

Totemismus

Institution oder Illusion?

Horst Südkamp

Inhalt

<i>Perspektiven und Deutungsversuche</i>	3
<i>Der antike Tierkult im Spiegel der alternativen Totemismusdefinitionen</i>	18
<i>Die Deszendenzregeln als institutionelle Transformationsregeln</i>	30
<i>Die soziale Bedeutung natürlicher Kategorien bei den Eskimos</i>	64
<i>Die soziale Bedeutung natürlicher Kategorien bei den Andamanern</i>	76
<i>Die soziale Bedeutung natürlicher Kategorien bei den Semang</i>	81
<i>Zum Totemismus der Pygmäen</i>	86
<i>Zur totemistischen und protototemistischen Darstellung sozialer Beziehungen</i>	91
<i>Totem und Tabu, die Theorie Freuds</i>	101
<i>Die soziale Funktion des Individualtotemismus</i>	114
I Nyigina, Unambal und Ungarinyin	114
II Der Individualtotemismus als soziale Institution	145
Der Geschlechtstotemismus als Vorläufer des klassifizierenden- oder Hälfentotemismus (Kurnai).....	150
Ratapa und Altjira	156
Das Individual-, Gruppen- und Geschlechtstotem in sozialer Funktion	160
<i>Rückblick</i>	171
L I T E R A T U R	174

Perspektiven und Deutungsversuche

Das die Erklärung einer Erscheinung das Ergebnis der sie erklärenden Theorie ist, das wird selten deutlicher als am Totemismus. Nominalistische Theorien unterstreichen die Nennfunktion des Totems, begreifen den Totemismus als eine *"doctrine of naming"* (Powell) und führen zur Negation der religiösen, d.h. kultischen oder rituellen Funktion des Totemismus und schließlich zu seiner Negation überhaupt. Soziologische Theorien stellen die soziale Funktion besonders heraus: *"The essence of totemism as a social system lies in the function of the totem as the tie which binds together the members of a clan."*¹ Sie begreifen das Totem vor allem als Mittel der Abbildung und Aufrechterhaltung kollektiver Solidarität unter der Bedingung institutionalisierter sozialer Differenzierung, als Mittel der Selbstidentifizierung im Kontext einer bestimmten sozialen Organisationsform, während die Theorien, die von einem individuellen Ursprung des Phänomens (traumatischer oder faszinativer Natur) ausgehen, damit nicht nur ein Erlebnis- oder Offenbarungs-, sondern auch ein psychologisches Phänomen an den Anfang (Überraschung, Deprivation, Orientierungsverlust) stellen. In dieser Perspektive erscheint auch die soziale oder religiöse Funktion als ein Folgephänomen der psychologischen Situation und Erscheinung, d.h. als Folge einer Isolierung, eines psychotischen Erlebens oder als eine quasi-neurotische Reaktion, obwohl man das Verhältnis von Grund und Folge wohlbegründet umkehren kann; denn das psychologische Phänomen, z.B. die psychotische Halluzination, bliebe stets vermittelt durch eine Institution ihrer Erzeugung (also durch eine kulturelle und soziale Institution), durch den sanktionierten Erwerbsweg der Vision (einsame oder gemeinsame Exerzitien, Askesetechniken, sozialisationsweise Vermittlung der Kenntnis und des Gebrauchs halluzinogener Drogen etc.). In diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden, daß die Visionen oder Offenbarungen, die man als Einzelner in einsamer Abgeschiedenheit erlebt, Bestandteil eines ikonographischen oder symbolischen Systems sind, kanonisierte Bilder- und Klangensembles, Bausteine eines repräsentativen Weltbildes, mit Durkheim: *Kollektivvorstellungen*, so daß die Erscheinungen, denen man zwar einsam begegnet, stets mit der Gemeinschaft geteilt und von ihr gedeutet sind, und daß auch das Verhalten, das zu den Visionen führt, erlerntes, eingeübtes, d.h. durch andere vermitteltes Verhalten ist, das wie der Inhalt der Visionen selbst, d.h. die Visionsmuster, zum Lehrbestand des mystischen Offenbarungsweges vergleichbarer Mysterien gehört (Exerzitien, Meditations- und Ekstasetechniken). Die soziologische Definition des Ritus als Handlungen der Affirmation gruppenkonformer Verhaltensmuster und Kollektivvorstellungen läßt kaum eine andere Interpretation zu, obwohl sie dem religiösen Sinn des Ritus (Selbstüberwindung, Transzendenz der Welt) selbst nicht gerecht wird.

Die Unterscheidung des soziologischen und des psychologischen Phänomens erweist sich dann problematischer als das erste Hinsehen es vermuten läßt; und mit der Unterscheidung des *"ascribed"*- und des *"achieved"* Status reklamiert die Soziologie auch diese individuelle Form der Manifestation des Totemismus als soziologisches Statusproblem oder die Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie mit der Unterscheidung der Wege der *Μυήσις* als kultspezifische Formen des Offenbarungswegs. Tatsächlich erscheinen auch die individuellen Totems in der Mehrzahl der Fälle mit religiösen Gesellschaften oder Kultgruppen assoziiert (ganz bestimmt aber mit Gruppen aus Personen mit gemeinsamen Gesichtern), deren Organisation latent oder manifest soziale Funktionen erfüllen und dementsprechend seinen Besitzer deshalb auch äußerlich sichtbar stärker oder schwächer in die soziale Pflicht nehmen. Auch die Individualität ist das Produkt sozialer Differenzierung und trägt alle Zeichen des sozialen Systems, das sie ausdifferenziert.

Wenn man davon absieht, daß der genuin soziologische Erklärungsversuch des Totemismus, d.h. der Versuch der Reduktion des Totemismus nur auf seine soziale Funktion der Integration

¹ W.H.R.Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge 1914, S.338

und Differenzierung von Gruppen, Status und Rollen, zeitlich den letzten der genannten Theorietypen darstellt, dann darf man sagen, daß diese drei Erklärungsversuche des Totemismus von Anfang an die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm geprägt haben, und mit der Differenzierung der Totemismustheorien durch Sigmund Freud in nominalistische, soziologische und psychologische Theorien, welche letzteren vor allem die religiöse Funktion (d.h. das Offenbarungserleben, seine kollektive Organisation und das individuelle Verhältnis zum Heiligen, das selbst wiederum als soziale Tatsache genommen werden kann), in den Vordergrund stellen, übereinstimmen.

Totemismustheorien		
nominalistische	soziologische	psychologische
Garcilaso de la Vega	S.Reinach	J.Long
A.K.Keane	E.Durkheim	J.G.Frazer I
J.Pickler	A.C.Haddon	J.G.Frazer III
H.Spencer	J.G.Frazer II	F.Boas I
J.Lubbock	A.Lang II	A.C.Fletcher
J.W.Powell		P.Morice
A.Lang I		C.Hill-Tout
F.Boas II		G.A.Wilken
		L.Adam
G.Tesmann	A.A.Goldenweiser	R.S.Ratray
Ankermann II	G.Tessmann	A.A.Goldenweiser
C.Levi-Strauss	R.Thurnwald	Ankermann I
	C.Levi-Strauss	S.Freud
		R.Thurnwald
		G.Roheim

Seit Frazers früher Definition des Totems (Ableitung des Totemismus vom Alter-Ego- oder Außenseelenglauben) hat sich die Vorstellung über seine Funktion weitgehend verändert. Ein Totem ist mit Frazer eine Gruppe natürlicher Gegenstände (*a class of material objects*), die ein "Wilder" (*savage*) mit Ehrfurcht betrachtet, weil er glaubt, daß zwischen ihm selbst und jedem Element oder Mitglied jener Gruppe eine innige und umfassende Beziehung besteht. Das Totem faßt also eine Gruppe von Gegenständen hin-

sichtlich einer Relation zum Menschen zusammen, die durch *Achtung* gekennzeichnet, durch *Verwandtschaft* begründet und als *Abzeichen* genutzt wird, und bezeichnet sie dementsprechend. Es bringt das angenommene, erfahrene oder überlieferte Verhältnis des Individuums zu diesen Objekten mit den entsprechenden Hinweisen zum Ausdruck und damit auch den sozialen Status des Menschen, der durch seine totemistische Beziehung charakterisiert wird. "*As a system of religion it embraces the mystic union of the savage with his totem; as a system of society it comprises the relations in which men and women of the same totem stand to each other and to the members of other totemic groups.*"² Diese Definition Frazers korrespondiert mit der religiösen, sozialen und nominalen Funktion des Totems, sie faßt seine drei Bestimmungsversuche: Weiterbildung des Außenseelenglaubens, alternative Form der Subsistenzmagie und alternatives Konzeptionsmodell, das auf Unkenntnis der Vaterschaft beruht, zusammen, und ist nicht zuletzt auch deshalb soziologisch gegenwärtig geblieben. Auch seine Differenzierung der Formen oder Typen des Totemismus: Individual-, Sexual-, Clan-, Kultgruppen (Lodges)-, Phratrien- oder Hälften-, Split- und Cross- Totemismus, ist bis heute im Gebrauch. Von McLennan,³ über den frühen Frazer und Robertson- Smith,⁴ Salomon Reinach⁵ bis zu Durkheim⁶ begreifen die psychologischen und soziologischen Deutungsversuche den Totemismus zunächst als Religionsform, mit Durkheim sogar als die primitivste und einfachste Form der Religion, weshalb der Auffassungswandel gegenüber dem Totemismus an der Stellungnahme gegenüber der religiösen Funktion des Totemismus besonders gut abgelesen werden kann. Die religiöse Funktion wird an der Verehrung der natürlichen Erscheinung oder des in ihr

² J.G.Frazer, The Origin of Totemism, Fortnightly Review April, May 1899, S.101

³ J.F.McLennan, The Worship of Animals and Plants, The Fortnightly Review, 6 u.7, London 1869-70

⁴ W.Robertson- Smith, The Religion of the Semites, London 1907

⁵ S.Reinach, Culte, Mythes et Religions, I-IV, Paris 1909

⁶ E.Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1981

enthaltenen Wesens, an den rituellen Zuwendungen, an den damit verbundenen Ge- und Verboten abgelesen, die soziale an der Funktion der Gruppenidentifizierung und Gruppendifferenzierung, an Vorschriften der Hilfeleistung, des Bündnisses, an Formen der Freundschaft und der Verwandtschaft. Daß alle diese Verhaltensweisen und ihre Begründungen auch psychologisch bedeutsam sind, Identifizierung, Projektion, Verehrung, Furcht, Respekt, Rücksicht, Verzichtsbereitschaft und Leistungsgewinn als Formen libidinöser Besetzung und emotionalen Kalküls, als Abwehrhaltung oder als Gefühlsbindung der Faszination zu begreifen sind, ist evident. Die Gefahr einer Dialektik des: *Alles hängt mit Allem zusammen*, besonders nach der Versicherung durch Frazer, daß das so definierte Phänomen in fast allen Kulturen konstatierbar ist, unter Jägern, Hack- oder Gartenbauern, Hirten, Ackerbauern und Viehzüchtern gleichermaßen, provoziert geradezu den analytischen Verstand, die Erscheinung nach den Bezugspunkten der Betrachtung, d.h. in religionsphänomenologische oder religionshistorische, in psychologische und soziologische Perspektiven aufzuteilen.

So weist schon Goldenweiser 1910 daraufhin, daß der Totemismus weder historisch noch psychologisch ein einheitliches Phänomen darstellt. All die sozialen wie religiösen Merkmale, mit denen man den Totemismus in Verbindung zu bringen suchte: Exogamie, Tabu, Verehrung, rituelle Beziehung, Abstammung, Namengebung, sind keine totemismusspezifischen Merkmale. Sowohl ihre Verbreitung als auch ihre Ursprünge variieren beträchtlich. Goldenweiser stellte auch fest, daß der Totemismus ein Phänomen des Scheins ist, Schein, der sich der Konvergenz verschiedener Merkmale verdankt. Die Kombination des Namens einer natürlichen Erscheinung mit einer Familie, einer exogamen Gruppe, mit einer Deszendenzgruppe, mit einer Kultgruppe, mit Personen, mit mystischen Wesenheiten, Riten, Zeremonien, Tabus und Geboten erzeugt rein äußerlich das ähnliche Phänomen der Bezeichnung von Gruppen mit Namen natürlicher Erscheinungen, das hinter seiner Aufdringlichkeit aber leicht die unterschiedlichen Ursachen oder Ursprünge ihrer Erscheinung vergessen macht. Was diesen verschiedenen Erscheinungen aber gemeinsam ist und bleibt, so Goldenweiser, ist der emotionelle Wert, den sie für die Gruppen repräsentieren, die sich mit ihnen schmücken, weshalb Goldenweiser auch in dem *totemistischen Komplex* vor allem eine psychologische Erscheinung fragiler Natur als seinem gemeinsamen Nenner erkennt und Durkheim aus einem annähernd ähnlichen Grund eine soziale Tatsache, denn mit dem gleichen Recht kann man auch feststellen, daß die emotional aufgeladenen Objekte Gruppen repräsentieren und als Medium der Identifizierung deren Solidarität verstärken. Die Übertragung der Gruppensolidarität oder der Identifizierung mit der Gruppe auf das repräsentative Objekt nicht als ein selbst hergestelltes Ergebnis zu durchschauen, nicht zu erkennen, daß man mit ihr im religiösen Phänomen nur sich selbst als Gruppe reflektiert und ihre Solidarität versichert, kurz ein Verhalten, das Freud mit den Begriffen der Verdrängung und der Verschiebung zu bestimmen unternimmt, behauptet Durkheim als das typische Merkmal aller religiösen Handlungen, d.h. als den Schein des Religiösen überhaupt, der die Selbstanbetung der Gesellschaft vor sich selbst versteckt, während Thurnwald diesen Schein als Fehler des primitiven, will sagen ungeschulten, Denkens hinstellt, das die Ursache für die Wirkung bestimmter Dinge (Totems) auf den Menschen vergessen oder verdrängt hat, nämlich Gefühle der Furcht, der Achtung oder der Verbundenheit auszulösen, weshalb diese Gefühlsreaktionen als Qualitäten jener Dinge selbst angesehen werden (*stat pro aliquid*, Verschiebung). Aber Thurnwald betont in diesem Kontext wie Goldenweiser mehr die psychologischen Aspekte, indem er anders als Durkheim von der Übertragung oder Projektion jener Gefühle der Abhängigkeit und Furcht auf natürliche Erscheinungen spricht und den Totemismus eigentlich wie Freud als ein Problem der Abwehrreaktion begreift, deren Projektionen von einer bestimmten (primitiven) Art des Denkens als Realität der Außenwelt reifiziert werden. Was für Goldenweiser eine Eigenart der sog. Sache *Totemismus* ist, nämlich eine ähnlich Wirkung zu zeigen, trotz unterschiedlichster Ursachen und die Verwechslung des Verschiedenen deshalb also eher als Fehler den Vertretern jener Wissenschaft unterläuft, welche sich diesen Gegenstand geschaffen hat, erlaubt Thurnwald sich den Rückfall

in die von ihm kritisierte ungeschulte Denkungsart, nämlich in die Projektion, welche den eigenen Denkfehler dem sog. Primitiven, d.h. dessen Denkungsart, unterschiebt. Diese Haltung unterstellt Levi-Strauss der Ethnologie im Kontext der Totemismustheorie überhaupt und erklärt den Totemismus kurzerhand als eine Fiktion der Ethnologen.

Auf die nominalistische Funktion des Totemismus hat Andrew Lang nach Garcilaso de la Vega wieder aufmerksam gemacht und Zustimmung gefunden bei Lord Avebury, Herbert Spencer und Max Müller. Das Totem begreift Lang vor allem als einen Namen und als ein Abzeichen sozialer Gruppen, das deren Funktion der Identifizierung und Differenzierung erfüllt und die Selektion der Namen erklärt er als Auswahl aus einem Fundus allgemein geläufiger, in Bild, Geste und Ton gut darstellbarer Objekte. Es wurden vor allem die Namen jener Objekte ausgewählt, die sich gut abbilden oder darstellen ließen, d.h. weil sie sich gut abbilden und darstellen ließen, will sagen: ihre emblematische Eignung bestimmte zunächst die Namensauswahl. Erst nachdem der Grund und der Zweck der Namensgebung vergessen worden ist, so Lang weiter, erscheinen die verschiedenen Versuche seiner Rechtfertigung, die Konstruktionen von Beziehungen zwischen dem Objekt, das den Namen geliehen hat, und der Gruppe, die den Namen gewählt hat, erst später kommen die Mythen auf, welche die Objekte zu den mystischen Verwandten der so bezeichneten Gruppen machen. Der Totemismus entsteht dann als eine *logoficatio post festum* aus dem Bedürfnis nach Legitimation des Verhaltens und hat als Erscheinung eben dieses nachträglichen Rechtfertigungsbedürfnisses mit der Form der Bezeichnung und Ausweisung der Gruppen in natürlichen Erscheinungen eigentlich gar nichts zu tun. Erst die spätere Assoziation der einen Tatsache mit der anderen erzeugt den Schein dessen, was man Totemismus nennt, jetzt aber diesen Schein als ein echtes Bedürfnis der Gruppen nach Aufklärung über ihr Verhalten verstanden, welche die Namensgebung so rechtfertigen oder sich auf die Totems in diesem veränderten Sinne beziehen, d.h. weil sie den Namensgebrauch ohne eine derartige Rechtfertigung nicht mehr ertragen können. Tatsächlich verläßt Lang das nominalistische Terrain, auf dem er seine Argumentation anfänglich plaziert hat (Ursache und Funktion: Benennung), indem er das Problem der Verhaltensrechtfertigung (Erklärung der Namenswahl) nach Begründungsverlust einer Verhaltensweise (Vergessen der Gründe der Namenswahl) einführt und damit allen anderen Varianten der Totemismuserklärung eine Brücke baut; denn die von ihm zugestandene nachträgliche Rechtfertigung kann sowohl religiös als auch seelisch oder sozial motiviert sein und dementsprechend religionswissenschaftlich, psychologisch oder soziologisch erklärt werden. Drei Dinge müssen mit Lang gegeben sein, damit der Totemismus erscheinen kann (*to give rise to all the totemic creeds and practices, including exogamy*): Ein von einer natürlichen Erscheinung entlehnter Gruppenname unbekannter Herkunft (*a group animal name of unknown origin*), ein Glaube an eine wie auch immer geartete Verbindung zwischen den Gleichbenannten: zwischen Ding und Gruppe (*belief in a transcendental connection between all bearers, human and bestial, of the same name*) und ein Blutverwandtschafts- oder Blutaberglaube (*and belief in the blood superstitions*⁷), der den Glauben an die konstatierten Beziehungen begründet. Wenn wir diese drei Langschen Momente des Totemismus auf die Allgemeinheit der Relationen hin abstrahieren, für die sie nur Beispiele nennen, dann fordern sie 1) Namen, die verschiedene Gegenstände zusammenstellen, 2) Hypothesen, welche zwischen den gleichbenannten Dingen Übereinstimmungen feststellen, und 3) eine sozial opportune Identifizierung mit einer Übereinstimmung davon, welche das emotionale Verhältnis der Mitglieder zum Namen und zu den durch ihn bezeichneten Dingen verstärkt. In dieser Form hätte auch schon Lang jene Momente des Totemismus benannt, welche erst wieder eine relativ aktuelle (oder späte) Ausgabe der *Notes and Queries* formuliert hat (siehe unten).

Ankermanns Negation der religiösen und sozialen Funktion des Totemismus macht sich dagegen die rein nominelle Bestimmung des Phänomens zueigen und erscheint deshalb ausgespro-

⁷ A.Lang, The Secret of the Totem, London 1905, S.126

chen modern: "Das Totem ist ein Merkmal einer sozialen Einheit, der Sippe. Darin beruht die soziale Bedeutung des Totemismus, sie ist damit aber auch erschöpft. Denn besondere soziale Funktionen des Totems lassen sich absolut nicht nachweisen. Weder ist ein Einfluß auf die soziale Organisation im ganzen zu bemerken, die völlig gleich sein kann in totemistischen und nichttotemistischen Völkern, noch im besonderen eine Beeinflussung der Heiratsordnung."⁸ Kurz: Ankermann definiert das Totem wie Lang als Sippennamen und vermag radikaler als jener keine spezifische soziale Funktion des Totemismus zu erkennen. Der Ausschluß einer besonderen sozialen und weiter religiösen Funktion des Totemismus reduziert den auch von Frazer skizzierten Geltungsrahmen des Begriffs auf die Funktion der Bezeichnung oder Kennzeichnung. Damit unterstellt auch Ankermann den Totemismus als Schein, aber noch nicht mit Levi-Strauss als Illusion der Ethnologen.

Die frühen Formulierungen nominalistischer Theorie des Totemismus haben den Totemismus noch nicht zu einem ethnologischen Artefakt gemacht, wenn auch das Insistieren auf seinen artifiziellen Charakter zum Repertoire der Totemismustheorien gehört: "*Totemism is an artificial unit, not a natural one.*"⁹ Obwohl Boas den künstlichen Charakter des Totemismus auf eine historische Konstellation als Bedingung seiner Möglichkeit bezieht, wie übrigens überraschenderweise auch der große Kontrahent der kulturhistorischen Methode, Radcliffe-Brown,

reklamiert Levi-Strauss diese Aussage als Hinweis auf die von ihm behauptete *totemistische Illusion*. Mit Levi-Strauss wird der Totemismus schließlich als eine theoretische Selbsttäuschung der Ethnologie negiert, der wie Goldenweiser oder Ankermann betont, "daß der sog. Totemismus nur

Funktionen des Totems			
universale	soziale	religiöse	psychologische
Bezeichnung Klassifizierung Unterscheidung	der: Verwandschaft Freundschaft Exogamie Abstammung	der: Offenbarung Verehrung myst. Beziehung rituellen Arbeitsteilung	der: Identifizierung Projektion Verdrängung Verschiebung
	Rolle des: Status	Verbote: Tötung Speise Berührung etc.	Abwehr Angstbewältigung Gewöhnung
Orientierung	Zuschreibung	Sinnbegründung	Versicherung

ein Sonderfall des allgemeinen Problems der Klassifizierung ist und ein Beispiel unter anderen für die Rolle, die häufig den spezifischen Ausdrücken zugeschrieben wird, nämlich eine soziale Klassifizierung zu erarbeiten."¹⁰ Als Sonderfall des Problems der Klassifizierung stellt aber auch der Totemismus genauso wie jenes der psychologischen, politologischen oder soziologischen Klassifizierung ein besonderes Problem, nämlich der Begründung ihres Diskurses und seines Geltungsbereichs, und mit dieser Qualifikation einer klassifizierenden Funktion in besonderer Gestalt fällt auch die sozialisierende Funktion (Verwandlung der Natur in Kultur, Auslegung der Kultur als Natur) des Totemismus, die Goldenweiser neben der Sozialisationsfunktion (Institutionalisierung, Tradierung) herausgestellt hat, zusammen.

Erscheinungen, Gegenstände, Gebräuche, Personen, Gruppen etc. sind das, als was die gültigen und gebräuchlichen Symbolsysteme oder Diskurse sie zeigen oder zeigen können. Sie werden weiter, und zwar ihrer Bedeutung entsprechend, in diesen Systemen zu kategorialen wie auch symbolischen Klassen oder Gruppen zusammengefaßt, die ihrerseits durch ihre besondere Stellung im System der Bedeutsamkeit, das für ein Weltbild steht, funktional aufeinander abgestimmt sind. In diesem Kontext erscheint der bevorzugte Gebrauch natürlicher Arten und ihrer Exemplare zur differenzierenden Herausstellung (Benennung) von Personen und sozialen Gruppen oder zur Abbildung ihrer sozialen Integration einerseits als ein besonderer Stil der Be-

⁸ B. Ankermann, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika, Zeitschr. f. Ethnologie, 67, 1915, S.172

⁹ F. Boas, The Origin of Totemism, American Anthropologist, 18, 1916, S.321

¹⁰ C. Levi-Strauss, Das wilde Denken, Frankfurt 1968, S.78

nennung oder Darstellung (in natürlichen Kategorien) oder als Ausdruck einer eigentümlichen Weltanschauung (Denken in Gleichnissen der Natur) und andererseits als eine besondere Form sozialer Differenzierung und Integration, welche mit Levi-Strauss ihr semantisches Feld durch die Relata: **Exemplar** (oder Individuum), **Spezies** (oder Kategorie), **Person** und **Gruppe**, abstecken, von denen die ersten beiden Kategorien auf die Natur und die anderen beiden Kategorien auf die Kultur oder die Institutionen reflektieren, womit sich der berühmte französische Autor offensichtlich die formalen Bedingungen des Totemismus, welche die *Notes and Queries*¹¹ formuliert haben, zueigen gemacht hat.

Nach dieser terminologischen Autorität hat man nämlich 1. von der Existenz zweier Kategoriensysteme auszugehen, einem System natürlicher- und einem System sozialer (kulturelle) Kategorien, 2. von der Möglichkeit der gegenseitigen Abbildung der Kategorien des einen Systems in denen des anderen und 3. von der Institutionalisierung einer darartigen Form der Abbildung sozialer in natürlichen Kategorien, in dem Fall, in dem die Möglichkeit, welche der 2. Punkt benennt, praktiziert wird.

Die nominelle Funktion des Totemismus ist auch von jenen Autoren gesehen worden, die seine Erscheinung nicht auf sie reduzieren zu dürfen glaubten. Haddon wies daraufhin: "*The totem is the crest and symbol of the kin.*"¹² (Bezeichnung einer Gruppe durch eine Spezies oder eine natürliche Kategorie) Lang stellte fest, "*for sake of distinction, groups gave each other animal or plant names.*"¹³ (Bezeichnung einer Gruppe durch eine Spezies) Rivers erinnerte daran: "*Often the division takes its name from the totem, or this may be used as its badge or crest.*"¹⁴ Durkheim sagte: "Das Totem ist zuerst und vor allem ein Name und (...) ein Emblem,"¹⁵ und Radcliffe-Brown schrieb: "*The function of the totem seems to be merely to act as the representative of the group.*"¹⁶ Aber keiner der hier zitierten Autoren hat sich angesichts dieser Charakterisierung des Totems als eines Zeugs, das etwas (wenn auch metaphorisch) anzeigt, dazu hinreißen lassen, die Funktion des Totems auf jene eines Ausweises oder Abzeichens zu reduzieren, wie dies offensichtlich schon Ankermann tat.

Vergegenwärtigt man sich die Funktionen, die mit dem Totemismus in Verbindung gebracht worden sind, als die Merkmale, mit denen der Totemismus bestimmt wird, dann begreift man, warum sich die Übereinstimmung dieser sonst einander widersprechenden Autoren auf die nominalistische Bestimmung bezieht und der Dissenz durch die anderen Bestimmungen und die theoretische Erklärung ihres Verhältnisses zu der nominalistischen Funktion hervorgerufen wird, denn welche Funktion oder welchen Zweck der Totemismus auch immer erfüllen mag oder soll, ohne die Funktion ihrer Anzeige (ohne die Benennungsfunktion) kann sie oder er nicht erscheinen.

Neben der Übereinstimmung hinsichtlich der nominellen Funktion wird aber auch eine weitere Übereinstimmung sichtbar, nämlich die Feststellung des Totemismus als Schein, dessen Phänomen allerdings von Lang, Goldenweiser, Thurnwald, Radcliffe-Brown oder Levi-Strauss jeweils verschieden begründet, erklärt und bewertet wird.

Keine Form des Totemismus kommt ohne die Erfüllung der nominellen Funktion, d.h. der Bezeichnung und Differenzierung der anvisierten Erscheinungen aus (weshalb man in ihr eine allerdings nicht zureichende Minimaldefinition begreifen kann); alle anderen Funktionen sind

¹¹ **Notes and Queries on Anthropology**, Revised and Rewritten by a Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Northern Ireland, London 1964

¹² A.C.Haddon, Presidential Adress to the Anthropological Section, Report of the British Association, Belfast 1902, S.108

¹³ A.Lang, *The Secret of the Totem*, London 1905, S.140

¹⁴ W.H.R.Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia, *Journ. of the Anthropol. Inst. of GB and Ireland*, XXXIX, 1909, S.156-7

¹⁵ E.Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt 1984, S.155

¹⁶ A.R.Radcliffe-Brown, *The Sociological Theory of Totemism*, in: derselbe: *Structure and Function in Primitive Society*, London 1963, S.121

mehr oder minder abhängig von ihrer Erfüllung, um die äußerliche Erscheinung des Totemismus hervorzubringen, weshalb die Formen des Totemismus mit dem Vorhandensein einer, zweier oder dreier zusätzlicher Funktionen, die neben der nominalen Funktion erfüllt werden müssen, zu korrespondieren scheinen. Den *nichtnominalistischen* Theorien reicht es aber nicht aus, festzustellen, daß Gruppen nach natürlichen Erscheinungen benannt werden, sondern sie fragen nach dem Grund dieser Namenswahl, die ja eine bestimmte und begrenzte Auswahl aus dem Spektrum einer größeren Mannigfaltigkeit von Alternativen darstellt. Warum wählt man diese speziellen Arten zur Benennung aus und nicht jene, welche doch die gleiche Funktion erfüllen könnten? Die psychologischen Theorien begründen zwar die Namenswahl mit den Bedürfnissen der Übertragung, der Projektion oder allgemeiner der Abwehrhaltung, aber sie beantworten eben nicht diese Frage. Die soziologischen Theorien begründen sie mit dem Bedürfnis nach Vergegenständlichung der Gruppensolidarität oder der Identifizierung, also auch mit einer Abwehrhaltung, die sie wie die psychologische Erklärung bemühen, aber sie beantworten ebenfalls nicht diese Frage, warum diese und nicht jene Arten. Und die religionshistorischen Theorien erklären sie mit bestimmten Vorstellungen einer übersinnlich geordneten Einheit der Vielfalt des Kosmos, welche es gestatten, verschiedene Gegenstände oder Erscheinungen als wesensgleich oder partizipativ zu setzen; aber auch sie beantworten in der Regel eben nicht diese Frage, wengleich ihre Kosmologien häufig eine Artenhierarchie ausweisen, die sie mit einer moralischen Bewertung der Arten verbinden.

Insofern Lang die mythologische und religiöse Rechtfertigung für die Namensgebung von Gruppen nach natürlichen Objekten konstatiert, bietet auch er, obwohl er diese Rechtfertigung als ein nachträgliches Sekundärphänomen begreift, eine religionshistorische und zugleich eine psychologische Erklärung für den Schein des Totemismus an, da er den Rückgriff auf die religiöse Rechtfertigung der Namenswahl selbst nämlich psychologisch erklärt, und zwar als das Unbehagen vor dem Gebrauch von etwas, das man nicht erklären kann, als das Unbehagen vor dem Unbekannten, oder kurz: durch einen (aitiologischen-) Begründungszwang. Er bemüht den menschlichen Widerwillen gegen Unerklärtes, Unbekanntes, der erst dann besänftigt ist, wenn alles Bekannte seinen Platz im Kosmos erhalten hat.

Schon vor diesem Hintergrund wird die Vermutung plausibel, daß die Konsequenzen der Totemismuskritik von Levi-Strauss (Totemismus als ethnologische Illusion) durch seine Reduktion dieser Erscheinung auf die nominelle Funktion begründet sind. Die Benennung von Personen und Gruppen nach natürlichen Exemplaren und Arten ist eine grundsätzliche Option der Benennung und Klassifizierung und daher auch nicht mehr als eine deren möglicher Varianten zu begreifen. Bleibt aber die Frage: warum unter den Alternativen diese Variante gewählt wurde und keine andere.

Der Übereinstimmung hinsichtlich der Funktion der Klassifizierung oder symbolischen Repräsentation des Seienden, mit Levi-Strauss als Beispiel des *"wilden Denkens"*, steht eine Variation der Antworten auf die Frage nach dem Grund und nach der Struktur der bevorzugten Namensauswahl aus dem Lexikon der Tier- und Pflanzennamen gegenüber, nach dem Grund der Abbildung der Welt in bestimmten natürlichen Kategorien. Und mit der Variation der Antworten auf diese Frage variieren auch die Theorien des Totemismus, die ihn als soziale (Darstellung und Affirmation der Gruppensolidarität), religiöse (spezieller Dema- oder Tierkult) oder psychologische Institution (psychotische Halluzination, Verschiebung des Adressaten der Aggression oder der Kastrationsangst, Repräsentation des Verdrängten, das gespielte Tier, etc.) erklären.

Die Reflexion natürlicher Gegenstände in sozialen Kategorien (Anthropomorphisierung, Personifizierung, Selbstprojektion), d.h. ihre Abgrenzung durch Projektionen des Selbst auf das Andere, und die der sozialen Gebilde in natürlichen Kategorien (Abbildung des Selbst oder Eigenen durch das Andere= Rück-Projektion) zum Zwecke der Artikulation individueller oder sozialer Differenzierung oder besonderer Offenbarungen wurde bis vor kurzem noch ganz bestimmt und wird von manchem Autor auch heute immer noch Totemismus genannt, obwohl die

Möglichkeit der Reflexion jeder der beiden Kategoriensysteme (der institutionellen oder der Selbstdarstellung durch natürliche Kategorien wie der natürlichen oder der Naturdarstellung im Bilde des Selbst oder der eigenen Gruppe) in den Kategorien ihres jeweiligen Gegenübers keineswegs allein das Privileg des Totemismus ist, woran uns nicht zuletzt Levi-Strauss¹⁷ wieder erinnert hat. Die operativen Alternativen der gegenseitigen Abbildung von Kategorien des einen Typs oder Systems (also des natürlichen) durch die Kategorien des anderen (also jenes der Kultur), derer sich auch der Totemismus bedient, hat Levi-Strauss¹⁸ kurz tabellarisch zusammengefaßt (siehe folgende Tabelle).

Levi-Strauss nennt vorsorglich für jede der vier Benennungsalternativen ein Beispiel: die erste

	1	2	3	4
Natur	Spezies	Spezies	Exemplar	Exemplar
Kultur	Person	Gruppe	Person	Gruppe
	<i>individueller Totemismus nordamerikanische Indianer</i>	<i>Sex-Totemismus, Clantotemismus</i>	<i>Partizipation an individuellen Tieren</i>	<i>Tierexemplare als Gegenstand der Verehrung durch Gruppen</i>

Alternative (Person durch Spezies) beschreibt die Abbildungsregel des "individuellen Totemismus" der Indianer Nordamerikas, die zweite (Gruppe durch Spezies) die verschiedenen Formen des australischen Gruppentotemismus, die dritte (Person durch Exemplar) den Konzeptionalismus der Banks Inseln, z.B. auf Mota oder Motlav, und die vierte (Geist oder Gottheit der Gruppe durch Exemplar) die Kür eines bestimmten Tieres zum Gegenstand kollektiver Verehrung und Schutzes wie beispielsweise in Neuseeland, Afrika oder im alten Ägypten (z.B. der Bock von Mendes, den Herodot gesehen hat).

Während sowohl der Schutzgeistglaube und der Individualtotemismus als auch der Lineage- und Clantotemismus unter den Begriff des Totemismus subsumiert werden, fehlt im Horizont dieser Zusammenstellung, so Levi-Strauss, die logische Begründung für den Ausschluß des Außenseelenglaubens auf Mota und des altägyptischen Tierkultes aus dieser Institution.

"Logisch sind die vier Kombinationen gleichwertig, da sie durch die gleiche Operation erzeugt werden. Aber lediglich die beiden ersten sind in den Bereich des Totemismus eingeschlossen worden (...), während die beiden anderen mit dem Totemismus nur indirekt verbunden sind."¹⁹ Frazer allerdings sah im Alter-Ego-Glauben (körperliche Verdopplung eines Geistes oder einer Seele) den Ursprung des Totemismus, zählte also die Exemplar-Person-Abbildungsrelation zum Totemismus, sodaß man dann auch den Bock von Mendes oder den Stier von Memphis als körperliche Verdopplung des Gruppengeistes oder der Gruppenseele dieser Institution zuordnen kann.

Mit seinem Hinweis auf die logischen Alternativen der Totemgeneration aus der Auswahl zweier natürlicher (Exemplar, Art) und zweier kultureller Kategorien (Person, Gruppe) geht Levi-Strauss offensichtlich davon aus, daß die Bildung von Begriffen den gleichen Regeln folgt wie deren Gebrauch (Äquivalenz von Herstellen und Gebrauchen), eine Gleichsetzung, die aber nicht zwingend ist. Selbst wenn wir das einmal außer acht lassen, und seiner Argumentation folgen: müßte sich dann nicht der Grund für den Ausschluß von Institutionen aus dem Totemismus, welche die beiden anderen Kombinationsalternativen (Assoziation von Person und Exemplar oder Gruppe und Exemplar) reflektieren, besonders wenn sie mit ihm indirekt verbunden sind, in der Spezifizierung eben jener indirekten Verbindungen mit dem Totemismus, welche die beiden ausgeschlossenen Alternativen unterhalten, zu erkennen geben?

Mit seinem Hinweis, daß von den vier möglichen logischen Kombinationen der beiden Systeme natürlicher und kultureller Kategorien die Alternativen des Totemismus in der ethnologischen

¹⁷ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, Frankfurt 1968

¹⁸ Wir übersetzen die Kategorien der natürlichen Reihe der Deutlichkeit halber anders als Hans Naumann in seiner deutschen Übersetzung des Textes von Levi-Strauss mit **Spezies** und **Exemplar**. Naumann schreibt für Spezies **Kategorie** und für Exemplar **Individuum**.

¹⁹ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, *ibid*, S.28

Literatur nur mit zweien dieser Alternativen in Zusammenhang gebracht werden, stellt sich die Frage, nach den Gründen, welche jene von Levi-Strauss herausgestellten Operationen auf die Alternativen reduzieren, die als totemistisch gelten; oder anders gefragt: welche Faktoren sind für die Selektionsentscheidungen der von Levi-Strauss dargestellten operativen Alternativen tatsächlich verantwortlich. Die rein formale Antwort auf diese Frage, wurde schon von den auch von Levi-Strauss bemühten *Notes and Queries* gegeben, nämlich durch die Institutionalisierung einer Abbildungsmöglichkeit der beiden vorausgesetzten Kategoriensysteme (natürlicher und kultureller Kategorien) aufeinander. Institutionalisierte Alternativen der Abbildung natürlicher Kategorien auf kulturelle liegen in allen vier Alternativen vor, von denen anders als Levi-Strauss es will, nur die vierte Variante nicht zum Totemismus gerechnet wird. Sie dürfte allein auch deshalb schon im Kontext der Totemismusanalyse theoretisch von Bedeutung sein.

Die von Levi-Strauss zitierten totemistischen Beispiele legen diese Frage genauso nahe wie die nicht-totemistischen, nämlich der Konzeptions- und Außenseelenglauben auf Mota und die Verehrung der Tempeltiere des altägyptischen Gau- oder Staatskultes oder der Ata der polynesischen Atua, welche eine alternative Form jenes Konzeptions- und Außenseelenglaubens darstellen.

Während Levi-Strauss den Konzeptionalismus auf Mota aus dem Totemismus ausklammert, sah Frazer in ihm einen Beleg für seine Totemismushypothese: "*The Banks' Islanders have retained the primitive system of conceptional totemism.*"²⁰ Dieser Meinung hatte sich Rivers²¹ angeschlossen: "*There exist beliefs which would seem to furnish the most natural starting point for totemism, beliefs which Dr. Frazer has been led by the Australian evidence to regard as the origin of the institution.*"

Auf Mota stehen viele Personen (nach Rivers jeweils die Hälfte der Bevölkerung) unter dem Tabu, ein bestimmtes Tier oder eine bestimmte Pflanze weder berühren noch essen zu dürfen, und zwar aus dem Grund, weil man dort der Auffassung ist, daß diese Tiere oder Pflanzen diese Personen selber sind, d.h.: weil diese Tiere oder Pflanzen als die Außenseelen jener Personen gelten. Dieses Tabu gilt aber nur für die Personen, welche ein entsprechendes Alter-Ego besitzen; und sie besitzen ein Alter-Ego oder eine Außenseele (external soul) nur dann, wenn ihre Mütter vor ihrer Geburt "*find an animal or fruit in their loin-cloths.*"²²

Obwohl Rivers auf die Ähnlichkeit dieses Glaubens mit dem Konzeptionstotemismus der Aranda hingewiesen hat, stellte er ergänzend fest, daß dieser Glaube auf Mota den Totemismus entweder nicht hervorgebracht habe oder, wenn er ihn hervorgebracht habe, daß der Totemismus dann wieder auf Mota verloren gegangen sein müsse. Den reinen Außenseelenglauben schließt also auch Rivers von der Erscheinung des Totemismus aus, der nicht zu sehen scheint, daß er es auf Mota mit mehr als mit diesem Glauben zu tun gehabt hat, denn die Assoziation von Exemplar und Person korrespondiert hier stets mit einer Assoziation von Spezies (des Exemplars) und Gruppe (der Person). Aber nicht nur das Beispiel der Aranda, wo das Konzeptionstotem (*Ratapa*) neben dem mütterlicherseits übertragenen *Altjira*- Totem als besonderes Gruppentotem vorkommt und außerdem mit einem lokalen Kultzentrum des Clans verbunden ist, was es indirekt zu einem patrilinear zugeschriebenen Totem macht, sondern auch alle Beispiele des Außenseelenglaubens in Verbindung mit einer unilinearen Übertragungsvorschrift der Außenseele (Kpelle, Yanomamö, Semang/Menri) zeigen, daß der Glaube an die Außenseele nur dann zu einer Form des Totemismus führt oder führen kann, wenn das Alter-Ego Gegenstand einer unilinearen Erbregel ist (*Institutionalisierung!*). Dies versichert u.a. Baumann nach seiner Untersuchung der afrikanischen Alter-Ego-Vorstellungen: "Tritt der Gedanke der Übertragung vom Vater auf das Kind oder von der Mutter auf das Kind hinzu, so

20 J.G.Frazer, The Origin of Totemism, Fortnightly Review, April, May 1899, S.128

21 W.H.R.Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia, ibid, S.173

22 W.H.R.Rivers, ibid, und derselbe: The History of Melanesian Society, ibid, S.151

ergibt sich leicht ein totemistisches Verhältnis, vor allem, wenn auch andere unilinear verbundene Verwandte sich in die Schonung und Achtung des Buschtieres teilen."²³ Der Außenseelenglauben setzt eine Beziehung zwischen Gruppen oder Personen und Spezies oder Exemplaren der Spezies, während die Einrichtung der unilinearen Vererbung dieses Verhältnisses seine Institutionalisierung versichert und damit auch den Gebrauch des Speziesnamen des Exemplars als Gruppennamen zur Identifizierung der Gruppe und ihrer Differenzierung von anderen Gruppen ohne Transparenzeinbuße ermöglicht, d.h. die Erfüllung aller drei Kriterien der *Notes and Queries* gewährleistet.

Die Zuschreibung des Außenseelenglaubens auf Mota zum Totemismus hängt also von dieser letzten Bedingung (unilineare Vererbung) ab, die ihrerseits zu den frühen Bestimmungen des Phänomens gehören, daß nämlich, wie Morgan bereits 1871 in seiner *Urgeschichte*²⁴ feststellte, der Totemismus nur mit einer ganz bestimmten sozialen Organisation (Gentilorganisation) zusammenhänge. Da die Außenseele auf Mota 1. nicht direkt vererbt wird und 2. nicht jeder Person der Gesellschaft zugeschrieben wird, könnte man sich in diesem Falle der Meinung von Levi-Strauss oder A.Lang anschließen, wenn nicht die Zuschreibung der Alter-Ego-Spezies zu einem System konstitutioneller und charakterlicher Differenzierung gehören würde, welche jenem verblüffend gleicht, das C.G. von Brandenstein für Australien herausgearbeitet hat, und wie dort mit dem Glauben verbunden ist, nach dem sich die Vertreter der exogamen Hälften auf dieser Insel durch charakterliche Eigenschaften und durch Begabung unterscheiden, die also mit den beiden Stammeshälften korrespondieren, was demnach auch für jene die Empfangnis einleitenden Tiere gilt. Tatsächlich nimmt die Mutter auf die konstitutionellen und charakterlichen Eigenschaften ihres Kindes Einfluß, in dem sie vor der Geburt, d.h. im Zeitraum der ersten Anzeichen ihrer Schwangerschaft, mit der Außenseele des Kindes, d.h. mit einem Exemplar der gesuchten und ihrer Stammeshälfte reservierten Spezies, Kontakt aufnimmt, und die Voraussetzungen herstellt, die für diese Form der Konzeption notwendig sind. Das Selektionssystem, das diesem Verfahren zugrundeliegt, kann aus dem Fragment, das Rivers aufgezeichnet hat, noch erschlossen werden.

Auf Mota heißen die beiden exogamen Hälften *Takwong* (Nachtleute) und *Tatalai* (Riesenschel-Leute). *Takwong* zählt sieben verschiedene, nicht exogame lokale Gruppen und *Tatalai* sechs, die sich namentlich durch eine Beziehung auf einen Fels, ein anderes Landschaftsmerkmal oder ein Tier unterscheiden, charakterlich durch die

Hälfte I	Hälfte II
Takwong	Tatalai
ignorant	augeschlossen
streitsüchtig	friedfertig
begriffstutzig	klug
unbeholfen	geschickt

Konzentration bestimmter, für ihre Hälfte typischer Merkmale. Die charakterliche Bestimmung der natürlichen Arten, die Rivers referiert, erlaubt also ihre Zuordnung zu den beiden exogamen Hälften, als deren nähere Bestimmung sie fungieren. Der allgemeine Rahmen der charakterlichen Differenzierung kann folgendermaßen zusammengefaßt werden:

Truthahn, Eidechse, gelber Krebs und die Pflanze *womarakaraqat* zählen nach diesem System zur *Tatalai*-Hälfte; Seeschlange, Aal, Einsiedlerkreb, Flughund, Ratte und der malayische Apfel (*malmalagaviga*) zur Hälfte *Takwong*.

Es ist also durchaus nicht vom Zufall abhängig, welchem Tier eine werdende Mutter als der Außenseele ihres Kindes begegnet. Die Zuschreibung der Hälfte schließt einen bestimmten Kreis der Arten von vornherein aus, nämlich alle jene, welche zur anderen Hälfte gehören. Daß der Alter-Ego-Glauben auf Mota in den Kontext einer institutionalisierten Form der Abbildung sozialer und persönlicher Kategorien in natürlichen Kategorien gehört, und damit ein Beispiel für den Totemismus im Sinne der Definition der *Notes and Queries* abgibt, kann vor dem Hintergrund dieser Skizze einer kosmologischen Temperamentenlehre kaum noch ausgeschlossen werden, besonders, wenn man an das australische Beispiel denkt, das wir den linguistischen

²³ H.Baumann, Das Tier als Alter- Ego in Afrika, *Paideuma* (5,4), 1952, S. 183

²⁴ L.H.Morgan, *Die Urgeschichte (Ancient Society)*, Lollar 1979, S.140, 149

und ethnologischen Untersuchungen C.G. von Brandensteins (siehe unten) verdanken. Der Ausschluß des Alter-Ego- oder Außenseelenglaubens aus der Kategorie des Totemismus ist in allen jenen Fällen, in denen diese Institution mit einer unilinearen Vererbung direkt verbunden ist, noch weniger begründet als im Beispielsfalle der Mota-Insulaner, was unsere Zweifel an der aufklärenden Funktion des Kombinationsmodells natürlicher und kultureller Kategorien, das Levi-Strauss bemüht hat, nährt. Es liegt ja keineswegs an der Relation *Exemplar-Person* oder *Exemplar-Gruppe*, daß das eine oder andere Beispiel dafür nicht unter die Kategorie des Totemismus subsummiert werden kann, sondern an dem Typus der Institutionalisierung, welche die genannten Relationen jeweils fixiert.

Auf die institutionalisierende Funktion der Abstammungszuschreibung hatte auch Goldenweiser wie vor ihm Lang hingewiesen und betont, daß Verhaltensmuster, die an sich keine spezi-

Korrelation von Konstitution und Temperament mit Außenseelentier und -pflanze auf Mota:

Tier	konstitutionelle und charakterliche Eigenschaften	Pflanze
Seeschlange	weich, indolent, langsam	
Aal	weich, indolent, langsam	
Einsiedlerkrebs	cholerisch, dunkelhäutig	
gelber Krebs	gutwillig, hellhäutig	womarakaraqat
Flughund	cholerisch, dunkelhäutig	
Truthahn	gutwillig	
Eidechse	sanft, freundlich	
Ratte	gedankenlos, unstet, ungestüm	
	dickbäuchig	malmalagaviga

nach: W.H.R.Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia, Journ. Anthropol. Inst., 9, 1909, 175

fische soziale Funktion erfüllen, durch ihre Assoziation mit einer bestimmten Gruppe auf dem Wege der Vererbung eine soziale Institution (der Gruppe als Eigenschaft oder Besitz zugeschrieben) werden und dann eine differenzierende Funktion erfüllen oder eine schon bestehende Differenzierung akzentuieren:

*"Elements which are per se indifferent or vague in their social bearings- such as dances, songs, carvings, rituals, names, etc.- become associated with clearly defined social groups, and by virtue of such association, themselves become transformed into social values... The one obvious and important means by which the association with definite social groups is accomplished is descent."*²⁵

Die soziologische Einschätzung der Verehrung eines speziellen Tieres durch eine Gruppe oder der Verbindung, welche die Gruppe zu ihm unterhält, hängt letztlich von den Institutionen ab, welche die Gruppe mit dem verehrten Objekt in eine dauerhafte Verbindung bringen und es damit zu einem signifikanten sozialen Merkmal machen (das 3. Kriterium der *Notes and Queries*).

Dies gilt für den altägyptischen Tierkult, auf den Levi-Strauss, wenn auch nur kurz angespielt hat, genauso wie für den polynesischen Totemismus, so wie Firth ihn beschrieben hat und der in seiner Beschreibung auch zum Gegenstand der demonstrativen Überlegungen von Levi-Strauss geworden ist.

Die eindeutige Beziehung einer Gruppe (Clan, Lineage) zu einer Gottheit, welche sie zur Clan- oder Lineagegottheit macht, und es gestattet, die Gruppen nach den Göttern, die sie exklusiv verehren, zu unterscheiden, wird niemand als totemistische Beziehung bezeichnen, ebenso wenig das Verhältnis der Gruppe zu den bevorzugten Medien der göttlichen Offenbarung, das demselben Zweck dienlich gemacht werden kann, wenn das Verhältnis der Medien zur Gottheit eindeutig ist, nämlich die Differenzierung der Gruppen nach den von ihren Göttern bevorzugten Medien, in denen sie der Gruppe erscheinen. Weil diese Medien in Polynesien aber in den allermeisten Fällen Exemplare natürlicher Arten sind, spricht Firth in Polynesien von einem "sekundären Totemismus", nennt er die Korrelation: *Gott- Medium = Exemplar einer*

²⁵ A.A.Goldenweiser, Totemism, An Analytical Study, The Journ. of American Folk-Lore, XXIII, 1910-11, S.271

natürlichen Art, totemistisch, vor allem deshalb, weil diese Korrelation, die für einen Personenkreis maßgeblich ist, mit der Clanzuschreibung zusammen unilinear vererbt wird. Die Assoziation kommt logisch nach der im folgenden Schema abgebildeten Vorgehensweise zustande.

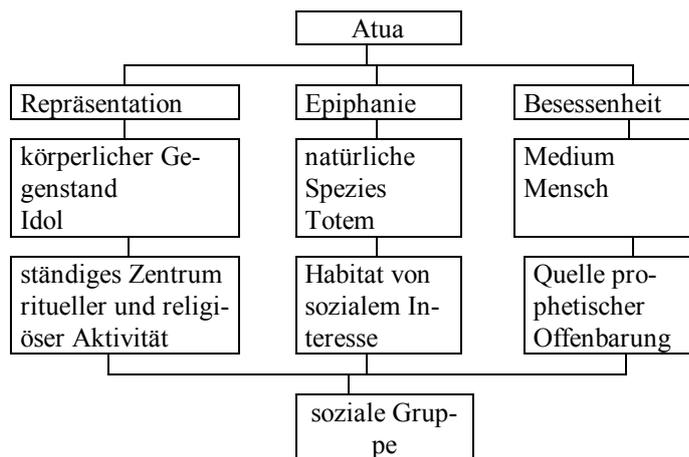
Auf das Beispiel des polynesischen Totemismus kann sich auch die religionshistorisch negative Hypothese von Ankermann nur unter großem Vorbehalt berufen: "Eine Religion des Totemismus und einen totemistischen Kult hat es nie gegeben,"²⁶ die weitaus weniger anfechtbar gewesen wäre, wenn er sie etwa so formuliert hätte, daß der religiöse Status des Totems umgekehrt proportional zur manifesten sozialen Funktion des Totems steigt, und daß die religiöse Verehrung des Gegenstandes in dem Maße wächst, in dem es weniger als Gruppenbezeichnung denn vielmehr als Anwesenheitszeichen, Aufenthaltsort oder gar Verkörperung eines numinosen Wesens, Geistes oder Ahnen begriffen wird.

Denn es gibt tatsächlich Beispiele, in denen die soziale Funktion und die religiöse Funktion in der Abbildungsbeziehung zwischen den Gruppen und den natürlichen Arten koexistieren. Durkheims Hypothese wäre ohne sie nicht denkbar, also Beispiele, welche in dieser Skala eine Mittelstellung einnehmen.

$$A:B= B:C= A:C$$

A	-->	B	B	---->	C	A	---->	C
Gruppe 1	-->	Atua 1	Atua 1	---->	Tier 1/Pflanze 1	Gruppe 1	---->	Tier 1/Pflanze 1
Gruppe 2	-->	Atua 2	Atua 2	---->	Tier 2/Pflanze 2	Gruppe 2	---->	Tier 2/Pflanze 2
Gruppe 3	-->	Atua 3	Atua 3	---->	Tier 3/Pflanze 3	Gruppe 3	---->	Tier 3/Pflanze 3
Gruppe n	-->	Atua n	Atua n	---->	Tier n/Pflanze n	Gruppe n	---->	Tier n/Pflanze n

Wie Ankermann mit afrikanischen Beispielen, wenn auch weniger deutlich, so zeigt Firth mit polynesischen Beispielen, daß der Totemismus in Polynesien nur eine besondere Erscheinungsform eines allgemeinen religiösen Systems ist, in dem der Totemismus, wenn überhaupt, dann nur eine Nebenrolle spielt. Aber die Funktion, die hinsichtlich des religiösen Systems als Nebenrolle erscheint, kann unter anderen Bedingungen und unter einem anderen Gesichtspunkt durchaus einen eigenen Status besitzen, nicht zuletzt eine systemeigene Alternative darstellen, deren praktische Nutzung aussteht oder in der sozialen Dimension nur erst rudimentär entwickelt ist.



Die systematische Stellung des Totemismus in Polynesien läßt sich kurz mit dem Schema von Firth (siehe nebenan), zusammenfassen.

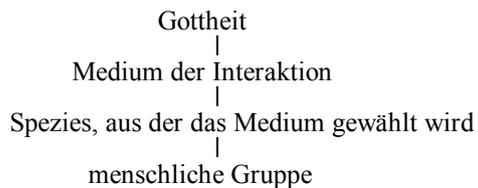
Die natürlichen Spezies, welche als bevorzugte Medien der göttlichen Erscheinung oder Offenbarung fungieren, stehen zwar systematisch als funktionale Äquivalente neben anderen körperlichen Gegenständen und sogar neben dem Menschen, der

diese Funktion (Medium einer Gottheit zu sein) für sich auch selbst erfüllen kann, aber sie stellen den bei weitem größten Anteil, demgegenüber Mensch und lebloser Gegenstand eher eine Ausnahmerolle einnehmen.

Und eben diese quantitative Bevorzugung der natürlichen Spezies hat seine eigene Bedeutung,

²⁶ B. Ankermann, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus, Neue Jahrb. f.d. Klass. Altertum, XXXIX, 1917, S.498

die Firth schließlich doch dazu veranlaßt hat, von einem polynesischen Totemismus zu sprechen, obwohl sich die Gruppe in Polynesien manifest nicht mit der Spezies oder dem Exemplar identifiziert, die Spezies kein Emblem der Gruppe ist, an die Deszendenz der Gruppe von einem Exemplar der Spezies nicht geglaubt wird, die Spezies nicht zu den Mitgliedern der Gruppe gezählt wird und die Totemzugehörigkeit kein Index einer Exogamiegrenze darstellt. Der polynesische Totemismus ist, wenn er Totemismus ist, ein Totemismus, auf den eine wesentliche Funktion seiner Bestimmung durch Frazer, nämlich die manifeste soziale Funktion, und zwar als differenzierende oder integrierende Funktion genommen, nicht zuzutreffen scheint, da sie scheinbar nur zusätzlich, gleichsam redundant, eine Differenzierung abbildet, die schon für sich genommen besteht und artikuliert wird.



Diesen negativen Bestimmungen hinsichtlich der manifesten sozialen Funktion der Ata stellt Firth die eindeutige Assoziation der Gruppe mit bestimmten natürlichen Spezies (*"In these island communities the association of specific social groups, such as joint families or clans with species of animals or plants is a recognized feature of the culture."*²⁷) gegenüber, welche vermittelt wird durch die Assoziation der Gruppe mit ihrem Atua (Gottheit, Ahne), der sich in Exemplaren der natürlichen Spezies manifestiert oder kundgibt, und auf diesem Wege eine eindeutige Relation zwischen sich (Atua) und der Spezies herstellt, aus der er bevorzugt Exemplare seiner Epiphanie auswählt, welche über diese eindeutige Relation auch zu einer ebenso eindeutigen Relation zwischen der Gruppe und der betreffenden natürlichen Spezies führt. Die Institutionalisierung der Beziehung zwischen der sozialen Gruppe und einer natürlichen Spezies erscheint in den nebenan schematisch zusammengefaßten Schritten.

Weil die Gottheit ihr Medium der Epiphanie stets aus derselben Spezies wählt, bringt die Gottheit ihre Anhängerschaft (die soziale Gruppe) mit der Spezies (natürliche Kategorie) in eine ebenso feste Beziehung wie zu sich selbst. Dabei unterscheidet Firth zwei Formen dieser Relation, und zwar eine *positive*, die sich auf das Verhältnis der Gruppe zu den Pflanzen beschränkt, und eine *negative*, welche sich auf das Verhältnis der Gruppe zu den Tieren bezieht. Negativ heißt die Relation, wenn sie durch Verbote, Vorschriften einschränkender oder meidender Art bestimmt wird, positiv dagegen, wenn sie als rituelle Pflicht zugunsten der Vermehrung der Pflanzen bestimmt wird. Die Einführung

dieser Unterscheidung eines positiven und eines negativen Totemismus führt Mielke auf G. Roheim zurück.

Beide Formen der Beziehung zum Medium, d.h. zur natürlichen Spezies, stellen grundsätzlich ein respektvolles, achtsames Verhältnis dar; die Achtung der Pflanzen (Nutzpflanzen) wird belohnt durch ihr Wachstum und ihre Vermehrung, auf die sich die Sorge konzentriert und welche die Ernte einschließt, weil die umsichtig praktizierte Ernte zur Pflege gehört, die das Wachstum und die Vermehrung der Pflanzen nicht beeinträchtigt, sondern fördert (die domestizierten Arten sind auf menschliche Pflege angewiesen), während Achtung und Respekt dem nichtdomestizierten Tier gegenüber, am besten in seiner Schonung zum Ausdruck kommen können, die, als Beziehungen des Verzichts und der Meidung erscheinen, weil anders der Mensch das Gedeihen und die Vermehrung des wild lebenden Tieres stört (Das Verhältnis zur

Pflanzen	Tiere
Objekt der Vermehrungsriten	Objekte der Tabus, Verbote, Vermeidungsvorschriften
aktive Pflege domestizierter Pflanzen	Zurückhaltung gegenüber dem Wildtier
positiver Totemismus	negativer Totemismus

Beide Formen der Beziehung zum Medium, d.h. zur natürlichen Spezies, stellen grundsätzlich ein respektvolles, achtsames Verhältnis dar; die Achtung der Pflanzen (Nutzpflanzen) wird belohnt durch ihr Wachstum und ihre Vermehrung, auf die sich die Sorge konzentriert und welche die Ernte einschließt, weil die umsichtig praktizierte Ernte zur Pflege gehört, die das Wachstum und die Vermehrung der Pflanzen nicht beeinträchtigt, sondern fördert (die domestizierten Arten sind auf menschliche Pflege angewiesen), während Achtung und Respekt dem nichtdomestizierten Tier gegenüber, am besten in seiner Schonung zum Ausdruck kommen können, die, als Beziehungen des Verzichts und der Meidung erscheinen, weil anders der Mensch das Gedeihen und die Vermehrung des wild lebenden Tieres stört (Das Verhältnis zur

²⁷ R.Firth, Totemism in Polynesia, Oceania, I,4, 1931, S.393

Wildnis wird durch Vor- und Umsicht bestimmt).

Die Medien der göttlichen Erscheinung fungieren als Indikatoren von Heil und Unheil, von Segen und Gefahr, ebenso wie als Schnittstellen zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, weshalb der richtige Umgang des Menschen mit ihnen von seinerhaltender Bedeutung ist. Die bevorzugte Wahl der Ata der Atua aus der Tierwelt wird also begründet aus den Sphären des Seins, zu denen der Mensch im Verhältnis von Vertrautheit (domestizierte Sphäre) oder Überraschung (Wildnis) steht (Projektion der situativen Gefühle: *Sicherheit* durch Kontrolle und *Unsicherheit* oder *Furcht* angesichts von Unwägbarkeiten). Die Vor- und Umsicht in der Wildnis, entspricht der Einstellung der Achtung und Umsicht im Kultus, der gesteigerten Konzentration und Aufmerksamkeit, die erforderlich ist für die Begegnung mit den Göttlichen wie mit dem Wild, weshalb die Göttlichen sich den Polynesiern bevorzugt in der Wildnis (Wildtier) offenbaren. Positiver und negativer Totemismus reflektieren eine Differenz des *Profanen* und des *Heiligen* in den Gegensätzen: *domestiziert-wild*, respektive: *innen-außen* und *eigen-fremd*. Außerdem rekurriert Firth hier auf eine der drei Hypothesen von Frazer, nämlich seiner Erklärung des Totemismus aus der rituellen Arbeitsteilung, wie sie in den australischen Vermehrungsriten zum Ausdruck kommt und weist damit dann doch auf eine soziale Relation hin, welche speziell durch den Totemismus reflektiert wird, nämlich das Verhältnis der einzelnen, rituell differenzierten Gruppen in der größeren Einheit organischer Solidarität, das durch deren Arbeitsteilung begründet wird. Diese Dimension wird eben in jenen Kategorien reflektiert, welche auch Firth totemistisch nennt.

Die Ata der Atua von Tikopia:

Clans	Kafika	Tafua	Taumako	Fangarere
Pflanzen	Ufi (Yam)	Niu (Kokosnuß)	Kape (Taro)	Mei (Brotfrucht)
Vögel Säugetiere	Akiaki (Seeschlange) Tavaka (Bosun-Vogel) Kareva (Kuckuck) Sikotara (Kingfisher)	Keo (Reiher) Peka (Federmaus)	Rupe (Taube) Karae (Sumpfhuhn) Sivi (Sittich)	Motuku (Reiher)
Reptilien	Moko (Eidechse) Moko toro (Krokodil) Karamisi (rote Landkrabbe) Unga (Einsiedlerkrebs)	Unga (Einsiedlerkrebs)		
Fische	Tai (Rochen) Riringo (Rochen) Feke (Tintenfisch) Toki (Venusmuschel) Kiau (Aal) Sakusakurere (Aal) Tukutuku (Fisch) Panoko (Fisch)	Marunga (Delphinart) Feke (Tintenfisch) Toki (Venusmuschel) Taringa (Meeresaal) Tuna (Aal) Farafara (Aal)	Tukua (Schwertfisch) Rafua (Aal)	Ono (Brackfisch) Ngatinia (gestreifter Aal) Safuti (Aal)

nach R.Firth, Totemism in Polynesia, Oceania, I,4, 1931, S.384-6

Die bevorzugte Epiphanie der Gottheit in einem Exemplar einer bestimmten Art oder Gattung stellt nicht nur eine Relation zwischen zwei Individuen (dem göttlichen und dem tierlichen) dar, sondern auch ein dauerhaftes Verhältnis der Gottheit zu einer bestimmten Spezies, aus der sie ihr Medium auswählt, und dieses Verhältnis zur Spezies begründet schließlich auch das Erb-Verhältnis der Gruppe zu dieser Spezies, die damit ihre tabubesetzte Spezies ist. Die Assoziation zwischen der Gruppe und der Spezies wird institutionalisiert durch die unilineare Vererbung der Korrelation und Tabus, welche die Sozialisierung der Spezies und die Sozialisation des Verhältnisses zu ihr festschreibt. Die einzelnen Gruppen lassen sich also ohne Schwierigkeit nach den von ihnen bevorzugten Medien der Begegnung mit dem Übersinnlichen unterscheiden, während die anderen Gruppen an den Vorzügen und Offenbarungen dieser exklusiven Beziehungen zum Übersinnlichen auf dem Wege der Zwischenheirat partizipieren. Dieser Tatsache sozialer Differenzierung und Integration gegenüber erweist sich die Form ihrer religiösen Begründung und Vermittlung auf den ersten Blick als vorrangig, nämlich als ihr *weltanschaulicher* Grund. Durch die Form der Assoziation (Manifestation der Gottheit in der

Spezies der Gruppe) wird das religiöse Verhältnis der Gruppe zu ihrer Gottheit öffentlich, aber eine soziale Tatsache wird sie erst durch die damit verbundenen Pflichten der Gruppe im Verhältnis zu den anderen Gruppen und durch die Form ihrer Institutionalisierung (unilineare Deszendenz) sowie durch das Objekt (natürliche Spezies), in dem diese Pflichten allgemein zum Ausdruck kommen, und allein deswegen wird sie auch von Firth mit gutem Grund totemistisch genannt. Spiegeln wir das hier vorgestellte Verhältnis in den logischen Alternativen, die Levi-Strauss unterschieden hat (siehe Tabelle oben), dann wird man feststellen, daß der polynesische Totemismus mit der zweiten (Spezies-Gruppe) und mit der vierten (Exemplar-Gruppe) Alternative der Tafel, Matrix oder Struktur von Levi-Strauss zugleich operiert, der zugleich die möglichen Gegensätze (Totemismus ja oder nein) in der Interpretation der polynesischen Religiosität und sozialen Ordnung als einseitige, aber komplementäre Perspektiven aufklärt.

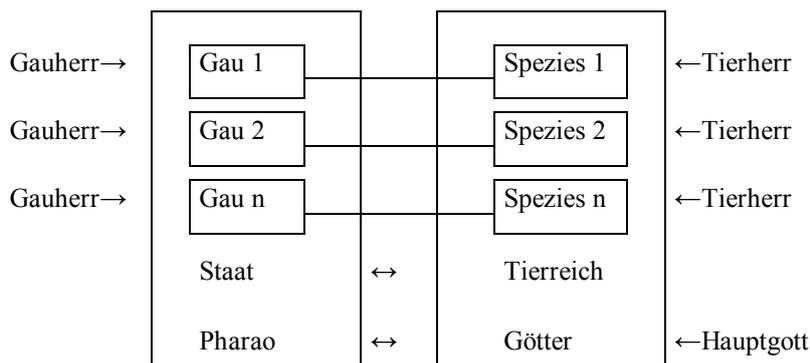
Die Revision dieses auch von Levi-Strauss bemühten Beispiels erinnert uns außerdem an weitere logische Alternativen der totemistischen Begriffsbildung im Kontext der von Levi-Strauss aufgestellten Struktur, die Levi-Strauss selbst nicht mehr in Erwägung gezogen hat, nämlich an die nicht mehr totemistisch genannten Alternativen, welche die Kombinationen seiner vier Alternativen hervorbringen.

Der antike Tierkult im Spiegel der alternativen Totemismusdefinitionen

Das Tier steht auch im Zentrum der vorgeschichtlichen Religiosität des alten Ägyptens und selbst die spätere Religionsgeschichte dieser Kultur zeigt, daß die Tierkulte in Ägypten nicht aufgehört haben, solange fortzubestehen wie die ägyptische Hochkultur. Auch hier erscheint das Tier in der Funktion des Mediums, das die Anwesenheit der Gottheit verbürgt, und das mit einer Gruppe in exklusiver Verbindung steht. Schon in den beiden Hauptreichen vor der Reichsintegration waren mehrere Dörfer in einem Gau zusammengeschlossen. "Der Gau beschloß in sich aber auch eine religiöse Gemeinschaft, insofern als die Gaubewohner einem als göttlich verehrten Wesen, einem Totemtier oder sonst einem göttlichen Symbol, ihre Verehrung zollten."²⁸ Wiedemann ergänzt: "Man kann ohne Übertreibung sagen, daß... weitaus der größte Teil der den Ägyptern bekannten Tierwelt zwar nicht im ganzen Lande, aber doch über dessen Gaue und Ortschaften verteilt, Hochachtung und Anbetung gefunden hat."²⁹ Die Beziehungen der Gaue (Gruppen) zu einer Spezies, der Gaueinwohner (Personen) zur Gauspezies und der Personen zu Exemplaren dieser Spezies wie sie im alten Ägypten noch historisch greifbar sind, bildet das nebenstehende Schema ab, das tatsächlich alle vier funktionalen Alternativen des totemistischen Strukturmodells von Levi-Strauss integriert.

Diese regionale Spezialisierung auf eine Tierart erscheint noch als eine Form der rituellen Arbeitsteilung, mit der ursprünglich eine Differenzierung der sozialen Gruppen verbunden gewesen ist, welche sie deshalb auch später noch anzeigen konnte.

Das Verhältnis Gau-Spezies und Person-Exemplar sowie Person-Spezies in Ägypten



Aus den vorwiegend materiellen Quellen läßt sich über den vorgeschichtlichen Tierkult wohl nicht viel mehr erschließen als Hornung

zum Ausdruck gebracht hat: "Wie der vorgeschichtliche Ägypter das Verhältnis von Tier und Mensch gesehen hat, zeigt wohl am deutlichsten die Schlachtfeldpalette, deren Fragmente sich in London und Oxford befinden (...). Die Napfseite dieser Schminktabelle zeigt ein Schlachtfeld, das mit den verrenkten Körpern besiegter Feinde bedeckt ist; weitere Feinde werden gefangen und gefesselt abgeführt. Nackt, ohne Kleider und Waffen, bietet die unterlegene Partei in menschlicher Gestalt!- ein Bild völliger Wehrlosigkeit. Die Sieger, denen sie hilflos preisgegeben ist, erscheinen als tiergestaltige Mächte: Löwe, Raubvögel, vogelbekrönte Standarten... So viel scheint aber sicher, daß sich die Menschen dieser Zeit um 3000 v.Chr. ohne Verkleidung in ein Tier wehrlos fühlten."³⁰ Hornung spielt hier auf den Mythos des Gestaltenwandels der Götter an, den der panische Schrecken ausgelöst hat, nach dem Anschlag des Seth auf Osiris. Auf dieser Palette erscheinen die Sieger jedenfalls als Löwen, Falken, Raben und Falkenstandarten, die Besiegten als menschengleiche Wesen. Da der Besiegte in der menschlichen Gestalt erscheint, die Sieger dagegen sich selbst durch das Bild dreier Arten unterscheiden, darf man aus dieser Darstellung eher eine totemistische Selbstdifferenzierung des siegreichen Verbandes ableiten als eine ausschließlich religiös begründete Maskierung (Mimikry), während die menschliche Gestalt den Menschen ohne soziale und hierarchische Differenzierung, d.h. in Ne-

zum Ausdruck gebracht hat: "Wie der vorgeschichtliche Ägypter das Verhältnis von Tier und Mensch gesehen hat, zeigt wohl am deutlichsten die Schlachtfeldpalette, deren Fragmente sich in London und Oxford befinden (...). Die Napfseite dieser Schminktabelle zeigt ein Schlachtfeld, das mit den verrenkten Körpern besiegter Feinde bedeckt ist; weitere Feinde werden gefangen und gefesselt abgeführt. Nackt, ohne Kleider und Waffen, bietet die unterlegene Partei in menschlicher Gestalt!- ein Bild völliger Wehrlosigkeit. Die Sieger, denen sie hilflos preisgegeben ist, erscheinen als tiergestaltige Mächte: Löwe, Raubvögel, vogelbekrönte Standarten... So viel scheint aber sicher, daß sich die Menschen dieser Zeit um 3000 v.Chr. ohne Verkleidung in ein Tier wehrlos fühlten."³⁰ Hornung spielt hier auf den Mythos des Gestaltenwandels der Götter an, den der panische Schrecken ausgelöst hat, nach dem Anschlag des Seth auf Osiris. Auf dieser Palette erscheinen die Sieger jedenfalls als Löwen, Falken, Raben und Falkenstandarten, die Besiegten als menschengleiche Wesen. Da der Besiegte in der menschlichen Gestalt erscheint, die Sieger dagegen sich selbst durch das Bild dreier Arten unterscheiden, darf man aus dieser Darstellung eher eine totemistische Selbstdifferenzierung des siegreichen Verbandes ableiten als eine ausschließlich religiös begründete Maskierung (Mimikry), während die menschliche Gestalt den Menschen ohne soziale und hierarchische Differenzierung, d.h. in Ne-

²⁸ A.Scharff, in: Scharff, Moortgat, Ägypten und Vorderasien im Altertum, München 1950, S.7

²⁹ A.Wiedemann, Der Tierkult im alten Ägypten, Leipzig 1912, S.22

³⁰ E.Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, S.95-6

gation zu dem nach den genannten Tieren differenzierten, siegreichen Verband, repräsentiert und auf diese Weise den Besiegten von dem Sieger unterscheidet: der Besiegte erscheint als der Fremde oder Feind ganz allgemein (deshalb in menschlicher Gestalt, nämlich ohne Beziehung auf eine mächtige Gottheit) und der Sieger in den Formen seiner sozialen und religiösen Differenzierung, d.h. unter dem Zeichen seines Totems. Für diese Auslegung spricht, daß sie mit der späteren Götterikonographie, deren Regeln Hornung herausgearbeitet hat, korrespondiert:

1. *das tierische, pflanzliche und/ oder dingliche Attribut des Götterbildes spezifiziert das besondere Wesen der Gottheit.*
2. *Die Hände der Götter halten die allen Göttern gemeinsamen Attribute des Göttlichen.*
3. *Die Köpfe (meist Tierköpfe) der mischgestaltigen Götter bezeichnen deren Attribute, weshalb Kopf und Attribut der Götter austauschbare Symbole darstellen.*
4. *Die Kronen der Götter unterscheiden ebenfalls deren Wesen.*

Die Punkte 1. bis 3. beschreiben die Regeln der Differenzierung, der Punkt 4. beschreibt die Zuordnung der differenzierten Gestalten zu einem der beiden Reichshälften (Ober- und Unterägypten) und der Punkt 2. beschreibt außerdem die allen Gottheiten gemeinsamen Merkmale.

Auch hier also steht der menschliche Körper für das undifferenzierte Wesen (*materia prima*), das erst durch Tier-, Pflanzen und andere Attribute differenziert wird (soziale Funktion der natürlichen Kategorien, Abbildung der sozialen Differenzierung in natürlichen Kategorien). Das Menschliche und die Götterdeterminative stehen für das unbestimmte und relativ bestimmte Allgemeine, das Tier-, Pflanzen- und Dinghafte repräsentiert das Besondere, dessen Wirksamkeit von der Interaktion der Götter abhängig ist, in der sich ihre Besonderheiten funktional zur Einheit ergänzen, und durch diese Aktivität erst das Ganze, aber jetzt das durch die Integration des Besonderen machtvoll zusammengesetzte Allgemeine wiederherstellen. Mit dieser Arbeitsteilung der Götter korrespondiert eine rituelle Arbeitsteilung der Gaukulte und eine machtspezifische Rangstaffelung und Reichweite der Ausstrahlung der Gaugötter in Übereinstimmung mit dem politischen Status der Gaue. Die aus diesen Teilen zusammengesetzte Einheit wird dargestellt in den entsprechenden chimärischen Gestalten.

Die altägyptischen Tempel des Gau- oder Staatskults hielten bestimmte Tiere, in denen sich die Seelen der in den Tempeln verehrten Götter aufhielten (das Tier als Exkursionsort der Götter), während die anderen Vertreter ihrer Spezies in dem entsprechenden Gau als heilige Tiere Respekt, Schutz und auch eine gewisse Verehrung durch die Bevölkerung genossen.³¹ Auch diese Tempel lassen sich als Nachfolger totemistischer Kult- oder Vermehrungszentren begreifen, zumindest aber als funktionale Äquivalente. Wiedemann schreibt über die Lokale der Tierverehrung: "Da hauste in prächtigen Tempeln, Hainen, Seen das Gott-Tier, von einer zahlreichen Schar von Priestern und Frommen gehegt und gepflegt, genährt und angebetet. In den Privathäusern hielt man in kleinen kapellenartigen Käfigen aus Stein, Holz oder Bronze Vögel, Schlangen, kleine Vierfüßler und brachte ihnen als Hausgöttern Geschenke und Opfer dar. Auf den Feldern vor den Toren und in den Straßen der Städte wandelten Sperber, Ibis, Katzen umher, deren Quälen und Töten streng, gegebenenfalls mit dem Tode bestraft wurde."³² So wie der Gaufürst in seinem Tempel ein heiliges Tier als Aufenthaltsort seines Gaugottes, so hielten seine Untertanen ein Tier derselben Spezies als Aufenthaltsort ihrer Hausgötter, welche zu dem Gaugott in der gleichen Relation standen wie die Untertanen zum Gaufürst. Das Verhältnis des Gauherrn zum Exemplar der Gauspezies, das die Gaugottheit verkörpert, wird von seinen Gauuntertanen reproduziert, deren im Hause gehaltenes Exemplar der Gauspezies eine Sippen- oder Familiengottheit verkörpert, d.h. einen Untertanen jener Gaugottheit, die sich im Exemplar, das der Gaufürst hält, verkörpert.

³¹ A.Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin 1934, S.97

³² A.Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, ibid, S.6

Festzuhalten gilt hier zunächst der Hinweis von Wiedemann auf viererlei Relationen, welche auf eine Synthese der 4 von Levi-Strauss herausgestellten logischen Operationen im semantischen Feld (siehe Schema oben), in denen sich der Totemsimus reflektieren läßt, hinweisen: 1. Die Funktion eines besonderen Tieres als Repräsentant der Gaugottheit, 2. die Funktion von *n* Arten in *n* Bezirken als Repräsentant von Bezirksgottheiten, 3. die Funktion von *n* Exemplaren einer Art in *n* Haushalten als Repräsentant von Hausgottheiten und 4. die Korrespondenz zwischen den individuellen Beziehungen zwischen Tempel- und Haushaltsvorständen zu den jeweils individuellen Verkörperungen der entsprechenden Gottheiten mit der Zusammenfassung der besonderen Relationen zu regionalen Gruppierungen sowohl der Gottheiten als auch der Exemplare. Wir erkennen hier also die gleichen Vermittlungsschritte, die Firth am Beispiel Polynesiens vorgestellt hat.

Da fast alle der verehrten Tiere auch als Verkörperungen der Seelen Verstorbener angesehen wurden, war diese Reaktion ebenso konsequent wie deren Verehrung. Eine der ägyptischen Selbsterklärungen ihres Tierkultes bezieht sich ausdrücklich auf den Glauben an die postmortale Inkarnation der Seele im Tierleib. Den gleichen Glauben bei den Völkern des nördlichen Kongo hat Calonne-Beaufaict "Lyetismus" (*lyeta* = Totentier; *yeta* = wiederkehren) genannt. Herodot, Diodor, Strabo und Plinius berichten von regelrechten Bürgerkriegen zwischen den Anhängern unterschiedlicher Tiere, die gegenseitig die Tabus mißachteten und schließlich deswegen sogar Kriege führten (z.B. der Kampf der *Kynopoliten* gegen die *Oxyrynchiten*); von aufgebrachten Menschenmengen, welche selbst vor der Lynchjustiz gegenüber römischen Besatzungsbeamten nicht zurückschreckten, wenn sich diese gegen ihre heiligen Tiere vergangen hatten, und von rührenden Szenen, in denen Menschen all ihre Habe dreingaben, nur um ein heiliges Tier aus dem Feuer oder vor dem Ertrinken zu retten. Ähnlich wie hier galt auch auf Mota (Banks Inseln) die Mißhandlung oder gar Tötung eines einer Hälfte zugeschriebenen Tieres durch einen Vertreter der anderen Hälfte als Kriegs- oder Rachestreitgrund.

Tempeltiere	Götter	Gaue
Apis, Scarabäus	Ptah	Memphis
Phönix, Reiher	Re, Osiris	Heliopolis
Kater		
Katze	Bast	Bubastis
Krokodil	Sobek	Fayum, Arsinoe, Ombo
Bock	Re, Osiris, Keb, Shuh	Mendes, Theben
Ibis, Pavian	Thot	Hermopolis
Nilpferd	Apet	
Sperber, Falke	Horus	
Schakal	Anubis	Kynopolis
Geier	Mut	Hierakonpolis
	Nechbejet	Necheb (El Kab)
etc.	etc.	etc.

Die postmortale Inkarnation der Seele im Tierleib. Den gleichen Glauben bei den Völkern des nördlichen Kongo hat Calonne-Beaufaict "Lyetismus" (*lyeta* = Totentier; *yeta* = wiederkehren) genannt. Herodot, Diodor, Strabo und Plinius berichten von regelrechten Bürgerkriegen zwischen den Anhängern unterschiedlicher Tiere, die gegenseitig die Tabus mißachteten und schließlich deswegen sogar Kriege führten (z.B. der Kampf der *Kynopoliten* gegen die *Oxyrynchiten*); von aufgebrachten Menschenmengen, welche selbst vor der Lynchjustiz gegenüber römischen Besatzungsbeamten nicht zurückschreckten, wenn sich diese gegen ihre heiligen Tiere vergangen hatten, und von rührenden Szenen, in denen Menschen all ihre Habe dreingaben, nur um ein heiliges Tier aus dem Feuer oder vor dem Ertrinken zu retten. Ähnlich wie hier galt auch auf Mota (Banks Inseln) die Mißhandlung oder gar Tötung eines einer Hälfte zugeschriebenen Tieres durch einen Vertreter der anderen Hälfte als Kriegs- oder Rachestreitgrund.

Neben dem Tötungstabu und dem Tabu der Tierquälerei wurden den Jägern, welche Tiere töten mußten, vor der Jagd die rituelle Anfrage um die Erlaubnis bei dem Herrn der betreffenden Spezies (der Gaugottheit) und nach der Jagd bestimmte Versöhnungsriten auferlegt, deren Mißachtung göttliche Rache nach sich zog. Das *Gott-Tier* erscheint neben seiner Funktion der Verkörperung der *Seele des Gottes*, auch in der Rolle des *Herrn der Tiere*, welche im prädynastischen Hauskult noch als Exkursionsgefährte der Seele des Familien (*family line*)-Ahnen gepflegt und verehrt wurden. Man hat also Tierexemplare, die Götter waren, und heilige Tiere, die unter dem Schutz des Gaus oder einzelner Lineages standen, unterschieden. Es besteht eine deutliche Korrelation zwischen dem Gott-Tier, den Vertretern seiner Spezies, und dem Gau, dem diese Tiere heilig sind. Über die Bestattungsanlagen schreibt Wiedemann: "Meist enthielt dabei jede einzelne Anlage, je nach dem Glauben des Gaus, in welchem sie sich befand, nur eine bestimmte Tierart, wie die seit Jahrhunderten ausgebeuteten Ibisgrüfte bei Saqqara, die Riesengruft für Krokodile bei Monfalut, eine Affengruft zu Theben"³³ oder die

Neben dem Tötungstabu und dem Tabu der Tierquälerei wurden den Jägern, welche Tiere töten mußten, vor der Jagd die rituelle Anfrage um die Erlaubnis bei dem Herrn der betreffenden Spezies (der Gaugottheit) und nach der Jagd bestimmte Versöhnungsriten auferlegt, deren Mißachtung göttliche Rache nach sich zog. Das *Gott-Tier* erscheint neben seiner Funktion der Verkörperung der *Seele des Gottes*, auch in der Rolle des *Herrn der Tiere*, welche im prädynastischen Hauskult noch als Exkursionsgefährte der Seele des Familien (*family line*)-Ahnen gepflegt und verehrt wurden. Man hat also Tierexemplare, die Götter waren, und heilige Tiere, die unter dem Schutz des Gaus oder einzelner Lineages standen, unterschieden. Es besteht eine deutliche Korrelation zwischen dem Gott-Tier, den Vertretern seiner Spezies, und dem Gau, dem diese Tiere heilig sind. Über die Bestattungsanlagen schreibt Wiedemann: "Meist enthielt dabei jede einzelne Anlage, je nach dem Glauben des Gaus, in welchem sie sich befand, nur eine bestimmte Tierart, wie die seit Jahrhunderten ausgebeuteten Ibisgrüfte bei Saqqara, die Riesengruft für Krokodile bei Monfalut, eine Affengruft zu Theben"³³ oder die

Es besteht eine deutliche Korrelation zwischen dem Gott-Tier, den Vertretern seiner Spezies, und dem Gau, dem diese Tiere heilig sind. Über die Bestattungsanlagen schreibt Wiedemann: "Meist enthielt dabei jede einzelne Anlage, je nach dem Glauben des Gaus, in welchem sie sich befand, nur eine bestimmte Tierart, wie die seit Jahrhunderten ausgebeuteten Ibisgrüfte bei Saqqara, die Riesengruft für Krokodile bei Monfalut, eine Affengruft zu Theben"³³ oder die

³³ A. Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, ibid, S.7

Katzenruft zu Zagazig.

In der historischen Zeit galt nur noch die Ortsangehörigkeit als Zuschreibungsmodus (*Tier-Region-Einwohner*), obwohl sich in einzelnen Fällen auch noch die Verbindungen einzelner Tiere mit bestimmten führenden Familien der Region nachweisen lassen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die in den Gauen verehrten Spezies Totentiere der prädynastischen Stämme der besiegten Bevölkerungsschichten waren, welche sie nach der Reichsintegration vor allem als lokales Emblem bewahrt haben und deren Verehrung bis zu einem gewissen Grade in die Reichsreligion integriert werden mußte. An einen vorgeschichtlichen Totemismus erinnert auch jener Dualismus, den der Kult bewahrt hat und der einerseits der alten Halbierung des Reiches in Ober- und Unterägypten gedenkt und andererseits sich des theologischen Gegensatzes von Seth und Osiris/Horus bedient, der seinerseits entweder zwei Kultoptionen reflektiert, die jeweils in den beiden Reichsteilen oder Reichen vor der Reichsvereinigung den Staatskult repräsentierten, oder einen in dem einzigen Kult selbst reflektierten Streit, den Thot immer nur vorübergehend schlichten konnte, wie die Bezeichnung der Reichsbevölkerungen in den Quellen: "*Gefolge des Horus*" oder "*Gefolge des Seth*", anzeigen, indem er die Tierwelt Ägyptens auf diese beiden Gottheiten, respektive deren Königreichen, in dualer Ordnung verteilt (siehe Tabelle nebenan).

Unterägypten	Oberägypten	
Osiris/ Horus	Seth	
Bock	Esel, Ziege	
Falke	Schwein, Hahn	
Schlange	Nilpferd	
Skarabäus	Fledermaus	
Aal	Schlange	
Stier	Muschel	
	Fische: Lepoditus	
	Phagrus, Oxyrynchus	
	Schildkröte	
rote Lederkrone	weiße Lederkrone	Insignie
Papyrus	Binse	Wappen
Uräus- Schlange	Geier	Wappen

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die in den Gauen verehrten Spezies Totentiere der prädynastischen Stämme der besiegten Bevölkerungsschichten waren, welche sie nach der Reichsintegration vor allem als lokales Emblem bewahrt haben und deren Verehrung bis zu einem gewissen Grade in die Reichsreligion integriert werden mußte. An einen vorgeschichtlichen Totemismus erinnert auch jener Dualismus, den der Kult bewahrt hat und der einerseits der alten Halbierung des Reiches in Ober- und Unterägypten gedenkt und andererseits sich des theologischen Gegensatzes von Seth und Osiris/Horus bedient, der seinerseits entweder zwei Kultoptionen reflektiert, die jeweils in den beiden Reichsteilen oder Reichen vor der Reichsvereinigung den Staatskult repräsentierten, oder einen in dem einzigen Kult selbst reflektierten Streit, den Thot immer nur vorübergehend schlichten konnte, wie die Bezeichnung der Reichsbevölkerungen in den Quellen: "*Gefolge des Horus*" oder "*Gefolge des Seth*", anzeigen, indem er die Tierwelt Ägyptens auf diese beiden Gottheiten, respektive deren Königreichen, in dualer Ordnung verteilt (siehe Tabelle nebenan).

Gegen Ende des 4.Jt.v.Chr. läßt sich archäologisch in Ägypten ein Eroberervolk nachweisen, das von der Überlieferung den Namen "*Gefolge des Horus*" erhielt³⁴ und sich rassisch von dem eroberten Volk so deutlich unterscheidet, daß man eine Entwicklung der einen aus der anderen Rasse ausschließen kann. Bis zum Beginn der Reichseinigung haben sich dann diese beiden Rassen stark vermischt. "In der gesamten archaischen Zeit", schreibt Emery, "besteht ein ausgeprägter Unterschied zwischen der zivilisierten Aristokratie und den einheimischen Massen, besonders inbezug auf die Bestattungsgebräuche."³⁵

Dieses Eroberervolk, das "*Gefolge des Horus*", erscheint zu Beginn der geschichtlichen Epoche politisch in die zwei rivalisierenden Reiche von Ober- und Unterägypten gespalten. Rote Krone, Papyrus und Uräusschlange stellen die Insignien und Wappen des nördlichen Reiches, weiße Krone, Binse und Geier die des südlichen Reiches dar. Nach dem Hinweis auf den vorgeschichtlichen Tierkult in Ägypten und der Eroberung der Clans und Stämme, die sich durch ihr symbolisches und religiöses Verhältnis zu bestimmten Tieren voneinander unterschieden haben, und der Fortdauer der lokalen Assoziation der Tierarten im späteren Reichskult, liegt der Schluß nahe, daß jene theologische Zuschreibung der Tiere auf die Hauptgottheiten der beiden Reiche auch eine Liste einstmals totemistischer Clans, welche unter die Herrschaft der neuen Herren gekommen sind, reflektieren.

Wiedemann weist daraufhin, daß man in Ägypten das Gott-Tier von den anderen, wenn auch heiligen Vertretern seiner Spezies, deutlich unterschieden hat. Aus den Denkmälern geht hervor, "daß es auf Erden nur einen Apis geben konnte, der als Gott Verehrung beanspruchte und fand. Es gab nur eine Göttin Katze in Bubastis, nur einen Ammon-Widder im großen Tempel zu Karnak, nur ein Suchos-Krokodil in dem Haupttempel zu Crocodilonpolis im Fayum. Da-

Wiedemann weist daraufhin, daß man in Ägypten das Gott-Tier von den anderen, wenn auch heiligen Vertretern seiner Spezies, deutlich unterschieden hat. Aus den Denkmälern geht hervor, "daß es auf Erden nur einen Apis geben konnte, der als Gott Verehrung beanspruchte und fand. Es gab nur eine Göttin Katze in Bubastis, nur einen Ammon-Widder im großen Tempel zu Karnak, nur ein Suchos-Krokodil in dem Haupttempel zu Crocodilonpolis im Fayum. Da-

³⁴ Siehe: D.E.Derry, The Dynastic Race in Egypt, Journ. Egypt. Arcaol.,42, 1956

³⁵ W.E.Emery, Ägypten, Geschichte und Kultur der Frühzeit, Wiesbaden 1964, S.35-6

gegen konnte man zahllose Rinder, Katzen, Widder, Krokodile im Lande finden."³⁶ Diese Einen waren die Reichs- oder Gaugötter, welche in den Tierexemplaren der Gautempel in Erscheinung (Epiphanie) traten, und die Tiere ihrer Spezies (als Exemplare der Hauskulte) aller Wahrscheinlichkeit nach eben die Totemtiere der autochtonen Stämme vor der Reichsintegration. Jedenfalls sehen wir auch hier die zweite und die vierte Alternative der semantischen Operationen wie in Polynesien gleichzeitig im Gebrauch.

Das Verhältnis des Gott-Tiers zu den anderen Vertretern seiner Spezies erinnert darüberhinaus sehr stark an das der Tierherrscher oder Tiergeister zu den Exemplaren, die ihnen unterstellt sind, denn Wiedemann erklärt: "Das Verhältnis zwischen den Gott-Tieren und den heiligen Tieren malte man sich... in der Art einer Monarchie aus. Das Gott-Tier war der König seiner Gattung, für die es sorgte, die es schützte und für die es im Ermordungsfälle die Blutrache zu übernehmen verpflichtet war. Diese Vendetta wurde entweder von ihm selbst in die Hand genommen und an dem Menschen vollzogen, oder sie fiel seinen Untertanen, den Geschlechtsgenossen des erschlagenen Tieres zu."³⁷ In dieser Relation des Tempeltieres als Tierherrscher zu den anderen Vertretern seiner Spezies erscheint auch eine Pflicht-Beziehung der Lokalbevölkerung zum Tierherrscher, die mit der Funktion des großen Gottes, dessen Seele im Tierleibe erscheint, nur äußerlich zur Übereinstimmung gebracht werden konnte. Ihre Koexistenz erklärt Wiedemann historisch: "Die älteste Bevölkerungsschicht des Niltales huldigte dem Tierkulte. In kleinen Kapellen, in Ortschaften und Häusern wurden im Beginne der... Nagadazeit Tiere gehegt und angebetet. In dem jeweiligen Hauptorte der verschiedenen Kleinreiche, in welche damals noch das Niltal zerfiel und welche im großen und ganzen den späteren Gauen entsprachen, hauste im Tempel das Obertier der Gegend, ein Stier, ein Krokodil, eine Katze, ein Falke und derartige Geschöpfe mehr. Im Verlaufe der genannten Periode drang von Osten her ein Eroberervolk in das Niltal ein, welches höher entwickelte und geistiger gedachte Götter mit sich brachte. Diese menschenähnlichen Gestalten, welche meist in den himmlischen Höhen weilten..., suchte man mit den alteingesessenen Tiergöttern zu verschmelzen. Man erklärte jetzt ganz schematisch das Gautier für die Verkörperung desjenigen Gottes, welchen der Stamm der Eroberer, der den Gau besetzte, am höchsten verehrte."³⁸

Die Form des Totemismus, welche mit Wiedemann das Eroberervolk angetroffen hat, läßt sich vielleicht noch bei den präkolonialen Grussi, Mossi oder Kpelle greifen, deren Kult-Teiche oder Kult-Sümpfe, in denen die Häuptlingsclans, aber auch die anderen totemistischen Clans dieser Völker die Alter-Ego-Exemplare der Spezies ihrer Totemtiere pflegten, den ägyptischen Tierkultanlagen so erstaunlich ähnlich sind. Diese Plätze fungieren als Totemzentren, von denen aus die Tierherren oder Tiergeister über die Exemplare ihrer Art und deren Verhältnis zu den menschlichen Gruppen wachen. Wechselt die Herrschaft, dann läßt sie sich leicht legitimieren durch die Assoziation des neuen Herrn mit dem Exemplar, in dem der Tierherr der Art erscheint, was die damit verbundene Verehrung durch die Untertanen und ihre Organisation sicherstellt.

Hornung weist daraufhin: "Die ältesten Könige des geeinten Ägyptens tragen noch Tiernamen: Skorpion, Wels, Weihe (?), Kobra, >Schwingspreizer< (d.h. wohl Raubvogel)."³⁹ Und Scharff betont unter Berufung auf Junkers, "daß die Tierkopfgötter zum nordafrikanisch-hamitischen, die rein menschenförmig dargestellten Götter zum altwestsemitischen Kreise gehören."⁴⁰ Stellt man die soziale Funktion des Totemismus als Schnittstelle der Integration verschiedener Lokal-, Abstammungs- oder Stammesgruppen in Rechnung, dann erweist sich seine Einrichtung als willkommenes Instrument der Integrationspolitik der Eroberer, die sich des im eroberten Volk tradierten religiös konzipierten Herrschaftssystems weiter bedienen.

³⁶ A.Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, *ibid*, S. 22-3

³⁷ A.Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, *ibid*, S.25

³⁸ A.Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, *ibid*, S.27-8

³⁹ E.Hornung, Der Eine und die Vielen, *ibid*, S.96

⁴⁰ A.Scharff, *ibid*, S.19

Das Verhältnis: "Exemplar einer Spezies-Gottheit des Häuptlings" (Exemplar-Person), das man auf diese Weise herausstellte, erweist sich als funktionsäquivalent zu dem Verhältnis: "König (Pharao)-Gottheit", welches die Vergöttlichung des königlichen Ahnen reflektierte. Aus der Verknüpfung dieses Glaubens an die Reinkarnation des Stammesahnen in der Gestalt des Stammesführers mit dem autochthonen Tierkult kann man allerdings schließen, daß die Tiere, in denen sich die Seelen der großen Götter verkörperten, vor diesem Ereignis nur totemistische Ahnen gewesen sein konnten, da nur unter dieser Voraussetzung die Gleichsetzung des Stammes-Ahnen der Eroberer mit jenem Ahnen, der auch als Tiergeist seiner Spezies fungierte, und deren beider Seelen sich in dem Tierleib verkörpern konnten, von den Anhängern des sog. Tierkultes zu akzeptieren war. Die Namen der ersten Könige des geeinten Reiches: Skorpion, Wels, Weihe, Kobra und Falke repräsentieren die Synthese des Kultes teriomorpher Ahnen und vergöttlichter anthropomorpher Clanahnen. Erst ab 2800 v.Chr. hört diese Praxis der Namensgebung mit der Verschmelzung der ethnischen Substrate des Reiches und der Integration der Kulte und Bräuche auf.

Die Protektion der Tiere, das Tötungs- und Speiseverbot der dem Gau heiligen Tiere, ihre Funktion als Hausgötter und Seelentiere und die rächende Reaktion auf die Mißhandlung heiliger Tiere hat die kultische Beziehung von Mensch und Tier auch nach diesem Ereignis weiterhin geprägt und die einzelnen regionalen Bevölkerungen in dieser Hinsicht unterschieden, während die Idee der Anwesenheit der Seele des göttlichen Gaufürsten in dem Tierleib den Status der Gaugötter unter der Regentschaft des universalen Götterfürsten vermittelte und damit die kultische Basis für die Integration der Gauen in dem Staat abgab. Über die Lehre der Verkörperung der Götter-Seele im Tierleib wurden die großen Götter von den Einheimischen als Gaugötter akzeptiert, während das Verwandtschaftsverhältnis der großen Götter den Status der großen Götter und damit ihr hierarchisches Verhältnis (Vater-Sohn, Mutter-Tochter, Bruder-Schwester) unter ihresgleichen zum Ausdruck brachte, das der politischen Stellung der Gauen im Reiche entsprach.

Diese Verkörperung des Gottes in dem Tierleib, welche einerseits Rücksicht nahm auf die traditionelle religiöse Anschauung der unterworfenen Bevölkerung, bedeutete deshalb auch, die Zuschreibung des Tempeltiers als die Außenseele der Gaufürsten oder des Pharaos, eine in Afrika gleichfalls noch bis vor kurzem beobachtete Anschauung. Streng genommen stellte die ägyptische Tiergötterverehrung nur ein Variante des Außenseelenglaubens dar, und zwar eines Außenseelenglaubens, der eine soziale und politische Hierarchie reflektiert, was man genau genommen auch schon am Konzeptualismus der Banks-Inseln beobachten konnte.

Hornung kommentiert einige Eigennamen der Frühzeit und des Alten Reiches: "Hier werden Aussagen über den abstrakten Begriff *b'w* gemacht, und zwar über den *b'w* bestimmter Götter (Chnum, Ptah, Sokar) und Göttinnen (Hathor, Sachmet), ferner über den *b'w* des Ka und des Königs. Dieser *b'w* kann >in Erscheinung treten< (*hj*) und bedeutet in allen deutlichen Belegen eine austrahlende Wirkung der Gottheit, die anfangs ganz im positiven Sinn, später mehr und mehr auch negativ auf den Gang der Welt einwirkt."⁴¹ Genauso wie das *Ba* der Götter in Erscheinung tritt, kann auch das *Ba* des Pharaos gesondert von diesem in Erscheinung treten, das, wenn es in der Gestalt eines Tieres in Erscheinung tritt, dessen Seelenfahrzeug repräsentiert.

Das *Ba* jedes Menschen erscheint nach seinem Tod in Tiergestalt, und zwar häufig als Seelenvogel, aber auch als fliegendes Insekt, als Reptil und sogar als Pflanze (Lotus).⁴² Dieser Gestalten kann sich aber auch die Seele besonders befähigter Menschen (wozu bestimmte Priester und bestimmte Pharaonen zählen) für ihre Exkursionen noch während ihrer Lebzeit bedienen; nach dem Tode verwandelt sich das *Ba* jedes Menschen in die Tiere, die in seinem Gau und Hause heilig sind.

In den Texten der Totenbücher wird der *Ba* beschrieben als Falke, der zum Himmel fliegt, als

⁴¹ E.Hornung, Der Eine und die Vielen, *ibid*, S.51

⁴² Siehe: A.Erman, *ibid*, S.210-1

Gans, die auch als großer Schnatterer göttlich verehrt wird, als Kranich, der den Himmel küßt, oder als Heuschrecke, die zum Himmel springt: "So fliegt er von euch fort, ihr Menschen; er ist nicht mehr auf Erden, er ist am Himmel, bei seinen Brüdern den Göttern."⁴³ Die meisten Abbildungen zeigen ihn als einen Vogel über der Mumie. Sowohl den Glauben an das Alter-Ego-Tier als Exkursionsgefährte als auch den *Lytismus* hat Baumann als typische Erscheinungen in Kamerun-Nigeria, Oberriger, Obervolta und im Südkongo ausgewiesen.

Vögel	Insekten	Reptilien	Pflanzen
Sperber	Heuschrecke	Krokodil	Lotus
Falke	Käfer	Schlange	
Kranich			
Gans			
Ente			
etc.	etc.	etc.	etc.

Das Abbildungsverhältnis von Seelenvogel und Seele entspricht der Alternative des Schemas von Levi-Strauss zwischen dem Exemplar und der Person, aber es verweist auch noch außerdem auf die Beziehung von Gruppe und Art, denn es lassen sich auch im altägyptischen Kult deutlich die regionalen Gruppen nach der Spezies unterscheiden, in deren Exemplaren

sich die Seelen ihrer Mitglieder nach dem Tode oder während ihrer Exkursionen verkörpern. Die Wahl der Seelentiere ist gauspezifisch, d.h. korrespondiert mit der Residenzregel. Die Assoziation einer Person mit dem Seelentier ist nicht nur die zwischen einer Person und einem Exemplar, sondern auch diejenige zwischen einer Person und einer Spezies und damit auch zwischen einer Gruppe (Untertanen eines Gaufürsten, Einwohner einer Stadt) und einer bestimmten Spezies.

Außerdem gehörte auch der Konzeptionsglaube zum Kult des alten Ägypten: "Bei der Geburt trat zugleich mit dem Menschen sein *Ka* in das Dasein, sein göttlicher Doppelgänger, welcher während des Lebens eng mit ihm verbunden blieb und nach dem Tode den wichtigsten seiner unsterblichen Teile bildete... Am ausführlichsten wird dieser Vorgang von dem Könige berichtet und dabei hervorgehoben, daß der widerköpfige Chnuphis den König und sein *Ka* vor der Geburt auf der Töpferscheibe bildete."⁴⁴ Die präfabrizierte und präexistente Seele des Königs wird aber nicht immer auf diese Weise hervorgebracht gedacht, sie wird auch als eine Emanation ihres göttlichen Überbringers aufgefaßt: "In dem herrlichen Tempel von Abu Simbel, den Ramses II. im 13ten Jahrhundert erbaute, versicherte ihm Ptah Ta-Tenen, er habe vorausgesehen, wie Großes der König für ihn tun werde, und darum, sagt er, verwandelte ich mich in den Bock von Mendes und schlief bei deiner herrlichen Mutter, damit sie dein Wesen gebäre, darum sind alle deine Glieder Götter."⁴⁵

Ramses wird durch diese Inschrift als ein Sohn des Gottes Ptah, als eine Verkörperung seines *Ka* ausgewiesen, in griechischer Diktion: als ein Heros, da seine Mutter menschlich war. Herodot hat den kultischen Bestialismus, wie er in der Inschrift angesprochen wird, selbst erlebt und über den kultischen Geschlechtsverkehr der Frauen mit dem Bock von Mendes haben auch Diodor und Strabo berichtet. In der einen, recht drastischen Form oder in der anderen, vergeistigten Form, wenn man jene alten Berichte infrage stellt, steht der Bock von Mendes wie der Apis-Stier in Verbindung mit der Übertragung des *Ka* des Pharao, d.h. seines Lebensprinzips, das man sich ursprünglich als die männliche Zeugungskraft vorgestellt hatte, welche wiederum auch durch die genannten Tiere symbolisiert worden ist. *Ka* und *Ba* werden von jeweils einem Elternteil übertragen und verbinden sich im Einzelnen zu dessen zusammengesetzter Seele.

Die göttlichen *Ba*-Verkörperungen (Bock, Stier, etc.) erfüllen also die Funktion der Versorgung der königlichen Dynastien mit dem für ihre Reproduktion notwendigen *Ka*, was für alle Gaugötter und der ihnen schutzbefohlenen Dynastien oder Familien gilt. Nach der Auskunft der Tempelinschrift ist der Bock von Mendes mit den Ramessiden unmittelbar verbunden, Pa-

⁴³ A.Erman, ibid, S. 212

⁴⁴ A.Wiedemann, Das alte Ägypten, Heidelberg 1920, S.72

⁴⁵ A.Erman, ibid, S.55

tron dieser Dynastie und in der Gestalt des im Tempel gehaltenen Exemplars die Außenseele des Gottes und des Pharaos. Hier wird also noch ein Erbverhältnis sichtbar, nach dem eine Spezies mit einer dynastischen Linie erblich verbunden ist und die Differenzierung eines Exemplars der Art als Außenseele des hervorragenden Vertreters der Gruppe, des Pharaos. Ein vergleichbares Verhältnis deutet Wiedemann zwischen Bast und der Familie, aus welcher der Pharaos Scheschonk I. hervorging, an. "Ihre große, ganz Ägypten umspannende Macht erwies die Katze kurze Zeit nachdem man begonnen hatte, ihr höhere Verehrung zu widmen. Sie verschaffte ihren Anhängern, einer in Bubastis ansässigen Offiziersfamilie, die Pharaonenwürde. Der Begründer dieser Königsdynastie, der um 950 v. Chr. auf den Thron gekommene Scheschonk I. ... zog gegen Palästina ins Feld."⁴⁶

Mit dem Pharaonenstatus, den ein Gaufürst oder Verwalter erwarb, gewann seine Gaugottheit reichsweite Verehrung, den Status des großen Gottes, was die innige Beziehung zwischen der Gottheit und der Dynastie nur unterstreicht, da ihre regionale oder überregionale Bedeutung von dem politischen Status des Clans abhing, mit dem sie verbunden war. Das Erbverhältnis zwischen Dynastie, Tierspezies und Exemplar in der Funktion einer Außenseele des göttlichen Ahnen und des Pharaos hat jene Funktionen in rudimentärer Form bewahrt, welche das Verhältnis von Mensch und Tier zu einem totemistischen machen: Außenseelenglauben plus unilineare Vererbung des Seelentieres und seiner Spezies mit oder ohne Exogamie. Die *Exemplar-Person-Beziehung* reflektiert die interne Differenzierung der Individuen in einer *Art-Gruppe-Beziehung*. Die Art stellt die Exemplare und die Gruppe die Personen.

Die einst auf Lineage oder Clan bezogene Exogamievorschrift ist im Zuge der Reichsintegration von der unterworfenen Bevölkerung zuerst aufgegeben oder nicht mehr in dem Gaultotem reflektiert worden, das Subtotems mit dieser Funktion nicht ausschließt. Die unilineare Zuschreibung von Gruppe und Tier wurde abgesehen von der regierenden Familie, welche ihr Verhältnis zu dem heiligen Tier unilinear an die Nachkommen weitergab, in eine Zuschreibung nach der Residenzregel oder feudalen Hörigkeit verändert. An die Stelle der Stammesgruppe als endogamer Einheit ist der politische Verband der Feudalherrschaft getreten, in dem jene einst endogamen Gruppen zumindest unter den eroberten Stämmen exogam geworden sind. In diesem Kontext ist speziell die relativ häufige Parallelbasenheirat unter den Pharaonen instruktiv, aber auch die Geschwister- und Vater-Tochter-Ehen, die aus dynastischer Raison geschlossen wurden, verweisen auf die gleiche Funktion, denn sie erfüllen neben dem Abschluß der Herrscherkaste nach unten außerdem den Zweck der Fortsetzung des mit der Dynastie exklusiv verbundenen Kultes.

In den beiden Fällen, den Berichten über Ramses II und Scheschonk I, werden wir auf eine eindeutige, und zwar durch Deszendenz vermittelte Relation zwischen einer dynastischen Linie und einer Spezies einerseits und zwischen besonderen Vertretern der Linie und speziellen Exemplaren jener Spezies andererseits aufmerksam gemacht, welche die Vermutung von Josef Haekel stützen: "Eine Weiterentwicklung individualtotemistischer Ideen scheint in den >königlichen< Totems der Herrscher ostafrikanischer Negerreiche vorzuliegen, wobei vor allem markante Raubtiere (Löwe, Leopard etc.) eng mit dem König oder Fürsten verbunden sind. Möglicherweise geht die Verehrung von Tieren in den Reichsbezirken (Gauen) Altägyptens, die manchmal als Totemismus angesprochen wurde, auf ehemalige Individualtotems oder Schutztiere lokaler Fürsten zurück."⁴⁷

Selbst wenn man den ägyptischen Tierkult historisch, will sagen quellenkundlich und quellenkritisch hinreichend sicher, nicht mehr aus einem hypothetischen totemistischen Vorläufer ableiten kann, so kann man doch die Regeln benennen, nach denen man aus seinen Formen zu den totemistischen Formen gelangen kann: Konzeptionsglaube oder Außenseelenglaube plus

⁴⁶ A.Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, ibid, S.20

⁴⁷ J.Haekel, Der heutige Stand des Totemismusproblems, Mitteilungen der Anthropologischen Gesell. in Wien, LXXXII, 1953, S.36

unilineare Deszendenz mit und ohne Exogamievorschriften transformieren ein Person-Exemplar- oder ein Gruppe-Exemplar-Verhältnis in ein Person-Spezies- und ein Gruppe-Spezies-Verhältnis; d.h. man kann von jeder der von Levi-Strauss aufgestellten Alternativen der Abbildung des Mensch-Tierverhältnisses zu jeder anderen gelangen, und zwar in Korrespondenz mit der Geltung oder Nichtgeltung der unilinearen Vererbung und häufig auch der Exogamievorschriften bezüglich der verehrten Tiere, zu denen Personen und Gruppen eine Beziehung unterhalten.

Darüberhinaus scheint auch die ägyptische Religion noch Indizien zu liefern für jene von Ankermann beobachtete Regel über die Korrelation abnehmender totemistischer Funktion und Bedeutung mit der Zunahme der religiösen Funktion der entsprechenden Objekte.

Sicher erscheint die Ableitung des Tierkultes der Ägypter aus dem Totemismus unter historischem Gesichtspunkt problematisch, und nicht weniger problematisch ist auch der Hinweis auf eine ähnlich geartete Transformation in den griechischen Mysterienkulten von Eleusis und Samothrake, die im Zeichen der Seelenvögel: Storch, Reiher und Kranich oder Schwan, Gans und Ente standen. Aber da es uns hier nur darum geht, auf die Möglichkeit der Transformation jener Beziehungen zwischen dem verehrten Tier und den verehrenden Gruppen zu den als totemistisch definierten Beziehungen hinzuweisen, dürfte das Gedankenexperiment legitim sein.

Der Storch (Πελαργός/ Πελασγός) war eines der Totems der Εὐμολπίδαι (Eumolpiden), welche bis zum Schluß die Priesterschaft zu Eleusis stellten und ihr Kultgeheimnis auch nach seiner ökumenischen Verallgemeinerung aus der Perspektive ihres clanspezifischen Seelenvogelglaubens vermittelten. Der Volksname der Pelasger bezieht sich also direkt auf das Totemtier, den Storch, wie der Name Εὐμολπος auf den Gesang des Schwans (eines der anderen Totems). Die Mysteriengründerin der kabirischen Mysterien, die große Muttergöttin also, heißt nach einer Version des Pausanias Πελαργή, über deren Namen Kerényi schreibt: "Pelarge ist die Femininform zu >Pelargos<, >der Storch<. Wollten wir uns nicht streng innerhalb jener Vorstellungen halten, die erweislich dem antiken religiösen Stoff entnommen werden können, so läge hier der Hinweis auf eine verbreitete volkstümliche Erklärung der Lebensentstehung sehr nah. Es gibt eine Storchmythologie, deren Spuren den heutigen Menschen in einem Geheimkult, der mit dem Lebensursprung zu tun hatte, nicht überraschen würden."⁴⁸ Kerényi spielt hier auf die berühmte Geschichte vom Klapperstorch an, der die Kinder bringt, die in ganz Europa auch heute noch geläufig ist und auch sonst beinahe universal verbreitet ist, wenn man den Storch durch die funktional äquivalenten Tiere (Seelenvogel, Seelenbringer) ersetzt, die auch im antiken Mysterienkontext geläufig sind. "Schwan, Gans und sicherlich auch noch die auf den antiken Vasen so oft dargestellte Ente bilden eine Gruppe von Wasservögeln, aus der, wie aus einem einheitlichen Stoff, in dem es auf die Besonderheiten dieser Tiere nicht ankommt, die Mythologie der göttlichen Mutter und ihre Tochter, das in ihnen ausgedrückte Frauen-, Seelen- und Menschenschicksal in den archaischen Zeiten gestaltet wurde. Die den Eingeweihten wohl durchsichtige Beziehung derselben Muttergöttin, der Gründerin der Kabirenmysterien bei Theben, als >Storchfrau< ist nicht weniger altertümlich und weist neben der aufgezählten kurzbeinigen Gruppe auf eine langbeinige hin. Storch, Reiher und Kranich gehören ebenso zusammen wie Schwan, Gans und Ente, und sie werden auf den Darstellungen der Vasenbilder selten durch genaue Zeichnung voneinander unterschieden."⁴⁹ Meistens nur durch die Länge der Beine. Diese Vögel, deren Beziehung zum Wasser und zur Weiblichkeit deutlich hervorgehoben wird, um ihre Zugehörigkeit zu den beiden Reichen oder Elementen des Wassers und der Luft zu betonen, die ihre vermittelnde Funktion zwischen diesen Sphären anzeigt, gelten wie die römische Taubengöttin Juno auch als Seelenvogel, wie das die entsprechenden Verwandlungsmythen (z.B. Ovid, Met. XI, 90- 97) bezeugen oder die Wahl der Taube als das altorientalische Symbol der Luft und des heiligen Geistes in der christlichen Theologie. Die

⁴⁸ K.Kerényi, Mysterien der Kabiren, Eranos, XI, 1945, S.41

⁴⁹ K.Kerényi, ibid, S.46-7

Urmenschen der Kabirenmythe werden dagegen als Zwerge dargestellt, die gegen die Kraniche kämpfen, wie auch Homer es berichtet, aber auch als Schlangen, Frösche oder Fische, die außerdem auch noch als urmännliche Wesen aufgefaßt werden.

Wir finden hier im alten Griechenland also jene duale Unterscheidung wieder, die Rivers aus Melanesien berichtet hat, nämlich zwischen vogelartigen und aquatischen Tieren, welche auf den Shortlands als *tua* und als *tete* die Hälftentotems zusammenfaßt und gegenüberstellt.

Eumolpiden	
Hälfte I	Hälfte II
Sterbliche	Unsterbliche
ihr Gefolge, Kinder, ihre Geliebten	große Mütter
männlich	weiblich
Frosch, Fisch	Schwan, Gans, Ente
Schlange, Zwerg	Storch, Reiher, Kranich
Erde, Wasser	Wasser, Luft
lokal	universal
Körper	Seele

Vielleicht lag diesem Kultgeheimnis, dessen Weihen lange überdauert haben, und bei denen auch die altertümlichsten Geheimkultgeräte, Rhomboi (ρόμβοι), die Schwirrhölzer, noch eingesetzt wurden, ein entsprechendes "totemistisches" Konzept zugrunde, nämlich die Verbindung eines Seelenvogeltotems (mütterlicherseits übertragen) mit einem Körpertotem (väterlicherseits), welches

das Individualtotem des Kindes komplementär zur Erbregel des Gruppentotems festlegt, denn diese Mysterien waren ursprünglich das Geheimnis eines Geschlechts, das Geheimnis der Patriline der Eumolpiden. Andere Geschlechter wie die Branchiden und Teliden sind ebenfalls als Eigentümer später berühmt gewordener Mysterien zu nennen.

Kerenyi deutet die religiösen Aspekte des Mythos von dem Kampf der Kraniche gegen die Pygmäen dementsprechend: "Es ist etwas Wildes und Groteskes, das auch tödlich sein kann, wie eben die Kampflust und Gier der Pygmäen, die die erlegten schönen Vögel fressen. Solchen Wesen gegenüber kommt das Himmlische im Wesen der Sumpfvögel um so mehr zum Ausdruck. Die Wasservögel der Kabirion-Vasen erwecken in uns überhaupt nicht den Gedanken an den trägen Stoff, an eine niedrige Sphäre, die durch das Männliche erst überwunden wird, sondern im Gegenteil: das Zwerghafte und Erdhafte, roh und wild Männliche dürfte da erst durch eine geflügelte Weiblichkeit in höhere Regionen erhoben werden."⁵⁰ Berücksichtigt man aber neben den Zwergen auch die aquatischen Komplementäre: Schlange, Reptil, Frosch, welche von den Wasservögeln aus dem Urmeer gefischt und dann verspeist werden, um schließlich als Seelen übertragen werden zu können, dann wäre Kerenyis Darstellung dementsprechend zu relativieren. (Das Schema der mythologischen Gleichnisse: siehe Tabelle nebenan).

Diese Mythe vom Kampf der Pygmäen gegen die Kraniche, die übrigens auch in China bekannt ist, stellt eine Sondergleichung heraus, die mit dem Männlichen psychologisch die Begierde, die Ungezügeltheit und die egoistische Triebhaftigkeit, also das principium individuationis (d.h. soziologisch: das Prinzip der Differenzierung der patrilinearen Abstammungsgruppen) gleichsetzt, und damit die Schwierigkeiten und Hindernisse hervorhebt, die das irdische Leben bei seinen Wiedergeburtbemühungen begleiten (soziologisch: die Exogamierregeln, die beobachtet werden müssen, damit die Komplementäre zusammenkommen).

Positiv wird die Regel, unter der das Prinzip des Lebens als Reproduktion des Lebendigen agiert, dargestellt, während es soziologisch auf die Differenzierung und den exklusiven Abschluß der Abstammungsgruppen hinweist, so daß die Integration nur durch die richtige Heirat hergestellt werden kann, woran die nach der Heirat den Kindern vermittelten mütterlichen Totems (Storch, Reiher, Kranich, Schwan, Gans, Ente) alle Mitglieder der Patrigruppen erinnern. Sie definieren die Gruppe der Gattinnenauswahl. Andererseits reflektiert er eine durchaus bekannte Konzeptionsauffassung in Verbindung mit dem Seelenvogelglauben, daß nämlich die Konzeption erst dann erfüllt wird, wenn der entsprechende Vogel gefangen und verspeist wird. Diese Gleichung ist vielsagend: Essen= legitimer (ehelicher) Geschlechtsverkehr. Das

⁵⁰ K.Kerenyi, *ibid.*, S. 49-50

Verspeisen der Vertreter der einen Seite durch die Vertreter der anderen Seite korrespondiert mit der Residenzregel, nach der die Frau in die Linie des Mannes übertritt (von der Linie vereinnahmt wird) oder umgekehrt, wenn die Residenzregel matriloal ist.

Selbst wenn man diesen Andeutungen des Altphilologen nicht folgen will, was man nach dem Aufsatz von Felix Speiser,⁵¹ in dem er die eleusischen Mysterienfeiern als eine den aktuellen Gegebenheiten angepaßte Tradition primitiver Initiationsfeiern vorgestellt hat, nicht ohne Begründung machen sollte, bleibt ein Tatbestand greifbar: ersetzt man die späteren Zugangsbestimmungen zu den eleusischen Weihen durch die früher gültige unilineare, d.h. hier patrilineare Deszendenzregel, d.h. begreift man den eleusischen Kult als den Clankult der Eumolpiden, dann erscheinen die Seelenvögel sowohl als Körper individueller Außenseelen, d.h. als Individualtotems, als auch als patrilineare Clan- oder Lineagetotems der Mütter oder Mutterbrüder, welche ihre Mentorenrolle gegenüber ihren Schwestersöhnen begründet. Der historische Prozeß zeigt hier wie im Zuge der Aufgabe der Deszendenz- und Exogamierregeln als Zuschreibungsregeln der Seelenvögel das totemistische Verhältnis zum Gegenstand eines ökumenischen Kultes geworden ist. Der eleusische Kult hat in der Κοινη jene Funktion bewahrt, welche seine totemistische Form im verkleinerten Maßstab zu erfüllen hatte, nämlich die Integration fremder Gruppen zu einer größeren sozialen Einheit, Allgemeinheit.

Exemplar der Totemspezies als		Gefährt der Seele nach dem Tode	Totemspezies	Tiergeist Tierherr	Ahne	Stamm
Exkursionsgefahr des Tiergeistes	Exkursionsgefahr der Seele					
		+	walin	+	+	Arapesh
		+	söman	+	+	NorPapua
	+		+	+	+	Malekula
+			awpa imuni-vii	kaia-imunu	+	Namau
+	+	+	mi	tei-wamb	+/-	Mbowamb

Gefährt des Gottes	Gefährt der Seele vor der Geburt	Gefährt der Seele nach dem Tode	Totemtier	Gott-Tier Tierherr	Tiergeist Ahne	
+	?	+	+	+	+	Altägypten
+	+	+	+	+	+	Eleusis

Dieser nur als Skizze gedachte Exkurs in die Altertumskunde verfolgt nicht den Zweck, die operativen Alternativen kategorialer Systematik, welche Levi-Strauss aufgezeigt hat, als historische Formen zu begreifen oder gar ihnen eine bestimmte zeitliche Richtung und Position zuzuschreiben, sondern nur den Hinweis auf die Möglichkeit, daß auch die alten Tierkulte als Elemente einer Struktur zu begreifen sind, von der der Totemismus eine Erscheinungsform darstellt, was auch die tabellarische Gegenüberstellung hier mit einigen Beispielen des Totemismus in Neu Guinea und Melanesien zeigen soll, mit deren Hilfe leichter zu begreifen ist, wie man mit der Addition oder Subtraktion der genannten Bedingungen von der einen Form zu der anderen gelangen kann.

Wie diese Tabelle zu lesen ist, sei hier kurz mit dem Hinweis auf die Nor-Papua angedeutet. Die Gesellschaft der Nor-Papua, ein Stamm aus NeuGuinea, der im Westen der Sepik-Mündung siedelt, gliedert sich in patrilineare, exogame Sippen, die auf Dörfer verteilt in ihrem Stammesgebiet leben und Tiernamen (vorwiegend aus dem Reich der Fische) tragen. Sie sehen sich als Nachkommen dieser Fisch-Ahnen und beachten Tabus gegenüber der Spezies ihrer „Ahnen“. Jede Sippe unterhält einen heiligen Platz (Kultplatz), zu dem das Totemtier die Seelen der Verstorbenen führt und von dem die Seelen der Neugeborenen ihren Weg ins Dasein nehmen. Hier residiert der Ahne aller Seelenexemplare als Geist der Spezies, mit dessen Totem (*söman*) sich die Sippe ausweist. Das Gruppentotem (Verhältnis: Spezies-Gruppe) wird

⁵¹ F.Speiser, Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation, Zeitschr. f. Ethnologie,60, 1929

als Seelenschöpfer und Ahne aller Seelennachfahren (Verhältnis: Person-Exemplar) verehrt, die in heiligen Flöten hausen können oder in Ahnenfiguren verehrt werden, die in jeder Hütte stehen. Bekanntschaft macht jeder mit seinem Totemwesen erst während der Initiation, während deren Veranstaltung die Teilnehmer in die Rolle der Sippengeister (Totemtiere) schlüpfen. Die Initiation eröffnet dem Neophyten die Möglichkeit, sein Wesen selbst anstatt im patrilinear geerbten Totem in einem Exemplar der Spezies des Totems der Mutter zu entdecken. Mit dieser Wahl bringt der Initiand seine stärkere Verbundenheit zur mütterlichen Sippe zum Ausdruck, die für ihn nun anstelle der väterlichen Sippe die Funktion einer Kultgruppe erfüllt. Die Erbschaft des Gruppentotems wird flankiert von der optionalen Wahl des Individualtotems, das mit dem eigenen Sippentotem zusammenfallen kann (dann reflektiert das Totem sowohl ein Person-Exemplar-Verhältnis als auch ein Gruppe-Spezies-Verhältnis), ansonsten aber das Sippentotem der Mutter ist (Differenz von Gruppen- und Individualtotem). Das Individualtotem eines Nor-Papua kann also entweder zum väterlichen oder mütterlichen Totem gehören, während sein Sippentotem immer das Totem des Vaters bleibt. In diesem Stamm reflektiert allein das Individualtotem jene Verbindung, welche sonst nur durch die Heirat hergestellt wird, und sorgt so dafür, daß die Sippen, die sich wegen ihrer unilinearen Zuschreibung gegenseitig abschließen, nicht ihre Schulden und Pflichten der organischen Solidarität vergessen.

Die von Levi-Strauss angeführten Beispiele legen es also nahe, der Frage nach dem Verhältnis der anderen operativen Alternativen, nämlich jener, die nach seiner Aussage mit dem Totemismus nur indirekt verbunden sind, nachzugehen, weil der Übergang von diesen beiden operativen Alternativen zu den beiden anderen von der Koexistenz zweier Bedingungen oder Regeln abhängt, ebenso wie der Übergang von den mit dem Totemismus direkt verbundenen Alternativen zu den beiden anderen, d.h. nur indirekt verbundenen, durch die Ausschaltung funktional alternativer Regeln erzeugt werden kann.

Die Deszendenzregeln als institutionelle Transformationsregeln

Als Formen des Totemismus wurden zunächst nur die Beziehungen des Menschen zu natürlichen Objekten, speziell biologischen Arten und ihren Exemplaren, sowie die Verbindung der Segmente einer Gesellschaft mit einer der natürlichen Arten definiert, welche sie charakterisieren, und der Totemismus selbst zurückgeführt auf dieses besondere Verhältnis des Menschen oder seiner Gruppe zur biologischen Art oder zu einem seiner Exemplare, das man mit Rivers 1. als Clanbezeichnung, 2. Verwandtschaftsbeziehung und 3. als rituelles Verhältnis unterschieden hatte.

Aber schon in dem Zeitraum, in dem diese Abbildungsrelationen als Totemismus postuliert worden sind, wurden auch die Beispiele publik, die sich der aufgestellten Korrelation scheinbar nicht fügen wollten, Levi-Strauss⁵² wiederholt die problematischen Beispiele, auf die schon Goldenweiser⁵³ aufmerksam gemacht hat (siehe Tabelle).

Die operativen Alternativen der Abbildung möglicher Beziehungen zwischen den natürlichen

Totems ohne Clans	Clans mit Tiernamen, die keine Totems sind	Clans ohne Tiernamen u. ohne Totems, aber mit persönlichen Tiergeistern	totemistische Clans ohne Totemnamen	Clans inkongruent mit Totemgruppe
Thompson River Indianer	Irokesen	Yukagiren	Crow, Hidatsa, Apachen	Aranda ? (siehe unten)

und den institutionellen Relata (Natur, Kultur), d.h. den Kategorien, die sie repräsentieren (Exemplar, Art, Person, Gruppe) und ihre Unterscheidung ermöglichen, beziehen sich zunächst nur auf die Zuordnung der Spalten und Zeilen in der Matrix, welche die operativen Alternativen anzeigen, und fordern deshalb eine weitere Spezifizierung der Relationen, die innerhalb der Matrix möglich sind, d.h. der Relationen, welche in diesem Bezugsrahmen abgebildet werden können. Die Zeilen repräsentieren in dieser Matrix die zwei von den *Notes and Queries* geforderten Kategoriensysteme (Natur und Kultur), die Spalten, die rein formal zwischen ihnen denkbaren Abbildungsalternativen. Aber die Abbildung von Personen oder Gruppen in natürlichen Arten oder in natürlichen Exemplaren (und umgekehrt) kann darüberhinaus auch noch weiter inhaltlich als Relation der Identität, als Wiedergabe verschiedener Verbindungen (Sympathie, Gemeinsamkeit, Ergänzung), als Relation der Abstammung, der lokalen Zusammengehörigkeit oder nur als Mittel der Klassifizierung dargestellt und unterschieden werden und jede inhaltlich definierte Relation wiederum über den Rückgriff auf verschiedene Bezugssysteme (solchen religiösen-, sozialen-, säkularen- theoretischen und praktischen Wissens) begründet und erklärt werden.

In sozialer Hinsicht wären diese Relationen weiter noch mit Frazer danach zu unterscheiden, ob das Individual- wie das Gruppentotem von lokaler Geltung oder nicht lokaler Natur ist (Gegensatz: *lokal- universal*), ob es exogam oder nicht exogam ist und ob es erblich oder nicht erblich ist. Beide typischen sozialen Zuordnungsregeln: *Status-Erwerb* und *Status-Zuschreibung*, können sowohl mit der Vererbung korrespondieren (die durch Filiation begründete Vererbung ist eine typische Form der Zuschreibung) als auch der Erwerb von ihr ausgeschlossen werden. So wird zum Beispiel das *geerbte* Individualtotem in Australien erst während einer bestimmten Initiationsfeier dem Novizen vermittelt, das diesem im Kontext seiner Einweihung ganz ähnlich, nämlich ekstatisch, offenbar wird wie dem Ojibwa- oder Dakotajungen, der sich deswegen allein in die Wildnis zurückzieht, um seine Vision zu finden, dessen Suche seines Individualtotems sich vor dem Hintergrund eines größer abgesteckten Erfahrungshorizonts abspielt als er dem Ungarinyin-Novizen zur Verfügung steht. In beiden Fällen kann die Offenbarung auch ausbleiben, im Falle des nordwestaustralischen *erblichen* Indivi-

⁵² C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, *ibid*, S.12-3

⁵³ A.A.Goldenweiser, Totemism, An Analytic Study, *ibid*, S.229

dualtotems durch Versagen in der Initiationsprüfung, im Falle der persönlichen Visionssuche durch Versagen der persönlichen Einstellung, der Interpretation der Erscheinungen und erlernten Ekstasetechniken. Das methodisch vorbereitete Kennenlernen des Schutzgeistes oder der Traumseele kann also mit beiden soziologischen Zuordnungsformen: Zuschreibung (*to ascribe*) oder Erwerb (*to achieve*), korrelieren. In den nordamerikanischen Beispielen (ausgenommen Kwakiutl) fehlt die hereditäre Zuschreibung und damit die entsprechende Beschränkung der Visionswahl, welche den Erwerb während der Initiation, d.h. die Manifestation des im kulturellen Hintergrund Gegebenen, versichert. Das Schema der operativen Alternativen von Levi-Strauss wäre dementsprechend um die genannten Möglichkeiten der Begründung ihrer Relationen zu ergänzen (siehe Tabelle).

Wenn sich ein *Djoingari* der Ungarinyin mit dem lokalen Heros (Wondjina) seines *tambuns*

	Kulturelle Einheiten durch natürliche Arten		Kulturelle Einheiten durch natürliche Exemplare	
	1	2	3	4
Natur	Art	Art	Exemplar	Exemplar
Kultur	Person	Gruppe	Person	Gruppe
<i>Identität</i>				
<i>Ergänzung</i>				
<i>Abstammung</i>				
<i>Bezeichnung</i>				
<i>etc.</i>				

(Hordengebiet) identifiziert, weil er sich als dessen Inkarnation begreift, dann wird die Bezeichnung seiner lokalen Clan-Gruppe, z.B. als *Warana* (Adlerfalke), über eine durch die Reinkarnation verbürgte Verbindung mit der Traumzeit begründet,

d.h. durch ein religiöses System, das auch ohne die Abbildung sozialer Beziehungen in Kategorien natürlicher Arten und in Nordamerika neben dem Totemismus, aber unabhängig von ihm vorkommt. Auch in diesem Falle wird zwischen dem *Djoingari* und dem Wondjina eine Person-Exemplar-Beziehung formuliert, welche die Spezies-Gruppe-Beziehung begründet und differenziert. Der Reinkarnationsglaube vermittelt sowohl die Relation der Identifizierung als auch der Abstammung der Patrigruppe des *Djoingari* mit und von dem Adlefallen, sie erklärt, warum der Häuptling die Inkarnation des Wondjina ist und dessen Verwandten die Inkarnationen der anderen Exemplare seiner Art sind.

Anders verhält es sich mit dem Hinweis auf die Abstammung bei den Eskimos: So erzählen einige Eskimostämme, daß sie von einer Wolfsmutter abstammen, ohne daß dieser Hinweis einen Niederschlag in der Selbstbezeichnung und Differenzierung ihrer Gruppen gefunden hat, wenn man von der periodisch wiederkehrenden Aufteilung der Lokalgruppen Alaskas in Wolfs- und Rabenleute anlässlich des Blasenfestes einmal absieht, weil diese mythische Aussage von der Wolfsabstammung eine generische Aussage über die Herkunft eines ganzen Stammes, ja einer ganzen genetisch und kulturell verwandten Völkergruppe, und d.h. nach dem Glauben der Eskimo auch der ganzen Menschheit, ist.

Die Bezeichnung der sozialen Gebilde mit natürlichen Kategorien und die Reflexion der Beziehungen zwischen den Gruppen oder Personen und den natürlichen Kategorien (Legitimation, Erklärung), welche ihre Bezeichnung begründen oder rechtfertigen, gehören in einer Welt, in der die Vorstellungen der Wörter mit den Vorstellungen der in ihr praktizierten Bräuche übereinstimmen, grundsätzlich nicht zu verschiedenen Bezugssystemen, denn das "wilde Denken" trennt noch nicht die Weltanschauung seiner Sprache von seiner im Ritus und Kultus reflektierten Weltanschauung als selbständigem System, weshalb auch nur dort, wo es zur Weltanschauung gehört, in natürlichen Kategorien zu denken, die Möglichkeit wahrgenommen wird, speziell ausgesuchte soziale Beziehungen in diesen Kategorien zu denken. Die funktionale Differenzierung der Anzeige- oder Abbildungsfunktion von der Funktion der Legitimation oder Begründung der gewählten Abbildungen oder Symbole und der Hinweis auf die absolute Eigenständigkeit dieser Funktionen (Anzeige, Begründung) oder der Hinweis auf die verschiedenen Bezugssysteme, zu denen sie gehören, verweist seinerseits auf eine durch Kommunikations- und Informationstheorie gewitzte Epistemologie der zivilisierten Gegenwart und

damit die Behauptung von Levi-Strauss selbst, daß deren Vermischung nur die Illusion einer Wissenschaft sein kann, welche diesen Unterschied ignorierte, die Levi-Strauss im Falle der Ethnologie die "totemistische Illusion" nennt und die er allein der Ethnologie und Ethnographie anlastet. Dieser Vorwurf hätte nur dann eine Chance auf Geltung, wenn die Modelle zeitgenössischer abendländischer Wissenschaft auch verbindlich wären für das "wilde Denken". Der berühmte französische Autor argumentiert: "Wenn man vom Totemismus spricht, wirft man tatsächlich zwei Probleme durcheinander. Zunächst das der häufigen Identifizierung menschlicher Wesen mit Pflanzen und Tieren, das auf sehr allgemeine Ausblicke auf die Beziehung des Menschen und der Natur verweist; diese interessieren die Kunst und die Magie ebenso sehr wie die Gesellschaft und die Religion. Das zweite Problem ist das der Benennung der Gruppen, die auf Verwandtschaft gegründet sind, eine Benennung, die mit Hilfe von Tier- und Pflanzennamen, aber auch auf ganz andere Art und Weise vor sich gehen kann. Der Totemismus deckt nur die Fälle, in denen die beiden Ordnungen übereinstimmen."⁵⁴

Während Radcliffe-Brown den Totemismus als der Ergebnis einer spezifischen Lösung jener zwei Probleme: 1. *"the problem of the way in which in a particular society the relation of human beings to natural species is represented"*,...2. *"how social groups come to be identified by connection with some emblem, symbol or object"*, charakterisierte, degradierte Levi-Strauss jeden Versuch einer Erklärung der Übereinstimmung oder Kombination dieser beiden verschiedenen Probleme oder Funktionen auf eine intellektuelle Verwechslung und damit auf eine Selbsttäuschung, obwohl man dem Befund dieser Übereinstimmung "beider Ordnungen" keineswegs ihre Verwechslung notwendigerweise unterschieben kann und dieser Befund außerdem keine Garantie für das Vorhandensein eines der Konvention nach bestimmten Totemismus bieten kann, woran das *Noreshi* der Yanomamö erinnert, weshalb auch die Übereinstimmung in diesem Falle nicht der sog. Illusion angelastet werden kann, da jene, die sich auf diese Weise täuschen sollen, nicht die Wissenschaftler sind, und diese im Hinblick auf die Übereinstimmung der beiden Ordnungen bei den Yanomamö die totemistische Form von der nicht-totemistischen Form der Übereinstimmung wohl zu unterscheiden wissen.

Die Geschichte dieser Illusion beginnt, so Levi-Strauss, mit der Verwechslung und Vermischung zweier Begriffe der Ojibwasprache: *ototeman*= zur selben Sippe gehörig, und: *ni-gouimes*= individueller Schutzgeist. Long beschrieb das Totem so: *"One part of the religious superstition of the savages consists in each of them having his >totam<, or favourite spirit, which he believes watches over him. This >totam< they conceive assumes the shape of some beast or other, and therefore they never kill, hunt or eat the animal whose form they think the >totam< bears."*⁵⁵ Long vermischte, so behauptet Levi-Strauss, die 2. und 3. Alternative der logischen Operationen seiner Matrix einer Abbildung von Institutionen in natürlichen Kategorien; und nach dieser Vermischung hat die Völkerkunde nicht mehr aufgehört, das Benennungssystem sozialer Einheiten nach den natürlichen Kategorien aus den verschiedenen Systemen religiöser, magischer und sozialer Praxis abzuleiten (Kraftglaube, Ahnenkult, Wiedergeburtsglaube, Seelenwanderung, Clanordnung, etc.) und damit gleichfalls nicht aufgehört, das eine Phänomen auf das andere zu reduzieren, obwohl jeder dieser Versuche schließlich zu der Feststellung geführt hat, daß sein Bezugssystem auch ohne die Tier- oder Pflanzennomenklatur existiert und daß diese eigentümliche Form der sozialen Nomenklatur, nämlich die Abbildung sozialer Verhältnisse in Verhältnissen natürlicher Arten, auch ohne die geforderten sozialen Bezugssysteme, d.h. allerdings dann nicht in der Funktion einer sozialen Nomenklatur, vorkommt, womit eigentlich schon die *differentia specifica* des Totemismus angezeigt wird.

Goldenweiser nennt Beispiele für die problematischen Fälle: *Exogame Clans ohne Totemismus* (Khasis, Meitheis, Cros Ventres, etc.), *Tier- und Pflanzenkult ohne Totemismus* (Gilyaken, Koryaken etc.), *totemistische Clans ohne Totemnamen* (Omaha, Nandi, Azande, Kiziba etc.),

⁵⁴ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, *ibid*, S.19-20

⁵⁵ J.Long, *Voyages and Travels of an Indian Interpreter*, London 1791, S.86

Tabus gegenüber biologischen Spezies ohne Beziehung zum Totemismus (British Columbien), *Abstammungsglaube von Tierspezies ohne Totemismus* (Eskimos, Andamanen, Semang) usw. Mit Goldenweiser erinnert auch Levi-Strauss daran und argumentiert ähnlich wie jener: Da es exogame Clans ohne Totemismus gibt, den Tier- und Pflanzenkult ohne Totemismus ebenso wie die Tabus gegenüber biologischen Arten und auch den Glauben an die Abstammung von einer biologischen Art ohne Totemismus und schließlich totemistische Clans ohne Totemnamen, können alle jene Merkmale auch nicht zur Bestimmung des Totemismus herhalten.

Fassen wir noch einmal mit Joseph Haekel jene Funktionen des Totemismus in einer Tabelle zusammen, durch die in der Literatur der Totemismus bestimmt worden ist, dann wird die Konsequenz des Einwandes von Goldenweiser und Levi-Strauss besser zu beurteilen sein:

Keine dieser von Haekel aufgelisteten Funktionen kann nach der Argumentation jener Autoren

Totem in der Funktion als:		
Ausdruck der Relationen		emotional, mystisch, magisch, mythisch, referentiell, verwandtschaftlich, identifizierend
Spezifizierung der Rolle		Schützer, Helfer, Freund, Verbündeter
Funktion der Bezeichnung		Wappen, Emblem, Symbol
Index von Verhaltensregeln	für den Einzelnen	Tabu, Meidungsregeln, Verbote, Gebote
	für das Kollektiv	Riten (Vermehrungsriten, astronom. Riten, Traueritten)

nach: J.Haekel, Der heutige Stand des Totemismusproblems, MAGW,LXXXII,33-49, 1952

also für sich genommen als spezifisch totemistisch angesehen werden, so daß auch das Phänomen des Totemismus durch keine dieser Funktionen allein von den anderen Erscheinungen, die diese Funktionen auch erfüllen können, hinreichend unterschieden wird, weshalb der Schluß sich förmlich aufdrängt, daß der Totemismus, wenn er denn mehr als nur eine ethnologische Fiktion sein soll, das Resultat einer Synthese aus einigen der hier aufgelisteten Merkmalen sein könnte. Und tatsächlich argumentierte speziell Radcliffe-Brown so, als er daraufhinwies, daß der Totemismus einerseits die Weltanschauung der Wildbeutervölker, welche das Denken in natürlichen Kategorien entwickelte, und andererseits die Korporation unilinearer Deszendenz erfordere, welche sich jener natürlichen Kategorien bedienen konnte, um ihre komplementären allianz-politischen Beziehungen und Einheiten abzubilden (also die Gesellschaft des Allianzverbandes in ihrer funktionalen Differenzierung). Anders als jene Vorläufer (McLennan, Robertson-Smith, Frazer II, Durkheim), welche den Totemismus als Religionsform begriffen, begriff Radcliffe-Brown ihn nur als soziale Institution, welche durch die Übernahme einer von einer Religionsform oder Weltanschauung entwickelten Nomenklatur ihre besondere Gestalt erhielt. Totemistisch reflektierte Korporationen sind eben solche, für deren Benennung man auf eine bereits ausgebildete (religiöse) Nomenklatur zurückgreifen mußte, weil die Selektionsregeln dieser Gruppen nicht mehr mit dem Geltungsbereich der über Verwandtschaftsnamen reflektierten Abstammungsgruppen übereinstimmte. So läßt sich mit dem Totem z.B. eine Gläubiger-Schuldner-Relation zweier unilinearer Abstammungsgruppen festhalten, welche die unilineare Gruppenzuschreibung beider Gruppen selbst nicht mehr zum Ausdruck bringen kann.

Gegen die Bestimmung des Totemismus als Kult oder Religion hatte sich neben Ankermann dann auch Frazer (der drei verschiedene Totemismustheorien formulierte) nachdrücklich ausgesprochen: "Wenn die Religion, wie das der Fall zu sein scheint, unterstellt, daß der Gegenstand der Verehrung dem Verehrer übergeordnet ist, dann kann der reine Totemismus überhaupt nicht zutreffenderweise eine Religion genannt werden, da ein Mann seinen Totem als seinesgleichen und Freund betrachtet, keineswegs als etwas Höheres als er selbst, geschweige denn als Gott."⁵⁶ Und Josef Haekel hat beipflichtend ergänzt: "Im allgemeinen kann gesagt werden, daß der Totemismus im Laufe der Kulturgeschichte keinen nennenswerten Beitrag zur

⁵⁶ J.G.Frazer, Mensch, Gott und Unsterblichkeit, Leipzig 1932, S.62

Religion der Menschheit geliefert hat,"⁵⁷ und damit die Aussagen von Ankermann und Goldenweiser spezifisch eingeschränkt: "*totemism... not presenting in its make-up any new principle not found in other cultural phenomena.*"⁵⁸ nach der der Totemismus nicht nur auf religiösem Gebiet unproduktiv gewesen sei, sondern auch auf sozialem und kulturellem (siehe Ankermannzitat oben).

Hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Bedeutung ist eine ähnliche Übereinstimmung bei unterschiedlichen theoretischen Standpunkten festzustellen wie im Falle der nominalen Funktion, die der Totemismus zu erfüllen hat. Dasselbe Beispiel, das die religionsgeschichtliche Hypothese von Ankermann (Vertreter der kulturhistorischen Methode), nach welcher der Totemismus weder eine Religion noch ein Kult sei, nur unter Vorbehalt gestützt hat, nämlich der polynesischer Totemismus, offenbart gleichzeitig die Grenzen jener Argumentation von Frazer (evolutionäre Perspektive), in der er die soziale Zulasten der religiösen Bedeutung des Phänomens herausstellt und die im Grunde auf das gleiche Resultat hinaus will, nämlich die Negation der religiösen Natur des Totemismus, weil die Spezies bei den Polynesiern in ihrer totemistischen Funktion nur unter der Bedingung erscheinen, daß sie die Gruppe mit ihrer Gottheit in Beziehung bringen. Frazers Begründung kann ebenso wenig verallgemeinert werden wie die von Ankermann, nach der das Totem nur ein Merkmal (Name) einer Sippe ist und nichts außerdem, da speziell dort, wo das Totem soziale Gruppen zusammenfaßt, auch andere Kriterien als jene des Totems in dieser Funktion neben dem Totem zugleich gebräuchlich sind, was die Frage aufwirft: Weshalb dann diese eigentümliche Nomenklatur? Wenn nun aber der Totemismus das Ergebnis der Übernahme der Nomenklatur einer Institution ist, welche mit ihr die Übernahme der Institution zugleich ausschließt, um das politische System von Gruppen abzubilden, welche ihre sozialen Binnenbeziehungen in Kategorien der Verwandtschaft ausdrücken, dann widersprechen die Aussagen, welche die religiöse Funktion des Totemismus negieren, keineswegs jenem Postulat von Radcliffe-Brown, nach dem die Nomenklatur des Totemismus von den Religionen der Wildbeutervölker entwickelt worden ist. Auch für diese Theorie steht fest, daß der Totemismus seine eigene Nomenklatur nicht ohne Rückgriff auf Bestehendes hätte entwickeln können. Um seine soziale Funktion erfüllen zu können, mußte die aus der religiösen Weltanschauung entlehnte Nomenklatur einen Bedeutungswandel durchmachen, was den Totemismus zugleich auch zu einem etymologischen Problem macht.

Die Verwendung natürlicher Kategorien zur sozialen Selbstbezeichnung und Differenzierung erscheint als Totemismus nur unter der Bedingung ihrer Beziehung auf unilineare Deszendenz- und Residenzregeln sowie auf die von den Abstammungsgruppen favorisierten Heiratsregeln. Damit kommt diesen sozialen Regeln eine Transformationsfunktion zu, die aus einer natürlichen, aber nicht totemistischen Nomenklatur eine totemistische macht, und zwar ganz unabhängig von dem System, das diese Nomenklatur ursprünglich hervorgebracht hat. Offensichtlich korrespondiert der Totemismus mit der Einrichtung der unilinearen Korporation, worauf nach Morgan dann auch Boas hingewiesen hat, allerdings nur unter der Bedingung, daß sie zu ihrer Darstellung auf ein symbolisches System zurückgreifen muß, welche seine Welt in natürlichen Kategorien reflektiert, d.h. dann allgemein: ohne ihre notwendige Begleiterscheinung zu sein.

Das Phänomen Totemismus setzt demnach zwei unterschiedlich wirksame Bedingungen voraus: die notwendige Bedingung der Reflexion vorzugsweise in natürlichen Kategorien, die aber nicht ausreicht, es hervorzubringen, und die zureichende Bedingung der Korrelation der notwendigen Bedingung mit den genannten sozialen Regeln: unilineare Deszendenzregel (und manchmal auch Residenzregel und Exogamie). Keine dieser beiden Bedingungen vermag den Totemismus für sich allein hervorzubringen, aber in eine komplementäre Beziehung gebracht, können sie die verschiedenen Formen des Totemismus hervorbringen.

⁵⁷ J.Haekel, Der heutige Stand des Totemismusproblems, *ibid*, S. 45

⁵⁸ A.A.Goldenweiser, Form and Content in Totemism, *American Anthropologist*, 20, 1918, S.284

Wenn diese Eingrenzung des Phänomens (der Korrespondenz der beiden von Radcliffe-Brown differenzierten Funktionen: Reflexion der Weltordnung in natürlichen Kategorien und unilineare Segmentierung der Gesellschaft) richtig ist, dann bildet der Vorzeichenwechsel in der Tabelle den Übergang von einer natürlichen Nomenklatur oder einem System der Abbildung in natürlichen Kategorien, das nicht totemistisch ist, in ein totemistisches Abbildungssystem ab, weil er in der Tabelle die Geltung oder Nichtgeltung der zureichenden Bedingung, nämlich der Clanorganisation oder segmentären Sozialstruktur repräsentiert.

Von den sozialen Regeln, welche die zureichende Bedingung der Erscheinung darstellen, ist wiederum die Abstammungs- oder Erbregel die entscheidende Regel, die unbedingt erforderlich ist.

So korrelieren die Totemkategorien der Herero, Ungarinyin, Unambal, Nyigina oder Worora,

Spezifizierung der Zuschreibungsformen der Abbildung:

	1	2	3	4
Natur	Art	Art	Exemplar	Exemplar
Kultur	Person	Gruppe	Person	Gruppe
<i>erblich</i>	+	+	-	-
<i>exogam</i>	+/-	+/-	-	-
<i>lokal</i>	+/-	+/-	+/-	+/-

um hier nur einige Beispiele zu nennen, mit den Zuschreibungsregeln der Abstammung, Residenz und Exogamie ihrer einzelnen sozialen Gruppen, während bei den Nandi, Lovedu, Batlaping, Baroka, Batawana, Bamangwato oder Bakwe-

na beispielsweise nur die Erbregel des Totems mit der Deszendenzregel der Abstammungsgruppen übereinstimmt, während die Regeln der Residenz und der Exogamie sich mit den Zuschreibungsregeln der Totems nicht decken.

Aber eine natürliche Kategorie wird erst dann durch seine Beziehung auf eine soziale Erscheinung ein Totem, wenn die sozialen Zuschreibungsregeln der Gruppen, die sich seiner bedienen,

Zuschreibungsvarianten der Clantotems:

Stamm	Clantotems		
	exogam	erblich	lokal
Herero	+	+	+
Ungarinyin	+	+	+
Unambal	+	+	+
Nyigina	+	+	+
Worara	+	+	+
Kwakiutl	+	+	-
Nandi	-	+	-
Nuer	+	+	-
Nukapu	+	+	-
Peleni	+	+	-
Vaniloko	+	+	-
Efate	+	+	-
Florida	+	+	-
Ysabel	+	+	-
Guadalcanar	+	+	-
Savo	+	+	-
Buin	+	+	-
Mono Alu	+	+	-

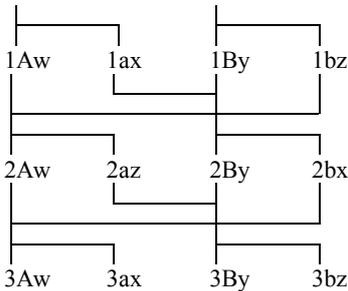
Stamm	Clantotems		
	exogam	erblich	lokal
Lovedu	-	+	-
Tlaping	-	+	-
Baroka	-	+	-
Tawana	-	+	-
Ngwato	-	+	-
Kwena	-	+	-
Shona	+	+	-
Tikopia	-	+	-
Rotuma	-	+	-
Samoa	-	+	-
Tonga	-	+	-
Tahiti	-	+	-
Mangaria	-	+	-
Marquesas	-	+	-
Sanai	+	+	-
Bareti	+	+	-
Porapora	+	+	-
Baining	+	+	-
Mali	+	+	-

nicht nur für die Zuschreibung der natürlichen Arten gelten, d.h. ein soziales Merkmal wie beispielsweise das der Abstammung nur additiv durch eine natürliche Kategorie ergänzt wird, sondern ganz speziell die Funktion der Differenzierung und Identifizierung sozialer Gruppen erfüllen, indem sie jene sozialen Beziehungen reflektieren, welche die soziale Nomenklatur für sich nicht mehr abbildet oder abbilden kann, wie das z. B. auch schon die *Noreshi* der Yano-

mamö⁵⁹ zeigen.

Noreshi heißt bei den Yanomamö die Außenseele (Alter-Ego), d.h. ein Seelenteil des Menschen und das ihm entsprechende Tier; und die Beziehung, die der Begriff ausdrückt, scheint

Vererbung der *Noreshis* der Yanomamö:



1,2,3 = Generationen; A,B = patrilineare Lineages;
w,x,y,z = *Noreshis*/ parallele Filiation

auf den ersten Blick eine Abbildung von Person und Exemplar zu sein, genauer die Abbildung der Synchronisation des Lebenslaufes von Exemplar und Person. Was dem Exemplar der Tierspezies passiert, das passiert auch der Person, die mit diesem Exemplar mystisch verbunden ist; pflanzt sich das Tier fort, dann auch die mit ihm verbundene Person, stirbt die Person, dann auch das mit ihr verbundene Tier. Diese Synchronisierung der Lebensläufe von Alter-Ego und Person wird in der Literatur des öfteren als *Nagualismus*, *Tonalismus* oder als *Lebensgleichlauf* bezeichnet.

Das *Noreshi* ist exogam und erblich, aber seine Vererbungsregel weicht von der Abstammungsregel der Yanomamö, die laut Chagnon patrilinear ist, ab (Schuster und Zerries⁶⁰ bezeichnen sie als bilateral), denn sie erfolgt auf dem Wege der parallelen Abstammungsrechnung. Die vorgezogene Heiratsregel ist der Schwesterntausch. Projiziert man diese Regeln übereinander, dann ergeben sich die in dem Schema abgebildeten Beziehungen.

Die Vererbung der *Noreshi* der Männer entspricht der Abstammungsregel, während die Frauen ihr *Noreshi* exklusiv von ihren Müttern erben. Diese parallele Filiation der Außenseelen gliedert die Frauen bei Praxis der vorgezogenen bilateralen Kreuzbasenheirat zu Gruppen alternierender Generation. VZ, MBT und T, sowie MVZ (M), Z und ZT haben *Noreshis* derselben Spezies, d.h. die *Noreshi* erinnern an den Beitrag der mütterlichen Abstammungsgruppe zur Fortsetzung der väterlichen Abstammungsgruppe. Dasselbe täten sie auch unter der Bedingung unilateraler KB-Heirat.

Wenn w (schwarzer Affe) das *Noreshi* von Kaobawä ist und z das *Noreshi* Hund der Frau Kaobawäs, Bahimi, dann können nach der Aussage über ihre Doppelgängerfunktion der schwarze Affe und der Hund keine Artbegriffe sein, sondern müssen spezielle Exemplare dieser Arten bezeichnen, d.h. Individuen. Wenn aber die Lebensdauer des Doppelgängers mit der Lebensdauer der Person, die mit ihm verbunden ist, korrespondiert (Synchronisation der Lebensläufe von Person und Exemplar), dann kann w (= schwarzer Affe) von Kaobawäs Sohn nicht dasselbe Exemplar oder Individuum als Außenseele bezeichnen, das diese Funktion für den Vater erfüllt, sondern muß nach der Aussage der Coextensivität und Coterminiertheit von Doppelgänger und Person ein Sohn des Exemplars schwarzer Affe, welcher der *Noureshi* des Vaters ist (2Aw also Sohn von 1Aw), sein. Die Generationenzahl (1, 2, 3, n+1) bezeichnet also verschiedene Exemplare derselben Spezies. Der gleiche Schluß gilt für z= Hund, *Noreshi* von Mutter und Tochter. Die Beziehungen, welche die Kategorie *Noreshi* ausdrückt, sind also einerseits Beziehungen, zwischen einer Person und einem Exemplar einer Spezies (Exemplar-Person) und andererseits Beziehungen zwischen einer Gruppe (den Männern einer Lineage und den in alternierender Generation zueinanderstehenden Frauen der Lineage) und einer Gruppe von Exemplaren der Spezies, hier schwarzer Affe und Hund. Die Spezies, welche die Außenseelenexemplare der Abstammungsgruppe liefert, ist bei patrilinearer Zuschreibung für die Außenseelenexemplare nur der Männer der Abstammungsgruppe dieselbe, die Abstammungsgruppe unterscheidet sich von jeder anderen durch die Spezies der Exemplare der Männer, aus der jene ihre Doppelgänger beziehen, während sie sich in sich selbst geschlechtsspezifisch differenziert, und zwar mit Rücksicht auf die Spezies der Exemplare der von außen

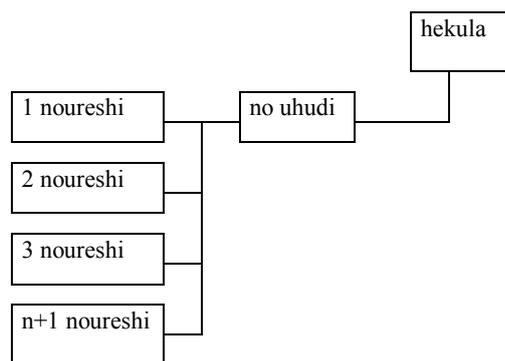
⁵⁹ Siehe: N.Cagnon, Yanomamö, New York, Chicago, London 1968, S.48-50

⁶⁰ Mahekodotedi, München 1974

einheiratenden Frauen. So erinnern die Noreshi der Frauen an das Allianzverhältnis ihrer Abstammungsgruppe.

Zu dieser Schlußfolgerung, zu der uns die *Noureshi*-Erbregel führte, führt uns aber auch die Theorie der Yanomamö vom Wesen und der Erscheinung der Welt, d.h. ihre Kosmologie. Schuster und Zerries weisen in ihrem Forschungsbericht "Mahekodotedi" (München 1974) darauf hin, daß die Waika über die Herkunft der Tiere zwei Aussagen gemacht haben: 1. Die Tiere sind aus den Menschen hervorgegangen. 2. Die Tiere sind Inkarnationen ihrer in der Urzeit geschaffenen Eidola, Bildseelen, wie sie Schuster und Zerries nennen, *no udibe* in der Sprache der Waika.⁶¹ Bezieht man diese Aussagen auf die einheimische Theorie vom Wesen des Menschen, dann stimmen beide Aussagen überein. Chagnon macht auf die folgenden Unterscheidungen aufmerksam: *uhii*= Wille, Selbst; *no-uhudi* (bei Schuster, Zerries *no udibe*)= Eidolon (Bildseele) und *noureshi* (*nonish, noneshi* bei Schuster, Zerries)= Außenseele (Alter Ego). Stirbt der Mensch, dann wandert sein *uhii*, der jetzt *no borebö* heißt, in den Himmel, die *no-uhudi* löst sich während der Leichenverbrennung vom Körper und geht dann, aber nur, wenn das Bestattungsritual richtig ausgeführt worden ist, zu ihrem Bestimmungsort; andernfalls spukt sie auf der Erde herum.

Die urzeitlichen und höheren Menschen, welche die Verwandlungsgabe besaßen, wurden nach einem Vergehen, über das die Mythologie jeweils berichtet, als Strafe auf die Gestalt fixiert, in die sie sich verwandeln konnten, d.h. ihre Bildseele wurde von dem typisch menschlichen *uhii* getrennt, so daß sich die Bildseele nur noch mit der Bildseele verkörpern konnte, die ihr zum Schicksal geworden ist, während an die Stelle des menschlichen *uhii* der Tiergeist getreten ist, in den das Pendant des menschlichen Geistes jenes Urmenschen verwandelt worden ist. Zum



Eidolon der Spezies steht das *noureshi* in der Relation eines Exemplars. Aus den Heroen der Urzeit sind die in die Tiergeister, *hekula*, verwandelten Heroen geworden, welche die Art, der sie vorstehen, mit immer neuen Exemplaren versehen, nicht zuletzt dank der Beziehungen, die sie zu den verbliebenen Menschen als Mitregenten der kosmologischen Ordnung aufrechterhalten haben. Während Zerries der Außenseele der Waika in früheren Schriften nur die Raubvogelart "*mohoma*" reserviert hat, bestätigt er zu-

sammen mit Schuster in "Mahekodotedi" die Beobachtungen Chagnons, denen er außerdem noch ähnliche Auffassungen der Shiriana an die Seite stellt.⁶² Die Kombination: *noureshi--no-uhudi--uhii*, der Wesen der Urzeit, hat sich im Falle der Tiere geteilt, und zwar einerseits in den von allen Tieren getrennt weilenden *hekula* und andererseits in die *noureshi- no-uhudi* Einheit (siehe Schema nebenan).

Schuster und Zerries geben eine längere Liste der *hekula* der einzelnen Tierarten wieder.⁶³

Dieser durch die *hekula* veranlaßten Tierverkörperung korrespondiert die der Menschen, welche über die Außenseele mit der Verkörperung der Tiere gekoppelt ist.

Es korrespondieren Selbst und Tiergeist als Zentren persönlichen Wirkens, Gruppen- und Speziesseele als funktionale Äquivalente in der Kultur und in der Natur, während die Außenseele das beide Ebenen verbindende Element repräsentiert.

Die Vererbungsregel des *noureshi* korrespondiert mit dem allgemeinen Seelenkonzept und differenziert die einzelnen Gruppen nach Arten, die auf diese Weise eine besondere Verbundenheit der Gruppe mit einem *hekula* zum Ausdruck bringen, den diese Gruppe bei den Ver-

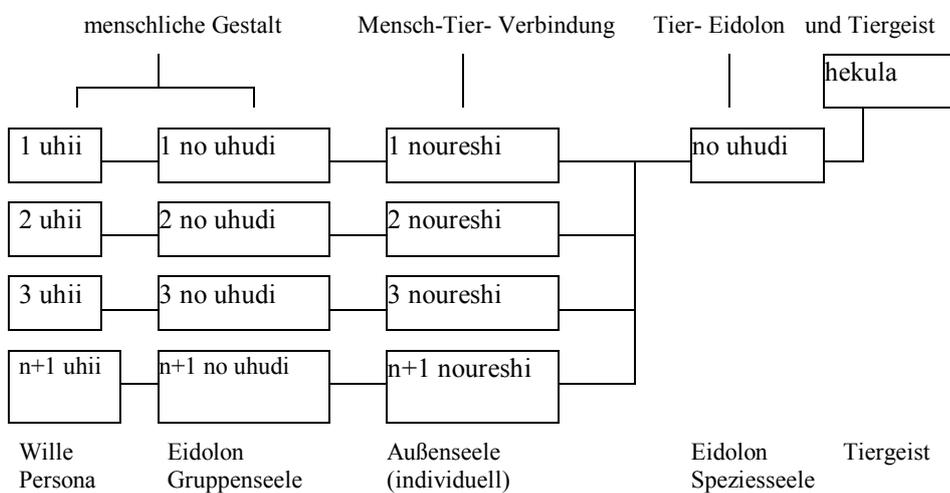
⁶¹ Schuster, Zerries, Mahekodotedi, München 1974, S.267-8

⁶² Siehe: Schuster, Zerries, Mahekodotedi, ibid, S.160

⁶³ Siehe: Schuster, Zerries, Mahekodotedi, ibid, S.268-272

mehrungsriten der Pflanzen auch zum Wohle aller anderen Gruppen bemüht, denn der *hekula* ist auch der Herr spezifischer Pflanzenspezies. Diese Spezialisierung der Yanomamö-Lineages zeigt eine gewisse Ähnlichkeit mit den australischen Kultgruppen, welche sich der Vermehrung der Spezies ihres Totems widmen (rituelle Arbeitsteilung).

Durch die Verbindung von Mensch und Tier über die gemeinsame Außenseele bringen die Yanomamö (auch die Waika) das Abhängigkeitsverhältnis von Mensch und Tier direkt zum Ausdruck, welches zugleich die Jagdrituale als Rituale in eigener Sache ausweist. Das Wohlergehen jeder Gruppe hängt von der Synchronie ihrer Mitglieder mit den Exemplaren der Spezies ab, die mit verschiedenen Lineages verbunden sind, und damit von dem Verhältnis der Lineages untereinander ebenso wie zu den Tiergeistern, denen sie sich besonders verbunden wissen. Die von Chagnon mitgeteilte parallele Abstammungszuschreibung der *Noureshi* garantiert einerseits jeder Gruppe eine Spezies, die sich vorzugsweise in ihr verkörpert, und andererseits über die *Noureshi* der Frauen auch die Verbindung mit den Arten, die sich vorzugsweise in anderen Gruppen verkörpern. Mit den Frauen besitzt damit jede Kultgruppe auch ein Pfand oder eine Geisel, welche das Wohlverhalten gegenüber den eigenen Außenseelen seitens der anderen Gruppen versichert, ähnlich wie das auch die gegenseitig ausgetauschten Frauen in der Allianz garantieren.



Die *Noureshi*-Beziehungen, welche dem Verhältnis: *Spezies-Gruppe*, entsprechen, genügen nicht nur jener Klassifizierungsalternative, welche man gemeinhin für den Totemismus reserviert, sondern stellen auch ein

Beispiel für den Fall dar, den Long auf dem Weg der ihm unterstellten Verwechslung und Vermischung konstruiert hat, nämlich die Möglichkeit der Kongruenz der Schutzgeistkonzeption mit der Totemkonzeption und damit auch ein Beispiel für jene Theorien, welche das Gruppentotem aus dem individuellen Totem abzuleiten versuchten, obgleich hier nicht verschwiegen werden soll, daß das *Noureshi*-Konzept der Yanomamö noch nicht als Totemismus institutionalisiert erscheint und andererseits auch das Individualtotem ein spezifisches soziales Totem darstellt, d.h. die Bezeichnung der sozialen und integralen Funktion der Individualität, welche in dem Beitrag des Individuums zur Integration der durch Abstammung unterschiedenen Gruppen zum Ausdruck kommt, die ebenso notwendig ist wie die Bezeichnung der Gruppe und ihrer Zugehörigkeit und von der letzteren förmlich gefordert wird; denn keine Abstammungsgruppe existiert isoliert für sich allein.

Long scheint trotz seiner von Levi-Strauss unterstellten Verwechslung der Begriffe den Sinn eines Denkens erfaßt zu haben, das sich in der Kohärenz seiner kosmologischen Ordnung (Relation von Exemplar und Person als Untermenge der Relation von Art und Gruppe) erschöpft, aber als spezielle Institution genommen, offensichtlich bei dem großen französischen Ethnologen Anstoß erregt hat, obwohl er nichts anderes behauptet hat, als was Chagnon auch bei den Yanomamö beobachten konnte, nämlich die Möglichkeit einer Korrespondenz zwischen dem Schutzgeistverhältnis und dem des Gruppentotems. Den Versuch der Wiedergabe eines eigentümlichen Weltbildes scheint ihm Levi-Strauss noch zu konzederen, wenn er Longs Verwechslung darauf zurückführt, "daß der letztere (= Schutzgeist/ H.S.) niemals ein >besonderes

Säugetier oder ein Vogel war, wie man deren bei Tage um den Wigwam herum sehen konnte, sondern ein übernatürliches Wesen, das die ganze Spezies vertrat.⁶⁴ Tatsächlich ist das Wesen, dem der Ojibwa in seiner Vision begegnet, genauer zu bestimmen: *ätiso'kanak* oder *pa-waganak* (Traumbesucher).

A.I.Hallowell⁶⁵ übersetzt *ätiso'kanak* mit *Großväter* und B.Johnston,⁶⁶ selbst ein Ojibwa, übersetzt die Namen der Gefährten der Vision mit "*Großväter*" und "*unsere älteren Brüder*". Zu diesen "Großvätern" oder "älteren Brüdern" zählen aber auch die Totems der Ojibwa, die durch ihre Totems ihre Brüderschaft mit den Menschen zum Ausdruck bringen, die ursprünglichen 5 Totems und ihre Subtotems in ihrer mythologischen Gestalt und Funktion, welche sich entschließen, sich dem Novizen, der ihre Offenbarung auf dem Wege individueller Seklusion sucht, zu offenbaren, und ihm damit neben der äußerlich vermittelten Tradition, die dem Leben der Ojibwa Orientierung gibt, einen inneren Weg und Halt geben.

Wenn man berücksichtigt, daß keine Vision, die ein Junge empfängt, außerhalb der abgesteckten Möglichkeit seiner Totemgruppe steht (totemspezifische und totemübergreifende *Visionsmodelle*), ihre Inhalte kanonisiert sind und von den Weisen der Gruppe gedeutet werden können, daß also jede Vision zum Bestand der Kollektivvorstellungen gehört, zu denen man über Verwandtschaftsbeziehungen mehr oder minder direkten oder indirekten Zugriff hat, dann bleibt die Annahme einer Korrelation zwischen dem Teilbereich des Wissenssystems, welches die Totemgruppe hütet (man erinnere die funktionale Differenzierung durch die Spezialisierung der Ojibwa-Totems), und dem durch die individuelle Vision erfahrenen Schutzgeist, die Long formuliert hat, richtig, denn auch die Vision und der Typus der Vision gehört zu den statusdifferenzierenden Momenten des Soziallebens, gerade weil sich verschiedene Totemgruppen auch manchen individuellen Schutzgeist teilen und damit diesen Geist, der sich einem besonderen Individuum assoziiert hat, als einen allgemeinen Geist, dessen Offenbarung die Differenzierung der Gruppen überschreitet und jene Individuen assoziiert, die eine vergleichbare Vision hatten. Hier fehlt nur noch deren Organisation zu einem eigenen Verband, um den *Schutzgeist* als das *Kult-Totem* dieses Verbandes fassen zu können. Die individuelle Vision ist aber auch bei den Ojibwa nicht als ein atomisierbares Ereignis und als ein atomisierbarer Inhalt außerhalb des sozialen und kultischen Lebens zu begreifen, es steht auch hier in unmittelbarer Beziehung zu den "*secret societies*", welche eine über die Clandifferenzierung hinausgehende soziale Integrationsfunktion erfüllen. Der *guardian spirit* wird hier zwar genauso wie bei den Thompson River Indianern und im Gegensatz zu den Kwakiutl, wo er erblich ist, nicht vererbt, kann aber deshalb noch lange nicht als ein für die soziale Integration der Gruppen bedeutungsloses Ereignis und Verhältnis ignoriert werden.

Im Gegenteil: wenn sich die Gruppen A, B und C mit A(1-n), B(1-n) und C(1-n) Mitgliedern unter sich die individuellen Schutzgeistoffenbarungen x, y und z teilen, dann lassen sich die Mitglieder der Gruppen A, B, und C auch als Gruppen x, y, und z, d.h. als andere Gruppen quer zu A, B und C, abbilden. Diese Abbildung wird sofort dann totemistisch, wenn mit der Differenzierung der Gruppen A, B und C in x, y, und z eine weitere soziale Differenzierung und Integration, welche andere Funktionen als die der Differenzierung von A, B und C erfüllt, verbunden wird.

Auch bei manchen Stämmen Australiens verbindet das Individualtotem, das dort sowohl als erbliches als auch als ekstatisch erfahrbares, also erwerbliches vorkommt, Gruppen, die durch die anderen (Gruppen-) Totems getrennt werden, aber das australische Konzept überläßt in Übereinstimmung mit dem Kwakiutlbrauch seine Offenbarung nicht primär der Bereitschaft und der Erfahrungskompetenz des Individuums, sondern schreibt als das Medium seiner Offenbarung eine bestimmte Tierart oder eine mit ihr mythisch verbundene natürliche Erschei-

⁶⁴ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, *ibid*, S.35

⁶⁵ A.I.Hallowell in: D.und B. Tedlock, Über den Rand des tiefen Canyon, Düsseldorf, Köln 1980, S.143

⁶⁶ B.Johnston, Und Manitu erschuf die Welt, Düsseldorf, Köln 1979, S.58 f.

nung fest. Eine der Kompetenz freigestellte Empfängnis des Individualtotems gehört dagegen dort nur zu den Privilegien des Schamanen, dem dazu auch mehrere Tiere zur Verfügung stehen können.

Man kann zwar, wie Levi-Strauss⁶⁷ es macht, das System der Ojibwa-Totems von dem religiösen System, das er "System Manitu" nennt, unterscheiden, aber diese beiden Systeme lassen sich nicht in jene Opposition setzen, in die sie Levi-Strauss gebracht hat, um wahrscheinlich zu machen, daß die Schutzgeistkonzeption das Totemsystem der Ojibwa nicht berührt. Wie A.Lang, will auch er dem "*personal totem*" den Status des Totems absprechen, weil ihm wie jenem auch die soziale Funktion dieses Totems entgangen ist. Die Symmetrie, die sein axiales Schema suggeriert, mit dem er seine Argumentation vorstellt, verdankt sich einer willkürlichen Vernachlässigung aller landgebundenen Totemtiere und der ebenso willkürlichen Zuordnung der Schlangen in das "Manitu-System", obwohl die Schlangen die Totems der Medizinmann-Clans darstellen, und deshalb zum Totemsystem gehören. Stellt man das richtig, dann verliert das Schema von Levi-Strauss seine Beweiskraft.

Der Mythos, den Levi-Strauss als Ursprungsmythos der 5 Haupttotems der Ojibwa zitiert, begründet nicht die 5 Totemclans, sondern die speziellen Funktionen, die sie seit dem zitierten Ereignis ausüben, und durch die sie sich voneinander unterscheiden: Leitung, Kriegsführung, Versorgung, Lehre und Medizin. Das Ereignis, das dieser Mythos heraufbeschwört, folgt jenem Ereignis, das ein anderer Mythos referiert, welches das Verhältnis des Menschen zu den Tieren begründet: die Wiederherstellung der Erde und der Landlebewesen nach der Sintflut, welche die erste Schöpfung Manitus außer den in der Luft und im Wasser lebenden Tieren unter dem Meer begrub.

Nach der zweiten Schwangerschaft einer Geistfrau, die zwei Menschen unter ihrem Herzen trug, erbarmten sich die Tiere, welche die Katastrophe überlebt haben, der erschöpften Geistfrau und sandten die Schildkröte zur Meeresoberfläche, damit sich die Geistfrau auf ihrem Rücken ausruhen könne. Dorthin kamen auch die Tiere, welche die Geistfrau bat, Erde vom Grund des Meeres heraufzuholen. Zuerst versuchte der Biber sein Glück, dann der Marder, dann der Seetaucher und endlich die Bisamratte, der es gelang, ein Körnchen Erde heraufzuholen, das die Geistfrau vermehrte und an die Stelle des Schildkrötenrückens setzte. Bis zu diesem Ereignis bringt der Mythos ein Tier aus der Gruppe der Medizinmantotems, drei Tiere aus der Gruppe der Versorgertotems und ein Tier aus der Gruppe der Häuptlingstotems ins Spiel. Die Geistfrau schenkte einem Jungen und einem Mädchen, den ersten Menschen nach der großen Flut, das Leben, die von den Tieren versorgt werden, die gleichfalls wiederbelebt worden sind. Als die Kinder im Winter zu verhungern drohen, opfert sich der Bär, mit dessen Fleisch die Kinder den Winter überstehen. Der Bär ist ein Vertreter der Kriegertotems. Die Geistfrau kehrt, nachdem die Kinder erwachsen geworden sind und sich fortzupflanzen begonnen haben, in den Himmel zurück; und Mensch und Tier leben in paradiesischer Solidarität. Dieser Zustand wird das erstemal getrübt als eine Seuche die Menschen dahinrafft und *Odaemin* im Land der Seelen Hilfe holen muß, die Manitu in Gestalt des *Nanabush*, seines Vermittlers schickt, der neben den vielen anderen Künsten dem Menschen die Heilkunst schenkt. Aus dem urzeitlichen Paradies vertreibt sich der Mensch schließlich selbst als sein Egoismus und seine Undankbarkeit gegenüber den Tieren, d.h. seine fortgesetzten Verstöße gegen die *Großen Gesetze* Manitus, welche die Harmonie des All garantieren, die Rebellion der Tiere gegen den Menschen heraufbeschwören, in der ihm die Tiere nicht nur ihre Leistungen aufkündigen, sondern ihm auch den Krieg erklären. Seitdem vermag sich der Mensch nur noch auf dem Weg des Ritus und des Kultes mit den Wesen des Kosmos zur Übereinstimmung zu bringen, und zu dieser Bemühung, ohne die das Zusammenleben von Mensch und Natur nicht mehr möglich ist, zählt auch die persönliche Vision, ohne die auch der Zutritt zu verschiedenen Geheimgesellschaften verwehrt bleibt.

⁶⁷ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, *ibid*, S.31-5

Der Zusammenhang zwischen dem Erwerb eines Schutzgeistes und dem Totemssystem wird nicht nur mythologisch vermittelt, sondern muß sich auch als rituelle Pflicht des Einzelnen im Rahmen der Pflichten seines Totems in dem Gesamtsystem erfüllen, deren Schlüssel die eigene Vision ist, welche ihn den verschiedenen Geheimgesellschaften assoziiert. Während die Clantotems den Zustand der Trennung und Ergänzungsbedürftigkeit repräsentieren, bietet der *guardian spirit* den Individuen die Möglichkeit zu clanüberschreitenden Assoziationen, von denen schließlich alle Clans in der Form ihrer Ergänzung profitieren, was Durkheim mit dem Begriff der organischen Solidarität umschrieben hat.

In einem funktional äquivalenten aber doch alternativen Sinne beschreibt Goldenweiser auch

Die sozialen Funktionen der Individual- und Clantotems in British Kolumbien:

Stamm	soziale Differenzierung	soziale Integration
Ojibwa	Clan- Totems exogame Totems	guardian spirits secret societies (<i>clanübergreifend</i>)
Thompson River Ind.	guardian spirits secret societies (<i>religiöse/ berufliche Spezialisierung</i>)	(ohne Clantotems) family groups (<i>zentrale Solidargemeinschaften</i>)
südl. Kwakiutl	endogame Clans Sommer Ordnung: Adel (<i>Familienhäupter</i>) Gemeine (<i>Familienmitgl.</i>) Statusdifferenzierung innerhalb des Adels	Winter Ordnung: Gruppengliederung nach guardian spirits (<i>10 spirituelle Gruppen</i>) Aufhebung der sozialen Schichtung Teilung der Gesellschaft in Initiierte und Nicht-Initiierte

die Funktion der *guardian spirits* der Thompson River Indianer: "*Among the Thompson River Indians every person had a guardian spirit which he acquired at the puberty ceremonies. Here these spirits were not as a rule inherited, except in the case of a few powerful shamans. All animals and objects possessed of magic qualities could become guardian spirits; but the powers of such spirits had become differentiated, so that certain groups of supernatural helpers were associated with definite social or professional classes.*"⁶⁸ Die Individualtotems erscheinen hier in Verbindung mit religiös oder beruflich spezifizierbaren Gruppen, welche sie zu bezeichnen und zu differenzieren gestatten. Während hier also die *guardian spirits* die Gruppen nach geistigen und professionellen Fertigkeiten differenzieren, versichert das soziale Zuschreibungssystem die Ergänzung dieser geistig differenzierten Segmente, weil der Stamm noch nicht in Clansegmente zerfällt wie bei den Kwakiutl, bei denen die Assoziation der *guardian spirits*, die erblich sind, mit der Assoziation der Clans korrespondiert: "*the youth expects to meet only spirits belonging to his clan.*"⁶⁹ Die entgegengesetzte Funktion der *guardian spirits* bei den Thompson River Indians entspricht der entgegengesetzten Funktion ihrer sozialen Organisation, die anders als die Clan-Organisation der Ojibwa, welche die Abstammungsgruppen differenziert, primär integrativ konzipiert ist.

Die soziale Funktion der Individualtotems erscheint in British Columbien, d.h. in den Stämmen, auf die sich Goldenweiser konzentriert hat, immer komplementär zur Funktion der korporativen sozialen Organisation: integrativ, wenn die Clansegmentierung die Abstammungsgruppen exklusiv differenziert (wie bei den Ojibwa) oder wenn sie das Fundament einer sozialen Statusordnung bietet (wie bei den Kwakiutl) und differenzierend, wenn die Sozialordnung die solidarische Einheit repräsentiert (wie bei den *family groups* der Thompson River Indians) und genauso erscheint das funktionale Verhältnis von Individual- und Gruppentotemismus in Australien (wie unten ausführlich gezeigt wird).

Ein Problem der Zuordnung zu einer der von Levi-Strauss vorgestellten Klassifizierungsalternativen stellt auch der Schutzgeist der Nama. Der Kehr-Hase, Dreh-Schakal oder der /Has wird von den Nama einerseits vorgestellt als ein bestimmtes Exemplar, das

⁶⁸ A.A.Goldenweiser, *ibid*, S.215

⁶⁹ A.A.Goldenweiser, *ibid*, S.214

einer bestimmten Person aus der Not hilft, andererseits stellt er kein Bestandteil der Person oder keine besondere persönliche Verbindung dar, sondern gilt als der Schutzgeist, der allen Namas im Bedarfsfall behilflich ist. Somit steht auch dieses Tier sowohl als Exemplar einer Person (zeitweise) gegenüber als auch als Artbegriff einer Gruppe (dauernd). Bei den Namas wird die erste Relation (Exemplar-Person) durch die zweite Relation (Art-Gruppe) begründet und aller Wahrscheinlichkeit nach als Epiphanie eines Wesens vorgestellt, daß sich zwar bevorzugt der Exemplare einer bestimmten Spezies bedient, um in Erscheinung zu treten, aber selbst nicht durch diese Erscheinungsform bestimmt wird.

A.I. Hallowell interpretiert das Manitukonzept der Ojibwa genau in diesem Sinne, wenn er schreibt, daß "man den allgemein bekannten Begriff manitu als Synonym für die Personen der nicht-menschlichen Klasse (*Großväter, ätiso'kanak, pawaganak*) betrachten kann,"⁷⁰ welche einem sowohl bei klarem, wachen Verstande (*Waussauyauh-bindimiwin*) als auch im Schlaf (*Apowawin*) erscheinen können. Solche Personen nichtmenschlicher Natur sind auch die Wesen, welche sich in der Gestalt der Tiere und auch der Totentiere offenbaren, was soviel besagt, daß unter den Bedingungen persönlicher Offenbarung jedes Totentier auch als Manitu zu begreifen ist, während es außerhalb der religiösen Einstellung als säkulares Objekt mit den verschiedenen sozialen Funktionen behandelt wird. Wann ein natürliches Objekt Gegenstand profanen oder heiligen Interesses ist, hängt also von den entsprechenden Bedingungen und Einstellungen ab, unter denen das Verhältnis zu ihm besteht.

Während man in den Ojibwa nach der herkömmlichen Auffassung einen Repräsentanten des Totemismus erkennt, weil sie ihre patrilinear und patrilokal organisierten Clans nach Totemnamen differenzieren, gehört die Schutzgeistvorstellung der Namas und die Doppelgängervorstellung der Yanomamö und d.h. dann auch folgerichtig die Schutzgeistvorstellung der Ojibwa nach seiner konventionellen Bestimmung als einem Mittel der sozialen Differenzierung nicht zum Totemismus, wohl weil sie alle mit dem Manitukonzept die Idee der Epiphanie einer transzendenten Wesenheit in den Gestalten des natürlichen Lebens teilen, d.h. weil ihnen die "*Religion der Erhabenheit*" (Hegel) gemeinsam ist. Übereinzustimmen scheint zunächst die Art des Denkens der Yanomamö, Nama und Ojibwa, während seine Anwendung auf verschiedene Institutionen die Differenzen markiert, welche auf die Verschiedenheit ihrer Kultur und sozialen Organisation zurückgehen. Yanomamö und Nama verwenden eben keine Speziesnamen zur Differenzierung ihrer sozialen Gruppen, haben keine totemistischen Lineages oder Clans, obwohl die Assoziation von Spezies und Gruppe bei den Yanomamö religiös fixiert ist und aus diesem Grunde ohne weiteres auch die Funktion der Differenzierung ihrer Lineages durch die Artbegriffe erfüllen könnte, zu denen ihre *Noureshi* gehören. Es wären dementsprechend in die Tabelle der komplementären Funktionen von Individualtotemismus und Gruppentotemismus oben die *Noureshi* in die Spalte der differenzierenden Funktion einzutragen und die Kehr-Hasen oder Drehschakale der Namas in die Spalte der integrierenden Funktion, und zwar komplementär zur sozialen Organisation, mit der sie verbunden sind. Die Regeln der Zuschreibung der *Noureshi* (Außenseelen) bei den Yanomamö und die damit verbundene soziale Gliederung erscheint aber außerdem wie ein in ἐποχή verharrendes, nur auf den rechten Augenblick wartendes Vorspiel des Totemismus, das von seiner Verwirklichung nur so weit entfernt ist, wie seine naheliegende Verwendung zur Indikation einer sozialen und politischen Verbindung (Allianz), kurz in einem Zustand, den Baumann *Proto-Totemismus* nennt und dessen Erscheinung er in Afrika beschrieben hat.

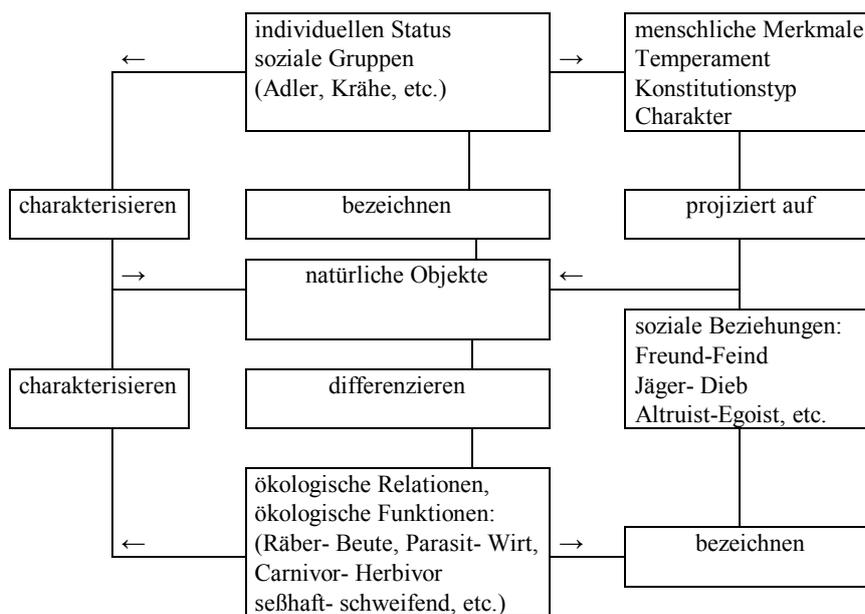
Man kann also die rein nominalistische Definition des Totemismus nur dann aufrechterhalten, wenn man die Schutzgeistvorstellung der Ojibwa künstlich von dem Totemismus der Ojibwa isoliert, wie dies Andrew Lang als erster getan hat, und damit die Korrespondenz von individuellem Schutzgeist und Gruppentotem einerseits und die soziale Funktion des individuellen

⁷⁰ A.I.Hallowell, *Ontologie, Verhalten und Weltbild der Ojibwa*, in: D. und B. Tedlock, *Über den Rand des tiefen Canyon*, *ibid.*, S.161-2

Schutzgeistes andererseits ignoriert. Während sich die Formen des Gruppentotemismus, die als Embleme sozialer Differenzierung erscheinen, leichter von einer vergleichbaren religiösen Begründung isolieren lassen, kann man das für den Individualtotemismus nicht behaupten, weshalb man diese Form (Individualtotemismus) auch aus der Kategorie des Totemismus ausschließen zu müssen glaubte. Tatsächlich läßt sich aber feststellen, daß überall dort, wo Gruppen- und Individualtotemismus zusammen auftreten, der Individualtotemismus nicht von dem religiösen System des Stammes getrennt werden kann und das Gesamtsystem des Totemismus wiederum nicht von dem Individualtotemismus, der zu ihm gehört und außerdem eine eindeutig bestimmbare soziale Funktion erfüllt, nämlich die Abbildung der Allianz Zusammensetzung (siehe unten).

Der Fall unilinear zuschreibbarer Individualtotems setzt komplementäre Gruppentotems, welche der individuellen Übertragung die Exemplare liefern, genauso voraus wie der Konzeptionstotemismus lokale Zentren, welche die Geistkinder liefern. Die Koordination der Konzeption mit der Gruppe, für die sie von Bedeutung ist, korrespondiert hier weitgehend mit den Residenzregeln, welche die Gruppe mit dem Lokal der Seelenkeime verbindet oder mit anderen Eigentumszuschreibungen, die diesen Zweck erfüllen. Auch der Verband der Personen mit gleichem Konzeptionstotem repräsentiert eine Kultgruppe, die, sobald sie als diese Kult-Gruppe aktiv wird, eine vergleichbare, aber komplementäre Funktion (Allianzfunktion) erfüllt wie die Heiratsregeln, nämlich die Integration durch Zuschreibung differenzierter Personenkreise oder die Funktion der Gruppenöffnung der durch die Deszendenzregeln exklusiv abgeschlossenen Abstammungsgruppen.

Folgt man Radcliffe-Brown, dem Levi-Strauss in diesem Kontext beipflichtet, dann stellt der



Totemismus weniger das Problem der Abbildung sozialer Relationen durch natürliche Kategorien als vielmehr der Abbildung natürlicher Kategorien durch soziale Relationen. *"The resemblances and differences of animal species are translated into terms of friendship and conflict, solidarity and opposition. In other words the world of animal life*

is represented in terms of social relations similar to those of human society."⁷¹ Radcliffe-Brown beobachtet also eine Projektion sozialer Regeln auf die natürlichen Verhältnisse, d.h. die Wiedergabe der Natur im Gleichnis der eigenen Gesellschaft. Levi-Strauss übersetzt: "Die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen den Tiergattungen werden übersetzt in Ausdrücke der Freundschaft und des Konflikts, der Zusammengehörigkeit und des Gegensatzes. Anders gesagt, die Welt des Tierlebens wird in Form sozialer Beziehungen dargestellt, wie sie in der Gesellschaft der Menschen Gültigkeit besitzen."⁷² In diesem Punkt haben sich

⁷¹ A.R.Radcliffe-Brown, The Comparative Method in Social Anthropology, Journ. of the Royal Anthropol. Institute, LXXXI,II, 1951, S.18

⁷² C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, ibid, S.114

Radcliffe-Brown wie Levi-Strauss von ihrem soziologischen Lehrmeister Durkheim am weitesten entfernt, der diese Form der Personifizierung der Natur, die er selbst Anthropomorphisierung nennt, im Falle des Totemismus negierte.⁷³

Diese projizierende Methode der Reflexion von Beziehungen in den Kategorien der Feindschaft, der Solidarität und Komplementarität, mit welchem Begriff wir die *unity of contraries* von Radcliffe-Brown zusammenfassen wollen, praktizieren aber auch Kulturen oder Gesellschaften, denen man den Totemismus abspricht, wie etwa jene der Eskimos, welche die rituelle oder praktische Arbeitsteilung von Gruppen in natürlichen Kategorien reflektieren (siehe unten). Die Komplexität der Natur wird reduziert auf die Projektion jener sozialen Relationen, welche das Gesellschaftsleben beherrschen, d.h. vor allem auf die Projektion der Relationen von Freundschaft und Feindschaft, und die Komplexität des sozialen Lebens selbst durch die Herausstellung seiner Beziehungen mit den Einsichten, die man auf diesem Wege über die Natur gewonnen hat.

Das ökologische Verhältnis der Gesellschaft zu seiner natürlichen Umwelt wird über die wahlweise Totalisierung seiner Unterverhältnisse vergegenständlicht, das Ganze durch den Teil repräsentiert, die Gesellschaft naturalisiert und die Natur kulturalisiert. Dieses Bedürfnis nach der ökologischen und d.h. der kosmologischen Reflexion der Kultur hat Radcliffe-Brown bei allen Wildbeutergesellschaften und präneolithischen hortikalen Kulturen konstatiert, während seit dem Neolithikum das Bedürfnis der Naturalisierung der Gesellschaft zurückgeht zugunsten der Betonung eines deutlichen Gegensatzes und der Herabsetzung der Natur auf den Begriff des Rohstofflieferanten gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Bedürfnisse, zugunsten einer zunehmend technisch bestimmten, ausbeuterischen Beziehung zur Natur.

Das Abbildungsverhältnis der sozialen Beziehungen und natürlichen Kategorien läßt sich nach dem nebenstehenden Schema begreifen, das die möglichen Systeme des Wissens, Könnens oder Glaubens offen läßt, welche das Verhältnis näher begründen oder erklären.

Die soziale Funktion, die der Totemismus erfüllt, aber die Reduktion seiner Erscheinung auf diese Funktion durchaus nicht rechtfertigt, hat Radcliffe-Brown im Anschluß an Durkheim ("Ein Kollektivgefühl kann sich nur bewußt werden, wenn es sich an ein materielles Objekt haftet."⁷⁴) nach folgendem Schema zusammengefaßt⁷⁵:

Sentiments of attachment
|
expressed in formalized collective behaviour
|
reference to an object that represents the group

*"A social group such as a clan only possess solidarity and permanence if it is the object of sentiments of attachment in the minds of its members. For such sentiments to be maintained in existence they must be given occasional collective expression. By a law that can be, I think, readily verified, all regular collective expressions of social sentiments tend to take on a ritual form. And in ritual, again by a necessary law, some more or less concrete objects is required which can act as the representative of the group. So that is a normal procedure that the sentiment of attachment to a group shall be expressed in some formalized collective behaviour having reference to an object that represents the group itself."*⁷⁶

Die Solidarität der Gruppe wird aufrechterhalten durch die Ritualisierung spezifischer Verhaltensweisen, die das Verhältnis der Gruppenmitglieder aufeinander abstimmen sowie gegenüber Fremden definieren, welches abwechselnd von natürlichen Objekten vertreten wird, und sie wird zum Ausdruck gebracht und immer wieder ausgelöst durch jene repräsentativen Objekte, welche die Gruppen vertreten.

⁷³ E.Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, ibid, S. 101

⁷⁴ E.Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, ibid, S.323

⁷⁵ A.R.Radcliffe-Brown, The Sociological Theory of Totemism, in derselbe: Structure and Function in Primitive Society, ibid, S.124

⁷⁶ A.R.Radcliffe-Brown, The Sociological Theory of Totemism, ibid, S.124

Sowohl Durkheim als auch Radcliffe-Brown als verschworene Antipsychologen haben beide vielleicht eben deshalb verkannt, daß sie mit dieser Theorie der Freudschen Neurosenlehre eine Einfallspforte in ihren Soziologismus geöffnet haben, denn ihre Forderung nach der Ritualisierung kollektiv relevanten Verhaltens und seiner symbolischen Repräsentation stellen auch Bestandteile des Inventars der Freudschen Neurosenlehre dar, die man nicht nur nach ihrer Präsentation in "Totem und Tabu" beurteilen darf; die Ritualisierung wird bei Freud wie bei Durkheim thematisch als ein unter Zwang gesetztes Verhalten, das den Einzelnen zur Verdrängung des gewünschten oder begehrten, aber durch die Norm verbotenen Verhaltens zwingt und das Symbol oder das repräsentative Objekt der Gruppe erscheint als der Preis der Verdrängung, während das Andere, das Fremde, die Wildnis sowohl zum Repräsentanten eben dieses Verdrängten (Projektion) als auch zum Auslöser der Zangshandlung werden, von der man innerhalb der Gruppe nur lassen kann, wenn man die Identifizierung mit dem Verbot und seinen Repräsentanten vollbringt. Das Aggressionsbedürfnis und das Verlangen nach Übertretung werden auf diese Weise nach außen abgelenkt. Psychologisch heißt die von Radcliffe-Brown beschriebene Funktion des Totems *Identifizierung* und das notwendige Komplementär: *Projektion*, Durkheim beschreibt sie als Affirmation kollektiver Verhaltensmuster und Vorstellungen. Beide ignorieren in ihren Beschreibungen der sozialen Verhaltensanpassungen, im Gegensatz zu Freud, die sie stabilisierenden, feindgetönten und den Anpassungsverzicht kompensierenden Außenbeziehungen.

Obwohl Radcliffe-Brown sich bei seiner Beschreibung der sozialen Funktion des Totemismus ausdrücklich auf Durkheim bezieht, erklärt er ihre Wirkung ganz im Sinne Goldenweisers, der den Totemismus als eine Form der Sozialisation emotional aufgeladener oder besetzter Objekte (Ergebnis der Ritualisierung) begriff, deren Spezifikation als Totemismus von ihm 1. durch die besondere Auswahl der Objekte, nämlich der natürlichen Objekte, und 2. durch das besondere Zuschreibungsverfahren, nämlich die Deszendenz- oder Vererbungsregeln, bestimmt wird.

Goldenweiser hat den Totemismus wie Radcliffe-Brown nach ihm als eine Institution der Sozialisation (integrativ) und der Sozialisierung (extensiv) begriffen, als eine Institution der Sozialisation durch den Einsatz der Objekte zu diesem Zweck (identifizierende Bindung), als eine Einrichtung der Sozialisierung, weil die Sozialisierung erst das in der Natur Vorhandene zu den signifikanten natürlichen Objekten, d.h. zu den bedeutsamen Gegenständen der Kultur, macht, Zeug und Werk und seine Welt von dem Anderssein abgrenzt, d.h. das Unbekannte, Unvorhergesehene, Überraschende jenseits der Grenzen des Systems der Weltanschauung plaziert, wo sich die Wildnis öffnet, die *heilig unbetretbaren Räume*, wie Pindar sie nennt.

Die totemistische Gestalt der Sozialisation wird also von Goldenweiser wie von Radcliffe-Brown als spezielle Alternative der Sozialisationsfunktion überhaupt bestimmt (Identifizierung), denn die alternativen Objekte wie die Flaggen, Uniformen, Heiligen oder Märtyrer, Vorbilder und Stilformen erfüllen eine äquivalente Funktion, nur eben nicht totemistisch, wozu die Objekte mit Goldenweiser erst unter der Bedingung der spezifischen Objektselektion (natürliche Objekte) und der speziellen Zuschreibungsform (Deszendenzregeln) werden.

Nachdem Goldenweiser die Sozialisations- und Sozialisierungsfunktion des Totemismus, herausgestellt hatte, welche letztere auch die nominalistische oder klassifizierende Funktion einschließt (Weltbeschreibung), blieb Radcliffe-Brown nur noch die lakonische Frage zu stellen: "*Why animals?*", die er in seinem Aufsatz von 1929 auf die bekannte Weise zu beantworten unternahm.⁷⁷

Die Solidarität der einzelnen sozialen Einheiten: lokale Gruppe, Abstammungsgruppe, Kultgruppe, Stammeshälfte, Heiratsklasse und Stamm, wird im Falle des Totemismus durch die verschiedenen natürlichen Objekte, welche die Gruppen in den rituellen Beziehungen vertreten, dargestellt und durch die Ritualisierung entsprechend verschiedener Verhaltensweisen

⁷⁷ Der hier imaginierte Dialog der Ethnologen läßt sich auch als folgende Frage Radcliffe-Browns an Durkheim vorstellen: Wenn das Totem ein Symbol der Gruppensolidarität ist, warum wird es ausgedrückt in Tierbildern?

perpetuiert, d.h. die sozialen und politischen Beziehungen und Funktionen der genannten sozialen Einheiten oder Gruppen wird vorgestellt und bezeichnet in den zu Gebote stehenden natürlichen Kategorien. Diese Kategorien werden besonders dann bemüht, wenn es gilt, die verschiedenen politischen Allianzbeziehungen der unilinearen Abstammungsgruppen herauszustellen.

Durch seinen Vergleich der Funktion von Pflanzen- und Tiernamen in bestimmten sog. primitiven Gesellschaften mit der Funktion, welche die Fahnen, Uniformen, Regimentsabzeichen, Könige und Präsidenten in den neuzeitlichen europäischen Gesellschaften erfüllen, demonstriert auch Levi-Strauss im Anschluß an Durkheim und Radcliffe-Brown, daß diese Methode des Ausgleichs und der Darstellung persönlicher Ansprüche durch die Normierung und ausdrückliche Herausstellung reziproker Beziehungen in symbolischen Formen keine genuine Funktion des Totemismus ist. So stellt er mit Radcliffe-Brown die Frage: "Wie läßt sich erklären, daß die sozialen Gruppen (oder Segmente) der Gesellschaft voneinander unterschieden werden durch die Zuteilung jeder einzelnen zu einer besonderen natürlichen Gattung? Dieses Problem ist das Problem des Totemismus und überdeckt zwei weitere: wie denkt sich jede Gesellschaft die Beziehung zwischen den menschlichen Wesen und anderen natürlichen Gattungen (ein Problem das außerhalb des Totemismus liegt...); und wie werden andererseits soziale Gruppen vermittels der Embleme, Symbole oder emblematischer oder symbolischer Objekte identifiziert? Das zweite Problem geht gleichfalls über den Rahmen des Totemismus hinaus, da von diesem Gesichtspunkt aus ein und dieselbe Rolle je nach dem Typus der ins Auge gefaßten Gemeinschaft mit einer Fahne, einem Wappen, einem Heiligen oder einer Tierart verknüpft werden kann."⁷⁸

Die kurze Frage: "*Why animals?*" heißt also längersinnig: Warum reflektiert eine Gruppe ihre Kollektivvorstellungen, Solidarität, ihr Einverständnis oder ihre vertraglichen Zweckverbindungen, d.h. auch ihre Gegensatzbeziehungen zu anderen Gruppen wie ihre Wertabstufungen, Fremdheit und Feindschaft, in den Kategorien natürlicher Arten und Gattungen, wenn sie diese Beziehungen genauso gut durch gemeinsame Uniformen, Flaggen, Abzeichen, Heilige, Märtyrer, Vorbilder, Ideale, durch eine besondere Kleiderordnung oder durch künstliche Umgangsformen, durch Feindbilder, Vorurteile und pejorative Stigmatisierung zum Ausdruck bringen kann?⁷⁹

Die Antwort von Levi-Strauss auf diese Frage ist aber im Gegensatz zu Radcliffe-Browns Versuch von 1929 keine Antwort, sondern nur der Hinweis auf die Bedingungen der Möglichkeit einer Reflexion sozialer oder kultureller Gebilde durch natürliche Kategorien. Er pflichtet Radcliffe-Brown bei: "Die Tiere des Totemismus hören auf, nur oder besonders gefürchtete, bewunderte oder begehrte Geschöpfe zu sein: ihre sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit läßt Begriffe und Beziehungen durchscheinen, die vom spekulativen Denken von den Gegebenheiten der Beobachtungen aus erfaßt werden. Endlich begreift man, daß die natürlichen Gattungen nicht ausgewählt werden, weil sie >gut zu essen< sind, sondern weil sie >gut zu denken< sind."⁸⁰

Den universalen und elementaren Assoziationsgesetzen, welche das Denken leiten und welche in einer gewissen Analogie zur Booleschen Algebra zu begreifen sind, so Levi-Strauss, genügen alle Begriffe, mit denen man Gegensätze und Übereinstimmungen abbilden kann, d.h. also auch die Begriffe, welche Aussagen über die Natur machen, welche die Natur in ihrer Mannigfaltigkeit ordnen. Hat man grundsätzlich zugestanden, daß der "Wilde" denkt, dann bleibt die Frage, welche auch die Frage des Totemismus ist, weiterhin ohne Antwort: Warum denkt der "Wilde" vor allem seine Kultur und Gesellschaft in den natürlichen Kategorien, wa-

⁷⁸ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, *ibid*, S.111

⁷⁹ Siehe: E.Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, *ibid*, S.320; A.R.Radcliffe-Brown, The Sociological Theory of Totemism, *ibid*, S.125 und derselbe: The Comparative Method in Social Anthropology, *ibid*, S.17

⁸⁰ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, *ibid*, S.116

rum sind die natürlichen Kategorien für ihn besonders gut zu denken? Die Antwort, daß man Kultur und Gesellschaft in diesen Kategorien ebenso gut denken kann wie in anderen, z.B. historischen oder soziologischen Kategorien, verfehlt also die Frage. Auch in diesem Kontext war Radcliffe-Brown genauer und sachlicher zugleich, weil er das, was Levi-Strauss apodiktisch verkündete, in eine Implikation gesetzt hat und damit auch die Folgerungen, die sich aus ihr ergeben: "*Granted that it is for some reason appropriate to identify social divisions by association with natural species, what is the principle by which such pairs as eaglehawk and crow, eagle and raven, coyote and wild cat are chosen as representing the moieties of dual division?*"⁸¹

Levi-Strauss hat den verschiedenen Begründungen der Vorliebe für Tier- und Pflanzennamen aus der Nützlichkeit, Eßbarkeit oder Schädlichkeit der natürlichen Objekte mit Recht vorgehalten, das viele der bekannt gewordenen Totemobjekte weder eßbar noch nützlich oder schädlich sind, aber seine Antwort, daß sie ausgewählt worden sind, weil sie gut zu denken sind, stellt auch auf dieser Ebene ein vergleichbares Problem, nämlich die Antwort auf die Frage, warum gerade die Totemobjekte, die tatsächlich ausgewählt worden sind, besser zu denken sind als jene, die man bei dieser Auswahl übergangen hat. Mit Radcliffe-Brown: "*Why particularly eaglehawk and crow, and other pairs?*"⁸²

Eine Kategorie ist deshalb gut zu denken, weil sie als Begriff eines Denksystems oder einer Weltanschauung eingeführt ist, weil sie im Hinweishorizont der Sprache, Terminologie oder Symbolik schon sagt, was sie in der institutionalisierten Rede oder Darstellung erst zeigen will, daß nämlich das, was sie zeigt, nur als Erscheinung der eigenen Welt oder eines ihrer Horizonte zum Vorschein kommt, zu der auch die Kategorien als Hinweiskategorien gehören, deren gute Denkbarkeit mit dem Grad der Vertrautheit dessen korrespondieren, was jeweils gezeigt wird.

Die Antwort auf die Frage nach der guten Denkbarkeit natürlicher Kategorien hat man also erst dann, wenn man das System des Denkens oder der Weltanschauung, für welche der Gebrauch natürlicher Kategorien repräsentativ ist, gefunden hat, wenn man die besondere Art des Denkens in natürlichen Kategorien, die durch eine charakteristische Erfahrung, nämlich jener Welt, welche durch sie zur Anschauung kommt, gesättigt sind, und deshalb den *Discours* des Totemismus abgeben, wenn man also den Diskurs (Umlauf) dieser Weltanschauung vorstellt oder wenn schließlich das "*wilde Denken*" selbst dargestellt wird, wie es Levi-Strauss in einem weiteren Werk unternommen hat, das sich mit diesem Problem der Klassifizierung, zu dem der Totemismus gehört, beschäftigt.

Aber auch dieser Versuch des französischen Ethnologen demonstriert wiederum nur Bedingungen der Möglichkeit und Beispiele der Möglichkeiten des von ihm so genannten *konkreten Denkens*. Er beantwortet nicht die Frage: "*Why all these birds? Why all these animals?*" Denn zur Abbildung von Gegensätzen, Widersprüchen oder Komplementären läßt sich schließlich alles nehmen, was ihre Andeutung anbietet. Gegenüber dem Nachweis, daß das wilde Denken vernünftig ist, verliert Levi-Strauss die Notwendigkeit der Begründung der besonderen Form dieses Denkens aus dem Auge, die Differenzierung der Mannigfaltigkeit der Systeme dieses "*wilden Denkens*", während Radcliffe-Brown in diesem Zusammenhang überraschend historisch darauf hinweist, daß die Darstellung der Welt in natürlichen Kategorien charakteristisch ist für die Religiosität der Wildbeutervölker, welche in der Wildnis die große Moral ihres eigenen Daseins suchen. In diesem Sinne bieten auch die Arbeiten von C.G. von Brandenstein über die gemeinaustralische Weltanschauung, welche er als eine Projektion einer bestimmten Konstitutions- und Temperamentenlehre nachweist, genau die Antworten auf diese von Radcliffe-Brown gestellten Fragen. Danach unterscheiden sich Adlerfalke und Krähe, weißer und schwarzer Kakadu usw. nach Temperament und Charakter, nach Elementarzusammensetzung

81 A.R.Radcliffe-Brown, *The Comparative Method in Social Anthropology*, *ibid.*, S.17

82 A.R.Radcliffe-Brown, *The Comparative Method in Social Anthropology*, *ibid.*, S.17

und kosmologischer Stellung (siehe unten), nach sozialen Werten und ihrem Fehlen, und zwar im Kontext der Kategorien dieser Weltanschauung.

Radcliffe-Browns Antwort auf die gleiche Frage von 1929 unterstellte, allerdings in allgemeiner Fassung vorgestellt, eine vergleichbare Weltanschauung als Erklärung dieser Vorliebe des Denkens in natürlichen Kategorien wie sie C.G.von Brandenstein für Australien herausgearbeitet hat. Und auf diesen Entwurf einer Erklärung durch eine spezifische Weltanschauung bezog er sich auch 1951 durchaus affirmativ.

In beiden Versuchen der Erklärung des Totemismus wies er auch wieder daraufhin, daß sich aus einer konstatierbaren Voreingenommenheit nicht nur des sog. primitiven Denkens für die eigenen Kategorien der Natur, d.h. für die Kategorien ihrer eigenen Weltanschauung, weder die Vorliebe der Abbildung ihrer sozialen Beziehungen durch sie, welche den Totemismus auszeichnen (denn die Eskimo reflektieren zwar ihre Welt in natürlichen Kategorien, aber nicht die Institutionen ihrer Gruppen), noch die verschiedenen Begründungsversuche religiöser, magischer oder praktischer Art, welche die einzelnen Kulturen entwickelt haben, um ihre sozialen Beziehungen und das Verhältnis der Gesellschaft zur Natur zu reflektieren, ableiten läßt. Den unterstellten Nutzen, mit dem manche Interpreten dieser primitiven Voreingenommenheit für die Natur die Natur identifizieren, wies er in beiden Entwürfen als von außen herangetragene Perspektiven der Betrachtung zurück.

Nach dieser 1929 abgefaßten Theorie von Radcliffe-Brown darf man nur unter der Bedingung von Totemismus sprechen, wenn das Denken der Gesellschaft den Menschen und seine Welt in den Kategorien der Natur reflektiert und wenn diese Gesellschaft ihre soziale Differenzierung im Horizont dieser natürlichen Kategorien, vorzüglich mit Pflanzen- oder Tiernamen, begreift. Demnach wird weder der Totemismus allein durch das Gegebensein eines Denksystems bestimmt, das sich vorzüglich in natürlichen Kategorien ausdrückt, noch allein durch eine spezielle Gesellschaftsordnung, deren Differenzierung in natürlichen Kategorien abgebildet werden kann, sondern nur durch die Synthese beider Erscheinungen, die jede für sich auch ohne Totemismus existieren. Boas wies ähnlich daraufhin: "*The recognition of kinship groups, and with it of exogamy, is a universal phenomenon. Totemism is not.*"⁸³ Für beide Autoren steht fest, daß die Konvergenz eines Denksystems, das sich in natürlichen Kategorien ausdrückt, mit jenem sozialen System unilinear Abstammungsgruppen korporativen Charakters, deren Allianzmöglichkeiten und Allianzeinheiten speziell in diesen Kategorien gedacht werden müssen, weil die sozialen Kategorien schon besetzt sind und keine anderen zur Verfügung stehen, daß also diese Konvergenz die Erscheinung des Totemismus erzeugt. Die Gesellschaft kann ihre soziale und politische Innovation nur in ihrem tradierten Kategoriensystem darstellen, das, weil es hier ein natürliches ist, auch diese in natürlichen Kategorien reflektiert.

Auch nach dieser Erklärung von Radcliffe-Brown erweist sich also der Totemismus als *Schein* und nicht als eine besondere soziale Institution, allerdings als ein Phänomen, das unter den genannten Bedingungen als Schein notwendig erscheinen muß. Dieser Schein einer eigenständigen sozialen Institution ist unter den erwähnten Bedingungen notwendig und deshalb auch nicht zu verwechseln mit der Illusion der Gelehrten, von der Levi-Strauss spricht. Da neue, politisch bedingte Beziehungen in Kategorien der bestehenden Weltanschauung mit starker religiöser Einfärbung reflektiert werden müssen, entsteht der Schein, daß sie auch eine spezielle religiöse Bedeutung haben. Da politische Verhältnisse in religiös besetzten Kategorien reflektiert werden, entsteht der Eindruck (Schein) einer Überschwemmung des Profanen durch das Heilige.

Radcliffe-Brown wiederholt, worauf Levi-Strauss ausdrücklich hinweist, eine Hypothese von Boas, nach der "die Bildung eines Systems auf sozialer Ebene die notwendige Bedingung des Totemismus ist. Deshalb schließt er die Eskimos, deren soziale Organisation nicht systematisch

⁸³ F.Boas, The Origin of Totemism, ibid, S.323-4

ist, aus und fordert die unilineare Abstammung (...), weil sie als einzige strukturell ist."⁸⁴ Die "unsystematische" soziale Organisation der Eskimos erscheint als eine Folge ihrer Reduktion der exogamen Einheit auf die Familie. Boas schreibt: *"In those cases in which, perhaps owing to the ever-recurring breaking-up of the tribes into smaller units, cohesion was very slight, the exogamic group always have remained restricted to the kinship group in the narrow sense of the term, so that there must always have been a large number of small co-ordinate independent family groups. A condition of this type, which is exemplified by the Eskimo, could never lead to totemism."*⁸⁵

Die *family group* wird unter diesen Bedingungen selbst zum Inbegriff aller positiven sozialen Verhältnisse: Freundschaft, Geborgenheit, Gemeinschaft, der gegenüber die Gegensatzbeziehungen: Feindschaft, Gefahr, Verwaistsein, als Fremdbeziehungen außerhalb der Familie nur als Eingriffe oder Reaktionen der Natur gedacht werden können, welche allerdings durch das Handeln der Menschen verursacht worden sind.

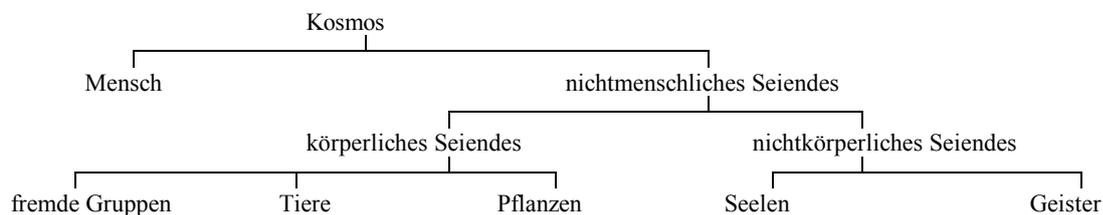
Natur	Einsamkeit	Gefahr	Feindschaft	Tier
Kultur	Gemeinschaft	Sicherheit	Solidarität	Mensch

Tatsächlich reflektiert die Mythologie der Eskimos den Gegensatz von Kultur und Natur als Gegensatz, der auf

der einen Seite die Werte der Gemeinsamkeit, Sicherheit und Freundschaft (Solidarität) und auf der anderen Seite die Werte der Einsamkeit, Gefahr und der Feindschaft gegenüberstellt, und zwar symbolisch zusammengefaßt in dem Gegensatzpaar: Mensch- Tier:

Die Mythen und Märchen der Eskimo offenbaren uns nicht nur die zwei von den *Notes and Queries* geforderten Kategoriensysteme, sondern auch deren Funktion, nämlich die Unterscheidung zweier sozialer Dimensionen, die Durkheim mit den Begriffen der mechanischen und der organischen Solidarität unterscheidet, Tönnies kurz als Gemeinschaft und Gesellschaft.

Unter diesen sozialen Bedingungen kann eine Gesellschaft, deren exogame und lokale Gruppen



mit der fraternal und conjugal erweiterten Familie zusammenfallen, gar nicht anders als die positiven Werte mit dem Menschsein, das mit der eigenen Verwandtschaft zusammenfällt, und die negativen Werte mit dem Gegenüber, das dem Menschen von allem Anderssein am ähnlichsten ist, bezeichnen, und damit zwischen den Werten der Solidarität und des Altruismus, vertreten durch den Menschen, und den Werten der Feindschaft und des Egoismus, vertreten durch das Tier, einen Gegensatz setzen, der nur noch jenseits der konkreten Erscheinung, d.h. auf der Grundlage ihres Wesens, zur Versöhnung gebracht werden kann, auf der auch die Möglichkeiten der Verwandlung der Gestalten im Mythos erscheinen. Dies wäre die religiöse Erklärung des Phänomens der Gestaltverwandlung, die beispielsweise auch der Schamane für sich in Anspruch nimmt.

Aber der gleiche Gedankengang führt auch zu einer profanen Auflösung des Problems: Wenn im Zentrum des Kosmos die relativ isoliert lebende fraternal oder conjugal erweiterte Familiengruppe steht, die mit dem Menschsein identifiziert wird, dann stellt alles andere körperlich Seiende um sie herum das Nichtmenschliche, d.h. die *außermenschliche Natur*, dar, das nach der Ähnlichkeit mit der sich verabsolutierenden Gruppe differenziert oder nach den Malen der

⁸⁴ C.Levi-Strauss, Das Ende des Totemismus, *ibid*, S.21-2

⁸⁵ F.Boas, The Origin of Totemism, *ibid*, S.324

Unterscheidung von sich begriffen wird. Der fremde Mensch, der kein Mensch sein kann, solange seine Verwandtschaft mit den echten Menschen fraglich ist, zählt deshalb nicht nur zum Anderssein der Wildnis, sondern seiner Ähnlichkeit mit den echten Menschen wegen auch zu ihren gefährlichsten Manifestationen.

Da der Mensch in regulärer Wechselbeziehung mit dieser Natur lebt, kann er aber auch seine Selbstverabsolutierung nur bedingt aufrechterhalten. Heirat-, rituelle Kooperation und Handelsfreundschaften sind soziale Möglichkeiten der Transformation von *Fremdkörpern* in Menschen, während die Einverleibung und praktische Auswertung der Beute die Differenz des Menschen zur Natur aufrechterhält.

Die durch charakteristische Eigenschaften ihres Habitats unterschiedenen und im Gegensatz zu sich selbst mit ihnen identifizierten Familiengruppen verlieren erst über die Herstellung solidarischer Beziehungen ihre Zuschreibung zur Natur. Wenn in den Mythen und Märchen die solidarische Sphäre die Voraussetzung der Verwandlung des Tiers in einen Menschen ist, dann kann diese Verwandlung auch ohne den Rückgriff auf das durch den Kult eingestimmte Wesen, d.h. außerhalb der religiösen Weltanschauung, erklärt werden, nämlich durch die sozialen Medien der Verwandlung Fremder oder Feinde in Freunde.

Die Identifizierung mit dem Tier ist unter dieser Bedingung zunächst pejorativ, ihre Aufhebung wird erst durch die soziale Konjugation möglich, welche das Tier in den Menschen verwandelt, was die Integration der *family lines* in einer sie zusammenfassenden Einheit erforderlich macht. So reflektiert der Totemismus den sozialen Zustand potentiell assoziierbarer Subjekte oder Gruppen nach animalischen Spezifikationen differenziert, und zwar als den unfertigen Zustand, der in der Gefahr steht, im Versuch der Integration zu scheitern, dagegen dann in der regulären sozialen Konjugation als den fertigen Zustand, der versichert wird durch die Institutionalisierung der Integration in einer übergeordneten sozialen Einheit, die deutlich politische Funktionen erfüllt. Die natürlichen Kategorien reflektieren hier also das Wagnis der Gesellschaft oder durch Vertrag begründeten Assoziation, die Problematik einer organischen Solidarität, die fast ausschließlich durch Heirat, d.h. durch das probate Medium der Transformation eines Fremden in einen Freund, begründet wird, für den es nur eine Alternative zur Affinalverwandtschaft gibt, nämlich die Feindschaft.

Das Schema oben reflektiert also die Erscheinung, nach der der fremde Mensch in der archaischen Weltanschauung tatsächlich den größtmöglichen Gegensatz darstellt, den ein Lebewesen zu dem sich selbst als Mensch (siehe die entsprechenden Stammesnamen) verabsolutierenden Aboriginal bilden kann. Das Anderssein des Fremden kann nämlich nur unter Zuhilfenahme anderer Kategorien als jene, die das Menschliche bedeuten, vorgestellt werden, d.h. in den Kategorien der nichtmenschlichen Natur, die also den Begriff oder die Vorstellung des Fremden inhaltlich bestimmen.

Darf man davon ausgehen, daß eine profane Kosmologie in der aboriginären Kultur undenkbar ist, dann stellt diese extreme Form der Aussonderung des Fremden an den äußersten Rand des Denkbaren, die ihn wegen seiner Kontamination mit dem Unbekannten und Unbegreiflichen unmittelbar gefährlich macht, eine religiöse Projektion dar, deren Überwindung eben die Institution des Totemismus darstellt, denn in seinem System wird der Mensch gezwungen, sich selbst in den Kategorien des Andersseins zu reflektieren, welche das voraufgehende Stadium der Projektion, in dem der Fremde das Anderssein auf sich konzentriert, aufhebt und die Weltanschauung, die zu diesem Ergebnis geführt hat, soweit säkularisiert, bis ihre Formen nur noch der profanen Spielart sozialer Relativierung und Differenzierung dienlich sind, d.h. der Vergesellschaftungsprozeß soweit durchsichtig geworden ist, daß die einst negative Konnotation der anderen in der neutralen Alternative der Leute aufgehoben erscheint.

Die Frage, warum eine Gesellschaft vorzugsweise ihre sozialen Relationen in natürlichen Kategorien ausdrückt, wird also mit dem Hinweis auf eine Kultur und ihre kodifizierte Weltanschauung beantwortet, in der die Erfahrung der Solidarität oder der positiven sozialen Beziehungen auf die Familie beschränkt ist und alle außerfamiliären Relationen das Merkmal der

Unvorhersehbarkeit und Riskiertheit tragen wie alle Erscheinungen der Natur, weshalb das Weltbild dieser Kultur von dieser Realität des Unvorhersehbaren, des Überraschenden als Projektionsraum präokkupert wird, zu dem die Familie und ihre Solidarität als einzige Gewißheit in dem denkbar größten Gegensatz steht. Das Maß der Überraschung durch die natürlichen Ereignisse sinkt mit dem Erfolg der Vergewisserung der Natur in der Form der Personifizierung oder Identifizierung. Die Versicherung des Natürlichen ebenso wie die Erfahrung seiner Unberechenbarkeit werden sichtbar in der Sphäre möglicher Verwandlungen des Natürlichen in das Menschliche und des Menschlichen in das Natürliche. Die Instabilität der Verwandlungen reflektiert das instabile Verhältnis zur Natur oder besser: das Ausmaß ihres Widerstandes gegenüber allen Integrationsversuchen in das Menschliche.

Körper und Temperament als Maß aller Dinge:

Stamm	Section	Bedeutung
Karierra	ngarra	Gesicht
Ngarluma	ngarra	Gesicht
Tjururu	kuru	Auge
Lardil	lelka	Kopf
	t'urel	Haar

C.G. von Brandenstein, *ibid.*, S.39

Eskimos, Andamanen, Pygmäen und Buschmänner führen die für sie schädlichen Naturereignisse auf Handlungen von sich selbst zurück, die man als Gebotsübertretung, als abweichendes Verhalten oder unsolidarisches Handeln begreifen kann und reflektieren die Naturereignisse als korrespondierende Reaktionen auf ihr Verhalten, d.h. sie reflektieren ihr Verhältnis zur Natur im strengen

Sinne ökologisch, denn die Natur reagiert immer auf ihr Verhalten, sei es im positiven wie im negativen Sinne. Der moralische Ton dieser Urkonzeption des Ökologischen geht auf eine kausale Selbstüberschätzung, die mit der spezifischen Selbstverabsolutierung der relativ isolierten Gruppen zusammenhängt, zurück, aber durchaus logisch begründet ist. Wenn sich die umgreifende Welt regulär in dem Spiel einer dem Menschen nur schwer verständlichen, aber schönen Ordnung zeigt, in der er selbst Stellung bezieht und seine Stellung zu begreifen sucht, dann kann die Unordnung, wann immer sie erscheint, nur durch sein Verhalten verursacht worden sein, weil nur der Mensch sich als das Wesen erfahren kann und erfahren hat, das Regeln oder Gesetze bricht (was natürlich auch für die Göttlichen, allerdings in einem anderen Sinne gilt), weil nur der Mensch bestimmen kann, welchen Fremden er aus der Natur heraus in sein Menschsein integriert. Das Tier erscheint immer nur dann im moralischen Sinne als böse, wenn die Göttlichen sich seiner bedienen, um den Menschen zu strafen, d.h. als Projektion oder Vergegenständlichung seiner eigenen Verfehlungen. In dieser Rolle erscheint es als der gefallene Mensch und als das Symbol seines Falls. Diese Weltanschauung, so erklärt Radcliffe-Brown, liefert die Kategorien, derer sich der Totemismus bedienen wird und nur bedienen kann, obwohl sie selbst nicht totemistisch ist.

	aktiv	passiv	
kaltblütig	Pannaga	Purungu	couple
warmblütig	Karimerra	Palt'arri	couple
	Zweiheit	Zweiheit	

Auch 1951 rekurriert Radcliffe-Brown auf diesen Ansatz als das Problem "*of the way in which in a particular society the relation of human beings to natural species is represented, and as a contribution to this problem I have*

offered an analysis of the non-totemic Andaman Islanders."⁸⁶ Den Hinweis auf die Konzentration des Denkens auf das Verhältnis des Menschen zur Natur in Kulturen, die man durch ihre vergleichbare Stellung zur Natur als Wildbeuter- und hortikale Kulturen zusammenfassen kann, kann man nicht weiter verfehlen als Levi-Strauss, der behauptet: "Nach der ersten Theorie Radcliffe-Browns wird ein Tier wie für Malinowski erst >totemistisch<, wenn es >gut zu essen< ist."⁸⁷ Der Versuch von Levi-Strauss, den Rückgriff Radcliffe-Browns auf das ritualisierte Verhältnis zur Natur, das für die Wildbeuterkulturen typisch ist und eine

⁸⁶ A.R.Radcliffe-Brown, *The Comparative Method in Social Anthropology*, *ibid.*, S.17

⁸⁷ C.Levi- Staruss, *Das Ende des Totemismus*, *ibid.*, S.82

ökologische Abbildung ihrer selbst in der Natur darstellt, mit einem Naturbegriff gleichzusetzen, der die Natur auf die Funktion eines Nahrungslieferanten reduziert, d.h. mit einem durchaus modernen Mißverständnis übrigens, überrascht noch mehr als sein Versuch, zwischen den beiden Positionen von Radcliffe-Brown zum Totemismus von 1929 und 1951 einen unüberbrückbaren Gegensatz zu konstruieren. Die Antwort auf die Frage nach dem bevorzugten Gebrauch natürlicher Kategorien zur Kennzeichnung sozialer Unterschiede aus dem Aufsatz von 1951, der Levi-Strauss beipflichtet, nämlich die Projektion menschlicher und sozialer Eigenschaften auf die Natur, um die Beziehung von Mensch und Natur zu gestalten, die Komplexität des Umgreifenden zu reduzieren, deren kategoriale Differenzierung schließlich, wenn der Bedarf besteht, zur Differenzierung sozialer Gruppen gebraucht werden kann und dann auch wird, hat Radcliffe-Brown auch schon 1929, wenn auch viel allgemeiner vorgetragen, nämlich als die Übung der *"representation of the universe as a moral or social order."*⁸⁸ Diese Repräsentation des Universums als moralische oder solidarische Ordnung, in der alle Wesen einander verschuldet sind, ist alles andere als die Berufung auf den Hunger oder den Überlebensvorteil, es ist vielmehr eine Andeutung dessen, was der Satz des Anaximander zur Sprache bringt:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

"Woraus die Dinge entstehen, dorthin vergehen sie der Ordnung gemäß, denn sie vergelten einander Recht und Strafe für das Unrecht, der Ordnung der Zeit entsprechend." (siehe: Diels, Kranz 12A9, B1) Auch dieser Satz problematisiert den Heraklitschen Πόλεμος ebenso wie seine Darstellung als Λόγος, auf den Radcliffe-Brown 1951 anspielt.

Temperamenten- und Charakterlehre:

a)

Bluttemperatur	Element	
kaltblütig	abstrakt	I
warmblütig	konkret	II

b)

Erregbarkeitsgrad	
aktiv	passiv
1	2

Integration von a) und b) in c):

c)

1/I	2/I
1/II	2/II

Heirats- und Sectionzuschreibungsregeln nach Temperament:

Ma		Fr		Ki
Pannaga (AKB)	=	Purungu (pkb)	---->	Paltyarri (PWB, pwb)
Purungu (PKB)	=	Pannaga (pwb)	---->	Karimarra (AWB, awb)
Karimarra (AWB)	=	Paltyarri (pwb)	---->	Purungu (PKB, pkb)
Paltyarri (PWB)	=	Karimarra (awb)	---->	Pannaga (AKB, akb)

akb= aktiv/kaltblütig; pkb= passiv kaltblütig;
awb= aktiv/warmblütig; pwb= passiv/warmblütig

"Woraus die Dinge entstehen, dorthin vergehen sie der Ordnung gemäß, denn sie vergelten einander Recht und Strafe für das Unrecht, der Ordnung der Zeit entsprechend." (siehe: Diels, Kranz 12A9, B1) Auch dieser Satz problematisiert den Heraklitschen Πόλεμος ebenso wie seine Darstellung als Λόγος, auf den Radcliffe-Brown 1951 anspielt.

Radcliffe-Brown hat sich Durkheims Hypothese über die Religion als einer Institution der Projektion der sozialen Ordnung in die Natur, als Form der Selbstanbetung der Gesellschaft, zu eigen gemacht, um das Verhältnis der Wildbeuter zur Natur aufzuklären, und gleichzeitig darauf hingewiesen, daß diese Theorie für die Erklärung des Totemismus unzureichend sei, weil sie nur eine, wenn auch notwendige Hälfte biete. Der Totemismus stellt nämlich nicht nur den Brauch der Projektion der sozialen Ordnung in die Natur dar, sondern vielmehr eine Form der Aneignung oder Inkorporation der auf diesem Wege gewonnenen Erkenntnisse über die Natur in die Gesellschaft, er stellt eine Institution dar, welche die Natur vergesellschaftet, oder mit Goldenweiser zu sprechen, *"the process of specific socialization of objects and symbols of emotional value."*⁸⁹ Die rituell emotional aufgeladenen oder besetzten Symbole und Objekte sind religiöse und soziale Objekte, rituell verinnerlichte soziale oder tabuisierte Institutionen,

⁸⁸ A.R.Radcliffe-Brown, The Sociological Theory of Totemism, ibid, S.131

⁸⁹ A.A.Goldenweiser, Journ. Am. Folk-Lore, XXII, 1910, 88, S.97

Objekte welche Zusammengehörigkeitsgefühle binden, verstärken und auslösen, keineswegs Objekte beliebiger subjektiver Zuneigung oder Gefühlsentscheidung.

Gattenwahl nach Temperament und Vererbung des Temperaments

	Erregbarkeit	Bluttemperatur
Ma/Fr	-	+
Va/Ki	-	-
Mu/Ki	+	-

Sie sind Auslöser, Verstärker, Widerstände und vor allem Gleichrichter von Vorstellung- und Verhaltensmustern und den mit ihnen verbundenen Befindlichkeiten und Stimmungen, sie sind Wegweiser, Platzanweiser und Warn-

schilder ihrer Welt und deshalb auch im psychologischen Sinne Objekte libidinöser oder abwehrender Besetzung.

Die Reflexion der Natur als moralisches Universum heißt zugleich auch die Personifizierung der Wesenheiten der Natur, die Abbildung der Natur nach dem Ebenbilde des Menschen, d.h. die Reflexion des Andersseins in den Kategorien dessen, was der Mensch selbst am besten kennt, nämlich sich selbst. Daß dies keine vorsokratische Spekulation ist, und daß auch Radcliffe-Brown eine vergleichbare Idee vorgeschwebt haben muß, zeigen nicht zuletzt die Arbeiten C.G.von

1.	ölige, salzige oder fettige Fische	<i>Purungu</i>
2.	zähe, trockene oder feste Fische	<i>Pannaga</i>
3.	süße und zarte Fische	<i>Paltyarri</i>
4.	Raubfische (Haie, Stingrays)	<i>Karimarra</i>

Brandensteins. C.G.von Brandenstein⁹⁰ hat mit seiner linguistischen Interpretation der australischen Section-Namen sehr überzeugend dargestellt, wie man sich diese Vergesellschaftung natürlicher Objekte in Australien vorzustellen hat. Die Reflexion der Natur wird nach diesen Untersuchungen von einer originären Konstitutions- und Temperamentenlehre bestimmt, die eine verblüffende Ähnlichkeit mit der altgriechischen Temperamentenlehre aufweist. Auf den menschlichen Körper verweisen schon die Namen, welche den Begriff der Section oder Heiratsklasse bezeichnen: Die einzelnen

Brandensteins.

C.G.von Brandenstein⁹⁰ hat mit seiner linguistischen Interpretation der australischen Section-Namen sehr überzeugend dargestellt, wie man sich diese Vergesellschaftung natürlicher Objekte in Australien vorzustellen hat. Die Reflexion der Natur wird nach diesen Untersuchungen von einer originären Konstitutions- und Temperamentenlehre bestimmt, die eine verblüffende

Australische Weltkörperlehre:

Pannaga Wesen Elemente	kaltblütig, strebsam, hochgeschossen, drahtig, mager, muskulös, unnachgiebig Erde, Stein, trocken, kalt, hart, sauer
Purungu Wesen Elemente	phlegmatisch, langsam, faul, untersetzt, dick, schleimig, schlaff Salzwasser, feucht, weich, flüssig, schlammig, salzig
Karimarra Wesen Elemente	cholisch, hitzköpfig, mutig, unbesonnen, erdrückend Sonne, Feuer, scharf, heiß, gefährlich, bitter
Paltyarri Wesen Elemente	sanguinisch, gewandt, ruhig, nachgiebig, biegsam, kindlich Mond, Süßwasser, still, klar, süß, mild

Ähnlichkeit mit der altgriechischen

Temperamentenlehre aufweist. Auf den menschlichen Körper verweisen schon die Namen, welche den Begriff der Section oder Heiratsklasse bezeichnen:

Die einzelnen

Section-Namen übersetzt von Brandenstein folgendermaßen: *Pannaga* = ?; *Purungu* = massy fellow; *Karimarra* = *kari* (scharf, bitter) + *marra* (Macher) = Scharfmacher; *Palt'arri* = pa (biegen, falten) + t'a + rri (Sein verursachen) = jemand, der leicht nachgiebt.

Der einheimische Sprachgebrauch offenbart durch seinen Gebrauch dieser Section-Namen ihre Verwendung nach den nebenstehenden Schemata.

Ordnet man die Section-Namen nach der Vorschrift dieser Schemata, dann ergeben sich die von ihnen ausgewiesenen Permutationen.

⁹⁰ C.G. von Brandenstein, The Meaning of Section Names, Oceania, 41, 1970

Projiziert man dieses System der Konstitution und Temperamente auf die Heiratsregeln, dann erkennt man, daß das Heiratssystem auch das allgemeine Verhältnis der Konstitution und der Temperamente reflektiert, ja ein Verteilungssystem konstitutioneller Merkmale sowie der Temperamente in der Welt darstellt. Die Heiratsregeln korrespondieren mit der kosmologischen Gliederung der Welt, mit der Regel, welche allem Seienden den angemessenen Platz im Kosmos zuschreibt, allem seine Bedeutung, seinen Status und seine Privilegien bestimmt. In dieser Perspektive erscheinen die Heiratsregeln als eine soziale Adaption der Gruppen an das allgemeine kosmologische Gesetz oder als Beispiel für die Reproduktion der Struktur des Kosmos.

Beispiele für die Verbreitung dieses Zuschreibungssystems:

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Pannaga	Purungu	Karimarra	Paltyarry	Kariera
Banaka	Bungo	Karimera	Palyeri	Mardudhunera
Banaka	Bungo	Karimera	Palyeri	Ngaluma
Banakoo	Pooroongoo	Kiamoone	Parriyari	Ngarla

Westaustralien: Port Hedland- Carnarvon- Ashburton River Quelle

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Panaka	Burung	Karimera	Paldjeri	Karadjeri
Banaka	Burung	Karimera	Palyeri	Nyigina

Westaustralien: Tasmanland

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Pannaka	Purungu	Karimarra	Paltyeri	Wogait
Pannaka	Purungu	Karimarra	Paltyeri	Maranungga
Pannaka	Purungu	Karimarra	Paltyeri	Moiil
Pannaka	Purungu	Karimarra	Paltyeri	Marinamindji
Pannaka	Purungu	Karimarra	Paltyeri	Kamor
Pannaka	Purungu	Karimarra	Paltyeri	Marithiel

westliches Arnhemland: Daly River Stämme

C.G.von Brandenstein beschreibt die Heiratsregeln unter dem Gesichtspunkt der Temperamentenlehre: *"According to the Karierra marriage rules an active/ cold- blooded Pannaga man marries a passiv/ cold- blooded Purungu woman; their child is a passive/ warm- blooded Paltyarry. If, however, a Purungu man marries a Pannaga woman their child is expected to have the temperament of the active/ hot headed Karimarra. This holds for the cold- blooded couple. For the warm- blooded couple the rule is that an active Karimarra man marries a passive Paltyarry woman; their child is an indolent Purungu. If, however, a Paltyarry man marries a Karimarra woman the child has the temperament of the cold- blooded Pannaga. One conclusion to be drawn from these rules is that in the blood contrast group the temperament of a child is always opposed to that of his father, but is the same of his mother."*⁹¹ Die

Korrelation von Konstitutionstypus und Heiratsklasse bei den Aranda:

Merkmale	nördl. u. östl. Aranda	südliche Aranda
dicker Kopf, buschiger Vollbart	Purula	Purula
großer Leib (korpulent)	Ngala	Purula
breites Gesicht	Kamara	Kamara
mittelbreites Gesicht	Mbitjana	Kamara
hohe Stirn	Bangata	Panaka
hoher, starker Körperbau	Bangata	Panaka
schmales gesicht	Paltara	Paltara
schlanker Körperbau	Knuraia	Paltara

C.Strehlow, Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens, I,4,1, Frankfurt 1913, S.87

Gatten haben nach diesem Schema die gleiche Bluttemperatur und unterscheiden sich nach dem Grad der Erregbarkeit. Die Kinder unterscheiden sich von den Eltern durch ihre Bluttemperatur, von ihrem Vater außerdem durch den verschiedenen Grad der Erregbarkeit,

während sie stets den gleichen Erregbarkeitsgrad haben wie ihre Mütter. Den Einsatz dieses Temperamenten-Modells als universales Klassifikationssystem demonstriert von Brandenstein am Beispiel der Zuordnung der Fische, deren Arten er aufgelistet⁹² und nach den Heiratsklassen geordnet zusammengestellt hat. Die dort aufgeführten Fische werden den einzelnen Sections nach den Gesichtspunkten zugeschrieben, welche die nebenstehende Tabelle

91 C.G. von Brandenstein, The Phoenix "Totemism", Anthropos, 67, 1972, S.589
 92 C.G. von Brandenstein, The Phoenix "Totemism", ibid, S.590-1

ausweist.

Totentiere zum Vergleich (Tanga, Aneri)	
manlam	Seeadler
ambal	Taube
andum	Fliegenfänger
angika	Papagei
tagau	Möwe
fumpul	Hund

In vergleichbarer Weise läßt sich alles Seiende der einen oder anderen Heiratsklasse (Section) zuordnen. Die allgemeinen Kriterien, denen die Zuordnungsvorschriften folgen, und zwar nach Lebewesen und Elementen differenziert, werden von Brandenstein ebenfalls ausgeführt:

Mit dem Hinweis auf die Verbreitung des Kariera-Systems von West- bis Ostaustralien

verbindet von Brandenstein auch einen Hinweis auf die Geltung dieser Ordnung des Seienden (mit begründbaren Ausnahmen) in dem entsprechenden Verbreitungsgebiet.

So zählt der weiße Kakadu, der bei den Kabi zur Kupathin-Hälfte (mit den Sections Parang und Palgoin) gehört, zur Klasse Purungu, d.h. Parang, und gilt dementsprechend als passiv und kaltblütig. Diese Zuschreibung praktizieren auch die Forrest River Stämme und die Lardil, während die Pilbara und die Warnman den weißen Kakadu als aktiv-warmblütig ansprechen.

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Tjanama	Tulama	Tjamara	Tjaljeri	Murinbata
Tapanunga	--	Takomara	Tapaltjeri	Waramunga

Westküste Arnhemland: südl. Daly River u. Küste nördl. Oenpelli

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Tapananga	Tapurula	Takamuru	Tapaltjeri	Ngalia
Tapananga	Tapurula	Takamuru	Tapaltjeri	Juma

Westaustralien zwischen Gibson- und Great Victoria Wüste

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Tapananga	Tapurula	Takamara	Tapaltjeri	Pintubi
Djabananga	Djaburula	Djagamara	Djabaldjari	Wailbiri

Grenzgebiet Westaustralien und Nordterritorium

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Pananka	Purula	Kamara	Palthara	nördl. Aranda
Panunga	--	Kumara	--	Kaitish

Zentralaustralien: Hermannsburg u. Mc Donnel Kette

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Panaku	Purungu	Kayrimara	Taruru	Pitjantjara
Panaku	Burunga	Karimara	Tararu	Maduthara
--	Burunga	--	Tararu	Mabindji
Panunga	Purula	Kumara	Bulthara	südl. Aranda

1/I	2/I	1/II	2/II	Stämme
Panda	Parang	Terrwain	Palkoin	Kabi
Bunda	Parang	Theirwain	Balgoin	Maryborough St.
Bunda	Barrang	Dyerwain	Bandyoor	Kittabool
Bondan	Barah	Taran	Bonduor	Emon
Bonda	Barang	Choorin	Bandjur	Wakka
Bunda	Parang	Theirwain	Balgoin	Murra- burra
Bunda	Baring	Turowain	Bulkoin	Kaiabara

Ostaustralien: Rockhampton-Moree-Grafton

werden von C.G.von Brandenstein erörtert und können hier dementsprechend unberücksichtigt bleiben.

C.G.von Brandensteins Beobachtungen werden nicht zuletzt auch durch die Zuschreibung der Konstitutionstypen in die Heiratsklassen der Aranda und Loritja, welche Carl Strehlow beschrieben hat, bestätigt: "Handelt es sich um einen zugewanderten Loritja- Mann mit:

1. dickem Kopf und buschigem Vollbart, so wird dieser als Purula betrachtet und ihm eine

Im Falle des Emu erscheint der Variationspielraum der Zuordnung in die einzelnen Klassen oder Sections noch größer: Wadyari, Pudduma, Talandji, Nyayapali klassifizieren den Emu als Pannaga und damit als aktiv-kaltblütiges Temperament. Die Tjururu, Payungu und Warnman ordnen den Emu der Karimarra-Klasse zu und beschreiben sein Temperament als aktiv-warmblütig. Bei den Muduthunira und Alyawara ist der Emu ein Paltyarry, d.h. von passiv-warmblütigem Temperament. Ipai ist er bei den Stämmen von Neu Süd Wales, d.h. ihnen erscheint sein Temperament als passiv-kaltblütig. Die Gründe für diese unterschiedliche Zuordnung des Emu

Pananka- Frau zugeteilt;

2. mit einem mburkua knara= großem Leib (korpulent), so wird er als Ngala,
3. mit auffallend breitem Gesicht, als Kamara,
4. mit weniger breitem Gesicht, als Mbitjana,
5. mit auffallend hoher Stirn, als Bangata,
6. mit hohem starken Körperbau, als Bangata,
7. mit schmalem Gesicht, als Paltara, und
8. mit ausnehmend schlankem Körperbau, als Knuraia betrachtet.

Dieselbe Methode wird von den westlichen Loritja bei der Eingliederung eines klassenlosen Loritja in ihr System angewendet. Von den südlichen Aranda werden die klassenlosen Loritja-

Die Differenzierung sozialer Gruppen nach Körper- und Verhaltensmerkmalen:

Differenzierung der Hälften und Sections nach körperlichen Merkmalen	Stämme	Gegend	Quelle
Handlinien, Verhaltensweisen, Fingerlinien	Gunantuna	Gazelle Halbinsel	P.C.Laufer
Handlinien, Verhaltensweisen, Fingerlinien	Tapo		P.C.Laufer
Handlinien, Verhaltensweisen, Fingerlinien	Birara		P.C.Laufer
Handlinien, Fingerlinien	Malu	Duke of York Island	G.Höltker
Handlinien, Fingerlinien	Biemesen	Biem Island	G.Höltker
Handlinien		Neu Mecklenburg	P.Abel
Handlinien, Verhaltensweisen, Fingerlinien, Körpermerkmale	Lauresen		R.Pöch
Fingerlinien	Porapora	Neu Guinea	J.Schwab
Verhaltensweisen, Körpermerkmale	Tanganesen		R.Parkinson
Verhaltensweisen, Körpermerkmale	Aneri-Insulaner	Neu Britannien	R.Parkinson
Verhaltensweisen, Körpermerkmale	Mota	Banks Islands	W.H.R.Rivers
Verhaltensweisen, Körpermerkmale	Motlav	Banks Islands	W.H.R.Rivers
Temperament, Konstitution	Birhor	Indien, NO Deccan	Niggemeyer

Männer aufgrund der eben beschriebenen körperlichen Merkmale wie folgt in ihr System eingereiht: Die Nummern 1 und 2 in die Purula-Klasse, 3 und 4 in die Kamara-, 5 und 6 in die Pananka- und 7 und 8 in die Paltara-Klasse."⁹³

Ein anderes Beispiel, das wegen seiner Verwendung zur Unterscheidung von Hälften interessant ist, ist die Zuschreibung der hellen Biene durch die westaustralischen Kariara und Karadjeri sowie der ostaustralischen Kabi zur Pannaga Klasse, welche sie also als aktiv-kaltblütig und dementsprechend die dunkle Biene als passiv-kaltblütig einstufen.

Das Subsectionsystem der Murinbata, dessen Einführung historisch noch rekonstruiert werden konnte, wie das seines Vermittlerstammes korrespondiert nach der Auskunft Stanners mit dem System konstitutioneller Zuschreibung, das C.G.von Brandenstein dargestellt hat. *"The belief is becoming established that there are physical likeness between the ngula clansmen and women. There are said to be noticeable likeness in the hair, the shape of the foreheads and the calves of such people. Those who possess walet (flying fox) as their ngulu are said to have yellowish (ngordanil) tinge in their hair, and those with wugul (cat fish) to have black (tjip-man) hair."*⁹⁴ Eine vergleichbare regulative Idee bestimmt die Totemzuschreibung der Porapora auf NeuGuinea: Die Porapora, schreibt Schwab, "können es an den Fingern (Fingerbeeren?) erkennen, zu welchem Klan der Betreffende gehöre."⁹⁵

Noch deutlicher spricht der Hinweis von Parkinson für eine Verbindung von Totemordnung und einheimischer Temperamenten-, bzw. Konstitutionslehre auf den Inseln Tanga und Aneri östlich des südlichen Neu-Britannien, also Neu-Guinea vorgelagert: "Wie man in Neu

⁹³ C.Strehlow, Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens, I,4,1, Frankfurt 1913, S.87

⁹⁴ W.E.Stanner, Murinbata Kinship and Totemism, Oceania, VII, 1936, S.197

⁹⁵ J.Schwab, Klangliederung und Mythen zwischen Sepik und Ramu, Anthropos, 65, 1970, S.763

Hannover die einzelnen Totem aus den Linien der Hand erkennen zu können glaubte, so hat man auch in den oben genannten Gegenden bestimmte Kennzeichen, aus denen man ersieht, welches Totem der Betreffende führt. Man behauptet nämlich, daß *tagau* beim Ausschreiten immer zuerst mit dem linken Fuß anfängt, *manlam* dagegen mit dem rechten; *angkika* hat dicke Waden und feine dünne Fußgelenke, *ambal* dagegen weniger ausgebildete Waden und dicke Fußgelenke; *andum* hat angeblich dünnere Oberarme und muskuläre Unterarme; *fumpul* kann schnell und ausdauernd laufen."⁹⁶

Stämme	Hälftennamen		Bedeutung	
Kamilaroi Kaiabara Maryborough St. Kabi	Dilbi	Kupathin	hellblütig	dunkelblütig
Euahlayi	Gwaigulleeah	Gwaimudthen	hellblütig schnellblütig	dunkelblütig langsamblütig
Ngeumba			active blood	sluggish blood
Wongai			dünnblütig	dickblütig
Annan River St.	Walar	Murbar	helle Biene aktiv kaltblütig	dunkle Biene passiv kaltblütig
Parnkalla Hilleri Wonkangara Wonkmala Yandakarangu Yaurorka Alury Nganemi Dieri	Matteri	Kararu	cholерisch	phlegmatisch

Rivers hat auf Mota und Motlav (Banks Inseln) in Verbindung mit dem Konzeptionsglauben eine Zuschreibung von Tieren und Pflanzen nach menschlichen Temperaments- und Konstitutionstypen beobachtet, aus deren fragmentarischer Wiedergabe noch zu erkennen ist, daß es sich um ein Klassifizierungsprinzip handelt, das dem

australischen Beispiel recht ähnlich ist.

"Thus, if an animal found has been a sea- snake, and this is a frequent occurrence, the child would be weak, indolent and slow; if an eel, there will be a similar disposition; if a hermit crab, the child will be hot- tempered; if a flying fox it will also be hot- tempered and the body will be dark; if a brush turkey, the disposition will be good; if a lizard, the child will be soft and gentle; if a rat, thoughtless, hasty and intemperate.

*If the object has been a fruit, here also the child will partake of its nature. In the case of a wild Malay apple (malmalagaviga) the child will have a big belly, and a person with this condition will be asked, "Do you come from the malmalagaviga?" Again, if the fruit is one called womarakaraqat the child will have a good disposition."*⁹⁷

Auch außerhalb Australiens sind die Beispiele klassifizierender Verwendung von körperlichen Merkmalen, Verhaltensweisen und Finger- wie Handlinien bekannt geworden. Einige davon faßt die Tabelle nebenan zusammen. Auch einige nord- und zentralaustralische Subsection-Systeme besitzen die Kariera-Klassen:

Die Hälftennamen korrelieren in der Regel mit dem vertikalen Gegensatz der Erregbarkeit (aktiv-passiv) und sehen deswegen von dem horizontalen Gegensatz der Bluttemperatur ab, wie das Beispiel der Verteilung der Sections auf die Hälften bei den Kabi demonstriert:

Mathews und Thomas haben schon Anfang dieses Jahrhunderts auf Hälftennamen in Australien aufmerksam gemacht, bei denen konstitutionelle Unterschiede eine wesentliche Rolle spielten. C.G.von Brandenstein hat auch diese Beispiele berücksichtigt und gezeigt, daß sie dem von ihm entdeckten australischen Modell der Naturbeschreibung genügen:

Mit der Entdeckung der genuin australischen Temperamenten- und Konstitutionstypenlehre als einem universalen System der Klassifizierung hat C.G.von Brandenstein die nominalistische

⁹⁶ R.Parkinson, Dreißig Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907, S.652

⁹⁷ W.H.R.Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia, ibid, S.175

Funktion des klassifikatorischen, d.h. des Hälften- oder Section-Totemismus aufgeklärt, die ihrerseits auf jene mythologische Kosmologie zurückgeführt werden muß, die von der Idee der Personifizierung oder der Abbildung der Natur nach dem Bilde des Menschen bestimmt wird, welche auch die Funktionen des lokalen Clan-, des Kultgruppen- und des Individualtotemismus begründet.

Elkin hat in Australien drei Formen des Totemismus unterschieden, deren funktionale Beziehungen durch die Weltanschauung der Aborigines bestimmt werden. *"The second and third types may be classified together as group totemism and so distinguished from individual totemism. But in all the forms there is one basis, a belief in the oneness of life which is shared by man and natural species. It is on this foundation that the totem is the assistant, the guardian, mate, >flesh<, >father<, >ancestor<, name, or emblem of the totemites, and that social totemism enters into marriage organization."*⁹⁸ Bewußt und manifest wird dieser Glaube an die einheitliche Substanz des Universums in jenem kosmologischen System des

hellblütig	dunkelblütig
Panda	Parang
Terwain	Palkoin
aktiv	passiv

Konstitution und Temperament als Kriterium der Hälftenteilung:

Weltmenschen, in jener Temperamenten- und Konstitutionslehre, deren Existenz für das aboriginäre Denken C.G.von Brandenstein wiederentdeckt hat. Ganz im Gegensatz zu der Behauptung von Levi-Strauss, nach der Elkin den Totemismus in eine Vielzahl von unreduzierbaren Totemismen zerlegt, entspricht die eben zitierte Aussage der Auffassung, welche man früher die *"American theory"*

nannte, die auf der Idee gründete, *"that the clan totem has developed from the individual manitou by extension over a kinship group,"*⁹⁹ denn in Britisch Columbien beschreibt der Begriff Manitu eben jene *"oneness of life which is shared by man and natural species"*, welche mit Elkin als die regulative Idee hinter allen Formen des australischen Totemismus und ihrer institutionellen Integration steht.

1) Individualtotemismus	1a) Traumtotemismus
2) Sozialtotemismus	2a) Geschlechts- T.
	2b) Hälften- T.
	2c) Section- T.
	2d) Subsection- T.
3) Kult-Totemismus	3a) Traumtotemismus

Dieses System der Klassifizierung der Natur durch Gesetzmäßigkeiten, die man zuerst am Menschen beobachtet hat, d.h. also ihrer Projektion auf die Natur, vermittelt eine Ordnung der Natur, deren Gleichgewicht definiert

wird, durch die regelmäßige Ergänzung der Gegensätze zu einem harmonischen Ganzen, dem Logos oder Kosmos, dessen Schmuck (was das Wort Kosmos ursprünglich bedeutet) sich in seiner komplementären Logik erfüllt, die sich nur durch das rituelle Verhältnis zur Natur aufrechterhalten lassen, durch das Handeln nach den Gesetzen, die bestimmen, durch welche Elemente, Personen oder Gruppen ein Element, eine Person oder eine Gruppe ergänzt werden müssen, damit sie ihre Funktion im Kosmos, im Glanz des Seins erfüllen können, damit das Einzelne sich dem Anderen ergänzend fügt und so das Ganze in seiner Ganzheit aufrechterhält (organische Solidarität!).

*"Natural species not only share man's life, but also, because they and he are interdependent, they are brought into his social and ritual organisation. This is the real meaning of the statement that totemism is a ritual attitude to nature."*¹⁰⁰

Die natürlichen Kategorien beschreiben die manifesten Unterschiede des körperlich und sinnlich greifbar Seienden, seine Mannigfaltigkeit und Vielheit, die sozialen und persönlichen Kategorien dagegen die Relationen, welche die Einheit des Vielen, das Wesen der Mannigfaltigkeit bestimmen. Der Gestaltenwandel der Einzelwesen findet daher stets seine Begründung durch Ge- oder Mißbrauch jener Regeln, welche die menschlichen, die sozialen wie die

⁹⁸ A.P.Elkin, Studies in Totemism, Oceania, IV, 1933,2, S.129

⁹⁹ F. Boas, The Origin of Totemism, ibid, S.319

¹⁰⁰ A.P.Elkin, Studies in Totemism, ibid, S.129

persönlichen Kategorien ausdrücken. Nur durch die Überwindung der Differenzen und die Achtung des Wesens wie der alles einenden Einheit kann das Ganze so bleiben wie es ist, das Sein, d.h. die Welt, erhalten werden. Und alle Anstrengungen, die diesem Ziele dienen, nämlich mit dem Wesen eins zu sein, werden von Radcliffe-Brown das *rituelle Verhältnis zur Natur* genannt.

Mit dem Status, den der Aboriginal dem Lebendigen oder Natürlichen in seiner sozialen wie rituellen Organisation anweist, demonstriert er mit Radcliffe-Brown *"the problem of how opposition can be used as a model of social integration."*¹⁰¹

Deshalb kann auch in Australien der klassifizierende Totemismus nicht für sich allein seine nominalistische Funktion erfüllen, der er nur gerecht wird, wenn die Handlungen der Kultgruppen und die durch das Individualtotem mögliche Verbindung des Menschen mit dem Wesen des Seienden, d.h. in Australien die Verbindung mit der Traumzeit, sie bestätigen, welche in letzter Instanz alle Regeln, alles Wissen und alle Klassifizierungen tragen oder deren Neuformulierung veranlassen.

Die Reflexion sozialer Beziehungen in den Ausdrücken natürlicher Arten ist, worauf Boas hingewiesen hat, nicht per se ein Spezifikum des Totemismus, da man unter dieser Bedingung auch den Eskimos, Yanomamö oder Menri totemistische Praktiken zuschreiben müßte, sie wird erst unter der Bedingung totemistisch, wenn die sozialen Gruppen, die sich ihrer bedienen, sich nach den Regeln der unilinearen Deszendenz, Residenz und nach positiven Heiratsvorschriften differenzieren und integrieren und die natürlichen Kategorien zur Abbildung der politischen Beziehungen (Differenzierung und Integration) und politischen Einheiten benutzen. Im Totemismus vergegenständlicht sich also die soziale Dimension der organischen Solidarität (Durkheim), der Gesellschaft im Sinne von Tönnies. Im Totemismus wird der Fremde das erstmal nicht nur als der Feind an sich begriffen, sondern als ein potentieller Bündnispartner, allerdings unter der Bedingung, daß er sich durch sein Totem in das totemistisch offenbarte System der organischen Solidarität fügt. Radcliffe-Brown reserviert wie Boas und Goldenweiser dem Totemismus auf der sozialen Seite die unilineare Abstammungsrechnung, damit die Abbildung sozialer Beziehungen in natürlichen Kategorien, Totemismus genannt werden kann, und gewinnt damit eine gemeinsame Basis für die jägerkulturelle Weltanschauung und den Totemismus in der Selbstvergegenständlichung durch natürliche Kategorien, die nur noch durch die soziale Organisation, in der sie ihre Rolle spielt, unterschieden werden kann; der Totemismus ist damit für ihn zu einem genuin soziologischen Problem geworden.

Die Reflexion der sittlichen Welt in den natürlichen Kategorien, das System, in dem sich das Verhältnis des Geistes zur Natur ausdrückt, das von der Völkerkunde zu Unrecht Totemismus genannt wird, ist der Gegensatz, in dem sich der Geist durch seine Manifestationen hindurchsetzt, in denen der Geist endlich wird. Die Natur gilt auch hier als die Erscheinung des Geistes, deren Gestalten und Erscheinungen als Akzidenz nicht für sich bestimmt sind, sondern als Form seiner Äußerung. Rituell ist das Verhältnis, das der Aufhebung dieses Gegensatzes gewidmet ist, das den Geist in sich weiß und mit sich zu versöhnen sucht. Der Ritus ist die aktive Umsetzung dieses Wissens; er ist Handeln, das der Vereinigung des Menschen mit dem Geiste über die Aufhebung der akzidentellen Manifestationen seiner selbst verschrieben ist. Der Ritus ist, wie Hegel es ausdrückte, "der ewige Prozeß des Subjekts, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen." Das von Radcliffe-Brown angenommene "rituelle Verhältnis zur Natur" setzt die "Religion der Erhabenheit" voraus, das Wissen, daß der Geist in den hinfälligen Gestalten, in denen er erscheint, nicht schwach ist, sondern mächtig, d.h. daß er als der Erhabene, Mächtige erscheint, dessen Bestimmungen zwar Güte und Gerechtigkeit sind, der aber selbst in diesen Bestimmungen nicht aufzugehen vermag, sondern über diese Bestimmungen hinaus als unbestimmte, d.h. in der Mythologie vor allem als unberechenbare, bedrohliche Macht erscheint. Die *Religion der Erhabenheit* hat, so jedenfalls Goldenweiser 1910 und 1918 und

¹⁰¹ A.R.Radcliffe-Brown, *The Comparative Method in Social Anthropology*, ibid, S.22

Radcliffe-Brown 1929, jene Vorliebe der Selbstreflexion in den Kategorien der Natur hervorgebracht, die beibehalten in den Gesellschaften, die sich weiter differenzierten als die Wildbeutergesellschaften, das Phänomen des Totemismus hervorgebracht haben, und zwar allein durch diese soziale Weiterdifferenzierung in segmentäre Gesellschaften: "*The so-called >social aspect< of clan totemism is simply the social aspect of the clan,*"¹⁰² weil er sich auch dann nicht ändert, wenn man den Totemismus vom Clan-System subtrahiert und weil dementsprechend dieser Aspekt sich auch durch die Assoziation mit den totemistischen Inhalten funktional nicht verändert. Mit Goldenweiser: "*The distinctiveness lies in the association of the totemic content with a clan system.*"¹⁰³ Und der *totemic content* erweist sich als das System der Selbstprojektion des Menschen in die Natur oder die Reflexion der Natur nach dem Bilde des Menschen, welche von Hegel als "*Religion der Erhabenheit*" begriffen worden ist, als das Übergehen des Geistes in sein Anderssein, der sich in die Bestimmungen des Andersseins auseinanderlegt, um sich in diesen Bestimmungen von ihnen her bestimmter zusammenfassen, d.h. bestimmen zu können. Die Momente und Bestimmungen, die er mit dem Anderen teilt, erscheinen dann als jene Gruppen der Klassifizierung, für welche die australischen Sections ein grandioses Beispiel abgeben.

Die von C.G.von Brandenstein rekonstruierte gemeinaustralische Weltanschauung, in der alles Seiende nach den Konstitutionstypen und Temperamenten differenziert und klassifiziert wird, und in der demnach die Verbindungen des Seienden als Verbindungen dieser Art begriffen werden, vermittelt uns ein ebenso großartiges wie systematisches System der Anthropomorphisierung, Personifizierung oder Projektion als Verhältnis des Wildbeuters zur Natur, in dessen symbolischen System auch die sozialen Einheiten, ihre Integration und Differenzierung als Möglichkeiten dieser Kosmologie reflektiert und dargestellt werden. Damit wird speziell in den australischen Beispielen des Totemismus eben jene Voraussetzung greifbar, ohne die der Totemismus nach der Vorstellung von Radcliffe-Brown und dann auch von Haeckel und Baumann gar nicht hätte entstehen können, als das Weltbild der Wildbeuterkultur.

Den Rückgriff von Radcliffe-Brown auf das rituelle Verhältnis zur Natur, das für eine bestimmte Kultur typisch ist, kann man deshalb auch gar nicht mit jener Reduktion der Natur auf das Eßbare verwechseln, die Levi-Strauss ihm unterstellt, weil er auf eine Form des Denkens bezogen ist, in der sich die Bewegung des Denkens selbst in der Natur anschaut.

Das System der Weltanschauung, welche Kausalität vor allem als Kausalität aus Freiheit, d.h. moralisch, begreift und die Gegensätze aus der Wechselwirkung persönlichen Handelns, d.h. seiner moralischen Vergeltung -Bestimmungen, die unter dem Begriff der "Personifizierung" zusammengefaßt worden sind-, welches deshalb zu seiner Aufrechterhaltung ganz besonders einer ständigen rituellen Versicherung des Seienden bedarf, ist eben wegen dieser Bestimmungen auch zum bevorzugten Gegenstand psychoanalytischer Untersuchungen geworden.

Die Hypothese von der Personifizierung als einem Grundzug des mythologischen Denkens stellt die Verbindung zur Neurosenlehre her.

Unter Personifizierung versteht Ehrenreich "die Apperzeption einer Erscheinung als beseeltes, sich von selbst bewegendes Wesens und aller Vorgänge der Außenwelt als Handlungen solcher Wesen,"¹⁰⁴ was Freud kurz in dem Begriff der Projektion zusammenfaßt.

Die Projektion innerer Wahrnehmungen nach außen stellt einen nicht ausschaltbaren Begleitumstand des Vorstellungsvermögens dar und erscheint als die Projektion von Gefühls- und Denkvorgängen nach außen als ein wesentliches Moment der Bestimmung des Subjekts als Selbstbewußtsein, das sich auf diesem Wege sowohl in sich selbst als auch von Anderem unterscheidet, d.h. seiner Subjektivität inne wird.

Die neurotische Form stellt jene Form der Möglichkeit subjektiven Ausdrucks dar, die sich des

¹⁰² A.R.Radcliffe-Brown, *The Sociological Theory of Totemism*, *ibid*, S.117

¹⁰³ A.A.Goldenweiser, *Form and Content in Totemism*, *ibid*, S. 287

¹⁰⁴ P.Ehrenreich, *Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, *Zeitschr. f. Ethnologie*, 37, 1905, Suppl. S.22.

Bewußtseins ihrer Selbstbegründung in der Verdrängung beraubt und nicht zuletzt deshalb von psychologischem Interesse ist.

In der psychoanalytischen Perspektive wird die Projektion vor allem als Mittel der Erledigung von Gefühlskonflikten, und zwar von Konflikten ambivalenter Gefühlseinstellung, begriffen, bei der die negative oder feindselige Gefühlsregung auf ein probates fremdes Objekt projiziert wird, das dann sowohl als Repräsentant dieser Verdrängung als auch als Auslöser der mit der Verdrängung verbundenen Zwangshandlung fungiert.

Von der allgemein praktizierten Methode der Personifizierung des mythischen wie märchenhaften Denkens unterscheidet sich die neurotische Projektion durch ihren für das Subjekt uneinsichtigen, weil nach außen verlegten Zwangscharakter, den sie nach Freud aber in gewisser Hinsicht mit der Religionsausübung, speziell mit dem Ritual teilt.

Die neurotische Zwangshandlung erscheint als Zeremoniell, weil sie gewissenhaft die sich selbst auferlegten Formalitäten abwickelt oder wie die peinliche Beobachtung von Regeln abläuft, die begleitet ist von der Angst vor Unterlassungen, welche mit dem religiösen Zeremoniell auch den innerlichen Charakter der Nötigung zu diesem Handeln teilt, deren Motive dem Neurotiker aber unbewußt und unbekannt bleiben. Freud erscheint der Unterschied des neurotischen und des religiösen Rituals vor allem in der Art der Antriebe: "Die wesentliche Übereinstimmung läge in dem zugrunde liegenden Verzicht auf die Betätigung von konstitutionell gegebenen Trieben, die bei der Neurose ausschließlich sexueller, bei der Religion egoistischer Herkunft sind."¹⁰⁵

Zwangshandlung und Ritual gehen also auf erzwungenen Verzicht, auf Verbote zurück und werden angetrieben durch das Verlangen, den Verzicht zu umgehen oder das Verbotene trotzdem zu tun, das der Neurotiker auf dem Umwege der Unterwerfung unter seine Rituale in sublimierter Weise befriedigt, womit Freud den asozialen Charakter des neurotischen Handelns erklärt, denn die Neurose erweist sich als eine Strategie der notorischen Übertretung, die ihre ganze Phantasie auf die Tarnung der wahren Natur ihres Handelns verschwendet, nur um auf diesem Wege der Vergeltung zu entgehen, mit der besonders die neurotisch kaschierte Übertretung rechnet und ihrerseits das Schuldgefühl nährt und damit wiederum die Anstrengungen der Verschleierung anreizt. Weil er die Gratifikationen aus der Pflichterfüllung einstreicht, ohne wirklich die Pflichten zu erfüllen, erweist sich der Neurotiker zunächst als Schmarotzer und dann, wenn er sich zu behaupten weiß, als subversiv, da er das Prinzip, mit dem Durkheim das Soziale als Tatsache bestimmt, nämlich die Pflicht, die Obligation, grundsätzlich negiert, d.h. nur in seinem Ritual, in gespielter Form erfüllt. Die soziologische Relevanz der Neurosenlehre Freuds wird in keiner anderen soziologischen Theorie so deutlich wie in dem antipsychologischen Soziologismus Durkheims.

Das Grundgesetz in der Welt, das die Weltanschauung der Personifizierung entwirft, ist die Vergeltung und die neurotische Projektion als bevorzugtes Mittel der Konfliktbewältigung stellt eine spezifische Form der Antizipation der Vergeltung dar, ganz ähnlich wie auch das religiöse Ritual. Während aber das religiöse Ritual auf die Fixierung einer altruistischen, opferbereiten Haltung zum Wohle der Solidargemeinschaft hinausläuft, verfolgt das neurotische Ritual das entgegengesetzte Ziel, nämlich der Befriedigung seines egoistischen Verlangens, welches in seinem Erfolg das Ende der Solidarität bedeutet. In diesem Kontext wird das Tabu für Freud zur ältesten, Objekt gewordenen Manifestation des Gewissens, zur vorweg genommenen Rache, welche bei Nichtachtung droht, weil es als eine nach außen projizierte Form der subjektiven Antizipation des Gesetzes der Vergeltung erscheint, als jene Instanz, welche die Prämien der Lust- und Unlust des Handelns wertet und verrechnet, deren Verinnerlichung die Scham und das Gewissen oder das Schuldgefühl sind, welche die individuelle Organisation der Gefühlsreaktionen strukturieren.

¹⁰⁵ S.Freud, Zwangshandlung und Religiosität, in derselbe: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt 1975, S.14

Als älteste äußerliche Erscheinungsform des Gewissens wird das Tabu deshalb angesprochen, weil nach Freuds Konzept der Projektion die Antriebe sich zunächst unbewußt nach außen projizieren und in dieser äußerlichen Gestalt noch nicht als innerliche haben; denn die Aufmerksamkeit ist ursprünglich den Außenreizen zugewandt, während sie von den endopsychischen Reizen nur die Lust- und Unlustempfindungen berücksichtigt, d.h. die Gefühlsäußerungen. Das Tabu erscheint somit ontogenetisch als ein Ursprung des Gewissens, nämlich als Gegenstand der Verinnerlichung, während es kulturgeschichtlich als Medium seiner Ausdehnung und Formung, d.h. als Artefakt der Gefühlsmanipulation oder Gefühlsstrukturierung, erscheint; denn erst die mit der Sprache (also nach dem Spracherwerb) möglich gewordene Verknüpfung der sinnlichen Reste der Wortvorstellungen mit den inneren Vorgängen macht auch die endopsychischen Reize als diese selbst, und zwar in besonderer symbolischer Form veräußerlicht und differenziert, wahrnehmbar.

Die systematisch formulierte Projektion innerer Wahrnehmungen nach außen stellt somit für Freud ein Weltbild dar, in dem sich die Seele des Menschen spiegelt, ohne sich in diesem Spiegel als das eigentliche Subjekt zu erkennen, das endlich "mit erstarktem Bewußtsein" (Freud) als Selbstprojektion entzaubert, d.h. "in Psychologie zurückübersetzt" (Freud) werden muß. Bei der Neurose stellt dieses Programm den Weg der Therapie dar. Die Aufhebung des Widerstands des Andersseins durch den Visionssucher oder Schamanen stellt sich ganz ähnlich als das Wiederfinden der Einheit mit dem eigenen Wesen dar, als eine Versammlung des Anderen in sich selbst, als die Begründung des Kosmos durch das eigene Opfer, und wo das im Auftrag Einzelner oder der Gruppe geschieht, durchaus auch als therapeutisches Unternehmen. Die Quelle der Solidarität ist der Verzicht, durchgesetzt als Verbot, selbst gewollt als Gewissen, versichert als Scham und projiziert als Tabu, in dem sich das manifestiert, worauf man verzichtet, und zwar als Grund dessen, warum man verzichtet. So erklärt erst Freud, was Durkheim und Radcliffe-Brown nur behauptet haben, nämlich daß die Solidarität die Ritualisierung des Verhaltens fordert und ihre Repräsentation in einem adäquaten Objekt, das für all das steht (*stat pro aliquid*), was für den Verzicht, d.h. für das Opfer, spricht, und damit die alle Solidarität begründende Verzichts- oder Opferbereitschaft motiviert.

Das Totem erfüllt nach Freud die Funktion der symbolischen Repräsentation dieser notwendigen Bedingung der Solidarität und damit der Form der Solidarität, die nur unter den Bedingungen zu haben ist, die für die organische Solidarität noch keine sozialen oder politischen Kategorien besitzen. Das Totem und das rituelle Verhältnis, das es ausdrückt, wird bei Freud zu einem Beispiel der Überwindung der Kastrationsangst durch strikte Einhaltung der Regeln, mit der er den Begriff des Rituals verbindet und damit den Vergleich von Neurose und religiösem Ritual begründet. Die Verkleidung und durch sie vollzogene Verwandlung in das Tier schafft magisch eine neue Identität, welche gegen die Drohungen der Natur die narzißtischen Allmachtgefühle verstärkt und damit nicht nur einen Weg der Aufhebung der Kastrationsangst darstellt, sondern vielmehr die Verneinung des Kastrationskomplexes durch den Sieg über das Chaos oder die Zufälligkeit der Natur, der eigenen Art, des eigenen Leibes und des eigenen Geschlechts. Das Ich triumphiert durch seine Verwandlungen und ihr Vollzug wird zum Beweis kosmologischer Ganzheit und aktualisierbarer Macht. Der Glaube an die Wirkung der Verkleidung oder Verwandlung reflektiert das Wissen um die Transformierbarkeit der Natur durch die Kultur, um die Überwindbarkeit ihrer Bedrohung durch Zähmung und Zucht (Alternativen der Zwangshandlung), so wie der Sieg über die Natur auch in der Verstümmelung des Körpers als Zeichen und Preis der Kultur zum Ausdruck kommt.

Ganz gleich, wie man zu seiner Religionspsychologie insgesamt stehen mag, ob man nun den Gedanken mitvollziehen kann oder nicht, nach dem das Totem unter den sog. primitiven Bedingungen die gleiche Funktion erfüllt, die der monotheistische Gott unter den hochkulturellen, nämlich Vaterersatz zu sein, die psychologische Seite der Sozialisation und sozialen Regulierung des Verhaltens, die spezifische Repräsentation der Schuldgefühle, die Methoden der Verdrängung und Verschiebung als notwendige Momente der Psychohygiene einer Gemein-

schaft oder in ihrer pathologischen Verzerrung als neurotische Zwangshandlungen kann kaum übergangen werden und verlangt besonders von soziologischer Seite die ungeteilte Aufmerksamkeit, wenn sie den Totemismus vor allem als eine Methode der Solidarität deklariert, denn Solidarität ist ohne Opferbereitschaft nicht zu haben.

Speziell die Interpretation des *"animal symbolism"* der Aranda-Mythen durch Theodore G. Strehlow macht unmißverständlich klar, daß man auf die psychologische Interpretation nicht verzichten kann: *"It seems almost certain that this desire to veil the gravity of such offences against those next in kin is one of the reasons for the extensive employment of animal symbolism in the Central Australian legends."*¹⁰⁶ Das Bedürfnis der Verschleierung aggressiver Regungen gegen die Nächsten wie überhaupt des abweichenden Verhaltens, d.h. die Scham gegenüber den Regungen der Abweichung von den Geboten der Identifizierung mit dem engsten Solidarkreis, reflektieren nicht nur die australischen Verwandlungsmythen, in denen die Heroen in der Urzeit aus Furcht vor gefährlichen Gegnern sich in jene Tiere verwandeln, als die sie am Ende der Traumzeit dann in dauerhafter Gestalt erscheinen. In allen Weltbildern der Wildbeuter erscheint das Tier als der gewesene Mensch, als der *andere Mensch*, als der Mensch, der sein Menschsein nur verbirgt, d.h. als der potentielle Mensch, der seine Resurrektion dem Opfer des Menschen verdankt.

¹⁰⁶ Th.G.Strehlow, Aranda Traditions, Melbourne 1947, S.14

Die soziale Bedeutung natürlicher Kategorien bei den Eskimos

Folgt man den Erklärungen der Eskimo, die sie für verschiedene Naturerscheinungen vorbringen, dann lassen sich die Gründe unschwer nach drei Klassen gliedern. Als Ursache erscheinen entweder Zeuger, Wildbeuter (Jäger, Räuber, Sammler) oder Herstellende (Verwandler, Umgestalter).

Das Nordlicht wird durch ein Ballspiel der Seelen verursacht, die nach dem Tode in die Oberwelt mußten.

Der Blitz wird von *Ingnirtung* (die, welche Feuer macht) gemacht, wenn sie ihre Feuersteine schlägt. Ihre Schwester *Udluqtung* (die, welche das Fell reibt) oder *Kadlu* (Donner) erzeugt den Donner, wenn sie das Robbenfell reibt, und wenn die dritte Schwester, *Asiaq*, uriniert, regnet es.

Die Erde bebt, weil die Berge laufen, und der Vulkanauswurf sind die Kinder der sich begatenden Berge.

Inseln entstehen, wenn übermütige Männer Riesensteine ins Meer werfen.

Der Himmel ist ein großes Zelt über der Erde und durch die Schlitze der Zeltplanen weht der Wind auf die Erde.

Sonne und Mond sind ein inzestuöses Geschwisterpaar, der Bruder verfolgt die Schwester aber vergeblich: Bruder Mond und Schwester Sonne.

Der Beteigeuze ist ein verfolgter Bär, der Gürtel des Orion sind seine Verfolger und das Schwert des Orion ist der Schlitten der Verfolger.

Agkluktuk fällte einen Baum so, daß er halb aufs Meer und halb aufs Land fiel. Die Späne, die beim Ausholzen aufs Land fielen, wurde Landtiere und die Späne, die ins Wasser fielen, Meerestiere. Nach anderen Mythen stammen die Tiere von Menschen ab. Die Seetiere, vor allem die Nahrungstiere Wal, Walroß, Seehund und auch der Eisbär, stammen von den abgeschnittenen Fingern der *Sedna*. Der Hase war einst ein vernachlässigtes Kind, die Lummen waren unvorsichtige Kinder, die im Meer versanken, die Schwalben waren Kindern, die nicht aufhören wollten an den Klippen zu spielen, das Karibu war ein Eskimomädchen, der Narwal und der Fuchs waren böse alte Frauen, der Habicht war eine Frau, die wegen ihres kurzen Nackens geneckt wurde. Wolf (als Mutter) und Hund (als Vater) sind Elternteile der *Inuit*, Indianer und der Europäer. Nach einer anderen Mythe gab es anfangs nur zwei einsame Schamanen, die solange zur Einsamkeit verurteilt waren, bis einer auf die Idee kam, sich in eine Frau zu verwandeln. Von diesen beiden stammten dann alle Lebewesen ab. Auch hier betont der Mythos die Ausnahmesituation wie bei der Wolfsherkunft. Eine andere Mythe erzählte von einem Mann, der allein war und solange auf der Erde herumirrte, bis er eine Frau fand; von diesen beiden stammten alle *Inuit* und alle Lebewesen ab und nach einer weiteren Version kamen die Menschen aus Erdspalten hervor. Das alles zeigt zunächst den extensiven Gebrauch von Metaphern. Diese Ursprungsmythen variieren das Ausmaß der Kultur oder das Ausmaß der Natur, in dem die Heraufkunft des Menschen stand.

Ungehorsam, Bössartigkeit oder Gebotsübertretungen sind die Ursachen der Verwandlung der Menschen in Tiere und sie widerfahren entweder einsamen Männern und Frauen, verlassenen Witwen mit ihren Kindern oder verlassenen Großmüttern mit ihren Kindern, aber sie ereignen sich nie in Familien, welche selbst intakt sind und mit ihren verwandten Nachbarn einvernehmlich zusammenleben. Die Gefahr und das Unglück wird immer durch den Bruch der Solidarität erklärt, begründet durch den Zustand, den die Natur repräsentiert, den Streit der Wesen, den ihr Selbstbehauptungsverlangen provoziert. Diese Referenz aber auf das Gesetz der Solidarität, welche die Vereinigung und die Trennung des Seienden reguliert, kann trotz mancher metaphorischer Züge auch nicht mehr auf die Metapher reduziert werden, das Gesetz von Ursache und Wirkung ist hier vielmehr die gemeinsame Basis, welche sicherstellt, daß man

beim Übergang von der einen Sphäre in die andere nicht den Zusammenhang der Wirklichkeit verliert.

Die Weltanschauung der *Inuit* lehrt eine Verwandtschaft von Mensch und Tier, ohne aber deshalb dem Tier in ihrem kosmologischen System eine besondere Bevorzugung oder Bedeutung einzuräumen. Im Gegenteil: das Tier erscheint immer als das negative Spiegelbild des Menschen, selbst in jenen Zeiten, in denen die Gestalten der natürlichen Wesen noch nicht fixiert gewesen sind. In der Zeit ohne Licht, da war, wie die *Netsilik* erklärten, die Verwandlung der Gestalten, von Mensch in Tier, von Tier in Mensch, normal. Es gab zwar auch Wölfe,

Vorbild des Grundes	Zeuger	Wildbeuter	Produzent
Vorbild der Wirkung	Nachkommen	Beute	Produkt
Vorbild der Relation	Abstammung	Eigentum	Eigentum
Zwecke	Fortpflanzung	Milieuangpassung	Milieuveränderung
Hierarchie	Subjekt	Objekt	Subjekt

Füchse, Bären usw., aber sobald sie Menschen wurden, waren alle gleich, Menschen zwar mit verschiedenen

Gewohnheiten, aber doch Menschen. Dies war die Zeit, in der sich alle Wesen, wenn sie sich arrangieren wollten oder mußten, in Menschen verwandelten, um miteinander verkehren zu können, ihre Verträge aushandelten, und dann wieder in ihre typischen Gestalten zurückkehrten. Es war die Zeit, in der der Mensch das Allgemeine vertrat und das Tier das Besondere, in der der Mensch das Recht vertrat und das Tier den Streit.

Drei Vorbilder des Grundes vermitteln die Mythen der Eskimos, die geschlechtliche Zeugung, den Erwerb und die Herstellung oder Verwandlung eines Wesens oder einer Sache. Drei Vorbilder der Wirkung korrespondieren mit diesen drei Gründen: der Nachkomme, die Beute und das Werk; dementsprechend erscheinen die Relationen von Ursache und Wirkung in den Vorbildern der Abstammung und des Eigentums, zu dem ein Objekt entweder durch Raub und Aufsammeln oder durch tätige Veränderung des erworbenen Objekts aus einem Naturstück zu einem Werkstück wird, d.h. durch An- und Einverleibung oder durch Verwandlung.

Der Zweck dieser Handlungen (Geschlechtsverkehr, Erwerben und Herstellen) ist die Aufrechterhaltung des

Lokalgruppen- oder Stammesname	Bedeutung
Ihalmiut	Karibuleute
Netsilikmiut	Seehundleute
Talirpingmiut	Leute zur Rechten
Sanmiungmiut	Leute zur Linken
Quinguamiut	Leute des Föhrdenhauptes
Kingnaitmiut	Hochlandleute
Nuwunmiun	Leute der Landspitze
Kunmium/Kungumiut	Flußleute
Tariomiut	Seeleute
Tiberanmium	Leute des Vorderfingers (Point hope)

Seienden in seiner gegenwärtigen Ordnung, die versichert wird durch die Fortpflanzung der Wesen, die wechselseitige Anpassung der Wesen (Selbstanpassung an die Umwelt) und die Veränderung der Umwelt durch die Wesen. Die Einheit des Kosmos erscheint als eine Kommunikation und Wechselwirkung der Wesen, die sich entweder unterordnen oder andere zur Unterordnung veranlassen, überreden oder überlisten. Die Harmonie erscheint in der solidarischen Verbindung, das Chaos als Streit und Selbstbehauptung individueller Gier.

Die Mythen erklären also die Beharrlichkeit des Realen und vermitteln ein spezifisches Schema der Substanz: die Erscheinung des Kosmos bleibt so wie sie ist, wenn sich die Wesen (Menschen Tiere, Pflanzen, astrale Erscheinungen etc.) nach den Gesetzen richten, deren Wächter entweder *Sedna* oder *Alignak* sind. Sie erklären die regelmäßige Folge realer Vorgänge durch den Geschlechtsakt, das praktische und rituelle Handeln oder durch Verbotsüberschreitungen und vermitteln danach das spezifische Schema der Kausalität. Die Bedingungen, die der Mythos aufzeigt, führen sein Auditorium zu jenem Unbedingten, das der Eskimo durch den Begriff *Sila* (Luft, Weltall, Vernunft) zu erfassen sucht, welches als das Dasein der

Weltvernunft der Funktion des höchsten Wesens genügt, das in der Religion anderer Wildbeutervölker nicht fehlt.

"Alles, ausgenommen das Alltägliche, wird durch eine besondere Gewalt, eine unpersönliche, magische Kraft verursacht, welche das Dasein durchdringt. Sie wird *Sila* genannt. Es ist kaum möglich, dieses Wort zu übersetzen... Es kann ebensogut das Weltall wie das Wetter oder die

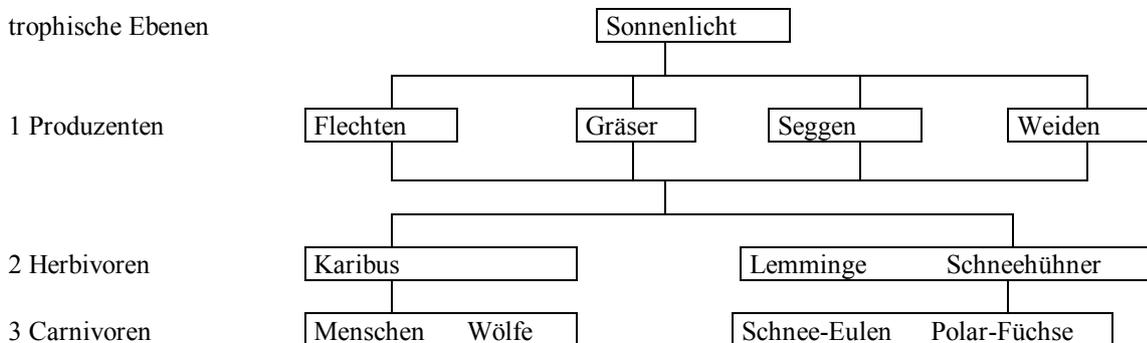
Personen-Name	Bedeutung	Ma	Fr
Arnaluk	Darm		+
Kanojak	Kupfer	+	
Kaleak	Schützer, Bedecker	+	
Kiwaluk	Moschusratte		+
Kikertaurok	Insel	+	
Maschan	eßbare Wurzel		+
Seruak	Adlerschwanz		+
Mayok	Steigung, Aufgang		+
Kinjuran	der Gefräßige	+	
Kajulik	die Quappe		+
Kalurak	Handnetz	+	
Mapaingak	Gerade- Gewachsen	+	
Awagarak	Hammer		+
Datluk	Schneeschuhe		+
Tunraorak	Teufelsweib		+

Vernunft bezeichnen... Diese Kraft wird indessen wie alles andere manchmal auch personifiziert als *inua*, *Silap-inua*, die man südlich des Yukon *Slam-jua* und bei den Pazifik Eskimos *Tlam-shua* oder einfach *Pinga* nennt, d.h. >er (oder sie) dort oben<. Dieser Begriff ist von Grönland bis zur Beringstraße und zu den Aleuten verbreitet."¹⁰⁷

In der personifizierten Form *Silap-inua* erscheint *Sila* als ein "Höchstes Wesen", dessen Differenz von Wesen und Erscheinung am besten als "*Schechina*", d.h. als die Anwesenheit und Allgegenwart der *Gottheit*, als das Hervortreten

der *Gottheit* durch die Werke der Vorsehung begriffen wird, wenn man der Belehrung des Schamanen folgt, die Rasmussen empfangen hat. "Ein Schamane der *Nunivak*-Inseln sagte zu Knud Rasmussen, *Slam-jua* sei so unbeschreiblich mächtig, daß man ihn nicht mit gewöhnlichen Worten sprechen höre, sondern >durch Stürme, Schneefall, Regenschauer, Aufruhr des Meeres, kurz durch alle Gewalten, welche der Mensch fürchtet<. Aber er ist auch so mächtig, daß er seine Anwesenheit durch das allerunschuldigste Ausdrucksmittel, durch ein kleines Kind

trophische Ebenen



anzeigen. >Die Kinder vernehmen eine süße, schonende Stimme, fast wie die einer Frau. Er spricht auf rätselhafte Weise zu ihnen, aber so freundlich, daß sie nicht erschrecken; sie hören nur, daß eine Gefahr droht<."¹⁰⁸ Wenn man das Ereignis, die Erscheinung, d.h. alles Vergängliche, als Siegel und Spiegel oder als Gleichnis begreift, dann weist es hin auf *Slam-jua*.

Weder die Mythologie der Eskimo, welche die Wesensverwandtschaft von Mensch und Tier erklärt, aber auch eine wertende Differenz zwischen beiden Kategorien vornimmt, noch die Namensgebung der Eskimo zeichnen sich durch eine Präferenz für das Tier aus. Kroeber,¹⁰⁹ der 380 Mythenstoffe der Eskimo gesichtet und untersucht hat, vermochte nur 30 davon der Tiersage zuzurechnen, d.h. also weniger als 8% der berücksichtigten Beispiele; und auch in der Praxis der Namensgebung der Eskimo fehlt jede Bevorzugung der Tiernamen. Typische Eski-

¹⁰⁷ Kaj Birket-Smith, Die Eskimos, Zürich 1948, S.207

¹⁰⁸ Kaj Birket-Smith, ibid, S.207-8

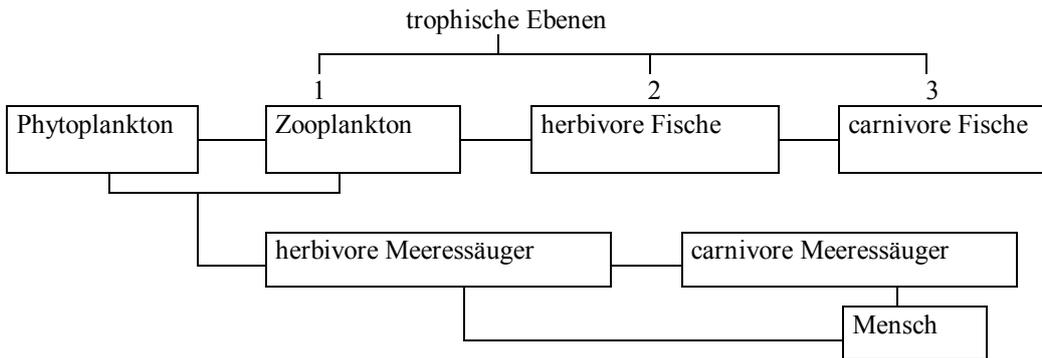
¹⁰⁹ A.L. Kroeber, Animal Tales of the Eskimo, Journ. Am. Folk-Lore, XII, 1899, 20

monamen vermittelt die Liste nebenan.

Die Eskimo sind Jäger und Fischer, die 90% (in manchen Gebieten sogar 100%) ihrer Nahrung aus der fleischlichen Jagdbeute bestreiten. Die Kenntnis des ökologischen Systems, in dem sie leben, ist schon deswegen für sie unabdingbar.

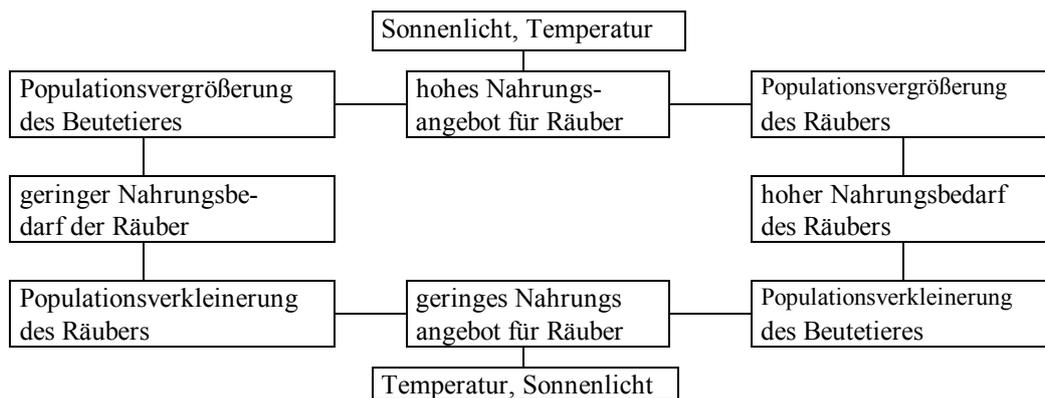
"Die geringe Artenvielfalt bedingt starke Schwankungen der Individuenzahlen. Die Lemminge sind ein bekanntes Beispiel für solche periodisch wiederkehrenden Populationsschwankungen. Die Vögel und Raubtiere, die sich von den Lemmingen ernähren, sind infolgedessen ebenfalls auffälligen Fluktuationen unterworfen."¹¹⁰ Sinkt die Populationszahl der Herbivoren, dann sinkt auch die Populationszahl der Carnivoren, von denen sich der Mensch neben seinen herbivoren Beutetieren ernährt, d.h. auch die Populationszahlen des Menschen (Eskimo) können sich nicht mehr in dem gewohnten Umfange reproduzieren.

Das ökologische System der Karibu-Eskimo zeigt das Schema nebenan (nach Campbell).¹¹¹



In diesem System erfährt der Mensch neben sich den Wolf als Konkurrenten bei der Karibujagd und den Vielfraß bei der Robbenjagd, weshalb sie auch in den Mythen der Eskimo als Jäger, und zwar als spezialisierte Jäger in Erscheinung treten (siehe die Rollenverteilung der Mythen: Tier= Spezialist, Mensch= Vielseitiger). In gleicher Weise machen ihm Eule und Fuchs im Winter das Schneehuhn streitig und im Sommer die Enten.

Das System der Küsteneskimo wäre im Schema von Campbell um einen weiteren Kreislauf zu ergänzen, der ihren Lebensrhythmus prägt (siehe Schema nebenan).



Konitzky beschreibt den Kreislauf: Plankton-Fisch-Robbe-Meeressäuger-Mensch: "Eine Veränderung der Wassertemperatur kann eine Verringerung des Meeresplankton zur Folge haben, was zum Verschwinden der Fische führt, denen die Meeressäuger, vor allem die Robben, folgen. Dann sind auch die Eskimo zum Abwandern gezwungen."¹¹²

Das ökologische System sowohl der Inland- als auch der Küsteneskimo wird sehr stark von den allgemeinen Temperaturschwankungen geprägt, welche direkt die Menge der Produzenten

¹¹⁰ B.Campbell, Ökologie des Menschen, Frankfurt, Berlin 1987, S. 120

¹¹¹ B.Campbell, Ökologie des Menschen, ibid, S.20

¹¹² G.A. Konitzky, Arktische Jäger, Stuttgart 1961, S.17

der 1. trophischen Ebene beeinflussen und damit indirekt auch die Menge der Exemplare der 2. und 3. trophischen Ebene. Das Wetter beschäftigt deshalb auch den Ritus, das Fest und den Mythos der Eskimo, deren Schamanen Winde beschwören und deren Feste die Jahreszeiten zum Inhalt haben.

Das Räuber-Beute-Schema, das also die Menge der Beutetiere der Eskimo, der Inland- wie der Küsteneskimo, reguliert, läßt sich im Sinne des nebenstehenden Schemas abbilden.

Boas¹¹³ hat die Beschwörung der *Sedna* und ihres Vaters, die regelmäßig zum Herbstbeginn stattfindet und auf zwei Tage verteilt wird, beschrieben. Die Handlungen des 1. Tages konzentrieren sich auf die rituelle Jagd und Vertreibung *Sednas*, während die Handlungen des 2. Tages der Anrufung des Nordwindes und der Vertreibung des Südwindes gewidmet sind, mit dem die Central-Eskimo die Winterkälte verbinden. An diesem zweiten Tag treten zwei vermummte Männer auf. *Quailertetag*, der eine von ihnen, treibt Männer und Frauen paarweise zusammen. Die so gebildeten Paare verbringen den nächsten Tag und die nächste Nacht zusammen, und zwar so, als ob sie verheiratet wären. Nach diesem Treiben eilt *Quailertetag* zum Strand und ruft den Nordwind, den er auffordert, blauen Himmel zu schicken, während er gegen den Südwind verschiedene Abwehrmaßnahmen vornimmt. Nach der Beschwörung der Winde stellen alle Paare den beiden Geistern (vermummten Männern) nach und stechen und

Jahreszeiten	Winter	Sommer	
soziale Differenzierung	Schneehühner	Enten	Baffinland
	Wölfe Hermeline	Raben Falken	Alaska
Nahrung	Walroß Robbe Eisbär Moschusrind Wal (abgelagert)	Grisley Karibu Zugvögel Eier Wal (frisch) Lachs	
Felle	Wolf Vielfraß Eisbär Seehund	Karibu	
Wohnung	feste Siedlung	bewegliches Lager	
soziale Integration	Konstitution der Siedlungsgruppen Feste	Auflösung der Siedlungsgruppen Wandern Handeln	

werfen nach ihnen solange, bis sie wie tot liegen bleiben. Das Fest wird mit jenem Ballspiel abgeschlossen, das, wenn es in der Oberwelt gespielt wird, das Nordlicht verursacht.

Auch die Ritualhandlungen weisen daraufhin, daß die Eskimo diesen ökologischen Kreislauf und seine Abhängigkeit von dem Jahresklima sehr gut kennen, da sie mehr oder weniger direkt auf die Beeinflussung der Wintertemperatur hinauslaufen.

Das Ritual, mit dem man auf Baffinland das Wetter zu beeinflussen versucht, beschreibt Birket-Smith: "Auf Baffinland teilen sich die Dorfbewohner im Herbst ein in "Schneehühner", d.h. die, welche im Winter geboren wurden, und in "Enten", d.h. die, welche im Sommer zur Welt kamen. Beide Parteien ergreifen ein Seil und jede versucht die Gegner auf ihre Seite hinüberzuziehen; wenn die "Schneehühner" nachgeben, hat der Sommer gewonnen, und das Wetter bleibt während des Winters schön."¹¹⁴

Die soziale Differenzierung, die anlässlich dieses Rituals sichtbar wird, gehört zu einer weiter reichenden Differenzierung der Welt der Eskimos, welche der rituellen Wetterbeeinflussung

¹¹³

The Central Eskimos, Annual Report of American Ethnology, Vol.VI, Washington 1888, S. 604 ff

¹¹⁴ Kaj Birket-Smith, ibid, S.185-6

F. Boas,

erst ihren Sinn gibt. Der Winter ist die Zeit der Aggregation der Lokalgruppen consanguin und affinal verwandter Familien, der Sommer, die Zeit der Auflösung der größeren Lokalgruppen zugunsten der kleinen beweglichen Familieneinheiten, die jede für sich auf Wanderschaft, Handelstour und auf die Sommerjagd geht. Wer im Sommer geboren wird, wird also während der Landpartie, der Karibu- und der Lachssaison geboren und wer im Winter geboren wird, während der Zeit des seßhaften Siedelns und der Meerestierjagd.

Mit dieser Unterscheidung nach den Jahreszeiten korrespondiert also eine zweite nach dem Raum der Jagd: Land und Meer, und der Differenzierung der Beutetiere: Land- und Meerestiere. Das Karibu beginnt im Frühjahr seine Wanderung in den Norden, aus dem es sich erst im Herbst wieder zurückzieht. Der Sommer ist die Zeit der Karibujagd. Zum Frühjahrsbeginn werden auch die Fallen für die Eichhörnchen, Murmeltiere und Grisleybären aufgestellt. Und auch der Fischfang (Lachs) gehört zu den Tätigkeiten des Sommers, der auch die Zeit des Handels ist. Außer den Schneehühnern gehören alle Landtiere, von denen man sich ernährt, zu den Sommertieren und die Meerestiere dementsprechend zu den Wintertieren; der Lachs zählt hier nicht zu den Meerestieren, sondern seinem Fangort (Flüsse) gemäß zu den Landtieren, während der Wal zwar im Sommer gejagt, aber der größte Teil der Jagdbeute erst im Winter gegessen wird.

Das Schema oben läßt sich den verschiedenen ethnographischen Berichten zweifelsfrei entnehmen.

Während für das Wetter der Jahreszeiten jeweils eine Hälfte der Siedlung verantwortlich ist, die damit bestimmt, in welcher Jahreszeit der Beuteanteil am größten ist, müssen bei der Jagd auf die einzelnen Tiere, besonders wenn sich die Jagd zu Lande und zu Wasser abwechselt, spezielle Vorschriften berücksichtigt werden:

Bevor man vom Fleisch eines Landtieres isst, muß man sich die Hände immer dann waschen, wenn man zuvor von einem Meerestier gegessen hat.

Walroß- und Rentierfleisch dürfen nicht am selben Tag genossen werden.

Fährt man zur Jagd aufs Meer hinaus, dann müssen alle Jagdwaffen und Renfellkleider über einem Feuer aus Tang ausgeräuchert werden, um ihnen den Geruch des Landes zu nehmen.

Bei der Atemlochjagd (Robbenjagd) ist das Tragen von Karibufellkleidung grundsätzlich verboten.

Frauen dürfen während der Zeit der Atemlochjagd Karibufelle weder flicken noch zu Kleidung vernähen.

Diese Rituale unterstreichen die Bedeutung der Unterscheidung von Land- und Meerestieren, der Welt in Sommerwelt und Winterwelt; sie beziehen sich auf Verhaltensweisen, die man als Anpassung an die ökologischen Kreisläufe der Landes- und der Wasserfauna begreifen kann, welche beide in letzter Instanz von den jahreszeitlichen Temperaturmaxima bestimmt werden, die den Reichtum der Karibu- und Meeressäugerherden oder ihr Ausbleiben verheißen. Auch die anderen rituellen Vorschriften vor und nach der Jagd, dürfen nicht außerhalb des ökologischen Zusammenhangs wahrgenommen werden. Auch sie stellen eine Garantie gültiger Gesetze dar, deren Übertretung spezifische Reaktionen des ökologischen Systems herausfordern. Es bleiben nicht nur die Tiere aus, sondern auch das Klima reagiert negativ auf diese Verfehlungen, die deshalb alle gefährden. Die bekanntesten Vorschriften sind:

*Dem abgetrennten Kopf der Beute ist ein Trunk anzubieten.

*An den Rumpf der Beute sind Gaben für den *inua* des Tieres anzubringen; ist er männlich, ein Jagdmesser, ist er weiblich, Fingerhut und Nadel.

*Sobald man den Kopf des Tieres abgetrennt hat, muß man seinen Geist bitten, wiederzukehren.

*Von der Jagdbeute ist stets ein Teil dem Meer zurückzuerstatten.

*Die Knochen des ersten Seehundes, den ein Junge erlegt hat, müssen an der Stelle ins Meer geworfen werden, an der das Tier erlegt worden ist.

*Die Frauen müssen ihre Arbeit solange ruhen lassen, bis der Seehund enthäutet ist.

*Die Arbeitspause dauert bei großen Beutetieren (Bartenrobbe, Walroß, Wal, Narwal, Weißwal, Bär) bis zu drei Tagen. -Die Knochen großer Beutetiere müssen rituell begraben oder verbrannt werden.

*Vor der Jagd müssen die Beutetiere rituell aufgefordert oder gezwungen werden, dem Jäger zu erscheinen.

*Alle Blasen der in der letzten Saison erbeuteten Robben müssen vor der neuen Jagdsaison feierlich in Eislöchern versenkt werden (Blasenfest).

*Seehundfleisch ist für schwangere Frauen tabu.

*Während der Karibusaison dürfen die Frauen nicht nähen.

Diese Rituale beschwören den Geist, den Herrn oder die Frau der Tiere (*Sedna* oder *Alignak*), die Jagd mit großer Beute zu segnen, sie suchen Versöhnung mit dem getöteten Tier durch Opfergaben, Entschuldigung und Trauerkundgebungen oder durch weitergehende Selbstbeschränkungen, die sich entweder auf Tätigkeiten (Einstellung bestimmter Arbeiten oder der Arbeit generell) oder auf den Genuß bestimmter Speisen beziehen.

Die Sanktionen der Übertretung sind Jagdpech, allgemeines Ausbleiben der Beutetiere, Klimakatastrophen, Unglück, Schuldgefühl.

Sieht man von der psychoanalytischen Interpretation des Tabus ab, die zweifellos wichtige Aspekte beleuchtet und mit der auch die hier folgende Interpretation nicht kollidiert, dann darf man auch diese Vorschriften einerseits in den Kontext der Bemühung um die Reproduktion des ökologischen Gleichgewichts stellen, und andererseits in den Kontext der mythologischen Konzeption der Substanz und der Kausalität der Eskimo.

Mylius-Erickson og Moltke¹¹⁵ hörte von einem Eskimo als Begründung eines Sturmes, von dem sie überrascht wurden, daß ihr Informant das Unwetter erwartet habe, weil jemand aus seiner Siedlung Eis vom Meer geholt hatte, obwohl kurz vorher seine Eltern gestorben waren. Seine Wetterprognose beruhte auf der Kenntnis der Verfehlung einer Vorschrift, die er grundsätzlich kommentierte: nur wenn man der Tradition folgt, bleibt die Ordnung der Welt gewahrt, jede Abweichung bedroht das Gleichgewicht von Himmel, Erde und Meer, fordert eine Reaktion der Gewalten, in letzter Instanz *Silap-inuas*, heraus, einen Sturm, eine Flut, Donner und Blitz, weshalb es in jedem Fall besser ist, der ererbten Tradition zu folgen. *Sedna* weist den Schamanen, der sie besucht, um Tiere von ihr zu bitten, daraufhin: "Es sind eure eigenen Vergehen, die ihnen (den Tieren/H.S.) den Weg versperren." (*Iglulik* Eskimo)

Das rituelle Verhältnis der Eskimo zur Natur bezieht sich auf die Welt als Ganzes und auf ihr Wesen, *Silap-inua*, d.h. auf den Logos, der das All regiert, welcher die Wirklichkeit besonders in der Form, in der sie erträglich und versöhnlich erscheint, aufrechterhält. Dieses rituelle Verhältnis bezieht sich also auf das ökologische System, so wie es den Eskimo offensichtlich ist und so wie sie es religiös begründen, durch die Kraft *Silap-inuas*, die Eigner (*inue*, Pl. von *inua* = "sein Mensch"), die Schutzgeister und Seelen (*tornaq*, *tornaits*) und die Herren und Herrinnen der Tiere (*Sedna*, *Alignak*, *Nunam-shua*, *Tongarsoak*), in die sich die Substanz *Sila* differenziert, und welche auf das Leben der Eskimo einen wesentlichen Einfluß ausüben, indem sie Tiere senden oder verstecken, Krankheiten schicken oder Gefahren. Besonders die *Inua*-Lehre, die Differenzierung von Körper und *Inua*, stellt die Ebene dar, auf der im Mythos der Gegensatz von Natur und Kultur, d.h. auch von Tier und Mensch versöhnt wird (siehe unten).

Der religiöse Glaube ebenso wie die durch ihn motivierten rituellen Handlungen lassen sich nicht auf den Magen oder den Egoismus (Nutzen) zurückführen, sie werden verständlich nur im System des Wissens und Glaubens, das die Natur- und Geistererscheinungen der Eskimo auf den Begriff bringt, soziale Muster auf die Natur projiziert und mit natürlichen Unterschieden soziale Differenzierungen markiert.

Mit zwei Mythen der Eskimo läßt sich in der hier gebotenen Kürze zeigen, daß auch die Eskimo soziale Kategorien mit Begriffen natürlicher Arten reflektieren. Die Mythensammlung

¹¹⁵ Gronland, Illustreret skildring af den Danske literære Gronland Ekspedition 1902-4, 1907, S.495 f

von Rasmussen ist in verschiedenen deutschen Textausgaben erschienen. Bei der Mythe aus Alaska von der Einführung des Tanzfestes beziehen wir uns auf die Ausgabe von Aenne Schmücker.¹¹⁶ In der freudlosen Zeit verschwanden die beiden ältesten Söhne einer isoliert lebenden Familie. Der jüngste Bruder, *Teriaq* (Hermelin), machte sich auf den Weg, das seltsame Verschwinden seiner Brüder zu erkunden. Unterwegs begegnete er einem Adler, der sich in seiner Nähe niederließ und in einen Menschen verwandelte. Der Adler sprach ihn daraufhin an: "Ich habe Deine beiden Brüder getötet und ich werde auch Dich töten, wenn Du mir nicht versprichst, regelmäßig Gesangsfeste abzuhalten, sobald du wieder zuhause bist." Hermelin antwortete ihm, daß er an sich schon dazu bereit wäre, aber leider gar nicht wisse, was ein Gesang und ein Fest sei. Darauf entgegnete der Adler: "Wenn Du mir folgst, wird Dich meine Mutter alles lehren. Ich habe Deine Brüder nur getötet, weil sie sich weigerten, den Gesang und das Feiern zu lernen."

Die Mutter des Adlers zeigte Hermelin wie man ein Festhaus baut, das *Qagsse*, und wie man die Worte zu Gesängen formt und mit Tönen zu einer Melodie vereint. Sie zeigte ihm auch wie man eine Trommel baut und mit ihr den Gesang richtig begleitet, und sie schärfte ihm ein, daß man vor jedem Fest große Fleischvorräte anlegen muß, damit man viele Leute bewirten kann, weil auch das nötig ist, wenn viele Menschen in Freundschaft und zur Freude zusammenkommen sollen. *Teriaq* hielt der Adlermutter vor, daß er selbst außer seiner Familie keinen anderen Menschen kenne, daß die Menschen einsam seien, weil man ihnen das Fest noch nicht geschenkt habe, und daß er deshalb auch nicht wisse, wen er einladen solle. Adlermutter erklärte ihm: "Wenn Du alles vorbereitet hast, wie ich es Dir gezeigt habe, dann mußt Du hinausgehen ins Land und die Menschen suchen und zur Versammlung einladen. Du wirst sie stets zu zweit antreffen, aber Du sollst sie solange versammeln, bis es endlich viele sind, und sie alle zum Fest laden."

Als *Teriaq* nach seiner Lehrzeit bei Adlermutter zu seinen Eltern heimkehrte, erklärte er ihnen: "Die Menschen sind einsam und leben ohne Freude, weil sie das Fest nicht kennen. Die Adler haben mir das heilige Geschenk des Festes gemacht und ich habe ihnen gelobt, dieses Geschenk mit allen Menschen zu teilen." Nun richtete man zuhause alles so her wie es die Adler gelehrt hatten. Das Festhaus wurde gebaut und ein großer Fleischvorrat wurde angelegt. Lieder wurden komponiert und auch die Trommel wurde gebaut. Dann begab sich *Teriaq* auf die Suche nach den Menschen. Jetzt begriff seine Familie: Frohe Menschen erhalten Gesellschaft. Überall traf *Teriaq* Menschen, die, wie Adlermutter gesagt hatte, zu zweit waren und teilweise auch recht seltsam. Einige trugen Kleider aus Wolfspelz, andere aus dem Fell des Vielfraßes, andere hatten Kleider aus Luchs- oder Fuchsfell an. Sie trugen Kleider aus den Fellen der verschiedensten Tierarten.

Diese Menschen folgten der Einladung gerne. Man spielte auf, tanzte, lachte und lärmte, erzählte sich Neuigkeiten und schloß Freundschaften und vergnügte sich bis zum Morgengrauen. Dann aber hatten es plötzlich alle sehr eilig, aus dem Festhaus herauszukommen, drängelten sich zur Tür und fielen vornüber zur Tür hinaus auf die Hände und sprangen jetzt auf allen Vieren davon. Nun waren sie keine Menschen mehr, sondern Wölfe, Vielfraße, Luchse und Füchse. Das waren also die Gäste, die der Adler geschickt hatte, damit Hermelin und sein Vater nicht vergeblich das Fest ausrichteten. Die Gewalt des Festes war aber so groß, daß sich selbst die Tiere in Menschen verwandeln konnten. Aber auch die Menschen waren seit diesem Ereignis nie mehr einsam und die Adler verjüngten sich, denn solange die Menschen Feste feiern, bleiben die Adler jung.

Die Kultur erscheint als die Sphäre der Feste. Einem erdverbundenen Nagetier, einem Jäger, der aber auch Beute eines noch größeren Jägers ist, und einem König der Lüfte, ebenfalls einem Jäger, gelingt es die tierhafte Feindschaft zu überwinden und eine solidarische Beziehung herzustellen, welche der Tod einleitet. Der Adler tötete zwei Brüder des Hermelin, weil sie

¹¹⁶ A. Schmücker, Die Gabe des Adlers, Frankfurt 1948

nicht feiern wollten und die Lehre des Festes verweigerten. Ihr jüngster Bruder tritt aus der Einsamkeit und Isolation seines Lebens hinaus, die es als tierhaft ausweisen, weil der Tod seiner Brüder ihn dazu veranlaßt hat, und mit dem Überschreiten dieser Grenze, d.h. auf der Suche nach dem Ursprung des Todes, begegnet er dem Adler, dem Herrn des Festes, der ihm einen Weg zeigt, den Tod zu überwinden, nämlich das Fest, und der ihm damit auch erklärt, warum seine Brüder gestorben sind. Diese haben sich dem Fest verweigert und damit ihrer Chance des menschlichen Lebens. Auch hier ist also der Egoismus der Ursprung allen Übels, zumindest aber die Ursache des Todes, dessen Grund hier erkundet wird.

Teriaq übernimmt die Lehre des Adlers und gibt sie seinen Eltern weiter, die ihr Leben nach dieser Lehre umstellen, indem sie das Fest ausrichten, das zur Bedingung des Lebens von *Teriaq* und den Seinen geworden ist. Mit dem Fest hört die Einsamkeit auf, das Zeitalter der Feste wird zum Zeitalter der Gesellschaft, die Einsamkeit ist vorüber, denn die feindlichen Jäger haben einen Weg zu freundschaftlicher Verbindung gefunden, den Weg in die Welt solidarischer Verbundenheit. Das Fest hebt alle Gegensätze auf, die noch in den verschiedenen Tierfellen der Gäste durchscheinen und verkörpert die Idee des Menschseins, des *Inua* (=sein Mensch, sein Besitzer), die jedem Wesen eigen ist, und die Verwandlung der Gestalten, der Menschen in Tiere und der Tiere in Menschen verbürgt.

Dieser Mythos vermittelt folgende Gleichungen:

- | | | | | | | |
|--------------|---|--------------|---|-----------------|---|--------------------------|
| 1. Fest | = | Freundschaft | = | Solidarität | = | Gemeinschaft |
| 2. ohne Fest | = | Feindschaft | = | Streit | = | Isolation |
| 3. Tod | = | Vergeltung | = | Schuld | = | negative Gegenseitigkeit |
| 4. Mensch | = | Allgemeines | = | Kooperation | | |
| 5. Tier | = | Besonderes | = | Spezialisierung | | |

und folgende Transformationen:

1. *durch den Tod, die einzige Form der Gegenseitigkeit des vom Egoismus beherrschten Naturzustands: Feinde werden Freunde,*
2. *durch das Fest: Tiere werden Menschen (Variation des Themas: Feinde werden Freunde).*
3. *nach dem Fest: Menschen werden Tiere (Freunde werden Feinde oder drohen, Feinde zu werden)*

Diese Gleichungen des Mythos von der Gabe des Adlers werden durch andere Eskimomythen bestätigt. Hier soll mit einem weiteren Mythos nur noch die Ausführung der Gleichungen:

4. *Mensch= Kooperation,*
5. *Tier= Spezialisierung,*

die im Mythos von der Adlergabe nur schwach ausgeführt sind, deutlicher herausgestellt werden. In Konitzkys Sammlung "Nordamerikanische Märchen"¹¹⁷ befindet sich die mythische Erzählung der Eskimos vom Cape Prince of Wales: "Die Wolfsbraut". Eine Tochter lebt einsam mit ihren Eltern an der Eismeerküste. Ihr Leben ist entbehrungsreich und hart. Eines Tages entdeckt die Tochter während ihrer üblichen Tätigkeiten am Horizont landeinwärts einen dunklen Fleck; neugierig geht sie darauf zu und findet ein frisch erlegtes Karibu. Sie zeigt es dem Vater, der sich über diese Beute freut. Das Tier wird ausgeweidet, das Fell verwertet und das Fleisch verspeist. Nach diesem Ereignis spürt die Tochter nachts immer einen Wolf in der Nähe, aber jede Überprüfung bleibt ergebnislos. Unterdessen geht das Leben dieser Familie wie gewohnt weiter. Und während die Tochter den üblichen Verrichtungen nachgeht, entdeckt sie eines Tages seewärts am Horizont wieder einen schwarzen Fleck, auf den sie zueilt, und dort eine frisch erlegte Robbe findet. Der Vater wird geholt, das Tier heimgeschafft, ausgeweidet, ausgewertet und verspeist. Es war schon lange her, daß die Familie in so kurzen Abständen mit so viel guter Beute versorgt worden ist. Auch nach diesem Ereignis spürte die

¹¹⁷ G.A. Konitzky, Nordamerikanische Märchen, Düsseldorf, Köln 1978

Tochter nachts ein Tier in ihrer Nähe, aber diesmal den Vielfraß. Und auch diesmal blieb jede Überprüfung ergebnislos. Die Tochter erzählte ihrer Mutter von ihren sonderbaren nächtlichen Besuchern und diese erinnerte sich daran, daß man in ihrer Heimat mit Wildbret um die Braut warb, das man vor die Tür des Elternhauses der Auserwählten legte. Nahmen die Eltern das Wildbret an, dann galt die Vermählung der Tochter mit seinem Jäger als abgemacht.

Kurze Zeit später erschien gegen Abend ein junger Mann, der in Wolfspelz gekleidet war, bei den Eltern des Mädchens, welche ihn zum Bleiben einluden. Während der Mahlzeit erschien ein zweiter junger Mann, das Fell seiner Kleidung war vom Vielfraß. Kaum hatte sich der zweite Mann dazugesetzt, da redete er auf den ersten Besucher ein: "Du wolltest mir zwar die Braut wegnehmen, aber das wird dir nicht gelingen", und setzte seine Rede mit Beschimpfungen fort, die der andere seinerseits mit Beleidigungen beantwortete, so daß ein Streit anging, der vom Gastgeber mit dem Hinweis auf das Gastrecht unterbrochen wurde, das auch das Verhalten der Gastfreundschaftsnehmer regelt. "Wenn ihr Euch unbedingt streiten müßt", sagte der Vater, "dann streitet Euch draußen, aber nicht in meinem Haus!" Die beiden Männer gingen nach draußen und schlugen sich dermaßen, daß niemand von der Familie es auch nur wagte, nach draußen zu sehen. Sie kämpften bis zum Morgengrauen und waren dann verschwunden. Die Tochter ging vor das Haus und sah die Spuren eines gewaltigen Kampfes: viel Blut lag auf dem Boden, aber sonst konnte sie nur die Spuren eines Wolfes und eines Vielfraßes entdecken. Sie folgte den Spuren und fand den toten Kadaver eines Vielfraßes. Dann kehrte sie zurück und man ging wieder den üblichen Verrichtungen des Alltags nach. Es vergingen ein paar Tage, da stand ein älterer Mann, gekleidet in Wolfspelz, vor der Tür des Hauses und bat die Eltern, daß sie ihm die Tochter für seinen Sohn mitgeben sollten, weil jener zuhause im Sterben liege. Nachdem er versprochen hatte, die Tochter gesund wieder zurückzubringen, ließen die Eltern ihn mit der Tochter ziehen. Im Lager des Wolfsmannes pflegte die Tochter den Wolfssohn, der wieder zu Kräften kam und sie zu seiner Frau nahm. Nachdem sie eine Zeit glücklich waren, erinnerte der Wolfsvater seinen Sohn an das Versprechen, die Tochter gesund zu ihren Eltern zurückzubringen. Das Paar machte sich also auf und kehrte zu den Eltern der Braut zurück. Der Vater freute sich über die Hilfe des Schwiegersohns, der sie so reichlich mit Karibufleisch versorgte, daß man es gar nicht aufzuessen vermochte. Aber immer, wenn der Schwiegersohn auf Robbenjagd ging, kam er ohne Beute zurück. Endlich verwandelten sich Schwiegersohn und Tochter in Wölfe, weil die Eltern neugierig das Jagdtabu des Karibujägers brachen und ihn bei der Jagd beobachteten.

Krieg	Beute	Beute	Feindschaft
Mensch	Tochter	Karibu	Wolf
		Robbe	Vielfraß
Kontrakt	Gabe	Gabe	Freundschaft

Die Erzählung stellt Mensch, Wolf und Vielfraß in die Reihe der Jäger, der Konkurrenten, sie zeichnet den Wolf als Karibujäger, den Vielfraß als Robbenjäger, aber den Menschen als nicht spezialisierten

Jäger. Die Brautgabe bringt den Wolf und das Karibu sowie den Vielfraß und die Robbe in die Beziehung von Jäger und Beute und unterstreicht dieses Verhältnis noch einmal, indem sie auf die Mißgeschicke des Kraibujägers bei der Robbenjagd hinweist.

Im Zustand der sozialen Beziehungen erscheint die Beute als Gabe, als Medium der Fortsetzung oder der Einrichtung solidarischer Beziehungen, während das, was im sozialen Verkehr in der Funktion der Gabe erscheint, im Stande der Feindschaft zur Beute des Feindes wird, die nur durch Rache gesühnt werden kann. Tochter, Karibu und Robbe erscheinen sowohl als Gegenstand von Verhandlungen als auch als Anlässe des Streites, der jenen Zustand anzeigt, den der Vertrag zu schlichten sucht.

Die Begegnung von Mensch und Tier und die zwischen den Exemplaren verschiedener Tierarten findet auch hier in dieser mythischen Erzählung in der verwandelten menschlichen Gestalt statt, die auch in dieser Geschichte das soziale, vertragliche Verhalten konnotiert. Auch hier kann das Tier seine artspezifische Isolation nur in der Gestalt des Menschen und d.h. mit der Absicht der Herstellung einer solidarischen Beziehung, eingeleitet durch die Brautgabe und

abgeschlossen durch die Heirat, überwinden.

Der Vielfraß verliert seine Rechte, weil er sich nicht auf diesem Wege zu halten vermochte, der ihn in das Haus seiner Auserwählten brachte, und seine Feindschaft zum Wolf nicht zu zügeln vermochte; denn in dieser Situation brach nicht der Wolf, sondern der Mensch, wenn auch unwissentlich, die Regeln, weil er beide Brautgaben angenommen hatte.

Die Mythologie der Eskimos reflektiert die sozialen Normen, indem sie einerseits den Gegensatz von Mensch (Inuit) und Natur (Tiere, Gewalten) als Gegensatz der Solidarität und des Egoismus oder der Gier konzipiert, d.h. die Individuation und Spezialisierung in den Kategorien der Natur ausdrückt und damit die Drohung der Unordnung, die von ihnen ausgehen, anzeigt; andererseits die Verallgemeinerung, Gemeinschaft und Solidarität, die sie als menschliche Eigenschaften herausstellt und als eine der Natur selbst verborgene Seite von ihr selbst in die Natur zurückstellt und damit das beide Seiten versöhnende Wesen des Geistes festhält. Die Eskimokategorien, welche diese Versöhnung versichern und vergewissern, heißen *Sila*, *Inua* und *Tornaq*.

Der Gegensatz von Mensch und Tier, von Harmonie und Zwietracht, ist also nicht absolut, sondern stellt nur die äußersten Möglichkeiten der Ruhe *Silas* in sich selbst und der aus sich herausgehenden Manifestationen *Silas* in der Erscheinungswelt dar, die in verschiedenem Ausmaße von dem Schamanen beherrscht werden, dessen Funktion es ist, jeweils die kosmologischen Extreme zu versöhnen, zum Ausgleich zu bringen, oder sie in ihr Gleichgewicht zurückzubringen, d.h. die Ekstasen der Welt in der Gegenwart zu versöhnen.

In der Gestalt des Menschen, so lehrt der Mythos der Eskimo, begegnen sich alle Tiere, deren Wesen es ist, gegeneinander zu kämpfen, und zwar um zu kooperieren, während der Mensch, wenn er seine solidarische Mitte verliert, zum Tier wird, ganz im Sinne Pascals: *"C'est sortir de*

l'humanité, que de sortir du milieu."

Seele	Mensch	Mensch	Tier	Tier
Körper	Mensch	Tier	Mensch	Tier
	Form fixiert	Form variabel		Formfixiert
	Allgemeines nicht manifest	Ergänzung der	Spezialisierung	Besonderes nichtintegriert
		solidarische Kooperation d. Spezialisten		

Das Fest und der Vertrag sind die Gründe, welche die Gegensätze versöhnen, die Land- und die Meeresjäger zum

Austausch der Gaben und Frauen zusammenbringen, welche die saisonweise getrennt lebenden Eskimos zur Erneuerung ihrer Verträge oder zu neuen Verträgen zusammenbringen und sie veranlaßt, ihre verwandtschaftlichen Verbindungen fortzusetzen oder neu zu stiften.

Genauso wie die Eskimogruppen sich weniger nach ihrer Sozialstruktur unterscheiden, sondern vielmehr nach den Adaptionstrategien, die sie dort entwickelt haben, wo sie leben, genauso unterscheidet der Mythos nicht die Sozialstruktur der Gruppen, die in ihm handeln, sondern ihre adaptiven Spezialisierungen oder Formen der Naturaneignung, ihren individuellen Status in den Gruppen, projiziert er das, was allen Gruppen problematisch ist, die Formen ihres Austauschs oder das feindschaftliche Verhalten als Formen der Kultur oder der Natur. Tiernamen werden im sozialen und kulturellen Bereich nur dann gebraucht, wenn es gilt, individuelle Differenzierungen (bei einigen Personennamen) oder menschliche Spezialisierungen herauszustellen: Die Sommerleute während des Blasenfestes werden auf Baffinland nach den Enten benannt, den Boten des Sommers, und die Winterleute mit dem Namen der Schneehühner, den Winterboten. Dies praktiziert man aber nur solange, wie diese Gruppen ihre zeremonielle Pflicht zu erfüllen haben, den Kampf um den guten Ausgang der Saison. Danach tritt diese Bezeichnung wie das mit ihr verbundene Ritual außer Kraft.

Und dies hat speziell Boas veranlaßt, die Funktion des Totemismus als soziale Klassifizierung erst den Formen der Sozialstruktur vorzubehalten, welche vergleichbare Differenzierungen ständig, d.h. als Institution ständig, aufrechterhalten, da erst für sie die Notwendigkeit gegeben ist, die in regelmäßigem und geregelterm Austausch befindlichen sozialen Gruppen als solche zu

markieren und zu unterscheiden, welche für die Eskimos nicht ständig, sondern nur zeitweise besteht, weil die Beständigkeit ihrer Wiederholung durch die Jahreszeit selbst verbürgt wird. Was hier also sporadisch oder gelegentlich erscheint, die organische Solidarität, verschiedener in sich geschlossener Gruppen, die sich noch nicht als feste soziale Institution dauerhaft verkörpert, wird in natürlichen Kategorien reflektiert und mit den mit diesen Kategorien verbundenen Werten ausgezeichnet und reflektiert. Um die Institution des Totemismus hervorzubringen, braucht es hier also nur noch die dauerhafte Institutionalisierung jener Beziehungen organischer Solidarität, die als festes Verhältnis zwischen bestimmten Gruppen automatisch die Einrichtungen der unilinearen Deszendenz und präskriptiven Heiratsregeln mit sich bringen würde.

Die soziale Bedeutung natürlicher Kategorien bei den Andamanern

Ähnliche Einsichten gewann Radcliffe-Brown während seiner Forschungen auf den Andaman-Inseln. Der Andaman-Inselbewohner erfährt die Natur einerseits als Projektionsoberfläche

Tarai	Biliku	Region
Daria	Puluga	
m	w	Nord- Andamanen
m	m	Süd Andamanen
m = männlich w = weiblich		

göttlicher Epiphanien, andererseits reflektiert er sie unter sozialem Gesichtspunkt in der Projektion seiner Sozialstruktur (Familie= exogame Gruppe, Verhältnis der Gruppen und Personen), d.h. über die soziale Wertung der personifizierten Ursachen,

welche die Naturereignisse bewirken. Die Naturereignisse erscheinen entweder als das Ergebnis der Handlungen verschiedener götter- oder geistergleicher Wesen, und zwar als Ergebnisse die sozial positiv oder negativ wirksam sind, oder, wenn sie auffällig sind, als deren Verkörperungen. Der Übertragungsweg der Metapher bewegt sich einmal von der Ebene der Selbstbeschreibung auf die Betrachtung des Andersseins und von dem Bilde des Anderssein zur Differenzierung des eigenen Verhaltens mit seiner Hilfe.

Die Andamaner glauben an ein "Höchstes Wesen", *Puluga (Biliku)*, das mit Ausnahme der bösen Geister Schöpfer der Welt ist, und an ihren Gatten oder seinen feindlichen Bruder *Tarai*,

Biliku	Biliku-Wind = NO Monsum Nord- Osten	Kälteperiode Hitzeperiode	Kimil
			Sturmperiode
			Kälteperiode
Tarai	Tarai-Wind= SW Monsum Süd- Westen	Regenzeit Sturmperiode (Kamil)	Hitzeperiode
			Regenzeit
			A Pucikwar-Vers.

dessen Bedeutung hinter *Biliku* oder *Puluga* dementsprechend zurücktritt.

Radcliffe-Brown stellt die Assoziation dieser Gottheiten mit den

Hauptwinden der Inseln und den Jahreszeiten besonders heraus.

Die Bedeutung der Monsune wird durch ihre Wirkung auf das Klima und die Jahreszeiten bestimmt, welche damit auch den Rhythmus der Subsistenzreproduktion prägen und zur Assoziation bestimmter sozialer und wirtschaftlicher Aktivitäten mit diesen Perioden und den für sie charakteristischen Erscheinungen führen.

Der jährliche Rhythmus läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: Wechselnde Winde

Die soziale Bedeutung der Jahreszeiten:

Dezember- Februar	Kälteperiode	Knollen, Wurzeln, Yams Palmenmark, Cycas	Waldtiere in schlechter Verfassung	Ernte
Februar- Mai	Hitzeperiode	Yams, Palmenmark, Knollen, Wurzeln, Honigernte	Eidechsen, Schlangen Zibetkatzen tabu	Honig
Mai- September	Regenzeit		Jagdsaison Fisch	Fleisch
Oktober November	Sturmperiode	Knollen	Grillen Käferlarven	Grillen

kündigen das Ende der Regenzeit an und die Zeit der Yams-, Knollen- und Wurzelernte, während die Ernte des Palmenmarks mit der Zeit der

Stürme (*Kimil*) einhergeht. Wenn die Grillen aufhören zu zirpen und die Winde stetig aus Nord-Ost wehen, wird das Wetter schön und die Saison der Früchte beginnt, die abgelöst wird von der Zeit der Honigernte und dem Schmelzen des Bienenwachses. Die Winde werden unstet, Stürme kommen auf, die Regenzeit setzt wieder ein.

"The vegetable products, the cicada, and the honey all belongs to Biliku,"¹¹⁸ deren weiblichen

¹¹⁸ A.R.Radcliffe-Brown, The Andaman Islanders, Cambridge 1922, S.362

können Mensch und Tier auf der Erde nur gedeihlich leben, wenn sie die Gesetze *Pulugas* befolgen. Jedes Abweichen von den Regeln *Pulugas*, das als unsolidarischer Akt gegenüber dem Ahnherrn und seinen Nachkommen interpretiert wird, setzt die Sterblichen den Anschlägen der bösen Geister aus, unter denen zu leiden, die Strafe für etwelche Vergehen ist; denn die bösen Geister sind nur dann erfolgreich, wenn *Puluga* dem Menschen wegen seiner Verfehlungen seinen Schutz entzieht, d.h. wenn der Mensch das Band der Solidarität mit *Puluga* durch seine Vergehen zerschneidet. Dann ärgert sich *Biliku* und sendet Donner, Blitz und verheerende Stürme. Alle gefährlichen Erscheinungen der Natur gehen auf Gebotsübertretungen der Ahnen zurück, deren Schuld eine Erbschaft der Menschen ist.

Da Tengt (Spinne oder Ameise) tötete beispielsweise eine Grille, die heute auf den Andaman Inseln in der Abenddämmerung und während des Morgengrauens zirpt. Der Wehschrei der

Grille brachte die Nacht in die Welt. Die Ahnen versuchten ihre Angst zu bändigen, indem sie

Feuer	Voraussetzung und Zentrum sozialen Lebens	Hort des Schutzes und der Sicherheit vor nächtlichen Geistern	nach der Bändigung
Feuer	Ursache der Auflösung sozialer Beziehungen, der Furcht	Quelle der Zerstörung, des Verderbens	vor der Bändigung

abwechselnd, aber ununterbrochen tanzten und sangen; und als endlich *Kongorok* (kleine rote Ameise) mit seiner Darbietung begann, kam glücklicherweise der Tag zurück. Seitdem wechseln Tag und Nacht regelmäßig mit dem Zirpen der Grillen, die zu töten und deren Zirpen zu stören verboten ist. In dieser Periode wurde neben dem Tanz und dem Gesang auch die Kunst der Bewahrung und Zeugung des Feuers entdeckt, der dritten Kunst, mit der die Ahnen

Pulugas Familie = Vorbild der Eintracht
 Abneigung gegen die Zwietracht
 |
 Mensch und Tiere =
 Wahl zwischen Eintracht und Zwietracht
 |
 Geisterfamilien = Vorbild der Zwietracht
 Verweigerung der Eintracht

die Nacht zu verscheuchen versuchten und welche die Ahnen zu den Menschen machten; denn der Tanz und der Gesang schließen die Freunde enger zusammen und machen die Streitigkeiten vergessen, während das Feuer erst den nächtlichen Zusammenkünften die Möglichkeit bietet, als Herdstelle ihr Zentrum ist und außerdem den Menschen über jedes Tier hinaushebt, weil

er Teil hat an der Macht der Göttlichen, die alleine über das Licht und die Wärme verfügen. Notwendig wurde die Beherrschung des Feuers erst als die Nacht in die Welt trat, d.h. nachdem sich die Ahnen schuldig gemacht hatten; dessen Raub aber deshalb erfolgreich war, weil der Eigensinn der mitleidlosen Hüter des Feuers ebenso strafwürdig war, wie der Eigensinn der die Nacht bescherte.

War das Feuer vor seiner Bändigung eine Quelle der Furcht vor Waldbrand, Gefahr und Verderben und verhinderte die Flucht vor diesen Gefahren seine Aneignung, so machte die noch größere Furcht vor der Dunkelheit den Menschen zum Bezwingen des Feuers und seiner Furcht vor dem Feuer, während die Vögel, Säugetiere und Fische solche Ahnen waren, die ihre Furcht vor dem Feuer nicht überwinden konnten und vor ihm auch in der Nacht geflohen sind. Der Königsfischer wurde nach einer der Mythenversionen zum Menschen als er das Feuer verschluckte, das er *Biliku* gestohlen hatte. Die antisoziale Verweigerung des Feuers rechtfertigt den Erfolg des Diebstahls, d.h. eines eigentlich antisozialen Aktes, der jenen Ausgleich wiederherstellt, den die Verweigerung verstellte hatte und auf dessen Grundlage allein eine harmonische Ordnung wiedererstehen kann.

"Right or wrong mean acting in accordance with the laws of the world or in opposition to them, and this means acting in accordance with or in opposition to custom. Custom and law are indeed here two words for the same thing... The law of the world then, is a moral law, its

forces are moral forces, its values moral values; its order is a moral order."¹²¹

Genauso wie die Wahrung der Regeln die familiäre und zwischenfamiliäre Solidarität aufrechterhält, genauso garantiert die Einhaltung der Regeln *Pulugas* das solidarische Verhältnis des Menschen zur Natur. So wie die Unterbrechung der Reziprozität oder des Ausgleichs der Ansprüche in der Familie und zwischen den einst befreundeten Familien die Solidarität aufhebt,

so führt die Abweichung des Menschen von *Pulugas* Regeln zu den feindseligen Reaktionen der Natur, d.h. zu den Anschlägen der bösen Geister: der Tod im

Puluga (Biliku) Himmel	oben	Höchstes Wesen Schöpfer
Mensch und Tier	Mitte	Mittelwesen
Wald Erem Chaugala	Flachland Nili	Seen Juruwin
unten		böse Geister

Wald geht auf einen Anschlag *Erem Chaugalas* zurück, den Tod im See hat *Juruwin* verursacht. Die Dürre ist das Resultat einer Rache der Schildkröte, die von dem Honigvogel betrogen worden ist, und deshalb alles Wasser der Erde getrunken hat. Sie hört erst dann wieder auf, wenn die Schadenfreude die Schildkröte verleitet, vor Freude zu tanzen. Erst während dieses Tanzes der Schadenfreude fließt das von der Schildkröte aufgetrunkene Wasser aus ihren Öffnungen wieder heraus und befruchtet die Erde neu. Auch hier erscheint die Kraft des Tanzes als eine Kraft der Anbahnung der Solidarität, weil der Tanz die Schadenfreude überwindet, während die Schadenfreude als unmoralisch gezeichnet wird, die überwunden werden muß.

Die Naturereignisse sind das Ergebnis der als Personen handelnden Mächte der Natur, die sich entweder solidarisch oder feindselig begegnen. Die Welt erscheint als ein System der Erscheinungen, die hervorgebracht werden durch persönliche Mächte, welche zu Familien verbunden sind und die mit dem Wechsel der Beziehungen von der Solidarität zur Feindschaft und von der Feindschaft zur Solidarität ihre Formen verändern; die Welt erscheint als ein System, das durch Ungehorsam und Wiedergutmachung in seiner Ordnung gehalten wird, das aber geschaffen wurde durch Schöpferkraft und Urzeugung und dessen Variantenreichtum auf Veränderungen durch Herstellung und Verwandlung zurückgeht. Die Welt erscheint als die Interaktion göttlicher und menschlicher Familien und der Familien böser Geister, welche sie mit ihrem Ringen in dem jeweiligen Zustand halten, in dem sie gerade erscheint: bedrohlich, feindlich, katastrophal oder freigiebig mit Früchten und Wildpret, freundlicher Witterung und günstigem Klima. In diesem System der Interaktion kommt dem Menschen eine besondere Rolle zu, denn *Pulugas* Sippschaft und die der bösen Geister begegnen sich nur über ihre Beziehung zum Menschen, der ihre Interventionen unmittelbar veranlaßt oder indirekt ermöglicht.

Die Mitte der Welt, der Lebensraum von Mensch, Tier und Pflanze erscheint als Gegenstand des Streites zwischen den göttlichen Familien (oben) und den Familien der bösen Geister (unten), während der Mensch durch sein Verhalten den Kampf um diesen Schatz entscheidet. Der Mensch bestimmt, ob die Welt durch die Zwietracht oder die schöne Ordnung des Alls regiert wird, weil nur er allein unter den irdischen Wesen seine egoistischen Triebe zugunsten solidarischer Gefühle zu unterdrücken vermag.

Nur wenn der Mensch seine antisozialen Triebe unterdrückt, kann er die Welt in der schönen Ordnung halten, aus der sie ständig herauszufallen droht, weil einst die Ahnen in dieser Bemühung versagt haben. *"The origin of the catastrophe that seperated the once united ancestors into animals and human beings is thus traced to the fact that they could not live together sociably and in harmony."*¹²² Ein allgemeiner Krieg der Ahnen verursachte ihre Trennung und

¹²¹ A.R.Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, ibid, S.384-5

¹²² A.R.Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, ibid, S.349

Transformation teils in Tiere und teils in Menschen. Jene, die nicht aufhören konnten, zu streiten, wurden zu Tieren und jene, die sich um Übereinstimmung bemüht hatten, die sich zusammenschließen vermochten und untereinander solidarisch waren, wurden zu Menschen. Sie erfanden den Tanz, den Gesang, die Recht und Sitte bewahrenden Geschichten und das Feuer und haben damit der Harmonie der Welt eine Chance eröffnet und bewahrt und sind zu den Hütern dieser Chance geworden. *"In other words, human society is only possible if personal anger be subordinated to the need of good order; the animals are cut off from human society because they could not live peaceably together without quarreling."*¹²³ So gestalten die Mythen der Andaman Inselbewohner den Widerspruch von Solidarität und Feindschaft in dem gleichen metaphorischen Gegensatz wie die Eskimomythen, in dem Gegensatz der Gestalten von Mensch und Tier, die hier wie dort zum Inbegriff oder Symbol für den Gegensatz von Eintracht und Zwietracht, Freundschaft und Feindschaft geworden sind.

Während der Andamaner darauf verzichtet, seine Gesellschaft und ihre Gruppe (die Alten, Witwen, unverheirateten Männer und Frauen, nichtinitiierten Kinder) nach den Kategorien natürlicher Objekte zu unterscheiden, zieht er es dagegen vor, jeder einzelnen Person einen Namen zu geben, den er sonst einer Gattung oder Art der Natur reserviert hat. So werden die Personen nach Bäumen, Fischen oder anderen Tieren benannt, die Mädchen tragen im Zeitraum zwischen Initiation und Heirat in der Regel Blumennamen (*flower names*).

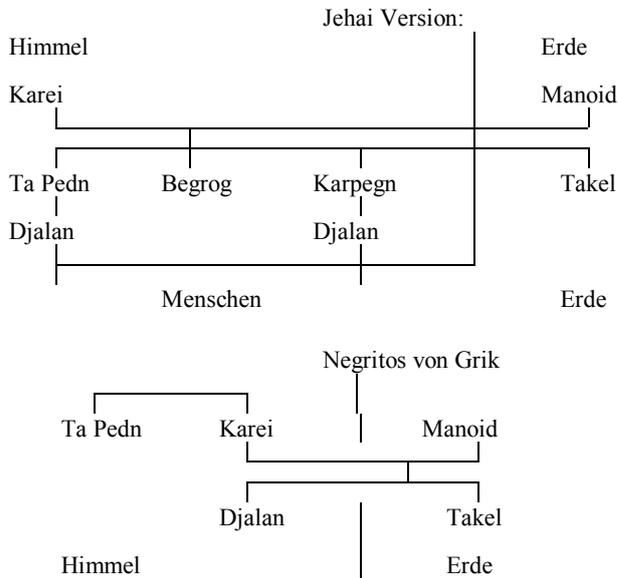
Auch die Phasen des individuellen Statuserwerbs oder die abwechselnden Stufen der Altersrangordnung werden mit Kategorien der Natur unterschieden, die ausschließlich dafür reserviert sind. Die Abbildungsrelation des Gattungs- und Artbegriffs eines natürlichen Objekts ist also auf die individuelle Differenzierung innerhalb und außerhalb der Familie beschränkt, und zwar zur Anzeige der Person und ihres Altersstatus. Ob der Brauch der Namensgebung mit dem Glauben an die Imprägnation der Frauen durch die grüne Taube in einer die Namenswahl beeinflussenden Beziehung steht, vermag ich nicht festzustellen. Aber nach allem, was man von den vergleichbaren Auffassungen kennt, sollte man dies wohl vermuten dürfen, obwohl weder die Beschreibung der Namensgebung durch E.H. Man noch durch Radcliffe-Brown diese Vermutung stützen.

Streng genommen erfüllen die Namen natürlicher Gattungen und Arten auch bei den Andamanen die Funktion der Abbildung sozialer Differenzierung, und zwar der individuellen Statusdifferenzierung und der Unterscheidung der Personen, aber weder dieses Beispiel noch das anderer Wildbeutervölker hat die Ethnologen veranlaßt, dafür den Begriff des Totemismus zu gebrauchen, weil sich diese Differenzierung auf den individuellen Status in der Gruppe bezieht und nicht auf das Verhältnis von Gruppen, die in sozialer Hinsicht selbständig sind, d.h. nicht auf die Einheiten der organischen Solidarität.

¹²³ A.R.Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, ibid, S.350

Die soziale Bedeutung natürlicher Kategorien bei den Semang

Der Kosmos der Semang ist eine Struktur, in der Zeugung, Aneignung und Herstellung durch persönliche, übermenschliche Wesen, von denen die Semang selbst abstammen, das Seiende in der Erscheinung erhalten. Das höchste Wesen manifestiert sich in der Erscheinung des Donners (*Karei*, *Ta Pedn*) oder des Lichtes (*Keto*). Es ist gut, gerecht, aber es straft die Sünder, die aus



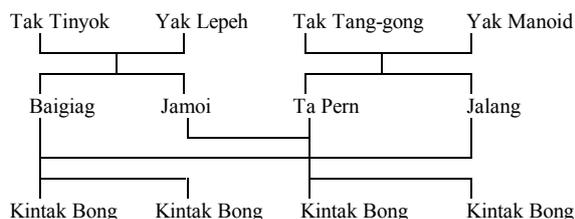
den Regeln des Kosmos ausbrechen. Darüberhinaus verkörpert es auch mit seiner Gefolgschaft Ahne, Tier und Pflanze.

"Tapern appears to be a kind of deified tribal ancestor, for-according to the story that I obtained from Tokeh- Tapern, his wife (Jalang), his younger brother (Biagiag) and Biagiag's wife, Jamoi, escaped from the war between the Si-mangs and Mawas... The four were able to climb up to heaven because they had not had their hair burnt, but the

*rest of the Negritos could not follow them. Tapern made a ladder up to heaven by shooting a series of darts from his blowpipe into the air. The first of these stuck into a black cloud, and the others ranged themselves in order below, so as to form steps, up which he and his three companions then climbed."*¹²⁴

Taperns Haus steht im himmlischen Kreuzpunkt der Windrose und von dort rollt er seinen Stein über den Himmel, der den Donner erzeugt.

Das höchste Wesen zeugt wie die Semang mit seiner Frau seine göttliche Familie, lebt aber von Frau und Tochter, mit denen es durch seine Blitze kommuniziert, räumlich getrennt. *"Lightning is the communication of Karei and Ma-*



*noid."*¹²⁵ Schwiegermeidung und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung gelten auch hier.

Das genealogische Schema der Gottheiten der Kintak Bong entspricht den Allianzen ihrer irdischen Nachfahren, welche die Zusammensetzung ihrer kleinen

Lager bestimmen, und betont die ursprüngliche Ahnennatur ihrer Gottheiten. Zwei Brüder heiraten zwei Schwestern, so daß die Allianz der Familien nicht nur durch eine Heirat, sondern durch zwei Heiraten (Schwesterntausch) affirmiert wird:

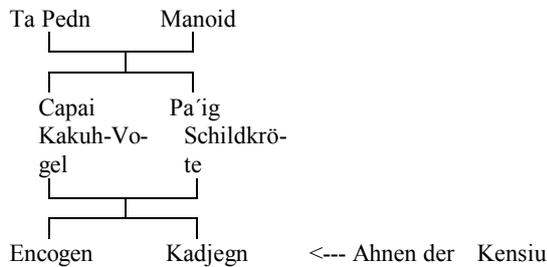
Die Kensiu begreifen sich selbst als Nachfahren eines Inzests der göttlichen Kinder, der *Ta Pedn* veranlaßte, sich von den Menschen zurückzuziehen und die Ungehorsamen in Tiere zu verwandeln. Das Anderssein der schöpferischen Epoche wird durch ein Ereignis abgeschlossen, gegen dessen Bedrohung die Regeln der Gesellschaft den Menschen noch heute versichern

¹²⁴ I.H.N.Evans, *The Negrito of Malaya*, Cambridge 1937, S.141-2

¹²⁵ I.H.N.Evans, *The Negrito of Malaya*, *ibid*, S.152

müssen.

Die Fruchtbäume der Erde entspringen den Kernen der himmlischen Früchte, die *Karei* und seine Familie verspeisen und unterdessen zur Erde herabfallen. Einige davon sind die göttlichen Ahnen wiederum selbst: *Baigiag* ist das feste rote Samenkorn *buah saga*, *Pern* (*Ta Pedn*) ist die gleichnamige Blume *Pern*, *Kalchang*, bei einigen Negrito Stämmen die Mutter *TaPerns*, ist eine Speisefrucht ebenso wie *Tanggoi*, ein Sohn *TaPerns*, eine Speisefrucht ist, d.h. sie repräsentieren die fruchttragenden Bäume, jene Bäume, welche die *Heimat der Seelen* sind, die den Frauen von den *Seelenvögeln* überbracht oder angekündigt werden.



Die Erde selbst ist vom Mistkäfer (*Tahubn*) aus dem Meeresschlamm herausgekratzt worden, die er in einem Ballen lagerte, der sich solange vergrößerte und vergrößerte, bis *Kawab*, der Bär, sie fest stampfte und so das feste Land herstellte.

Das Zirpen der Grillen sind die Stimmen der Kinder *Ta Pedns*. Der Donner in unmittelbarer Nähe ist der Zornesausdruck *Kareis*

(*Ta Pedns*), Anzeichen dafür, daß irgendein Semang die Gebote übertreten hat und seiner Strafe harret. Ist der Donner weiter entfernt, dann spielt *Karei* nur mit seinen Kindern. "*He has a plantation of fruit trees. When Karei plays with his children it thunders in the distance.*"¹²⁶

Karei	Ta Pedn oder Keto
Djahai	Betek Semang und
Sabubn	andere Semang
Menri	

Anfangs gab es nur die Göttlichen im Himmel und auf der Erde, die Pflanzen und die Menschen, die Urenkel der Göttlichen. Aber ein Inzest der Menschen erboste *Ta Pedn* dermaßen, daß er sich von den Menschen zurückzog und die Missetäter in Tiere verwandelte. "*It seems that Pedn left the earth*

because he was angry with the people for marrying their near relatives. Possibly the turning of the people into animals was a punishment for this evil conduct."¹²⁷

Die Nutz- und Speisepflanzen entspringen der jüngsten Tochter *Tak Suwau's*, der seiner Tochter den Bauch aufschlitzte und ihr Blut und ihre Eingeweide über die Erde verstreute. Der Segen der Kultur geht auch hier wie bei vielen Völkern auf einen Mord zurück, die Gaben entstehen aus dem Opfer, das sich in sie verwandelt.

Als Taube brachte *Ketutor* den Reis auch zu den Malayen. Die Taube korrespondiert mit den domestizierten und den nützlichen Pflanzen, während dagegen Falke und Krähe als Räuber und Konkurrenten betrachtet werden. Erscheint der Falke öfter über einem Negritolager, dann wird das Lager verlassen und an anderer Stelle aufgeschlagen. Der andere Räuber des Urwalds, obwohl er weit gefährlicher ist, als jene Übel verkündenden Vögel, der Tiger, ist der Vollstrecker *Kareis*, Medium des Schamanen und als Aufenthaltsort seiner abgeschiedenen Seele sogar ein Segen für seine Sippschaft, die er schützend umschleicht.

Das Übel und das Unglück, Unwetter, Sturm und Krankheiten sind die Reaktion der übersinnlichen Mächte auf die Übertretungen der Gesetze *Kareis* (*Ta Pedns*) durch die Menschen. "*Among the Jehai certain actions are tabu, being thought to cause thunderstorms which may involve the death by lightning, or drowning, of others as well as the transgressors. For instance, it is tabu for anyone to kill a millipede, to shoot a certain species of owl with the blowpipe or to flash a looking glass, or other shining object, about in the open; and, for the same reason, it is forbidden for a man to have intercourse with his wife during daytime.*"¹²⁸

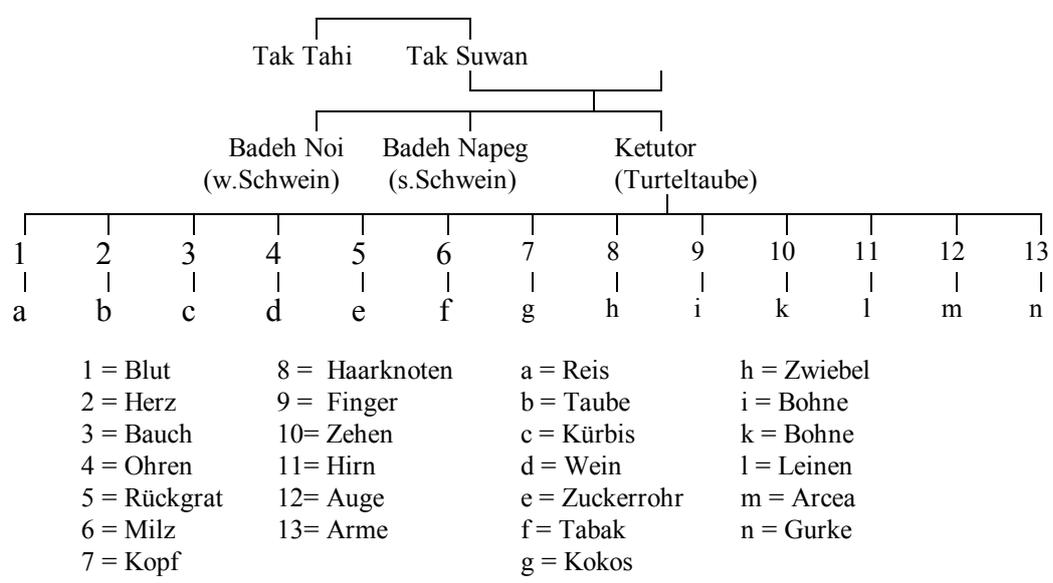
Die Heirat naher Verwandter, allzu intime Beziehungen von Bruder und Schwester, der enge Verkehr von Vater und Tochter, Mutter und Sohn, die unhöfliche Anrede von Verwandten,

¹²⁶ I.H.N.Evans, *The Negrito of Malaya*, ibid, S.153

¹²⁷ I.H.N.Evans, *The Negrito of Malaya*, ibid, S.160

¹²⁸ I.H.N.Evans, *The Negrito of Malaya*, ibid, S.172-3

das Schöpfen von Wasser mit ungeeignetem Gerät, das Auslachen eines Spiegelbildes, das Auslachen von Hund, Katze und anderen Tieren, die Tötung verbotener Tiere, all das mißfällt *Karei* (*Ta Pedn*) und veranlaßt ihn zur Intervention, zwingt ihn mit Donner, Blitz, Sturm, Krankheit und Verderben die Ordnung wiederherzustellen, die gebrochen worden ist. Unter *Kareis* besonderem Schutz stehen verschiedene Vogelarten, der Tiger und die Wildkatze, eine Antilopenart, der Blutegel, die Wespe, bestimmte Schlangen und die Libelle (*Dragon Fly*), welche in der Mythologie in der Funktion eines Götterboten, eines Hermes oder Kadmilos erscheint.



Alles Natürliche maskiert nur das Göttliche, das sich in der Natur zum Wohle des Seienden manifestiert und vor allem in den Schamanen der Negritos auf die Erde zurückkehrt. Diese wenden sich entweder an *Karei* selbst und sind dann Inkarnationen *Haneis*, "the great halak is the same personality as Hanei, son of Karei,"¹²⁹ oder kleinere Schamanen, die sich an *Hanei* wenden. So wie den Göttlichen die *chinoi* dienlich sind, die Libelle ist Götterbote und Informant *Kareis*, so bedienen sich auch die Schamanen der *chinoi* (*ministri deorum*), um Krankheiten zu heilen und Übel abzuwenden. Die *Menri* erklären, daß es am Weltbeginn nur drei Schamanen gab, *Rinden*, der später nach seiner Himmelfahrt zu *Karei* wurde, *Takel*, *Kareis* Frau und *Hanei* ihr Sohn. *Takel* ging in die Erde und *Hanei* in den Dschungel, wo er ein Tiger wurde, in den sich die großen Schamanen zu Lebzeiten (Wehr-Tiger) und nach dem Tode verwandeln können. Der nach dem Tode im Tiger inkarnierte Schamane bewacht dann das Wohl des Stammes, führt ihm Wild zu und wendet Gefahren ab. *Hanei* ist der Polizist von *Karei*, der Ordnungshüter des Negritokosmos. Der Schamane steht den Göttlichen und der Zeit ihres Wirkens deshalb noch nahe, weil er die Inkarnation einer höheren oder niederen Gottheit ist und

Personenname	Bedeutung
Kenering	Kenering- Fluß
Silag	Blatt
Hipai	Kokosnuß
Awin	Bambus
Nehuk	Holz
Panggil	Panggil- Fluß
etc.	etc.

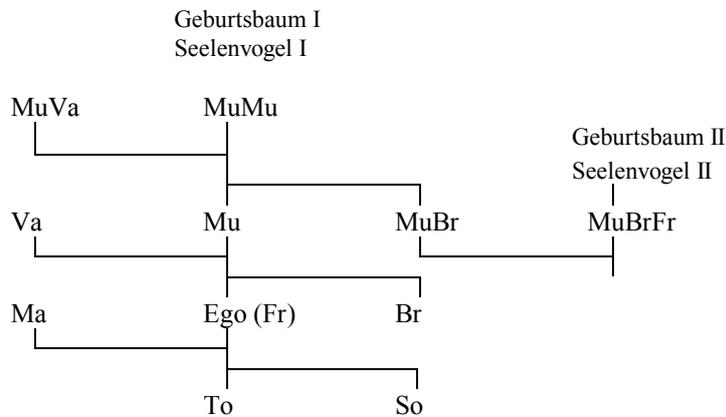
deshalb noch einige der Wundertaten zu vollbringen vermag, welche zum Wesen des Göttlichen gehören: die Verwandlung von Mensch in Tier und umgekehrt. Das Amt des *Halak* ist erblich, es geht vom Vater auf den Sohn und so auch die *chinoi*, die seine Schutzgeister sind. "Tokeh told me that the office of halak descends from father to son, the familiar spirit being, of course, inherited. Fireflies, kedlud, were, he said, the familiars of halak."¹³⁰

Diese Vererbung der Schutzgeister in väterlicher Folge, welche den Schamanen und seine

¹²⁹ I.H.N.Evans, The Negrito of Malaya, ibid, S.208
¹³⁰ I.H.N.Evans, The Negrito of Malaya, ibid, S.193

Familie mit spezifischen Spezies verbindet, über die seine Familie von den anderen Familien wohl zu unterscheiden ist, weicht von der üblichen Vererbung der Familienseelentiere und des Fundorts der Familienseelen ab, die mütterlicherseits erfolgt.

Josef Haekel beschreibt diesen Glauben der Ost-Semang oder *Menri*: "Es war alter Brauch,



daß die werdende Mutter den nächsten Baum besucht, der zur Spezies jenes Baumes gehört, unter dem sie selbst geboren worden war. Sie behängt ihn mit Blättern und Blüten. Die präexistente Kinderseele wartet in Gestalt eines Vogels auf dem Baum. Dieser Vogel wird von der Frau getötet und gegessen. Der Vogel, der die Kin-

derseele trägt, wohnt also auf dem Baum, der dem Geburtsbaum der Mutter entspricht. Die Seelen der erstgeborenen Kinder sind stets Vögel, Nachkommen jenes Vogels, der einst die Seele der Mutter trug. Die Vögel erhalten aber die Kinderseelen vom Hoch- und Donnergott *Karei*.¹³¹ Geburtsbaumspezies und Vogelspezies werden in der Familie also matrilinear vererbt, während der Schutzgeist des Schamanen patrilinear vererbt wird und die Verwandtschaftsordnung der Negritos bilateral ist.

Spezies	Exemplar
Baumart	besonderer Baum
Vogelart	besonderer Vogel
matrilat. Verwandte	Mu, To, So etc.
Gruppe	Person

Die Geburtsbaumspezies und die Seelenvogelart gestatten es, jede Lokalgruppe und jede größere Siedlungseinheit dieser Negritopopulation, die sich nicht nach Abstammungsgruppen differenziert, nach Gruppen zu unterscheiden, welche sich die Spezies eines Geburtsbaumes und eines Seelenvogels teilen, und welche diese Funktion

der Differenzierung nach Abstammungsgruppen sofort übernehmen könnten, wenn das gesellschaftliche Bedürfnis nach einer übergreifenden sozialen Integration dieser möglichen Differenzierung nach matrilinearen Deszendenzgruppen aufkommen würde. Dieser Personenkreis assoziiert sich in direkter Linie mit MM, M, T, TT und deren männlichen Geschwistern, deren Geburtsbaum und Seelenvogel aber in ihrer eigenen Familie keine Rolle spielt.

Seelenvogel	Gruppe
til-tol-tepak (Kuckuck)	schwängere Frauen
chimioi (Melanochlora flavicristata)	unverheiratete Jungen
sulor (?)	unverheiratete Mädchen
wah (?)	kleine Kinder
tu tuag (?)	Schildkrötenfänger
hong juan (?)	Fischfängerhersteller
etc	etc

Das Abbildungsverhältnis von Baum-Exemplar und Baum-Art sowie Vogel-Exemplar und Vogel-Art zeigt den Außenseelenglauben als einen Gruppenkult, weil es ein Verhältnis herstellt zwischen den Besitzern einzelner Außenseelen zu der Gruppe jener, welche ihre

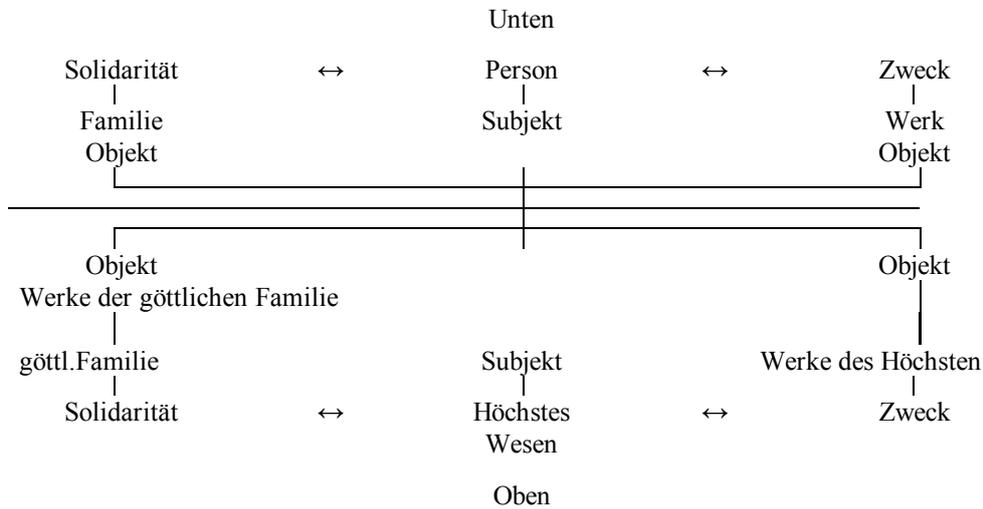
Außenseelen (Exemplare) von der gleichen Spezies beziehen. Auch diese Option der Klassifizierung von Personen und Gruppen in natürlichen Kategorien (Exemplar, Spezies) ist beispielhaft für die Matrix der operativen Alternativen, mit der Levi-Strauss, die Formen des Totemismus zu unterscheiden unternahm (siehe oben).

Wird nun in diesem Kontext auch noch der Begriff der biologischen Ordnung berücksichtigt,

¹³¹ J.Haekel, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, Wien 1950, S.56

d.h. das aboriginäre Äquivalent dieses Begriffs, dann können bestimmte Arten, einzelnen Matrilinearitäten und andere Arten derselben Gattung besonderen Statusgruppen der Lokalgruppen zugeschrieben werden, wie dies bei einigen der Negritostämme von Evans festgestellt worden ist.

Obwohl diese Bäume und Vögel fest mit den genannten Gruppen assoziiert und mit dieser Assoziation matrilineare Abstammungsgruppen markiert werden, verzichtet die Gesellschaft der Semang darauf, ihre soziale Einheit nach diesen Abstammungsgruppen zu differenzieren, d.h. sich selbst als Allianz unilinearere Abstammungsgruppen vorzustellen. Während sich das



Verhältnis von Mensch und Tier allein auf seelische Beziehungen beschränkt, das Tier in der Rolle des Schützers einer Statusgruppe oder der Seele eines Individuums, aber auch in der Rolle des Rächers oder Strafvollstreckers erscheint, spielt es bei der Namensgebung keine Rolle. Diese Funktion übernimmt der Geburtsbaum oder ein Fluß, der in seiner Nähe fließt.

"A child is named after a tree, plant, stream or mountain near which it is born."¹³² Stellen wir das Verhältnis von Geburtsbaum, Familie und Person in Rechnung, das durch die Vererbung des Baumes begründet ist, dann weist der Personennamen auf die Matri-Gruppe und im Falle der Flußnamens sogar auf das Gebiet, das sie bewohnt, womit eine weitere latente soziale Differenzierung sichtbar wird, die bei Bedarf sofort operabel gemacht werden kann. Mit der Funktion des Geburtsbaumes als Namensbaum ist außerdem der Glaube verbunden, daß der spezielle Fundbaum des Kindes die Außenseele oder das Alter-Ego des Kindes beherbergt, was im Rahmen Differenzierung von Art und Exemplar und ihrer hierarchischen Beziehung ohne weiteres kompatibel ist. Haeckel weist ausdrücklich daraufhin: "Schicksal des Geburts- und Namensbaumes ist aufs engste mit dem Leben des Menschen verknüpft als Alter Ego."¹³³

Auch die Kosmologie der Semang erscheint als Spiegelbild des Menschen, d.h. auch sie spiegelt die Kultur in der Natur, sie reflektiert sich als der Geist, der sich in seinem Anderssein manifestiert und dies auf dem Wege seiner Manifestation auf sich zurückführt, und zwar in der Form der Versöhnung der besonderen Gestalten.

¹³² I.H.N.Evans, The Negrito of Malaya, ibid, S.248

¹³³ J. Haeckel, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, ibid, S.62

Zum Totemismus der Pygmäen

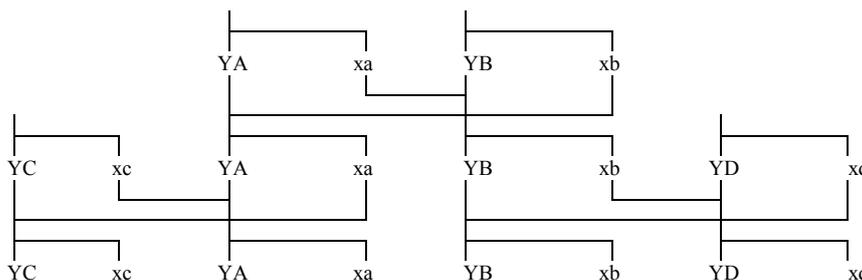
Der Totemismus der *Ituri*-Pygmäen, welche genuine Wildbeuter sind, bestätigt auf erstaunliche Weise die Hypothese von Radcliffe-Brown über den Totemismus, nach der die Anwendung eines Systems natürlicher Kategorien auf die komplementären (ergänzenden) Einheiten, welche eine nach Deszendenzgruppen segmentär differenzierte Gesellschaft politisch integrieren, den Totemismus hervorbringt. Schebesta konstatierte nämlich den Totemismus bei den *Bambutis* und stellte überraschend fest: "Mir ist kein Pygmäenclan untergekommen, der nicht totemistisch gewesen wäre. Ein jeder hatte sein Totem, gewöhnlich ein Tier, mit dem man sich verwandt wähnte."¹³⁴

Clan	Totemtier
Abfoba	Butu- Vogel
Aforoba	Schimpanse
Atasipa	Beia- Schlange
Mantau	Solio(Wassertier)
	Sasu-Pflanze
Apefa	Leopard
Totemclans einer bestimmten Region des Ituri- Waldes	

Der Totemclan setzt sich aus verschiedenen patrilinearen *Sippen* (will sagen: Lokalgruppen) zusammen, die exogam sind, und fungiert als endogame Einheit, quasi als Symbol eines Connubiums. "Zum Totemclan gehören mehrere *Sippen*, die infolge gemeinsamen Totems einander näherstehen und oft verschwägert sind."¹³⁵

*Sippen*verschwägerung kann in diesem Kontext nur Heiratsallianz heißen, d.h. die gegenseitige Definition oder Bevorzugung von Sippen als Schwäger. Aber dieses Verhältnis, ein Schwiegerverhältnis, erscheint so lange nicht rechtsverbindlich, wie die Sippen sich selbst nicht als korporative Gruppen patrilinearer Deszendenz konstituieren. Andererseits weist Schebesta auch daraufhin, daß gleichfalls bei den *Bambutis* die Clanexogamie gepflegt wird, die allerdings keine Pflicht ist. Verbindlich ist allein die *Sippen*exogamie (Lokalexogamie). "Clan-Exogamie... wurde vielfach geübt; *Sippen*-Exogamie dagegen ist stets bindende Regel und Gebot."¹³⁶ Mit der Heirat ist außerdem die Regel virilokaler Residenz verbunden. "Eigentlich besteht die *Sippe* nur aus den männlichen Verwandten, da diese stets ihre Glieder bleiben, während die Weiblichkeit in eine außenstehende *Sippe* einheiratet, wodurch sie rechtlich zwar nicht aus der *Vatersippe* scheidet, wirtschaftlich jedoch für sie verloren geht."¹³⁷

Der übliche Modus der Heiratsallianz ist der Schwesterntausch, den die *Bambutis* "Kopf für



Kopf"¹³⁸ nennen. Während Schebesta 1932 noch die freie Gattenwahl besonders herausstellt, weist er 1936 daraufhin: "Bedeutsam bei Schließung der Ehen ist der Einfluß der *Sippe*, die selbststüchtig auf ihren Vorteil und ihre Festigung bedacht ist."¹³⁹ Die Allianzinteressen der *Sippen* bestimmen also ihre Heiratspolitik und der Schwesterntausch (Schebesta spricht von Tauscheirat) sekundiert diese Politik aufs Beste, wie man dem folgenden Schema dieses Hei-

¹³⁴ P.Schebesta, Der Urwald ruft wieder, Salzburg, Leipzig 1936, S.104

¹³⁵ P.Schebesta, Bambutis, Leipzig 1932, S.110

¹³⁶ P.Schebesta, Bambutis, ibid, S.110

¹³⁷ P.Schebesta, Bambutis, ibid, S.109

¹³⁸ P.Schebesta, Bambutis, ibid, S.109

¹³⁹ P.Schebesta, Der Urwald ruft wieder, ibid, S.86

ratsbrauchs entnehmen kann.

Die Austauschbeziehungen sind im Falle des Schwesterntauschs direkt und unmittelbar reziprok. Der Schwesterntausch läßt keine Schulden offen und führt deshalb auch nicht automatisch zur Institution der bilateralen Kreuzbasenheirat, denn nach jedem Austausch von Schwestern oder Töchtern zwischen den einzelnen Gruppen ist die Gläubiger-Schuldner-Bilanz zwischen ihnen ausgeglichen oder geschlossen und es steht jeder Sippe frei, die nächsten Frauen mit einer anderen Gruppe auszutauschen. Das bevorzugte Schwiegerverhältnis wird also nicht durch die Vorschrift der Gattenwahl institutionalisiert.

Der Schwesterntausch affirmiert vielmehr die Allianzautonomie (politische Autonomie) der "*Sippen*", weil er die gegenseitigen Verpflichtungen gleichzeitig zum Abschluß bringt und stellt es damit jeder *Sippe* frei, die affinalen Bindungen bedarfsweise zu vertiefen und auszubauen oder auslaufen zu lassen bzw. abzubrechen. Die Wahrung der *Sippen*interessen (mit Schebesta), d.h. der Lokalgruppeninteressen, kann durch diese Heiratspraxis also nicht behindert werden, während andererseits der exklusive Gebrauch der Schwesternheirat unter der Bedingung einer unilinearen Korporation der *Sippen* zu Clans nicht mehr möglich wäre, da diese Organisation die Autonomie der *Sippen* wie deren Mobilität beseitigt und schon deshalb zu dem genuinen Sozialsystem der *Bambutu* einen Widerspruch darstellt. Die Einrichtung der bilateralen Kreuzbasenheirat, die dem Schwesterntausch rein äußerlich sehr ähnlich sieht, schränkt den Dispositionsspielraum der *sippenspezifischen* Heiratspolitik auf die beiden vorgeschriebenen Heiratspartner (VaSwTo und MuBrTo) ein und legt die *Sippenallianz* auf eine einmal getroffene Wahl fest, d.h. die Gruppen, welche eine dauernde Allianz (politische Beziehung) eingehen. Heiratsregeln dieser Art (also auch die anderen Alternativen der Kreuzbasenheirat) korrespondieren andererseits mit der Fixierung eines festen Connubiums, das sich durch ein Totem selbst darstellt, d.h. eben mit jener Beobachtung des Clan-Totemismus der Pygmäen durch Schebesta.

Die von Schebesta beobachtete Clanendogamie reduziert die Allianzalternativen der Lokalgruppen auf den endogamen Kreis und führt auf längere Sicht zur Fixierung spezifischer Heiratskreise, deren ausdrückliche Abwesenheit bei den Pygmäen aber sowohl den oberflächlichen Charakter dieses Clantotemismus als auch seine rezente Erscheinung anzeigen.

Die *Bambutisippen* selbst unterscheiden sich nicht durch ein Totem, d.h. ihr primäres Sozialsystem korrespondiert nicht mit der Gruppenassoziation durch die Totems, und wegen der partiell geübten Totemclan-Exogamie, die in Wirklichkeit eine Konvergenzerscheinung der Lokalgruppenexogamie ist, kommt es auch vor, daß in der *Sippe*, d.h. der patrilateral erweiterten Familiengruppe,¹⁴⁰ die Frauen zu verschiedenen Totemclans zählen.

Die Zuschreibung der Kinder zur *Vatersippe* gilt nur unter der Bedingung der Integration ihrer Mütter auf dem Wege der "Tauschheirat" (Schwesterntausch), während im anderen Fall (der allerdings nur ausnahmsweise konstatiert wurde) die Kinder zur *Sippe* ihrer Mütter gehören, d.h. solange die Tauschpflichten nicht erfüllt worden sind.

Solange man das Verhältnis der Pygmäen zu den Negern außer Acht läßt, erscheint der Totemclan sozial funktionslos, denn es steht aus der Sicht der *Bambutu* jeder *Sippe* frei, sich einem Clanverband anzuschließen oder nicht. Da diese Mobilität und Autonomie der Lokalgruppen oder *Sippen* mit den Interessen der "Wirtsherrn", deren Vasallen die Pygmäen sind, nicht übereinstimmt, versuchen jene die Pygmäen-*Sippen* auf verschiedenen Wegen an sich zu binden. Die Zusammenfassung der *Sippen* unter einem Totemzeichen und die Teilnahme an rituellen Veranstaltungen der Neger, aus denen Pflichten für die Pygmäen erwachsen, lassen sich unschwer als ein Versuch der Neger begreifen, nicht nur die Pygmäen an sich zu binden, sondern sie auch einer besseren Kontrolle zu unterwerfen.

Aus dieser Sicht erscheint der Totemclan der Pygmäen als eine von außen auferlegte Zwangsvergesellschaftung, deren Merkmal die Unterstellung dieser künstlichen Gruppe unter

¹⁴⁰ Siehe: P.Schebesta, Der Urwald ruft wieder, *ibid.*, S.101

die Hoheit eines Neger-Häuptlings ist. Das Clan-Totem drückt demnach ein Herrschaftsverhältnis aus und die Zuschreibung der *Bambutu* unter die verschiedenen Hörigkeiten, es erfüllt also eine herrschaftspolitische und deshalb auch eine gesellschaftliche Funktion (beschreibt eine besondere Form der organischen Solidarität, die zugleich Stausschranken aufrechterhält).

Da die Hörigkeit in letzter Instanz auf Gewalt zurückgeht und verschiedene *Bantu*clans oder Häuptlingsschaften hinsichtlich der Assoziation von Pygmäen konkurrieren, versuchen die einzelnen *Bantu*-Clans ihr Verhältnis zu den Pygmäen neben dem für die *Bantuherrschaft* typischen politischen Einsatz der Großzügigkeit auch rituell zu festigen, indem sie gemeinsame Beschneidungen organisieren und damit persönliche *Bantu-Bambutu*-Bindungen herstellen, die bei den *Balese* "*Kare*" genannt werden.

"Jedem Negerknaben wird ein Pygmäe zur Seite gegeben, beide werden zugleich beschnitten, zuerst der Neger, dann der Pygmäe... Von da an nennen sich beide >*Kare*< und bleiben unzertrennlich miteinander bis zum Tode verbunden... Jeder Pygmäe hat seinen *Lese-Kare* und der jeder *Lese* einen Pygmäen-*Kare*, die hl. Verpflichtungen gegeneinander eingehen."¹⁴¹

Der politische Zweck dieser Veranstaltung ist offensichtlich, nämlich die rituelle Stiftung eines Herr-Knecht-Verhältnisses, und die Tatsache, daß der Totemclan sich genau mit diesem Personenkreis, d.h. den *Bambutu-Kare* eines bestimmten Neger-Clans, deckt, spricht auch für die folgende Überlegung von Schebesta: "Möglicherweise schlossen sich die Sippen, die mit einem bestimmten Neger-Clan zusammenlebten, dadurch zu einem Pygmäen-Clan zusammen, daß sie das Totem der Neger übernahmen oder sich ein neues wählten."¹⁴²

Für diese Vermutung scheint besonders die rituelle Versicherung der Pygmäengefolgschaft zu sprechen, da mit der Teilnahme an der Beschneidung auch eine Übernahme der Weltanschauung verbunden ist, die auf diesem Wege Eingang in die Pygmäenkultur gefunden haben könnte. Der Rückgriff auf rituelle Mittel erscheint schon deshalb geboten, weil sich der *Bambutu* dem Neger entsprechend seiner schweifenden Lebensweise leicht entziehen kann. Kommt er auch auf diesem Wege nicht mehr aus seinem Hörigkeitsverhältnis heraus, so kann er doch die interessierten *Bantu*-Clans gegeneinander auspielen und deren Streit zu seinen Gunsten nutzen. So bleibt also den Negern nur die Möglichkeit einerseits sich untereinander zu verständigen, was über die Stammesgrenzen hinaus aber schwer möglich ist, andererseits einen Zustand friedlicher und hierarchischer Koexistenz zu garantieren und rituell abzusichern.

Diese Hypothese von Schebesta, welche er selbst später zurückgenommen hat, wird aber auch gestützt durch die Tatsache, daß die Totems der *Kivu*-Pygmäen mit denen ihrer *Bantu*-Nachbarn übereinstimmen und im Falle der *Bachwa* sogar die Herkunft der *Bachwa* (*Batwa*)-Totems mit Schebesta ziemlich sicher auf die *Nkundu* zurückgeführt werden kann.¹⁴³

Der soziologische Grund, der für Schebestas Vermutung spricht, erscheint in dem Widerspruch zwischen der allianz-mobilen *Sippen*autonomie, der Verknüpfung der obligatorischen Exogamie nur mit ihr und der Clanorganisation, welche die traditionell gewohnte Freizügigkeit der *Bambutu* erheblich beeinträchtigt und mit der Praxis und den durch sie gewährten Vorzügen der Tauschheirat unvereinbar ist; denn die Tauschheirat ist die adäquate Form der Allianzbildung autonomer exogamer Lokalgruppen. Wenn der Clantotemismus bei den Pygmäen alt gewesen wäre, hätte man anstelle der exogamen Lokalgruppen unilineare exogame Lineagegruppen unter der Bedingung der konstatierten Clanendogamie vorfinden müssen, wovon aber bei keinem der Pygmäenstämme die Rede sein kann.

So erscheinen sowohl der Totemismus als auch die Clanorganisation als Fremdkörper der *Bambutu*kultur, welche ihre soziale Organisation bislang nur oberflächlich modifiziert haben und ihre Funktion ausschließlich in der Abbildung der politischen Zwangsbeziehungen der *Bambutu* zu den Negern erfüllen.

¹⁴¹ P.Schebesta, *Der Urwald ruft wieder*, *ibid*, S.70

¹⁴² P.Schebesta, *der Urwald ruft wieder*, *ibid*, S.110

¹⁴³ Siehe: P.Schebesta, *Vollblutneger und Halbzwerge*, Salzburg, leipzig 1934, S.215

Die Anerkennung und Übernahme dieser Institutionen erzwingt aber auch eine Verinnerlichung der Weltanschauung, die sie stützen, und tatsächlich auch ähnlich widersprüchlich zur geistigen Kultur der *Bambutu* stehen, wie die erwähnten sozialen Institutionen.

Vereinzelt verbindet der *Bambutu* mit dem Totem den Glauben an seine Abstammung vom Totentier, der in deutlichem Widerspruch zu den anthropogenetischen Mythen über die Schöpfung und speziell die Schöpfung des Menschen steht, die Schebesta und Trilles aufgenommen haben. Häufiger und mit der *Bambutu*-Weltanschauung besser übereinstimmend wurde das Verhältnis zum Totem mit einem traumatischen Erlebnis eines *Bambutu*-Ahnen mit dem entsprechenden Totentier begründet. "Vor Zeiten tötete einer der Ihrigen (des Atasipa-Clans/H.S.) ihr jetziges Totentier oder aß davon, wodurch er krank wurde oder gar starb. Man brachte beides in ursächlichen Zusammenhang, erklärte das Tier als Bruder und ging ihm von nun an aus dem Wege. Die Atasipa wechseln sofort ihr Lager, wenn sich darin ihre Totem-*schlange* zeigt, ebenso die Aforaka, wenn sie nur Spuren des Schimpansen antreffen."¹⁴⁴

In dieser Erklärung fällt ein Widerspruch unmittelbar ins Auge: Obwohl das Tier Übel verursacht, weshalb man ihm auch aus dem Wege geht, nennt man es Bruder. Diese Meidung des Bruders, die in diesem Kontext obligatorisch ist, steht in auffallendem Gegensatz zu dem fraternalen Verhältnis in der sozialen *Bambutu*-wirklichkeit, so daß sich der Schluß auf einen Euphemismus förmlich aufdrängt, der eigentlich das Gegenteil dessen anzeigt, was er aussagt. Dies wird mit der Auskunft eines *Kivu*-Pygmäen deutlich: "Der Dorfälteste der West-*Kivu-Batwa* von *Shove* meinte Schumacher gegenüber, daß mit dem Totem früher jemandem ein Unglück zugestoßen sei. Der Glaube an eine Verwandtschaft mit dem Clantier wurde von diesem Manne abgelehnt: >Wie kann ein ausgesprochener Feind Familienangehöriger sein?<"¹⁴⁵

Dazu paßt die Feststellung: "Man scheut das Zusammentreffen mit dem Totem am gleichen Ort."¹⁴⁶ Darüberhinaus verbindet man mit dem Totem vor allem negative, d.h. das eigene Handeln einschränkende, Beziehungen: Respekt, Meidung, Verzicht. "Das Totem verlangt für sich von allen Clanmitgliedern absoluten Respekt. Man darf es weder töten noch verwunden, natürlich auch nicht essen."¹⁴⁷

All diese doch wohl nur als feindlich zu bezeichnenden Relationen des Pygmäen zu seinem Totentier entsprechen dem Verhältnis des *Bambutu* zu den Negern, welche ihn zu dieser Form der Assoziation gezwungen haben. Auch er wird, allerdings euphemistisch, Bruder genannt, obwohl er der Feind ist, und auch ihm gegenüber muß man sich einschränken, zurückhalten und unterordnen; man muß Jagddienste und Tribut leisten.

Die Abstammung eines Clans von seinem Totentier, wie sie manchmal auch behauptet wird, reflektiert durchaus eine soziale Tatsache, nämlich daß der Clan im Gegensatz zur *Sippe* nur durch das aufoktroierte Totem, d.h. durch die Zwangsassoziation mit den Negern, besteht, weshalb das Totem ganz richtig als Ursprung des Clans erscheint. Dagegen kann das Fortleben der Seele im Totentier weniger gut mit der autochtonen *Bambutu*-Seelenlehre, nach der die Seele des Verstorbenen zu *Mungu*, d.h. Gott, aufsteigt, in Einklang gebracht werden, wofür man auch den Kraftglauben der *Bambutu* bemüht, wonach die im Totentier angesammelte Kraft die Grundlage des Lebens aller Clanmitglieder ist, der nur äußerlich mit der Funktion des Clantotemismus verbunden ist. Im Totentier reflektiert sich also jene ungeliebte und von außen aufoktroierte Clankraft und seine Kraft ist die Kraft der fragilen Clan-Solidarität. Haekel kommt dementsprechend zu dem Schluß, "daß die Vorstellung von der Verwandlung des Verstorbenen in das Totentier ursprünglich nicht zum Totemismus gehörte, sondern sich sekundär mit den totemistischen Anschauungen der *Bambutu* verbunden hat."¹⁴⁸

¹⁴⁴ P.Schebesta, Der Urwald ruft wieder, *ibid*, S.105

¹⁴⁵ J.Haekel, Zum Totemismus der afrikanischen Pygmäen, *Zeitschr. f. Ethnologie*, 76, 1951, S.166

¹⁴⁶ P.Schebesta, Der Urwald ruft wieder, *ibid*, S.104

¹⁴⁷ P.Schebesta, Der Urwald ruft wieder, *ibid*, S.104

¹⁴⁸ J.Haekel, Zum Totemismus der afrikanischen Pygmäen, *ibid*, S.162

Der Clantotemismus der Bambuti korrespondiert weder originär mit der patrilinearen Deszendenz, die ihre *Sippen* auszeichnet (d.h. nur indirekt und statistisch über die Residenz der Sippen im Hoheitsgebiet eines Negerhäuptlings), noch mit der Differenzierung der exogamen *Sippen* (patrilineare Lokalgruppen), deren Allianz-Beweglichkeit und Freizügigkeit er nur einschränkt. Er entspricht auch keinem weltanschaulichen Bedürfnis der Pygmäen, die originär ein protototemistisches- aber kein soziantotemistisches Verhältnis zur Natur unterhalten. Er drückt vielmehr den politischen Status der Pygmäen als Neger-Vasallen aus, d.h. die Organisation ihrer Unterwerfung, die rituell versichert und totemistisch ausgedrückt wird und sich deshalb in sozialer wie in geistiger Hinsicht als Fremdgut erweist.

Der Clantotemismus, der bei den Pygmäen noch in *statu nascendi* angetroffen worden ist, gründet in Übereinstimmung mit den Totemismustheorien von Goldenweiser und Radcliffe-Brown auf der von Haekel animalistisch und von Baumann protototemistisch genannten Weltanschauung: Alter-Ego-Glaube, Tier als Helfer und Schützer, als Kraftträger, reverentielle Behandlung des Jagdtieres und das Tier als Erscheinungsform des Verstorbenen, etc., welche die Bausteine des werdenden Clantotemismus liefert, nämlich die Ausdehnung des Individualtotems des Gruppenvorstandes oder Ältesten auf die Familien-, Lokal- und schließlich Clangruppe und die unilineare Vererbung des Individualtotems. Beide Tendenzen weisen sich hier als politisch aufgezwungen aus.

"Die Herausbildung des clangebundenen Totemismus möchte ich hingegen auf Einwirkungen von seiten agrarischer Neger zurückführen, was z.T. schon vor der Symbiose mit den heutigen Waldnegern vor sich ging."¹⁴⁹

¹⁴⁹ J.Haekel, Zum Totemismus der afrikanischen Pygmäen, *ibid*, S.185

Zur totemistischen und protototemistischen Darstellung sozialer Beziehungen

Bei den Eskimos, Andamanen oder Negritos erscheint das Tier als Symbol klimatischer Perioden und Ereignisse (Ente, Schneehuhn/ Sommer, Winter), als Omen besonderer Vorkommnisse, als Name der Persönlichkeit und als Bild der Seele oder des Charakters (wohlwollend /böartig; egoistisch/altruistisch; begabt/ unbegabt, etc.) als Ahnfrau oder Ahnherr, ja sogar als Zeichen des sozialen Status (mündig/ unmündig), der Spezialisierung (Jäger, Sammler, Räuber, Kulturvermittler) und auch als Symbol ritueller oder kultischer Gruppen. Als Eigenname oder Emblem einer sozialen Körperschaft dient das Tier bei diesen Völkern dagegen nicht, noch nicht als Name, der die soziale Stellung oder Funktion der Gruppe für sich bezeichnete, weil die Differenzierungen, welche auf dem Wege dieser Assoziation markiert werden, zwar Individuen kennzeichnen und assoziieren, aber deren so herausgestellte Assoziation noch nicht als soziale Körperschaft ausweisen. Obwohl die Assoziation von Gruppen und Tierarten bei den Eskimos im Kontext zeremonieller Veranstaltungen eine dauerhafte, d.h. saisonweise wiederkehrende, durch die Natur der Jahreszeiten rhythmisch geprägte Gruppenbildung anzeigt und auch bei den Yanomamö mit der Herausstellung der Gruppen gleicher Außenseelenspezies auf eine Institution hingewiesen wird, deren Bedeutung in der rituellen Spezialisierung dieser Gruppen oder Lineages besteht, haben diese über die rituelle Arbeitsteilung oder weltanschauliche Differenzierung zustande gekommenen Gruppen nur den Charakter von Gelegenheitsgruppen, die sich durch dieses Merkmal deutlich von den ständigen sozialen Gruppen (Körperschaften) abgrenzen lassen.

Bei den Semang wird die latente matrilineare Assoziation der Lokalgruppen (ausgedrückt in den Gruppen der Seelentiere oder Seelenbäume) förmlich greifbar, und zwar auch hier in Verbindung mit dem Seelenvogelglauben und der Geistimprägung der Frauen, der man sowohl bei den Andamanen als auch bei den Aetas begegnet, die wiederum in Verbindung mit dem Außenseelenglauben, aber auch ohne ihn an einige der Formen des Individualtotemismus von Australien erinnert, worauf besonders Josef Haekel hingewiesen hat, der den Individualtotemismus wie Frazer und Rivers vor ihm mit eben diesen Formen des Seelenglaubens und seinen Konsequenzen für die Gruppe in Beziehung gesetzt hat.

In den hier erwähnten Fällen, dem Negrito-, Eskimo- wie dem Yanomamö-Beispiel, erscheint die Funktion des Tieres als Bezeichnung einer religiös oder kosmologisch bedeutsamen Aussonderung oder rituellen Spezialisierung der menschlichen Tätigkeit in einer Gesellschaft, welche die profane Arbeit funktional noch nicht ausdifferenziert hat, d.h. eben mit Radcliffe-Brown als Bezeichnung und Differenzierung moralischer oder sozialer Werte. Aber genau in dieser Funktion wird der Unterschied deutlich, der die Assoziation von Menschen nach religiösen oder rituellen Zwecken bestimmt, im Gegensatz zu der Segmentierung der Gesellschaft in totemistische Lineages und Clans. Subtrahiert man nämlich von den zuerst genannten Assoziationen die religiöse oder rituelle Funktion, dann verschwindet mit der Substraktion auch die soziale Assoziation als religiöse oder Kult-Gruppe, was im Falle der Clanorganisation nicht passiert, wenn man von ihr das totemistische Design abstrahiert, da sie als Organisation von Abstammungsgruppen sich über die Zuschreibungsregeln der Abstammung und die Organisation der Allianz konstituiert, ganz gleich welcher Namen, Abzeichen oder religiösen Rechtfertigungen sich das Zuschreibungsverfahren bedient.

Wenn die Wildbeutekultur die ursprüngliche (primäre, archaische) Form der Kultur darstellt, dann kann man nur feststellen, daß die im religiösen System reflektierte und legitimierte Differenzierung der solidarischen, sozialen Einheit als rituelle Arbeitsteilung sozialer Gruppen jener profanen Organisation weiter gezogener politischer Beziehungen der Gruppen (organische Solidarität) vorangegangen ist und daß deshalb auch das Bedürfnis nach differenzierender Klassifizierung nur in diesem Bereich menschlichen Handelns, im Bereich des Ritus und Mythos, seine Vorbilder der Darstellung finden konnte, weshalb zur Ausbildung

komplexerer Systeme sozialer Organisation allein der Rückgriff auf diese Nomenklatur oder das System der Klassifizierung, das hier im kultischen Kontext entwickelt worden ist, übrig blieb.

Wildbeute sind angewiesen auf die genaue Kenntnis ihres ökologischen Systems. Ihre Umwelt ist ihnen gegenwärtig in dem von ihnen entwickelten Sinn- oder Bedeutungssystem, in dem sie alles Seiende, die kultivierte Natur (das Bekannte) wie die Wildnis (Feld der Überraschung) reflektieren. In diesem Sinn- oder Weltanschauungssystem reflektieren und bewerten sie die Bedingungen ihres täglichen Lebens und Lebenserwerbs, die sie sich vorstellen in dem Kontext ihrer Kosmologien. Wie gut sie die Natur ihrer Umgebung auch kennen und kategorial erfassen, sie bleibt stets für Überraschungen gut, d.h. sie bleibt für sie der Horizont des Unvorhersehbaren. In ihrer Unmittelbarkeit erscheint die Natur ihnen daher als die Offenheit ihrer Welt, die sich bemerkbar macht im Einzelnen wie im Ganzen und als diese Schnittstelle der Optionen des Andersseins öffnet sie die Räume des Heiligen, die Orte der Epiphanie des Göttlichen.

Der Totemismus rekurriert noch auf diese Erfahrung der Heiligkeit der Natur, er profitiert von der in natürlichen Kategorien ausgearbeiteten Kosmologie, wenn er einzelne soziale Segmente in Beziehung setzt mit einzelnen Bereichen oder Repräsentanten des Heiligen, mit den natürlichen Arten, die für sie stehen.

Obwohl die Heiligkeit des Totems affirmiert und intensiviert wurde durch die Gefühle kollektiver Identifizierung, sind diese aber nicht der Grund seiner Heiligkeit. Die Heiligkeit des Totems als Symbol oder Emblem verdankt sich der vorab geglaubten Heiligkeit des Tieres, d.h. seiner Spezies, als Erscheinung der Schöpfung. Seine soziale oder politische Verwendung neutralisiert das religiöse Gefühl, das mit der Spezies verbunden ist in dem Maße, wie sie, d.h. ihre profane Funktion des Ausweises sozialer Gruppen in den Vordergrund tritt und die soziale Ordnung selbst nicht mehr als Spiegel der kosmologischen Ordnung gedeutet wird.

Auch der Vorgang einer Differenzierung des Heiligen durch die Beziehung des Differenzierten auf verschiedene soziale Segmente ist kein exklusives Phänomen des Totemismus. Die Heiligen der katholischen Kirche sind allen Katholiken heilig, gleichwohl steht jede Pfarrie oder Diözese, d.h. deren Dome, Kirchen oder Kapellen, unter dem Schutz eines besonderen Heiligen, dessen Verehrung als eigener Schutzpatron für sie im Mittelpunkt steht. So erhält derselbe Heilige mehrere Verehrungszentren, in welche sich das Land teilt und welche an Nachbargemeinden grenzen, die andere Heilige zu ihrem Schutzpatron erkoren haben. Ganze Landstriche lassen sich in Parzellen oder Gemarkungen der Heiligen Michael, Paulus oder Petrus gliedern, welche ihrerseits funktional zusammenwirken in einem gemeinsamen Kultus zur Ehre Gottes. Doch diese Kirchengemeinden und Diözesen sind religiöse Verwaltungseinheiten und keine Gruppen des sozialen und politischen Lebens, die sie potentiell auch sein könnten. Ähnlich unterhält jeder Aboriginal-Clan an einem heiligen Platz seines Territoriums eine besondere Beziehung zu einer Spezies jener Natur, von deren Heiligkeit insgesamt er überzeugt ist, und welche er an dem Verehrungszentrum des Heros verehrt, dem die Spezies, die seine Gruppe bezeichnet, ihre Existenz verdankt; aber diese besondere Beziehung drückt sich nicht aus in dem, was die Ethnologen Totem nennen, sondern nur dann, wenn die Spezies jener Gottheit (Heros, Ahne) zum Zeichen der Differenzierung von Clans, Hälften (Moieties), Sections oder Subsections wird, denn nur dann erfüllt es auch die profane Funktion der Kennzeichnung dieser sozialen Gruppen. Solange diese Gruppen aber außerdem kultische und rituelle Privilegien genießen, die sie eifersüchtig hüten und damit außerdem auch noch als rituelle Gruppen auftreten, halten sie das religiöse, von Baumann protototemistisch genannte Verhältnis der rein rituellen Gruppen aufrecht und damit einen Schwebezustand der Transformation von einem sozialen Zustand, in dem die eigenen sozialen Gruppen noch nicht in natürlichen Kategorien vorgestellt werden, zu dem anderen sozialen Zustand, in dem jene sozialen Gruppen, welche in einem Verhältnis organischer Solidarität stehen, in natürlichen Kategorien vorgestellt werden.

Die oben mit Radcliffe-Brown bemühte Analogie läßt sich im Hinblick auf Australien noch

weiter treiben: Jene vergöttlichten Menschen, die Heiligen, stehen zu Gott wie die Wondjina der nordwestaustralischen Stämme (Ungarinyin, Nyigina, Unambal etc) zu Ungud, der Regenbogenschlange, die dort sowohl als männliches als auch als weibliches Wesen vorgestellt wird. Diese Analogie wird speziell gestützt durch Radcliffe-Browns Ausführungen zur Regenbogenschlange: "*Von der Regenbogenschlange, so wie sie im Glauben der australischen Aborigines vorgestellt wird, kann mit einiger Berechtigung gesagt werden, daß sie den Status einer Gottheit besitze und vielleicht sogar die bedeutendste Naturgottheit darstelle... In der Regenbogenschlange darf also das bedeutendste Inbild der schöpferischen und destruktiven Kräfte der Natur gesehen werden, und zwar ganz speziell in Verbindung mit Regen und Wasser.*"¹⁵⁰

Die hier exemplarisch zitierten Wildbeutervölker gebrauchen die von den *Notes and Queries* postulierten zwei Kategoriensysteme: ein System der natürlichen- und ein System der sozialen Kategorien, um einerseits ihre soziale Binnenorganisation, d.h. die Verhältnisse mechanischer Solidarität oder der Gemeinschaft (Tönnies), sowohl positiv zu bewerten als auch von den Außenbeziehungen der Gruppen zu Fremden oder anderen Gruppen, die primär feindgetönt sind, und von den akzidentellen Beispielen gelungener organischer Solidarität, die noch nicht institutionalisiert worden sind, abzugrenzen. Mit der Feindtönung des Gruppenaußen oder Fremden korrespondiert die negative oder ambivalente Projektion der Wildnis als einer Sphäre des egoistischen Kampfes und Streits oder der Überraschung, dargestellt in den Beziehungen einzelner natürlicher Arten. Das soziale Kategoriensystem reflektiert die positiven sozialen Gleichungen, die freundschaftlichen Beziehungen innerhalb der eigenen Gruppen, den Frieden der Solidarität, das Gruppenterritorium als Heimat, die gezähmte Natur und das zur Verfügung stehende Zeug als Kultur, während das natürliche Kategoriensystem die Außenbeziehungen der Gruppe als Gefahr oder Feindschaft, die Anderen als Feinde oder Fremde, das Anderssein selbst als die gefährliche oder überraschende Natur setzt. Diese Polarisierung der Welt des sozialen und des gefallenen Menschen, als der das egoistische Tier begriffen wird, verabsolutiert aber nicht den Riß zwischen Mensch und Tier, sondern entwirft über eine eigentümliche Umkehrung der Bewertung der Sphären, welche die Kategoriensysteme beleuchten, die Möglichkeit der Versöhnung, in dem sie auf mögliche Außenbeziehungen der Gruppen hinweisen, die nicht negativ, feindgetönt erscheinen, sondern im Lichte des Glanzes der positiven sozialen Beziehungen, und das, obwohl auch sie, weil sie eben Außenbeziehungen reflektieren, in den natürlichen Kategorien reflektiert werden, d.h. das friedliche, soziale Tier vorstellen und dieses dem *animal sociale* gleichsetzen. Als Spezies des Alter-Ego einer Gruppe ist es längst als freundliches Wesen gegenwärtig, wartet es förmlich auf seine Sozialisierung. Jene Umkehrung der Bewertung der Verhältnisse, welche prinzipiell in den natürlichen Kategorien reflektiert werden, weil sie Außenbeziehungen reflektieren, findet ihren Grund in der Entdeckung positiver Bereicherung durch Verhältnisse der organischen Solidarität, die, da sie hier erst als Möglichkeit erscheinen, noch nicht institutionell fixiert sind, und deshalb auch noch keine selbständige soziale Einrichtung darstellen können, deren Existenz aber die Bedingung dessen abgibt, was die soziologische Theorie (Radcliffe-Brown) Totemismus nennt. Die erste Form der Institutionalisierung organischer Solidarität auf verwandtschaftlicher Basis ist die positive Regelung der Heiratsbeziehungen zwischen Gruppen (Allianz), die wegen des festen Verhältnisses zwischen ihnen, das diese Regeln herstellen und voraussetzen, Abstammungsgruppen korporativen Charakters sind und sein müssen. Hat man bereits die Gruppen gleicher Alter-Ego-Tiere wie die Yanomamö oder Negrito-Stämme als solche zusammengefaßt, dann liegt der Schritt der Erweiterung einfacher Familiengruppen, wenn er denn erforderlich wird, in der Richtung dieser patrilinear oder matrilinear erweiterten Kultgruppen nahe, die nun als Abstammungsgruppen mit anderen Abstammungsgruppen in geordnete Allianzverhältnisse treten und dabei ihren Status als rituelle Gruppen zugunsten des

¹⁵⁰ A.R. Radcliffe-Brown, The Rainbow-Serpent Myth in South-East-Australia, *Oceania* 1(3), 1930, 3, 8

Status einer sozialen Körperschaft aufgeben können. Halten sie ihn aber aufrecht, dann decken sich beide Funktionen: die Reflexion ritueller Arbeitsteilung und die der organischen Solidarität der Gesellschaft.

Wenn man den Totemismus auf die Funktion der Ausarbeitung einer sozialen Klassifizierung reduziert, dann versäumt man den Nachweis der hinreichenden Gründe seiner Erscheinung und dann sieht man sich auch gezwungen, den Gebrauch der Tier- und Pflanzennamen in diesen Beispielen der Wildbeuterkultur totemistisch zu nennen, weil auch sie unstreitig soziale Differenzierungen und Normen in Begriffen natürlicher Arten reflektieren. Vom Totemismus ausschließen kann man sie nur dann, wenn man die Institution des Totemismus speziell durch die Abbildungsbeziehungen, welche autonome soziale Gruppen mit natürlichen Arten bezeichnen, bestimmt, deren soziale oder politische Beziehungen aber unabhängig von den totemistischen Inhalten funktionieren, derer sich die sozialen Gruppen zu ihrer gegenseitigen Abgrenzung bedienen. Die Ausgangssituation wäre also: ein Weltbild, dargestellt in natürlichen Kategorien und eine soziale Ordnung mechanischer Solidarität, reflektiert in Kategorien der Verwandtschaft. Treten die Gruppen mechanischer Solidarität mit anderen Gruppen äquivalenter sozialer Ordnung in ein ständiges Austauschverhältnis, das seinerseits eine soziale Institution nun aber organischer Solidarität wird, dann verlangen die sozialen Beziehungen dieses neuen Verhältnisses (organischer Solidarität) nach festen Begriffen oder Namen, die man nur aus dem Repertoire der noch nicht als soziale Kategorien besetzten Begriffe der gemeinsamen Weltanschauung nehmen kann. Reflektieren diese Gesellschaften ihre Welt in natürlichen Kategorien, dann werden die Metaphern für das neu zu benennende soziale Verhältnis billigerweise aus dem vorhandenen Repertoire der natürlichen Kategorien genommen, so daß der Schein jener Institution entsteht, welcher man den Namen Totemismus gegeben hat. Mit Radcliffe-Brown: Wildbeuter-Lokalgruppen, die ihre Welt in natürlichen Kategorien reflektieren, reflektieren neue soziale Institutionen wie z.B. ihren Zusammenschluß zu festen Verbänden der Heiratsallianz in dem Kategoriensystem ihrer Weltanschauung, d.h. sie bezeichnen die neu entstandenen Beziehungen und Gruppen organischer Solidarität mit natürlichen Kategorien. Die Reflexion der organischen Solidarität ihrer neu entstandenen Deszendenzgruppen in natürlichen Kategorien bringt also das hervor, was man sich angewöhnt hat, Totemismus zu nennen. Das soziale Stadium der Gesellschaften der Eskimo, Andamanen, Pygmäen oder Menri hat aber eben diesen Schritt zu einer durch Heiratsallianz institutionalisierten Gesellschaft organisch-solidarischer Abstammungsgruppen noch nicht vollzogen, weshalb man ihre Reflexionen sozialer Beziehungen in natürlichen Kategorien vom Totemismus mit Baumann als protototemistisch abgrenzen kann.

Die Reflexion ergänzender interner sozialer Differenzierung von Wildbeutergruppen erfolgt, wie die oben zitierten Beispiele zeigen, im System natürlicher Kategorien und hebt die auf diese Weise reflektierten Gruppen und Beziehungen von den Gruppenzuschreibungen in die elementaren Familien- und Lokalgruppen über Verwandtschaftsnamen ab. Diese Erweiterung sozialer Beziehungen und ihre Option zusätzlicher Gruppen findet bei den oben erwähnten Stämmen noch keinen organisatorischen Abschluß, reflektiert die zentrifugalen Tendenzen innerhalb der Horden, die erst als organisiertes Verhältnis autonomer Gruppen, als Verhältnis ihrer gegenseitigen politischen Beziehungen oder Allianzoptionen aufgefangen werden in der zentripetalen Zuordnung der Teile zu einem solidarischen Ganzen, das sich als dieses Ganze ergänzender Solidarität, dessen Vorstellung als Kosmos bereits gegenwärtig ist, von allen anderen Beziehungen und Ordnungen unterscheiden und, sofern in natürlichen Kategorien reflektiert, auch mit Radcliffe-Brown als Totemismus begreifen läßt. Der Gebrauch natürlicher Kategorien zu diesem Zweck erfüllt eine integrative, ergänzende Funktion, reflektiert, was Durkheim organische Solidarität nannte, nämlich die Integration der sich selbst als Verwandtschaft identifizierenden Gruppen mit Fremden zu einem Allianzverband, die deshalb in anderen Kategorien als denen der Verwandtschaft oder Abstammung abgebildet werden muß, weil er auch eine andere Form der sozialen Organisation repräsentiert als die Organisation der

einfachen Lokalgruppensolidarität. Im Totemismus wird das Verhältnis zum Fremden zunächst ritualisiert und so die offene Aggressivität gezügelt, schließlich wird der Feind und Fremde in der Organisation organischer Solidarität zum potentiellen Allianzpartner, als politischer Vertragspartner neutralisiert und als Mitglied der Gesellschaft eine selbstverständliche Erscheinung. Was liegt da näher als auf die tradierte Projektion des Fremden in der Gestalt oder Form nichtmenschlichen Seins zurückzugreifen, mit der man die eigene Identität gewahrt hat. Indem man sich in die Position des anderen versetzt (d.h. also die Bereitschaft zur Identifizierung mit ihm signalisiert, und dessen Projektion in gleicher Weise akzeptiert, wie man dies von ihm erwartet, nämlich daß er sich mit der zugemuteten Projektion identifiziert), hebt man mit der Aufhebung der Grenze zwischen sich und den anderen auch die pejorativen und negativen Konnotationen auf und verwandelt sie in jene positive Bedeutung, welche die soziale Beziehung exogamer Gruppen, endogamer Kreise oder Connubien und politischer Verbände darstellt. Die Option dazu bestand bereits in den Modellen des Kosmos, den man sich als schöne Ordnung alles Seienden vorstellte, das einander gegenseitig verschuldet ist und deshalb auch einander Buße zahlen muß zur rechten Zeit. Der Mangel des eigenen Seins sucht sich vergeblich mit dem Haben des Anderen zu vollenden, muß er doch feststellen, daß er mit der Gabe des Anderen nur Schulden und Pflichten gewinnt, deren Abtrag den eigenen Mangel aufrechterhält. Der Vergeltung kann nichts entkommen. So bleibt auch die einstige negative Konnotation des Anderen als Fremdem gegenwärtig, sie wird einmal um die Dimension der politischen Ausdehnung verschoben, und zwar auf die anderen jenseits des endogamen Kreises und dann auch weiter festgehalten im Dienste interner Rang- und Statusunterscheidung, zur Auf- oder Abwertung der Geber gegenüber den Nehmern (oder umgekehrt), die in jenen Grundsätzen, die dem Ethnographen als stehende Redewendungen überall auf der Welt begegnen: *"Wir heiraten jene, weil sie unsere Feinde sind,"* ihren sprachlichen Ausdruck finden. Aus der Sicht der eigenen Abstammungsgruppe erscheinen die anderen, die Frauengeber stets als die weniger Guten, als die Unterlegenen, Minderbegabten (oder umgekehrt), solange wenigstens, bis aus Schwiegerverwandten echte Verwandte geworden sind.

Goldenweiser spricht deshalb von einer *"association of historically disparate features into a complex"*,¹⁵¹ die als Totemismus die Funktion einer *"specific form of socialization"* (ibid) erfüllt, und faßt so die *"association of the totemic content with a clan system"*¹⁵² als ein Phänomen der Konvergenz zusammen, welche erst die Institution des Totemismus erzeugt.

Ein System natürlicher Kategorien, das diesem Zweck dienlich ist, muß also unabhängig von der sozialen Ordnung, die es bezeichnen soll, schon bestehen, damit es sich auch dafür seiner bedienen kann. Der Gebrauch natürlicher Kategorien zur sozialen Unterscheidung setzt die Gegebenheit eines allgemeinen Systems natürlicher Kategorien voraus, auf den dann das Verlangen nach der Abbildung der Funktionen sozialer Gruppen zurückgreifen kann. Die Reflexion sozialer Veränderungen oder neuer Institutionen und der Einübung in ihren Gebrauch in den Kategorien des überkommenen Weltbildes ist durchaus das Naheliegende, denn das eine ist das Tradierte und das andere jene Innovation, welche zunächst in nichts anderem als in den kurrenten Kategorien reflektiert werden kann. Auf diese Bedingung hat speziell Boas hingewiesen, als er den Totemismus als *"association between certain types of ethnic activities and kinship groups (in the widest sense of the term), in other cases also a similar association with groups embracing members of the same generation or locality"*¹⁵³ zu bestimmen versuchte. Auch Boas wies daraufhin, daß man nicht alle totemischen Erscheinungen von derselben psychologischen oder historischen Quelle ableiten könne. Seine nähere Bestimmung des Typus der Aktivitäten und Verwandtschaftsgruppen, die sich durch sie kennzeichnen lassen, stimmt mit jener Bedingung überein, die Goldenweiser aufgestellt hat, nämlich der

¹⁵¹ A.A.Goldenweiser, Form and Content in Totemism, American Anthropologist, 20, 1918, S.284

¹⁵² A.A.Goldenweiser, Form and Content in Totemism, ibid, S.287

¹⁵³ F.Boas, The Origin of Totemism, ibid, S.323

Differenzierung unilinearer Deszendenzgruppen und ihrer Integration durch geregelte Allianz. Gruppen bedienen sich, so Boas, zu ihrer Unterscheidung eines Systems, das ihnen die gebrauchten Merkmale liefern kann, und das müssen sie nicht erst dann erfinden, wenn sich der Bedarf nach ihrer Unterscheidung einstellt, sie können vielmehr auf ein solches System zurückgreifen, nämlich auf das System ihres Denkens oder ihrer Weltanschauung, das sich hier wenigstens soweit eingrenzen läßt, als es sich durch den Gebrauch natürlicher Kategorien auszeichnet. *"It is obvious", schreibt Boas, "that in such cases, when the characterization of the group is due to the tendency to develop a distinguishing mark, all these marks must be of the same type, but different in contents. It does not seem plausible that distinguishing traits should belong to entirely distinct domains of thought."*¹⁵⁴

Das System der Abbildung oder Selbstreflexion sozialer Differenzierung unilinear Abstammungsgruppen in größeren Allianzeinheiten oder Stammesgruppierungen wird also aus einem fertigen, einheitlichen und schon im Gebrauch befindlichen Denk- oder Begriffssystem gebildet, das im Falle des Totemismus aus natürlichen Kategorien besteht und vor seiner Verwendung zu den genannten sozialen Zwecken im Dienste anderer Ziele oder Funktionen der Kultur gestanden haben muß, z.B. zur Differenzierung von Kult- oder Ritualgruppen. Auf diese Voraussetzung des Totemismus hat wiederum ausdrücklich Goldenweiser hingewiesen: *"There exists in all primitive communities a complex of experiences and attitudes which has produced values of just the sort needed in the above social situation, has produced them long before any totemic complex or any clan system have made their appearance among men."*¹⁵⁵

Die kulturhistorisch oder evolutionstheoretisch signifikante Abgrenzung zweier Komplexe als einem früheren Stadium von einem späteren Zustand, der mit ihrer Konvergenz und institutionellen Überschneidung beginnt, ist in den Überlegungen Goldenweisers nicht zu übersehen.

Radcliffe-Brown hat 1929 die Hypothese aufgestellt, daß dieses System, dessen Kategorien sich der Totemismus bedient, von den Wildbeutekulturen erarbeitet worden sei, und daß der Totemismus nichts anderes darstelle, als eben den Rückgriff auf dieses System des Denkens in natürlichen Kategorien zum Zweck der Bezeichnung der sozialen Differenzierung und Integration der segmentären Gesellschaften und sich damit das Argument von Goldenweiser zu eigen gemacht: *"That complex comprises the experiences resulting from man's contact with nature and the attitudes flowing therefrom."*¹⁵⁶ Er hat also schon 1929 in dieser Hinsicht das gleiche postuliert, was Levi-Strauss ihm erst in einem Aufsatz von 1951 konzidiert, und damit im Grunde eine realistische Alternative zu der Hypothese von der *ethnologischen Illusion* aufgestellt, die Levi-Strauss in seiner Abhandlung "Das Ende des Totemismus", vertritt, nämlich daß der Totemismus Schein ist, der sich einer bestimmten sozialen Konstellation verdankt oder historisch gesehen, einer bestimmten sozialen Situation, in der die *Religion der Erhabenheit* das Denken beherrscht und die Gesellschaft nach der deutlichen Bezeichnung jener fremden Gruppen verlangt, welche sie in sich zu integrieren anhebt und deren Integration sie zu ihrer signifikanten Institution macht. *"Finally, my argument has brought out something of the conditions in which this universal element of culture is most likely to take the form of totemism. There are (1) dependence wholly or in part on natural productions for subsistence, and (2) the existence of a segmentary organization into clans and moieties or other similar social units. The Andamanese and the Eskimo have (1) but not (2), and they have no totemism, though they have the material out of which totemism could easily be made."*¹⁵⁷

Obwohl Radcliffe-Brown hier zwei Systeme und die Funktionen, die sie erfüllen, deutlich unterscheidet und ein drittes System als Synthese der beiden anderen zu erklären unternimmt, unterläßt er die Darstellung des dritten als System, das sich durch seine Funktionen von den bereits genannten unterscheiden ließe. Während die ersten beiden Systeme von ihm durchaus

¹⁵⁴ F.Boas, The Origin of Totemism, ibid, S.326

¹⁵⁵ A.A.Goldenweiser, Form and Content in Totemism, ibid, S.292-3

¹⁵⁶ A.A.Goldenweiser, Form and Content in Totemism, ibid, S.293

¹⁵⁷ A.R.Radcliffe-Brown, The Sociological Theory of Totemism, ibid, S.132

funktional bestimmt werden, beschreibt er das dritte nur durch ein Ereignis und seine Folgen, so daß Levi-Strauss später nicht nur diese überraschende Wendung im Gebrauch der Bestimmung einer Erscheinung als methodisch inkonsequent kritisiert, sondern darin vor allem ein Versagen des Ethnologen erkennen will, der seiner selbst fingierten Fiktion erliegt.

Um diesem Vorwurf der Phantasterei zu begegnen, um klarzustellen, daß es sich hinsichtlich dieser Synthese um eine genuine Erscheinung handelt, hat Baumann vom *Protototemismus* der Jägerkultur gesprochen, der sich zwar in der Verbindung mit der Clanorganisation in den Totemismus transformiert, von dieser Gesellschaftsordnung aber in dem Maße wieder aufgegeben wird, in dem die politische Dimension ihrer sozialen Differenzierung in den Vordergrund tritt. "Je weiter der Gruppentotemismus von seinem Ausgangspunkt absteht, desto stärker treten seine sozialen Elemente hervor und bringen die religiösen und mythischen Sinngehalte, wie sie im Prototemismus noch rein in Erscheinung treten, zum Erstarren oder gar zum Auslöschen."¹⁵⁸ Damit stellt zwar auch Baumann den Totemismus als den Schein einer Institution dar, denn das, was ihn auszeichnet in der Clangesellschaft, gehört zum Protototemismus und das, was die Clangesellschaft auszeichnet, ihre segmentäre Ordnung, verliert den Sinn dieser Erbschaft mit dem Moment, in dem die soziale Organisation, in dem die Allianz der Abstammungsgruppen, in dem ihre Austauschbeziehungen selbst Gegenstand der politischen Gestaltung mit eigener sozialer oder politischer Terminologie werden und damit die einst religiöse Konnotation der Symbole oder Kategorien in die soziale und politische Konnotation übergeht. Der Schein, auf den Baumann hinweist, wird von ihm wie vorher von Radcliffe-Brown mit der Übertragung protototemistischer Kategorien auf eine soziale Ordnung, in deren Gebrauch sie totemistisch werden, als notwendige Konsequenz der speziellen Ausgangssituation, unter der diese soziale Ordnung ins Leben tritt, begriffen.

Während man die Positionen hinsichtlich des Totemismus, die Goldenweiser, Radcliffe-Brown, Haekel und Baumann einnehmen, in seiner Charakterisierung als Schein, der situations- oder epochalbedingt notwendig ist, zusammenfassen kann, unterstellt Levi-Strauss, daß dieser Schein nichts weiter als eine Täuschung der Ethnologen, daß er das Produkt ihrer ideologischen Einstellung gegenüber dem "Wilden" sei, indem er konsequenter als Radcliffe-Brown selbst die Konjektur zurückweist, mit der jene genannten Autoren den Totemismus aus zwei anderen Systemen hervorgehen lassen.

Baumann wiederholt wie Radcliffe-Brown ein Argument von Goldenweiser, der festgestellt hatte, "*that totemism, or any particular totemic complex, represented a specific socialization of certain religious attitudes,*"¹⁵⁹ welche mit dem wachsenden säkularen Gebrauch, ihrer Umwidmung in eine Methode sozialer Integration und Differenzierung zugleich auch einen Prozeß der Säkularisierung durchmachen und schließlich ihre religiöse Bedeutung ganz verlieren, weshalb Goldenweiser dann allgemeiner die Sozialisation in Korrelation mit der jeweils vorherrschenden Form der Sozialisierung, will sagen Vergesellschaftung oder Institutionalisierung begriff, und deshalb auch von der Sozialisation emotionaler Werte (durch Ritualisierung emotional aufgeladene Objekte und Verhaltensmuster) sprach, um mit jener Definition auch der Bedingung dieses Säkularisierungseffekts gerecht werden zu können.

Die Klassifizierung der sozialen Gruppen nach natürlichen Arten ist auch in der Darstellung Baumanns quasi einem Prozeß der Säkularisierung erlegen: was einst mythologische oder religiöse Gründe besaß, was religiösen oder rituellen Zwecken genügte, hat sich dieser Form der Legitimation entledigt, weil das Instrumentarium, das System der Klassifizierung oder Bezeichnung anderen, profanen Zwecken dienlich gemacht worden ist, nämlich der Funktionsanzeige einer spezifischen Form der Integration sozialer Differenzierung. Dieser Zustand tritt solange nicht ein, wie eine Kosmologie gültig bleibt, in der die Sozialordnung als eine mögliche Spiegelung des Makrokosmos vorgestellt und in diesem Sinne gehandelt wird.

¹⁵⁸ H.Baumann, Afrikanische Wild- und Buschgeister, Zeitschrift f. Ethnologie, 1938, S.209

¹⁵⁹ A.A.Goldenweiser, Form and Content in Totemism, *ibid*, S.281

Ein natürliches Kategoriensystem vermag alles Seiende, das in seiner Weltanschauung von Bedeutung ist, auch zu benennen und zu begreifen, also auch soziale Gruppen; und dieses Vermögen besitzt es auch dann, wenn es nur zur Differenzierung ritueller oder kultischer Gruppen gebraucht wird. Seine Restriktion auf ganz bestimmte Seinsbereiche ist davon ganz unbenommen, sie ist jedenfalls nicht begründet durch den Gebrauch natürlicher Kategorien. Wenn also eine Wilbeuter-Gesellschaft, die sich ihre Welt in natürlichen Kategorien vorstellt und die noch keine unilinearen Abstammungsgruppen mit festen Allianzbeziehungen ausgebildet hat, ein Sippen- oder Clan-System ausbildet, dann ist es durchaus nicht verwunderlich, daß sie diese Veränderung ihrer Sozialstruktur in den Kategorien ihrer Weltanschauung reflektiert. Dabei genügt sie solange keinem religiösen Bedürfnis, wie diese sozialen Gruppen und deren Beziehungen keinen rituellen Verpflichtungen unterliegen. Die Bezeichnung sozialer Gruppen mit natürlichen Kategorien steht also nicht notwendigerweise in einem Prozeß der Säkularisierung, sondern nur dann, wenn diese Gruppen ursprünglich rituelle Pflichten zu erfüllen hatten, die ihnen dann von anderen Instanzen abgenommen wurden. Wir haben es also Fall für Fall mit jeweils bestimmten Gebräuchen zu tun, die man grundsätzlich nicht auf den Gebrauch natürlicher Kategorien zurückführen kann. Wenn das stimmt, dann stellt sich die Frage, ob es je ein Denken in natürlichen Kategorien oder wie Levi-Strauss es auch nennt, ein „wildes Denken“, jenseits einer religiös begründeten Kosmologie oder Weltanschauung gegeben hat. Man wird also nicht bloß formal fragen dürfen, ob ein Denken in natürlichen Kategorien außerhalb einer religiösen Weltanschauung denkbar ist, denn das wird theoretisch wohl denkbar sein, sondern muß diese Frage historisch stellen, und zwar: ob es überhaupt ein Denken in natürlichen Kategorien außerhalb eines religiösen Systems gegeben hat.

Die Konstellation, die Radcliffe-Brown und nach ihm (neben anderen) Baumann gezeichnet haben, wollte Levi-Strauss als eine Fiktion der Völkerkunde der Jahrhundertwende auflösen, als die Fiktion der *Naturvölker*, welcher die Aufgabe zugeordnet war, den Gegensatz der Wilden und der Zivilisierten bis zur Behauptung ihrer Unüberbrückbarkeit zu überzeichnen. Aber in dem Maße, wie Levi-Strauss den Graben, der so gezogen worden ist, mit dem Hinweis auf die Universalität des Geistes und seiner Präsenz in allem Menschlichen überbrückt hat, führte er die gleiche Differenzierung ein, nur um ihr eine andere Funktion zuzuweisen: durch seine Unterscheidung der zwei Wissenschaften, deren eine immer mit der Erfahrung eng verbunden, in Bildern oder mit Vorstellungen denkt (die Wahrheit des Gleichnisses), und deren andere erst Wissenschaft ist, wenn sie sich von jeder Anschauung frei gemacht hat und auf der Grundlage der von ihr selbst axiomatisch erzeugten Konstruktionen operiert, hat er den Unterschied, der im Spektrum evolutionärer Hypothesen einen Abstand markiert hat, in einen Unterschied verwandelt, der im Menschen immer gleichzeitig präsent ist und der jenen absoluten Abstand in Raum und Zeit, den der Evolutionismus postuliert, relativiert und überwindet, weil er zwei Methoden des Denkens ausweist, auf die der Mensch zu keiner Zeit und in keiner Kultur verzichten kann. Jetzt ist dieser Gegensatz nicht mehr ein historischer, sondern ein dem Menschen immanenter, jetzt praktiziert der Zivilisierte ebenso das "Wilde Denken" wie der "Wilde" Formen der Wissenschaft kennt, mit der sich die Zivilisation identifiziert, weil beide Menschen sind und beide den Strukturen desselben Geistes genügen, der sich nur in verschiedenen Systemen selbst manifestiert. Levi-Strauss insistiert damit auf einem Grundsatz der historischen Forschung, den Bernheim an den Anfang seiner Einleitung in die Geschichtswissenschaft gestellt hat: "Zunächst muß die Anschauung von der Einheitlichkeit des menschlichen Wesens vorhanden sein, denn nur ein einheitlich Angeschautes kann man sich zusammenhängend entwickeln denken."¹⁶⁰

Wird so der absolute Unterschied zwischen dem Wilden und dem Zivilisierten in der Voraussetzung der gemeinsamen Struktur des Geistes aufgehoben, wird das Denken des Wilden als ein durch die Erfahrung bestimmtes Denken als eine Option des Zivilisierten vorgeführt und

¹⁶⁰ E. Bernheim, Einleitung in die Geschichtswissenschaft, Leipzig, Berlin 1912, S.11

umgekehrt das axiomatisch konstruktive Denken als eine Option des Wilden, so bleibt doch die kulturgeschichtliche Signatur oder das kulturgeschichtliche Merkmal des Denkens, daß es nämlich zu bestimmten Zeiten oder in bestimmten Epochen von dem Gebrauch natürlicher Kategorien beherrscht wird und deshalb für die Zivilisation nicht gleichermaßen stilbestimmend ist wie für das *goldene Zeitalter* natursichtigen Daseins, dem sich die Gegenwart mühsam wieder auf dem Umweg des ökologischen Denkens annähert.

Nachdem auf die grundsätzliche Möglichkeit konkreter Wissenschaften hingewiesen worden ist, bleibt es aber auch weiterhin nicht nur legitim, sondern auch notwendig, die Kulturen danach zu unterscheiden, welche Formen des Denkens und des Wissens in ihnen vorherrschen, um sie durch die Formen, die sie beherrschen, unterscheiden zu können, bleibt es also weiterhin erforderlich, die Manifestationen des Geistes, nach ihren Formen, die sie leiten, zu unterscheiden, denn auch die Kultur ist dem Begriff nach eine Form der Manifestation des Geistes. Der Hinweis auf die Voreingenommenheit des Geistes für die natürlichen Kategorien und ihren kulturgeschichtlichen Schwerpunkt in der Wildbeuterkultur durch Radcliffe-Brown verdankt sich also nicht einer europäischen Voreingenommenheit gegenüber dem Wilden, denn er ist ein Hinweis auf ein dominantes Merkmal dieser Kultur, das Levi-Strauss selbst als "wildes Denken" beschrieben hat, genauso wenig wie die Hypothese, die den Totemismus als das Resultat der Vermählung dieser Voreingenommenheit mit der Clanorganisation darstellt, von dem das europäische Denken deshalb so fasziniert worden ist, weil es ihm eine Fülle der Ausdrucksmöglichkeiten offenbarte, derer es sich selbst nur noch in den Formen der Verdrängung oder der ästhetischen Institutionen der gegenwärtigen Gesellschaft zu bedienen wagte.

Baumann hat in der bereits zitierten Schrift, die Kulturmerkmale jener Wildbeuterkultur, allerdings recht äußerlich und ohne innere Kohärenz zusammengestellt, der wir die Möglichkeit des Totemismus als sozialer Erscheinung, und nicht als soziologischem Schein oder soziologischer Illusion, verdanken: ein mehr oder minder entwickelter *Hochgottglaube*, der *Herr* oder die *Frau der Tiere*, *Tierheroen* oder *Tiergeister*, *tiergestaltige Schutzgeister*, *Tierverwandlung*, *Alter-Ego-* oder *Buschseelen* (Kingsley), *Wiedergeburt der Seele in Tiergestalt*, *Tiervermehrungsriten*, *Jagdversöhnungsriten*, *Bestattung des toten Tieres* oder wenigstens einiger Teile von ihm, *Tierpantomime* und *Tiertanz* und schließlich das *Zusammengehörigkeitsgefühl von Mensch und Tier*.

In seiner bei Baumann allerdings äußerlichen Addition der Indizien stehen diese Merkmale des Protototemismus für das System der Weltanschauung, das C.G.von Brandenstein in Australien im Spektrum seiner Innenansicht herausgearbeitet hat und auf das, wenn auch weniger ausführlich und dafür mehr cursorisch und exemplarisch Radcliffe-Brown sich bezogen hat, weshalb man wohl den Schluß wagen darf, daß man sich in Baumanns Perspektive eben nur dessen Katalog des Protototemismus zu vergegenwärtigen braucht, um mit Radcliffe-Brown vom rituellen Verhältnis zur Natur zu sprechen, und um diesem Verhältnis jene konstitutive Rolle zuzuweisen, welche für den Schein des Totemismus in der Clanorganisation verantwortlich ist; denn solange dieses rituelle Verhältnis zur Natur sinnerfüllend und bindend ist, unterscheidet es sich nicht von dem Verhältnis, das die Wildbeuterkultur auszeichnet, was besonders der Totemismus in Australien demonstriert. Aber in dem Moment, in dem nur noch seine Nomenklatur zur ordnenden Differenzierung, d.h. rein säkular, gebraucht wird, erscheint sie des Kontextes entledigt, der sie einst hervorgebracht hat, kann dieses rituelle Verhältnis zur Natur auch keine Rolle mehr spielen; denn durch die Säkularisierung der Nomenklatur ist auch die Verbindung entgültig abgerissen, die jenem Verhältnis ursprünglich den Schein des Totemismus verliehen hat. So bleibt der Hinweis auf den *generally recognized and undeniable fact that the basic part of the content of a totemic complex comprises, in the majority of instances, certain attitudes toward nature,*¹⁶¹ ein Hinweis auf ein Transformationsgeschehen oder

¹⁶¹ A.A.Goldenweiser, Form and Content in Totemism, *ibid*, S.294

Transformationsstadium der kulturellen und gesellschaftlichen Organisation.

Sowohl Goldenweiser als auch Radcliffe-Brown, als auch Haekel und Baumann bestimmen den Totemismus als die Institutionalisierung einer Übertragung (μεταφοράειν) von Symbolen oder Kategorien, welche die religiösen oder weltanschaulichen Systeme der Wilbeuterkultur hervorgebracht haben, auf das Feld der sozialen Integration und Differenzierung, das mit seiner kulturellen Aussonderung auch die eigenen, ganz besonderen und funktionsadäquaten Begriffe gewinnt, welche jene einer überkommenen Weltanschauung entliehenen Begriffe als akzidentelle, dem historischen Ereignis verschuldete Kategorien ausweisen und dann auch aufgeben.

Mit seiner Hypothese einer nur durch Ereignisse zu begründenden Synthese zweier unabhängiger Systeme, welche die Erscheinung des Totemismus hervorgebracht haben soll, welche ihn also eigentlich von den anderen Systemen als eine akzidentelle Randerscheinung ihrer Überschneidung unterscheidet, für deren Ereignis die notwendigen Bedingungen angegeben werden, unterläuft Radcliffe-Brown eine überraschende kulturhistorische Wendung, der Rückgriff auf eine Konjektur, den er in seinen methodologischen Arbeiten nicht müde wurde, zu geißeln.

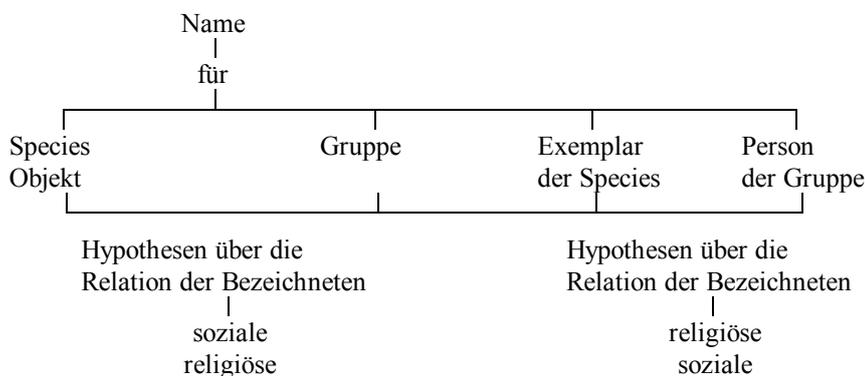
Der Vorwurf der Verstrickung in eine für die Autoren selbst als ihre Machination unkenntlich gewordene Fiktion beruft sich vor allem auf die Kritik an der durch historische Quellen nicht begründbaren Konjektur, der gegenüber die funktionale und strukturelle Analyse der gebotenen oder sich bietenden Phänomene an diesen selbst überprüft werden kann. Allein diese Kritik geht offensichtlich zu weit. Struktural und funktional läßt sich nur zeigen, daß das „wilde Denken“ das soziale System seiner Gesellschaft vorstellen kann, aber diese Demonstration vermag nicht mehr zu erklären, warum sich das eine Volk, das in natürlichen Kategorien denkt, seine Gesellschaft in diesen natürlichen Kategorien vergegenwärtigt und das andere nicht, obwohl es gleichfalls in natürlichen Kategorien denkt. Dafür kann es nur Gründe geben, die aus dem allgemeinen Gebrauch natürlicher Kategoren nicht abzuleiten sind, und diese Gründe müssen in den unterschiedlichen Bedingungen gesucht werden, unter denen sich das Denken in natürlichen Kategorien zu bewähren hat.

Totem und Tabu, die Theorie Freuds

Andrew Lang verdanken wir die Hypothese, daß ein Totem ursprünglich nur der Name einer Gruppe gewesen sei, der zuvor exklusiv einer natürlichen Erscheinung reserviert wurde und als Gruppenname vor allem deshalb ausgewählt wurde, weil das Objekt, das er bezeichnete, allen geläufig war, und in Bild, Geste oder Ton gut und leicht abgebildet werden konnte. Erst nachdem die ursprüngliche Beziehung zwischen dem Objekt, das den Namen lieferte, und der Gruppe, die danach benannt wurde, in Vergessenheit geriet, kamen die Versuche auf, das Verhältnis zwischen Objekt und Gruppe neuerlich in religiöser oder mythischer Form zu rechtfertigen. So erklärte er also den Totemismus als eine Reaktion auf den *horror ignorantiae*.

Freud griff die Problemstellung von Lang auf und unterwarf die verschiedenen Erklärungsver-

Der Gebrauch *eines* Namens für zwei verschiedene Objektarten



suche, welche den Ethnographen von ihren Informanten angeboten wurden oder welche die Ethnologie selbst hervorbrachte, seinerseits einer psychologischen Interpretation. Das *Realitätsprinzip* erzwingt die Formulierung irgendwelcher Hypothesen über das Verhältnis jener unter einem Namen benannten Erscheinungen zueinander, nicht nur deshalb, weil sie durch den gemeinsamen Namen schon miteinander in Beziehung stünden. Die mögliche Relation zwischen den verschiedenen Erscheinungen deutete er entweder als *Übertragung*, *Verschiebung* oder *Verdrängung* auf der Grundlage einer Weltanschauung, welche diese gefühlsbedingten Operationen erlaubte, und die religiösen Hypothesen als deren Rechtfertigungs- oder Erklärungsversuche, die durch ihre Vorstellungen von einer alles Seiende umfassenden kosmologischen Ursubstanz begründet würden oder von deren animistischen Varianten, während die sozialen Hypothesen das Inzestverbot und die Exogamie zu begründen hätten. Die Modelle der praktizierten Abstammungszuschreibung und der sozialen Integration institutionalisierten die weltanschaulich möglichen Projektionsalternativen. So begründet sein Rückgriff auf Langs Hypothese die Konzeption seines Buches "Totem und Tabu",¹⁶² das mit Überlegungen zur Inzestscheu und zum Tabu einleitet, Animismus und Magie als eine Weltanschauung vorstellt, welche die emotionalen Abwehrmechanismen reflektiert und integriert sowie deren Institutionalisierungen rechtfertigt, um schließlich den ethnologisch vermittelten Totemismus mit der klinischen Beobachtung seiner infantilen Wiederkehr zu konfrontieren, in der Absicht, ihn aus dieser Perspektive endgültig aufzuklären.

Das Totem wird in der von Freud zitierten ethnologischen Literatur als Bezeichnung einer Gruppe mit dem Namen einer natürlichen Erscheinung vorgestellt, als Symbol dafür, daß diese Erscheinung Verehrung genießt, das Verhältnis der Gruppenmitglieder, die nach ihr benannt werden, weiter durch Gebote (Trauer, Verkleidung, Entschuldigung, Emblemgebrauch, Exogamie etc.) und Verbote (Tötung, Speise, Inzest) bestimmt, geschildert, so daß er gar nicht

¹⁶² S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981

anders konnte, als das Totem unter die Kategorie des *Tabu* zu stellen und nach dem Sinn seines Verbotes zu fahnden.

Als Erscheinung eines Tabus steht (*stat*) das Totem aber *pro aliquid*. Die durch das Totem angezeigte Erscheinung fungiert also als Medium der Übertragung oder Verschiebung, die es aufzuklären gilt. Mit dem Tabu teilt das Totem weiter seine unbekannte Herkunft¹⁶³ und das Fehlen jeder Begründung¹⁶⁴ ebenso wie die Stimulation seiner Kompensation, mit deren Erfolg auch der Geltungsbereich der Verbote expandiert: "Die Trieblust verschiebt sich beständig, um der Absperrung, in der sie sich befindet zu entgehen, und sucht Surrogate für das Verbotene-Ersatzobjekte und Ersatzhandlungen- zu gewinnen. Darum wandert auch das Verbot und dehnt sich auf die neuen Ziele der verpönten Regungen aus."¹⁶⁵ Das Totem wird zum *Beispiel der Bildung von Ersatzobjekten* und die Beziehungen der Gruppe zu ihm dementsprechend als *Beispiele für Ersatzhandlungen* problematisch. Freud fragt also nach dem Objekt dieses Ersatzes, den das Totem darstellt.

Der Zweck des Verbots ist die Abwehr von Neigungen,¹⁶⁶ die aber mit der Institutionalisierung des Verbots fortgeschrieben werden wie jenes. Mit der Tradierung des Verbots wird das von ihm Verdrängte mittradiert, das Tabuierte bleibt also Gegenstand ambivalenter Gefühlseinstellungen. Man fürchtet das Verbotene, weil man es wünscht. Der Wunsch ist unbewußt, die Furcht aber präsent. Die Übertretung trifft deshalb stets auf den Neid der Folgsamen, die zu ihrer Bestrafung bereit sind.¹⁶⁷ Aber deren Strafe schützt weniger vor dem Verbrecher als vielmehr vor sich selbst, vor dem Wunsch selbst, ein Verbrecher zu sein. Dieser Wunsch begründet die Ansteckungsgefahr des Tabus. Aber auch die Verschiebbarkeit des Verbots resultiert aus der Versuchung, in welche die Übertretung die Gehorsamen führt, resultiert aus der Nachahmungsbereitschaft, zu der sie die anderen anregt.¹⁶⁸ "Das Tabu ist ein uraltes Verbot, von außen (von einer Autorität) aufgedrängt und gegen die stärksten Gelüste der Menschen gerichtet. Die Lust es zu übertreten, besteht in derem Unbewußten fort; die Menschen, die dem Tabu gehorchen, haben eine ambivalente Einstellung gegen das vom Tabu Betroffene. Die dem Tabu zugeschriebene Zauberkraft führt sich auf die Fähigkeit zurück, die Menschen in Versuchung zu führen; sie benimmt sich wie eine Ansteckung, weil das Beispiel ansteckend ist und weil sich das verbotene Gelüste im Unbewußten auf anderes verschiebt. Die Sühne der Übertretung des Tabu durch einen Verzicht erweist, daß der Befolgung des Tabu ein Verzicht zugrunde liegt."¹⁶⁹ Diese Eigenschaften des Tabus bezieht Freud auf das Totem und stellt daraufhin drei Fragen:

- 1) Wen ersetzt das Totem? Für was steht es?
- 2) Vor wem oder was fürchtet man sich angesichts des Totems?
- 3) Worauf verzichtet man, wenn man der Furcht nachgibt und das Verbot befolgt?

Um die erste und die dritte Frage zu beantworten, gilt es den Verschiebungs- und Übertragungsweg des Totems zurück zu verfolgen, während die zweite Frage schon allgemein mit der Charakterisierung des Tabus beantwortet wurde. *Man fürchtet sich auch gegenüber dem Totem in erster Linie vor sich selbst*. Aber auch diese Frage nach dem *Wovor* der Furcht kann im Hinblick auf das Totem erst hinreichend beantwortet werden mit der Antwort auf die erste und die dritte Frage. Die Antwort auf diese Fragen erschließt Freud mit dem Hinweis auf den klinischen Befund der Tierphobien bei Kindern. "Die Phobie betrifft in der Regel Tiere, für welche das Kind bis dahin ein besonders lebhaftes Interesse gezeigt hatte, sie hat mit dem Einzeltier

¹⁶³ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.26-29

¹⁶⁴ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.26

¹⁶⁵ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.38

¹⁶⁶ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.39

¹⁶⁷ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.40-41

¹⁶⁸ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.41

¹⁶⁹ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.42

nichts zu tun."¹⁷⁰ Die psychoanalytische Behandlung dieser Kinder ergab, daß der eigentliche Gegenstand der Furcht nicht das Tier war, sondern der Vater, "wenn die untersuchten Kinder Knaben waren."¹⁷¹ Diese Furcht vor dem Tier stellte sich in den Fällen kindlicher Tierphobien übereinstimmend als eine Verschiebung ihrer Furcht vor dem Vater heraus. Das Tier erwies sich also in diesem Kontext als Vaterersatz, ein Ergebnis, das für Freud der Schlüssel zur Auflösung des Rätsels "Totemismus" wurde.

Über den Vergleich von Tabu und Neurose machte Freud aber vorher schon deutlich, welcher Art die Neigungen seien, die das Tabu verbiete. Das Tabu erscheint nämlich grundsätzlich als ein Angriffsverbot, als ein Aggressionsverbot, es bezieht sich auf die egoistischen oder die Ich-Bedürfnisse, während die Neurose sexuelles Verlangen hemmt, mit einem Überwiegen sexueller Erregung kämpft. Das Tabu richtet sich an ein ausgereiftes Ich, die Neurose repräsentiert dagegen infantile Regressionen. "Beim Tabu hat die verbotene Berührung offenbar nicht nur sexuelle Bedeutung, sondern vielmehr die allgemeine des Angreifens, der Bemächtigung, des Geltendmachens der eigenen Person."¹⁷² Das Tabu kanalisiert die Ich- oder Aggressionstrieb, so daß es hinter dem Ersatzobjekt des Totems das Subjekt zu suchen gilt, das von Aggressionen seitens der Totemgruppe bedroht erscheint. Dieses Subjekt wird als das gleiche Subjekt eingekreist, das für die Gewissensbildung verantwortlich ist, nämlich als diejenigen, welche das Tabu, d.h. die Ver- und Gebote, während der Erziehung durchsetzen. "Das Tabugewissen ist wahrscheinlich die älteste Form, in welcher uns das Phänomen des Gewissens entgegentritt."¹⁷³ Das Totem wird also als ein Objekt der Projektion vorgestellt, das jene Sozialisationsinstanz als Aggressionsobjekt ersetzt, welche die auf sie gerichteten aggressiven Gefühle auf sich zieht. Diese Funktion erfüllt aber das Tier als Vaterersatz paßgenau, wie das Beispiel der Tierphobien zeigte. "Wenn das Totentier der Vater ist, dann fallen die beiden Hauptgebote des Totemismus, die beiden Tabuvorschriften, die seinen Kern ausmachen, den Totem nicht zu töten und kein Weib, das dem Totem angehört, sexuell zu gebrauchen, inhaltlich zusammen mit den beiden Verbrechen des Ödipus."¹⁷⁴

Nachdem der eigentliche Adressat der Aggressionen, den die Verkleidung des Totems versteckt, als Vater oder Sozialisationsinstanz kenntlich geworden ist, problematisiert Freud das Problem des Totemismus als eine kollektive Alternative individueller Sozialisation, d.h. als Beispiel für eine kollektive Regulierung des Ödipuskonflikts, denn die Ursache der Furcht vor dem Vater, die auf das Tier verschoben und in dieser verstellten Weise objektiviert wird, sucht die Psychoanalyse nach ihrer klinischen Erfahrung grundsätzlich in dem Konflikt, den sie Ödipuskonflikt nennt. Freud stellt heraus, "daß das totemistische System sich aus den Bedingungen des Ödipuskomplexes ergeben hat wie die Tierphobien des >kleinen Hans< und die Geflügelperversionen des >kleinen Arpad<."¹⁷⁵ Der Ödipuskonflikt erscheint in dem Wunsch des Kindes, sein eigener Vater sein zu wollen, den der Vater aber vereitelt. Und weil der Vater diesen Wunsch vereitelt, wird er zum Objekt der aggressiven Gefühle, der Tötungswünsche des Sohnes, deren Entdeckung er aber befürchtet. Die Erwartung der Reaktion auf die Entdeckung des Tötungswunsches erscheint als die Kastrationsangst, die also eine Projektion des Tötungswunsches auf den Vater darstellt. Dessen Projektion auf das Tier reduziert diesen Gefühlskonflikt wiederum auf ein erträgliches Maß und hält das ambivalente Verhältnis des Kindes zum Vater aufrecht. Der Inzestwunsch, für die Psychoanalyse ein Wunsch der prägenitalen oder infantilen Entwicklungsperiode, den man sich hüten sollte, mit den Äußerungen der genitalen Objektwahl zu verwechseln, begründet die infantilen Tötungswünsche, deren Hemmung daher auch mit der Aufgabe dieses Wunsches verknüpft sind.

¹⁷⁰ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.132

¹⁷¹ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.132

¹⁷² S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.79

¹⁷³ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.74

¹⁷⁴ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.136

¹⁷⁵ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.136

Inzesthemmung erscheint hier also als Aggressionshemmung. Der verinnerlichte Verzicht auf die Frauen der eigenen Gruppe korrespondiert mit der Aggressionshemmung in der eigenen Gruppe. Für dieses Ergebnis des bewältigten Ödipuskomplexes sucht Freud im Totemismus, der für ihn in erster Linie als *Totemtötungsverbot* und *Totemexogamie* erscheint, die sozialen und religiösen Institutionen einer bestimmten kulturgeschichtlichen Epoche der Menschheit, welche die Bewältigung des Ödipuskomplexes in dieser Epoche auf diese Weise institutionell stabilisiert haben.

Weil vor allem die ethnologische Rezeption dieses Buchs von Freud das kulturhistorische Gedankenspiel, d.h. seinen Versuch einer historischen Konjektur, als Kernstück seiner Theorie aus gibt, soll hier daran erinnert werden, daß Freud selbst ihn nur als ein Gedankenexperiment bezeichnet hat, auf das seine psychoanalytische Deutung des Totemismus sehr wohl verzichten kann. Aus psychoanalytischer Sicht nämlich "könnten die bloßen Impulse von Feindseligkeit gegen den Vater, die Existenz der Wunschphantasie, ihn zu töten und zu verzehren, hingereicht haben, um jene moralische Reaktion zu erzeugen, die Totemismus und Tabu geschaffen hat. Man würde so der Notwendigkeit entgehen, den Beginn unseres kulturellen Besitzes, auf den wir mit Recht stolz sind, auf ein gräßliches, alle Gefühle verletzendes Verbrechen zurückzuführen. Die kausale, von jenem Anfang bis in unsere Gegenwart reichende Verknüpfung litte dabei keinen Schaden, denn die psychische Realität wäre bedeutsam genug, um alle diese Folgen zu tragen."¹⁷⁶ Dieser Hinweis wird von der ethnologischen Rezension Freuds grundsätzlich unterschlagen, offensichtlich deshalb, weil er die Bemühungen um die Widerlegung seines konjekturrellen Gedankenexperiments als Schattenboxen auswies, denn Freuds Theorie wird in dem Buch "Totem und Tabu" erst da angreifbar, wo er seinen ethnologischen Gewährsleuten folgt und deren Informationen als Variablen seiner psychologischen Gleichungen benutzt. Die ethnologische Kritik übersieht also, daß sie nicht die psychoanalytische Theorie trifft, sondern nur die Hypothesen ihrer eigenen Zunft, nämlich ihre Aussagen darüber, was den Totemismus ausmacht: Pflanzen oder Tier-Verehrung, Tötungs- und Speisetabu, Abstammung von Tier oder Pflanze, Exogamie der Totemgruppe, symbolischer oder emblematischer Charakter der natürlichen Erscheinung, welche den Gruppennamen liefert, unilineare Deszendenz von Pflanze oder Tier usw.

Selbst der Versuch seiner Konjektur wurde durch die typischen Modellvorstellungen über die Entwicklung des Menschen, welche die zeitgenössische Ethnologie und Anthropologie anboten, inspiriert.

Da für Freud der Ödipuskonflikt das psychologische Kardinalproblem der menschlichen Entwicklung und Vergesellschaftung darstellt, versucht er eine Konjektur, indem er das Ödipustheorem mit zwei weiteren Theorien, der Theorie über die Urhorde von Darwin und Atkinson und der Theorie über das Totemmahl von Robertson-Smith, in Beziehung setzt. "Allein, wenn man die von der Psychoanalyse gegebene Übersetzung des Totem mit der Tatsache der Totemmahlzeit und der Darwinschen Hypothese über den Urzustand der menschlichen Gesellschaft zusammenhält, ergibt sich die Möglichkeit eines tieferen Verständnisses, der Ausblick auf eine Hypothese, die phantastisch erscheinen mag, aber den Vorteil bietet, eine unvermutete Einheit zwischen bisher gesonderten Reihen von Phänomenen herzustellen."¹⁷⁷

Die ersten Ansätze einer Inzestschranke konstatierte er mit Darwin: "Darwin schloß aus den Lebensgewohnheiten der höheren Affen, daß auch der Mensch ursprünglich in kleineren Horden gelebt habe, innerhalb welcher die Eifersucht des ältesten und stärksten Männchens die sexuelle Promiskuität verhinderte."¹⁷⁸ Diese durch Eifersucht bedingte Vertreibung der anderen Männchen aus der Horde wird von ihm unter Berufung auf Atkinson als Vorstufe der

¹⁷⁶ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.162

¹⁷⁷ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.145

¹⁷⁸ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.130

Exogamie angesehen. "Atkinson scheint zuerst erkannt zu haben, daß die Verhältnisse der Darwinschen Urhorde die Exogamie der jungen Männer praktisch durchsetzen mußten. Jeder dieser Vertriebenen konnte eine ähnliche Horde gründen, in welcher dasselbe Verbot des Geschlechtsverkehrs dank der Eifersucht des Oberhauptes gälte."¹⁷⁹ Mutter-Sohn- und Bruder-Schwester-Inzest mögen auf diese Weise weitgehend ausgeschaltet werden können, aber nicht der Vater-Tochter-Inzest, es sei denn die Geschwisterliebe hätte es vermocht, die Schwestern dazu zu bewegen, ihren Brüdern in die Fremde zu folgen; dann stünde aber dem Geschwisterinzest nichts mehr im Wege. Der Übergang von der Sozialstruktur der Affen zu der des Menschen kann, so Freud, nicht allein aus der Sozialstruktur der Affen als Ausgangsbedingung abgeleitet werden. "Die Darwinsche Urhorde hat natürlich keinen Raum für die Anfänge des Totemismus... Dieser Urzustand der Gesellschaft ist nirgends beobachtet worden."¹⁸⁰ Aber dieses Eingeständnis hindert ihn nicht an dem Versuch einer Konjektur. "Was wir als primitivste Organisation finden, was noch heute bei gewissen Stämmen in Kraft besteht, das sind Männerverbände, die aus gleichberechtigten Mitgliedern bestehen und den Einschränkungen des totemistischen Systems unterliegen, dabei mütterliche Erblichkeit. Kann das eine aus dem anderen hervorgegangen sein und auf welchem Wege war es möglich?"¹⁸¹ Freud folgt hier Gewährsleuten wie Howitt, der das Mutterrecht als die älteste soziale Organisationsform in Australien ausgab oder Durkheim, dessen Inzest- und Religionstheorie die australischen Verhältnisse als die archaischsten Kulturverhältnisse hinstellt und im Totemismus die Urreligion der Menschheit begreift. Freuds psychologische Interpretation der ethnologisch präsentierten Phänomene ist daher auch mit der Zurückweisung dieser Behauptungen nicht wiederlegt. Er nahm die Aussagen seiner ethnologischen Gewährsleute jedenfalls für kurante Münze und versuchte sie mit dem, was er aus der Klinik wußte, in Einklang zu bringen. Das Studium der ethnologischen Berichte über die Magie, die Hypothese der Anthro-Paläontologen und Prähistoriker vom Kannibalismus des Archanthropus und das Studium der Opfertheorie von Robertson-Smith boten ihm die Versatzstücke, mit denen ihm die gewünschte Konjektur gelingen sollte.

Mit Darwin durfte er als das treibende Motiv die aggressiven Gefühle der Söhne gegen den Vater wegen der ihnen vorenthaltenen Frauen und der Austreibung aus der väterlichen Horde voraussetzen, eine Haltung, die im Ödipuskonflikt bis in die Gegenwart überlebt zu haben schien. "Die Berufung auf die Feier der Totemmalzeit," so fährt Freud dann fort, "gestattet uns eine Antwort zu geben: Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen unmöglich geblieben wäre (...). Daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalischen Wilden selbstverständlich. Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehens die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an. Die Totemmalzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die sozialen Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion."¹⁸²

In das Panorama, das Darwins und Atkinsons Theorie von der polygynen Affenhorde zeichnen, in der den subadulten Männchen die Weibchen durch den Hordenführern vorenthalten werden, was sie also rasend und tötungswillig macht, und weiter in das Übertragungsschema, das die Opfertheorie von Robertson-Smith vorstellt, welche das spätere Opfer auf einen früheren Brauch der Tötung des Clantotemtiers zurückführt und das Tötungstabu gegenüber diesem Tier aus seiner Totemfunktion (Übertragung) erklärt, das wegen seiner Verwendung beim Op-

¹⁷⁹ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.130-131

¹⁸⁰ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.145

¹⁸¹ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.145

¹⁸² S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.145-6

fermahl zum Clangott avanciert ist, projiziert Freud den Ödipuskonflikt, speziell das Verlangen nach dem Vatermord, und bedient sich auf diese Weise beider Theorien um den Hiatus zu schließen, der die Urhorde von der von ihm als matrilinear und totemistisch gezeichneten Kulturhorde trennt.

Einmal verbindet Freud seine Untersuchungen über Tierphobien mit der Theorie von Robertson-Smith, denn in Tierphobien, so konnte er klinisch zeigen, projiziert das Kind seinen Haß gegen den Vater auf ein Tier, mit dem sich dann das Kind selbst verwandt fühlt. So erklärt er die Übertragung und Verschiebung des Tabus vom Ursprung zum Ersatzobjekt. Diese Theorie wird für ihn der Schlüssel zur Deutung des Materials von Robertson-Smith. Zum anderen wird dieses Konzept der Übertragung in das Szenario der Revolte in der Affenhorde rückprojiziert, wo sie jetzt das Ende der Aggressionen, welche die Revolte provozierten, erklären und der emotionalen Bewältigung des Vatermords dienlich werden.

Die aus der Horde verjagten und ihren Vater hassenden Männchen rotten sich also zusammen und erschlagen ihren Vater, den sie gemeinsam auch noch verzehren, um sich endlich auch die ersehnten Weiber aneignen zu können.

Während der Mahlzeit aber setzt wieder der Prozeß der Identifizierung mit dem Vater ein, mit dem gehaßten und gefürchteten Urvater. Weil jeder sich auch während der Mahlzeit ein Stück von ihm und seiner Stärke angeeignet hatte, wurde sie auch zum ersten Fest der Menschheit. Diese Mahlzeit konnte aber nicht mehr vergessen werden. Die Schuldgefühle, die sich retrospektiv einstellten, verlangten nach ihrer Beruhigung, die sich erst einstellte, als man die feindseligen Gefühle in die Außenwelt warf und sie dabei von sich löste, indem man sie auf ein Ersatzobjekt schob, das jetzt den getöteten Vater vertrat und alle Wut auf sich zog. Dieser Projektionsvorgang mußte öfter wiederholt werden und im Zuge dieser Wiederholungen wurden die Ereignisse schließlich ritualisiert und in regelmäßigen Gedenkfesten und Totemmahlzeiten verarbeitet, welche sich daraufhin als soziale und religiöse Institution festigten.

Die Schuldgefühle, die sich einstellten, erklärte Freud mit der Ambivalenz der Kindergefühle dem Vater gegenüber, die ihm Liebe (Identifizierung) und Haß (Projektion) zugleich entgegenbrachten.¹⁸³ Nachdem nun der Haß durch diesen Mord und seinen Zweck befriedigt worden ist, meldeten sich die zärtlicheren Gefühle,¹⁸⁴ Reue- und Schuldgefühle bekamen die Oberhand. So verboten nun auch sie, was der Vater früher ihnen verboten hatte, den freien Zugang zu den Weibern.¹⁸⁵ Freud nennt das den "nachträglichen Gehorsam". Der Kampf der Brüder um die Weiber, der nach dem Tod des Vaters drohte, bedrohte nun auch die Geschwistersolidarität, welche den Vatermord ermöglicht hatte, ihre Aufrechterhaltung ließ den Brüdern aber keine andere Alternative als die Fortsetzung des Verbots der väterlichen oder gruppeneigenen Frauen.

In diesem Zustand der Reue und Bereitschaft zum nachträglichen Gehorsam wollten die Vatermörder ihr Verbrechen irgendwie ungeschehen machen und so verboten sie schließlich die Tötung ihres "tierphobischen" Vaterersatzes, des Totemtiers,¹⁸⁶ das zum Ausdruck ihrer Gruppenidentität wurde, ihrer Brüdersolidarität, und so richteten sie aus ihrem Schuldbewußtsein heraus sowohl das Totem- als auch das Inzesttabu ein. "So schufen sie aus dem Schuldbewußtsein des Sohnes die beiden fundamentalen Tabus des Totemismus, die eben darum mit den beiden verdrängten Wünschen des Ödipus-Komplexes übereinstimmen mußten."¹⁸⁷ Welches diese beiden fundamentalen Tabus sind, hat Freud bereits früher verraten: "Die ältesten und wichtigsten Tabuverbote sind die beiden Grundgesetze des Totemismus: das Totemtier nicht zu töten und den sexuellen Verkehr mit den Totemgenossen des anderen Geschlechts zu

¹⁸³ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.146-7

¹⁸⁴ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.146-7

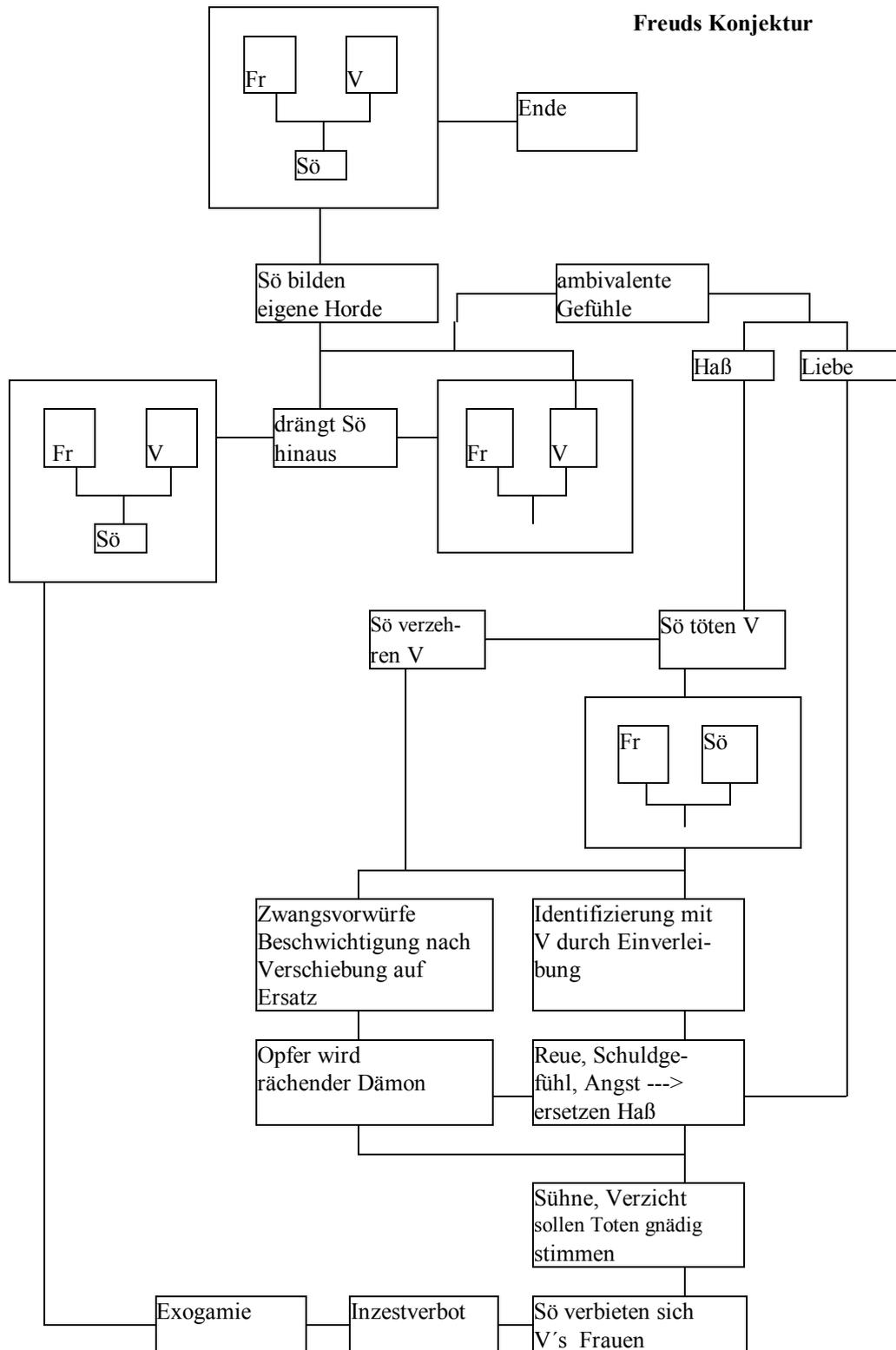
¹⁸⁵ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.146-7

¹⁸⁶ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.146-7

¹⁸⁷ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.146-7

vermeiden."¹⁸⁸

Hier schließt Freud wieder unmittelbar an die klinischen Einsichten an: der Inzestwunsch motiviert den Tötungswunsch, mit dem er den Vatermord zu erklären versucht. Die Abwehr



dieses Wunsches erscheint in der kindlichen Tierphobie, in der das Tier als Vaterersatz fungiert und die Kastrationsangst erträglich wird. Diese Form der Übertragung liefert ihm die Erklärung des Totems als Übertragung des Urvaters oder Ahnen auf das Totemtier nach der klinischen Erfahrung, nach der die Angstgefühle gegenüber dem Vater auf anderes (z.B. ein Tier) über-

¹⁸⁸ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1981, S.39

tragen werden.

Das Totem erscheint Freud als institutionalisierte Verarbeitung eines Schuldgefühls, als institutionalisierte Form der Verdrängung einer Schuld, die sich sowohl als Furcht vor dem Totem als auch als Furcht vor dem eigentlichen Objekt, welches das Totem verbirgt, d.h. als Furcht vor dem Vater, tarnt, denn die Kastrationsangst stellte sich als eine Verschiebung des kindlichen Tötungswunsches auf den Vater heraus. Auf diese Weise wird die Regel des Tabus bestätigt, daß man bei der Übertretung des Tabus nicht den Verbrecher, sondern daß man sich nur vor sich selbst fürchtet. Die Gefühlsambivalenz gegenüber dem Tier repräsentiert jene gegenüber dem Vater, ihn tot zu wünschen und deshalb seine Rache zu fürchten sowie seine Zuneigung als Helfer und Freund zu verlieren. Diese Ambivalenz steht für den infantilen, prägenitalen Inzestwunsch und die durch ihn begründete Aggressionsbereitschaft gegenüber jedem, der diesen Wunsch zu vereiteln versucht. Freud begreift den Totemismus also als eine Institutionalisierung der Übertragung des Vaters auf eine natürliche Erscheinung und damit als eine kulturelle Fixierung einer infantilen Situation, welche eine präödipale Befindlichkeit festschreibt, in der die Lösung des ödipalen Konflikts nur über die Projektion nach außen auf die Erscheinungen der nächsten Umgebung möglich erscheint. Der Totemismus wird als ein kollektives Modell der Lösung des Ödipuskonfliktes vorgestellt, das beiden zentralen Gelüsten, dem Inzestwunsch wie dem Tötungswunsch, mit der Übertragung und Verschiebung auf Tierersatz sowohl Möglichkeiten der Verdrängung als auch Alternativen der Ableitung ihrer aggressiven Ziele anbietet, und auf diesem Umwege der Institutionalisierung seinen Beitrag der Lösung dieses Konfliktes bietet. Diese Alternative kollektiver Verarbeitung des Ödipuskonfliktes, die als Ausdruck einer Kultur eher ein Hinweis auf andere funktional äquivalente Alternativen der Konfliktlösung anzusprechen wäre, wird in seiner Konjektur nach dem schlechten Vorbild seiner ethnologischen Gewährsleute zur Anschlußstelle von der Natur und Kultur; und damit verliert seine eigentlich psychologische Intention ihren ganzen Aufklärungswert, der von den fragwürdigen ethnologischen und anthropologischen Hypothesen zugedeckt wird, der er sich dabei bedient hatte.

Die Kritik der in *Totem und Tabu* entworfenen Kulturtheorie bezieht sich weniger auf die rein psychologische Argumentation als vielmehr auf die ethologischen und ethnologischen Lese-früchte Freuds. Die Verhaltensforschung (Ethologie) wandte beispielsweise ein:

Freuds Konjektur widerspricht 1. allem, was man von der Natur der Kommentkämpfe weiß (Verbindung der Tötungshemmung mit der Unterwerfungsgeste); 2. schließt der Sexualdrang als Motiv einen gemeinsamen Angriff junger Männchen in der polygynen Sozialstruktur aus. Obwohl sie alle Konkurrenten sind und nur das stärkste Männchen gegenüber der Weibchengruppe seinen Vorrang behaupten kann, schließt die Rangordnung die anderen nicht vom Sexualverkehr aus, sie setzt nur die Reihenfolge fest, so daß der Freudsche Grund für den Vatermord fehlt, ganz zu schweigen von der Tatsache, daß der Vater in der polygynen Affenhorde gar nicht identifizierbar ist, und 3. wirkt der Sexualtrieb in gleichgeschlechtlichen Gruppen nie bindend, sondern auflösend: Segmentierung, Isolation und Auszug aus der Herkunftsgruppe heißen die Mechanismen, die das unterbinden. Die polygyne Sozialstruktur der Tiergesellschaften ist 4. als Projektionsfläche der klinisch bekannten Tötungswünsche und Tierphobien denkbar ungeeignet, weil ihre Regulation des Generationskonflikts eine dauernde Gegenüberstellung der Alten und der herangereiften Männchen unmöglich macht, so daß die Bindungen gar nicht so tief sein können, wie es nötig wäre, damit sich Haß oder Liebe als individueller Gefühlsausdruck ausbilden können. Die hier zusammengefaßte Kritik richtet sich vor allem gegen Darwin und Atkinson, den biologischen Gewährsleuten Freuds.

Das Freudsche Szenario aus *Totem und Tabu* widerspricht aber nicht nur den ethologischen Einsichten über Primatensozietäten, sondern auch den ethnologischen Erkenntnissen über den Totemismus.

Zapletal¹⁸⁹ und Frazer¹⁹⁰ haben, worauf Wilhelm Schmidt affirmativ hingewiesen hat, die Opfertheorie von Robertson-Smith für die Religion Israels und den Totemismus zurückgewiesen, und eine Untersuchung von Levi-Strauss¹⁹¹ geht sogar soweit, den Totemismus als wirklichen Gegenstand der Ethnologie zu negieren, da sie unter diesem Begriff nur oberflächlich Vergleichbares, zusammengestellt hat, der Totemismus ihr zufolge also *ethnologische Illusion* ist. Eine Position, die tatsächlich zu weit geht, aber wieder in Erinnerung gerufen hat, daß der Begriff des Totemismus in der Ethnologie alles andere als übereinstimmend und klar bestimmt ist. Wir dürfen also feststellen, daß Freuds psychologische Hinweise von den meisten als Totemismus ausgegebenen Erscheinungen abstrahierbar sind.

Aus kulturhistorischer Sicht sprechen mit P.W.Schmidt¹⁹² gegen Freuds Theorie die folgenden Punkte:

1. Der Totemismus repräsentiert nicht die älteste Form der menschlichen Kultur. (Freud nennt ihn "die erste sozial- religiöse Institution der Menschheit"¹⁹³). Dieser Einwand richtet sich aber speziell gegen Durkheim, einem der Gewährsleute von Freud.

2. Der Totemismus ist keine allgemeine kulturelle Entwicklungsstufe. Auch dieser Einwand geht an die Adresse der ethnologischen Gewährsleute von Freud, z.B. u.a. wieder an Durkheim.

3. Das rituelle Töten des Totemtiers ist im Totemismus Ausnahme und nicht die Regel. Dieser Hinweis gilt Robertson-Smith.

4. Die ältesten Kulturen vor dem Totemismus kennen keinen Kannibalismus. Das Kannibalismusvorurteil ist besonders unter Ethnologen, Anthropologen, Paläontologen und Prähistorikern verbreitet und spielt bei Freud argumentativ eigentlich keine Rolle, Rhetorisch aber versucht er mit dem Hinweis auf diesen Brauch den Widerspruch gegen die Annahme des Vtermords zu lähmen.

5. Die Ehe- und Gesellschaftsformen der ältesten Kulturen sind mit den Hypothesen: Gruppenehe, Promiskuität und Frauenmonopol des Hordenführers, unvereinbar. Thesen, die Freud sich auch nicht zu eigen gemacht hat, sondern nur von seinen ethnologischen Gewährsleuten formuliert worden sind.

6. Die Projektion der sexualneurotischen Symptome auf die kulturgeschichtlich älteste Vergangenheit ist methodisch problematisch.

Dieser Einwand aus dem Munde eines berühmten Vertreters der kulturhistorischen Schule überrascht hier deshalb, weil Freuds Vergleich mit dem Grundsatz der historischen Methode, den Bernheim formulierte, vollkommen übereinstimmt: Es müsse die Anschauung von der Einheitlichkeit des menschlichen Wesens vorhanden sein, da nur von einem einheitlich Angechauten auch gedacht werden kann, daß es sich zusammenhängend entwickle¹⁹⁴

Die oben zitierten Beispiele der Kritik richten sich gegen Nebenschauplätze des psychoanalytischen Anliegens, treffen nur Versatzstücke der Argumentation und werden Freuds Intention deshalb auch nicht gerecht. Wollte man seine Aussagen über den Totemismus und das Inzestverbot auf das heute eher schrullig wirkende Produkt seiner ethnologischen Lektüre reduzieren, dann hätte man erhebliche Schwierigkeiten die psychoanalytische Argumentation darin wiederzufinden. Vergleicht man dagegen die aktuellen ethnologischen Einsichten mit seinen klinischen Befunden, dann entdeckt man doch mehr Übereinstimmungen als man nach der Lektüre der konjekturalen Passagen von "Totem und Tabu"¹⁹⁵ zu vermuten gewagt hätte.

¹⁸⁹ Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels, Freiburg 1901

¹⁹⁰ J.G.Frazer, Der goldene Zweig, Frankfurt, Berlin, Wien 1971, ipse, Totemism and Exogamy, London 1913

¹⁹¹ C.Levi-Strauss, Ende des Totemismus, Frankfurt 1968

¹⁹² P.W.Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, Münster 1930, S.100-113

¹⁹³ S.Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, ibid, S.264

¹⁹⁴ E.Bernheim, Einleitung in die Geschichtswissenschaft, Berlin Leipzig 1912, S.11

¹⁹⁵ S.Freud, Totem und Tabu, Frankfurt 1956

Ethologie und Psychoanalyse stimmen überein in der Annahme einer frühen Phase sexueller Exploration. Hier sind die Partialtriebe und die Ausrichtung der Libido auf die "bevorzugte Gestalt" (Spitz), die Objektvorläufer und ersten Objekte zu nennen, bei Freud die Eltern, in der Ethologie: alle Gruppenmitglieder.

Der Zeitraum, in dem aus ethologischer Sicht die Inzesthemmung geprägt worden ist, stimmt annähernd überein mit dem Zeitraum, in dem laut Psychoanalyse der Ödipuskonflikt bewältigt worden sein muß.

Während die Ethologie mit dem Zeitraum der sensitiven Periode und der Bezugsgruppe in diesem Zeitraum die Personengruppe zu bestimmen erlaubt, auf die sich Inzestwünsche zu konzentrieren vermögen, ist für die Psychoanalyse der Inzestwunsch auf die Eltern entgegengesetzten Geschlechts fixiert und mit der Ausbildung des Über-Ichs bewältigt oder unbewältigt eine Quelle permanenter psychischer Probleme.

Nach Freud folgt der ödipalen Phase die Latenzperiode, die Inzestwünsche gegen die Mutter

Alternativen ödipaler Objektverschiebung:

		Vater		Mutter		
So	männlich	Identifizierung verstärken		Objektbesetzung aufgeben		sozialkonform
	weiblich		Objektbesetzung		Identifizierung	sozial tabuiert
To	männlich	Identifizierung		Objektbesetzung		sozial tabuiert
	weiblich		Objektbesetzung aufgeben		Identifizierung verstärken	sozialkonform

Übernahme geschlechtsspezifischer Erwartungen nach dem elterlichen Rollenvorbild unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Akzentuierung der Bisexualität (S.Freud, Das Ich und das Es, 1980, S.187)

verschwinden zugunsten eines abweisenden Verhaltens gegen alle Personen des anderen Geschlechts, das gegenüber den andersgeschlechtlichen Familienmitgliedern beibehalten wird. Ähnlich beschreiben auch Shepher,¹⁹⁶ Spiro¹⁹⁷ und Talmon¹⁹⁸ das Abklingen der sexuellen Kontakte in der Peer-Gruppe des Kibbutz; und sowohl gemäß der ethologischen Beobachtung als auch im System von Freud wirkt die Latenz hinsichtlich des Inzestverlangens gegen die Peer-Gruppenmitglieder (bei Freud die andersgeschlechtlichen Familienmitglieder) ein Leben lang.

In beiden Konzepten folgt nach der Latenzperiode die Außenorientierung der sexuellen Objektwahl und der Ehepartnersuche. Während bei Freud der Inzestwunsch durch die Abwehrmechanismen des Ich desexualisiert oder gehemmt wird, der Vater identifiziert und die Mutter als Objekt aufgegeben wird, wird er der Ethologie zufolge automatisch durch seine frühkindliche Befriedigung aufgehoben, d.h. zur Aversion gegenüber den ehemaligen, vorpubertären Sexualpartnern. Intensive frühkindliche Sexualkontakte oder deren Äquivalente enden mit der Inzesthemmung, während ihre Behinderung den Inzestwunsch erzeugt, da die Aversion sich nicht ausbilden konnte. Man sieht auch hier wieder, daß die Inzesthemmung oder der Inzestwunsch als Folgen sozialer Haltungen gegenüber der frühkindlichen Sexualität zu begreifen sind, deren Wirken wiederum in beiden Konzepten mit einer kritischen Phase verbunden ist, d.h. in jenem spezifischen Zeitraum stattgefunden hat, den die Ethologie als *sensitive Phase* bestimmt.

Auch Freud behauptet die inzestuöse Objektbesetzung des gegengeschlechtlichen Elternteils nur während der Infanzperiode, und begreift die Überwindung des Ödipuskomplexes unter optimalen Bedingungen auch als seine Zerstörung: "Aber der betriebene Prozeß ist mehr als eine Verdrängung, er kommt, wenn ideal vollzogen, einer Zerstörung und Aufhebung des Komplexes gleich."¹⁹⁹

¹⁹⁶ J.Shepher, Mate Selection among Second Generation Kibbutz Adolescents and Adults, ibid

¹⁹⁷ M.E.Spiro, Children of the Kibbutz, ibid

¹⁹⁸ Y.Talmon, Mate Selection in Collective Settlements, ibid

¹⁹⁹ S.Freud, Der Untergang des Ödipuskomplexes, in: ipse, Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens,

Die Zerstörung des Ödipuskomplexes im Es wird als Ergebnis der Kastrationsangst und ihrer Bewältigung durch das Ich, d.h. durch seine Theorie der Funktion der Angst begründet. Im Falle der Überwindung der Kastrationsangst wird die libidinöse Ladung der verdrängten Erregung vollständig zerstört, indem "ihre Libido endgültig in andere Bahnen übergeleitet wird. Ich meine, es geschehe so bei der normalen Erledigung des Ödipuskomplexes, der also in diesem wünschenswerten Falle nicht einfach verdrängt, sondern im Es zerstört wird."²⁰⁰

Die Psychoanalyse stimmt also mit der ethologischen Beobachtung auch in dieser Feststellung überein, daß die Objektwahl durch die Sozialisation von der Bezugsgruppe nach außen umorientiert wird und eine Fixierung nur in der Form der Aversion gegen die Mitglieder der Bezugsgruppe besteht.

Der Urrollenkonflikt der Psychoanalyse ist der Ödipuskonflikt, der aufgehoben wird mit der Internalisierung des Über-Ichs, ganz gleich ob man ihren Beginn in das anfangende 2. Lebensjahr oder in das 4. Lebensjahr versetzt. Er erscheint mit der Einübung jener Form der Selbstdistanzierung, welche zugleich die Nähe familiärer Bindungen oder der Bindungen der Primärgruppe auf die Probe stellt. Es geht um die Stabilisierung einer Reizschwelle unter der Bedingung ständiger Anregung oder genauer: um die Hemmung der narzißtischen Libido, welche die Strebungen der prägenitalen Periode leitet, und zwar zunächst mit dem Ziel die aggressiven Anteile aus der sadistischen Fusion von Thanatos und Eros zu entäußern. Die Notwendigkeit der Mobilisierung der narzißtischen Libido zur Externalisierung der aggressiven Strebungen nach außen, auf die Objekte, um der Selbstzerstörung zu begegnen, führt zu einer sadistischen Einstellung des Kindes, der wiederum begegnet werden muß, um die narzißtische Abwehr der Aggressivität, welche die kindliche Angriffsbereitschaft hervorgebracht hat, zu hemmen, welche sich in diesem Fall gegen die narzißtische Libido des Kindes hemmend richtet. Diese Angriffshemmung wird durch die Idealisierung bestimmter Objekte, durch die Identifizierung mit bestimmten Objekten und die Projektion des diesen Hemmungen Abträglichen nach außen, d.h. auf Objekte außerhalb der Familie, außerhalb der Primärgruppe, hervorgebracht. Die Lösung dieser Aufgabe heißt die Überwindung des Ödipuskomplexes oder die Institutionalisierung des Über-Ich, welches das grausame archaische Über-Ich ablöst, von dem es sich durch eine Form moralischer Durchsäuerung und milderer Stimmung unterscheidet, die nicht zuletzt auf die erwachenden genitalen Strebungen zurückgeht, welche nicht nur den prägenitalen Autoerotismus einschränken und damit der Angriffsbereitschaft Anteile der narzißtischen Libido streitig machen, sondern die Objekte selbst nach ihrer erotischen oder aggressionsauslösenden Qualität zu differenzieren verlangt und damit auch von außen die Angriffshemmung unterstützen, welche der Motivation zu einer besonneneren und milderen Haltung den Objekten gegenüber zugute kommt.

Dieser Rollenkonflikt wird in der ethologischen Perspektive nicht nur auf den Versuch der Inanspruchnahme der Geschlechterrollen der Eltern reduziert, sondern auf alle Erwachsenen innerhalb der Bezugsgruppe bezogen, denen damit die Funktion des zu *generalisierenden Anderen* zukommt. In dieser Form rechnet die Ethologie mit verschiedenen Sozialstrukturen und mit ihnen mit verschiedenen Selektionsergebnissen des zu internalisierenden Anderen.

In der Korrelation der Sozial- und Sexualentwicklung oder der Sozial- und Sexualemanzipation stimmen beide Richtungen überein, sie unterscheiden sich also nur in der weiteren oder engeren Fassung der Bestimmung des Selektionssystems, das die Konfliktbeziehungen oder ihren Personenkreis bestimmt. Der von der Psychoanalyse konstatierten Ichautonomie und der Übernahme der Erwachsenenrollen entsprechen die von der Ethologie beobachtete Ablösung von der eigenen Horde oder Familie, um selber eine solche zu gründen. Beide Richtungen beobachten auch entsprechende Fehlhaltungen mißlungener Emanzipationsversuche; die Ethologie konstatiert Infantilisierung, "psychische Kastration" (Wickler) und Un-

Frankfurt 1981, S.154

²⁰⁰ S.Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt 1980, S.76

terwerfungsgesten, während die Psychoanalyse Ichschwäche, "Versicherung gegen Kastrationsangst" (Fenichel), "Identifizierung mit dem Angreifer" (S.Ferenczi, Anna Freud) oder den "autoritären Charakter" (Adorno etc.) diagnostiziert.

Wenn man das Ziel der ödipalen Phase, das die Psychoanalyse als die Verinnerlichung der Eltern und des durch sie verkörperten Über-Ichs begreift, allgemeiner bestimmt oder die Objekte der Verinnerlichung und ihre Ideale weniger spezifisch faßt, d.h. sie einerseits als primäre erzieherische Autoritäten und andererseits als die Ideale ihrer Sozialstruktur, dann lokalisiert auch die ethologische Darstellung den Übergang von der Kindheit zur Jugend in dieser Phase der Verinnerlichung des Anderen.

Daß Freud eine Prägung zur Inzesthemmung verneint, kann nach dem im Freudschen Werk durchaus nicht vereinzelt dastehenden Hinweis auf die Zerstörung des Ödipuskomplexes im Es nicht mehr behauptet werden. Der Inzestwunsch und seine erfolgreiche Vernichtung ist für ihn wie für Westermarck das zentrale Problem der Sozialisation; die ersten sozialen Konflikte sind für Freud Konflikte, die durch diesen Wunsch verursacht worden sind, so daß Sozialisation und die Beherrschung des Sexualtriebs nach Maßgabe der Inzesthemmung für ihn nur austauschbare Namen eines und desselben Vorgangs sind.

Die theoretischen Gegensätze: natürlicher Inzestwunsch/ natürliche Inzesthemmung (Zeitverhältnis: nachzeitig), oder: natürliche Inzesthemmung/ kulturelle Inzesthemmung (Komplementäre gleichzeitiger Wirkung), welche die Ursachen der Hemmung in der Natur oder in der Kultur suchen, haben sich als Scheingegensätze herausgestellt. Sie stellen vielmehr komplementäre Positionen in einem und demselben System dar; im Falle der ethologischen Theorie der Inzesthemmung als Prägung erscheinen sie ausdrücklich als konstitutive Gegensätze der Theorie, welche eine natürliche Disposition (Prägung) mit den kulturellen Alternativen ihres Gebrauchs in der Form in Beziehung setzt, daß auch noch die kulturspezifisch alternativen Verhaltensmuster als mögliche Alternativen der natürlichen Disposition (Prägung) zu begreifen sind.

Freuds Vorstellungen über die Ontogenese lassen sich vollständig abstrahieren von dem Versuch, sie in den Auffassungen der Ethnologie seiner Zeit über den Totemismus zu spiegeln. Die Kritik an "Totem und Tabu", soweit sie die von Freud zitierten ethnologischen Vorstellungen mit den neueren Einsichten dieser Disziplin konfrontiert, erweist sich als sich ihrer selbst unkenntliche ethnologische Selbstkritik, die die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse schuldig bleibt.

Neuerdings weist die Ethnologie daraufhin, daß der Totemismus nicht mit Exogamie, sondern nur mit unilinear ererbter Deszendenz kausal verknüpft ist. Dieser Hinweis entbindet die Psychoanalyse von der Anstrengung, die mit dem Totem verbundenen Verbote auch mit dem Inzestverbot in einen ursächlichen Zusammenhang zu stellen. Sie kann vielmehr das Phänomen des Totemismus betrachten, ohne dabei Hypothesen über den Ursprung der Kultur schuldig zu sein, ja den Zustand der Kultur voraussetzen und die Erscheinung vielmehr in den Kontext ihrer Theorie des Symbols stellen und den Totemismus unter dem Gesichtspunkt der Realitätsbewältigung aufzuklären versuchen.

Auch dabei kann sie sich von dem Befund der Tierphobien leiten lassen. Realität erscheint zunächst als Widerstand der Wunscherfüllung und dies um so mehr je weniger sie intellektuell begriffen ist. Ein Primärerlebnis dieser Art ist das Erlebnis des Vaters als Widerstand der Wunscherfüllung und die mit dieser Erfahrung verbundene Kastrationsangst, welche durch die Identifizierung mit dem Angreifer beschwichtigt und mit der Überichausbildung überwunden wird. Die Übertragung des Vaters auf das Tier erweist sich in diesem Kontext als Konfliktreduktion, welche die Identifizierung und Aggressionsablenkung leichter einzuüben gestattet. Man darf erwarten, daß auf eine Strategie der Streßbewältigung, die sich als erfolgreich erwiesen hat, in ähnlichen Streßsituationen zurückgegriffen wird. So bietet sich das Beispiel der Übertragung der Kastrationsdrohung auf das Anderssein als Mittel der Überwindung der Angst vor dem Unbekannten förmlich an und auch ihre Beschwichtigung über die

Identifizierung mit dem Angreifer in der Gestalt des Unbekannten oder Andersseins, welche z.B. die Verehrung des Totemtiers begründet, seine Nachahmung, die rituellen Formen der Unterwerfung und Identifizierung mit dem Anderen, die bei genauer Beobachtung endlich zu der Erkenntnis des Wesens und Verhaltens des Anderen führen und damit endlich zu dessen Neutralisierung ins Bekannte. Totemismus wird in diesem Kontext zu einer institutionalisierten Strategie der Unlustvermeidung oder Angstbeschwichtigung durch Realitätsbewältigung. Diese Skizze soll hier nur als Hinweis auf die Leistungsfähigkeit der Psychoanalyse dienen, keineswegs als Anspruch einer Alternative zu dem Versuch von "Totem und Tabu", dessen Untauglichkeit weniger auf dem Versagen der Psychoanalyse als vielmehr auf der Unzulänglichkeit des ethnologischen Wissens, mit dem die Psychoanalyse zu ringen hatte, beruht.

Die soziale Funktion des Individualtotemismus

I Nyigina, Unambal und Ungarinyin

Über die Idee der Empfängnis von Geistkindern verbindet der Ureinwohner Nordwest-Australiens das soziale und natürliche Dasein, die sinnlich greifbare Existenz mit der mythisch überlieferten und durch Offenbarungstraum verbürgten übersinnlichen Dimension jenes Wesens der Schöpfung, das den Sinnen gegenwärtig verborgen-, aber in der ungetrübten Epoche der Traumzeit offenbar gewesen ist (Ungud) und erst mit dem Ende dieser Epoche, mit der Fixierung der irdischen, sinnlich wahrnehmbaren Welt verborgen wurde. Das Geistkind verbindet das Einzelne und den Einzelnen als lebendiges Band der Traumzeit mit dem Wesen des Kosmos (Ungud) und deshalb auch mit der Traumzeit (Yari oder Lalan), welche aus dem manifesten Zustand von einst in das gegenwärtige Stadium der Latenz übergegangen ist, so daß man seine Bedeutung für die Kultur der australischen Stämme gar nicht hoch genug veranschlagen kann. Sie selbst identifiziert es (das Geistkind) in Nordwest-Australien mit dem Traumtotem, das dort auch die Funktion eines Individualtotems erfüllt.

Das Geistkind (ya-yari) wird zunächst als präexistierender Geist des Kindes begriffen, in das er sich inkarniert, und einem Kind von gelber Hautfarbe gleicht (*halfcast-like*), der sowohl vor der Geburt existierte als auch nach dem Tode weiter existieren wird.

Elkin spricht von der Doktrin "einer Präexistenz der ungeborenen Geister, die bestimmten Aktivitäten mythischer Heroen ihr Dasein verdanken. Durch Eingang in den Leib der Mutter inkarnieren sie sich und werden Wesen der körperlichen Welt, die ihren Platz im sozialen und religiösen Leben der Gemeinschaft gewinnen."²⁰¹

In Nordwest-Australien wird das Geistkind gefunden im Konzeptionstraum des Mannes, der dann die Stelle aufsucht und das *ya-yari* (*rai, jallala* etc.) mit der Hand ergreift und auf seine Schulter setzt oder in seinem Bart einbindet.

*"A father always >finds< his child in a dream and in association with water, either in a water-hole or in the falling rain. Even if, in the first instance, as sometimes happens, he >finds< his child in water in waking life, he will see it in a dream later on when he is asleep in his camp... The >finding<, however, is not haphazard. It is always connected with definite spirit centres which are ungod; thus, spirit children belong to the mythical age."*²⁰² Die Geistkinder sind Mitglieder (Kinder und Nachkommen) der Gruppe jenes Wondjina, dem der heilige Platz oder die Wasserstelle gehört, die als Exemplare seiner Art sich in jene irdischen Lebewesen inkarnieren, ja reinkarnieren, deren Belebung zur Aufgabe des Wondjina und seiner Geistergruppe gehört. Und da der heilige Platz des rituelle Zentrum jener Lokalgruppe darstellt, in deren Gebiet er liegt, ist das Geistkind auch ein Vertreter eines Totems einer Lokalgruppe der mütterlichen Seite.

Das Wort *yari* bezeichnet nicht nur das Geistkind, sondern auch den Traum. *Yari* ist "*Ungur*", die große mythische Urzeit, oder um verständlicher zu formulieren, der Zustand dieser Urzeit, der nicht nur ehemals war, als die *Wondjina* noch lebten und wirkten, sondern, so wie er auch in *Yari* ist, immer präsent sein wird. *"A dream to the natives is a real objective experience in which time and space are no longer obstacles and in which information of great importance is gained by the dreamer."*²⁰³ Der Traum, um den es hier geht, wird als ekstatischer Ausnahmezustand ausgewiesen, in welchem die regulären Anschauungsformen von Raum und Zeit und deren Beschränkungen (Unumkehrbarkeit) nicht mehr gelten. "In *Yari*" findet ein Vater den Geist seines ungeborenen Kindes, d.h. also nicht nur im Traum oder in einem visionären Zustand subjektiv, sondern auch objektiv in der Traumzeit selbst, in welche er sich auf diese

201 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West-Australien, Braunschweig 1954, S.162

202 A.P.Elkin, Totemism in North-West Australia, Oceania III, 1932, S.460-1

203 A.P.Elkin, Totemism in North-West Australia, Oceania III, 1932, S.265

Weise zurückversetzt. "Das ya-yari Traumkind erscheint ihm während er schlafend im Camp liegt oder er sieht es als Wachender während der Wanderschaft im Busch aus einem Gewässer manchmal sogar aus fallendem Regen auf sich zukommen."²⁰⁴ Dieses Verhältnis der Lebenden zu den Geistkindern demonstriert das aktive Verhältnis der Traumzeit und seiner Wesen zum Leben in der Gegenwart und das eigentümliche Ruhen der Gegenwart in der Traumzeit.

Die Situationen und Bedingungen des Findens der Geistkinder werden genannt: 1) Träume von *Ungud* oder *Wondjina*, 2) Träume von *Kolingi*= Regen, der auch als *Wondjina Kolingi* verehrt wird, 3) plötzliche Ereignisse rätselhafter Natur: überraschende Erscheinung eines Tieres, eine Mirage, ein Steinschlag etc. Dieser Fund ereignet sich der Deszendenzregel entsprechend im Clangebiet des vererbenden Elternteils, der so einem *Yari* des Clanheros zur Existenz verhilft. "*The term ngura... is also applied to a person's spirit home, the place in which he was >found< by his father; this is usually a part of the horde-country... The chance of >dreaming< the child and its totem outside the father's ngura is obviated by the sticklers for old beliefs by the fiction that the father must >find< his >spirit child< in his own horde-territory.*"²⁰⁵

Inkarniert befindet sich dann das Geistkind als eine Schlange im Herzen des Menschen. Dieses Bild der Schlange als Bild der Seele müssen wir in Beziehung setzen zu *Ungud*, der Regenbogenschlange und dem Seinsgrund des Kosmos, oder zu der Aussage über das "*Zu-Ungud-werden*" der Urzeitheroen, um zu begreifen, daß der Zustand des Geistkinds vor der Geburt (d.h. bei *Ungud* weilend) als reiner Seelenzustand angesprochen wird, auf den das Bild der Schlange hinweist, der er aber auch in der Verbindung mit einem lebendigen Körper als dessen Lebensprinzip (nach der Geburt) bleibt, und zwar solange er lebt, wenn auch in gestaltgebundener Form.

Diese Bestimmung des Geistkinds *Ya-Yari* als *Ungud*schlange im Körper des Menschen ist auch von mystischer Bedeutung, denn sie klärt uns über das Mysterium der Vereinigung des Seienden mit dem Wesen, des Individuums mit dem Weltgrund auf: der Eingang in sich selbst, der Traum, die Vision, die Trance bringen das entzweite, seinem Urgrund entfremdete Individuum in jene Einheit und Übereinstimmung mit sich selbst zurück, d.h. in die Übereinstimmung mit der Traumzeit, welche das Sein der Traumzeit selbst bestimmt, und steigern auf diese Weise das Individuum zu einem urschöpferischen Mitglied der Traumzeit. Wer auf diese Weise *bei sich selbst anfragt* (Heraklit), findet in sich auch jene Einheit wieder, welche die sinnliche Differenzierung dem Individuum gewöhnlich verstellt, der findet also *Ungud* in sich selbst, d.h. die Seinsquelle alles Seienden und sich selbst in der Traumzeit.

Wenn der Mann in einem Übergabetraum dieses *Ya-yari* auf die gleichfalls träumende Frau überträgt, geht diese Schlange durch die Scheide in sie über und wird im Mutterleib zu einem Ei, aus dem dann das Baby entsteht. Nicht jeder Fund eines Geistkinds muß zu einer Empfängnis führen. Das kann einmal daran liegen, daß der Konzeptionstraum der Frau ausbleibt, dann wiederum begründet sein durch die Tatsache, daß der Finder unverheiratet ist. Die Geistkinder können auch unbegrenzt aufgehoben oder an *Ungud* zurückgegeben werden. Ein unverheirateter Mann kann das Geistkind aber auch der Frau seines Bruders übertragen, niemals aber seiner Schwester, was allerdings die Zuschreibungs- und Heiratsregeln oder auch die Regeln der möglichen Totemkombinationen erklären (siehe unten), denn ein Individuum vereinigt auf sich wenigstens vier verschiedene Totems (*amalad*, *ungur*, *kian* und *yari*), meistens aber unter Berücksichtigung der Subtotems dieser vier erheblich mehr.²⁰⁶

Die Beziehung des Menschen zum Geistkind, das ihm erscheint, ist immer eine Beziehung des

²⁰⁴ H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.165

²⁰⁵ A.P.Elkin, Totemism in North-West Australia, Oceania III, 1932, S.265-7

²⁰⁶ Findet ein Vater z.B. das Geistkind seines Sohnes außerhalb des Gebiets seiner Lokalgruppe, aber noch im Gemarkungsbereich seiner größeren patrilinearen Verwandtschaft, dann vervielfacht sich die Zahl der Totems, die er seinem Sohn vererbt (Clan-, Kultgruppen- und Hälfotentem) um die Totems der Gruppen des Fundortes, d.h. um deren Clan-, Kultgruppen- und Hälfotentems.

Menschen zur Traumzeit und nicht jeder Akt der Übereinstimmung mit ihr (Traum, Trance, Vision, Mirage etc.), nicht jede Begegnung mit Geistkindern und Heroen führt zur menschlichen Inkarnation des Geistkinds. Im Falle der Vermehrungsriten ist sie z.B. der Vermehrung bestimmter, allerdings assoziierter Lebewesen (bestimmter Tierarten) gewidmet. Jede Gruppe betreut rituell auch das Gedeihen der Population einer Spezies, in welche sich ihr Traumzeitheros am Ende der Traumzeit verwandelt hat.

Neben der engeren Bedeutung des Geistkinds als inkarnationsbereiter Seele müssen wir seine mythologische und religiöse Dimension berücksichtigen. *Ya-yari* ist nicht nur das Geistkind als Möglichkeit der Urzeit in der Gegenwart, sondern, inkarniert, auch speziell die Wirklichkeit der Urzeit in der Gegenwart, aber *ya-yari* ist auch die traumhaft reaktivierte Urzeit, das Sein des Lebewesens in der Urzeit, d.h. die Möglichkeit und Wirklichkeit der Traumzeit allgemein. Als Geistkind ist *ya-yari* eine Erscheinung *Unguds* oder *Wondjinas* und der Name des Geistkinds ist der Name *Unguds* oder des *Wondjina*, zu dessen Patrigruppe es gehört. "Das gefundene Geistkind nennt dem Vater seinen Namen und dieser Name ist jener der *Ungud* und des *Wondjina*, die das Geistkind einst hervorbrachten, ihm sein Dasein gaben."²⁰⁷ Dieser Name wird seinem Träger erst später, und zwar im Verlaufe seiner Initiation, als sein geheimer Name offenbart und von dem Besitzer des Namens auch weiterhin geheim gehalten. Wenn also von der Offenbarung des Individualtotems während der Initiation die Rede ist und von der Übernahme des Individualtotems eines Elternteils, aber ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Vererbung des Individualtotems, dann darf man durchaus von seiner Vererbung ausgehen, da es sich bei der Offenbarung dieses Totems während der Initiation in der Regel um die Offenbarung des mit der Geburt vererbten Individualtotems oder geheimen Namens handelt. Dies gilt selbst für das *ratapa* der Aranda, das im Grunde patrilinear vererbt wird, d.h. in der Regel von dem Totemzentrum seines paternalen Großvaters stammt, und der auch das Recht der Namensgebung für die Kinder seines Sohnes besitzt.

So bedeutet die Übergabe eines Geistkinds von einem Manne an seine Frau entweder die Inkarnation oder Reinkarnation eines *Wondjina* oder die eines seiner weniger machtvollen patrilinearen Nachkommen aus der Urzeit, die er vorbereitet hat, d.h. die Geistkindübergabe ist ein Akt der Vermählung der Traumzeit mit der Gegenwart. "Die Traumkinder sind Geschöpfe der *Ungud* und *Wondjina*, der als Mächte der Zeugung und Fruchtbarkeit in der Natur zeitlos wirkenden Ahnen der *Lalan* (myth. Urzeit). Ein Traumkind vom Vater >gefunden< und von der Mutter in ihrem Leibe empfangen, bringt das Leben der Menschen hervor, wird zum Urheber seiner physischen und spirituellen Existenz. Demnach ist der Mensch nichts anderes als die durch *Wondjina* vermittelte, wenn nicht gar vollständige Reinkarnation eines bestimmten *Wondjina*-Heroen der Urzeit."²⁰⁸

Mit dieser *Wondjina*-Persona oder Seele unternimmt eine Person auch ihre Exkursionen oder Seelenreisen, wenn sie über die dafür benötigte Kraft verfügt. ">In *Ya-yari*<, im Traumzustand verlasse *Ya-yari* den Körper, um auf >walk about< zu gehen. Durch das Geschlechtsteil trete es als kleiner dünner Faden heraus."²⁰⁹ Dies ist der Faden, an dem *Walanganda* zum Himmel aufgestiegen ist und *Ya-yari* erscheint damit als die reisende Seele. Die Kraft, die man zur Seelenreise benötigt, heißt dagegen *Miriru*.

Leben heißt deshalb auch immer: die Erscheinung der Urzeit in der Gegenwart, und dieser Tatsache wird sich das Dasein inne, wenn es seiner Seele folgt und sich wenigstens zeitweise von der körperlichen Bindung freizumachen versteht, die das Erscheinen der Urzeit dem Dasein verhüllt. Diese Möglichkeit wird ihm im Traum geschenkt und kann von den Personen, die über die *Mirirukraft* verfügen, jederzeit ergriffen werden.

Dieses Ringen um die Vergegenwärtigung der Traumzeit, demonstriert zugleich auch die Zeit

207 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West Australien, Braunschweig 1954, S.164

208 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.166

209 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.157

nach dem Ende oder nach dem Rückzug der Traumzeit.

Immer wieder haben Petri und Lommel daraufhingewiesen, daß die *Wondjina* in der Urzeit menschengleich, aber viel mächtiger waren, daß sie neben urmenschlichem Vermögen auch noch über Kenntnisse verfügten, die dem gegenwärtigen Menschen nicht mehr gegeben sind, es sei denn in einigen Ausnahmemenschen, Menschen, die wie die *ban-men*, *Corroboree-Doktoren* und *djoingari* die Urzeit aus eigener Kraft vergegenwärtigen können. Diese Menschen und ihre Begabungen zeigen uns also in welcher Weise die Göttlichen sich noch in das Dasein mischen und auf diese Weise in ihm wirken.

Der Mensch kann durch *ya-yari* 1) die Reinkarnation *Wondjinas* sein, 2) aber auch eine gewöhnliche Reinkarnation (die eines der von ihm gezeugten Nachkommen), welche 3) weiter a) durch den Schamanen oder *Corroboree-Doktoren* bewirkt wurde, oder b) durch den Traum, eine Vision oder vergleichbare Ereignisse, die von *Wondjina* ausgehen.

Der Mediziner "vermag den ins Totenreich eilenden Schatten eines soeben Dahingegangenen zu fangen und in ein Traumkind zu verwandeln, indem er ihn zu einer *Ungudschlange* in die Tiefen des Wassers hinuntersendet."²¹⁰ Der Mediziner kann dies deshalb, weil er auf diese Weise ein *ya-yari* der entsprechenden Wasserstelle mit einem *anguman* (Schattenseele) verbindet, das sich von einem *ya-yari* gelöst hat und deshalb (weil der Schatten mit einem neuen *ya-yari* verbunden worden ist) noch nicht seine Reise ins Land *Dulugun* antreten muß. "Auch der mit den Buschgeistern (*agula*) in Verbindung stehende *>Corroboree-Doctor<* kann ähnliches vollbringen. Den gefangenen Schatten eines Toten sendet er nicht zu *Ungud*, sondern zu den Geistern *>on top<* (im Himmel), die ihn zu einem *Ya-yari* Traumkind machen und im Regen auf die Erde zurücksenden."²¹¹ Auch nach dieser Methode werden Himmel und Erde, *Ungudkraft* und Lebensschatten zu einer belebten Einheit organischen Daseins verbunden. Aber jeder Mensch kann auch die "vollständige Wiedergeburt eines bestimmten Ahnen" ohne schamanische Intervention²¹² sein, besonders der Älteste oder Hordenführer einer Lokalgruppe, der, wenn er von dem Heros der Traumzeit spricht, das Personalpronomen „Ich“ gebraucht, d.h. also von sich selbst spricht.

Weiter impliziert die Tatsache, daß *Ya-yari* das Wesen *Ungurs* im Menschen ist, die Vorstellung seiner potentiellen Unsterblichkeit. Diese Vorstellung fordert wiederum das Bild der Trennung der Seele vom Körper: a) nach dem Tode endgültig und b) zu Lebzeiten zeitweilig: im Traum, in Trance, während anderer Ausnahmestände.

Für die absichtlich und zeitweilig herbeigeführte Trennung der Seele vom Körper ist eine bestimmte Begabung (*Mirirukraft*) oder entsprechende Schulung nötig, welche sie weckt.

In den *ban-man* wiederholen sich "die großen Heroen und Kulturbringer,"²¹³ sie halten eine "innere Verbindung zwischen mythischer Vergangenheit und Gegenwart aufrecht"²¹⁴ und sie garantieren gleichfalls die mythische Sanktionierung von Neuerungen, indem sie die Zukunft gleichsam in diesem Zeithorizont, der Traumzeit wiederfinden oder sie aus jener herausholen, d.h. auf ihr Erbe zurückgreifen.

Entscheidend ist das Verhältnis dieser Männer zu *Ungud*, denn immerhin unterhält jeder Mensch durch sein *Ya-yari* ein solches Verhältnis zu *Ungud*, da *Ya-yari* von *Ungud* kommt und *Ungur* im Menschen ist und nach dem Tode zu *Ungud* zurückkehrt.

"Dem gewöhnlichen Sterblichen bleiben die *Ungud* unsichtbar, und nur ein *ban-man* (*Ungud-Doctor*) vermag sie zu sehen und mit ihnen Zwiesprache zu halten. Ihm geben sie seine besonderen Kräfte, die als *Kimba* (Quarzkristalle) eine greifbare Gestalt gewinnen und von den Eingeborenen als *Ungudausscheidungen* betrachtet werden."²¹⁵

210 H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.243

211 H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.167

212 H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.167

213 H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.100

214 H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.100

215 H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.148

Der Schamane unterscheidet sich also von seinen Stammesgenossen vor allem durch den Besitz der *Mirirukraft*, d.h. der Fähigkeit zum direkten Verkehr mit *Ungud*, d.h. durch die Tatsache, daß er für sich jene Möglichkeit, die jeder Verkörperung *Unguds* gegeben ist, zu realisieren vermag, nämlich seine Seele selbst in die Traumzeit zu führen oder mit ihr auf Exkursion zu gehen. "Die Eingeborenen sagen, ein wirklicher *ban-man* sei *Ungud* sehr nahe, von ihr habe er ein besonders starkes *ya-yari* erhalten und die Gabe des *miriru*. Unter *miriru* verstehen die Eingeborenen die Fähigkeit, das eigene *ya-yari* zu jeder beliebigen Zeit in die Ferne zu senden, auf Wanderschaft zu schicken, und zwar in *yari*, dem Zustand des Traumes, der Trance oder der Vision. *Miriru* ist es auch, wenn ein Medizinmann in die Tiefe der Erde oder des Wassers hinabsteigt, um mit *Ungud* zu sprechen und von ihr neue Quarzkristalle zu erhalten. Durch sein *miriru* ist ein *ban-man* tüchtiger als jeder Mensch, denn diese Gabe macht ihn Wondjina gleich. Diese Ansicht spiegelt eine in Australien weit verbreitete Vorstellung wieder, nach der ein Medizinmann noch die gleichen Gaben und Fähigkeiten hat wie die mythischen Ahnen der Urzeit. In seiner Gestalt hätte sich dann also die Epoche der Schöpfung verewigt."²¹⁶ Die Urzeit hat sich im Schamanen allerdings weniger verewigt als vielmehr gezeitigt, d.h. endliche und sinnlich wahrnehmbare Gestalt angenommen, ohne aber deren individuelles Schicksal zu teilen, denn sie ist es ja, der das Kriterium der Dauer zukommt.

Auch der Stammesgenosse ist eine Reinkarnation *Wondjinas* durch sein *ya-yari*, wenn auch nicht eines so mächtigen wie das des *ban-man*, der diese Tatsache zu nutzen vermag und sich damit allen anderen gegenüber hervortut und deswegen für sie von elementarer Bedeutung ist. "Zu jeder Zeit," sagt Petri über den *ban-man*, "kann er sich in den *miriru*-Zustand versetzen,"²¹⁷ zu jeder Zeit kann er also seine Seele auf Reisen schicken. Die *Miriru*-Kraft erweist sich damit als das Vermögen der Auseinanderlegung des Zusammengesetzten (die totemischen Elemente, aus denen das Individuum besteht), welche notwendig ist, wenn man die Seele auf Reisen schicken will, und als die Fähigkeit der Wiederzusammensetzung seiner selbst, nachdem man sich auseinandergelegt hat. Dieser Prozeß reproduziert auf mikrokosmischer Stufe die Vorgänge der Differenzierung und Integration, welche die Stammesgruppen als Totemgruppen im Makrokosmos unterscheidet und zur machtvollen Einheit verbindet, d.h. die Vorgänge des Makrokosmos, welche die arbeitsteilig ausgeführten Gruppenrituale bestimmen.

Jede Person ist Inhaber von mindestens 4 oft aber viel mehr, zwischen 8 oder 13 Totems, die sie in Raum und Zeit lokalisieren und unterscheiden, durch die ihr fester Platz im Kosmos bestimmt wird, die sie territorial binden. Durch sie wird die Person verbunden mit Lokalgruppen, Clans, Sections, Hälften, Kultgruppen, heiligen Plätzen (Schnittstellen von Diesseits und Jenseits) in den verschiedenen Gemarkungen der Lokal- und Stammesgruppen. Die zeitweilige oder im Tode endgültige Abtrennung des *Ya-Yari* aus dieser Verbindung bedeutet zugleich auch ein Auseinanderlegen all dieser Totems, das in gewissem Sinne, d.h. richtig praktiziert, die Voraussetzung der Seelenreise ist, deren Rückkehr das Vermögen zur Wiederzusammensetzung oder Reintegration des Auseinandergelegten voraussetzt. So vollzieht der mit seiner Seele reisende Schamane mit sich, was das Stammeshandeln als Ganzes im Kosmos vollzieht, die heilige Hochzeit aller Elemente, aus denen er sich zu seiner lebendigen Einheit zusammensetzt. Da die Totemkategorien auch Körperteile und Seelenelemente repräsentieren, wird dieser Vorgang sozialer und kosmologischer Plazierung, Sezierung und Wiederzusammensetzung auch individuell als Selbstzerteilung und Selbstzusammensetzung erfahrbar und zum kategorialen Gerüst für die Reflexion der ekstatischen Erlebnisse.

"Nach dem Glauben der Ungarinyin entsteigt dem *>Ungudgleichen<*, also sich in Erektion befindlichen *Membrum virile* des *ban-man* ein dünner Faden, mit dessen Hilfe des Doctor's *ya-yari >on top<*, d.h. nach oben geht. *Miriru* als Traum- oder Geisterreise nimmt jetzt ihren Gang, die Seele des Doctors geht jetzt auf *>walk about<*. Es ist eine stets an Spannungen und

216 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.232-3

217 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.235

Erlebnissen reiche Reise in jenseitige Reiche oder auch in fremde Länder."²¹⁸

Über die Seelenreise werden auch in Australien die universal bekannten Versionen geäußert: "Der Doctor fliege wie ein Vogel"²¹⁹ (der große Flug), "er benütze eine Art Leiter"²²⁰ (Himmelsleiter) oder ziehe sich an einem Faden empor (Himmelsleiter), ja sogar eines Flugzeugs vermag er sich dabei zu bedienen²²¹ (magisches Gefährt), aber immer steht fest, "daß der Leib zurückbleibt, in bewußtlosem Zustand auf dem Boden liegt und nur *ya-yari* auf >walk about< geht."²²² Öfter gehen auch mehrere *ban-man* gemeinsam auf die Reise, sie reiten dann auf dem Rücken einer *Ungudschlange* in das Geisterreich oder in fremde Gegenden²²³ (Schlangenritt; anderen Ritten der Seelenreise vergleichbar). Diese Information stimmt mit dem Bericht von Hermontimos aus der *Eudemischen Ethik* des Aristoteles überein, dessen Seele in fremde Länder reiste, während sein Körper in kataleptischer Starre zuhause lag und auch das bedauernde Schicksal dieses Pythagoräers teilen die australische Schamanen, wenn sie das Opfer eines vergleichbaren Anschlags werden.

In diesem Gegensatz: *beweglich-unbeweglich* (reisende Seele-erstarrter Körper), wiederholt sich das Verhältnis des Individualtotems (*yari*) zu den anderen (*kian*, *ungur*, *amalad*), denn auch das *Yari* reist aus der Stammeshälfte der Mutter in jene ihres Kindes, welche zur Hälfte ihres Gatten gehört, während die anderen Totems ihren sozialen Ort nicht verlassen, d.h. immobil sind.

Auch in Australien wird über das Medium der Seelenreisen gesagt: "Das wandernde *ya-yari* eines *ban-man* kann nur von anderen *ban-man* gesehen werden. Gelegentlich offenbart es sich aber auch einem gewöhnlichen Sterblichen."²²⁴

Alles, was wir von den Schamanen hören, zeigt uns, daß er mit seinem *Ungurwesen* selbst aktiv wirken kann, daß er sein *ya-yari* im Gegensatz zu den anderen Stammesgenossen beherrscht, d.h. die *Miriru*-Kraft besitzt, die ihn befähigt, seine Seele auf Reisen zu schicken, oder "Wunder", d.h. die Intervention der Urzeit (ihre Wiederauferstehung) in der Gegenwart, zu wirken. Durch das Beherrschen der *Miriru*-Kraft ist jeder Schamane jedem anderen Stammesgenossen überlegen, "denn diese Gabe mache ihn den *Wondjina* gleich"²²⁵- "ein *Wondjina* hätte einst so viel vermocht, wie heute nur noch die *ban-man*... vermögen,"²²⁶ lautet die Auskunft der Informanten. Petri ist selbst einem *ban-man* begegnet, über den er hörte: "Die Eingeborenen hatten die feste Überzeugung, daß dieser alte *ban-man* und *djoingari* von jeher lebte und niemals auf normale Weise sterben werde, gleich den *Wondjina*, den Heroen der mythischen Epoche, werde er eines Tages in die Erde gehen und sich in eine *Ungudschlange* verwandeln."²²⁷

Der Mensch unterscheidet sich von *Wondjina* wie er sich vom *ban-man* unterscheidet, d.h. durch die Macht über die *Miriru*-Kraft und ihren Besitz, oder durch den Mangel ihrer Übung, d.h. durch die Unfähigkeit, sie gezielt oder absichtsvoll zu gebrauchen. Ohne diese Kraft und die Übung ihres Gebrauchs kann man nicht zur weitestgehenden Übereinstimmung mit sich selbst und mit dem Kosmos finden. Der Mensch unterscheidet sich von *Wondjina* wie vom *ban-man* durch den Besitz der Kraft, die ihn „wondjinagleich“ macht.

Der *ban-man* hat die Präsenz des Göttlichen in der Gegenwart für alle jene zu versichern und zu steigern (Regen, Vermehrungen, Erscheinungen etc.), die das Vermögen der Εὐδαιμονία,

218 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.235

219 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.238

220 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.238

221 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.238

222 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.238

223 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.237

224 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.238

225 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.237-8

226 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.97

227 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.230

der Selbstübereinstimmung nicht besitzen oder ausgebildet haben, eben weil er durch die Verfügung über die *Miriru*-Kraft mit seinem *Ungurwesen* oder *ya-yari* auch mit *Ungud* und den *Wondjina* (d.h. mit sich selbst) verkehren kann, weil er sich in der Traumzeit nach Absicht oder, wann immer er will, aufzuhalten vermag und von dort gesteigerte Kraft für das Leben der Seinen hervorzubringen vermag, weil schließlich die Erscheinung seiner *Mirirukraft* selbst ein untrügliches Anzeichen der Anwesenheit des Göttlichen darstellt und seines Schutzes, unter dem die Gruppe steht.

Die soziale Relevanz des Individualtotems erscheint in seinem Beitrag zur Komposition der *Großen Gruppe* (Stamm), welche sich auch in der Begabung des Schamanen spiegelt, die latent mit dem Ya-Yari in jedem Individuum steckt. Wo das Individualtotem in Australien nur noch mit dem Schamanen assoziiert wird, wird seine Einheit initiierende Funktion in einer stellvertretenden Institution (Ausdifferenzierung eines Spezialisten) ausgeübt, welche die Nichtspezialisten von der dauernden Bereitstellung dieser Begabung entlastet, d.h. welche dieses Bedürfnis nach Übereinstimmung mit dem Wesen als besondere Leistung erfüllt, die auf dem Wege religiöser und d.h. beruflicher Spezialisierung garantiert wird. Die Verbindung jedes Einzelnen mit dem Wesen des Kosmos, d.h. mit seinem Wesen, über das Individualtotem wird unter dieser Voraussetzung deaktiviert, zugunsten seiner Reservierung für den Schamanen, der sie stellvertretend für alle aufrechterhält. Aber selbst unter dieser Bedingung kann das Verhältnis von latenter Möglichkeit und manifest werdender Wirklichkeit der Begabung nicht vollständig ausgeblendet werden, was der besondere Initiationsaufwand demonstriert oder die Übertragung auf ein fremdes Mitglied, wenn der Schamane kinderlos geblieben oder durch besondere Umstände kinderlos geworden ist. Wo immer es Schamanen gibt, ganz gleich wie exklusiv ihre Institution fortgeschrieben wird, gibt es auch die Möglichkeit der Aktivierung schamanischer Begabung jenseits der Rekrutierungsbedingungen des Kreises der Spezialisten des Heiligen.

Das Verhältnis des Lebens zu seinem eigenen *ya-yari* bestimmt also die Nähe oder Ferne, die größere oder geringere Übereinstimmung mit der *Ungurzeit* und dem Wirken ihrer Heroen und macht auf diese Weise die Möglichkeit und das Risiko der menschlichen Existenz sinnfällig: "Immer droht die Gefahr, daß er (der *ban-man*/ H.S.) durch irgendwelche Umstände seine Kräfte verliert und damit seine Berufung erlischt... Unachtsamkeit, Tabuverletzungen und vor allem das magische >Singen fremder und feindlicher Medizinmannkollegen< können Ursachen des *miriru*-Verlustes sein."²²⁸ Solange die Manifestation schamanischen Könnens dermaßen umstandsabhängig ist, solange die Manifestation der Begabung nicht umstandsunabhängig versichert werden kann, solange die Vererbung des Individualtotems die Institution alleine nicht garantiert und auch die Übertragung der Tradition durch Schulung potentieller Aspiranten nicht auf Dauer gestellt worden ist, solange muß das latente Vermögen aller, d.h. das Individualtotem bei allen Clanmitgliedern rituell gepflegt werden; andernfalls wäre der Verlust der Institution des Schamanen durch die eigene Gruppe nicht abzuwehren.

Die Übung, die Regelbeachtung, die Moral und die innere Einstellung werden überall, wo der Schamanismus und der Wiedergeburtsglauben praktiziert werden, als angemessene Voraussetzungen jener Selbsterweckung der inneren Gottheit, der Gottheit im Menschen, genannt, wenn die Begabung dazu noch nicht monopolisiert worden ist, die Methoden der Selbstübereinstimmung noch nicht zu wohlfeilen Geheimlehren geworden sind, welche bestimmte Familien, Lineages, Clans, Geheimgesellschaften oder Orden monopolisiert und für andere nur nach der Erfüllung von Bedingungen geöffnet haben.

In Australien wird diese Auffassung der Inkarnation der Traumzeitheroen auf alles Lebendige ausgedehnt. "Bemerkenswert ist die Ausdehnung der Traumkinder-Vorstellung auf die Tierwelt. Nicht allein der Mensch >findet< die präexistierenden Geister seiner Kinder >*in yari*< am

²²⁸ H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.233

Wasser oder im Regen, die Tiere haben die gleichen Erlebnisse."²²⁹ Känguru, Dingo, Kakadu, Krokodil, Alligator, Iguan, Eidechse, Schlange, Frosch, Fisch, Vogel, Insekt etc., sie alle finden jeweils auf eine vergleichbare Art ihre Geistkinder, die zu ihren Nachkommen werden. Das Verhältnis der Arten, d.h. eigentlich alles Seinden, zueinander ist durch dieselbe Ordnung geregelt wie das Verhältnis der menschlichen Gruppen zueinander. Alle Lebewesen pflanzen sich auf die gleiche Weise fort, indem sie die Geistkinder ihrer Nachfahren finden und im Konzeptionstraum ihren Weibchen (Frauen) übertragen; aber daß die Tiere sich fortpflanzen können, hängt von den Kulthandlungen des Menschen ab, von den menschlichen Vertretern der Totemgruppen, zu denen die Tiere jeweils gehören, genauso wie die Möglichkeit, daß die Geistkinder eine Inkarnationschance erhalten. Damit wird die Stellung des Menschen als einem Wesen, das zur Reaktivierung der Urzeit fähig ist, gegenüber den Tieren, die die Urzeitgesetze nur noch nachzuvollziehen in der Lage sind, deutlich hervorgehoben, der seinsstiftende Charakter des rituellen und sozialen Handelns des Menschen unterstrichen, seine Notwendigkeit für die Wirklichkeit des Wirklichen.

Die Stellung des Menschen zu den Tieren entspricht der Stellung der *Wondjina* oder Schamanen zu ihren irdischen Gefolgsleuten. Und so wie nur *Ungud* gleiche sich der Urzeit zu vergewissern vermögen, so vermögen nur die Kulthandlungen des Menschen die Urzeitgesetze zu reproduzieren.

Jeder Mensch des Stammes ist über seine Gruppen, zu denen er gehört, mit bestimmten Tieren enger verbunden, d.h. mit jenen Tieren, in die sich die *Wondjina* ihrer Gruppen am Ende der Urzeit verwandelt haben. Mit diesen Tieren teilt der Mensch eine Verwandtschaft mit demselben *Wondjina*, und sein *ya-yari* hat deshalb auch die Inkarnationsmöglichkeit in deren Gestalt; und über diese Seelenverwandtschaft obliegt dem Menschen auch die Sorge für die Vermehrung und das Wachstum seiner Fauna, die auf diese Weise nicht nur als eine Sorge des Menschen für sich selbst erscheint, als Sorge für das kollektive Alter-Ego seiner Gruppe, sondern auch als arbeitsteiliger Beitrag für den ganzen Stamm, dessen anderen Gruppen sich rituell um das Wohlergehen anderer Arten bemühen, und für den ganzen Kosmos.

Die Integration der Tiere in diese Konzeption ist weniger überraschend als konsequent und der Abstand zu den Menschen entspricht dem Abstand der Machtfülle der Wesen, die sich in ihnen inkarnieren. Über die Inkarnation erfuhr Petri: "Ein Nyigina Mann erzählte mir einmal, die Menschen der *Bugara*-Zeit hätten sich alle aus Schreck in Tiere verwandelt."²³⁰

Die Ursache dieses Schreckens benennt der Mythos. Der Schrecken vor den Folgen des Urmords, der die Urzeitheroen in Tiere und anderes verwandelte, ist auch unserer Tradition als der panische Schrecken der *Dionysien* bekannt, als der Schrecken der *Satyrn* über den Mordanschlag *Apepis* auf *Osiris*. Ähnlich erklären auch andere Wiedergeburtstheorien die Inkarnation der Tiere. Das erste Mal geschah eine solche theriomorphe Inkarnation nach dem Urmord oder Ursündenfall, als sich der entsprechende Heros in das entsprechende Tier verwandelte, um den Nachstellungen der Widersacher zu entgehen; und seitdem ist dieser Vorgang kein Einzelfall geblieben, sondern zum Schicksal des Lebens geworden, denn das, was damals die Urzeit angegriffen hat (der Egoismus), greift sie heute immer noch an, bedroht sie über die Gegenwart und in der Gegenwart immer wieder neu. Die Gegenwart ist deshalb die kritische Ekstase vergangenen und zukünftigen Seins, die Periode, die über Gelingen oder Versagen, über Steigerung oder Schwächung entscheidet, eine Phase im kosmischen Wirken, in der sich entscheidet, ob der Kosmos an ihr zu leiden hat oder sich ihrer erfreuen kann.

Das *Sathapatha-Brahmana* nennt den Menschen "*das einzige Tier, das opfert*" (VII,5,2,23). Die Aborigines wissen dagegen auch vom Opfer des Tieres. Während der Mensch aber den Grund, den Sinn und die Notwendigkeit des Opfers kennt, erfährt das Tier sein Opfer nur als sein Schicksal, mit dem es der opfernde Mensch auszusöhnen bestimmt ist. Aber hier wie dort

229 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.167-8

230 H.Petri, Sterbende Welt in Nord-West- Australien, Braunschweig 1954, S.322

ergibt sich dieselbe Konsequenz aus dieser Einsicht: Wenn der Mensch aufhört zu opfern, dann hört er nicht nur auf, Mensch zu sein, sondern das ganze Dasein hört dann auf, auch weiterhin da zu sein.

Wir werden am Beispiel der Totemfunktionen noch deutlicher sehen, in welcher Weise auch der Ungarinyin- oder Unambal-Mann in sich die Gottheiten, d.h. seine Traumzeitheroen oder Traumzeitahnen versöhnt und wie sein Leben durchdrungen ist von der Erfahrung der Traumzeitmacht Ungud und dem Streben nach ihrer Kraft; aber auch die Unterscheidung derer, die der Urzeit und der sie gewährenden Macht näherstehen, von denen, die die Urzeit nur durch die Mittler erfahren können, entspricht den berühmten asiatischen Beispielen. "Im allgemeinen stammt ein Mensch in dieser Weise immer von demselben *Wondschina* und demselben Wasserplatz ab, wie sein Vater. Es gibt dann eine Anzahl von Menschen, die denselben seelischen Ursprung haben. Diese Menschen sind die natürlichen Besitzer der Landschaft, die um diesen Wasserplatz und das dazugehörige *Wondjina*-Bild leben. Der älteste dieser Menschengruppe gilt als die Inkarnation des entsprechenden *Wondschinas*. Ein solcher Mann pflegt dann von diesem *Wondschina* in der Ich-Form zu sprechen: >Als ich in der Urzeit dorthin kam und mein Bild auf dem Stein hinterließ..."²³¹ So wie der Hordenführer den *Wondjina* verkörpert, so seine Gruppenmitglieder dessen Nachkommen, sie alle aber als Exemplare seiner Art. Die Geistkinder dieses *Wondjina* entscheiden, wem sie sich offenbaren, den Menschen oder den Tieren ihres Tambun oder Gruppenterritoriums.

		Individuum	
Hälfte I Hälftentotem Amalad	Traumtotem Ya-Yari	Seele	Ur- Zeit Traumzeit
Hälfte II Hälftentotem Amalad	lok. Gruppen- Totem Clan-Totem Kultgruppen-Totem	Körper	Gegenwart
Kosmos Stamm	Individuum		Dauer

Abgesehen von den Beispielen, für die Petri selbst den Begriff der Seelenwanderung gebraucht, veranlassen uns diese Hinweise, den *Wondjinag* glauben als eine Form oder Kombination des Seelenwanderungs- und Inkarnationsglaubens zu begreifen, besonders wenn wir von

Lommel auch noch erfahren: "Nach dem Tode des Menschen kehrt die *Jajaru* an ihren Ursprungsort, ihre Wasserstelle zurück und wartet dort auf seine neue Menschwerdung,"²³² an der die lebenden Menschen ihren kultischen Anteil haben. Die Alternative der Wahl des Körpers der Einverleibung (theriomorph oder anthropomorph) erklärt der Mythos.

So tendieren auch die Geistkindvorstellungen der Nordwestaustralier zu einer Apotheose des Menschen: Gottheiten und Natur, Unsterbliche wie Sterbliche, Himmel und Erde sind dermaßen von den Handlungen der Menschen abhängig, von ihrer Haltung zu den Urzeitgesetzen, daß mit dem rechten Handeln der Menschen, der richtigen Verbindung der Gruppen mit der richtigen Hege und Pflege der Populationen ihrer Spezies das Dasein des Kosmos steht und fällt.

Ungud wirkt im Menschen über dessen Seele und über den Menschen kontrolliert sie den regelrechten Ablauf des kosmischen Geschehens. Damit die Urzeit eine Chance erhält, im gegenwärtigen Dasein zu erscheinen, muß sich der Mensch dieser zweifachen Aufgabe seiner Existenz im Kosmos inne werden. Institutionellen Ausdruck findet diese Einsicht in der Funktion des Individualtotems als kosmologischer und sozialer Schnittstelle.

Damit verkörpert der Geistkinderglauben eine ähnliche Idee, wie wir sie aus der philosophisch entwickelten Form der Vedantatexte her kennen, nämlich "daß sie die tiefste Schicht des subjektiven "Ichs" mit dem Fundament des Universums gleichsetzen; beide können mit Brahman oder Atman bezeichnet werden oder schließlich auch als Purusha, der entweder der

²³¹ A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.14

²³² A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.13

Mensch als Einzelwesen oder der kosmische Mensch ist."²³³ Nach der Übersetzung der australischen Section-Namen durch C.G.von Brandenstein erscheint diese Parallele umfassend, d.h. in kosmologischer Dimension. Der altaustralische Kosmos wird, wie dies schon in einzelnen Mythenzyklen, etwa dem um *Baiame* erkennbar gewesen ist, als der *Große Mensch* oder als der *Welt-Mensch* sichtbar. Diesen Grundgedanken religiöser Kosmologie faßt der Dichter mit diesem Satz zusammen: "Eines zu sein mit Allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel der Menschen." Das Ganze repräsentieren die Hälftentotems in ihrem komplementären Verhältnis, das Ganze repräsentiert der Stamm in seiner Differenzierung nach Totemgruppen und den Regeln ihrer Integration (Heiratsregeln). Und dieses Ganze spiegelt sich wieder in der totemischen Differenzierung eines jeden Individuums, die ihm anzeigt, mit welchen Personen es sich verbinden muß, um sich als Eines realisieren zu können.

Stämme	Ungarinyin	Unambal	Nyigina
Deszendenz	patrilinear	patrilinear	patrilinear
Residenz	patrilokal	patrilokal	patrilokal
Hälfte I	patrilinear	patrilinear	patrilinear
Hälfte II	--	--	matrilinear
Klassen	--	--	4
Typ	Ungarinyin harmonisch	Ungarinyin harmonisch	Kariera harmonisch
Hälftentotem	Amalad I, II Walamba Yara	-- Kuranguli Banar	-- Wuiur Kidir
Clantotem	Kian	Gi I	Rai (Clan)
Kultgruppentotem	Ungur	Gi II	Rai (Kultgr.)
Individualtotem	Yari	Järi	Rai (Traum)

Immer wieder versicherten die Gewährsleute der Ethnographen, daß mit dem Ende der Geltung des *Blackfellow-Law's* (Wunan) nicht nur die durch diese Gesetze verbürgte Harmonie des Lebens ein Ende findet, sondern auch die Wahrscheinlichkeit, daß die Men-

schen die *Mirirubegabung* entdecken, d.h. daß *ban-men* und *Corroboree-Doctoren* erscheinen oder daß diese ihre einst entdeckte Begabung wieder verlieren; und wer Lommels letzte Bestandsaufnahme des Verfalls dieser Kultur, ihren "Fortschritt ins Nichts,"²³⁴ zur Kenntnis nimmt, sieht die Spuren, welche die Erfüllung dieser Feststellung hinterläßt.

Der Geistkinderglauben, der die Akteure des *consensus omnium* des Kosmos reflektiert, führt uns über diesen Consensus auch zur soziologischen Dimension des Handelns der Nordwest-Australier, zum sozialen Consensus, den der Totemismus reflektiert, legitimiert und reguliert.

Wir dürfen in diesem Totemismus ein System der Vorstellung und der Selbstdarstellung aller Beziehungen und Verpflichtungen des Menschen zu Seinesgleichen, zu den Göttlichen und zur Welt begreifen, in dessen Zentrum die Schöpferkraft *Unguds* und die Teilhabe (*μέθεξις*) an ihr über die *Wondjina* steht, zu deren heiligen Plätzen die lokalen Gruppen, deren Totems sie sind, wie die Individualtotems gehören.

In diesem System reflektieren die Nordwestaustralier ihre gegenseitigen Verhältnisse sowie die ihrer Gruppen (Person-Gruppe, Gruppe-Gruppe, Gruppe-Hälfte, Gruppe-Stamm) und in ihm stellen sie sich die Regeln ihrer Beziehungen und Verhältnisse (Vererbung, Recht, Verpflichtung, Ergänzung, Status, Rolle etc.) in und zu ihrem Kosmos vor. "Der Geistkinderglaube spielt in diesem Ideenkreis eine vermittelnde Rolle, denn die von einem mythischen Heroen hervorgebrachten und damit präexistenten Geistkinder (*ya-yari*) sind das spirituelle Band zwischen dem Menschen, seinen Totems und der großen Vergangenheit,"²³⁵ das als Glaube (Kollektivvorstellung) bereits eine sozialen Tatsache ist, den sozialen Consensus hervorbringt oder reproduziert und über die Totemabzeichen und ihre Verteilung auf die Gruppen des Stammes auch ein reales Band der Gruppen, Hälften und des Stammes ist. Man besitzt Totems

²³³ R.C.Zaehner, *Der Hinduismus*, München 1979, S.55

²³⁴ A.Lommel, *Fortschritt ins Nichts*, Berlin, Wien 1981

²³⁵ H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.175

verschiedener Gruppen der eigenen wie der oppositionellen Hälfte, die man auf den verschiedenen Wegen der Vererbung (patri- oder matrilinear) erhält und unterhält dementsprechend auch Beziehungen zu allen diesen Gruppen, sei es als Person oder als Gruppenmitglied. Elkin erinnert an die klassifizierende Funktion der Totems und weist in diesem Zusammenhang daraufhin, daß diese Funktion die Artikulation und Affirmation der sozialen Solidarität sowohl in einer semantischen als auch in einer religiösen Dimension übersteigt: *"It is not only a system of naming the hordes, and incidentally of expressing and preserving their strong local solidarity, and a means of binding hordes together by a co-operative system of ritual responsibility which is concerned with the maintainance and increase of natural phenomena and species by a method to be described later; it is also a method of classifying nature."*²³⁶

Über die Zuschreibung spezifischer Totems, der Stammeshälfte, der Heiratsklasse, des Clans, der Kultgruppe werden alle sozialen und religiösen Beziehungen dargestellt, welche die Stellung des Individuums sowohl in seinem großen Kosmos als auch in seiner unmittelbaren Stammesumwelt anzeigen. Geburt, Initiation, Heirat und Tod sind die Augenblicke, in denen diese Beziehungen eine Transformation durchmachen, welche sonst, d.h. zwischen diesen Zeiten des Übergangs, relativ stabil sind. Über die Zuschreibung eines jeden Dinges in der Welt durch den klassifizierenden Totemismus zu jeweils einer Hälfte (moiety) wird die Ordnung der Welt vorgestellt, der Inhalt des Bewußtseins jeder Person oder aller Gruppenmitglieder, findet das Seiende im Ganzen seinen Ausdruck.

	religiös	sozial	lokal
matrilinear	Yari		
patrilinear	Ungur	Kian	
		Amalad	universal

Neben der Gliederung des Stammes in Hälften und Klassen weist der Totemismus eine Gliederung nach Hälften, Kultgruppen und lokalen Clans aus, die einen hierarchischen Charakter hat, der der Macht der Wesen (*Ungud* und

Wondjina) entspricht, welche diese Totems repräsentieren. Einer Beschränkung der Macht für die *Wondjina* auf Orte und Gebiete steht eine Ausdehnung der Macht *Unguds* auf das Universum gegenüber, die reflektiert wird in den entsprechend variierenden Geltungsbereichen der einzelnen Totemkategorien (*amalad*= universal; *yari, ungur, kian*= lokal) (Siehe Tabelle nebenan).

soziale Gemeinschaft	lokaler Clan	Clantotem	Kian
Gesellschaft	Stamm	Hälftentotem	Amalad
Kultgemeinschaft	lokal	Kultgruppentotem	Ungur
Kultgesellschaft	lokal	Traum-Totem	Yari
Universum	universal	Klassifizierendes Totem	Amalad

Der Geistkinder Glaube ist die logische Konsequenz einer Kosmologie, die nur eine wirkliche Mutter kennt und nur eine Gebärerin allen

Lebens: *Ungud*. Gegenüber dieser Wirklichkeit ist alles Gebären der sterblichen Wesen, ja alles sterbliche Leben selbst, nur Schein, Sein, das sein Nichtsein bei sich hat und sein Wesen dadurch erfüllt, daß es aus seinem Nichtsein heraustritt und sein Nichtsein durch Vermählung aufgibt. Gefährdung und Wagnis des Seins werden dem Einzelnen an sich selbst durch sein Individualtotem offenbar, durch die Steigerung seiner Fähigkeit, sich dieser Traumseele zum Wohle seiner selbst, seiner Verwandten und Freunde effektiv zu bedienen oder durch den Angriff auf sie nach der Entdeckung des Geheimnisses seines Namens, der seinen Tod begründet. Der unsterbliche Keim, der das Sterbliche erst aufleben läßt, kann gar nicht aus dem Sterblichen selbst hervorgehen, die Unsterblichen wohnen dem Sterblichen nur ein, um auf diese Weise die Schöpfung, in der sie erscheinen, aufrechtzuerhalten oder anders ausgedrückt: ein spezifisches Verhältnis zu sich selbst zu fixieren, das sie in der Form hält, in der sie erscheinen. Aus diesem Grunde verlangt die Kindergeburt eine ganze Reihe von kultischen Vorbereitungen und Versicherungen, damit die "Heiligen", in Nordwestaustralien: die *Wondjina* oder *Rai*,

²³⁶ A.P.Elkin, Totemism in North-West Australia, Oceania III, 1932, S.460

unbeschadet eingehen können in ihren sterblichen Körper, um ihre seit der Urzeit bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Diese Tatsache der eigentlichen Matrix des Kosmos, dem sich alles Leben verdankt, zeigt sich speziell in den Heiratsregeln und der durch Heirat sichergestellten kombinatorischen Ergänzung der Totems, die zu einer lebensfähigen Ganzheit notwendig sind, ohne welche die Lebewesen steril bleiben müßten (siehe unten).

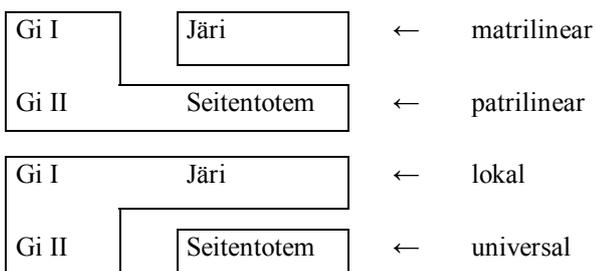
Mit der Zeitzuschreibung der Geistkinder in die Urzeit wird auch der gegenwärtige Mensch durch seine Seele wenigstens latent in die Urzeit versetzt. Als Traumtotem und geheimer Name wird die Seele als der Grund und das Wesen des Seins versiegelt und als Schlüssel des Menschen zur Traumzeit, welche sie ihm in vorbereitetem Zustande aufzuschließen vermag. Sie ist der Schlüssel seines Ganzseinkönnens und der Überwindung seiner Individuation. Und wegen dieser Qualifikation kann das Traumtotem als Individualtotem seine genuin soziale Integrationsfunktion erfüllen, nämlich die Verbindung der durch unilineare Zuschreibung differenzierten Abstammungs-, und Lokalgruppen zu jener den Stamm umfassenden Ganzheit,

Gi II	Järi	mythisch skraler Totemismus
Gi I	Seitentotem	sozialer u. klassif. Totemismus

	religiös	sozial	lokal
matrilinear	Jairi		
patrilinear	Gi II	Gi I	universal
		Seitentotem	

Järi = Traum-Totem; Gi I = Kult-Totem; Gi II = lokales Clan-Totem; Seiten Totem = Kuranguli- Banar (Hälften)

Die Totemkategorien nach Funktionen entzerrt:



Das nächste Schema referiert das funktionale Verhältnis dieser Totemtypen, und zwar nach regionalem und sozialem Umfang der Geltung oder Zuschreibung, nach den Regeln der Zuschreibung und nach ihrer religiösen Funktion differenziert:

Das System des Totemismus der Unambal entspricht dem von Elkin und Petri für die Ungarinyin entworfenen Bild. "Die Zugehörigkeit zu einer der beiden Heiratsklassen, das klassifikatorische Totem oder, wie die Eingeborenen sagen, >die Seite<, vererbt sich vom Vater auf den Sohn... Außerdem erbt ein Mensch aber von seinem Vater noch ein weiteres Totem- in den meisten Fällen sogar eine ganze Gruppe von Totems- das >Gi< genannt wird... Eine dritte Totemvorstellung der Unambal wird als >Järi< bezeichnet. >Järi< eines Menschen wird von der Mutter geerbt und ist in jedem Falle deren >Gi<."²³⁷ Den Komplex der Gi genannten Totems unterscheiden auch die Unambal nach der Funktion der väterlichen Clantotems und des Kulttotemismus. "Es können sich natürlich an ein und demselben Ort Seelenkeime ganz verschiedener Herkunft zusammenfinden. Dies hat dann zur Folge, daß Menschen, die an demselben Ort gefunden wurden, neben dem gemeinsamen >Gi< des betreffenden Ortes die ganz verschiedenen >Gi< der ursprünglichen Herkunftsorte ihrer jeweiligen Seelen haben."²³⁸ Gi des Heimatortes und Gi des Fundortes unterscheiden sich wie *Kian* und *Ungur* der Ungarinyin,

²³⁷ A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.26

²³⁸ A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.31

d.h. wie lokales Clantotem und Kulttotem, was Lommel so kommentiert: "Diese Tatsache hat zur Folge, daß Leute verschiedener Gruppen und verschiedener Stämme gemeinsame Totems haben können, und so in einer besonderen engen Seelenverwandtschaft miteinander stehen. Solche Leute nennen einander >Waringari<." ²³⁹ Wir unterscheiden dementsprechend das *Gi*-Totem nach den erwähnten Funktionen im Schema kurz als *Gi* I und *Gi* II.

Alle erwähnten Totemkategorien sind hier subsummiert unter die Kategorie des Hälften-Totemismus, welcher drei weitere Totem-Systeme in sich integriert: das Traumtotem, das Kulttotem und das lokale Clantotem. Das Stammeshälftentotem selbst wiederum erscheint als universales Klassifikationssystem, als System der Abbildung und Reflexion der Welt, als das System der natürlichen Kategorien, in denen die Aborigines sich ihre Welt vorstellen.

Die Schemata zeigen die Differenzierung der Systeme nach den beiden Sphären des Heiligen und des Profanen und nach den Kategorien: Individuum und Gruppe. *Ungur* ist das Kult-Totem und damit Zeichen einer Kultgruppe, *Yari* dagegen individuelles Totem und geheimer Name. *Kian* ist das Totem der lokalen Gruppe, die als Kollektiv-Individuum neben den anderen Gruppen derselben Hälfte steht. Die Schemata zeigen weiter die Erbregeln: Alle Totems außer dem individuellen Traumtotem werden vom Vater geerbt, nur das Traumtotem von der Mutter. Elkin erinnert daran, daß das Traumtotem genauso wie bei den Worara das Clantotem des MuBr's ist, "where a person's dream totem is the horde totem or totems of his mother's brother. This method of descent is very interesting, for it implies a double inheritance of totems. A man's horde totem is his son's horde totem, but his sister's child's dream totem."²⁴⁰ Man sollte also die Spekulationen über die australische Auffassung von der Empfängnis im Hinblick auf diese Verknüpfung der Totemfunktionen überdenken, bevor man zu ihrer Erklärung auf psychologische Vorurteile des modernen Europa zurückgreift. Die Schemata zeigen weiter die räumliche Zuordnung der Totems. Außer *Amalad* (oder die Seiten-Totems) sind alle Totems lokal, nur das *Amalad*-Totem gilt universal. Die Schemata zeigen schließlich auch die Übereinstimmung des Totemismus der Ungarinyin und der Unambal, es variieren hier nur die Namen.

		Totemvarianten				
		Hälften-T.	Clan-T.	Kultgr.-T.	Traum-T.	Tambun
E r b e r g e l	patrilin. I	Yara Djungun Banar Haut		Schlange von Monyol		Bandidjen
	patrilin. II		Barramundi Tauchente Buschkartoffel Opossum	Dingo von Amangura		Amangura
	matrilin.				gr. Yams	

Wenn wir die Darstellung der Kombination der Totemsysteme noch weiter abstrahieren, dann werden die funktionalen Bezüge, die der Totemismus zwischen den Individuen im Stamm und in der

Welt ausdrückt, noch deutlicher.

Über das Traumtotem unterhält das Individuum Beziehungen zu einer Kultgruppe, einer lokalen Gruppe und einem heiligen Platz aus der entgegengesetzten Hälfte, nämlich zur Hälfte, zum Clan und zur Kultgruppe seines *Waiingi*.

Über das Kulttotem gehört es zu einer Kultgruppe mit Kultplatz entweder aus der väterlichen Hälfte oder aus äquivalenten Hälften anderer Stämme, mit denen totemistische Wahlverwandtschaft besteht.

Über das Clantotem gehört das Individuum zu einer lokalen Gruppe der väterlichen Hälfte und ihrem Territorium und über das Hälftentotem wird seine Position im Stamm (Stammeshälfte) und in der Welt definiert.

²³⁹ A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.31

²⁴⁰ A.P.Elkin, Totemism in North-West Australia, Oceania III, 1932, S.471

Auf diese Weise unterscheidet sich jedes Individuum nach den Gruppierungen und möglichen Beziehungen, zu denen es gehört und die es unterhalten kann, werden seine Rechte und Pflichten, die es gegenüber anderen zu erfüllen oder einzunehmen hat, angezeigt.

Diese mythisch begründete Darstellung der sozialen Stellung eines Individuums demonstriert Petri am Beispiel *Wolugmaras*, eines Mannes aus dem Clan von *Bandidjen*: "Wenn wir jetzt ein Ungarinyin-Individuum und seine verschiedenen totemistischen Bindungen herausgreifen, ergibt sich folgendes Bild: *Wolugmaras* väterliches *Tambun* ist *Bandidjen* am *Sale-River*.

Kulttotemzugehörigkeit eine doppelte: Die mythische Schlange von *Monyol* (*Ungur* des *Bandidjen*-Clanes, vom Vater geerbt) und *Dingo* (*Ungur* von *Amangura* am *Gleneg-River*, wo er als präexistierendes Geistkind gefunden wurde).

Clantotemzugehörigkeit, *>kian<*: Ein Süßwasserfisch, fliegender Hund und Larve als *>kian<* von *Bandidjen*; Barramundi, Tauchente, Buschkartoffeln und Opossum als *>kian<* von *Amangura*.

Traumtotemzugehörigkeit, *>Yari<*: Großer Yams.

Stammeshälftentotemzugehörigkeit, *>amalad<*: *Yara* (graues Känguruh) und damit *Djungun* (Nachtvogel), *Banar* (wilder Truthahn) und *Haut* (*amalad*).

Es sind 13 verschiedene Totemspezies, zu welchen ein Mann in einem Verhältnis steht.²⁴¹ Von diesen 13 stammen 12 aus der eigenen Hälfte und eines aus der entgegengesetzten Hälfte, das Clantotem des Mutterbruders, das *Wolugmara* von seiner Mutter geerbt hat. Im Schema oben wird die totemistische Personenzuschreibung, die Petri beschrieben hat, übersichtlicher.

Wenn man von dem Normalfall ausgeht, nach dem ein Geistkind in der Regel im väterlichen Clangebiet gefunden wird, dann wären 5 Totemspezies (die Kult- und Clantotems des *Tambun Amangura*) wieder zu substrahieren, so daß sich die soziale Positionsbeschreibung dieses Beispiels auf 8 Totemspezies reduziert, von denen wiederum 3 subtrahiert werden können, da sie nur Stellvertreter des einen Hälftentotems sind, so daß 5 Totems (1 *Ungur*, 3 *Kian* des Vaters und 1 *Yari* von der Mutter) zur Personenzuschreibung übrig bleiben. Stellt man weiter in Rechnung, daß *Wolugmara* mit seinen Clangenossen, den väterlichen (3 *Kian*) und den des patrilinear erweiterten Clans (1 *Ungur*), die Clan- und Hälftentotems (3 *Amalad*) teilt, dann bleiben effektiv 4 Totemtypen übrig, welche die Beziehung eines Individuums zu 4 Gruppen: patrilinearer Clan, patrilineare Kultgruppe, patrilineare Hälfte und Clan des Mutterbruders (1 *Yari*) , definieren. Und diese 4 Totemtypen mit den Regeln der Gegenseitigkeit, die sie bezeichnen, gilt es auf die jeweiligen Filiations- und Heiratsregeln zu projizieren, wenn man die soziale Funktion des Totemismus begreifen will, der hier mit Petri und Lommel vorgestellt worden ist.

Der nordwestaustralische Totemismus ist der im sozialen Leben sichtbare Ausdruck der aus der Urzeit überkommenen Gesetze und ihrer Durchführung. Die Hälftennamen verweisen auf die beiden welterschöpferischen *Ungudschlangen*: *Walamba-* und *Yara-Ungud*.²⁴² Die Namen der anderen Totems verweisen auf die *Wondschina*, die traumzeitlichen Stammesheroen oder auf Teile oder Gegenstände von ihnen. Alle sind ausgewiesen durch eine aitiologische Mythe, welche den Platz, das Gebiet oder bestimmte Gegenstände, natürliche wie kulturelle, mit der Traumzeit verbinden. Was heute in bezug auf diese Dinge und zwischen den Vertretern der einzelnen Totemgruppen verbindlich ist, findet durch die mythologische Berichterstattung aus der Traumzeit seine Begründung oder Legitimation und erhält damit auch seinen aktuellen Pflichtcharakter.

Wenn von den Gesetzen der Urzeit oder der Traumzeit die Rede ist, dann ist diese Gesamtheit von Regeln und Zwängen, von Klassifizierungen und Benennungen, das der sogenannte Totemismus ist, gemeint, das *Wunan*, und dasselbe gilt von dem häufig gebrauchten Begriff des

²⁴¹ H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.196-7

²⁴² Dies sind die Kanguru-Namen, ihre Schlangennamen lauten anders. Bei den Unambal lauten die Regenbogenschlangennamen *Bilyamar* und *Bungui*.

Blackfellow- Law's, eben jener Totemismus, der von den Ahnen, die deshalb auch totemistische Ahnen genannt werden, eingesetzt worden ist.

Die räumliche Beziehung der Totems kommt in ihrer Beziehung zu den *Ungurzentren* zum Ausdruck, zu jenen Plätzen, an denen die Vermehrungsriten und die Totengedächtnisfeiern durchgeführt werden, an jenen Plätzen, an denen die Geistkinder gefunden werden oder an denen die *ban-man* ihre Quarzkristalle erhalten oder Zwiesprache mit *Ungud* pflegen, an jenen Plätzen, die nicht zuletzt auch Eigentum einer lokalen Gruppe oder einer Kultgruppe sind.²⁴³ Folgende Nyigina-*Djalnga* (Totems) gehören zu den folgenden *Nguras* (Clangebieten): *Dareal* zu *Nyilgar*, *Gurallagwana* zu *Woalar*, *Manggaiara*, *Pandernggila* und *Banaka* zu *Djirkali*, *Midumali* zu *Kilgili*, *Waragana* zu *Langan*, *Pambida* und *Djabara* zu *Manda*, *Ngaliag* zu *Maluggu* und *Ingurug* zu *Tombigi*.²⁴⁴ Auf diese Weise zeichnet sich das Verhältnis des Heiligen zum Profanen in die Landschaft ein und gibt dem sehenden Auge all jene Hinweise, die der Wanderer braucht, um unangefochten in dieser Gegend zu überleben.

Da die Totemkategorien der Ungarinyin und Unambal exogame Gruppen unterscheiden und gegenseitig in soziale und religiöse Beziehungen bringen, erfüllen sie auch spezifische Funktionen der Verwandtschaftsordnung, der Regulierung des Gaben- und Frauentausches zwischen den Gruppen, die sie auszeichnen, was auch unmittelbar die Übereinstimmung der Hälften-totemgruppen mit den exogamen Hälften der genannten Stämme anzeigt.

Die Hälftentotemgruppen repräsentieren die Komplementäre eines Ganzen, das als dieses Ganze sowohl als religiöse Gruppe als auch als endogamer Kreis operiert, die ihre Legitimation gegenüber den Abstammungsgruppen, welche sie integrieren, durch ihre Abstammung von zwei mythischen Vorfahren, welche in derselben komplementären Beziehung zueinander standen, wie die beiden Hälften gegenwärtig stehen, bezieht, und die nur zusammen genauso wie einst jene Heroen als Hälftengruppen dieses Ganzen, d.h. den Kosmos, in seiner Erscheinung halten können.

Dementsprechend werden die religiösen Rechte und Pflichten, Werte und Heiligtümer auf diese beiden Hälftengruppen aufgeteilt, und zwar so, daß die Vertreter der einen Seite ihre Funktion nur zusammen mit den Vertretern der anderen Seite erfüllen können, so daß ihre soziale Beziehung als das reziproke Verhältnis der auf die Hälften verteilten Abstammungsgruppen erscheint. Keine der Abstammungsgruppen kann in ihrer Hälfte über das Ganze verfügen, es sich einverleiben, sondern ist nur legitimiert durch ihre Hälfte des Seins, die an sich unzureichend ist. Nur die Interaktion der Abstammungsgruppen beider Seiten reproduziert die Schöpfung, genügt ihrer Ordnung, nur der Austausch beider Seiten versichert jeder Abstammungsgruppe die Verbindung mit der Traumzeit. Die in der Dual-Ordnung verbundenen Hälften stellen deshalb auch den endogamen Kreis dar, über dessen Grenzen hinaus ein Austausch der Abstammungsgruppen regulär nicht mehr möglich ist, weshalb der durch sie abgesteckte Kreis zugleich auch das Connubium der Abstammungsgruppen repräsentiert, welche durch die Hälften integriert werden. Dieser Kreis wird nur durch die Kultgruppen überschritten, deren soziale Funktion, die nicht ihre wesentliche Funktion ist, als Integration der nachbarschaftlichen Stämme oder als die Tür zur Außenwelt in der eigenen Hälfte begriffen werden kann.

Dieses reziproke Connubium wird bei den Ungarinyin, deren Verwandtschaftssystem nur Hälften, also keine Heiratsklassen berücksichtigt, über die Heiratsvorschriften und die Regeln der Totemzuschreibung differenziert und integriert, während es bei den Nyigina von ihrer Klassenordnung (Sectionordnung) reguliert wird, die bei ihnen von der Totemordnung kommentiert und vervollständigt wird, und zwar hinsichtlich der Berücksichtigung jener Beziehungen, die die unilineare Abstammungsrechnung ausklammert. Wir werden also sehen, daß der Totemismus in der Dual-Ordnung die bilateralen Beziehungen und ihre Bedeutung für die Abstammungslinien reflektiert, die das unilineare Zuschreibungsprinzip unterdrückt; d.h. der Totemis-

²⁴³ Siehe: H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.196

²⁴⁴ Siehe: H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.287

mus stellt hier entweder nur das negative Korrelat der unilinearen Zuschreibung dar oder positiv die Rolle des Personenkreises, den die Abstammungsrechnung ignoriert, welcher aber durch das Totem des Mutterbruders, welches das Individualtotem von Ego ist, repräsentiert wird.

Während die Abstammungsrechte in den sozialen Regeln direkt zum Ausdruck kommen, wird der Beitrag der anderen Hälfte am Dasein des Ganzen vorwiegend totemistisch reflektiert.

Die Genesis des Ungarinyin-Kosmos vollzog sich im Streit der *Walamba*- und der *Yara-Ungud*, der Süßwasser-Regenbogenschlange, die die Erde aus dem Salzwasser (d.h. aus der *Yara*- oder Salzwasser-*Ungud* und damit aus sich selbst) hervorgeholt hat, um auf ihr jenes Leben zu erzeugen, das am Ende der Urzeit mit dem Zeichen dieser Herkunft gezeichnet worden ist, nämlich dem Zeichen des Todes, der alles Sein ereilt, d.h. auch den Kosmos, wenn am Ende der Tage *Yara-Ungud* alles wieder zu sich zurücknimmt.

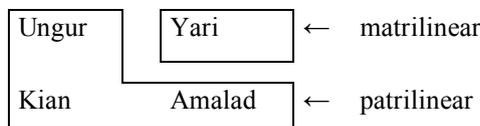
Walamba und *Yara* (Rotes Riesenkänguru und Graues Bergkänguru) heißen die Stammeshälften-Totems der Ungarinyin und zu *Walamba* und *Yara* gehören alle Dinge, die es in der Ungarinyinwelt gibt.

Bezog sich in der Urzeit die Endlichkeit nur auf die individuellen Gestalten der Erscheinungen, in die ihre Wesen sich beliebig zu verwandeln vermochten, d.h. auf ihr Erscheinen einmal als *Walamba*- und das andere Mal als *Yara*-Ding, nicht aber auf die Kraft zur Erscheinung, so drohte am Ende der Urzeit dieses Ende den Wesen selbst, nämlich als *Walamba*- oder *Yara*-Ding zu verenden, das nur noch durch einen Vertrag zwischen den Geschöpfen und den Urhebern der Schöpfung nach den Urzeitgesetzen aufgeschoben und aufgehoben werden konnte, einen Vertrag, der den gegenseitigen Austausch dessen, was zum Weiterleben notwendig ist, regelt und den Heiratsverträgen entspricht, die diesen Vertrag am deutlichsten vertreten.

mythisch-sakraler Totemismus		
Ungur	Yari	religiös
Kian	Amalad	sozial
sozial- klassifizierender T.		

War das Ende in der Urzeit nur der ewige Wandel *Unguds* in sich selbst, so erschien am Ende der Urzeit die Möglichkeit der Selbstaufhebung der *Ungud*kräfte im Wandel der angenommenen Formen als deren Erschöpfung. Die Möglichkeit beliebigen Gestaltenwandels (Polymorphismus) hörte auf und

wurde abgelöst von einer endlich begrenzten Formenvielfalt (Monmorphismus), in die sich die Welt nun elementar gliederte und aus deren regulären Zusammenwirken sich ihre Einheit konstituierte, allerdings nur dann, wenn jede Einzelgestalt nicht mehr in der Welt für sich beanspruchte, als ihr Zustand, wenn jede Einzelgestalt sich regelrecht mit ihren Komplementären verband und Gabe mit Gabe und Leistung mit Leistung so vergalt, daß nichts von der Kraft *Unguds* in der Welt zur Aufrechterhaltung der Lebensformen verloren ging.



Der Totemismus der Ungarinyin differenziert nicht nur das ganze Dasein nach seiner Zusammensetzung aus *Walamba*- und *Yara*-Elementen, sondern stellt zugleich auch den praktischen Versuch dar, die Reproduktion des Kosmos nach seinen Gesetzen aktiv sicherzustellen, d.h. das Sein im

Kosmos immer wieder neu zu stiften, und zwar durch Regeln, die festlegen welche Wesen sich verbinden, welche Totemkategorien, d.h. deren Träger, zusammenkommen müssen, damit das Ganze nicht auseinanderfällt.

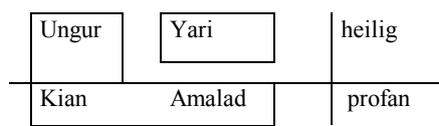
Selbst die *Wondjina* differenzieren sich in diese Hälften (Moieties) und solange sie mit dem Leben ihrer irdischen und tierischen Nachfahren verbunden sind, sind sie auf deren Mitwirken angewiesen. Das Stammeshandeln stellt in seiner Gesamtheit die Reproduktion des Kosmos unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung der in Zwietracht zueinander geratenen Hälften dar, die nur durch die Einhaltung der Urzeitgesetze, das heißt des sog. Totemismus, gelingen kann und deshalb grundsätzlich in der Krise seiner Möglichkeit steht. Der Kult muß immer ergänzen, was gestorben ist, was genommen oder getötet wurde, durch Opfer vergelten, um auszuglei-

chen und aufrechtzuerhalten, was dem Leben an Kraft, an *Ungudkraft*, an *ya-yari*, genommen worden ist.

So wurde am Ende der Urzeit das Band zwischen den Urhebern der Schöpfung und den Geschöpfen nicht zerschnitten, sondern über die Sendung der Geistkinder blieb das Dasein mit der Urzeit verbunden, konnte es sich selbst in der Form, in der es von den Schöpfern der Urzeit verlassen worden ist, selber fortpflanzen.

In dieser Krise des Daseins, zerissen zwischen zwei gleich mächtigen Prinzipien, konnte nur die duale Ordnung des Kosmos seine beiden zerstrittenen Hälften versöhnen und jenes mystische Ereignis erzeugen, vor dem der Dichter staunend ausrief: "... und alles Getrennte findet sich wieder."

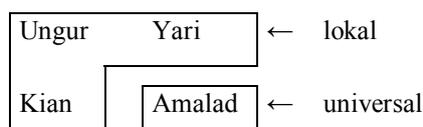
Der Riß des Kosmos reproduziert sich im Stamm als der Gegensatz zweier größerer Abstammungsgruppen, die sich zwar über den Austausch der Frauen verbinden, aber diese Verbindung über die Zuschreibungsregeln der Abstammung immer wieder auflösen und sich in die zwei Hälften des Stammes teilen. So teilt das Prinzip der unilinearen Zuschreibung stets, was die Heiraten zu verbinden suchen, so daß dieser Streit des Stammes ein weiteres System braucht, das diese Hälften in seiner Einheit aufhebt. Dieses System ist der Totemismus, der die bilateralen Rechte auf seine Weise reflektiert und festschreibt und damit dem Geltung verschafft, was die Abstammungsrechnungen negieren. Petri sagt: "Das Dualsystem mit seinen Totems scheidet also die ganze Ungarinyin-Nation in zwei Gruppen, die sich als Heiratsklassen gegenüberstehen,"²⁴⁵ und unterstreicht die differenzierende Funktion der Hälften, die offensichtlich ist, ohne ihre integrative Funktion wahrzunehmen, die durch das Individualtotem verbürgt wird.



Die beiden mythischen Vorfahren, die das Heiraten in das System der dualen Ordnung integriert haben, die *Wondjina Kuranguli* (Brolgakranich) und *Banar* (Buschtruthahn), gehören bei den Ungarinyin zur *Walamba-* und zur *Yara-*Hälfte, bei den Unambal

geben sie den Hälften sogar ihren Namen.

Aber die duale Ordnung beschränkt sich nicht nur auf die Regelung der Stammesendogamie, sondern gilt für den ganzen Kosmos, der als eine Welt der *Amalad*-Dinge erscheint, so daß es auch nicht weiter verwunderlich ist, in der Stammeswelt der Göttlichen auf eine ganze Reihe von Zwillingspaaren zu stoßen, die für vergleichbare, die Hälften repräsentierende und sie verbindende Großtaten verantwortlich sind.



Die anderen Totemsysteme: *Ungur*, *Yari* und *Kian* sind also alle nach folgenden Merkmalen den *Amalad*-Totems untergeordnet, und über sie differenziert und integriert: lokale oder universale Bindung, patri- und matrilineare Vererbung, individuelles und

soziales Merkmal, heiliges oder profanes Symbol, d.h. sie spielen auch ihre komplementäre Rolle bei der Regelung der Exogamie und der Endogamie.

Der Gegensatz zwischen den mythisch-sakralen Totems und den klassifikatorisch sozialen Totems wird durchkreuzt durch die Vererbungsregeln der Totems, welchen den endogamen Abschluß jeder Hälfte verhindern: Kultgruppe, lokale Gruppe und Stammeshälfte werden patrilinear vererbt, das Traumtotem hingegen mütterlicherseits. Da dieses Totem zugleich die Individualseele der Person darstellt, demonstriert diese Erbregel, die absolute Abhängigkeit jeder Seite von der singulären Person (Die 4 Totemkategorien unter dem Aspekt der Erbschaft im Schema oben).

Dieses Schema repräsentiert auch den Gegensatz: Individuum-Gruppe. Festzuhalten ist, daß das Individuum sein individuelles Totem immer aus der anderen Hälfte erhält, der es selbst

²⁴⁵ H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.189

nicht angehört, d.h. es teilt sein Individualtotem mit dem Mutterbruder, dessen Clantotem es ist, und damit mit der Gruppe seiner *Waiingi*. Man kann also sagen, daß das Individualtotem quasi einen Brückenkopf der entgegengesetzten Hälfte in der eigenen Hälfte darstellt.

Obwohl also jede Heirat die Gruppen jeder der beiden Stammeshälften der gegenüberliegenden Hälfte öffnet, um die Frauen von ihr zu beziehen, schließt sie sie aber wieder mit der Zuschreibung der Abstammung ihrer Kinder, welche auch einen Abschluß der Clans innerhalb der Hälften bewirkt, zwischen denen kein Heiratsaustausch besteht. Nur das Traumtotem signalisiert, daß diese Konsequenz der Abstammungsregel nicht wirklich eintritt.

Die Regeln der Vererbung und die Unterscheidung nach dem Individuellen und dem Sozialen überlagern auch den Gegensatz: heilig-profan. (siehe das Schema oben).

Das *Yari* einer Person auf der einen Seite korrespondiert stets mit einer Clan- oder Kultgruppe der anderen Seite, und zwar durch das gemeinsame Totem. Denn der geheime Name der Person der einen Seite indiziert eine Verkörperung des *Wondschinas* seiner korrespondierenden Kultgruppe auf der anderen Seite.

Die Kennzeichen der örtlichen Bindung, die diese Totems gleichfalls repräsentieren, durchkreuzen das Schema noch einmal in entgegengesetzter Richtung und stellen die rein mythologische Begründung der *Amalad*-Klassifizierungen oder der Dual-Ordnung heraus. (Die 4 Totemkategorien nach der Unterscheidung: universal- lokal, im Schema oben).

universal	Ungud	Walamba Yara
lokal	Wondjina	

Unter diesem Gesichtspunkt sind nur die *Amalad*-Totems universal, d.h. auf den ganzen Kosmos bezogen, während alle anderen lokal oder auf ein bestimmtes Gebiet bezogen sind.

Universal, d.h. allumfassend, sind auch die mythischen Urheber des Daseins, nach deren Namen die klassifizierenden Totems unterschieden werden: *Walamba-Ungud* und *Yara-Ungud*. Aus ihnen als Ungud-Schlangen (oder Regenbogenschlangen) ist alles hervorgegangen und durch sie ist der Prozeß der Schöpfung überhaupt erst in Gang gesetzt worden.

Die Ort-Kosmos-Unterscheidung entspricht der Unterscheidung der *Wondjina* und der *Ungud* und folgt ihrem mythologischen Verhältnis, die *Wondjina* sind selbst Geschöpfe der *Ungud*, ihre Kinder. Die *Wondjina* sind lokal gebundene Wesen, *Ungud* ist universal.

Betrachten wir also die Funktion der Totems in dieser Hinsicht durch ein weiteres Schema, dann zeigt sich: Weil das Individualtotem in Opposition zum Hälfentotem der väterlichen Gruppe steht, steht es auch in Opposition zum Clan- und Kulttotem des Vaters.

Traumzeitwesen	kosmolog. Position	innen/eigen	außen/fremd	Vererbung
Ungud	universal	Hälfte I	Hälfte II	patrilin.
Wondjina	lokal	Clan 1 u.3	Clan 2 u.4	patrilin.
Wondjina	lokal	Kltgr. 1 u.3	Kltgr. 2 u.4	patrilin.
Wondjina	loka	Indiv.totem II	Indiv.totem I	matrilin.

Weil es aber das Individuelle des Individuums bezeichnet, kann es mit nichts übereinstimmen, was

die Gruppenzugehörigkeit kennzeichnet, denn in der Gruppe ist das Individuelle das Fremde und das Gemeinsame das Eigene, das Individualtotem repräsentiert also das Außen der Gruppe oder das Wesen ihrer Mitglieder, nämlich ihr Aufgehobensein in ihrer Nichtigkeit.

Weil aber dasjenige, was das Individuum als Individuum erst existenzfähig sein läßt, seine Seele, sein *Ya-Yari*, sowohl von kosmologischer als auch von existenzieller Bedeutung ist, da es mit einem *Wondjina* und über ihn mit *Ungud* verbunden ist, d.h. mit einem Heroen oder einer Gottheit der fremden Hälfte, drückt diese Tatsache nicht nur die Individualität des Individuums oder das, was die Gruppe nicht mit sich identifizieren kann, aus, sondern auch seine Verbindung zu einer Gruppe der anderen Hälfte, von der das Individualtotem geerbt wurde.

Diese geheime Verbindung des Individuums mit einer Gruppe aus der fremden Hälfte kommt auch in der lokalen Zuordnung des Individualtotems zum Ausdruck, vor allem aber sichert sie

dem Initianden seine Mentoren, die *Waingi*, und seine Frau, die Schwester oder Tochter dieser *Waingi*.

Das Clangebiet ist Eigentum in männlicher Folge, die Frauen des Clans kommen von außen. Ihr Beitrag an der Reproduktion der Schöpfung erscheint in dem Individualtotem ihrer Kinder, das sie ihnen vererben und damit das Angewiesensein jeder Gruppe auf Kontakte außerhalb ihrer eigenen Hälfte anzeigen oder den Mangel jeder Gruppe, sobald sie nur für sich leben würde. Das Individualtotem reflektiert in seiner Beziehung zu den anderen Totems das Verhältnis von Innen und Außen, und zwar in einer doppelten Weise: aus der Sicht der Gruppe

1	=	u1	x1	y1
2	=	u2	w2	y2
3	=	v3	w3	y3
4	=	v4	w4	z4

	u	v	w	x	y	z
1	+			+	+	
2	+		+		+	
3		+	+		+	
4		+	+			+

repräsentiert es das Außen, aus der Sicht des Individuums sein Innerstes, welche das Äußerste seines Körpers ist (deshalb auch das exkursierende Subjekt der Seelenreise), nämlich sein Wesen, das die Gruppe, zu der es gehört, nur noch vergesellschaften kann.

Deshalb repräsentiert das Individualtotem nicht nur das Individuelle und seine Beziehungen zur fremden Gruppe, sondern auch den Mangel der Gruppe, der im Individuellen als dem Ausdruck des Fremden im Eigenen sichtbar wird.

Aus diesem Grund erscheint der Gegensatz von Innen und Außen auch als ein Gegensatz des Geschlechts, als ein Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, und dieser Gegensatz reflektiert auch die Beziehung des Teils zum Ganzen, die wiederum das Verhältnis des Kosmos zu den Orten durchkreuzt. In der geschlechtsspezifischen Differenzierung der Erbregeln einzelner Totemkategorien erscheint also eine Unterscheidung, die anderswo in Australien als Geschlechtstotemismus direkt in Erscheinung tritt.

	Vater	Mutter	
Name	Condbin	Bangal	
Land	Wujuri	Wulangu	Clantotem
Hälfte	Kranguli	Banar	Hälftentotem
Totem Gi	Heros v. Munuru	Regen	Kult-Totem
Totem Gi	Busch		
Totem Järi	Land Dschalini	Baum Nolu	Individualtotem
	Ratte u. Honig		
	└───┬───┘		
	Sohn		
Name	Wabi Yilingurmen		
Land	Wujuru		Clantotem
Hälfte	Kuranguli		Hälftentotem
Totem Gi	Heros v. Munuru		Kult-Totem
Totem Gi	Busch, Yilingurmen (Wasserpflanze)		
Totem Järi	Regen		Individualtotem

nach: A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.33

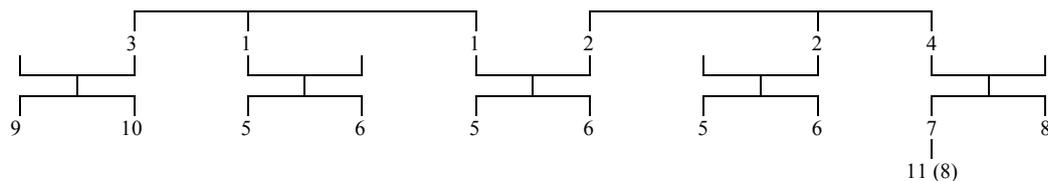
Alle Relationen des Individuums zum Stamm und zum Kosmos, die seine vier Totems abbilden, bilden auf diese Weise seine Beziehungen zur Gemeinschaft und Gesellschaft sowie zur Welt auf ihm selbst ab, was wiederum am besten ein Schema verdeutlichen kann. Wir numerieren die Totemtypen: *Yari*= 1, *Ungur*= 2, *Kian*= 3 und *Amalad*= 4 und kenn-

zeichnen die Selektionsleistungen mit Buchstaben: u= heilig, v= profan, w= patrilinear, x= matrilinear, y= lokal und z= universal; danach bildet ein Individuum mit seinen vier Totems die im nebenstehenden Schema (oben) abgebildeten Relationen ab.

Infolge der besonderen Verbindung des Individualtotems mit einer Gruppe aus der anderen Hälfte und vor allem wegen der Exogamievorschrift der Totemgruppen, kann man die totemistischen Beziehungen einer Person nur dann vollständig abbilden, wenn man zugleich auch die entsprechenden Beziehungen seines/ihrer Komplementärs aus der anderen Hälfte mitabbildet. Dies unterstreicht die soziologische Bedeutung des Individualtotems, das die geheimen Beziehungen einer Gruppe zu fremden Gruppen gerade in dem Totem zum Ausdruck bringt, in dem es innerhalb seiner selbst die Individualität kennzeichnet.

Dieses Schema ist aber keine willkürliche Abstraktion der Beziehungen, sondern stellt eine symbolische Übersetzung jener Totemverteilung dar, die Lommel am Beispiel eines Ehepaares mit ihrem Sohn vorgestellt hat. Lommel erläutert sein Schema: "Der Name >Wabi< ist der sog. *Ungud*-Name des Sohnes, mit dem er nie grufen wird und den er möglichst geheim hält. Gerufen wird er meist mit dem Namen seiner Mutter, in diesem Falle >Bangali< oder mit dem Namen des Wasserplatzes, an dem der Vater im Traum seine Seele fand, also >Yilingurmen<. Außer dem *Gi*-Totem *Yilingurmen* besitzt er noch die von seinem Vater vererbten *Gi*: den Geist von *Munuru* und den Busch. Sein Totem *Järi* ist das *Gi*-Totem der Mutter, also der Regen."²⁴⁶ *Yilingurmen* ist also das väterlicherseits vererbte Kulttotem und *Wabi* gehört zu den Personennamen, welche sich im Besitz der mütterlichen Kultgruppe befinden.

Unambal- Terminologie:

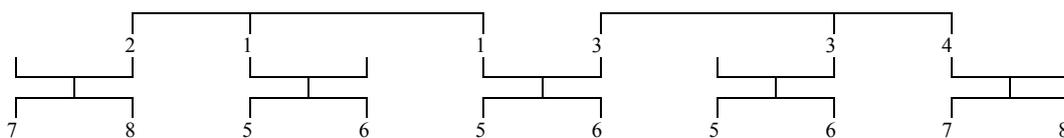


Index Unambalterminologie

1	Bidoscha	V,VB	4	Gaga	MB	7	Benguli	MBS	10	walai	VZT
2	marna	M,MZ	5	Abwa	äB	8	namba	MBT	11	namaba	MBST
3	ngajala(lala)	VZ	6	ngurma	äZ	9	Benagu	VZS			VMBTT

Die regulative Funktion, welche die verschiedenen Totemkategorien in dem sozialen System der hier berücksichtigten Stämme ausüben, wird sichtbar, wenn man sie auf das System der Heiratsklassenordnung projiziert. Während der Totemismus der Ungarinyin, Worara, Nyigina, der Unambal und auch der Karadjeri übereinstimmt, variieren die Verwandtschaftssysteme der Ungarinyin und Worara (Elkin zählt auch das Verwandtschaftssystem der Unambal zum Ungarinyintyp) einerseits, der Nyigina und der Karadjeri andererseits. Die beiden zuerst genannten Stämme schreiben ihre Verwandtschaft nach dem von Elkin als Ungarinyinsystem bezeichneten Verwandtschaftssystem zu, welcher auch die Unambal diesem System zurechnet - "*The country of the Ungarinyin, Wurara and Unambal tribes is situated in the south-western part of what I have called the Nothern Kimberley;... The first two of these tribes, and I think the third also, can be grouped together as possessing a common type of kinship system*"²⁴⁷-, während die

Nyigina- Terminologie:



1	Iwala	V,VB	4	Kaga	MB	7	Ingwalu	MBS,VZS
2	yirmada	VZ	5	Mambadu	äB	8	kawale	MBT,VZT
3	guia	M,MZ	6	ngurnu	äZ			

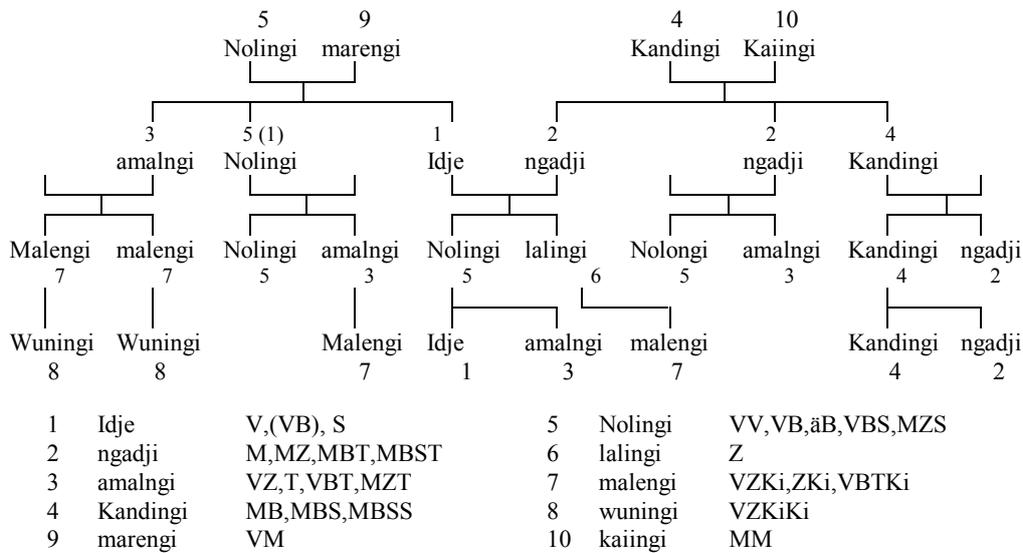
Verwandtschaftsordnung der Unambal, wenn Lommels Angabe der vorgezogenen Heirat bei den Unambal (MBST) richtig ist, dem Zuschreibungsverfahren der Aranda oder der Nyul-Nyul zuzuordnen wäre. Die Karadjeri praktizieren ein System, das für die Ethnologie eine repräsentative Funktion erfüllt genauso wie die Gruppe von Verwandtschaftssystemen, denen das System der Nyigina zugeordnet wird, der sog. Karieratyp. Das Ungarinyinsystem steht für ein Hälfensystem, während die anderen Systeme Section- und Subsectionsysteme repräsentieren.

²⁴⁶ A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.33

²⁴⁷ A.P.Elkin, Social Organization in the Kimberley Division, Oceania II, 1931, S.312

Der Versuch einer Projektion der Funktionen einzelner Totems auf die Heiratsklassenordnung

Ungarinyin- Terminologie:



bringt uns aber in eine gewisse Verlegenheit: Petri hat das System des nordwestaustralischen Totemismus am Beispiel der Ungarinyin dargestellt, deren Verwandtschafts- und Heiratsregeln von ihm aber nicht beschrieben worden sind, weil Elkin sie schon bekannt gemacht hat, ebenso wenig wie Lommel, der zwar den Totemismus der Unambal (neuerdings wird unter diesem Namen nicht nur ein Stamm, sondern ein ganzer Stämmekomplex zusammengefaßt) dargestellt hat, aber nicht deren Verwandtschaftsordnung. Mit Ausnahme einer Liste der Verwandtschaftsnamen der Unambal hat Lommel darauf verzichtet, diesen Komplex ausführlicher zu behandeln, weil unter den Bedingungen des kulturellen Wandels, in dem sich dieser Stamm zur Zeit seines Aufenthalts befunden hat, die Verwandtschaftsordnung nicht mehr durchgängig praktiziert worden ist. Das Verbot der Kreuzvetternheirat und die vorgezogene Heirat der

Wuiur		Kidir	
Banaka	A	B	Burunga
Pardjari	C	D	Karimba

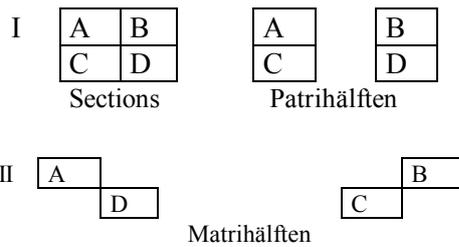
A	=	b	--->	Cc	Wuiur
C	=	d	--->	Aa	
B	=	a	--->	Dd	Kidir
D	=	c	--->	Bb	

MBST macht bei den Unambal ein ehemaliges Achtklassensystem wahrscheinlich oder ein Vierklassensystem, das auch in Verbindung mit dem Verbot der Kreuzkusinenheirat in Australien (z.B. bei den Talaindji) vorkommt.

Da also der notwendige Projektionshintergrund nur für die Ungarinyin zur Verfügung steht, bleibt uns nichts anderes übrig, als die Darstellung des Totemismus der Unambal für den Fall, daß sie entgegen der Vermutung von Elkin doch ein Section- oder Sub-

sections-system praktiziert haben, auf das von Petri beschriebene Verwandtschafts- und Heiratsklassensystem der Nyigina zu projizieren, welche die gleiche Form des Totemismus praktizieren, der aber bedauerlicher Weise nicht mit der gleichen Ausführlichkeit von Petri beschrieben worden ist wie der Totemismus der Ungarinyin.

Der formale und vor allem theoretische Charakter dieser Überlegungen und die Tatsache, daß man die Funktion der Heiratsklassensysteme auch unabhängig von ihrer konkreten Beschreibung reproduzieren kann, soll es hier rechtfertigen, daß wir die Beschreibung des Totemismus des einen Stammes auf die Beschreibung des Verwandtschaftssystem des anderen Stammes projizieren, dessen System zum Karieratyp (Radcliffe-Brown, Elkin) gezählt wird, um auf diese Weise, jene Funktion der Totemkategorien zu skizzieren, ohne die das soziale Rollen- und Normensystem jener Stämme nur unvollständig zum Ausdruck käme.

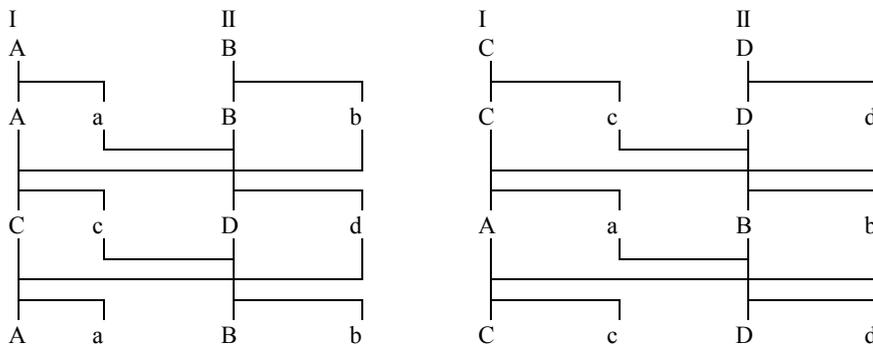


Die Verwandtschaftsterminologie der Nyigina zählt zum sog. Irokesentyp der Verwandtschaftsterminologien. Aus der Äquivalenz der Kreuzvettern und -Basen lassen sich die ihnen äquivalenten Heiratspartner (Kawale) ableiten: MBT, VZT, VVZST, MMZST, VMBST, MVBST und aus diesen die Gruppe der Verwandten, die *Kagu* heißen und dem MB äquivalent sind: MMZS, MVBS, VVZS,

VMBS, usw.

Die Terminologie der Unambal unterscheidet sich von jener der Nyigina: Die Kreuzvettern- und -basenterme werden noch einmal lateral unterschieden und fallen als Heiratspartner wie bei den Aranda oder den Ungarinyin aus.

Während das Verbot der Kreuzkusinenheirat auch für das Ungarinyinssystem gilt, läßt sich die Heirat der MBST, die nach Lommel die vorgezogene Gattin ist, nicht mehr mit dem durch die lokale Organisation bestimmten Verwandtschaftssystem der Ungarinyin vereinbaren. Ähnlich



wie die Unambalterminologie deutlich einem Schema folgt, das *bifurcate merging*-System oder Irokesensystem genannt wird, folgt auch die Terminologie der Ungarinyin diesem gabelnden Zuschreibungsschema, allerdings in der Abweichung eines Omaha-Systems.

Nur die Namen *Idje*, *Nolingi* und *lalingi* berücksichtigen einen Generationsunterschied, alle anderen Verwandtschaftsnamen der Ungarinyin fassen die Clanmitglieder ohne Altersunterschied zusammen (Die weitere Darstellung des Ungarinyinverwandtschaftssystems: siehe unten). *Kandingi* heißen dementsprechend MV, der MB und dessen Sohn (MBS) sowie wiederum dessen Sohn (MBSS). M, MZ, MBT und MBST werden unter dem Namen *ngadjji* zusammengefaßt, um nur einige Beispiele zu nennen (siehe Schemata nebenan).

Das System der Verwandtschaftsbezeichnung der Ungarinyin ist von Elkin²⁴⁸ vorgestellt worden (wir geben es unten im Schema wieder).

In das genealogische Schema der einzelnen Nomenklaturen lassen sich die Totems der betreffenden Personen projizieren, die wir oben schon als ein Zahlenverhältnis dargestellt haben, das für ein Individuum typisch ist, nachdem wir dieses Zahlenverhältnis vorher auch mit den Heiratsregeln in Korrespondenz gebracht haben.

Das Traumtotem korrespondiert mit dem dynamischen Aspekt des vierklassigen Heiratssystems. Die Heiratsklassen der Nyigina definieren folgende Beziehung zu den Hälften und zu sich selbst: Wir unterscheiden also als Paare: AB, CD, BA, und DC; als Zweheiten: AC, BD, CA, DB und dementsprechend als Patrihälfen: AC und BD. Wir unterscheiden als Zyklen: AD, BC, CB und DA und dementsprechend als Matrihälfen: AD und BC (siehe Schema nebenan).

Verfolgen wir den Zyklus schematisch, dann sieht man, daß die Nachkommen jeder Hälfte generationsweise die Klasse wechseln, und zwar genau in dem gleichen Verhältnis, in dem die

²⁴⁸ A.P.Elkin, *The Australian Aborigines*, London, Sydney, Melbourne 1979, S.108-9

einer Zweierheit und einem Zyklus vervollständigt, oder besser, den Schlüssel ihrer Vervollständigung abbildet (siehe: Schema nebenan).

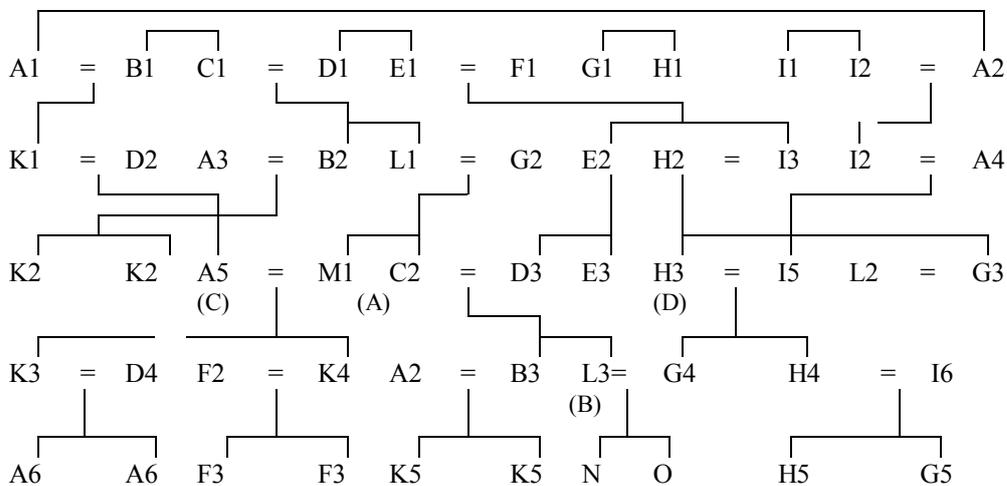
Neben den drei verschiedenen Zweierrelationen des Heiratsklassensystems erscheint eine weitere duale Relation, die man totemistische Zweierheit nennen kann, welche die Außenrelationen der Abstammungsgruppen, die zur Gruppenselbstreproduktion notwendig sind, reflektiert. Diese totemistischen Zweierheiten lauten: AD,

eigene Gruppe oder Klasse	A	B	C	D
Klasse oder Gruppe des MB's	D	C	B	A

BC, CB, DA. Wenn A, B, C, D Klassen oder Gruppen abbilden, dann stellen die Totems D, C, B, A die entsprechenden Komplementärgruppen, die Klassen oder Gruppen der Mutterbrüder dar.

Ein Rückblick auf die Zweierrelationen des Heiratsklassensystems zeigt sofort, daß diese totemistische Zweierheit, die jede beliebige Person positiv kennzeichnet, identisch ist, mit der Zweierheit, die wir Zyklus genannt haben, welche das Verhältnis der Mutter zum Kind und das

UNGARINYIN - System



Wuningi=A1(VVZMa),A2,A3(VZMa, VVZSS, nichtFrB), A4, A5(ZMa), A6(ZSKi)
 amalngi=B1(VVZ),B2(VZ),B3(T)

Kandingi=H1(MV),H2(MB),H3(MBS,MB),H4 H5
 maringi=D1(VM),D2,D3(Fr),D4
 Nolingi=C1(VV),C2(B,Ego)
 malengi=K1(VVZS),K2(VZKi),K3(ZS), K4(ZT), K5(TKi)

wolmingi=F1(FrVM,FrM),F2(ZTMa,FrMB), F3(ZTKi),
 Waiingi=E1(VMB,FrVV,FrV,FrB),E2(FrV), E3(FrB)

ngadji=G1(M,MVZ),G2(M),G3(M,MBT),G4(ST, VMBST),G5
 Idje=L1(V),L2,L3(S)
 lalingi=M1(Z)
 N=jB; O=jZ

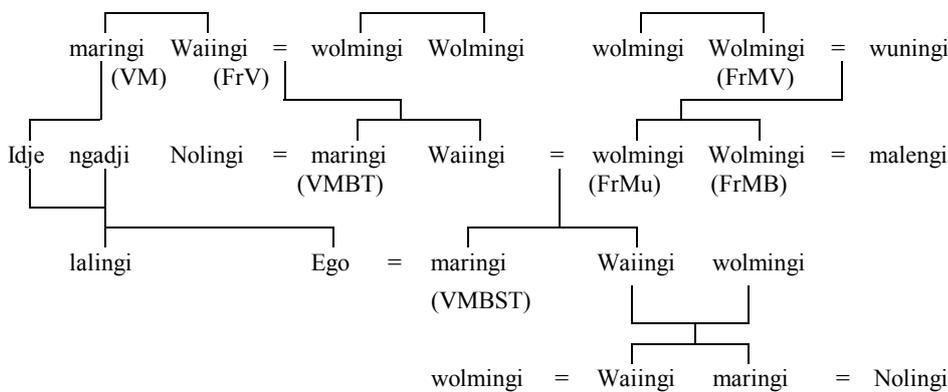
zu den Matrihälfen, allerdings negativ, d.h. nicht ausdrücklich, abbilden, weil sie diesen Relationen kein eigenes Symbol in der Heiratsklassenordnung reservieren, was sie aber im Falle des Individualtotemismus machen, der eben diese Relation mit dem Individualtotem positiv, d.h. mit einem speziellen Symbol, d.h. einem Totem, darstellt.

Dem analytisch erschlossenen Zyklus und der Relation zu den Matrihälfen, obgleich diese von Petri nicht erwähnt werden, welche aber schon aus strukturellen Gründen unentbehrlich sind und mit der Feststellung des Heiratsklassensystems stillschweigend vorausgesetzt worden sind, entspricht eine positiv dargestellte Relation, welche durch das Individualtotem und seine Erbregel speziell herausgestellt wird, welche den Schluß nahelegt, daß die Abbildung der matrilinearen Hälfen und der Zyklen die soziale Funktion des Individualtotems ist.

Auf diese Weise wird die Seele des Menschen, der unsichtbare Teil seiner selbst, sein geheimer Name, stets mit dem Namen der Hälfte bezeichnet, zu der der Körper, d.h. der sichtbare Teil des Individuums, nicht gehört. Die Seele des Menschen verbindet ihn also sowohl mit der entgegengesetzten Hälfte, zu der er selber nicht gehört, als auch mit ihrem Gegesatz, dem Körper, und das System des Dualismus demonstriert auf diese Weise die Notwendigkeit des reziproken Ausgleichs der kosmologischen Hälften, denn Wondjina oder die Seele inkarniert sich stets in der entgegengesetzten Hälfte des Kosmos, aus der der Körper stammt. Jede Person gehört zu beiden Hälften, zu der einen gehört ihre Seele und zu der anderen ihr Körper. Und diese Zweiteilung jeder Person rahmt wiederum ihre totemistische Weiterdifferenzierung ein, welche systematisch durch vier Typen reguliert wird, die aber im Hinblick auf die einzelnen Totems, die jemand potentiell erben kann, ohne Schwierigkeit 13 oder sogar noch mehr Totems integrieren können.

Walamba : bronor
 Yara : bramalar

UNGARINYIN (Abstammung von Egos Frau)



Wir haben schon gesehen, daß die Wondjina oder die Geistkinder inkarnationsbereite Seelen, also Tote sind, so daß das System des Totemismus uns hier genau jenen Akt der Vergeltung offenbart, jenen Austausch der Opfergaben, der nach dem Urmord notwendig geworden ist: die Aufnahme einer Seele der Hälfte I, d.h. die Freigabe eines Körpers für einen reinkarnationsbereiten Ahnen der Hälfte II oder einer Seele aus seiner Gefolgschaft aus der entgegengesetzten Hälfte, vergilt mit dieser Gabe, dem Körper, was jener Seele einst von den Mitgliedern dieser Hälfte genommen worden ist. Banar tötete einst Kuranguli, also gibt die Yara-Hälfte den Körper und die Walamba-Hälfte die Seele (oder umgekehrt). Dieses Verhältnis von Leben und Tod drücken speziell die Hälftenamen der Nyigina aus: *Wuiur* und *Kidir*. *Kidir* ist der Name des Totenreiches und *Kidir* ist der Name des Hälftentotems, das sich die Heiratsklassen *Burungu* und *Karimba* teilen.

Diese Komplementarität der Hälften und ihre Reproduktion durch das Individuum wird auch deutlich in den anderen Namen der Hälften bei den Ungarinyin, die sich auf den Körper selbst beziehen: *bronor* und *bramalar*, d.h. zu den Knochen (Walamba) oder zu der Haut (Yara) gehörig:

Erst durch die Verbindung der Hälften in der Verbindung der Individual- und Clantotems kommt der ganze Körper aus Haut (*bramalar*) und Knochen (*bronor*) mit dem Fleisch (*kian*), d.h. mit seiner Gruppe, zu einer lebensfähigen Erscheinung zusammen, zu der auch die Seele (*ya-yari*) gehört, die das Individualtotem beisteuert. Wenn man dazu noch die Hinweise C.G. von Brandensteins über die Korrelation der Sections mit den Temperamenten und den Konstitutionstypen in Rechnung stellt, dann eröffnet der australische Totemismus nicht nur einen Ausblick auf die Idee von den kosmologisch konzipierten Austauschbeziehungen, sondern auch auf eine elaborierte Seelenkunde oder Psychologie der Aborigines.

Schauen wir auf die Verbindung der Heiratsklassenzuordnung mit den Totemkombinationen, dann stellen wir fest, daß die Halbierung des Stammes nur die Abstammungsrechnung reflek-

tiert, d.h. die Verwandtschaft der Gruppen von A und C, respektive der von B und D, während der Totemismus die bilaterale Ergänzung dieser Einschränkung zum Ausdruck bringt und ihre Funktion für das Ganze.

Der Vater eines B stammt aus der Gruppe D und sein Individultotem kommt aus der Gruppe A. Die Mutter eines B stammt aus der Gruppe C und ihr Individualtotem ist aus der Gruppe B,

1	Nolingi Idje amalngi	VV,äB,etc V,S,Ego, etc VVZ,VZ,T, etc	Egos Gruppe
2	Kandingi ngadji	MV,MB,MBS,MBSS, etc MVZ,M,MBT,MBST,MBSST, etc.	Mu's Gruppe
3	Waiingi maringi	VMB,FrVV,FrV,FrB,FrBS, etc. FrBT,VM,VZT,VZSFr,Fr,ZSFr, etc.	Fr's Gruppe
4	Malengi Wuningi	VVZS,VZKi,ZS,TKi, etc. VVZMa,MMBFr,VZMa,MBSFr,ZMa,ZTMa,ZSKi, etc	Gruppe der Fr'n u. Mä für VVZ,VZ,Z,T,MB

d.h. in totemistischer Sicht ist Elternschaft nur unter der Bedingung einer Kombination von Totems aus allen Gruppen möglich wie in diesem Falle, in dem die Eltern zusammen Totems aus den Gruppen D, A, C und B haben, während ihre Kinder Totems nur aus den Gruppen B und C besitzen, welche auf die mögliche Ergänzung durch die Totems aus den Gruppen A und D verweisen, die nur durch die Heirat erfüllt werden kann. So reflektiert der Totemismus, was die Filiationsrechnung der Verwandtschaft ausblendet und ermöglicht den Nachweis jedes Beitrags jeder Stammesgruppe für die Reproduktion des Stammes im Einzelfall wie bei der Kommunion des Kosmos ganz allgemein. Auf diese Weise wird einmal mehr deutlich, daß das Wesen von Ungud kommt, das zur Geburt eines Besonderen, die Mitarbeit des Allgemeinen, d.h. die Zusammenarbeit aller, notwendig ist, so daß die Kinder sich dem Kosmos, der Ungud ist, verdanken und niemandem sonst, was die Totemkombinationen unabweislich bezeugen.

Hälften:
Gruppen:

a)	
A	B
C	I
D	K

Das Verwandtschaftssystem der Ungarinyin ist von Elkin²⁴⁹ ausführlicher beschrieben worden, so daß wir uns auf seine Darstellung beziehen können. Die besonderen Merkmale des Verwandtschaftssystems der Ungarinyin sind den genealogischen Schemata, in denen Elkin (ibid) es erläutert hat, ohne große Schwierigkeiten

zu entnehmen.

Die typischen Merkmale dieses Verwandtschaftssystems lassen sich in 6 Punkten zusammenfassen:

b)

AC	BI
AD	BK

1) MV= MB= MBS= MBSS.

Die Sw all dieser Männer heißen ngadji= M für Ego; der Name Idje steht für V und S, Nolingi für ält. B und VV und lalingi für die eigene Z: nur diese Namen deuten Generationsstufen an.

2) Die typische Form der Heirat: VMBST: sowohl für Ego (A) als auch für (B), (C), (D).

3) Vier Abstammungslinien (oder patrilineare Clans): VV, VMB, MV, MMB, und zwei weitere, welche Gattinnen für VMB und dessen Linie und gelegentlich auch für Ego stellen; sowie Gatten für VVZ, VZ, Z und T, Gattinnen für MMB und seine männliche Linie.

4) EineMöglichkeit der Heirat mit FrBT, z.B. Wuningi (VVZGa und VZGa), besteht.

5) Kein Schwesterntausch.

6) ZT kann FrMB (Wolmingi) heiraten.

Elkin faßt Übereinstimmung und Unterschiede des Verwandtschaftssystems mit den Subsection- Systemen kurz zusammen: *"This has some features in common with the Aranda type: descent is reckoned through four lines; marriage with cross- cousins is prohibited, and the type- marriage is of the second- cousin variety. But whereas in other systems of the Aranda type, generation levels and the balancing of the terms in these levels are the main controlling factors, here the local organization has influenced the system to a remarkable degree,*

affecting the ordinary sequence of terms and the social behaviour associated with them. The general principal is that all males of any one local horde are classified together under one term, and so too are their sisters."²⁵⁰

In einem weiteren Schema zeigt Elkin die Abstammungsrelation der Gattin, deren Heirat für das Ungarinyinsystem typisch ist (siehe oben).

Obwohl FrV und FrVV beide Frauen heiraten, die für Ego FrM oder FrVM sind, kann FrM von Ego keine BT von FrVM (also keine FrVMBT) sein, da die Heirat mit MBT verboten ist.²⁵¹

Wenn wir die Abstammungsrechnung der Ungarinyin und Worara, die Verteilung der Abstammungsgruppen auf die zwei Stammeshälften und die Konsequenzen der Heiratsregeln in Rechnung stellen, dann verteilt dieses System alle Verwandten auf mindestens vier verschiedene Patriclans oder patrilineare Abstammungsgruppen mit gemeinsamer Residenz:

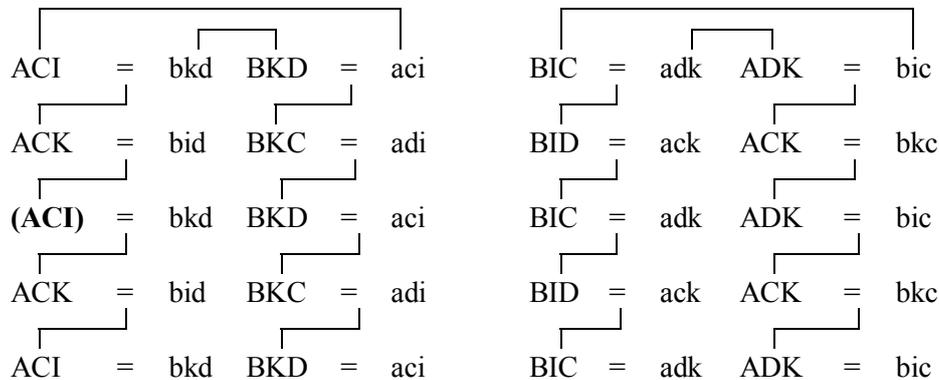
4	3	2	1
A	C	C	I
A	C	C	K
A	D	D	I
A	D	D	K
B	I	I	C
B	I	I	D
B	K	K	C
B	K	K	D

Diese vier Gruppen oder Patriclans können wir also als Projektionsoberfläche der Totemzuschreibung ansprechen, und zwar in der gleichen Weise, in der wir die vier Nyiginaklassen als Projektionsgruppen der Totemkategorien unterschieden haben, welche Petri und Lommel herausgearbeitet haben.

Wir dürfen also von zwei Stammeshälften: A und B, ausgehen und von zunächst 4 patrilinearen Totemgruppen: C, D, und I, K, die wir auf die beiden Hälften nach dem Schema nebenan verteilen.

Die Heiratsregel fordert, daß jedes Mitglied einer Hälfte sich eine Frau aus der anderen Hälfte suchen muß, aber die Regel der Vererbung des Individualtotems fordert, daß das Individualtotem das Clantotem des Mutterbruders ist, so daß aus der Zweiteilung der Hälften eine Vierteilung hervorgeht:

Auf diese Weise erscheint jedes Clantotem der anderen Hälfte in Verbindung mit einer Gruppe der eigenen Hälfte, was der Regel der Vererbung des Individualtotems entspricht. Das Traumtotem der Mitglieder der Hälfte A stammt aus den Gruppen I und K der Hälfte B und



das entsprechende Totem für die Mitglieder der Hälfte B aus den Gruppen C und D, die zur Hälfte A gehören.

Greifen wir die Zahlen, mit denen wir die Totemkategorien oben differenziert haben, hier wieder auf, dann lassen sich alle Beziehungen wie in der Tabelle nebenan darstellen.

Das System organischer Solidarität, das die Totemgruppen nach den Heiratsregeln zusammenführt und differenziert, ließe sich in dem unten skizzierten Allianzschema abbilden (siehe Schema unten).

(ACI)= Ego. Ego heiratet nach diesem Schema eine VMBST, dessen Frau einen VMSS; nach diesen Vorschriften heiraten auch der Br (im Schema nach Elkin mit A gekennzeichnet) der S

²⁵⁰ A.P.Elkin, Social Organization in the Kimberley Division, Oceania II, 1931, S.312-3

²⁵¹ Siehe: A.P.Elkin, The Australian Aborigines, London, Sydney, Melbourne 1979, S.108-9

von Ego (im Schema nach Elkin mit **B** indiziert), der Gatte der Z von Ego (im Schema nach Elkin mit **C** angezeigt) und der MB und dessen S (im Schema nach Elkin mit **D** bezeichnet). Die von Elkin postulierte Ähnlichkeit des Ungarinyinsystems mit dem Nyul-Nyulsystem beschränkt sich also nicht nur auf die vorgezogene Gattin. Wenn die Exogamievorschriften der

	universal	lokal
Diesseits	Erde	irdische Plätze/ Orte
Jenseits	Himmel	himmlische Plätze/ Orte
	Ungud	Wondjina

Totemgruppen streng eingehalten werden, dann generieren diese Totemgruppen Heiratsklassen (Sections); denn die Unterscheidung der Generationen als Merkmal der Differenzierung, welche laut Elkin auf-

gegeben worden sein soll zugunsten der Unterscheidung der lokalen Zugehörigkeit, wird durch die Differenzierung der Totemgruppen und ihrer Exogamievorschriften erzwungen, sie kommt also, wenn auch in einer anderen Konnotation sehr wohl zum Ausdruck.

Dieses System, das sich ganz automatisch mit der konsequenten Einhaltung der Exogamievorschriften der Ungarinyintotemgruppen einstellt, entspricht also der Struktur eines harmonischen (patrilinaren und patrilokalen) Nyul-Nyul- oder Arandasystems, obwohl es die Gruppen, die sich auf diese Weise ausdifferenziert haben, nicht ausdrücklich als Heiratsklassen anspricht. Dafür tritt hier die soziale Funktion des Totemismus in Erscheinung und wie im Falle

Dauernde Aufenthaltsorte:			
Himmel		Erde	
astronom. Ersch.	Wondjina	Wondjina	Theriomorphe
Milchstraße	Walanganda		
Blitz	Ngunyari		
Mond	Kangi		
Abendstern	Balamara		
Sonne	Brad		
Alpha +	Wodoi +	Wodoi +	eulenartige
Beta Gemini	Djungun	Djungun	Nachtvögel
unspezifiziert	Kruranguli + Banar	Kuranguli + Banar	Truthahn Native Comanion
südl. Kreuz	Warana	Warana	Adlerfalke
		Naliwad	Emu
		Djeriwad	Krokodil
etc.	etc.	etc.	etc.

der Projektion des Totemismus auf das Nyiginasystem reflektiert auch hier das Individualtotem die matrilinearen Hälften und seine Vererbungsregel bewirkt eine Differenzierung der 4 Ausgangsgruppen in 8 Untergruppen, von denen sich jeweils 4 auf eine Hälfte verteilen. Diese Weiterdifferenzierung korreliert mit jener Differenzierung der Generationen, welche von

der lokalen Assoziation der Verwandtschaftsnamen ignoriert wird.

Auch dieser Versuch einer Darstellung der sozialen Funktion des Totemismus in einem Ungarinyinsystem stimmt mit allen Konsequenzen überein, die sich am Beispiel eines vierklassigen Heiratsklassensystems herausgestellt haben.

Amalad ist ein Ausdruck, der auf das Ganze, den Kosmos und alles, was in ihm ist, verweist, *amalad* muß deshalb universal sein, denn eine örtliche Beschränkung würde seine Funktion aufheben. Und dieses Ganze ist in sich differenziert als *Walamba* oder *Yara* (*Kuranguli* oder *Banar*) oder in Subkategorien dieser beiden Totems.

Aus der klassifikatorischen Funktion des Hälftentotemismus und der Bezeichnung der Hälften nach der Süßwasser- und der Salzwasser- *Ungud* (*Walamba* und *Yara*) müssen wir schließen, daß *Ungud* den Kosmos in seiner Gesamtheit darstellt, also das, was sich den Sinnen zeigt und das, was sich ihnen verbirgt, während die *Wondjina* und die Sterblichen die Vielheiten repräsentieren, in die sich die Einheit *Ungud* differenziert. Diese Einheit differenziert sich nicht nur in die Erscheinungen der sinnlichen Welt, sondern auch in eine sinnliche und eine übersinnliche Welt, die gleichermaßen differenziert ist wie die sinnliche Welt. Die drei patrilinaren Totems (*kian*, *ungur*, *amalad*) stehen zu dem matrilinearen Totem (*ya-yari*) in der Relation: *diesseits-jenseits* sowie: *ortsfest-beweglich*. Das Gegensatzpaar "Himmel- Erde" oder „Jenseits-

Diesseits“ viertelt sich selbst durch das Gegensatzpaar "universal- lokal" (siehe Schema oben). Der Totemismus reflektiert hier nicht nur das politische Gläubiger-Schuldner-Verhältnis der Gruppen, sondern dieses Verhältnis auch als ein Verhältnis kosmologischer Vergeltung, als ein Verhältnis von Schuld und Sühne, von Vergehn und Buße.

Während also die sinnliche wie die übersinnliche Welt immer in *Ungud* und damit *Ungud* ist, leben die Sterblichen in der sinnlichen- und die *Wondjina* in der übersinnlichen Welt, deren Grenzen beide aber entweder im Traum, durch Reinkarnation oder durch den Tod überschreiten können, denn die Sterblichen wie die *Wondjina* sind hinsichtlich ihres *ya-yari*, ihres Traumtotems, oder ihres *Unguranteils* nicht nur mit der Urzeit verbunden, sondern schon

Ungud	Kosmos, Universum
Himmelsheroen (Wondjina)	Stammesgesetze, kosmologische Teilfunktionen: Hälften, Klassen
irdische Lokalheroen (Wondjina)	spezielle ökolog. Funktionen, besondere Gruppenansprüche, Differenzierung nach Tambunen und Deszendenzgruppen.

immer in der Urzeit und ihre Seinsweise als Urzeitheros oder Sterbliche unterscheidet nur die

unterschiedliche Macht ihres aktuellen Seinsstatus. Aber all das ist als das Eine *Ungud*, von der alles kommt, mit der alles verbunden ist, und in die alles zurückkehrt nach der Notwendigkeit. *Ungud*, *Wondjina* und die Sterblichen, Himmel und Erde, die Göttlichen und die Sterblichen, stehen für das Eine, das in sich mannigfaltig geschieden ist, das in sich Vieles ist, d.h. für eine mystische Formel altgriechischer und vorsokratischer Weisheit. Das Viele dieser Einheit

Jenseits	Ungud Himmel	Wondjina Himmelsorte	latentes Wirken
Diesseits	Erde Hälften	irdische Orte Kultplätze Tanbune	manifestes Wirken
	universal	lokal	

reflektieren die Totems und die Einheit kommt in den Regeln zum Ausdruck, nach denen sich die Totems lokal positionieren, ihre Träger zu Gruppen assoziieren, in Verbänden gegenüber treten und sich untereinander austauschen.

Die Hälftenheroen selbst reproduzieren ein Wertschema, das nicht nur in Australien allgemein verbreitet ist:

Kuranguli	geschickt groß schlank	Walamba- Hälfte Himmelsorte	schöpferische Kraft
Banar	unge- schickt gedrungen klein	Yara- Hälfte	reproduktive Kraft

Die *Wondjina* und *Ungud* repräsentieren mit ihrer Differenzierung entweder kosmologische Bezirke und Kompetenzen oder soziale Institutionen, Seiendes aus beiden Dimensionen als Teil, Element und Ganzheit. An den Schnittstellen von Diesseits und Jenseits, an den heiligen

Plätzen und Vermehrungszentren treten die Göttlichen oder Ahnen als die Unsterblichen, die sich als solche verbergen, in das Leben der Sterblichen ein.

Und die Zuschreibung ihres Konstitutionstypus läßt sich ablesen aus ihren Hälften- und Section-Namen, welche das Seiende klassifizieren, und zwar nach Konstitution und Temperament, wie es die Gleichungen von C.G. von Brandenstein zeigen.

So deuten die Namen der Hälftentotems selbst (Haut und Knochen) ebenso wie die Namen für das Clan- und Individualtotem (Fleisch und Traum oder Seele), ebenso wie die totemistische Praxis der Assoziation und Absonderung ihrer Träger eine Vorstellung an, die nur noch im Südosten Australiens in der Gestalt von *Baiame* und ihr äquivalenter Wesen greifbar wird, nämlich die Vorstellung vom Kosmos als einem großen Wesen, das er vor dem Ende der Urzeit war und das nach dem Ende der Urzeit in jene vielen Totems zerfallen ist, dessen Reintegration zu einer funktionsfähigen Einheit zur Aufgabe der Behüter des Lebens nach dem Ende der Urzeit geworden ist, zum Zweck des Kultes (Übereinstimmung des Subjekts mit seinem Wesen).

Auf jeden Fall werden aber alle Erscheinungen des Daseins nach ihrer *Walamba-* oder *Yarazugehörigkeit* bestimmt, der Speerwerfer z.B. als *Yara-Ding*, weil er von einem *Wondjina*

der *Yara*-Hälfte erfunden wurde. "In jedem Fall wird die >Skin<-Zugehörigkeit einer Waffe, eines Werkzeugs oder eines Gerätes mythisch erklärt... Alles Fremde, das spontan in den Gesichtskreis der Eingeborenen tritt, wird spontan der dualistischen Weltbetrachtung eingeordnet... So erzählte einer unserer Gewährsleute, Flugzeuge, Billycans (Teekessel aus einer Konservenbüchse) und Speerspitzen aus Telegraphenisolatoren seien *Walamba* Speerspitzen aus eisernen Schaufeln, Automobile und Bierflaschen-Glas gehören zu *Yara*."²⁵² Von spontaner Zuordnung kann hier allerdings keine Rede sein, die Klassifizierung des Seienden geschieht systematisch, und zwar nach dem von C.G.von Brandenstein wiederentdeckten Prinzip der kosmologischen Konstitutions- und Temperamentenlehre. Spontan erscheint diese Zuordnungspraxis nur dem außenstehenden Beobachter, solange er das zuschreibungsleitende System nicht kennt, das System, in dem die Aborigines denken.

Jede Hälfte verwirklicht ein Prinzip der Schöpfung, das sich, um zu dauern und fortzupflanzen, mit dem anderen verbinden und sich durch das andere ergänzen muß. Die praktizierte Exo- und Endogamie gewährt deshalb immer wieder neu jene Möglichkeit des Geschlechtsakts, der Vereinigung, der oder die, ermächtigt durch die Heirat, garantiert, daß alles Getrennte sich wieder richtig verbinde, daß er über das individuelle Verlangen hinaus zu einem Akt der heiligen Hochzeit des Universums wird, der auf diese Weise den Kosmos selbst im Dasein hält. Auch hier wird wiederum deutlich, warum dem Geschlechtsakt als Geschlechtsakt für sich diese Bedeutung einer religiösen und sozialen Handlung nicht zukommt, warum der bloße Geschlechtsakt als unkontrolliertes individuelles Verlangen ohne seinsstiftende Kraft ist, während die durch den Heiratsbund besiegelte richtige Verbindung der Totemkategorien zur Aufrechterhaltung des Daseins prädestiniert ist. Das seinerhaltende Prinzip ist der Vertrag, der die geschlechtliche Reproduktion regelt, und nicht der Geschlechtsakt, der ungeregt die Aufrechterhaltung des Seins gar nicht zu garantieren vermöchte. Nur die Regulierung des Geschlechtsaktes und seiner Folgen vermag dem Dasein jene Gestalt zu versichern, in der es erscheint und deshalb spielt das sexuelle Vergnügen und der sexuelle Akt in diesem Zusammenhang auch nur jene untergeordnete Rolle, welche die Ethnographen Australiens bis heute nicht aus ihrem vorurteilsvollen Staunen herausgebracht hat.

Himmel	Urzeit	Walamba	Kuranguli	Wondjina	Geistkind	Traum	Leben
Erde	Gegenwart	Yara	Banra	Lebewesen	Körper	Wachbewußtsein	Tod
kosmologischer Dualismus		Häften Totems		Clan-und Kulttotems	Traum-Totems	Exkursionen	

Die Stammesendogamie repräsentiert diese Einheit als System der Dual-Ordnung. Ihre Halbierung und darin fortgesetzte Aufteilung in Abstammungs- oder Erblinien durchzieht wie ein Reiß die Schöpfung, d.h. alle Dinge, trennt Himmel und Erde, Urzeit und Gegenwart, Gottheit und Mensch, Geistkind und Körper etc. und zeigt in diesen Gegensätzen die Möglichkeit und das Ende der Unsterblichkeit, das seit dem Urmord, dem Sündenfall, das Sein in diesem Dualismus bedroht und in dieser Gefahr hält, die nur durch die strikte Befolgung der Urzeitgesetze aufgehoben werden kann.

Der Zusammenhang des *Ungud-Wondjinag* Glaubens, des Totemismus und der Dual-Ordnung läßt sich stark verkürzt nach dem Beispiel der Tabelle oben andeuten.

Die Erhebungen von Lommel und Petri widersprechen dem Versuch Durkheims, das Individualtotem dem Clantotem unterzuordnen oder gar das Individualtotem aus dem Clantotem abzuleiten. Das Individualtotem erweist sich hier nämlich als der Operator und das Symbol der Allianz, und zwar weniger im Sinne ihrer Bezeichnung, sondern vielmehr im Sinne ihrer religiösen oder kosmologischen Begründung und Legitimation. Es reflektiert vielmehr die kritische Stellung des Einzelnen, der Person, bei den Anstrengungen, die das Stammesleben unternimmt, den Kosmos aufrechtzuerhalten und auf diese Weise das Leben zu mehren und zu

²⁵² H.Petri, *Sterbende Welt in Nord-West- Australien*, Braunschweig 1954, S.190-1

fördern. Die Aufhebung dieser Bemühungen ist daher gleichzusetzen mit dem Ende der Welt.

II Der Individualtotemismus als soziale Institution

Die soziale Funktion des Individualtotemismus der nordwestaustralischen Stämme hat sich als eine Institution der Stammesintegration herausgestellt, welche sich zu diesem Zwecke des größtmöglichen sozialen Gegensatzes bediente, der unter den gegebenen Bedingungen der sozialen Organisation existierte, des Gegensatzes von Individuum und Gesellschaft (organische Solidarität der Heiratsallianz). Diese dialektische Integration des Besonderen und Allgemeinen, welche sich in der Gestalt des Besonderen auf seine spezielle Weise des Allgemeinen versichert, d.h. im Individualtotem der clan- und hälftenübergreifenden Stammeseinheit, ist bei der Diskussion der Funktion des Individualtotemismus allgemein ignoriert worden. Demgegenüber hat man lieber unter diesem Begriff jedes Tier oder andere natürliche Objekt begriffen, das einer Person als Schutzgeist oder Außenseele entweder durch einen Zauberer, einen Vater oder eine Mutter oder durch Geburtshelferinnen übertragen wird, oder das eine Person während eines Traumes, einer Prüfung oder einer entsprechenden Gemütseinstellung selbst findet oder sich selbst aussucht, und über diese durchaus richtigen, vor allem religiösen Spezifizierungen (Schutzgeist, Außenseele, Seele) die soziale Funktion dieser Kategorie vernachlässigt.

Die soziale Verklammerung hier (im Falle der Ungarinyin, Nyigina, Unambal, Worora etc.) der patrilinearen Clans wird nicht durch die Hälftentotems, die vielmehr die Funktion differenzierender Klassifizierung erfüllen, sondern durch das Individualtotem versichert, das als Totem der anderen Seite, als Totem eines Clans der anderen Seite oder als Totem des Mutterbruders seines Trägers die duale Ergänzung des zweigeteilten Seins und damit die organische Solidarität der Hälften und ihrer Elemente aufrechterhält.

Nachdem diese soziale Funktion des Individualtotemismus im System des Totemismus einiger nordwestaustralischer Stämme sichtbar geworden ist, können weitere Hinweise auf die soziale Funktion des Individualtotemismus kursorischer ausfallen, denn diese Funktion im Kontext der organischen Solidarität erfüllt das Individualtotem nicht nur in Nordwest-Australien. Bis vor kurzem hat man noch angenommen, daß sich die Institution des Individualtotemismus in Australien auf die Stämme der Yuin, Murring, Biduelli, Kurnai, Narrinyerri, Euahlayi, Wiradjuri sowie der Maryborough Stämme beschränken würde, während die Angabe eines Individualtotemismus bei den Aranda- und Loritja-Stämmen schon zu Kontroversen geführt hat, die bis heute nicht abgeschlossen worden sind; aber in keinem der erwähnten Beispiele hat man auch nur in Erwägung gezogen, daß dieser Totemtypus eine soziale Funktion erfüllen könnte, die in verschiedenen Stämmen durchaus nicht immer die gleiche sein muß. Vielmehr war man nur allzu schnell bereit, diesen Totemtypus mit der religionsphänomenologischen Auffassung über den *guardian spirit* oder das *Alter-Ego* zu assoziieren, und stellte damit die mystischen oder die individualpsychologischen Probleme in den Vordergrund, die durchaus bedeutsam sind, aber die soziale Funktion beider Erscheinungen keineswegs ausschließen. Im Gegenteil, speziell die Außenseelen- oder Alter-Ego-Funktion dieses Totems ermöglicht es erst, die mit ihm reflektierten sozialen Beziehungen auch als diese auszudrücken.

Über das Individualtotem der Kurnai, das er als ein gruppentotemistisches Relikt ausgibt, schreibt Howitt: "*Each Kurnai received the name of some marsupial, bird, reptile or fish, from his father, when he was about ten years old, or at initiation.*"²⁵³ Diese Form der Übertragung und Bekanntmachung erscheint bei den Kurnai neben der patrilinearen Vererbung von *Thundung* (beim Mann) oder *Bauung* (bei der Frau). Die Einführung in das Geheimnis des Totems gilt es also von seiner Zuschreibung zu unterscheiden. Im Extremfall kann also jemand Eigner eines Individualtotems sein, ohne es selbst zu kennen. Während der Initiation hingegen lernt der Eigner sein Alter-Ego als Wächter für sich und als Medium des Schadenszaubers einzusetzen.

253

A.W.Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, London 1904, S.135

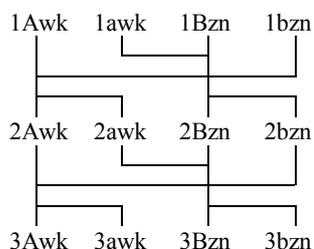
Neben den Indizien (*Yirung und Djiitgun* / Emu-Zaunkönig und blauer Zaunkönig) für ein Häufsystem erfüllt die patrilineare Vererbung des Totems (*thundung*= älterer Bruder, *bauung*= ältere Schwester) auch eine gruppentotemistische Funktion, da auf diesem Wege der patrilinearen Zuschreibung sehr wohl verschiedene Totemgruppen differenziert werden können, welche die exogamen Lokalgruppen weiter als totemische Lineages reflektierten, was als statistische Tendenz von Howitt auch beobachtet wurde. Die außergewöhnlichen Regeln der Zuschreibung der Kurnai-Verwandtschaftsnamen reflektieren eine Gesellschaft von virilokalen, exogamen Lokalgruppen, die sich gegenseitig zusätzlich über die Zuschreibung ihrer Individualtotems abgrenzen und ihre Mitglieder ähnlich wie unilineare Deszendenzgruppen integrieren. Damit deutet sich weiter an, daß die totemistische Differenzierung hier unter der Bedingung unilinear vererbter Verwandtschaftszuschreibung jene Funktion antizipieren kann, welche in der segmentären Verfassung von den unilinearen Körperschaften oder Lineages übernommen wird, deren Differenzierung schließlich über die Regeln der Allianz integriert wird in der Stammeseinheit.

Der Brauch der Entdeckung des Totems während der Initiation (Offenbarung des geheimen Namens) schließt eine institutionalisierte Vererbung des Individualtotems nicht aus, sondern macht sie sogar wahrscheinlicher als die Annahme, daß die Zuschreibung des Individualtotems nur situationsabhängig oder mit aktuellen Interessen verbunden durchgeführt wird.²⁵⁴

Individual- und Gruppentotem erscheinen bei den Kurnai funktional in einer kongruenten Beziehung, weshalb die Kurnai eines der gesuchten Beispiele für die "american theory" in Australien bieten (siehe unten).

Bei den Yuin wird das Individualtotem als *budjan* von dem Gruppentotem als *jimbir* ausdrücklich unterschieden, beide werden patrilinear vererbt. Eine direkte Assoziation beider Totems wird durch Howitts Beispiel, nach dem ein Vertreter des Känguru-Totems stets ein Wombat als Individualtotem besitzt,²⁵⁵ nahegelegt. Die Deszendenzregel, nach der beide Totems bei den Yuin vererbt werden, läßt sich im Schema kurz zusammenfassen (siehe Schema nebenan).

Totemzuschreibung der Yuin



1,2,3 = Generationen; A,B = Lokalgruppen / plin
w,z = Gruppentotems; k,n = Individualtotems / mlin

Bei den Yuin erscheint eine funktionale Kongruenz von Individual- und Gruppentotem wie bei den Kurnai, obwohl es bei den Kurnai keine expliziten Gruppentotems gibt (wohl weil das Individualtotem bei den Kurnai zugleich und de facto ein Gruppentotem ist), die sich weiter auf die Geltung der Tabus und die Schützerfunktion bezieht. Die Yuin bedienten sich nach Howitts Auskunft ihres Individualtotems ausdrücklich auch zum Schadenszauber. Howitt schreibt, daß ein Mann des *Burnagga budjan* (Lace-Lizard-Totem) sein Alter-Ego einem Manne des Schwarzen-Enten-Totems sandte, "and that it went down his throat, and almost ate his budjan (black duck), which was in his breast, so that he nearly died."²⁵⁶

Die enge Beziehung des Individualtotems zum Schamanen und Zauberer weist auch in der älteren Literatur deutlich auf den Zusammenhang zwischen dem Individualtotem und dem persönlichen Wesen (Seele, All-Seele) hin, das in Übereinstimmung mit sich zugleich Bestandteil des kosmischen Wesens (All-Seele, Substanz) ist, d.h. Bestandteil des Wesens des Seins ist, und sich nur deshalb zu den erwähnten magischen Attacken fähig erweist. Aus dem-

²⁵⁴ Siehe: W.Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I, Münster 1926, S.158 f

²⁵⁵ A.W.Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, London 1904, S.147

²⁵⁶ A.W.Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, London 1904, S.147

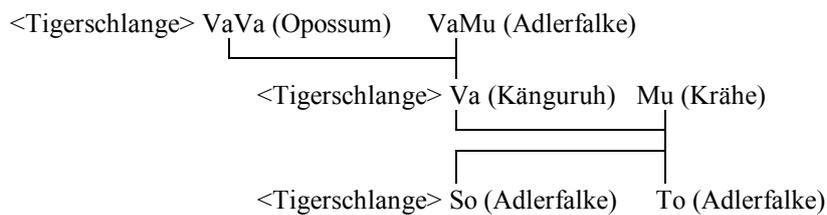
selben Grunde kann man es auch nicht als ein Subtotem, wie man es bei den Wotjubaluk beschrieben hat, bestimmen.

Der Vergleich der Institutionen der Kurnai und der Yuin zeigt wie aus dem unilinear vererbten Individualtotem das Gruppentotem sich ausdifferenziert und als Gruppentotem dann neben das Individualtotem tritt, wenn die Funktionen der Gruppenzuschreibung und der Verbindung des Individuums mit dem Kosmos über das Alter-Ego sich institutionell so ausdifferenzieren, daß das Gruppentotem die Zuschreibung zur sozialen Körperschaft reflektiert, während das Individualtotem selbst im Verhältnis seiner Assoziation mit dem Gruppentotem seine ursprüngliche Alter-Ego-Funktion beibehält, welche es deshalb auch in sozialer Hinsicht dazu prädestiniert (Übereinstimmung des Subjekts mit seinem Wesen), jene Integrationsfunktion zu übernehmen, die in der solidarischen Zusammenfassung der wohlunterschiedenen Patrigruppen erscheint (Aggregation von Lineas oder Clans zu Connubien). Howitts Sprachgebrauch: "Mann des Lace-Lizard-Totems", legt es außerdem nahe, im Individualtotem auch den Ausgangspunkt für das Kultgruppentotem zu begreifen, für das Totem einer Kultgruppe, in der Personen verschiedener Patrigruppen mit diesem Totem zusammengefaßt werden können und werden.

Deutlicher faßbar wird die soziale Funktion des Individualtotems bei den Wiradjuri, obwohl auch hier die älteren Berichtersterter sich fast ausschließlich auf den Zusammenhang zwischen dem Individualtotem und dem Medizinmann, d.h. seinen Fähigkeiten, konzentriert hatten. Die Gruppentotems der Wiradjuri (*jin*= Fleisch) werden matrilinear vererbt, die Totemgruppen gelten als streng exogam.

Das Individualtotem tritt dagegen nur bei den Personen in Erscheinung, die Medizinmann sind

Der Erbgang läßt sich nach Howitt in folgendem Schema darstellen:



oder werden sollen; seine Zuschreibung erfolgt dagegen patrilinear. Das Individualtotem wird hier *bala*= Geistbegleiter (*spirit companion*) oder *jara-waijewa*= >Fleisch

(totem), das in ihm ist<, d.h. Seelentier, genannt. Der Außenseelencharakter wird deutlich in dem Hinweis: "*to have eaten your jarawaijewa would be to have eaten your own flesh, or the flesh of your father.*"²⁵⁷ Haekel weist daraufhin: "Eine wichtige Aufgabe des Totems ist es, den Medizinmann zu bewachen... Eine weitere Funktion des Individualtotems ist die eines Gehilfen des Doktors."²⁵⁸ Der Novize erbt sein Totem von dem Vater oder Großvater (VV), die beide Medizinmänner sind, und die mit der Entdeckung des Individualtotems in ihrem Sohn oder Enkel ihren Nachkommen in ihre Zunft aufnehmen.

Auch in diesem Falle könnte man von einem ursprünglich für alle notierten Individualtotem ausgehen, von dessen Existenz dann bei all denen abgesehen wurde, welche nicht in sein Geheimnis eingeweiht wurden (oder sich nicht haben einweihen lassen), bis daß es sich schließlich nur noch als das Medizinmann-Totem manifestierte, d.h. als das Totem dessen, der sich damit (und mit dessen Geheimnis) nicht nur selbst zu schützen vermochte, sondern auch seinen Clan, ja sogar den ganzen Stamm. Für ihn, wie für jeden anderen und für die Gruppen und den Stamm geht es stets um das Vermögen der Auseinanderlegung der Einheiten in ihre totemischen Bestandteile und um deren richtige Zusammensetzung zu jener Einheit, welche das Sein des Teils (Individuen, Gruppen) und des Ganzen (Hälfte, Stamm, Kosmos) begründet.

²⁵⁷ zitiert nach: J.Haekel, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, Wien 1950, S.8

²⁵⁸ J.Haekel, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, Wien 1950, S.8-9

Daß wir auch hier von der institutionalisierten unilinearen Vererbung des Individualtotems

Wiradjuri - System: 2 unbenannte matrilineare Hälften,
4 matrilineare Sections:

		Mann	Frau	
I	A	Yibai	Yibatha	(Adlerfalke)
	B	Wumbi	Buta	(Krähe)
II	C	Murri	Mata	(Känguruh)
	D	Kubbi	Kubbita	(Opossum)

A,B,C,D = 4 Heiratsklassen; I, II = Hälften

Heiratsregeln

- a = D → B,b
- b = C → A,a
- c = B → D,d
- d = A → C,c

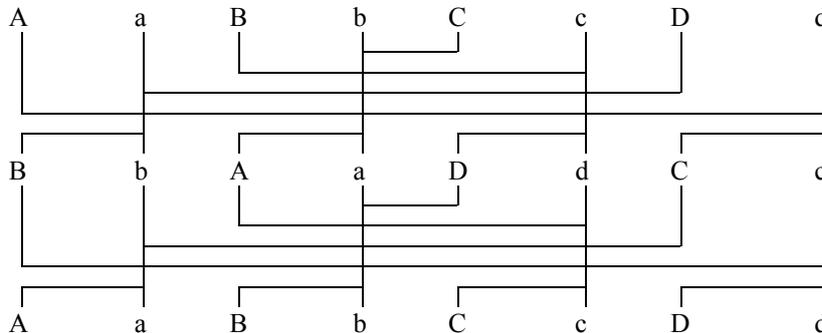
ausgehen müssen, und dementsprechend die Angabe über die Übertragung des Totems während der Initiation als Offenbarung, Entdeckung oder Indikation der vererbten, aber latenten Gabe, welche erst durch diese Prozedur manifest wird, zu begreifen haben, macht ein Hinweis von Ronald M. Berndt²⁵⁹ klar, der daran erinnert, daß das Alter-Ego-Tier nur als Helfer und Bote im Auftrage *Baiames* fungiert, dem Hochgott dieser Stämme, dessen Kinder alle Wiradjuri sind und mit dessen Wesen alle Wiradjuri durch ihr Indi-

vidualtotem verbunden sind. Aber nur die Schamanen oder Medizinmänner können sich selbst mit ihrem Wesen in Übereinstimmung bringen und deshalb aktiv teilhaben an dem Wirken *Baiames*, dem alle anderen dagegen mehr oder minder nur passiv ausgesetzt sind.

Projiziert man die Totemdeszendenzregeln der Wiradjuri auf ihr Heiratsklassensystem, dann stellt man fest, daß sie ein matrilineares Pendant jener Variante darstellen, die wir oben mit den Nyigina vorgestellt haben.

Erinnern wir kurz das Section-System der Wiradjuri, welche die Kamilaroi-Section-Namen gebrauchen: Eine Yibatha-Frau (a) heiratet einen Kubbi-Mann (D), deren Kinder gehören in

Wiradjuri-Section-System:



die Sections: Wumbi (B) und Buta (b). Eine Buta-Frau (b) heiratet einen Murri-Mann (C), deren Kinder gehören in die Sections Yibai (A) und Yibatha (a). Eine Mata-Frau (c) heiratet

einen Wumbi-Mann (B) und deren Kinder zählen zur Kubbi (D)- und Kubbita (d)- Klasse. Eine Kubbita-Frau (d) heiratet einen Yibai-Mann (A), ihre Kinder zählen zur Murri (C)- und Mata (c)- Klasse.

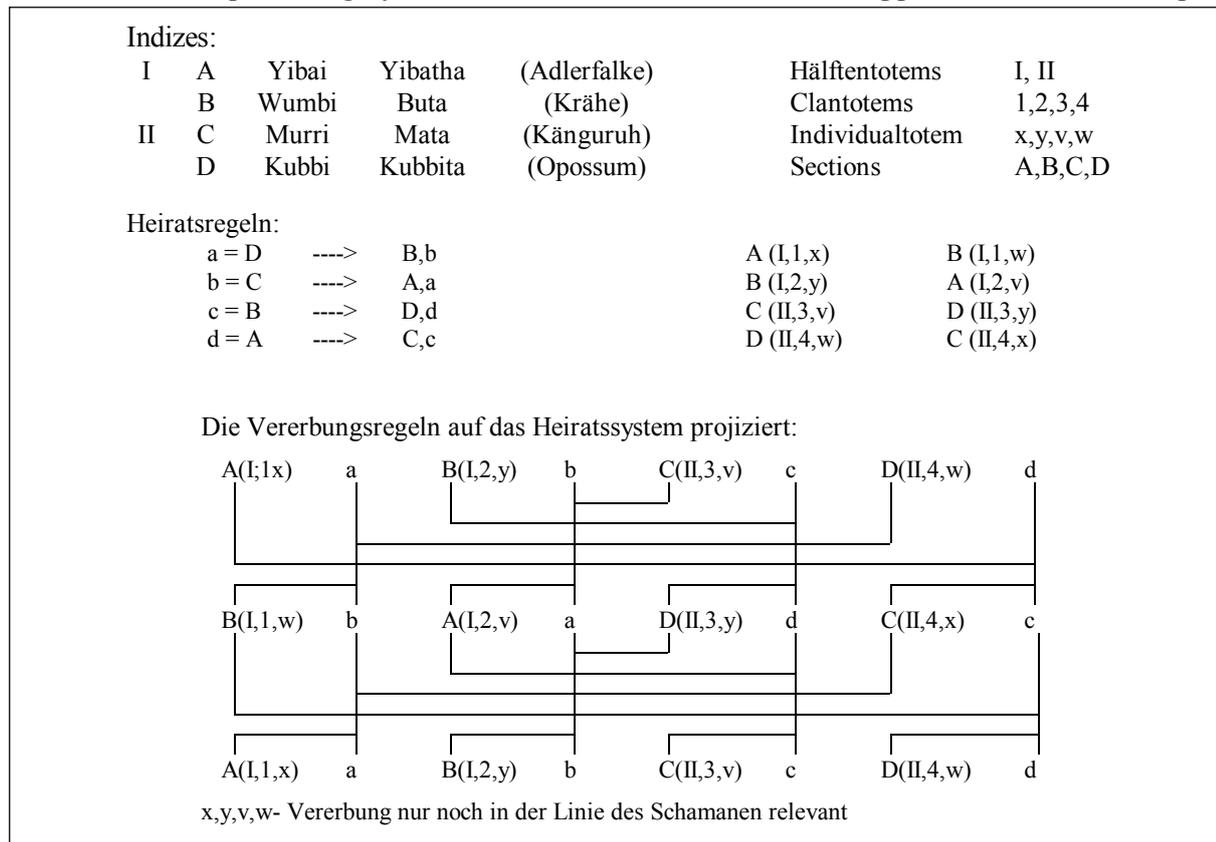
Projizieren wir auf dieses Schema die Deszendenzregeln der Gruppen- und Individualtotems, dann ergibt sich das Bild eines Wiradjuri-Totem-Systems mit 2 unbenannten matrilinearen Hälften und 4 matrilinearen Sections.

Auch hier repräsentiert das Individualtotem die Integration der Stammeshälften, die bilaterale Ergänzung der unilinearen Abstammungsgruppen zur Stammeseinheit, welche von der Abstammungszuschreibung ausgeblendet wird, nur daß dieser Tatbestand bei den Wiradjuri ausschließlich an dem Personenkreis sichtbar wird, der seiner Berufung wegen das Ganz-Sein-Können und das Sich-selbst-Auseinanderlegen-Können beherrscht, und zwar um der Übereinstimmung des Besonderen und Allgemeinen willen. Geht man von der Seelenfunktion des Individualtotems aus, welche in seiner Alter-Ego-Variante ebenso deutlich erscheint wie in der

²⁵⁹ R.M. Berndt, *Wiradjuri Magic and >Clever Men<*, Oceania XVII, 1946, XVIII, 1948

Variante des Traumtotems, dann stellt das Individualtotem das Wesen des Subjekts dar, das die Bedingung der Möglichkeit für die Übereinstimmung des Einzelnen mit dem Sein ist. Die Handlung, welche diese Übereinstimmung herstellt, heißt Ritus und der Regisseur des Rituals ist der Schamane, und zwar deshalb, weil in seiner Person jene Möglichkeit wirklich wird, die allen anderen Clangenossen nur latent gegeben ist, nämlich mit seinem Wesen eins zu sein, d.h. weil der Schamane durch sein Vermögen das garantiert, was das Gruppenritual anstrebt, die richtige Assoziation aller sozialen wie kosmologischen Bausteine zum Ganzen.

Die Transformation des Kategoriensystems eines einst ausschließlich rituellen Verhältnisses zur Natur in eine nur noch profan begriffene soziale Funktion des Totemismus als Reflexion des Allianz- und Verpflichtungssystems relativ autonomer sozialer Gruppen erscheint im Beispiel



der Wiradjuri noch weniger fortgeschritten als in den Beispielen der nordwestaustralischen Stämme, mit denen wir die soziale Funktion des Totemismus einerseits und die immer noch gültige religiöse Funktion seiner Kategorien andererseits dargestellt haben.

Der Geschlechtstotemismus als Vorläufer des klassifizierenden- oder Hälfentotemismus (Kurnai)

Howitt zeigt uns die Struktur des Individualtotems der Kurnai, das sowohl ein Außenseelen- und Schutzgeist-Verhältnis zu Personen als auch die Zusammensetzung von Lokalgruppen und Clans reflektiert. „Each Kurnai received the name of some marsupial, bird, reptile or fish, from his father, when he was about ten years old or at initiation. A man would say, pointing to the creature in question, >That is your thundung; don't hurt it<. In two cases I know of, he said: >It will be yours, when I am dead<. The term thundung means >elder brother<, and while the individual was the protector of his thundung, it also protected ist >younger brother<, the man by warning him in dreams or approaching danger, or by coming towards him in bodily shape, it assisted him, as in the case of the man Bunjil-bataluk mentioned elsewhere, or was appealed to by song charms to relieve sickness.“²⁶⁰

Das Individualtotem der Kurnai heißt *Thundung* für die Männer und *Bauung* (ältere Schwester) für die Frauen. Es institutionalisiert ein Verhältnis zwischen einer Person und einem Tierexemplar solcher Arten wie Marsupial, Vogel, Reptil oder Fisch.

Bei zwei Gelegenheiten zeigt ein Vater seinem Sohn dessen *Thundung* (Individualtotem und Außenseele): 1) im Alter ab 10 Jahren (ohne Initiation) oder 2) während der Initiation.

In beiden Fällen kann der Vater dem Sohn auch seinen (des Vaters) eigenen *Thundung* zeigen. Bei Asynchronie des Lebensgleichlaufs (zwischen Person und Alter-Ego-Exemplar) erwirbt der Sohn neben seinem eigenen Alter-Ego-Exemplar auch noch das seines Vaters, so daß ihm zeitweilig zwei Alter-Ego-Tiere (das eigene und das seines Vaters) schützend begleiten. Der Hinweis auf die Option einer Ausdehnung der Schutzfunktion des Alter Ego auch auf die jüngeren Brüder läßt sich nur so verstehen, daß jeder Person mindestens ihr eigenes Alter-Ego-Exemplar beisteht, manchmal aber auch die Alter-Ego-Tiere des Vaters und der Brüder (welche alle zur gleichen Spezies des eigenen Exemplars gehören).

Da dem Sohn ein Tier-Exemplar jener Spezies gezeigt wird, zu der auch das väterliche und das brüderliche Exemplar gehören, reflektiert das Person-Exemplar-Verhältnis des *Thundung* auch ein Spezies-Gruppen-Verhältnis (patrilineare Verwandte derselben Lokalgruppe), welches die Person mit den männlichen Mitgliedern seiner Lokalgruppe zusammenfaßt. Da die gleiche Spezies aber auch in patrilinearere Linie näher oder ferner verwandten Männern benachbarter Lokalgruppen die Exemplare ihrer *Thundung* liefert, reflektiert dieses Individualtotem im Kontext der Spezies-Gruppe-Relation auch 2) mit dem Verhältnis der Speziespopulation dieser Lokalgruppe zu jener der Populationen gleicher Spezies benachbarter Lokalgruppen, das engere Verhältnis von Lokalgruppen, die Exemplaren einer gleichen Spezies verbunden sind, aus denen sich der patrilineare Clan zusammensetzt, von dem es im Kurnai-Stamm fünf (*Braiakaulung*, *Bratauolung*, *Krauatungalung*, *Brabralung*, *Tatungalung*) gegeben hat.

In Gippsland teilten sich fünf patrilinearen Clans das Stammesterritorium, die sich alle fünf aus 17 patrilinearen, virilokalen, exogamen Lokalgruppen zusammensetzten, und diese Lokalgruppen ihrerseits diverse Patrifamilien zusammenfaßten. Das Stammesterritorium gliederte sich außerdem in drei Dialekt-Räume, deren Dialekte ebenfalls differenzierend wirkten.

Zwei Totemsysteme waren gebräuchlich: der Geschlechtstotemismus mit den Totems Yiirung (Emu-Zaunkönig) und Djiitgun (blauer Zaunkönig) und der Individualtotemismus mit den Totems Thundung (älterer Bruder) und Bauung (ältere Schwester). Die Geschlechtstotems wurden in paralleler Abstammungszuschreibung weitergegeben, die Individualtotems in patrilinearere Folge, weshalb die Frau mit der Heirat das Recht verlor, ihr Individualtotem zu vererben.

²⁶⁰ A.W.Howitt, Native Tribes of Southeast Australia, London 1904, p.135

Die geschlechtsspezifisch positive oder negative Annotation des Individualtotems differenzierte die Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der Mobilität in zwei imaginäre Hälften: 1) in Personen, die ihren Geburtsort nicht verließen (die Männer) und 2) in die Personen, die ihren Geburtsort mit der Heirat verlassen mußten (die Frauen); d.h. die patrilineare Vererbung des Individualtotems signalisierte mit der Ausschaltung der Vererbung des mütterlichen Individualtotems sowohl die Verbundenheit des Individualtotems mit dem Ort als auch die Mobilität der Frauen, aber vor allem sicherte sie den Männern, die nur die Frauen der eigenen Lokalgruppe nicht als Gattinnen wählen durften, die Offenheit der Wahl ihrer Gattinnen. Frazer stellt das Zusammenwirken von Lokalexogamie und patrilinearere Vererbung des Individualtotems heraus. „While marriage among the Kurnai was regulated by locality and not by the thundings or personal totems of the parties, it nevertheless happened that under the rule of male descent the personal totems were segregated into marrying districts, and so indirectly affected or seemed to affect marriage. For since a man regularly brought his wife to his district, and she did not transmit her personal totem, it follows that in the same district the same totem was inherited without change from generation to generation. Thus under the influence of paternal descent these personal totems became localized in certain areas; and as marriage was regulated by these areas (Lokalexogamie/H.S.) it might appear that the totemic area, in so far as it coincided with the exogamous local area, also regulated marriage.“²⁶¹ So wie das Individualtotem ein immobiles Verhältnis zur Gemarkung der Gruppe (Flur, Parzelle oder Ort) ausdrückte, legte der Wohnortswechsel, welcher, der Residenzregel wegen, den Frauen abverlangt wurde, solange die Aufgabe der Vererbungsoption des Individualtotems der Frauen nahe, wie mit ihrer Verheiratung (was sowohl bei Schwesterntausch als auch bei jeder anderen Form unmittelbaren und direkten Tauschs gewährleistet war) keine Verpflichtungen seitens des Frauennehmers gegenüber den Frauengebern verbunden wurden.

Die Zahl der heiratsfähigen Frauen einer Lokalgruppe grenzt das Maximum der Gruppen ab, mit denen diese Lokalgruppe Frauen tauschen kann (bei n Frauen sind es n Gruppen, bei 17 Lokalgruppen also 16, wenn die eigene Gruppe 16 heiratsfähige Frauen anbieten kann). Die demographischen (Gruppengröße) und die territorialen Bedingungen legen Dreier-, Vierer- oder Fünfer (an Clanrändern)-Allianzen nahe, in denen sich diese 17 Lokalgruppen auf die fünf Clangebiete verteilen, welche als Verbände gelegentlicher Allianz, aber mit einer statistisch steigenden Wiederholungstendenz, sukzessive einen Clan bilden (Reduzierung der Tauschalternativen durch Wiederholung bestehender Allianzen), der an seinen Gebietsgrenzen (d.h. im Austausch von Lokalgruppen beiderseits einer Clangrenze) ebenfalls sehr wahrscheinlich mit anderen Clans in Austauschbeziehungen stehen wird. Mit der Wiederholung von Austauschbeziehungen unter den Lokalgruppen fixieren sich zwischen einigen festere Tausch-Verhältnisse mit einer steten Tendenz zur Exklusivität, deren Wahrnehmung Howitt zu der folgenden Feststellung veranlaßte: „Looked at from the standpoint of marriage, the organisation of the Kurnai on a geographical basis, in local groups, contrasts strongly with the Dieri organisation in class division... One of the Kurnai belongs only by birth to that group of people of the local organisation to which his father and father's father belonged. As there is no class organisation he cannot, to use a Dieri term, be Noa to any group of woman of the other class; but what amounts to much the same in principle, he belongs to a local group which marries only with certain other local groups, and to which, to apply the Dieri term, he is Noa (marriageable). As he obtains a wife from one of these groups, so does his sister go as a wife to some man of one or other of them.“²⁶² Eine Reduktion der Allianz auf deutlich weniger als die 17 Kurnai-Lokalgruppen (im Durchschnitt auf $17/5=3,4$), also auf Dreier- und Vierer-Hauptallianzen mit Zusatzallianzen an den Clan-Rändern erlaubte die Übertragung des Namens *Maian* (=Gattin) auf die Frauen der eigenen Allianzpartnergruppen und reflektierte dann auch

²⁶¹ J.G.Frazer, Totemism and Exogamy, I, London , p.498

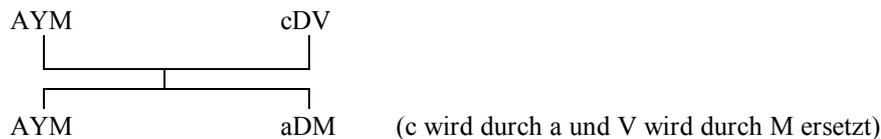
²⁶² A.W.Howitt, Native Tribes of Southeast Australia, London 1904, p.270

eine Reservierung dieses Terminus auf die Frauen der Gruppenallianz, wenngleich die Frauen aller 16 möglichen Allianzpartnergruppen der Möglichkeit nach so ansprechbar waren, aber de facto so nicht angesprochen wurden.

Wegen der bereits erwähnten Korrelation von Ortszuschreibung und Individual-Totemzuschreibung hatten die Kurnai, das will Howitt offensichtlich andeuten, Bedingungen erreicht, welche zur Bildung von Gruppen mit gemeinsamen Gruppentotem (da die Exemplare der persönlichen Totems von Mitgliedern einer Lokalgruppe alle zur gleichen Spezies gehören) führten, deren Verteilung auf die zwei Hälften (Yiirung, Djitgun) und deren Exogamievorschriften dann auch weitere Gruppengliederungen (Halbierung, Drittelung) nach sich zogen. Die bestehende Formel: Gattinnen der Männer der Lokalgruppe A sind alle heiratsfähigen Frauen aller Gruppen Non-A des Stammes, veränderte sich zu jener: Gattinnen der Männer der Gruppe A sind die Frauen der Gruppen Non-A minus die Frauen der Gruppen zweier oder dreier Clans, die nicht zum bevorzugten Allianzverband gehören.

Frauen der Lokalgruppe A (symbolisch mit a gekennzeichnet) mit dem Geschlechtstotem D (Djitgun) und dem Individualtotem M (Marsupial), also alle Frauen aDM waren für die Männer der Lokalgruppe A (AYM= A Lokalgruppe, Y=Yiirung, M= Marsupial) tabu. Dieses Tabu reflektierte das Individualtotem M, das auch die Frauen der eigenen Gruppe trugen und deren patrilineare Verwandtschaft unterstrich. Alle anderen Frauen, beispielsweise der Lokalgruppe B, C, E mit dem Geschlechtstotem D und den Individualtotems Reptil (R), Vogel (V) und Fisch (F), also bDR, cDV und eDF (Non-aDM= bDR, cDV und eDF), galten als potentielle Gattinnen, sofern sie im heiratsfähigen Alter waren.

Residenzfolge und Erbfolge des Individualtotems



Die virilokale Residenzregel regelte den Austritt der heiratenden Frauen aus ihrer Herkunftsgruppe, und zwar so, daß sie mit dem Eintritt in die Gruppe des Gatten ihre angestammten Rechte (Lokalgruppenzugehörigkeit und Individualtotem) aufgaben und nur noch das Geschlechtstotem (D) behielten, das sie an ihre Töchter vererbten, während auch die Töchter bis zum heiratsbedingten Austritt aus der Gruppe die Rechte der Gruppenzugehörigkeit und des Individualtotems vom Vater erbten.

Gruppenfremdheit und fremde Herkunft der Mütter wurden also durch das herausgestellt, was diese mit der Einheirat als angestammte Rechte aufgeben mußten (Individualtotem, Territorialrechte).

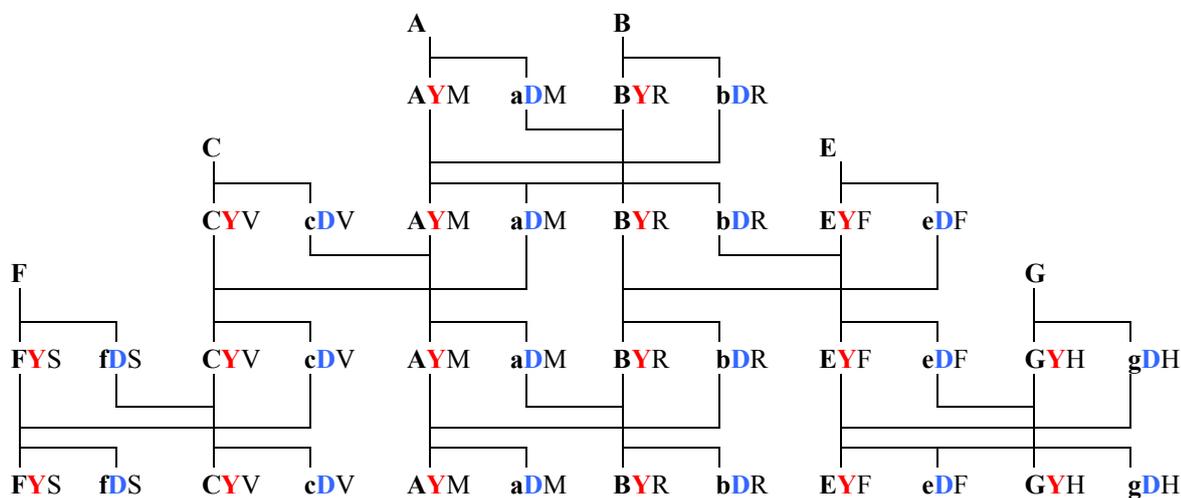
Diese Reduktion des Gattinnen-Beitrages auf die Vererbung des Geschlechtstotems markiert aber zugleich auch den maximalen Umfang der Wahlalternativen, die ein Mann bei seiner Gattenwahl hat; denn er zeigt an, daß ein Mann seine Frau aus jeder anderen Lokalgruppe des Stammes holen kann, nur nicht aus seiner eigenen. Jede Berücksichtigung eines der von der Frau aufgegebenen Rechte, sei es des Ortes oder des Individualtotems (der Patrigruppe) würde dieses Maximum an Gattinnenwahlalternativen reduzieren auf die so angezeigten Gläubiger-Schuldner Verhältnisse, d.h. sie würde eine präskriptive Gattenwahl präjudizieren, was vom Verfahren her etwas anderes wäre als die tatsächlich beobachtete ortsbedingte Reduktion der Allianz auf Nachbargruppen, welche nur de facto, aber nicht de jure die Gattenwahl von 16 Gruppen auf 3, 4 oder 5 reduziert. Beispiele für die Reduktion der Gattenwahl der Kurnai wurden von Howitt erwähnt. „The intermarrying localities are shown in the following table, so far as I have been able to ascertain the rules of marriage between them. The table shows that the marriage was forbidden in the division (Lokalgruppe/H.S.), but not always in the clan of the tribe, as for instance between Brabalung divisions f, g, or in a more limited manner between

the Tatungalung division s, t, and the Brataualung divisions p, q. It was als a general rule that those living on the course of the same river were considered to bee too nearly related to each other. An inspection shows that the rule was that the divisions usually obtained wives from each other, where the right of intermarriage existed.“ 263

Obwohl sich also die Allianzkreise der Kurnai-Lokalgruppen enger schlossen als ihre Regeln es ihnen nahelegten, obwohl also Allianzpräferenzen statistisch zu ermitteln waren und diese Tendenzen, durch die genannten Faktoren (patrilineare Vererbung der Gemarkung und des Individualtotems) bedingt wurden, hielten die Kurnai an der Regel uneingeschränkter Lokal-exogamie fest.

Der Schwesterntausch genauso wie der Tausch einer Frau der Gruppe durch die Frau einer anderen schließt den gegenseitigen Frauentausch schuldenfrei ab (unmittelbarer und direkter Tausch: B erhält von A eine a und gibt A dafür eine b), d.h. er gibt nach dem Abschluß des Frauentauschs beiden Gruppen die Wahlfreiheit zurück, die es ihnen erlaubt, ihre Allianz das nächstemal mit anderen Gruppen (C, E, F, G) zu gestalten.

Die Geschlechtstotems Yiirung und Djiitgun, verteilt auf exogame, virilokale Kurnai Lokalgruppen mit gelegentlichem Schwesterntausch:



A,B,C,E,F,G= exogame, virilokale Lokalgruppen; **Y**= Yiirung (Emu-Zaunkönig), **D**= Djiitgun (blauer Zaunkönig); M, V, R, F, H, S= Individualtotems

Die patrilineare Übertragung der Verfügungsrechte des Territorial- wie des rituellen Besitzes (Individualtotem) forcierte die Differenzierung des Stammes in Clans und Lokalgruppen, die aber, den Berichten zufolge, den Stammeszusammenhalt noch nicht gefährdete, weshalb man dieser Gefahr auch noch nicht mit zusätzlichen Allianzregeln entgegenzuwirken brauchte, nicht zuletzt auch wegen der integrativen Funktion des Geschlechtstotemismus, der alle Mitglieder jeder einzelnen Lokalgruppe und jedes Clans als Mitglieder des Kurnai-Stammes ausgewiesen hatte. Was auch immer ein Kurnai-Individuum war, es war stets entweder Yiirung oder Djiitgun. In dieser Hinsicht entspricht die Funktion des Geschlechtstotemismus der klassifizierenden Funktion der Hälften-Totems, d.h. der Funktion des klassifizierenden Totemismus, der wie der Geschlechtstotemismus der Kurnai jedem Ding der Welt, seinen Platz in der einen oder der anderen Hälfte des Kosmos zuordnet und ihr komplementäres Verhältnis anzeigt.

Die Kurnai schreiben ihre Verwandtschaftsnamen nach einem System zu, das die Kenner der australischen Verhältnisse als einmalig einstufen. „If Howitt is correct in stating that cross-cousin’s, ie., mother’s brother’ children and fater’s sister’s children, were called >brother< and

263 A.W.Howitt, Native Tribes of Southeast Australia, London 1904, p.271

>sister<, and in the implication that there were no other terms by which these relatives could be distinguished from brothers and sisters, we must conclude that the kinship system differed in important respects from any other known in Australia.“²⁶⁴

Stellt man die konstatierte Besonderheit des Kurnai-Systems in Beziehung zu den anderen Merkmalen ihres sozialen Systems, dann reflektiert die Kurnai-Terminologie die lokalgruppenzentrierte Organisation des Kurnai-Stammes oder die Folgen der virlokalen Residenzregel. Das wird in folgender Tabelle, welche die Verteilung der Verwandten auf die Gruppen zusammenfaßt, deutlich.

Verteilung der Kurnai-Verwandten auf die eigene (A) und die anderen Gruppen (B):

	A	B
+2	VM, VMZ, VMB VV, VVB, VVZ	MV, MVB, MVZ MM, MMZ, MMB
+1	V, VB=MZMa, VZ=MBFr	M, MZ, MB=VZMa
+/-0	B, Z VBS, VBT, VZS, VZT MZS, MZT, MBS, MBT	
-1	S, T, BS, BT VZSS, VZST, VBSS, VBST MZSS, MZST, MBSS, MBST	ZS, ZT VZTS, VZTT, VBTS, VBTT MZTS, MZTT, MBTS, MBTT
-2	SS, ST	TS, TT

	A	B
+2	nallung wehntwin, wehntjun	nakun kukun
+1	mungan, mummung	yukan, babuk
+/-0	thundung, bauung (ä) bramung, lunduk (j)	
-1	lit	ZS, ZT n.n. VZTS, VZTT, VBTS, VBTT n.n. MZTS, MZTT, MBTS, MBTT n.n.
-2	wehntwin, wehntjun	nakun, kukun

Die Anaomalie der Kurnai-Terminologie im australischen Vergleich erscheint, worauf wir oben mit Radcliffe-Brown hingewiesen haben, bei den Namen der Ego-Generation. Diese repräsentiert den solidarischen Kern der Lokalgruppe. Ego (männlich) und seine Geschwister werden mit den Kindern der Geschwister ihrer Eltern beiderlei Geschlechts gleichgesetzt als Bruder und Schwester (d.h. der Unterschied der Parallel- und Kreuz-Basen und –Vettern wird ignoriert), weil sie das Ergebnis der Allianz sind, welche ihre Eltern eingegangen sind. Ihre Eltern gehörten vor der Ehe zu verschiedenen Gruppen, was die Terminologie reflektiert. Auch die Kinder von Ego's Schwestern gehören zu den Gruppen, in welche die Schwestern einheiraten, was die Terminologie ebenfalls, aber nicht mehr im Gegensatz zu anderen australischen Terminologien reflektiert, und auch die namentliche Differenzierung in Korrelation zur unterschiedlichen Gruppenzugehörigkeit der Enkel, auf der einen Seite die Sohneskinder und auf der anderen Seite die Tochterkinder, stimmt mit anderen australischen Beispielen überein. Die Einheit der Lokalgruppe manifestiert sich bei den Kurnai stets in Ego's

²⁶⁴ A.R.Radcliffe-Brown, The Social Organisation of Australian Tribes, II, Melbourne, London 1931, p.56

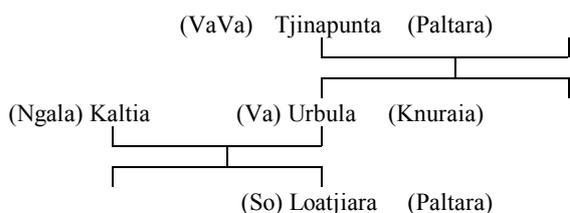
Generation, ihre wechselnden Allianzen reflektieren hingegen die verschiedene lokale Herkunft ihrer Eltern und jene derer Eltern sowie die verschiedene lokale Präsenz ihrer Kinder und Kindeskinde. Damit reflektiert die Kurnai-Terminologie recht gut die Konstellation einer virilokalen, exogamen Lokalgruppe, die sich wiederum zur Herausstellung ihrer Besonderheit im Unterschied zu anderen Lokalgruppen der patrilinearen Zuschreibung des Individualtotems bedient, während die Kurnai ihre „Nationalität“ oder Stammeseinheit besser als über die Sprachgemeinschaft (Differenzierung in drei Dialekten) mit den Geschlechtstotems ausdrücken, die in jeder Gruppe des Stammes die gleichen sind und damit auf die Komplementarität dieser Gruppen hinweist.

Ratapa und Altjira

Die Aranda unterscheiden zwei Totemtypen: *Ratapa* und *Altjira*. Strehlow schreibt, daß jeder Mensch zu zwei Totems in Beziehung steht, "einem dem er durch seine Geburt angehört, und einem zweiten, daß ihm zugehört, das durch seine Mutter auf ihn vererbt ist."²⁶⁵

Das erste, das Konzeptionstotem oder *Ratapa*, repräsentiert das Geistkind, das sich eine Mutter aussucht und sich im ausgetragenen Kinde verkörpert, während das zweite Totem das *Ratapa* der Mutter ist, das sobald es den Kindern vererbt worden ist, als deren *Altjira* angesprochen wird. Deshalb können die Kinder einer Mutter verschiedene *Ratapa*-Totems haben aber nur ein und dasselbe *Altjira*-Totem.²⁶⁶ Kinder derselben Frau oder Kinder von Frauen mit demselben *Ratapa* haben auch alle dasselbe *Altjira*-Totem, während die Geschwistergruppe oder Geschwistergruppen, deren Mütter dasselbe *Ratapa* haben, sich intern durch ihre eigenen *Ratapa* unterscheiden. Die *Ratapa*-Differenzierung der Geschwistergruppen korrespondiert mit den Konzeptionsorten, während die *Altjira*-Übereinstimmung sich der Totemübereinstimmung ihrer Mutter oder Mütter verdankt. Das Siegel der Mutter verbindet ihre Kinder mit Gruppen aus der anderen Stammeshälfte, das *Ratapa* knüpft Verbindungen zu verschiedenen Lokalgruppen in der eigenen großväterlichen Hälfte.

Nach der Beschreibung des Konzeptionsvorgangs durch Carl Strehlow wird das *Ratapa*-Totem patrilinear vererbt, d.h. genauer: das *Ratapa* eines Kindes gilt als die Emanation eines Totemvorfahren (*altjirangamitjina*), dessen Kultzentrum im Territorium der großväterlichen Lokalgruppe liegt und dementsprechend häufig gleicher Art ist wie das des paternalen Großvaters. "Geht eine Frau an einem Platz vorbei, an dem der verwandelte Leib eines Vorfahren steht -...-, so geht ein *ratapa*, der schon nach ihr ausgeschaut und in ihr seine Klassenmutter erkannt hat, durch ihre Hüfte in ihren Leib ein... Wird das Kind geboren, so gehört es... dann dem Totem des betreffenden *altjirangamitjina* an... Da nun die Schwarzen ein Wandervolk sind... so kommt es nicht selten vor..., daß die Kinder einer Familie den verschiedensten Totems angehören,"²⁶⁷ die allerdings allesamt wiederum als Ableger des Clanahnen des Schweifgebietes oder Gruppenterritoriums, das bei den Wanderungen nicht verlassen wird, angesehen werden können.



Die Größe, mit der die Verteilung des *Ratapatotems* auf eine bestimmte Wahrscheinlichkeit hin kalkulierbar wird, wird durch die Bedingung der "richtigen Klassenmutter" näher bestimmt, d.h. man könnte sie als Subtotems des Klassen-

sentotems begreifen. Nur die richtige Klassenmutter vermag das *Ratapa* eines Lokalheroen hervorzulocken und anzuziehen, so daß schon in dieser Relation die soziale Komplementarität sichtbar wird, durch die allein neues Leben entstehen kann (die Verbindung der richtigen Heiratsklassen). Diese Reduktion geht auf die Zusammenfassung der Totems nach Gruppen zurück, welche mit den Sections der Aranda und Loritja kongruent sind. Tatsächlich lassen sich alle Totems den Sections zuschreiben und damit als Elemente der Menge der Section-Totems begreifen, also als Klassensubtotems. Die *Ratapa*-Totems der Section A sind die Elemente der Menge der Section-Totems A (f: A→A) und dementsprechend sind die *Ratapa*-Totems der Section H die Elemente der Menge der Section-Totems H (f: H→H). Nimmt man die Totems, die ein Individuum erben kann, als Repräsentanten der Sections, dann wird sofort

²⁶⁵ C.Strehlow, Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens, I,2, Frankfurt 1908, S.58

²⁶⁶ Siehe: C.Strehlow, Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens, I,2, Frankfurt 1908, S.57

²⁶⁷ C.Strehlow, Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens, I,2, Frankfurt 1908, S.53

deutlich, daß die *Ratapa*-Totems tatsächlich patrilinear vererbt werden, während die Zufallsgröße, nach der die Wahrscheinlichkeit der Übergabe eines *Ratapatotems* eintritt, der Größe der Elemente (i oder r) dieser Untermenge der Menge des Klassentotems entspricht. Aus diesem Grunde werden von den Aranda auch Haupt- und Nebentotems unterschieden.

Als "*normal cases of tjurunga inheritance*" bezeichnet Th.G.Strehlow, daß "*the heir belonged to the same class as did the ancestor and the tjurunga were in possession of his own local totemic clan.*"²⁶⁸ Unabhängig von der Tatsache, daß "ein *iningukua* seine richtige Mutter sucht und dieselbe mit seiner *tjurunga* wirft,"²⁶⁹ muß der Hinweis auf die alternative Form der Konzeption gewertet werden, nach der "ein bestimmter *altjirangamitjina*-...- an dem Platz, wo er vor Zeiten in die Erde eingegangen war, hervorkommt und eine vorübergehende Frau, die natürlich seine Klassenmutter sein muß, mit einem kleinen Schwirrholz, *namatuna*, an die Hüfte wirft. Die *namatuna* dringt in die Hüfte der Frau ein und nimmt dort menschliche Gestalt an, während der *iningukua* wieder in die Erde verschwindet."²⁷⁰ Auch in diesem Fall führt der Hinweis auf die Bedingung der Klassenmutter zu dem Schluß der *section-spezifischen* Gruppierung der *Ratapa*-Totems und ihrer patrilinearen Vererbung. Diese Regel der Vererbung beschreibt Carl Strehlow auch ausdrücklich, wenn er auf das Namensgebungsrecht des väterlichen Großvaters zu sprechen kommt. Theodore G. Strehlow kommentierte das Beispiel, das sein Vater publiziert hatte: "*The account related how thoughtful the ancestor was in his choice of a mother; before entering into her body he carefully ascertained that her class entitled her to become his future mother. The ancestor originally was a Paltara-man; accordingly he chose a Ngala woman for his mother, who was married to a Knuarea-man. Since in a patrilineal society, the son of a Knuarea-man is invariably placed into a Paltara class, the goanna ancestor was enabled to keep his original class after his rebirth.*"²⁷¹

Vatter folgert aus der Beschreibung der Funktion des *Ratapa*-Totems durch Spencer, Gillen und C.Strehlow: "Die Totemgruppen sind weitgehend lokalisiert: Angehörige einer Lokalgruppe gehören überwiegend zum selben Totem,"²⁷² aber widerspricht ihnen in der Bestimmung des *Ratapa* als Individualtotem, das er als Gruppentotem ausgibt und dagegen das *Altjira* Totem als Individualtotem einzuführen versucht: "In manchen Zügen klingt das *altjira*-Totem an das Individualtotem an."²⁷³ Selbst wenn man die Lokalgruppe auf eine patrilinear und patrilateral erweiterte Familiengruppe reduziert, unterscheiden sich die Totems, die in dieser Gruppe vorherrschen, und zwar wegen der Heiratsklassen, aus denen die Mütter stammen, nach den Generationen: VV und Ego sowie deren Geschwister teilen das gleiche *Altjira*-Totem, während die *Altjira*-Totems von V (und seiner Geschwister) und Ego's S (und seiner Geschwister) verschieden sind. Auch die *Ratapa* differenzieren die Gruppenmitglieder, zumindest aber die der meisten von ihnen, individuell, d.h. nach dem Totem ihres Fundortes. Die *Altjira*-Totems einer Lokalgruppe sind die Klassentotems ihrer Mütter oder Großmütter (oder deren Subtotems), während die *Ratapa* die Klassentotems (oder deren Subtotems) ihrer Väter oder Großväter sind, d.h. alle Totems genügen den Regeln der Section-Zuschreibung.

Auch Haekel erörterte die Option eines Individualtotems bei den Aranda, dachte dabei aber an das *Ratapa*-Totem: "Der an sich gruppengebundene Totemismus bekommt dadurch (fundortspezifische Differenzierung/H.S.) individualtotemistischen Charakter."²⁷⁴ Haekel wie Vatter beziehen sich auf die Schützer- und Helferfunktion des Totems und auf die Inkarnation des Geistkinds, das als Seele der Person, den Betreffenden mit seinem Seinsgrund verbindet. Die Differenz ihrer Wahl resultiert allein aus der Tatsache, daß sie sich beide auf Merkmale be-

268 Th.G.Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947, S.126

269 C.Strehlow, *Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens*, I,2, Frankfurt 1908, S.71

270 C.Strehlow, *Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens*, I,2, Frankfurt 1908, S.53

271 Th.G.Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947, S.120

272 E.Vatter, *Der australische Totemismus*, Hamburg 1925, S.59

273 E.Vatter, *Der australische Totemismus*, Hamburg 1925, S.62

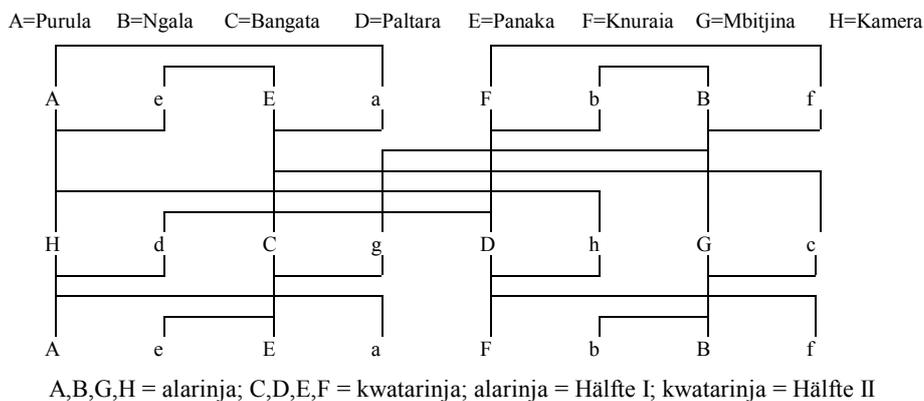
274 J.Haekel, *Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien*, Wien 1950, S.21

ziehen, die beiden Totemtypen gemeinsam sind, weshalb sie auch ihren wirklichen Unterschied nicht deutlich genug zu erfassen vermögen.

Die Funktion der *Ratapa*, nämlich die interne Differenzierung der Lokalgruppe durch verschiedene Lokalheroen, die mit der individuellen Differenzierung zusammenfällt, aber durch die gemeinsame Zugehörigkeit zu einem größeren Territorium, das von verwandten Lokalgruppen als Schweifgebiet genutzt wird, räumlich und durch ihre Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen (Heroen) genealogisch als alternative Section- oder Clanheroen integriert wird, scheint auf den ersten Blick die Interpretation des *Altjira*-Totems als Individualtotem zu falsifizieren, welches zwar das Selbst der Mutter darstellt und damit ein Verhältnis der Gruppe nach außen, innerhalb der Lokalgruppe aber ein gemeinsames Merkmal repräsentiert in Korrelation zur Section der Mütter. Haekel erinnert daran: "Der Vater zeigt seinem Sohn nach der Knabenweihe an dem heiligen Aufenthaltsort der Tjurungas dessen Personal-Tjurunga und sagt: *>This is your own body from which you have been reborn<*. Der Junge ist gewissermaßen der Ahne selbst."²⁷⁵

Diese Offenbarung kann sich nur auf das eigene *Ratapa* beziehen, das zu den *Ratapa*-Alternativen der großväterlichen Lokalgruppe gehört (Subtotem des großväterlichen Sectionto-

Das Aranda- System:



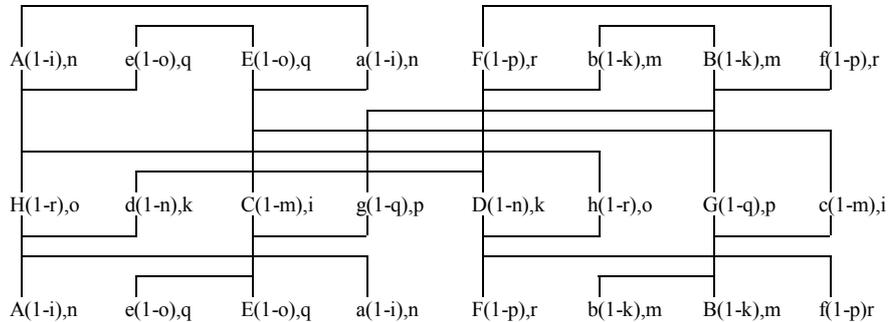
tems), und nicht auf das *Altjira*-Totem, das ein Mann immer mit seinen leiblichen Geschwistern (Geschwistern von derselben Mutter) und jenen Verwandten teilt, deren Mutter das gleiche *Ratapa* besitzt wie ihre. Die *Ratapa*-Gemeinschaft integriert deshalb bei den Aranda lokalübergreifende Gruppen innerhalb der eigenen Klasse und Hälfte, affirmiert oder etabliert die Solidarität zwischen verschiedenen Lokalgruppen derselben Hälfte, d.h. versichert die organische Solidarität entlang der Linie patrilinearer Zuschreibung. *Ratapas* differenzieren die einzelnen Lokalgruppen intern, um Verbindungen mit verschiedenen anderen Lokalgruppen ihrer Hälfte extern pflegen oder aufrechterhalten zu können, welche sie, zusammengefaßt als Gruppe desselben *Ratapas*, als einen Solidarverband landesweit verteilter Bundesgenossen ausweist, für den die Australisten den Namen der Kultgruppe reserviert haben. In der sozialen Dimension stabilisiert sie aber auch die Solidarität der Stammeshälfte und akzentuiert dementsprechend auch die Differenz der einen Hälfte gegenüber der anderen Hälfte. Nimmt man also die Lokalgruppe als Ausgangspunkt, dann verbinden die *Ratapas* diese Gruppe über einzelne Mitglieder mit anderen patrilinear verwandten Lokalgruppen, während die *Altjira*-Totems alternierende Generationen dieser Gruppe mit einer Gruppe aus der entgegengesetzten Hälfte verbinden, besonders aber die Zusammengehörigkeit dieser Generationen innerhalb der Lokalgruppe zum Ausdruck bringen, d.h. die Solidarität dieser Lokalgruppe selbst. Daß diese Leistung mit einem Totem der anderen Stammeshälfte verbunden wird, kann als das besondere Merkmal des Aranda- und Loritja- Totemismus angesehen werden und erklärt zugleich, warum Vatter das *Altjira*-Totem mit dem Individualtotem zu vergleichen vermochte; denn gäbe es diese eigen-

275

J.Haekel, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, Wien 1950, S.22

tümliche konzeptionsbedingte Differenzierung der *Ratapa* nicht, hätten beispielsweise alle Geschwister das *Ratapa* ihres Vaters oder Großvaters, dann wäre das *Altjira*-Totem tatsächlich sofort als das eigentliche Individualtotem zu identifizieren.

Im Berliner Völkerkunde Museum wird die Tjurunga einer Frau unter der Nummer VI,35,559 aufbewahrt, welche über den Missionar Liebler nach Berlin gekommen ist: ein Stein, der auf



Index des Schemas (siehe oben):

Ratapa-Totems	(1-i)	Subsection A	(1-o)	Subsection E
	(1-k)	Subsection B	(1-p)	Subsection F
	(1-m)	Subsection C	(1-q)	Subsection G
	(1-n)	Subsection D	(1-r)	Subsection H
Altjira- Totems	(1-n)	Subsection A	(1-q)	Subsection E
	(1-m)	Subsection B	(1-r)	Subsection F
	(1-i)	Subsection C	(1-p)	Subsection G
	(1-k)	Subsection D	(1-o)	Subsection H

Subsection	A	B	I	G	H	Subsection	A	B	I	G	H
Ratapa	i	k		q	r	Altjira	n	m		p	o
Subsection	E	F	II	C	D	Subsection	E	F	II	C	D
Ratapa	o	p		m	n	Altjira	q	r		i	k

beiden Seiten mit konzentrischen Kreisen, die auf einer Seite durch parallel gezogene Linien verbunden sind, verziert ist, deren Zentren Löcher bilden. Liebler wurde von den Unmatjera belehrt, daß die konzentrischen Kreise auf der einen Seite mütterliche Ovarien mit ihren Embryos darstellen und auf der anderen Seite die Kinder selbst; in diesem Falle 7 Kinder. Dieser Tjurunga-Stein würde nach Lieblers Beschreibung, für die es formal zwei Alternativen gibt, das Verhältnis von Ratapa- und Altjira-Totems recht gut wiedergeben; denn die Ovarien gelten nur als das Gefäß, dessen sich der Lokalheros zur Wiedergeburt seines Geistkinds be-

Altjira	eines	Purula	Ma's	kommt	aus	der	Paltara	Subsection	Nach der einen
"	"	Panaka	"	"	"	"	Mbitjina	"	Version zeigt er
"	"	Ngala	"	"	"	"	Bangata	"	sieben Kinder als Re-
"	"	Knuraia	"	"	"	"	Kamara	"	präsentanten 7
"	"	Bangata	"	"	"	"	Purula	"	verschiedener
"	"	Mbitjina	"	"	"	"	Knuraia	"	Lokalheroen, die
"	"	Paltara	"	"	"	"	Ngala	"	aber mit einem ein-
"	"	Kamara	"	"	"	"	Panaka	"	zigen Heroen,
									nämlich dem der

Mutter in einer gemeinsamen Verbindung stehen, welche sie von den Inkarnationen desselben Lokalheroen durch eine andere Mutter aber unterscheidet. Nach der anderen Version, die man hier aber deshalb ausschließen kann, weil dieser Stein das Tjurunga nur einer Frau ist, korrespondieren die 7 Lokalheroen mit 7 verschiedenen Ovarien oder Müttern und unterstreichen die territoriale Zugehörigkeit der Lokalheroen zum Territorium eines Clanheroen. Beide Deu-

tungen leiben sich auch mit jenem anderen Hinweis zur Übereinstimmung bringen, nach dem diese Kreise Totemzentren und die Verbindungslinien die mythischen Wanderwege der Heroen darstellen; denn danach würde der *Tjurungastein* dieser Frau die Totemzentren der *altjirangamitjina* abbilden, deren *Ratapa* sie befruchtet haben und diese Zentren als Besitz der Lokalgruppe ihres Gatten ausweisen, in die sie durch ihre Heirat eingetreten ist, weshalb sie auch dort befruchtet werden konnte.

Wie man auch immer sonst das *Ratapa*- oder das *Altjira*-Totem unterscheiden mag, als Individual- oder als Gruppentotem, tatsächlich ist jedes Individualtotem auch immer ein Gruppentotem, denn nur die Referenzeinheit bestimmt, wann ein Totem Individuen differenziert oder Gruppen, Geistkind-, Schutzgeist- und Medialfunktion erfüllen beide Totems für einen jeweils bestimmten, aber anderen Kreis von Personen und beide assoziieren sie zu Gruppen, die durch das Totem einmal als Mitglieder einer die Hälfte umspannenden Kultgruppe, das anderemal als Nachkommen einer Frau, ihrer Mutter, ausgezeichnet werden.

Die Unsicherheit der Unterscheidung beider Totems hört aber sofort auf, wenn man sie durch ihre soziale Funktion bestimmt. Diese wird am besten sichtbar, wenn man die Deszendenzregeln der Totems auf das Heiratsklassensystem (siehe oben) projiziert. Dann nämlich erkennt man sofort, daß Totems jeden Totemtyps, *Ratapa* wie *Altjira*, exklusiv mit bestimmten Heiratsklassen verbunden sind und die Assoziationen dieser Klassen über die Heiratsregeln sekundieren.

Projiziert man die Totemdeszendenzregeln auf das Aranda-System (siehe oben), dann erscheint das entsprechende Bild (siehe darunter).

Diese Schemata weisen die Funktion des *Ratapa*-Totems als soziale Differenzierung innerhalb der Lokalgruppen und als soziale Integration innerhalb der Hälften aus und die des *Altjira*-Totems als soziale Integration innerhalb der Lokalgruppen und über die eigene Hälfte hinausgehend aus, denn das *Ratapa*- und *Altjira*-Totem stehen zueinander wie *Alarinja* zu *Kwatarinja*, d.h. wie Hälfte I zu Hälfte II oder wie Klasse x der Hälfte I zu Klasse y der Hälfte II, und repräsentieren auch hier die Bedingungen, unter denen das Getrennte sich wieder zum Ganzen findet, zu jener Einheit, welche das Leben aller seiner Elemente garantiert. Während das *Ratapa*-Totem der Section- oder Klassendifferenzierung innerhalb der gemeinsamen Hälfte dienlich ist, fördert das *Altjira*-Totem die stammliche, d.h. hälftenübergreifende Integration und organische Solidarität des Stammes. Begreift man die Totems, welche mit der Filiationsregel der Abstammungsgruppen übereinstimmen als Gruppentotems, also hier die patrilinear zugeschriebenen Totems, dann ist das *Altjira*-Totem tatsächlich, wie Vatter vermutet hat, ein Individualtotem.

Das Individual-, Gruppen- und Geschlechtstotem in sozialer Funktion

Funktion und Verbreitung des Individualtotems in Australien sind auch Gegenstand einer Untersuchung von J.Haekel gewesen, deren Ergebnisse auch hier ausgewertet wurden, und deren Aussagen über das Individualtotem, die nach den verfügbaren Auskünften als soziale Institution vorgestellt werden können, in der folgenden Tabelle zusammengefaßt werden (siehe nebenan).

Haekel hat in seiner Untersuchung des Individualtotemismus in Australien diesen Totemtypus sowohl mit dem Geschlechtstotemismus in Verbindung gebracht als auch den Versuch unternommen, beide Formen aus einer Art des Alter-Ego-Glaubens abzuleiten, dessen Spuren eine Verbreitung von Südindien (Weddas) über die Andaman Inseln, die Halbinsel Malakka bis nach Melanesien und Neu Guinea andeuten.

Sicherlich stellen die Indizien dieses Nachweises die kulturhistorische Rekonstruktion vor größere Probleme als den Versuch der funktionalen Ableitung des Individual- wie des Geschlechtstotemismus, der eigentlich nur eine Sonderform des klassifizierenden Hälfentotemismus darstellt, ableitbar aus dem Individualtotemismus unter der Bedingung seiner Zuschreibung nach paralleler Deszendenzregel; denn sowohl das Beispiel der Yanomamö als auch das der Menri-Semang zeigen, daß die Institutionalisierung der unilinearen Vererbung des Alter-Ego-Tieres dieses Tier als Exemplar zum Individualtotem einer Person und als Spezies zum Gruppentotem einer *family line* und später dann einer Lineage machen, und mit der Institutionalisierung der unilinearen Zuschreibung die Voraussetzungen erfüllen, die der Ausbau der organischen Solidarität dieser Stämme stellt, wenn er erfolgen sollte, d.h. ihrerseits institutionalisiert werden müßte in einem Regelwerk komplexer Ergänzung, für das der Geschlechtstotemismus eine Vorlage

Zuschreibungsvarianten des Individualtotems in Australien					
Stamm	Sukzession	Initiationsoffenbarung	durch Schamanen übertragen	Traumoffenbarung	Divination
Kurnai	patrilinear	+	+	+	-
Yuin	patrilinear	+	+	-	-
Wiradjuri	patrilinear	+	+	-	-
Maryborough St.	patrilinear	+	-	-	-
Aranda	matrilinear	+	-	-	-
Ungarinyin	matrilinear	+	-	-	-
Unambal	matrilinear	+	-	-	-
Nyigina	matrilinear	+	-	-	-
Worara	matrilinear	+	-	-	-
Yautheikeno	matrilinear	+	-	-	+
Tjongandji	--	-	-	-	+
Euahlayi	patrilinear	-	+	-	-

nach: Joseph Haekel, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, Wien 1950, S.37ff

liefert.

Daß der sog. Geschlechtstotemismus als eine Sonderform des Moiety-Totemismus aus dem Individualtotemismus abzuleiten ist, nämlich über die konsequente Durchführung der parallelen Zuschreibungsregel des Individualtotems, läßt sich an den australischen Beispielen, den einzigen Beispielen übrigens, die man unter diesem Namen zu einem besonderen Totemistypus zusammengefaßt hat, zeigen, welche auf diesem Wege außerdem den Charakter ihrer Kuriosität wieder verlieren.

Mit seiner rhetorischen Frage: "Ist vielleicht überhaupt eine alte Verbindung des Geschlechtstotemismus mit dem individuellen Totemismus anzunehmen?"²⁷⁶ hat Haekel eine Hypothese von Frazer wieder aufgegriffen, nach der jener den Individualtotemismus aus dem *Nagualismus* oder *Alter-Ego-Glauben* abgeleitet hatte und den Geschlechtstotemismus wegen der deutlichen Anklänge an den *Nagualismus* aus dem Individualtotemismus herzuleiten versuchte. Einheimische Aussagen über den Individualtotemismus faßt Frazer dementsprechend zusammen: "Das Totem ist nach dieser Theorie lediglich das Gefäß, in dem ein Mensch sein Leben aufbewahrt."²⁷⁷ So beschreibt Frazer eine Funktion der Außenseele des Menschen, die sowohl in Verbindung mit der Institution des Totemismus als auch ohne Totemismus vorkommt, totemistisch aber nur unter der Bedingung unilinearvererbter Vererbung. Vor allem die Hinweise von Howitt haben Frazer und dann später auch andere zu dieser Hypothese geführt. Die Wotjubaluk erklärten: "*The life of Ngunungunut (Fledermaus/ H.S.) is the life of a man and the life of Yartartgurk (Eulen-Ziegenmelker/ H.S.) is the life of a woman.*"²⁷⁸ Howitt kommentierte diese Aussage: "*The true character of the sex totem is shown by the expression >the life of a bat is the life of a man<, meaning that to injure a bat is to injure some man, while to kill one is to*

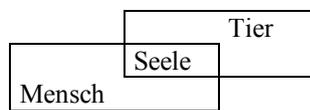
²⁷⁶ J.Haekel, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, Wien 1950, S.46

²⁷⁷ J.G.Frazer, Der goldene Zweig II, Frankfurt, Berlin, Wien 1977, S.1002

²⁷⁸ A.W.Howitt, Further Notes on Australian Class- System, Journ. of R.Anthropol. Inst., XVIII, 1899, S.58

cause some man to die. The same saying applies to the Owllet-nightjar with respect to women."²⁷⁹ Frazer zitiert ein Beispiel, das den Glauben an den "Lebensgleichlauf" von Mensch und Tier ähnlich darstellt: "Eines Tages tötete einer der Australneger eine Krähe. Drei oder vier Tage später starb ein *Boortwa* (Krähe, d.h. ein Mann des Krähenklans) mit Namen Larry. Er war ein paar Tage krank gewesen, aber die Tötung seines >wingong< (Totems) beschleunigte seinen Tod. Hier verursachte die Tötung der Krähe den Tod eines Angehörigen des Krähenclans, genau wie bei dem Geschlechtstotem die Tötung einer Fledermaus den Tod eines Fledermausmannes oder die Tötung einer Eule den Tod einer Eulenfrau zur Folge hat."²⁸⁰ Der Glaube an den Lebensgleichlauf zwischen Mensch und Alter-Ego-Tier kann nach diesen Aussagen nicht geleugnet werden und ebenfalls auch nicht der Zusammenhang, denn er wird von Frazer und Howitt an Beispielen für den Geschlechtstotemismus erläutert.

I		II		III	
Br =	Fledermaus	Br =	Mann	Mann =	Fledermaus
Sw =	Eule	Sw =	Frau	Frau =	Eule
Alter-Ego-Relation			Geschlechtstotemismus		



Die Seele als Schnittmenge beider Wesen und deshalb als Grund ihrer

Den Weg vom Alter-Ego-Glauben oder Naturalismus zum Individualtotemismus und dann zum Geschlechtstotemismus hat Frazer logisch so vorgestellt: "Wenn nun das Leben der Menschen in bestimmten Tieren enthalten sein soll, so liegt

auf der Hand, daß man die Tiere kaum von den Menschen unterscheiden kann. Wenn das Leben meines Bruders John in einer Fledermaus wohnt, dann ist einerseits die Fledermaus mein Bruder, genauso wie John es ist. Andererseits ist John in gewissem Sinne eine Fledermaus, da sein Leben in einer Fledermaus steckt. Befindet sich das Leben meiner Schwester Marie in einer Eule, dann ist die Eule meine Schwester und Marie die Eule. Dies ist eine hinlänglich natürliche Schlußfolgerung, die die Australier nicht versäumt haben, zu ziehen. Wenn die Fledermaus das Tier des Mannes ist, heißt es sein Bruder, und wenn die Eule das Tier der Frau ist, heißt es ihre Schwester. Umgekehrt redet ein Mann seine Frau als Eule an, und sie nennt ihn Fledermaus. Ebenso steht es mit den anderen Tieren, die den entsprechenden Geschlechtern in anderen Stämmen zugeteilt sind. So waren z.B. bei den Kurnai alle Emu-Zaunkönige >Brüder der Männer und alle Männer Emu-Zaunkönige. Alle Prachtsingvögel waren Schwestern der Frauen und alle Frauen Prachtsingvögel<.

Wenn nun aber ein Wilder sich nach einem Tiere benennt, es seinen Bruder nennt und sich weigert, es zu töten, dann sagt man, das Tier sei sein Totem. Bei den Stämmen Südost-Australiens, die wir behandelt haben, kann man demnach die Fledermaus und die Eule, den Emu-Zaunkönig und den Prachtsingvogel als Totem der beiden Geschlechter bezeichnen. Es kommt jedoch verhältnismäßig selten vor, daß ein Totem einem bestimmten Geschlecht zugeschrieben wird, und dies ist bisher auch nur in Australien festgestellt worden."²⁸¹

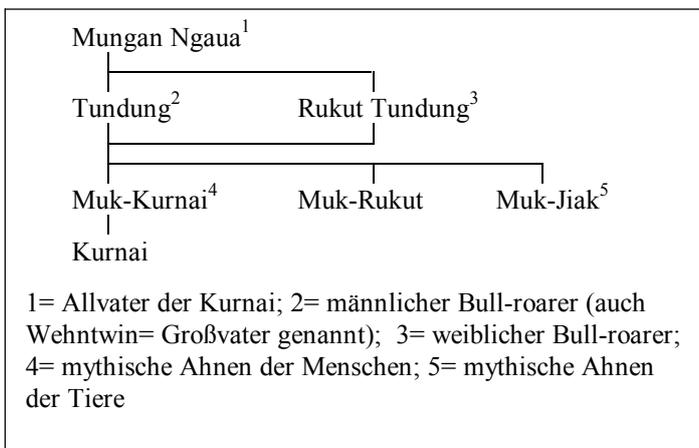
Tatsächlich führt die Assoziationslogik, die Frazer hier als natürlich und zwingend ausgibt, ohne zusätzliche Bedingungen nicht zu dem von ihm angegebenen Resultat. Zunächst hat Frazer die folgenden, logisch verschiedenen Relationen zusammengefaßt: Die Relation zwischen einem Individuum und einem Exemplar einer Spezies (I-ESp), dann die Relation zwischen einer Gruppe von Individuen und einer Gruppe von Exemplaren (Population) derselben Spezies (G-PSp) und schließlich die Relation zwischen einem Ensemble von Gruppen (Menge der Männer oder Menge der Frauen) und dieser selben Spezies (H-Sp).

²⁷⁹ A.W.Howitt, The Native Tribes of South East Australia, London 1904, S.148

²⁸⁰ J.G.Frazer, Der goldene Zweig II, Frankfurt, Berlin, Wien 1977, S.1001-2

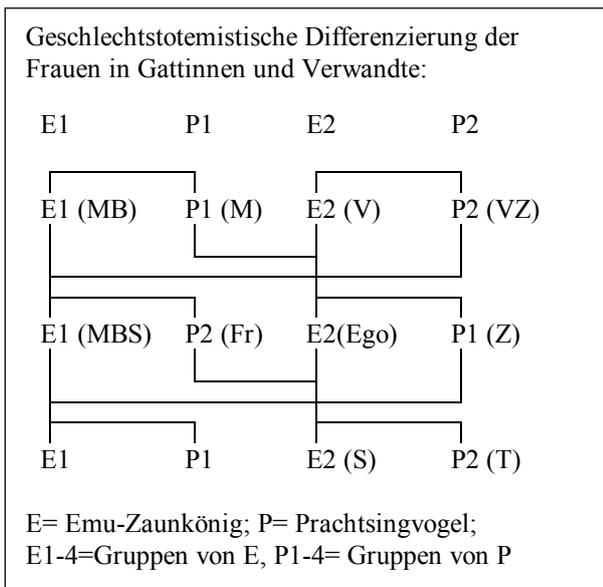
²⁸¹ J.G.Frazer, Der goldene Zweig II, Frankfurt, Berlin, Wien 1977, S.1000

Daß ein Mann, nur weil er ein Mann ist, auch als Bruder angesprochen werden kann und eine Frau, nur weil sie eine Frau ist, als Schwester, d.h. als Verwandte, wird von den Kurnai erklärt mit dem Hinweis auf deren gemeinsame Abstammung von Mungan-Ngaua (Schöpfer der Kurnai-Mythologie), genauer von dessen Sohn und seiner Frau. Tundung ist der Stammvater der Muk-Kurnai, dessen Frau Rukut-Tundung die Stammutter der Muk-Rukut ist. Muk-Kurnai und Muk-Rukut gelten als die mythischen Ahnen der Kurnai. Auch die Muk-Jiak, die mythischen Ahnen der Tiere, sind Abkömmlinge dieses Stammeleternpaares, das alles Seiende in geschlechtlich komplementären Paaren hervorgebracht hat und auf diese Weise die Einheit des Kosmos in komplementären Hälften zusammenfaßt. Die geschlechtstotemistische Zuschreibung reflektiert allein die Stammesidentität unter Hinweis auf die gemeinsame Abstammung von diesen Ahnen, während der Individualtotemismus, sowohl in Verbindung mit dem Gruppentotemismus als auch ohne ihn, die Differenzierung dieser geschlechtstotemistisch zusammengefaßten Stammesmitglieder nach Clans und Lokalgruppen reflektiert, d.h. zusätzliche soziale und rituelle Differenzierungen innerhalb des Stammes herausstellt.



Im Kontinuum der Relationen des Individuums, der Gruppe, des Clans und der Hälfte zu ihren Exemplaren, Populationen und Spezies bestimmt die Herausstellung einer oder die Zurückstellung der anderen Relationen, ob mit ihm die kleineren oder größeren sozialen Gruppen und Verbände oder die persönlichen rituellen Verhältnisse, oder jene der Kultgruppen ausgewiesen werden. Da die zurückgestellten Relationen durch ihre Zurückstellung nicht

negiert, sondern nur als latente Relationen im Hintergrund gehalten werden, kann man über ihre Herausstellung auch stets das Kontinuum zum rituellen Verhältnis einer Person zu ihrem Individualtotem wieder herstellen, d.h. zu jener Weltanschauung, deren Struktur die totemistische Gliederung des Stammes realisiert.



Frazer ignorierte in seiner Darstellung auch die Regel oder die Institution, welche sicherstellt, daß mein Bruder und ich dasselbe Totentier haben (Exemplare derselben Spezies) und meine Schwester aber ein anderes, das sie wiederum mit einer weiteren Schwester teilt (Exemplar einer anderen Spezies), ohne die aber die Fixierung der Assoziationen: *Bruder*→ *Mann*→ *Fledermaus* sowie *Schwester*→ *Frau*→ *Eule*, gar nicht festschreibbar wäre. Die Voraussetzung für diese Art der Assoziationen ist eine parallele Zuschreibung, die garantiert, daß alle Männer ohne Unterschied der Generation zu einer Population ihrer Spezies gehören und alle Frauen zu einer Population einer anderen Spezies, und

die Exemplare der Populationen mit ihrem Elternteil jeweils durch Abstammung verbunden sind. Da dieser Gegensatz einen Mann mit seinen eigenen leiblichen Schwestern, einen Vater mit seinen eigenen leiblichen Töchtern in einen Gegensatz bringt, der aber dem entspricht, den er zu seiner eigenen Frau unterhält, andererseits Frauen wie Männer aus verschiedenen Lokal-

gruppen zu einer Einheit zusammenfaßt, stellt sich die Frage nach der sozialen Funktion dieser Form der infrafamiliären Differenzierung und transfamiliären Integration. Schwester und Tochter werden mit dem gleichen Geschlechtstotem unter verschiedenen Vorzeichen mit Mutter und Ehefrau gleichgestellt, Mutter und Ehefrau unterscheiden sich von Schwester und Tochter durch den Gegensatz: Eintritt und Austritt aus der Gruppe, d.h. die einen sind die Ehefrauen für die eigenen Gruppe, die anderen sind die Ehefrauen für die anderen Gruppen. Diese Gleichsetzung deklariert sie zu Ehefrauen, die als Schwester und Tochter tabu sind, während sie als Schwestern der Brüder der Mutter (MZ) oder als deren Töchter (MBT) begehrt werden. Welche Vertreterinnen des Frauentotems gemieden und welche begehrt werden dürfen, kann nur an dem Merkmal abgelesen werden, das sie als Population des mütterlichen Exemplars von den Populationen anderer Frauen unterscheidet. Deshalb kennzeichnen die Relationen: *Person-Exemplar* und *Spezies-Gruppe* hier die verschiedenen Funktionen der Differenzierung und der Integration der Gruppen. Die Person-Exemplar-Beziehung im Geschlechtstotemismus trennt die Frauen der eigenen Gruppe (M (MZ), Z, T) von den Frauen der anderen Gruppe (VZ, MBT, MBST), ebenso wie die Männer der eigenen Gruppe (V, Ego, B, S) von den Männern der andere Gruppe (MB, MBS, MBSS), während die Gruppe-Spezies-Beziehung die Frauen der Allianz von den Männern dieser Allianz unterscheidet, die Frauen wie die Männer aber als Vertreter dieser Allianz auszeichnet.

Das gemeinsame Merkmal aller Gruppen des Stammes ist das Geschlechtstotem, mit ihm manifestiert sich die Stammesmitgliedschaft, jedes andere Totem, sei es das Individual-, das Gruppen- oder das Kult-Totem, bezeichnet nur soziale Untereinheiten (Clan, Lokalgruppe) oder Beziehungen von Personen zu Gruppen (Lokalgruppe) oder zum Kosmos.

Die Gegebenheit eines starken Alter-Ego-Glaubens und der speziell regulierten Assoziation des Alter-Ego-Tieres mit der Person erlaubt, die Beschwörung dieser Beziehung (Person-Exemplar) auszudehnen auf die Bindung an eine Lokalgruppe (Personen, welche die gleiche Beziehung zu Exemplaren derselben Spezies unterhalten) und die so verbundene Gruppe, deren Einheit man mit dem Hinweis auf die Spezies ihrer Alter-Ego-Exemplare ausdrücken kann von anderen Gruppe zu unterscheiden, und diese Gruppen ihrerseits mit anderen Spezies zu kennzeichnen und so das Verhältnis der Gruppen als Verhältnis dieser Spezies zu reflektieren, deren regulierte Gegenseitigkeit wiederum die organische Solidarität des Stammes darstellt als Interaktion und Kommunikation der Spezies und ihrer Exemplare, deren Komplementarität der Geschlechtstotemismus reflektiert.

Die Totemzuschreibung nach der parallelen Deszendenzregel erzeugt die Aufteilung der Gesellschaft in zwei geschlechtsspezifische Hälften, welche die Zuschreibung der Personen zu ihren Lokalgruppen transzendiert, aber die interne Person-Exemplar-Differenzierung der Gruppen differenziert die Totemgruppen in solche mechanischer und organischer Solidarität.

In dem Maße, in dem die Beobachter dieses Geschlechtstotemismus nur dem Ausdruck des geschlechtlichen Gegensatzes ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, haben sie auch seine soziale Integrationsfunktion übersehen, nämlich die Zusammenfassung aller Lokalgruppen in zwei große komplementäre Hälften, welche jede für sich zwar ein Extrem des Geschlechtsgegensatzes repräsentiert, aber gerade durch diesen Gegensatz, den er repräsentiert, die Einheit aller Lokalgruppen in einem Stamm zum Ausdruck bringt und festschreibt, welche sich grundsätzlich nur dem Austausch der Geschlechter verdankt.

Der Gegensatz von Vater und Tochter (=Frau für andere), Bruder und Schwester (Frau für andere), der durch die parallele Zuschreibung der Totems zum Ausdruck gebracht wird, ist der Gegensatz, den die Exogamie begründet und der nur von der Exogamie ausgeräumt werden kann. Zwar wird der Verlust, den die Abtretung der eigenen Frauen einer Lokalgruppe bedeutet, durch die Einheirat fremder Frauen aufgehoben, aber der innere Riß der Gruppen damit zugleich auch festgeschrieben. Es müssen die eigenen Frauen der Gruppe gehen, damit die Männer der Gruppe von anderen Gruppen Frauen erhalten können. Der Konflikt der Geschlechter, der mythologisch und rituell besonders akzentuiert wird, reflektiert die Problematik

der Schnittstelle jener größeren Integration der Lokalgruppen, nämlich die noch nicht positiv regulierte Form der Gattenwahl, die allein durch das Inzestverbot und den Umfang der Lokalgruppe (Lokalgruppenexogamie) beschränkt wird und damit jede differenziertere Form der Integration (z.B. einer durch Präferenzregeln regulierten Allianz) ausschließt, welche jenen Konflikt durch segmentäre Einbindung entschärfen könnte.

Über die Identifizierung der ausheiratenden Frauen mit dem Emblem des Geschlechtstotems, mit dem auch die dafür einheiratenden Frauen identifiziert werden, wird der Kreis des Frauenaustausches angezeigt und da keine weiteren Merkmale dafür im Gebrauch sind, auch die Abwesenheit verbindlicher Präferenzen für Tauschpartnerschaften zum Ausdruck gebracht, was dem Brauch der Lokalexogamie entspricht. Die Identifizierung der eigenen Frauen bedarf zwar keiner zusätzlichen Kennzeichnung, aber ihre Unterscheidung der eigenen von den anderen Frauen auf dem Wege der Person-Exemplar-Beziehungen ist solange erforderlich, wie die Gruppen, die Frauen tauschen, noch keine Gruppen als Allianzpartner bevorzugen. Diese Differenzierung übernimmt entweder das Individual- oder das Gruppentotem.

Frazer hat den Unterschied zwischen dem *Nagualismus* und der Institution, die er Geschlechtstotemismus genannt hat, wohl bemerkt, aber seine Erklärung beruhte auf einer Unterstellung des Nichtwissens: "Bei vielen Stämmen Südost-Australiens betrachtete jedes Geschlecht eine bestimmte Tiergattung in derselben Weise wie der mittelamerikanische Indianer sein *nagual*, jedoch mit dem Unterschiede, daß der Indianer anscheinend das einzelne Tier kannte, an dem sein Leben hing, die Australier dagegen nur wußten, daß ihr Leben mit irgendeinem Tiere der Gattung verbunden war, ohne doch sagen zu können, mit welchem. Daraus ergab sich naturgemäß, daß jeder Mann alle Tiere der Gattung verschonte und schützte, mit der das Leben der Männer verbunden war. Jede Frau dagegen hütete und beschützte alle Tiere der Gattung, mit der das Leben der Frauen zusammenhing, denn keiner wußte, ob nicht der Tod irgendeines Tieres der betreffenden Gattung den eigenen nach sich ziehen werde."²⁸² Der Unterschied, auf den Frazer hier abstellt, beruht aber nicht auf Unwissenheit seitens der Aborigines, sondern auf der Korrespondenz der jeweiligen Totems mit verschiedenen Funktionen. Der Australier kennt sein Alter-Ego oder Exemplar seines Individualtotems durchaus, aber nicht mehr das von jedem Mitglied seines Clans oder Stammes. Trotzdem weiß er, daß jedes andere Exemplar der entsprechenden Totem-Spezies das Alter-Ego eines seiner Clan- oder Stammesgenossen nicht nur sein kann, sondern sogar sein muß, er wurde ja während der Initiation auf die väterlichen und brüderlichen Exemplare hingewiesen, weshalb es diese genauso zu achten gilt wie das seine. Desweiteren muß er, wenn er sich am Geschlechtstotemismus orientiert, die mystische Relation der anderen zu ihrem Alter-Ego gar nicht kennen, kann er diesen Aspekt der Weltanschauung also zurückstellen, weil das Geschlechtstotem ihm die Frauen und Männer anzeigt, die zu seinem Stamm gehören. Da diese Feststellung (Stammesmitglied) alle anderen Optionen impliziert, brauchen diese auch mit der Anzeige des Geschlechtstotems nicht noch einmal herausgestellt zu werden. d.h. bei dem Geschlechtstotem geht es gar nicht um die Anzeige des Verhältnisses, das sein Träger zu seinem Alter-Ego unterhält, was etwas anderes ist als die von Frazer behauptete Unkenntnis dieser speziellen Beziehung.

Geht man von dem individuellen Alter-Ego-Tier aus, dann sichert nur Vererbung den eigenen Kindern entweder dasselbe Exemplar (was das Prinzip des Lebensgleichlaufs ausschließt) oder ein anderes Exemplar derselben Gattung oder Art, das quasi den Nachkömmling des elterlichen Exemplars darstellt. Sollen Sohn und Tochter nicht nur verschiedene Exemplare des Außen-seelen-Tiers haben sondern Exemplare verschiedener Arten, dann müssen auch die Exemplare der Eltern verschiedener Art sein, die sie vererben können. Sollen alle Söhne ein Tier der einen Art erhalten und alle Töchter ein Tier der anderen Art, dann müssen die Eltern die Alter-Ego-Tiere nach entsprechenden Regeln vererben, die mit der parallelen Deszendenzregel dann zu-

282 J.G.Frazer, *Der goldene Zweig II*, Frankfurt, Berlin, Wien 1977, S.998-9

sammenfallen, wenn die Totemtiere geschlechtsspezifisch ohne Rücksicht auf die Differenzierung der Lokal- und der Abstammungsgruppen verteilt werden sollen. Das Gruppe-Spezies-Verhältnis auf der Ebene des Stammes, impliziert jene Differenzierung von Populationen von Person-Exemplar-Beziehungen, welche den Lokalgruppen entsprechen, die jene Halbierung des Geschlechtstotems auf ihrer Organisationsebene reproduzieren.

Durch die patrilineare Zuschreibung des Alter-Ego-Exemplars, das zur selben Spezies gehört wie das des Vaters, wird das Verhältnis der Person zu seiner Lokalgruppe als patrilineares Abstammungsverhältnis reflektiert. In ihm reflektiert sich also das Verhältnis einer Person zu den nächsten Ahnen, das in gruppentotemistischer Beziehung bereits das Verhältnis zu ferneren Ahnen reflektieren würde, während das Geschlechtstotem (seiner Funktion wegen) sich auf die Hinweise auf den gemeinsamen Stammesahnen beschränkt, der alle, die unter seinem Zeichen stehen, als Mitglieder eines und desselben Ursprungs ausweist. Auch der Hinweis auf die Stamm-Eltern ist ein Hinweis auf Einzelwesen. Totems, welche die Beziehungen der Personen und Gruppen zum Stammesursprung reflektieren, klammern die Hinweise auf die besonderen Merkmale und Verhältnisse ein (in diesem Falle reflektiert das Totem auf die gemeinsame Abstammung von denselben Stamm-Eltern), Totems, welche die Beziehungen des Einzelnen zur nächsten Umgebung (Gruppe, Umwelt) reflektieren, klammern die Hinweise auf das Allgemeine zugunsten des Besonderen ein, in welchem Falle man das Verhältnis (je nach der Funktion des Totems) zum nächsten Ahnen, Großvater, Urgroßvater, etc. herausstellt, die ihrerseits Nachfahren jener Stamm-Eltern sind, mit denen sich alle jene identifizieren, welche das gleiche Geschlechtstotem tragen.

Der Außenseelenglauben führt nicht automatisch zu jenem Gegensatz der Geschlechter, den Frazer skizziert²⁸³, vielmehr liegt es näher, davon auszugehen, daß Bruder und Schwester die Außenseelentiere von derselben Spezies beziehen wie ihre Eltern oder wie jeweils ein Elternteil von ihnen. Der Gegensatz der Geschlechter existiert bereits vor der Deszendenzregel, welche die Vererbung der Alter-Ego-Tiere regelt, er wird durch sie nicht hervorgebracht, sondern nur akzentuiert, und zwar deshalb, weil er der organischen Solidarität eines größeren, übergeordneten sozialen Verbands (Allianz) Ausdruck verleiht, die sich in der Differenzierung der Lokalgruppen in dieser Form ihrer Zusammenfassung noch nicht reflektieren kann.

Sofern die Personen verschiedener Lokalgruppen hinsichtlich der Art (Spezies) ihres Totemtieres als Repräsentanten des Geschlechts ihrer Urahren zusammengefaßt werden, d.h. die Gruppe der Männer und Frauen über die lokale Gruppendifferenzierung hinaus als jeweils eine Geschlechtergruppe zusammengestellt wird, abstrahiert diese Zuschreibungsregel von ihrer Differenzierung in Lokalgruppen, in denen die Vertreter beider Totems jeweils zusammenleben. Inzestverbote und Lokalexogamie machen aus den Frauen der eigenen Gruppe den Preis, den man für die Einheirat der Frauen anderer Gruppen zahlen muß, d.h. gewährleisten den Verzicht auf sie, welcher den Austausch mit anderen Gruppen eröffnet. Das Geschlechtertotem deklariert die Frauen aller Gruppen als Gattinnen, von deren Wahl nur jene, welche das gleiche Individualtotem tragen wie die Männer ihrer Gruppe, ausgeschlossen sind.

Das wissende Verhältnis von Person und Außenseele, das für den *Nagualismus* typisch ist, realisieren in Südost-Australien ganz bestimmt die Schamanen und zeigen damit, daß es auch bei ihnen noch von einer vergleichbaren Bedeutung ist. Ihr Ritual der Auseinanderlegung des Seienden am Beispiel ihrer selbst und der Wiederaussetzung des Auseinandergelegten, demonstriert das Wissen um den Platz der Dinge im Kosmos, um das komplementäre Verhältnis der Totems wie der Dinge zueinander und um die richtige Zusammensetzung der komplementären Dinge zu der Einheit, als die sie im Rahmen größerer Einheiten wirksam sind. Die Regeln, welche das Verhältnis von Körper und Seele, von zusammengesetzter und einfacher Substanz bestimmen, gelten im Großen wie im Kleinen.

²⁸³ Bruder und Schwester könnten z.B. Exemplare derselben Art, aber unterschiedlichen Geschlechts erben.

Deshalb rekurren die Funktionen des australischen Geschlechtstotemismus auf solche des Individualtotemismus und wo ausdifferenziert, auch auf solche des Gruppen- und des Kultgruppentotemismus, deren Differenz funktionaler, deren Übereinstimmung in mythologischer Auslegung substantieller Natur ist. Diese substantielle Übereinstimmung wird reflektiert in der kosmologischen Stellung der Ahnenreihe, welche das Differenzierte einnimmt und mit dem Ursprung verbindet.

Dem komplementären Verhältnis von Gruppen- und Individualtotemismus als Operatoren der sozialen Integration und Differenzierung begegnen wir nicht nur in Australien, es erscheint in ähnlicher Funktion sowohl in Nordamerika (siehe oben) als auch in Afrika.

Auch die Kpelle in Afrika besitzen die Institutionen des Individual- und Gruppentotemismus, welche komplementäre soziale Funktionen erfüllen, das Gruppentotem eine differenzierende und das Individualtotem eine integrierende Funktion.

Totemtiere		Totempflanzen		Naturerscheinungen	Opfertiere
Leopard	+/-	Bananenstaude	+/-	Wind	Wels
Elephant	+/-	Kolabaum	+/-	Regen	Ziege
Antilopenart	+/-	Ölpalme	+/-		Seekuh
Wildschwein	+/-	Raphiastrauch	+/-		(Wassermensch)
Schimpanse	+/-	Maniok	+/-		Waldteufel
Stachelschwein	+/-				Schimpanse
Schildkröte	+/-				
Krokodil	+/-				
Wasserschlange	+/-				
Hund	+/-				
etc	+/-	etc		etc	etc

Das Individualtotem, *Kasen*, fungiert außerdem als Alter-Ego. "Das Totem heißt *kasen*; *ka* bedeutet 1. sehen, besitzen, 2. gebären. Man kann also sprachlich richtig übersetzen entweder: >Besitzding<, >das, was einer besitzt<, oder: >Geburtsding<, das Ding, das einem von Geburt an zugehört, mit dem man geboren ist; Von den Eingeborenen habe ich diese Erklärungen nicht gehört. Häufig sagt man von dem Totem: *a nu pol*, >es ist eines Menschen Rücken<, d.h. hinter einem Menschen her, und nennt es *nu pol sen*, >des Menschen Rücken-Ding<, das Ding, das sich im Rücken des Menschen aufhält. Der Mensch wird des Totems *namu nu* >Besitzmensch<, Besitzer genannt. Die Meinung ist, das Totem- ob Tier, Pflanze oder Naturerscheinung- begleitet den Menschen, dem es angehört, überallhin, weiche keinen Augenblick von ihm; es steht unmittelbar hinter ihm zu Schutz und Warnung, und straft seinen Besitzer, sobald dieser eines der Totemgebote übertritt."²⁸⁴ Der persönliche Schutzgeist erscheint gebunden an ein Exemplar der Pflanzen- oder Tierart, mit deren Gedeihen und Verderben das Wohl und Wehe des Menschen unauflöslich verbunden ist. Diese Synchronisation des Lebens von Mensch und Exemplar weist den Schützer und Helfer anders als in Nordamerika als Alter-Ego oder als Außenseele aus. "Wenn ein Totemleopard von seinem Besitzer oder von einem anderen Menschen getötet wird, so muß kurz darauf auch der Besitzer sterben... Talbert erzählte mir: *when a man has a leopard behind him, and he sends him to kill a cow, and they shoot the leopard, the man himself will die.*"²⁸⁵ Die häufigsten Totemarten fassen wir nach Westermann²⁸⁶ in der Tabelle (oben) zusammen.

Wird jemand nach dem Genuß einer Frucht krank, so zeigt die Krankheit, daß die entsprechende Pflanze das Individualtotem der gezeichneten Person ist: "Wenn Frauen nach dem Genuß der Banane krank werden, so sehen sie daran, daß die Banane >hinter ihnen her<, also ihr Totem ist."²⁸⁷ Das *Kasen* gibt sich also auch durch allergische Reaktionen zu erkennen.

284 D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.217

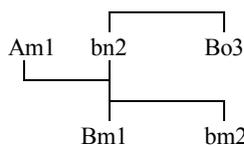
285 D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.220

286 D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.219

287 D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.325

Die Formen der Beziehung zwischen Mensch und Totemwesen unterscheiden sich je nachdem, ob das Totemwesen eine Pflanze oder ein Tier ist: "Die Totempflanze ist immer individuell: eine bestimmte Pflanze gehört einem Menschen an, wird für ihn gepflanzt. Nicht so bei Tieren: wer den Leoparden als Totem hat, verehrt alle Leoparden, ob er daneben noch seinen eigenen Leoparden kennt und besonders verehrt, weiß ich nicht; dagegen wird von dem Elefantenverehrer ausdrücklich gesagt, daß er >seinen< Elefanten aus der Herde erkennt."²⁸⁸ Das Verhältnis zur Pflanze erscheint immer als ein Verhältnis der Person zu einem Exemplar, das Verhältnis zum Tier dagegen zunächst als Verhältnis zwischen einer Person und einer Gattung oder Art und in dieser Relation dann auch als Verhältnis einer Person zu einem bestimmten Exemplar dieser Art. Stellt man zusätzlich in Rechnung, daß das *Kasen* eines Kpelle regulär vererbt wird, dann erscheint das Verhältnis zum Tier oder zur Pflanze außerdem auch als ein Verhältnis zwischen einer Kpelle- Gruppe und einer Tier- oder Pflanzenart, welche den Vertretern der Gruppe die Alter-Ego-Exemplare liefern. Von dieser Tatsache her gesehen, erweist sich der Respekt vor der Art, aus der das eigene *Kasen* stammt, als Respekt vor der eigenen Patri- respektive Matri-Gruppe.

Die Zuschreibung des Individualtotems erfolgt bei den Kpelle nach der parallelen Deszendenzregel: "Das Tiertotem (wie auch das Tabu) vererbt sich vom Vater auf den Sohn und von der Mutter auf die Tochter,"²⁸⁹ während die Clanzugehörigkeit matrilinear gerechnet wird: "Die Kinder aus einer Ehe gehören nach alter Kpelle-Anschauung zu der Sippe der Mutter und nicht zu der des Vaters."²⁹⁰ Das Eigentum wiederum erben die Kinder patrilinear. Das Schema nebenan faßt die Angaben kurz zusammen.



A,B = Clans, Clantotemgruppen (matrilinear)
 m,n,o = Eigentum (patrilinear)
 1,2,3 = Individualtotems (parallele Filiation)
 A,B = Männer; a,b = Frauen

Auch der Matri-Clan (Heirat: uxorilokal) ist bei den Kpelle eine Totemgruppe: "Neben dem Totem der Kleinfamilie, d.h. dem von Vater auf Sohn und von Mutter auf Tochter sich vererbenden, gibt es noch ein Totem der ganzen Sippe. So haben die Fuana den Hund als ihr Sippentotem, und es scheint, daß dieses bei gewissen Feiern der Sippe genossen wird."²⁹¹ Andere Clans halten Fischteiche oder Krokodile in der Nachbarschaft ihrer Dörfer und von den Fischen und Krokodilen sprechen sie als ihren Ahnen oder

Clantotemtieren.

Die matrilineare Abstammungsrechnung und Clanssegmentierung der Kpelle wird durchkreuzt von der patrilinearen Vererbung des Eigentums und der parallelen Zuschreibung des Individualtotems, welche die Söhne entgegen der Abstammungsregel enger an die Väter bindet, von denen sie auch das Tabu, *tea*, erben, das seine Gemeinschaft als Patrisippe zusammenfaßt und damit speziell jene Beziehungen herausstellt, welche die Abstammungszuschreibung ignoriert, nach der der Mutterbruder die *patria potestas* über die Schwesterkinder besitzt.

Auch bei den Kpelle erfüllt das Individualtotem die gleiche integrative Funktion wie in Australien, nämlich die der Assoziation verschiedener, hier matrilinearere Abstammungsgruppen. Diese Funktion des Individualtotems wird bei den Kpelle noch von der Tabuzuschreibung sekundiert, welche sich weder mit der Zuschrift des Individualtotems noch mit der des Clans deckt. Westermann hebt deutlich hervor, "daß das Tabu nicht mit dem Totem zusammenfällt: ein Mann hat z.B. den Leopard als Totemtier und die Streifenantilope als Tabu; entsprechend ist auch die Totemgemeinschaft durchaus verschieden von der Tabugemeinschaft. Die letztere fällt nach Meinung der Eingeborenen und zweifellos auch tatsächlich zusammen mit wirklicher gemeinsamer Abstammung: die Besitzer des gleichen Tabu sehen sich untereinander als

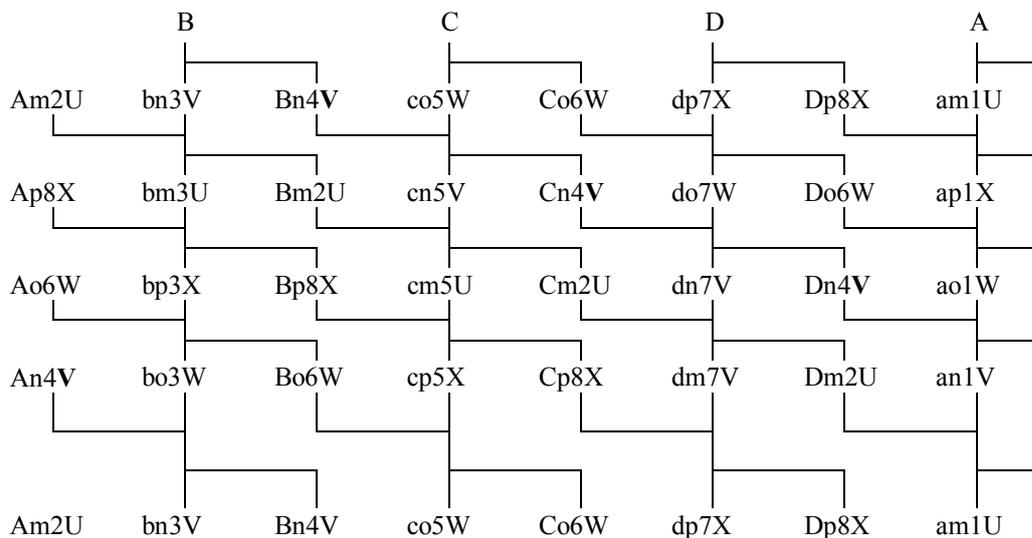
²⁸⁸ D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.218-9
²⁸⁹ D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.218
²⁹⁰ D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.55
²⁹¹ D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.219

Verwandte an, als von einem gemeinsamen Ahnherrn entsprossen.

Möglich ist, daß die Tabutiere oder -pflanzen früher totemistisch gewesen sind, heute sind sie es nicht. Auch in der Sprache drückt sich aus, daß es sich um zwei verschiedene Dinge handelt, Totem heißt *kasen*, Tabu *tea*.²⁹²

Bei dem als matrilinear beschriebenen Abstammungssystem der Kpelle könnte man erwarten, daß eine Gemeinschaft wie die Tabugemeinschaft, die mit der Abstammung wirklich übereinstimmen soll, auch ihre Zuschreibung matrilinear bestimmt. Diese Erwartung wird aber von den Kpelle nicht erfüllt: "Das Tabu vererbt sich vom Vater auf die Kinder; häufig nehmen

Das funktionale Verhältnis der Totemtypen bei den Kpelle:



A,B,C,D = Matriclans, Clantotemgruppen (matrilinear)
 m,n,o,p = Eigentum (patrilinear)
 1,2,3,4,5,6,7,8 = Individualtotems (parallele Filiation)
 U,V,W,X = Tabugruppen (natrilinear)

diese daneben das der Mutter an. Die Frau behält bei ihrer Verheiratung ihr eigenes Tabu, fügt aber manchmal das ihres Mannes hinzu.²⁹³ Regulär erben die Kinder das Tabu des Vaters, alle anderen Varianten können nur die Regel ergänzen, aber nicht ersetzen. Die Abstammung von dem Ahnherrn der Tabugemeinschaft wird also patrilinear und die vom Ahnherrn oder der Ahnfrau des Matriclans matrilinear gerechnet.

Als Faktoren der sozialen Differenzierung und Integration der Kpellegesellschaft müssen also die folgenden Institutionen berücksichtigt werden: der Matriclan, der auch als Clantotemgruppe in Erscheinung tritt, das Individualtotem, das seine Träger in einer Kultgruppe zusammenfaßt, und das Tabu, das eine weitere rituelle wie Abstammungsgemeinschaft zum Ausdruck bringt, die als Patrisippe in Erscheinung tritt. Danach gibt es bei den Kpelle drei verschiedene Totemkategorien: zwei Gruppentotems, ein matrilineares, das *kasen* genannt wird wie das Individualtotem, und ein patrilineares, das *tea* genannt wird, das von Westermann begrifflich und sachlich richtig von dem *kasen* unterschieden worden ist, aber nicht funktional, weil auch das Tabu einen Totemtypus repräsentiert, nämlich das patrilineare Gruppentotem, und schließlich das Individualtotem, das nach der parallelen Deszendenzregel zugeschrieben wird.

Die sozialen Funktionen dieser drei Totemkategorien werden besser transparent in einem genealogischen Schema (siehe oben).

Das Schema zeigt, daß alle Frauen eines Matriclans nicht nur dasselbe Clantotem (matrilineare Deszendenz), sondern auch dasselbe Individualtotem (parallele Deszendenz) besitzen, während

²⁹² D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.56-7

²⁹³ D. Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.57

die Männer des Clans nur das Clantotem teilen. Das Tabu und das Individualtotem der Männer erscheint dagegen in jedem Matriclan ihrer Heiratsallianz, während alle Männer einer Patrisippe, als welche man die Tabugemeinschaften (in Westermanns Diktion) bezeichnen kann, auch dasselbe Individualtotem haben, was einer geschlechtsspezifischen Symmetrie gleichkommt: das matrilineare Clan- und Individualtotem der Frauen eines Matriclans korrespondiert mit dem patrilinearen Tabutotem und dem Individualtotem der Männer einer Patrisippe. Da die Heirat uxorilokal ist erweist sich der Matriclan als Residenzeinheit assoziierter matrilinearer Lokalgruppen, während die Patrisippe den Raum der wohlunterschiedenen Matriclans überspannt, die Bündnisse der Matriclans oder ihrer Untereinheiten reflektiert. Auf diese Funktion der Tabugemeinschaften, welche wir hier Patrisippen nennen, macht auch Westermann aufmerksam: "Die Angehörigen des gleichen Tabu bilden unter sich eine Brüderschaft, auch wenn ihnen das Bewußtsein, Stammesverwandte zu sein, längst abhanden gekommen ist. Tabugenossen sind einander uneingeschränkte Hilfe schuldig... Am deutlichsten kommt dies zum Ausdruck, wenn ein Eingeborener auf Reisen ist oder sich in fremden Ortschaften aufhält. Hat er dort nicht zufällig einen persönlichen Freund, der ihn bei sich aufnimmt, so erkundigt er sich alsbald nach seiner Ankunft, ob Tabugenossen hier wohnen; bei ihnen genießt er Gastrecht, Schutz und Beistand, er wird behandelt wie ein naher Verwandter."²⁹⁴

In der funktionalen Zusammenschau der von Westermann beschriebenen sozialen Institutionen der Kpelle drängt sich das Bild einer bilinearen Ordnung (lokaler Matriclans und nichtlokaler Patrisippen) auf, dessen tatsächliche Existenz sich aber nach den Informationen von Westermann nicht beweisen läßt, obgleich auch die folgenden Äußerungen von Baumann eine bilineare soziale Ordnung, allerdings auch hier entgegen der Intention des zitierten Autors, andeuten: "In Nordliberia, bei den Gbände, Buzi-Toma und Kpelle hat bei vaterrechtlicher Vererbung der Mutterbruder ein bedingtes Erziehungsrecht über die Schwesterkinder, und einige Sitten in den Häuptlingsfamilien deuten auf Mutterrecht hin. Weiter haben die Tenda sogar regelrechte mütterrechtliche Vererbung, denn hier geht der Besitz zuerst auf die jüngeren Brüder mütterlicherseits und bei deren Fehlen auf die Schwestersöhne. Die Söhne haben nur das Recht der Verwaltung des Erbes bis zum obligaten Totenopfer und Schwestersöhnerbrecht meldet Arcin auch von den Landuma, während bei den Wolof (nach Gaden) neben den mütterrechtlichen Clans, >mene<, die vaterrechtlichen >guenyo< stehen sollen."²⁹⁵

In vergleichbar komplementärer Beziehung wie bei den Kpelle stehen Individual- und Clantotemismus bei den Bachama: Die Bachama am Benue haben sowohl den Buschseelenglauben als auch den regelrechten Clan-Totemismus. Das Gruppentotem wird vaterrechtlich vererbt.

Einige Gruppen haben aber daneben das tierische Alter-Ego als Individualtotem, und zwar gehört zu jedem Individuum ein bestimmtes Tier der Art, das für die ganze Gruppe typisch ist. Es ist >sein Ich<. Die Zugehörigkeit dieses Tieres vererbt sich nicht unbedingt auf alle Kinder... Immer aber geht die Vererbung, wenn eine erfolgt, über die Mutter, und Söhne können ihr Individualtotem nicht weitervererben."²⁹⁶

Dem patrilinearen Clantotem steht hier also ein matrilineares Individualtotem gegenüber, von deren Verhältnis man die soziale Integration der Differenzierung unilinear Abstammungsgruppen in der oben ausgeführten Weise erwarten darf, da auch Baumanns Ausführungen, ihrer Knappheit wegen, nicht mehr als diese Vermutung gestatten.

²⁹⁴ D.Westermann, Die Kpelle, Göttingen, Leipzig 1921, S.57

²⁹⁵ H.Baumann, R.Thurnwald, D.Westermann, Völkerkunde von Afrika, Essen 1940, S.326

²⁹⁶ H.Baumann, Das Tier als Alter- Ego in Afrika, Paideuma, 5,4, 1952, S.180

Rückblick

Wo die Umwelt in den Kategorien der Natur gedacht wird, wird auch das Andere und das Fremde in diesen Kategorien gedacht.

Wo nur die eigenen Verwandten Menschen sind, da kann das Anderssein des Fremden nur in den Kategorien des nichtmenschlichen Seienden dargestellt und begriffen werden, der Fremde selbst als Bestandteil dieser Sphäre, innerhalb der er wiederum die größte Überraschung darstellt, nämlich den Hinweis auf den Gestaltenwandel des Nichtmenschlichen in das Menschliche, der durch Heirat, Blutsbrüderschaft oder Handelsfreundschaft die Integration des Fremden in die Menschheit ermöglicht oder die größte Bedrohung des Menschen darstellt, welche aus der zum Verwechseln ähnlichen Gestalt des Fremden hervorgeht, der sich die feindlichen Mächte dem Menschen gegenüber bedienen können. Der Fremde in menschlicher Gestalt kann, da er kein consanguiner oder affinaler Verwandter ist, nur eine Maske der Wesen oder Geister der Wildnis sein, deren Wesen sich durch ihre Verwandlungsgabe auszeichnen, und gehört deshalb zu den gefährlichsten Erscheinungen der Wildnis (der unkultivierten Natur).

Die Neutralisierung dieses Gegensatzes, in dem der Fremde zur eigenen Gemeinschaft steht, erweist sich als die ureigenste Funktion des Totemismus, der einer auf die eigene Gemeinschaft fixierten Kultur die kalkulierbare Sphäre der Gesellschaft eröffnet, d.h. einen politischen Raum, in dem die sozialen Beziehungen entlastet werden vor der ständigen Wachsamkeit gegenüber unliebsamen Überraschungen, in dem der gegenseitige Verkehr durch entsprechende Regeln des Umgangs und der Statusabschätzung von der Expedition in die Wildnis zu unterscheiden ist.

Der Totemismus reflektiert jene sozialen Beziehungen, die man zur Aufrechterhaltung der eigenen Gemeinschaft mit den Fremden eingehen muß, die Institutionalisierung der Beziehungen potentieller Allianz, Beziehungen der organischen Solidarität, oder kurz mit Tönnies: den Horizont der Gesellschaft, deren Funktion es ist, den Fremden oder Feind zu neutralisieren, in ihm einen potentiellen Verwandten oder Schwager zu erkennen. Der Fremde wird auf die gleiche Weise kultiviert wie die Natur und danach begrifflich erfaßt in den Kategorien dieses Verhältnisses.

In dieser Weltanschauung bleibt der Fremde aber selbst als Schwiegerverwandter noch verdächtig, obwohl seine Transformation ins Menschliche durch Anheirat ausdrücklich dargestellt wird, weil er immer noch dem Anderssein näher steht als jeder eigene Abstammungsverwandte, denn Verträge können gekündigt oder gebrochen werden. Erst die Verortung in der eigenen Ahnenreihe assimiliert den Fremden dem Eigenen.

Der Raum des nichtmenschlich Seienden, ganz speziell die Wildnis, ist der Raum, in dem sich alles segensreiche wie alles bedrohliche außermenschliche Wirken manifestiert, aus dem alle Überraschung, alle unbekanntes Erscheinungen hervortreten und das geregelte Leben der Menschen bedrohen.

Nur rituelle Vorbereitung, religiöse Einstellung und die genaue Befolgung der Gesetze erlauben das Eintreten in diesen "heilig unbetretbaren Raum" (Pindar) und alles, was aus diesem Raum in die Sphäre des menschlich gemeisterten, überschaubaren und geregelten Lebens hinübergetragen wird, kann nur im Gebrauch von Riten der Transformation zum Gegenstand der menschlichen Ordnung werden. Dies gilt besonders für den Fremden, dessen Aufnahme in die Welt der Menschen und dessen Verwandlung in einen Menschen von einer Reihe von Übergangsriten (*rites de passage*) begleitet wird, welche seinen neuen Status gewährleisten und versichern.

Der Totemismus erscheint als eine Ausdehnung der Selbstreflexion des eigenen Menschseins in den Kategorien des Andersseins, mit denen ursprünglich allein der Fremde bedacht worden ist, als Selbstversicherung des Menschseins im Anderssein der Menschen, die sich in einer gemein-

sam geteilten nichtmenschlich seienden Welt begegnen (Sonderform der sozialen Gruppen), die sich mit den Kategorien dieser anderen Welt der außermenschlichen Erscheinungen identifizieren sowie unterscheiden und sich auf diese Weise kategorial als Allianzpartner, Frauengeber oder Frauennhmer, als Handelspartner oder Kultgenossen zu erkennen geben, und dann auch als Solidargemeinschaft erfassen, deren Identifizierungen oder gemeinsamen Interessen sich eben auf die Bewahrung in jener fremden oder anderen Welt der gewagten Verträge beziehen, in der sie sich gemeinsam behaupten mssen.

Indem man sich selbst verfremdet in der anderen Natur findet man die Ebene des Vergleichs mit dem Fremden, den man, vorgestellt in natrlichen Kategorien, dann auch in den natrlichen Kategorien wiederfindet, in denen man sich selbst reflektiert.

Diese Welt, in der alles entweder als Manifestation des Heiligen begriffen wird oder als Resultat des Wirkens neidischer oder uelwollender Geister, ist deshalb stets heilig und gefhrlich zugleich, segensreich und unglckbringend zugleich, so da alles menschliche Verhalten in der Welt des nichtmenschlichen Seienden entweder zum Wohl und Heil oder zum Unglck und Verderben des Menschen sich auswirkt, so auch die Kmpfe, Abgrenzungen, Allianzen und Beziehungen des Menschen mit den nichtmenschlichen Lebewesen, zu denen ja der Fremde ausgezeichnetermaen gehrt, und ber deren Regelung der Mensch sich mit dem Anderssein in vielfltiger Weise verbindet, verschwrgert, vermischt oder trennt, abschliebt und aussondert.

Der Totemismus reflektiert das Verhltnis des Menschen zum Anderssein, die Auenbeziehungen seiner eigenen Gruppen, in den Kategorien des Andersseins, weil sich der Mensch, d.h. die Verwandtschaft, die sich exklusiv als Menschheit begreift, durch dieses Verhltnis selbst verndert, weil der Mensch durch seine Interaktion mit dem Anderssein selbst anders wird und in jenen natrlichen Kategorien sich dieses Anderswerdens bewut wird, d.h. weil er sich, um selbst Mensch bleiben zu knnen, in jenem Anderssein wiederfinden mu, das ihm als der in die Menschheit aufgenommene Fremde als sein eigenes Menschsein begegnet.

Da es sich bei der Abbildung sozialer Vertrags- oder Allianzbeziehungen durch den Totemismus um die Abbildung regulierter Beziehungen zu Fremden oder anderen Gruppen handelt, stellt er den Gebrauch der Kategorien, welche das Verhltnis des Menschen zu seiner Natur als dem an und fr sich Fremden darstellen, zur Abbildung jener sozialen Auenbeziehungen dar, welche ihrerseits als Binnenbeziehungen einer ubergeordneten politischen Einheit, z.B. des Stammes, erscheinen. So verbindet der Totemismus eine ungerregelte Allianz von Lokalgruppen mit hnlichen Verbnden zu ihrer organischen Solidaritt, vor- und dargestellt in natrlichen Kategorien, weil man selbst wie die anderen das eigene Verhltnis zum Kosmos, das eigene Wesen in natrlichen Kategorien reflektiert hat.

Die Antwort auf die Frage: *why animals?*, die Antwort auf die Frage, warum also diese speziellen sozialen Beziehungen in natrlichen Kategorien dargestellt werden, vermitteln eben jene Formen des Totemismus, welche neben der Abbildung dieser sozialen Funktion noch die religiöse Bedeutung und Funktion dieser Kategorien zur Regulierung der Beziehungen des Menschen zum Anderssein bewahrt haben, wie z.B. der Individual- und Geschlechtstotemismus Australiens, wie der Individualtotemismus in Afrika und Amerika, welche den von Goldenweiser, Radcliffe-Brown, Haekel oder Baumann postulierten Rckgriff der Reflexion und Abbildung sozialer Beziehungen auf die Kategorien des religiösen und rituellen Verhltnisses der Wildbeuter zur Natur nicht nur wahrscheinlich machen, sondern beispielhaft demonstrieren.

Wo unter dem Zeichen des Totemismus die Deszendenz- und Exogamieregeln inhaltlich vorherrschen, verliert die traditionell religiöse Konnotation der natrlichen Kategorien ihre Bedeutung, dann endlich auch den totemistischen Charakter, und wo die religiösen und rituellen Beziehungen im Gebrauch dieser Kategorien vorherrschend sind wie etwa in Polynesien oder bei den Yanomamö, haben die sozialen Konnotationen nur eine latente oder gar keine eigene Bedeutung, whrend in der Mitte dieser Skala, die hier erwahnten australischen und

afrikanischen Beispiele erscheinen, bei denen dieselben natürlichen Kategorien sowohl ihre religiöse als auch ihre soziale Funktion erfüllen, d.h. noch in der Erfüllung ihrer sozialen Funktion die religiöse Tradition fortsetzen, derer sich der Totemismus als Schein einer sozialen Institution verdankt.

Wenn also in einem System segmentärer Sozialstruktur, d.h. unter Bedingungen unilinearier Abstammungsgruppen korporativen Charakters, die Vertrags- oder Allianzbeziehungen der Segmente oder ihrer Untereinheiten in natürlichen Kategorien dargestellt und reflektiert werden, und zwar im Gegensatz zum segmentintern (subsegmentintern) gebrauchten sozialen Kategoriensystem, dann heißt eben dieses System organischer Solidarität Totemismus; denn der Schein des Religiösen überstrahlt noch den profanen Gebrauch der sozialen Klassifikationen, obwohl die Verhältnisse, welche in diesen Kategorien dargestellt werden, durch und durch soziale und profane sind, das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis anzeigen, in dem die Personen und Gruppen mit den jeweiligen Totems zueinander stehen. Aber wenn das soziale System auch noch als Abbild des Kosmos, der Schöpfung mythischer Ahnen, Heroen oder Schöpfer betrachtet wird, dann ist der religiöse Glanz, der über allem liegt, mehr als nur Schein, Ausdruck einer Kongruenz von Mikro- und Makrokosmos, an der als Postulat des religiösen Systems festgehalten wurde.

L I T E R A T U R

Ankermann,B. (1915)
Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika
Zeitschrift für Ethnologie 47

Baumann,H. (1938)
Afrikanische Wild- und Buschgeister
Zeitschrift für Ethnologie LXX

Baumann,H. (1952)
Das Tier als Alter- Ego in Afrika
Paideuma 5,4

Bernheim,E. (1912)
Einführung in die Geschichtswissenschaft
Leipzig, Berlin

Birket- Smith,K. (1948)
Die Eskimos
Zürich

Boas,F. (1888)
The Central Eskimos
Annual Report of American Ethnology VI

Boas,F. (1916)
The Origin of Totemism
American Anthropologist 18

Brandenstein,C.G. von (1970)
The Meaning of the Section Names
Oceania 41

Brandenstein,C.G. von (1972)
The Phoenix Totemism
Anthropos 67

Campbell,B. (1987)
Die Ökologie des Menschen
Frankfurt, Berlin

Chagnon,N. (1968)
Yanomamö
New York, Chicago, London

Derry,D.E. (1956)
The Dynastic Race in Egypt
Journ. of Egyptian Archaeol. 42

Diels,H./Kranz,W. (1961)
Die Fragmente der Vorsokratiker
Berlin

- Durkheim,E. (1984)
Die elementaren Formen des religiösen Lebens
Frankfurt
- Ehrenreich,P. (1905)
Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker
Berlin
- Elkin,A.P. (1931)
The Social Organization in the Kimberley Division
Oceania II
- Elkin,A.P. (1932)
Totemism in North- West Australia
Oceania III
- Elkin,A.P. (1933)
Studies in Totemism
Oceania IV
- Elkin,A.P. (1979)
The Australian Aborigines
Melbourne, Sydney, London
- Emery,W.B. (1964)
Ägypten, Geschichte und Kultur der Frühzeit
Wiesbaden
- Erman,A. (1934)
Die Religion der Ägypter
Berlin
- Evans,I.H.N. (1937)
The Negritos of Malaya
Cambridge
- Evans-Pritchard,E.E. (1949)
Nuer-Totemism
Annali Lateranensi 13
- Ferreira,J.V. (1965)
Totemism in India
Bombay
- Firth.R. (1930/31)
Totemism in Polynesia
Oceania I,3,4
- Fisher,J.L. (1957)
Totemism on Truk and Ponape
American Anthropologist 59
- Frazer,J.G. (1901)

Totemism
Man IV

Frazer, J.G. (1932)
Mensch, Gott und Unsterblichkeit
Leipzig

Frazer, J.G. (1977)
Der goldene Zweig, II
Frankfurt, Berlin, Wien

Freud, S. (1975)
Der Mann Moses und die monotheistische Religion
Frankfurt

Freud, S. (1981)
Totem und Tabu
Frankfurt

Goldenweiser, A.A. (1910/11)
Totemism, An Analytical Study
The Journal of American Folk- Lore XXIII

Goldenweiser, A.A. (1918)
Form and Content in Totemism
American Anthropologist 20

Haddon, A.C. (1902)
Presidential Address to the Anthropological Section
Report of the British Association
Belfast

Haekel, J. (1950)
Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien
Wien

Haekel, J. (1951)
Zum Totemismus der afrikanischen Pygm., en
Zeitschrift für Ethnologie 76

Haekel, J. (1952)
Der heutige Stand des Totemismusproblems
Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 82

Hallowell, A.I. (1980)
Ontologie, Verhalten und Weltbild der Ojibwa
in: D.u.B. Tedlock, über den Rand des tiefen Canyon
Düsseldorf, Köln

Hornung, E. (1971)
Der Eine und die Vielen
Darmstadt

Howitt, A.W. (1899)

Further Notes on Australian Class Systems
Journ. of the Royal Anthropol.Inst. XVIII

Howitt,A.W. (1904)
The Native Tribes of South East Australia
London

Jeness,D. (1935)
The Ojibwa Indians of Parry Island
Ottawa

Johnston,B. (1979)
Und Manitu erschuf die Welt
Düsseldorf, Köln

Kerenyi,K. (1945)
Mysterien der Kabiren
Eranos XI

Konitzky,G.A. (1961)
Arktische Jäger
Stuttgart

Konitzky,G.A. (1978)
Nordamerikanische M.,rchen
Düsseldorf, Köln

Kroeber,A.L. (1899)
Animal Tales of the Eskimos
The Journal of American Folk- Lore XII

Lang,A. (1905)
The Secret of the Totem
London

Levi-Strauss,C. (1968)
Das Ende des Totemismus
Frankfurt

Levi-Strauss,C. (1968)
Das wilde Denken
Frankfurt

Lommel,A. (1952)
Die Unambal
Hamburg

Lommel,A. (1981)
Der Fortschritt ins Nichts
Frankfurt, Berlin, Wien

Long,J.K. (1791)
Voyages and Travels of an Indian Interpreter
London

Müller,E.W. (1964)

Die Batwa
Zeitschrift für Ethnologie 89

Mylius Eriksen og Moltke (1907)
Gronland, Illustreret Skildring af den Danske literaere Gronland Ekspedition 1902-1904
Kopenhagen

Petri,H. (1954)
Sterbende Welt in Nordwest- Australien
Braunschweig

Powell,J.W. (1905)
An American View of Totemism
Man 2,75

Radcliffe-Brown,A.R. (1951)
The Comparative Method in Social Anthropolgy
The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland LXXXI

Radcliffe-Brown, A.R. (1963)
Structure and Function in Primitive Society
London

Rivers,W.H.R. (1909)
Totemism in Polynesia and Melanesia
Journ. Anthropol. Inst. XXXIX

Rivers,W.H.R. (1914)
The History of Melanesian Society
Cambridge

Roheim,G. (1950)
Totemism in Normanby Island
Mankind 4

Schmücker,A. (1948)
Die Gabe des Adlers
Frankfurt

Schuster,M./Zerries,O. (1974)
Mahekodotedi
München

Speiser,F. (1929)
Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation
Zeitschr. f. Ethnol. 60

Strehlow,C. (1908)
Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens, II
Frankfurt

Strehlow,C. (1913)
Die Aranda- und Loritja- Stämme Zentralaustraliens, IV
Frankfurt

Strehlow, Th.G. (1947)
Aranda Traditions
Melbourne

Tedlock, D.u.B. (1980)
Über den Rand des tiefen Canyon
Düsseldorf, Köln

Westermann, D. (1921)
Die Kpelle
Göttingen, Leipzig

Wheeler, G.C. (1914)
Totemismus in Buin
Zeitschrift für Ethnologie 46

Wiedemann, A. (1912)
Der Tierkult im alten Ägypten
Leipzig

Wiedemann, A. (1920)
Das alte Ägypten
Heidelberg

Zahner, R.C. (1979)
Der Hinduismus
München

Zerries, O. (1970)
Waika
München