

# Wondjina

## Der göttliche Tiermensch

Geistkinder- und Wiedergeburtsglauben nordwestaustralischer Stämme

Horst Südkamp





# Inhalt

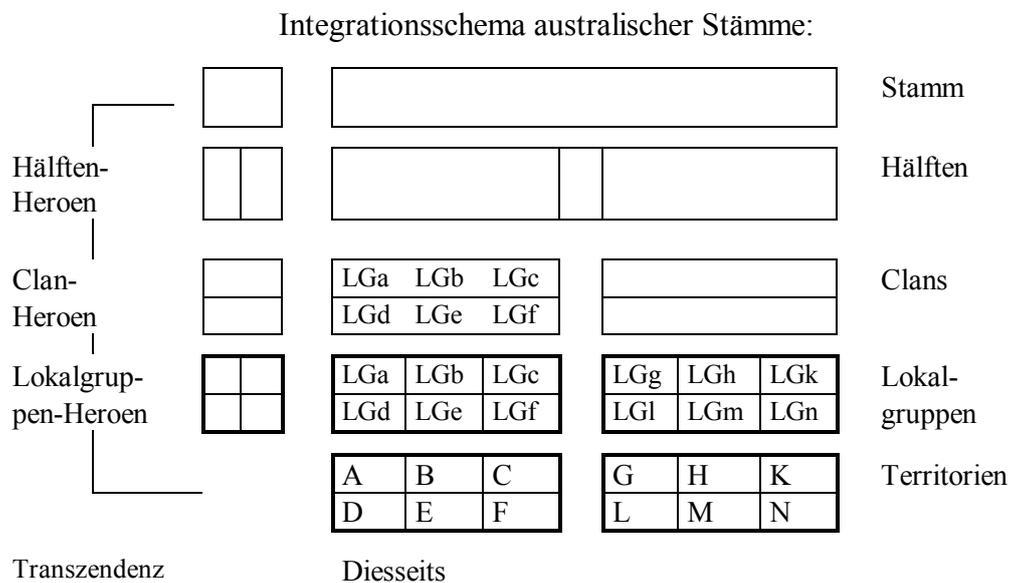
<b>EINLEITUNG .....</b>	<b>5</b>
<b>DIE UR- UND TRAUMZEIT .....</b>	<b>28</b>
<b>DIE REGENBOGENSCHLANGE UNGUD, INGURUG ODER UNGUT.....</b>	<b>57</b>
<b>DIE HEROEN DER TRAUMZEIT, WONDJINA ODER RAI .....</b>	<b>75</b>
Walanganda:.....	89
Kaluru: .....	95
Kuranguli und Banar: .....	96
Mulu-mulu:.....	100
<b>DAS GEIST- ODER TRAUMKIND: YA-YARI, RAI, ILLALA ODER JAJARU</b> <b>.....</b>	<b>109</b>
Die Kraft, über das ya-yari selbst zu verfügen .....	124
Die monomorphe Erstarrung im Tremendum und die Wiedergeburt .....	128
Die Konfiguration der Totems.....	135
<b>DAS TOTEM- UND VERWANDTSCHAFTSSYSTEM.....</b>	<b>141</b>
<b>DER GÖTTLICHE TIER-MENSCH.....</b>	<b>163</b>
<b>DIE INITIATION .....</b>	<b>183</b>
<b>DER FEHLENDE MUND.....</b>	<b>200</b>
<b>EREIGNISSE AUS DER TRAUMZEIT .....</b>	<b>212</b>
<b>MYTHEN DER UNGARINYIN .....</b>	<b>229</b>
<b>UNAMBAL- MYTHEN.....</b>	<b>244</b>
<b>NYIGINA MYTHEN .....</b>	<b>253</b>
<b>ZU DEN ABBILDUNGEN EINZELNER FELSBILDER.....</b>	<b>264</b>
<b>L I T E R A T U R.....</b>	<b>265</b>



## Einleitung

"Warum ist die Welt nicht dürftig genug, um außer ihr noch Einen zu suchen?"

Im Spiegel des indigenen Weltbildes erscheint die *Religion* als eine Aktivität der Wiederherstellung des Selbst in und mit seinem Anderssein, die *Verwandtschaft* als Ideal und Grund sozialer wie politischer Kooperation, der erfolgreiche *Subsistenzwerb* als Beweis der Übereinstimmung mit der Tradition und die *Kommunikation* als Ermöglichung aller Alternativen der Solidarität, speziell unter dem Gesichtspunkt der komplementären Funktion des Totemismus, den wir hier einleitend und als vorläufige Skizze deshalb nur anzuzeigen brauchen, um das System der Stammessolidarität, die der Totemismus in seinen Mythen legitimiert und über die Zuschreibung der Totems praktisch reguliert, kurz vorzustellen:



Die unilinearen Lokalgruppen erscheinen als Segmente von unilinearen Lineage- oder Clangruppen, die ihrerseits auf zwei Stammeshälften verteilt sind. Die auf die beiden Hälften verteilten Gruppen bilden Connubien, die durch den Ausschluß der Heirat in die angrenzenden Generationen beide Hälften, und zwar entsprechend dieser Generationenregel, bei den Nyigina z.B. in zwei Klassen oder Sections (insgesamt vier Viertel) unterteilt. Mitglied eines Viertels in einer Hälfte ist z.B. der Vater. Zum anderen Viertel in derselben Hälfte gehören dann der Sohn und der Großvater, während in der oppositionellen Hälfte zu dem einen Viertel (Section) die Mutter und zum anderen ihr Vater und die Kinder ihrer Brüder gehören. Das Connubium integriert also zwei Verbände lokaler Gruppen und erzeugt die Sections oder Heiratsklassen allein durch den Ausschluß der Heirat in angrenzende Generationen. Auch bei den sog. Hälftensystemen (Teilung ohne Sections) erscheinen daher auch den Klassen oder Section entsprechende, meist durch Totems ausgewiesene, funktionsäquivalente Gliederungen.

Die Verbindung der Gruppen mit ihren Hälften wird durch die Ableitung ihrer Herkunft von einem Stammeshälftenheros begründet, der als symbolischer Zwillings (besser: als Komplementärwesen) auf die Assoziation mit seinem Zwillings angewiesen ist, und dessen Assoziation das Connubium zwischen den exogamen Hälften nachvollzieht. Die duale Ordnung erscheint damit als eine religiöse Gruppierung fiktiver Verwandtschaftsgruppen (korporativer Gruppen), welche das Connubium zwischen

ihnen, und d.h. vor allem diese politische Ordnung, legitimiert. Die Betonung der Verwandtschaft, die Aufrechterhaltung ihrer Fiktion, erfüllt in dieser Dimension die Funktion politischer Integration.

Als die echten Verwandtschaftsgruppen erscheinen dagegen die Lineage- oder Sub-Clangruppen und besonders die Lokalgruppen, welche auch die Eigentümer ihrer Territorien sind, und sich über das Territorium politisch sowohl von den anderen Clangruppen in der eigenen Hälfte als auch von den Lokal- und Clangruppen der anderen Hälfte abgrenzen, mit denen sie wiederum durch Kultgruppentotems (in der eigenen Hälfte) und durch Repräsentanten ihrer Individualtotems (in der anderen Hälfte) verbunden sind. Echte wie fiktive Abstammungszuschreibung differenziert also die Gruppen nach korporativen Einheiten, während die Assoziation in den genannten Totemgruppen diese wiederum integriert, und zwar einmal innerhalb der eigenen Hälfte und das anderemal transversal mit wohldefinierten Teilgruppen der anderen Hälfte. Die Differenzierung der Totemtypen, die im Spiel sind, und die Zusammensetzung der Totems zu Einheiten der Person, der Gruppe und der Hälfte reflektieren die komplementäre Verhältnisse mechanischer und organischer Solidarität im Stamm

Die Totemahnen oder Gruppenheroen, welche ihrerseits direkter Abstammung von den Hälftenheroen oder demiurgischen Wesen sind, sind die Schöpfer und Former jener Landschaft, welche die Aborigines ihr Territorium nennen, von denen die Menschen, will in erster Linie sagen: sie selbst<sup>1</sup>, und schließlich alles Leben abstammen sowie alles Seiende in ihrem Landstrich hervorgebracht worden ist.

Die Differenzierung des Geister- oder Götterreiches korrespondiert mit der Differenzierung der korporealen Welt und die Abstammung von den jeweiligen Heroen der Traumzeit (Ahnen) legitimiert Landrecht und Reichweite der Geltung spezieller Werte und Normen. Von jenen Heroen der Traumzeit empfangen die Diesseitigen auch alle Techniken, mit denen sie ihre Subsistenz versichern, und über die sie ihre Arbeitsteilung organisieren, ebenso wie die Riten, durch die sie sich als Werte- und Normengemeinschaft reproduzieren.

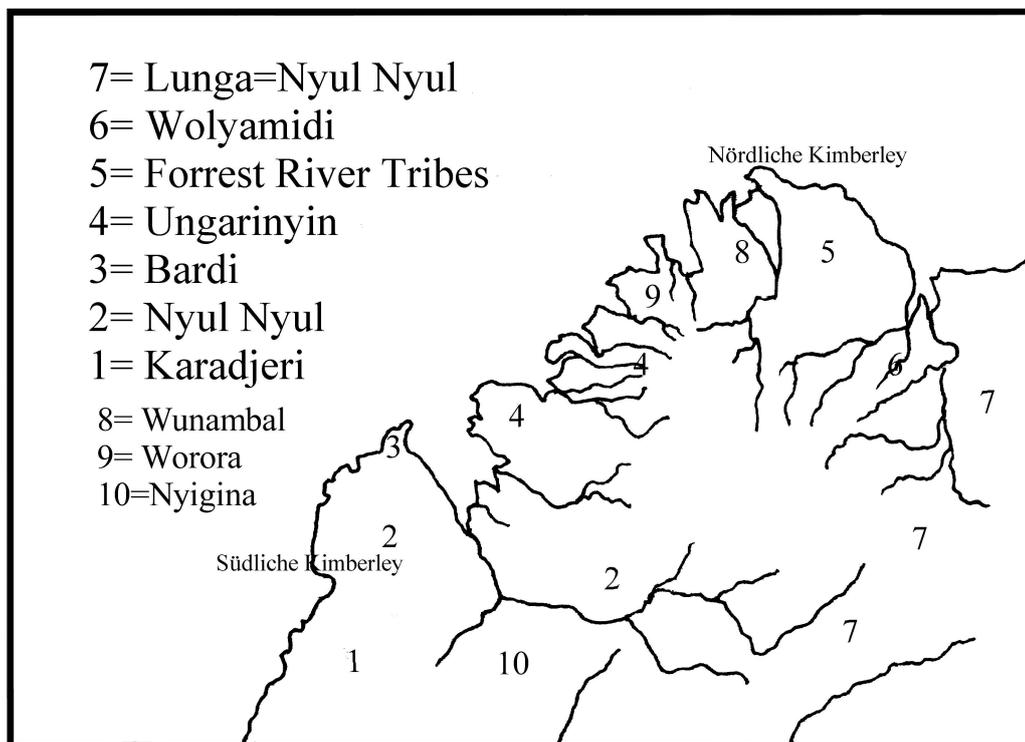
Die Mythen der Totemahnen legitimieren ihre politische Identität als autochthone Landbesitzer- alles ist Schöpfung ihrer göttlichen Vorfahren-, sie legitimieren das Monopol auf bestimmte Riten und Techniken, den Erfindungen ihrer göttlichen Heroen, das die Ergänzung durch Arbeitsteilung und durch die rituelle Vermehrung der Jagdbeute anregt, und zwar entlang genealogischer Linien. Sie legitimieren die Regeln des von den Heroen der Traumzeit eingesetzten Austauschs der Güter und der Gattinnen, Regeln der Allianz und des Gabentauschs, durch welche die Drohung der Auflösung durch soziale und individuelle Differenzierung in der Einheit des Connubiums und des Gabentausches aufgehalten wird, und weisen den rituellen Komplex nicht nur als das System der Werte- und Normenerhaltung aus, sondern als ein System der Welterhaltung. Die Deszendenzregeln fungieren dagegen als System der Differenzierung in Korrespondenz mit der gruppenspezifischen Zuschreibung von Techniken der ökologischen Anpassung und des Landbesitzes, von besonderen Rechten also, während die Heiratsregeln als übernatürlich gestiftete Regeln der Allianz die integrative, d.h. sowohl politische als auch religiöse Bedeutung und Funktion

---

<sup>1</sup> Stammesnamen anderer australischer Stämme, beispielsweise: Kurnai, Murri, Narrinyeri, Wonghi, Wotjupaluk, Wiimbaio, Yamadji, heißen übersetzt: Menschen. Sie verweisen mit dem Ethnonym auch direkt auf die exklusive Selektion des Menschseins, einen Status, den sie zunächst nur ihren Mitgliedern reservieren.

der Verwandtschaft zum Ausdruck bringen, das Gläubiger- und Schuldner- Verhältnis alles Seienden in kosmologischer Regulierung spiegeln und vollstrecken.

Die Religion erfüllt mit dem Rhythmus ihres Kultes und der regelmäßigen Aufführung ihrer Mysterien, wie von der soziologischen Theorie erwartet, die Funktion der Strukturhaltung, der Formen-, Werte- und Normenerhaltung, aber auch die Funktion der Auseinandersetzung des Selbst mit seinem Anderssein, das in dieser nur soziologisch begriffenen Ordnung als religiöser Kosmos nicht gebührend erfaßt ist, die Funktion der Werte- und Normenneuschöpfung, der Offenbarung von Mysterien, das Verhältnis zur Unmittelbarkeit, zum Horizont des Unerwarteten und Überraschenden. Die Abstammungszuschreibung erfüllt die Funktionen der sozialen, rechtlichen und politischen Differenzierung der an der Allianz beteiligten Gruppen, die Heirat die Funktion der politischen und indirekter, der rituellen Integration, die Techniken die Funktion der Milieuanpassung, die Sprache und die Überlieferungen die Funktion der System- und Welterschließung oder Versicherung heimatlicher Geborgenheit, während der Landbesitz entsprechend seiner Legitimation durch Abstammung die Reichweite der partiellen politischen Identität im Raume, der politischen Teilidentitäten, d.h. ihrer gruppenspezifischen Werte und Normen darstellt, die nach Ergänzung



im Ganzen verlangt, respektive verlangen, und deshalb auch Anschlußmöglichkeiten (z.B. als Totems definierte) bereithält oder bereithalten.

Das Symbol oder der Gegenstand, der von der Ethnologie Totem genannt wird, erfüllt in religiöser Hinsicht die Funktion eines medialen Objekts der religiösen Erfahrung, was es von anderen Gegenständen, welche diese Funktion, auch ohne Totem zu sein, erfüllen können, also nicht unterscheidet, während es in sozialer und praktischer, ja ganz allgemein: in einer Weltsicht vermittelnden Perspektive, die Funktion der Klassifizierung oder Bezeichnung erfüllt, die Funktion der Abbildung und Vorstellung der indigenen Welt und in diesem Kontext dann auch der Herausstellung ganz besonderer sozialer Beziehungen und Bedeutungen. Auch in dieser Funktion leistet es also nichts,

was nicht auch andere Systeme der Bezeichnung oder Etikettierung bieten, wenn man das Totem nur mit Blick auf diese semantischen Funktionen anschaut.

Auch die Kongruenz von medialem Objekt und Weltabbildung begründet keine Sonderstellung. Da die Funktion der Bezeichnung allgemeiner ist als die Funktion der Unterscheidung und Darstellung religiöser, sozialer oder praktischer Erscheinungen, welche alle symbolisch, d.h. in Zeichensystemen, unterschieden werden müssen, damit sie praktisch ihre Funktion erfüllen können, sollte man besonders sorgfältig die Funktionen unterscheiden, die mit den Abbildungen, Bezeichnungen oder Symbolen verbunden werden und die Haltungen, die ihnen gegenüber eingenommen werden. Die Besonderheit dieses symbolischen Systems Totemismus erscheint in jener Funktion, mit der sie es den sich formierenden segmentären Gesellschaften ermöglicht, soziale und d.h. vor allem politische Verbände (Organisationen organischer Solidarität) in den indigen weltanschaulichen Begriffen darzustellen, welche eine komplementäre und ergänzende Funktion zu den schon belegten Begriffen der Verwandtschaftsterminologie erfüllen. Nicht weil die soziale Klassifizierung in natürlichen Kategorien reflektiert wird, macht es sie zum Totemismus, sondern weil das entsprechende Kategoriensystem im religiösen System erarbeitet worden ist und die soziale Klassifizierung nicht nur als soziale Klassifizierung, sondern die Darstellung der organischen Solidarität des Stammes in diesem Kategoriensystem als Vollzug eines kosmologischen Aktes, seine Solidarität als kosmologische Solidarität vorgestellt wird, die im Leben der Gesellschaft nur jene Regeln reproduziert, welche den gesamten Kosmos in der Gegenwart hält. Weil das Stammesleben selbst als Ausdruck und Vollzug kosmologischer Gesetze begriffen wird, wird auch die soziale Klassifizierung in natürlichen Kategorien als Teil dieses religiösen Systems begriffen, reflektiert in einem System, das deshalb Totemismus genannt wird.

Wildbeuter sind angewiesen auf genaue Kenntnis ihrer ökologischen Situation und Umgebung. Ihnen erscheint die Natur, nicht nur als das, was sie kennen und erwarten, sondern auch als Sphäre der Überraschung, des Unvorhersehbaren und unter diesen beiden Aspekten im Ganzen als heilig, und deshalb bleibt auch ihr eigenes Verhältnis zur natürlichen Umwelt stets in der Reserve ritueller Vorsicht, bleibt es mit dem verschiedenen Tiere, letztlich mit dem aller Lebewesen vergleichbar, die sie deshalb auch nicht nur als ökologische Konkurrenten, als Gegenspieler, sondern auch als wahlverwandte Partner, d.h. Mitgeschöpfe, begreifen, als Wesen, welche mit ihrem Erscheinen auch immer für anderes stehen können (z.B. das Angesicht eines Ahnen).

Der Totemismus erwächst als eine besonderen Form der Erfahrung der Heiligkeit der Natur, in der einzelne soziale Segmente in Korrespondenz stehen mit einzelnen Bereichen oder Repräsentanten des Heiligen, d.h. der natürlichen Spezies oder Teilen des Kosmos. Er reflektiert das soziale und politische Handeln als Subsystem der kosmologischen Ordnung, das richtig oder falsch ausgeführt, zum Gedeihen oder Verderben des Kosmos beiträgt.

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 Gegenstandes oder des Tieres, d.h. seiner Spezies, und der Natur überhaupt. Das Seiende außer sich in seiner spürbaren Unmittelbarkeit ist das Heilige, erfahren als eine Sphäre, in welcher die Grenzüberschreitungen der Wesen, ihr Formenwandel, auch außerhalb der Ordnung von Raum und Zeit möglich sind. Die Macht der Wesen bekundet sich an dem Vermögen zu diesem Formenwandel

(Polymorphismus). So hat sie in Grenzen der Schamane, weil er über die Miriru-Kraft verfügt.

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 Parochie 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. Nicht anders unterhält jeder Aboriginal-Clan eine besondere Beziehung zu einer Spezies jener Natur, von deren Heiligkeit insgesamt er überzeugt ist; und diese besondere Beziehung drückt sich aus in dem, was die Ethnologen Totem nennen. Sie fungieren also sowohl als Schnittstellen zum Heiligen als auch als Merkmale oder Zeichen kollektiver und ergologischer Differenzierung.

Diese Analogie Radcliffe-Browns läßt sich noch weiter treiben: Jene vergöttlichten Menschen, die Heiligen der katholischen Kirche, stehen zu Gott wie die Wondjina der nordwestaustralischen Stämme zu Ungud, der Regenbogenschlange, die dort als Wesen sowohl männlicher als auch weiblicher Gestalten 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."*<sup>2</sup>

In dem Maße wie man von der klassifizierenden und die sozialen Gruppen spezifizierenden Funktion des Totemismus abstrahiert, erscheint das Bild des göttlichen Tiermenschen vor unseren Augen, dessen Gestalt als Teil eines Ganzen, nämlich des Kosmos, in spezifischer Weise auf das Ganze verweist, in dem sie, nämlich die besondere Gestalt, ein signifikanter Teil ist, der ohne das im Kult erfaßte Ganze nicht zu begreifen ist. Durch seine Stellung im Beziehungsgefüge der Totemordnung, das in dem Klassifikationssystem der Hälfentotems, welche alle anderen Totembeziehungen subsumieren, aufgeht, erfahren wir, zu welchem Teil des großen mystischen Körpers aus *Haut, Fleisch und Knochen* (Namen für verschiedene Totemtypen mit komplementären Funktionen) jener in einer besonderen Natur- oder Tiergestalt gesuchte Ahne oder Heros der Urzeit gehört. Alle diese Ahnen oder Urzeitheroen sind als Kinder eines Ursprungs, eines Wesens oder einer Mutter, welche dieses Ganze darstellt, in die Welt getreten. In seiner Gestalt verdichten sich symbolisch bestimmte Geheimnisse oder Mysterien: Der göttliche Tiermensch erscheint als Beispiel für das ἐν διαφέρειον ἑαυτῶ. Die göttliche Einheit von Tier und Mensch deutet die Einheit von Körper und Seele, von Sterblichkeit und Unsterblichkeit, von Zeit und Ewigkeit, von Tod und Wiedergeburt etc. spezifisch aus und beleuchtet die ganze Fülle jener Gegensätze, die in der dualen Organisation zusammengefaßt- oder auch in den Zwillingmythologemen zur Sprache gebracht werden, und zwar aus der spezifischen Sicht der Position, die das Totem in dem System einnimmt, um das Schicksal, die Pflichten und Rechte, die Vorzüge und Schwächen jenen Menschen aufzuzeigen, die unter seinem Zeichen in dem von allen Stammesmitgliedern geteilten Kosmos versammelt

---

<sup>2</sup> A.R. Radcliffe-Brown, The Rainbow-Serpent Myth in South-East-Australia, Oceania 1(3), 1930, 3, 8

und verbunden sind. Es zeigt Einheit und Unterscheidung an und verweist auf die Reinkarnation, welche die Versöhnung in diesem Streit verbürgt.

Die australischen Trauerriten erinnern daran, daß der Tod als die letzte Pflicht und Schuld begriffen wird, die das einzelne Leben grundsätzlich zu erfüllen und zu zahlen hat, daß der Tod des Einzelnen die Urschuld in Erinnerung hält, auf die der Verband mit entsprechenden Gesten und Haltungen reagiert, die diese Schuld grundsätzlich anerkennen. Selbstverstümmelungen und Selbstpeinigung werden als Buße oder Strafe auf sich genommen, um Schuld zu tilgen und vorvergeltend (Opfer) jene Kräfte zu bannen, die das Leben bedrohen. Die freiwillige oder auferlegte Übernahme von Schmerzen und Leiden gilt der Entlastung von den Folgen der Strafe, mit der die Urschuld abzugelten ist. Der Anlaß solcher Übungen ist daher stets passend. Der göttliche Tiermensch ist also eine religiöse Struktur, nach der die Welt dem Individuum als heilig und profan, als links und rechts, als eigene und fremde Hälfte, als eigene und fremde Totemgruppe, als eigenes oder fremdes Totemwesen oder als die verschiedenen Dinge, die zu diesen Totems gehören, als Mangel und Fülle, als Bruch und Verbindung, als geschickt und ungeschickt, als Gefahr und Geborgenheit, als lokale Gruppe, Kultgruppe oder als eigenes oder fremdes Gebiet etc. unterschieden wird und die duale Organisation ist nur der am weitesten gefaßte Ausdruck dieses Risses im Kosmos und der Möglichkeit, ihn wieder auf dem Wege komplementärer Ergänzung der auseinandergelegten Teile zu schließen.

Aus unserer eigenen Tradition wären zum Beispiel die biblischen Tiermenschen Behemot und Leviathan, die auch "die Erstlinge der Wege Gottes" (Job XI,14) heißen, die Seraphim, die als schlangengestaltige Dämonen, die Sefhirot, die als Vögel, Zahlen und Äone bezeichnet werden, die Engel allgemein, die auch "heilige Tiere" oder "Gottestiere" heißen, zu nennen, aus dem Koran die tiermenschlichen Wesen Allat (Lilith) und El Uazza (Sure LIII,20). In der Überlieferung des Leviticus Rabba (Wilna 1884) wird der kosmologische Kampf der Land- und Seeungeheuer, des Behemot mit dem Leviathan, auch als Drachenkampf dargestellt, vergleichbar mit dem Kampf Unguds und Djanbas, der Regenbogenschlange und dem Wüstengeist der nordwestaustralischen Ungarinyin.

Auch die Tiergestalt der ägyptischen Götter<sup>3</sup> bedeutet nicht, daß die Ägypter diese Götter als Tiere vorgestellt haben, sondern, daß sie in den Tieren Erscheinungsweisen der Gottheiten oder des Göttlichen gesehen haben. Hornung<sup>4</sup> spricht von der Gleichung: theriomorphe Gestalt der Götter= Attribut der Götter, und nennt sie eine Regel. Tier- und Mischgestalt repräsentieren Funktion und Wesen der Gottheit und in dieser epiphanischen Funktion sahen die Ägypter der Möglichkeit nach fast jedes Tier: Kuh, Löwe, Hund, Schakal, Ibis, Pavian, Katze, Frosch, Krokodil, Schlange, Skarabäus, Scorpion, Gans etc. Vom Käfer bis zum Säugetier ist hier fast alles vertreten. Und mit dieser Möglichkeit der Erscheinung des Göttlichen wie der Erfassung des Göttlichen in allem und jedem ist zugleich auch die Anwesenheit des Göttlichen in

---

<sup>3</sup> Zu den Begriffen Gott, Götter, Gottheiten nur so viel: sie gelten hier im Sinne der griechischen Antike. "Der Wortgebrauch bestätigt, daß θεός ein Prädikatsbegriff war. Hesiodos, Erga 764, hat die Macht der φήμη geschildert, des Geredes und Gerüchtes der Gesellschaft über eins ihrer Mitglieder, und fügt anschließend hinzu: θεός νό τις ἔστι καὶ αὐτή. Damit stellt er sie als einen neuen Gott zu den vielen seiner Theogonie, Hunger und Alter, Hader und Schmerzen, Schlaf und Tod usw... Präzisiert wird immer eine dem Menschen überlegene Macht... Das Göttliche ist das κρείττον uns gegenüber, κρείττονες heißen die Götter oft." U. von Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, I, Darmstadt 1955, S.17-8

<sup>4</sup> E.Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971

allem und jedem vorausgesetzt. Jene wie auch die Aborigines wußten das Ereignis genau zu unterscheiden, in dem ein Kanguruh z.B. *Walamba* (Ungud) war oder nur *Jadgud-gude* (rotes Känguru).

Die Gottheiten erscheinen in der Gestalt der Tiere oder bedienen sich der Tiere als Fahrzeuge, Boten und Vollstrecker, als Kommunikationsmedien des Informationsaustauschs zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. In ähnlichen Funktionen werden die Gottheiten und Tiere in Australien vorgestellt. Die heiligen Tiere der Ungud, der Weltschöpferschlange der Ungarinyin, sind: Alligator, Krokodil, Schildkröte, Iguan, Aal, Ibis, Pelikan, Native Companion, Tauchente, Eidechse, Felsenpython, Willy Wagtail, Elsterlerche, Kakadu, Timbi, Malgi etc. "Von allen hier aufgeführten Reptilien und Vögeln glaubt man, daß sie mit Ungud sprechen, alles erfahren und ein tiefes, geheimnisvolles Wissen haben. >Sie gleichen Ungud< und unterliegen strengen und weniger strengen Tabus."<sup>5</sup> Die ägyptische Theozologie steht den australischen Gebräuchen nicht nach, ebenso wie die Omenhörigkeit und Omensichtigkeit des Ägypters, der genauso wie der Australier in Regen, Donner und Blitz, Sonne und Mond, in der Fruchtbarkeit, in unvorhergesehenen Ereignissen, im Jagd- und Kriegsglück, in jeder wirklichen Überraschung die Anwesenheit der Gottheiten (ἐπιφάνεια) erfuhr. Das Seiende in der Gegenwart bietet dem göttlichen Wirken Stoff und Hintergrund.

Der sogenannte klassifikatorische Totemismus, die Zuordnung aller Dinge in eine seiner zwei Seins-Hälften, deren komplementäre Einheit allein die wirkliche Existenz verbürgt, einerseits, die Auslegung der Wondjina-Bilder durch die Aborigines andererseits, ebenso wie die Mythen zeigen, daß diese Sicht der Dinge als Spiegel und Siegel des Göttlichen, diese Sicht des Kultes und der Riten auch in Australien gegeben ist. Was dem Ethnologen Vermehrungszauber ist, wird hier einsichtig als Verbindung mit der Gottheit unter einer ihrer Erscheinungen und Wirkungen und die mimetischen Rituale werden zum Ausdruck der Zwiesprache und der Kommunion mit den Göttern oder Göttlichen und der Sehnsucht, mit ihnen vereint zu sein. Aus diesen Gründen garantieren sie auch die Vermehrung. Clemens Alexandrinus (Stromata V, 32) sagte, daß die Natur der Elemente die geheime Offenbarung Gottes enthalte und ähnlich glauben das auch die indigenen Australier, mag man auch über die Bestimmung des Subjekts oder der Substanz dieser Offenbarung streiten.

Die Ägyptologie hat sich heute wohl doch auf die Seite des Lukianischen Zeus und damit gegen Momos gestellt: "Was du von den Ägyptern meldest, ist in der Tat schändlich. Indessen steckt doch in diesen Dingen meistens ein geheimer Sinn, und wer nicht initiiert ist, sollte sich schlechterdings nicht herausnehmen, darüber zu lachen."<sup>6</sup>

An diese Mahnung und diesen Rat des Zeus sollte sich jede Betrachtung fremder, nicht-europäischer Kulturen und ihrer religiösen Welten halten.

Über die religiösen und mythischen Vorstellungen der Ureinwohner Nordwestaustraliens sind cursorisch und in verschiedenen Zusammenhängen auch von Ethnologen bemerkenswerte Hinweise geäußert worden, die hier kurz erörtert werden sollen.

Hermann Baumann und Kaj Birket-Smith stellen die Mythologie dieser Stämme in den mythologischen Kontext der altorientalischen Kosmologien und Vegetationskulte. "Es ist interessant, sagt Baumann, daß die Regenbogenschlange in Nord-West- Australien

---

<sup>5</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.149-150

<sup>6</sup> Lukian, *Deorum concilium*, 10-11, in: Lukian, *Lügengeschichten und Dialoge*, Nördlingen 1985, S.582

eindeutig schöpferisches Urzeitwesen ist. Da sie aber auch Unterwelt und vor allem Wasser bedeutet, rückt sie völkerpsychologisch- nicht unbedingt kulturhistorisch-gesehen, in die Nähe der Tiamat-Omorka-Wesen."<sup>7</sup>

Von den weiblichen Gottheiten erfahren wir bei Birket- Smith: "Um so tiefer ins Dasein greifen die weiblichen Gottheiten ein, die vor wenigen Jahren in Arnhemland und großen Teilen des Nord-Territoriums entdeckt worden sind, indem sie auf eine Weise, die merkwürdig an altertümliche orientalische Vorstellungen erinnert, durch die Zeremonien der Jugendweihe die Wiedergeburt nach dem Tode sichern. Der ganze Gedankengang wirkt so fremd, daß er einen Einfluß von außen voraussetzen muß."<sup>8</sup> Wieso eigentlich?

Nicht mehr kursorisch ist Felix Speisers Vergleich der ozeanischen Initiationsbräuche mit den eleusinischen Mysterien.<sup>9</sup> Er vergleicht speziell die australischen und melanesischen Initiationsriten mit den eleusischen Mysterien und stellt die wesentliche Übereinstimmung der Ritualien und des Kultes fest.

Am weitesten geht Adolf E. Jensens Untersuchung "Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur"<sup>10</sup> mit dem Nachweis wesentlicher Übereinstimmungen in Mythos und Kult zwischen den älteren altorientalischen und altgriechischen Mysteriensystemen und den Kulturen aus Ceram, Neu Guinea, Süd-Rhodesien, Indien, Süd-Kalifornien, Mexiko und Peru. Obwohl Australien in diesem Text (dafür dann in anderen) von Jensen nicht berücksichtigt worden ist, gehört alles, was Jensen vorgelegt hat, unmittelbar zu dem Problemkreis, der uns hier speziell beschäftigt.

Vertreter der Hackbau- und der Ackerbauernkultur formulieren das Urzeit- und Paradiesmythologem auf ihre spezifische Weise und Jensen zeigt in seinem Vergleich ihre universale Verbreitung in Korrelation mit der Verbreitung ihrer materiellen Kultur und ihre strukturelle Übereinstimmung innerhalb dieses Rahmens.

Die Darstellung der Urzeit als einer Zeit vollständigen Andersseins im Vergleich zur Gegenwart, als Zeit des Wirkens von Gottheiten, die alle Erscheinungen durch ihre Macht und Kraft hervorbrachten, als Zeit, in der alle Wesen unsterblich waren, ist universal und stimmt in beiden (Wildbeuter-, Bauern-Hirten-Kultur), nach dem vorherrschenden Subsistenzwerb differenzierten Kulturkreisen überein. Diese Feststellung wollen wir deshalb auch besonders hervorheben.

Dann zeigt Jensen, daß beide Welten für die Erklärung des Endes dieser Urzeit jeweils ihre eigenen mythologischen Muster entwerfen: Die Hackbaukultur erzählt die Geschichten vom Urmord einer Gottheit, aus deren Körperteilen danach alle Nutzpflanzen entstehen. Mit diesem Mord wird alles Dasein sterblich und es verschwinden alle Gottheiten aus der Welt der Sterblichen, d.h. es verwandeln sich die Gottheiten auch in Nutzpflanzen oder andere lebenswichtige Dinge. Das Göttliche verbirgt sich seitdem hinter den entsprechenden profanen oder natürlichen Gestalten der sinnlichen Erscheinungswelt und es bedarf seitdem der rituellen Anstrengungen, um mit ihm in Kontakt zu treten. Jensen faßt Mythen dieser Art als "Hainuwele- Mythologem" zusammen. Es scheint ganz so, daß dieser Urmord aus der Sicht der Diesseitigen zu begründen ist nur aus den Segnungen, die er mit sich brachte, deren Zweischneidigkeit sich dann erst später offenbarte, so daß sich auch sein Motiv von dem des Diebstahls, der das andere Mythologem der Bauern-Hirten kennzeichnet, letztlich kaum unterscheidet. Übereinstimmend ist in beiden Varianten die Geschichte von einem

---

<sup>7</sup> H.Baumann, Das doppelte Geschlecht, Berlin 1955, S.212

<sup>8</sup> Kaj Birket- Smith, Ferne Völker, Zürich 1958, S.21

<sup>9</sup> F.Speiser, Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation, Z. f. Ethnol. 60, 1929, S.362 ff

<sup>10</sup> Ad.E.Jensen, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1949

egoistisch, mit gesetzeswidrigen Mitteln erzielten, scheinbaren Vorteil, der sich später als Fluch herausgestellt hat, und alle Mühsal und alles Leiden begründet, das die Sterblichen auf sich nehmen müssen, um diesem Fluch zu entkommen. Der Fluch, der auf dem Geschenk der Kulturbringer liegt, überträgt sich auf alle, die es annehmen, auch auf die Nachkommen derer, die es angenommen haben.

Die Brachvogel-Mythe der zentralaustralischen Aranda erzählt, daß der Tod mit dem Urmord in die Welt kam, und daß der Ermordete und sein Clan sich in Brachvögel verwandelten. Da diese Verwandlung den Tod allen Lebens besiegelte, d.h. die Verbindung der Seelen mit einer körperlichen und damit auf eine in Raum und Zeit fixierten, vergänglichen Gestalt, deren Abnutzung oder Zerstörung das Ende ihres realen Wirkens und Daseins darstellt (Ende des seligen Polymorphismus), unterlagen Opfer und Täter den Gesetzen, die seitdem galten, durften also auch die anderen Lebewesen und ganz speziell auch die Menschen als Vergeltung für ihr Schicksal Jagd auf sie machen, obwohl die Brachvögel die verwandelten Uropfer waren.

Durch dieses Opfer, zu dem der Anschlag auf die Brachvögel jene machte, durch dieses Opfer, das nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, wurden die Täter gemäß dem Grundsatz der Vergeltung selber zu den Opfern ihrer Tat, denn auch sie ereilte das Schicksal ihrer Opfer, der Tod. Mit dem Tod, der seitdem das ganze Dasein beschleicht, mit der Vergänglichkeit, Viel- und Verschiedenheit in den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, ist dieses Opfer zum Schicksal aller Erscheinungen geworden, nämlich die Vergänglichkeit alles Seienden. Der Mythos korreliert morphologische Differenzierung mit Vergänglichkeit und morphologische Plastizität (Polymorphismus) mit Langlebigkeit oder Dauer.

Der Tod der Lebewesen wird so als Vergeltung und Befreiung der Seelen, d.h. der göttlichen Wesen, zugleich dargestellt, das Jagen und Gejagt-werden als notwendige Vergeltung und Vollstreckung des Schicksals seit dem Urmord begriffen. Daß alles Leben sich nur von anderem Leben ernähren kann, diese unermessliche Gier, die alles Seiende in Erscheinung hält, das kann nicht der gute Anfang gewesen sein, diese Gier muß einer Urmissetat entspringen, einer Verwirrung des Geistes.

Die Ungarinynin erzählen, so Nyawarra, eine der Aranda-Mythe vergleichbare Version von Argad, dem Habichtfalken, der seinen jüngeren Bruder tötete. „Und als sein Bruder den Speer nach ihm warf, nach dem jüngeren, dem jungen Argad, da verwandelten sich plötzlich alle in Vögel. Alle waren nun Vögel... und sie krächzten: Garrd, garrd, garrd, garrd. Das waren die einen. Andere riefen: Gri, gri, gri, gri. Und wieder andere: wahg, wahg, wahg, wahg. Und noch andere: Gog, gog, grrog, grrog. Alle wurden sie in Vögel verwandelt, alle zur selben Zeit.“<sup>11</sup>

Die Version aus dem Südosten Australiens, nach der Baiame die Tötung und das Essen der Tiere verboten hatte, und nach der die Sterblichkeit eine Folge dieser Gebotsübertretung war, stimmt mit der Struktur verschiedener Versionen des Früchteraubmythologems überein: der Tod ist hier die Folge der Tötung der Tiere und die Sterblichkeit ist die Vergeltung dieser Verbotsübertretung. Diese Versionen des Urmordmythologems der australischen Jäger- und Sammler-Kultur entsprechen der Struktur des "Hainuwele-Mythologems", so daß die Schlußfolgerungen Jensens mit der entsprechenden Rücksicht auch für sie gelten können.

Verwandte Auffassungen finden sich auch überall dort, wo Wildbeuter noch leben, so z.B. auch in Afrika. Die /Xam-Buschmänner erzählen, daß die Tiere einst Menschen

---

<sup>11</sup> J.Doring, Hrsg., Gwion Gwion, Köln 2000, S.107

waren, und zwar zu einer Zeit als die heutigen Menschen noch nicht existierten. Auch sie wurden erst zu den heutigen Menschen nach einem >Sündenfall<.

"Um jene Urzeit pflegte auch der Strauß das Reigenlied zu singen und zu tanzen, sogar der Löwe. Dieser hatte aber dem Strauß einen gewissen Körperteil abgerissen, wonach die Tiere alle mit dem Tanze aufgehört hätten, da es darum Streit gab. Zugleich seien sie aber auch Tiere geworden."<sup>12</sup>

Dieser "gewisse Körperteil" steht im Zentrum aller Wiedergeburtstribute und -mythen, sei er der vierzehnte Körperteil, den Isis nicht mehr auffinden konnte, bei ihrer Suche und Wiederaussetzung der Körperteile des Osiris, oder sei es das Organ, das Gegenstand der zentralen Operationen der Initiationsfeiern ist, der Circum- und der Subincision, denn er ist eine organische Schnittstelle exemplarischer Genesis. Mit dem Urmord oder Urstreit beginnt das Unglück, dessen Ende nur in der harmonischen Regulierung aller Widersprüche oder in der harmonischen Ordnung aller Gegensätze herbeigeführt werden kann, in einem System der Rechte und Pflichten, das bei Rechts- und Pflichtverletzungen sofort wieder in das Chaos, in den Kriegszustand zurückfällt, den Heraklit deshalb ja auch den „Vater der Dinge“ nannte.

Diese Mythen von der Zerstückelung des Körpers, von dem Versuch seiner Wiederaussetzung und dem Fehlen eines wichtigen Körperteils, der nur im Austausch mit der oppositionellen Hälfte der Welt oder des Stammes erworben werden kann, referieren zugleich die Situation der Gliederung der Gesellschaften, die sie erzählen, die Gliederung des Stammes in Hälften, Sections und lokale Clans, deren Kommunikation und Zusammenarbeit allein die Fortdauer des Seienden bewirkt. Ohne den Schatz, den die andere Hälfte hütet, kann keine Hälfte ihre Fortdauer versichern, weshalb schon der Instinkt der Selbstbehauptung ausreicht, das System der Ordnung des Stammes und des Kosmos in transzendierender oder ergänzender Solidarität aufrechtzuerhalten. Und dieses Problem der Einheit oder der Welt, die sich in ihre Teile aufzulösen droht und vor diesem Zerfall bewahrt werden muß, bestimmt genuin den Erlebnis- und Erfahrungshorizont des Clan- oder Lineage-Schamanen, der in mystischer und visionärer Form als Person die Mittel findet und das vollbringt, was der Stamm mit seiner Ordnung, seiner Differenzierung und den Regeln der Integration seiner Elemente in ständiger Ausführung leistet. Der Schamane und der Stamm verwirklichen die gleiche Struktur der Integration auseinanderstrebender Teile zu einem Ganzen aus komplementären Teilen.

Ob nun die Pflanzen oder die Tiere im Zentrum des Urmordmythologems stehen, beide Versionen stellen einen Versuch des Menschen dar, zwischen sich und den anderen Lebewesen nicht nur die Einheit gemeinsamer Herkunft zu beschwören und die Zeit, in der alle Lebewesen ungeschieden eins waren, sondern auch die Differenz ihrer Gestalt und Funktion im Kosmos zu begreifen als die Differenz der Schuld und Schuldigkeit, mit der jene Einheit hinter der Vielheit zurücktrat, und mit der sie sich dem Einzelleben weiterhin zu verbergen liebt. φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ, sagte Heraklit. Das Auseinanderfallen der Seinsgestalten und das individuelle Beharren auf sie ist der Verlust des Vermögens über sie, welche das Wesen zuvor besessen hatte. Es hat sich in den Gestalten der Erscheinungswelt verloren und weiß sich nicht mehr in ihnen als das Ergebnis seines eigenen Tuns und Wirkens. Es hat sich in ihnen vergessen, so daß die individuellen Bedürfnisse es von nun an beherrschen, wenigstens solange, bis es sich seiner wieder inne wird. Der Ritus des Stammes hilft ihm dabei.

---

<sup>12</sup> E.Holm, Tier und Gott, Basel, Stuttgart 1965, S.16

Der ausdrückliche Hinweis auf die Erzählung von einem Einbruch der Zeit, einem "Indie- Zeit- Fallen" der vortemporalen, weil in ihren Verwandlungen eins bleibenden und den Anfang als deren Ende einhaltenden Wesen, ist der zweite Gesichtspunkt, der in Jensens Untersuchung auch hier von Bedeutung ist.

Die Ackerbaukultur erzählt anstelle der Urmordmythe vom Feuer- und Körnerdiebstahl. Ein Mensch oder Tier gelangt in den Himmel und findet dort das Feuer oder die Körner oder beides, aber die Himmlischen verwehren die Mitnahme zur Erde. Der Held stiehlt die begehrten Objekte und schmuggelt sie im Haar, Penis, Zahn, Magen, Amboß, hohlem Baum etc. (bei den Ungarinyin und Unambal im Schnabel, denn der Feuerräuber ihrer Mythologie ist der in Nordwest- und Nordaustralien in dieser Rolle berühmte Sittich oder Papagei) auf die Erde und bringt sie den Menschen, was die Gottheiten zu Strafmaßnahmen veranlaßt. Jensen zeigt die universale Verbreitung auch dieses Mythologems allerdings aus thematischen Gründen auf das Weltbild der Hack- und Ackerbauern konzentriert, und indem er zeigt, daß es in der Mythologie der Ackerbauern funktional äquivalent zum Urmordmythologem steht, ermöglicht er den Vergleich zweier unterschiedlicher Antworten auf dieselbe Frage, die kulturgeschichtlich bedingt sind: Warum ist unser Leben unser Leiden, warum beherrscht der Tod das Leben, warum ist die Urzeit vorbei oder warum mußten „wir“ das „Paradies“ (mpers. *pardez*, awest. *pairi- daeza*= Einzäunung, gr. *παράδεισος*= Tiergarten, Park), die *harmonia entis* verlassen?

Das Sein im „Tiergarten“ oder himmlischen Zoo vor diesem Ereignis galt auch den Ungarinyin als *harmonia entis*. Nyawarra erzählt: „Damals in den alten Zeiten haben alle eng zusammengelebt, auch die Tiere, (und zwar/ H.S.) wie eine Familie. Deshalb verwenden wir Tiernamen. Und wir nehmen diese Namen bis heute. Früher waren die (Tiere/ H.S.) nicht wild, nicht so wie heute. In den alten Zeiten, da waren wirklich alle nahe beieinander. Alle lebten miteinander: Schlangen und Eidechsen... Warane, ja... und auch Vögel. Ganz eng haben sie zusammengelebt, viele, viele Jahrhunderte lang.“<sup>13</sup>

Auch in Australien reflektieren die Feuerraubmythen den Übergang von der Urzeit in die Gegenwart, von der Schöpfungswonne in das kulturbewehrte Ringen um die Selbstbehauptung, aber nicht als Alternative zum Urmordmythologem, sondern als seine thematische Variation und Ergänzung. Es erscheint aus dieser Sicht, daß Feuerbesitz und Domestikationskenntnisse von Fauna und Flora Signaturen für Zeitenwenden, speziell für den Eintritt der Zeit in das Sein repräsentieren, das sich seitdem hinter seinen Erscheinungen verbirgt.

In einer anderen Arbeit<sup>14</sup> hat Jensen auch die Korrespondenz des Wondjinaglaubens mit dem Demaglauben dargestellt, aber gerade in dieser Arbeit das Urmordmotiv nur als eine pflanzerische Version behandelt und es als wesentlichen Unterschied zur Ungarinyin-Mythologie herausgestellt: "Es fehlt in allen Wondjina-Beschreibungen jene Erwähnung von der Wichtigkeit einer Tötung der Gottheit."<sup>15</sup> Er kannte ja nur die Äußerungen Petris, in dessen Mythensammlung nicht nur der Mythos von Argad fehlte. Was es bedeutete, den Gott ohne Schuldgefühl essen zu können, das erfuhren die Aborigines mit der Aufklärung über ihre Kosmologie in jedem Initiationsritus neu. Nachdem wir aber feststellen konnten, daß das Urmordmotiv in Australien nicht nur durchaus weit verbreitet gewesen ist, sondern auch in allen jenen Fällen, wo sie

---

<sup>13</sup> J.Doring, Hrsg., Gwion Gwion, Köln 2000, S.87

<sup>14</sup> Ad.E.Jensen, Mythos und Kultus bei den Naturvölkern, Wiesbaden 1951

<sup>15</sup> Ad.E.Jensen, Mythos und Kultus bei den Naturvölkern, Wiesbaden 1951, S. 149

nachgewiesen werden konnte, die Begründung für das Ende der Traumzeit abgegeben hat, und die Kult- und Exogamiepraxis neben einzelnen mythologischen Hinweisen in Nordwestaustralien ebenfalls Indizien für eine vergleichbare Auffassung bereithält, scheint uns auch der Hinweis auf jenen Unterschied, den Jensen mit Petri gemacht hat, weniger bedeutsam, auf alle Fälle nicht so schwerwiegend zu sein, wie Jensen andeuten möchte, zumal auch die Indizien in Petris Material, die gegen diese Differenz sprechen, Jensens Anliegen insgesamt nur unterstützen.

C.G. von Brandenstein<sup>16</sup> legte nach seinen Studien über die australischen Section-Namen ein gemeinaustralisches Klassifikationsschema frei, nach dem in ganz Australien die Welt und die Gesellschaft in der Gestalt des Weltmenschen reflektiert wird, aus dessen Teilen sich der Kosmos zusammensetzt. Grundlage dieser Weltanschauung bildet eine Elementen- und Temperamentenlehre, deren Ähnlichkeit mit den vorsokratischen Kosmologien und den medizinischen Lehren von Kos, Knidos und Kroton ganz erstaunlich ist. Besonders diese Untersuchung, nach der die Heiratsklassen- oder Section-Namen die vier Temperamente und Konstitutionstypen darstellen, und nach der das Seiende nach diesen Gesichtspunkten klassifiziert und bewertet wird, suggeriert förmlich die Annahme eines Glaubens an den Weltmenschen, dessen zerfallender Körper die Welt ist, und dessen Zerfall nur aufzuhalten ist durch die verschiedenen rituellen Anstrengungen, durch eine groß angelegte rituelle Arbeitsteilung der Stammesbrüder, die sich dafür in verschiedene Totemgruppen differenzieren. Die rituelle Arbeitsteilung ist nicht nur von ritueller Bedeutung, sondern auch von wirtschaftlicher und sozialer; denn sie betrifft die Grundlagen der Subsistenz wie der Solidarität. Die Solidarität (Fürsorge, Beistandsbereitschaft), die sie realisiert, ist ergänzend oder organisch. Sie affirmiert die Identifizierung der Stammesmitglieder über die Gegenseitigkeit der Fürsorge und des Austauschs von Diensten. Die Känguru-Leute kümmern sich um die Vermehrung der Kängurus, und zwar nicht nur für sich selbst, sondern für alle Stammesmitglieder, so wie die Waran-Leute, die Adler-Falken-Leute oder Nachteulen-Leute sich um die Vermehrung der entsprechenden Spezies oder die Kolingi-Leute sich um den von allen benötigten Regen kümmern. Verfehlt eine Gruppe ihre Pflicht bekommen es alle anderen zu spüren.

Spätestens mit diesen Ergebnissen einer Forschung, die mit den Mitteln der comparativen Linguistik und Semantik das von der Feldforschung angehäuften Material über die aboriginäre Kultur Australiens neu ausgewertet hat, wird die Kongruenz der Strukturen oder Muster im Weltbild der Ureinwohner, welche die Persönlichkeit des Schamanen und die Organisation des Stammes integrieren, transparent. Im Lichte der Untersuchungen Brandensteins darf man ohne Übertreibung den Stamm einen „Großen Schamanen“ nennen oder den Schamanen einen „Kleinen Stamm“. Der Stamm, die Gruppe und der Einzelne fallen in der Struktur des „Weltmenschen“ oder seiner Chimäre zusammen.

Damit werden wir auch durch diese Untersuchungen auf die Fragen und Probleme verwiesen, die die altorientalischen Mysterien beherrschen, aber mit einem Material versehen, das allein schon ausreichen dürfte, die grundsätzliche Übereinstimmung der religiösen Erfahrung, die diesen Kulturen entsprechen, festzustellen.

Birket-Smith hat die Beziehung zwischen dem Initiationsritus und dem Reinkarnationsglauben hervorgehoben, so daß man auch dem Vergleich von Speiser, obwohl er sich ganz speziell auf den Vergleich der Initiationsrituale beschränkt, Hinweise über

---

<sup>16</sup> C.G. von Brandenstein, *The Meaning of Section and Section Names*, Oceania, 41, 1970

mythologische Parallelen entnehmen kann, zumal Kultus und Mythos wie Drehbuch und Rechtfertigung oder gar Aufführung zueinander stehen.

Neun Punkte stellte Speiser besonders heraus:

- "1. Einsetzen der Speisetabus- wenn der Knabe selbständig wird.
2. Schreckhafte Tote rauben den Knaben.
3. Er tritt die Seklusion an, in welcher er in die Mythologie eingeführt wird.
4. Er wird durch die Toten mit der Nahrung und deren Zubereitung bekannt gemacht.
5. Man sucht den Knaben auch körperlich zur Reifung zu bringen.
6. Der Knabe kommt in Kommunion mit einem Dämon, dem Vertreter aller anderen Toten und lernt ihn als schützenden Geist kennen.
7. Im Verlaufe längerer Zeiträume werden die Speisetabus gelöst.
8. Ahnen- und andere Kräfte sind auf den Knaben übergegangen, er tritt als ein neues Individuum wieder in die Gesellschaft ein.
9. Beim Hackbau kommen dazu noch sexuelle Riten zur Befruchtung der Felder."<sup>17</sup>

Die eleusinischen Mysterien galten der Reinigung der Novizen und der Einführung in die Demeter-Mythologie. Speisetabu, Seklusion, Verhüllung, Weihung durch ein der Gottheit eigenes Gerät und mythologische Darstellung sind die Elemente, die bei den australischen Initiationsfeiern und den kleinen Mysterien von Eleusis übereinstimmen.<sup>18</sup> Daß es sich auch in Eleusis um die Einführung in die Reinkarnationslehre und um eine Methode der Seelenreise handelt, geht nicht nur aus der Kore-Persephone-Mythe selbst hervor, sondern auch aus den Hinweisen der Tragödien und Epen oder der antiken Schriftsteller: Fragmente des Heraklit, der Pythagoräer, Bücher des Platon oder des Plutarch, Proklos, Themistios, orphische Fragmente und Hymnen weisen darauf hin, daß der Eingeweihte die Seelenreise beherrscht und das diese Seelenreise vergleichbar ist mit der Reise der Seele nach dem Tode. Diese Fähigkeit zur Seelenreise wurde dem Weisen Epimenides nachgesagt und den Magiern der pythagoräischen Legende: Aristarch, Hermontimos oder Zalmoxis. Man vergleiche nur den Bericht des Aristoteles über den tragischen Tod des Hermontimos.

βιοθ- θάνατος- βιοθ- ἀλήθεια, so faßt ein Täfelchen die Lehre des Orpheus zusammen, nach der durch den Tod ein neues Leben gewonnen wird. Die ausführlichen Beschreibungen des Apulejus über das Durchschreiten der Pforten des Todes oder der Hinweis über die Seele als Astralleib (ἀύγοείδης, ἀστροείδης) bei Proklos bereichern das Wissen über diese Geheimnisse ganz beträchtlich.<sup>19</sup>

Speiser hebt dagegen folgende Aspekte besonders hervor: "Nach einer mythologischen Vorbereitung und rituellen Reinigung (kleine Mysterien) besuchen die Mysteren alle durch Demeter geheiligten Orte. In Eleusis, wo sie den Menschen das Getreide geschenkt hat, werden ihr pflugziehende Rinder geopfert und die Mysteren betreten, nachdem sie sich des der Demeter heiligen Brotes enthalten haben, das Heiligtum (Telesterion). Vorführungen- welche wir als Dämonenmanifestationen ansehen- erschrecken sie dort aufs Tiefste, es erscheint aber Demeter, die ihnen die heilige Nahrung, den Gerstentrank darbietet. Dadurch kommen sie in Kommunion mit der Göttin, und das Speisetabu ist durch sie gelöst. In feierlicher Form werden sie in den Feldbau eingeführt, Demeter zeigt ihnen die heilige "Kornmutter" (Sichel?) und damit ist auch die Lebenskraft der Göttin auf die Mysteren übergegangen. Sie werden nach dem Tode

<sup>17</sup> F.Speiser, Die eleusinischen Mysterien etc, Z. f. Ethnol. 60, 1929, S.364

<sup>18</sup> F.Speiser, Die eleusinischen Mysterien etc, Z. f. Ethnol. 60, 1929, S.367

<sup>19</sup> Siehe: R.Flaceliere, Griechenland, Stuttgart 1977, S.292; Apulejus, Der goldene Esel, Frankfurt 1975, S.318 und Proklos, Über Platons Staat, Ed. Kroll, I, S.39

weiterleben (man vergleiche damit die Kommunion mit den Toten auf den Melville-Inseln, die Darstellung der Auferstehung bei den Yuin, die Kommunion der Arunta mit den churinga knaja...).<sup>20</sup>

Die Muttergottheit, die "Alte Frau", oder die "Mutter des Alls" der *Murinbata* heißt *Karwadi*. Die Einführung der Novizen in ihren Kult, die einige Monate dauert, folgt der Circumcision. Am dritten Tag, nachdem man sie zum geheimen Platz geführt und mit Blut begossen hat, erzählt man ihnen, daß sie lebendig von Karwadi verschluckt würden. Im Hintergrund verborgene Männer nähern sich langsam dem Kultplatz und schwingen die Schwirrhölzer (ρόμβοι), um die Nähe der Großen Göttin anzuzeigen. Im Augenblick der höchsten Spannung springen sie in den Vordergrund und verbreiten Schrecken. Nach dieser dramatischen Ankündigung von Karwadi und der Begegnung mit ihr verbringen die Novizen einige Zeit der Unterweisung in Seklusion, getrennt von den Frauen und Kindern. Zurück kehren sie erst, nachdem sie ihre Lehrzeit erfolgreich abgeschlossen haben. Sie nähern sich ihren Müttern kriechend. Sie müssen unter den Beinen der bereits initiierten Männer hindurchkriechen, die sich eigens zu diesem Zwecke aufgestellt haben, um so das Drama ihrer Wiedergeburt darzustellen.<sup>21</sup>

Der rituelle Tod und die Wiedergeburt im Verlauf der Initiation wird in einem Mythos der Ungarinyin, einem Stamm, auf den wir uns speziell beziehen, als ein Verschlingen der Kinder durch die Schlange Nomurnggun beschrieben, die von ihrem Vater, einem Schamanen, gerettet werden, indem er die Schlange tötet, ihr den Bauch aufschlitzt und die Kinder mithilfe einiger Rituale wieder belebt. Diese mythische Erzählung beschreibt, was weiter nördlich eine Dramaturgie der Initiationsfeiern ausmacht. Ähnliche Mythen von kinder- oder menschenfressenden Schlangen, die ihre Opfer stets wieder ausspucken, sind nämlich in Arnhemland weit verbreitet.

Speisetabu, Kommunion mit den Toten, Schreck und Trost (siehe: Plutarch, Fragm. Über die Seele, 2), Kommunion mit der Nahrung, dramatische Aufführung der Mythologie, Einführung in das Beschaffen und in die Zubereitung der Nahrung, Riten, um deren Gedeihen zu sichern, das sind die Tatsachen, die Speiser zu dem Schluß führen: "Die eleusinischen Mysterien sind deutlich als primitive Initiationen erkennbar."<sup>22</sup>

Diese Feststellungen veranlassen uns also, die Hinweise von Baumann und Birket-Smith aufzugreifen und vergleichbaren Auffassungen in der Mythologie Nordwestaustraliens nachzuspüren. Dabei wollen wir uns auf das Material der deutschen Frobenius-Expedition stützen, d.h. im wesentlichen auf die Monographien von Helmut Petri und Andreas Lommel<sup>23</sup> und auf die Aufsätze von Elkin<sup>24</sup>, soweit sie über dieselben Stammesgruppen aufklären, die Gegenstand der Arbeiten von Petri und Lommel gewesen sind. Informationen über die Ungarinyin, die zwanzig Jahre später veröffentlicht worden sind (Jeff Doring, Gwion Gwion, Köln 2000), haben wir an den

---

<sup>20</sup> F. Speiser, Die eleusinischen Mysterien etc, *ibid*, S.370-1 und ipse: Über die Initiation in Australien und Melanesien, *Verh. d. Nat. Forsch. Gesell. i. Basel*, XXX, 1929

<sup>21</sup> Siehe: W. Stanner, *The Daly River Tribes*, *Oceania*, 3, 1933; ipse, *Murinbata Kinship and Totemism*, *Oceania*, 7, 1936; ipse, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1966

<sup>22</sup> F. Speiser, Die eleusinischen Mysterien etc, *Z. f. Ethnol.* 60, 1929, S.372

<sup>23</sup> A. Lommel, *Die Unambal*, Hamburg 1952; H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954

<sup>24</sup> A. P. Elkin, *Social Organization in the Kimberley Division*, *Oceania*, II, 1931; ipse: *Totemism in North-Western Australia*, *Oceania* III, 1932; ipse: *The Australian Aborigines*, Melbourne, Sydney, London 1979

Stellen eingearbeitet, an denen dies ohne Veränderung der bereits bestehenden Textvorlage möglich war.

In diesen Arbeiten (vor allem von Petri, Lommel und Elkin) erfahren wir, welche Bedeutung die Ur- oder Traumzeit als Ursprung und Grund der Gegenwart, Ungud oder Ingurug als Regenbogenschlangen und Weltschöpferinnen, die Wondjina oder Rai als deren Kinder und Urzeitheroen, als Mitschöpfer und Kulturbringer, als Helfer in der Gefahr, aber auch als strafende Richter und in der weiblichen Form als dämonische Bösewichter haben, welche Rolle der Ban-man (Schamane) als reinkarnierter Heilbringer und mythische Sanktion der Gegenwart spielt. Wir hören von den mythischen Stammeltern und Ahnen, von der durch Ungud und den Wondjina eingerichteten Weltordnung, nach der sich der ganze Stamm richtet, und ganz besonders von den "Geistkindern" oder "Kinderkeimen" und welche Bedeutung ihnen in dem Weltbild der nordwestaustralischen Stämme zukommt sowie welcher rituellen Funktion sie genügen (oder wenn man einer neueren Veröffentlichung von Lommel, "Fortschritt ins Nichts",<sup>25</sup> folgt, genügt haben). Die verschiedenen Funktionen der einzelnen Totemkategorien werden dort so beschrieben, daß man ihre Korrespondenz mit den Verwandtschaftssystemen der Stämme, die Elkin beschrieben hat, erfassen und darstellen- und auf dieser Grundlage weiter die Differenzierung der spirituellen Wesen näher begreifen kann.

Die Zuschreibung des sozialen Status, der damit verbundenen Normen und Rollen ist dem Verwandtschafts- und Totemsystem der drei hier berücksichtigten Stämme, der Ungarinyin, Unambal und Nyigina, zu entnehmen. Diese beiden Systeme (Verwandtschaft und Totemismus) drücken die Regeln und Zwänge gegenseitiger Beziehungen aus, zeigen jedem Einzelnen seine Stellung durch die Verwandtschafts- und Totemrelationen an, die als ein Gläubiger-Schuldnerverhältnis erscheinen, und reflektieren die Erwartungen, die

Stämme	Ungarinyin	Unambal	Nyigina
Deszendenz	patrilinear	patrilinear	patrilinear
Residenz	patrilokal	patrilokal	patrilokal
Hälfte I	patrilinear	patrilinear	patrilinear
Hälfte II	--	--	matrilinear
Klassen (Sections)	--	--	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)

mit Autorität und Gehorsam, mit Rechten und Pflichten, mit Zuneigung und Respekt oder mit Besonnenheit und Vorwitz verbunden sind. Der Status eines Großvaters, Vaters, Sohnes, Bruders, eines Mutterbruders, Schwestersonnes, einer Gattin oder Schwester, Tochter usw. ist ein sozialer und politischer Status und auch ihre Totems fungieren nicht nur als religiöser Hinweis, sondern auch als Verkehrsregeln für Status und Rolle, für Scherzbeziehungen, Meidungsgebote und Tabus im gegenseitigen Verhältnis.

Das soziale Leben gruppiert sich um die lokalen Gruppen und deren Clans, d.h. um die patrilinearen Abstammungsgruppen mit patrilokaler Residenz, welche wiederum Stammeshälften zugeordnet werden, den patrilinearen Hälften ohne Klassen bei den

<sup>25</sup> A.Lommel, Fortschritt ins Nichts, Frankfurt, Berlin, Wien 1981

Ungarinyin, Worara und den Unambal, den patri- und den matrilinearen Hälften bei den Nyigina mit ihren vier die Temperamente bezeichnenden patrilinearen Heiratsklassen (Sections).

Während die Ordnung der Ungarinyin exemplarisch ist für ein Hälftensystem ohne Heiratsklassen, wird das System der Nyigina dem Karieratypus zugerechnet, und zwar der harmonischen Variante dieses Typs (Korrespondenz von Deszendenz und Residenz).

weiblich	Große Mutter		Unsterbliche
männlich	Vater	Sohn	Sterbliche und Wiederkehrende
männlich	Todesgott		Unsterblicher

Mit diesen Verwandtschaftssystemen und ihren speziellen Heiratsordnungen korrespondiert jeweils die Form des Totemismus, welche jeder Stamm ausgebildet hat. Es werden 4

unterschiedliche Totemtypen (von den Ungarinyin und Unambal 4, von den Nyigina 3 benannte Typen und 1 unbenannter Typus) nach den Hälftentotems, den Kultgruppentotems, den lokalen Clantotems und den Individualtotems unterschieden, die entweder mit den Heiratsklassen oder Hälften kongruent sind oder zu ihnen in komplementärer Relation stehen.

Das System der Ungarinyin, Worara und der Unambal, das ausdrücklich nur Hälften und exogame Clans nennt, bildet mit den Totemgruppierungen entsprechend den Vererbungsregeln der Totems und den Exogamierregeln der Totemgruppen eine weitere Gliederung seiner Stammesgesellschaft, die funktional mit einem harmonischen Arandasystem zu vergleichen ist, weil die Zuschreibungsregeln der Totemkategorien, eine Aufteilung der Gruppen nach 2, 4 und 8 Unterscheidungsmerkmalen fordern. Das Totemsystem der Nyigina korrespondiert dagegen mit seinem Heiratsklassensystem, das zum Karieratyp zählt.

weiblich	Demeter		Unsterbliche
weiblich	Persephone	Kore	Sterbliche u. Wiederkehrende
männlich	Hades		Unsterblicher

Über die Zuschreibung spezifischer Totems, der Stammeshälfte und der Heiratsklasse werden alle sozialen und religiösen Beziehungen dargestellt,

welche die Stellung des Individuums sowohl in seinem großen Kosmos als auch in seiner unmittelbaren Stammesumwelt zuordnen. 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 erscheinen.

Neben der Gliederung des Stammes in Hälften und Heiratsklassen weist der Totemismus eine Gliederung nach Hälften, Kultgruppen und lokalen Clans aus, die einen hierarchischen Charakter hat, der der Macht der Wesen von Ungud und Wondjina entspricht, welche diese Totems repräsentieren. Der Geistkinder Glaube ist die logische Konsequenz einer Kosmologie, die nur eine wirkliche Mutter kennt und nur eine Gebälerin 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 erscheinend austritt und in der Erscheinung dieses Nichtsein aufgibt, um sich nach erfüllter Zeit wieder in jene Sphäre zurückzuziehen, welche nur aus diesseitiger Perspektive der Erscheinungswelt für die Sinne als Nichts erscheint, aber in Wahrheit das Sein der Traumzeit darstellt. 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 aufrechtzuerhalten oder anders

ausgedrückt: ein spezifisches Verhältnis zu sich selbst festzuhalten. Die Tabelle oben faßt die wichtigsten Koordinaten dieser Beziehungen zusammen.

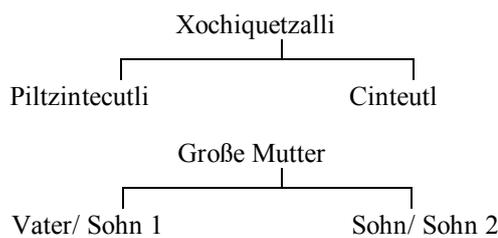
Aus diesem Grunde verlangt die Kindergeburt eine ganze Reihe von kultischen Vorbereitungen und Versicherungen, damit die "Engel", „Heiligen“ oder „Seelen", in Nordwestaustralien: die Wondjina oder Rai, unbeschadet eingehen können in ihren sterblichen Körper, um ihre seit der Traumzeit bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Diese Tatsache der eigentlichen Matrix des Kosmos, dem sich alles Leben verdankt, kommt

weiblich	Inanna		Unsterbliche
männlich	Tammuz 1	Tammuz 2	Sterbliche u. Wiederkehrende
weiblich	Allatu		Unsterbliche

speziell in den Heiratsregeln und der durch Heirat sichergestellten kombinatorischen Ergänzung der Totems zum Ausdruck,

die zu einer lebensfähigen Ganzheit notwendig sind, ohne welche die Lebewesen steril bleiben müßten (siehe unten). Auch alle orientalischen Vegetationsgötter befassen sich vornehmlich mit dieser Aufgabe.

Angesichts des "Buches von der Schöpfung des Kindes" (Midrash jezirah hawwlad) oder angesichts der Gwion-Mythe aus dem Buch Taliesin oder angesichts des Bechstein-Märchens vom Zauberer und seinen Kindern erscheint uns die ignorante Abqualifizierung des australischen Geistkinderglaubens lächerlich. Heißt es nicht auch im Majjhima-Nikaya: „Wenn Drei sich vereinen, ihr Mönche, bildet sich eine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint, aber die Mutter hat nicht ihre Zeit, aber der Keimling<sup>26</sup> ist nicht bereit, so bildet sich keine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit, aber der Keimling ist nicht bereit, so bildet sich keine Leibesfrucht. Sind aber, ihr



Mönche, Vater und Mutter vereint, und die Mutter hat ihre Zeit, und der Keimling ist bereit, so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht. Eine solche Frucht, ihr Mönche, hegt die Mutter neun bis zehn Monate im Leibe, mit großer Angst, eine schwere Last“ (Majjhima-Nikaya, 38).<sup>27</sup>

Nur wer den Australiern vorsätzlich ein stringentes und angemessenes kosmologisches System abspricht, kann die Geistkinderkonzeption mit der sexuellen Aufklärungsfrage verwechseln, von der Europa im ausgehenden 19. Jahrhundert besessen war und im 20. Jahrhundert immer noch besessen zu sein scheint. Petri betont anlässlich seiner Darstellung des Seelenglaubens der Nyigina: "Es ist das eine in Nordwest- Australien allgemein verbreitete Vorstellung, die uns aber nicht zu dem Glauben verführen darf, den Eingeborenen sei der uns natürlich erscheinende Zusammenhang zwischen Schwangerschaft und Geburt nicht bekannt. Es ließen sich viele Beispiele anführen, daß sie über diese Dinge aufs beste unterrichtet sind."<sup>28</sup> Wir dürfen hier getrost ergänzen, daß auch die Bedeutung des Geschlechtsverkehrs für die Fortpflanzung von den Aborigines richtig eingeschätzt wird, ja sogar noch viel genauer verstanden wird als von dem Abendländer der Gegenwart.

Nur wer den Australiern vorsätzlich ein stringentes und angemessenes kosmologisches System abspricht, kann die Geistkinderkonzeption mit der sexuellen Aufklärungsfrage verwechseln, von der Europa im ausgehenden 19. Jahrhundert besessen war und im 20. Jahrhundert immer noch besessen zu sein scheint. Petri betont anlässlich seiner Darstellung des Seelenglaubens der Nyigina: "Es ist das eine in Nordwest- Australien allgemein verbreitete Vorstellung, die uns aber nicht zu dem Glauben verführen darf, den Eingeborenen sei der uns natürlich erscheinende Zusammenhang zwischen Schwangerschaft und Geburt nicht bekannt. Es ließen sich viele Beispiele anführen, daß sie über diese Dinge aufs beste unterrichtet sind."<sup>28</sup> Wir dürfen hier getrost ergänzen, daß auch die Bedeutung des Geschlechtsverkehrs für die Fortpflanzung von den Aborigines richtig eingeschätzt wird, ja sogar noch viel genauer verstanden wird als von dem Abendländer der Gegenwart.

<sup>26</sup> im Original: gandharva (= Engel oder Geistwesen, das seine Inkarnation betreibt)

<sup>27</sup> K.E. Neumann, Hrsg u. Übersetzer, Die Reden Gotamo Buddhos, I, München 1922, S.616-7

<sup>28</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S. 331

Die altorientalischen Mysterien sind wie die australischen mit Kulturen verbunden, die die Epiphanie des Göttlichen in der Fruchtbarkeit, der Vegetation oder der Vermehrung der Tiere schauen, so daß ein Vergleich nach dem Beispiel von Speiser nach vergleichbaren Konzeptionen suchen muß, wie sie aus dem alten Orient bekannt geworden sind.

Die großen Götter, die *ilani rabuti* der Babylonier oder die Μεγάλοι θεοί der Griechen erscheinen von Ägypten über den vorderen Orient bis nach Griechenland und das keltische Europa als die "große Mutter" und ihr Gefolge oder ihre Kinder. Besonders die mesopotamischen und altgriechischen Mysterien (Theben, Samothrake etc.) versuchen, jene Weisheit aufzuklären, die in den "Werken und Tagen" (108) des Hesiod so ausgesprochen worden ist: ὡς ὁμόθεν γέγρασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι: „gemeinsamen Ursprungs sind Götter und sterbliche Menschen." Pindar singt es in seinem

a)	weiblich	Mutter		unsterblich
	männlich	Vater alt	Sohn jung	sterbliche
	männlich	feindlicher Bruder des Vaters		Tod
b)	weiblich alt	Mutter		unsterblich/Leben
	weiblich jung	Tochter 1	Tochter 2	sterblich
	männlich	Brauträuber		unsterblich/Tod
c)	weiblich	Mutter		unsterblich/ Leben
	männlich	Geliebter 1 alt	Geliebter 2 jung	sterblich
	weiblich	Todesgöttin		unsterblich/ Tod

6. Nemea-Liede ganz ähnlich.<sup>29</sup> Diese den Sterblichen und Göttern gemeinsame Mutter wurde im ganzen Orient als die "große Mutter" verehrt und von ihr wurden Götter und Menschen hervorgebracht und alles Seiende, das daher auch stets dorthin zurückkehren muß, von woher es gekommen ist, um Strafe und Buße

zu zahlen, nach der Ordnung des All, wie ein Fragment des Anaximander lehrt. So deutet sich also die entscheidende Parallele an, besonders, wenn man bedenkt, worauf Baumann hingewiesen hat, daß die altorientalischen Mütter Erd-, Wasser- oder Berggöttinnen gewesen sind. Über das Gefolge dieser großen Mütter erfahren wir von Kerenyi: "Das Auffallendste in der Gesamtüberlieferung über die Kabiren ist- außer, daß sie Mysteriengottheiten sind- ihre Zugehörigkeit zum weiteren Kreis jener betont männlichen Gottheiten und Götterdiener, der Kureten, Korybanten, Idaioi Daktyloi, die die Gefolgschaft der großen Mutter bilden. In Kleinasien heißen solche phallischen Dämonen in näherer Beziehung zur Berekyntia auch Berekyndai und galten als Geister der primitivsten Geheimkult-Geräte, die wir aus der Ethnologie kennen, der Schwirrhölzer."<sup>30</sup> Damit stellen sie in der gleichen Weise die Schutzgeister

<sup>29</sup> ἔν ἄνδρῶν  
 ἔν θεῶν γένος. ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν  
 ματρὸς ἀμφοτέρω. διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα  
 δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὃ δὲ  
 χάλκεος ἀσφαλὲς αἰέν ἔδος  
 μένει οὐρανός.  
 „eins ist der Menschen,  
 eins der Götter Geschlecht. Aus einer Mutter  
 haben wir beide den Atem geholt. Doch trennt uns die ganze geschiedene  
 Macht, daß hier nichts, dort aber aus Erz, ein sicherer Sitz,  
 ewig der Himmel steht.“

<sup>30</sup> K.Kerenyi, Mysterien der Kabiren, Eranos XI, Zürich 1945, S.37

und Seelen jener in die Mysterien eingeweihten Menschen dar, wie das die australischen Schwirrhölzer tun und auch die Heroen der Urzeit, von denen sich die Menschen herleiten. Diese Schwirrhölzer heißen bei den Griechen ρόμβοι und gelten als die "Donnerstimme des Zagreus", des in den Dionysoskreis aufgenommenen Zeuskinde, das stirbt und wiedergeboren wird wie Kadmilos, Adonis oder Dionysos selbst. Das Schema der Mysterienmythologie ist dioskurisch (dualistisch), triadisch und beides:

Ein Beispiel der Besetzung dieses Schemas wäre: Isis, Osiris, Horus und Seth, in dem Osiris der Inbegriff eines sterbenden Unsterblichen ist. Im Vater-Sohn-Schema wurde das Sterben und die Wiederkehr der Gatten, Kinder oder Geliebten der Göttin vorgestellt, während das Verhältnis dieser Gruppe zur Göttin dualistisch (dioskurisch) dargestellt wurde, und zwar in den Gegensatzpaaren: weiblich- männlich, respektive: unsterblich- sterblich. Die eleusinische Version variiert die Gegensatzpaare des Geschlechts, hält aber am Mutter-Kind-Schema fest.

Beide Versionen unterscheiden sich in der Auswahl des Geschlechts der Sterblichen, so daß der Todesgott entweder ein feindlicher Bruder oder ein Ehegatte der Göttin ist. Die bekanntesten orientalischen Mysterienversionen um Aphrodite und Adonis, Kybele und Attis oder Ishtar (Innana) und Tammuz variieren innerhalb ihres dualistischen Aufbaus noch einmal.

weiblich androgyn	Ungud		unsterblich
männlich	Wondjina alt Tod	Mensch jung Leben	sterblich und wiederkehrend Statuswechsel

Die ganze Liste der mesopotamischen Entsprechungen hat Th. Friedrich<sup>31</sup> ausführlich zusammengestellt und ähnliche Konzepte sind auch aus Mittelamerika (z.B. aus

Mexiko) bekannt (siehe Schema).

Der Dualismus und seine Selbstkreuzungen variiert in den drei genannten Schemata die Rollen: Mutter-Geliebte, Mutter-Tochter, Vater-Sohn, Gatte-Bruder (siehe Schemata). Diese drei Schemavarianten der Mysterienmythologie entsprechen auch drei Regionen ursprünglicher Verbreitung: a) Ägypten, b) Griechenland und c) Mesopotamien.

Nach dieser, wenn auch stark schematisch skizzierten Zusammenfassung, können wir nun zeigen, daß auch das Verhältnis der nordwestaustralischen Aborigines zu Ungud und zu den Urzeitheroen und das Verhältnis der Ungud zu den Wondjina in vergleichbarer Weise gedacht worden ist wie im alten Orient.

Mit dieser Feststellung werden wir uns aber nicht zufrieden geben, sondern den eigentlichen Grund dieser Übereinstimmung in der dualen Organisation suchen.

Der Stamm selbst reproduziert die Schöpfung auch in seiner Organisation, die nach den gleichen Gegensatzpaaren strukturiert ist. Dioskurisch ist seine Dualordnung und die Beziehung der Hälften entspricht ganz den mythischen Werten. Jede Hälfte repräsentiert ein Grundprinzip der Schöpfung und ist für sein richtiges Wirken und Verhalten verantwortlich und keine Hälfte kann für sich allein bestehen. Die Komplementäre heißen hier in ihrer allgemeinen Fassung: Walamba Ungud und Yara Ungud oder Kuranguli und Banar oder Ingurug und Wanguman, die die weitere Differenzierung leiten.

<sup>31</sup> Th.Friedrich, Kabiren und Keilinschriften, Leipzig 1844

Süßwasser Ungud	Himmel	Urzeit	Urzeitheros	Geistkind	unsterblich
Salzwasser Ungud	Erde	Gegenwart	Mensch	Körper	sterblich

Die Einheit dieser Gegensätze heißt Ungud als schöpferische Regenbogenschlange und als Regenerationskraft der Rückkehr und Wiedergeburt des Lebens.

Die Hälftenexogamie ist die komplementäre Ergänzung der durch den Urzweist getrennten Ur-Teile zur wiederhergestellten Einheit. Die Stammesendogamie repräsentiert diese Einheit im System der Dualorganisation, der Stamm selber vollzieht also in seinen alltäglichen Handlungen, in dem Vollzug der obligatorischen Austauschbeziehungen zwischen den Mitgliedern verschiedener Hälften, Sections, Clans und Totems die heilige Hochzeit des Kosmos, die *coincidentia oppositorum*, kurz die Garantie der Immanenz der Urzeit; und sein Gedeihen ist der Ausdruck des anwesend- abwesenden Wirkens der Schöpferkraft Unguds. Banggal sagt: „Wie man heiratet, das gehört zum Gesetz, das steht hier in der Erde. Mit allem sind wir verheiratet. Das ist das Gesetz.“<sup>32</sup>

Der Stamm selbst erscheint als Matrix, in der seine Hälften, Clans, Kult- und Lokalgruppen durch ihre Positionen ausgewiesen sind, die ihrerseits sichtbar macht, welche Funktion seine Elemente jeweils im Ganzen erfüllen, was zur Vollendung des Ganzen und seinem Vollzug jeweils fehlt und ergänzt werden muß. Die Regeln der Matrix



Wondjina neben Timbi (kleiner eulenartiger Vogel)

erweisen sich dabei als die Regeln der Gewährleistung der Dauer des Ganzen.

Alle mythischen Genealogien des Urmenschen, die ihn als gefallenen Heros oder als gefallene Gottheit darstellen, setzen den Anfang der Zeit mit diesem Fall gleich und unterscheiden das endliche Dasein irdischer Gegenwart von diesem zeitlosen Dasein, das die Sterblichen verwirkt haben, d.h. sie begreifen die Schöpfungswende als Drohung des Einheitsverlustes durch die Verhärtung der Individuation.

Die Zeit vor diesem Fall war das Paradies (Tiergarten) oder die Traum- respektive Urzeit, in der es keine Sterblichkeit gab und das Dasein der Sterblichen ist von dieser Seinsweise zeitweilig oder für immer ausgeschlossen, je nach dem Resultat ihrer Prüfungen, die ihr irdisches Leben darstellen. Diese Differenz des sterblichen Daseins vom Sein der Urzeit wird als mögliche Einheit oder als Aufgabe zu dieser Einheit in der dualen Ordnung reflektiert und praktiziert und das universal, und zwar im alten

<sup>32</sup> J.Doring, Hrsg., Gwion Gwion, Köln 2000, S.221

Orient und Europa genauso wie im autochtonen Australien und Amerika. Die duale Ordnung ist damit ein Versuch, dem Schicksal des Paradies- oder Urzeitverlusts zu begegnen, eine Institution der Rückführung in die Urzeit, eine Institution ihrer Vergegenwärtigung, aber nur dann, wenn ihre Gesetze befolgt werden, wenn ihre Gesetze den Egoismus besiegen, der den Fall aus der Traumzeit bewirkt hat.

Das Sterben erscheint am Ende der Urzeit und die heiligen Gesetze ermöglichen die Wiedergeburt des Lebens, das seine Möglichkeiten auf seine Weise verspielt.

In gleicher Weise wie die altgriechischen Mysterien, speziell die kabirischen, das Dioskurenpaar in ihren mythischen Kreis einbeziehen, finden wir auch in Australien wie anderswo (z.B. in Amerika) die Zwillingenmythen (häufig über komplementäre Zwangspaare) einbezogen in diese Weltanschauung der Völker. Die Dioskuren sind im engeren Sinne ein komplementäres Zwillingenpaar, sie repräsentieren weiter und allgemeiner die zweigeteilte Ordnung des Daseins, die Komplementarität von Sein und Werden, Tod und Leben oder Unsterblichkeit und Sterblichkeit, von Wissen und Dummheit, von Geschicklichkeit und Plumpheit und stehen damit im Kontext der mythologischen Duale, deren bekanntester Name wohl *yin* und *yang* lautet und in der Vedantafassung diese schöne Deutung findet:

*"Zwei schön beflügelte, verbundene Freunde  
umarmen einen und denselben Baum:  
einer von ihnen speist die süße Beere,  
der andere schaut, nicht essend, nur herab,  
wo teilzuhaben am Unsterblichen  
die Vögel schlummerlos dem Fest zujauchzen.  
Da ist der Fürst des Alls, der Welten- Hüter,  
der Weise in mich Toren eingegangen.  
Der Baum, auf dem, an seiner Süße zehrend,  
die Vögel alle Nester bauen und brüten,  
an dessen Gipfel hängt die süße Beere.  
Niemand erreicht sie, der nicht kennt den Vater!"<sup>33</sup>*

In dem Mythologem der Zwillinge erscheint die Darstellung des dualistischen Streits und seiner Harmonie in einer ganz spezifischen Form. Der antike Glaube an die Beteiligung eines Gottes bei der Geburt von Zwillingen weist uns auf das Verhältnis der Unsterblichen zu den Sterblichen hin, das auch die Vererbungsregeln der einzelnen Totems in Nordwestaustralien vermitteln. Durch das Traumtotem ist der Ungarinyin oder Unambal die Reinkarnation eines Wondjina oder eines seiner urzeitlichen, weniger machtvollen Gefolgsleute. Die antiken Mysterien sahen in den Göttern nicht nur Wesen, die dem Menschen verwandt waren, wenn auch mächtiger als er, sondern lehrten auch, daß der Mensch selber zu einem Genossen der Götter werden könne. Auch das Pentateuch deutet solche Beziehungen zwischen den Söhnen der Götter und der Menschen (Genesis, VI,1-4) an, wie sie die Tyndariden beispielsweise bezeugen. So wie sich der Kosmos der Australier in das zeitliche Dasein der Sterblichen und die Heroen der Urzeit differenziert, und die körperliche Erscheinung, die zu einer Stammeshälfte gehört, eine Seele (Individual- und Traumtotem) aus der anderen Hälfte erbt, so war auch der Kosmos der Griechen in das Dasein der Sterblichen und der Unsterblichen unterschieden und das Streben der Sterblichen auf die Verwirklichung der Möglichkeit ihrer Unsterblichkeit hin ausgerichtet.

---

<sup>33</sup> Munduka Upanishad, 3,11 (Übers. von P. Deußen)

Die Dioskuren Kastor und Polydeukes repräsentieren wie Kuranguli und Banar ihre Bindungen an beide Hälften des Kosmos und die Verbindung dieser Hälften zur Einheit durch und in sich selbst. Sie konzentrieren auf sich jeweils die Merkmale der einen Hälfte und verbergen in sich entsprechend die Merkmale der entgegengesetzten Hälfte (in Australien das Individualtotem) oder der des anderen Zwillinges, so daß jeder der Zwillinge für sich die Komplementarität, die sie als Zwillinge gemeinsam repräsentieren, in sich selbst auch noch einmal reproduziert. So bilden die Zwillingenmythen ganz allgemein die duale Organisation des Kosmos und des Stammes auf das menschliche Individuum oder seine Gruppen ab und reflektieren auch auf diese Weise seine Stellung im Kosmos. Im Mythos der nordwestaustralischen Aborigines gehören die Personen dieser gemeinsam agierende Paare zu jeweils einer anderen Stammeshälfte (Moiety). Ihre paarhafte Gemeinsamkeit unterstreicht zwar, daß kein Lebewesen ohne sein Komplementär der anderen Stammeshälfte zu existieren vermag, aber der Mythos rekurriert auf diese Paare meistens als Vorbilder sittlichen Verhaltens, zur Legitimation von Rechten und Pflichten der Gruppen, zu denen die Personen dieser Paare gehören, d.h. in sittlich und rechtlich affirmativer Absicht. Die Botschaft lautet: So wie jene es damals gemacht haben, so soll es auch heute noch geschehen.

Tafel der korrespondierenden Kategorien:

Stämme	Aranda/Loritja	Nyigina	Ungarinyin	Unambal
Schöpfer (in)	Altjira (A) Tukura (L)	Ingurug	Ungud	Ungut
Traum (Ur-)-Zeit	Altjira-rama (A)	Bugara Djaluga	Lalan Ungur Yari	Lalai Järi
Traumtotem		Rai	Yari	Järi
Geistkind	Ratapa	Rai	Ya-Yari	Järi Jallala Jaijaru
Schutzgeist	Iningikua	Rai	Wondjina	Womdschina
Urzeitheroen	Altjiringa mitjina	Rai  Bugara Heroen	Wondjina  Ungur- Heroen	Wondschina  Lalai- Heroen
hl. Plätze	Knanakala Tmara rungatja Tmara altjirealtja Arknanaua	Lilinga- Plätze Pidamara-Plätze Djaluga- Plätze Djimaranel	Ungur- Plätze Bandja- odin Djala- lo	Rul
Kultsteine	Tjurunga			
Schwirrhölzer	Tjurunga	Buliuana	mai- angari	birmal
Seele (unsterblich)	Guruna	Rai	Ya-Yari	Jaijaru Alngi
Seele (Schatten)		Bilyur	Anguman	Banguma
Seele (Skelettgeist)	Itana	Nimaradja	Agula	Akula
Totenseele	vorhanden	Emanben	Agula	Akula
"Silberfaden"	vorhanden	Mundugur Garwul	Faden	Faden
Felsen-/Buschgeist	vorhanden		Worare Agula	Dschini Akula
Totenreich	Ltjarilkma-ala	Kidir	Dulugun	Dulugun
Mondland	Itanaka- tmara	Kidir	Dulugun	Dulugun
Vitalkraft		Gurabar Pidamara	Miriru	Miriru
Quarzstein		Djimara	Kimba	Alnuburu
Hälftotentem I		Wuiur	Walamba	Kuranguli
Hälftotentem II		Kidir	Yara	Banar
Clantotem	Altjira	Rai, Djalnga	Kian	Gi I
Individualtotem		Rai	Yari	Järi
Kultgruppen Totem		Rai	Ungur	Gi II
Konzeptionstotem	Ratapa			

## Die Ur- und Traumzeit

*"O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt..."*

Der mediale Traum offenbart mit dem Eintauchen in seine Traumwelt dem australischen Aboriginal die Quelle allen Seins, jenen Zustand, in dem die Ahnen der immer währenden Traumzeit die Welt so geformt haben, wie sie heute noch ist, und in dem er selbst sich in dieser originären Traumzeit befindet, d.h. selbst mit dem Seinsgrund verbunden ist. "The ancient time of the heroes is the >dreamtime<, but not the passing dream of the night; rather it is the eternal dream-time of spiritual reality to which historical significance is attached."<sup>34</sup>

Der Seinsmodus der Traumzeit steht dem visionären Traum offen und nur ihm. Außerhalb dieses Bewußtseinszustands erscheint die endliche, widerständige Wirklichkeit der Sterblichen und ihrer Lebenswelt sowie deren irreversible Zeitlichkeit.

Die Ur- oder Traumzeit, die Bugara- oder Djalugazeit der Nyigina, die Ungur-, Yari- oder Lalanzeit der Ungarinyin oder die Lalai- oder Yärizeit der Unambal nimmt Gestalt an mit der Wesens- und Weltschöpfung, die in der Überlieferung der nordwestaustralischen Stämme von Ungud (Ungarinyin), Ingurug (Nyigina) oder Ungut (Unambal), der Regenbogenschlange, vollbracht worden ist. Sie erscheint mit der Ur-Weltschöpfung und erfährt eine radikale Zäsur mit der Rückkehr der Traumzeithe-roen, der Rai (Nyigina) oder der Wondjina (Ungarinyin, Unambal) in ihren Ursprung; denn wirklich aufgehört hat dieser Zeithorizont niemals. Tatsächlich ist er nur zurückgetreten hinter die Aufdringlichkeit der sinnlichen Erscheinungswelt und ihren Möglichkeiten der Zeitekstasen.

Die Traumzeit ist das Sein, das immer schon oder bereits da ist und über das Einzelne hinaus, auf das sich die Aufmerksamkeit richtet, noch da ist, wenn dieses selbst physisch nicht mehr anwesend ist. Sie ist der Horizont, aus dem alles hervorgeht und in den alles wieder eintaucht. Sie ist der Horizont, der über alles menschliche oder sinnliche Vermögen und Vernehmen hinaus reicht und als Zeit nur den zeitlichen Wesen erscheint, so weit sie etwas von ihr erfassen.

Die Rückkehr der Urahn zu der Quelle ihres Seins, dieser Hiatus zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen, markiert dementsprechend das Aufhören der originären Schöpfung (des Träumens), d.h. des Hervorbringens neuartiger Dinge, Erscheinungen und Techniken. Alles, was nach diesem Ereignis des Rückzugs hinter den Schleier der Erscheinungen geschieht, ist Aufrechterhaltung, Reproduktion oder Fortpflanzung der so geschaffenen Erscheinungswelt, die seitdem als ein in sich abgeschlossenes Schöpfungswerk gegeben ist, das von den diesseitigen Akteuren der Erscheinungswelt nicht mehr verändert werden, sondern nur noch reproduziert oder zerstört werden kann. Die gestalterische Kraft des Traums wurde zum Zwang seiner Erfüllung.

Dies demonstrieren auch die Heiratsregeln, welche die Gatten nach ihrer Totemzusammensetzung so auswählen, das Totems aus den beiden Hälften und aus allen Klassen des Stammes bei den Nyigina und aus den beiden Hälften und mindestens 4 patrilinearen Clans bei den Ungarinyin, Worara und Unambal durch die Verbindung der Eltern zusammenkommen, damit ein Kind geboren werden kann, das drei verschiedene Totems aus der einen Hälfte und ein Totem aus der anderen Hälfte besitzt und damit einen Schlüssel trägt, dessen Schloß nur zu einem ganz bestimmten Personenkreis gehört, aus dem es seinen späteren Gatten wählen kann, mit dem Kinder der

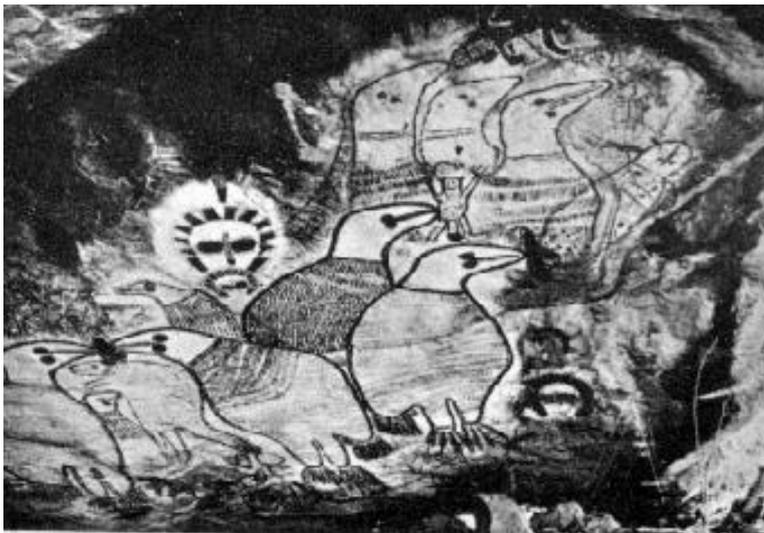
---

<sup>34</sup> A.P.Elkin, Totemism in North- Western Australia, Oceania III, 1932, S.265

richtigen Seinsart gezeugt werden können. Die Elemente der Schöpfung, Dinge, Tiere, Pflanzen und Menschen sind Bestandteile einer kosmologischen Struktur und repräsentieren selbst eine Struktur, welche die Komposition der Elemente regiert, die ihre je eigenen Gestalten und Formen aus dem Elementarrepertoire hervorbringen. Die Verknüpfungsregeln des indigenen Totemismus reflektieren diese Struktur.

Die Operation, die der Totemismus reflektiert, erscheint als die Wiederherstellung der Einheit in bilateraler Ausdehnung, die durch die absondernde Solidarität der Abstammungsgruppen (unilineare Differenzierung und exklusiver Abschluß) zerissen worden ist oder zu zerreißen droht, als die Zusammensetzung von Teilen, die schon vorhanden sind, aber dahin tendieren, auseinanderzustreben; und das ganze Trachten konzentriert sich nicht nur auf ihre Erzeugung, ihre Neuschöpfung, sondern auch auf ihre passende Wiederverbindung zum Ganzen. Die Reproduktion der Formen- und Gestaltenvielfalt fungiert als Aufrechterhaltung des Seins dieses Ganzen, das sich in diese Gestalten differenziert. Sie ist als Reproduktion das ständige Werden und Vergehen, jenes (Einheit des Vielen) dagegen das Immergleiche, das sich durch das Werden hindurch immer ganz und seiend erhält, die Struktur.

Ungud und die Urzeitheroen schufen also das jetzt und so Seiende und ließen dann, nach jenem Ereignis, das die Urzeit beendet hatte, das Geschaffene, d.h. die irdischen Geschöpfe, ihrerseits die Schöpfung fortsetzen, indem sie jene befähigten, sich selbst



Warana, andere Wondjina und Worare, ein Buschgeist

zu wiederholen und sich selbst fortzupflanzen (identische Reduplikation).

Diese Zäsur zwischen Urzeit (Traumzeit) und Gegenwart, zwischen Urzeit und endlicher Zeit deutet schon an, daß die Dauer der fertig gestellten Schöpfung, d.h. das Geschehen ihrer Reproduktion, immer gefährdet ist, weil jedes Einzelne der

Vielheit vergänglich ist, und daß der Ausstand des Seienden in der Hand des Menschen liegt, der als Individuum nicht minder vergänglich ist, d.h. in der Pflege jener Tradition, Bräuche und Fertigkeiten, die er von seinen mythischen Vorfahren, den Urzeitheroen (Totemahnen), zu diesem Zwecke empfangen hat, um seiner Aufgabe als Hüter und Fortsetzer der in der Zeit stehenden Schöpfung gerecht werden zu können. Der Begriff der Urzeit (Traumzeit) stellt eine Grenze der Erscheinung der Zeit dar, nämlich den in den Zeitekstasen selbst nicht mehr faßbaren Ursprung der Zeit (die Sorge als Einheit von Erinnerung, Anschauung und Erwartung), in dem Raum und Zeit noch keine Schranken darstellen, und damit den Grund aller Zeitigung des Seienden, das Möglichsein des Möglichen. Erst das Ende der Traumzeit grenzt dem Menschen jene Horizonte ab, in denen ihm das Seiende erscheinen kann, und das Erscheinende ist in diesen Grenzen eine Alternative des Traumzeitgeschehens gebannt in den Wechsel oder in den Gang der Zeit. Das Wagnis der Gegenwart ist eine

Verbindung der Vergangenheit mit der Zukunft, des Gewesenen mit einem "Noch nicht", eine Wahl, die seit dem Ende der Traumzeit, manifestiert in der Welt der Erscheinungen, bestimmt ist durch den Überfall des Seienden, d.h. des Todes, auf das Sein der Traumzeit und durch seine Abwehr, d.h. also durch ihre Fixierung auf die Gestalten des endlichen Daseins und ihres notwendigen Endes, das als Schicksal dem Sein schlechthin droht, um dessen Verhütung aber das gesamte Leben im Kosmos so lange ringt, solange es sich als Individuum dem Gesetz des Kosmos beugt.

Die Entscheidungen und Entwürfe der Gegenwart nach dem Rückzug der Traumzeit in die Latenz ihres Seins sind nicht nur aus der Zukunft ankommende Möglichkeiten, die immer schon möglich waren und die ergriffen und realisiert werden oder in dem Versuch, sie zu ergreifen, verfehlt werden, sondern als Selektionen, als Auswahl auch Vernichtungen von gleichzeitig und alternativ angebotenen Möglichkeiten, d.h. die gegenwärtigen Entscheidungen irdischen Daseins sind immer auch mit dem Nutzen für sich Nachteil, Qual und Verderben für andere, d.h. Schulden, die endlich und schließlich immer getilgt werden müssen. So ist das, was jetzt für den Nutznießer als Gunst und Gabe erscheint, auch schon Hypothek und Schuld, die gesühnt werden müssen. Das Menetekel des Todes steht über allem und nur die Weisungen aus diesem Schicksal hinaus, die aus jener seligen Traumzeit stammen, können dieses Übel abwenden.

Nach dem Ende der Urzeit ist die Welt beherrscht von der Not des gegenseitigen Austauschs von Schuld und Verdienst zwischen allen sterblichen Lebewesen und von dem Ringen um die angemessene Form dieser Verpflichtung zur Schuldvergeltung. Alles Seiende ist abhängig voneinander, jedes Ding ist einem anderen verschuldet, erscheint in der einen Hinsicht als Gläubiger, um gleich in einer anderen als Schuldner dazustehn. Wenn nicht Normen das Verhältnis von Rechten und Pflichten aufeinander abstimmen, Gesetze die Verhältnisse und Beziehungen der Dinge zueinander regeln, dann zerfällt das Seiende in das Chaos seiner Auflösung, in das es der selbstsüchtige Streit unvermeidlich ziehen müßte. Deshalb konzentriert sich alles Trachten der Menschen in der Sorge um die Versicherung der Reproduktion des Kosmos, der Einhaltung seiner Gesetze. Und in der genauen Beobachtung der Gesetze, welche aus jener Traumzeit in die Gegenwart hinüber gerettet worden sind, und in den von den Traumzeitheroen eingesetzten Riten besitzt der Mensch seine Mittel gegen diese Bedrohung, die mit der Verbergung der Urzeit in die Welt kam, gegen den Sieg des Todes über das sich selbst reproduzierende Leben.

Die kosmologische Ordnung, welche Ungud und die Wondjina, welche die Regenbogenschlange und die Urzeitheroen den Menschen hinterlassen haben, ist also in seiner Struktur der Garant des heiligen Gleichgewichts zwischen dem Leben und dem Tod, zwischen der Dauer und der Vergänglichkeit, der Kosmos der heilige Grund, der regulierte Quell, aus dem das Leben immer wieder zurückgewonnen wird und seine Reproduktion der heilige Zweck aller Handlungen, die von der Sehnsucht nach der Urzeit gestimmt worden sind, so daß diese Ordnung der Grund dessen ist, durch den das Sein den Ungarinyin, Worora, Nyigina und Unambal erscheint, der immer quellende Grund alles Seienden, solange wenigstens wie diese Ordnung nicht gestört oder zerstört wird.

Wie im Traum verdichten sich in der Urzeit die Zeitekstasen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem einheitlichen in sich durchdrungenem Feld, in dem die Irreversibilität des Geschehens, die Unumkehrbarkeit der Zeit aufgehoben wird in der Wiederkehr der Vergangenheit in der Zukunft und der Zukunft in der Vergangenheit, so daß sich das Vorher und das Nachher in der Dauer des Jetzt gegenseitig reflektie-

ren und repräsentieren können, in dem die Teilung oder Differenzierung des Ureinen in seine nacheinander erscheinende Phänomenalität zurückgenommen erscheint in dem Einen, weshalb es schließlich auch nicht mehr zu der Fiktion eines perspektivischen Ursprungs der Zeit irgendwo fern in der Vergangenheit kommen kann, sondern der Ursprung der Zeit immer die Gegenwart ist, aus der zum Traume eingestiegen wird und die als Traum überstiegen wird, in dem jene heroischen Taten der Urzeit unmittelbare Gegenwart werden, auf die sich zu beziehen die aktuellen Sorgen nötigen. Denn im Traum ist nichts endgültig, jeder Schrecken ist wandelbar, jedes Ergebnis korrigierbar, jede Gestalt umformbar, jedes Geschehen reversibel, wenn man nur die Traumregie zu übernehmen versteht. In der Welt des Traums erscheint alles im Flusse, nichts steht still, und der Weg hin ist derselbe wie der Weg zurück. Diese Traumwelt ist sie selige Gegenwelt irdischen Daseins, die zwar auch Angst und Schrecken kennt, aber nur um sie in Freude und Faszination zu verwandeln, solange man die heiligen Regeln befolgt.

"A dream to the native 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."<sup>35</sup> So wie Raum und Zeit die Koordinaten der Differenzierung des körperlich Seienden und der Irreversibilität ihres Werdens darstellen, die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit und der Verschiedenheit, so erfüllt die Überwindung von Raum und Zeit im Traum die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit und der Macht des Geistes, welche in der Reversibilität des Traumgeschehens oder der Macht der Traumregie sichtbar wird. Im Traum hört die Fixierung auf die gewohnte körperliche Gestalt auf, im Traum begegnet man sich selbst in den verschiedensten Gestalten, ohne aber daran zu zweifeln, daß man dieser andere auch ist. Im Traum überwindet der Träumende die Abhängigkeit von der Kausalität des Körpers und seiner Bestimmung durch Raum und Zeit wenigstens für die Dauer seiner Traum- Zeit. In der Traumwelt sind die Grundsätze des Determinismus der Wachwelt aufgehoben, alles folgt jetzt dem tiefen Begehren, Sehnen und Wünschen nach authentischem Selbstsein, das in der Traumwelt förmlich Wunder, aber ebenso gewaltigen Fluch zu vollbringen vermag.

Urzeit und Gegenwart stehen einander gegenüber wie seinsstiftende Kraft dort und Sorge um das Dasein in vergänglicher Gestalt hier, und der Grund dieser Sorge ist das Schicksal der Sterblichkeit, das das Dasein seit dem Ende der Urzeit ereilt hat. Mit dem Tod erscheint im Mythos auch die Zeit, d.h. das Auseinanderfallen des sorgloszeitlosen Seins in die Zeitekstasen, die Sterblichkeit und Endlichkeit des Seienden, so daß der Tod jenes Ungeheuer ist, das auch die Zeit als erst noch zu verbindende und dabei scheiternde Einheit ihrer Ekstasen erzeugt, Yara-Ungud oder später Djanba, mit deren Sieg der absolute Tod alles Sein vernichtet hat. Erst dann hat sich das große Spiel der Welt verbraucht, wenn auch nicht vollendet.

Allein und schon die Anstrengung des Träumens gegen die Auflösung in der Differenzierung der Zeit, zeigt uns wogegen das Leben im Traum kämpft, den Zerfall des Kosmos, der *matrix omnium*, gegen den es seine Sehnsucht nach dem Ursprung mobilisiert. Alle Anstrengungen der Vergegenwärtigung der Traumzeit drücken nur die Sehnsucht nach der Rückkehr in das Sein vor der Zeit aus, da die Zeit das Dasein in seiner Identität mit sich aktuell bedroht, und die Tatsache, daß diese Zustände vergegenwärtigter Traumzeit nicht von beliebiger Dauer sind, sondern immer wieder nur in der von der Zeit beherrschten Wirklichkeit enden, macht das grundsätzliche Un-

---

<sup>35</sup> A.P.Elkin, Totemism in North- Western Australia, Oceania III, 1932, S. 265

vermögen der körperlichen Existenz nur um so schmerzvoller bewußt. Bei aller Anstrengung und mit allem Gelingen des Eintauchens in die Traumzeit wird dem Aboriginal nur immer wieder klar, daß ihm seine Erbschaft der Urschuld die Erlösung solange versagt, bis die Schuld getilgt ist, welche der Urzeit ein Ende machte, was aber die Lebensumstände kategorisch unterbinden, so daß der Aboriginal Subjekt und Objekt dieses Status' zwischen der Wiederherstellung der Traumzeit und dem absoluten Ende des Seins bleibt.

Diese Auflösung der Zeit im Traum, die zur Vergegenwärtigung der Urzeit führt, ist auch in anderen Kulturkreisen tief empfunden worden. So erzählte z.B. Dschuang Dse: "Heute Nacht habe ich geträumt, ich bin ein Schmetterling. Woher weiß ich jetzt, ob ich ein Mensch bin, der glaubt geträumt zu haben, ein Schmetterling zu sein, oder ob ich ein Schmetterling bin, der jetzt träumt, ein Mensch zu sein?"<sup>36</sup>

Selbst der Westeuropäer, der sich so sicher zu sein scheint in der Bewertung des Traums, gibt zu, daß der Mensch sich im Traume erlaubt, mehr von sich zu wissen als im Wachbewußtsein und der Talmud belehrt seine Gläubigen: "Was und wie der Mensch ist- so träumt er" und dieser Satz erscheint durchaus auch als eine angemessene Interpretation des Heraklitschen ἡθός ἀνθρώπου δαίμων, denn aus aboriginärer Sicht begegnet der Mensch im Traum seinem Dämon(dem ihm zugeteilten Los), d.h. seiner eigenen Seele, die zugleich der Grund des All ist, Ungur wie die Ungarinyin sagen, um Ya-yari und die Traumzeit damit zu bezeichnen.

Die spezifische Synthesis der Einbildungskraft, die im Traum erfahren und aktiv wird, wenn sie das Zitat der Erinnerungen nach den Bedürfnissen (problematische Zukunft) auswählt, die ihn provoziert haben, und mit ihrem Material das gestaltet, wonach die Seele am stärksten verlangt, und darin den Mangel an Übereinstimmung mit dem Dasein ausdrückt, wird von den Australiern als Tätigkeit eines absoluten sich durch sie selbst differenzierenden Wesens begriffen. Im Traum berührt der oder die Einzelne, Verschiedene und unter Vielen sich nur als Teil erkennend jenes ureine Wesen, indem alle diese Differenzierungen in Raum und Zeit nichtig werden und erfährt sich als ganz und gar verschmolzen mit allem, das als mit sich gleichen Wesens erfahren wird. Im Traum löst sich das Individuationsverlagen auf zugunsten der *participation mystique*, in der alle Besonderheit sich auflöst. Diese Vergegenwärtigung im Traum bezieht sich auf sich selbst als Vergangenheit und Zukunft im Begriff der Urzeit als originärer Schöpfung und als Ziel allen Trachtens, und stellt sich selbst zu ihr als die Dauer ihres Abschlusses, die (= Dauer) es zu versichern gilt, indem die Urzeit ständig nachgeschaffen wird. Der mit sich identische Stoff der Ausdehnung dieser Dauer sind die Geistkinder aller Lebewesen, Emanationen Unguds, des Wesens der Weltschöpfung, die nach dem Eingang in sie (= Lebewesen) zu ihrer Seele werden und Ungur heißen wie diese Urzeit selbst und auch die Funktion eines individuellen Totems annehmen. Das Geistkind ist als Gabe und Teil von Ungud oder den Wondjina das, was die Lebewesen mit der Urzeit verbindet, nämlich die urzeitliche Substanz des Seienden. Im Yari schaut sich der Einzelne an in seinem dauerhaften Selbst, das Abbild und Teil jenes Selbst des Kosmos ist, das alles Mannigfaltige in die notwendige Einheit der Synthesis zusammenfaßt, welche auch die Stammesordnung im geregelten Wechselspiel der mannigfaltigen Besonderheiten reproduziert.

Auf dem tiefsten Grund seiner selbst, seiner Seele, auf dem Weg der inneren Schau und Abschattung der alltäglichen Welt des besorgten Umgangs und Verhaltens begegnet der Mensch, wenn er seiner Seele begegnet, dem Heiligen, d.h. der Urzeit, und ist

---

<sup>36</sup> Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Bütenland, Köln Düsseldorf 1986, S.52

dann selbst in dieser Urzeit. So trägt auch der Australier seinen Himmel in sich selbst, wie es der Evangelist dem Christen verspricht, der heute selten davon weiß, und ein innigeres Verhältnis hatte zu dem, was der Vers eines Kirchenliedes so ausdrückt:

*"Paradies, Paradies,*

*Wie ist deine Frucht so süß!*

*Unter deinen Lebensbäumen,*

*Wird uns sein, als ob wir träumen."*

Handlungen, die ausdrücklich der Restauration der Traumzeit verpflichtet sind, unterscheiden sich als rituelle von den alltäglichen Sorgen wie das Träumen vom wachbewußt- interessierten Umgang mit den Dingen.

Die Wahl des Traums als Inbegriff einer nach der ursprünglichen Einheit oder nach der Reproduktion dieser Einheit ringenden Weltanschauung ist nicht nur verständlich, sondern angesichts der möglichen Formen der Einbildungskraft, der reproduktiven und der produktiven, wie sie Kant unterscheidet, zwingend, denn keine der beiden kantischen unterstreicht die Tatsache der Wirklichkeit der Einheit, die das Dasein und das Sein in einer seienden Verbindung ist, dermaßen, wie das der Traum, der kein Schaum ist, zu tun vermag, synthetische Tätigkeit zu sein, ohne von der Zensur des wachbewußten Ichs, das die verständige Kontrolle des Verhaltens leitet und die Welt nach seinen Bedürfnissen umdichtet, gegängelt zu werden; eine befreite und wesentliche Erscheinungen hervorbringende Kraft, sobald ihr Wirken von den destruktiven, d.h. durch jene reflexiv ausgesonderte Ich- Instanz gehemmten und umgeformten Trieben entlastet worden ist. Im Wahrtraum fallen für den Australier Substanz und Bewegung, Ureinheit und in sich differenzierte Vielheit zusammen, im Traum schließt sich die Kluft, die das zeitliche Dasein von der Urzeit trennt und verbindet dieses mit jener unmittelbar und direkt, wenn auch nur für die Dauer des Träumens. Der Traum ist einer der möglichen, aber doch so naheliegenden Wege, auf denen der Mensch zur Identität mit seinem wahren Wesen finden kann, er ist ein Weg in sich selbst hinein, ein Eingang in sich selbst, d.h. *initiatio*, zu jenem Grund seiner selbst, den alle religiösen Systeme der Erde mit dem Göttlichen gleichsetzen und von dem sie alle glauben, daß der Mensch durch seine Seele teilhat an ihm. Dies demonstrieren ganz besonders auch die Incubationsrituale, die wir aus dem Altertum kennen. Die Wesenheiten, Ungud und die Wondjina, denen der Ur- Australier im Traum begegnet, wurden auch von dem antiken Mysterienglauben Heroen, Dämonen und Seelen genannt, d.h. "die höheren Geschlechter" (Jamblichus), zu denen die lebenden Menschen in einer genealogischen Beziehung standen, ganz genauso wie die Nordwestaustralier in genealogischer Beziehung zu den Wondjina als ihren großen Ahnen stehen. Die gegenwärtig Lebenden beweisen durch ihr Leben den Bund ihrer Ahnen mit allen Geschlechtern, welche ihr Dasein jetzt ermöglicht haben, und deshalb auch mit ihnen selbst, und zwar durch ihre Existenz selbst, welche ebensogut auch jene gegenwärtige Existenz ihrer Ahnen ist. Mit diesen verbindet sich der Australier im Traum, wenn er sich auf sich zurückzieht, und zwar genau so wie es der Gott Israels seinem Volk versprach: "Eure Ältesten sollen Träume haben, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen;" (Joel, III,1 u. Apost.Gesch.,II,17).

Der Nordwestaustralier denkt das "In die Zeit Fallen des Geistes" als die Ausdifferenzierung der Ureinheit (Ungud) in seine Momente der dualen Ordnung (Wondjina, Seiendes), die durch die Urschuld fixiert worden ist und deshalb in den Totemkategorien festgehalten werden muß, damit der Indigene aktuell mitwirken kann an der Aufrechterhaltung der Einheit, denn jene Fixierung der körperlichen Gestalten und Formen hat das manifeste Wirken ihrer (Unguds) eigentlichen Schöpferkraft verwirkt

und statt dessen nur noch die Chance der Versicherung der Reproduktion irdischen Lebens erhalten. Sie denken dieses Ereignis als die Ausdifferenzierung in jene Widersprüche von Leben und Tod, von Himmel und Erde, von Kuranguli und Banar, Walamba und Yara, deren Wiederversöhnung alle kultische und alltägliche Anstrengung gewidmet ist und im Traum ekstatisch erlebt wird.

Äußerlich erscheint diese Ordnung in dem Verhältnis von Rechten und Pflichten, das durch die Totems (Individual-, Kult-, Clan- und Hälfentotem) dargestellt wird, in das durch die Heirats- und Abstammungsordnung alle Menschen als Gegenstand kosmologischen Waltens eingeschlossen sind. In den Aktivitäten und ihren Zwecken scheint das Wesen der Urzeit auf, d.h. in der gepflegten, gehüteten ökologischen Einheit, da mit dem Ende der Urzeit sich die Formen der Schöpfung nach den Abstammungs-, Heirats- und Totemordnungen differenziert und fixiert haben, welche Regeln darstellen, mit deren Hilfe der Kosmos als Einheit erhalten werden und bleiben kann.

Der Uraustralier denkt dieses Ereignis als das Ende des Wirkens der originären Schöpferkraft und als den Anfang der Reproduktion des durch diese Kraft bislang geschaffenen Kosmos, dessen Dauer und Geschick in der Gefahr steht wie seine Rettung auch. Der Grund dieser Versuchung des Geistes wird hier wie dort in der Mythe vom „Sündenfall“ berichtet, der das Leben und speziell den Menschen von seinen Göttern trennte.

*"... seit der gewurzelte  
allentzweiende Haß Götter und Menschen trennt  
muß, mit Blut sie zu sühnen,  
muß der Liebenden Herz vergehn."*

Das Wesen dieser Urzeit als Sinnursprung und Sinn-Ende der Gegenwart erfahren wir in den Mythen von Ungud und den Wondjina, von den Steinsetzungen und Felsbildern, den *bandja-odin*, die sie hinterlassen haben, oder in den Riten des Kultes, d.h. im religiösen Weltbild der Kultur dieser Stämme, die deshalb auch ausführlich zu Wort kommen müssen.

In den Begriff der Traumzeit geht 1. die Vorstellung von einer mythischen, aber noch nicht vollendeten Vergangenheit ein, in der die Erde geschaffen wurde und von den Wesen in manifester Gestalt bevölkert war, die urschöpferische und die Gegenwart der Menschen bestimmende Handlungen und Werke vollbrachten, 2. der Hinweis, daß diese Wesen mächtiger waren und sind als die Menschen der Gegenwart, daß sie in einer noch formunfixierten Welt (vergleiche die Welt des Traums!) lebten und die Landschaft und das Leben in seiner gegenwärtigen Gestalt schufen, so daß 3. alle Dinge der alltäglichen Erfahrung, der Natur wie der Kultur, von ihnen geschaffen worden sind, die Gegenwart daher immer auch als ihr Werk anzusehen ist, wieviel Pflege der Mensch auch immer auf seine Welt verwandt hat und immer noch aufwenden muß. Und 4. glaubt der Eingeborene an das Wirken dieser Wesen und damit dieser Traumzeit bis in die Gegenwart hinein, das sich allerdings seit dem Rückzug ihrer Manifestationen nur noch in vermittelter Gestalt zeigt. Das Wesen erscheint, scheint durch, klingt durch (per-sonare) und kann sinnlich nur noch als Bild oder Anklang, als Teil oder Segment erfaßt werden.

Sie selbst und ihre Welt in der Urzeit heißen formlos, weil sie selbst und ihre Geschöpfe beliebige Formen annehmen und in beliebige Formen übergehen und sich in ihnen wiederfinden konnten, was in der mythischen Gabe ihrer Verwandlungsfähigkeit zum Ausdruck kommt, die also nur einen anderen Ausdruck für ihre Unabhängigkeit von Raum und Zeit darstellt. Die individuelle Fixierung erscheint dagegen als das Vergessen der Formenvielfalt, in der sich das Wesen der Person bereits befunden hat

und noch befinden wird, als das Vergessen, das die Aufdringlichkeit ihrer gegenwärtigen Bedürfnisse und der Jagd nach ihrer Befriedigung hervorruft. Alles war und ist eigentlich in einem ständigen Fluß, der omnipotenten Schöpferkraft gehorsam, derem Gesetz die Geschöpfe oder Gestaltalternativen des Wesens gehorchen, um all das hervorzubringen, was sinngemäß sein sollte und sein soll. Die Ähnlichkeit dieser Welt mit jener der Träume und Gefühle konstatiert selbst der abgeklärte Westeuropäer, die Identität dieser Welt mit jener des Traumes, kraft der auch der Europäer zum Objekt oder zur Gestalt der Traumzeit wird, setzt dagegen der indigene Australier.

In dieser Traumzeit haben Sein und Können, Notwendigkeit und Möglichkeit noch übereingestimmt und diese Macht und Kraft der Wesen hat am Ende der Urzeit ihre unverstellte Präsenz zurückgenommen aus der irdischen Welt, die in die gegenwärtig anzuschauenden Erscheinungsformen erstarrt ist, während an ihrer Stelle, d.h. an die Stelle der Wesen und der Beliebigkeit ihrer Formen deren Fixierungen verharren, die das letzte Schaffen hervorgebracht hat, und den Horizont der Notwendigkeit abstecken für das Leben der Sterblichen nach dem Ende der Traumzeit, das von diesem Zeitpunkt an durch den Widerspruch von Sein und Können gekennzeichnet ist.

Mit der Fixierung der Gestalten, die sich in einem eigenen Wachstumszyklus von der Keim- zur Reife- und Altersform vollenden, ist das starke Bedürfnis ihrer Individuation, ihrer Selbstbehauptung verknüpft, wegen der das Individuum nicht einsehen will, das es sich dem Ganzen unterordnen muß, um als eigene Gestalt überleben zu können und deshalb immer wieder mit den anderen Gestalten in Streit gerät. An die Stelle spielenden Formenwandels und Formenwirbels der Traumzeit ist nach ihrer Verbergung der Streit der Gestalten um ihrer selbst willen getreten. Gestalten- oder Formenegoismus! Die Verzauberung der Erscheinungswelt, die Verhexung ihrer Wesen wird sichtbar darin, daß die Wesen, welche einst beliebig verschiedene Formen annehmen konnten, ohne sich mit ihnen zu verwechseln, jetzt nach dem Hiatus, nach dem Einbruch der Zeit, sich mit einer aus dem Repertoire der mannigfaltigen Gestalten identifizieren und an ihrer individuellen Aufrechterhaltung ihr ganzes Wohlsein hängen und dabei so weit gehen, andere Gestalten anzugreifen und zu vernichten, wenn es die Aufrechterhaltung der eigenen Gestalt opportun erscheinen läßt. Der Rückzug der Traumzeit erscheint als die Verwechslung des Wesens mit einer ihrer vielfältigen und besonderen, jetzt aber aktuellen Gestalten infolge einer Fixierung auf sie, und die Not entspringt dem gesetzwidrigen Verlangen, dieser Einzelgestalt über ihre Bedeutung im Kosmos hinaus Dauer und Geltung zu verschaffen.

"Am Anfang der Lalan- oder Ungurzeit steht die Weltschöpfung", erzählt Petri<sup>37</sup>, die Weltschöpfung durch Ungud; dann ist die Ungur- Lalan- Zeit auch der Zeitraum, in dem die Wondjina alles so gemacht haben, wie es gegenwärtig ist, in der sie also etwas Endgültiges und keiner Verbesserung mehr bedürftiges schufen: Landschaften, Zeug, Kultgeräte, Gesetze, Mythen, heilige Plätze etc. "In der Urzeit", so hören wir von Petri, "wurde alles so, wie es heute ist, und niemals wäre ein Lebender imstande, das Geschaffene, d.h. "Ungur" aus sich heraus zu verbessern oder zu vervollkommen."<sup>38</sup> So erscheint die Urzeit als der Grund der alles regierenden Stammesüberlieferung, der zuwiderzuhandeln bislang nur Verderben brachte, denn so wie durch sich selbst so sind die Menschen auch durch alle Dinge der Natur und der Kultur mit der Urzeit verbunden, nichts gibt es um sie herum, was nicht das Siegel der Urzeit trägt. Verbunden mit ihr im großen Traum, getrennt von ihr im Wachsein und alltäglichen

---

<sup>37</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.99

<sup>38</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.100

Daseinskampf. "The great >dreaming< or dreamtime was the age of the mighty heroes and ancestors, who indeed still exist. And a person's totem links him to that period and gives him share in it."<sup>39</sup>

In Kultfeiern, Corroborees, Tänzten und Gesängen erscheint diese Urzeit dramatisch auf; Traum, Ekstase und Vision sind wirkliche Ungur- Lalan- Zeit- Zustände, die die Menschen durch Inzendenz in sich selbst aktivieren können, so daß die Menschen in solchen Verfassungen in einer wahrhaft mythisch- schöpferischen Begabung sind, ein Auf- und Abglanz der göttlichen Wesen selber, ein ihrer Habhaftwerden im Habhaftwerden des Selbst. Der Traum und die Trance befähigen die Seele dieser Menschen zu ihren großen Reisen, in deren Verlauf immer die Begegnung mit Ungud oder den Wondjina stattfindet, er befähigt sie zu ihren außergewöhnlichen Erlebnissen, Visionen und zu neuerlichen Wondjinakennntnissen, während der Körper starr an einem geschützten Platz zurückbleibt. In diesem Zustand bringt der Mensch sich selbst mit seinem göttlichen Erbe in Einklang, gelingt ihm für kurze Zeit eine Annäherung an die Identität von Sein und Können und mit dem Traumzustand und besonders mit der Verwandlungsgabe, die er schenkt, ist auch das Konzept der Seele eng verbunden, einmal, weil auch er der Zustand ist, in dem die "Geistkinder" gefunden werden, zum anderen aber, weil er selber Ungur ist, von gleichem Wesen also wie das Geistkind selber, das im Traum gefunden wird. Der Traum, der Zustand der Urzeit und der Zustand der Geistkinder stimmen überein, was die Australier auch sprachlich zum Ausdruck bringen. Diese Übereinstimmung ihres Wesens läßt uns schon hier begreifen, daß ihre Differenz nur gradueller Natur sein kann, daß die Urzeit wie das neue Leben oder das Träumen selbst nur verschiedene Möglichkeiten eines und desselben Seins sein können. Diese Welten trennen die verschiedenen Bewußtseinszustände, welche als Traum und Wachsein unterschieden werden.

In den Zuständen des Traums und der Ekstase ist die Urzeit in der Gegenwart und d.h. sie selbst gegenwärtig, der Schöpfungsprozeß ist reaktiviert in der Gegenwart der Urzeit, dem Grund aller Zeitekstasen, die Ewigkeit der Traumzeit im Augenblick, was Elkin mit seinem Begriff der "Eternal Dream Time", der ewigen Traumzeit, umschreibt. Die Ewigkeit der Zeit ist verbürgt durch die seelische und zugleich kosmologische Substanz, die Gottheiten, Dasein und Welt teilen, die Zeit und Dasein hervorbringt, indem sie sich ständig neu in ihnen reinkarniert. Hier im Nordwesten Australiens heißt sie: *ya-yari, yäri* oder *rai*.

Diese Dialektik der Zeit und Ewigkeit, die der Ursprung der Zeit in der Gegenwart beschert, müssen wir im Auge behalten, wenn wir von Petri erfahren: "Einmalige und endgültige Schöpfungsakte bestimmen das Wesen der Urzeit. Alles Spätere bleibt nur das unveränderte Ergebnis dieser Epoche, ihre ewig sich gleichbleibende Wiederholung. So muß es auch sein, wenn nicht das Leben seinen Sinn verlieren und Katastrophen der Existenz des Individuums und des Volkes ein Ende bereiten sollen. Die Gesetze der Urzeit, das >Black- Fellow- Law<, sichern Harmonie und Prosperität; mißachtet man diese Gesetze, dann kommen Fluten und Dürren, und das Gleichgewicht ist dahin."<sup>40</sup> Einerseits ist die Gegenwart der Urzeit immer möglich, und zwar im Traum, andererseits ist das Leben nach dem Ende der Urzeit angewiesen auf die Einhaltung der aus der Urzeit stammenden Gesetze, die solange gelten, bis neue Gesetze aus der Urzeit in die Gegenwart kommen, bis Traum und Ekstase oder andere Begegnungen der dritten Art zur Vergegenwärtigung anderer Urzeitgebote führen.

---

<sup>39</sup> A.P.Elkin, Totemism in North- Western Australia, Oceania III, 1932, S.265

<sup>40</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.99-100

Das Wachbewußtsein und das Leben in der deterministischen Welt, d.h. mindestens die Hälfte daseiender Zeit, trennen den Ureinwohner von der Welt des Traums, zu der nur Schlaf oder Trance Eingang verschafft.

Erschöpfung, Schlaf, Hypnose, Narkose, Synkope, Ekstase oder Koma heißen die von Medizinern, Psychologen und Parapsychologen beobachteten Zustände, in denen die von ihnen *Exkursion* oder "out of body experience" genannten Seelenreisen stattfinden. Der Traum (und zwar ganz bestimmte Träume) gilt auch für die *Astralwaller* des Okzidents als die beste Vorbereitung oder Einstellung des Körpers auf das Ereignis der Exkursion.

Da diese Reaktivierung der Urzeit die Ausnahme und nicht die Regel darstellt, und selbst in diesen Zuständen die alten Gesetze in der Regel nur bestätigt werden, konzentriert sich das Stammesleben auf die Reproduktion der Gesetze und Gebräuche aus der ältesten Überlieferung, so daß Kosmos und Sitte von demselben Gesetz beherrscht werden, ja mehr noch: so daß das Gleichgewicht des Kosmos unmittelbar abhängig ist von der Einhaltung der Urzeitgesetze und der Durchführung der religiösen Riten. Diese Tatsache beweist uns, daß der Mensch mehr ist, als nur ein Gefangener seiner selbst errichteten Zwänge, daß seine Freiheit als die Möglichkeit und die Gefahr dieses Geschicks, in dem er seit Jahrtausenden steht, von ihm begriffen und gestaltet wird und die Widrigkeiten, die ihm widerfahren, stellen sich deshalb auch nur als die Konsequenzen seines eigenen Versagens angesichts dieses Schicksals dar, als die Folgen seines eigenen Handelns, ähnlich wie es der Buddhismus auch heute noch lehrt oder in Alteuropa die Orphik gelehrt hat: "Was du getan, erleide". Hesiod sagt in den "Werken und Tagen" (263) : "Böses bereitet sich selbst, wer anderen Böses bereitet." Auch in der Anschauung der Australier werden die Gesetzesübertretungen nicht durch willkürliche Intervention der Götter (= Walamba- und Yara Ungud) oder der Göttlichen (= Wondjina= Ahnen= Totemheroen) bestraft, sondern der Mensch führt die Strafen durch die Konsequenzen, die sich aus seinem Handeln ergeben, selbst herbei; Katastrophen: Dürren, Fluten oder andere Gefahren, d.h. die Störungen des kosmischen Gleichgewichts, das wir heute ökologisch nennen, werden als die Folgen menschlichen Fehlverhaltens begriffen, und als Buße und Strafe auf sich genommen, sobald man ihrer Ursache ansichtig geworden ist. Dies machen eine ganze Reihe von Mythen, die wir diesem Text beigelegt haben, unmißverständlich klar und seit der moderne Mensch die ökologische Perspektive entdeckt hat, fängt er an, zu begreifen, daß auch die kosmischen und klimatischen Krisen oder Katastrophen, Hungersnöte, Dürren, das Absterben der Flüsse, das Artensterben oder das Waldsterben nichts anderes sind als die Folgen seines eigenen, meist egoistischen Handelns.

Diese Auffassung ist auch für den alten Orient typisch gewesen. Göttliche Strafe ist die Antwort auf die Herausforderung durch menschlichen Frevel in einer Welt, in der die Göttlichen noch unter den Sterblichen weilen. "Denn nah sind unter den Menschen die Götter/ Und die Unsterblichen schauen, wer alles mit Beugen des Rechts/ Einer dem andern schadet, nicht achtend göttlicher Rache."<sup>41</sup> Auch das sumerisch- babylonische Schrifttum zeigt jene Haltung, nach der der Übeltäter durch die Folgen seiner Tat sich selber straft.<sup>42</sup> Die Natur kann deshalb auch keine von der Kultur abtrennbare eigene Welt darstellen oder gar nur als unerschöpfliches Reservoir der Rohstoffe menschlichen Handelns erscheinen, wie die zivilisierte Gegenwart das glaubt, sondern

---

<sup>41</sup> Hesiod, Werke und Tage, 249 f

<sup>42</sup> A. Jeremias, Die babylonisch- assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Leipzig 1887, S.26 ff

nur als Ausdruck der Epiphanien (ἐπιφάνεια) des göttlichen Wirkens, ähnlich wie unser Mittelalter das noch wußte: "Alles ist Siegel, alles ist Spiegel".

Die Natur ist stets Omen, Hinweis, Auslöser der Erinnerung an das Wirken der Urzeitheroen, Ort möglicher und immer wieder ständig sich ereignender Epiphanien der Gottheiten oder ständiger Sitz ihrer Anwesenheit an heiligen Plätzen. Sie ist Siegel der Urzeit und damit Gesetz, sie ist Spiegel der Urzeit und damit selber mythisch. Sie ist Wesen, d.h. Akteurin, Gegenstand der Handlung und Grund der Handlungen, so wie der Träumende, das Träumen, das Geträumte und der Grund des Traumes ist.

Träumen und Wachbewußtsein heißen Zustände des Daseins, die sich einerseits durch die Konzentration auf das aktiv, ichbezogen Verstandene und Gewollte und andererseits durch deren Abschattung, d.h. Rücknahme der Intentionen, unterscheiden. Mit dem durch diese Abschattung selbst angestrebten Verzicht auf das eigensüchtige Wollen sucht das Bewußtsein in ein passives Stadium (wartend, ohne zu erwarten) verstehender Empfänglichkeit einzutauchen, in ein Stadium der Entspannung und schließlich in der Trance auch noch in einem Stadium kataleptischer Starre zu verharren, um jene anderen Seinsdimensionen und Möglichkeiten zu schauen, zu erleben und zu genießen, welche sich nur auf diesem Wege erschließen, nachdem man seine Sinne entfesselt hat.

Im Zustand ausgeschalteten Eigennutzes dehnt sich das Selbst wieder aus auf alle Gestalten, die zu sein die Individuation und ihre Verhexung ihm verwehrte, erlebt es sich wieder als eines und alles. In diesem Schauen und Handeln will der Schauende nicht mehr Sondergestalt und Sonderwille sein, und dort, wo in dieser Schau das eigene Wollen wieder durchbricht oder Gegenstand wird, erlebt es den Zusammenbruch der Ekstase, das Scheitern des Willens, aufgesogen in Schrecken oder Faszination, sekundiert von Wut, Zorn, Furcht oder Lust und Freude, welche wiederum das Sein in einer anderen Welt als der des reflexiv kontrollierten Wachbewußtseins anzeigen. Der emotionalen Reaktion auf das Scheitern des reflexiven Bewußtseins in der Ordnung der Kausalität, z.B. in den Gefühlen von Wut und Zorn, welche trotz emotionaler Linderung aber das Scheitern unterstreichen, steht im Traum ein souveränes Traumsjekt gegenüber (dieMacht der Intuition), dem sich alles wunschgemäß fügt, solange es sich nicht von der Angst, dem Repräsentanten des Diesseits und der Kausallogik der Wachbewußtseinswelt in der Traumwelt, einschüchtern läßt.

Die Ausschaltung des nach außen gerichteten Individualwillens (Streben nach Zwecken), der nach außen gerichteten Intentionalität des Ich, die Verwandlung der Aktivitäten in Vorstellungen und die Wendung der vorgestellten Aktivitäten nach innen, die Ausschaltung der Selbstbehauptung des als Gegenstand reflexiv ausgesonderten Ich, der egoistischen Zensur und ihrer selektiven Konsequenzen für die sinnliche Wahrnehmung erweitert die sinnliche Anschauung, die Dimension der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die zusätzlich wahrnehmbar werden und ansonsten durch die Funktionen des reflexiven Verstandes ausgeblendet bleiben, so daß der Mensch im Stande reiner Intuition tiefer eintauchen kann in die Welt, welche der Inbegriff aller Erscheinungen ist, um aus diesem Bade, um neue Erlebnisse und Erfahrungen bereichert, emporzutauchen in das Reich der Selbst- und der Gegenstandsaffektion, in das Reich der vom Verstand gestempelten und vor der Angst versicherten Dinge, die von den Interessen des Willens und der Selbstbehauptung ihr Gütesiegel erhalten haben. Der Traum setzt auf die Entdeckungsbereitschaft der Intuition, der Wille auf die Urteilskraft des Verstandes.

Nach Kant wird die sinnliche Anschauung geleitet von der reinen Anschauung apriori, d.h. von der Ordnung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unter die formalen Be-

dingungen von Raum und Zeit. Im Zustand der Exkursion des Ya-yari verliert diese Ordnung ihre Geltung. Der Gegenstand der Erfahrung ist nicht das auf äußere Reizung wertend reagierende Gefühl und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen oder Urteile, sondern die Intuition der Seele selbst als dem Organ des inneren Sinnes. Der Raum unterliegt der Gleichzeitigkeit, Raum und Zeit fallen als Dimensionen des Erlebens zusammen, ihr Koordinatensystem selbst wird zum Gegenstand des träumerischen Spiels, d.h. die Invarianz des Koordinatensystems von Raum und Zeit selbst wird aufgehoben und d.h. aber auch: der Schauende und das Geschaute, das ya-yari ist befreit von allen Schranken des Raumes und der Zeit, die für den Körper gelten, der ja im Schlaf und in der kataleptischen Starre abgelegt wurde. Handeln, Denken, Fühlen und Wahrnehmen geschehen mit Instantangeschwindigkeit, d.h. Augenblick und Ewigkeit sind in diesem Zustand eins geworden genauso wie das Selbst und die Welt. In diesem Zustand der Überwindung aller körperlichen Bindungen durch die Miriru-Kraft ist das ya-yari zu der mit sich selbst übereinstimmenden Urzeit geworden, aus der es seine ausgezeichnete Verbindung mit seinem irdischen Körper, d.h. mit dessen Forderungen, immer wieder herausreißt.

Selbst in einer erkenntnistheoretischen Perspektive wird noch deutlich, warum der Traum als das sich selbst intuierende und anschauende Gemüt der Repräsentant des Lebens und die von dem Selbstbehauptungstrieb angetriebene Willens- und Verstandestätigkeit der Repräsentant des Todes ist, Ursache des durch den Egoismus abgenutzten Lebens, der dem Dasein mit seiner Paranoia die Seligkeit in dem Weltgrund genommen hat. In den transzendentalen Anschauungsformen von Raum und Zeit ordnen sich die intentionalen Wahrnehmungs- und Empfindungsakte, das Empfundene und Wahrgenommene also, d.h. die Erscheinung der körperlichen Welt und ihrer Kausalität leiblichen Wirkens und Empfindens. Sie sind als Bedingungen ihrer Möglichkeit die transzendentalen Korrelate dieser Welt, während die transzendentalen Korrelate der Traumwelt andere Formen von Raum und Zeit darstellen, von denen die Reversibilität der Zeit und damit der Richtung des Gestaltenwandels nur das aufdringlichste Merkmal abgeben.

Die Natur ist auch für den Aboriginal das, was man universal im Bilde mütterlichen Gebärens schaut, was uns auch hier nicht überrascht, wenn wir an die gleiche Idee in der Verbindung mit dem Schlaf und dem Traum denken: "Wie in Geburtswehen dichtet sich Bilder das Herz" (Sirach 31,5). Aber auch die Natur hat in sich selbst über ihre Lebewesen ihre Traumzeiten und ihre Zeiten danach und auch in ihr sind jene die Ausnahme und diese die Regel, so daß Petri wiederum von ihr sagen kann: "Natur und Umwelt werden also zu verewigtem, stets gegenwärtigem Urzeitgeschehen, sie sind das offene Historienbuch der Stammesüberlieferung."<sup>43</sup> Wir sagen lieber, daß Natur und Umwelt gezeitigtes und deshalb noch gegenwärtiges Urzeitgeschehen sind, was Petri vielleicht auch nur sagen wollte. Aber Natur und Umwelt sind dies nicht nur in einem symbolischen oder gleichnishaften Sinne; die Natur ist vielmehr die Stammesüberlieferung als die wesentliche Stammesgeschichte in ihrer unmittelbaren Verdichtung leibhaftig, ebenso wie der Mensch oder das Tier Inkarnation eines Wondjina sind. „Alles, was wir wissen“, sagte Banggal, nachdem er ein Ereignis aus der Traumzeit erzählt hatte, „gehört zu diesem Land. Jeder respektiert das Land des anderen, wenn er eine eigene Geschichte kennt. Ich kann nicht die Geschichte eines

---

<sup>43</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.107

anderen stehen, das geht nicht! Diese Geschichte gehört hierher... jede hat ihren Platz.<sup>44</sup>

Jede Erscheinung, jedes Ding in der Landschaft und jeder Gebrauchsgegenstand ist für den Uraustralier voller Erinnerungen an die Taten seiner heiligen Urzeitheroen, alles erinnert ihn, alles mahnt ihn, Dinge und Erscheinungen zeigen ihm und er selbst richtet sich danach, manchmal eher beiläufig, oft aber festlich vorbereitet. Mit jeder Erscheinung oder jedem Merkmal der Landschaft, Fauna und Flora ist er über sein Totem direkt oder indirekt, unmittelbar oder vermittelt verbunden, jedem dieser Phänomene steht er in einem bürgenden oder haftenden Verhältnis gegenüber. Kurz: der Aboriginal steht mit seiner "natürlichen" Umgebung in solidarischer, speziell: in wesensverwandtschaftlicher Beziehung.

Jede seiner Formen der Selbstdifferenzierung, seine verwandtschaftliche Stellung, seine verschiedenen Totems stehen mit bestimmten Plätzen oder Orten der Landschaft in Verbindung, so daß man das Beziehungsgefüge der Eingeborenen untereinander auch als territoriale Verbindung oder Unterscheidung abbilden kann und in dieser Abbildung die wesentlichen Bezüge des Menschen zu sich und seinem Kosmos von seiner individuellen Gestalt abstrahiert rein zur Erscheinung zu bringen vermag und damit auch die durch und durch gewirkte Verwobenheit des Menschen mit seiner Erde. Die Wege, welche die notorischen Plätze und Territorien verbinden, erscheinen als die Spuren wechselseitiger Wanderungen, Begegnungen, ritueller Zusammenkünfte, und zwar einst wie heute. Elkin schreibt über die Ungarinyin und Wurara: "Here, a man regards himself as related to a country rather than to any particular individual or individuals, though by >country< he also means the members of the horde which is likewise a patrilineal totemic clan. So this >country< or horde is his kandingi, mother's brother, that one his wolmingi, wife's mother, and so on."<sup>45</sup> Die Landschaft steht für MB, FrM oder VV nicht anders wie jede Pflanze und jedes Tier; und so wie diese bestimmte Verwandte repräsentieren, so stehen die Verwandten für jene Exemplare des Kosmos und dieses gesamte System der Verbindungen und Vertretungen reflektiert und demonstriert die verwandtschaftliche Einheit von allem Sein, die verwandtschaftliche Einheit des Kosmos, der somit eines Wesens ist mit jedem seiner Exemplare.

Dem Australier ist das Dichterwort selbstverständlich: "Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis". Die Präsenz der Natur ist die Präsenz der Urzeit im Wandel ihrer vergänglichen Erscheinungen und die Kultgegenstände und Regeln, die zur Vergegenwärtigung der Urzeit oder zur Verlängerung ihrer endlichen Erscheinungen erforderlich sind, stammen ebenfalls aus dieser Zeit, so daß schon das bloße Dasein die Gewähr bietet, mit dem Urzeitgeschehen selbst verbunden zu sein.

Durch die Riten und Gesänge der Urzeitheroen kamen das Seiende, die Dinge, Pflanzen, Tiere und Landschaften zum Vorschein und durch dieselben Gesänge kann auch ein djoingari oder Ban-man die Tiere, Pflanzen oder Lebewesen seines Totems oder Territoriums hervorbringen oder deren Vermehrung stimulieren, welche er immer wieder anlässlich der verschiedenen Rituale aufführt. Unmißverständlich bezeugt T.G.H. Strehlow in seinen "Aranda Traditions" wie eine Wanderung der Männer zu den heiligen Plätzen eine Rückversenkung in die Urzeit darstellt, wie zunächst die alten Männer eine Erinnerung heraufbeschwören, in deren Vergegenwärtigung der Aboriginal langsam aber stetig in die Urzeit übergeht, bis er schließlich mit seinen

---

<sup>44</sup> J.Doring, Hrsg., Gwion Gwion, Köln 2000, S.25

<sup>45</sup> A.P.Elkin, Social Organization in the Kimberley Division, Oceania II, 1931, S.316

rituellen Handlungen wieder ganz der heroische Ahne ist, dessen Inkarnation er lebt. In diesem Zustand scheint ekstatisch die Urzeit auf und überlichtet den Zustand des sterblichen Daseins, der durch diesen Vorgang mit der Kraft des Ursprungs aufgeladen wird, deren Segen dann später genossen werden kann.

Aus dieser Sicht wird verständlich, was Altorientalisten in ihrem Arbeitsgebiet nur zögerlich eingestehen: "Die frühen Kulturen haben eine uns schwer zugängliche Fähigkeit, ihrer Umwelt personal zu begegnen, in einem wichtigen oder auch unwichtigen Punkt der Landschaft, wie z.B. in einem Baum oder einem Tier, das göttliche Antlitz zu sehen."<sup>46</sup> Auch der jüdische Begriff der Schechina, der Begriff für die Anwesenheit und Gegenwart Gottes, gehört zu diesem Gedankenkreis und damit auch das, was sich im Christentum auf ihn bezieht. Midrash rabba (2 M. Absch. 2) erklärt: "Gott offenbart sich dem Moses im Dornbusch als Lehre, daß auch der Strauch nicht ohne die Schechina sei."

Das Verweilen oder Erscheinen der Urzeit in der Gegenwart, in der Existenz überhaupt, ist daher ganz und gar von dem Handeln des Menschen abhängig und wenn durch ein Versagen der Menschen die Urzeit aufhört zu sein, dann geht auch die ganze Welt unter.

"So wird das regelmäßige Berühren der bandja- odin (der Felsbilder an den heiligen Plätzen/ H.S.) zu einer sich ständig wiederholenden Erneuerung eines bestimmten Geschehens der Urzeit. Als Aufrechterhaltung der einmal geschaffenen Weltordnung gewinnt es den Charakter einer sakralen Handlung, und nicht eines magischen Ritus im Sinne der alten Zaubertheorien. Der Bruch mit diesen alten "Gesetzen", d.h. die Vernachlässigung der Bilder, führt zu ihrem Verblässen und Verfall. Ungud und Wondjina sterben oder verlassen ihre Heimat. Das Wasser versiegt, und es wird kein Regen mehr fallen, es sterben Pflanzen und Tiere und Menschen, und das Land verwandelt sich in eine steinige, trockene Wüste."<sup>47</sup>

Wir begegnen hier einer verpflichtenden Beziehung der Gegenseitigkeit zwischen Gottheiten und Menschen, die noch nicht zu jener juristischen Formel verkommen ist wie etwa die bekannte Formel der Römer: "do ut des"; aber die Abhängigkeit der Götter von den entsprechenden Kulthandlungen wird in ganz Australien erfahren und verweist auf eine Perspektive, die auch ein Merkmal der vedischen Religion ist.

Nicht nur als rituelle Darstellung der kosmischen Ordnung wird das Opfer, mit dem alle vedischen Götter verbunden sind, aufgefaßt, "sondern auch als notwendige Begleiterscheinung dieses Ordners, ohne welches der Kosmos selbst auseinanderfallen würde."<sup>48</sup> Das Opfer hörte in der Periode der Brahmanas auf, Sühneakt zu sein, "und wurde allmählich als etwas angesehen, das in sich selbst kosmische Bedeutung trug",<sup>49</sup> was aber dem Sühnegedanken gar nicht widerspricht. In der Bhagavad- Gita (3,14) heißt es sogar: "Alles ist Opfer. Jedes Wesen geht aus einer heiligen Opferung hervor."

Dieser Satz faßt wirklich treffend zusammen, was auch den australischen Glauben ausmacht, wie ihn Autoren wie Spencer und Gillen, Howitt, Strehlow, Elkin, Berndt u.v.a beschrieben haben und dieser Gedanke der Abhängigkeit der Göttlichen von dem Menschen ist selbst der europäischen Mystik nicht fremd gewesen:

*"Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;*

*Werd ich zu nicht, er muß vor Not den Geist*

---

<sup>46</sup> E.Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, S.65

<sup>47</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.215-6

<sup>48</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.42

<sup>49</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.50

*aufgeben.*" (Angelus Silesius)

Diese Abhängigkeit der Göttlichen von den Sterblichen ist in letzter Konsequenz die Abhängigkeit des Heils von den Sterblichen selber, was sie wie den modernen Menschen, wenn auch in einem anderen Sinne, zu ihres eigenen Glückes Schmieden macht. Der Nordwestaustralier ist also nicht nur abhängig von seinen Urzeitheroen, sondern diese selbst verdanken auch die Dauer ihres Seins dem Menschen.

Die Göttlichen vermögen nur über die Sterblichen in der Gegenwart zu wirken und die Sterblichen vermögen nur durch die Göttlichen ihr Leben, d.h. ihr Weiter- und Wiederleben, zu reproduzieren.

Da aber der Mensch eine Gottheit der Möglichkeit nach ist und die Göttlichen mögliche Sterbliche sind, richtet sich ihre Gegenseitigkeit auf die Aufrechterhaltung des Göttlichen im Wirklichen, stellt sie eine Versicherung oder eine Allianz der Sterblichen und Unsterblichen gegen den ewigen Tod dar, der seit dem Urmord den Kosmos bedroht und den Verlust der körperlichen Materie unsterblichen Wirkens darstellt.

Auf diese Stellung des Menschen im Kosmos, die wir hier in Nordwestaustralien entdecken, weist auch der vedische Hinduismus seine Gläubigen hin. "Schon im Purushasukta stellen wir fest, daß Götter und Seher (Rishis) als gleichberechtigt auftreten."<sup>50</sup> Auch in Nordwestaustralien wird der entsprechende Personenkreis, die *ban-men* oder die *Corroboree-Doktoren*, als inkarnierte, d.h. lebende, Wondjina begriffen und besitzt daher auch in dieser Welt den gleichen Rang, den Seher und Brahmanen im Hinduismus genießen, "denn an das Göttliche glauben die allein, die es selber sind."

Die seinsstiftende Qualität der Kulthandlung, ihre Vergegenwärtigung der Urzeit, unterstreicht nicht nur die ungeheure kosmologische Bedeutung des Menschen, sie erklärt auch zugleich den herausgehobenen Rang jener Leiter oder Regieführer der Kulthandlung, von denen das Gelingen der gesamten Operation abhängig ist.

Petris Informationen sind in dieser Hinsicht eindeutig: "Ungud, Walanganda und die anderen großen Heroen der Lalan-Zeit schufen diese Ganzheit, und zu ihrer Aufrechterhaltung muß der Mensch seinen Beitrag leisten. Es genügt nicht allein, daß er passiv nach den "Gesetzen" der Urzeit lebt, durch aktive Handlungen kultischen Charakters muß er die Urzeit mit ihrem mythisch-historischen Geschehen und den in ihr wirkenden spirituellen Mächten immer wieder verlebendigen. In den Initiations- und Vermehrungsriten, aber auch in den Totenfeiern finden diese kultischen Handlungen ihren Ausdruck. Ihre Pflege sichert dem Leben seinen gewollten Ablauf, ihre Vernachlässigung bringt Tod und Untergang für die Menschheit, Natur und Geisterwelt. Ein zwangsläufiger Ablauf des Werdens und Vergehens hat für den Eingeborenen keine Wirklichkeit."<sup>51</sup>

Die Kulthandlung wird also als kosmologischer Akt begriffen und der Leiter dieser Handlung, der Älteste, Häuptling, Corroboree-Doktor oder Ban-man, als Gott-Mensch, d.h. hier: als Inkarnation eines Wondjina, so daß die Urzeit solange in der Gegenwart wirksam bleibt, wie es diese Göttlichen gibt, die unter den Sterblichen weilen. Göttliche und Menschen stehen damit nicht nur in einer gemeinsamen Allianz um der Aufrechterhaltung des göttlichen Kosmos willen zusammen, sie sind auch gleichen Wesens, wenn auch von unterschiedlicher Macht.

Diese Differenzierung der Macht und besonders ihre Unterscheidung in der Zeit und in der ewigen Urzeit, die ihr Handeln als originär schöpferisches von dem nur reproduktiven Hervorbringen unterscheidet, wird in Nordwestaustralien als die Konsequenz

---

<sup>50</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.51

<sup>51</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.197

des Sündenfalls, d.h. des Urmords begriffen, die von den Eingeborenen in verschiedener Hinsicht näher bestimmt wird. "Die Eingeborenen brachten unmißverständlich zum Ausdruck, daß es in der Lalan- Zeit nur >Ungur< oder >Wondjina< gegeben habe; die Scheidung zwischen Mensch und Tier sei erst gekommen, als >die Heroen nach unten gingen<, mit anderen Worten, als sie ihre Felsbilder hinterließen und sich in mythische Schlangen verwandelten. >In der Lalan- Zeit waren alle Tiere Menschen<, war die am häufigsten gebrauchte Redewendung."<sup>52</sup>

Auch diese Auffassung vom Tier als einem gefallenem Menschen ist uns nicht nur aus den altorientalischen und jüdisch- christlichen Religionen geläufig, die sie hier wie da in dem Sündenfall- (Urmord-) Mythos begründet haben, sondern auch aus der heimatischen Sage: "Alle Tiere waren ursprünglich Menschen", so beginnt eine Sage aus Rügen und fährt dann fort: "Als sie die Tiergestalt angenommen hatten, blieben sie zunächst noch eine lange Zeit Freunde der Menschen, da sie sich ihres alten Zustandes erinnerten."<sup>53</sup> Ähnlich berichten auch amerikanische Mythen, daß in der Urzeit alle Tiere Menschen waren, d.h. auch sie erklären ihr Dasein mit der Vertreibung aus dem Paradies.<sup>54</sup> Von demselben Glauben der Buschmänner haben wir schon gesprochen und an Ad. E. Jensens Untersuchung, die noch eine ganze Reihe anderer Beispiele aufzählt, soll hier noch einmal erinnert werden.

Vor Schreck, so erzählen die Australier anders als die Mythen der Ackerbauern, haben sich einige Menschen am Ende der Urzeit in Tiere verwandelt, aber auch diese Version ist uns aus der alteuropäischen und altorientalischen Tradition bekannt genauso wie aus einigen Lehren des Buddhismus.

Der Tod des Osiris versetzte die Satyrn in den panischen Schrecken und das Totenbuch der Tibeter kennt die Möglichkeit unglücklicher Wiedergeburten, die der rechten Sterbehilfe ermangeln. In der griechischen Mythologie gibt es vergleichbare Ereignisse, die vom Kampf der lichten Götter gegen die der Finsternis oder des Todes berichten. Aigipan empfahl den Göttern, ihre Gestalt zu verwandeln, um auf diese Weise den Feinden zu entkommen, dem Gefolge des Typhon. Er selbst verwandelte sich in einen Ziegenbock mit Fischschwanz. Gestaltenwandel ist auch in den Zaubermärchen immer wieder die probate Methode, sich den Nachstellungen böser Zauberer zu entziehen.

Die Loritja (Zentralaustralien) erzählten von jener Bedrohung ihrer Heroen durch einen gefährlichen Hund, vor dem sie fliehen mußten und vor dem sie sich durch Verwandlung in die verschiedensten Tiere zu verbergen suchten. Später töteten die beiden Gurangana, die aus dem Osten kamen, diesen Hund und die Heroen wurden wieder Menschen, aber seitdem vermochten sie sich auch in jene Tiere zu verwandeln, in deren Gestalt sie am Ende der Urzeit schließlich ganz übergingen.<sup>55</sup> Die menschengleichen Heroen erhielten infolge dieser Ereignisse also jene Gestalt, in der sie nach dem Ende der Urzeit bleiben mußten, d.h. dieses Ereignis führte zur Differenzierung ihrer Gestalten, die sie annehmen müssen, wenn sie aus der zurückgezogenen Urzeit in das diesseitige Leben der Gegenwart hinaustreten. So leben sie als Tiere, Menschen und Erscheinungen in der Welt der Sterblichen, bis sie in ihre Heimat, d.h. in die Urzeit, zurückkehren. Austritt aus der Urzeit erscheint als Individuation und das Geistkind als

---

<sup>52</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.172

<sup>53</sup> A.Haas, Rügensche Sagen, Stettin 1926, S.115

<sup>54</sup> Hill Tout, The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia, Proc. and Transact. of the Royal Society of Canada, 2. Serie, VII, 2. Sekt.

<sup>55</sup> C.Strehlow, Mythen und Sagen des Loritja- Stammes, Frankfurt 1908, S.2 f

Seele verbürgt die Rückkehr oder Rückverbindung, welche im Totem vergegenständlicht und im Kult im Gedächtnis gehalten wird.

Die griechische Mythologie kennt ähnliche Beispiele der Verwandlung von Menschen in Tiere, sei sie zur Strafe oder aus Rache der Götter verhängt oder motiviert aus dem Wunsch, der Strafe oder Entdeckung zu entgehen. Daß die Seelen vornehmlich in Vögeln, aber auch in Schlangen weiterlebten, war gleichfalls allgemeiner Glaube des antiken Griechenlands.<sup>56</sup>

Aus den Studien zur vergleichenden Mythologie, die wir Frobenius, W. Schmidt und Jensen (siehe oben) verdanken, haben wir erfahren, daß überall der Verlust der Urzeit oder des Paradieses mit einem ungeheuerlichen Ereignis in Verbindung gebracht wurde, mit einem Frevel oder einer Gebotsübertretung, die das weitere selige Dasein verwirkt und den Sterblichen ihr Los beschert haben. Die originäre Neuschöpfung hört auf, der Geist fällt in die Zeit, der Tod bedroht das Leben und das Dasein des Kosmos überhaupt.

In den Mythen der Jäger und Sammler- und der Hackbau- Kulturen erscheint dieses Ereignis als Urmord, in den Mythen der Ackerbauern markieren der Feuer- oder Früchteraub die Zeitenwende. Auch in Australien wird vom Urmord berichtet, der das selige Glück urzeitlichen Daseins beschließt und den Sterblichen ein Leben im Schweiß ihres Angesichts aufnötigt. Dieser Mord verwirkt das Dasein der Urzeitheeren, der Wondjina oder Rai, die sich in Tiere, Pflanzen oder Gebrauchsgegenstände (Honigeimer, Bumerang etc.) verwandeln, ein Motiv, das auch als Vorstufe der Sündenfallversionen der Ackerbauern in deren Mythologien weiterlebt, wenn man der Auskunft des Gnostikers Justinus über den Garten Eden folgt, die sich auf den Fall der Engel bezieht, welche zu den Bäumen des Paradieses wurden. Auch die Weltmenschenmythen der Hochkulturen (Purusha, Panku) gehören in diesen Kontext.

Da weder in Petris noch in Lommels Sammlung eine entsprechende Mythe zu finden war, auf entsprechende Andeutungen kommen wir später zu sprechen, beziehen wir uns hier auf Mythen anderer australischer Stämme. Eine Mythe der Euahlayi erzählt, daß die lokalen Gruppen und ihre Totems, d.h. der Stamm in seiner Gliederung und die Gegenstände, die den Kosmos ausmachen, aus den Körperteilen Baiames geschaffen wurden, daß das Sein also hier genauso aus Baiames Körperteilen zusammengesetzt worden ist wie in Indien aus Purushas- oder in China aus Pankus Körperteilen. Wenn dieser Befund auch nicht in den durch Lommel und Petri gesammelten Mythen festzustellen war, so zeigt das Totemsystem der nordwestaustralischen Stämme den gleichen Gedankengang und die gleiche Vorstellungswelt. Die Heiratsklassen der Nygina heißen nach den vier Temperamenten und Konstitutionstypen, nach deren Verfassung sie das ganze Sein abbilden und die Heiratsregeln garantieren die richtige Ergänzung der Teile (Sections und Totems bei den Nygina und Totems bei den Ungarinyin und Unambal) zu einem lebensfähigen Ganzen.

Theodore Strehlow gibt in seinem Buch "Aranda Traditions" eine Mythe von den Brachvögeln, von Ilkagngara wieder, die von dem ersten Tod und von der durch die Menschen selber verschuldeten Sterblichkeit erzählt. Mit diesem Tod erscheinen auch die Tiere in der Welt, in die sich die Schuldigen verwandeln. Diese Mythe entspricht also dem Hainuweletyp von Jensen.

"Uburu, die Elster, breitete die Flügel aus, die ihm in diesem Augenblick gewachsen waren. Er flog davon, gefolgt von den Männern und Frauen, die in Brachvögel ver-

---

<sup>56</sup> J.Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte II, München 1977, S.7 ff

wandelt worden waren... Hätte Ubura den Mann nicht ein zweites Mal getötet, wäre der Tod nicht zu den Menschen gekommen."<sup>57</sup>

Das Erschrecken (*tremendum*) und die Verwandlung (Flucht) sind die Folgen dieser Tat und diese Mythe erklärt auch die totemistische Ambivalenz, denn die Tiere repräsentieren hier sowohl die Göttlichen, die mythischen Ahnen der Urzeit, als auch das Opfer, das man ihnen bringt, weil sie einmal die Notwendigkeit des Opfers als Folge der Urschuld begründen und zum anderen als die Adressaten des Opferaustauschs erscheinen. So sind denn die Göttlichen, wenn sie sie selbst sind, sie selbst nur durch das Opfer, so daß das Opfer ebenso gut ein Teil ihrer selbst darstellt, wie die anderen Attribute, die sie auszeichnen. Und nach seinem eigentlichen Wesen ist auch Solidarität nichts anderes als Opferbereitschaft. In der Loritja-Fassung verbreitet der große Hund jenen Schrecken in der Geisterwelt, dessen sich die Geister nur noch durch seinen Mord erwehren können, aber diese ihre Reaktion wird ihnen nicht nur durch die Fixierung ihres Zustandes (Tiergestalt), in dem sie sich versteckt hatten, vergolten, sondern auch durch das Los ihrer Sterblichkeit, mit dem die Urzeit endet. War der Mord an den Schrecklichen der Preis für die Befreiung vor dem Schrecken, so hält der Tod allen Lebens jenes urzeitliche Ereignis in der Gegenwart, repräsentiert er den Preis des Fortlebens danach, und zwar im Doppelsinne des Wortes: Preis, nämlich in der Bedeutung: als Kosten und Buße einerseits, in der Bedeutung als Lohn oder Vergütung andererseits, nämlich der Tod auch als ein Segen, der das Erstarren der Welt in den Formen, die nach dem üblen Ereignis erscheinen, sichert, und zwar als die Bedingung der Möglichkeit zur Überwindung dieses Ereignisses durch das Opfer.

Man hört auch aus diesen und den vergleichbaren Mythen gut heraus, daß die Handlungen der Menschen nicht nur den Menschen selbst, sondern auch den bestraften Urzeitwesen zugute kommen sollen, daß also die Menschen durch ihre sühnende Rückbindung auf die Urzeitgesetze nicht nur sich selbst erlösen können, sondern den ganzen Kosmos, denn sie allein hielten jene Rituale, Tänze und Gesetze in Erinnerung und aufrecht, die einst das ganze Dasein teilte und einig beging. Die sittlichen Regeln der Gegenwart sind der Gegenwart heilig nur, weil sie jene Regeln schon waren, deren Befolgung in *illo tempore* vor dem Ende der Urzeit bewahrt hätte. Wäre man damals nicht gesetzesbrüchig geworden, so wäre die Seligkeit jener Zeiten auch heute noch. Aus diesem Grunde kann nur das, was damals als Mittel gegen den Untergang gut war, auch heute noch davor bewahren.

So stehen die Tiere als Gefallene, als ihr Wesen vergessene Wesen, neben dem Menschen, der sich über die Einhaltung und Ausübung der Urzeitgesetze wieder mit seinem Wesen zu versöhnen vermag, weil er seit jenem schrecklichen Ende der Traumzeit weder jene Gesetze noch sein Wesen gänzlich vergessen konnte, da er an ihnen und an sich selber so sehr zu leiden hatte und hat.

Von Bedeutung ist in allen Urmordmythen auch die Maßnahme der zweiten Tötung als Garantie des endgültigen Todes, die in den Mythen Australiens immer wieder berichtet wird, denn sie bezieht sich auf die Tatsache, daß der *ban-man* oder *corroborree-doctor* die Macht hat, die Toten wieder zu erwecken. Um zu verhindern, daß man dem Toten wieder begegnet, tötet man ihn ein zweites Mal. Dieser Brauch der zweimaligen Tötung, der in Europa nachträglich als Versicherung gegen den Scheintod rationalisiert worden ist, ist auch universal verbreitet. Er dient überall der Abwehr der Wiedergänger und steht grundsätzlich mit den Wiedergeburtsgheimnissen des Kultes in Verbindung, die Wiedergängerei als eine unglückliche Form des Endes oder der

---

<sup>57</sup> deutsch nach: A.W.Reed, Am Anfang war die Traumzeit, Köln 1981, S.97

verunglückten Wiedergeburt, die man zu verhindern sucht und deren glückliches Pendant die durch die Initiation verbürgte Wiedergeburt darstellt.

Auffallend ist auch, daß bei den Ungarinyin Stammeltern erwähnt werden, Petri aber nicht viel mehr von ihnen zu hören bekommt als die Tatsache, daß es sie gibt, während die Unambal die ersten Menschen, Ungulmara und Kanisch, von den Wondschina Banar und Kuranguli (den Namensgebern der Unambal- Stammeshälften) herleiten. "Die in vielen mythischen Systemen der Australier anzutreffenden Vorstellungen von einem Stammelternpaar finden wir gleichfalls bei den Ungarinyin. Man nannte uns Wulumara und seine Frau Dumula als das erste von Ungud geschaffene Menschenpaar. Näheres über diese Stammeltern, insbesondere über einen virtuellen Zusammenhang mit den Wondjina, konnten wir nicht ermitteln."<sup>58</sup>

Dieser Zusammenhang ist aber dafür um so deutlicher bei den Unambal zu erkennen. Bei den Unambal werden die ersten Menschen ganz eindeutig von den beiden Gründern der Stammeshälften abgeleitet, die in komplementärer Ergänzung zueinander stehen und deshalb auch die Menschen. Die duale Organisation des Stammes bezieht sich auf diese mythischen Gründer und demonstriert damit ihr Verhältnis als das einer unechten (corporativen) Verwandtschaftsgruppe, funktional vergleichbar der Sippe, die (Sippe) aber die mythische Legitimation anders konzipiert, nämlich auf das ergänzenden Wirken der Hälften zugunsten ihrer Beziehung auf den gemeinsamen Ahnen (der Sippe) verzichtet.

Der Mensch erscheint aber grundsätzlich erst mit den Tieren am Ende der Traumzeit, und zwar als Resultat des Rückzugs der Traumzeitheroen am Ende der Traumzeit in ihren schöpferischen Grund, in der Zeit also, in der die Wondjina "nach unten gingen" oder sich zurück zu Ungud begaben, so daß die Ursache dieses Ereignisses bei den Wondjina selber und nicht bei dem nachtraumzeitlichen Menschen gesucht werden muß, was die komplementäre Beziehung der Sterblichen und Unsterblichen nur unterstreicht. Die Göttlichen selber haben ihren Status der Göttlichkeit verwirkt, ganz so wie es der biblische Bericht vom Höllensturz der Engel oder die Titanomachie berichten, und die Sterblichen sind erst als eine Konsequenz dieses Ereignisses zu begreifen. Auch hier wird mit der Schuldzuweisung an den Menschen, auf dessen unmittelbare Beziehung zum Göttlichen hingewiesen.

Auch andere Hinweise führen zu der Einsicht, daß die Wondjina als ehemals unsterbliche Urmenschen vorzustellen sind, die wegen ihres Versagens in der Urzeit sterblich geworden sind, d.h. zu den Sterblichen der Gegenwart wurden, deren Stammeltern, wie von den Unambal ausdrücklich gesagt wird, bestimmte Wondschina waren.

"Als Menschen, als >proper black-fellow<, zogen die großen Ahnen in ferner Vergangenheit durch die Welt", hören wir von Petri<sup>59</sup>, der uns mit diesem Hinweis eine Brücke baut, die uns zu der Institution des Schamanen führt, der regelrecht als eine Inkarnation eines Wondjinas begriffen und deshalb auch als unsterblich angesehen wird, weil er an den heiligen Plätzen der Wondjina immer wieder neue Lebenskraft schöpfen kann, ähnlich wie die homerischen Götter ihren Thymos durch Nektar und Ambrosia regenerierten.

"Der Medizinmann, sagt Petri, ist die lebendige Verbindung der gegenwärtigen Menschen mit der Urzeit"<sup>60</sup> und er berichtet sogar: "Ein Ban-man (Medizinmann) oder ein würdiger Greis vermögen wohl geringe Änderungen herbeizuführen oder auch neue

---

<sup>58</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.110

<sup>59</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.107

<sup>60</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.100

>Gesetze< ins Dasein rufen, solches erhält aber nachträglich eine mythische Sanktionierung und wird daher nicht als Bruch mit der Ungurzeit empfunden. Wir müssen bedenken, daß die Medizinmänner und alten Männer, wenn sie Persönlichkeiten sind und Einfluß auf ihre Gemeinschaft ausüben, als Menschen angesehen werden, in denen die Urzeit besonders lebendig ist, in denen sich die großen Heroen und Kulturbinger wiederholen, und die eine innere Verbindung zwischen mythischer Vergangenheit und Gegenwart aufrechterhalten."<sup>61</sup>

Diese Auskunft ist von zentraler Bedeutung, denn die neuen Gesetze, die durch die Schamanen eingesetzt werden, sind in Wirklichkeit Möglichkeiten der Traumzeit selbst, Möglichkeiten jener idealen Urzeit, die als Paradies und Utopie die Zeitebenen zusammenfließen läßt, und sind als neue nur deshalb möglich, weil sie von den Heroen (in der Gestalt des Schamanen) selber eingesetzt oder wiedererinnert werden, und zwar in jenen ekstatischen Augenblicken, in denen der Kult oder der Traum die Traumzeit wieder hervorbringt. Aus diesem Grunde kann es keinen sklavischen Gehorsam gegenüber einer Tradition geben, die zu verknöchern droht, solange noch solche mit der Miriru- Kraft begabten Menschen unter den Sterblichen weilen, sondern es bleibt auf diese Weise immer eine behutsame Anpassung der Tradition an die Veränderung der Wirklichkeiten möglich, oder deren Veränderung als Erinnerung der Traumzeit von zukünftiger Macht in der Gegenwart. Die in der unvollendeten Vergangenheit ruhende Zukunft, die rituell oder ekstatisch wachgerufen wird, deren Ankunft in der Gegenwart der Ritus und die Ekstase ermöglichen, wird auch in der Welt, die nur das ist, *was der Fall ist*, als objektive Möglichkeit sichtbar durch eine entsprechende Gegenwart und nur für sie.

Schließlich kann auch der geschichtliche Mensch der Herausforderung der Zukunft nur begegnen, wenn er mehr in die Waagschale zu legen hat als die von ihm realisierte Gegenwart, und dieses Mehr als die realisierte Gegenwart ist sein unberührtes Erbe, auf dessen Möglichkeiten ja nur jene Herausforderungen hinweisen können, an welche jene nur erinnern können, wenn sie zu dem Rückgriff auf das unberührte Erbe nötigen und die in seiner Welt erstarrte Gegenwart auf diese Weise daran erinnern, daß sie Schätze verbirgt, deren Möglichkeit und deren Hebung die Freiheit des Menschen begründen. Auch hier ist die Zukunft Wiederkehr des Ursprungs und gegenwärtiges Ereignis.

Alles, was also im Leben der Eingeborenen geschieht, Geburt, Initiation, Reifung, Kindersegen, Jagdglück, Antwort auf Gefahr und Tod, die Clan-, Totem- und Hälfenzugehörigkeit, Tabus und Verpflichtungen, eben einfach alles, ist einverwoben in die Traumzeit und in die Sorge um seine Dauer in den irdischen Erscheinungen. Dabei spielen der Schamane und der Corroboree- Doctor als Inkarnationen, hervorragende Hüter der Überlieferung, als Heiler und ψυχιοπομποί, als Vorstand der kosmischen Rituale und ihres Schutzes eine exponierte Rolle.

Wir sehen hier am Beispiel des nordwestaustralischen Schamanen, wie trefflich der große Radloff den Schamanismus begriffen hat, als er auf "die enge Verbindung, die zwischen den jetzt lebenden Menschen und ihren längst verstorbenen Ahnen besteht", hinwies, die "eine ununterbrochene Verehrung der Vorfahren" veranlaßt und damit die Person als Schamane ausselektiert, die "in eine enge Verbindung mit seinen Vorfahren zu treten vermag", also über die Miriru- Kraft verfügt, wie die Nordwestaustralier sagen, was den Schamanismus und seine Fähigkeit als eine Einrichtung der Vorfahren selber, jener nicht mehr lebendig, aber trotzdem daseienden Traumzeitwesen, aus-

---

<sup>61</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.100

weist.<sup>62</sup> Diese von Radloff richtig beschriebene Verbindung kann der Nordwestaustralier nur über das Aussenden seines yari (Individualseele und Traumtotem) herstellen, also über die Seelenreise, deren Befähigung den Besitz der Miriru-Kraft voraussetzt. Durch das yari ist aber jeder Mensch mit der Traumzeit und seinem eigentlichen Wesen verbunden, ob er diese Verbindung nun für sein eigenes Leben zu gestalten vermag oder nicht, was eben den Schamanen von den anderen Stammesmitgliedern unterscheidet. Durch das yari ist der Mensch potentiell in der Traumzeit und in der traumzeitlosen Gegenwart, wenn er sich der Reisemöglichkeiten seines yari nicht bedient. Er ist also potentiell in allen Zeitekstasen ganz, auch wenn er dieses Ganzsein können nicht aktuell zu realisieren vermag.

		Individuum	
Hälfte I Hälftotem Amalad	Traumtotem Ya-Yari	Seele	Ur- Zeit Traumzeit
Hälfte II Hälftotem Amalad	lok. Gruppen- Totem Clan-Totem Kultgruppen-Totem	Körper	Gegenwart
Kosmos Stamm	Gruppen-Individuum		Alternativen der Dauer

Diese Konfiguration der Zeitekstasen, die in dem Wirken der Traumzeit in der Gegenwart sichtbar wird, findet ihren Ausdruck auch in den Namen, die die Eingeborenen dieser Zeit geben: Lalan

nennen die Ungarinyin die mythische Urzeit, während der zweite Name, "Ungur", sich auf die Wesen bezieht, die unter diesem Begriff in der Traumzeit die wichtigste Rolle spielen, und in einer dritten Bezeichnung heißt es von dieser Zeit: "Es war ya-yari."<sup>63</sup> Yari ist das Ungarinyin- Wort für Traum, Traumerleben, visionärer Zustand und Traum-Totem. Ya-yari ist das, was die Ungarinyin denken, fühlen und leben läßt, die Seele. "Ya-yari ist der Ungurteil in mir"<sup>64</sup>, sagte ein Ungarinyin zu Petri und deutete damit die ständige Beziehung des Menschen zur Ungurzeit an, und vor allem ist ya-yari das Geistkind, ohne das keine Empfängnis und keine Geburt in dieser Welt sinnlicher Erscheinungen möglich ist.

Mit dem Begriff des ya-yari wird nicht nur deutlich, daß jedes Stammesmitglied der Möglichkeit nach ein Schamane werden kann, wenn es den Umgang mit seinem ya-yari beherrscht, d.h. über die Miriru-Kraft verfügt, sondern auch, daß jeder Mensch eine Inkarnation Wondjinas ist.

Der Mensch ist also eigentlich durch sich selbst in der Urzeit und aus der Urzeit hervorgegangen und eben deshalb auch ihr besonders gut geeigneter Hüter. Die Funktion des ya-yari wird, wenn auch unter anderen Namen, in ganz Australien ähnlich gesehen. Bei den Yuin heißt es z.B. *budjan*, bei den Euahlayi *yunbeai*. Von Langloh-Parker erfahren wir, daß der Geist des Menschen, sein individuelles Verhältnis zur Urzeit, in seinem *yunbeai* und dieses im Menschen liegt, daß also sein Traumzeitvermögen auch sein individuelles Totem ist: "A man's spirit is in his *yunbeai*, and his *yunbeai*'s spirit is in him."<sup>65</sup> Bei diesem Stamm wird das Individualtotem, das besonders häufig die Schamanen auszeichnet, allerdings nicht automatisch vererbt, sondern auf geheimnisvolle Weise, die besondere Fähigkeiten oder Gunst voraussetzt, erworben. Was in Nordwestaustralien durch das Verfügen über die Miriru-Kraft begründet wird, findet bei den Euahlayi seine Begründung als übertragenes *Alter Ego*, welches die Macht des Schamanen begründet.

<sup>62</sup> Radloff, Aus Sibirien, Leipzig 1884, S.16

<sup>63</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.99

<sup>64</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.99

<sup>65</sup> K.Langloh- Parker, The Euahlayi- Tribe, London 1905, S.21

Auch mit dieser Auffassung stimmt die altgriechische Kosmologie in ihrer Gleichsetzung von ἀρχή und Seele überein, denen sie dasselbe Urelement zuordnete, Luft (Anaximenes, Diogenes v. Apollonia, Hippokrates), Feuer (Heraklit, Parmenides), vier Elemente (Empedokles) usw., und der Einstieg durch den Traum entspricht dem Heraklitischen Eingang in sich selbst (Anfrage bei sich selbst), über den der Einzelne mit dem Grund des All, mit dem Allwesen sich wieder vereinigt. Nach den Forschungen C.G. von Brandensteins kann eine ähnliche Auffassung in Australien gar nicht mehr bestritten werden.

Träumen heißt: originär in der Traumzeit sein, ya-yari aussenden, Visionen haben oder im Zustand der Trance angesprochen sein von den Wesen der Traumzeit oder selber als Traumzeitwesen handeln, und das auch noch in anderen Zuständen vorbereiteter Bereitschaft, d.h. in Hypnose, im Alpha-Wellen-Bereich, in der Narkose, im Rausch, in der Ekstase oder sonstigen Zuständen der Entspannung und Konzentration auf sich. Die Traumzeit in der Gegenwart ist also das besondere Verhältnis des Menschen zu seinem Ya-yari oder zu seinen Gottheiten, dessen er sich inne wird und das er sucht, um sich selbst in seinem Dasein zu finden und zu versichern. Die Traumzeit ist also in der Gegenwart die Epiphanie des Göttlichen, die der Mensch in seinen Träumen hervorbringt oder durch andere Handlungsweisen provoziert, z.B. durch Gebotsübertretungen, die göttliche Interventionen herausfordern. Das erscheint auch handgreiflich in dem System der Totemfunktionen, welches das Verhältnis des Menschen zu den Gottheiten und der Urzeit, zu seinen Stammesgenossen und zu der ihn umgebenden Natur kodifiziert. Traumtotemismus, Kulttotemismus, lokaler Clantotemismus, Stammeshälften- und klassifikatorischer Totemismus werden in Nordwestaustralien unterschieden und das Verhältnis der Totems, die ein Individuum hat, bestimmt sein Verhältnis zu den Mitgliedern der eigenen lokalen Gruppe, des eigenen Clans, der eigenen Hälfte und zu den Mitgliedern der anderen Gruppen, das sie als Komplementäre oder Äquivalente in spezifische Verbindungen solidarischer Kooperation, mit Pflichten und Rechten zueinander in Beziehung setzt und sie auf diese Weise alle systematisch integriert.

Das "Blackfellow-Law" faßt dieses System der Regeln der unterschiedlichen Totemsysteme in ihrer alltäglichen Funktion zusammen und erfüllt die gleiche Funktion wie das *dharma* (Gesetz) im Hinduismus, das gleichfalls in seiner Funktion als ewiges *dharma* und gesellschaftliches *dharma* unterschieden wird.

So läßt sich das Verhältnis von Ur- oder Traumzeit und Gegenwart nach dem Schema der Tabelle oben abbilden.

Die Urmordmythe, die wir von verschiedenen australischen Stämmen kennen, und die in den Kontext der von Jensen Hainuwelemythologem genannten Mythen gehört (als deren jäger-sammlerische Varianten), fehlt leider in den Sammlungen von Lommel und Petri, denen sehr viel von ihrem Material während des Krieges verloren ging, doch man kann aus einigen Hinweisen in anderen mythologischen Zusammenhängen auch in diesem Kontext auf ihr Vorhandensein schließen, z.B. aus den Mythen, die den fehlenden Mund der Wondjina erklären.<sup>66</sup>

Diese Mythen stellen den Unterschied der Traumzeit und der nachtraumzeitlichen Gegenwart mit dem Organ der Sprache und seinem Fehlen dar, kennzeichnen das gegenwärtige Dasein als Kommunikationsstörung der Sterblichen und als Unterbrechung des Konsensus mit ihren unsterblichen Ahnen, die sich aus dem irdischen Dasein zu-

---

<sup>66</sup> Siehe den oben in Fußnote 11 erwähnten Ungarinyin-Mythos vom Urmord, den wir dem Buch von Doring entnehmen. Siehe: J.Doring, Hrsg., Gwion Gwion, Köln 2000, S.107

rückgezogen haben. Eliade erklärt: "Zeremoniell etwas vorzeigen- ein Zeichen, einen Gegenstand, ein Tier, einen Menschen- heißt eine heilige Gegenwart verkünden, dem Wunder der Hierophanie Beifall zollen. Dieser äußerst einfache Ritus weist auf ein archaisches religiöses Verhalten hin. Möglicherweise könnte schon vor der artikulierten Sprache das Vorzeigen eines Gegenstandes bedeutet haben, daß man ihn für außergewöhnlich, fremdartig, geheimnisvoll, heilig hielt."<sup>67</sup> Bedenkt man mit Wittgenstein, daß man über das, was sich zeigt, nicht sprechen kann, dann erweist sich dasjenige, was sich von sich her zeigt (Φύσις), grundsätzlich als außergewöhnlich, unmittelbar oder heilig. Bestimmt man mit Heidegger die Sprache als das Sagen, d.h. Zeigen, dessen, was sie selbst zum Vorschein bringt, dann besteht zwischen dem zeigenden und dem phonetischen Sprechen kein wesentlicher Unterschied, wovon man sich auch über die Beschäftigung mit der Taubstummensprache überzeugen kann. Der sprechende Mund und sein Verstummen wurden bei den Wondjina zum Ausdruck ihres urzeitlichen und nachurzeitlichen Daseins. Während vordem die Präsenz des Außergewöhnlichen hervorgerufen worden ist, bleibt es heute verborgen, weil die Fähigkeit des umstandslosen Hervorrufens (Sagens, Zeigens), d.h. die paradiesische Ursprache, verwirkt worden ist.

Dieses Schweigen des Kosmos als das Schweigen der Gottheiten kommt auch am Ende der Traumzeit in ihrer Verwandlung in die Tiere zum Ausdruck, deren Schweigen die Menschen ständig an das Schweigen der Urzeitheroen erinnert, deren Mund aber als Organ der Gefräßigkeit zum Siegel der Gefährdung des Daseins nach dem Ende der Ungur- Zeit geworden ist. Vom Garanten der Kommunikation ist der Mund zum Symbol der Gefahr, zum Instrument der Hungerabwehr geworden.

Der Tod ist Grund und Folge für das Ende der Urzeit, auch bei den Nordwestaustralern, das ist ganz sicher, so daß der ausdrückliche Nachweis einer entsprechenden Mythe verschmerzt werden kann.<sup>68</sup> Der ganze Kult gravitiert um die Aufrechterhaltung und Versicherung des Lebens, um die Sorge der Abwehr des endgültigen, ewigen Todes, der seit dem Ende der Traumzeit die Existenz bedroht. Wird der Ritus der Aufrechterhaltung des Lebens, das Berühren der bandja-odin, d.h. der heiligen Felsbilder, nicht mehr vollzogen, dann stirbt das Leben in seinem Machtbereich aus. Die Wiederkehr der Toten ist abhängig von den Opfern der Lebenden und ihren kultischen Verrichtungen. Auch ohne die *mbatjalkatiuma* der Aranda oder die *kuntinjigani* der Loritja (vergleichbare Rituale) stürben auch deren Heroen und das Leben in ihrem Machtbereich aus.

Das Ende der Traumzeit erscheint als der Überfall des Todes auf das Sein, das sich deshalb hinter die Gestalten seiner Erscheinungen zurückgezogen hat. Seitdem lebt alles Leben von anderem Leben, weil es sich nur noch in seiner individuellen Gestalt zu behaupten versucht, in der Zwangslage töten zu müssen, um selber zu überleben oder sich gegen den Angriff auf das eigene Leben zu verteidigen.

Dieser Streit, den das Selberleben- wollen provoziert, weil es den Tod des anderen Lebewesens voraussetzt, weil es das andere Lebewesen zur Nahrung degradiert, erscheint wie bei Heraklit auch in Australien als der Vater aller Dinge, als der Streit, der im Wesen der Selbstbehauptung, der Individuation, beschlossen liegt.

Die Notwendigkeit des Tötens, die nicht mehr aus der Welt geschafft werden kann und das Ende der Traumzeit anzeigt, ist zugleich eine Umverteilung der Proportion

---

<sup>67</sup> M.Eliade, Das Mysterium der Wiedergeburt, Frankfurt 1988, S.86

<sup>68</sup> Tatsächlich erzählen auch die Ungarinynin einen derartigen Mythos, worauf oben schon verschiedentlich hingewiesen worden ist.

der Ungurkräfte in den Hälften des Kosmos oder des inkarnierten und inkarnationsbereiten Ya-yari, die einem gegebenen Augenblick durch ihr Erscheinen seinen spezifischen Glanz verleihen. Und da alles Leben von der Möglichkeit der Inkarnation der Geistkinder (ya-yari oder der Wondjina und ihres Gefolges) abhängig ist, muß, um des eigenen Lebens willen, das sich gezwungen sieht, zu töten, dieses Töten selber besonders genau geregelt und die Einhaltung der Regeln streng bewacht werden, wenn nicht der Tod das Leben besiegen oder die Möglichkeit der vollständigen Vernichtung Wirklichkeit werden soll, d.h. die Vernichtung der Ungurkräfte oder Seelen, die der kultischen und geträumten Reaktivierung bedürfen, weil man jene getötet hat, ohne welche diese Handlungen nicht durchgeführt werden können. Rituelle Wildhütung und Talionsrecht!

Die Selbstreproduktion des Lebens mußte also jenen aus der Urzeit überlieferten Gesetzen unterstellt werden, das Individuelle mußte in die Schranken kosmologischer Normen gestellt werden, welche die Harmonie zu stiften und zu versichern vermochten in diesem Streit, der das Seiende hervorbringt, Gesetzen unterstellt werden, die jeden Egoismus zu bannen verstehen, der die Reproduktion des Kosmos gefährdet, weil das Übel oder diese Urschuld des Lebens, das mit dem Urmord in der Welt erschienen ist, von den sterblichen Wesen selber, d.h. wegen der Fixierung auf ihre Sorge um die eigene Selbstreproduktion, nicht mehr aus der Welt geschafft werden konnte.

Die Vergeltung des Lebens mußte so geregelt werden, daß das Leben mit dem Leben vergolten wird; und aus der eigenen Sterblichkeit, die die Folge eines Mordes war, den der Ahne an einem anderen Ahnen beging, der sich daraufhin in ein Tier verwandelte, leitete der Mensch die Notwendigkeit ab, dieses Tier seinerseits zu töten.

So oder ganz ähnlich beginnt das Verhältnis von Schuld und Sühne zwischen den Lebewesen, das die Urzeitgesetze nach dem Ende der Urzeit regulieren, um das Leben, das dem Leben vergolten werden muß, von dem es gelebt hat, insgesamt aufrechtzuerhalten, d.h. den lebendigen Kosmos selber in der Existenz zu halten.

Leben heißt nach dem Ende der Urzeit die Sorge um den gerechten Ausgleich der Opfer des Lebens und kein Leben darf darüber hinaus einem anderen zum Opfer oder zur Gabe werden. Dies ist der originäre Sinn der Gegenseitigkeit des Sühneopfers, das später nur noch als Verpflichtung zur Gabe verkannt wurde, d.h. seinen eigentlichen sakralen Charakter verloren hat. Aber der *Geist der gegebenen Sache* ist die Einsicht in die Notwendigkeit der Vergeltung, d.h. der Sühne und Buße, welche *de jure talionis* sicherstellt, daß sowohl dem Einzelnen als auch dem Allgemeinen Gerechtigkeit widerfährt.

Das Leben erscheint im Weltbild der Nordwestaustralier als der Streit um die Aufrechterhaltung der Ungurkraft und die Regelung dieses Streites, dessen Urrerscheinung im Dualismus alles Seins erscheint, nachdem die Dinge klassifiziert, die Exogamie geregelt und die Aufgaben, d.h. Rechte und Pflichten, verteilt werden.

Wir stehen in dieser Form vor einer speziellen Ausformulierung des Rechtes auf Selbstverwirklichung, d.h. vor einer radikalen Formulierung des kategorischen Imperativs, denn jeder wird genauso behandelt, wie er alles andere Leben auch behandelt: tötet er, dann muß auch er bereit sein, sich töten zu lassen oder seinen Tod anzubieten oder stellvertretend vorzuleisten (Opfertod), sofern es diese Möglichkeit gibt. Die Gesetze des Stammes regulieren hier genauso wie anderswo irgendeine Rechtsordnung, nur daß sie in ihre Regelung das Verhältnis des Menschen zu allen Dingen (Tiere, Pflanzen, Wasser, Feuer etc.) einbeziehen und auch diesen Dingen ihr eigenes Recht zugestehen.

Der Gabentausch, dieses universale Prinzip aller archaischen Völker, ist ursprünglich Schuldvergeltung, d.h. Sühne, deren Begründung und Forderung aus der mythologisch vermittelten Urschuld auch in Australien nicht wesentlich anders vermittelt wird als das Konzept der Erbsünde in der jüdisch-christlichen Mythologie oder in den Fragmenten altgriechischer Weisheit. Diels übersetzt den Satz des Anaximander: "Woraus die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit."

Auf diese Weise umfaßt der Australier alles Leben in seiner Kommunion, so als ob Ungud durch die Wondjina gelehrt hätte: *hoc totum est enim corpus meum*.

Zu keiner Zeit war sich der Mensch seiner Verantwortung für das ganze Leben mehr bewußt, als zu der Zeit der Jäger und Sammler und des frühen Hackbauerntums, als sein ganzes Sinnen darauf ausgerichtet war, nach dem Traumzeitgesetz gegenseitiger Sühne für den Ursprung des Todes zu leben, d.h. als sein ganzes Trachten den endgültigen Rückzug Unguds aus der Welt zu verhindern suchte, den Rückzug der göttlichen Kraft aus dem Kosmos. Diese Haltung schließt daher die weitestgehende Schonung allen Lebens, d.h. aller Natur ein, die selbst noch in den Gesetzen, die Triptolemos von Demeter zu Eleusis empfing, ausgesprochen worden ist und bis in die neuplatonische Zeit dort Gültigkeit hatte; neben der Ehrfurcht vor Göttern und Eltern hieß es, sollte man alles Lebendige schonen.<sup>69</sup>

Vor allem dieses letzte Gebot der Schonung allen Lebens ist typisch auch für die orphischen Zirkel und ganz dem Sinn gemäß, nach dem die australischen Speiseverbote zu verstehen sind: als Konsequenz der Urschuldlehre, mit der das Ende der Traumzeit begründet wird.

Der Zusammenhang aller drei Gebote: Altenehrfurcht, Götterverehrung und Naturschonung, ist noch im System der australischen Weltanschauung evident. Die Alten sind die Garanten der richtig vollzogenen Riten, die Göttlichen die Garanten der Erneuerung der Natur und der schonende Umgang mit der Natur ist die Garantie gedeihlichen Erdenlebens und der Reproduktion der Sterblichen und Unsterblichen.

Für die Nordwestaustralier bewahrt nur die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung, nämlich der Möglichkeit nach eine Gottheit zu sein und sich zu dieser Möglichkeit aufschwingen zu können, das Leben vor dem ewigen und endgültigen Tod, und zwar ganz in dem gleichen Sinne, wie wir das auch vom Hinduismus her kennen. Nur durch menschliche Inkarnation kann das "mukti", die endgültige Erlösung, erreicht werden und eben das ist die Erklärung der Notwendigkeit der ständigen Inkarnationen und Reinkarnationen der Urzeitheroen. Nur die Sehnsucht nach der Rückkehr in das Sein vor der Zeit, nach dem dauernden Aufenthalt in der Traumzeit, treibt die Menschen zu immer neuen Versuchen der Vergegenwärtigung der Traumzeit, und zwar solange bis ihre Vergegenwärtigung von ewiger Dauer ist.

Die Gottheiten sind von der Mitarbeit des Menschen abhängig und die Menschen sind inkarnierte Wondjina (Gottheiten) und als Ban-man und Corroboree- Doctor noch zu originärer Schöpfung fähig, so wissen es die Uraustralier. Wie sollte auch sonst der Kosmos vollendet werden können, wenn jede Kraft und Begabung dafür aus ihm endgültig verbannt worden wäre?

Traumzeit und nachtraumzeitliche Gegenwart sind also in dieser Weise verbunden wie die Ewigkeit und die Zeit und der Urfall des Geistes in die Zeit wird als die Verkleidung der Unsterblichen in die Sterblichkeit vorgestellt, als die Unterbrechung des

---

<sup>69</sup> V.Groenbeck, Götter und Menschen II, Reinbek 1967, S.212

Traumes durch ein jähes Erwachen, das oft vergeblich, aber immer wieder seinen schönen Traum wiederzufinden versucht. Während der Schlaf des Endymion von den späten Mythographen als Strafe gedeutet wurde, wird wie in anderen altgriechischen Kontexten auch in Australien seine heilende und Offenbarung vermittelnde Kraft herausgestellt.

"Im Traum gewinnt der Mensch Kontakt mit der jenseitigen Welt, mit einer Vielfalt von Geisterwesen. Im Traum offenbaren sich neue Tänze und Gesänge, aber auch zukünftiges und weitabgelegenes Geschehen. Im Traum werden die >Schöpferwesen der Urzeit<, die großen Vorfahren und letzten Ursachen allen Lebens, wieder gegenwärtig. Traum und Traumzeitzustand enthüllen sich also als die schöpferischen Mächte schlechthin, und wir beginnen zu verstehen, warum Urzeit und Traum im Denken der Australier zu einer Einheit wurden. Alle wesentlichen Dinge wurden in der Urzeit erschaffen und im Traumzustand wird der lebende Mensch selbst schöpferisch, er wiederholt das Geschehen der Urzeit, es verwischen sich die Grenzen zwischen damals und heute, zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Genau genommen hat die Urzeit niemals aufgehört, denn im Traum verlebendigt sie sich stets von neuem. Ein Denken in Zeitabläufen löst sich auf, es offenbart sich ein Zeitgefühl, das die Kategorien Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausklammert."<sup>70</sup> Will sagen: daß die Kategorien: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aus ihrer isolierenden Verabsolutierung befreit und so in eins zusammenfügt, wie sie tatsächlich immer in eins gehören als ein aus der Zukunft in der Gegenwart immer ankommendes Gewesein.

Als Traumzeit sieht auch das Mandukya Upanishad das originäre Sein. In der Fülle seiner Weisheit und im Genuß seiner Wonne ist man nur in der Traumzeit. Die Welt, in der wir leben, ist der Traum Brahmas und im Tiefschlaf wie im Tode sind wir mit ihm wie mit ihr eins. Der Träumende entspricht im Schlaf (Mikrokosmos) der Gottheit, die alles geschaffen hat und schafft (Makrokosmos) und ist kraft derselben Einheit von Seele und Allmacht göttlicher Zeitgenosse der Urzeit. "Wer Brahman im Menschen kennt, kennt den höchsten Gott" sagt der Atharva Veda (X,7,17)

An einer Konzeption, die das schöpferische Geschehen, den Zyklus der Geburten in kosmologischer Perspektive oder im alltäglichen Leben vom Inbild des Traumes her begreift, ist nichts weniger Befremdliches zu entdecken als an einem Entwurf der Weltordnung nach prästablierter Harmonie. So wie dort das System mit der Möglichkeit der Identifizierung von Möglichkeit und Notwendigkeit steht und fällt, jener Qualifikation der Urmonade bei Leibniz, so hier mit der Möglichkeit der Identifizierung des Wunsches und seiner Erfüllung in der Ekstase und im Traum.

Das Reich der Unmittelbarkeit geht über alle Grenzen hinaus, die der Verstand fassen und erfahren kann, welche die Phantasie des Willens ausgespäht hat, weit über das Fassungsvermögen kategorialer Bestimmungen, auf die das individuelle Wollen die Sinne hin orientiert, und über alles das, was durch das Handeln geläufig ist. Kein Sinn und kein Gedanke hat seine Grenzen je erspähen können. Es sind zwar die Einbildungskraft und die Tätigkeit des Verstandes, die alles Erleben des Seins verarbeiten und den Träumen und Mythen später greifbare Gestalt verleihen, sie zu mythisch sanktionierten Bildern und Symbolen machen, aber man vertraut sich diesen Regulativen nur soweit an, wie ihre Gestaltungen nicht den unmittelbaren Bezug zum Sein selbst verstellen, sondern ganz speziell aus dem Gewirr der alltäglichen Befangenheit, aus der egoistischen Fixierung auf die Selbstreproduktion herausführen in die unmit-

---

<sup>70</sup> H.Petri, in H.Tischner, Völkerkunde, Frankfurt 1959, S.36

telbare Begegnung mit Himmel und Erde. Das Erleben wird zum ichfreien Vernehmen oder Aufnehmen, zum Staunen über sich selbst, das einem selbst eine derart überraschende Dimension offenbart. Die Wahrnehmung läßt sich von einem seelischen Grund in diesen selbst hineinführen, in dem sie auf das biographisch beschränkte Urteil des empirischen Ichs verzichtet, den Affekt abgebremster Handlung an sich hält und auf die ichmotivierte Handlung selbst verzichtet zugunsten des Erlebens seiner ganzen Daseinsfülle.

Der Traum galt noch Schubert "als die Befreiung des Geistes von der Gewalt der äußeren Natur" und selbst im Begriff des Traums als einer *Wunscherfüllung* (Freud) wird die durch die Einbildungskraft vorweggenommene Realisierung an die Stelle ihres wirklichen Fehlens gesetzt, erscheint also die Einsicht in den Weltwandel durch die Transformation des Bewußtseins in seine schauende Form. Der Traum verschlüsselt zwar mit den Mitteln der Verdichtung und Verschiebung eine Relation des wünschenden Subjekts zu seiner unbewältigten Wirklichkeit, die auf diese Weise alle Mangel des Subjekts trägt, so wie Freud es zeigte, aber er offenbart dabei auch das Unverborgene, er eröffnet Perspektiven und Möglichkeiten, die über das Reich des Verdrängten weit hinausweisen, nämlich auf das durch den Verstand und die alltäglichen Sorgen Ausgeschlossene, d.h. auf das Unerwartete, auf die Überraschung.

Im Traum verkehren die Göttlichen mit den Sterblichen, lautete die Auskunft der Antike und die Heilungen während des Tempelschlafs, in dem die heilende Gottheit dem Patienten begegnete, lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß man diesen Satz wörtlich zu nehmen hat.

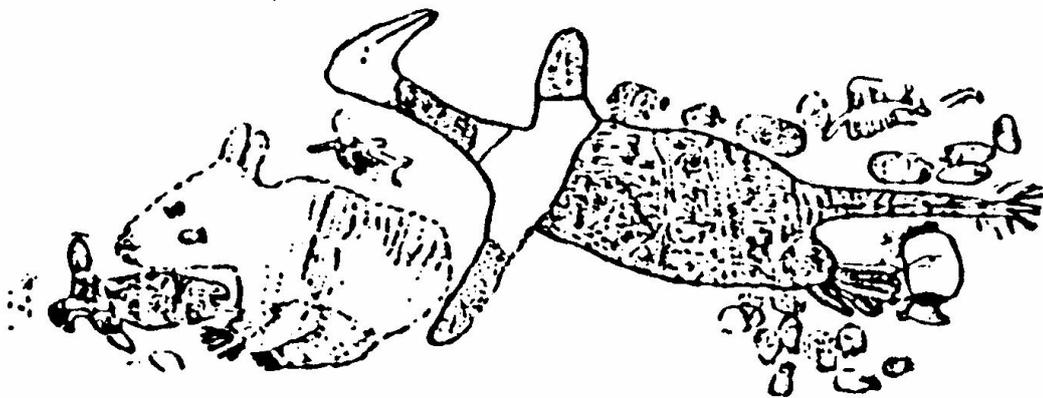
Das Erlebnis der Unmittelbarkeit, das Unmittelbare selber, ist in seiner intensivsten Wahrnehmung nur noch vergleichbar mit dem Traum: Sinnesreize, Farben und Formen erscheinen nicht mehr vertraulich, sondern ungewohnt, fragmentarisch oder in faszinierenden wie erschreckenden Bildern, die oft ebensoviel verbergen, wie sie zu zeigen scheinen. Aus diesem Taumel der Aufregung führt der Verzicht auf Stellungnahme in die Entspannung, deren Ende wiederum Erregungen herbeiführen, über die das Bewußtsein sich langsam wiederfindet, in dem es ihrer Herr zu werden versucht, sie komponiert oder zu Gestalten strukturiert, mit dem Vertrauten assoziiert oder in Opposition stellt, um schließlich in dem starren, aber Sicherheit suggerierenden Korsett der Interpretationen und Verweisungen zu enden, die das Bewußtsein bestimmt haben vor dieser Vision.

Ein wahrer Taumel des Möglichen hat dem Erlebenden alle Sorgen genommen und solange im Himmel spazieren geführt, bis ihn die kontrollierende Funktion des Ich aus dem Individuum verbannt hat, bis er endlich sich in seiner vertrauten Welt wieder findet, wieder von den vertrauten Inhalten seines Bewußtseins gefangen genommen ist, obwohl auch sie zu guter Letzt durch solche Offenbarungen der Unmittelbarkeit allein begründet wurden. Diese Begründung des Vermittelten durch das Unmittelbare, durch die Identität des Wesens in den einzelnen Lebewesen mit dem Wesen des Kosmos, ist ein Vorgang, von dem man mit Recht gesagt hat: "Es hat sich zugetragen, aber es ist immer."

So unwillkürlich wie der Traum die zensierende Selektivität des Wachbewußtseins verdrängt, ja still stellt, und so den Dualismus von Subjekt und Objekt aufhebt in einem Erlebnis kosmologischer Einheit, so unwillkürlich geht das Dasein auch kontemplativ in der Erhabenheit seiner Urwelt auf, wenn es sich ihr nicht im Stande interessierten Suchens und Schaffens nähert. Diese Auflösung des Ich-Bewußtseins erstrebt der Australier aber nicht um ihrer selbst willen oder wegen der mehr oder minder behaglichen Begleitumstände, sondern um der Offenbarung willen, die sich ihm

schenkt, wenn er sich ganz der Unmittelbarkeit (Intuition) überläßt oder der Offenbarung der Träume. Es geht ihm stets um Einsicht. "Denn es sind zwei Pforten der flüchtigen Träume vorhanden, eine von Horne gebaut, und von Elfenbein die andere. Die nun, welche heraus zum geschnittenen Elfenbein kommen, täuschender Art sind solche, nur eitle Worte Dir bringend. Aber die durchs geglättete Horn zur Türe hervorgehen, wahres gewähren sie, wenn sie ein Sterblicher schauet." (Odys. XIX, 562 ff)

Diese Unterscheidung der Träume wird allerdings nicht nur mit dieser Erinnerung an Homer begründet, sondern durch die Beobachtungen von Petri und Lommel über die Abhängigkeit des offenbarenden- und wirkmächtigen Traums von der Mirirukraft, welche das Aussenden des ya-yari allein ermöglicht. Auf diese Unterscheidung der Träume weist aber auch R.M. Berndt hin: "Ordinary dreams are usually distinguished



from this particular (mythical) time- perspective, and among the majority of the Desert Groups the demarcation between the two concepts is relatively clear cut."<sup>71</sup>

Außer Homer kannten in unserem eigenen Kulturkreis auch die medizinischen Traumdeuter von Hippokrates und Artemidoros bis zu C.G. Jung diese Unterscheidung der Träume, aber in einer Kultur, die das Reich der Träume von allen Kulturen der Welt am besten kennt, ist das Insistieren auf dieser Unterscheidung alles andere als verwunderlich; im Gegenteil: es wäre verdächtig, würde man hier nicht auf sie stoßen.

Eine weitere Bestimmung des Traumes durch Schubert "als Loslösung der Seele von den Fesseln der Sinnlichkeit", d.h. dem Gefangensein des Daseins in seiner Welt eigensüchtiger Sorgen, beschreibt gleichzeitig auch das, was die Schamanen mit ihren Ekstasetechniken bezwecken und macht damit die Nähe und die Übereinstimmung des Träumens, der Ekstase und des kultischen Verhältnisses zum Sein deutlich. Die willkürliche Beherrschung der Ekstase und des Träumens bietet schließlich die Grundlage einer soliden Metaphysik, die durch die Synthesis des Traumes vermittelt wird. Die Erscheinung des vom Ban-man bewußt gesuchten und eingeübten Zustandes entspricht nicht nur dem "schlaflosen Schlaf" der Yogin, sondern steht auch ganz in dem gleichen mythologischen Kontext: der Bezeichnung des Ursprungs und der Möglichkeit einer Rückkehr in den Ursprung.

Traumzeit, das ist die Gabe unerschöpflichen Gestaltenwandels, ein immer wieder wechselnder Schwebезustand von Augenblicken konzentrierter Ewigkeit, ein Taumel des Kosmos in ewig anderen Erscheinungen, ein Zustand, in dem der Wunsch schon

<sup>71</sup> R.M.Berndt, Australian Aboriginal Anthropology, Australian Institute of Aboriginal Studies, 1970, S.11

Erfüllung ist, ein Zustand der andauernden Wunscherfüllung in paradoxer Revision, da er nur eintritt, wenn auf die Erfüllung der Wünsche verzichtet wird.

Die Gegenwart ist dagegen der Widerstand ihrer vielfältig differenzierten Wirklichkeit in den Einzelgestalten gegen das Wünschen des all-einen Wesens, das Leiden durch den Wunsch, der Mangel unterstreicht, die Fixierung auf eine der Gestalten, die nur das Alter wandelt, die Bindung an eine Gestalt oder Erscheinung ein ganzes individuelles Leben hindurch.

So offenbart das Sein des Traumzustandes und des Wachbewußtseins in der Gegenüberstellung jenen Riß in der Schöpfung, der als erlittene Gottesferne oder als Ausstoßung aus dem Paradies mythisch begründet wird, aber:

*"Wer Wiederkehr in Träumen weiß,  
den dämmt kein sterbliches Gefüge".*

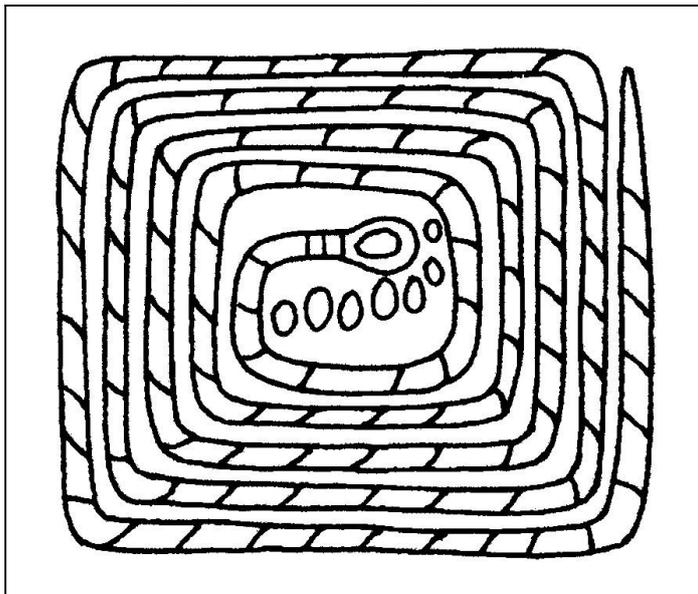
## Die Regenbogenschlange Ungud, Ingurug oder Ungut

"...ein Vergessen alles Daseins, ein Verstummen unseres Wesens, wo uns ist, als hätten wir alles gefunden."

Die Regenbogenschlange Ungud erscheint in der nordwestaustralischen Mythologie

1. als Weltschöpferin,
2. als Ursache des Regens, der Fruchtbarkeit und des Wachstums,
3. als Stamm-Mutter alles Lebens und der Welt,
4. als Stammutter der Wondjina oder der totemistischen Ahnen.<sup>72</sup>
5. als otioses Wesen nach dem Verbergen der Urzeit.

Die Schöpfungsmythe der Ungarinyin berichtet, daß Ungud, die Regenbogenschlange, mit einem Bumerang das Salzwasser zurückdrängte und in dem Areal, das ihr Bumerang vom Wasser befreit hatte, die Erde zum Vorschein kam. Es lohnt sich schon bei dieser Vorstellung zu verweilen, denn sie besagt, daß am Anfang nur Ungud und das Salzwasser waren, von dem die Ungarinyin anderswo sagen, daß auch dieses Wasser Ungud war und ist, Yara-Ungud, während sie die schöpferische Regenbogenschlange Walamba-Ungud nennen. Ungud als Süßwasser und Ungud als Salzwasser



repräsentieren also zwei entgegengesetzte Prinzipien, die komplementär und in Wechselwirkung stehen. So sagt der Mythos schließlich nichts anderes, als daß die Erde und alles, was auf ihr ist, in Ungud war und eigentlich immer noch Ungud ist, und erinnert an jene mythologischen Konzepte weiter nördlich situierter Stämme, die also in entfernterer Nachbarschaft der Nordwest-Stämme leben, und die wir hier kurz mit

Maddock und seinem Beispiel der Dalabon andeuten: "The Dalabon hold that earth was an expanse of water coloured as the rainbow, and that life was contained within a serpent-like female."<sup>73</sup>

Wie Homer, Orpheus und Thales läßt die nordwestaustralische Kosmogonie alles aus dem Wasser entstehen und wie die orphische und altbabylonische Mythologie begreift sie das welterschaffende Wesen und die Urweltmaterie als Schlange oder Drachen, worauf speziell Baumann hingewiesen hat, vergleichbar dem orphischen Αἰὼν und der babylonischen Tiamat; und wie in dieser Mythologie erscheint die Schlange in ihren zwei Aspekten als Ἄγαθός- und als Κακός δαίμων, als *draco caelestis* und als Drache der Finsternis.

<sup>72</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.6 und H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest-Australien, Braunschweig 1954, S.97 ff

<sup>73</sup> K.Maddock, Australian Aborigines, London 1972, S.109

Reduzieren wir die mythischen Gestalten auf die empirischen Phänomene, die sie anzeigen, dann kann man die Schöpfung prosaisch auch so beschreiben: Am Anfang war nur das Meer und der Raum, in dem die Ausdünstungen des Meeres, der Nebel und die feuchte Luft emporstiegen und zu Wolken wurden. Wurden die Wolken kälter und schwerer, dann regneten sie auf das Meer herab. Süßwasser und Salzwasser tauschten sich aus (Walamba- und Yara-Ungud rangen miteinander) solange bis das Land erschien.

Walamba-Ungud muß es irgendwann einmal Leid gewesen sein, ihre Wolken immer wieder nur auf Yara-Ungud, d.h. ins Meer, herunterregnen zu lassen und so holte sie mit einem Bumerang das Land hervor, damit die Wolken auf dieses Land regnen konnten. Sie legte ihre Eier, sagt der Mythos, auf das Land und brachte so alles Leben auf ihm hervor. Die Wolken (die Eier Unguds?) sammelten sich regelmäßig über dem Land und brachten mit ihrem Regen tatsächlich alles Leben hervor.

Walamba-Ungud konnte das Land aber nicht aus sich selbst hervorholen, da sie ja das himmlische Wasser ist, das Süßwasser. Die Erde, das Land, das aus dem Salzwasser emportauchte, aus dem Meer, ist Yara-Ungud abgerungen, dem Meer abgetrotzt, und trägt deshalb auch den Keim des Verderbens, der Zerstörung oder Gefährdung an sich, so daß alles, was Walamba-Ungud auf der Erde niederlegt, mit diesem Keim des Übels, das Yara-Ungud repräsentiert, in Berührung kommt und damit in Gefahr ist, von dieser Bedrohung überwältigt zu werden. So muß man schließen, wenn man die mythologische Bestimmung von Yara-Ungud und der Wüste durch Djanba ernst nimmt, deren Potenzen nur durch Walamba-Ungud in Schach gehalten werden können. Walamba-Ungud schien sich um die Potentiale der Schöpfung betrogen gefühlt zu haben, welche sie auf Yara-Ungud herabregnete, die ihren Regen immer nur tief in sich selbst verbarg. Sie holte also das Land hervor, auf das Yara-Ungud nicht allein Anspruch hatte, um zwischen ihr und sich eine Mitte zu schaffen, in der die Schöpfung aufglänzen konnte.

Dieser Mythos korrespondiert offensichtlich mit den klima- und wetterkundlichen Beobachtungen, welche die Gleichnisse geliefert haben für die Darstellung einer durchaus auch empirisch fundierten Kosmogonese. Er stellt durch diese Gleichnisse auch ein Verhältnis zwischen organischen Prinzipien auf, in deren Bildern die ganze Weltordnung des Stammes zusammengefaßt werden kann: Salzwasser und Süßwasser, oder dann weiter z.B. das Verhältnis der Heiratsklasse einer Stammeshälfte zu einer Klasse der anderen, die unter den Hälfotentems mit den Namen Walamba und Yara gegliedert sind.

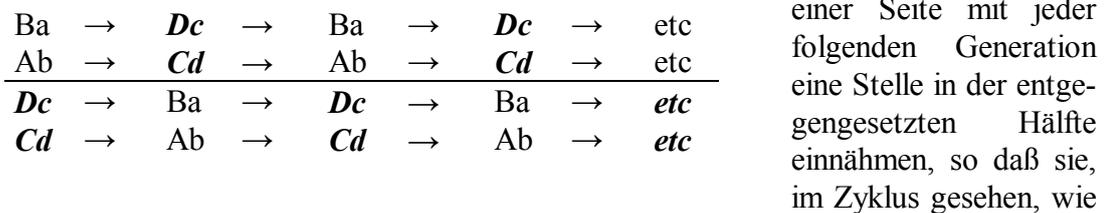
Walamba (rotes Riesen-Känguru) und Yara (graues Bergkänguru) gelten allerdings in der Beuteltiergestalt als Wondjina, während sie nur in der Ungudform das große Schöpferpaar darstellen ähnlich wie Kuranguli (Brolgakranich) und Banar (Buschtruthahn) bei den Unambal, welche in der Vogelstalt die Kulturbringer-Wondjina repräsentieren und in der Ungudform als die schöpferischen Regenbogenschlangen Biljamar (für Kuranguli) und Bungui (für Banar) erscheinen. In der Unambal-Mythologie werden alle Wondjina als Emanationen dieser zwei Urschlangen dargestellt. Wahrscheinlich ist auch der Ungud-Name von Walamba und Yara ein genuin eigener und damit anderer als Walamba und Yara. Die Gewährsleute von Jeff Doring erklären Ungud (Wungud) als unpersönliche kosmische Energie und Lebensessenz, „die allen Formen des von Wanjina geschaffenen Lebens innewohnt.“<sup>74</sup> Sie erläutern sie als „Lebenskraft im Wasser, die allen Dingen Struktur und Gestalt verleiht, vom Einzeller

---

<sup>74</sup> J.Doring, Gwion Gwion, Köln 2000, p.329

bis zum Menschen.<sup>75</sup> Sie gilt diesen Informanten als „jede Art von physischer und spiritueller Essenz, die Menschen beeinflusst oder Leben fördert, reflektiert, erhält und motiviert,<sup>76</sup> als ein *potentialis purum* oder als die kosmologische Ursubstanz, die sich allerdings schon in der Traumzeit aufgespalten hat in die zwei Prinzipien der Potentialität, welche die Hälften-Teilung, die Dualordnung oder die *moiety-division* leiten und auch die Fomen des Geisterreiches und der Lebenswelt bestimmen. In dieser Zeichnung als otioser Kraft erscheint sie vor allem aus der Perspektive der nachtraumzeitlichen Epoche, in welcher das Verhältnis der Lebenden zu den Wodjina im Vordergrund steht und das Wirken Unguds nur noch hintergründig und in selbstgewählter Zurückhaltung erscheint.

Wenn man die Austauschbeziehungen der Heiratsklassen oder Sections der Nyigina sowie der exogamen Totemgruppen der Ungarinyin und Unambal in ihren Hälften entlang einer Zeitachse graphisch abbildet, dann erscheint es so, als ob die Deszendenten



zwei Schlangen, wie Biljamar und Bungui aussehen, die sich in einander schlingen und verblüffend dem mythischen Bild der miteinander ringenden Ungudschlangen entsprechen, nach denen die Hälften bei den Ungarinyin Walamba und Yara oder bei den Unambal Kuranguli und Banar heißen. Das Schema oben deutet in kurzer Skizze der zyklische Folge den generativen Positionswechsel der Heiratsklassen an.

So wie diese Heiratsklassen gegenseitig ineinander (d.h. in ihre oppositionellen Hälften) eintauchen und auseinander hervorgehen, so geht die Schöpfung aus dem gleichen Spiel der beiden Regenbogenschlangen hervor. erinnert man sich daran, daß das Süßwasser das Element der Pardjari (Paltyeri) Section und das Salzwasser das der Burung (Purungu) Section ist und beide wiederum verschiedenen Hälften zugeordnet sind (Wuiur und Kidir), dann ahnt man auch, daß die hier beschworenen Bilder mehr als nur anschauliche Vergleiche darstellen, sondern feststehende Regeln der notwendigen Ergänzung komplementär definierter Teile repräsentieren.

Da die Töchter nach den Heiratsregeln stets ihre Herkunftsgruppe, ihren Herkunftsclan und ihre Herkunftshälfte verlassen, um mit der Heirat in die ihrer Gatten überzugehen, während die Söhne in den angestammten patrilinearen Verhältnissen eingebunden bleiben, findet eine ständige Interpenetration beider Stammeshälften über die Interpenetration der entsprechenden Heiratsklassen statt, die in der Abbildung der Totems, welche diese sich austauschenden Gruppen tragen, nicht minder deutlich in Erscheinung tritt. Dasselbe Phänomen reflektieren die Vererbungsregeln des Individualtotems, welches bei den Ungarinyin das Totem des Mutterbruders ist, und in den patrilinearen und patrilokalen Gruppen der Anknüpfungspunkt für die Beziehungen zu den Gruppen der anderen Stammeshälfte darstellen.

Aus totemistischer Sicht verkörpert sich Ungud auf der Erde in der Wiedervereinigung ihrer auseinanderstrebenden Geschöpfe und Vertreter, wenn sie durch die Rituale des Blackfellow Law's (Wunan) hervorgebracht wird, wenn Heiraten, Initiationsfeiern und Vermehrungsrituale nach den Regeln richtiger komplementärer

<sup>75</sup> J.Doring, Gwion Gwion, Köln 2000, p.329

<sup>76</sup> J.Doring, Gwion Gwion, Köln 2000, p.329

Verbindung das Auseinanderstrebende wieder zusammenbinden, das Unvollständige ergänzen, die Schulden vergelten, wenn die richtigen Totems, deren Verbindung das Ganze verbürgt, miteinander verbunden sind und die entsprechenden Gruppen auf überlieferte Weise miteinander verkehren.

Ein Nachhall der Schöpfungsmythe klingt in einer Gezeitenmythe an, in der der Schöpfungsakt Unguds mimetisch zum Schutz gegen das Salzwasser wiederholt wird, und in der die Rolle des Salzwassers in gleicher Weise erscheint.

Von Petri erfahren wir weiter: "Es gibt aber auch Gewässer des Ungarinyin- Landes, von denen es heißt, sie beherbergten böartige Ungudschlangen. Zu diesen Stellen gehören die... drei Billabongs von Dendelmara im Sale River- Gebiet. Sie gelten als das Reich der menschenfressenden Schlange Nomurnggun, die einst vom Prince Regent River gekommen sein soll und ihr Bandja- odin in Monjol hinterließ."<sup>77</sup> Die zwei Mythen von Nomurnggun zeigen sie als menschenfressende und die Gebiete entvölkernde Schlange einerseits, als besiegbare Schlange aber auch andererseits. Ein Banman befreit im Kampf gegen sie seine von ihr gefressenen Kinder. Das ist eine echte Drachenkampfmythe, wie sie in Australien ähnlich auch die Djanan (Djawun, Djauan) erzählen, in Afrika die Pygmäen und Basuto und die in ähnlicher Form, aber in Verbindung mit dem Zwillingenmythologem auch in Nord- und Mittel- sowie Südamerika erzählt wird. Diese Mythen lassen sich wiederum in den größeren Kontext der universal verbreiteten Drachenkampfmythen und -märchen einordnen.

"Die meisten Wasserstellen werden von den Schwarzen nicht gemieden, denn die sie beherrschenden Ungud gelten als gut, und niemand muß sie fürchten, solange nicht durch irgendeine Übertretung oder Unterlassung ihr Zorn hervorgerufen wird. Wir hörten einige Berichte über Frevel gegen Ungud. Menschen hatten sie verfolgt und gespeert, >damit eine große Mahlzeit gemacht werden könne.< Niemals aber habe ein solcher Versuch Erfolg gehabt, denn aus dem Körper der Ungud seien stets enorme Wassermassen hervorgebrochen, die die Sünder ertränkten oder in Steine bzw. in Bambus verwandelten."<sup>78</sup>

Diese Ungud, der Name ist hier als ein Gattungsname für mehrere Exemplare gebraucht, dürfen aber nicht mit den beiden eigentlichen Regenbogenschlangen Walamba und Yara verwechselt werden, auch wenn sie zu diesen in einem innigen Verhältnis stehen und ihren Namen wegen dieses besonderen Verhältnisses zu ihnen erhalten haben (Emanationen).

Wir entdecken hier also zunächst das universale Konzept von den zwei kosmologischen Schlangen, die sich gegenseitig bekämpfen und polare Prinzipien darstellen: Walamba-Ungud und Yara-Ungud bei den Ungarinyin, oder die Süßwasser- Ingurug und Wanguman, die Salzwasser- Ingurug, bei den Nyigina. In Mittel- und Südamerika, im sinotibetischen Kulturkreis, bei den Kelten und im alten Orient oder bei den Gnostikern und Alchimisten ist das Bild der zwei miteinander kämpfenden, sich gegenseitig verschlingenden und wieder ausspeienden Schlangen im Gebrauch (Οὐρόβορος). Hier in Nordwestaustralien stehen sie korrelativ zum Süß- und Salzwasser oder zum Regen und zur Wüste.

Der Gegensatz von Süß- und Salzwasser steht hier dioskurisch für den von Leben und Tod und diese Zweiheit wird fortgesetzt in einer Gegenüberstellung der Wüsten- und der Wassergottheiten, die ganz der Tatsache entspricht, daß in Australien eigentlich nur zwei Jahreszeiten zu unterscheiden sind: eine Trocken- und eine Regenzeit. Und

---

<sup>77</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.151-2

<sup>78</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.153

so wie der Regen in zaubergleicher Geschwindigkeit alles Lebendige hervorzubringen scheint, so bringt Ungud bei ihrer Wanderung durch das Land alles Lebendige hervor, das seit dem Ende der Urzeit aber in der Gegenwart der drohenden Wüste, in der Gegenwart des Todes leben muß.

Fragt man nach dem Grund, der erklärt, warum das negative kosmologische Prinzip bei den Ungarinyin nicht mehr im Bilde der Schlange gesucht wird, dann wird man auf die Bedeutung des neu aufkommenden (neu aufgekommenen) Kurangarakultes und seines Hauptgeistes Djanba verwiesen, der die Stelle der Yara-Ungud in der Ungarinyin- Mythologie übernimmt.

Djanba, der Geist der Wüste und der Trockenheit, übernimmt die Rolle des mythischen Widerparts, des Feindes allen Lebens, der Ungud bekämpft und nicht nur historisch zu siegen scheint zusammen mit seinem Kult. In diesem Pessimismus stimmen auch die Nyigina ein, deren kosmologischer Drachenkampf zugunsten von Wanguman ausgehen wird, wie ihre Auskunft versichert.

Leben		Walamba- Ungud Süßwasser	süß
Tod	Djanba Wüste	Yara- Ungud Salzwasser	salzig
	trocken	feucht	

Petri erläutert diesen mythologischen Dualismus: "Alle Dinge, die mit Trockenheit zusammenhängen, kommen von Djanba, dem Geist der Wüste. Zu Lande gibt es viele Ungud, sie gehören zur Walamba-Stammeshälfte, und ihr Reich ist

das Süßwasser, aber ebenso viele Ungud leben im Meere, sie gehören zur Yara-Hälfte, und sie sind die Herrn des Salzwassers. In einem ewigen Kampf stehen diese beiden Gruppen mythischer Schlangen. Und es ist das Schicksal der Süßwasser- Ungud, in diesem Kampf letzten Endes immer die Unterlegene zu sein."<sup>79</sup>

Diese Triade Walamba-Ungud, Yara-Ungud und Djanba repräsentiert gleichzeitig den Dualismus von Leben und Tod, von Schöpfung und Vernichtung. Die Gegensatzpaare, die diese Wesen repräsentieren, folgen der Temperamenten- und Elementenlehre, die C.G. von Brandenstein anhand der australischen Section- Namen nachgewiesen hat.

Da Djanba ein Geist der Wüste ist und das Land eine Schöpfung der Walamba-Ungud, kann Djanba in das ältere System der Kosmologie nur als ein abgefallener Sohn Eingang finden und dann in einer aus orientalischen Vorbildern bekannten Stellung zu der Regenbogenschlange stehen. Die Auskünfte sind in dieser Hinsicht aber so dürftig, daß Überlegungen dieser Art reine Spekulation bleiben müssen. Andererseits stellt Djanba ein Wesen der Karimara Section dar und gehört zur selben Hälfte wie Yara-Ungud (Salzwasser= Element der Burung Section), was die Möglichkeit der gegenseitigen Vertretung als Hälfotentems wohl erklärt, aber auch einen Wertewandel in der symbolischen Repräsentation anzeigt.

Die mythische Schicht des Zweischlangenkampfes ist offensichtlich älter als die der Drachenkampfmythen um das Tiamat- Omorka- Wesen, auf die Baumann hingewiesen hat, aber sie gehört zu demselben mythologischen Komplex, den wir als Mysterienschema des alten Orients vorgestellt haben. Es geht um die dualistische Sicht des Werdens und Vergehens, der Einheit und des Streites von Leben und Tod, Regen und Trockenzeit, Jugend und Alter, Walamba und Yara, Mann und Frau aus entgegengesetzten Hälften etc., schließlich um *yin* und *yang*, und zwar in allen kosmologi-

<sup>79</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.149 und S.256 ff; ipse: Kurangara, Neue magische Kulte in Nordwestaustralien, Zeitschr.f.Ethnol,75, 1950, S.43 ff; A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.77 ff

schen und genealogischen Dimensionen, um den Ring des ewigen Kampfes der beiden kosmologischen Schlangen: Οὐρόβορος.

Die nordwestaustralische Mythologie unterscheidet drei Formen des Drachenkampfmythos, den Zweidrachenkampf, den Drachenkampf Djanbas gegen Walamba und den Drachenkampfmythos mit einem positiven Herausforderer, dessen Schlange zur Yarahälfte gehört. Der Drachenkampf Djanbas entspricht dem Schema der dritten Drachenkampfform mit dem Unterschied, daß der Herausforderer negativ bewertet ist und die Schlange das positive Prinzip repräsentiert.

Aber dieser Hinweis auf das Verhältnis von Ungud zu sich selbst offenbart uns auch die geschlechtliche Differenzierung von Ungud. Da der Yara-Ungud vertretende Wüstengeist Djanba männlich ist, hat es ganz den Anschein, daß wir auch in Yara-Ungud die männliche Hälfte des Androgyns Ungud zu begreifen haben, was auch ein Hinweis auf das entgegengesetzte Geschlecht der jeweils Walamba- oder Yara-Ungud zugehörigen Wondjina und Mulu-mulu andeutet; denn daß Ungud androgyn ist oder in beiden Geschlechtern erscheinen kann, versichert uns Lommel: "Ungud ist je nach Belieben von dem einen oder dem anderen Geschlecht oder auch zweigeschlechtlich."<sup>80</sup> Die Selektion des Geschlechts der jeweiligen Ungud scheint ganz von dem Geschlecht des Komplementärs abzuhängen und auf dieser Ebene die Opposition zu unterstreichen, die beide prinzipiell einander gegenüberstellt und in dieser Gegenüberstellung verbindet.

Demnach begegnet uns hier der kosmologische Dualismus in dem Widerstreit der weiblichen Walamba- und der männlichen Yara-Ungud und die Besetzung der männlichen Hälfte mit dem Prinzip des Todes entspricht gleichfalls einem universalen Schema.

Nach dem Bericht der Erdschöpfung Unguds erzählt die Schöpfungsmythe weiter, daß Ungud über dieses neue Land wanderte und viele Eier legte, aus denen die

	Mutter/Frau	Vater/Mann	
Eltern	Walamba Ungud	Yara-Ungud	unsterblich
Kinder	Wondjina	Mulu-Mulu	sterblich, wiederkehrend
	<i>männlich</i>	<i>weiblich</i>	

Wondjina, die Urzeithe-roen oder Urzeitgottheiten, hervorkamen, die sich dann an dem fortlaufenden Schöpfungsprozeß beteiligten. Die Wondjina werden als die

Kinder Unguds dargestellt, die als diese Kinder die großen Urzeithe-roen waren, aber dann am Ende der Zeitenwende der Lalan- Zeit zu Ungud zurückkehren mußten. Wir erfahren also hier etwas über die sterbliche Unsterblichkeit der Wondjina und über ihr Verhältnis zu Ungud, das ganz dem Schema der altorientalischen Mysterien gleicht. Auch bei der Betrachtung dieser Differenzierungen könnte man bei dem Bilde der Wolkenentstehung über dem Meere verweilen und die Wondjina als von einer Hauptformation abgetrennte Wolken und Wolkengruppen, die den Regen bringen, auffassen, wenn auch nicht diese mit jenen identifizieren. Anspielungen dieser Art gibt die nordwestaustralische Mythologie selber in Fülle. Aber auch bei dieser Differenzierung der Ungud von den Wondjina wird man auf das System des Totemismus zu schauen haben, wie es praktiziert wird, das ja die Wondjina als lokale Totems und nur Ungud als universales Totem begreift.

Die Übereinstimmung der Ungud- Wondjina- Lehre mit dem altorientalischen Mysterienschema sollen die folgenden Schemata kurz andeuten.

<sup>80</sup> A.Lommel, Die Unambal, ibid, S.10

Das Verhältnis der Walamba-Ungud zu den Wondjina wird in den gleichen Gegensatzpaaren reflektiert wie das Verhältnis der großen Mutter zu ihrem Gefolge in den altorientalischen Mysterien, und zwar in den Paaren: weiblich- männlich und alt- jung.

Süßwasser	Walamba Ungud	Ungarinyin
	Süßwasser Ingurug	Nyigina
Salzwasser	Yara Ungud	Ungarinyin
	Salzwasser Ingurug	Nyigina

Drachenkampf I

Bei den Ungarinyin wird Ungud neuerdings zum Inbild des Lebens und aller positiven Kräfte, während die negative

Seite dann von Djanba, dem neuen, mächtigen Geist des Kurangarakultes vertreten wird.

Ähnlich wie die Ungarinyin und die Unambal Ungud als Urkraft und Ureinheit den Urzeitheroen vorordnen, sie als deren Mutter bezeichnen, wird Wollunqua, die Urzeitschlange und Schöpferin der Warramunga den Urzeitheroen ihrer Wingara- Zeit vor-

Wasser	Ungud	Leben
Wüste	Djanba	Tod

Drachenkampf II

angestellt. Im Dampierland wird von einer Ingurug berichtet, die nicht nur in eine Fülle von Gestalten überzugehen vermag,

sondern über diese Verwandlungen auch die Schöpferin dieser Einzelgestalten ist, in deren Gestalt dann viele Lebewesen weiterleben. Auch die Bulang der Garadjeri, die Eingana der Djauan und die Bolong der Mungarei sind Regenbogenschlangen und Weltschöpferinnen.

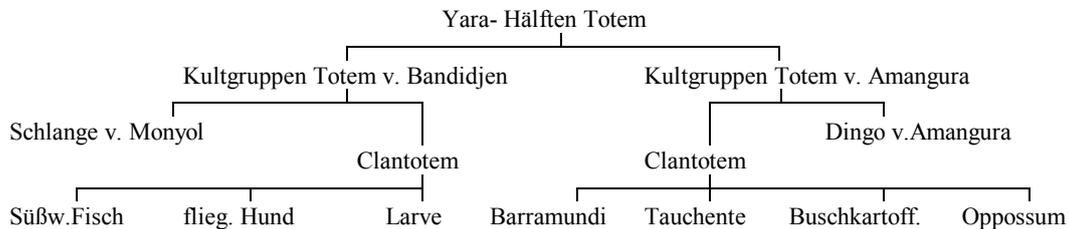
Die Zusammenstellung der Beziehungen der Ungud zu sich selbst (Süßwasser- Salzwasser), zu Djanba (Feuchtigkeit/ Trockenheit) und zu den Wondjina (Mutter/ Kinder) markiert wiederum die Unterschiede zwischen der Regenbogenschlangentradi- tion, die in ganz Australien in verschiedenen Variationen verbreitet ist, zu dem Ungud- Wondjina- Komplex, von dem wir mit Petri über Capell erfahren, daß er "die Ursachen des Widerspruchsvollen in den Ungudvorstellungen... darauf zurück (führt/ H.S.), daß die als jünger zu datierenden Kulte der Regenbogenschlange (und des G- aleru) eine Verbindung mit dem älteren Glauben an die Wondjina eingegangen sind... Beide Kulte seien aus verschiedenen Richtungen gekommen, hätten also einen entgegengesetzten kulturgeschichtlichen Ursprung. Gegen diese These Capells ist kaum etwas einzuwenden, doch will es mir erscheinen, daß das seltsame Phänomen Ungud als Wesenheit und gleichzeitig Vielheit von Wesen nicht allein historisch erklärt werden kann."<sup>81</sup>

Das Konzept, das Petri hier fordert und auf das er indirekt hinweist, nämlich die Idee vom Einem, das das Viele in sich faßt, beinhaltet eine australische Version der Monadologie, wie sie die meisten Kosmogensen umschreiben, und zwar auch jene australischen Versionen, die das Schöpferwesen nicht mit der Regenbogenschlange identifizieren. Die Einheit, die das Viele in sich faßt, repräsentieren die beiden Amalad- Totems: Yara und Walamba-Ungud. Alle anderen Totems repräsentieren dagegen partielle oder lokale Funktionen dieses Klassifikationssystems. Dieses nordwestaustralische Totemsystem ist ein kontingentes kosmologisches Modell, das jeden möglichen Sinn und alle möglichen Handlungen innerhalb seiner selbst herausstellt und differenziert, ein System umfassender Bedeutungsverleihung, wovon wir uns später noch überzeugen werden. Ein erster Blick auf die Differenzierung möglicher Gruppen der Ungarinyin zeigt Hälften, Kultgruppen und lokale Clans, deren Totems der Hierarchie

<sup>81</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.148

ihrer Organisation entsprechen. Ein Beispiel (nach einer Person mit 13 Totems) in folgendem Schema.

Die Hierarchie der Stammesgruppierungen steigt von den lokalen Clans auf zu den Kultgruppen und zu den Hälften, jede Gruppe höherer Ordnung integriert Gruppen niederer Ordnung, so daß die Hälften des Stammes nach diesem Prinzip weiter diffe-



renziert werden. Während die Hälftentotems durch Ungud repräsentiert werden, werden die Kultgruppen durch bestimmte Wondjina, deren Differenzierung später ausführlich dargestellt wird, und die lokalen Clans wiederum durch andere Wondjina vertreten, so daß schon dieser äußerliche Hinblick auf einen Auszug der Stammesordnung uns jene Differenzierung der Urzeitwesen vermittelt, welche für die Eingeborenen von religiöser Bedeutung ist. Nach dieser Hierarchie ist das Verhältnis zwischen Ungud, Wondjina, Mensch und Tier zu bestimmen und nach ihr sind diese Wesen selbst als Wesen unterschiedlicher Macht und verschiedener Stellung im Kosmos zu unterscheiden.

Stellt man das in Rechnung, dann bleibt tatsächlich nur die Frage offen, auf welche Weise das Regenbogenschlangenmythologem mit dem Heroenmythologem historisch zu jener nordwestaustralischen Kosmologie ausgebildet worden ist, denn beide Mythologeme existieren in Australien, wenn auch nie unabhängig voneinander, so doch in unterschiedlichen Alternativen ihrer Integration; einmal ist die Regenbogenschlange nur ein Heros unter anderen Heroen, das anderemal ist die Regenbogenschlange die Mutter aller Heroen und alles Seienden. Ob das Wondjinamythologem ohne Ungud in Nordwestaustralien wirklich das ältere ist, läßt sich kaum entscheiden, und wenn Capell recht hätte, müßte unser Blick sich auf die benachbarten Regionen mit dem Schlangen- Drachenmythologem richten, nach Neu- Guinea, Insulinde, Melanesien, Hinterindien und vielleicht sogar nach China.

Stamm	Regenbogenschlange	Stamm	Regenbogenschlange
Boulia District (Queensland)	Kanmare	Jugarda	Kajura
Mitakoodi	Tullon	Talaidji	Wanamangura
Penfather river	Andrenjinyi	Kariera	Walu
Taipan	Wikkalkan	Aranda	Kulaia
Yaro	Kokoyalmuya	Loritja	Murumbu
Kabi	Dhakku	Warramunga	Wollunqua
Euahlayi	Kurreah	Kakadu- Tribes	Numereji
Bakanyi	Neuttee u. Yeutta	Wiradjuri	Wawi
around Perth	Wogal		

Nach A.R.Radcliffe-Brown

Die Regenbogenschlange ist aber in Australien selber als mythologisches Subjekt, wenn auch von unterschiedlicher Bedeutung, über den ganzen Kontinent verbreitet, wovon uns eine Tabelle, die hauptsächlich auf Radcliffe- Browns Untersuchung über diesen Gegenstand zurückgeht, überzeugen kann (siehe folgende Tabelle ).

Meden, Bulang, Maiangara, Alungun, Borodji, Buroolo, Ngaljod, Narana sind neben Ungud und Ingurug weitere Regenbogenschlangen-Namen, die in diese Tabelle gehö-

ren. Ihnen allen gemeinsam ist die Rolle des Regenmachers (association of the serpent with rain and rain- making), der Wohnsitz in Süßwasserhöhlen (the conception of the serpent as living in certain deep permanent water- holes), die Verbindung zum Quarzkristall (the association with the rainbow- serpent of quartz crystal and... mother of pearl), das die Schamanen von ihnen erhalten und das spezielle Verhältnis zum Schamanen (the connection between the rainbow- serpent and the medicin-man). Dies haben sie auch mit Ungud und Ingurug gemein, aber von keiner, der in der Tabelle genannten Regenbogenschlangen, wird berichtet, daß sie die Welt erschaffen haben, obwohl alle Indizien bei Wollunqua und Numereji darauf schließen lassen, daß auch sie universale Mächte sind und in entsprechender Beziehung stehen zu den anderen Totemwesen.<sup>82</sup>

Radcliffe- Brown hat nach seiner Übersicht der Regenbogenschlangenmythen festgestellt, "that the rainbow- serpent is not confined in Australia to any particular ethnological province, but is very widespread and may very possibly be practically universal. In other words it is characteristic of Australian culture as a whole and not of any one part or stratum of it."<sup>83</sup> Über die konzeptionelle Bedeutung im religiösen Kontext äußerte sich Radcliffe-Brown in einem weiteren Aufsatz: *"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."*<sup>84</sup>

Nicht nur die weite Verbreitung dieses Mythologems und die spezifische Verbindung mit der Begabung des Schamanen, sondern auch die konzeptionelle Bedeutung dieser Gottheit wecken Zweifel gegenüber einer allzu rezenten Datierung der Regenbogenschlange im australischen Kultleben.

Die gemeinsamen Merkmale der Regenbogenschlange hat Elkin ganz ähnlich wie Radcliffe-Brown zusammengefaßt: "It is always thought of as a great snake or serpent, a link between earthly water- places and the world- on- top, the sky, to which he raises himself. Quartz-crystals in the east and pearl-shell in the north- west are his symbols and contain something of his power. Through their ritual use rain can be made and the medicine- (or doctor) man exert power. Coming with showers and storms which fall from above on a thirsty land, the rainbow serpent is credited a causative role in rain, and in appearance of life, which follows the rain and depends on it... No doubt the migrating groups from the north- west coast brought the doctrine with them."<sup>85</sup>

Bei den Garadjeri wird die Regenbogenschlange Bulain (nach Piddingtons Auskunft) von den Doppelheroen Gagamara und Gumbar geschaffen, zu deren Körper sie nach ihrem Tode wird. Das Ungud- Werden als Sterben erscheint also auch hier, auch wenn das Schöpfer- Geschöpf- Verhältnis bei den Garadjeri umgekehrt wird, was aber auf eine ähnliche Problematik verweisen kann, die Petri hinsichtlich der Ungud als

---

<sup>82</sup> A.R.Radcliffe- Brown, The Rainbow- Serpent Myth of Australia, Journ. of the Royal Anthropol. Inst. of GB and Ireland, LVII, London 1926, S.19-25

<sup>83</sup> A.R.Radcliffe- Brown, The Rainbow- Serpent Myth of Australia, Journ. of the Royal Anthropol. Inst. of GB and Ireland, LVII, London 1926, S.24

<sup>84</sup> A.R.Radcliffe-Brown, The Rainbow-Serpent Myth in South-East-Australia, Oceania 1(3), 1930, S.8

<sup>85</sup> A.P.Elkin, The Australian Aborigines, Melbourne, Sydney, London 1979, S.260

Inbild der Einheit und Vielheit angesprochen hat, denn nach Worms ist die Bulang ein anfangsloses, unsterbliches Wesen, das die Erde, die Menschen und die Urzeitheroen geschaffen hat, also auch das Eine, das das Viele in sich faßt. Hier erscheint die Regenbogenschlange jedenfalls als Welterschöpferin wie bei den Ungarinyin, Worora, Unambal und Nyigina, was aber angesichts der Wohngebiete der Garadjeri (westliche Nachbarstämme) nicht weiter verwundert.

Die Referenz auf diese Alternativen der Bedeutung der Regenbogenschlange und auf die grundsätzlich gleichen Merkmale verbietet jede Identifizierung von Ungud und Wondjina, da dieser Schlange, wenn sie als bloßer Heros erscheint, ein anderes Wesen gegenübersteht, welches dann an seiner Stelle die Einheit repräsentiert.

Glauht man dieses Mythologem mit Migrationsprozessen in Verbindung bringen zu müssen, dann findet der suchende Blick das Schema der Ungarinyin- Schöpfungsmythe z.B in relativ häufiger Verbreitung auch in Neu-Guinea. So erzählt z.B. die Mythe aus Orokolo vom Urmeer des Anfangs, in dem die Urschildkröte schwamm und das Land schuf, um sich darauf ausruhen zu können. Als es soweit war, legte sie die Eier, aus denen die mythischen Ahnen, Menschen und Lebewesen der Welt hervorgingen. Den Part der Urschlange hier spielt allerdings dort die Schildkröte, aber beide Wesen sind Land- und Wassertiere zugleich. Szenischer Hintergrund und Taten dieser Urwesen entsprechen einander auffallend. Das Vorbild, nach dem die Regenbogenschlange den Wondjina übergeordnet worden ist (θεός- δαίμων- Relation), weist also in dieser Richtung aus Australien hinaus und wir finden in dieser Gegend auch einen Heroenglauben, den Jensen und andere Dema-Mythologie genannt haben, d.h. die Verbindung einer welterschaffenden Amphibie mit den Heroen als ihren Kindern auch in dieser Gegend.

Die Ungud-Wesenheiten substrahiert, bleibt in Australien ein Weltbild, nach dem in der Urzeit "Demagottheiten", wie Jensen sie nennt, wirkten, und diese Demagottheiten kamen aus der Erde hervor und kehrten am Ende der Urzeit in die Erde wieder zurück. Die mütterliche Matrix oder konzeptionelle Einheit wird dann also als Erde gesehen und die Urzeitheroen als deren Kinder, so z.B. bei den Aranda.

Wenn man mit Capell die Ungud- Vorstellungen für jünger hält als die Wondjina-Vorstellungen, dann wäre aus dem Beispiel Djanbas und seines Kultes zu schließen, daß die älteren Auffassungen Australiens auch in Nordwestaustralien wieder jene Einflüsse verdrängten, die man jüngeren Ereignissen zugeschrieben hat.

Lommel widerspricht aber in seinem Buch "Die Kunst des Fünften Erdteils"<sup>86</sup> dieser Auffassung von Capell und Petri. Seiner Meinung nach sind die Schlangenvorstellungen älter als die der Wondschina, für deren außeraustralische Herkunft die Auskunft der Einheimischen und andere Indizien (z.B. der Mythos von Wamaluru) zu sprechen scheinen. Lommel denkt u.a. an die Entstehung des Wondschinastils aus kleinfigurigen eleganten Darstellungen, die sehr unaustralisch wirken, wie etwa die Tänzer von Aulen, aber auch Einflüsse des Stils von Oenpelli werden von ihm in Erwägung gezogen. Dafür spricht, daß auch in diesem Falle die Entstehung der Felsbilder als eine Verwandlung der Heroen in ihre Bilder aufgefaßt wird und daß auch diese Bilder Vermehrungszentren sind. Mögen die Wondjina in ihrer bildhaften Vorstellung und Vergegenwärtigung regional einmalig sein, mag deren Ikonographie und der Einfluß auf die Vorstellung dieser Wesen eingewandert sein, das, was diese Wesen in mythologischer und religiöser Hinsicht vorstellen oder bedeuten, ist es nicht, sie sind nämlich Traumzeit-Heroen oder Demagottheiten wie alle anderen australischen To-

---

<sup>86</sup> A.Lommel, Die Kunst des fünften Erdteils, München 1959

tem-Heroen auch. Und in dieser Funktion sind sie dann auch nicht jünger als jene Wesenheiten.

Elkin stellt die verschiedenen religiösen Konzepte Australiens in die folgende relative Chronologie: "Probably the cults of the sky- hero, the fertility mother and Wondjina are later than the totemic heroic cult with its basic concept of >Dreaming<, or the eternal dreamtime. Before the Wondjina was the Ungud and its clantotems, though the Wondjina are now Ungud (Dreaming) and the totems are increased by Wondjina ritual painting."<sup>87</sup> Ungud wird also als das ältere Konzept den Wondjina gegenübergestellt, während diese beiden wiederum jüngeren Datums sein sollen als der Kult der Totem-Heroen, auf den sich Capell in jener von Petri zitierten Konjektur nicht zu beziehen scheint, wenn er speziell über die Wondjina spricht.

Die spezifische Verbindung des Regenbogenschlangenmythologems mit dem Wondschinamythologem, in der die Regenbogenschlange zu einer mütterlichen Urmonade geworden ist, aus der alles Dasein hervorgeht, wird schließlich, egal wie die kulturhistorischen Sachverhalte zu begreifen sind, in dem Verhältnis der Ungud als Welterschöpferin und Mutter der Wondjina zu diesen Wondjina ersichtlich, ein Verhältnis, das ganz wie das altorientalische Mysterienschema gebildet worden ist.

In dieser Zuordnung des Verhältnisses der Gottheiten sehen wir daher auch die Erklärung jener Numerus- Frage (Ungud als Einzahl und Ungud als Mehrzahl), die Petri in seiner Darstellung so unentschieden gezeigt hat. Wir lernten, sagt Petri, "Ungud als eine große welterschaffende, Fruchtbarkeit spendende und ewige Wesenheit kennen. Nunmehr erfahren wir, daß die zahlreichen Wondjina sich zum Abschluß ihres uralten Handelns in einzelne, die Wasserstellen des Landes bevölkernde Ungudschlangen verwandelten. Ungud erscheint also im Weltbild der Eingeborenen einmal als Wesenheit, das andere Mal als eine Vielheit von Einzelwesen."<sup>88</sup> Ungud ist Wesenheit und Wesen, als Wesenheit eins (mitteilende Transzendenz) und als Wesen viele. Anstatt aber ein Problem darzustellen, beschreibt Petri hier wirklich das typische Mutterkonzept, das wir aus dem alten Orient kennen, das auch dort aus dem androgynen Konzept hervorgegangen ist; und dieser von Petri als Widerspruch aufgefaßte Tatbestand wird schon in der Darstellung dieses Verhältnisses durch Lommel aufgehoben: "Ungud ist die schöpferische Urkraft, aus der alles Leben entsteht und in die es nach dem Tode zurückkehrt, um wiedergeboren zu werden."<sup>89</sup> In einer späteren Schrift hören wir auch von Petri das gleiche: "Nach dem Tode aber kehrt die Lebenskraft wieder zum Orte ihrer Präexistenz zurück, um auf eine neue Reinkarnation zu warten."<sup>90</sup>

Das ist das typische Mutterkonzept, das wir aus der alten Welt kennen und das auch dort aus dem androgynen Konzept hervorgegangen ist.

Von Ungud haben wir erfahren, daß sie Welterschöpferin, Mutter der Wondjina, Stammutter alles Lebens und Ursache des Regens und der Fruchtbarkeit ist. Die Wondjina werden dagegen als die Kinder Unguds, als Vorzeitheroen, Kultur- und Heilbringer, als totemistische Ahnen und in ihrer weiblichen Form als dämonische Bösewichter gezeichnet. Alle diese Merkmale ihrer Wesensbestimmung unterscheiden sie sowohl ihrer Machtvollkommenheit nach als auch hinsichtlich ihrer konkreten Handlungen so deutlich von Ungud, daß man sich fragen muß, was die Formel: "Zu

---

<sup>87</sup> A.P.Elkin, *The Australian Aborigines*, Melbourne, Sydney, London 1979, S.259

<sup>88</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.147

<sup>89</sup> A.Lommel, *Die Unambal*, Hamburg 1952, S.10

<sup>90</sup> H.Petri, in: H.Tischner, *Völkerkunde*, Frankfurt 1959, S.39

Ungud werden", eigentlich zu bedeuten hat. Lommel gab in dem oben bereits wiedergegebenen Zitat die Antwort.

Wir konstatieren, daß die Aussage: "Zu Ungud werden", immer verbunden ist mit folgenden Feststellungen: die Wondjina hinterlassen ihren Schatten; die Wondjina gehen in die Erde; die Wondjina gehen nach unten; die Wondjina gehen in ein Wasserloch; die Wondjina werden zu Stein. Das heißt, immer wenn in der Mythe erzählt wird, daß am Ende der Urzeit ein Wondjina die Gegenwart verlassen hat, taucht die Umschreibung: "Zu Ungud werden" , "Zu Ungud gehen", auf.

Die Formel: "Zu Ungud werden", das Bild der Verwandlung der Wondjina in Ungud, ist also immer verbunden mit dem Abstieg der Wondjina in die Unterwelt oder dem Aufstieg in den Himmel, bedeutet also soviel wie "Sterben", "Rückkehr zur Mutter, aus der sie kamen", oder "Rückkehr in die Latenz der originären Form der Urzeit", von der auch der Mensch und die Tiere nicht ausgeschlossen sind; und eben diese

Die Tabelle der Regenbogenschlangen,  
die auch Weltschöpferinnen sind

Name der Schlange	Name des Stammes
Ungud	Ungarinyin
Ungut	Unambal
Ingurug	Nyigina
Bulang	Garadjeri
Eingana	Djauan, Djanan
Bolong	Mungarai
Djagwut	Wagarman
Kumanggur	-- (Nord- Territorium)
Angamungu	Nangiomeri
Kupki	Murinbada

Formel bedeutet auch die Garantie ihrer Wiederkehr, ihrer Wiedergeburt. Auch die Tatsache ihrer Mundlosigkeit spricht dafür, daß die Wondjina als die Seelen der Urzeitahnen aufgefaßt werden, als Weiterlebende zwar, aber in einer anderen Seinsweise. Das Schweigen ist das Kennzeichen der als Heroen wieder in Erscheinung tretenden Toten, denen die Kraft irdischen Handelns unmittelbar abgeht, das Kennzeichen eben der verstummten Urzeit in der Gegenwart. Diesen

Vorfall des Verstummens der Wondjina erzählt eine bestimmte Mythe, auf die wir an gegebener Stelle zu sprechen kommen.

">Ungud djiu wondidji aunigga<, d.h. >wurde zu Ungud< ist die am häufigsten gebrauchte Redewendung des Mythenerzählers, wenn er glaubhaft machen will, daß dieser oder jener Wondjina sein diesseitiges Dasein beschloß und >nach unten< ging, also in die Erde."<sup>91</sup> So belehrt uns Petri über diese Zusammenhänge.

Auch die Tatsache, daß ya-yari zu seinem Ungudplatz zurückkehrt, wenn ein Mensch stirbt, macht deutlich, daß die Formel: "wurde zu Ungud", Sterben bedeutet. Die Mythen von Dugmara, Djeriwad und Mandenan (siehe die Sammlung am Schluß dieses Textes) lassen keinen Zweifel an der Gleichung: Ungud werden= Schatten hinterlassen= Sterben. Petri zeigt sich irritiert, weil er die Konsequenzen des Wiedergeburtsglaubens, wie er universal verbreitet ist, in der Weltanschauung der Ungarinyin nicht zu sehen scheint, während wir in der Aussage: "Zu Ungud werden", das gleiche entdecken, was die alten Ägypter so formulieren: "Die Seelen aller Götter wohnen in den Schlangen"<sup>92</sup>, hingegen ihre Rolle bei der Fruchtbarkeit in Indien wie in Uganda in dem Satz zum Ausdruck kommt: "Die Schlange schenkt Kindersegen."<sup>93</sup> Plutarch sagte: "Die Alten glaubten, daß die Schlange mehr als jedes Tier mit den Heroen ver-

<sup>91</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.146

<sup>92</sup> H.Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten, Leipzig 1941, S.160

<sup>93</sup> J.Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, Leipzig 1931, S.168 ff

bunden sei"<sup>94</sup>, eine Äußerung, die man wörtlich in die nordwestaustralische Mythologie übertragen kann, denn die Helden sind die Heroen oder Dämonen und die Heroen sind die göttlich gewordenen Ahnen. Köster sagt auch, daß die Schlange bei den Pelasgern die Wiedergeburt der Toten symbolisiere,<sup>95</sup> eine Feststellung die gleichfalls in Nordwestaustralien anzutreffen ist. Damman<sup>96</sup> stellt fest, daß bei den Masai die Seele angesehener Menschen in die Schlange übergeht, die zum Kral kommt und nach den Kindern sieht, was ähnlich in Indien geglaubt wird: die Hausschlange als Geist früherer Toter.

Wir fassen also folgende Umschreibungen für ein und dieselbe Tatsache als synonyme Aussagen der Ungarinyin- Mythologie zusammen:

*Zu Ungud werden= Abstieg in die Unterwelt (Erde)= den Schatten hinterlassen= Rückkehr zur Mutter= Rückkehr in die originäre Urzeit= Sterben= Warten auf die Wiedergeburt.*

Speziell der Beitrag des Menschen bei der Reinkarnation, nämlich der aktive Konzeptionstraum, ohne den eine Wiedergeburt ausgeschlossen ist, verweist auf die Differenz der Macht von Ungud und Wondjina, welche ja auf die menschliche Veranlassung warten müssen, um wiederkehren zu können.

Der Informant von Lommel erklärte: "Alles, was wir sehen und für Erde halten, ist an sich nur der Rücken von Ungut"<sup>97</sup>

Mit dieser Gleichung: Erde= Ungud (Ergänzung der Gleichung: Süßwasser= Ungud), wird das in die Erde gehen oder das Versteinern als Rückkehr zu Ungud unabweislich, aber auch die Übereinstimmung mit den Versionen der Herkunft der Urzeitheroen aus der Erde, die in der "Dema-Mythologie" allgemein verbreitet sind. Man hat der Analogie zwischen dem australischen Urzeitheros und dem Dema aus Neu Guinea öfter widersprochen, und zwar mit dem Argument, daß der Tod und die Zerstückelung die Aitiologie der Pflanzenwelt der Hackbauern darstelle. Aber dieser Einwand ist wenig stichhaltig, denn der Tod der Urzeitheroen ist auch in Australien die Ursache der Lebewesen, von denen die Jäger und Sammler leben, und die Aitiologie der Lebensmittel und Kulturgegenstände bedient sich auch des Bildes der Zerstückelung der Heroen: Walangandas verlorenes Bein und der Bumerang oder die Vermehrung der Iguanas durch die Zerstückelung eines Iguanas, die ein Kokowara- Heroe vornahm. Die totemistische Zuschreibung von Einzelem und Zusammengesetztem führt diesen Gedankengang der Differenzierung und Einheit des Wesens systematisch durch. Sie beschränkt sich nicht nur auf korporeale Eigenschaften, sondern reflektiert auch Temperament und Charakter. Gemessen an der strukturellen Übereinstimmung des mythologischen Verfahrens ist der Unterschied, der mit den verschiedenen kulturellen Anpassungs- und Reproduktionsformen (Hackbau, Wildbeuterei) in beiden Regionen erklärt werden kann, unerheblich.

Ein Seitenblick nach Arnhemland, d.h. auf seine Mythen, versichert uns vollends in unserer Auffassung von Ungud und Wondjina: "Wir nennen Eingana (die Urschlange/ H.S.) unsere Mutter. Eingana schuf alles: Wasser, Steine, Bäume, Menschen. Sie schuf alle Vögel, Fliegende Hunde, Kängurus und Emus. Eingana war schwanger mit

---

<sup>94</sup> Plutarch nach: E.Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Gießen 1913, S.63 ff und 72 ff

<sup>95</sup> E.Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Gießen 1913, S.9 ff und 35 ff

<sup>96</sup> Damman, Die Religionen Afrikas, Stuttgart 1963

<sup>97</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.10

allem Leben in jener Zeit."<sup>98</sup> So wie mit den Eiern Unguds alles Seiende hervorkommt, genauso erscheint auch das Seiende nach der Mythologie der Djauan.

Aber auch die strukturelle Identität der totemistischen Differenzierung der Welt und der Regeln ihrer Reproduktion mit dem Verhältnis von Ungud zu den Wondjina, die sich auch in der Metexis von Yari, dem Geistkind, dem Individualtotem und der Seele, mit Ungud äußert, führt uns zu der Auslegung der Rückkehr zu Ungud als Sterben und Warten auf die Wiedergeburt.

In gewisser Hinsicht ist dieses Verhältnis der Ungud zu den Wondjina vergleichbar mit dem des Antäus, dem Sohn der Erde, zur Erde, der solange unbesiegbar und unsterblich war, solange er durch jede Berührung mit seiner Mutter neue Kräfte gewann. Leben und Wiedergeburt werden gesehen im Bilde des Wechsels von Wachsein und Schlaf. Träumend weilt der Mensch näher bei der Mutter als wachbewußt, träumend wird er zum Ahnen, dessen Wiedergeburt durch Konzeptionsträume oder Entdeckung an heiligen Plätzen vermittelt wird.

Damit haben wir auch eine Antwort auf ein anderes Problem vorbereitet, das Petri sich in diesem Zusammenhang gestellt hat: "Das Hervortreten der Wondjina- Heroen aus den Eiern der weltschöpfenden Ungud- Schlange war nun nicht die einzige Überlieferung, die wir von den Eingeborenen hörten. Vielfach wurde berichtet, die Wondjina seien aus der Erde gekommen, >sie hätten sich selbst gemacht<. Es ist das eine Vorstellung vom Entstehen der Urzeitheroen, die man bei anderen Stämmen des Nordwestens findet. Beispielsweise heißt es in der Djamara-Legende der Bad im nördlichen Dampierland, daß diese Wesenheit bei Swan Point aus der Erde kam und ihre Wanderung nach Süden begann."<sup>99</sup>

Nun bedeutet aber das aus der Erde kommen, also dort: das Kommen aus der Einheitsmatrix, hier bei den Ungarinyin soviel wie von Ungud oder der Mutter kommen, denn in die Erde gehen und seinen Schatten hinterlassen heißt ja: "Zu Ungud werden"! Wir können also durchaus im Kontext der nordwestaustralischen Mythologie diese Gleichung aufstellen: Erde= Ungud= große Mutter.

Was Petri veranlaßt hat, einen Gegensatz zu postulieren, erweist sich also als zwei Fassungen derselben mythischen Tatsache, die man komplementär begreifen muß: Wondjina aus Ungudeiern= Wondjina aus der Erde, während der Hinweis auf die Autopoiesis streng genommen auch für den Menschen gilt. Der Wondjina sendet sich als Geistkind, läßt sich finden, wird geboren und geht nach dem irdischen Leben zu seiner Wasserstelle zurück: er kommt aus Ungud und wird zu Ungud und bleibt in diesem Kreislauf sich wandelnder Formen immer er selbst, kontinuierlich wesensgleich in wechselnden Formen. So legt sich ein Wesen in der Zeit aus, in Formen, die mit der Zeit variieren. Als verkörperte Gestalt ist es erscheinendes Individuum, als Reinkarnations- und Lebenskraft Grund und Wesen der dämonischen Erscheinung, ihre Urform oder Idee.

Nur in dieser Korrelation der Bedeutungsvarianten wird das Problem der Differenzierung der Heroen als Ungud, zu der sie am Ende der Urzeit werden, und Ungud, der Weltschöpferin und kosmischen Seinskraft, zufriedenstellend gelöst. Petri selbst ist bei der Formulierung dieses Problems stehen geblieben: "So ergibt sich für uns, daß primär die Wondjina als anthropomorphe Wesen einer legendären Vergangenheit und die Ungud als mythische Regenbogenschlangen aufzufassen sind. Sekundär vermögen wir beide als personifizierte Mächte der Fruchtbarkeit, Vermehrung und des Regens

---

<sup>98</sup> A.Löffler, Märchen aus Australien, Köln, Düsseldorf 1981, S.40

<sup>99</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.104-5

zu verstehen. Ungur erscheint als die Bezeichnung der geheiligten Plätze im engeren Sinne und erweitert, umfassender wird es zum Begriff einer großen schöpferischen Urzeit."<sup>100</sup> Speziell die Vorstellung der Wondjina als anthropomorphe Wesen gilt es aber noch genauer ins Auge zu fassen, denn der Unterschied, auf den er hier insistiert, läßt sich so, d.h. ohne Einschränkung, nicht aufrechterhalten, was weiter unten anhand einer Tabelle im Einzelnen überprüft werden kann.

Zunächst unterscheiden wir mit Petri:

- \*Ungud (Singular)= Regenbogenschlange= Urmutter= Weltschöpferin= Wesenheit.
- \*Ungud (Plural)= die am Ende der Urzeit in den Seinsgrund zurückgekehrten Wondjina in ihrer Wiedergeburtserwartung und -bereitschaft= dämonische Wesen.
- \*Wondjina= anthropomorphe und theriomorphe Urzeitwesen= Kinder Unguds= Ur-Formen der körperlichen Erscheinung.
- \*Ungur= heilige Plätze (totemistische Zentren)= wichtige Orte des Urzeitgeschehens und Name der Urzeit selbst= Topos und Totemkategorie.

Dimension	Totemkategorien	Wesenheiten
<b>universal</b>	<i>amalad</i>	<b>Ungud</b> Walamba-, Yara
<b>lokal</b>	<i>kian</i> <i>ungur</i> <i>yari</i>	<b>Wondjina</b>

Wenn also der Ungudname in pluraler Bedeutung vorkommt, dann meint er stets die Wondjina, also die Kinder Unguds, die zu Ungud wurden am Ende der Urzeit; er umschreibt dann das Sichzurücknehmen (den Abschluß, die Erschöpfung der Individuation) der schöpferischen Kräfte in ihren Ursprung: Ungud, d.h. die Präsenz der Göttlichen als inkarnationsbereite oder Urzeit vermittelnde Seelen der verstorbenen Urzeitheroen als Bedingung der Möglichkeit erneuter Individuation. Dieser Auffassung nähert sich auch Petri manchmal selbst, aber in seiner Beschreibung der Relation der Göttlichen wird zudem der Grund sichtbar, der ihm diese systematische Gliederung der Differenzierungen verwehrt: "Einer unserer Ungarinyinmänner sagte einmal, in der Erde lebten viele Ungud und sie hätten das gleiche Aussehen wie Ungud im Himmel (womit wahrscheinlich die welterschaffende Ungud der Urzeit gemeint war). Die vielen lokalen Verwandlungen der Wondjina-Heroen leben nun nicht nur in ihren Höhlen unter Wasser oder unter der Erde, sie wirken auch, sie greifen in das Naturgeschehen ein. Sie sind also im gleichen Sinne ewige Mächte wie "Ungud im Himmel", das große Schöpferwesen."<sup>101</sup>

Indem er den Unterschied abwertet, auf den ihn sein Informant hinweist, zugunsten der Ähnlichkeiten zwischen Ungud und den Wondjina, übersieht er auch in der Ähnlichkeit ihres Wirkens den Unterschied zwischen Ungud und den Wondjina. Wenn man auch die Wondjina als ewige Mächte ansprechen kann, wenigstens aus der Zeitperspektive diesseitigen, leiblichen Daseins im Vergleich mit der Vergänglichkeit der Erscheinungen, so doch nicht als solche im gleichen Sinne, der für Ungud reserviert worden ist, worauf schon ihre kosmologische Differenzierung als lokale und universale Kräfte hinweist, aber besonders ihr unterschiedliches Verhältnis zur Zeit, von der nur Ungud unabhängig ist, die Ungud wesentlich selbst ist. Ewig in ihrem Austritt aus der Urzeit und in ihrer Wiederkehr, jeweils nur in einem festgelegten Zyklus der Formen und der Zeit verweilend und an einen bestimmten Ort gebunden, bewegen sich die Wondjina und die Sterblichen nur in den Möglichkeiten

Wenn man auch die Wondjina als ewige Mächte ansprechen kann, wenigstens aus der Zeitperspektive diesseitigen, leiblichen Daseins im Vergleich mit der Vergänglichkeit der Erscheinungen, so doch nicht als solche im gleichen Sinne, der für Ungud reserviert worden ist, worauf schon ihre kosmologische Differenzierung als lokale und universale Kräfte hinweist, aber besonders ihr unterschiedliches Verhältnis zur Zeit, von der nur Ungud unabhängig ist, die Ungud wesentlich selbst ist.

Ewig in ihrem Austritt aus der Urzeit und in ihrer Wiederkehr, jeweils nur in einem festgelegten Zyklus der Formen und der Zeit verweilend und an einen bestimmten Ort gebunden, bewegen sich die Wondjina und die Sterblichen nur in den Möglichkeiten

Ewig in ihrem Austritt aus der Urzeit und in ihrer Wiederkehr, jeweils nur in einem festgelegten Zyklus der Formen und der Zeit verweilend und an einen bestimmten Ort gebunden, bewegen sich die Wondjina und die Sterblichen nur in den Möglichkeiten

<sup>100</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.104

<sup>101</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.143

Unguds nach Regeln, die sie selber nicht verändern können. Ein Wondjina als Geistkind oder Kinderkeim in seinem Wasserloch kann entweder Totemtier respektive Totemgegenstand oder Mensch eines bestimmten Clans, einer Kultgruppe oder einer Stammeshälfte werden, um danach wieder zu seinem Wasserloch oder heiligen Platz zurückzukehren. Der Kreislauf seines Formenwandels beschränkt sich auf ein eng begrenztes Repertoire leiblicher Alternativen, deren Auswahl von der Lokalität seines Wasserloches, in dem er als Kinderkeim lebt, bestimmt wird, d.h. von dem Status seines Heros. Ungud selbst ist dagegen keiner dieser Beschränkungen unterworfen, sondern die vollendete Kraft aller Formen und ihrer Verwandlungen zu jeder Zeit. Nur die Wondjina repräsentieren eine Formel von Nietzsche: die ewige Wiederkehr des Gleichen, und sind deshalb im strengen Sinne als bedingt aufzufassen, während dagegen die Kraft Unguds durchaus auch den kosmologischen Kreislauf mit überraschenden Schöpfungen zu ergänzen und zu erweitern vermag, obgleich sie seit dem Rückzug der Traumzeit hinter die in jener Zeit geschaffenen Erscheinungen darauf verzichtet. Doch jeder Aufenthalt in der Traumzeit überzeugt die Schamanen und Geisterseher davon, daß eben dieses originäre Schöpfungsvermögen Unguds immer noch präsent ist. Von ewigen Mächten angesichts beider Wesenheiten läßt sich daher nur unter Berücksichtigung dieses wesentlichen Unterschieds zwischen Ungud und den Wondjina reden, einem Unterschied auch der Hierarchie der Potentiale, d.h. der Grade der Mächtigkeit, alle oder nur bestimmte Gestalten annehmen zu können. Die Ewigkeit der Wondjina ist die Ewigkeit eines bestimmten Formen-Kreislaufs, der sich beliebig wiederholt; die Ewigkeit Unguds ist die Ursache aller dieser Wondjinakreisläufe als deren Substanz. Im totemistischen System wird diese Unterscheidung durch die örtliche Bindung einerseits oder durch die universale Geltung der entsprechenden Totemkategorien andererseits deutlich.

Traum-, Kult- und Clantotem sind lokal gebunden, und zwar an die Wondjina, deren heilige Plätze jeweils in dieser Region liegen, d.h. sie sind auf ganz spezifische Wondjina bezogen. Der Kosmos, das Ganze, d.h. die Einheit der Hälften, ist dagegen das Reich Unguds. Die Ganzes- Teil- Differenzierung des Kosmos dieser nordwestaustralischen Völker ist nach der Relation Ungud- Wondjina gebildet, ein Hinweis, der nicht vernachlässigt werden sollte und diese Deutung stützt.

Auf diese Differenz zwischen der Universalität und der Lokalität wird noch ein weiterer Gegensatz projiziert: "Nach der Schöpfung ging Ungud in den Himmel, aber trotzdem verließ sie nicht die diesseitige Welt, in der sie (...) ewig gegenwärtig ist und bis ans Ende der Zeiten für Fruchtbarkeit und Vermehrung unter Menschen, Tieren und Pflanzen sorgt."<sup>102</sup>

Die Erde ist ganz allgemein die Wirkstätte und der Epiphaniort der Göttlichen, während der Himmel ausdrücklich nur der dauernde Aufenthaltsort einiger ganz weniger Wondjina ist und auch der von Ungud nach der Schöpfung. Aber auch im Himmel gilt der Unterschied: universal- lokal, der Walanganda z.B. die Milchstraße zuweist, Brad die Sonne oder Balamara den Abendstern etc., so daß man sagen kann, daß die Unterscheidung von Erde und Himmel nicht mit dem Gegensatz "universal und lokal" zusammenfällt, sondern in Analogie zur Hälftendifferenzierung den Seinsstatus der Göttlichen kennzeichnet, d.h. ihre Dies- oder Jenseitigkeit im Verhältnis zu den Sterblichen (jenseitig= geschickt, vermögend; diesseitig= weniger geschickt, unvermögend).

---

<sup>102</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.143 und 148

Aus der Erde heraus, an den Stellen ihrer heiligen Plätze wirken und reinkarnieren sich die Wondjina der lokalen Clans und Kultgruppen und kehren dorthin zurück. Ihre Bindung an die Plätze gilt also nur für ihr diesseitiges Wirken und zur Unterscheidung ihrer Individualität als Himmlische. Die irdischen Lokale sind also die Orte, an dem die Himmlischen sich mit den Irdischen verbinden, um von dort ihre Inkarnationen und Macht zu entfalten. Solange ein Wondjina im Himmel weilt, steht er dem irdischen Treiben in abwartender, neutraler Haltung gegenüber, die sich aber sofort ändert, wenn es um sein Gebiet geht und um seine irdischen Clangenossen. Seine Kinderkeime werden durch ihn auf dem vereinbarten Wege in die Welt gesandt und wenn er sie im Regen schickt, dann sind es nicht notwendigerweise nur die Kinderkeime der Wondjina, die ausdrücklich himmlische Wohnstätten haben; denn das Wasser ist das Element, das Himmel und Erde vermittelt, und zwar in dem Wasser, das aus den Gewässern zum Himmel als Feuchtigkeit aufsteigt und von dort zurückregnet. Das Gegensatzpaar "Himmel- Erde" steht in dementsprechender schematischer Beziehung zum Gegensatzpaar "universal- lokal" (siehe folgendes Schema).

	<b>universal</b>	<b>lokal</b>	
Diesselts	<b>Erde</b>	irdische Plätze/ Orte	<b>Berührung</b>
Jenseits	<b>Himmel</b>	himmlische Plätze/ Orte	<b>Trennung</b>
	<b>Ungud</b>	<b>Wondjina</b>	

Aus der klassifikatorischen Funktion des Hälften-totemismus und der Bezeichnung der Hälften nach der

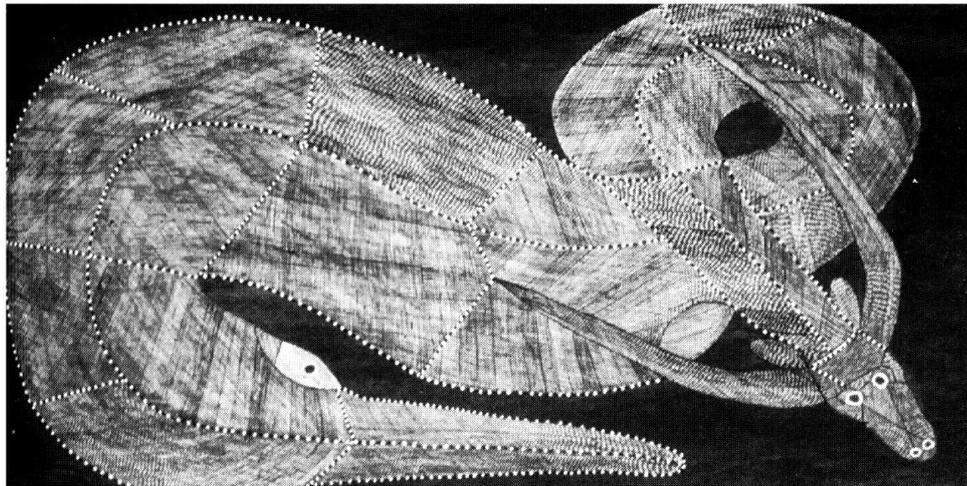
Süßwasser- und der Salzwasser- Ungud (Walamba und Yara) müssen wir schließen, daß Ungud den Kosmos in seiner Gesamtheit darstellt, also das, was sich den Sinnen zeigt und das, was sich ihnen verbirgt, während die Wondjina und die Sterblichen die Vielheiten repräsentieren, in die sich die Einheit Ungud differenziert. Diese Einheit differenziert sich nicht nur in die Erscheinungen der sinnlichen Welt, sondern auch in eine sinnliche und eine übersinnliche Formen-Welt, die gleichermaßen differenziert ist wie die sinnliche Welt.

Während also die sinnliche wie die übersinnliche Welt immer in Ungud und 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 Ungurteils nicht nur mit der Urzeit verbunden, sondern schon immer in der Urzeit und ihre Seinsweise als Urzeitheros oder Sterbliche unterscheidet nur ihre unterschiedliche Macht. Aber all das als das Eine ist Ungud, von der alles kommt, mit der alles verbunden ist, und in die alles zurückkehrt nach der Notwendigkeit. Die lokalen heiligen Plätze erscheinen als die Berührungspunkte und Kommunikationsbezirke, als die Schnittstellen der diesseitigen und jenseitigen Sphären, der Sterblichen und Unsterblichen, die himmlischen Räume und Orte als Gegensatz alles Irdischen.

Läßt sich das Verhältnis der Ungud (Singular) zu den Wondjina (oder Ungud im Plural) in dieser Weise begreifen, dann scheint das Ergebnis auch eine Antwort auf ein Problem zu sein, das Elkin mit der folgenden Feststellung vorgelegt hat: "In spite of the wide diffusion of rainbow snake beliefs, however, and their association with medicine men, no distinct cult of the rainbow has been reported; it seems only to enter into cult and ritual when associated with another concept- the fertility mother, the Maraian or Wondjina."<sup>103</sup>

<sup>103</sup> A.P.Elkin, The Australian Aborigines, Melbourne, Sydney, London 1979, S.261

Der metaphysische Status oder die Stellung der Ungud im Ritus und im Kult zeigen, daß Ungud dem Kult und seinen Ritualen ebenso wenig Berührungspunkte liefert wie die otiosen Wesen der Aranda oder Loritja, deren Existenz zwar postuliert wird, welche aber für die Kultpraxis unmittelbar ohne Bedeutung geblieben sind. Ungud repräsentiert noch mehr als Altjira oder Tukura das Prinzip des Ganzen, das Prinzip des Seins, das alle Teile verbindet, das Prinzip, das alles Seiende hervorbringt, ohne selbst Seiendes von jener hervorgebrachten Seinsart zu sein. Deshalb kann die Regenbogenschlange nur dort von kultischer Bedeutung sein, wo sie das Integral für bestimmte und rituell bedeutsame Wesen darstellt oder selbst als eine Wesenheit solcher partiellen Wesen in Erscheinung tritt, und dann eine transzendente oder apriorische Funktion erfüllt. Als Wesen steht die Regenbogenschlange dagegen differenziert neben den anderen. In jedem Falle erscheint die Regenbogenschlange dann nur noch



Büffelhäuptige Regenbogenschlange

von bedingtem Interesse, in dem einen Fall, weil Ungud, als allgemeine Einheit und Seinsgrund begriffen, für die lokalen Clans nur noch die Rolle eines Hintergrundphänomens spielt, in dem anderen Fall, weil die Regenbogenschlange zu einem partiellen Heros neben anderen Clanheoren geworden ist. In Nordwestaustralien ist Ungud allgemeines Wesen, Hintergrundbedingung der Wondjinafunktionen, funktional äquivalent mit der Fruchtbarkeitsmutter, ohne aber als Wesenheit so bestimmt und deutlich erfaßt worden zu sein, wie die Fruchtbarkeitsmutter der Kulte des Arnhemlandes vorgestellt worden ist. Der Grad der Abstraktion und der Charakter der Allgemeinheit, der mit Ungud gedanklich verbunden wird, erklärt also, warum "no distinct cult of the rainbow has been reported". Das gleiche läßt sich auch über die anderen otiosen Gottheiten, Australiens, welche Wilhelm Schmidt als Zeugen des Urmonotheismus aufrief, aussagen.

## Die Heroen der Traumzeit, Wondjina oder Rai

*"Die Söhne der Erde sind, wie die Mutter,  
Alliebend, so empfangen sie auch  
Mühelos, die Göttlichen, Alles."*

Wondjina (Ungarinyin), Wonjuna (Worara), Bugari (Karadjeri, Nyigina) Rai (Nyigina, Bard, Nyul-Nyul, Djaur, Djukan) oder Wondschina (Unambal), so werden in Nordwestaustralien die legendären Helden und Kulturbringer der Järi-, Bugara- oder Lalanzeit genannt. Die Ungarinyin nennen sie bisweilen auch Ungur oder Ungud, so wie die Worara sie Wungur nennen, um ihre Zuordnung zur Traumzeit und ihre Abkunft von Ungud hervorzuheben, aber der Unterschied wird auch deutlich in der Feststellung: Ungud ist mächtiger als Wondjina.

Wie Ungud gelten auch die Wondjina als Urheber des Regens, der Fruchtbarkeit und des Wachstums. "Fragt man die Schwarzen nach dem Ursprung des Regens, dann werden sie immer zur Antwort geben, daß die Wondjina den Regen machten. Sie seien nicht nur djoingari, Chiefs der fernen Lalan- Zeit, sondern Kolingi, und das bedeutet Regen. Sie senden djiran (Frösche) hinauf in den Himmel und diese Frösche haben auf ihren Körpern Flecken wie >Rauch<. Mit diesen Flecken machen sie ondolon, die mit Wasser gefüllten und mit Blüten der Wasserlilien in einem Billabong verglichenen Regenwolken. Dann fangen die Frösche an zu quaken und der Regen fällt. In den fallenden Regen aber entsenden die Wondjina ihre Geistkinder, um sie darin spielen zu lassen. Niemals senden die Wondjina ihre Geistkinder aus, um Regen zu machen oder hervorzubringen."<sup>104</sup>

Ungud und die Wondjina werden mit den Wolken (ondolon) in Beziehung gebracht und dem Regen (kolingi<sup>105</sup>), und auch das ya-yari, das Geistkind, wird im Regen oder den Regenwolken gefunden. Allem Anschein nach haben wir es hier mit einer nicht nur aus der antiken Welt, sondern auch aus China und aus Mittelamerika bekannten Verbindung der Wolken und der übersinnlichen Helden oder der Wolken und der die Seelen spendenden Wesen zu tun. Nach chinesischem Glauben verbergen sich die Toten in den Wolken, leben dort und warten auf ihre Reinkarnation, während der Aufenthaltsort der Wondjina und der Ya-Yari die heiligen Clanplätze oder Zentren sind. Diese wiederum weisen auf die exoterische Bedeutung der Wondjina als Totems hin, als Merkmale sozialer und ritueller Unterscheidung der Gruppen innerhalb des Stammes.

In den Wolken leben auch die Heroen der glücklicheren Weltalter des Hesiod, welche das Treiben der Sterblichen überwachen. Auch das Mayazeichen "Moankin" verbindet Moan, den Seelenführer mit dem Regen.<sup>106</sup> Diese Verbindung der Seelen mit den Regenwolken, ja mit dem Wasser allgemein, ist auch im germanischen Seelenbegriff wiederzufinden, der in der Seele etwas sieht, das zum See gehört, und in Griechenland hieß es sogar: "Denen, die in dieselben Flüsse hineinsteigen, strömen immer neue Gewässer zu; so auch die Seelen; sie dünsten ja aus dem Feuchten hervor." (Heraklit,

---

<sup>104</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.155

<sup>105</sup> Während Petri den Regen, Kolingi, als Medium Ungud und Wondjina ganz allgemein zuordnet, stellt Kolingi (Gulingi) für die Gewährsleute von Jeff Doring einen einzelnen Wondjina dar. Doring beschreibt Gulingi: „Schöpfer allen Lebens und eine Kraft, die dem Kosmos innewohnt; Bringer von Regen und Blitz; Kraft die überall für Fruchtbarkeit und für wungud im Wasser sorgt; höchster wanjina in Schlangengestalt.“ J.Doring (ed), Gwion, Gwion, Köln 2000, p.327

<sup>106</sup> P.Arnold, Das Totenbuch der Maya, Bern, München, Wien 1980, S.101

B12) Und ein Kirchenlied, das die christliche Adventssehnsucht ausdrückt, beginnt so: "Tauet Himmel den Gerechten, Wolken regnet ihn herab..."

Elkin leitet den Namen Wondjina von *wondjad*= Felsenpython, Regenbogenschlange, ab, Capell dagegen von *Wandjina*= Sonne. Das Bild der Regenbogenschlange rechtfertigt beide Möglichkeiten der Etymologie, wenn auch beide für sich nur einen Aspekt ihres Wesens ausdrücken. Die Schlange steht für das Feuchte, die Wasserlöcher und den Regen, die Sonne für jene das Chthonische aktivierenden Kräfte. Erst das sich im Regen oder im Dunst brechende Licht erzeugt den Regenbogen und Ungud bringt die Wondjina hervor wie jene Hochzeit aus Wasser und Licht den Regenbogen. Petri wendet gegen Elkins Deutung ein: "Andererseits aber war mehrfach die Feststellung zu machen, daß Ungud und *wondjad*, also mythische Regenbogenschlange und gewöhnliche Felsenpython von den Schwarzen nicht identifiziert, sondern nur miteinander verglichen werden."<sup>107</sup> Aber dieser Einwand geht an Elkins Intention vorbei, denn es handelt sich ja gar nicht um das Problem der Identifizierung mit einem nur als Gleichnis zitierten Phänomen, sondern um die Frage der Andeutung einiger wesentlicher Eigenschaften der Ungud, die heraufzubeschwören der Hinweis auf die Felsenpython die Einbildungskraft unterstützt. Die Bestimmung eines Gegenstandes fällt selten mit all dem zusammen, auf was sein Name generell hinzuweisen vermag. So wie man in den Eigenschaften eines Vaters oder eines gütigen oder strengen Alten das Bild des christlichen Gottes zeichnet, ohne daß dieser Gott auf die Möglichkeiten dieser Eigenschaften reduziert wird, so gebraucht der Nordwestaustralier auch die Schlange, um sich seine Schöpfergotttheit vorzustellen und auszulegen. Diese Forderung der Identifizierung von Begriff und Sache hat ja zu den seltsamsten ethnologischen Ableitungen über die Seele und den Geist und über die anderen Erscheinungen des Heiligen geführt und man sollte dem archaischen Menschen nicht dort eine Identifizierung unterstellen, wo seine Absicht nur ein Hinweis (Gleichnis) ist oder die Anzeige einer Epiphanie.

Einmal heißt es von Ungud, Ungur und Wondjina, "daß sie alle dasselbe seien"<sup>108</sup>, dann auch wieder, daß Ungud ">mehr Boß< als Wondjina sei."<sup>109</sup> Elkins Deutung erscheint aber auch angesichts dieser Feststellungen gar nicht abwegig, wenn man bedenkt, daß das Sterben und das Ende der Urzeit als Rückkehr zu Ungud umschrieben wird. Das Geisterreich, die Gemeinschaft der Wondjina und ihr Ursprung und Urwesen Ungud steht mit den Erscheinungen der Sinnenwelt in einer Beziehung wie die Ideen Platons zu den *φανόμενα*, den konkreten Erscheinungen der sinnlichen Wahrnehmung. Jene verkörpern stets nur das, was ihre Ideen oder Urformen dem Stoff vorgeben. Das Verhältnis von Geistkind und Lebewesen, von Wondjina und Lebewesen ist streng gegeben, nicht anders die Umstände, welche die Verkörperung der Urformen oder Dämonen in irdischer Gestalt bedingen.

In welcher Menschen- und Tiergestalt die Wondjina auch sonst beschrieben werden, nach ihrem Traumzeitwirken kehrten sie zu Ungud zurück und verweilen als inkarnationsbereite Seelen oder Sender ihrer Geistkinder solange dort, wie sie sich neuerlich reinkarnieren. Jeder Wondjina ist für eine bestimmte Klasse oder Art von Lebewesen die Urform. An seinem heiligen Platz verweilen deren Geisterexemplare, welche gegebenenfalls die lebenden Individuen verkörpern, während Ungud selbst die Matrix ihrer Wechselwirkung oder Struktur des Kosmos darstellt. Die Differenz der Ungud

---

<sup>107</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.102

<sup>108</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.102

<sup>109</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.102

und der Wondjina, speziell im Gleichnis der Schlange und ihrer formverschiedenen Abkömmlinge ist eine Differenzierung der Vollkommenheit des Vermögens im Können und Sein, in der Kraft, in dem Vermögen nämlich als Möglichkeit und Notwendigkeit identisch zu sein.

Was der Ungud prinzipiell als Quelle allen Seins möglich ist, das gelingt den Wondjina nur in dem Bereich ihrer eigenen Zuständigkeit, den der Mythos ihnen zugeschrieben hat und den die Kultpraxis recht genau abgrenzt; und deshalb müssen sie immer wieder zu Ungud zurückkehren, d.h. in ihren Grund, damit sie sich nicht selbst in ihrer Besonderheit restlos verbrauchen. Jede Notwendigkeit wurzelt hier also in der Möglichkeit und jede Form in ihrem Urbild und in der Materie, das es verkörpert. Die Wondjina sind also kontingente Wesen, Ungud ist dagegen der unbedingte Ursprung der Schöpfung.

Die urzeitliche Heroenwelt ist schon in sich unterschieden in eine Hierarchie der welterschöpfenden Ungud und der Wondjina, die als Heroen Unguds Kinder sind, und von denen selbst wiederum einige den anderen voranstehen. Aber besonders die Tatsache, daß diese Heroen geradezu als Übermenschen, als Wesen, bei denen alles Menschliche typisch ist, nur ins Vollkommene gesteigert, geschildert werden, macht die Differenz, in der sie zu Ungud stehen, deutlich: hier das tätige Schaffen und Formen, d.h. eine Identität von Möglichkeit und Notwendigkeit nur in den Grenzen ihrer Verwandlungsfähigkeit im Rahmen eines definierten Formeninventars, dort die Aufrechterhaltung der Möglichkeit der Wirklichkeit, die absolute Verwandlungsfähigkeit, in der das Mögliche auch schon das Wirkliche ist.

"Als Menschen, als >proper blackfellow<, zogen die großen Ahnen in ferner Vergangenheit durch die Welt. Wie die heutigen jagten, aßen, tranken, liebten sie und tanzten Corroboree. Und doch waren sie mehr als die Menschen der Gegenwart, sie waren >tüchtiger< und konnten beliebig die Gestalten von Tieren, Pflanzen und sonstigen Naturphänomenen annehmen. Sie verschmolzen mit ihrem urmenschlichen Wesen noch außermenschliche Qualitäten. Um es kurz zu sagen, die Wondjina der Ungarinyin sind ähnlich den Altjira- Heroen der zentralaustralischen Aranda, den Mura-mura der Dieri vom Coopers Creek und den mythischen Ahnen vieler anderer australischer Stämme totemistische Vorfahren."<sup>110</sup>

Der Heros (ἦρως) wurde als Mittler zwischen dem Heiligen und Profanen, als vergöttlichter Ahn, als erhobener Mensch oder als gefallener Gott, als "*un symbol permettant de reduire l'opposition entre les notions de vie et des mort*" begriffen. Als Geist und Seele ist er der substantielle Grund der Wirklichkeit, die als Anderssein dieses Geistes oder der Seele begriffen wird, so daß alle diese Bestimmungen richtig sind. Der Heros gehört im Weltbild der Australier in jene Geisterversammlung, die das Götterreich ist, das in der Welt erscheint; ein Weltbild, das Gnostikern noch vertraut war und in der europäischen Neuzeit einem Philosophen wie Leibniz.

Dieser Heroenglaube ist in ganz Australien verbreitet, ob sie nun Bukumuri (Wati-Wati), Mus-Mus (Nullakun), Kurnallan (Mungarai, Yungman), Jabulunga (Waduman), Mura-mura (Dieri), Yilamo (Kokoyao), Pulwaiya (Wikmunkan) oder Wondschina heißen, um nur einige Namen zu nennen.

Die folgende Liste nennt, soweit sie aus Petris und Lommels Monographien zu entnehmen waren, die wichtigsten Namen, Leistungen und Funktionen der Urzeitheroen der drei hier berücksichtigten Stämme, die uns nicht nur den Umfang ihrer Übermenschlichkeit anzeigen, sondern auch die Grenzen ihrer Vollkommenheit darstellen,

---

<sup>110</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.107

deren Kenntnis uns das Geisterreich als Interaktion dieser Heroen verständlich macht. Exoterisch stehen sie als Totemahnen für ihre Totemgruppen und deren Territorien und für die Geltung der besonderen Gruppennormen innerhalb der Territorien, welche von ihnen gestaltet worden sind. Sie repräsentieren die interne Differenzierung des Stammes in seine Totemgruppen ebenso wie die besonderen Kräfte, deren Vielheit und deren Zusammenspiel den Kosmos ausmachen.

### Nyigina:

Kumbaragu und Golwilir  
Yalgi u. Windinbigi

Buliuana  
Djerengallang  
Dareal  
Walamba und Marala  
(Wadaue, Djiringin)  
*Wuiur u. Kidir*  
*Banaka*  
*Karimba*  
zwei *Padjari*:  
a) Pambida  
b) Djabara  
Gurallagwana  
Manggaiara  
Paralja  
Kolagoigoi u. Bruder (N.N.)  
Ngumbara u. Nagarlala  
Waragana  
Ngaliag  
Pandernggila  
Midumalu  
Yaldar  
Nyulga

setzen Initiation ein  
verbreiten Initiation und geben den Dingen ihren Namen, vervollständigen die Schöpfung; kl. Eidechsenart  
Schwirrhölzer, Vater von Yalgi u. Windinbigi  
großer schwarzer Vogel (sagenhaft)  
schwarzer Kakadu  
eulenartige Nachtvögel  
  
Regenvögel, Hälfotentems  
giftige, gelbe Schlange, *Section-Name*  
Opossumart, *Heiratsklassenname*  
*Heiratsklassenname*  
Regeneidechse  
Baumeidechse  
kleiner, bunter Papagei  
wilder Truthahn  
wilde Truthenne  
  
Krähe u. weißer Kakadu, Waraganas Frauen  
Adlerfalke  
kleine Eidechse  
schwarzköpfige Schlange  
graues HügelKänguru  
das große Känguru  
Felsenwallaby

### Unambal:

Janmaramara  
Mguruni Bendascheri Wonguerama  
Meandudu Galadnira Mundaburabubu

Wonschina von Zowallawolle  
Wonschina von Unduli  
Wonschina von Dschalini  
Wonschina von Banarngari  
Kaluru  
Wallanganda  
Botokoi Mgulurumba

Erfinder des Rindengefäßes  
Erfinder der Streitaxt  
Vater von:  
a)Worangala, dessen Sohn (Jajaru), Erfinder der Fischfangmethode, b) Aliwori (Tochter)  
Verursachereiner Sintflut  
Regengeber  
  
Blitzbringer  
Milchstraße  
Sonne

Banar und Kuranguli  
Ungulmara u. Kanisch  
Ingimara u. Lingimara

Hälften, Wurfbrett, alle Geräte  
die ersten Menschen  
Söhne

### Ungarinyin:

Walanganda  
Ngunyari  
Walali u. Yulungu  
Balamara  
Naliwad  
Banar und Kuranguli  
  
Wodoi und  
Djungun  
Djeriwad  
Kaluru  
Brad  
Kangi  
Walaudbada  
Warana  
Wondjina von Mandewan  
Oroli  
Deriwala  
Garering  
Iwandbaudjara  
Nyumbargad u. Nyuwiladju  
Manggudna  
Gabungari  
Bernangur  
Dugmarra  
  
Wuluma  
Tamarngari  
Timbi  
Deramala  
Schlange von Monyol  
Algarra  
Ngalaudmen  
Mandangari  
Wurulawurula  
Kakalba

Himmelsheros (Gesetzgeber), *Milchstraße*  
Heilbringer (Beschneidung), *Blitz*  
Frauen Ngunyaris  
Abendstern  
Emu-Totem-Vorfahre (Corroborees)  
wilder Truthahn u. Native Companion  
(Heiratsklassen, Corroborees)  
Geleckter Nachfalke, *Alpha Gemini*  
Zwergschwalm, Beta Gemini (Beschneidung)  
Krokodil (Feuer, Balkenfloß)  
Malngari Ungur, Blitzmann  
Heros der aufgehenden *Sonne*  
Mond  
Willy Wagtail  
Keilschwanzadler, *südliches Kreuz*  
Felsenwallaby  
Dingo

Gatte der Garering  
Garerings Geburtshelferinnen

Bringer des Djangun (Haargürtel, den  
Frauen und Kinder tragen)  
Honigeimer  
schwarzköpfige Schlange  
kleiner eulenart. Nachtvögel  
schwarzer Kakadu  
Ungur des Clans von Bandidjen  
Wondjina von Malandu  
Elster  
Eukalyptusart  
großer Yams  
giftige, gelbe Schlange

weibliche Heroen (Mulu-mulu):  
Ayangara- Mulu-mulu  
Nomurnggun  
Garering  
Deriwala  
Iwandbaudjara

Schon ein flüchtiger Blick auf diese Liste legt eine Unterscheidung der Wondjina nach verschiedenen Gesichtspunkten nahe: einige erscheinen in menschlicher Gestalt (anthropomorphe Wondjina), einige in Tiergestalt (theriomorphe Wondjina) und die Stammeshälftenheroen sind sowohl anthropomorph als auch theriomorph und bei den Unambal ausdrücklich auch die Vorfahren der Menschen, was die Menschen selber in eine Mittelstellung bringt.

"Seltener finden wir, daß urzeitliche Wondjina- Heroen vermenschlichte kosmische Erscheinungen, wie Milchstraße, Sonne, Mond, Abendstern, aber auch Regen, Wirbelwind, Donner und Blitz darstellen. Das Selbst dieser Gestalten spaltete sich nicht nach der Art der tierischen Heroen. Als ganze Menschen gingen sie in den Himmel und wurden zu den großen und ewigen Helden der Stammesmythologie, zu Walanganda, Brad, Balamara, Ngunyari, Kaleru u.a.; trotzdem läßt sich nicht behaupten- auch das haben wir schon festgestellt-, daß in der Urzeitüberlieferung der Ungarinyin die tiermenschlichen Wondjina eine rein lokale Bedeutung und die kosmisch- anthro-



Brad als aufgehende Morgensonne

pomorphen Wondjina dagegen eine allgemeine und höhere Bedeutung für den Stamm gewannen. Denn eine ganze Reihe tier- menschlicher Heroen, wie das Emu, Krokodil, die Nachtvögel Wodoi und Djungun, der Native Companion, der wilde Truthahn u.a. wurden mit Abschluß der Urzeit Himmelsgestalten."<sup>111</sup>

Der Gegensatz von Himmel und Erde, mit dem die anthropomorphe und theriomorphe Differenzierung der Wondjina nicht übereinstimmt, wie die Wondjina Warana (Keilschwanzadler und Kreuz des Südens) oder Wodoi und Djungun (gefleckter Nachtfalke und Zwergschwalm sowie Alpha und Beta Gemini) zeigen, korreliert auch

	universal	lokal
Diesseits	Erde	irdische Plätze/ Orte
Jenseits	Himmel	himmlische Plätze/ Orte
	Ungud	Wondjina

nicht mit dem Gegensatz: universal-lokal, sondern mit dem des diesseitigen oder jenseitigen ständigen Wohnsitzes der Heroen am Ende der Urzeit, der es ihnen aber nicht ver-

wehrt, sich auch in der einen oder anderen Welt aufzuhalten. Das Schema, das uns schon bei der Betrachtung von Ungud hilfreich war, ließe sich zwar mit Petri um die erwähnte ikonographische Differenzierung der Wondjina ergänzen, wenn es nicht die Ausnahmen zu dieser Korrelation zwischen dem Aussehen (Εἶδος) und der Wohnsitzverteilung der Wondjina gäbe. Eine Gegenüberstellung der Wondjina, die hier nicht vollständig zu sein braucht, (siehe eine weitere Liste, die Elkin angefertigt hat,

<sup>111</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.173

am Ende des Kapitels), eine Gegenüberstellung nach diesem Gegensatzpaar, gebietet uns, auf die von Petri angespielte Gegenüberstellung (anthropo-, theriomorph) als kosmologischem Ordnungskriterium zu verzichten (siehe folgende Tabelle).

Eine Gruppendifferenzierung der Wondjina oder eine Gruppierung funktionalen Charakters läßt sich nach der Differenzierung ihrer ständigen Wohnsitze im Himmel oder auf der Erde, aber nicht nach ihrer ikonographischen Gestalt hinreichend gewinnen. Walanganda ist nicht nur die Milchstraße oder bewohnt sie nicht nur, er ist auch Gesetzgeber und Gesetzeshüter. Ngunyari schickt nicht nur die Blitze, er stiftet auch Regeln der Initiation und Beschneidung. Sie repräsentieren also nicht nur astrale Erscheinungen oder die astronomischen Gesetze und ihre regulativen kosmologischen Einflüsse, sondern

	universal	lokal	
Diesseits	Erde	irdische Plätze/ Orte	<i>theriomorph ?</i>
Jenseits	Himmel	himmlische Plätze/ Orte	<i>anthropomorph?</i>
	Ungud	Wondjina	

fungieren als Kulturbringer. Andererseits stiften auch Wodoi und Djungun Regeln der Beschneidung und erscheinen als Zwillingsgestirn, aber sie erscheinen auch als Vögel (Nachtfalke, Zwergschwalm). Ähnlich liegen die Dinge bei Kuranguli und Banar, während Naliwad und Djeriwad tierische Erscheinung haben und Kulturbringer (Corroborees, Feuer, Catamaran etc.) sind, und Warana sowohl eine astrale als auch eine irdische (tierische) Erscheinung darstellt. Über Balamara und Brad hören wir von Petri nur, daß sie astrale Erscheinungen darstellen, allerdings unter dem Vorbehalt, daß er über sie kaum etwas erfahren hatte.

Auch wenn die Wondjina, die ihren ständigen Wohnsitz nach der Ungurzeit im Himmel haben, nicht alle die anthropomorphe Gestalt teilen, und die theriomorphen Wondjina, die auch mit Sternen in Verbindung gebracht werden, eine ausschließlich astrale Identifizierung der Himmelsheroen unwahrscheinlich machen, so erfüllen sie doch alle, egal ob nun in anthropomorpher oder theriomorpher Gestalt vorgestellt, im

Gegensatz zu den anderen nicht-himmlischen Heroen allgemeine und die lokalen Kompetenzen überschreitende Funktionen, Funktionen, die für die Reproduktion des Stammeslebens insgesamt von Bedeutung sind: Stammesgesetze, Heiratsregeln, Initiationsbräuche, Beschneidungsbräuche, Schwirrhölzer etc.

Dauernde Aufenthaltsorte:			
Himmel		Erde	
astronom. Ersch.	Wondjina	Wondjina	theriomorphe Ersch.
Milchstraße	Walanganda		
Blitz	Ngunyari		
Mond	Kangi		
Abendstern	Balamara		
Sonne	Brad		
Alpha +	Wodoi +	Wodoi +	eulenartige
Beta Gemini	Djungun	Djungun	Nachtvögel
unspezifiziert	Kuranguli + Banar	Kuranguli + Banar	Native Companion Busch-Truthahn
südl. Kreuz	Warana	Warana	Keilschwanzadler
		Naliwad	Emu
		Djeriwad	Krokodil
etc.	etc.	etc.	etc.

Wir haben sie dementsprechend auf die Kultgruppen, Hälften und bei den Nyigina zusätzlich auf die Klassen (Sections) zu beziehen; dort geben die Zwillingsheroen Wuiur und Kidir (Regenvögel) den Hälften ihren Namen und die Heroen Burungu,

Wir haben sie dementsprechend auf die Kultgruppen, Hälften und bei den Nyigina zusätzlich auf die Klassen (Sections) zu beziehen; dort geben die Zwillingsheroen Wuiur und Kidir (Regenvögel) den Hälften ihren Namen und die Heroen Burungu,

Wir haben sie dementsprechend auf die Kultgruppen, Hälften und bei den Nyigina zusätzlich auf die Klassen (Sections) zu beziehen; dort geben die Zwillingsheroen Wuiur und Kidir (Regenvögel) den Hälften ihren Namen und die Heroen Burungu,

Banaka, Karimba und Pardjari (alles Tierarten) geben ihren Namen den Heiratsklassen (Sections), so daß wir also im Gegensatz von Himmel und Erde kaum den Gegensatz der Verallgemeinerung zur Besonderung sozialer und kultureller Funktionen wahrnehmen können. Allenfalls lassen sich integrale von differenzierenden Totems unterscheiden und die integralen wiederum nach dem Grad oder Umfang ihres Integrationsvermögens.

Elkin hat zwar betont, daß die himmlischen Totemwesen nicht als primäre Totems der mit ihnen verbundenen Tambune (Gebiet der Lokalgruppen) genannt worden sind, daß demnach also andere Totems für die einzelnen lokalen Gruppen wichtiger waren, aber er hat doch auch ihre eindeutige Assoziation mit bestimmten Tambunen festgestellt, was z.B. auch seiner Totemliste zu entnehmen ist. "A number of heavenly phenomena are included amongst the totems: the sky, various stars, moon, sun, rain, wind and darkness. These of course, play a part in social and economic life. It is interesting to notice that with regard to the last class of totems, with the exception of rain, none of them was given to me as what may be called the primary totem of the tambun- the totem which gives its name to the country."<sup>112</sup>

Obzwar Elkin festgestellt hat, daß die Himmelsheoen im Range hinter dem Heros des primären Ortstotems stehen, hat er doch nirgendwo behauptet, daß diese Totems ohne lokale Bindung seien, im Gegenteil; ihre örtliche Verbundenheit wird von ihm hervorgehoben, während die Differenz zum primären irdischen Ortstotem in ihrer sekundierenden Stellung (himmlischer Platz) zum Ausdruck kommt. Nebeneinander gestellt erscheinen hier Orte, deren Gegensatzstellung mit dem kosmologischen Raum ausgedrückt wird, zu dem sie gehören.

Ungud	Kosmos, Universum
Himmelsheroen (Wondjina)	Stammesgesetze, kosmologische Teilfunktionen: Hälften, Klassen
Irdische Lokalheroen (Wondjina)	Spezielle ökolog. Funktionen, besondere Gruppenansprüche, Differenzierung nach Tambunen und Deszendenzgruppen.

Die Funktionen der Himmelsheoen sind zwar im Vergleich zu den Funktionen der irdisch-lokalen Heroen von allgemeinerer Art, denn sie beziehen sich auf die Hälften- und/ oder Klassenordnung der Stämme, aber als Paare gegenübergestellt, demonstrieren auch sie nur ihren spezifischen und funktional klar definierten Charakter, der dem institutionellen Zweck der jeweiligen Hälften und Klassen oder Gruppen entspricht. Jede Institution, die die Himmelsheoen eingerichtet haben und hüten, erfüllt dementsprechend eine integrierende Funktion, die die lokalen Gruppen oder Teile von ihnen zu unterschiedlich bestimmten Einheiten zusammenfassen, aber keine dieser Funktionen kann ihren Zweck ohne das Vorhandensein der anderen erfüllen, keine vermag eine oder alle von den anderen zu vertreten oder gar zu ersetzen. Im soziologischen Sprachgebrauch könnte man das Verhältnis der Himmels- zu den irdischen Heroen als das Verhältnis der Gesellschaft (Integration, organische Solidarität) zur Gemeinschaft (Differenzierung, mechanische Solidarität) begreifen, oder als das Verhältnis von Regel und Rolle, d.h. als ein Schema der Integration und Differenzierung im Hinblick auf alternative Bezugspunkte.

Damit wird auch auf der Ebene dieser Differenzierung der Wondjina in Himmels- und Erdheroen deutlich, daß das Ganze, das Universum oder der Kosmos, Ungud ist, und

<sup>112</sup> A.P.Elkin, Totemism in North- Western Australia, Oceania III, 1932, S.459

alle Wondjina demgegenüber nur partielle Funktionen oder Rollen darstellen, wenn sie auch dem Umfange und der Komplexität nach noch einmal in sich differenziert sind, und zwar wie Gemeinschaft (Identifizierung, welche die Gruppen differenziert) und Gesellschaft (Aufhebung und Bewahrung der Unterschiede durch gesellschaftliche Integration). Während also die Hälften- und Section- Heroen und diejenigen welche sie unmittelbar vertreten können, stammesintegrative Institutionen gestiftet haben und vertreten, repräsentieren die lokalen Clanheroen die unterschiedlichen Gruppen und ihr Prinzip der Individuation, d.h. der gegenseitigen Abgrenzung und der Gebietsansprüche.

Diese Unterscheidung der Stellung, Macht und Funktionen läßt sich auch aus dem totemistischen Verhältnis eines Individuums zu den verschiedenen Totemspezies, das ihm mit seiner Geburt zugeschrieben wird, ableiten. Petri erwähnt Wolugmara, einen Mann aus Bandidjen, der zum Kulttotem dieses Gebietes, der Schlange von Monyol und zum Kulttotem des Dingo von Amangura gehörte, in diesem Gebiet der Konzeptionstraum, der Wolugmaras Geburt veranlaßt hatte, stattfand. Dementsprechend gehört Wolugmara auch zu den drei Clantotems von Bandidjen: Süßwasserfisch, fliegender Hund und Larve, und zu den vier Clantotems von Amangura: Barramundi, Tauchente, Buschkartoffeln und Opossum. Sein Traumtotem war der große Yams. Wolugmaras Hälftentotem war Yara und aus diesem Grunde auch Djungun und Banar. Wolugmara unterhält also zu 13 Totemspezies eine Beziehung, die ihn selbst auszeichnet, 12 davon gehören zu seiner Stammeshälfte, eines, sein Individualtotem, ist das Totem seines Mutterbruders oder des Vaters der Ehefrau, das also zur entgegengesetzten Stammeshälfte gehört.

Geht man davon aus, das der Konzeptionstraum normalerweise von dem Wondjina des väterlichen Clans inspiriert wird - "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,"<sup>113</sup> dann wären von dieser Auflistung durch Petri 5 Totemspezies wieder abzuziehen oder in

Hälften	Unambal					
Kuranguli	Kanisch	Lingimara	Wodoi	Wongalla	Balgoini	Naramara
Banar	Ungulmara	Ingimara	Dschugr	Emu	Dschilwun	Anbar

Parenthese zu setzen, wenn es darum geht, die Merkmale herauszustellen, welche die Einzelperson selbst auszeichnen und von den anderen unterscheidet. Auch die anderen Clanmitglieder seines väterlichen Clans und die der patrilateralen Verwandten teilen mit Wolugmara die Clantotems und die Hälftentotems, so daß wir sie jeweils als eine Kategorie begreifen dürfen, was die Zuordnung ihrer Funktion und ihrer Hierarchie anbelangt. Die Clantotems gruppieren sich hier sehr deutlich um ein Kulttotem und die Kulttotems um ein Hälftentotem, während das Traumtotem das Verhältnis zur anderen Hälfte, zur Gruppe der Frauengeber, anzeigt.

Wir können uns also die Differenzierung der Unsterblichen nach dem Schema der Tabelle oben vorstellen.

Obwohl ein Vergleich der Wondjina diese Differenzierung nahelegt, besonders wenn diese Differenzierung von der Praxis der Exogamievorschriften der Totemgruppen realisiert wird, erlauben die Informationen von Petri und Lommel es nicht, die Geistergemeinschaft der Ungud und Wondjina in Korrespondenz mit dieser Kultur- und Stammesordnung, mit ihren Normen oder mit den Regeln der Gegenseitigkeit des

<sup>113</sup> A.P.Elkin, Totemism in North- Western Australia, Oceania III, 1932, S.267

Stammes darzustellen, weil diese Korrelation vollständig eben nicht aus einem einzigen Beispiel der Totemzuschreibung zu erschließen ist, und das gleiche gilt für die Listen, welche die Totems und ihre Verteilung über das Stammesgebiet protokollieren. Eine Korrelation der Wondjina, der Totems und ihrer Zuordnung zu Sections und Hälften hätte jede Diskussion dieser Art überflüssig gemacht.

Die Verteilung der Wondjina auf die Ungarinyin-Hälften, soweit sie aus Petris Text zu ermitteln war:

Name	Art	Hälfte	Anderer Hälftenname
Walamba	Rotes Riesenkänguru	Walamba, Wodoi	Ornad (bronor)
Wodoi	Gefl.Nachtfalke	Walamba, Wodoi	Ornad (bronor)
Kuranguli	Brolgakranich	Walamba, Wodoi	Ornad (bronor)
Kaluru, Galeru	Blitz	Walamba, Wodoi	Ornad (bronor)
Djeriwad, Ngerdu	Krokodil	Walamba, Wodoi	Ornad (bronor)
Yara	Graues Bergkänguru	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
Marririn	Rotflügelsittich	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
Djungun	Zwergschwalm	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
Banar	Buschtruthahn	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
Jebera, Naliwad	Emu	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
Oroli	Dingo	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
	Tauchente	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
	Opossum	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
	Fliegender Hund	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)
	Buschkartoffel	Yara, Djungun	Amalar (bramalar)

Wenn man bedenkt, daß das Stammesland in die Gebiete verschiedener patrilokaler Gruppen gegliedert ist, welche ihrerseits zu einer der beiden Stammeshälften (Walamba- Yara, Kuranguli- Banar etc.) gehören, dann ließe sich aus einer vollständigen Liste der Totems und ihrer Heimat das Verhältnis der Geistergemeinschaft in Korrelation mit der Interaktion ihrer irdischen Vertreter erschließen, aber die Listen von Petri und Lommel sind noch kürzer als die von Elkin, der für seine Liste (siehe Kapitelende) schon auf ihre Unvollständigkeit hingewiesen hat. Alle Listen zeigen aber, daß die Wondschina, d.h. die Geistergemeinschaft der Heroen, sich ebenso auf die Stammeshälften verteilen, wie ihre Kultstätten und legen daher den Schluß nahe, daß sie in dem gleichen interaktiven Verhältnis zueinander stehen wie die Lokalgruppen in den kultischen Veranstaltungen.

Hälften	Ungarinyin		
Walamba	Wodoi	Kuranguli	s.o.
Yara	Djungun	Banar	s.o.

Hälften	Nyigina				Sections	
<b>Wuiur</b>	Windinbigi	Dareal	Mangareia	Panderngila	<b>Banaka</b>	<b>Pardjari</b>
<b>Kidir</b>	Yalgi	Waragana	Pambida	Djabara	<b>Burungu</b>	<b>Karimba</b>

"Ebenso wie alle Wesen sind auch die Wondschina in zwei Gruppen eingeteilt,"<sup>114</sup> deren gegenseitige Beziehungen, speziell in den Untergruppen aber durch diese Versicherung nicht in concreto aufzuklären sind. Lommel nennt Beispiele der Unambal (siehe Tabelle oben).

Über ihr Verhältnis und die Funktion ihres Verhältnisses innerhalb des Systems der dualen Organisation erfahren wir leider wenig; das gespannte Verhältnis der Hälften-

<sup>114</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.7

heroen muß als Anregung unserer Phantasie ausreichen; die Mythen über den Streit um den richtigen Honiggenuß, über den Raub des Feuers oder über die Einrichtung der Heiratsregeln, welche Kuranguli und Banar in ihren Aktionen zeigen, welche das Schicksal der irdischen Nachfahren bestimmen, müssen die Vermutung nähren, daß andere Wondjina wie etwa jener, der seinem Widerpart den Mund für immer verschloß, in vergleichbaren Beziehungen zueinander stehen, in solidarischen, freundschaftlichen, in feindschaftlichen oder respektvollen Assoziationen, die für den Kosmos in seiner gegenwärtigen Gestalt verantwortlich sind. Auch die Informationen von Petri sind überraschender Weise nicht umfangreicher (siehe Tabelle unten).

Außer den Hinweisen über die herausragende Rolle der Zwillingsheroen hören wir über das systematische Zusammenspiel der Wondjina in der dualen Ordnung kaum etwas, obwohl nicht nur die Hälftenheroen Wuiur und Kidir, sondern auch die Klassenheroen: Burungu, Banaka, Karimba und Pardjari, es nahelegen, die anderen Wondjina einerseits den Hälften und andererseits den jeweiligen Klassen (Sections) zuzuordnen, mindestens im Falle der Nyigina, während die Heroen der Ungarinyin und der Unambal auf die beiden Hälften ihres Verwandtschaftssystems zu verteilen sind, das keine spezielle Heiratsklassen kennt, aber auf dem Wege der Exogamievorschriften und Vererbungsregeln ihrer Totemgruppen eine Gliederung des Stammes in acht soziale Segmente (exclusive Gruppen) erzeugt, die einem harmonischen Arandasystem funktional entsprechen (siehe unten in einem späteren Kapitel).

Nach den Informationen von Petri und Lommel bleibt uns leider auch hier nichts anderes übrig, als ganz allgemein festzustellen: Die duale Ordnung differenziert den Kosmos nach Hälften und totemistisch gegliederten Untergruppen oder wiederum nach Heiratsklassen, sie gliedert das Universum nach seiner Einheit und seinen Teilen, nach oben und unten, nach Zentrum und Peripherie, nach der Stellung innen und außen, d.h. nach dem Status der Geisterwesen oder Heroen. Daß die Referenz auf das Heiratssystem keineswegs nur von analoger Bedeutung ist, sondern die Vorstellung der Ungarinyin über die kosmologische Einheit und die Regeln des Austauschs ihrer Elemente darstellt, bestätigt Banggal, wenn er sagt: „Mit allem sind wir verheiratet.“<sup>115</sup>

Diese alles umfassende Einheit repräsentiert Ungud als Schöpferwesen, die Teile stellen die Wondjina dar, der Himmel kennzeichnet das jenseitige und die Erde das diesseitige Wirken der Wondjina und das gleichzeitige, aber nach Sphären unterschiedene Wirken Unguds in beiden Räumen, diesseits und jenseits. Diese Ordnung erscheint konkret auch in den Institutionen des Stammes, der sich nach Hälften, Heiratsklassen, Clans, Kultgruppen und Individuen gliedert, in Institutionen, die jede von bestimmten Totemheroen geschaffen wurden und jede von diesen auch beaufsichtigt und gepflegt werden, die Hälften der Nyigina von den beiden Regenvogelarten, ihre Sections von der Gelben Schlange, dem Opossum und der Eidechse.

Besonders die Vererbungsregel des individuellen- oder Traumtotems, die zugleich die Wohnorte der Seele und des Körpers innerhalb der kultgeographischen Landschaft und den Sphären des dualen Kosmos differenziert, demonstriert die Funktion des Gegensatzes von Himmel und Erde als Differenzierung von Diesseits und Jenseits, weil er das Verhältnis der Seele als Geistkind und als reinkarnierter Wondjina, als Geistkind und Mensch, Tier oder Pflanze darstellt, also das Verhältnis des möglichen Lebens zum wirklichen Leben, also das Verhältnis der Toten zu den Lebenden und dabei ganz richtig offenbart, daß das Seinkönnen mächtiger ist als das Dasein.

---

<sup>115</sup> J.Doring, Gwion Gwion, Köln 2000, S.221

Diese Beziehungen kreuzen systematisch die Verhältnisse, die durch das Gegensatzpaar: universal- lokal, vermittelt werden, das die Traum-, Kult- und Clantotems als lokale Totems gruppiert und die Hälfentotems als universale, während die Relation des Traumtotems zu den anderen das Verhältnis von außen (Clantotem des Waiingi) und innen (paternales Clan-, Kultgruppen und Hälfentotem) darstellt, wenn man die Gruppenmitgliedschaft zum Kriterium wählt. Wählt man den individuellen Körper als Bezugspunkt, dann erscheint das Traumtotem innen und die anderen Totems als Symbole der Außenbeziehungen. Obwohl das Traumtotem einen lokalen Charakter besitzt, erfüllt es stets eine die paternale Hälfte transzendierende Funktion, denn es ist das Clantotem des Mutterbruders. Das Traumtotem gehört immer in die entgegengesetzte Hälfte des eigenen Kult- und Clantotems und sichert auf diese Weise die Teilhabe des Individuums an beiden Stammeshälften, weil es mütterlicherseits vererbt wird, während alle anderen Totems väterlicherseits vererbt werden. Das Verhältnis der lokalen und universalen Totems ist dem Verhältnis der Wondjina zu Ungud nachgebildet, während das Verhältnis des Traumtotems zu allen anderen Totems nach dem Schema der Wiederherstellung der Einheit beider Hälften gebildet wird, der Einheit von Walamba und Yara, welche eine Beziehung über die Grenzen der lokalen Gruppen und ihrer Hälften hinaus fordert. Das Traumtotem verweist auf die Energie der Traumzeit. Auch die Beschneidung und Initiation sind, religiös gesehen, heilige Operationen von kosmologischer Bedeutung, denn sie machen am menschlichen Körper die Einseitigkeit und damit den Urzeitverlust rückgängig, der (die) in seinem Geschlecht (biologisch und genealogisch verstanden) sichtbar wird, denn sie sind Operationen der Einführung in das Geheimnis der Wiedervergegenwärtigung der Urzeit und der Wiedergeburt, d.h. der Versöhnung oder Überwindung des Streits von Leben und Tod, des Weiblichen und Männlichen, des Himmlischen und Irdischen, Operationen, die diese Wiederherstellung am Körper selbst sichtbar machen. Da die Initiation den Tod des profanen, durch Unerfahrenheit gefährdeten Wesens und seine Wiedergeburt als ein unurteilhaftiges Wesen beinhaltet, ist es folgerichtig, daß diese Restauration der Einheit am Körper während des Todes (Seklusionsperiode der Initiation), während des Himmelsaufenthalts der Seele vorgenommen wird und von den Himmlischen eingesetzt und von ihnen auch durchgeführt worden ist, bevor sie dem irdischen Leben geoffenbart wurde.

Die Beschneidung im Kontext der Initiation vollzieht wie diese selbst einen Akt der dualen Ordnung, denn mit der Initiation erhält der Mensch alle Hinweise und Anzeichen, die ihm seinen Platz in der Welt (*mundus* bedeutete auch im altlateinischen das Hoheitsgebiet der heiligen Ahnen), im allumfassenden Kosmos wie in der Gesellschaft, d.h. in der dualen Ordnung, anzeigen.

Sterblich und im Zwist der dualen Ordnung steht der Mensch zwischen der Alternative immer größeren Auseinandertretens seiner in der dualen Ordnung klassifizierten Bestandteile oder ihrer stetig kraftvoller werdenden Wiedervereinigung in der Einheit seines Wesens und die Überwindung dieses Zwists repräsentiert auch das Verhältnis der Wondjina zu Ungud.

"Einmal, so schreibt Petri, besteht der Glaube, daß sich die Wondjina- Heroen zum Abschluß der Ungur- Zeit in Ungud- Schlangen verwandelten und als solche weiterwirkten. Dann wieder heißt es, die Wondjina seien in ihrer anthropomorphen Gestalt in eine zeitlose Existenz eingegangen. In beiden Fällen wurden sie zu übernatürlichen Wesen mit gleichem Bereich des Handelns. Beide betrachtet man als wohlwärtige und für den Fortgang des Lebens verantwortliche Mächte, die den gewöhnlichen Sterbli-

chen unsichtbar bleiben und sich allein inspirierten Medizinmännern offenbaren."<sup>116</sup> Diese Glaubensäußerungen sind aber keine Widersprüche, in die sich schlecht informierte Informanten verstrickt haben, sondern "dogmatisch" richtige Aussagen über das Wesen der Heroen, wenn auch nach ihren verschiedenen Funktionen differenziert. Als Ungudschlangen werden die Wondjina in ihrer ungurhaften, nichtirdischen Existenz allgemein dargestellt, d.h. solange sie nur in der Möglichkeit ihrer Verwirklichung verharren, und mit dem Hinweis auf ihre zeitlose, aber besondere anthropomorphe oder theriomorphe Gestalt wird die immer mögliche Verwirklichung ihrer besonderen Urform zu ihrer Zeit ausgedrückt. Als eine solche Verschiedenheit in der Einheit wird das Wesen vieler Götter auf der ganzen Welt begriffen. Die vorsokratischen Fragmente kann man geradezu als eine Sammlung logischer Konzepte für das Nachdenken über solche Wesenheiten begreifen.

Bei der Betrachtung von Ungud haben wir auf die folgende Tatsache hingewiesen, die hier deshalb nur kurz schematisch wiederholt werden soll. Für die Gleichungen: I. Schatten hinterlassen = Sterben, II. Ungud werden = Sterben und III. Versteinerungen = a) Schatten Wondjinas, b) unnatürlicher Tod und c) Opfer, stehen folgende Mythen: die Mythe Dugmara für I., die Mythen Djeriwad, Kaluru II und Mandenan für II. und die Mythen Kaluru I (a,b), Deriwalas Versteinerung (a,b), Wodois Blut (b), Djungun und Wodoi (b) und Timbi- erageng (c) für III. Wir kommen deshalb zu dem Schluß, daß der Unterschied von Ungud und Wondjina der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem vom Schöpfer geschaffenen Mitschöpfer ist, ein Unterschied zwischen vollkommener Identität von Möglichkeit und Notwendigkeit und der unvollkommenen oder in ihren Grenzen definierten Identität von Möglichkeit und Notwendigkeit, kurz: der Unterschied von Unbedingtheit und Bedingtheit, d.h. konkret: dieser Unterschied erscheint auch in der Unterscheidung der Einheit in seine zwei Hälften einerseits und der Unterscheidung der Hälften in Heiratsklassen oder lokale Clans andererseits, die dann noch weiter totemistisch differenziert wird. ">Ungud macht Geistkinder, Wondjina aber bringt sie<, war die Ausdrucksweise eines unserer Gewährsmänner."<sup>117</sup> Diese Auskunft wird ergänzt durch den Hinweis einer zunächst noch nicht zuende geformten Lebenswelt, die Ungud ins Dasein rief, und der Ausdifferenzierung ihrer Formenvielfalt durch die Wondjina, welche das Verhältnis der Spezifizierung des Seienden nach Klassen und Clans und den Hälften als ein Verhältnis der Formlosigkeit und Ausgeformtheit reflektiert, oder als Verhältnis der Möglichkeit (potentia) und der Wirklichkeit (actus). Die Stammesordnung in actu, das Wechselspiel der Leute als Statusrepräsentanten von Hälften, Sections, Clans, Kultgruppen und Individuen nach den Regeln oder Vorschriften des Wunan erscheint als das Seiende im Ganzen, als der Kosmos in wirklicher Bewegung.

Die Differenz der Gestalten der Wondjina zeichnet die verschiedenen Möglichkeiten dieser Übereinstimmung durch die Wondjina; und die Geschichten ihrer gemeinsamen und vereinzelter Taten ist die Geschichte der wechselseitigen Verbindung und Ergänzung ihrer Möglichkeiten zu jener als Dualismus geordneter Einheit, als die die Welt den Sterblichen erscheint. Auch die Ungarinyin-, Worara-, Unambal- oder Nyigina-Gesellschaft erscheint unmittelbar greifbar in den Lokalgruppen, dann weiter und weniger gut greifbar in den Clans, während die Assoziation zu Kultgruppen, Sections und Hälften und schließlich zum Stamm zwar mit der Abstraktion an Allgemeinheit

---

<sup>116</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.156-7

<sup>117</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.162

gewinnt, aber zulasten eben der konkreter faßbaren Merkmale ihrer Besonderheit, mit der die elementaren Gruppen so gut zu unterscheiden sind.

In der Unterscheidung ihrer Gestalt als Ungudschlange und als anthropo- bzw. theiomorphe Gestalt erscheint also ihr diesseitiges oder jenseitiges Wirken differenziert, ihr seelenhafter, traumhafter oder inkorporierter Zustand, so daß die Rückkehr der Wondjina zu Ungud diese nicht zu Ungud selbst macht, sondern ihr Wesen in Ungud dasselbe bleibt, was es vor dieser Rückkehr war und auch nach dieser Rückkehr sein wird. Rückkehr der Wondjina zu Ungud oder das Ungudwerden der Wondjina bedeutet also soviel wie die Substanz- oder Persistenzsicherung ihrer Wesen oder Urformen. Deshalb bleiben die Ahnen der Tiere auch Tiere und die der Menschen eben Menschen oder Tiermenschen, aber alle Wondjina können in kosmologischen Erscheinungen und den Wesen der ihnen nächst untergeordneten Kategorie zeitweilig einwohnen, um Erneuerung oder Strafe zu erwirken. Auch diese Fähigkeit spiegelt die Hierarchie der Mächtigkeit der Wondjina, wie sie auch in der weiteren oder engeren Verbreitung ihrer Verehrung zum Ausdruck kommt.

Man kann ihr Wesen durchaus mit jenen denkwürdigen Worten des Heraklit umschreiben: "Als Unsterbliche sind sie sterblich, als Sterbliche unsterblich: das Leben der Sterblichen ist der Unsterblichen Tod, der Tod der Unsterblichen der Sterblichen Leben." (B 62)

## Walanganda:

Unguds Aufstieg in den Himmel haben wir als Ende ihrer urschöpferischen Handlungen kennengelernt, als die ἐποχή ihrer originären Taten, d.h. als Selbstzurücknahme ihres Schöpferwesens in das Währen und die Garantie der Dauer ihrer Schöpfung. Das Seiende könnte gar nicht so sein, wie es ist, und in diesem Sosein Bestand haben, wenn Ungud immer wieder neues und anderes Seiendes aus ihrem Fundus gestalten würde. Der Grund für das Dauern des gegenwärtig Seienden ist also der Schöpfungsverzicht Unguds zugunsten der Handlungen der Wondjina.

Die himmlische Präsenz ist jenseitige Präsenz in ἐποχή und die jenseitige Präsenz heißt Zurückhaltung gegenüber dem irdischen Geschehen, das sich nach den Gesetzen der Urzeit (Wunan) reproduziert.

Walanganda heißt der herausragende Heros des Himmels, der die Milchstraße entweder bewohnt oder sogar selber repräsentiert, und von dort auf die Einhaltung der kosmologischen Gesetze achtet, die er selbst am Ende der Urzeit hinterlassen hat.

Diese Gesetze sind aber nicht die Gesetze der originären Schöpfung, sondern nur die Gesetze der Reproduktion des Daseins, das in der Gefahr schwebt, die Traumzeit endgültig zu verlieren.

Die Macht, die Reproduktion des Kosmos zu regeln und ihre Verwaltung, steht hinter der Macht zur Schöpfung und der Möglichkeit ihrer währenden Erfüllung deutlich zurück, denn das eine ist regulative Kompetenz und das andere urschöpferisches Vermögen. Steuern und Kontrollieren ist nicht Schaffen genauso wenig wie das regelrechte Umformen von Formen ihr Hervorbringen ist.

Walanganda, so schreibt Petri, "steht neben Ungud, der Schöpferin des Lebens in der Natur, als zweites höchstes Wesen und als Gestalter des alten >Blackfellow- Law<, der Formen des spirituellen Lebens. Wie die schlangengestaltige Ungud in der diesseitigen Welt für den ungestörten Ablauf der Zeugung und Vermehrung sorgt, d.h. ihrer Schöpfung, so wacht der anthropomorphe Walanganda aus der jenseitigen Welt des Himmels über die ewige Gültigkeit der geheiligten Stammesüberlieferung."<sup>118</sup> Deutlich wird, daß die Garantie der Schöpfung Ungud alleine zukommt, die Potenz, welche für die Einhaltung der Stammesüberlieferung und die Übereinstimmung mit ihr, die Walanganda auszeichnet, notwendig ist, d.h. der Aufgabenbereich Walangandas als Hüter der Stammesüberlieferung erscheint als ein Teilaufgabenbereich innerhalb der kosmologischen Gesamtordnung, die in letzter Instanz Ungud aufrechterhält, so daß Walanganda durch seine Funktion von der Machtfülle Unguds wohl unterschieden ist.

Wir lernen Walanganda als den Schöpfer des Initiationsritus -der Initiationsprozeß ist das Nachwandern der Wege Walangandas-, als den Schöpfer der Regeln des von allen gemeinsam erlebten kultischen und sozialen Lebens kennen, und die Geistkinder, die Walanganda dem Konzeptionstraum zukommen läßt, werden als Murula (= Sternschnuppen) sichtbar. Walanganda offenbart ein Geheimnis, das der Möglichkeit der Wiederverbindung der zwei Seinshälften zur Ureinheit gewidmet ist, und steht deshalb in bevorzugter Beziehung zu einer Hälfte, in der auch die Tambune liegen, die sein Totem pflegen, er ist als Heros der Walamba-Hälfte *minister dei* der Walamba-Ungud.

---

<sup>118</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.143-4

"Wir kommen also zu der Feststellung, daß im Weltbild der Ungarinyin Ungud als Schöpfer des irdischen Bereichs und Lebens in der Natur erscheint. Walanganda hingegen, als ein zur Gottheit gewordener Wondjina der Urzeit, ist der Begründer des >Blackfellow-Law's<, der geheiligten Überlieferung, der kultischen Äußerungen, die den geistigen und gesellschaftlichen Status erhalten und immer wieder neu bestätigen."<sup>119</sup> Anders als Petri es will, sehen wir in dieser Unterscheidung eine Entsprechung zur altorientalischen, kabirischen Gruppierung, oder, was noch näher liegt, zu dem in nordöstlicher Nachbarschaft praktizierten Mutterkult, denn Ungud als Schöpferin und Walanganda als Hüter und Gesetzgeber des Daseins am Ende der Urzeit erscheinen hier nämlich in der gleichen Stellung wie die Allmutter und ihr herausragender Sohn in den altorientalischen Vegetationskulten.

Als Ungud mit ihrem Rückzug in den Himmel die Traumzeit abschloß, mußte auch Walanganda genauso wie alle anderen Wondjina zurückkehren zu ihr und seine spezifische Funktion übernehmen, um dem sterblichen Leben die Rückkehr in die Traumzeit zu ermöglichen, denn auch Walanganda ist Unguds Kind.

Wer war denn vor der Schöpfung außer Ungud? Und welches war der Raum ihrer Existenz? Die Weltschöpfungsmythe beantwortet diese Fragen eindeutig mit Ungud oder phänomenal mit Süß- und Salzwasser.

Vor der Schöpfung der Erde und des irdischen Lebens war der Himmel und das Wasser allein und der in diese beiden Sphären geteilte Raum der Aufenthaltsort Walamba- und Yara-Unguds und die ungeteilte Kraft, die weder Himmel noch Erde kannte, war Ungud selbst.

Ohne die Erde war der Unterschied zwischen Wasser und Himmel nur gradueller Natur, denn die Wolken und der Regen stellen das Wasser nur in einer anderen Form dar. Und man sieht sich versucht, den Geburtsprozeß der Wondjina nach dem Gleichnis der Wolkengenese aus der aufsteigenden Luftfeuchtigkeit zu veranschaulichen, die bei entsprechender Höhe und entsprechendem Temperaturwechsel ihre Aggregatzustände wechselt und nun von oben wieder herunterregnet. So werden die Wolken zum Gleichnis der Eier, die Ungud gelegt hat, und aus ihrem Niederregnen auf das von Ungud hervorgeholte Land entsteht alles Leben darauf, das in dieser Weise auch als ihrer aller Schöpfung sichtbar wird.

Wie dem auch sei, man wird keinesfalls Walanganda zu gleichrangiger Gottheit erheben können und dabei Ungud in eine ihm untergeordnete Stellung versetzen wie etwa nach dem Beispiel des Schicksals der Muttergöttin im Christentum, deren Rang von dem ihres Sohnes beinahe ganz verdrängt worden ist. Dies verbietet schon das Verhältnis von Natur und Kultur, in dem Petri das Verhältnis von Ungud und Walanganda reflektiert.

Auch Walanganda wird wie alle Wondjina zu Ungud, nachdem er die Erde verläßt. Seine Zugehörigkeit zu den anderen Wondjina wird durch jene ätiologische Mythe unterstrichen, in der die Entstehung des Bumerangs aus einem Bein Walangandas dargestellt wird. In dieser Mythe stellt die Verkrüppelung Walangandas, ähnlich den vielen Beispielen aus Südamerika, den Übergang vom Leben zum Tode dar. Nachdem Verlust seines Beines steigt Walanganda an einem Faden (wie jeder gute Ban-man) zum Himmel empor. Den kategorischen Schatten hinterläßt auch er, bevor er zu Ungud zurückkehrt. Wollte man in Walanganda einen durch die Ungudmythologie verdrängten himmlischen Hochgott der Demamythologie wie Altjira sehen, dann dürften keine Mythen dieser Art, keine Mythen, welche den partiellen Zuständigkeitsbereich im

---

<sup>119</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.115

Kosmos ausweisen, über Walanganda erzählt werden, keine Mythen, die ihn ganz deutlich als einen Wondjina mit begrenzten Kompetenzen zeichnen. Eine andere Mythe erklärt, wie Walanganda zu seinem Verlust des Beines kommt: er verliert einen Kampf gegen einen anderen Wondjina, der ihm sein Bein zerschmettert. Diese Mythe zeigt ihn als verletzlichen Gleichen unter Gleichen, nicht einmal als *primus inter pares*. Wenn wir bedenken, daß das Blackfellow-Law (Wunan) nichts anderes sein kann, als die durch das Ende der Urzeit markierte Revision der kosmologischen Zustände, ein Gesetz also für die nachtraumzeitliche Welt der Sterblichen, nachdem sie in ihrer individualistischen Verhexung ihre Unsterblichkeit verloren haben, dann drückt sich auch in seiner Funktion ganz deutlich das Hierarchieverhältnis zwischen beiden Wesenheiten (Ungud und Wondjina) aus. Verschiedene Besonderheiten, welche ihre Dauer nur ihrer ergänzenden Interaktion und deren Gelingen nur dem Gehorsam gegenüber dem kosmologischen Gesetz verdanken, stehen nicht nur in gegenseitiger Abhängigkeit, sondern auch in der Abhängigkeit zu ihrer regulativen Matrix, die allein von nichts abhängt als von sich selbst. Das Seiende, das alles andere nur als Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung begreift, und damit das Verhältnis von Ganzem und Teil umkehrt, bewirkt mit diesem egoistischen Irrtum die Aufdringlichkeit der Erscheinungen, die zusätzlich noch herausgestellt wird durch den Wettstreit um das individuelle Dasein, dessen Lebenswille allein diese Welt aus der Latenz der Traumzeit herauszieht. Die Aufdringlichkeit der sinnlichen Erscheinungswelt ist nur ein anderer Begriff für das Ende der Traumzeit, deren *ἐποχή* mit eben dieser Aufdringlichkeit aufhört.

Ehe ein Kind Unguds zum Hochgott werden kann, muß es erst der große, sterbliche und wiederkehrende Sohn der großen Mutter werden, muß das ganze System der Vorstellungen des mütterlichen Gebärens sublimiert worden sein in abstrakteren Vorstellungen männlichen, theurgischen Schaffens; aber nichts weist auf einen derartigen Wertewandel hin.

Petri überspringt diesen Entwicklungsschritt, der nach allen gebotenen Indizien doch viel näher liegt als seine Anspielungen auf einen Hochgottglauben: "Somit würde es naheliegen, in Ungud eine tiergestaltige chthonische Gottheit zu sehen, der die anthropomorphe Gestalt des >Allvaters< Walanganda gegenübersteht. Kaum läßt sich aber das Problem in einem solchen Sinne vereinfachen, denn wie es heißt, sei auch die welterschaffende Ungud zum Abschluß der Urzeit in den Himmel eingezogen, sei also bei Walanganda."<sup>120</sup> Erinnern wir hier noch einmal daran, daß Ungud nicht bei Walanganda ist, sondern Walanganda bei Ungud, denn Petri scheint hier vergessen zu haben, daß Ungud schon vor der Schöpfung im Himmel weilte oder bei sich selbst war, und nicht erst nach dem Ende der Urzeit; *fabulae locuntur*.

Die Beziehung zwischen Ungud, den Wondjina und den Menschen entspricht dem Verhältnis der Götter und der Menschen, das Hesiod, der homerische und der orphische Hymnus übereinstimmend beschrieben haben:

*"Göttlich geehrte Mutter/ Unsterblicher Götter, Nährerin aller.../ Aus dir ward entbunden der Stamm/ Unsterblicher Götter und sterblicher Menschen..."*<sup>121</sup>

Der Sinn dieses Hymnus wird ganz deutlich im Kontext der orphischen Weltentstehungslehre. In der orphischen Kosmogonie ist die welterzeugende und den ganzen Kosmos selbst darstellende und bildende Gottheit eine androgyne Schlange, der *Οὐρόβορος* oder *draco caelestis*, die die orphische Götterdifferenzierung insgesamt und die welthervorbringende und welttilgende Gottheit: Kronos- Herakles =

<sup>120</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.116

<sup>121</sup> J.O.Plassmann, *Orpheus*, Köln Düsseldorf 1982, S.59

δράκων ἐλικτός, darstellt, also den Αἰών des Kosmos als sein Werden, Sein und Vergehen in ständiger Wiederkehr. Sie, d.h. die Vater-Mutter- Schlange, teilt das Welte, aus dem Phanes, ihr erster Sohn, und alles Seiende geboren wird, und hält alles Seiende in seiner ihm angemessenen Zeit und Notwendigkeit.

Gleiches lehrt die nordwestaustralische Kosmologie: Von Ungud haben alle Wesen ihr Dasein, Wondjina und sterbliche Menschen und das ist auch der Glaube, der dem uraustralischen Geistkinderglauben zugrundeliegt, und der in Alteuropa wie im fernen und nahen Orient bis in historische Zeiten greifbar geblieben ist. Man denke nur an die Geschichte vom Klapperstorch als Reminiszens an die Eumolpiden von Eleusis.

Nur weil Ungud die wahre Mutter des Lebens ist, können sterbliche Mütter ihre Kinder gebären und diese Differenz ihres Beitrages zum Erscheinen des Lebens reflektiert der Geistkinderglaube, der alles sterbliche Leben mit einem heiligen Platz verbindet, wo es aus der Erdmutter hervorkommt, wie das auch im alten Europa und Orient geglaubt worden ist, und über einen Konzeptionstraum oder über ein Konzeptionserlebnis von der Frau empfangen wird, die als Gattin in der Lokalgruppe dieses Platzes lebt und Anteil hat an den Plätzen ihrer Verwandten. Und wenn die Besitzverhältnisse dieser Plätze komplizierter sind, dann wird auf die Möglichkeit von Übergabeträumen zurückgegriffen. Das Beispiel Wolugmaras zeigt, auf welche Weise Totems der Herkunftsgruppe und der Gruppe, welche den Konzeptionstraum inspiriert haben, in Verbindung gebracht werden.

Petris ganze Unschlüssigkeit in der Bestimmung des Wesens von Walanganda resultiert aus der Unterschätzung des mythologischen Gegensatzes von Himmel und Erde und der Überschätzung der mit ihm verknüpften Differenzierung des Aussehens (Εἶδος) der Heroen; denn die einzige Auskunft, die ihn davon abhält, Walanganda als einen Allvater zu begreifen, ist der Hinweis, daß auch er am Ende der Urzeit zu einer Ungudschlange geworden ist: "Außerdem wurde von einigen Gewährsleuten behauptet, Walanganda habe nur in der Ungurzeit auf Erden menschliche Gestalt besessen, nach seinem Einzug in das Jenseits sei er zur Ungud- Schlange geworden und liege nunmehr aufgeringelt in seinem Camp. Bedeutet das nun, daß die Eingeborenen beide identifizieren? Kaum wird sich eine solche Frage ohne weiteres beantworten lassen. Man müßte in die Glaubenswelt der Ungarinyin tiefer eindringen, als es uns möglich war."<sup>122</sup>

Jenseits	Ungud Himmel	Wondjina Himmelsorte	latentes Wirken
Diesseits	Erde Hälften	irdische Orte Kultplätze Tanbune	manifestes Wirken
	universal	lokal	

Dieses Problem, das Petri hier stellt, existiert vielleicht so gar nicht, denn Unguds Himmelsaufenthalt bedeutet die Zurückhaltung ihrer originären Schöpferkraft und die Einrichtung der Reproduktion des Lebens nach Ge-

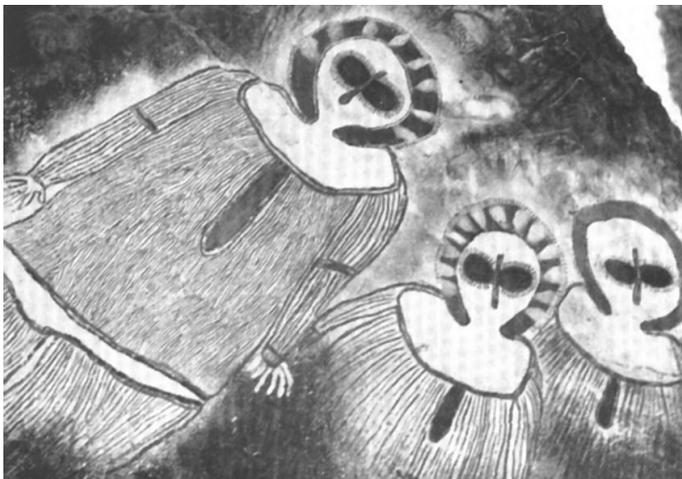
setzen, die Walanganda aufgestellt hat und über deren Einhaltung er wacht, während Walangandas himmlische Präsenz seine hervorragende Rolle unter den Wondjina als Gesetzesgeber und -hüter kennzeichnet, als Geber von Gesetzen, an deren Regeln auch die anderen Wondjina in ihrer Beziehung zu sich selbst und zu dem sterblichen Dasein nach dem Ende der Urzeit gebunden sind.

Walanganda und vielleicht die anderen nur astral bestimmten Wondjina verweilen also am Ende der Urzeit, d.h. nach ihrem Tod, vor allem bei Ungud im Himmel, während die anderen Wondjina, die stärker mit irdischen Aufgaben oder Gebieten, die ihrer

<sup>122</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.116

Obhut unterstehen, und mit Funktionen ihrer Differenzierung verbunden sind, bei Ungud unter der Erde weilen und ihre differenzierenden Funktionen in engerem Verhältnis und in größerer Nähe zu den Sterblichen erfüllen. Allerdings nennt Elkin Walanganda als Totem von Banggudu (auch Merwaggudu) und Wogalingino und unterstreicht damit nicht nur den lokalen Charakter auch dieses Heroen. Aber auch seine Zugehörigkeit zur Walamba-Hälfte unterstreicht den entscheidenden Mangel, der ihn gegenüber Ungud auszeichnet.

Auch die Informationen, die Lommel über Wallanganda von den Unambal erhalten hat, widersprechen unserer Einschätzung von Walanganda nicht, obwohl die Ausdifferenzierung Wallangandas zu einem herausragenden Wondschina, der den anderen an Macht und Kraft überlegen ist, in der Mythologie der Unambal noch deutlicher erscheint als bei den Ungarinyin. Dafür spricht die generelle Auskunft, nach der Wallanganda auch bei diesem Stamm als Wondschina begriffen wird, von denen es allgemein heißt: "Wondschina ist als anthropomorphes Wesen und als Personifikation eine Gestalt, die aus Ungut entsteht."<sup>123</sup>



Walanganda mit Begleitung

Andererseits spielt Wallanganda in der Kosmogonie der Unambal eine weitaus aktivere Rolle als dies derselbe Heros bei den Ungarinyin zu tun scheint: "Am Himmel lebt Wallanganda, der Herr des Himmels und zugleich die Personifikation der Milchstraße. Von Wallanganda heißt es, daß er >alles gemacht habe<. Zuerst sei auf der Erde nichts gewesen. Nur Ungud lebte im Erdinnern.

Wallanganda warf Süßwasser vom Himmel auf die Erde herab. Ungud aber >machte das Wasser tief< und ließ es auch regnen auf der Erde. So konnte das Leben beginnen."<sup>124</sup> Lommels Auskunft suggeriert zunächst eine Interaktion zwischen einer chthonischen und einer Himmelsgottheit, aber die Interpretation dieses Verhältnisses hängt vor allem von der Hierarchie ab, in der beide Wesen zueinander stehen, und in dieser Hinsicht bleibt auch der Wallanganda der Unambal ein Geschöpf von Ungut, das gleichermaßen nur einer Stammeshälfte zugeordnet wird.

Wir müssen also diese Auskunft nach dem kosmologischen Schema interpretieren, auf das sie uns hinweist; die fest fixierte Teilung von Himmel und Erde, mit der Ungut hier identifiziert wird, der Aufenthalt Wallangandas im Himmel und seine Gleichsetzung mit der Milchstraße bestimmen nicht nur den Zeitraum des Geschehens, auf das Lommel sich bezieht, sondern auch die Grenzen dämonischer Kompetenz.

Wallanganda wirft hier zwar das Süßwasser vom Himmel herab, aber die Schöpfung resultiert allein aus Unguds Wirken, welche es regnen läßt und das Leben auf der Erde hervorbringt, was zwar mit Wallangandas Wirken übereinstimmt, wozu aber Wallanganda alleine nicht fähig ist. Wir werden hier also über die Arbeitsteilung der Unsterb-

<sup>123</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.12

<sup>124</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.10

lichen nach dem Einbruch der Zeit in das Dasein unterrichtet, in der Ungut die lebensspendende Erde verkörpert, während der Hinweis, daß Ungut ursprünglich mit dem Wasser gleichgesetzt wird, uns an jene Funktion und Potenz erinnert, welche die Schöpfungsmythe der Ungarinyin noch vergegenwärtigt.<sup>125</sup> Besonders der Hinweis auf die Verkörperung des Wassers legt den Schluß nahe, daß Ungut der Unambal sich ähnlich wie Ungud der Ungarinyin in Walamba- und Yara-Ungud differenziert, als Biljamar und Bungui zu unterscheiden ist, welche als Ungudschlangen die beiden Stammeshälften repräsentieren.

Lommel's Auskunft verweist auf die Mitschöpfung der Wondschina, nachdem sie von Ungut hervorgebracht worden sind, auf Handlungen der Wondschina in der Urzeit, die nicht nur Wallanganda, sondern alle Wondschina kennzeichnen, welche nach dem Rückzug der schöpferischen Urkraft aus dem Dasein und der Übergabe aller übersinnlichen Aktivitäten in die Hände der Wondschina und der Übergabe der irdischen Aktivitäten in die Hände der Lebewesen, in die sich die Wondschina entweder inkarnieren oder die sie durch die Übergabe ihrer Geistkinder beleben, die Gegenwart bestimmen. Mit dem Verlust der Präsenz der Urzeit hat sich auch die Qualität der Aktivitäten dieser Wesen geändert: die Wondschina- und die Menschenkraft erschöpft sich in der Reproduktion des von Ungut und ihrer Verwandtschaft urschöpferisch Hervorgebrachten und die Bestimmung Unguds als passivem Wesen gegenüber der aktiveren Rolle Wallangandas ist deshalb gleichzusetzen mit der Bestimmung ihres Wirkens nach dem Ende der Urzeit; denn seitdem bleibt Ungud otios, während die Wondjina immer wieder in Erscheinung treten, sei es inkarniert oder dämonisch.

Auf eine ganz ähnliche Weise wird auch die Gleichgültigkeit der Hochgötter gegenüber ihrer Schöpfung nach dem Ende der Urzeit zum Ausdruck gebracht, die für die Religionen mit einem eingeschränkten Hochgottglauben so typisch ist und nur die Antinomie von Freiheit und Kausalität mythisch umschreibt. Der Verzicht Unguds, aktiv in die gegenwärtige Schöpfung einzugreifen, entspricht Altjiras oder Tukuras Gleichgültigkeit dem Seienden gegenüber, der als ein Verzicht der Manifestation absoluter Freiheit zugunsten der einmal ins Werk gesetzten Schöpfung erscheint.

Auch in der Darstellung von Lommel unterscheidet also die Differenzierung der Gegenwart von der Urzeit über den Rang der beiden Gottheiten, Ungud und Wallanganda. Im Angesicht der Handlungen Wallangandas erscheint zwar Unguts Wirken nur noch passiver oder gewährender Natur zu sein, aber selbst noch in diesem Gewährenlassen Unguds offenbart sich ihre alles überragende Stellung, denn auch für alles, was Wallangandas Handeln gewährleistet, ist das währende Gewähren Unguds das Wesentliche, Wallanganda ein Gesetzgeber und Gesetzeshüter, ein exekutives Organ oder ein Interventionsagent in den Schranken des von ihr Gewährten.

Das gleiche Verhältnis der urmütterlichen Regenbogenschlange zum Heros des Himmels offenbart auch die Mythologie der Mungarai, in der die Regenbogenschlange Bolong heißt und der Himmelsheros Nagacork.

---

<sup>125</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.13, siehe: ibid: Beschreibung Unguts

## Kaluru:

"Capell ist nicht abgeneigt, Galeru (Kaluru) mit Ungud zu identifizieren, eine Vermutung, die manches für sich hat, denn es ist zu bedenken, daß Ungud als Weltschöpferin gleich Kaluru aus dem Salzwasser kam und gleichfalls als Repräsentation der Naturkräfte gedacht wird. Allerdings haben die Eingeborenen niemals zum Ausdruck gebracht, daß beide Wesenheiten identisch seien, es wurde gesagt, Kaluru habe sich zu Maliba in eine Ungud verwandelt. Wir müssen also diese Frage offen lassen."<sup>126</sup>

Capells Vermutung erscheint uns sowohl logisch als auch angesichts der beigebrachten Fakten (Kalurungari= Tambun der Walamba-Hälfte) und Indizien (Himmelsheros) wenig begründet zu sein, und da wir das historische Argument nicht beurteilen können, müssen wir uns auf diesen Einwand beschränken; schließlich wird von allen Wondjina gesagt, daß sie sich in eine Ungud verwandelt haben und im weitesten Sinne Naturkräfte repräsentieren. Es besteht überhaupt kein Anlaß, auch nur in Erwägung zu ziehen, daß Ungud (Singular) und Kaluru identisch sein könnten, wenn man diese Identität nicht auf alle Wondjina ausdehnt. Lommels Gewährsmann, ein Unambal, erklärte: "In der Urzeit entstand Wonschina Kaluru aus Ungud. Er sagte: >Benenne mich<. Ungud nannte ihn Wonschina und Kaluru."<sup>127</sup>

Und auch diese Überlegung von Petri veranlaßt uns nicht zu der von ihm in Erwägung gezogenen Identifizierung: "Nach dem Glauben der Eingeborenen lebt und wirkt die Wesenheit heute noch in ihrem Lande Kalurungari. Kaluru ist nie gestorben und werde auch nicht sterben, solange es Blackfellows gibt. Kaluru lasse jährlich den Regen fallen und mit dem Regen bringe er Geistkinder in den Calder-River, die Billa-



Kaluru im Zentrum mit Yamswurzeln links

bongs und Creeks. Mit den Wolken wandert er den Himmel entlang und läßt den Donner grollen, nachdem er seine Blitze geschleudert hat. Diese Blitze (malngeri) aber, mit ihren leuchtend roten und gelben Farben, trägt Kaluru in seinem Körper. Und es ist ein altes Gesetz, nach welchem niemand bei Gewitter mit gelbem Ocker bemalt sein darf. Jeden, der dieses Gesetz mißachtet, würde Kaluru durch Blitzschlag töten."<sup>128</sup>

Kalurus Fähigkeiten, Blitze zu schleudern und zu lenken, werden

von den Unambal deutlich mit der Subincision in Verbindung gebracht, die streng genommen auf das Ereignis des ersten Blitzwurfs von Kaluru zurückgeht. "Der Wonschina, so eine Unambalmythe, warf den ersten Blitz, indem er seinen Penis aufschlitzte und auf diese Weise das Feuer und den Blitz daraus entließ. Kaluru läßt das Feuer entstehen, indem er das rote Innere seines aufgeschlitzten Penis nach außen

<sup>126</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.141

<sup>127</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.37

<sup>128</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.140

dreht, so daß das Feuer heraus kann. Kaluru kann den Blitz lenken. Er tut dies, indem er seinen Penis in die Hand nimmt und mit seiner Keule dem Blitz die Richtung weist, die er gehen soll."<sup>129</sup>

Der subincisierte Penis, der eine Angleichung des Penis an die Vulva darstellt, die während der Initiation durchgeführt wird, um dem Neophyten die Ganzheitlichkeit des Wesens zu offenbaren und zu ermöglichen, bedeutet grundsätzlich die Verbindung der geteilten Schöpferkraft zu ihrer ursprünglichen Macht. Gleichzeitig bleibt die Schnittwunde eine Wunde, die den Männern ein Äquivalent zur Menstruationsblutung ermöglicht, zu einer Ausscheidung des Blutes, indem sie ihre Wunde periodisch öffnen. Dieser Einsatz der Wunde und das Blut, das Kaluru verläßt, steigert sein Wesen zur Macht des Blitzes, dessen inneres Feuer sein Blut ist.<sup>130</sup>

"Nach Meinung der Eingeborenen hat jeder Mann Feuer im Penis, ein Medizinmann aber besonders viel."<sup>131</sup> Mit dem Blitz werden aber auch die Wurfgeschosse, Speere, Pfeile etc. in Verbindung gebracht, das Blitzen wird auch mit dem Schießen verglichen und die Waffen mit den gelben Schlangen, welche den Blitz darstellen, gezeichnet. Der Wondschina schleudert den Blitz aus seinem Penis wie der Krieger seine Waffen.

Können die Aborigines auch den Blitz nicht selbst erzeugen, so glauben sie doch, daß sie nach dem Vorbild Kalurus Blitze lenken können. Lommel schreibt: "Ich habe Eingeborene bei Gewittern beobachtet, wie sie nach dem Vorbild Wondschina Kalurus Blitze zu lenken versuchten."<sup>132</sup>

Kalurus Charakter als Himmelsgottheit stellt ihn eher neben Walanganda als daß er eine Identifizierung mit Ungud nahelegt (selbstverständlich ist hier die urschöpferische Regenbogenschlange gemeint), desgleichen die Feststellung, daß er den Medizinmann inspiriert. Während Walanganda im Bilde des himmlischen Vaters und Sohnes gezeichnet wird, erscheint Kaluru als eine Donnergottheit und als Herr des Blitzes, d.h. ebenfalls als ein großer Sohn. Er trägt wesentlich stärker die wehrhaften, kriegerischen Züge zur Schau, während Walanganda als weiser Alter, als Gerichts- und Ratsherr erscheint. Auch diese Konstellation ist alles andere als eine mythologische Besonderheit und die Feststellung, daß er nie gestorben sei und solange nicht sterben werde, wie es die Blackfellows gebe, unterscheidet ihn nicht von den anderen Wondjina. Tatsächlich sterben ja nur die Wondjina aus, deren Kult nicht mehr gepflegt, deren Bilder nicht mehr berührt werden. Kalurus sempeterne Gegenwärtigkeit in Abhängigkeit vom Dasein der ihn verehrenden Blackfellows ist also völlig anders begründet als die Omnipotenz der Ungud und gestattet schon deshalb nicht die Gleichsetzung beider Wesen.

### **Kuranguli und Banar:**

Kuranguli und Banar sind die beiden Stammeshälften- Heroen, die stets gemeinsam auftreten. Sie haben die Heiratsklassen (Sections) eingeführt und sind auch die mythischen Vorfahren der Menschen bei den Unambal. Banar gehört bei den Ungarinyin zur Yara (graues Känguru)- Hälfte und Kuranguli in die Walamba (rotes Känguru)-Hälfte. Ihr mythisches Camp war in Kalimbi, wo sich anfänglich noch Männer und

---

<sup>129</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.37

<sup>130</sup> siehe: M.Ashley- Montagu, Coming into Being among the Australian Aborigines, A Study of Procreative Life of the Native Tribes of Australia, New York 1938

<sup>131</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.37

<sup>132</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.37

Frauen wahllos verbanden, und zwar solange, bis die Heroen die Heiratsregeln eingeführt hatten.<sup>133</sup> Die Unambal berichten in diesem Zusammenhang auch noch von der Einrichtung der Defloration ihrer Töchter.

Von allen paarweise auftretenden Wondjina gilt stets einer als geschickter als der andere und von den Stammeshälftenheroen ist Kuranguli der Geschicktere und Klügere. Zu seinen Großtaten gehören auch die *djunba*, die Spielcorroborees, die er in der Ungurzeit sang und spielte.

Aus dem System der Totembeziehungen geht hervor, daß der Geschicktere stets die göttliche Seite und der Ungeschickte die irdische Seite der zwei Hälften repräsentiert, in welche die Einheit des Kosmos auseinandergelegt worden ist.

Alles Seiende entsteht aus Ungud: Walamba- und Yara-Ungud, aus Mitschöpfungen der Wondjina oder Plagen der Mulu-mulu. Auch das klassifizierende Totemsystem Amalad gliedert daher das Seiende nach Walamba- und Yara-Dingen. Alles ist zusammengesetzt aus Elementen beider Seinshälften und so wird auch in den Exogamie-

Kuranguli	geschickt groß schlank	Walamba Hälfte	schöpferische Kraft
Banar	ungeschickt klein gedrungen	Yara- Hälfte	reproduktive Kraft

Sein vollzogen. Jede Heirat ist mehr als nur ein Gleichnis der "heiligen Hochzeit", nämlich Teilhabe und Teilvollzug dieser heiligen Hochzeit des

Kosmos; denn jeder Aboriginal ist dank seiner totemistischen Differenzierung mit allem Seienden verheiratet.

Kuranguli und Banar haben, indem sie diese Regeln eingeführt haben, der Gegenwart einen Weg aus der Krisis der Urzeit heraus gewiesen. Stammesendogamie oder

Biljamar	Bungui	Ungud- Schlangen
Kuranguli	Banar	
Wodoi	Dschugr	
Balgoini	Emu	
Wongalla	Dschilwun	
Maramara	Ambar	
Kanisch	Ungulmara	die ersten Menschen

Hälftenexogamie sind der alltägliche Ausdruck dafür, wie in der Gegenwart die Urzeit wahren und weiterwirken kann, wie die verlorene Einheit oder die verlorene Traumzeit wiedergefunden werden kann, so daß der australische Dualismus nicht die Suche nach der verlorenen Zeit darstellt,

sondern ein Leben in der wiedergefundenen Zeit ermöglicht; und diese Tatsache begründet ihr strenges Festhalten an den bewährten Regeln und Normen der Überlieferung (Wunan).

Die Unterscheidung der Geschicklichkeit des Heldenpaares stellt ihrerseits auch nur den Grund dar, den die heilige Hochzeit aufhebt, den Abstand der Menschen von den Göttlichen. Die Vergewisserung der Schöpfung in der Einheit der Hälften und ihre

<sup>133</sup> Alternative Versionen schreiben diese Institution den Wondjina Wodoi (Nachtfalke) und Djungun (Zwergschwalm) zu: "Jungun sagte zu Wodoi: >Und du kannst jetzt mein Schwager sein. Du kannst mein Schwiegervater sein. Heirate meine Tochter oder meine Schwester<. Und Wodoi sagte: >Gut!<. >Dann heirate du meine Tochter und meine Schwester<, sagte er zu Jungun. Und Jungun sagte: >Abgemacht!< Jungun nahm Frauen von Wodoi und Wodoi nahm Frauen von Jungun." Nyawarra, in: J.Doring, Gwion Gwion, Köln 2000, S.138

Gefährdung durch die Teilung wird so auch in den Fähigkeiten der Zwillinge reflektiert (Siehe Schemata).

Auch diese Charakterisierung der Hälftenheroen deutet an, was in anderen Gegenden Australiens zum Namen der Hälften geworden ist: der Gegensatz von Konstitution und Charakter, der durch die gemeinaustralische Temperamentenlehre bestimmt wird. In den Section-Namen der Nyigina wird dieser Gegensatz explizit reflektiert.

Am Ende der Urzeit verfällt die Welt der Sterblichkeit. Das Mißgeschick, die Übertreibung der Individuation, und der Sündenfall (das ignorante Beharren auf Selbstbehauptung) brachten den Tod ins Dasein (Beispiel: Argadmythe). So erzwingt das Sterben des Lebens das System der Erneuerung durch Ergänzung, die heilige Hochzeit genauso wie alle anderen Vorgänge des Übergangs, der guten wie der schlechten: Krankheit, Unfall, Ungeschick etc., deren Erscheinen die Anstrengungen zu ihrer Überwindung begründen.

Von dieser Aufteilung des Seins in seine zwei Hälften und seiner weiteren Differenzierung vermittelt die Mythe der Nyigina von Yalgis und Windinbigis großer Wanderung einen greifbaren Eindruck, da sie auf ihrer Wanderung allen Tieren, Pflanzen und Dingen entweder einen Namen oder einen geheimen Namen (Individualtotem) gegeben haben, und mit ihm zusammen die Schwirrhölzer, mit deren Hilfe die Lebewesen ihre Kräfte konzentrieren und steigern können.

Diese Handlungen der beiden Heroen werden genauso geschildert, als ob einem Fremden oder einem Kind etwas gezeigt oder erklärt wird, so daß auch auf diese Weise die unterschiedliche Stellung der Zwillinge deutlich wird. Der Akt des Zeigens gewinnt hier seine mythische und rituelle Bedeutung; er zeigt, was er selbst erst zum Vorschein bringt und wiederholt auf diese Weise rituell, was in der Schöpfung das erste Mal geschah. Im Falle von Wodoi und Djungun werden wir darauf hingewiesen, daß der eine von beiden Waingi, Bruder der Gattin, d.h. Mentor der Initiation, ist.

Mit den Zwillingen selbst wird der große Riß des Seins, der Sterbliche und Unsterbliche, Urzeit und Gegenwart, Leben und Tod, Können und Unvermögen nicht nur

Heiratsregeln	Heiratsklassen	Hälften	Beschneidung	Stamm
Kumbaragu Golwilir	Karimba Pardjari Burungu Banaka	Wuiur Kidir Yalgi Windinbigi	Walamba Marala	Nyigina
Kuranguli Banar	Kuranguli Banar	Kuranguli Banar	Wodoi Djungun	Unambal
Kuranguli Banar	Kuranguli Banar	Walamba Yara	Wodoi Djungun	Ungarinyin

teilt, sondern auch selbst erzeugt, nach dem Dioskurenschema zum Ausdruck gebracht, das in den kabischen Mysterien in vergleichbarer Weise mit

dem kosmologischen System verknüpft worden ist. Die meisten Zwillingspaare nennt Lommel aus der Mythologie der Unambal (siehe Tabelle oben).

"Beliebig von einer in die andere Erscheinungsform wechselnd, bald >lebendig< und bald >tot<, gehen die beiden Totemvorfahren seit der Urzeit über die Erde. Dabei stehen sie in einem ausgesprochenen und niemals sich verändernden Verhältnis zueinander. Kuranguli ist immer besser, schöner, klüger und gewandter als Banar, der dumm, ohne große Erfindungsgabe und störrisch von Kuranguli immer wieder zurechtgewiesen wird."<sup>134</sup>

<sup>134</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.21

Auch Wodoi und Djungun, die hochheiligen Vögel (gefleckter Nachtfalke und Zwergschwalm), sind Stammeshälftenheroen und die Gründer der Hälftenteilung bei den Ungarinyin. Wodoi beschnitt als ersten Djungun (Circumcision) mit einem Kimba (Quarkristallsplitter), denn er war Djunguns Waingi (Bruder der Ehefrau). Sie sind die Erfinder der wichtigsten Waffen (Speerspitzen, Speerwerfer, Steinbeil). Von diesen beiden ist Wodoi der Klügere und Geschicktere. Wodoi gehört zur Walambahälfte und Djungun in die Yarahälfte. Die beiden Bugara-Heroen der Nyigina: Walamba und Marala entsprechen den beiden Wondjina der Ungarinyin: Wodoi und Djungun, was auch ihre anderen Namen: Wadaue und Djiringin, andeuten.

Ausführlichere Berichte über die Heldentaten all dieser Wondjina geben die hier am Ende zusammengestellten Mythen der Stämme, welche im Einzelfall immer heranzuziehen sind. Die Nyiginazwillinge lassen sich zu den Zwillingen der Ungarinyin etwa nach dem Beispiel der nebenstehenden Tabelle in Beziehung setzen.

Die Nyigina nennen den Vater von Yalgi und Windinbigi Buliuana, der bei ihnen auch das Wort für das große Schwirrholtz ist, dessen Exemplare dieses Paar bei ihrer Wanderung verteilt hat, und zeigen auf diese Weise den engen Zusammenhang, der zwischen der Beschneidung als einem Akte der Einweihung in die Stammesmysterien, in die Funktion der dualen Ordnung, und den Schwirrhölzern als dem Aufenthaltsort des persönlichen Schutzgeistes, dessen Name geheim ist, besteht. "Wolowalang, Buliuana und Kadanga gehören zusammen" (d.h. Beschneidung und Schwirrhölzer), sagen die Nyigina.

Wodoi und Djungun stehen dagegen mit Ngunyari, dem Bringer der Hölzer, in einer anderen Beziehung. Die Durchführung der Beschneidung, die sie einst den Ungarinyin gebracht haben, treten sie an Ngunyari ab, dem Bringer der Schwirrhölzer, der noch nicht so lange wie sie zum Kult gehört, aber die Beschneidung seit seinem Auftauchen überwacht.

Ngunyari ist neben die Heroen Walanganda und Kaluru zu stellen, besonders wenn man sich auf die Mythe bezieht, die von der Herkunft der Schwirrhölzer berichtet, denn die Schwirrhölzer der Ungarinyin wurden von Ngunyari aus seinem Blut und seinem Ellenbogenknochen hergestellt und repräsentieren auch den Blitz, was der Aussage des Unambalinformanten über die Äquivalenz des Blutes und des Blitzes entspricht, der sich allerdings dabei auf das Blut von Kaluru bezog.

Bei den Aranda und anderen australischen Stämmen existieren neben den hölzernen Schwirrhölzern auch Äquivalente aus Stein, die die Aranda Tjurunga nennen. Ihre Verbindung mit dem Blitz und Donner legt die Vermutung nahe, daß diese Hölzer und Steine mit den altweltlichen zu vergleichen sind, da auch Ngunyari und Kaluru bei den Ungarinyin als Blitzheroen angesehen werden. (in diesem Kontext vergleiche: gr. ρόμβος= „Schwirrholtz“ und "Donnerstimme des Zagreus", eine Zeusversion mit der auch der Blitz verbunden ist.)

Die australischen Zwillingshelden unterscheiden sich kaum von den Helden der uns näherstehenden Überlieferungen: Esau und Jakob, Ormuzd und Ahriman, Mitra und Varuna, den Acvins, Kastor und Pollux, Boreas und Zephyros, Minos und Rhadamanthis, Romulus und Remus, Baldur und Hödur, Hengist und Horsae, Valigor und Virwidub etc.

Auch sie sind zwiespältig und gegensätzlich gezeichnet. Ihre Gegensätze, die sie vertreten, heißen: sterblich- unsterblich, friedlich- ungestüm, zart- roh, klug- dumm, Helfer- Rächer. Auch sie werden zoomorph dargestellt: Pferd, Wolf, Stier, Löwe, Schwan und Lachs sind die bekanntesten Bilder aus der altorientalischen und alteuropäischen Mythenwelt. Genauso wie die australischen Zwillingsheroen sind die in-

dogermanisch- semitischen- Wandergötter, Heilkünstler und Kulturbringer. Sie repräsentieren den gleichen Dualismus, den die große Mutter mit ihrem kabirischen Gefolge ausdrückt, das so überraschend dem Gefolge Unguds gleicht und das die Werte, die Kuranguli und Banar repräsentieren, nur wiederholen. Auf diesen Dualismus werden wir bei der Beschreibung des Totemsystems noch ausführlicher eingehen.

### **Mulu-mulu:**

Die Urzeitheroinnen heißen Mulu-mulu, sie erscheinen stets als Quälgeister und Bösewichter und scheinen ein negatives Komplement der Wondjina, den polaren Widerpart ihrer Natur, darzustellen.

"Die Schwarzen haben Angst vor ihnen, fürchten sie als böse, unheilvolle Mächte, vergleichbar den... >bösen Ungud<. Die Mulu-mulu (nach Capell bedeutet der Name Mula-mula in Verbindung mit einem Possessiv- Präfix die Gebeine der Toten...) stellt man sich >groß und dick wie ein Bottle- Tree< vor. Ihr Aufenthalt ist unterirdisch, und zwar dort, wo Quellen aus dem Boden hervorspringen. Man glaubt sie liege auf dem Rücken und lasse das Wasser >aufkochen<. Auf diese Art und Weise mache sie Quellen. Ihr Körper sei unverletzlich, denn ihn umschließe ein Panzer. Nur an den ungeschützten Füßen könne man sie verwunden. Zeitweise wandern die Mulu-mulu umher, und sie tragen einen Mundjan (Rindentrage ) oder Karaki (Buscheimer aus Rinde), sowie einen zugespitzten Grabstock. Überall, wo sie diesen Stock in den Boden setzen, entstehen Quellen. Verhängnisvoll wäre es, einer Mulu-mulu zu begegnen, denn sie streut dem Menschen glühende Asche ins Gesicht. Sehr oft fange sie auch einsame Wanderer im Busch, lege sie in ihr Mundjan oder Karaki und entführe sie in ihr unterirdisches Heim. Dort ziehe sie den Opfern alle Haare aus, enthäute sie und werfe sie zusammen mit Djalago (Nalgo, eine Erdzwiebelart) bei noch lebendigem Leibe ins Feuer, um sie später zu verzehren."<sup>135</sup>

Ohne diese weiblichen Unholde wäre der Mensch nur allein ein möglicher Bösewicht im Kosmos, der absichtlich oder unbewußt die Gesetze der Urzeit bricht, aber Mulu-mulu steht den Wondjina gegenüber so wie die Salzwasser-Ungud der Süßwasser-Ungud gegenübersteht und die Vermutung ist nicht abzuweisen, daß schon die Urzeit in sich selbst zwiespältig war, wenn auch noch nicht zerrissen. Den großen Schöpfungs- und Heldentaten der Wondjina stehen schon in der Urzeit ebenso große Vernichtungs- und Untaten der Mulu-mulu gegenüber und der Kosmos der Urzeit mußte schließlich unter dem Angriff der Unholde zunichte gehen; so glauben wir die entsprechenden Hinweise auslegen zu müssen, auch wenn die Mythen, die Lommel oder Petri gesammelt haben, über diese Ereignisse keine genaueren Nachrichten vermitteln.



Die Wondjina werden also anthropomorph, theriomorph oder mischgestaltig gesehen, aber diese Erscheinungsweise der Traumzeitheroen bedeutet nicht, daß diese mit den Menschen, Tieren oder Mischwesen, deren Gestalten sie sich bedienen, identifiziert werden. Der sogenannte klassifikatorische Totemismus legt vielmehr nahe, dieses Verhältnis epiphanisch aufzufassen, da alle Erscheinungen des Kosmos als Verbindung verschiedener, aber jeweils zwei in zwillingshafter Weise verbundener und sich komplementär ergänzender Potentiale begriffen werden, die nur zusammen eine le-

---

<sup>135</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.19

bensfähige Gestalteinheit bilden können, um deren Hervorbringung oder Zusammenstellung alles kultische Handeln gravitiert. Die Regeln, nach denen alle Dinge aufeinander bezogen werden und als miteinander verbunden gelten, sind die Regeln der dualen Ordnung, die wir später noch ausführlicher erörtern werden. Auf alle Fälle sind Tier-, Mensch- oder Mischgestalt der Wondjina als Ausdruck der übersinnlichen Funktionen dieser dualen Ordnung zu begreifen und der epiphanische Charakter, der mit ihren Erscheinungen verbunden ist, wird durch die eingeborene Auslegung der Wondjinabilder unterstrichen: "Auch die Wondjina- Malereien in den Felsengalerien der Kimberleys bringen diesen Glauben zum Ausdruck, denn, wie uns versichert wurde, sei der den Kopf einer Wondjina- Darstellung umschließende und meist in roter Ockerfarbe gehaltene Bogen, also das sogenannte heiligenscheinartige Gebilde, eine Wiedergabe des Blutes. Die Weiße des Gesichts aber bedeutet das Wasser des Regens. Auf vielen Wondjina- Bildern sehen wir auch in den Kopfbogen hineingemalte weiße Flecken, und die werden des öfteren als ondolon= Regenwolke bezeichnet."<sup>136</sup> Wird auf diese Weise die Epiphanie Wondjinas in Regen und Wasser sinnfällig, so zeigen die Bilder, die auch immer die entsprechenden Tiere zu diesen Traumzeitheroen gesellen, daß auch in ihrer Fortpflanzung und in ihrer Fruchtbarkeit die Epiphanie des Göttlichen und damit seine Anwesenheit erfahren wird. Das Interesse an Fortpflanzung, Vermehrung, an Fruchtbarkeit und Gedeihen ist also nicht magischer Eigennutz, sondern stets Ausdruck heiliger Handlungen, die die Verehrung des Göttlichen beinhalten oder Sühne und Opfer, die auch in diesen Bildern als himmlische Menschen aus Blut, Wasser und Wolken dargestellt werden; denn wie die Menschen wiedergeborene Geistkinder sind, die von den Wondjina geschickt werden, so sind es auch die Tiere und Pflanzen. Der Kosmos wirkt als sozialökologische Kommunikation aller Wesen, als Austausch von Opfern oder Gaben, als Ausgleich von Geben und Nehmen. Er repräsentiert die reziproke Matrix Unguds, nach der alle Interaktionen ablaufen. Wachstum und Erneuerung des ganzen Lebens stehen im Zentrum des Kultes und stellen die Konsequenz des Verhältnisses der Menschen zu den Wondjina dar, d.h. sogar streng genommen die Konsequenz der Beziehung des Menschen zu sich selbst.

Mit dieser Beschreibung stimmt auch die sexualmythische Deutung der Wondjina-köpfe überein, welche den nimbusartigen Rahmen der Köpfe mit der Vulva gleichsetzt und Augen und Nase als Testikel mit Penis deutet, das ganze Bild also als Verschlüsselung des geheimen und unausprechlichen Geschlechtsakts des androgynen Uwesens begreift, der alles Seiende in ständiger heiliger Hochzeit in seiner optionalen geschlechtsspezifischen Differenzierung hervorbringt, welche sich dann am Ende der Traumzeit als Dualordnung fixiert.<sup>137</sup>

Die Unterscheidung menschengestaltiger und tiergestaltiger Wondjina scheint die Differenz der Mächtigkeit, welche die Djoingari, Ban-men oder Corroboree-Doctores von den anderen Stammesmitgliedern unterscheiden, in der Differenz des Menschen zu den Tieren in seinem Jagdgebiet auszudrücken und würde damit einer kosmologischen Differenzierung mehr entsprechen als einer soziologischen, ohne deren Reflexion die Stammesordnung insgesamt nicht denkbar wäre, was allein schon ihr Gebrauch zur sozialen Differenzierung offenbart. So wie der Stamm sich selbst und seine Ordnung in der Ordnung der Natur wiedererkennt, so erscheint die Ordnung der

---

<sup>136</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.159-160

<sup>137</sup> Siehe: L.R.Hiatt, *Arguments about Aborigines*, Cambridge 1996, p.115

Geister als ein Verhältnis, das sich in den gleichen Bildern begreifen läßt, und zwar ganz nach der Regel der vollkommenen Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos. Das herausragende Kennzeichen der Wondjina aber ist, besonders, weil es auf das Ende der Urzeit direkt verweist, ihre Mundlosigkeit, die für die Wondjina soviel aussagt wie die Himmelfahrt Unguds, nämlich, daß sie das leibliche Dasein auf der Erde unterbrechen mußten.

Stets wurden die Wondjina nach dem Bilde des Menschen vorgestellt: "In der Lalanzeit waren Tiere und Menschen dasselbe. Es gab nur Wondjina. Erst als die Lalanzeit zu Ende war und die Wondjina in die Erde oder in den Himmel gingen, kam es, daß Menschen und Tiere verschieden wurden."<sup>138</sup>

Die fixierte Unterscheidung von Tier und Mensch hängt ursächlich mit dem Ende der Urzeit, d.h. mit den Gründen, die dieses Ende bewirkt haben, zusammen, und zu diesen Gründen führt uns folgende Spur: "Aber noch eine andere Eigenschaft trennt die Wondjina der Ungurzeit von den heute lebenden Schwarzen: sie waren mundlos. Auf allen bisher bekannt gewordenen Feslbilddarstellungen des Nordwestens sehen wir diese mythischen Gestalten ohne Mund gemalt."<sup>139</sup> Dieses Merkmal wird mit drei verschiedenen Versionen begründet: 1. Die Mundlosigkeit wurde von Ungud verursacht. 2. Die Mundlosigkeit war den Wondjina von Anfang an eigen, damit keine Flut oder Wasserkatastrophe hereinbrechen könne, und 3. entstand die Mundlosigkeit nach einem Streit, den Ralamara verursacht hatte. Die ersten beiden Versionen berufen sich auf die gegenwärtigen kosmologischen Regeln, während die dritte einen Sündenfall nahelegt. Petri schreibt darüber: "Wir hörten zwei legendäre Begründungen für diese seltsame Erscheinung. Die eine besagt, alle Wondjina hätten anfangs Münder gehabt. Sie sprachen die Zunge der Ungarinyin und gaben allen Dingen ihren Namen. Als nun gegen Ende der Urzeit die Welt so eingerichtet war, wie man sie heute kennt, habe Ungud, die Regenbogenschlange, den Wondjina ihren Mund verschlossen. Wäre das nicht geschehen, so fügte unser Gewährsmann hinzu, die Welt der Schwarzen wäre genauso reich an wunderbaren Dingen wie jene der Weißen. Die zweite Erklärung der Mundlosigkeit der Wondjina überraschte uns durch ihre Schlüssigkeit. Es wurde nämlich gesagt: Die Wondjina haben niemals einen Mund besessen und konnten auch niemals einen Mund besitzen. Denn hätten sie einen Mund und würden ihn öffnen, eine große und alles vernichtende Flut müßte kommen. Die erste Version hörten wir von einem Mann des Djelariba- Clans (Walcott Inlet), die zweite von einem Ungarinyin aus Bandidjen (Sale- River)."<sup>140</sup>

Uns erscheint die zweite Version durchaus nicht schlüssiger zu sein als die erste, denn schlüssig sind sie beide, nur daß sie ihre Schlüsse auf verschiedenen Grundsätzen aufbauen. Die erste verbindet die Kulturbringertaten der Wondjina mit deren Sprechen, so daß das Ende der Urzeit zwingend mit dem Schweigen oder der Sprachlosigkeit, die erst zu diesem Zeitpunkt auftreten kann, zusammenfällt. Diese Auffassung stimmt mit den Mythen der wandernden Zwillingsheroen überein, die auf ihrer Reise durchs Land allen Dingen ihren Namen, ihren geheimen Namen und allen Lebewesen ihre Schwirrhölzer gaben und die Schöpfung mit der Namengebung identifizierten, die ohne Rede wohl kaum hätte durchgeführt werden können. So galt auch hier der Grundsatz: ἐν ἀρχῇ ἐν ὁ λόγος. Der mythische Stoff der Ungarinyin schließt also die Schlußfolgerung des Mannes aus Bandidjen aus, denn die Wondjina der Traumzeit

---

<sup>138</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.109

<sup>139</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.204

<sup>140</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.107

werden in den Mythen grundsätzlich als Redewesen vor- und dargestellt. Auch für sie ist das Sagen das Zeigen dessen, was durch die Sprache zum Vorschein gebracht wird.

Die zweite Version verbindet den Zustand der Sprach- und Mundlosigkeit mit der

Körperöffnung	gewaltsam	freiwillig
Ursache	Überfall	ritueller Austausch
Folge	Sintflut Tod	Regen Leben

Funktion der Wondjina als Regenbringer, mit ihrer gegenwärtigen Funktion also, oder mit Berichten, die von Flutkatastrophen erzählen, die aufgetreten sind, nachdem Blackfellows versucht

hatten, Wondjinas zu speeren. Diese Version setzt die Verwundung der Wondjina und ihre Folgen mit dem Öffnen des Mundes gleich und ist dabei durchaus inkonsequent; denn die körperlichen Öffnungen erfolgen beim Sprechen freiwillig und kontrolliert, während sie als Verletzung durch Gewaltanwendung zustande kommen, und nur deshalb zu den unkontrollierten und als Strafe begriffenen Folgen führen. Da aber die Wondjina den Regen kontrolliert und nach ihren Absichten hervorbringen, kann man davon ausgehen, daß sie die Öffnungen, aus denen sich das Wasser ergießt, unter Kontrolle haben, denn es hört ja immer wieder auf zu regnen, wenn sie es für richtig halten.

Der Mythos unterscheidet jedenfalls die gewaltsame Öffnung von der freiwilligen und besetzt die gewaltsame Handlung mit den negativen Werten und Folgen. Die Mythe I,4 (siehe unten die Mythensammlung, die dem Text beigelegt ist) beschreibt eine Flutkatastrophe, die deshalb entsteht, weil Menschen im Kampfe einen Wondjina verwunden. Eine andere Mythe erzählt von einer ähnlichen Konsequenz als sich Jäger an einer Ungud vergreifen, um sich ein gutes Mahl bereiten zu können. Flutkatastrophen entsenden die Wondjina als Antwort auf gewaltsamen Überfall; Regen spenden sie in regulärem Austausch (kultische Dienste, etc.).

Bringen wir das Verschließen des Mundes, ja sein Verschwinden, mit diesen Tatsachen in Beziehung, dann stellt das Versiegeln des Mundes eine Körperschließung dar, die nicht nur die Rede preisgegeben hat, sondern auch die Wirkungen des schöpferischen Wortes, das mit den Wirkungen des Regens verglichen worden ist.

		Gegensatzpaare		
		Überfall	Austausch	
Körperschließung	Schweigen	Rede	Körperöffnung	
	Ende der Schöpfung	Beginn der Schöpfung		
	Sterblichkeit	Unsterblichkeit		

Der Überfall Ralamaras (sein Verstoß gegen das Gesetz) verwirkt, was der gesetzlich geregelte Austausch geboten hatte. Der Tod kommt in beiden Fällen durch dieselbe Ursache ins Spiel, durch ungerechtfertigte Gewalt, deren Folge er ist.

Die erste Version bringt also die Mundlosigkeit mit dem Ende der Urzeit zusammen und kann daher umstandslos mit der dritten Version kombiniert oder in Übereinstimmung gebracht werden.

Ralamara und Dadmaunura gerieten in Streit. Als Ralamara Dadmaunura angriff, versuchte sich jener dagegen zu wehren, indem er versuchte auszusprechen, was Ralamara nicht hören wollte (d.h. Dadmaunura versuchte etwas zu schaffen, was Ralamara nicht dulden konnte oder wollte). Daraufhin verschloß Ralamara ihm den Mund (d.h. Ralamara machte ihn schöpfungsunfähig). Er versetzte ihn also in einen Zustand, der aus der Sicht des urzeitlichen Wondjinavermögens mit dessen Ende oder seinen Tod

gleichzusetzen ist, und verursachte dabei die Mundlosigkeit aller Wondjina (d.h. den Verlust ihrer urschöpferischen Potenz).<sup>141</sup> Hören wir also in der ersten Version, daß das Ende der Urzeit mit dem Schweigen der Göttlichen begann, so erfahren wir in der dritten Version einen Grund für die seitdem eingetretene Schweigsamkeit der Göttlichen. Das Ende der Urzeit wird hier als ein Ereignis geschildert, daß die Wondjina, streitende Wondjina, selbst herbeigeführt haben, als ein Ereignis, an dem der Mensch scheinbar unbeteiligt war, da er und die Tiere ja erst nach der Urzeit aufgetaucht sind. Aber sobald wir uns daran erinnern, daß ihr Erscheinen nichts anderes ist als die Fixierung der Gestalten, in die sich die Wondjina am Ende der Urzeit verwandelt hatten, begreifen wir sofort, auf welche Weise und in welcher Form der Mensch und die Tiere an diesem Ereignis von Anfang an teilgehabt haben. "Ein Nyigina- Mann erzählte mir einmal, die Menschen der Bugarara- Zeit hätten sich alle aus Schreck in Tiere verwandelt."<sup>142</sup> Ähnliche Auskünfte gaben auch die Aranda und Loritja, die dieses Ereignis ganz entsprechend mit dem Ursprung des Todes in Verbindung bringen.

Aigipan kam bei der Bedrohung des Zeus durch Typhon auf den gleichen rettenden Einfall, sich vor dem Schrecken in die Tiergestalt zu flüchten.

Auch in der Theogonie des Hesiod erscheint das Unglück und das Böse nach dem großen Frevel der Götter, der Entmannung des Uranos durch Kronos. Die Nacht gebiert danach den Schicksalstod, den Spott, den Jammer und die anderen Widerwärtigkeiten des sterblichen Lebens.

In den Kulturen mit ausdrücklichem Seelenwanderungsglauben werden die Gefahren im Zwischenreich der Inkarnation (Bardo) ähnlich beschrieben, weshalb bei ihnen die Sterbehilfe auch eine so große Bedeutung erlangte. Schrecken im Zwischenreich, so lehren sie, führen häufig zu unglücklichen Inkarnationen, auch zu solchen in Tiergestalt. Diese ständige Möglichkeit der Gefahr für die wandernde Seele wird aber auch in diesem religiösen System auf ein kosmologisches und mythologisches Urereignis zurückgeführt.

Die Ralamaramythe gehört in einen mythologischen Kontext, der auch in Australien verbreitet ist und sogar der Mythologie unserer Antike nicht fremd war, über den wir aber weder von Petri noch von Lommel näheres erfahren. Wir wollen das Verschließen des Mundes trotzdem als eine euphemistische Umschreibung für den Urmord begreifen, wozu uns auch die Gleichung: Schweigender= Toter, berechtigt, die wiederum erklärt, warum irdische Großtaten ohne Mund, d.h. ohne Rede nicht möglich sind.<sup>143</sup> Wir müssen also die Andeutungen über das Ende der Urzeit mit den Tatsachen korrelieren, die wir über die Urzeit und die Wondjina in Erfahrung bringen können. Der Mythos sagt, daß das Schwinden des originären, urschöpferischen Handelns der Wondjina mit dem Verlust ihres Mundes, den Gründen, die ihr Schweigen seit dieser Zeit erklären, zusammenhängt, und erklärt weiter, daß der Streit zweier Wondjina mit dem Verlust der Rede aller Wondjina zuende ging. Die Mundlosigkeit wird eindeutig mit diesem Streit in Beziehung gebracht, der, da er das Ende der urschöpferischen Begabung der Wondjina besiegelt, als Urstreit erscheint.

Die Wondjina gelten als Personifikation des Wachstums, der Fruchtbarkeit und des Regens, speziell als Bringer der Fischfangmethoden, der Hälftenordnung, der Geräte und Tänze, der Initiationsbräuche und Beschneidungsriten, als Personifizierung der Sonne, des Mondes und einiger Sterne, als Blitzbringer, Donnerer oder Vorstand der

---

<sup>141</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.107

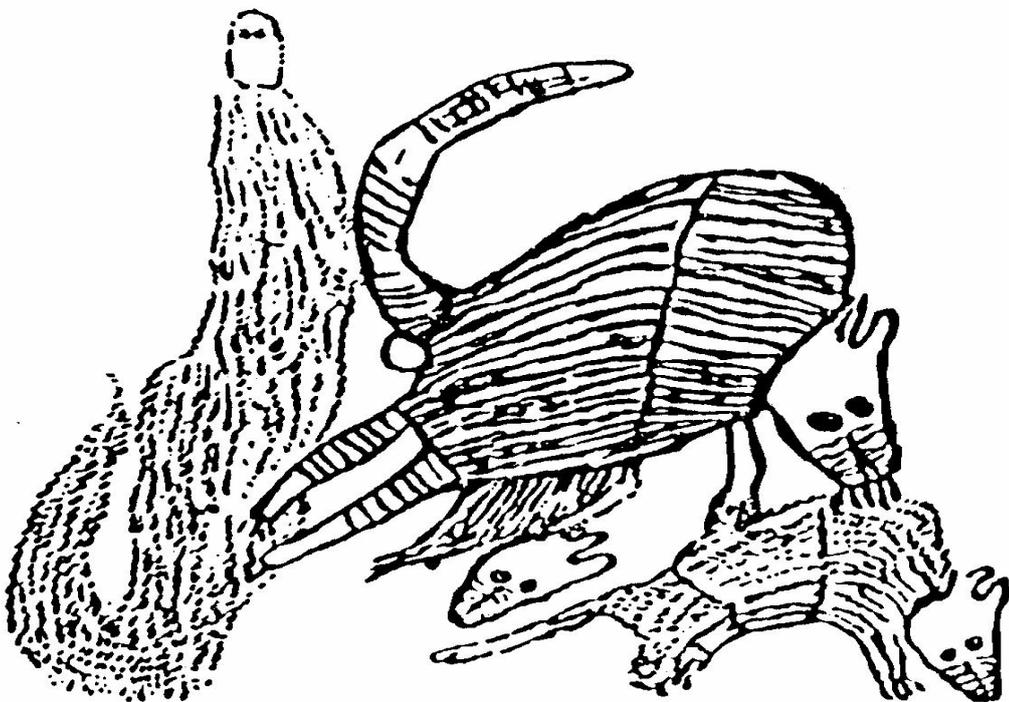
<sup>142</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.108

<sup>143</sup> Später veröffentlichte Mythen vom Göttermord, vom Mord der Wondjina, z.B. der Mord Argads (Habichtfalke), stützen unsere Auffassung. Siehe: J.Doring, Gwion Gwion, Köln 2000, S.107-8

Milchstraße, d.h. sie realisieren zusammen mit und in ihrer Interaktion die Erscheinung des Kosmos und ihre Zusammenarbeit in der Urzeit war der Glanz der Schöpfungstat Unguds, der durch den Urstreit oder den Urmord befleckt oder getrübt worden ist und welcher der Solidarität des Kosmos ihren endgültigen Riß zufügte.

"Eines zu sein mit Allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen." Aus dieser Einheit auszuscheren, verführte die Betonung des Besonderen, moralisch: der Egoismus, verführte also die Individuation der Wesen, welche zunehmend mehr Interesse an der Erfüllung ihrer eigenen Bedürfnisse als an der Erfüllung ihrer kosmologischen (und dann näher sozialen) Pflichten fanden.

Jener Streit war eine Herausforderung Unguds durch den Egoismus oder den Eigensinn der Wondjina, so daß nur die Fixierung der göttlichen Einheit und d.h. die Rückkehr der Wondjina zu Ungud, also ihre Verwandlung in mundlose Wesen, das Schöpfungswerk Unguds retten konnte, indem der Weg zurück zur göttlichen Einheit unter diesen Bedingungen neu ausgewiesen werden mußte.



Der Mund wird in diesem mythologischen Kontext mit der Sprache verbunden und die Sprache mit der Kommunikation des Kosmos, d.h. seiner ihn ausmachenden Wesen. Der verschlossene Mund stellt deshalb auch den schweigenden Kosmos dar, die Wildnis jenseits der gemeinschaftlichen Ordnung, zu dem und zu der der Mensch kein redendes Verhältnis mehr besitzt, sondern in schuldiger Beziehung steht. Der Mythos drückt mit diesem Hinweis die Hinfälligkeit des nachtraumzeitlichen Menschen im Kosmos aus und unterscheidet ihn so von seinen großen Ahnen. Er ist nur in seiner eigenen Welt sicher. Das Schweigen ist das Opfer der Urzeitheroen, das sie der Subsistenz des Kosmos bringen, während die Gabe der Rede ihren weniger vollkommenen Nachfahren, den Menschen erhalten bleibt, wenn auch nur für die Kommunikation mit ihresgleichen.

Das einzige Wesen, das nach dem Ende der Traumzeit spricht, ist der Mensch, aber seine Rede besitzt nicht mehr jene Macht der großen Ahnen, von der nur noch manchmal die Gesänge großer Schamanen eine Ahnung vermitteln, so daß kein ande-

res Wesen im Kosmos seine Ansprache auch nur verstehen kann. Im Besitz der Rede, aber nicht der vollkommenen Sprache der Urzeitheroen, stellt der Mensch das Zwischenglied zwischen der originären Schöpferkraft und der Kraft ihrer Reproduktion dar, deren Aufrechterhaltung die Rede des Menschen allerdings garantiert. Sie hält die Erinnerung wach an die Gesetze der Traumzeit und die Gesetze der Gegenwart aufrecht.

Der Mund ist in der außertraumzeitlichen Welt zu einem Organ lauerner und schweigsamer Gefräßigkeit geworden und stellt in diesem Bilde die Bedrohung nicht nur des Lebens, sondern auch der Urzeit dar, gegen die der Mensch den Traum, die Riten, das Gesetz und d.h. die Hilfe seiner Ahnen, einsetzen muß, d.h. seine Rede und die alle verbindende Wiedererinnerung der Traumzeit.

Tatsächlich muß das Ende der Urzeit mit dem Beginn des sterblichen Lebens gleichgesetzt werden, mit der Fixierung der Ausdifferenzierung der Wondjina in die verschiedenen Funktionen und Positionen, die sie von da an dauernd zu erfüllen haben, d.h. mit dem Prinzip der Individuation und Rollendifferenzierung. Zogen sie einst als unsterbliche Menschen von hoher Verwandlungsgabe durch jene ferne Welt, so wurden sie nun zu den sterblichen Menschen, Pflanzen und Tieren, zu einem an einer irdischen Erscheinung, einem irdischen Körper gebundenen Leben, das auf die Orte der Heimkehr zur Mutter, den Kultplätzen, machtvoll bezogen ist, da von dort die Geistkinder und Kraftäußerungen der Wondjina ausgehen, um sich ins sterbliche Leben zu inkarnieren und auf diese Weise die lebensnotwendigen Kulthandlungen durchzuführen, die den endgültigen Verlust der Urzeit verhindern.

Auch im Verhältnis des Menschen zu den Göttlichen reflektiert sich sein Verhältnis zu seiner „unsterblichen Seele“ und unterstreicht auch in der Differenzierung des sterblichen Körpers von der „unsterblichen Seele“ den Riß in der Schöpfung, den jenes Ereignis in die Welt brachte, der auch in dem Bild des Mangels der Wondjina, der ihre Mundlosigkeit ist, zum Ausdruck kommt.

Das ἐν καὶ (τὸ) πᾶν ist auch hier der sich immer wieder ausdifferenzierende Kosmos, der im Angesicht der Todesdrohung steht und dessen Drohung durch das Wirken der Göttlichen in eine Garantie der Unsterblichkeit umgewandelt worden ist, solange die von den Urzeitheroen eingesetzten Gesetze (Wunan) von allen Stammesmitgliedern eingehalten werden, weil der Tod die Folgen der Individuation, die Fixierung der Schöpfung auf den individuellen Eigensinn, wieder zurücknimmt, "als löste der Schmerz der Einsamkeit sich auf ins Leben der Gottheit."

Dieses Mysterium reflektiert auch die sexualmythische Deutung der Wondjinaköpfe als androgynes Schöpfungspotential, das am Ende der Traumzeit zum vielfach differenzierten actus reproductionis wird, der seine Kraft allein aus diesem Potential bezieht.

Die regionale Verteilung der Ungarinyin- Totems nach Elkin:

Yara-Hälfte:

<b>Tambun</b>	<b>Totem</b>	<b>Bedeutung</b>
Anauagneri	1 anauag	ein Baum
	2 ulamara	Schildkröte
	3 mandju	Wind
Bangudu oder Merwanggudu	bangudu	ein kl. Känguru
	wolanganda	Himmel, Milchstraße
Boringari	1 umarangiwan	ein Vogel
	2 wundugu	Dunkelheit
Djalindondian	djalindonda	ein Vogel
Djelariba	nuwola	Barramundi
Doran	1 doran	Charnley- Schlucht
	2 kuruna	eine Schlange
Gural (Grenzgebiet der Ungarinyin u. Unambal- Stämme)	1 gural oder balngandja	weißer Kakadu
	2 gural	weißer Stein für Speerspitzen
	3 ilangali	Beuteltier
	4 kunan	Stachelschwein
	5 mingura o.wadowa	rote Pandanusfrucht
Kamalua		weiße Ameise
Kandjalngari	kandjal	Habichtart
	1 kandji oder tamalagnari	Schwarzkopfschlange
Kunyngari oder Wundiela	kunyed oder dan	kl. schwarze Ameise
Kurgan oder Kurungo	1 kurungu oder kuru	Kiefernart
	2 dimbi	ein Vogel
	3 araru	ein HügelKänguru
Malandjidngari	malandjid	Busch oder kl. Baum
Mandangari	manda oder kuma	ein Gummi
Mandjelwa	mandjel oder wandjil	ein Busch
Mamangura	1 amungo o. nylandi	wilder Hund
	2 aningarin	Habichtart
	3 kunduli	kl. Känguru
	4 namargam	ein Baum
	5 djebara	Emu
Marara	marara	Bambusart
Nauangeri oder Ngauangeri	1 nauangaran	Bambusart
	2 wolangangoin	Kranichart
Talangongo	kundili oder djaril	Känguru
Unalauni		weißer Stein für Speerspitzen
Windyudua	winyud	eine Lilie
Wogalingino	1 wogali	eine häufige Baumart
	2 wobada	Wasser Goanna
	3 wolanganda	Himmel, Milchstraße
	4 wotmuna	Opossum
	5 yaling	weibl. HügelKänguru
Yeluwaian oder ilwaian	ilwaian	eine Wasserlilienart
		Versammlungsplatz

Walamba-Hälfte:

<b>Tambun</b>	<b>Totem</b>	<b>Bedeutung</b>
Bararungari	bararu	ein hoher Baum
Bilgeri	burud	fischreiches, großes Wasser
Diwa	1 langud oder ngamora	Giftschlange
<b>Tambun</b>	<b>Totem</b>	<b>Bedeutung</b>
Diwa	2 malgara	brennendes, trockenes Gras
	3 palambur	langer Gras-Samen
Djalnga (Medjalnga)	djalnga	eine Bodennuß
Djambarangari	djambara	kleine Bodennuß
Djanangari	1 djani oder terke	Grashüpfer
	2 wodau	Krähe
Djelindingari	djilir-djilir	Wasservogel
Djerat	1 djerat	hohes Gras mit eßbaren Samen
	2 pamali oder woduwodinya	schwarze Schlange
	3 djalwa	Eidechse
Kalarungari	1 kolingi	Regen
	2 imadbilangu	kl. Bodenfrucht
	3 kulur	Wurzel einer Wasserpflanze
	4 nyoarin	Basalt
	5 yuronin	Goanna
Kanbungeri oder Angadungeri (Ungarinyin/ Wurara)	1 kanbu- wunganban- mioi	fliegendes Eichhörnchen
	2 morongi	Sonne
	3 balamara	Morgenstern
	4 yanganda	ein Stern
	5 djinyin	Schild oder Holz dafür
	6 banamar oder dian	Wurfkeule
Kumiingari (Ungarinyin/ Wurara/Ungami)	1 kumi	ein Stein
	2 kangi	Mond
Lalangari	lala	ein Baum
Larinyin oder Larinyua	ainanga	Bodenhonig
Indalgam	1 yadara	eine Goannaart
	2 terkolan	Grashüpfer, Stein in einer geheimen Höhle
Landangari (Ungarinyin/Wurara/Unambal)	landad	Büsche, die der Emu frißt
Managudneri	managud oder koiyu	Krokodil
Morangongo	morango	ein Vogel
Ngaiowangari oder Wudjingari	wudji	Beutelkatze
Narangari	ngaran	Honig
Waiangari	waia	Rinde
Wodun oder Wotangari	wodun oder kadjin	ein Rohr
	wotoi	ein Vogel, Nachtfalke

A.P.Elkin, Totemism in North-Western Australia, Oceania, III, 1932, S.456-458

## **Das Geist- oder Traumkind: Ya-Yari, Rai, Illala oder Jajaru**

*"Und geläutert, verjüngt*

*Geht mit den seligen Kindern hervor die Erd' aus dem Bade."*

Mit der Idee der Empfängnis von Geistkindern verbindet der Ureinwohner die Kontinuität des individuellen, sozialen und natürlichen Seins, der sinnlich greifbaren Existenz, und deren Beitrag zu ihrer Aufrechterhaltung. Die Verbindung des Seins, welches das einzelne Dasein mit seiner Gruppe, mit seiner Zeit vor dieser Erscheinung und seiner Zukunft verknüpft (Interdependenz), ist das Geistkind, dessen Dauer nicht mit der Dauer der Leiber zusammenfällt, die es jeweils beseelt. Die Kontinuität des Seins erscheint in der mythisch überlieferten und durch Offenbarungstraum verbürgten übersinnlichen Gegenwart jenes Wesens der Schöpfung, das den Sinnen selbst im Wachbewußtsein verborgen ist, aber in der ungetrübten Epoche der Traumzeit offenbar gewesen ist und erst mit dem Ende dieser Epoche, mit der Fixierung der irdischen, sinnlich wahrnehmbaren Welt dem Aboriginal verborgen wurde, und zwar in dem Maße, wie er sich selbst an die sinnliche Wahrnehmung ausgeliefert hatte. Nur im Traum vermag es sich an jene vergangene Epoche zu erinnern, ja diese sogar zu vergegenwärtigen.

Das Geistkind verbindet das Einzelne und den Einzelnen als lebendiges Band der Traumzeit unmittelbar mit dem Grund des Kosmos und deshalb auch mit der Traumzeit, 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. Diese Bedeutung des Geistkinds als berufene Seele eines ausgewählten Leibes, seine Funktion als Wesen individuellen Daseins, wird von der sozialen Funktion des Traum- oder Individualtotems, welches das Geistkind auch erfüllt, sekundiert, weil das Individualtoteum zugleich auch das Verknüpfungselement der einen Stammeshälfte mit der anderen darstellt, sinnbildlich für die Vermählung des Seienden mit dem bei sich seienden Nichtsein. Diese Funktion des Transzendierens, welche mit dem Geistkind verbunden wird, reflektiert die soziale Funktion des Individualtotems, welche den Einzelnen mit der anderen Stammeshälfte verbindet, d.h. mit seinem Nicht- und Anderssein.

Das Geistkind wird zunächst als präexistierender Geist eines potentiellen Kindes aus einer bestimmten Menschengruppe begriffen, in das es sich inkarniert, und der einem Kind von gelber Hautfarbe gleicht (halfcast-like), das sowohl vor der Geburt existierte als auch nach dem Tode weiterexistieren wird. Seine Einverleibung stellt für den Kinderkeim also nur ein Zwischenstadium, einen Orts- und Formenwechsel dar. Im Leib äußert es sich als dessen Seele, außerhalb des Leibes als dämonische Form des Geistes, die Wondjina genannt wird. Sein leibliches Potential beruht in der Reproduktionskraft jener Menschengruppe, deren Identität auch durch das Gebiet bestimmt wird, in dem sein Wasserloch liegt, der heilige Platz seines präexistenten und postmortalen Daseins. Zwischen dem Geistkind und der Gruppe der Lebewesen, in denen es als Wesen einer Person existent wird, besteht ein überzeitlicher, durch die Traumzeit sanktionierter Nexus, der die Zuordnung der Lebewesen und Elemente zu einem funktionsfähigen Ganzen bestimmt.

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."<sup>144</sup> Transzendente, für die Sinne nur indirekt bemerkbare Seinsformen, senken sich ein in jenen Stoff, durch den sie Wesen sinnlich wahrnehmbarer Erscheinung werden, indem sie ihn beleben. Auf diesem Wege tritt Leben nicht nur ins Dasein, sondern wird sein Dasein auch totemistisch bestimmt, es wird einer Stammeshälfte, einer Lokalgruppe, einem Clan und einer Kultgruppe zugeordnet, denen es nach dem Gesetz, das aus der Traumzeit stammt, schon vor seiner Existenz zugewiesen ist. Als Wesen ist das Geistkind durch die Auswahl der Leiber, die es beseelen und denen es zur Existenz verhelfen kann (Regeln des Findens, der Auswahl der Finder und der Übergabe an die durch die Regeln ausgewiesenen Frauen), schon ganz spezifisch bestimmt und in seinem Vermögen begrenzt. Durch diese Bestimmung, Wesen für Individuen dieser und keiner anderen Gruppe zu sein, unterscheidet es sich von der Wesenheit des als *genius loci* waltenden Wondjina, dessen Potential zwar auch seine Aufgabe ist, die aber die Aufgabe aller hier unter seiner Regie wirkenden Wondjina ist (Differenz des Geistes der Art oder der Gruppe und der Geister der Exemplare einer Art oder der Mitglieder der Patrigruppe des Geistes).

Gefunden wird das Geistkind 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 *ungud*; thus, spirit children belong to the mythical age."<sup>145</sup> Die Verknüpfung des Geistkinds mit seiner Gruppe bestimmt äußerlich der Fundort, der heilige Platz oder der Aufenthaltsort einer Gruppe dämonsicher Geister, zu dem eben nur die Vertreter jener Gruppe als deren Inkarnationen Zugang haben, in denen sich deshalb auch das Geistkind inkarniert. Das Gebiet der Gruppe und darin ganz speziell die Ritualzentren erfüllen die Funktion einer Schnittstelle zwischen Diesseits und Jenseits, Aktualität und Traumzeit, deren Verknüpfung durch Traum oder Trance hergestellt werden. Diesseits erscheinen die Geister als Lebewesen, welche für das Territorium charakteristisch sind, als deren Fauna und Flora, jenseits halten sie die Verbindung mit der Traumzeit aufrecht als Wondjina oder Eigentümer der heiligen Plätze. Der Übergang von der einen Sphäre in die andere geschieht im Traum oder in der Trance oder durch die Pforte des Todes und der Wiedergeburt.

Das Wort *yari* bezeichnet nicht nur das Geistkind, sondern auch den Traum, *Yari* ist "Ungur", die große mythische Urzeit, oder um es anders zu sagen, 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."<sup>146</sup> "In *Yari*" ist der Aboriginal näher bei sich selbst, 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 Urzeit selbst, in der er sich auf diese Weise aufhält. "Das *ya-yari* Traumkind erscheint ihm während er schlafend im Camp liegt oder er sieht es als

---

<sup>144</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.162

<sup>145</sup> A.P.Elkin, *Totemism in North Western Australia*, *Oceania* III, 1932, S.460-1

<sup>146</sup> A.P.Elkin, *Totemism in North- Western Australia*, *Oceania* III, 1932, S.265

Wachender während der Wanderschaft im Busch aus einem Gewässer, manchmal sogar aus fallendem Regen auf sich zukommen."<sup>147</sup> Auch dieses Verhältnis der Lebenden zu den nach Inkarnation verlangenden Geistkindern demonstriert das aktive Verhältnis der Urzeit und seiner Wesen zum Leben in der Gegenwart und das Eingetauchtsein der Gegenwart in die Urzeit.

Als Situationen und Bedingungen des Findens der Geistkinder werden genannt: 1. Träume von Ungud oder Wondjina, 2. Träume von Kolingi= Regen, 3. Plötzliche Ereignisse rätselhafter Natur: die überraschende Erscheinung eines Tieres, eine Mirage, ein Steinschlag etc. "Für den Eingeborenen steht dieses Erlebnis immer in einem Zusammenhang mit Yari, dem Traum- oder Visionszustand, mit Ungud, Wondjina, Regen und Wasser."<sup>148</sup> Dieser Kontakt ereignet sich normalerweise im Clangebiet des Vaters (oder sogar im Gebiet seiner Lokagruppe), der „träumend“ einem Yari des Clanheros zur Existenz verhilft. Elkin schreibt: "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."<sup>149</sup> Um die heiligen Plätzen der Wondjina assoziieren sich also die Lokal- und Clangruppen, welche sich als Inkarnationen dieser wie derer Kinderkeime oder Geistkinder begreifen, jene Gruppen, auf deren Territorien diese heiligen Plätze sind, und welche deshalb auch weniger deren Nachkommen sind als vielmehr deren aktuelle Verkörperungen, was sie auch durch entsprechende Totems anzeigen. Die nichtinkarnierten Totemnamen dieser Gruppen halten als Geistkinder jene Geister bereit, welche sich in diesen Gruppen verkörpern wollen. Im Geistkinderstatus gibt sich ein Wondjina als inkarnationsbereite Seele zu erkennen, welche dann mit der Hilfe eines Träumenden und als Aboriginal bereits Verkörperten ihren Weg ins Diesseits findet, d.h. in den gebärfähigen Leib einer Mutter. Genau genommen handelt es sich also bei den Wesen diesseits wie jenseits um dieselbe Entität, einmal existierend in dieser Welt, das anderemal seiend in Transzendenz, d.h. in der Geisterwelt des Traumes.

Drei Aspekte des Ya-Yari und seiner Funktion in zwei Perspektiven:

1)	als ausgetragenes Geistkind:	a) Inkarnation des Wondjina eines bandja odin b) Inkarnation eines Mitglieds der Patrigruppe dieses Wondjina
2)	als 1) außerdem:	die gelebte Vergegenwärtigung der Traumzeit
3)	als Exkursion (Seelenreise) im Traum:	die visionäre Vergegenwärtigung der Traumzeit

Von außen betrachtet, d.h. vor der Inkarnation des Geistkinds (Ya-Yari) erscheint es als inkarnationsbereiter Wondjina oder als ein Mitglied der Patrigruppe des betreffenden Wondjina und damit als ein ihm untergeordneter Geist. Für die lebende Person erweist es sich als deren Seele. In den Alternativen 1) und 2) erscheinen Wondjina-Wesen verschiedener Mächtigkeit einverleibt in der diesseitigen korporealen Welt und heißen deshalb Ya-yari und nicht mehr Wondjina, während die Alternative 3) auf den Zustand und das Vermögen eines einverleibten Ya-Yari verweist, in dem, begabt durch die Miriru-Kraft, die „Seele“, d.h. das Ya-yari, den Körper zeitweilig verläßt, um in der Traumzeit zu verweilen. Die erste Perspektive schaut aus der Richtung

<sup>147</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.165

<sup>148</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.165

<sup>149</sup> A.P.Elkin, Totemism in North Western Australia, Braunschweig 1954, S.265-7

jenen in das Diesseits eintretende jenseitige Wesen, um dort ein Funktion als Seele auszuüben. Die zweite Perspektive verweist auf die Optionen der inkarnierten Geistwesen als Seelen, den Kontakt vom Leibe her mit der Traumzeit, den Kontakt trotz ihrer Verkörperung mit der jenseitigen Welt ihrer Herkunft aufrechtzuerhalten. Inkarniert erscheint das Geistkind als eine Schlange im Herzen des Menschen. "Aus Ya-Yari, dem Traumkind, wird ya-yari, die beseelende Lebenskraft, vorgestellt als eine kleine Schlange im Innern des Menschen."<sup>150</sup> Dieses Bild der Schlange als Bild der Seele kann man in Beziehung setzen zu Ungud, der Regenbogenschlange, und dem Seinsgrund des Kosmos, oder zu der Aussage über das "Zu Ungud werden" der Urzeitheeren, 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 leibhafter Form. Mit dieser Anbindung an eine besondere körperliche Gestalt (Epoché des Polymorphismus) korrespondiert die besondere Funktion des Individualtotems im Kontext der reziproken Beziehungen der Stammesgruppen. Der Mythos weist darauf hin, daß die Seele des Menschen (Ya-yari) nicht nur das Leben seines Körpers aufrechterhält, sondern auch die Anwesenheit der Traumzeit in der Gegenwart garantiert.

Diese Bestimmung des Geistkinds Ya-Yari als Ungudschlange im Körper des Menschen ist also 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 Urzeit 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. Ähnlich wie die Seele das Streben des Subjekts zu seinem mystischen Grunde antreibt, so führt auch das Individualtotem das Individuum zu seiner Ergänzung in und mit der anderen Stammeshälfte, welche äußerlich durch die Heirat vollzogen und versichert wird.

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 Neugeborene entsteht. Der Kreis der Verwandlung schließt sich mit der Rückkehr des Ya-Yari nach dem Tode zu dem Heiligen Platz seiner phänomenalen Grenzüberschreitung.

Aber nicht jeder Fund eines Geistkinds führt zu einer Empfängnis. 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 Filiations- und Heiratsregeln oder auch die Regeln der möglichen Totemkombinationen erklären (siehe unten).

Die Beziehung des Menschen zum Geistkind, das ihm erscheint, ist immer eine Beziehung des Menschen zur Urzeit und nicht jeder Akt der Übereinstimmung mit ihr

---

<sup>150</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.166

(Traum, Trance, Vision, Mirage etc.), nicht jede Begegnung mit Geistkindern und Heroen oder Geistern führt zur Inkarnation des Geistkinds in menschlicher Gestalt. Im Falle der Vermehrungsriten ist sie z.B. der Vermehrung bestimmter Lebewesen, meist Tieren, gewidmet.

Wir unterlassen es hier, eine Debatte fortzuführen, die zu allerlei Spekulationen Anlaß bot und in der Behauptung von der Unkenntnis der natürlichen Vorgänge der Empfängnis bei den Australiern gipfelte. Dabei hätten diese Autoren schon aus eigener Erfahrung wissen müssen, daß nicht auf jeden Geschlechtsakt nach neun Monaten eine Geburt folgt, d.h. daß Empfängnis und Geschlechtsakt nur notwendig aber nicht hinreichend miteinander verbunden sind. Zum anderen stimmt es nachdenklich, daß es den Autoren, die auf ihre Aufgeklärtheit so stolz waren, nicht einmal der Mühe wert war, die funktionale Schlüssigkeit dieser Auffassung innerhalb des Systems vierfacher totemistischer Differenzierung zu konstatieren, geschweige denn den Sinn dieser Vorstellung aus diesem Kontext heraus zu begreifen. Abgesehen davon gehörte dieser Geistkinder glauben zur Vorstellungswelt ihrer eigenen Vorfahren und zu den antiken Mysterien. Auch die römische Juno war eine Bringerin der Seelen, ohne deren Beitrag kein Beischlaf zum Kindersegen führte und das Märchen vom Klapperstorch, das ein verblaßtes Konzeptionsmysterium reflektiert, nämlich vom Klapperstorch (Pelargos), der die Kinder (aus dem Meer Eschatiotis) bringt, wird heute noch in ganz Europa erzählt. Offensichtlich war und ist jenen Autoren der mythologische Kontext dieser Kindergeschichte nicht bekannt.

Warner bestätigt für die Murngin, was Petri für die Ungarinyin und Nyigina hervorgehoben hat, "that knowledge of procreation is general to the Murngin but is considered of little importance."<sup>151</sup> Er weist wie Petri (siehe oben) besonders daraufhin, daß ihn seine Gewährsleute sehr genau über die Funktion des Geschlechtsakts und des männlichen Spermas belehrt hätten, betont aber, daß dieser Aspekt der Zeugung gegenüber ihrer sozialen und religiösen Bedeutung das Denken der Eingeborenen kaum beschäftigt. Auch in der Trennung sexueller Freuden von der Fortpflanzungsfunktion sind die Aborigines aufgeklärter als ihre puritanischen Kritiker.

Neben der engeren Bedeutung des Geistkinds als inkarnationsbereiter Seele gilt es seine mythologische und religiöse Dimension zu 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 Urzeit 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 Clan 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."<sup>152</sup> Geistkinder sind Kinder der Geister (deren identische Reduplikation) wie Menschenkinder Kinder ihrer Eltern sind. Die Heroen-, Dämonen- oder Geisterfamilien organisieren sich wie die menschlichen zu Clans und Stammesverbänden mit entsprechenden regulativen und kreativen Funktionen im System des Kosmos. So bedeutet die Übergabe eines Geistkinds von einem Manne an seine Frau entweder die Inkarnation oder Reinkarnation eines Wondjina (Geist der Art oder des Gebietes) oder die eines seiner weniger

---

<sup>151</sup> W.L.Warner, A Black Civilization, New York 1958, S.5 und S.24; siehe auch: R.M.Berndt, Kunapipi, Melbourne 1951 und C.H.u.R.M. Berndt, Sexual Behaviour in Western Arnhem Land, New York 1951

<sup>152</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.164

machtvollen Clangenossen (Geist eines Exemplars oder Mitglieds seiner familiären Population) aus der Urzeit, die er vorbereitet hat. "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."<sup>153</sup>

Durch die Verbindung der Wondjina mit bestimmten Landstrichen einerseits und mit bestimmten Gruppen andererseits erweist sich die Reinkarnation stets als eine Fortsetzung der Differenzierung der Wesen nach den bestehenden Gesetzen, durch die allem Seienden sein Platz zugeschrieben wird, jedem das Seine zugewiesen wird. In totemistischer Differenzierung findet jede Form und jedes Seiende nicht nur seinen Platz in der Welt, sondern auch seine Rolle oder alternative Funktion in ihr, seine Rechte und Pflichten, seine Neigung zu Affinität oder Meidung, zu Kooperation oder Widerstand. Lebewesen und Dinge sind einander gesetzmäßig zugewiesen und stoßen sich außerhalb dieser gesetzmäßigen Bestimmung voneinander ab.

Der Fund des Geistkinds und die Empfängnis sind mit zwei kultischen Handlungen verbunden. Nach dem Fund des ya-yari sucht der Vater das entsprechende *bandja-odin* (Felsbild), den entsprechenden heiligen Platz, auf und ergänzt das Bild des Wondjina um die Darstellung eines kleinen Wondjina, der auf diese Weise von dem großen Wondjina, dem der Platz gehört, als dessen Nachfahre unterschieden wird.<sup>154</sup> Repräsentiert das Ya-Yari einen der abgebildeten Gestalten aus dem Wondjinakreis der Felsbildstelle, dann wird das bereits bestehende Bild neuerlich nachgezeichnet. Dieser Vorgang ist funktional äquivalent mit der Anfertigung einer kleinen *tjurunga* oder *kuntanka* anlässlich der Geburt eines Kindes bei den Aranda oder Loritja, das also der Addition eines kleinen Wondjina am *banja-odin*, wo dessen ya-yari gefunden wurde, entspricht.

Die andere Kulthandlung ist die Offenbarung des Geistkindnamens während der Initiation. "Als Ungur betrachtet man diesen Namen und erst im Alter der Reife wird er dem zukünftigen Träger bekanntgegeben. Bis zu diesem Zeitpunkt hält ihn der Vater geheim. Ein junger Mensch, bevor er in den Prozeß der Initiation eintritt, kennt nur seinen Rufnamen."<sup>155</sup> Die Bedingungen, unter denen der wahre Name und die Persona der Person offenbart werden, weisen den gesamten Komplex des damit verbundenen Wissens als Geheimnis aus, dessen Hüter über die notwendige Reife verfügen müssen, ohne welche sie ihrer Aufgabe gar nicht gerecht werden könnten.

Die Applikation eines weiteren kleinen Wondjinabildes an einem heiligen Platz bedeutet eine heilige Handlung, die wie beim Nachzeichnen und Berühren der überlieferten Fels- und Rindenbilder die Anwesenheit der Wondjina in der Fruchtbarkeit und Vermehrung nicht nur erfährt, sondern auch versichert, denn es war der Wondjina, der seine Wiedergeburt oder die Wiedergeburt eines Mitglieds seiner Patrigruppe (einschließlich seiner möglichen polymorphen Varianten), das ihm unterstellt ist, bewirkte, und damit die Erneuerung des Lebens. Bleibt dieses rituelle Berühren der heiligen Bilder oder das Nachzeichnen seines Schattens aus, d.h. der Kontakt und die Kommunikation der Sterblichen mit den Unsterblichen, wird der Rapport unter-

---

<sup>153</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.166

<sup>154</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.166

<sup>155</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.164

brochen zwischen den Göttlichen und den Gruppen der Lebewesen, in welche sich die Göttlichen inkarnieren können, dann "stirbt" der Wondjina, da er nicht mehr durch das Nachmalen "gestärkt" wird; und mit dem Wondjina dieses geistigen Zentrums der Gruppenvitalität stirbt auch alles Leben aus, das ihm seine Existenz verdankt. Menschen und Tiere vermehren sich nicht mehr, alles verödet.

Dieser Hinweis Petris ist deshalb wichtig, weil er unmißverständlich klar macht, daß der Geist oder das Wesen "Wondjina" nur in Verbindung mit jener durch ihn zu Leibern belebten Materie da ist, ja daß er nur durch die Sorge um sich in seiner leibhaften wie in seiner übersinnlichen Form als Geist auch weiterhin wirksam zu sein vermag.

Wondjina als Geister und Wondjina als inkarnierte Lebewesen wirken als eine Wesenheit in zeitlicher Differenzierung zusammen, kooperieren beim Vollzug ihrer Transformationen, ihres Ein- und Austritts aus den Sphären dies- und jenseits und gestalten so ihren eigenen Kreislauf, in dem sie ihr Dasein durchwandern. Ihr jenseitiges Dasein hängt ab von dem Erfolg ihres diesseitigen Daseins, von der Kraft der Lebenden, die Lebensbedingungen aufrechtzuerhalten.

Jenes Ritual der Schatten- oder Bildberührung drückt sowohl die Sorge des Menschen um die Anwesenheit des Göttlichen im Dasein aus, als auch die direkte Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen, dessen Inkarnation er ist. Dem Menschen ist auf diese Weise die Urzeit in zweierlei Hinsicht gegenwärtig: in dem regelrechten kosmischen Geschehen einerseits und durch die eigene Seele andererseits. Das Göttliche erscheint unmittelbar als Yari in der Person und als lebende Wesen (inkarnierte Wondjina) und Mächte (inkarnationsbereite Wondjina) außerhalb. Dieses religiöse Verhältnis sollte der Soziologie Durkheims zufolge aus einer sich selbst blendenden Verstrickung des sozialen Handelns entstanden sein, die Verehrung des Göttlichen nichts anderes sein als die Selbstanbetung der Gesellschaft, als die Versicherung der sozialen Solidarität, die sich als solche nicht zu begreifen weiß, und sich deshalb in der Form der Religion als ihrem Anderssein herauszustellen vermag.

Aber die Rituale zur Vermehrungs- und Fruchtbarkeitsepiphanie des Göttlichen und zur Selbstbindung und Selbstübereinstimmung mit der Urzeit beschränken sich gar nicht auf das Sein der Gruppen, der lokalen-, Kult- oder Clangruppen, sondern richten sich an das Leben überhaupt, dienen der Regelung des kosmologischen Ausgleichs der Lebenskraft und der Selbstanpassung, d.h. sie reflektieren auf die Selbstüberwindung, d.h. auf den Selbstverzicht. Sie verneigen sich vor der Überraschung und vor dem Unvorhersehbaren, das schrecklich sein kann und faszinierend. Nur wenn man alles Lebendige in den Gesellschaftsbegriff einbezüge und damit die soziologische Bestimmung der Gesellschaft aufgabe, ließe sich vom Kult und vom Ritual als von einer Beschäftigung des Lebens mit sich selbst reden.

Wenn man sich selbst und seine Gruppe als Teil des Gevierts, als Teil des Seins begreift, die oder der für sich allein ohne Wert ist, und das eigens herausstellt, dann betont man damit zugleich auch die Abhängigkeit von Anderem, d.h. eine Einschätzung, die im Gegensatz steht zu der alltäglichen Reduktion auf soziale Funktionen und Pflichten oder zu der Eigenliebe und Selbstüberschätzung im Wahren und Mehren der Rechte. Man erkennt die Abhängigkeit der Gesellschaft von dem Nichtgesellschaftlichen. Auch die Gesellschaft erfüllt nur eine Funktion in dem Horizont ihrer Umwelt. Nicht Vorteilsnahme und Selbstbehauptung, sondern Selbstzurücknahme und Eingliederung stehen im Zentrum der rituellen Handlungen der Aborigines. Sie sind keine Rituale, über die man der Gruppe oder sich selbst gegen die eigene Funktion und Bedeutung im Kosmos Potentiale abtrotzen kann, was unweigerlich ins Unglück führte, sondern sie beziehen sich auf die Erfahrung des rechten Verhältnisses der

Gruppe oder des Einzelnen zu dem umgreifenden Kosmos, der als Schöpfung unsterblicher Gottheiten erfahren wurde und dessen heile oder schöne Erscheinung das Dasein aufrechterhält, indem es sich einfügt in die göttliche Ordnung, indem es die Gesetze befolgt. Sie beziehen sich also auf den Grund des Kosmos, der auch der Grund jedes Aboriginal ist, mit dem er deshalb übereinstimmen und in dem er ganz aufgehen will, um so, d.h. in der Überwindung der Individuation, dem Ursprung des Streites und des Konfliktes, zu einem Teil der Ganzheit des Kosmos zu werden, welche Durkheim auf das Gegenbild der Stammesgesellschaft reduziert und damit einen Mikrokosmos mit dem Makrokosmos verwechselt. Gesellschaft ist aber nicht die Aufhebung des Konfliktes und der individuellen Differenzierung, sondern Wettstreit ohne Gewaltanwendung mit Tötungsabsicht, Fortsetzung und Förderung der individuellen Differenzierung im Korsett ihrer Regeln. Gesellschaft ist das Rollenspiel in ihrem Statusgefüge und das Ausspielen des Konfliktpotentials seiner Regeln, das Verfügungkönnen über die Handlungen anderer und das Absolvieren der Pflichten, welche der Preis dieser Verfügungsrechte sind. Gesellschaft ist Selbstdifferenzierung in Kooperation mit dem Ziel der Steigerung der Differenzierung und des Potentials der Differenzierten, der gegenüber der Kosmos die Solidarität des Alls als dem Einen an sich ist, als das von der als Gesellschaft bestimmten Solidarität verschiedene Sein der Solidarität des All-Einen. Aber schon die Hypothese von der Projektion des *animal sociale* auf das *animal universale* hätte Durkheim eines Besseren belehren können, nämlich daß der Einzelne als Leib und Seele, die nicht mit dem Statussystem des Verhaltens und seinem Rollenrepertoire gleichzusetzen sind, von seiner natürlichen Umwelt genauso abhängig ist wie von seiner Gesellschaft, daß das Verhältnis des Einzelnen zum Universum ebenso notwendig ökologisch ist wie das des Einzelnen zur Gesellschaft soziologisch. Das mystische Verlangen nach Selbstaufgabe oder das Verlangen nach der Erfahrung seines unmittelbaren Selbst in der Unmittelbarkeit selbst, ist etwas anderes als die sich selbst als Gesellschaft nicht erfassende Anbetung der Gesellschaft, wie sie Durkheim behauptet, sie ist die Selbsterfahrung als *animal universale*, als *unum et universale*.

Der Selbstverzicht oder die Selbstüberwindung, die hier angestrebt werden, gehen über das Ziel der Optimierung sozialer Kooperation hinaus, transzendieren jeden ausschließlich sozialen Zweck, begnügen sich nicht mit der Übereinstimmung in der Gruppe, sondern suchen auf dem Wege der Transzendierung der eigenen Gruppe die Übereinstimmung mit dem Kosmos und verlieren damit die von Durkheim unterstellte Funktion der Identifizierung mit der Gesellschaft, es sei denn man setzt Gesellschaft und Natur oder Kosmos, d.h. Kultur und Natur, gleich. Die Gesellschaft hat man greifbar und selbstverständlich in den Allianzkreisen, in dem Kreis der Endogamie, die Gemeinschaft in den exogamen Abstammungsgruppen und deren Vergegenständlichung in bestimmten Totems, niemals aber in allen Erscheinungen der Natur, die zu erfassen Aufgabe des klassifizierenden Totemismus ist, die aber zu erfassen er niemals zu Ende kommt. Das zeigen sehr schön die Versuche, alles Neue, was der Kontakt der Aborigines mit den Weißen ihnen an neuen Dingen beschert, in das das System des klassifizierenden Totemismus zu integrieren. Das Erscheinen der Weißen wie das von Isolatoren und Automobilen war durchaus überraschend für die Aborigines und konnte nicht aus der Selbstanbetung der Gesellschaft heraus erklärt werden. Aber indem die soziale Differenzierung im Bilde natürlicher Kategorien reflektiert wird, d.h. im Gleichnis, hält man sich offen für Alternativen der Betrachtung, die auf diesem Wege des Transzendierens in dem größeren kosmologischen Zusammenhang gestellt beliben, wird auch sie als eine alternative Option und Ausdrucksform des Kosmos

begriffen. Der Zweck des rituellen Verhaltens gegenüber der Natur ist also anders bestimmt als die Durkheimsche Formel von der Selbstanbetung der Gesellschaft, welche dem Grundsatz folgt: *vox populi, vox dei*. Der klassifizierende, auf die Stammeshälften bezogene Totemismus erweist sich vielmehr als ein Instrument der Überwindung der sozialen Schranken, der Selbstabgrenzung, und damit als ein Instrument der Transzendierung der eigenen Gruppe in der Richtung des Umgreifenden, welche nicht nur die Wildnis und das Reich der Feinde ist, nicht nur der Raum des Schreckens, sondern auch der Raum des Faszinosum oder die Gegend und Sphäre in der die göttlichen Epiphanien sich ereignen und die Welt und das Dasein bereichern. Erstaunlicherweise hört die Feindschaft zwischen Stammesfremden immer dann auf, wenn sie gemeinsame Totems entdecken, welche auf die Möglichkeit der Solidarität jenseits der Stammesgrenzen hinweisen, auf eine Bereitschaft zur Transzendierung der eigenen Stammeswelt, welche aber durch die Konzeption des *ya-yari* oder des Individual- respektive Traumtotems begründet ist, welche selbst das individuelle Selbst als Transzendenz (Totem des *Waiingi*) setzt. Levi-Strauss hat diese Funktion des Totemismus herausgestellt, nämlich die Funktion der Öffnung der Gesellschaft für den Fremden, welche sich über die Identifizierung mit dem Totem nicht auf die consanguine oder unilinear zugeschriebene Verwandtschaft beruft, sondern auf eine Identität, die vermittelt wird durch die Natur, und welche aus dem so identifizierten Fremden einen Kultgenossen oder potentiellen Schwager macht. Die Natur erscheint als der Raum, aus dem überraschend Fremde und Feinde, aber auch Freunde hervortreten, oder Göttliche und Bösewichter und dann auch Sterbliche, als Raum, der mal in Transparenz des Bekannten oder als Chaos sich zeigt, mal in Frieden oder im Kriege sich vorstellt und wiederum anders sich als Ort der Drohung oder Freude gibt. Sie ist die *Physis* (*φύσις*), die es liebt, sich zu verbergen und alles Seiende aus sich heraus zum Vorschein bringt, um es dann, seinem Los gemäß, hinter ihren Schleier zurückzunehmen. Dieses Unmittelbare und diese Unmittelbarkeit ist der „*heilig unbetretbare Raum*“ (Pindar), das Heilige, das man gar nicht mit der Gesellschaft verwechseln kann, aber vor ihrer Aufdringlichkeit behüten muß, es ist das Nichts des Verstandes, aus dem alles hervorquillt.

Weil die heile Erscheinung des Kosmos die gesetzmäßige Inkarnation der Göttlichen und ihr gesetzmäßiges Wirken ist, können die kosmologischen Ausnahmeerscheinungen, die Dürren, das Ausbleiben des Regens, gewaltige Stürme, Sturmfluten oder das Aussterben von Tier- und Pflanzenarten Hinweise auf das Handeln der Göttlichen und ihres Verhältnisses zu den Lebewesen sein, die durch solche Akte diejenigen begünstigen, welche gesetzestreu leben, oder welche die anderen ihrem Fehlen entsprechend bestrafen, und damit auch Hinweise auf das Versagen der Sterblichen sein. Der Kosmos antwortet auf das menschliche Handeln genauso wie der Mensch auf seine Ereignisse reagiert. Die Kommunikation ist kosmologisch dimensioniert, die Sorge gilt dem Sein und nicht dem Haben. Diese Rückkopplung, welche das rechte Handeln an den Reaktionen der Naturgewalten und Naturerscheinungen mißt, macht allzumal deutlich, daß die soziale Kontrolle des Verhaltens nicht der primäre Zweck ihrer Funktion ist, denn die Naturbeobachtung ist nicht das nächstliegende und zweckmäßigste Instrument der Kontrolle des sozialen Verhaltens wie Max Weber zeigte, als er es ablehnte, den üblichen Brauch, bei Regen einen Schirm aufzuspannen, als soziale Handlung zu bezeichnen.

Wenn man also diese kultischen Handlungen mit Begriffen wie Solidarität oder Gegenseitigkeit umschreiben will, dann sollte man sicherstellen, daß diese Solidarität oder Gegenseitigkeit das ganze Sein, d.h. alles, was belebt ist, umfaßt, also den gan-

zen Kosmos einschließt, und daß von einer Degradierung des Nichtmenschlichen oder Nichtgesellschaftlichen zu Mitteln der Reproduktion und ihrer Steigerung der Gesellschaft überhaupt nicht die Rede sein kann. Hier geht es vielmehr um die Erfahrung der Interdependenz alles Seienden, und die Erfahrung jener Substanz, die alles belebt und von der alles lebt.

Die Idee der Pflicht, aber nicht nur der Pflicht, sondern auch des Verdienstes und der Bürgerschaft, auf die man hier stößt, welche alles Lebendige einschließt, darf man eben nicht als Projektion aus dem sozialen Leben auf die Natur und als bloßes Mittel der Steigerung der sozialen Solidarität mißverstehen und damit die religiöse Ordnung zum bloßen Instrument der Aufrechterhaltung des Kollektivbewußtseins degradieren, welches die mechanische Solidarität der Gruppen garantieren soll, wie Durkheim das tat, sondern umgekehrt; man sollte begreifen, daß diese kosmologische Gegenseitigkeit alles Lebendigen, die wir heute Ökologie nennen, der Grund auch der sozialen Solidarität ist und daß in dieser religiösen Haltung, in der Überwindung jeder Form der Selbstbespiegelung, die Übereinstimmung kosmologischer und sozialer Solidarität erfahren wird in der jeweils totemistisch vorgestellten Homologie des Makro- und des Mikrokosmos, denn der Glanz des Gesetzes rührt von der Kausalität (*causa*= Schuld) oder der kosmologischen Aitiologie (*αἰτία*= Schuld). Durkheims Hypothese war nur möglich in einer Zeit, welche die ökologische Dimension des Seins vergessen hatte, und deshalb das ursprüngliche Denken in natürlichen Kategorien allein aus der Perspektive einer naturentfremdeten Weltanschauung deuten konnte.

Die australische Kosmologie gebietet uns das Verhältnis des kosmologischen *consensus omnium* und der sozialen Solidarität genau zu unterscheiden, gerade weil zwischen ihnen eine strukturelle Entsprechung (Ähnlichkeit des Unterschieds) besteht. Die Gemeinsamkeit oder die Substanz, aus der der Kosmos hervorgegangen ist, ist auch die Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit, auf die sich die Solidarität bezieht, nämlich die Verwandtschaft<sup>156</sup> der Wesen, d.h. hier in diesem Kontext: der Ahne und der Ahne der Ahnen, d.h. Ungud und die Wondjina. Und deshalb ist auch der Einzelne als Person Ausdruck derselben Gemeinsamkeit, ein kleiner Kosmos genauso wie ein kleiner Stamm. Aus ihnen (Ungud und Wondjina) sind am Ende der Urzeit, in der Zeit, welche ihre Verwandlungen fixiert hat, die Mannigfaltigkeiten des Kosmos, Himmel und Erde, Gestirne und Lebewesen, Pflanzen, Tiere und alle Dinge hervorgegangen, die als Bilder dieses Ursprungs und dieser Herkunft die Clan- und Totemabzeichen und damit auch die Inbilder der Clan- und Gruppensolidarität darstellen, und zwar sowohl als soziale Solidarität der Gruppen als auch als Ausdruck der kosmologischen Solidarität, in der sie mit allen Lebewesen stehen, für die sich deshalb auch verantwortlich fühlen. Auf sie verweist die rituelle Arbeitsteilung, in der sich alle Gruppen um den Kosmos als Ganzes bemühen, indem jede einzelne Gruppe Pflichten als Hirte oder Hüter eines Seinsbezirks übernimmt. In diesen Bildern wahlverwandter Lebensformen und den sie vertretenden Wesen erscheint einerseits die Abstammung der Wesen vom Schöpfungsursprung, den sie alle teilen, denn sie sind Leib von seinem Leib, aber auch die Unterscheidung ihrer Stellung in dieser kosmologischen Abstammungsreihe, denn die einen waren früher als die anderen oder gleichzeitig anders als die anderen. In ihnen erscheint deshalb auch die Gemeinsamkeit als größerer Körper, welche die Solidarität der Gruppe, die sich unter diesem Zeichen versammelt hat (ihr Geheimnis), ausdrückt, so daß ihre mythische Vergegenwärtigung

---

<sup>156</sup> Die Biologie hat mit Hamilton längst begriffen, daß soziale Solidarität auf genetischer Verwandtschaft aufbaut.

sowohl das Bedürfnis nach Welt- und Seinserklärung befriedigt als auch das Bedürfnis des Ausdrucks sozialer Zusammengehörigkeit, zweier Bedürfnisse also, die trotz ihrer Differenz ursprünglich übereinstimmen und erst dem zivilisierten Menschen als ganz verschiedene Bedürfnisse erscheinen, der, da ihm die Natur nur als Gegenstand oder Rohstoff seiner Aktivitäten gegenwärtig ist, die Darstellung der ökologischen Zusammenhänge in der sog. primitiven Mythologie auf soziale Zwänge reduziert und sie wie Durkheim als Projektionen dieser Zwänge in die Natur, die religiösen Rituale und Symbole also als ein soziales Epiphänomen, wegerklärt.

Tatsächlich reflektiert der Totemismus die Differenz der menschlichen Gesellschaft, das ist nur die eigene Stammes- oder Sprachgemeinschaft, von der nichtmenschlichen Gesellschaft (selbst die Botanik spricht heute von der Pflanzengesellschaft (Tüxen)), zu der auch der Fremde gehört, und über die Reflexion dieser Differenz auch die Möglichkeiten der Integration von Mensch und Welt. Wer in Übereinstimmung mit sich und mit der Natur lebt, braucht keine Zwänge auf die Natur zu projizieren, sondern setzt die Mannigfaltigkeit ganz im Gegensatz zu einer Zwangsschablone als das vorzügliche Panorama der Erscheinung des Geistes oder der Geister, als den originären Raum der Entdeckung des menschlichen Wesens, d.h. seiner selbst. Die Transzendenz des Selbst erfaßt sich in den Erscheinungen seines Traum- oder Individualtotems, d.h. als Seiendes, das in der Welt da ist, welches ihm den Grenzwert seines Strebens, das Ziel der Selbstverabredung anzeigt, und zwar als die Möglichkeit seines Entwurfs in diesem totemistischen Horizont. In den Erscheinungen der aboriginären Natur herrschen keine Zwecke und dominieren keine Mittel, sondern Wesen, die das göttliche Gesetz verkörpern und der Seele ihre Bilder widerspiegeln, ihre Bedeutung aufzeigen.

Durkheim verbot sich, den Australiern einen Gedanken, den wir von Leibniz kennen, zuzugestehen, nämlich die Idee, daß zwischen Finalgrund und Kausalität eine prästabilisierte Harmonie walten könne.

Denn wenn man schon den Erfolg der heiligen Handlungen als ihren Zweck und diesen als Eigennutz begreift, dann darf man dabei nicht übersehen, daß dieser Erfolg in dem uneigennütigen Ausgleich von Forderungen, die alle Lebewesen gegeneinander, ja alles Seiende gegeneinander hegen, besteht. Der Charakter dieser Handlungen ist weder aggressiv noch destruktiv, wie er ja sein müßte, wenn die Selbstbehauptung und der Eigennutz um jeden Preis im Vordergrund stünden, sondern Selbstlosigkeit, will sagen: Selbstüberwindung, d.h. Opferbereitschaft (worin sich das Wesen der Solidarität eigentlich ausweist). In diesen Ritualen entschuldigt sich der Aboriginal dafür, daß er für sein eigenes Gedeihen sich an dem Gedeihen des anderen Lebens vergeht und bietet Vergeltung, Sühne und Wiedergutmachung an, und mit seinen Gesetzen versucht er diese Vergeltung zu regeln, indem er zum Opfer auffordert, zur freiwilligen Rückgabe, dessen, was er sich genommen hat oder zum Verzicht. Kompensation für Eingriffe in das Leben allgemein, das ist der Sinn solcher Handlungen, nämlich das Wissen, daß nur die Übereinstimmung mit dieser Ordnung auch sein Gedeihen garantiert, daß über den eigenen Bedürfnissen das Gesetz steht, welches jedem das Seine sichert.

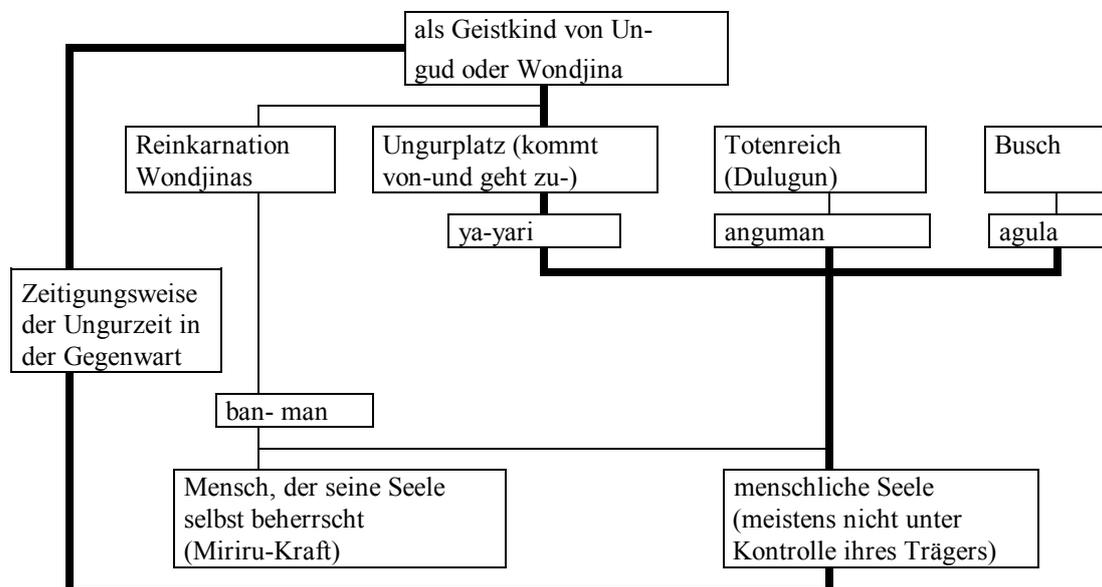
Nicht der Eigennutz, sondern seine Mäßigung ist das Ziel dieser Handlungen, die nicht nur sich selbst, sondern allen Lebewesen, d.h. dem ganzen Kosmos zugutekommen; nicht die Selbststeigerung, sondern die Selbstüberwindung ist das Ziel der religiösen Handlung, die ihrer eigentlichen Bestimmung nach asozial ist, weil sie alle Unterscheidungen und Abgrenzungen sprengt, denn sie transformiert die Projektionen in die Bilder der Identifizierung, welche die Grenzen sprengen.

Durkheim ignorierte die einheimische Begründung der Vermehrungs- und Opferriten durch das Sündenfallereignis, durch den Urmord, den der Mythos überlieferte, der nicht nur die Negation der Gesellschaft, sondern vor allem die Negation der göttlichen Ordnung darstellt, und weigerte sich, die Grundlage der Unterscheidung des Heiligen und Profanen in der Unterscheidung der Unsterblichen von den Sterblichen zu suchen und festzustellen, daß Leben und Sterben nur alternative Zustandsformen der unsterblichen Geistkinder oder Urzeitheroen sind.

Die Gewißheit dieses Glaubens läßt sich nicht als die symbolische Vergegenständlichung der Gesellschaft darstellen; denn daß die Gesellschaft sterblich ist, das wußten die Aborigines nur allzu genau, zeigten sie doch den Ethnographen immer wieder Kultstätten längst ausgestorbener Stämme und boten ihm auch ihre Erklärung dafür an: es sterben nur die Gruppen aus, welche sich gegen das offenbarte kosmologische Gesetz vergehen. Ihre Berichte und Mythen verbinden das Ende der lokalen Gruppen, Clans oder Stämme mit dem Aufhören der Kultpflege, mit der Übertretung der Traumzeitgesetze und dem Nachlassen ihres Vollzugs, so daß die unsterblichen Wesen nicht als die personifizierten Institutionen der Gesellschaft begriffen werden können, sondern als die Hüter und Wegweiser der Gesetze, welche selbst die Garanten des Lebens sind. Durkheim hätte sich nur der Radikalität dieses Glaubens anzuvertrauen brauchen, nämlich daß das Opfer, allgemeiner der Kult, die Gesellschaft, welche zu überleben versteht, hervorbringt, um den Unterschied von Religion und Affirmation der Solidarität zu begreifen, anstatt jene auf diese Funktion hin zu reduzieren.

Die allgemeine Sorge des Kultes um Lebens- und Naturschonung, um die Abstimmung des eigenen Verhaltens mit den Gesetzen des Umgreifenden, denen es sich damit unterordnet, fände in einem profanen Gedankengebäude des Soziologismus überhaupt keinen Platz. Denn mit der Verehrung der Geistkinder als inkarnationsbereite Geister, der Wesen der Traumzeit, die mit ihrem Eintritt ins Dasein auch die Traumzeit einsenken in die Erscheinungswelt, verehren die Aborigines nicht ihre spezielle Gesellschaft, sondern ihr eigenes göttliches Wesen als das, was eins ist mit allem, und *in concreto* wie auch *de facto* immer wieder anders sein kann. Das Anersseinkönnen des Dinges faßte Kant zusammen im Begriff des Dinges an sich. Hegel definierte diese Haltung als die Religion der Erhabenheit. Die Aborigines verehren in den von ihm herausgestellten Dingen das an sich, was sie mit allen Wesen verbindet, die Kraft, die das Leben hervorbringt, und den Geist, der in und mit seiner Mannigfaltigkeit spielt. Das Feld dieses Spiels ist abgesteckt mit den Kategorien 1) Wondjina (als dessen Nachkommen sich die Gruppen seines Platzes begreifen), 2) inkarnierter Wondjina (oder Wondjinaverwandter), als das sich die jeweilige aktuelle Verkörperung des Geistkinds und die der Mitglieder seiner Gruppe begreift, 3) Schnittstelle zwischen Gegenwart und Traumzeit und 4) Substanz, die sich vom Körper trennt a) im Traum während einer Exkursion und b) nach dem Tode, um zu ihrem Herkunftsplatz (heiliger Platz, Wasserstelle) zurückzukehren. Dieses Feld der Möglichkeiten reflektiert der Totemismus mit seinen Totemtypen: Individual- oder Traumtotem (Ya-Yari), Clan-Totem (Kian), Kultgruppentotem (Ungur) und Klassifizierendes- oder Hälfentotem (Amalad).

1. "Ya-yari kommt von Ungud."<sup>157</sup> 2. Ya-Yari ist "Ungur im Menschen". 3. Ya-yari "ist ein Geistkind, das ein Vater im Traum, am Wasser oder im Regen findet und das zur Lebenssubstanz eines Menschen wird. Ya-yari gehöre zum Wasser, es mache das Leben und erhalte es."<sup>158</sup> Speziell diese Auffassung von der Seele teilen die Australier mit den Germanen. Ahd. *seula*, Got. *saiwala*, Niederl. *Ziel* heißt: "die zum See gehörige". Nach altgermanischer Vorstellung wohnen die Seelen der Ungeborenen und die der Toten im Wasser. Eine vergleichbare Auffassung vertrat auch Heraklit: ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ (= "Aus Erde entsteht Wasser, aus Wasser Seele." /Diels, B 36). 4. "Ya-yari sitze im Innern des Herzens und sei gleich einer kleinen Schlange."<sup>159</sup> Diese Lokalisierung der Gottheit im Herzen der Menschen ist z.B. auch in Indien üblich. "Er, der Große Herr (mahesvara), heißt es von Shiva, findet es nicht unter seiner Würde, im Menschenherz zu weilen: >Ihn, der im Herzen weilt mit Herz und Sinnen, -unsterblich werden, die ihn also kennen.<"<sup>160</sup> 5. ">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."<sup>161</sup> Dies ist der Fa-



den, 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*. 6. "Einige Eingeborene sagten, Ya-yari sterbe mit dem Menschen, andere aber behaupteten, ya-yari ginge nach dem Tode seines Trägers dorthin zurück, wo es einst herkam, mit anderen Worten, es sucht seinen alten >Ungur-Platz< auf (die Stelle, wo es als Emanation Unguds lebte, bevor es von seinem Vater >gefunden< wurde und sich inkarnierte). Sterben werde ein Ya-yari erst dann, wenn alle Menschen, die zu seinem Ungur-Platz gehören, ausgestorben sind, die Wasserstelle auszutrocknen beginnt."<sup>162</sup> Das bedeutet dann auch den Tod des Wondjinas, dem dieser Platz gehört, d.h. die Unmöglichkeit seiner Reinkarnation und unterstreicht die Abhängigkeit der

<sup>157</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.157

<sup>158</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.157

<sup>159</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.157

<sup>160</sup> R.C.Zaehner, *Der Hinduismus*, München 1979, S.88; siehe auch: *Svetasvara Upanishad*, 4,20

<sup>161</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.157

<sup>162</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.157

Gottheiten von dem Dasein der Welt und des Menschen, die Komplementarität des Seienden, die duale Ordnung des Seins.

In diesen Bestimmungen steht das mystische Verhältnis der Person zu sich selbst als Beziehung von Körper und Seele im Vordergrund, als Verhältnis von Diesseits und Jenseits, während das exoterische Verhältnis von Yari und Mensch in der sozialen Funktion des Individualtotems faßbar wird. Diese exoterische Seite des Geistkindglaubens bezieht sich auf ähnliche Gegensätze und ihre Versöhnung, welche die religiöse Schau dem Eingeweihten aufzeigt, und soll deshalb weiter unten systematisch dargestellt werden.

Neben Ya-yari sprechen die Ungarinyin dem Menschen auch zwei Schattenseelen (*anguman*) zu, eine des Körpers, die auch während des Lebens sichtbar ist, zumindest für einige, und eine der Knochen, die erst nach dem Tode sichtbar wird. Der zweite Schatten, der Skelettgeist, wird auch *Agula* genannt und erscheint zudem häufig auch als quälender Buschgeist.

Die drei Erscheinungsformen der Seele ereilt jede für sich ein anderes Schicksal. Das Schicksal des Körperschattens (*anguman*) wird besiegelt mit seinem postmortalen Aufenthalt im Totenreich und mit seiner Trennung von den irdischen Schnittstellen seiner noch lebenden Verwandten (Trennung vom hl. Platz). Das Schicksal des Skelettgeistes erfüllt sich in seinem postmortalen Wirken als Buschgeist und dessen Sterblichkeit, die gleichfalls eine Trennung von den irdischen Verwandten und vor ihrem gänzlichen Verschwinden eine weniger differenzierte Beziehung zu ihnen im Busch darstellt (als Widergänger). Totenreich und das Gebüsch sind zudem klare Ortsangaben, die mit den Wondjina-Aufenthaltsorten und den Geistkinder-Herkunftsorten, den geographisch identifizierbaren heiligen Plätzen, nicht übereinstimmen. Diese beiden Schatten der Sterblichen unterscheiden sich von dem Schatten der Göttlichen vor allem dadurch, daß jene ihren Schatten am heiligen Platze in der Form von Felsbildern zurückließen, über deren Berührung sie, die an diesen Plätzen verweilen, den Kontakt mit den Sterblichen aufrechterhalten.

	Postmortaler Ort	Lebensfunktion	Totemistische Zuordnung
Ya-Yari	Hl. Platz	Seele	Ya-yari
Anguman	Totenreich	Köperschatten	Kian
Agula	Busch	Knochenschatten	Amalad

Das Verhältnis dieser personalen Funktionsmerkmale wird besser durch das Totemsystem der Ungarinyin aufgeklärt. Ya-Yari gilt als das Individualtotem und repräsentiert als ein von der Mutter geerbtes Totem die Potenz, welche die Person als Individuum auszeichnet, dem gegenüber verweisen die beiden Schatten auf die anderen Totems aus der eigenen Stammeshälfte, die eine Person als Kind ihres Vaters hat, und gemessen an der vitalen Bedeutung des Individualtotems durchaus eine sekundäre Rolle spielen. D.h. nur der Wondjina (oder der Reduplikant des Wondjina) des lokalen Platzes, der das Individualtotem repräsentiert, inkarniert sich in der Person, während die Wondjinarepräsentanten der anderen Totems helfende Schutzgeistfunktionen übernehmen und daher auch jene nur mit ihren Schatten begleiten. Totemistisch erscheint jedes Lebewesen aus verschiedenen Totems zusammengesetzt und diese Zusammensetzung mag auch mit dem Tode auseinanderfallen, doch die *vis vitalis* der Person stammt von dem Wesen des Individualtotems, dessen Anwesenheit im Leibe das Leben der Person bestimmt. Dieses Wesen (Wondjina-Geistkind) kehrt nach dem Tode zu seinem heiligen Zentrum zurück.

Von Petri erfahren wir außerdem: "Die Eingeborenen glauben, daß den durchschnittlichen Menschen mit eingetretenem Tod sein anguman, der als beseelt vorgestellte Schatten des Körpers, verläßt, um ins Totenreich Dulugun zu eilen. Nur die Körperschatten von großen Djoingari (Chefs) oder geachteten ban-man ziehen ins himmlische Jenseits Walangandas auf der anderen Seite der Milchstraße. Aus den beiden anderen Welten, wo die Schatten ein ähnliches, nur vollkommeneres Dasein führen als im Diesseits, gibt es keine Rückkehr. Eines Tages wird ein Blitzstrahl kommen und auch dort die Existenz der Totengeister auslöschen."<sup>163</sup>

Wir finden auch hier eine ähnliche Unterscheidung vor wie die zwischen dem Hades und den "Inseln der Seligen" in der homerischen Religion. Auch die Aranda sagen, daß die Seele nach dem Tode zur Toteninsel geht, die schließlich durch einen Blitzschlag zerstört wird. Die Inkarnation und die Reinkarnation Wondjinas wäre daher ausgeschlossen, wollte man anguman und den Geistkind-Wondjina funktional gleichsetzen. Die Bindung des Wondjinawirkens an den Kult und seine besonderen Plätze wäre förmlich deplaziert. Wie könnte man sich des Wondjinawirkens sicher sein, wenn man die Wondjina im Totenreich oder im Busch zu verorten hätte, wie es ja von *anguman* und *agula* heißt, und nicht an den heiligen Plätzen. Wondjinas Präsenz in der Nähe seiner Nachfahren hängt von der menschlichen Kultpflege an den hl. Plätzen im Gruppenterritorium ab und das Leben seiner Nachfahren von seinem lebenspendenden Wirken, das von diesen Orten ausgeht. *Anguman* und *Agula* unterliegen aus dieser Perspektive anderen Bedingungen.

Wenn Wondjina also seinen Schatten hinterläßt, kehrt er ein in das irdische Dasein, in dem er solange weilt, wie seine Schatten nicht verblassen, d.h. wie die Bilder der *bandja-odin* berührt werden. Das Sterben (Schattenhinterlassen) der Wondjina ist das Leben der Sterblichen. Der Schatten oder das Kultbild erscheinen als Schnittstelle der Transformation der Wesen zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. Die Traumzeit hört auf, wenn die gegenwärtige Welt ihren Anfang nimmt, die Geister sterben als Geister, wenn sie als Menschen oder Tiere leben. Die heiligen Plätze, sind die Türen, durch die sie ins Diesseits treten und solange die Schatten, d.h. die Kultbilder, dort kräftig glänzen. Und diese Bilder bleiben frisch bemalt, solange die Kultgenossen sie rituell berühren, solange sie leben im Einklang mit dem Gesetz der Traumzeit. Und solange das geschieht, ist auch der Kreislauf oder das Rad der Wiedergeburten aktiv.

Die Ortsangaben angumans (Totenreich, Busch) widersprechen also den Orten des Wondjinaaufenthalts: heilige Plätze (*bandja-odin*) zu Lande und im Himmel. In dieser Differenzierung der Seele reflektiert sich eine Differenzierung des Wirkens der Göttlichen als Präsenz und Latenz; der Wondjina des Traumtotems belebt und beseelt, die Wondjina des Kian- und Amalad-Totems stellen die zu belebenden Stoffe, die auch während der Seelenreise des ban-man als Körper in kataleptischer Starre zurückbleiben.

In dem Maße, in dem wir die Seelenvorstellung begreifen, erfahren wir auch den Weg der Urzeit in die Gegenwart, erfahren wir, in welcher Weise sich die Ewigkeit mit der Zeit vermählt und von ihr scheidet. Die Urzeitwesen verkörpern sich immer wieder im Dasein der Sterblichen, deren Möglichkeit und Zeit sie deshalb auch realisieren und damit auch die Gegenwart der Urzeit. 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 Präokkupation freizumachen versteht, die das Erscheinen der Urzeit dem Dasein

---

<sup>163</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.243

verhüllt, d.h. von seiner Gier und Ahnungslosigkeit. Diese Möglichkeit wird ihm im Traum geschenkt und kann von den Personen, die über die Mirirukraft verfügen, jederzeit ergriffen werden. Im Traum begreift sich das Individuum, das Wesen, das sich in der Zeit einschränkt, eben von dieser Fessel befreit.

### **Die Kraft, über das ya-yari selbst zu verfügen**

Immer wieder haben Petri und Lommel darauf hingewiesen, 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. Sie zeigen also, daß die Göttlichen noch unter den Sterblichen weilen.

Der Mensch kann durch ya-yari 1. die Reinkarnation Wondjinas und seiner Nachfolger außerhalb einer genealogisch legitimierten Abstammungslinie sein, was dem lamaistischen Tulkus entspräche, 2. aber auch eine gewöhnliche, d.h. genealogisch beglaubigte, Reinkarnation, die 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 (Schamane) "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."<sup>164</sup> Der Mediziner kann dies nur deshalb, weil er auf diese Weise ein ya-yari der entsprechenden Wasserstelle mit einem anguman verbindet, das sich von seinem ya-yari gelöst hat und deshalb (weil anguman mit einem neuen ya-yari verbunden worden ist) noch nicht seine Reise ins Land Dulugun antreten muß. "Auch der mit den Buschgeistern 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."<sup>165</sup> Auch nach dieser Methode werden Himmel und Erde, Ungudkraft und Lebensschatten zu einer belebten Einheit organischen Daseins verbunden. Auch in diesen Verfahren deutet sich an, daß die Schamanen eine totemistische Konfiguration (die Totems, die das Wesen einer Person ausmachen), die mit dem Leben einer Person verbunden ist, nach deren Auflösung wieder zusammensetzen, d.h. die Einheit wiederherstellen, welche das Leben verbürgt. Nur so kann der Mensch auch die "vollständige Wiedergeburt eines bestimmten Ahnen"<sup>166</sup> sein.

Schließlich impliziert die Tatsache, daß Ya-yari Ungur im Menschen ist, die Vorstellung seiner Unsterblichkeit, zumindest aber die Vorstellung einer die individuelle Lebensgestalt und ihrer Lebensdauer überschreitenden Zeitdimension, deren Länge mindestens mit der genealogischen Reproduktion der betreffenden Gruppe von ihrem ersten bis zu ihrem letzten Vertreter zusammenhängt. Nach dieser Vorstellung erschienen die Lebenden dann als die Reproduktionsorgane und Erscheinungskörper der Wondjina oder Ahnen, als deren Fahrzeuge, und ihre Reproduktion als ihre An-

---

<sup>164</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.243

<sup>165</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.167

<sup>166</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.167

strenge da zu sein und diese als ihre Verpflichtung. Diese Vorstellung fordert wiederum das Bild der Trennung der Seele vom singulären Körper: a) nach dem Tode endgültig und b) zu Lebzeiten zeitweilig: im Traum, in Trance, während anderer Ausnahmezustände.

Für die absichtlich und zeitweilig herbeigeführte Trennung der Seele vom Körper ist eine bestimmte Begabung oder eine gewisse Schulung nötig. Alle Kulturen, die die Seelenreise praktizieren, bestreiten aber niemandem die Möglichkeit, sondern betrachten sie als eine Frucht der Übung (ἀσκησις), d.h. der Askese.

In den ban-men wiederholen sich "die großen Heroen und Kulturbringer"<sup>167</sup>, sie halten eine "innere Verbindung zwischen mythischer Vergangenheit und Gegenwart aufrecht"<sup>168</sup> und sie garantieren gleichfalls die mythische Sanktionierung von Neuerungen, indem sie die Zukunft gleichsam in dieser Zeit, der Urzeit wiederfinden oder sie aus jener herausholen und die Erscheinungen der Gegenwart bereichern.

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 Ungud 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 Zwiegespräche zu halten. Ihm geben sie seine besonderen Kräfte, die als Kimba (Quarzkristalle) eine greifbare Gestalt gewinnen und von den Eingeborenen als Ungudausscheidungen betrachtet werden."<sup>169</sup> Der Schamane unterscheidet sich also von seinen Stammesgenossen 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 jedem Kind Unguds gegeben ist, zu realisieren vermag, nämlich seine Seele selbst zu lenken.

"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 Mediziner 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 wider, nach der ein Mediziner 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."<sup>170</sup> Die Urzeit hat sich im Schamanen allerdings weniger verewigt als vielmehr gezeitigt, d.h. endliche Gestalt angenommen, ohne allerdings sein (des Schamanen) endgültiges Schicksal zu teilen.

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, aber deswegen für sie von elementarer Bedeutung ist. "Zu jeder Zeit, sagt Petri über den ban-man, kann er sich in den miriru-Zustand versetzen"<sup>171</sup>, zu jeder Zeit kann er also seine Seele auf Reisen

---

<sup>167</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.100

<sup>168</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.100

<sup>169</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.148

<sup>170</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.232-3

<sup>171</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.235

schicken. "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 Erlebnissen reiche Reise in jenseitige Reiche oder auch in fremde Länder."<sup>172</sup>

Über die Seelenreise werden auch in Australien die universal bekannten Versionen geäußert: "Der Doctor fliege wie ein Vogel"<sup>173</sup> (der große Flug), "er benütze eine Art Leiter"<sup>174</sup> (Himmelsleiter) oder ziehe sich an einem Faden empor (Himmelsleiter), ja sogar eines Flugzeugs vermag er sich dabei zu bedienen<sup>175</sup> (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."<sup>176</sup> Öfter gehen auch mehrere ban-men gemeinsam auf die Reise, sie reiten dann auf dem Rücken einer Ungudschlange in das Geisterreich oder in fremde Gegenden<sup>177</sup> (Schlangenritt; anderen Ritten der Seelenreise vergleichbar). Mit diesen Berichten stimmt der Bericht von Hermontimos aus der eudemischen Ethik des Aristoteles überein, dessen Seele in fremde Länder reiste, während sein Körper in kataleptischer Starre zuhause lag.

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 gewöhnlichem Sterblichen."<sup>178</sup>

Alles, was wir von den Schamanen hören, zeigt uns, daß er mit dem eigenen Ungur selbst aktiv wirken kann, daß er sein ya-yari im Gegensatz zu den anderen Stammesgenossen beherrscht, d.h. daß er die Miriru-Kraft besitzt, die ihn befähigt, seine Seele auf Reisen zu schicken oder "Wunder", d.h. die Intervention der Urzeit in der Gegenwart, zu erwirken. Durch das Beherrschen der Miriru-Kraft ist jeder Schamane jedem anderen Stammesgenossen überlegen, "denn diese Gabe mache ihn den Wondjina gleich"<sup>179</sup>- "ein Wondjina hätte einst so viel vermocht, wie heute nur noch die ban-man... vermögen"<sup>180</sup>, lautet die Auskunft der Informanten. Petri ist selbst einem ban-man begegnet, über den er folgendes 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."<sup>181</sup>

Der Mensch unterscheidet sich von ban-man wie Wondjina von seinen Reduplikanten, 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. Auch diese Tatsache, daß der Schamane als eine inkarnierte Gottheit angesehen wird, findet seine Parallele im Hinduismus, von dem Zaehner schreibt: "daß die Brahmanen

---

<sup>172</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.235

<sup>173</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.238

<sup>174</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.238

<sup>175</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.238

<sup>176</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.238

<sup>177</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.237

<sup>178</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.238

<sup>179</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.237-8

<sup>180</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.97

<sup>181</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.230

einer späten Epoche als Götter betrachtet wurden, die unter Menschen wandeln."<sup>182</sup> Hoffmann weist daraufhin, daß der Name des Schamanen "bei manchen Osttibetern und in der Inneren Mongolei *gurtum* (tib. sku-rtum), >Behältnis der Gottheit<"<sup>183</sup> heißt.

Man denke nur an die Bedeutung des Opfers in der vedischen Religion, an ihren seinstiftenden Charakter; genauso wie der Brahmane ist der ban-man Opferherr, d.h. Mit-Weltschöpfer, und Gottheitsinkarnation. Der ban-man hat wie jener die Präsenz des Göttlichen in der Gegenwart zu versichern und zu steigern (Regen, Vermehrungen, Erscheinungen etc.), weil er durch die Verfügung über die Miriru-Kraft mit seinem Ungur oder ya-yari mit Ungud und den Wondjina verkehren kann, sich in der Urzeit 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. Ein Unterschied zwischen dem Brahmanen und dem ban-man besteht also nicht in dem meditativen und rituellen Vermögen, sondern nur in der Metaphysik, auf die sich der Brahmane dabei bezieht, obwohl auch sie wesentliche Lehrbestandteile mit der australischen Weltanschauung teilt.

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."<sup>184</sup>

Die Übung, die Regelbeachtung 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. Genauso wie im Schamanen berühren sich im Brahmanen Makro- und Mikrokosmos. "Im Brahmanen berühren sich Makrokosmos und Mikrokosmos, aber die Vereinigung wird nur in dem Brahmanen vollkommen erreicht, der das Gefäß des Brahman ist, oder im Brahmacarin, der "Mann, der dem Pfad des Brahman folgt", d.h. dem jungen Brahmanen-Studenten. Schon im Atharva-Veda hat damit die Apotheose des Menschen eingesetzt."<sup>185</sup> Dies ist die gleiche Vorstellung vom Behälter Gottes, der Inkarnation Wondjinas, wie wir sie nicht nur aus Indien und Tibet sondern auch aus anderen Weltgegenden kennen.<sup>186</sup>

In Australien wird diese Auffassung 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 Wasser oder im Regen, die Tiere haben die gleichen Erlebnisse."<sup>187</sup> 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. Alle Lebewesen pflanzen sich auf die gleiche Weise fort, indem sie die

---

<sup>182</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.53

<sup>183</sup> H.Hoffmann, Symbole der tibetischen Religion und des Schamanismus, Stuttgart 1967, S.100

<sup>184</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.233

<sup>185</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.54

<sup>186</sup> M.P.Nielson, Primitive Religion, Tübingen 1911, S.58

<sup>187</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.167-8

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, mit welchen die verschiedenen Arten assoziiert sind, 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 Wondjina zu den Tieren entspricht der Stellung des Menschen (das ist nur das Stammesmitglied und noch näher dann der Totemgenosse) zu den Fremden, welche von ihrem Kult solange ausgeschlossen sind, bis die Adoption oder Ehe ihre Einweihung und Anteilnahme ermöglicht. Denn so wie nur Ungud-Gleiche sich der Traumzeit 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 (Polymorphismus). Mit diesen Tieren teilt der Mensch eine Seelen-Verwandtschaft mit demselben Wondjina, und sein *yari* hat deshalb auch die Inkarnationsmöglichkeit in deren Gestalt; und über diese Seelenverwandtschaft vermag die eine Abstammungsgruppe Totemgenossen einer anderen zu integrieren, und über sie obliegt ferner dem Menschen auch die Sorge für die Vermehrung und das Wachstum seiner Fauna, welche die Totemgenossen, gleich welcher Stammes-, Clan- oder Abstammungsgruppe, teilen (rituelle Zunftgenossen = Kultgruppe), die dann weiter auch als eine Sorge des Menschen für sich selbst erscheint.

### **Die monomorphe Erstarrung im Tremendum und die Wiedergeburt**

Die Integration der Tiere in diese Konzeption ist weniger überraschend als konsequent und der Abstand zu den Menschen entspricht dem Abstand der Machtfülle oder Weisheit 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."<sup>188</sup>

Die Ursache dieses Schreckens kennt auch die alteuropäische Tradition unter dem Begriff des *panischen Schreckens* im Kontext der Dionysien, als den 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 (bei den Ungarinyin war es ein Argad-Bruder), 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, 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

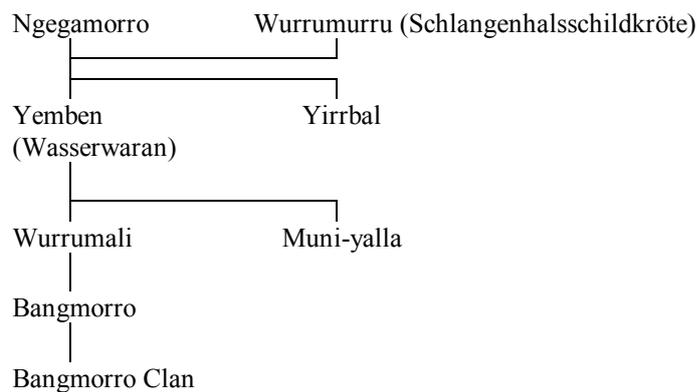
---

<sup>188</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, 322

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, denn es ist Wondjina, der sich als Tier opfert. 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 ergibt sich dieselbe Konsequenz aus dieser Einsicht: Wenn der Mensch aufhört zu opfern, dann hört er nicht nur auf, Mensch zu sein, sondern auch das ganze Dasein hört auf, da zu sein, dann ist die Solidarität des Seins zerbrochen.

Der Bangmorro-Clan als Nachkommen des Wondjina (Wanjina) Ngegamorro:



nach J.Doring (ed), Gwion Gwion, Köln 2000, p.252ff

Petri bezweifelt allerdings den Wiedergeburtsglauben bei den nordwest-australischen Aborigines: "Es wäre verfehlt, die hier geschilderten Geistkindvorstellungen mit dem Seelenwanderungsglauben im üblichen Sinne zu verwechseln. Sie bringen nämlich nicht zum Ausdruck, daß ein Mensch als die Reinkarnation der Seele eines Verstorbenen angesehen werden muß, sondern daß er die teilweise oder vollständige Wiedergeburt eines bestimmten mythischen Ahnen ist."<sup>189</sup> Petri zufolge schliesse die Inkarnation Wondjinas die Inkarnation der Ahnen einer lokalen Patrigruppe aus. Aber dieser Einwand ist wohl eher spitzfindig als zutreffend zu nennen; denn wenn der Mensch die Inkarnation eines mythischen Ahnen ist, der in der Lalanzzeit schon ein Mensch war, wenn auch vollkommener und mächtiger als die heutigen, die Inkarnation des Ersten in einer langen Reihe von Inkarnationen, dann ist er folglich auch eine Inkarnation der dazwischen liegenden Inkarnationen. Der Widerspruch, auf den Petri gesetzt hat, verwandelt sich zu einer Frage des Stammbaums oder zu dem Desinteresse an dem Nachweis seiner Zeittiefe. Wichtig ist hier nur, daß die beiden Enden der Kette, der Erste und der Letzte durch die Inkarnationen des Ersten dazwischen verbunden sind, mag man auch die Namen vieler vergessen haben.

Daß die Ungarinynin tatsächlich jenen von Petri bezweifelte Wiedergeburtsglauben hegen, belegt die erst kürzlich von Jeff Doring veröffentlichte Genealogie des Bangmorro-Clans, der sich von dem Wondjina Ngegamorro ableitet (siehe Schema oben).

Der djoingari, der ban-man und der Corroboree-Doctor sind sich der Tatsache, eine Inkarnation Wondjinas zu sein, deutlich bewußt, und das Wissen darum wird mit der Miriru-Kraft, über die sie verfügen, begründet, im Unterschied zu den anderen

<sup>189</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.167

Stammesgenossen, die von ihrer Präexistenz eben wegen des Mangels an jener Begabung nur wissen, was alle anderen auch wissen. Der Grund für diese Amnesie wird im Mythos genannt: der Schrecken ihrer Vorfahren am Ende der Urzeit, in den sie versetzt worden sind und den sie von ihnen geerbt haben. Den gleichen Unterschied macht auch das homerische Epos, in dem die Seele als Schatten entweder in den Hades wandert oder der Mensch als Heros zu den Göttern aufsteigt. Zu eponymen Heroen avancieren auch hier nur die Clanvorstände, während die Seelen der Gefolgsleute, wie der Name des Hades dies andeutet, sich selbst vergessen, weil sie mit den Verstorbenen vergessen werden, denn der Geist braucht zu seiner Manifestation den anderen, damit er sich selbst wiedererkennt, und den anderen, der ihn darin wiedererkennt. In NW-Australien pflegen die Lokal- und Kultgruppen mit dem „Berühren“ oder Nachzeichnen der Felsbilder, mit den Vermehrungsriten, Corroborees und Initiationsfeiern die Erinnerung und Vergenwärtigung des Geistes als Geistergemeinschaft.

Das, was jene Göttlichen damals veranlaßt hat, sich in Tiere zu verwandeln, existiert in der Gegenwart weiter und es ist derselbe Schrecken, der auch die Seele im Bardo des tibetischen Totenbuches zu einer tierischen Inkarnation verleitet, der die Genealogie der Inkarnationen für jede einzelne Seele etwas verwickelter gestaltet als die unmittelbare Realisierung jener Seelenwanderungsregel, auf die Petri sich bezog, zunächst vermuten läßt. Der Lamaismus hat mit dem Tulkukonzept eine spezifische Synthese der beiden von Petri unterschiedenen Konzepte: 1) Wiedergeburt eines mythischen Ahnen und 2) Seelenwanderung oder Wiedergeburt eines identifizierbaren irdischen Vorgängers, hergestellt, welche in den Inkarnationen der Karmapas, Panchen-Lamas oder Dalai Lamas, die zugleich auch als Inkarnationen Amitabas oder Avalokiteshvaras galten und gelten, das bekannteste Beispiel zeigen. Von der für den Schamanismus typischen Wiedergeburt großer Geister unterscheidet sich das Tulkukonzept der Karma-pa und dGe-lugs-pa von dem der Sa-skya-pa oder rNying-ma-pa, daß deren Übertragung nicht auf genealogische Bande leiblicher Wesen reduziert wird. Der sich reinkarnierenden Geist sucht sich seinen irdischen Leib selbst, d.h. überschreitet die Grenzen leiblicher Genealogien. Aber auch in diesem Falle erscheint die Synthese der von Petri unterschiedenen Konzepte: Die Inkarnation eines großen Geistes fällt auch hier mit der Inkarnation eines genealogischen Vorgängers im Geiste (lha-brgyud), nämlich einer seiner zeitgebundenen Gestalten, zusammen.

Bei den Ungarinyin, Unambal, Worora oder Nyigina gilt nicht jede Geburt als die Reinkarnation eines im Kult besonders verehrten Wondjina, aber jede läßt sich auf irgendeinen seiner Nachkommen oder Reduplikanten (Mitglied seiner Patrigruppe) beziehen. Bei den Unambal und den Ungarinyin identifizieren sich nur die Schamanen und Gruppenvorstände (Ältesten, Häuptlinge) mit ihnen, als deren Inkarnationen sie sich begreifen, die anderen wissen sich als Verkörperungen ihrer traumzeitlichen Gruppenmitglieder. Die Geistkinder, die die Wondjina aussenden, sind die Seelen, die zu ihrer Patrigruppe gehören, die von ihnen zur Wiedergeburt vorbereitet wurden, Seelen der Menschen und Tiere, damit sie von den Lebenden der entsprechenden Gruppen gefunden werden können. Sie sind die weniger mächtigen Gefolgsleute jener platzhaltenden und kultisch verehrten Wondjina und ihre Differenzierung, d.h. also die Unterscheidung: Wondjina= verfügbares ya-yari (Individualtotem, Geistkind) und passives, nicht verfügbares ya-yari entspricht der Verfügung über die Miriurkraft oder ihrem Fehlen, d.h. also der Unterscheidung des Schamanen vom gewöhnlichen Sterblichen, sie reflektiert eine Differenz der Potenz, des Könnens und Wissens, eine Differenz der Manifestation der Kraft und der Latenz ungeweckter Kraft.

Ein Blick auf die tibetische Form des Wiedergeburtsglaubens wird uns schließlich veranlassen, davon auszugehen, daß wir es auch beim nordwestaustralischen Wondjinaglauben mit einer spezifischen Wiedergeburtstheorie zu tun haben, in dem ganz ähnliche Unterscheidungen der Seelen eine Rolle spielen. Alexandra David-Neel weist auf die folgenden Unterscheidungen hin: "Am zahlreichsten sind die zuerst genannten Tulkus. An zweiter Stelle stehen die wenigen Verkörperungen sagenhafter Persönlichkeiten, wie der Dalai Lama, der Tashi Lama, der Dame Lama Dordschi-Phagmo und auf einer niedrigeren Rangstufe die Tulkus gewisser bodenständiger Gottheiten, z.B. Pekar, in dessen Namen die Tulkus öffentlich weissagen. Die Götter-, Dämonen- und Feen-Tulkus treten nämlich als Helden der Legenden auf, allein es gibt auch heutigentags noch einige Männer und Frauen, die man für Tulkus hält und als solche fürchtet. Meist sind dies Ngags-pas, Magier oder Zauberer, die nicht zur eigentlichen Geistlichkeit gezählt werden."<sup>190</sup> Dies sind die Weisen der nicht oder halbreformierten Orden, die als Vaganten durchs Land ziehen, Weise wie Drugpa Künleg oder Patrul Rinpoche, die gleichfalls eine Genealogie berühmter Yogis fortsetzen.

Wir finden hier eine ganz ähnliche Differenzierung von regional und überregional wirksamen „Gottheiten“, von der Verkörperung der höchsten Gottheiten in den religiösen Oberhäuptern, der regionalen- in den Äbten der Klöster oder Labrangs und den Vertretern der verschiedenen Orden der Gelb- und Rotmützen-Lamas sowie der vielen Verkörperungen der nicht herausragenden Seelen und dem fehlenden Wissen über ihre bisherige Wanderschaft. Daneben werden die Tulkus, die als weise Vaganten gegen verkrustete Regeln und Ordnungen aufbegehren und geistliche Präventionen aufspießen, im Volke besonders verehrt. Und alle ausgewiesenen Reinkarnationen erfüllen einen ähnlichen Zweck der Verbindung eines übersinnlichen Wesens mit einer irdischen Örtlichkeit (Kultstätte, Kloster, Höhle) und der dazu gehörigen Gesellschaft oder einer irdischen Kunst, welche sie, d.h. ihre irdischen und zeitgebundenen Gestalten, motivieren und legitimieren.

Es gibt also keinen triftigen Grund, den Glauben der Nordwestaustralier nicht als eine Form des Wiedergeburtsglaubens zu begreifen, schon deshalb nicht, weil Bleichsteiner auch die Beziehung des lamaistischen Tulkukonzepts zum Schamanismus deutlich unterstreicht: "Möglicherweise entstammt die Lehre von der Tulkuschafft, die verhältnismäßig jung ist, da sie erst von den Nachfolgern Tsongkhapas<sup>191</sup> eingeführt wurde, den schamanistischen Anschauungen der Mongolen. Das Schamanentum wird im selben Geschlecht vererbt. Ein berühmter Schamane sucht sich unter seinen Nachkommen die geeignetste Persönlichkeit aus, der sie seine Schamanenkraft überlassen kann... Die >Schamanenkraft< entspricht ziemlich genau dem >Zauberleibe<, der sich einen neuen Tulku schafft. Aber so wie nur hervorragende, der höchsten Erleuchtung teilhaftige Menschen oder Gottheiten einen Tulku hervorbringen können, werden auch nur die >Geister< ganz auserlesener Schamanen nach ihrem Tode wiedergeboren. Es ist ganz und gar nicht von der Hand zu weisen, daß seit der zweiten Bekehrung der Mongolen und der engen Verbindung der gelben Kirche mit dem Graslande, solche Ideen im Lamaismus Eingang fanden und mit der buddhistischen Dogmatik in Einklang gebracht wurden."<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> A.David- Neel, Hexen und Heiliger, Leipzig 1933, S.114-5

<sup>191</sup> Die Verbindung des Tulku (= Nirmanakaya) mit der Institution des Labrang wurde in Tibet zuerst von den Karmapa eingeführt und dann auch von den Gelugpa übernommen. Diese allerdings haben sie systematisch zu einem flächendeckenden System institutionalisiert.

<sup>192</sup> R.Bleichsteiner, Die gelbe Kirche, Wien 1937, S.160

Auch die hinduistische Auffassung des Seelenwanderungsglaubens widerspricht der nordwestaustralischen Fassung nicht. "Der Brahmacerin, den man auf Erden als jungen Studenten des Veda kennt und sieht, wird geradewegs mit dem Schöpfer und Erhalter des Himmels und der Erde in seinen sämtlichen Aspekten identifiziert: Als Prajapati versöhnt er in sich die Götter, als Student erfüllt er seinen Lehrer mit asketischem Eifer. Das Brahman ist sein Ursprung, aber er gebiert seinerseits das Brah-

mythisch-sakraler Totemismus			
Ungur	Yari		religiös
Kian	Amalad		sozial
sozial- klassifizierender Totemismus			

Ungur= Kultgruppentotem, Yari= Individualtotem, Kian= Clantotem, Amalad= Hälfentotem

b) unter dem Aspekt der Erbschaft:

Ungur	Yari	←	matrilinear
Kian	Amalad	←	patrilinear

c) nach der Unterscheidung: universal- lokal:

Ungur	Yari	←	lokal
Kian	Amalad	←	universal

d)

	religiös	sozial	
matrilinear	Yari		lokal
patrilinear	Ungur	Kian	
		Amalad	universal

e)

soziale Gemeinschaft	lokaler Clan	Clantotem	Kian
Gesellschaft	Stamm	Hälfentotem	Amalad
Kultgemeinschaft	lokal	Kultgruppentotem	Ungur
Kultgesellschaft	lokal	Traum-Totem	Yari
Universum	universal	klassifizierendes Totem	Amalad

man: Er verkörpert das Sein in seiner Gesamtheit, sowohl als Unsterblichkeit als auch das zeitliche Dasein."<sup>193</sup>

Wir werden am Beispiel der Totemfunktionen noch deutlicher sehen, in welcher Weise auch der Ungarinyin- oder Unambal- Mann in sich die „Götter“, d.h. seine Urzeitheeren versöhnt (Totemkonfiguration) und wie sein Leben durchdrungen ist von der Erfahrung der Urzeitmacht Ungud und dem Streben nach ihrer Kraft in sich, aber auch die Unterscheidung derer, die der Urzeit und der sie gewährenden Macht näherstehen (Schamanen, Besitzer der Mirirur-Kraft), von denen, die die Urzeit nur durch die Mittler erfahren können. Und auch diese Differenzierung findet sich bei jenen oben erwähnten asiatischen Beispielen.

Erinnern wir noch einmal mit Lommel an die Auffassung von der Wiedergeburt des Ahnen bei den Unambal: "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

<sup>193</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.54

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...<<sup>194</sup> (Transzendenz des Selbst im Diesseits). Man braucht diese Auskunft von Lommel nur mit der unilinearen Deszendenz, nach der sich Clan, Territorium und Totems forterben, in Beziehung zu setzen, um zu begreifen, daß speziell diese Institution eine Garantie eben jenes Wiedergeburtbewußtseins ist, das Petris Reserve veranlaßte.

Abgesehen von den Beispielen, für die Petri selbst den Begriff der Reinkarnation gebraucht, veranlassen uns diese Tatsachen, den Wondjinaglauben als eine Form des Wiedergeburtsglauben 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"<sup>195</sup>, an der die lebenden Menschen ihren kultischen Anteil haben mit ihrer Pflege der Erinnerung und Vergegenwärtigung des Geistes.

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 das Dasein des Kosmos steht und fällt.

Die Schlange, ya-yari im Herzen des Menschen, ist ein von Ungud ins Leben zurückgekehrter Wondjina, dessen Feindin Yara-Ungud war und dessen Feind Djanba noch immer ist, dessen Feinde die Kräfte des Verderbens sind, von denen das Leben befallen wurde. Ungud wirkt im Menschen durch 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.

Damit verkörpert der Geistkinder glauben 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 Mensch als Einzelwesen oder der kosmische Mensch ist."<sup>196</sup> Diesen Grundgedanken aller religiösen 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."

Die linguistischen Studien über die Section-Namen, die C.G.von Brandenstein durchgeführt hat, zeigen, daß über den gesamten australischen Kontinent verbreitet die Idee der Natur als Weltmensch, die Idee ihrer Differenzierung nach Temperament und Konstitutionstyp vorherrscht, welche das gesamte Klassifikationssystem beherrscht und Wesen wie Elemente nach Temperament und Charakter bestimmt.<sup>197</sup> C.G. von Brandenstein weist ausdrücklich auf die überraschende Ähnlichkeit dieses Systems mit den vorsokratischen Kosmologien und späteren Säftelehren (Hippokrates) hin, die ihrerseits auf der Elementenlehre jener Kosmologien aufbauen.

---

<sup>194</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.14

<sup>195</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.13

<sup>196</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.55

<sup>197</sup> C.G. von Brandenstein, The Meaning of Section and Section- Names, Oceania 41, 1970; ipse: The Phoenix >Totemism<, Anthropos 67, 1972

Die Section-Namen der Nyigina entsprechen den Karierra-Namen und stehen in jener systematischen Relation der Temperamente und Konstitutionstypen, welche die Tabelle oben zusammenfaßt.

Brandenstein übersetzt "kari" mit "scharf" und "marra" mit "machen, Macher", und umschreibt den Karimara- Mann dementsprechend als "Scharfmacher", als Vertreter des cholischen Temperaments. "Pa" heißt "falten, biegen", "t'a + rri" sagt soviel wie "Seiendes verursachen"; demnach ist der Paltyeri (Pardjari)- Mann jemand, den man

	aktiv	passiv	
kaltblütig	Banaka	Burung	couple
warmblütig	Karimba*	Pardjari	couple
	pair	pair	

sich leicht geneigt machen kann, d.h. ein Mann mit sanguinischem Temperament. Purungu

übersetzt Brandenstein mit "massiy fellow" und ordnet den Vertreter dieser Section dem

phlegmatischen Temperament zu, während der Banaka-Mann der zähe Hart-Athlet (im Gegensatz zum neurasthenischen Leptosom im alteuropäischen System) ist, der als unnachgiebig und unflexibel eingestuft wird. Mit diesen Temperamenten korrespondieren die in der Tabelle oben aufgeführten Elemente und Eigenschaften, die als weitere Klassifizierungskriterien Verwendung finden.

Fische, die zäh, trocken und fest sind, werden als *Banaka* eingestuft, jene, die ölig, salzig oder fett sind, als *Burung* und die süßen und zarten Fische sind dementsprechend *Pardjari*. Zur *Karimara*- Klasse gehören die Raubfische, die Haie oder Sting-rays.

Nach diesem Schema wird alles Seiende klassifiziert. Weißer Kakadu und Truthahn gehören zur *Purungu*-Section, die helle Biene zur *Banaka*-Klasse, das Gras wiederum zur *Purungu*-Kategorie. Im Spektrum dieser temperierten Kosmologie erweisen sich selbst die Heiratsvorschriften als kosmologische Regeln, die versichern, daß sich die komplementären Typen paaren, deren Nachkommen schließlich jene Typen sind, die sich ihrerseits richtig ergänzen, "damit das Getrennte sich wiederfinde."

Sections	Elemente	Eigenschaften				
<b>Banaka</b>	Erde	kalt	trocken	hart	sauer	etc
<b>Burung</b>	Salzwasser	lau	feucht	weich	salzig	etc.
<b>Karimara*</b>	Feuer	heiß	trocken	fest	bitter	etc.
<b>Pardjari</b>	Süßwasser	mild	feucht	weich	süß	etc

\*Karimba gleich Karimara.

Immer wieder versicherten die Gewährsleute der Ethnographen, daß mit dem Ende der Geltung des Blackfellow-Law's nicht nur die durch diese Gesetze verbürgte Harmonie des Lebens ein Ende findet, sondern auch die Wahrscheinlichkeit, daß die Menschen 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"<sup>198</sup> zur Kenntnis nimmt, sieht die Spuren, welche die Erfüllung dieser Feststellung hinterlassen.

Auch die Rolle der Sänger und Dichter für die Vereinheitlichung der altgriechischen Religion scheint jener der Corroboree-Doctoren in Australien ziemlich genau zu entsprechen. Als Wandernde vermitteln auch sie die Einheit stämmeverbindenden Schauens. So ist auch rein äußerlich der Niedergang dieses Personenkreises ein Anzeichen

<sup>198</sup> A.Lommel, Fortschritt ins Nichts, Frankfurt, Berlin, Wien 1981

für den Rückzug der seinsgewährenden Kraft Unguds. Der Geistkinder glauben, der den *consensus omnium* des Kosmos reflektiert, führt uns über diesen Consensus auch zur soziologischen Dimension des Handelns der Nordwestaustralier, zum sozialen Consensus, den der Totemismus legitimiert.

### Die Konfiguration der Totems

Wir sollten in diesem Totemismus ein System der Vorstellung und der Selbstdarstellung aller Beziehungen und Verpflichtungen des Menschen zu Seinesgleichen, zu den Gottheiten und zur Welt begreifen, in deren Zentrum die Schöpferkraft Unguds und die Teilhabe an ihr über die Wondjina steht, zu deren heiligen Plätzen die lokalen Gruppen wie Totems (die Hälften-, Clan-, Kultgruppen- und Individualtotems) gehören.

Zum Vergleich (Unambal):

a)

Gi I	Järi	←	matrilinear
Gi II	Seitentotem	←	patrilinear

b)

Gi I	Järi	←	lokal
Gi II	Seitentotem	←	universal

c)

Gi II	Järi	mythisch sakraler Totemismus
Gi I	Seitentotem	sozialer u. klassifizierender Totemismus (profan)

d)

	religiös	sozial	lokal
matrilinear	Jairi		
patrilinear	Gi II	Gi I	universal
		Seitentotem	

Jairi = Traum-Totem; Gi I = Kult- Totem; Gi II = lokalesClan- Totem; Seiten Totem = Kuranguli- Banar (Hälften)

In diesem System reflektieren die Nordwestaustralier und in ihm stellen sie sich die Regeln ihrer Beziehungen und Verhältnisse in ihrem Kosmos vor. "Der Geistkinder glaube 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"<sup>199</sup>, daß, wenn und weil es allgemein geglaubt wird, auch zu einer sozialen Tatsache, zu einer den sozialen Konsensus erzeugenden Institution wird, die über die Totemabzeichen und ihre Verteilung über die Gruppen des Stammes auch ein reales Band der Gruppen, Hälften und des Stammes ist. Elkin erinnert an die klassifizierende Funktion der Totems und weist in diesem Zusammenhang daraufhin, daß diese Funktion die Artikulation und Affirmation der sozialen Solidarität 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

<sup>199</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.175

natural phenomena and species by a method to be described later; it is also a method of classifying nature."<sup>200</sup>

In vergleichbarer Weise unterscheiden auch die Brahmanas die enge Wechselbeziehung zwischen der transzendenten Ordnung des zeitlos- unvergänglichen Seins, in dem alles eins ist und der Gesellschaftsordnung der brahmanischen Gesellschaft und begründen die letztere stets durch die erste.<sup>201</sup> Auf eine vergleichbare Weise reflektieren die totemistischen Beziehungen und Verhältnisse des ya-yari keine Zwangsjacke, sondern ein System, in dem der Mensch sich orientiert, zurechtfindet und zu den Höhepunkten seiner schöpferischen Fähigkeiten finden kann, um sein Leben in ihm frei zu gestalten. Das System des Totemismus, das hier entwickelt wurde, wird am leichtesten über einige Schemata deutlich:

Alle erwähnten Totemkategorien sind hier subsumiert unter die Kategorie des Hälften-Totemismus, die 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 oder Medium der Abbildung der Welt. Dieses System (Amalad) repräsentiert als Welt den Inhalt des Bewußtseins.

Das Schema a) zeigt 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. Das Schema b) zeigt

a)

1	=	u1	x1	y1
2	=	u2	w2	y2
3	=	v3	w3	y3
4	=	v4	w4	z4

b)

	u	v	w	x	y	z
1	+			+	+	
2	+		+		+	
3		+	+		+	
4		+	+			+
	u:v		w:x		y:z	
	2:2		3:1		3:1	

die Erbregegnen: 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."<sup>202</sup> Man sollte also die Spekulationen über die australische Auffassung von der Empfängnis im Hinblick auf die Schemata b) und c) überdenken, bevor man zu ihrer Erklärung auf psychologische Vorurteile des modernen Europa zurückgreift. Das Schema c) zeigt die räumliche Zuordnung der Totems. Außer Amalad sind alle Totems lokal. Die Schemata d) und e) zeigen schematische Zusammenfassungen der Einheit, in der die Schemata a) bis c) stehen. Diese Schemata zeigen auch die Übereinstimmung des Totemismus der Ungarinyin und der Unambal, es variieren hier nur die Namen.

<sup>200</sup> A.P.Elkin, Totemism in North- Western Australia, Oceania III, 1932, S.460

<sup>201</sup> Siehe: Satapa Brahmana, X,4 1,9

<sup>202</sup> A.P.Elkin, Totemism in North- Western Australia, Oceania III, 1932, S.471

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.

Wir numerieren die Totemtypen: Yari= 1, Ungur= 2, Kian= 3 und Amalad= 4 und kennzeichnen die Selektionsleistungen mit Buchstaben: u= heilig, v= profan, w= patrilinear, x= matrilinear, y= lokal und z= universal, dann bildet ein Individuum mit seinen vier Totems folgende Relationen ab:

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 aus der väterlichen Hälfte.

Über das Clantotem gehört das Individuum zu einer lokalen Gruppe der väterlichen Hälfte und ihrem Territorium und über das Hälfotentotem wird seine Position im Stamm (Stammeshälfte) und in der Welt definiert. 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.

		Totemvarianten				
		Hälften-T.	Clan-T.	Kultgr.-T.	Traum-T	Tambun
E r b r e g e l	patrilin. I	Yara Djungun Banar Haut	Süßw.-Fisch fl. Hund Larve	Schlange von Monyol		Bandidjen
	patrilin. II		Barramundi Tauchente Buschkartoffel Opossum	Dingo von Amangura		Amangura
	matrilin.				gr. Yams	

*Kulttotemzugehörigkeit* eine doppelte: Die mythische Schlange von Monyol (Ungur des Bandidjen-Clans, 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.

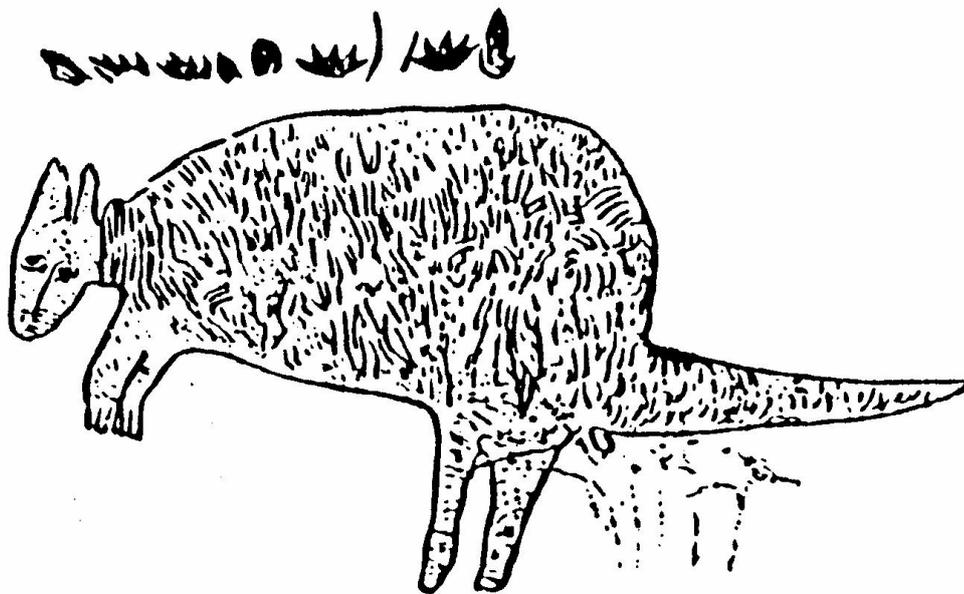
*Stammeshälftotentemzugehörigkeit*, >amalad<: Yara (graues Känguru) und damit Djungun (Nachtvogel), Banar (wilder Truthahn) und Haut (amalad).

Es sind 13 verschiedene Totemspezies, zu welchen ein Mann in einem Verhältnis steht.<sup>203</sup> Von diesen 13 stammen 12 aus der eigenen Hälfte und eines aus der entgegengesetzten Hälfte, das Clantotem des Mutterbruders, das Wolugmara von seiner Mut-

<sup>203</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.196-7

ter geerbt hat (Yari= Großer Yams). Wäre Wolugmara ein Nyigina Mann, dann wäre er außerdem ein Mitglied der Pardjari Section oder Heiratsklasse.

Wenn man von dem Normalfall ausgeht, nach dem ein Geistkind in der Regel im väterlichen Clangebiet gefunden wird, dann wären 5 Totemspezies (die Clantotems des Tambun Amangura) wieder zu subtrahieren, 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 Hälfentotems sind, so daß 5 Totems zur Personenzuschreibung übrig bleiben. Stellt man weiter in Rechnung, daß Wolugmara mit seinen Clangenossen, den väterlichen und den des patrilateral erweiterten Clans, die Clan- und Hälfentotems teilt, dann bleiben effektiv 4 Merkmale übrig, welche die Beziehung eines Individuums zu 4 funktional verschiedenen Gruppen definieren: patrilinearer Clan, patrilineare Kultgruppe, patrilineare Hälfte und Clan des Mutterbruders. Und diese 4 Merkmale mit den Regeln der Gegenseitigkeit, die sie bezeichnen, gilt es auf die jeweiligen Verwandtschaftsgruppen zu projizieren, wenn man die soziale Funktion des Totemismus begreifen will, der hier von Petri und Lommel vorgestellt worden ist. Im Schema wird die totemistische Personenzuschreibung, die Petri vorgestellt hat, übersichtlicher (siehe oben).



Känguruh des Maunginga Odin im Mount-Hann-Gebiet

Mit diesen Totemzuschreibungen sind jeweils besondere Rechte und Pflichten verbunden, d.h. ist das Subjekt auf wohl definierte Weise *Sein- für- andere* ( es hat ihnen gegenüber Pflichten zu erfüllen) so wie bestimmte andere wiederum *Sein- für- es* ( es hat ihnen gegenüber Rechte) sind.

Der nordwestaustralische Totemismus ist also der im sozialen Leben sichtbare Ausdruck der aus der Urzeit überkommenen Gesetze und ihrer Durchführung und ein Vergleich mit dem Hinduismus, in dem die mythologische Struktur (Wesens- und Seinshierarchie) mit der sozialen Struktur (Kastenwesen etc.) übereinstimmt, etwa nach der Darstellung Dumézils, würde auch in diesem Kontext jene Übereinstimmungen unterstreichen, auf die wir schon hinsichtlich der Beziehung von Person und Kosmos hingewiesen haben.

Wenn also bislang von den Gesetzen der Urzeit oder Traumzeit die Rede war, dann ist diese Gesamtheit von Regeln und Zwängen, von Klassifizierungen und Benennungen, das der Totemismus ist, gemeint, und dasselbe gilt von dem häufig gebrauchten Begriff des Blackfellow-Law's (Wunan), 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.<sup>204</sup> 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.<sup>205</sup> Auf diese Weise vermittelt die Landschaft das Verhältnis des Heiligen zum Profanen, wird deutlich, daß die Natur über ihre kategorialen Bestimmungen hinaus die Shäre der Überraschung, der unvorhersehbaren Ereignisse ist, die Bühne göttlicher Manifestationen, und gibt dem sehenden Auge all jene Hinweise, die der Wanderer braucht, um unangefochten in dieser Gegend zu überleben.

Die besondere Art der Verbundenheit des Menschen mit der Landschaft und dem Leben in ihr, welche den Aboriginal Australiens bestimmt, beschreibt T.G.H. Strehlow: "Mountains and creeks and springs and waterholes are, to him, not merely interesting or beautiful scenic features in which his eyes may take a passing delight; they are the handiwork of ancestors from whom he himself was descended.

He sees recorded in the surrounding landscape the ancient story of the lives and deeds of the immortal beings whom he reveres; beings who for a brief space may take on human shape once more; beings many of whom he has known in his own experience as his fathers and grandfathers and brothers, and as his mothers and sisters.

The whole countryside is his living, age-old family tree. The story of his own totemic ancestor is to the native the account of his own doings at the beginning of time, at the dim dawn of life, when the world as he knows it now was being shaped and moulded by all-powerful hands.

He himself has played a part smaller or greater according to the original rank of the ancestor of whom he is the present reincarnated... Today, tears will come into his eyes when he mentions an ancestral home site which has been sometimes unwittingly, desecrated by the white usurpers of his group territory."<sup>206</sup> Obwohl diese Erläuterung im Hinblick auf die Aranda geschrieben worden ist, charakterisiert sie ebenso gut die Einstellung der Aborigines Nordwest-Australiens, welche ihre natürliche Umgebung als Szene ihrer eigenen und von ihnen selbst gestalteten Evolution und Geschichte erfahren, in die sie bis heute ständig eingreifen und sich dafür bereit halten.

Der Begriff des Territoriums bezieht sich nicht nur auf die Parzellen und Gemarkungen einer Region. Der Mythos kennt irdische, unterirdische und überirdische Territorien, Territorien zu Wasser, auf dem Lande und im Himmel (Aufenthaltsorte der Wondjina, Totenreiche etc). Er schließt ein die Wesenheiten, die in und von ihm leben, also Menschen, Tiere, Pflanzen und die Heroen der Traumzeit, die alle in ge-

---

<sup>204</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.196

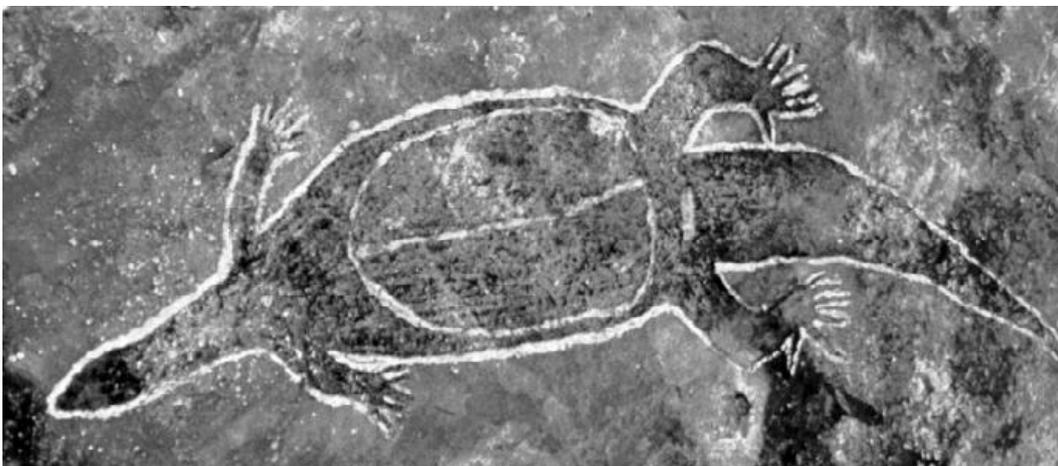
<sup>205</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.287

<sup>206</sup> T.G.H. Strehlow, Aranda Traditions, Melbourne 1947, S.30-31

gegenseitiger Abhängigkeit, in komplementären Beziehungen stehen, d.h. in organischer Solidarität. Alle diese Territorien haben ihre eigenen Zeitigungsweisen, ihre eigenen Verdichtungsverhältnisse der Zeitekstasen der Retention, Intention und Protention. Sie zeichnen sich aus durch ihre Vergenwärtigung als Traumzeit oder als zeitabhängige Gegenwart und ihre Verdichtung in rituellen Zentren, welche als die Schnittstellen der Zeitigung alternativer Daseinsweisen (diesseitige und jenseitige Wesen) wirken und die Kontinuität des Seienden sowie dessen Transformationen gewährleisten. Die Kontingenz dieser Seinsbezirke wird getragen von der Gegenseitigkeit alles Seienden, erhalten von seiner organischen Solidarität, in der jedes Wesen, ob irdisch oder überirdisch, sich um die anderen sorgt, und jeder Schaden, der dem einen zugefügt wird, auch allen anderen schadet. Die Grenzen geben sich deshalb als Grenzen der Aufgaben zu erkennen, die Einzelne und Gruppen für andere übernehmen, als Grenzen der Pflichten die Einzelne und Gruppen gegenüber anderen haben, als Grenzen der Rechte, die Einzelne und Gruppen vor anderen haben. Und diese mögen Menschen, Tiere, Pflanzen, Stoffe und Elemente oder die Göttlichen selbst sein, wenn die Göttlichen sich nicht in jene anderen Formen kleiden, d.h. im Stande der Traumzeit verweilen.

## Das Totem- und Verwandtschaftssystem

Da die Totemkategorien exogame Gruppen anzeigen und unterscheiden, aber auch gegenseitig in soziale und religiöse Beziehungen bringen, liegt es nahe, ihren Funktionen auch im Kontext des Verwandtschaftssystems nachzugehen, wozu nicht zuletzt die Übereinstimmung des Hälfentotemismus mit den exogamen Heiratsgruppen anregt. Carl A. Schmitz skizzierte die Dimension, in der auch hier die totemistischen Beziehungen erscheinen: "Die Dualordnung als Ganzes ist eine religiöse Gruppe, und als solche der Sippe vergleichbar... Die religiöse Bindung der Dual-Ordnung vollzieht sich für die in ihnen zusammengefaßten echten Verwandtschaftsgruppen jeweils an zwei mythischen Vorfahren, die ihrerseits komplementär zueinander stehen und nur gemeinsam die volle religiöse Bindung der Dual-Ordnung herstellen können... Infolge der komplementären Aufteilung der religiösen Qualitäten auf die beiden Hälften einer Dual-Ordnung entsteht in der sozialen Wirklichkeit das reziproke Verhalten der entsprechend aufgeteilten echten Verwandtschaftsgruppen. Keine der echten Verwandtschaftsgruppen verfügt in ihrer Hälfte über die volle mythische Fixierung, sondern stets nur über die Hälfte. Zur vollen mythischen Fixierung bedürfen die echten Verwandtschaftsgruppen in ihrer Dual-Ordnung stets der Verwandtschaftsgruppen der anderen Hälfte... Die Dual-Ordnung aber kann in ihren Hälften die echten Verwandtschaftsgruppen jeweils nur halb... mit dem Schöpfungsakt verbinden. Zur Erreichung der vollen Bindung an den Schöpfungsakt sind die echten Verwandtschaftsgruppen in den beiden Hälften einer Dual-Ordnung auf enge Kooperation angewiesen. Die Dual-Ordnung ist daher auch von vornherein per definitionem eine endogame Gruppe... Die



Dual-Ordnung schließt also immer mehrere echte Verwandtschaftsgruppen zu einem reziproken Connubium zusammen."<sup>207</sup> Dieses Connubium, wie es sich darstellt in den Totemkategorien, reproduziert auf seiner Ebene, was auch die Sectionsnamen der Nyigina ausdrücken, die Ergänzung des Seienden (der Gruppen) zu jenen seismächtigen Einheiten, durch die allein die Fortexistenz des Seienden sichergestellt ist. Jedes Seiende braucht sein Komplementär, ohne das es nicht lebensfähig ist, und das gleiche gilt für die Elemente, aus denen es sich zusammensetzt, wie für die Einheiten, in denen es selbst Teil oder Element ist. Was für das Ganze des Seienden

---

<sup>207</sup> C.A.Schmitz, Grundformen der Verwandtschaft, Basel 1964, S.94-5

gilt, das gilt für die Teile, und von dieser Ordnung kann auch die menschliche Fortpflanzung nicht ausgeschlossen sein. Sie darf sich nicht zwischen beliebigen Paaren vollziehen, sondern nur zwischen den Paaren, die einander komplementär sind, welche den passenden Hälften und Gruppen angehören, die passende Totems haben, Inkarnationen der passenden Wondjina oder ihrer Reduplikanten sind.

Dieses reziproke Connubium wird bei den Ungarinyin, deren Verwandtschaftssystem nach der Auskunft der Australisten nur Hälften, also keine Heiratsklassen berücksichtigt, über die Heiratsvorschriften und die Regeln der Totemzuschreibung differenziert und integriert, während es bei den Nyigina von ihrer Heiratsklassenordnung reguliert und von der Totemordnung kommentiert und vervollständigt wird, und zwar hinsichtlich der Berücksichtigung jener Beziehungen, welche die unilineare Abstammungszuschreibung jeweils ausblendet. Wir werden also sehen, daß der Totemismus in der Dual-Ordnung die bilateralen Beziehungen und ihre Bedeutung für die Abstammungslinien reflektiert, welche die obligatorische Abstammungszuschreibung unterdrückt; d.h. der Totemismus stellt hier entweder nur das negative Korrelat der unilinearen Zuschreibungsregeln 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 Verwandtschaftsnamen die Abstammungszuschreibung zur Lokalgruppe, zur Lineage, zum Clan und zur Hälfte (im Falle der Nyigina auch zur Section) umstandslos vermitteln, wird der solidarische 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 (zusammengesetztes Seiendes) gezeichnet worden ist, nämlich mit dem Zeichen des Todes (Auflösung) oder der Vergänglichkeit, der alles Seiende ereilt, d.h. auch den Kosmos, wenn am Ende der Tage Yara-Ungud alles wieder zu sich zurücknimmt, und damit in die potentielle Harmonie dieser beiden Prinzipien, welche ja den Einklang des Widerstrebenden darstellt.

Walamba und Yara heißen die Stammeshälften-Totems der Ungarinyin und zu Walamba und Yara gehören alle Dinge, die es in der Ungarinyinwelt gibt. Was seiend ist, muß deshalb auch aus Walamba- und Yara-Elementen zusammengesetzt sein, und weil es zusammengesetzt ist und nicht Monade, zerfällt das Seiende zu seiner Zeit, um zur Materie oder zum Element von anderem zu werden. Die Struktur, welche den Elementen oder Bestandteilen vorschreibt, womit und auf welche Weise sie sich zusammenfügen und Einheiten bilden, reflektiert der Totemismus, seine Regeln, welche die richtige Zusammensetzung der Totems, ihre Komplementäre, Schnittstellen und Zeitpunkte der Verknüpfung angeben.

Bezog sich in der Urzeit die Endlichkeit nur auf die Formen der Erscheinungen, die ihre Wesen wahlweise annehmen konnten oder in die sie sich beliebig zu verwandeln vermochten, d.h. auf ihr Erscheinen einmal als Walamba- und das andere Mal als Yara- Ding, so drohte am Ende der Urzeit dieses Ende den Wesen selbst, nämlich als jeweils besonderes 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, durch einen Vertrag, der den gegenseitigen Austausch dessen, was zum Weiterleben notwendig ist, regelt und den

Heiratsverträgen entspricht, die diesen Vertrag exoterisch am deutlichsten repräsentieren, aber auch realisieren.

War das *Ende in der Urzeit* nur das Ende des ewigen Wandels Unguds in sich selbst, das Ende des in seiner Revidierbarkeit ungestörten Polymorphismus, also Schein, d.h. war das Ende nur vorläufig inbezug auf die sich wandelnden Formen Unguds, so erschien am *Ende der Urzeit* die Möglichkeit der Selbstaufhebung der Ungudkräfte im Wandel der angenommenen Formen. Genesis und Dauer der Formen ebenso wie das Inventar der Formen sind nach dem Ende der unmittelbaren Manifestation der Urzeit in dem körperlich erscheinenden (monomorphen) Sein seitdem an fixierte und verbindliche Gesetze und Regeln gebunden, die zu verändern, seitdem Ungud verzichtet, die zu verändern Ungud sich zurückhält, und mit dieser Haltung hält Ungud auch die eigene unmittelbare Manifestation im Sein der Gegenwart zurück, was sowohl den otiosen Charakter Unguds erklärt wie den latenten Status der Traumzeit als auch die Konstanz oder den Standard der Formen, in denen die Erscheinungswelt als diese Erscheinungswelt erscheint.

Aber weil das gegenwärtige Erscheinen des Seins nur durch die Einhaltung jener Gesetze und Regeln, welche nach dem Zurücksinken der Urzeit in ihren Grund eingesetzt worden sind, verbürgt wird, und die Möglichkeit der Gesetzes- und Regelübertretung der Preis des gegenwärtigen Wesens des Menschens, seines Vermögens, ist, repräsentiert eben dieses gegenwärtige Wesen, speziell seine Unfähigkeit über sich selbst verfügen zu können, auch die Gefahr, in der das ganze Sein der Aborigines steht. Jede Abweichung von den Regeln führt zu strukturellen wie zu Bestandsproblemen, zu Störungen im Ganzen, zu Rückbildungen des Ganzen, zu dessen Untergang, zum Verlust notwendiger Elemente, zum Versagen der richtigen Zusammensetzung der Teile.

Der Riß zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit ist seit dem Rückzug der Traumzeit hinter die Formen der Erscheinungswelt nun so groß, daß er von den besonderen Urzeitwesen allein nicht mehr überwunden werden konnte, sondern die Solidarität aller, d.h. die gutwillige Kooperation aller und von allen Beteiligten, forderte. Das Dasein in der Ungarinyin-, Unambal-, Nyigina und Worara-Welt ist zu einer Aufgabe aller Stammesgenossen, einschließlich der Ahnen und d.h. eben auch zu einer Aufgabe aller Lebewesen geworden, und zwar sich so miteinander zu verbinden, das keiner zulasten des anderen lebt.

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, nämlich durch seine Vorschriften, die angeben, welche Elemente einander ergänzen, miteinander harmonieren, und welche einander abstoßen, sich streiten.

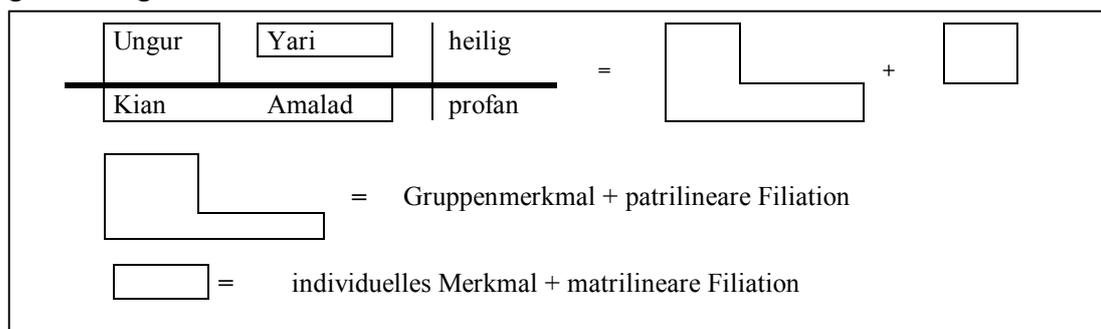
Auch die Wondjina differenzieren sich in diese Hälften und bei den Nyigina noch einmal in die Sections. Und weil sie mit dem Leben ihrer irdischen und tierischen Nachfahren notwendig verbunden sind, sind sie auf deren Mitwirken angewiesen. Das Stammeshandeln stellt in seiner Gesamtheit die Reproduktion des Kosmos unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung der in Zwietracht zueinander geratenen Hälften dar, die nur durch die Einhaltung der Urzeitgesetze gelingen kann, d.h. für die Ungarinyin und Unambal vor allem der Einhaltung der totemistischen Regeln und für die Nyigina dazu noch der Gebrauch der Sections. Und weil auch die übersinnlichen Mächte auf die Solidarität ihrer sterblichen Bundesgenossen angewiesen sind, steht die Harmonie des Kosmos grundsätzlich in der Krise der Gegenwart.

Der Kult muß immer ergänzen, was gestorben ist, was genommen oder getötet wurde, durch Opfer vergelten, um auszugleichen und aufrechtzuerhalten, was dem Leben an Kraft, an Ungudkraft und d.h. auch 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 belassen oder verlassen worden ist, selber fortpflanzen. Die Kraft und der Verstand der Wesen, welche die Erscheinungen ausgestalten, zieht sich immer wieder von diesen Produkten ihrer selbst zurück in den Grund, in Ungud, aus dem heraus sie immer wieder neue Kräfte und gesteigertes Verstehen entfalten, das sich wiederum in den neuen Gestalten der Erscheinungswelt, deren Wesen sie sind, niederschlägt.

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 von Abstammungslinien, die sich zwar über den Austausch der Frauen verbinden, aber diese Verbindung über die Abstammungsregeln immer wieder auflösen und sich in die zwei Hälften des Stammes teilen. So teilt die unilineare 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"<sup>208</sup> und unterstreicht sowohl die differenzierende als auch die integrierende Funktion der Hälften; denn die Heirat verbindet sie immer wieder, während die unlineare Abstammungsrechnung sie gleichzeitig auch immer wieder trennt.



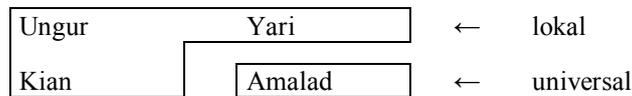
Die beiden mythischen Vorfahren, welche die Gattenwahl in das System der dualen Ordnung integriert haben, die Wondjina Kuranguli und Banar (nach einer anderen Version: Wodoi und Djungun), gehören bei den Ungarinyin zur Walamba- und zur Yara-Hälfte, bei den Unambal geben sie den Hälften sogar ihren Namen.

Aber die duale Ordnung beschränkt sich nicht nur auf die Regelung der Stammesendogamie, sondern gilt für den ganzen Kosmos, der als eine Welt erscheint, die zusammengesetzt ist aus den Amalad-Dingen, so daß es auch nicht weiter verwunderlich ist, in der Stammeswelt der totemistischen Heroen auf eine ganze Reihe von Zwillingspaaren zu stoßen, die für vergleichbare, die Hälften repräsentierende, sie

<sup>208</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.189

differenzierende und sie verbindende Großtaten verantwortlich sind. Wir haben sie schon kennengelernt (siehe oben).

Die anderen Totemsysteme: Ungur, Yari und Kian, sind also alle nach den folgenden



Merkmale den Amalad-Totems unterstellt und werden in ihren Grenzen 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 Endogamie, formulieren Regeln, nach denen das Seiende sich zusammensetzt oder trennt.

Die Gemarkungen oder Flure des Stammes gliedern sich nach den Parzellen der Lokalgruppen, die jede ihren heiligen Platz oder ihre Wasserstelle hat, wo der Wondjina der Lokalgruppe sich aufhält, d.h. das gesamte Stammesgebiet gliedert sich in die Gemarkungen der Hälfte, auf die sich ihrerseits die Flurstücke der Wondjina verteilen, und prägt damit das Wirken der Traumzeit in die Landschaft ein (Gegensatzpaar: lokal-universal), von der aus jene sich in das Leben auf ihr (dem Territorium) inkarnieren, denn die Lokalgruppen sind die inkarnierten Wondjina oder inkarnierten Wondjinakinder, welche wie deren Mitglieder sich mit solchen anderer Gruppen vermählen (Gegensatzpaar: patrilinear-matrilinear) und durch die Vermählung Zugangsrechte zu Parzellen und Kultgeheimnissen der anderen Hälfte aufschließen (Gegensatzpaar: individuell-sozial), welche die patrilokal einheiratenden Frauen ihren Kindern verbürgen.

universal	Ungud	Walamba Yara	Einheit
lokal	Wondjina		Vielheit

Der Gegensatz zwischen den mythisch-sakralen Totems und den klassifikatorisch sozialen Totems wird durchkreuzt durch die Vererbungsregeln der Totems: Kultgruppe, lokale Gruppe und Stammeshälfte werden patrilinear vererbt, das Traumtotem hingegen mütterlicherseits (siehe Schema b im vorherigen Kapitel). 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 nicht angehört, d.h. es teilt sein Individualtotem mit dem Mutterbruder, dessen Clantotem es ist, und damit mit der Gruppe seiner Waiingi. So gehört der Einzelne zwar zur Hälfte seiner Väter, aber auf eine mystische Weise, die sich im Individualtotem anzeigt, auch zur Hälfte der Mutter, d.h. jedes Stammesmitglied ist Mitglied beider Stammeshälften, wenn auch auf sehr verschiedene Weise.

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. Dem endgültigen Abschluß der Gruppen gegen einander wirkt vor allem das Individualtotem entgegen.

Die Regeln der Vererbung und die Unterscheidung nach dem Individuellen und dem Sozialen überlagern auch den Gegensatz: heilig-profane. (siehe das Schema oben). Die Kennzeichen der örtlichen Bindung (Schema c), die diese Totems gleichfalls repräsentieren, durchkreuzen das Schema noch einmal in entgegengesetzter Richtung

und stellen die mythologische Begründung der Amalad-Klassifizierungen oder der Dual-Ordnung heraus.

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 (siehe Schema c), d.h. auf den Wondjina des örtlichen heiligen Platzes.

Universal, d.h. allumfassend sind auch die mythischen Urheber des Daseins, nach deren Namen die klassifizierenden Totems unterschieden werden: Walamba-Ungud und Yara-Ungud. Die Ort-Kosmos-Unterscheidung entspricht der Unterscheidung der

Traumzeitwesen	kosmolog. Position	innen/eigen	außen/fremd	Vererbung
Ungud	universal	Hälfte I	Hälfte II	patrilin.
Wondjina	lokal	Clan 1u.3	Clan 2 u.4	patrilin.
Wondjina	lokal	Kltgr.1u 3	Kltgr.2 u.4	patrilin.
Wondjina	loka	Indiv.totem II	Indiv.totem I	matrilin.

Wondjina und der Ungud und folgt ihrem mythologischen Verhältnis.

Betrachten wir die Funktion der Totems in dieser Hinsicht durch ein weiteres Schema, dann entdeckt man die folgenden Konsequenzen: Weil das Individualtotem in Opposition zum Hälfentotem der väterlichen Gruppe steht, steht es auch in Opposition zum Clan- und Kulttotem des Vaters.

	<b>Vater</b>		<b>Mutter</b>	
<i>Name</i>	Condbin		Bangal	
<i>Land</i>	Wujuri		Wulangu	<i>Clantotem</i>
<i>Hälfte</i>	Kuranguli		Banar	<i>Hälfentotem</i>
<i>Totem Gi</i>	Heros v. Munuru		Regen	<i>Kult-Totem</i>
<i>Totem Gi</i>	Busch			
<i>Totem Järi</i>	Land Dschalini		Baum Nolu	<i>Individualtotem</i>
	Ratte u.Honig			
	└──────────────────────────────────┘			
		<b>Sohn</b>		
<i>Name</i>		Wabi Yilingurmen		
<i>Land</i>		Wujuru		<i>Clantotem</i>
<i>Hälfte</i>		Kuranguli		<i>Hälfentotem</i>
<i>Totem Gi</i>		Heros v.Munuru		<i>Kult-Totem</i>
<i>Totem Gi</i>		Busch, Yilingurmen (Wasserpflanze)		
<i>Totem Järi</i>		Regen		<i>Individualtotem</i>

nach: A.Lommel. Die Unambal. Hamburg 1952. S.33

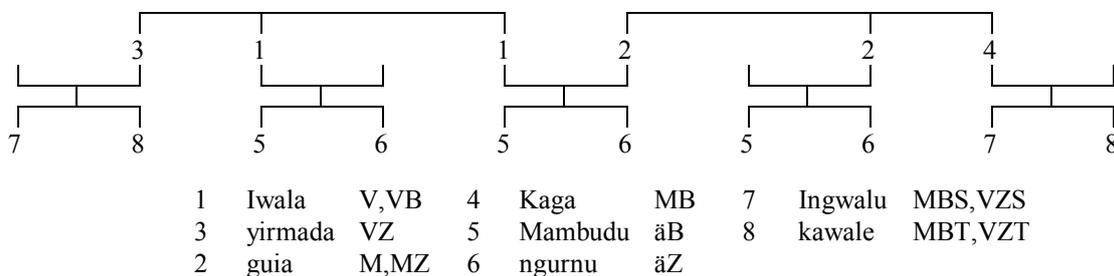
Weil es aber das Individuelle des Individuums bezeichnet, kann es mit nichts übereinstimmen, was die Gruppenzugehörigkeit kennzeichnet, denn in der Gruppe ist das Individuelle das Fremde und das Gemeinsame das Eigene. Das Individualtotem repräsentiert also das Außen der Gruppe, denn die Individualität ist das gemeinsame Merkmal des Individuums jeder Gruppe. Das Innerste des Körpers, seine Seele (Yari= Individualtotem) erscheint als das Äußerste seiner Gruppe (Herkunft aus der anderen Hälfte). Damit reflektiert diese Institution, was metaphysisch als Transzendenz des Selbst erscheint, nämlich das *Außer-Sich-Sein* der Seele im Hinblick auf den Körper, dessen gemeinsame konstitutionelle Merkmale seine Filial- und Lokal-Gruppenzugehörigkeit anzeigen, wie das C.G.von Brandenstein so eindrucksvoll demonstriert hat.

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, d.h. ein transzendierendes Band. Das Individualtotem repräsentiert förmlich das Zentrum der radialen Symmetrie, deren Figuren in der Kreisdrehung oder in der Ergänzung zum Kreise das Ganze ergeben, den Stamm, der sich aus den Segmenten der radialen Symmetrie zusammensetzt. Jeder anderen Gruppe äußerlich, bezeichnet das Individualtotem das Innerste jenes Ganzen, durch das auch erst die Gruppen, zu denen sein Träger gehört, lebendige, nämlich sich selbst reproduzierende Einheiten, sein können. Damit verkörpert sich im Individuum die gleiche Einheit, die sich im Stamm verkörpert. Das System der Totemzuschreibungen reflektiert also deutlich, was die verschiedenen Mythen in mystischer Form immer wieder in zahlreichen Gleichnissen ausgedrückt haben, nämlich die Identität von Selbst und All, von Individuum und Stamm.

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 Waiingi, und seine Frau, die Schwester oder Tochter dieser Waiingi.

Das Clangebiet ist Eigentum in männlicher Folge, die Frauen des Clans kommen von außen (patrilokale Residenz). 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. Denn ohne den Austausch mit der anderen Hälfte könnten die Nachkommen keine Seele erhalten, d.h. nicht ins Dasein treten. Das Individualtotem reflektiert in seiner Beziehung zu den anderen Totems das Verhältnis von Innen und Außen, und zwar in einer dreifachen Weise: aus der Sicht der Gruppe repräsentiert es das Außen, aus der Sicht des Individuums sein Innerstes, das die Gruppe, zu der es gehört, nicht vergemeinschaften kann und deshalb auch das Innerste der Einheit ist, die für alle Gruppen die Bedingung der Möglichkeit darstellt, der Einheit des Stammes, welche sich im Hinblick auf dieses Äußerste vergesellschaftet.

Nyigina- Terminologie:

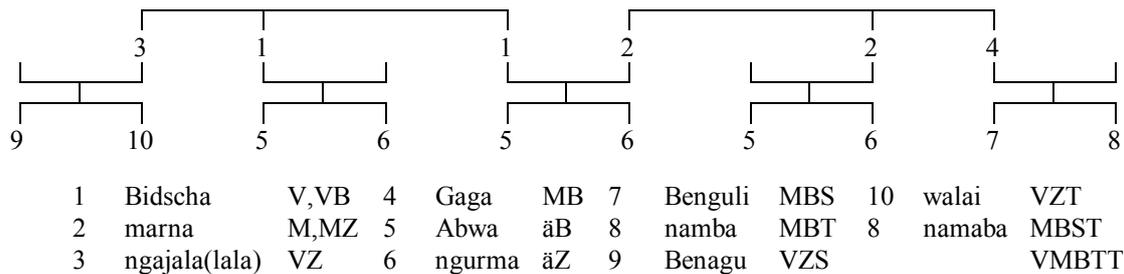


Deshalb repräsentiert das Individualtotem nicht nur das Individuelle und seine Beziehungen zur fremden Gruppe, sondern auch den Mangel der Gruppe, der im Individuellen als Ausdruck des Fremden im Eigenen sichtbar wird. Der Horizont, in dem dieses Fremde mit dem Eigenen versöhnt wird, ist der Stamm, der das Fremde vergesellschaftet.

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.

Alle Relationen des Individuums zum Stamm und zum Kosmos, die seine vier Totems abbilden, bilden auf diese Weise seine Beziehungen zur Gemeinschaft und zur Welt auf ihm selbst ab, was wiederum am besten ein Schema verdeutlichen kann (siehe oben). So wie das Stammesland das Geisterreich und seine Interaktion reflektiert, so reflektiert jedes einzelne Individuum diese Einheit des Geisterreiches mit der

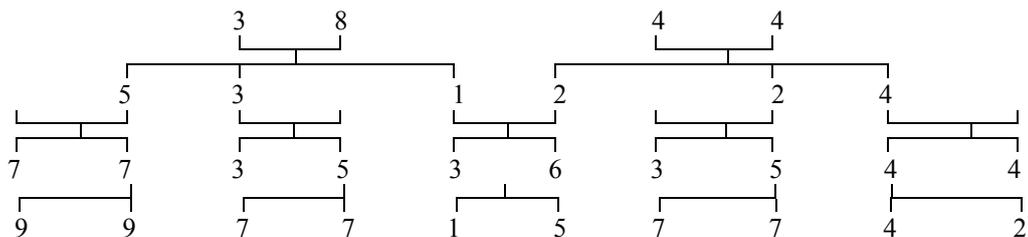
Unambal- Terminologie:



totemistischen Zusammensetzung seines Körpers und seiner Seele.

Infolge der besonderen Verbindung des Individualtotems mit einer Gruppe aus der anderen Hälfte und vor allem wegen der Exogamievorschrift der Totemgruppen, kann man seine totemistischen Beziehungen nur dann vollständig abbilden, wenn man zugleich auch die entsprechenden Beziehungen seines 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. Das Anderssein des Selbst, das Wesen derer, die zusammen eine Gruppe

Verwandschaftsnamen der Ungarinyin:



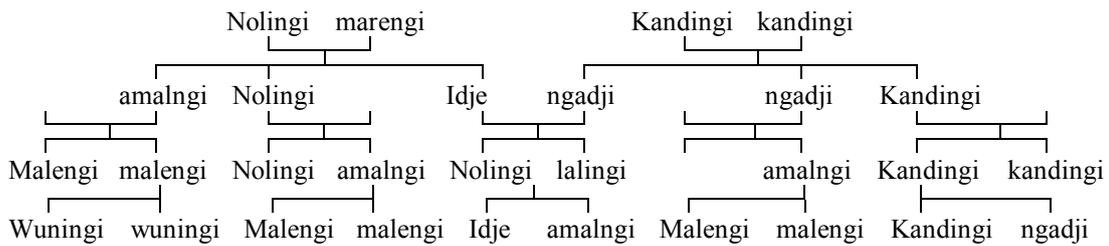
bilden, verhüllt sich vor der aufdringlichen Gegenwart der Mitgliedschaft zu einem Clan, einer Kult- und Lokalgruppe und wiederholt in der Logik der totemistischen Beziehungen, das Verhältnis von Wesen und Erscheinung, indem es mit dem otiosen Charakter des geheimen Namens (Individualtotem) den otiosen Charakter Unguds und der Wondjina angesichts der gegenwärtigen Erscheinung der Welt reproduziert. So wird auch in diesem Kontext Ungud als Kraftfeld des Universums oder Kosmos sichtbar, dessen Wirksamkeit aktiv wird, wenn das Individualtotem seine expansiv orientierte Verknüpfungsfunktion innerhalb der Interaktion der Gruppen erfüllt.

Dieses Schema der totemistischen Reflexion (siehe oben: Wolugmara) im Totembesitz einer Person ist also keine willkürliche Abstraktion der Beziehungen, sondern stellt eine symbolische Übersetzung jener Totemverteilung dar, die Lommel am Beispiel eines Ehepaares mit ihrem Sohn (Schema oben) vorgestellt hat. Die regulative Funk-

tion, 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 Exogamiesysteme der Ungarinyin und Worara (Elkin zählt auch das der Unambal zum Ungarinyinintyp) einerseits, der Nyigina und der Karadjeri andererseits. Die beiden zuerst genannten Stämme regeln die Heirat nach dem von Elkin als Ungarinyinssystem bezeichneten System, 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 Nor-

Verwandtschaftsnamen der Ungarinyin:



thern 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."<sup>209</sup> Andererseits wären die Heiratsregeln der Unambal, wenn Lommels Angabe der vorgezogenen Heirat bei den Unambal (MBST) richtig ist, dem Zuschreibungsverfahren der Aranda oder der Nyul-Nyul zuzuordnen. Die Karadjeri praktizieren ein System, das für die Ethnologie eine repräsentative Funktion erfüllt genauso wie die Gruppe von Systemen, denen das System der Nyigina zugeordnet wird, das sog. Karieresystem. Das Ungarinyinssystem stellt ein reines Häftensystem dar, während die anderen Systeme (Aranda, Kariera) Section- und Subsectionsysteme repräsentieren.

Wuiur		Kidir	
Banaka	A	B	Burunga
Pardjari	C	D	Karimba

Mann = A,B,C,D; Frau = a,b,c,d

Die Tabelle der Beziehungen lautet:

A	=	b	--->	Cc	Wuiur
C	=	d	--->	Aa	
B	=	a	--->	Dd	Kidir
D	=	c	--->	Bb	

Der Versuch einer Projektion der Funktionen einzelner Totems auf die Heiratsklassenordnung 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, (vielleicht, weil Elkin sie schon bekannt gemacht hat), ebenso wenig wie Lommel, der zwar den Totemismus der Unambal (neuerdings wird unter

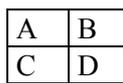
diesem Namen nicht nur ein Stamm, sondern ein ganzer Stämmekomplex zusammengefaßt) dargestellt hat, aber nicht deren Verwandtschaftssystem.

Mit Ausnahme einer Liste der Verwandtschaftsnamen der Unambal hat Lommel darauf verzichtet, diesen Komplex, speziell die Differenzierung der korporativen Gruppen, ausführlicher zu behandeln, weil unter den Bedingungen des kulturellen Wandels, in dem sich dieser Stamm zur Zeit seiner Beobachtungen befunden hat, das Verwandtschaftssystem nicht mehr regelrecht praktiziert worden ist. Das Verbot der Kreuzbasenheirat und die vorgezogene Heirat der MBST macht bei den Unambal ein

<sup>209</sup> A.P.Elkin, Social Organization in the Kimberley Division, Oceania II, 1931, S.312

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 Subsectionssystem 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 Exogamiesystems des anderen Stammes projizieren, dessen System zum Karieratyp (Radcliffe-Brown, Elkin) gezählt wird, um auf diese Weise, d.h. unter der Bedingung, daß die Unambal entweder ein Acht- oder ein Vierklassensystem praktiziert haben, jene Funktion der Totemkategorien zu skizzieren, ohne die das soziale Rollen- und Normensystem jener Stämme nur unvollständig zum Ausdruck käme.



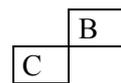
Sections



Patrihälfen



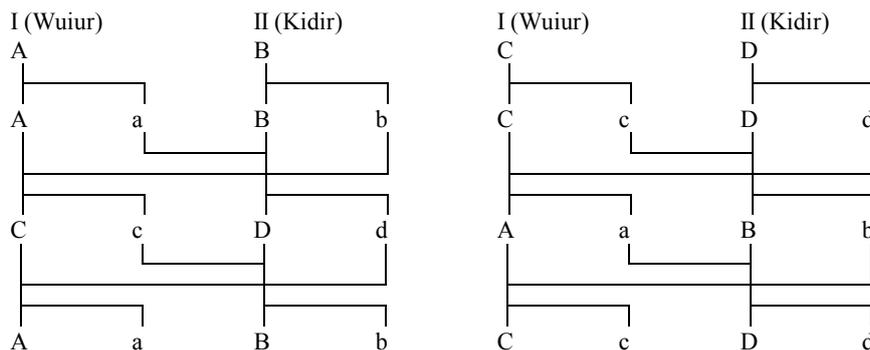
Matrihälfen



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 (VZS#MBS, VZT#MBT) unterscheidet sich von der Nyigina-Terminologie (VZS=MBS, VZT=MBT) vor allem in der bilateralen Unterscheidung der Kreuzvettern und -basen, die aber als Heiratspartner ge-

Sectionsystem der Nyigina:



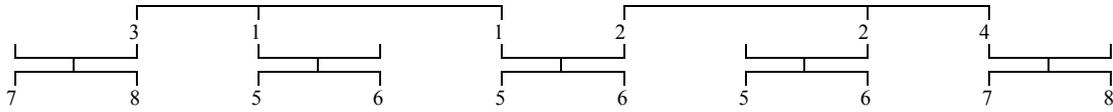
nauso wie bei den Aranda oder den Ungarinyin ausfallen.

Während das Verbot der Kreuzkusinenheirat auch für das Ungarinyinsystem gilt, läßt sich die Heirat der MBST, die nach Lommel die vorgezogene Gattin der Unambal ist, nicht mehr mit dem Verwandtschaftssystem der Ungarinyin zur Deckung bringen, das ja einmal durch die Totemexogamie und zum andern durch seine besondere lokale Organisation bestimmt wird. Das System der Terminologie der Ungarinyin (siehe oben) ist von Elkin<sup>210</sup> zuletzt in seinem Übersichtswerk über die *primi incolae* Australiens

<sup>210</sup> A.P.Elkin, The Australian Aborigines, London, Sydney, Melbourne 1979, S.108-9



Seele, deren Vermittlung der Mutter allein zu verdanken ist und da die mütterliche Leistung nicht weiter bei der sozialen Differenzierung des Individuums in Erscheinung tritt, bezieht sie sich nur auf die wesentliche Beziehung des Individuums zu der komplementären Hälfte seiner Gruppe, welche sein Individualtotem anzeigt.



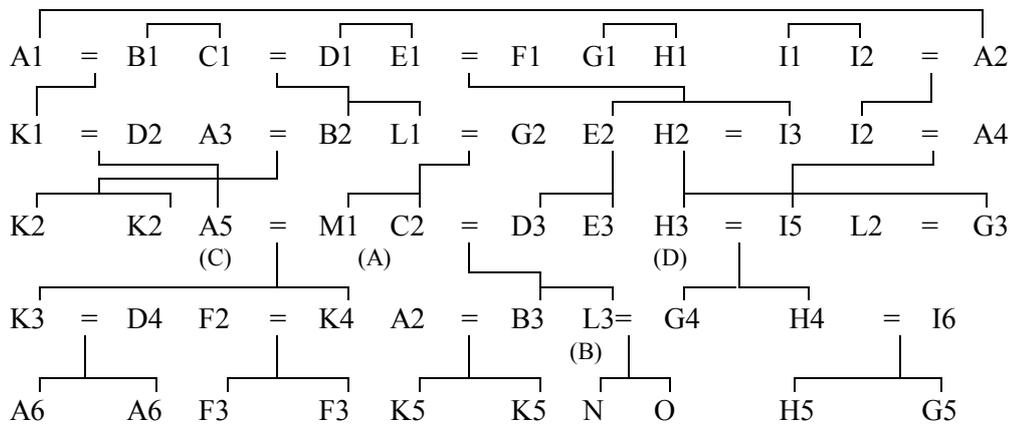
Zahlen 1-8 Nyigina Verwandtschaftsnamen (siehe oben); A,B,C,D = Sections; Zahlen hinter den Buchstaben: 1=Yari, 2=Ungur, 3=Kian, 4=Amalad

1	(B4, B3, B2, C1)	4	(D1, A2, A3, A4)	7	(B1, C2, C3, C4)
3	(B4, B3, B2, C1)	5	(D4, D3, D2, A1)	8	(B1, C2, C3, C4)
2	(D1, A2, A3, A4)	6	(D4, D3, D2, A1)		

Totemkombination von 1 und 3 = (B4, B3, B2, C1); Totemkombination von 2 und 4 = (D1, A2, A3, A4); Totemkombination von 5 und 6 = (D4, D3, D2, A1); Totemkombination von 7 und 8 = (B1, C2, C3, C4)

Das Vierklassensystem versichert die Clansolidarität über den Austausch zwischen den Hälften in der selben Generation oder die geschlechtsspezifisch orientierte Verteilung der Kinder auf die Stammeshälften, die zugleich die Verteilung der Großeltern wiederholt: 1. verlassen die Töchter immer ihre eigene Hälfte und 2. bleiben die Söhne immer in ihrer eigenen Hälfte. Der Sinn der Heiratsklassenordnungen ist also ebenso in der Verteilung der Kinder zu sehen (das wird im 8- Klassensystem noch deutlicher)

Verwandtschaftsnamen und Allianzmuster der Ungarinyin:



- 9 Wuningi=A1(VVZMa),A2,A3(VZMa,VVZSS, nicht FrB), A4, A5(ZMa), A6(ZSKi)
- 5 amalngi=B1(VVZ),B2(VZ),B3(T)
- 4 Kandingi=H1(MV),H2(MB),H3(MBS,MB),H4 H5
- 8 maringi=D1(VM),D2,D3(Fr),D4
- 3 Nolingi=C1(VV),C2(B,Ego)
- 7 malengi=K1(VVZS,K2(VZKi),K3(ZS), K4(ZT),
- 11 wolmingi=F1(FrVM,FrM),F2(ZTMa,FrMB), F3(ZTKi),
- 10 Waiingi=E1(VMB,FrVV,FrV,FrB),E2(FrV), E3(FrB)
- 2 ngadji=G1(M,MVZ),G2(M),G3(M,MBT),G4(ST, VMBST),G5
- 1 Idje=L1(V),L2,L3(S)
- 6 lalingi=M1(Z)
- N=jB; O=jZ

wie in dem Austausch der Frauen, denn es sind die Kinder, deren Zuschreibung die Abstammungsgruppen differenziert, d.h. an denen als solidarischer Einheit erst wieder der ganze Stamm partizipiert. Wenn wir die Heiraten in zyklischer Folge darstellen (siehe Schema oben) und jedes Kennzeichen einer Heiratsklasse mit den 4 Totems versehen, die ein Individuum mindestens besitzt, dann wird die determinierende Funk-

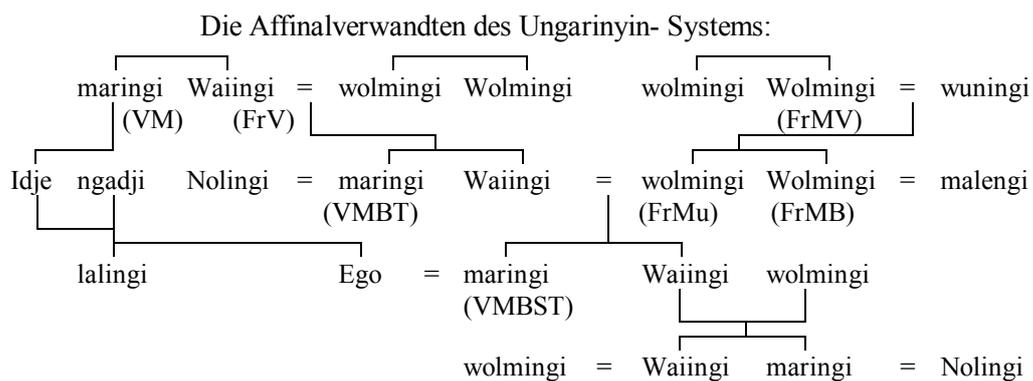
tion des Individualtotems für die Zuschreibung der Heiratsklassen sichtbar (siehe Schema oben).

Das mütterliche Individualtotem bestimmt alle Totems, die das Kind väterlicherseits erbt. Damit wird Durkheims Behauptung, daß die Funktion des Individualtotems den anderen Gruppentotems untergeordnet ist, hinfällig und die spezifische soziale Funktion, die dieses Totem erfüllt, ganz deutlich. Das Individualtotem ist nämlich das genuin gesellschaftliche Totem (organische Solidarität), während die Gruppentotems gemeinschaftliche Funktionen (mechanische Solidarität) erfüllen. Die Mutter vererbt ihrem Kind das Individualtotem, das einem Totem ihrer Gruppe entspricht und das die gleiche Funktion erfüllt, wenn es eine Tochter ist, oder das dem Sohn die Frauen anzeigt, die er heiraten kann. Das Individualtotem des Sohnes entspricht nicht nur einem Gruppentotem der Mutter, sondern es repräsentiert auch die Heiratsbeziehung des Vaters. Andererseits entspricht das Gruppentotem des Sohnes dem Individualtotem der Mutter und das Individualtotem der Sohnesfrau entspricht dem Gruppentotem des Sohnesvater, während das Gruppentotem der Sohnesfrau wiederum mit dem Individualtotem des Sohnesvater übereinstimmt.

Stellt man die Individuen nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Individualtotems in Beziehung, dann erkennt man, daß auch diese Beziehungen mit den Regeln der Heiratsklassenordnung übereinstimmen, nur mit dem Unterschied, daß sie die unvollständige Sequenz aus einem Paar, einer Zweiheit und einem Zyklus vervollständigt, oder besser, den Schlüssel ihrer Vervollständigung abbildet (siehe Schema oben).

Neben den drei verschiedenen Zweierrelationen des Heiratsklassensystems erscheint eine weitere duale Relation, die man totemistische Zweiheit nennen kann, welche die Außenrelationen der Abstammungsgruppen, die zur Gruppenselbstreproduktion notwendig sind, reflektiert. Diese totemistischen Zweiheiten lauten: AD, 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 Zweiheit, die jede beliebige Person positiv kennzeichnet, identisch ist, mit der Zweiheit, die wir Zyklus genannt haben, welche das Verhältnis der Mutter zum Kind und das zu den Matrihälften, 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. Die als Hälften unbenannten matrilinearen Hälften des Systems werden durch das Individualtotem repräsentiert, d.h. in einer anderen Ordnung als jener der Heiratsklassen durchaus benannt.

Dem analytisch erschlossenen Zyklus und der Relation zu den Matrihälften, 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 Hälften und der Zyklen hier die soziale Funktion des Individualtotems ist.

Auf diese Weise wird die Seele des Menschen, der unsichtbare, geheime Teil seiner

<i>I</i>	3 Nolingi 1 Idje 5 amalngi	VV,VB, VBS, MZS, äB,etc V,S, etc VVZ,VZ,T, VBT, MZT, etc	<b>Ego's Gruppe</b>
<i>I</i>	4 Kandingi 2 ngadjji	MV,MM, MB,MBS,MBT,MBSS, etc M, MZ, MBST,MBSST, etc	<b>Mu's Gruppe</b>
<i>III</i>	10 Waiingi 8 maringi	VMB, VMBS, VMBSS, FrVV, FrV, FrB, FrBS, etc FrBT,VM,VMBT, VZSFr, Fr, FrBT, ZSFr, etc	<b>Fr's Gruppe</b>
<i>IV</i>	7 Malengi 9 Wuningi	VVZS,VZKi, ZS,TKi, etc VVZMa, MMBFr, VZMa, MBSFr, ZMa, ZTMa,ZSKi, etc	<b>VVZMa,VVZFr VZMa,ZMa,TMa, MBFr</b>

selbst, sein geheimer Name, stets mit dem Namen eines Wondjina 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 Gegensatz, 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.

Der Vollständigkeit halber sei hier noch einmal die oben angesprochene Projektion der Totems in das genealogische Schema erwähnt, nachdem wir sie den Heiratsklassen oder Sections zugeordnet haben.

Auch aus der Zuordnung der Zahlen zu den Buchstaben lassen sich die Vererbungsregeln der Totems ableiten. Wir haben schon gesehen, daß die Wondjina oder die Geistkinder inkarnationsbereite Seelen, also Verstorbene sind, so daß das System des

	Haut (bramalar)		Knochen (bronor)	
Fleisch (Kian)	+	-	-	+
	-	+	+	-
Seele (Ya-Yari)	+	-	-	+
	-	+	+	-

Totemismus uns hier genau jenen Akt der Vergeltung offenbart, jenen Austausch der Opfergaben, der nach dem Urmord notwendig geworden ist: die Aufnahme einer Seele dieser Hälfte, d.h. die Freigabe eines Körpers für einen reinkarnationsbereiten Ahnen oder eine 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	bronor
Yara	bramalar

Walamba-Hälfte die Seele (oder umgekehrt). Dieses Verhältnis von Leben und Tod drücken speziell die Hälfthenamen der Nyigina aus: Wuiur (Regenvogel) und Kidir. Kidir ist der Name des Totenreiches und Kidir ist

der Name des Hälfhentotems, 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 oder zu der Haut gehörig. Bronor verweist auf die Walamba-Hälfte, bramalar auf die Yara-Hälfte. Erst durch die Verbindung der Hälften in der Verbindung der Individual- und Clantotems kommt der ganze Körper aus Haut und Knochen mit dem Fleisch (Kian), d.h. mit seiner Gruppe, zu einer lebensfähigen Erscheinung zusammen, zu der auch die Seele gehört, die das Individualtotem beisteuert. Die Matrix der Genesis eines jeden Individuums zeigt die Tabelle oben in schematischer Kürze.

Schauen wir auf die Verbindung der Heiratsklassenzuordnung mit den Totemkombinationen, dann stellen wir fest, daß die Halbierung des Stammes nur die Abstammungsrechnung reflektiert, d.h. die Verwandtschaft von A und C, respektive die 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 Individualtotem kommt aus der Gruppe A. Die Mutter eines B stammt aus der Gruppe C und ihr Individualtotem ist aus der Gruppe B, d.h. in totemistischer Sicht ist Elternschaft nur unter der Bedingung einer Kombination von Totems aus allen Schnittmengen-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 unilineare Differenzierung 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 der Allkraft des Kosmos, die Ungud ist, verdanken und niemandem sonst, was die Totemkombinationen unabweislich bezeugen und der Geistkinder glauben selbst besagt. Das Verwandtschaftssystem der Ungarinyin ist von Elkin<sup>211</sup> ausführlicher beschrieben worden, so daß wir uns auf seine Darstellung beziehen können (siehe Schemata oben).

Die besonderen Merkmale des Verwandtschaftssystems der Ungarinyin sind den genealogischen Schemata, in denen Elkin<sup>212</sup> es erläutert hat, ohne große Schwierigkeiten zu entnehmen. Die besonderen Merkmale dieses Verwandtschaftssystems lassen sich mit Elkin in 6 Punkten zusammenfassen (die Kategorien repräsentierenden Buchstaben wie im Schema unten):

- 1) *Kandingi*= MV= MB= MBS= MBSS. Die Z all dieser Männer heißen *ngadji*= M für Ego;
- 2) *Idje* steht für V und S, *Nolingi* für ält.B und VV, VB, VBS, MZS und *lalingi* für die eigene Z: nur diese Namen deuten Generationsstufen an.
- 3) Die bevorzugte Gattin ist *marengi*: VMBST: sowohl für Ego (A) als auch für (B), (C), (D) im Schema nach Elkin.
- 4) 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.
- 5) Eine Möglichkeit der Heirat mit FrBT, z.B. *Wuningi* (VVZGa und VZGa), besteht.

<sup>211</sup> A.P.Elkin, The Australian Aborigines, London, Sydney, Melbourne 1979, S.108-9

<sup>212</sup> A.P.Elkin, The Australian Aborigines, London, Sydney, Melbourne 1979, S.108-9

6) kein Schwesterntausch.

7) ZT kann FrMB (*Wolmingi*) heiraten.

Elkin faßt Übereinstimmung und Unterschiede des Verwandtschaftssystems der Ungarinyin 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."<sup>213</sup>

In einem weiteren Schema zeigt Elkin die Abstammungslinie der Gattin, deren Heirat für das Ungarinyinsystem typisch ist.

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.<sup>214</sup>

A	B
C	I
D	K

AC	BI
AD	BK

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 entdeckt man, daß dieses System alle Verwandten auf mindestens vier verschiedene

Patrigruppen oder patrilineare Abstammungsgruppen mit gemeinsamer Residenz verteilt.

Diese vier lokal gebundenen Gruppen oder Patriclans können wir also als Projektionsoberfläche der Totemzuschreibung ansprechen, und zwar in der gleichen Weise, in der wir die vier Nyigina-Sections als Projektionsgruppen der Totemkategorien unterschieden haben, welche wir den Studien von Petri und Lommel entnommen haben.

ACI		BIC	
ADI		BID	
	ACK		BKC
	ADK		BKD

Wir dürfen also von zwei Stammeshälften: A und B, ausgehen und von zunächst 4 Totemgruppen: C, D, und I, K, die wir auf die beiden Hälften nach dem nebenstehenden Schema 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 die Zweiteilung der Hälften ihre Vierteilung erzwingt.

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 Trautotem 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: 1 für Yari, 2 für Ungur, 3 für Kian und 4 für Amalad, dann lassen sich alle Beziehungen nach dem Schema der folgenden Tabelle oben darstellen.

<sup>213</sup> A.P.Elkin, Social Organization in The Kimberley Division, Oceania II, 1931, S.312-3

<sup>214</sup> A.P.Elkin, The Australian Aborigines, London, Sydney, Melbourne 1979, S.108-9

Die Totemzuschreibungsregeln differenzieren also die vier lokal zusammenhängenden Verwandtschaftsgruppen, welche die Terminologie ausweist, weiter in acht totemistisch unterschiedene exogame Verbände, die ein zirkuläres Connubium bilden.

Kultgruppen- und Clantotem stimmen außerdem deshalb überein, weil eine Kultgruppe Vertreter verschiedener Lokalgruppen gleicher Clanzuschreibung integriert, d.h. die Zuschreibungsregel beider Segmente sich überschneiden.

Das Verwandtschaftssystem, das dieser Gruppenverteilung und den Heiratsregeln der Ungarinyin entspricht, ließe sich dann mit dem nebenstehenden Schema abbilden:

1=Yari,		<b>4</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	3=Kian,
2=Ungur	1	A	C	C	I	4=Amalad
	2	A	C	C	K	
	3	A	D	D	I	
	4	A	D	D	K	
	5	B	I	I	C	
	6	B	I	I	D	
	7	B	K	K	C	
	8	B	K	K	D	

(ACI)= Ego. Ego heiratet nach diesem Schema eine VMBST, dessen Frau einen VMSS. Nach diesen Vorschriften heiraten auch der Bruder (im Schema nach Elkin mit (A) gekennzeichnet) der S 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 (MBS im Schema nach Elkin mit (D) bezeichnet).

Setzen wir der Übersichtlichkeit halber für jede der oben spezifizierten Merkmalssequenzen nur ein Zeichen (siehe folgende Tabelle), dann gewinnen wir die Variablen, welche das Ungarinyinsystem als ein Subsection- oder Achtklassensystem eigener Art darzustellen gestatten.

ACI = bkd	BKD = aci	BIC = adk	ADK = bic
ACK = bid	BKC = adi	BID = ack	ACK = bkc
(ACI) = bkd	BKD = aci	BIC = adk	ADK = bic
ACK = bid	BKC = adi	BID = ack	ACK = bkc
ACI = bkd	BKD = aci	BIC = adk	ADK = bic

Entsprechend der Selektion nach exogamen Totems verteilen sich die Verwandten jetzt auf die Gruppen: S, T, U, V, W, X, Y und Z, und zwar entsprechend dem Schema oben.

Das Heiratssystem der Ungarinyin kann jetzt als ein Achtklassensystem in der Form der hier folgenden Schemata dargestellt werden (Siehe folgende Schemata).

Reflektiert man die Verteilung der Verwandten nur unter dem Gesichtspunkt gemeinsamer Verwandtschaftsnamen, dann verhüllt die Perspektive den organisatorischen Gewinn oder Vorteil der totemistischen Gliederung, nämlich die Differenzierung der

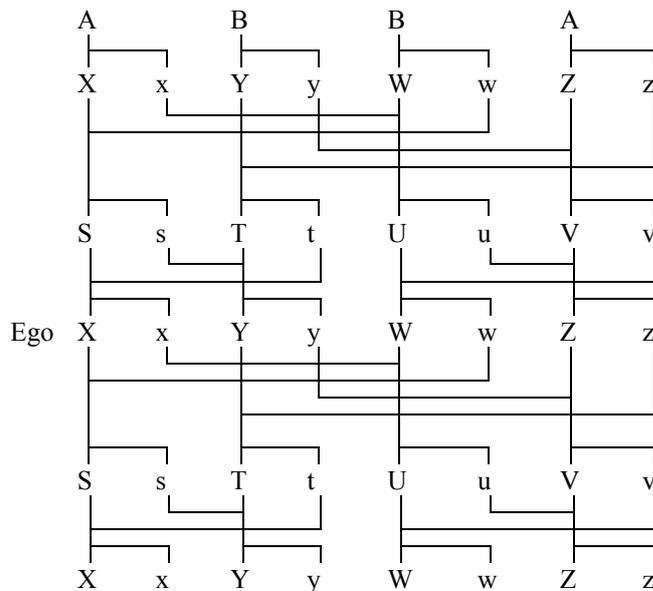
BKD = W;	ACK = S	BCI = Y;	BKC = U
ACI = X;	BID = T	ADK = Z;	ADI = V

Verwandten nach den Generationen, die sich sympathisch oder unsympathisch sind, d.h. nach den alternierenden Generationen der Exogamiesysteme.

Ergänzen wir das Verteilungsschema mit Rücksicht auf diesen Gesichtspunkt, dann stellt man aber fest, daß die Totemgruppierungen S, T, U, V sich aus Personen der 1. aufsteigenden (+1), der 1. absteigenden (-1) und der 3. absteigenden (-3) Generation (oder nach oben und unten in diesem Sinne weiter) zusammensetzen, dagegen die Totemgruppierungen W, X, Y, Z Personen der komplementären Generationen, d.h. der 2. aufsteigenden (+2), der 0. Generation (0) und der 2. absteigenden (-2) Generation zusammenfassen. Die Generationsgruppen ergänzen sich in der Hälfte A im generativen Wechsel von X und S sowie von Z und V und in der Hälfte B im gene-

<b>S</b>	idje, amalngi, maringi	<b>W</b>	maringi, waiingi, wuningi
<b>T</b>	kandingi, ngadji	<b>X</b>	nolingi, amalngi, lalingi, ngadji
<b>U</b>	malengi, maringi, waiingi	<b>Y</b>	kandingi, ngadji, malengi
<b>V</b>	wolmingi, wuningi, kaiingi, mariengi	<b>Z</b>	kaiingi, kandingi, wolmingi

rativen Wechsel von Y und T sowie von W und U. Stellt man nun diese Gruppen sortiert nach ihren jeweiligen Hälften gegenüber, dann stellt man fest, daß jede Generation nur zwei Gruppen ihrer eigenen Generation in der anderen Hälfte finden kann, die für die Gattenwahl infrage kämen, von denen aber das Verbot der MuBrTo-Heirat wiederum eine ausschließt, so daß jeder Gruppe in ihrer Generation nur eine Gruppe



übrig bleibt, in der sie ihren Gatten suchen kann.

Die von Elkin angesprochene Ähnlichkeit des Ungarinyinsystems mit dem Nyul-Nyul-System beschränkt sich also nicht nur auf die vorgezogene Gattin (second cousin type), in diesem gemeinsamen Merkmal (second cousin type) unterscheiden sich beide Systeme zugleich auch wiederum deutlich, denn die spezielle Auswahl der vorgezogenen Base (VMBST) unterscheidet das Ungarinyinsystem vom Nyul-Nyul-System sehr deutlich, weil es nämlich eine andere Base als jenes System vorzieht. Aber wenn die Exogamievorschriften der Totemgruppen streng eingehalten werden, dann erfüllen diese Totemgruppen die gleiche Funktion wie die sog. Heiratsklassen oder Sections. In dieser Perspektive kann von der Aufgabe der Differenzierung der Generationen im Ungarinyinsystem keine Rede mehr sein (was dem Schema oben auch zu entnehmen ist). Von Systemen des Crow-Omaha Typs unterscheidet sich also das Ungarinyinsystem, das zwar wie diese in seiner Verwandtschaftsterminologie das Kriterium der

Generation unterdrückt, aber nur, um es durch die positive Bestimmung des Heiratspartners über das Individualtotem mit seiner Selektion des Kreises möglicher Gatten wieder einzuführen.

Dieses System, das sich ganz automatisch mit der konsequenten Einhaltung der Exogamievorschriften der Ungarinyintotemgruppen einstellt, entspricht also der Struktur eines harmonischen (patrilinearen und patrilokalen) Nyul-Nyul- oder Arandasystems, mit dem Unterschied, daß es die Gruppen nicht ausdrücklich als Heiratsklassen, sondern als Totemgruppen anspricht. Die soziale Funktion des Totemismus wird aber nicht nur im Ungarinyinsystem sichtbar, sondern auch in dem Beispiel der Projektion des Totemismus auf das Nyiginasystem, in dem das Individualtotem die Funktion der unbenannten matrilinearen Hälften repräsentiert und reflektiert.

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: die Reflexion und Versicherung der Stammeseinheit durch die Zuschreibung des Individualtotems.

Amalad (Hälftentotem) ist ein Hinweis, der auf das Ganze nur unter dem Gesichtspunkt der Teilung, d.h. der Halbierung, hinweist, auf den zerissenen Kosmos, und

Verteilung der Verwandten auf die durch Totems gebildeten Klassen im Ungarinyin- System:

	+2	+1	+/-0	-1	-2	-3
<b>S</b>		V,VZ		S,T		SSS,SST
<b>T</b>		MB,M		MBSS,TMa MBST,SFr		
<b>U</b>		VMBS,VMBT VVZS,FrV,ZMaV		ZS,ZT		
<b>V</b>		MMBS,MMBT, FrM,MVZS		MBTS,MBTT ZSFr,VZTS, VZTT		
<b>W</b>	VM,VMB, VVZMa		Fr,FrB,ZMa VMBST,VMBSS			
<b>X</b>	VV,VVZ		Z,B, <b>Ego</b>		SS,ST	
<b>Y</b>	MV,MVZ, <b>MBS,MBT</b>		VZS,VZT <b>MBS,MBT</b>		TS,TT	
<b>Z</b>	MMB,MM, MVZMa		MBT,VZT,MBSFr MMBSS,MMBST		ZTS,ZTT	

Amalad ist deshalb auch der Hinweis auf die Zerissenheit alles dessen, was in ihm ist, das aber insofern auf das Ganze, auf die Möglichkeit seiner Heilung verweist, als es die Korrespondenzen, die möglichen Ergänzungen (Anschlußverweisungen) aufzeigt, die zur Wiederherstellung des Ganzen führen. Amalad muß deshalb universal sein, denn eine örtliche Beschränkung würde seine Funktion aufheben, nämlich die Bestimmung der Position jedes Einzelnen im Ganzen. Dieses Ganze erscheint in sich differenziert als Walamba oder Yara (Kuranguli oder Banar) oder in Subkategorien dieser beiden Totems.

So deuten die Hälftennamen und die totemistische Praxis eine Vorstellung an, die im Südosten Australiens mythologisch in der Gestalt von Baiame und äquivalenten 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, welche das soziale Leben gegenwärtig bestimmen.

Die Reintegration des Vielen in die Einheit einer Wesenheit, d.h. zu einer funktionsfähigen Einheit ist nach der Urzeit zur Aufgabe der Behüter des Lebens geworden,

zum Zweck des Kultes, zur Pflicht eines jeden Stammesmitgliedes. Diese Anschauung der Funktion des Totemismus wird nach den Untersuchungen der australischen Section- Namen durch C.G. von Brandenstein, der sie als Kategorien von Temperamenten und Konstitutionstypen entziffert hat, erst recht wahrscheinlich.

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 Gewährleute, Flugzeuge, Billycans (Teekessel aus einer Konservenbüchse) und Speerspitzen aus Telegraphenisolatoren seien Walamba. Speerspitzen aus eisernen Schaufeln, Automobile und Bierflaschen-Glas gehören zu Yara."<sup>215</sup> Diese Zuordnung alles Seienden ist allerdings nur dann als spontan zu bezeichnen, wenn man hinter der Spontanität der Zuordnungen die verinnerlichte Systematik des Weltanschauungssystems (seine strukturelle Funktion) wiedererkennt, deren regulative Funktion seit der Entzifferung der Hälften- und Section- Namen durch C.G. von Brandenstein bekannt ist, denn die Zuordnung des Seienden folgt den Elementarkriterien, für welche die Hälften- und Section- Namen stehen (siehe oben). Aus der Sicht des Einzelnen garantiert dieser Überblick aber noch nicht die Auswahl speziell jener Totemkategorien, welche ihm die eigene Position im Ganzen, im Kosmos, vermitteln, welche ihm den Weg der Selbstvervollständigung, der Selbstergänzung zum Ganzen weisen. Dieses Bedürfnis und diese Funktion erfüllt dagegen das Individualtotem, das den Einzelnen zu jenen Kategorien der Ergänzung führen, die seiner Stellung im Kosmos genügen und damit die Gerechtigkeit dessen erfüllen, der oder das jedem das Seine zuweist. Das Individual- oder Traumtotem erscheint hier als Schlüssel des Individuums, durch den und mit dem es Zugang hat zu den Gruppen, Dingen und Geheimnissen, welche für ihn als Schlösser entsprechender Schlüssel fungieren oder Schnittstellen der Ergänzung darstellen.

Jede Hälfte verwirklicht allgemein ein Prinzip der Schöpfung, das sich, um zu dauern und fortzupflanzen, mit dem anderen verbinden und sich durch das andere ergänzen muß. Daß diese Verbindung aber auch im Besonderen erfüllt, möglich oder realisiert werden kann, das garantiert das Individualtotem. Die praktizierte Exogamie gewährt

Himmel	Urzeit	Walamba	Kuranguli	Wondjina	Geistkind	Traum	Leben
Erde	Gegenwart	Yara	Banar	Lebewesen	Körper	Wachbewußtsein	Tod
kosmologischer Dualismus		Hälften Totem		Clan-und Kulttotem	Traum-Totem		

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 individuelles Vergnügen ohne seinsstiftende Kraft ist, während die durch den Heiratsbund besiegelte richtige Verbindung der Totemkatego-

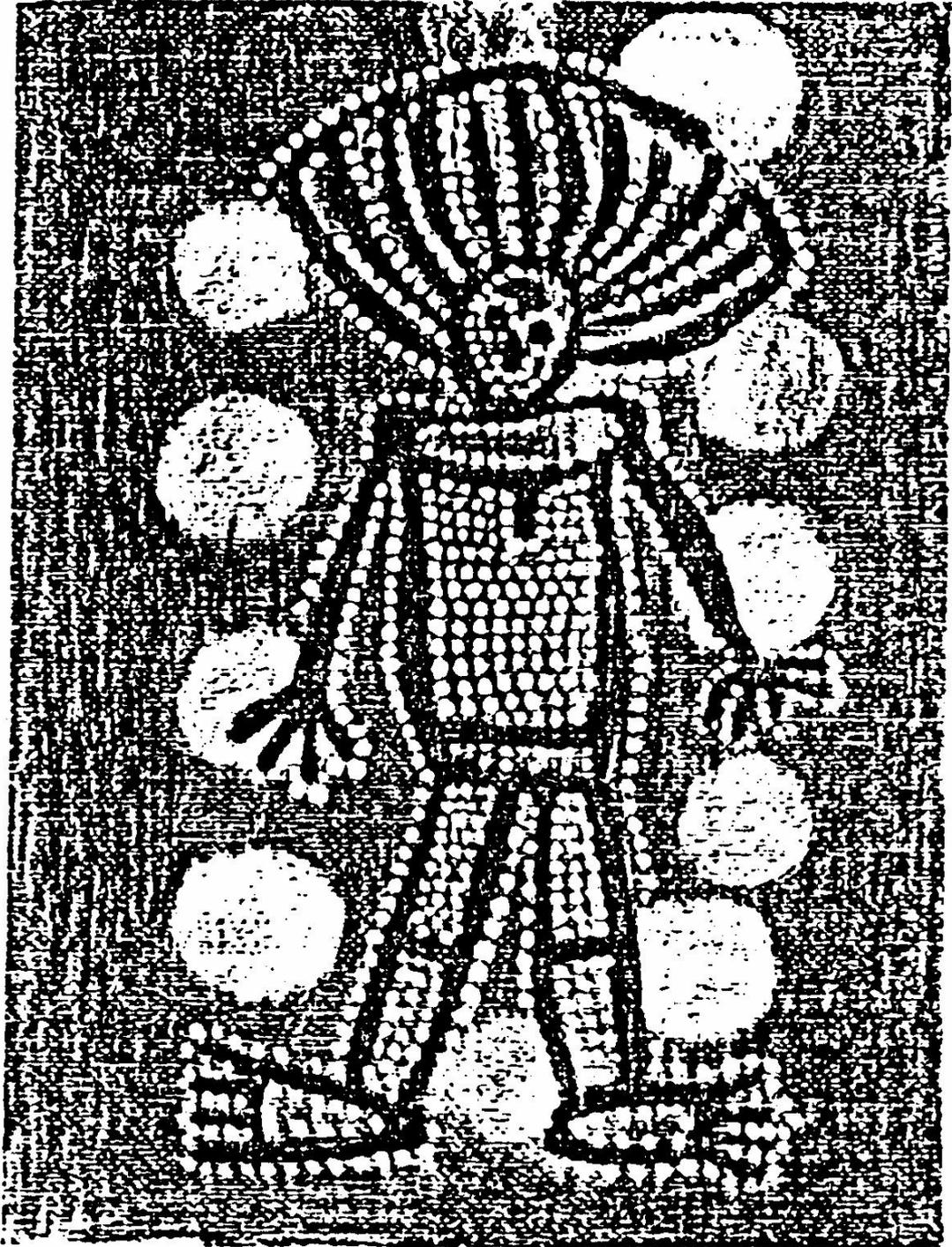
<sup>215</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.190-191

rien zur Aufrechterhaltung des Daseins prädestiniert ist. Die Heirat der Clangenossen wiederholt die Vermählung alles Seienden nach den Regeln der Dual-Ordnung und ihrer totemistischen Zusammensetzung. Deutlicher kann man die Differenz in der Auffassung von der Sexualität als Lust und der Ehe als einer Institution der Fortpflanzung, d.h. der Seinshervorbringung, die mit den Regeln des Totemismus übereinstimmt und übereinstimmen muß, gar nicht herausstellen.

Die Stammesendogamie repräsentiert die kosmologische, durch Opferhandlungen und Gesetzestreue aufrechterhaltene Einheit als System der Dual-Ordnung. Ihre Halbierung in Abstammungs- oder Erblinien durchzieht wie ein Riß 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 des Lebens, 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.

Die Erhebungen von Lommel und Petri widersprechen dem Versuch Durkheims, das Individualtotem dem Clantotem unterzuordnen oder gar das Individualtotem aus dem Clantotem abzuleiten. Im Gegenteil, es erweist sich bei näherem Hinsehen als das genuin gesellschaftliche Totem, als das Integral der Stammeseinheit. Es spielt eine zentrale Rolle bei den Anstrengungen, die das Stammesleben unternimmt, den Kosmos aufrechtzuerhalten und auf diese Weise das Leben zu mehren und zu fördern. Die Aufhebung dieser Bemühungen ist daher gleichzusetzen mit dem Ende der Welt, denn das Individualtotem erfüllt als das allerindividuellste Merkmal zugleich auch die allersozialste Funktion, nämlich die Vermittlung der *coincidentia rerum oppositorum*, der Hälften, Clans, lokalen- und Kultgruppen durch das Handeln jedes Einzelnen, denn es leitet das Auseinandertretende zu seiner Vervollständigung.

Der Zusammenhang des Wondjinaglaubens, des Totemismus und der Dual-Ordnung läßt sich wie im Schema oben kurz zusammenfassen (siehe oben), mit dessen Hilfe der Blick zurück auf die Weltanschauung und die Integration der sozialen Ordnung in den Kontext dieser Weltanschauung wieder vergegenwärtigt werden soll.



Walanganda

## Der göttliche Tier-Mensch

Die urzeitlichen oder göttlichen Übermenschen, jene Urzeitheroen, göttliche Ahnen der Traumzeit, die so unfäßbar viel mehr konnten als die heutigen Menschen und die in einer von dem Tod noch ungestörten Traumzeit als der Möglichkeit nach unsterbliche Wesen lebten, ereilte das Unglück des Sterbens, und zwar verursacht durch den mythischen Urmord, der motiviert war von der Hybris, dem Egoismus Einzelner gegenüber dem Allgemeinen und Ganzen. Bis dahin gehörte der natürliche Tod nicht zu ihrem Schicksal, denn ihre Gestalten- und Formenbildung war reversibel, ihr beliebiger Polymorphismus erschien unerschöpflich, obwohl der Tod auch ihnen nicht gänzlich fremd war: durch Kampf oder einen versehentlichen Totschlag konnten auch sie immer getötet werden und durch einen Mord sogar ganz bestimmt; doch dieser Tod wurde erst endgültig mit dem zweimaligen Mord, der das Ende der Urzeit begründet hatte, mit jener Entseelung der Form oder des Körpers, welche sie als Material der Rekreation ausschloß. Die panische Flucht aus der einen Form in die andere, bannte die Lebenskraft in die Form, in der sie sich zu verstecken suchte vor dem Angreifer. Nicht von selbst, sondern nur durch die üble Absicht des Mordes konnten die Urzeitheroen in der Urzeit sterben und das uraustralische Denken äußert damit eine Vorstellung über die Seele oder den Heros, die wir in Europa nicht nur durch die Vorsokratiker kennen, sondern auch durch die Monadologie von Leibniz: "Man kann also sagen, daß die Monaden nur auf einen Schlag anfangen und aufhören können. Sie können nur anfangen durch Schöpfung und aufhören durch Vernichtung, während das Zusammengesetzte aus Teilen entsteht und in Teilen vergeht."<sup>216</sup>

In der Sprache der Metaphysik erscheint die aboriginäre Weltanschauung durchaus nicht ungewöhnlich: Die "nichtzusammengesetzte" Substanz braucht das Elementare, d.h. die Materie, zur Verwirklichung ihrer Vorstellungen und Möglichkeiten in der Sphäre des Zusammengesetzten, in der Welt der Erscheinungen. Sie differenziert sich als Monaden von der Urmonade nach dem Umfang der Materie, welche sie zu diesem Zweck zu kommandieren vermag. Die Monaden vergnügen sich mit der Materie oder sie bedienen sich der Elemente solange unbeschwert, wie sie der Realisierung ihrer Bedürfnisse ungehindert zur Verfügung stehen. Nachdem aber alle *materia prima* dem Verlangen der Monaden entsprechend zur Gestalt geworden ist, in Form verwandelt, und jede dieser Formen außerdem ein Bedürfnis der Monaden repräsentiert, kann jede weitere Selbstverwirklichung nur zu Lasten der bestehenden Formen oder Gestalten und der sie kommandierenden Monaden gehen, also nur auf Kosten dessen, was jene Formen und Gestalten darstellen: die Selbstverwirklichung von Monaden. Der erste Angriff auf eine Form der Selbstverwirklichung brachte das ganze System der Verteilung der Materie auf die Monaden zum Einsturz, zerstörte das Gleichgewicht, das bis dahin bestanden hatte, und riß das ganze Sein in den Strudel der Auflösung, und zwar solange bis die Regeln der Vergeltung ein neues Gleichgewicht hergestellt hatten, dessen Grund und deshalb Garantie der Tod war. Die Zeit unbeschwerter Selbstverwirklichung ist vollendet, das Zeitalter des Streits um die Materie der Selbstverwirklichung hat angefangen und das Spiel der Monaden ist ernst geworden, so ernst, daß ihnen jetzt die Notwendigkeit der Vernunft offenbar wird, d.h. die Notwen-

---

<sup>216</sup> G.W.Leibniz, Monadologie, §6, Stuttgart 1979

digkeit jener Regeln, welche ihren Fortbestand versichern und das Verhalten negieren, das ihre Existenz bedroht.

Urzeit und Gegenwart stehen sich gegenüber wie ein Spektrum des Möglichen des Elementaren und ein formfixiertes Dasein (fixiertes Inventar alternativer Formen), das um die Reproduktion seiner Gestalten ringt.

Diese Unterscheidung von Körper und Seele nach dem Unterschied der Einfachheit und des Zusammengesetztseins, ihr Verhältnis und ihr Ursprung wird also in Australien ganz ähnlich reflektiert, wenn auch das "Nichtzusammengesetzte" kosmologisch oder als Eines als Ungud und als Teil des Einen als Wondjina oder als ya yari vorgestellt wird, und das Zusammengesetzte durch die Lebensformen, die sich aus den verschiedenen Totemkategorien zusammensetzen, aus den konstitutionellen Elementen und Eigenschaften, welche in den klassifizierenden-, Kult- und Clantotems reflektiert werden, so daß der spezifisch australische Konzeptionsglaube das Geschaffensein und das mögliche Vernichtetwerden des inkarnierten Geistkinds unterstreicht ebenso wie er die Vergänglichkeit und Endlichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt betont.

Der Totemismus begreift jedes Individuum zusammengesetzt aus jenen Teilen, auf welche die einzelnen Totems verweisen, die ein Individuum erbt.

Mythologische Bewertung der Totems

Traumtotem	Seele	yari
Kult- totem	Körper	ungur
Clan- totem	Körper	kian
Hälften- Totem	Welt/Kosmos	amalad

Die in jene beiden Hälften (Süßwasser- und Salzwasser Ungud) geteilte Welt, welche alles Seiende in sich faßt (reflektiert im klassifizierenden Totemismus), liefert der Seele, die für ihre Verkörperung notwendigen Stoffe und Substanzen, aus denen sich dann jedes

Stammesmitglied zusammensetzt, und die Erbgelien der Totems gestatten es jedem Eingeweihten die örtliche wie die soziale Herkunft der zusammengesetzten Substanz zu bestimmen, d.h. die Stellung des Individuums im Kosmos zu lokalisieren. Ohne diese Informationen über die Herkunft der Substanzen, aus denen sich ein Individuum zusammensetzt, kann es keine Verbindung mit der Traumzeit, keinen Erfolg auf dem Weg zur Übereinstimmung mit seinem Wesen geben. Nur das Wissen um die Elemente, aus denen man sich zusammensetzt, und um die Kraft (Ungud), die das vermag, eröffnet den Weg zur Ergänzung mit den Elementen, die zum Ganzsein fehlen. Die soziale Funktion des Totemismus, nämlich die einer Differenzierung und Integration von Individuen und Gruppen zu Lokalgruppen, Clans, Sections und Hälften und ganzen Stammeskomplexen, korrespondiert mit der mystisch- metaphysischen Vorstellung von der internen Differenzierung des Vielen innerhalb des Einen, mit der Vorstellung von der Übereinkunft des Wesens und seinen Erscheinungen.

Auf diesen Glauben des urplötzlichen Geschaffenseins und schlagartig *Vernichtetwerden-Könnens* der Monaden verweist auch eine universal verbreitete Lehre des frühen Jägerturns, nach der der Tod in der Natur nur durch schwarze Magie verursacht wird und daß ohne diesen Einsatz der Magie das Leben unsterblich wäre.

Nachdem der mythische Urmord allen Wesen jene Möglichkeit der Beseitigung oder Vertilgung ihrer Widersacher eröffnet hatte, ja sie förmlich in diese Schuld hineinzog, wurde die Sterblichkeit das allgemeine Los des Lebens, dessen absolute Konsequenz, die Vernichtung des Seins in das Nichts, die Vernichtung des Lebens in den Tod, nur

durch die Gesetze aufgehalten werden können, die die scheidenden Ur- oder Traumzeitheroen den Sterblichen hinterlassen haben.

Die schon in der Traumzeit eingeleitete Differenzierung der Wesen, die Unterscheidung von Ungud und ihren Kindern, den Wondjina, wird nach dem Urmordereignis nicht nur absolut festgeschrieben, sondern auch noch um eine weitere Differenzierung dieser Heroen bereichert, und zwar um eine Unterscheidung von den Tieren, von jenen Lebewesen, in die sie sich am Ende der Urzeit verwandelt haben und welche dem Totem Yari, Ungur, Kian oder Amalad ihren besonderen Namen gegeben haben, d.h. auch den Menschen, die sich im Zeichen dieses Totems gruppieren, und zwar als Clan oder als Kultgruppe.

Die Traumzeitheroen werden am Ende der Urzeit nicht nur die Ahnen sterblicher Menschen, sondern auch die Ahnen all der Tiere und Erscheinungen, die mit dem Menschen um ihr Daseinsrecht auf der Erde streiten oder kooperieren.

Nach ihrer Rückkehr zu Ungud am Ende der Urzeit wurden die Wondjina zur ständigen Quelle neuer Lebewesen ihrer Art, deren Reichtum oder Versiegen aber von der Einhaltung der Urzeitgesetze durch die auf sie bezogenen Lebewesen abhängig ist.

Der Urmord ist nach dem Mythos nicht nur der Grund der Sterblichkeit, sondern auch des Artenreichtums; denn die Lebensformen, in die sich die Verfolgten in ihrer Panik geflüchtet hatten, wurden nun zu ihrem Schicksal, so daß man feststellen muß, daß auch der australische Mythos genauso wie Hegel, Comte oder Darwin in dem Tod die Voraussetzung der individuellen Variation und Artenvielfalt erkennt, und diese Tatsache im Bilde des göttlichen Tiermenschen (Wondjina) darstellt, unter dessen Macht die Geburt der Tiere und der Menschen steht, die in seinem Gebiet leben.

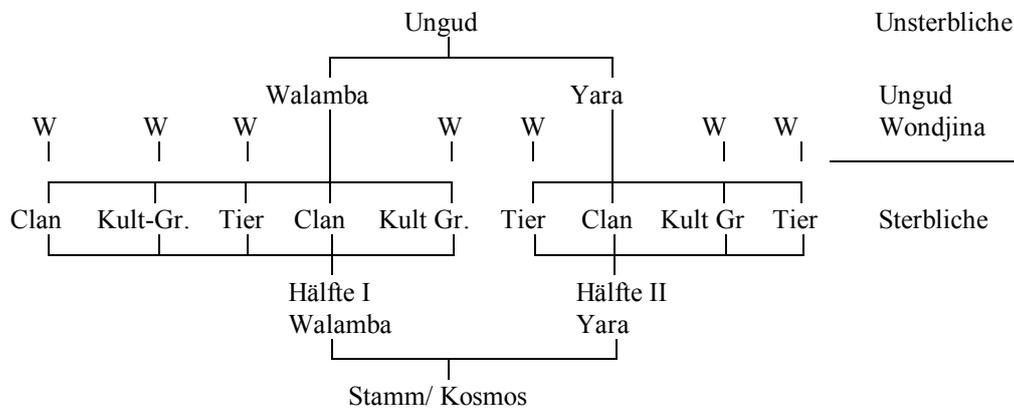
Ob die Geistkinder, die Wondjina sendet, Tiere oder Menschen beleben, hängt davon ab, wer sie findet, Tiere oder Menschen, während die Pflege der Kultstätte in der Hand der Menschen steht, die sich mit allen Tieren wie mit allen Clanmitgliedern, die dieses Territorium bewohnen, urzeitverwandtschaftlich verbunden fühlen und mit ihnen seelenverwandt sind. Das Wohlergehen der mit einer Clangruppe assoziierten Tiere, deren Seelen von demselben heiligen Platz stammen, von demselben Wondjina ausgesandt werden, fungiert förmlich als Seismograph des Wohlbefindens der mit ihnen verbundenen Clangruppe.

Die Seelenverwandtschaft von Tierart und Menschengruppe macht die Gestalten des Urzeitheroen oder seiner urzeitlichen Gefolgsleute aber nicht beliebig austauschbar als Mensch oder Tier, sondern abhängig von einer Bedingung, die entscheidet, ob sie sich in die eine oder die andere Gestalt inkarnieren und diese Bedingung liegt bei den Lebenden, d.h. in ihrem Verhalten, in ihrer Pflichterfüllung, in ihrem Gehorsam gegenüber dem Gesetz der Traumzeit.

Weil die Einheit der verschiedenen Wesenheiten dieser austauschbaren Gestalten des Lebens, Ungud, für die Urheber der Mannigfaltigkeit, deren Repräsentanten die göttlichen Tiermenschen sind, als Kraftquelle immer neuen Lebens, sei es nun menschlicher oder tierischer Natur, unersetzlich ist und nur im Dasein bleibt, solange die Kulthandlungen des Menschen ihn da erhalten, wo er sich manifestiert, d.h. an seinem hl. Platz, entscheidet das menschliche Verhalten über sein Schicksal, was auch das Tier zu einer Gestalt oder Möglichkeit des Menschen macht. Das Tier repräsentiert einen Zustand spezifischer Befangenheit der Seele, einen Grad der Fixiertheit ihrer Selbstverwirklichung, ein Stadium der Beschränktheit, das nur der Mensch überwinden kann, d.h. der Wondjina, der sich als Mensch inkarniert, denn nur in dieser menschlichen Inkarnation erkennt der inkarnierte Wondjina im irdischen Leben die überartliche, ökologische Interaktion aller Lebewesen, die auf Erden dem entspricht, was im Jenseits der

Interaktion der Geister, der Verfassung des Geisterreiches entspricht. Die äußerlichen Formen des Totemismus, seine Zuschreibungsregeln für Personen und Privilegien, reflektieren aber vor allem dieses esoterische Konzept des Kosmos als eines Geisterreiches und seiner Differenzierung, das, um sich selbst zu erhalten, immer wieder irdische Gestalt annehmen muß.

"Ebenso wie alle Wesen sind auch die Wondschinas in zwei Gruppen eingeteilt. Diese



Gruppeneinteilung, die jeden Eingeborenenstamm in zwei exogame Heiratsklassen einteilt, geht durch die gesamte Natur und wird von den Unambal ebenso wie von den ihnen benachbarten Stämmen, den Worora und den Ungarinyin, einem Kulturbringerpaar zugeschrieben."<sup>217</sup> Diese institutionelle Zweiteilung reflektiert das Verhältnis der Individuen zum Ganzen, zur Einheit, die Ungud ist, reflektiert das Verhältnis von Wesen und Erscheinung.

Jeder Wondjina stellt damit eine Matrix und Struktur verschiedener lebendiger Erscheinungen, ihrer Komplementarität, ihrer Austauschbarkeit und Vertretbarkeit dar, die über die Verbindung mit den anderen Wondjina zur Variation und Reproduktion des Kosmos führt und durch ein System der Rechte und Pflichten aufrechterhalten

Ngura (Clangebiet)	Djalnga (Totem)	
<i>Nyilgar</i> (Fitzroy River)	<i>Dareal</i> (Schwarzer Kakadu)	W
<i>Woalar</i> (Fitzroy River)	<i>Gurallagwana</i> (kl. bunter Papagei)	
<i>Djirkali</i> (Fitzroy River)	<i>Manggaraia</i> (wilder Truthahn)	W
	<i>Pandernggila</i> (schwarzköpfl. Schlange)	W
	<i>Banaka</i> (gelbe Schlange)	W
<i>Kilgili</i> (Bergspitze in den Leopold Ranges)	<i>Midumalu</i> (graues Känguruh)	
<i>Langan</i> (Kimberley Ebene)	<i>Waragana</i> (Adlerfalke)	K
<i>Manda</i> (?)	<i>Pambida</i> (Regeneidechse)	K
	<i>Djabara</i> (Baumeidechse)	K
<i>Maluggu</i> (Yeeda Station)	<i>Ngaliag</i> (kl. Eidechse)	
<i>Tombigi</i> (Fitzroy River)	<i>Ingurug</i> (Regenbogenschlange)	

W=Wuiur; K=Kirdir

wird, dessen Versagen den Zusammenbruch dieses Kosmos bewirkt. Die Aufrechterhaltung dieser Pflichtübungen und Opferhandlungen, ja dieser Kommunionen, erfüllt sich durch die Einhaltung der uralten Regeln, Riten und Bräuche seitens der Sterblichen.

Die sich in der Traumzeit in ihre eigenen Geschöpfe differenzierende Regenbogenschlange Ungud droht am Ende der Traumzeit, sich in der Mannigfaltigkeit ihrer

<sup>217</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.7

Schöpfung zu verlieren, droht in und mit dem Schicksal jener Individualitäten unterzugehen, die sie deshalb wieder zu sich zurückbefiehlt, um dieser Gefahr zu begegnen. Indem Wondjina zu Ungud zurückkehrt und erneuert aus diesem Ursprung wieder in das Dasein hinaustritt, ist sichergestellt, daß Wondjina in jener Gestalt zurückkehrt, in der er die Erde verlassen hat, wird also sichergestellt, daß sich die Formen der Gegenwart nicht verändern, daß das Sein in der Form seiend bleibt, wie es die Lebewesen sich verdient haben und es gewohnt sind. Die Garantie der Permanenz der besonderen Gestalt oder spezifischen Form ist der Tod, dessen Drohung auf diesem Wege in eine bestandserhaltende Bedingung verwandelt worden ist. Dieser Drohung durch den Tod begegnet Ungud durch die Unterwerfung der Wondjina unter das Urzeitgesetz, das jedem seine Funktion im Kosmos anweist und sein Wirken durch die Bindung an das Gesetz beschränkt. Die Regel der Matrix oder die Struktur des Wondjinawirkens stellt diese Unterwerfung unter das Urzeitgesetz dar, das seit dem Ende der Urzeit den Kosmos regiert.

Das Section- System als angewandte Temperamentenlehre

	<i>aktiv</i>	<i>passiv</i>	
<b>kaltblütig</b>	Banaka	Burung	couple
<b>warmblütig</b>	Karimba	Pardjari	couple
	Zweiheit	Zweiheit	

Heirats- und Sectionzuschreibungsregeln nach dem Temperament:

Ma		Fr		Ki
Banaka (AKB)	=	Burung (pkb)	---->	Pardjari (PWB, pwb)
Burung (PKB)	=	Banaka (pwb)	---->	Karimba (AWB, awb)
Karimba (AWB)	=	Pardjari (pwb)	---->	Burung (PKB, pkb)
Pardjari (PWB)	=	Karimba (awb)	---->	Banaka (AKB, akb)

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

Gattenwahl nach Temperament und Vererbung des Temperaments

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

(+)= leicht erregbar; hitzig temperiert; (-)= schwer erregbar; kühl temperiert

Genauso, wie sich das Individuum aus den im Kosmos verteilten Elementen zusammensetzt und seiner Zusammensetzung entsprechend ergänzen muß (Stoffwechsel), setzten sich die sozialen Gruppen des Stammes zusammen und ergänzen sich in ihm als die das Ganzseinkönnen verbürgende Einheit, innerhalb der sie selbst das Besondere sein und bleiben können, das sie sind.

Das Grundgesetz dieser Regeln, das alle Handlungen leitet, ist das Prinzip der Gegenseitigkeit, der Solidarität des Lebens, die in der Selbstüberwindung des Individuums erscheint und damit jene von den Hochreligionen geforderte Selbstlosigkeit realisiert, die sie als die Voraussetzung der Erlösung fordern. Auch für den soziologischen Begriff der Solidarität stellt die Opferbereitschaft des Einzelnen den Grad der Solidarität fest, ohne die auch die soziale Solidarität nicht besteht, denn der Einsatz für den Anderen, das Geradestehen für ihn, ist zumindest Verzicht und endlich Opfer, wenn der Beistand selbstlos intendiert ist. Die Selbstüberwindung als die Aufhebung der Vielfalt oder Mannigfaltigkeit und ihrer Sonderstrebungen in der Einheit erscheint hier als die in der dualen Ordnung aufgehobene Mannigfaltigkeit, als die nach den Regeln des Totemismus zur Einheit des Stammes gebundenen Elemente, Dinge, Individuen und Gruppen, die für sich in den einzelnen Totems repräsentiert

werden. Die Ordnung der Welt reflektiert die Stammesordnung in ihrem totemistischen Ausdruck, welche in den Alternativen ihrer individuellen Totemzusammensetzung als Teile von ihr auch für sie als Ganzes stehen können.

Petris Liste der Korrespondenz zwischen den Clangebieten und Clantotems der Nygina erlaubt eine Projektion sowohl von Territorien als auch von Totems in das Schema oben. Die Schnittstellen zwischen dem Diesseits und dem Jenseits des Kosmos sind die heiligen Plätze oder Wasserstellen jener Wondjina, als deren Nachkommen sich die dort lebenden Lokalgruppen begreifen. So erfüllen die Lokalgruppen innerhalb des Stammesgebietes als inkarnierte Wondjina oder Wondjinaerduplikanten auf Erden ähnliche Funktionen, welche die Göttlichen, die Wondjina, in ihrem jenseitigen Aufenthalt erfüllen. So erscheint die Struktur des Kosmos „im Himmel“, zu Lande und im sozialen Leben und spiegelt sich auf jeder Ebene des Seins, damit in jedem Seinszustand wahrnehmbar bleibt, wer von den Regeln abweicht und wo von ihnen abgewichen wird und die Schadensbegrenzung vollzogen werden kann. Die Hälfotentems heißen bei den Nygina: Wuiur und Kidir. Wondjina und Totems der Wuiurhälfte aus dieser Liste wären z.B. Doreal, Mangaiara, Pandernggila und Banaka, Wondjina und Totems der Kidirhälfte wären beispielsweise Waragana, Pambida und Djabara. Dementsprechend sind Nyilgar und Dirkali Territorien der Wuiur-Hälfte und Langan und Manda Gebiete der Kidir-Hälfte.

"Die Wasserstellen des Landes sind dabei bestimmten Wondschinas zugeordnet. Zu jedem Flußlauf, Teich oder Quelle in Nordwestaustralien gehört ein bestimmtes Wondschina-Bild, das sich in der Nähe der Wasserstelle befindet. Manchmal ist die Entfernung zwischen beiden beträchtlich; der Wasserstelle im Tal entspricht oft ein Wondschina-Bild an einer Felswand hoch oben in den Bergen."<sup>218</sup>

Die Territorien der Totemtiere und der lokalen Gruppen mit ihren Totemzentren sind verteilt auf die Stammes-Hälften und diese umfassen zusammen den Stamm, der Teil einer Welt ist, deren Einheit und Harmonie, ja deren Existenz von dem richtigen Austausch jener nach der dualen Ordnung miteinander verbundenen Gruppen und Individuen abhängt. Das Stammesland selbst ist ein sichtbarer Abdruck des Kosmos, so wie die Stammesmitglieder als inkarnierte Wondjina Agenten des Kosmos sind. Und dieser aktive Vollzug der Integration und Differenzierung des Seienden läßt sich dementsprechend auch in der Landschaft ablesen, welche die Heimat oder Nachbarschaft der jeweiligen Wesen, Individuen oder Gruppen ist.

Diese Welt wird auch vorgestellt als ein Körper, der zerstückelt worden ist durch die Schuld des Urmordes und dessen Wiederherstellung durch den Kult und das Handeln nach den Geboten des Urzeitgesetzes möglich geworden ist.

Unverstellt erscheint dieses Bild z.B. im Mythos von Baiame und seinen Äquivalenten aus dem Südosten Australiens, zu erschließen aber ist diese Auffassung auch aus den Namen der Totemsysteme aus Nordwestaustralien: "Haut", "Fleisch", "Knochen" und "Traum", die das Leben in der dualen Ordnung als die Mühe um die richtige Verbindung der Körperteile zum Urkörper ausdrücken. Auch die Section-Namen der Nygina bezeichnen Temperamente, Konstitutionstypen und Elemente, aus denen sich das Seiende zusammensetzt, und die Heiratsregeln reflektieren die Reproduktion des Ganzen unter der Bedingung der richtigen Ergänzung von Konstitutionstypen und Elementen. Die folgenden Schemata reflektieren die Konstitutionsregeln, die den Nygina-Section-Namen nach den linguistischen Forschungen Brandensteins zugrunde liegen.

---

<sup>218</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.13

Der Weltmensch Baiame erinnert nicht nur an das Uropfer von Purusha oder Panku, sondern erscheint auch in der Praxis der dualen Ordnung der Ungarinyin, die zwar durch die Zweiteilung Unguds in die Walamba- und die Yara-Ungud mythisch repräsentiert wird, aber von dem Gedanken bestimmt ist, einen Körper aus seinen Teilen oder Gliedern wieder zusammenzusetzen.

a)

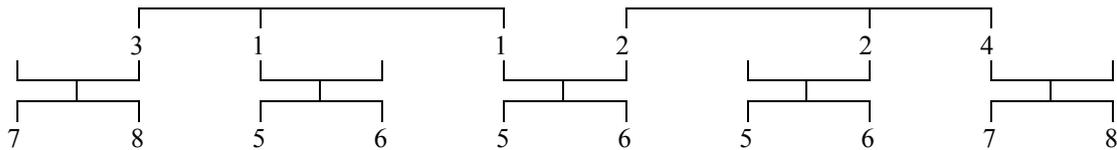
1	=	u1	x1	y1
2	=	u2	w2	y2
3	=	v3	w3	y3
4	=	v4	w4	z4

b)

	u	v	w	x	y	z
1	+			+	+	
2	+		+		+	
3		+	+		+	
4		+	+			+

Der Totemismus reflektiert aber nicht nur die Integration des Stammes nach Hälften, Gruppen und Individuen, sondern auch die Zusammensetzung des Individuums nach Hälften-, Gruppen- und Traumtotems, d.h. er

begreift das Individuum als Mikrokosmos, dessen Struktur mit der des Makrokosmos, der ihn hervorgebracht hat, identisch ist. Die Totems, die den Einzelnen auszeichnen, weisen die Aspekte, für die sie stehen, als kongruent mit denen aus, für die sie im Gesamtstamme stehen. Die totemistische Matrix, die sich auf jedem Individuum selbst abbildet, läßt sich am leichtesten kenntlich machen, wenn man die Totemarten in



Zahlen 1-8 Nyigina Verwandtschaftsnamen (siehe oben); A,B,C,D = Sections; Zahlen hinter den Buchstaben: 1=Yari, 2=Ungur, 3=Kian, 4=Amalad

1	(B4, B3, B2, C1)	4	(D1, A2, A3, A4)	7	(B1, C2, C3, C4)
3	(B4, B3, B2, C1)	5	(D4, D3, D2, A1)	8	(B1, C2, C3, C4)
2	(D1, A2, A3, A4)	6	(D4, D3, D2, A1)		

Totemkombination von 1 und 3 = (B4, B3, B2, C1); Totemkombination von 2 und 4 = (D1, A2, A3, A4); Totemkombination von 5 und 6 = (D4, D3, D2, A1); Totemkombination von 7 und 8 = (B1, C2, C3, C4)

Symbole übersetzt und dann deren Verhältnis als Relation der Symbole wiedergibt. Wir unterscheiden für diesen Zweck die Totems: Yari = 1, Ungur = 2, Kian = 3 und Amalad = 4, und bezeichnen die Selektionsleistungen mit Buchstaben: u = heilig, v = profan, w = patrilinear, x = matrilinear, y = lokal und z = universal. Ein Individuum bildet dann mit seinen vier Totems die Relationen ab, die das Schema oben zeigt. Projizieren wir diese Alternativen der Zuschreibung und Bedeutung auf Personen, welche die Nyigina-Terminologie differenziert (siehe folgendes Schema), dann vereinigt der Mann 1, der die Frau 2 heiratet (siehe folgendes Schema), folgende Merkmale auf sich: das Amalad-Totem seiner Section B, das Kian-Totem seiner Section B, das Ungur-Totem seiner Section B und das Yari-Totem aus der Section C, seine Frau dagegen das Amalad-Totem ihrer Section A, das Kian-Totem ihrer Section A, das Ungur-Totem ihrer Section A und das Yari-Totem aus der Section D. Die Funktionen und Zuschreibungsregeln dieser Totems werden in der Tabelle oben zusammengefaßt.

So wird nicht nur deutlich, daß die Heiratsregeln ebenso wie die totemistischen Exogamieregeln Regeln der Integration aller Elemente oder Elementargruppen des Kosmos reflektieren, welche durch die richtige Zusammenführung der Elemente, die sich ergänzen, die Fortpflanzung oder Reproduktion des Kosmos garantieren, sondern auch, daß jedes Individuum in diesem Kosmos sich aus Elementen derart zusammensetzt, daß man aus der Bestimmung der individuellen totemistischen Komposition das notwendige individuelle Komplementär ableiten kann, das ihr zur Erfüllung ihrer kosmologischen Funktion fehlt. Der Einzelne erscheint als halber Kosmos im Kleinen, dem um ganz-sein zu können, Elemente der anderen Hälfte fehlen, die z.B. eine andere Person auf sich vereinigt.

Über das Traumtotem unterhält das Individuum Beziehungen zu einer Kultgruppe, einer lokalen Gruppe und einem heiligen Platz aus der entgegengesetzten Hälfte.

Über das Kulttotem gehört es zu einer Kultgruppe mit Kultplatz aus der eigenen Hälfte. Über das Clantotem gehört das Individuum zu einer lokalen Gruppe der eigenen Hälfte und ihrem Territorium und über das Hälfotentotem wird seine exoterische Position im Stamm (Stammeshälfte) und in der Welt definiert. Mehr noch: Hälfen-, Section- und Totemzuschreibungen halten für jeden Einzelnen das Universum transpa-

	<b>Section</b>	<b>Totem</b>		<b>Funktion 1</b>	<b>Erbregel</b>	<b>Funktion 2</b>	<b>Referenzen</b>
Mann 1	B	Amalad	=	universal	patrilinear	profan	4,z,w,v
	B	Kian	=	lokal	patrilinear	profan	3,y,w,v
	B	Ungur	=	lokal	patrilinear	heilig	2,y,w,u
	C	Yari	=	lokal	matrilinear	heilig	1,y,x,u
Frau 2	A	Amalad	=	universal	patrilinear	profan	4,z,w,v
	A	Kian	=	lokal	patrilinear	profan	3,y,w,v
	A	Ungur	=	lokal	patrilinear	heilig	2,y,w,u
	D	Yari	=	lokal	matrilinear	heilig	1,y,x,u

rent, und zwar so, daß er über seine eigenen Embleme, Symbole, Rechte und Pflichten genau erkennen kann, was ihm zukommt und was den anderen zusteht. So erweisen sich die einzelnen Totemzuschreibungen als Akteure der Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit, als Mediatoren der Transparenz von Recht und Gesetz.

So kann das Individuum in Nordwestaustralien seinen sozialen und kosmologischen Status bestimmen, indem es die Pflichten und Rechte, Normen, Bindungen, Ein- und Ausschlüsse in und zu anderen Gruppen unterscheidet, seine Rollen einübt und damit im Prozeß des Alterns und in Begleitung von Übergangsriten seine möglichen Positionen einnimmt, die sein Verhältnis zu den einzelnen Gruppen, Individuen und Dingen definieren und betreffen.

Das initiierte Individuum ist also grundsätzlich in der Lage, jene Erfahrung des Ganz-seinkönnens im Kosmos oder der Auflösung in ihm zu machen, deren Beherrschung für die Praxis des Schamanen von größter Bedeutung ist. Durch die totemistischen Kennzeichen erkennt der Einzelne, was zu wem gehört, was sich mit was verbinden kann, was sich gegenseitig flieht, was durch was ersetzt oder ausgeglichen werden kann, was mit was repariert, d.h. wiederhergestellt, werden kann. Der Schamane beherrscht dieses aus der Traumzeit verbürgte Wissen und den Umgang mit den Dingen, den dieses Wissen aufschließt, von allen Clangenossen am besten. Und weil er durch dieses Wissen auch auf der Erde schöpferisch handeln kann, stellt er die von allen anerkannte Schnittstelle zwischen den Zeithorizonten dar. Lommel erinnert daran: "Die Verbindung mit den Schatten der Unterwelt ebenso wie die Verbindung

der Gegenwart mit der Urzeit ist die Funktion des Medizinmannes... Der Medizinmann ist gleichzeitig die verlebendigte Urzeit, die noch in die Gegenwart hineinreicht. Der schöpferische Traumzustand der Urzeit ist in ihm noch nicht zur Gegenwart geformt und erstarrt, sondern noch immer lebendig."<sup>219</sup> Die als Vergangenheit schlummernde Zukunft wird in der Gegenwart durch den Schamanen als die realisierbare Möglichkeit wachgerufen, welche eine besondere Gegenwart durch ihre Problematik oder Krisis wahrzunehmen versteht. Das Darben oder die Störungen werden diagnostiziert als Mangel an Ganzheit, als Fehlen jener Bestandteile, die zum Ganzen, zur harmonischen Einheit der Elemente notwendig sind, als Störungen der totemistisch aufgehellten Ordnung.

Die Gleichsetzung der Gottheit (transzendente Wesenheit der Traumzeit) mit dem Schamanen, die Auffassung vom Schamanen als einer inkarnierten Gottheit (Wesenheit der Traumzeit), kommt auch in der Beschreibung seiner Berufung zum Ausdruck, die den Weg des Schamanen zu seiner Berufung nach dem Schicksal der zerstückelten Gottheiten beschreibt, nach deren Tod sowohl die Sterblichkeit als auch die Vielfalt der Arten in die Welt gekommen ist, oder sie beschreibt sie nach dem Schicksal des sterbenden und wiederkehrenden Gottes ohne seine Zerstückelung. Auch hier erscheint das Kosmogramm, allerdings jetzt konzentriert auf eine Person. Die am eigenen Leibe erfahrene Zerstörung und Wiederherstellung des Kosmos als Zerlegung und Wiederausammensetzung des Leibes stellt die Einweihung in das Grundgesetz des Kosmos und der Wirkung seiner Kräfte dar, stellvertretend vollzogen an einem Teile des Ganzen (*pars pro toto*), die ihren Erfolg mit der grundsätzlichen Übereinstimmung der Strukturen im Großen wie im Kleinen begründet.

Da weder Petri noch Lommel die schamanische Berufung und den Weg der Einführung beschrieben haben, müssen wir uns hier auf Elkins Beschreibung der Einführungsprozedur bei den Forrest-River-Stämmen beziehen, die auch zu den nordwestaustralischen Stämmen zählen. Von jener Prozedur bei diesen Stämmen schreibt Elkin: "A medicine-man is >made< by a fully qualified practioner. The latter takes the postulant up to the sky. One way in which he does this is to take on the form of a skeleton and to fasten a pouch on himself into which he places the postulant who has been reduced to the size of a very small child; then sitting astride the rainbow-serpent, he pulls himself up with an arm-over-arm action as on a rope. When near the top, he throws the postulant out of the pouch on to the sky, thus making him >dead<. Having reached the sky, he inserts into the young man some little rainbow-snakes, brimurer, and some quartz-crystals which are called ungur, the other term applied to the rainbow-serpent... After this, the postulant is brought down from the sky on the back of the rainbow-serpent in the same manner as he was taken up. The older man then inserts more of these magical objects into his inside through the navel, after which he wakes him up with a magic stone. The young man turns to his normal size and next day practises going up to the sky on the back of the rainbow-serpent."<sup>220</sup> Rückführung auf kindliches Stadium, die Aufhebung des aktuellen Zustands in eine noch plastischere Gestalt, Sterben, um Eingang zu finden in die Geisterwelt und den Wesenheiten zu begegnen, um deren Gaben man ersucht, und Wiederkehren mit neuen Kenntnissen und veränderten Einstellungen zum Leben, verweisen auf entsprechende Bedingungen, unter denen allein Offenbarungen zu erwarten sind.

---

<sup>219</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.8

<sup>220</sup> A.P.Elkin, The Rainbow-Serpent Myth of North-West Australia, Oceania I, 1930-1931, S.349-350

Ähnlich, aber erheblich kürzer, beschreibt Elkin die Einführung bei den Hall's-Creek-Stämmen: "Amongst the Hall's-Creek tribes (Lunga and Djara) a medicine-man is made by Kulabel, the rainbow-serpent, who >kills< the aspirant when he is bathing at a waterhole. He becomes sick and mad and thus receives his power. His power is to some extent at least associated with quartz-crystals."<sup>221</sup>

Diese leider sehr kurze Skizze über die Einführung des Schamanen in Nordwestaustralien provoziert den Vergleich mit Einführungen in den Stämmen aus ganz anderen Weltgegenden, wo der Schamanismus ausführlicher studiert werden konnte. Findeisen schreibt: "Der Mensch, der Schamane werden soll, liegt ein ganzes Jahr lang auf der Bettstatt und unterzieht sich dem >Zerstückerwerden<. Man sagt auch, daß der Schamane stirbt, drei Tage tot daliegt und dann wieder zum Leben zurückkehrt."<sup>222</sup>

Das Schicksal, welches Götter wie Osiris, Dionysos, Tammuz, Odin oder Jesus erleiden, widerfährt dem Schamanen überall auf der Welt während seiner Berufung und später, während der Ausübung seiner Praktiken, d.h. seiner Kommunikation mit den Göttern. Nur durch eine Methode der Selbstauseinanderlegung kann die Seele frei werden, von dem, was sie gebunden hat, um in der Geisterwelt zu verkehren und mit den Nachrichten aus dieser Welt zurückzukehren in jene irdische Bindung, die der Schamane darstellt und die in der Krise dieser Welt für ihre Überwindung so unabdinglich ist.

Erst der Schmerz der Zerstückelung und die Erfahrung der Ausweglosigkeit, der man sich schließlich überlassen muß, die Erfahrung des Todes, den man annehmen muß, eröffnet das selbstanalytische Verhältnis zu sich selbst, das Bewußtsein seiner kosmologischen Zusammensetzung, die Kenntnis der Teile, welche zu einem selbst gehören, und die Kenntnis des Systems, in dem sie zu einem Ganzen verbunden sind; und nur diese intimen Kenntnisse von sich und den in sich wirkenden allgemeinen Kräften eröffnen den Zugang zur Kunst des Schamanen.

Auseinandergelegt erscheint auch in Nordwestaustralien das Individuum in der Anzahl seiner Totems, die es als Wesen konstituieren. Bis zu seiner Initiation fehlt ihm die Kenntnis des Totems, des geheimen Namens oder seiner Seele, welche es ihm erst ermöglicht zur Ganzheit seines Wesens zu finden und dieses Ganzsein zu gestalten.

Dieser Vorgang der elementaren Selbstdifferenzierung und Selbstintegration reproduziert den gleichen Prozeß, in dem sich der Stamm zu seiner Ganzheit realisiert, und zwar in der Interaktion seiner elementaren Gruppen und ihrer Mitglieder. Der Schamane ist der Regisseur dieser Interaktion, die er sowohl in der Dimension des Makrokosmos als auch in der Dimension des Mikrokosmos beherrscht.

Auch in Sibirien wird die Initiation des Schamanen dementsprechend beschrieben: "Ein wirklicher Schamane muß sich dem Zerstückerwerden unterziehen. Erst schlagen ihm die Geister den Kopf ab und stecken ihn auf eine Stange, damit der Kopf mit eigenen Augen alles ansehen kann. Dann wird sein Körper zu kleinen Stücken zerhauen, und die Stückchen werden unter alle Arten von menschlichem Unglück verteilt, d.h. unter all die Dämonen, die dem Menschen Unheil zufügen. Der Schamane kann bei den Unheils- und Krankheitsdämonen nur dann etwas ausrichten, wenn der betreffende Dämon bei der Teilung des Schamanenkörpers nicht leer ausgegangen ist. Nachher werden alle Knochen wiederzusammengelegt, neues Fleisch kommt dazu, und der Schamane wird von den Geistern wieder lebendig gemacht."<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> A.P.Elkin, The Rainbow-Serpent Myth of North-West Australia, Oceania I, 1930-1931, S.350

<sup>222</sup> H.Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne, Stuttgart 1956, S.28

<sup>223</sup> H.Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne, Stuttgart 1956, S.28

Wenn auch diese Beschreibung des Werdegangs eines sibirischen Schamanen nicht unmittelbar mit der Berufung des australischen Schamanen gleichzusetzen ist, so beschreibt sie doch jene Aspekte der Seinszusammensetzung, die für jedes Stammesmitglied typisch sind, nämlich die Zusammensetzung aus Seele, Haut, Fleisch und Knochen, wie sie die Totems definieren und wie sie jedem Stammesmitglied in der Initiation offenbart wird. Da auch in Australien nur der Schamane fähig ist, diese Seinszusammensetzung als die Zusammensetzung des Kosmos zu begreifen und mit ihr willkürlich umzugehen, d.h. sie so aufzulösen, daß er seine Seele auf Reisen schicken kann und mit den Gottheiten direkt zu verkehren vermag, stellt auch die Miriru-Begabung jene Methode der Selbstaueinanderlegung und Selbstwiederzusammensetzung dar, die für die Methode des Schamanen typisch ist, so daß dieser Hinweis aus einer ganz anderen Weltgegend durchaus passend ist, und das nicht nur im Hinblick auf das Schicksal Baiames, sondern auch auf jene Prozeduren der Initiationsfeiern, deren Amputationen, Skarifikationen und Beschneidungen jener schamanischen Zerstückelung so verblüffend ähneln, daß man hier von einer Einweihung einer ganzen Alterklasse sprechen kann, die auch für die Ausdifferenzierung des Schamanen in Australien eine absolute Voraussetzung darstellt. "Die Einweihung, so erinnert Lommel, beginnt mit den Reifezeremonien, und von da an bleibt es der Intensität des Einzelnen überlassen, so tief, wie er kann, in diese Atmosphäre einzudringen"<sup>224</sup>, als die Lommel die geistige Kultur und die Geheimlehren des Stammes begreift.

Wenn wir auf das funktionale Zusammenspiel der nordwestaustralischen Totemsysteme schauen, dann erscheint die von Findeisen beschriebene Zerstückelungsprozedur nicht nur als Zerstückelung des Stammes, dessen Hälften >Knochen< und >Haut< heißen und dessen Clans ihr >Fleisch< abgeben, sondern auch als Zerstückelung des Individuums, das aus Seele (Ya-yari), aus Haut und Knochen (bronor und bramalar) und schließlich aus Fleisch (kian) ist, das entweder näher der Haut oder den Knochen verbunden ist, je nach der Herkunft des Individualtotems. Und weil das Individualtotem das ya-yari bezeichnet, das man mit der Mirirukraft auf "Walk about", d.h. auf Reisen schicken kann, bezeichnet die Mirirukraft die Methode der absichtlichen Entbindung und Wiedereinbindung der Seele vom und in den Körper, d.h. auch die Methode seiner Zerstückelung und Wiederzusammensetzung.

Der Stamm zerfällt ständig in jene Teile, und zwar immer dann und insoweit diese Teile, und d.h. die spezifischen Eigenaspekte der Totems, zur Geltung gebracht werden müssen, aber er gewinnt und erhält seine Einheit, wenn diese Totems jenseits ihrer Individuation das ihnen übergeordnete funktionelle Zusammenspiel reibungslos gewährleisten. Nur dann, wenn alle Personen, egal wie ihre Totemzugehörigkeiten differenziert sind, die heilige Hochzeit der dualen Ordnung erfüllen, d.h. den Urzeitgesetzen gehorchen und alle Regeln, die heiligen wie die profanen, ausführen, ist die Gefahr der Zerstückelung des Kosmos und der Zerstückelung der Individuen gebannt, eine Gefahr, die auch als die Gefahr der Individuation und des Todes begriffen werden kann.

Das Heil ist hier Heilung ganz im Sinne der homöopathischen Regel. Die Bedrohung durch den Tod, die Krankheit des Daseins an seinem Tode, wird durch den Tod der Individuen, der als Opfer ausgeführt wird, geheilt. Das Sterben des Kosmos wird aufgehoben durch das Sterben der Individuen, das als Opfer, d.h. als ihre Selbstüberwindung, begriffen wird.

---

<sup>224</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.77

Wir haben schon gesehen, in welcher Weise sich alle Totems in der dualen Ordnung verbinden und ergänzen. Dabei bedingt die mütterliche- und die väterliche Vererbung der Totems ihre Herkunft aus beiden Stammeshälften, so daß sich im Individuum beide Hälften realisieren. Levi-Strauss hat dieses duale Verhältnis unter dem strukturalen Aspekt folgendermaßen beschrieben: "Der matrilineare Totemismus hat auch eine synchronische Funktion, die darin besteht, auf jedem patrilokalen Gebiet, wo die Eheleute wohnen, die aus verschiedenen Clans stammen, die differentielle Struktur der Stammesgruppe in der Simultaneität auszudrücken. Der patrilineare Totemismus seinerseits hat eine diachronische Funktion: er bringt die zeitliche Kontinuität der Horde zum Ausdruck, indem er periodisch durch den Verwalter der Kultgruppe die Gegenwart der mythischen Ahnen auf einem begrenzten Gebiet wieder ins Gedächtnis ruft."<sup>225</sup>

Simultan erscheint also Unguds Körper in der Synchronisierung der totemistischen Beziehungen der Individuen und der Gruppen, während die Betonung der Kontinuität der Gruppe ihre Differenzierung von den anderen unterstreicht, ihren Sonderstatus hervorhebt, die anderen vom eigenen Heiligtum und von den Geheimnissen des eigenen Kults abschließt, der nur für sie selbst reserviert ist.

Im Bild des menschlichen Körpers erscheint die Synchronie des Stammes simultan z.B. in der Mythologie um Baiame etc., die Gliederung der Welt und der Totems entsteht aus der Zerstückelung des Körpers von Baiame und es ist das Signum der Existenz nach der Urzeit, daß um die Wiederezusammensetzung dieses Körpers immer wieder neu gerungen werden muß.

Aber diese Idee des Seins nach der Urzeit als zerstückelter Weltmensch, um dessen Wiederherstellung gerungen werden muß, scheint durchaus in Australien keine Ausnahme zu sein. Auch die Mythologie der zentralaustralischen Aranda reflektiert diese Vorstellung von einer ursprünglichen Einheit, obwohl sie diese Einheit anders bewertet, nämlich als Indifferenz und Hemmung der Schöpfung. Im Kontext seiner Darstellung der Heiratsklassen kam Kohler auf ein vergleichbares Mythologem zu sprechen: "Der Unterschied dieser Heiratsklassen ist schon in der Sage vorgebildet: denn es ist Mythos der Aranda, daß die Menschen zuerst in halbfertigem Stande, mit geschlossenen Augen und Ohren und zusammengewachsen existiert hätten, wobei die jeweiligen Klassen bereits einheitliche Klumpen bildeten; erst ein guter Geist, Mangerkunjerkunja, hätte den Menschen Augen und Ohren geöffnet und sie voneinander getrennt. Also ein ähnlicher Mythos, wie ihn die alten Griechen erzählten (Aristophanes in Platos Symposion, 189 f)."<sup>226</sup>

Dem Bild der Differenzierung Baiames entspricht in Nordwestaustralien das Bild der Differenzierung Unguds in ihre Wondjina und ihre Totems, denn das Verhältnis der Totemahnen zu Ungud entspricht der dualistisch differenzierten Stammesordnung, die selber wieder in den Begriffen der Körperteile reflektiert wird.

Aber auch die Tabuvorschriften reflektieren die unterschiedliche Bedeutung jenes die Einheit repräsentierenden Wesens, Ungud, und der ihre Mannigfaltigkeit ausdrückenden Kinder, die Urzeitheroen oder Wondjina, in dem das Tabu ziemlich genau dieser Differenzierung folgt.

Ein absolutes Tabu liegt nur auf den drei eulenartigen Nachtvögeln: Wodoi, Djungun und Timbi, die als Manifestationen Unguds gelten. Wodoi und Djungun können nicht nur die Hältnamen Walamba und Yara vertreten, sondern bei einigen Gruppen

---

<sup>225</sup> C. Levi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt 1968, S.73

<sup>226</sup> J. Kohler, *Bräuche und Mythen der Aranda*, *Zeitschr. d. Ver. f. Volkstumskunde*, 26, 1916, S.278

stehen sie primär für die Hälften. "Die übrigen Tötungs- und Speisetabus der Ungarinyin haben einen mehr partiellen Charakter. Beispielsweise dürfen junge Leute, bis die Initiation abgeschlossen und die Ehefähigkeit erreicht ist, keine Guanäs, Guanäeier, Krokodile, Schildkröten, Yams und Buschkartoffeln essen. Auch diese Tiere und Pflanzen sind als Manifestationen der Regenbogenschlange und der Wondjina-Heroen geheiligt. In besonderem Maße gilt das für die schwarze und schwarz-weiße Taucherente sowie den langhalsigen schwarzen Taucher. Nur alte Männer und Frauen, die schon graue Haare haben, können diese Wasservögel essen... Es heißt, >sie gleichen Ungud<, und so dürfen nur alte, weise Menschen, die selbst Ungud gleich geworden sind, sie jagen und als Speise genießen. Gleiche Vorstellungen verbinden sich mit dem Aal, der gestaltlich der Regenbogenschlange ähnlich sei, dem schwarzen Kakadu (deramala), dem Kookaburra (Korokorro) und einigen kleinen schwarzen Vogelarten. Junge Leute dürfen von allen diesen Tieren nur dann essen, wenn die alten ungod-gleichen Männer sie dazu einladen und ihnen Stücke überreichen."<sup>227</sup>

Das Tabu folgt der Altersdifferenzierung; es trifft die Jungen bis zur Initiation, das Reifealter weniger stark und die Alten kaum und begründet wird diese Unterscheidung der Rechte und Pflichten durch die Annäherung an Ungud, die mit dem Alter zunimmt. Lommel erklärt: "Ein Mann gewinnt erst bei zunehmendem Alter das volle Verständnis für die wirklich wesentlichen Dinge des Lebens. Als solche bezeichnete er die Mythen von der Urzeit und der Schöpfung, und die Geheimlehre, mittels derer der Mensch Einfluß nehmen kann auf die ihn umgebende Natur und seine Mitmenschen."<sup>228</sup>

Die Alten beachten also nur das absolute Tabu für die drei heiligen Nachteulen: Wodoi, Djungun und Timbi, alle anderen Tabus betreffen die "Ungud-gleichen" nicht. Zu dieser Gruppe zählen der ban-man, der djoingari und der Corroboree-Doctor, auch wenn sie nicht die *serene* Alterstufe erreicht haben, da sie mehr als jeder andere das Kriterium der Ungud-Gleichheit erfüllen.

"Alle übrigen Spezies sowohl der Tier- als auch der Pflanzenwelt, scheinen keinerlei Beschränkungen zu unterliegen. Nicht einmal das eigene Kult-Totem wird respektiert. Ein Mann, der z.B. Emu als >Ungur< hat, wird sich deswegen keinesfalls davon abhalten lassen, diesen Vogel zu jagen und als Essen erster Klasse mit dem größten Appetit zu verspeisen."<sup>229</sup>

Auch die Tabuvorschriften folgen jener Differenzierung der Urzeitwelt als die Differenzierung der Ungud in die Wondjina, denn tabu sind nur die Ungud heiligen Tiere, während alle andere Tiere, die Wondjina heilig oder Wondjina sind, verspeist werden können. Unguds Kinder waren nicht nur am Ende der Urzeit das Opfer, was ihre Rückkehr zu Ungud zeigt, sondern Unguds Kinder sind auch in der Gegenwart, im System des Gaben- oder Opferaustauschs immer noch die zu leistenden Opfergaben und die zu vollziehenden Opfer. Auch diese Unterscheidung differenziert also die Bestandserhaltung des Wesentlichen als Ungud und die heiligen Tiere der Ungud, während die Tiere der Wondjina auf der Erde das gleiche Schicksal erleiden, welches den Wondjina das Ende der Urzeit beschert hat.

Diese Differenzierung von Rechten und Pflichten über die Totemtiere und das Verhältnis zu ihnen, äußert sich also jeden Tag bei der Übung des Jagens und Schweifens,

---

<sup>227</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.42

<sup>228</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.77

<sup>229</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.194

in dem die einzelnen Jäger verschiedene Haltungen zu den einzelnen Tieren einnehmen und diese auch in den entsprechenden Gebieten differenzieren.

Die interne Differenzierung des Stammes erscheint auch in der Aufteilung der Territorien, die das Eigentum der lokalen Gruppen sind und alle ihre heiligen, Wondjina oder Ungud zugeschriebenen Plätze haben, über die auch territorial die totemistischen Beziehungen, die alle Stammesmitglieder unterscheiden und verbinden, zum Ausdruck kommen. So erscheint das Gesetz und seine Anwendung auch im Angesicht der Landschaft und der für sie charakteristischen Natur, generell im Alltag.

Zentrum jedes Territoriums einer lokalen Gruppe ist der heilige Platz, der in der Regel der Ort ist, an dem Wondjina zu Ungud zurückkehrte oder in die Erde ging, so daß der eigentliche Inhaber dieses Platzes und des Territoriums ringsumher der Wondjina ist und die lokale Gruppe nur durch ihre Beziehung zu ihm (Inkarnation seiner selbst oder seiner Gefolgschaft) als Eigentümer angesprochen werden kann.

Dieser heilige Platz ist auch der Ort, an dem die Vermehrungsriten vor der Regenzeit regelmäßig abgehalten werden oder der aufgesucht wird im Todesfalle oder bei den Geburten und Initiationsfeiern. Als Vermehrungszentrum ist er nicht nur ein Vermehrungszentrum der lokalen Gruppe, sondern auch der Totentiere, mit denen die Gruppe verbunden ist, deren Wohlergehen ihr in ritueller Arbeitsteilung auferlegt ist. Der Wondjina ist nicht nur ein Ahne der Menschen, sondern auch Ahnherr der Tiere, mit denen die Gruppe speziell verbunden ist und die allgemeinen und speziellen Tabus beschreiben das Verhältnis der Clanmitglieder und ihrer Totentiere, ein Verhältnis, das als Fürsorgepflicht und als Ernährungsgrundlage erscheint und das Verhältnis des Wondjina zum Menschen reproduziert. Das Verhältnis "Mensch-Tier" entspricht also dem Verhältnis "Wondjina-Wondjinagefolgschaft" oder dem Verhältnis des Schamanen (ban-man, corroboree- doctor, djoingari) zu seinen Clangenossen, das in der Person des Schamanen, des Ban-man, Corroboree- Doctoren oder Djoingari mit dem entsprechenden Wondjina zusammenfällt und über diese Personifizierung die Einhaltung des Urzeitgesetzes in seiner Region leitet und abstimmt auf die vergleichbaren Aktionen in den anderen Territorien der verwandtschaftlich und totemistisch korrelierten Gruppen, ohne die das Stammeshandeln den Kosmos nicht reproduzieren kann und keinem Lebewesen das Dasein zu ermöglichen vermag. "Stirbt die Menschengruppe, die von einem bestimmten Wondschina herkommt, aus, so erlischt nach Auffassung der Eingeborenen in dem betreffenden Land auch alles Leben. Das Wasser versiegt, der Wondschina >stirbt<, da er nicht mehr jedes Jahr durch Neumalen >gestärkt< wird, und die Tiere hören auf sich zu vermehren."<sup>230</sup> So sorgt die Gruppe, wenn sie sich um sich sorgt, zugleich auch für alle anderen.

Kein Clan, keine Kultgruppe und kein Individuum, wie mächtig es auch immer ist, kann allein das Gesetz der Traumzeit erfüllen, den Kult vollziehen, der notwendig ist für den Bestand seines Daseins oder sein Überleben. Alle einzelnen Handlungen stehen daher auch immer in Beziehung zu den großen Clan- oder Stammeszusammenkünften und -feiern, die im Großen vollziehen, was der Einzelne im Kleinen immer wieder vollbringt, die Wiederherstellung oder Aufrechterhaltung der Einheit, des durch den Urstreit Geteilten, das Aufhalten des Zerfalls in jene Teile und Elemente (Entropie), an dessen Ende nur noch das Nichts steht, die Tatsache, das alles endgültig gestorben, verödet, verendet ist.

Nur in der solidarischen Anstrengung aller Stammesmitglieder über die Einhaltung des Traumzeitgesetzes, die verlorene Zeit wiederzufinden und sie präsent zu halten, ge-

---

<sup>230</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.14

lingt es dem Stamm die verheerenden Folgen des Urmordes *in illo tempore* zu bannen.

Aber was ist diese Rückkehr der verlorenen Urzeit anderes als die Aufhebung des einst durch das Traumzeitende, durch den Urmord in Gang gebrachten Prozeß der Zwietracht, des Streits und des Zerfalls, als das Ende der Auflösung der solidarischen Einheit des Kosmos, der Gefährdung seines *consensus omnium*.

In den Vermehrungsriten werden der Natur, d.h. Ungud oder Wondjina, die Lebewesen wieder zurückgegeben, die das tierische und jägerische Töten ihr oder ihnen genommen haben, in den Trauerfeiern wird der Schmerz des Verlustes durch die Einsicht in die Wiederkehr der Gegangenen gemildert, die sein Opfer erleichtert, und in den Initiationsfeiern wird die Einsicht in die Kosmologie vermittelt und die Stellung des Menschen und seine Aufgaben im Kosmos, dessen Dasein der Grund für das seine ist. In diesen Festen begreift der Mensch, warum er das Tier ist, das opfert, warum das Opfer, d.h. die Selbstüberwindung, zur Resurrektion des Lebens führt, dessen Egoismus sich nur selbst dem Nichts ausliefert.

Der Kosmos wird in den Lehren des Stammes sichtbar als das alles gewährende Weltwesen, aus dem und in dem alles ist, als kosmologische Matrix, als die Einheit jener durch das Ende der Urzeit bestimmten Elemente oder Teile, die- und das ist die Folge der Schuld und des Urzeitendes- nur noch durch den Kult und die Gesetzesbeachtung aufrechterhalten werden kann. Kraft und Verstand von Ungud manifestieren sich in den Wesenheiten der Wondjina, die sich ihrerseits zeitweilig verkörpern und gegenwärtig wirken, und aus der Erscheinung zurückkommen in das Wesen ihrer selbst, sowohl Tier als auch Mensch in der Kraft ihrer Verwandlung.

Nur durch die moralische Gleichsetzung der sinnlichen Gestalten des Lebens als Ausdrucksformen der Wondjina, deren Gabe den Preis der Gegengabe kostet, und durch die Forderung ihrer gegenseitigen Vergeltung und Austauschbarkeit konnte der Schauer des Tötens und des Getötetwerdens gebannt werden, der Schauer vor dem absoluten Ende, der die absolute Willkür provoziert.

Nur in dem Wissen von der Identität der Tier- und der Menschenseele (*ya-yari* eines Wondjina) und der Wiedergeburt der Seelen in neuen Gestalten des Lebens konnte der Schrecken des Mordes um des Fleisches willen, um der Nahrung der Einzelnen willen sich beruhigen, da die Tötung nicht das Wesen betraf, sondern nur seine irdische Gestalt, die Gabe ist, und als Preis auch hinfällig, und die von der Seele immer wieder ab- und aufgegeben werden muß.

Nur durch die Vergöttlichung des Tieres, d.h. in der Auffassung der tierischen Gestalt als Gabe des von der Erde fortgegangenen Gottes, der dem Menschen auf diese Weise als Opfer erscheint, vermochte auch der Mensch sich seiner eigenen Opferpflicht inne zu werden. Totemtier und Totemgruppe stehen zueinander wie zwei Aspekte desselben Wesens, und zwar als Tier und als Mensch. Die Gottheit verzehrt sich selbst als Tier in der Gestalt des Menschen. Die Gottheit ißt sich selbst als Tier, um als Mensch seiner kosmologischen Aufgabe genügen zu können und spendet sich als Tier, um sich als Mensch erhalten zu können. Der Mensch hütet sich selbst, in dem er das Tier (Pflanze etc. ) hütet und indem er auf diese Weise seine eigene und die seiner Tiere Vermehrung sichert, sichert er auch das Dasein des Kosmos in der Ordnung des Urzeitgesetzes.

Der göttliche Tiermensch ist der sich als Tier verzehrende und überwindende Mensch, der sich hingibt und in dieser Gabe dem Menschen in dem Tier erscheint. Der göttliche Tiermensch ist der eingeborene Tier-Sohn der großen, alles gebenden Mutter.

Dem göttlichen Tiermenschen des Jägertums entspricht der göttliche Pflanzenmensch der Hackbauern und sein Verhältnis des Menschen zur Pflanze. Die Inbilder der göttlichen Epiphanie sind andere, aber es ist das gleiche Problem, das sich dem Hackbauerntum gestellt hat.

Die australischen Vermehrungsriten erscheinen als Beispiele eines alten Wiederauferstehungsrituals, das in Sibirien und Japan auf den Bären, in Alaska auf den Wal, in Nordamerika auf den Lachs, im Amurgebiet auf den Tiger, bei den Tayal (Formosa) auf den Affen und in Teilen Afrikas auf den Löwen und Leoparden bezogen worden ist und ähnlich begangen wurde oder begangen wird, als Beispiele einer Wiederauferstehungsfeier, deren Zweck es ist, allem Leben, das getötet worden ist, zu seiner Wiederauferstehung zu verhelfen, damit das, was ganz gewesen ist, auch weiterhin ganz bleiben kann, der Kosmos, der große Mensch.

Die Tatsache, daß auch das Tier wiedergeboren wird, nimmt seiner Tötung, seinem körperlichen Tod den absoluten Charakter und macht aus dem Tod etwas Vorübergehendes im Kreislauf des Waltens der Gesetze der Urzeit. Weil das Ya-yari, das ein Wondjina an seinem Platz ausschickt, sowohl von einem Menschen als auch von einem Totentier gefunden werden kann, d.h. die Seele eines Tieres als Mensch und die eines Menschen als Tier wiederkehren kann, gewährleistet diese besondere totemistische Verbindung von Tier und Mensch, nämlich die Inkarnation des ya-yari eines und desselben Wondjina zu sein, jene Fürsorge, Pflege und Schonung, mit der sich die lokale Gruppe an der Aufrechterhaltung des Stammeskosmos beteiligt.

Auf diese Weise bringt der Wildbeuterkult das gleiche Bedürfnis zum Ausdruck, wenn auch auf alles Leben bezogen, das einige Hochreligionen nur noch für den Menschen reserviert haben, nämlich das Bedürfnis nach der Wiederauferstehung allen Fleisches, das sich hingegeben hat als Opfer für das Leben. Das, was man Totemismus genannt hat, ist dagegen nichts anderes als die Lösung und Darstellung bestimmter religiöser und, in ihrer Form vermittelt, auch sozialer Probleme mit den Mitteln und in den Bildern, die die natürliche Umgebung auferlegt hat. Sobald man die Zusammenstellung der Tiere, Pflanzen und der anderen Phänomene näher betrachtet, offenbaren sie eine ökologische Struktur, die zum Ausdruck oder Gleichnis auch der sozialen Probleme, Konflikte und Ängste geworden ist und zum Erlebnis ihrer kosmologischen Identität, in der die sozialen und religiösen Probleme und Verhältnisse mit ihren ökologischen Erfahrungen zusammenfallen.

Entkleidet man also die Botschaft der Mythen sogenannter totemistischer Kulturen von ihrer tier- und pflanzlichen Symbolik, um das rituelle Verhältnis selbst zu der Unmittelbarkeit, die ihr kritisch erscheint, in Augenschein zu nehmen, dann findet man sowohl soziale wie religiöse Verhältnisse wieder, die für den entsprechenden Stamm typisch sind, als auch darüber hinaus ein Verhältnis zum Heiligen, das auch in nichttotemistischen Kulturen ähnlich, nämlich als rituelle Beziehung zur nicht mehr reduzierbaren Unmittelbarkeit, reflektiert wird.

Radcliffe- Brown hat daher den Totemismus mit dem ritualisierten Verhältnis des Jägertums zum Tier und des Hackbauerntums zur Pflanze in Beziehung gebracht, und zwar mit dem Argument, daß die Verhältnisse zur Natur, die sich nicht anders als hinnehmen lassen, denen man sich also anpassen muß, auch die Bilder hergeben, welche die kritische Situation, die diese Verhältnisse immer darstellen, abbilden, und über welche man sich ihnen nähern zu können glaubt. Angestoßen an den Grenzen einer deterministischen Welt schließt der Ritus das Tor auf in eine andere Welt, so wie die Gefühle nach dem Scheitern des Verstandes, der sie provoziert hat, dem Bewußtsein

eine andere Welt in den Farben der Gefühle aufschließen, in der alles persönlicher und damit persönlich ansprechbar wird.

Der göttliche Tiermensch ist daher auch kein exclusives Inbild des Totemismus, sondern ein Inbild des Jägerturns genauso wie der göttliche Pflanzenmensch ein Bild des Hackbauerturns ist, die aber beide auch in Verbindung mit dem Totemismus vorkommen können, wenn ihre spezielle Form der Repräsentation des rituellen Verhältnisses zur Unmittelbarkeit in Korrelation mit der Darstellung ihrer sozialen Beziehungen erscheint, was laut Radcliffe- Brown und Boas ausschließlich bei segmentär, d.h. in unilinearen korporativen Gruppen, organisierten Gesellschaften zu beobachten ist.

Die Wondjina sind nicht nur Teile oder Glieder jenes großen Körpers, den Ungud am Anfang der Urzeit hervorgebracht hat, des Kosmos, sie sind auch, nachdem sie am Ende der Urzeit zu Ungud zurückkehren mußten, selber die Erzeuger eines mystischen Körpers durch ihr ya-yari, das sie aussenden. Die verkörperten Tiere und Menschen (Totemgruppe) sind durch das Totem geheimnisvoll und unsichtbar miteinander verbunden zu einem mystischen Leib, dessen Leben und Pflege der Kult der lokalen Gruppen gilt und zu dessen Überleben die Gruppen sich veranlaßt sehen, mit den anderen Gruppen in Verbindung zu treten, über die sie die Einheit des Wondjina mit dem Kosmos, d.h. mit Ungud, sicherstellen können.

Diese Haltung wird reguliert durch die Beziehungen, die die Totems dem Individuum vorschreiben, d.h. durch Beziehungen zu anderen Gruppen und anderen Individuen und zu deren Totems, die entweder gleiche oder komplementäre Totems besitzen.

So ist Wondjina ein sterbender und wiederkehrender Gott, der Sohn einer Urmutter, durch die er auch als Sterbender unsterblich ist, Inbegriff des Geheimnisses der >sterblichen Götter<, die auch im alten Orient im Zentrum der Vegetationskulte standen, vergleichbar also mit Tammuz, Attis oder Adonis, die vor ihrer überstammlichen und überregionalen Verbreitung ähnlich exclusive Stammesgottheiten waren wie die Wondjina und ähnlich zahlreich, bevor sie ihre funktionalen Äquivalente in sich aufgehoben und durch sich selbst verdrängt hatten.

Den mythologischen und kultischen Parallelen, die Felix Speiser, Hermann Baumann, Kaj Birket-Smith und Adolf Jensen festgestellt haben, können wir nun eine Reihe weiterer Übereinstimmungen mit der antiken Mysterienmythologie und -religion hinzufügen.

Diese Übereinstimmungen betreffen das Konzept der Seele, die Wiedergeburtstheorie, den Ψυχοπομπός, die Auffassung vom Menschen als einer lebenden Gottheit der Möglichkeit nach, das Verhältnis zwischen Ungud und Wondjina im Vergleich zum Verhältnis der großen Mutter zu ihrem Gefolge (Kabiren, Kureten, Telchinen, Dioskuren, etc.) und die Konzeption der Urzeitheroen als Urmenschen.

1) Das Seelenkonzept

<b>ya-yari</b>	<b>anguman</b>	<b>agula</b>
Ungurteil	Körperschatten	Skelettgeist
Brahman	Atman	Purusha
	Purusha	Prkriti
Aumakua	Uhane	Unihipili
δαίμων	ψυχή	θυμός
ήρωας	θυμός	ψυχή

2) Orphische Theogonie:

τροχῶ τῆς γενέσεως (Rad der Geburten)  
κύκλος τῆς γενέσεως, ὁ τῆς μοίρας τροχός

3) ψυχοπομποί (Seelenbegleiter)

Hermes

Walngamari	erster Mensch im Totenreich	Thot
Ban-man	Seelenbegleiter	Yama
Corroboree Doctor	Seelenbegleiter	Weiser

4) Der Mensch als lebende Gottheit

Der Mensch als Gottes Sohn	Ban-man	=	inkarnierter Wondjina
	Brahmacarin	=	lebender Gott
	Epopte	=	potentieller Gott
	<i>ntr</i> (netscher)	=	der verstorbene u. noch lebende Pharao als Gottkönig

"Es gibt zwei Götterarten, sagt das Satapatha Brahmana, erstens die Götter, dann die, welche Brahmanen sind..., dies sind menschliche Götter."<sup>231</sup> Pindar folgt Hesiod und dem homerischen Hymnus in seiner 6. Nemeischen Ode: "von gleichem Stamm sind Menschen und Götter, es atmen durch eine Mutter die beiden; doch trennt uns ganz verschiedene Macht."<sup>232</sup>

5) Die Relation	die Große Mutter-	die großen Götter-	die Menschen
	Ungud-	μεγάλοι θεοί, Kabiren, etc.	
		Wondjina-	Totemgruppe

6) Die Ur- u. Vormenschen: Wondjina- Yama- die Kabiren etc.

7) anthro- theriomorphe Ikonographie

Den naturepiphanischen Charakter besitzen auch die griechischen Götter, die häufig in Tiergestalt erscheinen: Apollo als Wolf oder Habicht, Artemis als Hündin, Katze oder Bärin, Hera als Kuh, Zeus als Stier, Schwan etc., Pan als Bock, Athene als Eule oder Schlange, Dionysos als Stier oder Bock, die Erdgötter als Schlangen, Hekate als Hündin, die Dioskuren als Rosse, Demeter als Stute, Poseidon als Hengst oder Stier, Ares als großer Fisch, Leto als Spitzmaus oder Wölfin, Herakles als Hirsch, Hephaistos als Rind, Hermes als Ibis oder Bock.<sup>233</sup>

Die Bindung der Formen der Verwandlung der Götter in kanonisierte Tiergestalten ist in den späteren Mythen Griechenlands verwischt worden, aber es gibt keinen Zweifel, daß in Theben das Wiesel, in Thessalien die Ameise, in Troas die Maus, in Samos das Schaf oder in Delphi der Wolf als heilig verehrt wurden. In Pflanzen und Steinen waren die Götter gleichfalls gerne anwesend: die Eiche von Dodona (Zeus), der Ölbaum der Akropolis (Athene) oder die Palme und der Lorber auf Delos (Apollo).

8) Οὐρόβορος	der Kampf zweier kosmologischer Schlangen
	Drachenkampf Walamba versus Djanba
	Drachenkampf Nomurnggun versus Ban-man

9) kosmologische Dualismen	Walamba-Ungud	Yara-Ungud
	Walamba-Ungud	Djanba
	Kore	Persephone
	Leben	Tod

10) Zwillinge	Kuranguli	Banar
---------------	-----------	-------

<sup>231</sup> Satapatha Brahmana, II,2, 2,6

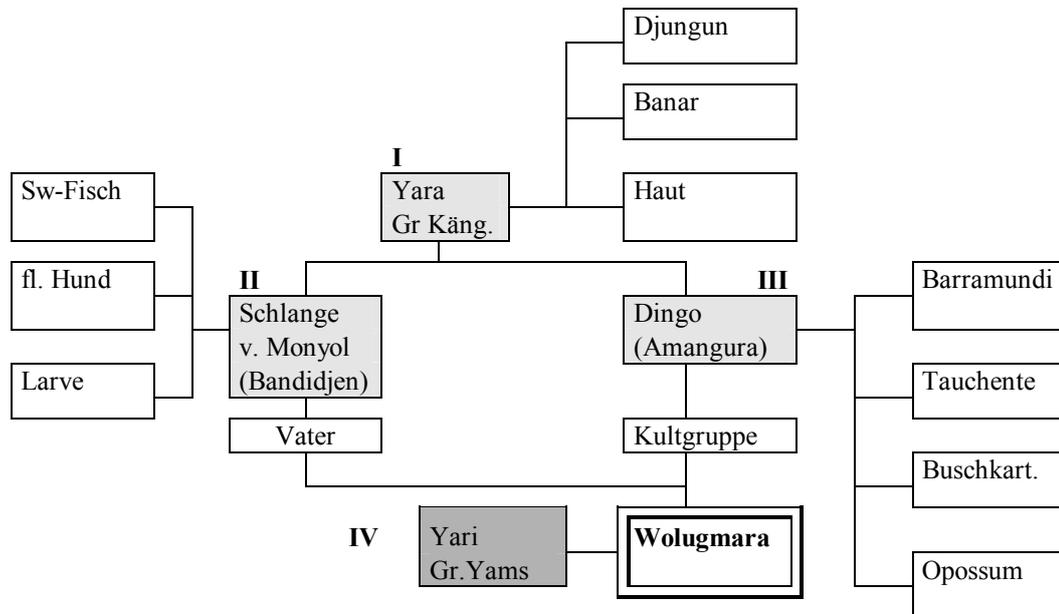
<sup>232</sup> L. Wolde, Pindar, Dichtungen und Fragmente, Leipzig 1942, S.143

<sup>233</sup> J.Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, II, München 1977, S.8 f

Polydeukes      Kastor  
 Unsterbliche    Sterblich- Unsterbliche

Diese zehn Gesichtspunkte der Übereinstimmung sind sachlich voneinander abhängig, denn eine Wiedergeburtstheorie setzt nicht nur das Konzept von der Unsterblichkeit der Seele, zumindest aber das von ihrer erheblich längeren Dauer im Verhältnis zu ihren Verkörperungen voraus, sondern auch die Vorstellung von ihrer Einheit mit dem Heros, Daimon oder der Gottheit. Daraus folgt auch die Auffassung vom Menschen als möglichem Gott und des Ahnen als Gottheit.

Das Verhältnis der Sterblichen zu den Unsterblichen, der Gottheiten zur Welt wird in Australien nicht wesentlich anders erfahren als im alten Orient und die Unterschiede der Reflexion und des Ausdrucks dieses Verhältnisses entsprechen den besonderen Bedingungen, unter denen sich dieser Glaube in der Hochkultur modifizieren mußte. Aber selbst der Geistkinderglaube, der in Europa in der Folklore bis in die Gegenwart überlebt hat, war ein Bestandteil nicht nur der kabirischen Mysterien sondern auch des Göttermutterglaubens in Rom (Juno) und Griechenland: "Gaia, die Erde, ruft der Grieche als Mutter an, die alles gebiert und aus den Tiefen heraus den Menschen Segen spendet, die nicht nur die Saat emporsprossen läßt, sondern auch den Ehen



Fruchtbarkeit gewährt durch die Kinderseelen, die sie aus der Tiefe emporsteigen läßt: man fleht sie um Kindersegen an und ein Nachklang der Vorstellung ist es, wenn nach athenischer Sage die Mutter Gaia... aus ihrer Tiefe emporsteigend den kleinen Erechtonios übergibt. In ihrem Schoß bettet man die Toten, deren Seelen dann unter der Erde als segenspendende Geister hausen sollen und nun mit der Mutter Erde gemeinsam angerufen werden sollen. Sie gilt, wie es in einem Chorliede des Aischylos heißt, als die Allmutter, >die alles zeugt und alles nährt, zu der, um neu zu keimen, alles wiederkehrt.<"<sup>234</sup>

Der göttliche Tiermensch erweist sich ikonographisch als eine Chimäre. Die Tiere oder Teile von Tieren, aus denen sich die Chimäre zusammensetzt, sind die Totems, die ein Individuum hat oder haben kann. Vergegenwärtigen wir uns hier nur noch einmal kurz das Beispiel von Wolugmara, an dem Petri die Möglichkeit einer Person

<sup>234</sup> E.Samter, Die Religion der Griechen, Leipzig, Berlin 1925, S.24

demonstriert hatte, 13 verschiedene Totems zu besitzen, dann wird auch die Möglichkeit der Darstellung Wollugmaras als einer 13- teiligen therio- anthropomorphen Chimäre erkenntlich, d.h. Wolugmara selbst als Beispiel eines möglichen göttlichen Tiermenschen oder eines unvollständigen Weltmenschen.

Aber nicht nur der Einzelne, sondern auch die Gruppen und nicht zuletzt auch der ganze Stamm können so als Chimären erscheinen, als Wesen, die sich aus verschiedenen anderen Wesen zusammensetzen. Und von diesem Wesen stellt nur der Stamm in seiner Ganzheit den Kosmos dar, das Weltwesen und das Weltall, das alle einzelnen Lebewesen und ihre Stellvertreter in sich faßt. In diesem Kontext repräsentieren die Einzelwesen, Individuen wie Gruppen oder Arten und Exemplare nur kleinere Welten jener einen, großen Welt, die mehr oder minder autark und autonom oder abhängig und hörig erscheinen.

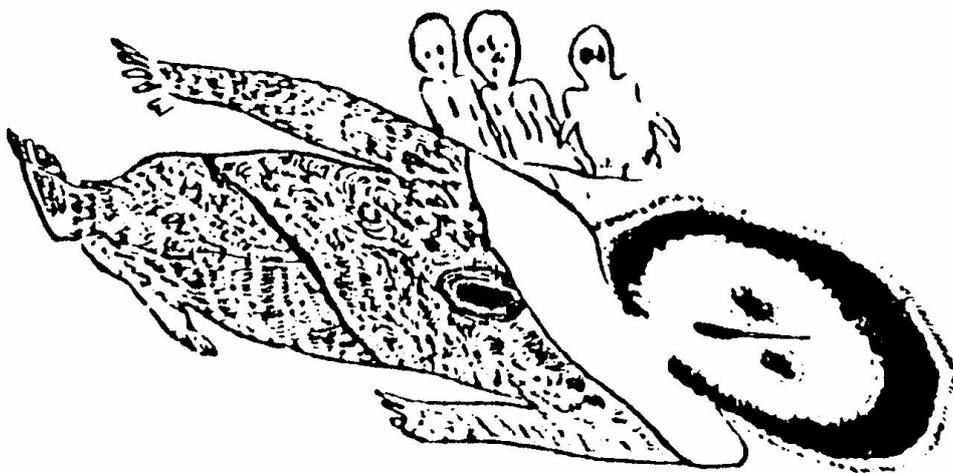
So reflektieren Chimären, ikonographische Mischwesen oder Metaphern die Struktur eines Kosmos, seiner Gesellschaften und Gemeinschaften, in entsprechenden Regeln, welche den Elementen oder Attributen die Stelle vorschreiben, welche sie in ihren Bildern oder vorgestellten Modellen einnehmen müssen, damit sie als Ganzes den göttlichen Tiermenschen darstellen können, d.h. die (Chimären) bilden in anschaulicher Weise Exemplare der Struktur auch des Totemismus der nordwestaustralischen Stämme ab.

## Die Initiation

*Initiatio* (Μύησις), Eingang in sich selbst. Die Initiation bezweckt einerseits die Begleitung des Entwicklungs- und Bildungsprozesses einer Person, sie stellt aber auch eine soziale Institution des positionalen Übergangs dar; einen Prozeß des Statuserwerbs, und zwar in Gesellschaften, in welchen der soziale Status wesentlich über das Alter zuschreiben wird und die Phasen der Reifung, Bildung und des sozialen Status kongruent erscheinen. Durch die Initiation erwirbt der Aboriginal den rechtlichen und sozialen Status des Erwachsenen. Die Initiation beinhaltet daher einen konzentrierten Ausbildungsgang und Einweihungsprozeß, der jeweils durch Prüfungen abgeschlossen wird. Da der Heranwachsende durch die Initiation nicht nur in die kultische, mythische, praktische und soziale Tradition seines Stammes eingeführt wird, sondern auch in verschiedenen Prüfungen sein Wissen, Können und seine Eignung unter Beweis stellen muß, gehört sie zu den bedeutsamsten Abschnitten im Leben eines Menschen überhaupt.

Wie die Vermehrungsriten leiten sich auch die Initiationsriten in Australien aus der Traumzeit ab, "ja sie finden ihren letzten Sinn darin, dem Menschen die tiefe Bedeutung des Urzeitgeschehens und der Wirksamkeit der großen Heroen und spirituellen Mächte ins Bewußtsein zu bringen."<sup>235</sup>

Aus diesem Grunde stellt die Initiation auch keine einmalige Ausnahmeveranstaltung



Wondjina mit seinen Kindern

im Leben des Menschen dar, schon deshalb nicht, weil alle bereits initiierten Männer an jeder neuen Initiation immer wieder teilnehmen. Aber als ein erstes unvergeßliches Ereignis, als erster sowohl traumatischer<sup>236</sup> als auch bewußter Kontakt mit der Stammesweisheit, dessen Eindrücke selbst später nach wiederholter Teilnahme an den gleichen Zeremonien nichts von ihrer Stärke verlieren, bleibt sie als ein Höhe- oder Wendepunkt im Leben des Einzelnen gegenwärtig. Bei der ersten Teilnahme erscheint man in dieser Feier als ein Objekt der Transformation durch entsprechende Rituale,

<sup>235</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.217

<sup>236</sup> Nicht zuletzt wegen der verschiedenen Mutilationen, die diesen Prozeß begleiten.

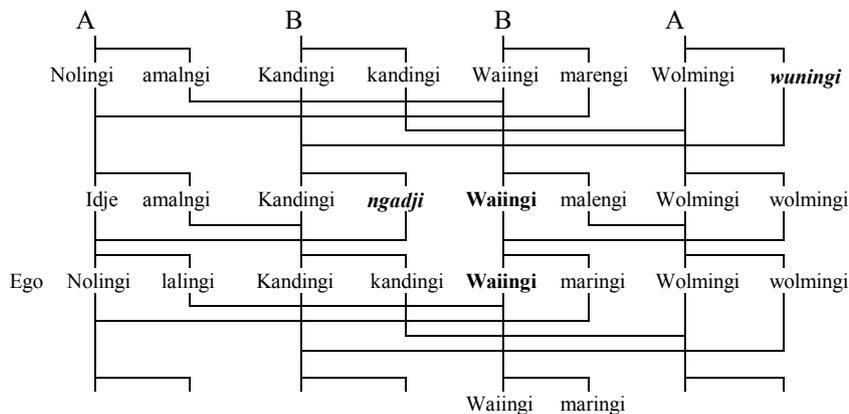
welche die Person von einem Status in einen anderen überführen, erscheint der Initiand als Schüler, der mit dem Wissen des Stammes vertraut gemacht wird, während man später mit jeder neuen Teilnahme immer mehr zu einem Subjekt der Institution wird, zu einem Lehrer, der andere, jüngere in den richtigen Gebrauch des Stammeswissens einweiht.

"Die Initiationsfeiern haben letzten Endes das Gesicht großer Offenbarungen, nicht allein für die jungen Leute, die >zu Männern gemacht< werden und erstmalig von den Geschehnissen des Kultlebens und den geheiligten Überlieferungen ihres Volkes erfahren, sondern auch für die erwachsenen vollinitiierten Männer, die als ausführende Persönlichkeiten und Akteure des Zeremoniells, erneut mit der mythischen Vergangenheit und geistigen Welt in Kommunion treten."<sup>237</sup>

Walanganda, der Herr des Himmels, hat die Kuramede (=Initiationsritus), die Einweihung der Novizen in die Lehren der Urzeit, eingerichtet, welche dann von dem zu ihm gehörenden Ngunyari (von Walanganda erhielt Ngunyari die heiligen Hölzer), dem Bringer der *mai-angari*<sup>238</sup>, der heiligen Hölzer, weiterentwickelt worden ist. Nach der Circumcision werden die Novizen mit diesen Hölzern bekannt gemacht. "Von Ngunyari sagen die Eingeborenen, er sei >Chef für junge Männer<."<sup>239</sup>

Die *Kuramede* ist in Australien nicht selten auch ein Fest, das verschiedene Stämme zusammenbringt und wie bei den altgriechischen Amphyktionien eine Friedenszeit in dem Areal jener Stämme ausruft, die an den Feiern teilnehmen. An solchen Festen treffen Menschen des ganzen Mysterienkreises (Kultgruppen) zusammen, die außerhalb dieser Periode politisch getrennt leben, weitgehend verschiedene Bräuche pflegen und teils fremde Sprachen sprechen. Mit dieser Zusammenkunft von Vertretern so verschiedener Welten manifestiert sich überzeugend die integrale Macht des klassifizierenden Totemismus, seine soziale Funktion der Gruppenöffnung, d.h. der Transzendierung oder Ermöglichung der Intgration Fremder.

Die Waiingi (klassifikatorische Schwäger: Väter oder Brüder möglicher Ehefrauen)



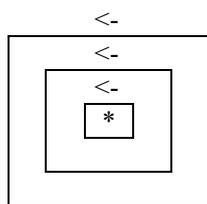
der Novizen sind die verantwortlichen Mentoren, so wie das schon Wodoi für Djungun in der Traumzeit war. Die Ehefrauen stammen aus derselben Hälfte, aus der jeder

<sup>237</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.217

<sup>238</sup> Jeff Doring kommentiert den Begriff: „maya.ngarri: durch heilige Gegenstände übermittelte Botschaften; geheime oder private Formen geschnittener oder bemalter Hölzer, auf denen grundlegende kulturelle Vorstellungen überliefert sind; abstrakte Symbole des Gesetzes, die als Wulari innerhalb des Wunan-Netzes im Umlauf sind; uralte kulturelle Gemeinsamkeit, die die Aborigines im Norden mit den zentralaustralischen verbindet.“ J.Doring (ed), Gwion, Gwion, Köln 2000, S.328

<sup>239</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.219

Mann sein Individualtotem erhält. Das erklärt die Tatsache, daß es die Waiingi sind, die den Novizen auf die Offenbarung seines geheimen Namens vorbereiten, denn die Waiingi gehören zu jener Totemgruppe, dessen Totem den Novizen während der Initiationsfeiern offenbart wird. Sie sind die lebenden Repräsentanten jenes Wondjina, der das geheime Selbst ist, das den Novizen während ihrer Initiation offenbart wird. Unterhält also eine Gruppe exogame Beziehungen, d.h. Heiratsallianzen, nicht nur stammesintern, sondern als Gruppe an den Grenzen eines Stammesgebietes auch Heiratsverbindungen zu Gruppen stammesfremder Nachbarn, dann gebieten die Regeln der totemistischen Zuschreibung auch die Anwesenheit der entsprechenden Verwandten jener Frauen, die man aus der Nachbarschaft geheiratet hat. So ergibt sich beinahe von selbst eine Expansion des Raumes, in dem die Initiationsfeiern für seine Bewohner von höchster Bedeutsamkeit sind.



\* = Feuer

Innenring: Frauen  
Mittelring: Männer  
Außenring: Novizen

Die Waiingi senden die Jungen zu den umliegenden Tambunen (Gebiete der Lokalgruppen und Clans), damit sie die Leute zum Walangari, dem großen zereemoniellen Rundtanz, einladen. Dieser rituelle Kreistanz geht auf den Wondjina Wiji-

ngarri (Tüpfelbeutelmarde) zurück. Botenstäbe weisen die Novizen aus, die ihnen den heiligen Schutz und den Durchzug auch durch feindliche Clangebiete sichern und machen sie, solange sie auf dieser Reise sind, zu den *Malil*.<sup>240</sup>

Bis zu diesem Zeitpunkt standen sie unter mütterlicher Aufsicht und waren von der Gemeinschaft der Männer ausgeschlossen. Nach ihrer Rückkehr von dieser Einladungsreise werden sie den Müttern fortgenommen und in ein Buschlager gebracht, in dem sie unter der Aufsicht ihrer Waiingi drei Monate lang leben und in dieser Zeit *Djamenungur* heißen.

Die Stufen der Initiation, die im Alter von 10-13 Jahren beginnt, sind kurz zusammenzufassen:

1. Als *Malil* auf Einladungsreise mit Botenstäben, die sie ausweisen.
2. Als *Djamenungur* im Buschlager für 3 Monate unter der Aufsicht der Waiingi. Isolation von den anderen Stammesmitgliedern, Unterweisung in praktische Dinge des Lebens und in die Corroboree-Lieder, die sie gemeinsam singen.
3. Nach dieser Periode heißen sie *Yagula*. Für einen Tag und eine Nacht nehmen sie am Walangari teil, zu dem sich die Gäste und Mitglieder versammelt haben.
4. Nach dem Rundtanz kommen die Novizen wieder ins Buschlager. Sie heißen jetzt *Burungulu*, Kandidaten der *angulu* (Beschneidung). Drei Handlungen finden jetzt statt:

<sup>240</sup> Basedow schreibt allerdings, daß "in the Northern Kimberleys of Western Australia, a pair of men is selected for conveying each invitation to its destination... each carries a message-stick and a bull-roarer of a design which is to figure prominently during the ceremony. The stick and the bull-roarer are to be given to one of the old men of the tribe they are going to. When these messengers arrive at their destination, the nature of their visit is immediately recognized. The old man receives the stick and bull-roarer and hands them to one of his fellow-councillors whose crest or "kobong" corresponds to that embodied in the carvings of the bull-roarer; and, in return, the messengers are given similar pieces to take back to the sender." H.Basedow, *The Australian Aboriginal*, Adelaide 1925, S.232

a) Die Waiingi lassen aus ihren Venen Blut über die Novizen fließen, das die Sonne auf ihrem Körper trocknet, d.h. sie opfern zu diesem Zweck ihr Blut, dessen Substanz verwandt ist mit jener der Seele oder des Individualtotems (Ya-yari) der Novizen.

Man denke an die Verteilung von Seele und Körper auf die Lebewesen der beiden Stammeshälften, d.h. an die Totemkonfiguration einer Person (Individual-, Clan-, Kult- und Hälfotentem). Das Seele-Körper-Verhältnis des Waiingi ordnet sich zwar entgegengesetzt zu dem seines Novizen, aber trotz der variierenden Proportionen teilen sie sich auch eine gemeinsame Substanz; denn das Clantotem eines Mannes (hier des Waiingi) ist das Traumtotem (Individualtotem) seines Schwestersonnes (hier des Novizen). Durch diese Berührung der Seelensubstanz des Novizen mit dem Blut des Wondjina, das in den Waiingi fließt und von gleicher Substanz ist wie jene, wird also jene Ganzheit vergegenwärtigt und manifest, die reifebedingt bislang latent geblieben ist, aber die Halbierung transzendiert, die den Kosmos, den Stamm und jedes Wesen äußerlich auszeichnet. Durch diese Berührung mit dem Blut des Waiingi wird das Ya-yari des Novizen geweckt und dieser mit den Hütern jenes bekannt gemacht.

b) Die Novizen legen sich unter einen Baum und werden von den Waiingi mit Zweigen und Blättern abgedeckt und müssen dort schlafen.

c) Die Waiingi führen die Beschneidung mit Quarzsplittern (Kimba oder Gimbu), neuerdings auch mit Glassplittern durch. Auf die Wunde wird Asche gestreut, um den Heilungsprozeß zu fördern; die Vorhaut wird an Ort und Stelle vergraben und auf die Stelle, in der das Blut des Novizen in die Erde versickert, wird ein Stein gestellt, der des ersten Blutopfers des zum Mann gewordenen Adoleszenten gedenkt. Mit der Circumcision erwerben die Jungen das Zugangsrecht zum Unterricht über die geheimen Stammeslehren.

Während der 3. und 4. Stufe der Kuramede halten sich die indirekten Teilnehmer im Hintergrund und singen die *mai-angari*-Gesänge Ngunyaris, was sie früher (vor 1938) schon eine Woche vor der Beschneidung taten, was aber jetzt nicht mehr geschehen kann, da die Reise der *mai-angai* blockiert ist (durch die Siedlungspolitik der Weißen, welche den intertribalen Kontakt unterbricht).

5. Nach der Beschneidung ist der Initiand reif für die Lehren Walangandas. Unmittelbar nach der Beschneidung trinkt der Initiand das Blut aus dem Unterarm seines Waiingis, was ihn stark machen und den Verlust des eigenen Blutes ausgleichen soll; denn das Blut des Waiingi ist mit seiner Seele verwandt und der Körper des Novizen mit der Seele des Waiingi, wie uns das Totemsystem der nordwestaustralischen Stämme belehrt.

Auch diese Stufe ist nach drei Handlungen gegliedert:

a) Aufklärung über die Schwirrhölzer und den Ngunyari-Kult.

b) Einführung in die Lehren Walangandas, in die heilige Stammesüberlieferung und strenges Schweigegebot.

c) Der Initiand erfährt jetzt seinen Ungur-Namen. "Die Namengebung eröffnet dem Initianden das geistige Leben seiner Clangemeinschaft im engeren und des Stammes im weiteren Sinne, sie bringt ihn in Kontakt mit der mythisch-historischen Vergangenheit und den unsichtbaren spirituellen Mächten seines Landes."<sup>241</sup> Jetzt offenbart sich ihm das Stammesland als Historienbuch der Geschehnisse der Traumzeit und ihrer Konsequenzen für den Novizen wie für jedes Stammesmitglied. Ab jetzt weiß er, wie er sich den einzelnen Erscheinungen seiner Umwelt gegenüber zu verhalten hat, um sein Leben auf diesem Land unangefochten fortsetzen zu können.

---

<sup>241</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.225

6. Die Wiederholung des Walangari bildet den Abschluß der Beschneidung.

7. Nach der ersten Beschneidung folgt eine zweite. Der Zeitraum der Wundheilung, die Fortgeltung der Tabus und der Fortgang des Unterrichts in der heiligen Stammes-tradition kennzeichnen diesen Abschnitt.

8. Die Initianden kehren zu den Angehörigen zurück. Der Alltag geht weiter. Zuvor werden ihnen die Haare mit Iguana-Eiern eingerieben, eine rituelle Handlung zur Auf-hebung der Speisetabus.

9. Einige Jahre später findet die Subincisions-(Hypospadie)-Operation statt. Sie bildet den endgültigen Abschluß der Reifeperiode und gilt als Zeichen der Heiratsfähigkeit. Die Subincision (= Nyangal) beginnt mit dem Sprießen der ersten Barthaare. Nur durch diese Operation wird man zu einem echten Speerwerfer und Waffenher-steller, ohne sie ist man zu diesen Tätigkeiten nicht berechtigt, d.h. kein Mann. Diese Operation findet in der Regenzeit statt und bei Vollmond, in Zeiten also, in de-nen die Gottheiten den Menschen näher sind als sonst. Sowohl die Regenzeit als auch die Vollmondzeit bringen auch diese Initiationsoperation mit der Fruchtbarkeit und der Vermehrung in Beziehung. So wie der Mensch das Wirken der Lebenskraft in der Fruchtbarkeit und der Vermehrung in ganz bestimmten Augenblicken und Zeiträumen ganz deutlich erkennt, so erfährt er durch die Initiation die Anwesenheit des Göttli-chen in sich selbst, lernt er das Zentrum seiner eigenen Lebenskraft kennen und ihre Beziehung zu den anderen Zentren des Ungudwirkens. Über die Subincision heißt es: "denn Nyangal macht es, daß ein junger Mann urinieren kann wie eine Frau."<sup>242</sup>

Das subinzisierte Glied, hebt förmlich die Besonderheit des männlichen Geschlechts-organs auf, in dem es die Angleichung des Penis an die Vulva simuliert und der Form nach die beiden für die Fruchtbarkeit notwendigen Organe zu einem macht und auf diese Weise die geschlechtliche Differenzierung neutralisiert.<sup>243</sup>

Schon das Blutrital (das auf dem Körper des Initianden tropfende Blut seiner Wai-ingi) strebte eine dem Totemsystem entsprechende Ergänzung zu einer den Dualismus überwindenden Ganzheit an. Mit dieser Operation wird deutlich auch auf die Zweigeschlechtlichkeit der das Ganze seienden Schöpfergottheit Ungud hinge-wiesen.<sup>244</sup> In welchem Sinne die Subincision dem Initiierten die weiblichen, d.h. Seien-des erzeugenden Kräfte offenbart, erläutert die Unambalmythologie, welche die Sub-incision mit dem Urblitzeschleudern des Wondschina Kaluru verbindet. Kaluru schnitt sich nämlich seinen Penis genauso auf wie bei der Subincision und entließ aus der roten Wunde die Blitze, deren Richtung er lenkte, indem er den Penis in die Hand nahm und mit seiner Keule in die entsprechende Richtung zeigte. Durch den Schnitt transformierte der Penis in die Vulva und so wurde die Geburt des Blitzes möglich, der andernfalls seinen Körper nicht hätte verlassen können.

Betrachtet man das Individuum nach seinen Totemmerkmalen, dann erscheint zur Initiation ein unvollständiges Individuum mit bestimmtem *Fleisch*, mit bestimmter *Haut* und mit bestimmten *Knochen* (Fleisch, Haut und Knochen heißen ja die ent-sprechenden Totemkategorien), das über das Blutopfer der Waiingi von dem Blut erhält, das seinem ya-yari entspricht und es mit einem Tambun der anderen Stam-meshälfte (der seiner Waiingi) verbindet, während es bei der Subincision sein eigenes Blut der Erde seines Tambun opfert und auf diese Weise seine Verbundenheit mit dem Land seiner Patrigruppe affirmiert.

<sup>242</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.227

<sup>243</sup> R.M.Berndt, Kinapipi, Melbourne 1951, S.16

<sup>244</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.10

Zwischen den weit auseinander gestellten Beinen des Novizen wird ein Feuer angefacht, um ihn >warm zu machen<, wie es heißt. Die Hitze soll die Gerinnung des Blutes beschleunigen. Während des Einschnitts zur Subincision darf der Novize kein Schmerzzeichen von sich geben. Das aus der Wunde rinnende Blut läßt man im Sande verrinnen und das Blut mit dem Sand wird zu dem üblichen "kühlen Platz" gebracht, um die Heilung der Wunde zu beschleunigen. Der Novize muß dann über dem Rauch des Feuers seine Wunde reinigen, danach wird er mit verbundenen Augen zum Corroboree-Platz gebracht und mit rotem Ocker eingerieben, dem Zeichen des Blutes. Lommel weist daraufhin: "Nach Meinung der Eingeborenen hat jeder Mann Feuer im Penis"<sup>245</sup>, was die Feuerreinigung der Subincisionswunde auch als homöopathisches Ritual ausweist.

Das bei der Beschneidung ausfließende Blut des jungen Mannes, das in den Sand rinnt und mit dem Sand zu einem bestimmten Platz gebracht wird, ist das erste Blutopfer, das dieser Mann selbst als Mann seiner Lokalgruppe bringt. Der Gedenkstein, an der Stelle, wo das Blut in die Erde tropfte, weist ihn aus als ein Mitglied der Gruppe der Landeigner, zu deren vollgültigen Mitglied er nach dem Abschluß der Subinzision geworden ist und setzt die in die Landschaft eingeschriebene Geschichte um dieses Kapitel fort.<sup>246</sup>

Auf dem Corroboree-Platz wird dem Novizen nach Abschluß dieser Prozedur die Augenbinde abgenommen und der ganze Vorgang wird von einem bestimmten Corroboree begleitet. Von diesem Augenblick an muß der Subincisierte noch zwei Vollmonde im Buschlager warten, da ihm die Wunde regelmäßig wieder aufgerissen werden muß, damit die Schnittstellen nicht wieder zusammenwachsen können, was ja den Zweck der Operation vereiteln würde.

Endlich erhält der Vollinitiierte den schwarzen Djangan (Haargürtel) des reifen Mannes.

Lehre, Offenbarung der Geheimnisse, operative Wiederherstellung der Einheit der Geschlechter am Körper selbst, Opfer des eigenen Blutes und Kommunion mit den Urzeitgottheiten und Erfahrung ihres einstigen und gegenwärtigen Wirkens sind die Ziele der Initiationszeremonien und stellen sie damit, wie Speiser gezeigt hat, neben die Mysteria der alten Welt, deren kommunale wie später private Form (also die eleusinischen- und samothrakischen- einerseits, die dionysischen- und orphischen Zirkel andererseits) durch die verborgene Begehung (*δρῶμενα*) und Verkündigung (*λεγόμενα*) der unaussprechlichen Dinge (*ἄρρητα*) in Geheimriten (*ἄρρηφόρτα*) und Geheimlehren begangen wurde.

Wie man die Schau der Urzeitwesen und das Vereinigungserlebnis im Rahmen der Initiation zu begreifen hat, kann man nur aus den Berichten über vergleichbare Erfahrungen und Erlebnisse im Traum und in der Trance erschließen. Da sie aber generell

---

<sup>245</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.37

<sup>246</sup> Von Jeff Doring erfahren wir über dieses Blutopfer: „Das Erbe der Familie und die Identität des Individuums erwachsen aus dem Wissen um das Land von Mutter und Vater, und wenn er sein Erbe antritt, muß ein junger Mann daher genau wissen, wo das Blut seines Vaters bei der Initiation geflossen ist. Wenn durch die Beschneidung besiegelt wird, daß ein Junge zum Mann geworden ist, schenkt dieser neugeborene Mann sein Blut in einem feierlichen Akt der Erde- ein Sinnbild dafür, daß er fortan zu diesem Land gehört. Gedenksteine markieren den genauen Ort, an dem ein Mann sein erstes Blutopfer als Erwachsener dargebracht hat. Durch das Blut, das der junge Mann dem Land gibt, setzt er ein unauslöschliches Zeichen seiner Zugehörigkeit zu seiner Familie, seinem Land und seinem Namen. Erwachsene Männer müssen der Erde und einander auch weiterhin Blutopfer bringen; das ist Teil einer Stufenfolge von geheimen, durch das Wunan vorgeschriebenen Ritualen.“ J.Doring (ed), Gwion Gwion, Köln 2000, p.18

im Leben der Eingeborenen von großer Bedeutung sind, werden sie es im Zusammenhang der Offenbarung der Stammesgeheimnisse auch ganz speziell sein.

Schweigepflicht, Stigmatisierung, rituelle Bekleidung, Prüfungen asketischer und kathartischer Natur, Speisetabus, geheime Formeln und Namen (συνθήματα) mit vegetations- respektive jagd- und sexualmythischem Charakter, Bekanntmachung mit heiligen Geräten und der ἱερός λόγος, die Heilsgeschichte oder der aitiologische Mythos sind die gemeinsamen Merkmale der Einweihungszeremonien in der Antike und in Nordwestaustralien.

Auch die speziellen Übungen: Μύησις, *Initia* als symbolisches und rituelles Sterben: Eingang in die Nacht des Todes, Erlebnis der unterweltlichen Schrecken und des seligen Lebens im Jenseits (respektive der Urzeit), Epiphanie der θεοὶ ἐπήκοοι, der sie erhörenden Gottheiten, ihre in sich selbst anwesenden Ungurheroen, Schau (ἐποπτεία) der verborgenen Wahrheit, *Renovatio*, Tod und Wiedergeburt der rettenden Gottheiten als Verheißung eines seligen Schicksals, lassen sich in beiden Initiationssystemen übereinstimmend feststellen.

Nach der Vorbereitung der Kuramede, der Einladung zum Walangari, beginnt 2. die erste Seklusion mit der Einführung in das alltäglich notwendige Wissen; der erste Rundtanz folgt 3. und im Anschluß daran beginnt 4. die zweite Seklusion mit dem rituellen Sterben, dem Unterweltsaufenthalt und der Beschneidung. Danach beginnen 5. die Einführungen in den Ngunyari- Kult, das geheime Wissen um die Schwirrhölzer (mai-angari), in die Lehren Walangandas, dem ἱερός λόγος vergleichbar, und die Offenbarung des eigenen geheimen Namens, der das faktische und spirituelle Bindeglied des Menschen a) zu der Urzeit und ihren Gottheiten, b) zu verschiedenen Stammesgenossen und c) zu der ihn umgebenden Natur darstellt, eine Verbindung, die als Seelensubstanz den Menschen mit dem heiligen Geviert des Kosmos verbindet, mit dem Himmel (Walanganda und Ungud ) und der Erde (Ungud und die Wondjina), mit den Unsterblichen (Ungud und die Wondjina) und den Sterblichen (Totemgenossen und Fauna), welche der Mensch, mit wachsender Reife und Erfahrung aktiv zum eigenen Nutzen und zum Nutzen aller gebrauchen lernt, was ihn zu einem "Ungud-Gleichen" werden läßt, einem Wesen, das bewußt in der Urzeit und der Gegenwart zugleich zu sein versteht.

So wie die Mysteren von Eleusis alle heiligen Plätze der Demeter aufsuchen, so wiederholen die Novizen Walangandas Urzeitreise.

Da der geheime Name matrilinear vererbt wird und zur fremden Hälfte gehört, steht seine Offenbarung unmittelbar mit der Offenbarung der dualen Ordnung und ihrer Geheimnisse in Zusammenhang, mit einer Einführung also, die man durchaus auch als die Einführung in das dioskurische Geheimnis beschreiben kann. Dann folgt 6. der zweite Rundtanz und 7. die zweite Beschneidung und die Fortsetzung des Unterrichts; danach werden 8. die partiellen Speiseverbote aufgehoben. Die Subincision erfolgt erst dann, wenn die Barthaare sprießen, und schließt die erste große Etappe der Initiation ab.

Genauso leicht, wie man sich von der Richtigkeit der Überlegungen Speisers überzeugen kann, genauso nachdrücklich sieht man sich aber auch genötigt, die grundsätzlichen Unterschiede der hier verglichenen Initiationszeremonien, auf die Speiser auch eingegangen ist, näher ins Auge zu fassen.

Beide Initiationsfeiern vermitteln die Erfahrung der Verwandtschaft mit der Gottheit und über sie die Erlösungsgewißheit, aber beide Initiationsfeiern stehen in religionsgeschichtlich ganz verschiedenen Zusammenhängen: verwandtschaftsrechtliche Stammesgesellschaft hier und multiethnischer Synoikismus dort.

So wie die kabirischen Mysterien eine genealogische Beziehung des Einzuweihenden zum Gott, der als Ahne der Menschen erscheint, vermitteln, so vermittelt der in der Kuramede geoffenbarte geheime Name, das Individualtotem, das Verhältnis des Initianden zu seiner Gottheit und über dieses Verhältnis seine Beziehung zur Traumzeit, deren Name auch der Begriff *ya-yari* ist. Mit diesem Wissen erfährt der Initiand die mystisch bedeutsame Verwandtschaft mit all denen, von denen der Name geerbt wird, aber auch seine essentielle Verbindung mit allem Leben, das durch das Wondjina-Wirken in der Urzeit und in der Gegenwart verbürgt wird, so daß man eine ähnliche Auffassung von der Beziehung des Besonderen und des Allgemeinen feststellen kann, wie sie in den Upanishaden als Beziehung des Atman zum All-Atman formuliert worden ist.

Diese Offenbarung stellt aber nur die Grundlage für alle weiteren Anstrengungen dar, diese Beziehungen zu den Gottheiten und der Latenz ihrer Urzeit aktiv zu gestalten und das Wissen und die Begabung dafür stellt das Geheimnis des Schamanen, des Ban-man, Corroboree-Doctoren oder des Djoingari dar, von denen wir schon mehrfach gehört haben, daß sie ihre *ya-yari*-Beziehung zum heiligen Geviert, dermaßen aktiv steigern können, daß sie auf diese Weise, d.h. durch die Mirirukraft, selber in den Rang der heiligen Urzeit-Heroen gelangen und seinsstiftende Handlungen vollziehen, die dann zum kanonisierten Inventar der Urzeit gehören.

Auch bei dieser Fähigkeit des Schamanen haben wir es mit einer Einweihung zu tun, mit einer Initiation, die die Entwicklung und den Gebrauch der Mirirukräfte beinhaltet, die aber als spezielle Einrichtung, d.h. als Unterricht durch Spezialisten und die Prüfung der Begabung durch sie, nicht für jeden offensteht, der die erforderliche Leistung erbringen könnte, d.h. in Nordwestaustralien ist diese Einrichtung noch nicht als frei wähl- und übbares Lehrsystem für sich institutionalisiert worden, sondern nur als exklusives Wissen einer Verwandtschaftsgruppe. Unter der Bedingung verwandtschaftlicher Vergesellschaftung brauchte dieses Wissen und seine Überlieferung auch gar nicht anders institutionalisiert zu werden; denn der Begriff "alle", schließt maximal den gesamten verwandtschaftlich verbundenen Stamm ein (die Träger gemeinsamer Amalad-Totems), der sich in lokale Clans differenziert, die jeder für sich einen Teil der Stammesmysterien pflegen und tradieren, indem sie regelmäßig mit anderen Clans zur gemeinsamen Aufführung ihrer Mysterien zusammentreten. Minimal erfaßt die Mengenangabe eine Kultgruppe, welche im Rahmen der rituellen Arbeitsteilung ein Teilmysterium exklusiv bewahrt und pflegt.

Die Kenntnisse des Schamanen werden unter diesen Bedingungen stets an einen Verwandten weitergegeben und die Weitergabe folgt in der Regel den allgemeinen Erbgeln, wenn die fehlende Eignung nicht zu Ausnahmen zwingt, so daß in letzter Instanz die Auswahl des Nachfolgers von seiner Eignung abhängig ist, für die es unverwechselbare Indizien gibt, welche den Kandidaten ausweisen. Aber selbst bei dieser Form der Selektion nach Eignung handelt es sich unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen stets um einen Verwandten, dem nach seiner Eignung eine Einweihung vermittelt wird, denn in der verwandtschaftlich vergesellschafteten Stammesgesellschaft steht gar kein anderer Personenkreis als der Kreis der Verwandten (fiktive wie echte) zur Verfügung, während der Rückgriff auf Fremde eine nicht zu verantwortende Gefahr darstellen würde.

"Bei dieser Probe (des Berufungserlebnisses/H.S.) wird der junge Schamane von einem älteren, der ihn begleitet, unterstützt... Der ältere Schamane spielt also die Rolle des Einführenden, während der junge gleichsam eine Initiation durchzumachen hat. Dies scheint darauf hinzudeuten, daß auch in Australien die Gestalt des Schamanen an

gewisse Formen gebunden ist, daß traditionelle Überlieferungen von der älteren Generation an geeignete Jüngere weitergegeben werden."<sup>247</sup> Schamanismus erscheint hier also als eine für Begabte lehrbare Methode, durch rituell oder regelrecht herbeigeführte Ekstase oder Besessenheit mit der außersinnlichen Sphäre der Geister oder Ahnen einer Gruppe in Verbindung zu treten, welche die Ordnung und Gesetze der gegenwärtigen Welt, in der die Gruppe lebt, hervorgebracht haben, um sich dieser Ordnung zu versichern, um Konflikte, die aufgetreten sind, zu bereinigen oder die Kommunikation mit der Geisterwelt, die gestört worden ist, wiederherzustellen. Als Schamanen erscheinen dabei jene Personen, welche sich besonders gut als Gefährt der Stammesgeister eignen oder sich selbst als leibliche Gegenwart eines dieser Geister, durch unübersehbare Zeichen verbürgt, wissen. Die methodische Herstellung der Kontaktbereitschaft durch Ekstasetechniken und die Befähigung zur Kommunikation mit der Geisterwelt ist also Gegenstand der weiteren Ausbildung.

Die Entwicklung der Mirirukraft, der Fähigkeiten und Methoden des Schamanen, stehen deutlich in dem Kontext der Übung und der Stammesüberlieferung, aber das Wissen und die Methoden dieser Übungen haben noch nicht die Form eines kanonisierten und von den besonderen Erwerbs- und Erfahrungsbedingungen abstrahierbaren Kanons und Unterrichts im Kontext einer ausdifferenzierten Institution (Schule) angenommen, welche sie als ihren Lehrstoff vermittelt und von der speziellen Herkunft des Geheimwissens abstrahiert sowie von der Zugangsvoraussetzung der Stammesmitgliedschaft emanzipiert.

Die Einweihung bleibt noch exklusives Recht einer Gruppe und für die Gruppenmitglieder solidarische Pflicht, deren Vervollkommnung aber durch die Begabung der Einzelnen beschränkt oder gefördert wird. Die Unterrichtung des Schamanen unterliegt keiner übergeordneten Kontrolle, etwa in der Gestalt eines für den Stamm repräsentativen Altengremiums, das die Handlungen und die Weitergabe des Wissensgutes beaufsichtigte. Da der Zugang zu den Geheimnissen eine Sache der Lineage- oder Clanzugehörigkeit und des jeweiligen Alters ist, ist auch der Kreis der Eingeweihten notwendigerweise klein, bleiben Traditionspflege und Praxis Angelegenheiten der Lineage, so daß sich auch die Wissenden selbst alle kennen und ihre Kompetenzen sowie sie auch jene aus ihrer Nähe unterstützen, die das Wissen rechtmäßig und aus eigenem Interesse suchen.

Wir dürfen zwar von einer für die Funktionszwecke abstrahierbaren Zeichenkunde ausgehen, nach der die Berufung des Novizen erkannt wird, aber nicht von einem verbindlichen von den jeweiligen Überlieferungsträgern abstrahierbaren Kanon, der allgemein im Gebrauch wäre, um die Eignung der Bewerber zu prüfen und ihre Fähigkeiten zu schulen. Eine derartige Versachlichung oder Neutralisierung des Wissens müßte schließlich auch Stammesfremden die Tür zu dieser Schulung öffnen, eine Möglichkeit, die den Aborigines in Nordwestaustralien noch undenkbar erschien. Die Initiative für diese weitergehende Einweihung in das Geheimwissen der Stammes- und Kultgruppen war noch die Sache der kleinen Gruppen, welche nur in Übereinstimmung mit der Stammestradi-tion, d.h. im Rahmen des Spielraums, den diese ihnen ließ, zur Verwirklichung kam.

Wenn ein älterer Schamane unter seinen Verwandten aufgrund der Äußerung solcher Anzeichen einen Kandidaten für die Weitergabe seines Wissens entdeckt, dann vor allem, weil es sich um Anzeichen handelt, die ihm selbst einmal überliefert worden und die ihm durch eigene Erfahrung geläufig worden sind. Dieses Wissen gilt als Gruppe-

---

<sup>247</sup> A.Lommel, Schamanen und Medizinmänner, München 1980, S.72

neigentum oder Gruppenerbe, das mit den Ahnen oder Heroen dieser Gruppen verbunden ist und schon deswegen nicht auf gruppenfremde Personen übertragen werden kann. Um es verstehen zu können, muß man gleichen Wesens mit jenen Geistern sein, welche dieses Wissen institutionalisiert haben, d.h. das gleiche Totem besitzen.

Die Wiradjuri verbinden die Begabung des Schamanen mit dem Besitz, d.h. der untrüglichen Erfahrung des Individualtotems, das nach ethnographischer Auskunft deshalb auch nur der Schamane in diesem Stamm besitzt und weitergeben kann. Das Individualtotem wird bei den Wiradjuri also nicht generell geerbt oder offenbart wie bei den Kimberley-Stämmen, sondern das genuine Verhältnis zu ihm zeichnet den Schamanen aus. Aber auch bei den Wiradjuri, welche ihre sozialen Beziehungen verwandtschaftlich geregelt haben, wird die Begabung von einem Verwandten gefördert, der sie in der Form des Individualtotems besitzt und zu einem geeigneten Zeitpunkt dem Novizen, einem Sohn, Neffen oder Enkel überträgt. "Die Übermittlung des Individualtotems an den Novizen geschieht im Alter von 10 bis 12 Jahren durch den Vater oder Großvater, der natürlich selbst Mediziner ist. Im Busch singt der Doktor sein Personaltotem in den Kandidaten ein."<sup>248</sup> Diese Begabung zur Kommunikation mit dem Individualtotem und das Wissen, das zu ihrem Gebrauch notwendig ist, wird auch bei den Wiradjuri, bei denen das Individualtotem zum Ausweis des Schamanen geworden ist, im Kontext der verwandtschaftlichen Vergesellschaftung als das Geheimnis eines Clans gepflegt und tradiert, d.h. als das Geheimnis seines oder seiner Schamanen.

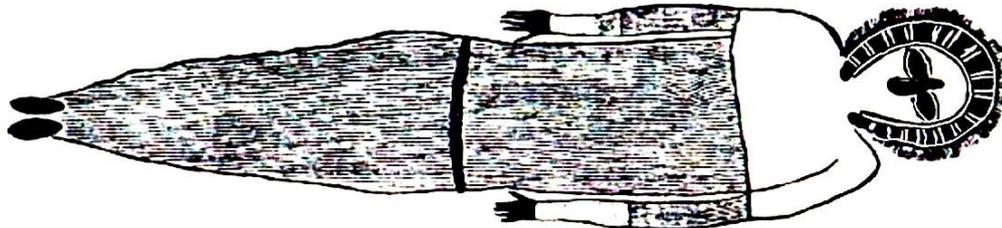
Die archaische Auffassung von der Kongruenz zwischen Stammesangehörigkeit oder besser: Kultgemeinschaft und Menschheit sorgt dafür, daß die Vermittlung des schamanischen Wissens und Könnens das exklusive Geheimnis der Abstammungs- oder Kultgruppe bleibt, die Selektion des Schamanen sich auf diesen Kreis reduziert.

Allerdings stellt die Verbindung des schamanischen Wissens mit dem Individualtotem, das bei den Wiradjuri nicht automatisch vererbt wird, schon eine Form der außerverwandtschaftlichen Institutionalisierung des Schamanismus dar, welche die Anwartschaft auf das Schamanenamt stärker mit der individuellen Eignung als mit der Abstammung verbindet und diese Initiation deutlich von der Stammesinitiation unterscheidet. Indem sie die Differenz von Eignung und Gruppenzuschreibung herausstellt, bereitet sie die Option einer Institution vor, die zugunsten der Eignung auf das Kriterium verwandtschaftlicher Zuschreibung bald verzichten kann und dann auch verzichtet. Auf diese Differenz haben auch Petri und Lommel bei den Kimberley-Stämmen insofern aufmerksam gemacht, als sie in der Miriru-Befähigung den wesentlichen Unterschied zwischen dem Schamanen und den anderen Clanmitgliedern erkannten, über deren Erweckung oder Einführung sie allerdings nichts weiter berichtet haben, weshalb wir hier an den Modus der Wiradjuri erinnern mußten. Aber in einer Welt, in der in der Regel alle Menschen zugleich Verwandte (consanguine oder Affinalverwandte) sind, bleibt auch die Beobachtung besonderer Begabungen ein Hinweis oder Selektionskriterium innerhalb dieses Kreises, d.h. ein Merkmal interner Differenzierung.

---

<sup>248</sup> J.Haekel, Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien, Wien 1950, S.9

Elkin schreibt zu diesem Verhältnis zwischen dem Schamanen und dem Individual-totem: "In most parts of Australia, the medicine-man stands in a special relation to one natural species, usually an animal or reptile which acts as his assistant, going forth either to work his will for good or ill on the patient or victim, or to gather information from distance. This variety of totemism, which is individual in form, is most strongly



**Felsbild Glenelg River, NW Australien**

developed in eastern Australia, but the possession of similar >familials< is also a characteristic of the medicine-men of north-western Australia. Spirit-snakes are the commonest form of >familiar< or assistant totem; they are often, especially in north-western Australia, associated with or derived from the mythical rainbow-serpent. In such cases it cannot be seen under natural conditions."<sup>249</sup> Das von Elkin angesprochene vertraute Wesen (meist ein Tier), das dem Schamanen hilft, erscheint unter entsprechenden Bedingungen auch als *Alter ego* (Außenseele), mit dem das Leben des Schamanen auf Gedeih und Verderben verbunden ist. Als Helfer und Medium der Informationsbeschaffung fungiert es genauso wie die Raben Hugin und Munin auf Odins Schultern, welche Odin ihre Erlebnisse und Beobachtungen zuflüstern.

Stellen wir diese Bedingungen der zweiten Initiation in Australien in Rechnung, dann dürfen wir auch folgenden Vergleich wagen. Der Mundaka Upanishad sagt: "Es gibt zwei Wissenschaften, die man kennen muß... die höhere und die niedere. Die niedere besteht aus Rigveda, Verskunde, Zeitrechnung, Sage und Geschichte, Logik, Ritualphilosophie, Recht; die höhere ist die, durch die das Unvergängliche erfaßt wird. Was unsichtbar, unfäßbar, ohne Familie und Kaste ist, was nicht Auge noch Ohr, nicht Hand noch Fuß hat, ewig alldurchdringend, allgegenwärtig, ganz fein ist, das ist das Unvergängliche, das die Weisen als den Ursprung aller Wesen ansehen."<sup>250</sup>

Das, was hier die niedere Wissenschaft genannt wird, entspricht dem Wissen, das jedem Stammesmitglied in der ersten Initiation mitgeteilt wird, auch wenn es in Australien grundsätzlich mit jenem Wesen in Zusammenhang gebracht wird, auf das sich das höhere Wissen ausschließlich bezieht. Aber hier stehen die praktischen, sozialen und rituellen Kenntnisse im Vordergrund und dieses Wissen kann durchaus von dem Umgang mit den essentiellen Geheimnissen, den die Schamanen pflegen, unterschieden werden. Das höhere Wissen ist in Australien ein Monopol der Schamanen, deren Berufung schon institutionalisiert worden ist, aber nur als exklusive Initiation in einer durch Verwandtschaft exklusiven Gemeinschaft.

<sup>249</sup> A.P.Elkin, *The Australian, Aborigines*, Melbourne, Sydney, London 1979, S.187

<sup>250</sup> A.Hillebrandt, *Upanishaden*, Köln, Düsseldorf 1977, S.180

Speiser hat schon daraufhingewiesen, daß die Aufnahmebedingungen zu den Mysterien von dem Schema der sog. primitiven Initiation abweichen, und er hat in diesem Zusammenhang kulturhistorische Gründe genannt. Die Einweihungen der Hochkulturen sind professionelle Anstalten, die unter der Aufsicht örtlicher Priesterschaften stehen, deren Wirken später universal ausgerichtet war.

So fällt auf, daß die Initiation der Ur-Völker auf die Stammesmitgliedschaft beschränkt ist und eine Einweihung durch Eingeweihte darstellt, die durch den Vollzug der Initiation ihren Statusvorsprung einbüßen, der mit der Alters- und der Geschlechtergliederung zusammenfällt. Dagegen fehlt in den Mysterien der Hochkulturen und der Hochreligionen zumindest in ihrer Spätform, in der sie historisch überliefert sind, jede ethnische, stammliche, geschlechtliche, kulturelle, oder soziale Selektion für die Teilnahme an ihnen. Bei ihnen reicht die Bereitschaft der Menschen aus, sich den Lehren und Regeln zu unterwerfen. Das heißt, daß die altorientalischen Mysterien, obwohl der Form nach an regionale Stammestraktionen gebunden, im Wesentlichen auf die Einführung in spezielle mythologische, religiöse und kulturelle Lehren der Bevölkerungstraditionen jener Bevölkerungen verzichten, die diese Veranstaltungen ausrichten, und sich vornehmlich auf jenen Teil der Initiation konzentrieren, der bei den Australiern nur bedingt institutionalisiert worden ist und sich auf den Gebrauch der Mirirukräfte bezieht. "Bei dem gewaltigen Zustrom", schreibt Burckhardt über die antiken Einweihungsstätten, "wäre auch der kürzeste katechetische Unterricht an Ort und Stelle ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, und über feierliche rituelle Rufe kann das Mündliche nicht hinausgegangen sein,"<sup>251</sup> während die Methoden der Meditation, der Selbsthypnose oder die yoga-ähnlichen Übungen zur Einleitung der Seelenreise, Methoden waren, die von aller traditionellen Bindung ablösbar sind und in relativ kurzen Zeiträumen (wenigstens die Handlungsanweisungen) einzuüben waren. Während diese Übungen hier also von ihrer Stammestraktion abstrahiert worden sind, sind sie in Australien noch als das exklusive Geheimnis verwandtschaftlich zusammengesetzter Gruppen greifbar.

Obwohl die antiken Mysterien einen Abstraktionsprozeß abgeschlossen haben, der in der Vermittlung der reinen religiösen Erfahrung, die bei den Griechen den Titel *Σοφία* erhielt, gipfelte, zeigen die mythologischen und rituellen *Survivals* der verschiedenen Kult- und Mysterienstätten noch jene Spuren, auf denen man ihre Praktiken in jene Zeiten zurückverfolgen kann, in denen sie nicht anders gepflegt worden sind als in Australien.

Auch die eleusischen Mysterien waren ursprünglich ein Übergangsritus der Eumolpiden, d.h. mit einem Geschlecht, einer patrilinearen Abstammungsgruppe exklusiv verbunden, bevor sie allen Menschen der Ökumene zugänglich gemacht wurden. So gehörte auch das Orakel von Didyma zum Kult des Geschlechts der Branchiden.

Eine andere Übergangsstufe zeigt der Hinduismus, der tatsächlich nur den Mitgliedern seiner drei regulären Kasten die Einweihung in die Glaubensmysterien vorbehalten hat. Erst der Buddhismus und andere spätere Reformbewegungen haben dieses Selektionskriterium aufgehoben. "Es gilt als ziemlich sicher, daß die Arier selbst ursprünglich nur in drei Kasten eingeteilt waren, die man als die >Zweimalgeborenen< kannte, weil sie allein die Initiation empfangen, die als zweite Geburt galt."<sup>252</sup> Aber schon beim Yoga geht es um mehr. Yoga heißt neben den anderen Übersetzungen auch "kosmischer Konsensus", d.h. Yoga ist der Weg zum "Zusammenschwingen der

---

<sup>251</sup> J.Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte II, München 1972, S.182

<sup>252</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.43

Seelen im All" (Ishvara) und stellt damit den von aller ethnischen und kulturellen Isolierung befreiten Versuch dar, die Urzeit oder das Paradies wiederherzustellen genauso wie das auch die Initiation in Nordwest-Australien einübt, nämlich das Ganz- und Einsseinkönnen und die Wiederherstellung des Ganz- und Einsseins, d.h. das Sein der Traumzeit.

Auch die Unterschiede der Isis- und der Demetermysterien zeigen diese zwei Stufen der Entwicklung von der Stammesinitiation zur Vermittlung der höheren Weihen und Grade, welche nichts anderes sind als eine von den Sondertraditionen abstrahierte und regulär durchgeführte Form der Einweihung des Schamanen, die unter dieser Bedingung Weisheit heißt.

Daß Demeter im Mythos nicht einen zerstückelten Osiris sucht, sondern ihre Tochter, ist hier nicht von Belang. Sie sucht die von Hades geraubte Tochter wie jene die Reste des toten Osiris. Die eleusinischen Mysterien sind an feste Termine gebunden, die Mysterien der Isis sind dagegen kein Kultfest mehr, sie können an jedem beliebigen Tag vollzogen werden. Die eleusinischen Geheimnisse werden an jeden, der kein Frevler und kein Barbar (!) ist, weitergegeben, der Zugang zu ihnen ist also zumindest bis zu einem bestimmten Zeitpunkt auf einen Clan und später eine Nation beschränkt, während die Isismysterien nach persönlichen Omina durchgeführt werden und mit der Astrologie in Verbindung stehen, die jeden zulassen, wenn das Horoskop nicht dagegen spricht. Wird in Eleusis der Barbar, d.h. der Nicht-Griecher und später sogar nur der Nichthellene (also niemand aus der κοινῆ), noch ausgeschlossen, so stehen die Isismysterien allen offen, die guten Willens sind.

Gronbech beschreibt die weitere Entwicklung der eleusischen Mysterien: "Als Eleusis eine Art Erbauungskirche geworden war, erhielten die Mysterien etwas Freimaurerhaftes, und die Geheimniskrämerei nahm im Laufe der Jahrhunderte zu. In Wirklichkeit unterschieden sich die eleusinischen Mysterien nicht wesentlich von anderen Kultdramen; es war selbstverständlich, daß die Feste nur Mitgliedern der Gemeinde und einzelnen Außenstehenden, die durch ein ewiges Band mit dem Ort oder dem Geschlecht verbunden waren, zugänglich waren. Als die Mysterien von immer zahlreicheren Außenstehenden aufgesucht wurden, mußten die Andachtsuchenden durch eine Einweihungszeremonie aufgenommen werden, und die Gemeinde erhielt naturgemäß das Gepräge einer privilegierten Bruderschaft."<sup>253</sup>

Dieser Typus der Ordensgründung stellt eine Form der Organisation der religiösen Gemeinde dar, die sich von allen ethnischen und kulturellen Besonderheiten in dem Maße emanzipiert hat, in dem die eigentlichen Methoden der religiösen Erfahrung oder der Ekstasetechniken im Zentrum der Organisation der religiösen Erfahrung gestanden haben, d.h. in dem nur noch die Ekstasetechniken des Schamanen den Mittelpunkt der rituellen Praktiken bildeten, und zwar abstrahiert von der mythischen Sondertradition, in der sie einmal entdeckt wurden.

In Korrespondenz zu dieser Entwicklung erfahren wir von Lommel auch den Grund, warum sich die schamanistische Tradition der Vermittlung ihrer Mysterien auch innerhalb der organisierten Religion, d.h. innerhalb der Kirchen, nur durch spezielle Bruderschaften gleichführender und gleichsinnender Mitglieder erhalten konnte.

Die Technik der ekstatischen Seelenreise und die mimetische und künstlerische Vermittlung ihrer Erlebnisse bringt es mit sich, daß die Kommunikation über sie auf kleine Gruppen mit ähnlichem Erfahrungshintergrund und gemeinsamer Praxis beschränkt bleibt. Die gemeinsame Welt dieser Erfahrung, die nur sie teilen, macht sie zu einem

---

<sup>253</sup> W.Groenbech, Götter und Menschen II, Reinbek 1967, S.203-4

besonderen Kreis innerhalb der größeren religiösen Organisation, der sie auch angehören.

"Wo es Schamanen gibt, sind sie der Mittelpunkt der Gemeinschaft der Eingeborenen... Selbstverständlich handelt es sich bei diesen Gemeinschaften immer um verhältnismäßig kleine Gruppen: 20- 30 Menschen, im Höchstfall 300..."<sup>254</sup> Die Gruppengröße ist eine humanökologische Variable der Überlebenstechnik der Wildbeuter oder der sozialen Organisation nach Verwandtschaftsregeln, in denen alle sozialen Beziehungen weitgehend noch persönliche Beziehungen sind oder relativ leicht auf solche zurückgeführt werden können. Das Wissen und Können, um das es hier geht, wird vom Lehrer zum Schüler unter solchen Personen weitergegeben, die einander bekannt sind.

"Wenn man Schamanismus als eine Religionsform bezeichnen wollte, dann wäre es eben die Religion von kleinen Gruppen."<sup>255</sup> Soziologisch ausgedrückt ist der Schamanismus nur in der persönlichen Interaktion möglich, weil er als Verinnerlichung des Gruppenrituals und der Stammestradiation und als Wiedergabe der ekstatischen Erlebnisse nur in diesem Typ des Sozialsystems praktiziert werden kann, d.h. im Dialog und über gegenseitige persönliche Kontrolle (Beziehung: Meister- Schüler). Das erklärt seine Verbreitung in der sog. primitiven Kultur und seine urgeschichtlich frühe Erscheinung, aber diese Feststellung schließt sein Fortleben in anderen Sozialsystemen, Organisationen und Gesellschaften nicht aus, in denen sie durchaus geistige Kristallisationszentren sein können. Der Lamaismus, die islamische und christliche Mystik sind Beispiele des Überlebens schamanischer Praktiken in den Kirchen, die eine apersönliche Form der sozialen Organisation der Religion darstellen, aber die Tradition der Ekstasetechniken unter der Bedingung dieses organisatorischen Rahmens war auch innerhalb dieser Kirchen nur in kleinen exklusiven Gruppen, die innerhalb der Kirchen wiederum einen unterschiedlichen Stand hatten, möglich.

So wie die Schamanen die Visionen ihrer Schau in die Sprache der Stammestradiation übersetzen, so übersetzen die mystischen Visionäre der Hochreligionen sie in die Sprache ihrer Religion, Theologie oder Metaphysik. In dieser abstrahierten Form erreichen sie dann eine größere Gruppe als die stammlich organisierte Kultur und können sogar unter bestimmten Umständen zur Quelle oder zum Ausgangspunkt religiöser Erneuerungen werden.

Wir müssen also die allgemeine Stammesinitiation von der Initiation des Schamanen unterscheiden und können dabei feststellen, daß diese Unterscheidung auch in anderen religiösen Systemen noch eine allerdings umgedeutete Rolle spielt, wie dies das nebenstehende Schema kurz andeuten soll.

Im Kontext dieser Unterscheidungen wird es leichter zu begreifen, daß das, was die Teilnehmer antiker Mysterien erwerben wollten, dem entspricht, was in den Wildbeuter- und in den Hackbau-Kulturen dem Schamanen vorbehalten blieb. Was in der Kultur der Wildbeuter eine auf ein Mitglied oder auf eine ganz kleine Zahl von Mitgliedern beschränkte Institution darstellt, die den Stamm mit dem Heiligen verbindet, wird in der Übergangsstufe zur Hochreligion und in der Frühstufe der Hochreligion zu einer allgemeinen Methode der Einweihung, in die die Religionsstifter das schamanische Schauen verallgemeinert haben, damit es von einer größeren Gemeinde als dem Stamm als Offenbarungsweg verinnerlicht werden kann.

---

<sup>254</sup> A.Lommel, Schamanen und Medizinmänner, München 1980, S.108

<sup>255</sup> A.Lommel, Schamanen und Medizinmänner, München 1980, S.108

Eine spezielle Einweihung in den Gebrauch der Mirirukräfte (oder der vergleichbaren Kräfte) ist in der sog. primitiven oder archaischen Kulturstufe weder erforderlich noch vorgesehen, wenn auch nicht ausgeschlossen und mit der unterschiedlichen Stellung des Wissens und Könnens in der Tradition, das der Schamane repräsentiert, wird auch die Erklärung jener Unterschiede möglich, auf die Speiser nur noch hingewiesen hat.

Wir müssen also bei den antiken Mysterien den soziologischen Tatbestand der Trennung

Stammesinitiation	Schamaneninitiation a) informell b) formalisiert	Archaische- oder Primitivkultur
kleine Mysterien	große Mysterien speziell der 3. Grad	Eleusis
niedere Wissenschaft	höhere Wissenschaft	Upanishaden

der Kirche (äußerliche Organisation der religiösen Erfahrung) von der Stammesgesellschaft oder Nation berücksichtigen. Die Kirche ist hier umfassender als die

Stämme und ihre politische Konzentration, sie integriert Mitglieder verschiedener Gesellschaften und kultureller Traditionen. Der Ruf des Könnens und der Kenntnisse verschiedener Priesterschaften veranlaßt Menschen verschiedener Völker und Staaten in ihre Lehre zu gehen. Die Priester- oder Kultvereine abstrahieren die Ekstasetechniken und Meditationsmethoden von den Religionen, die sie ursprünglich entwickelt haben, und machen sie dadurch auch Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften zugänglich, ohne sie deshalb auch von ihrer herkömmlichen Religion zu trennen und diese Ritualienreform läuft parallel zum Synkretismus, der das religiöse Denken der Antike beschäftigt.

Diese Tatsachen sind also bei einem Vergleich der antiken und der primitiven Initiationszeremonien zu berücksichtigen, sobald man sich nicht nur über die Ähnlichkeiten, sondern auch über ihre Unterschiede Klarheit zu verschaffen sucht.

Im Zentrum der antiken Initiationsfeiern stand genauso wie bei den Australiern die Erfahrung der eigenen Göttlichkeit, die aber nur auf einem genau einzuhaltenden Weg von Verhaltensweisen und Übungen gemacht werden konnte.

Ein Hymnus versichert dies so:

*"Freue dich, da du erfuhst, was nie zuvor du erfahren:*

*Ein Gott wurdest du aus einem Menschen, ein Böckchen, fielst du in die Milch.*

*Freue dich, freue dich, den Weg rechts ziehend*

*Hin zu den heiligen Wiesen und Hainen der Persephone."*<sup>256</sup>

Und eine eleusinische Grabinschrift verrät uns:

*"Wahrlich ein schönes Geheimnis verkünden die seligen Götter!*

*Sterblichen nicht ist ein Fluch, sondern ein Segen der Tod!"*<sup>257</sup>

Themistios berichtete:

*"Dann erleidet (die Seele, wenn der Mensch im Begriff ist zu sterben,) dasselbe wie diejenigen, die in große Mysterien eingeweiht werden."*<sup>258</sup>

Und dies, was die Seele im Augenblick des Todes erleidet, ihre Trennung vom Körper, ist das, was die Eingeweihten schon zu Lebzeiten üben, die Seelenreise, heute auch *out of body experience* genannt, also das, was in Nordwestaustralien mit dem Besitz der Mirirukraft hauptsächlich umschrieben wird und zur Grundlage der Versetzung in die Traumzeit wird.

<sup>256</sup> J.Mansfeld, Die Vorsokratiker I, Stuttgart 1983, S.178-9

<sup>257</sup> Ephem. arch., 1883, S.81

<sup>258</sup> R.Flaceliere, Griechenland, Stuttgart 1977, S.292

Zu den sieben Weisen zählte das antike Griechentum auch Epimenides, ein "Musterbeispiel des inspirierten Magiers, des θεῖος ἀνὴρ, der sich von Malven und Asphodelos ernährt und nach Belieben seine Seele von seinem Leib trennen kann."<sup>259</sup> Auch der Personenkreis der Gründungslegenden der Sekten muß als Schamanen begriffen werden, obwohl die Sekten später ihr Wissen zu verallgemeinern suchten: "Eine Gestalt wie Abaris- der neben anderen Magiern wie Aristeas und Hermontimos in den pythagoräischen Legenden erscheint- ist nicht einfach nur ein Schamane, der auf seinem goldenen Pfeil durch die Lüfte fliegt, ohne Nahrung lebt und seine Seele außen auf seinem Körper umherschweifen läßt, sondern auch ein Chresmologe, ein religiöser Reformator und Sühnepriester."<sup>260</sup>

Über eine vergleichbare Gestalt hören wir auch aus der Unambalmythe von Walngamari, dem ersten mythischen Besitzer der Mirirukraft, dem ersten Menschen, der die Reise in das Reich der Toten angetreten hat, welche die Griechen Κατάβασις nannten. Walngamari eröffnet und zeigt den Menschen, ganz in der Weise, die wir vom Yama der Veden kennen, den Weg zum Lande der Toten, aber auch in die Länder, "wo der Wunsch zugleich Erfüllung ist" (siehe: Traum). Von den zahlreichen antiken Helden, die ins Reich der Toten hinabgestiegen sind und wiederkehrten, sind Orpheus, Herakles und Odysseus die bekanntesten.

Ein anderes Bild für dieselbe Gewißheit zeigen die Dioskuren, die sich ihr Dasein im Olymp und in der Unterwelt teilen, aber in Samothrake himmlischer und irdischer Mensch heißen, ein Gleichnis der Inkarnation ähnlich dem des Adonis, von dem die

reguläre Initiation kleine Mysterien niedere Wissenschaft	Schamanen- Initiation große Mysterien höhere Wissenschaft
Regeln der Stammesinitiation Grundbildung	Einweihung in folgende Fähigkeiten: Miriru- Kraft Meditation Hypnose Ekstasetechniken: Tanz Yoga Tai Chi etc. α- Wellen- Gebrauch Telepathie Präkognition (Orakel) Mantik (Orakel) etc

orphischen Hymnen singen: "Einmal wohnst du im Tartaros, in den unwölkten finsternen Tiefen, und dann lenkst du die blühende jugendliche Gestalt wieder hinauf zum Olymp."<sup>261</sup>

Wir können also unser Schema dementsprechend ergänzen.

Über das Samkhya-Yoga erfahren wir ähnliches von Zaehner: "Der Anschein spräche also dafür, daß die Yogatechniken ursprünglich dazu bestimmt waren, die Seele aus dem physisch-psychischen Komplex, dem sie zeitweilig und unnatürlicherweise verhaftet ist, zu befreien und sie von ihm zu isolieren."<sup>262</sup>

Der Weg der großen Initiation, wie wir in Anlehnung an die großen Mysterien nun die Initiation des Schamanen nennen wollen, führt von der kulttraditionellen Entwicklung und Übung der Mirirukraft zu einer Verbindung der Gleichgesinnten und Gleichbe-

<sup>259</sup> J.P.Vernant, Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt 1982, S.67

<sup>260</sup> J.P.Vernant, Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt 1982, S.77

<sup>261</sup> J.O.Plassmann, Orpheus, Köln, Düsseldorf 1982, S.97

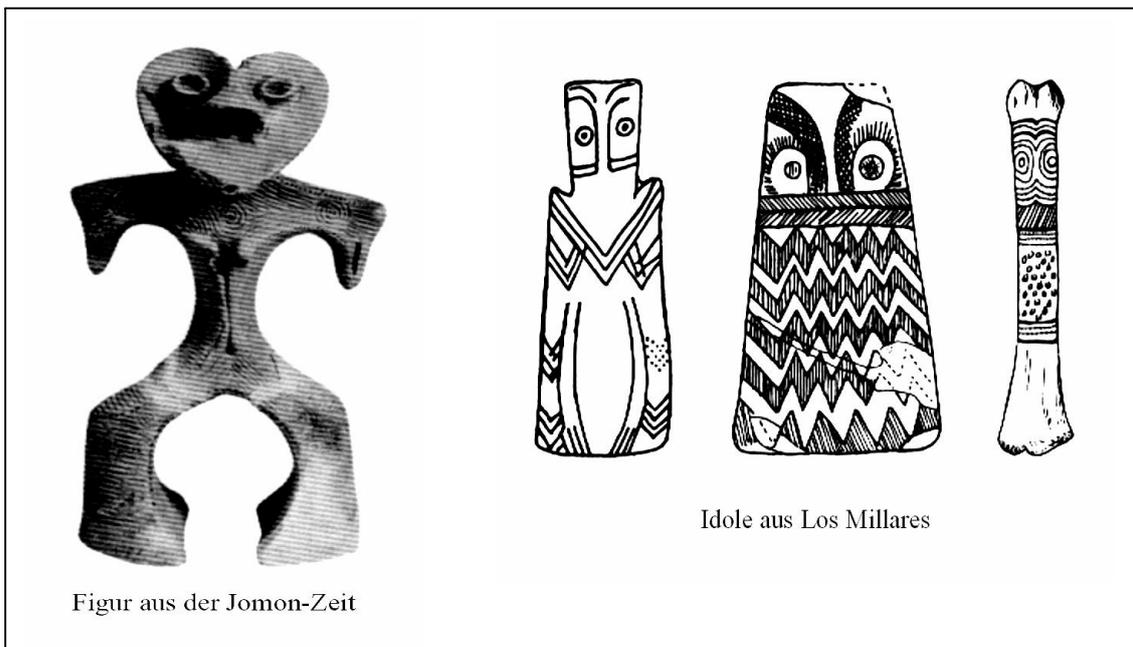
<sup>262</sup> R.C.Zaehner, Der Hinduismus, München 1979, S.78

gabten und von diesem Stadium zu einer institutionalisierten Schulung in antiken Kultvereinen, von denen dann nur noch die sog. "öffentlichen Geheimnisse" der Hochreligionen übrigbleiben, die ganz unter der Kontrolle ihrer Priesterschaften stehen. Der Schamane oder das Äquivalent seiner Geisteshaltung führt in diesem Kontext nur noch ein Schattendasein, das sich vor der Verfolgung verbergen muß. In den Hochreligionen des Christentums und des Islam wurde der Mystiker zu einer verdächtigen Gestalt, während die asiatischen Religionen in ihm den *homo religiosus* schlechthin erkannten.

## Der fehlende Mund

Der nordwestaustralische Wondjina-Kult zeichnet seine Traumzeitzeitheroen mit Gesichtern ohne Mund. Eine Mythe (und in ihrem Kontext drei Versionen) erklären den Verlust des Mundes, der zugleich den Verlust der urschöpferischen Kraft und das Ende der Traumzeit markiert. Am Ende der Urzeit verwandelten sich die totemistischen Ahnen, die Traumzeitheroen, in mundlose Wesen, die aufgehört haben zu sprechen, d.h. sich in neuen Formen neu zu schaffen und damit neues Seiendes in die Welt zu setzen.

Durch den fehlenden Mund wird ihr Seinsstatus dargestellt, ihre Wiedergeburtspotentialität, die sich in fortgesetzten Geburten immer der gleichen Art von Lebewesen realisiert, verbraucht und wieder realisiert. Mundlosigkeit kennzeichnet also den Seelenzustand nach dem Tode, d.h. die Erscheinung der inkarnationsbereiten Seele, den Ahn oder Heros nach dem Ende der Traumzeit, dessen Weiterwirken als Kraftspender und Helfer und als Verbindung der Urzeit mit der Gegenwart jeweils bestimmter Arten verbürgt ist und der für die Lebenden den Sinn ihres Lebens zusammenfaßt, und zwar das Wirken dieser Heroen immer wieder und immer wieder in den gleichen Lebensformen zu ermöglichen.



Durch den fehlenden Mund unterscheiden sich die Wondjina also von den Lebenden, in die sie sich entweder inkarniert haben oder welche die Inkarnationen ihrer engeren Verwandtschaft repräsentieren. Durch dieses Merkmal unterscheiden sie sich von jenen Lebenden, die sich ihres Wirkens (z.B. Senden der Geistkinder) verdanken. Der fehlende Mund bedeutet hier Sprachlosigkeit, Schweigen, Tod und den jenseitigen Zustand der Seele nach dem Tode. Er bedeutet Verharren in den vorgeschriebenen Formen und Gestalten, das Schweigen der urschöpferischen Sprache zugunsten der Persistenz der bestehenden Ordnung des Kosmos.

Dieses ikonographische Merkmal ist aber nicht nur dem nordwestaustralischen Bildschaffen eigentümlich, es ist tatsächlich universal verbreitet. In einem rein kursorisch angestrebter Versuch der Feststellung der Verbreitung dieses Merkmals, fanden sich Beispiele aus allen Erdteilen und den verschiedensten Kulturepochen.

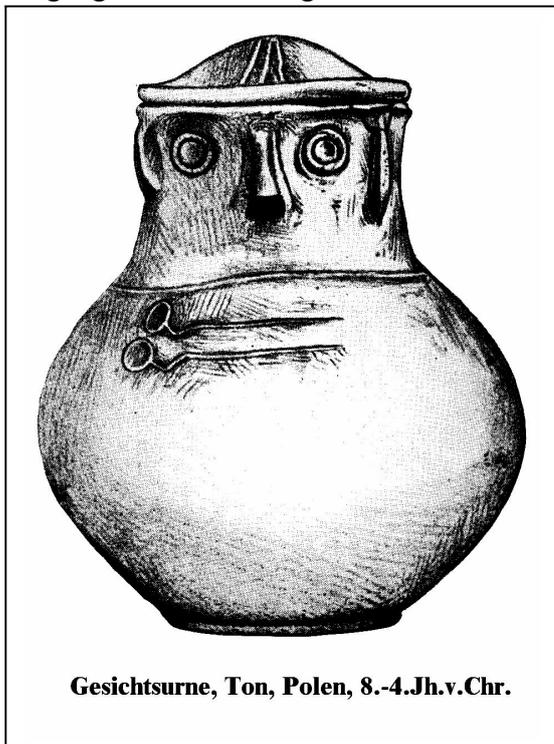
Die meisten europäischen Beispiele stammen aus dem Meso- und Neolithikum, aus der Bronzezeit und als "Survivals" aus frühchristlichen irischen Darstellungen. Sie stehen dort im Kontext der von den Archäologen als Totenkult bezeichneten Grabgestaltungen und Grabbeigaben. Diese Beispiele sind in minoischer Zeit mit dem altgriechischen Heroenkult zu verbinden.

Die afrikanischen Beispiele gehören in den Kontext des Ahnen- und Heroenkults, aber auch des Seelenwanderungs- und Wiedergeburtsglaubens, desgleichen die nordwestaustralischen Beispiele und die Mayahieroglyphen.

Von den prähistorischen Beispielen finden sich die Menhirstatuen in Südfrankreich, Spanien und Italien, die Gesichtsurnen in Deutschland, Hissarlik, Etrurien und Tiahuanaca und die Grabidole in Los Millaros, Cucuteni, Ungarn und Japan (Jomonkultur).

Die Ahnen- und Seelenfiguren haben wir auch in Afrika gefunden, und in den Mayahieroglyphen überlebte ein entsprechendes Zeichen für Lamat, den Totenbegleiter. Das Bildnis des erlösten Geistes, wie ihn der indische Dschainismus darstellt, gehört sicherlich auch in den Zusammenhang dieses Seelenglaubens.

Man könnte diese Beispiele um viele vermehren, wenn man auch noch Masken berücksichtigen oder auf typische Bildvisionen im Kontext des kultisch begründeten Drogengenusses zurückgreifen würde.



**Gesichtsurne, Ton, Polen, 8.-4.Jh.v.Chr.**

Die Gesichtsurnen gelten als Nachbildung des Toten, genauer, sie zeigen durch den fehlenden Mund den Tod an, das Schweigen seiner Seele gegenüber den Lebenden. Schwantes schreibt über sie: "Der Hals (der Urnen/ H.S.) zeigt Augen, Nase, Ohren, selten auch den Mund."<sup>263</sup>

Über die Verbreitung und über den Zeitraum stellt Schwantes fest: "Wenn auch die recht ausgestatteten Gesichtsurnen erst der voll entwickelten Hallstattzeit angehören, kommen die einfachsten und ältesten Formen auch in Westdeutschland, Schleswig-Holstein, Dänemark und Skandinavien schon zur Zeit der Hausurnen vor, die ja der beginnenden Hallstattzeit zugewiesen werden. Im Harzgebiet gibt es sogar Hausurnen mit Gesichtsdarstellungen.

Daraus ergibt sich, daß die Anfertigung dieser beiden Urnengattungen denselben religiösen Vorstellungen entsprang."<sup>264</sup>

Der These, daß die Urnen einen Abwehrzauber darstellen, widersprach Schuchardt überzeugend: "Ganz abwegig ist die neueste Auffassung von La Baume, die Urnen hätten ihre Gesichtszeichen erhalten, um den bösen Blick abzuwehren, der dem Verstorbenen auf seinem Wege zur Unterwelt und dort selbst schaden könnte. Der böse Blick kann wie jeder Blick nur im Lichte wirken, im Dunkeln ist er machtlos. Das

<sup>263</sup> G.Schwantes, Deutschlands Urgeschichte, Leipzig 1934, S.154

<sup>264</sup> G.Schwantes, Deutschlands Urgeschichte, Leipzig 1934, S.155

wußten auch die alten Germanen und meinten es sogar vom Götterblick. In der sog. älteren Edda stehen zwei Geschichten, wo einmal der Gott Thor dem Unhold Alwis, das andere Mal der Held Atli der Unholdin Hrimgerd nächtlicher Weile begegnen, sie mit listigem Gespräch bis zum Morgengrauen aufhalten und dann durch ihren Blick auf einen Schlag töten."<sup>265</sup>

Erich Neumann <sup>266</sup> versuchte den Mund in der prähistorischen Gesichturnensymbolik als Symbol der weiblichen Aggressivität zu bestimmen, "als fressendes, zerreißend-verschlingendes Symbol der Aggressivität".<sup>267</sup> Der Mund ist ihm das Organ des "Nach-Innen-Nehmens", das im Kontext der Mutter als Gefäß, d.h. der aus der Fülle gebenden Mutter, einen Widerspruch formulieren würde und deshalb nicht dargestellt werden konnte.<sup>268</sup> Diese Deutung beschränkt sich einseitig auf die Funktion des Essens oder Verschlingens, sie ignoriert das Rufen (Hervorrufen) und Sprechen als Ausdruck der Gabe. Sie wird vor allem der Bedeutung der großen Mutter als immerwährender Ursprung und Ende von allem nicht gerecht.



Mit dieser Deutung übersieht Neumann, daß es sich bei diesen Gefäßen mit Gesichtern ohne Mund in der Regel um Urnen handelt, und daß der Hohlraum der Gefäße mit der Leichenasche ausgefüllt ist: ein Hinweis also darauf, daß das "Nach-Innen-Nehmen" abgeschlossen ist und der oder das "Nach-Innen-Genommene" als Gabe des mütterlichen Füllhorns auf das Geben der Mutter wartet.

Vergleicht man diese Gefäße weiter mit den Ritualgefäßen

des Mutterkults, dann wird auch bei ihnen der bergende Charakter der Gefäße und die entsprechende Haltung der großen Mutter als Spenderin hervorgehoben und nicht die allesverschlingende Aggressivität der Muttergottheit. Daß die große Mutter als "Beschützerin der Toten" mit dem Totenkult engstens verbunden ist und die kykladischen Idole dies vor allem ausdrücken, hat der französische Archäologe Charles Picard<sup>269</sup> besonders hervorgehoben. So richtig Neumann die Gefäße in den Kontext des Kults der großen Mutter gestellt hat, so unvollständig ist seine Deutung des fehlenden Mundes. Sie bezieht sich allzu ausschließlich und damit einseitig auf einen mit der Lebensangst verbundenen Aspekt.

Die Gesichturnen aus Etrurien und aus Hissarlik-Troja gemahnen an den Heroenkult der mykenischen Zeit, der zu dieser Zeit noch den Königen vorbehalten war. Die Könige wurden reich bestattet und periodisch wiederkehrend hat man an ihren Gräbern die Totenopfer abgehalten, die dem Wohl des bestehenden Geschlechtes galten.

<sup>265</sup> C.Schuchardt, Alteuropa, Berlin 1944, S.319

<sup>266</sup> E.Neumann, Die große Mutter, Freiburg, Olten 1985

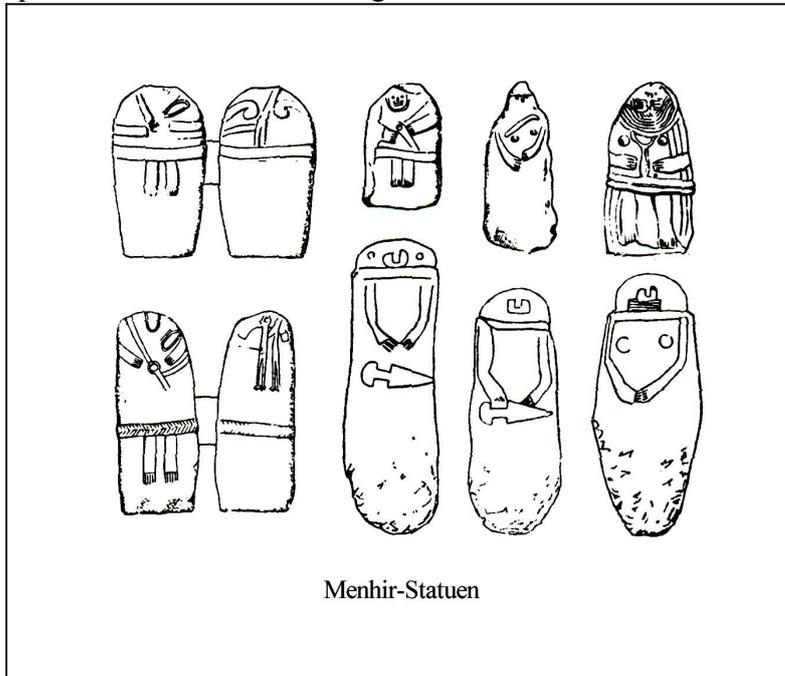
<sup>267</sup> E.Neumann, Die große Mutter, Olten 1985, S.124

<sup>268</sup> E.Neumann, Die große Mutter, Olten 1985, S.124

<sup>269</sup> Ch. Picard, Die große Mutter von Kreta bis Eleusis, Zürich 1933

Seit der drakonischen Verfassung galt auch der Heroendienst in Athen offiziell neben dem Götterdienst. Teilweise bezog er sich auch auf vorolympische Götter. Der Heroendienst war auf Gräber bezogen, in denen ihre Gebeine ruhten.

Auf boiotischen Grabsteinen war zu lesen: ἥρωος χαῖρε. Stadt, Geschlecht und Phyle verehrten ihren eigenen Heros. Heroen waren Menschen, die wirklich gelebt hatten und nach ihrem Tode durch besonderes Wirken hervortraten. So glaubte man beispielsweise in den Perserkriegen an die Hilfe durch Heroen.



Menhir-Statuen

So wie Herakles zum Prototyp des ἥρωος θεός (Pind. N. 3,22) wurde, so galt Dionysos als "Heros unter den Göttern" (Hdt. 2,44, 3-5). In der thebanischen Kadmera mündet der Götterkult des Dionysos in den Heroenkult des Kadmos. Diese Tatsache verweist auf die kabirischen Mysterien und bringt damit den Heroenkult mit dem Mutterkult und dem Wiedergeburtsglauben in einen Zusammen-

hang. In diesem Kult galten die Söhne der "großen Mutter", die Kabiren, d.h. die "großen Götter" (μεγάλοι θεοί), als Urmenschen, als Stammväter der Menschen und als sterbliche Götter.

Der Heroenkult ähnelte auch stark dem Kult der Götter der Unterwelt. Grabstelen, die den Toten als Toten darstellen, ähnlich wie das auch die Menhirstatuen tun, werden vor dem Opfer gesalbt und unter Anrufung des Zeus und des Hermes Chronios werden die Helden zum Mal herbeigerufen. Hermes selbst, der Gott der Steinhäufen (ἔρμαξ, ἔρμαϊον) wurde als ein aus dem Steinhäufen herausragender Pfeiler dargestellt (Herme). Als Ψυχοπομπός unterstreicht er seine enge Beziehung zu den Toten und zum Wiedergeburtsglauben. Als der die Seelen beherrschende und die Lebenden schützende göttliche Schamane (ἔρμηξ χθόνιος) wird der Hermes Chthonios speziell im Heroenkult angerufen. In dieser Eigenschaft erscheint er genau in jener Funktion, die in den kabirischen Mysterien durch die Hermes-Kadmilos-Beziehung dargestellt wird, nämlich in dioskurischer Eigenschaft: unter Sterblichen wie unter Göttern gleichermaßen weilend. Man wird die Hermen ursprünglich als Totenbilder vor Steingräbern zu deuten haben, ganz so wie das auch für die Menhirstatuen gilt.

Vertraut man auf die relativ späte Interpretation durch Hippolyth, dann repräsentieren sie die Seele des Menschen, die sich vom Körper zu trennen vermag, und zwar zu Lebzeiten und nach dem Tode.

Schuchardt schreibt über die Reliefs der Gräber von Petit Morin (Marne) und die Menhirfiguren von Fivizzano: "Die weiblichen Figuren in diesen Darstellungen sind also unbewaffnet, und die Bewaffnung deutet auf Männer. Folglich haben wir in der ersten Darstellung von Petit Morin, der mit dem Steinbeil, einen Mann zu erkennen, in

der zweiten mit den Brüsten eine Frau, in der dritten mit den vier Halsketten ohne Brüste und ohne Waffe, wieder eher einen Mann als eine Frau. Die einheitliche Deutung der Darstellung auf eine weibliche Gottheit wird damit hinfällig, und das Natürliche, an das man vorurteilsfrei wohl auch zuerst denken würde, tritt in seine Rechte: daß nämlich vor der Tür des Grabes der oder die Verstorbene dargestellt sei, den die Besucher der Stätte hier verehren wollten. Wir sahen, daß schon im paläolithischen Abris von Lausell die menschlichen Darstellungen wahrscheinlich die Bilder der Verstorbenen an der Bestattungsstelle sind, wir werden weiterhin sehen, wie es im südlichen Kreis, in Malta, in Kreta, in Ägypten, in Griechenland alte und bleibende Sitte gewesen ist, einen Seelensitz oder ein Bild des Toten bei seinem Grabe anzubringen und wie grade die Vorkammer des Grabes zu seiner Verehrung bestimmt ist. Damit werden wir auch in Petit Morin die Reliefs als Darstellungen von Verstorbenen und nicht als Gottheiten auffassen."<sup>270</sup> Schuchardt reserviert den Titel Gottheit einem speziellen Pantheon göttlichen Wirkens, von dem er die Seelen der Verstorbenen unterscheidet, ohne ihnen natürlich den göttlichen Status abzuerkennen, denn im Kontext des Heroen- und Ahnenkults kommt auch den Verstorbenen ein göttlicher Status zu.

Auch die anderen Figuren, die Menhirstatuen, gelten nach Schuchardt als Bilder der Verstorbenen, die hier mit dem Menhir als dem Seelenthron verbunden worden sind. Für Schuchardts Deutung der Gesichtsurnen und der Menhirstatuen als Bilder der Verstorbenen, als Seelenfiguren oder als Kennzeichnung des Heroen sprechen auch einige folkloristische Indizien. Der fortgeltende Brauch dieses ikonographischen Merkmals in christlichen Bildnissen Irlands, um speziell auf die Seele zu verweisen und die volkstümliche Darstellung spukender Geister als weiße Gestalten mit dunklen Augen läßt auf die ungebrochene Tradition europäischen Seelenglaubens schließen. Zudem nennen die irischen Märchen die Seelen der Verstorbenen: "das stille Volk".

Über die Usheptis des ägyptischen Totenkults schreibt Adolf Erman: "Im mittleren Reiche, wo sie erst vereinzelt vorkommen, kann man noch zweifeln, zu welchem Zwecke sie ins Grab gelegt werden; sie tragen nur den Namen des Toten... Ursprünglich waren es wohl die Bilder des Toten selbst, die von Verwandten geweiht wurden... Was sie aber im neuen Reiche für den Toten besorgen sollen, das zeigen schon die Geräte, die sie in den Händen halten, die Hacke zum Bebauen des Feldes und einen Sack... Andererseits heißt eine solche Figur im neuen Reich auch schon geradezu: Diener ihres Herrn."<sup>271</sup>

Vom Abbild des Toten wandelt sich diese Puppe, d.h. dann doch besser gesagt: dieses Idol, zu einem dienstbaren Geist des Toten, dessen Funktion das 6. Kapitel des Totenbuches beschreibt. Bezieht man sich auf diese ältere Funktion des Schawabti (ursprüngliche Bezeichnung des Ushepti), dann läßt sich eine Parallele zu den Idolen aus Ungarn, Chucuteni und Japan gar nicht mehr abweisen, die gleichfalls ein Abbild der oder des Toten darstellten, denn die Mundlosigkeit ist niemals ein Attribut der "großen Göttin" gewesen, geschweige denn der kanonischen Götter.

Die ursprüngliche Bedeutung des Ushepti ist also die Ahnen- oder Seelenfigur, das Gegenstück zur Lebenskraft, wie sie im *ankh*-Symbol stilisiert wurde.

Auch die verbreitete Deutung der Idole als "große Mutter" oder Fruchtbarkeitsgottheiten überzeugt nicht, wenn man sie als Grabbeigabe findet und mit mundlosem Gesicht gestaltet sieht.

---

<sup>270</sup> C.Schuchardt, Alteuropa, Berlin 1944, S.75-6

<sup>271</sup> A.Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin 1934, S.276-7

Gerade weil die Erdbestattung und das Grab mit der Muttergottheit in engster Verbindung steht, das Grab selbst das Mutterhaus ist, in das der Tote zurückgekehrt ist, kann das Idol, das dem Toten mit ins Grab gegeben worden ist, nicht die große Mutter darstellen, sondern nur den schweigsam gewordenen Toten als Mitglied des unterirdischen Mutterreiches, als Repräsentanten der protophänomenalen Mutterwelt. So erfüllen auch diese Idole die gleiche Funktion wie die älteren Usheptis als die durch den Tod vom Körper befreite Lebenskraft, d.h. als die Seele. Erst später wurde das Ushepti als Stellvertreter der Seele begriffen.

Das ankh-Symbol ist von verschiedenen Autoren mit den westafrikanischen Akua-ba Figuren in Verbindung gebracht worden. Wenn man die Auffassung gelten läßt, daß die Schawabti ursprünglich Totenfiguren waren, dann ist eine ikonologische Beziehung zwischen diesen Figurentypen nicht ausgeschlossen.

"Im Kongo hat sich bei den Mongo und Kundu eine ganz polynesisch anmutende Idee um eine unpersönliche Kraft oder Macht >elima< entwickelt. Die Clanältesten besitzen Elima von sich aus; alle anderen müssen sich Elima erst erwerben. Vom Elima hängt alle Geschicklichkeit und Macht ab, auch die Kraft der Kinderzeugung."<sup>272</sup>

Noch mehr als der polynesischen Idee entspricht die Elima-Kraft der nordwestaustralischen Miriru-Kraft, über die auch dort nur die Clanältesten und Schamanen von sich aus verfügen, während alle anderen sie erst erwerben müssen. Ähnlich wie die Nordwestaustralier die Mirirukraft von Ungud ausgehen lassen, sagen die Kundu, daß Elima von Dzakomba geschaffen wurde. "Da Dzakomba (Gott und Name der Mantis/H.S.) alles erschaffen habe- sagen die Nkundu- stamme auch das Elima von ihm."<sup>273</sup>

Über Elima erfahren wir von Baumann weiter: "Elima kommt überall vor, besonders aber an bestimmten Örtlichkeiten, die man genau kennt. Das Totentier des Clans ist wie der Clanälteste der Hauptträger der Kraft, und die Clangemeinschaft wird durch die Vererbung der Kraft vom totemistischen Clangründer bis zur Jetztzeit bestimmt. Dieser Elimaglaube ist so wie ihn Schebesta (...) schildert, von großer Eindringlichkeit und demonstriert eine proto- oder alttotemistische Weltanschauung, wie wir sie auch im Uelle-Gebiet wieder ganz lebendig finden.

Eigenartig ist die Vorstellung der Ngala vom >Liboma<, dem Kinderentstehungsplatz der einzelnen Familien in einem Sumpf oder Wald. Die Ahnengeister sorgen dafür, daß die hier wohnenden Geistkinder in den Leib ihrer lebenden Verwandten übergehen. Die Wiedergeburtsidee ist überall lebendig; meist verwandeln sich die Toten in ihre Totentiere."<sup>274</sup>

Diese Auffassungen entsprechen den australischen ziemlich genau: Geistkinder Glaube, Wiedergeburtsglaube, Elima-Miriru-Kraft-Wissen und das Symbol des göttlichen Tiermenschen.

So führt uns die Spur der mundlosen Geister oder Gottheiten auch hier zu vergleichbaren Weltanschauungen.

Über die Seelenfiguren der Bidjago berichtet Bernatzik: "Die Bewohner von Orango Grande glauben nämlich, daß die Seele des Menschen nach dem Tode den Körper verläßt und in den Busch wandert. Beim Tode einer Frau oder eines Mädchens wird eine aus Holz geschnittene menschenähnliche Figur Sitz der Seele der Verstorbenen und wird in der unmittelbaren Nähe des Fetisches aufgestellt... Die Seele eines Verstorbe-

---

<sup>272</sup> Baumann, Thurnwald, Westermann, Völkerkunde von Afrika, Essen 1940, S.180

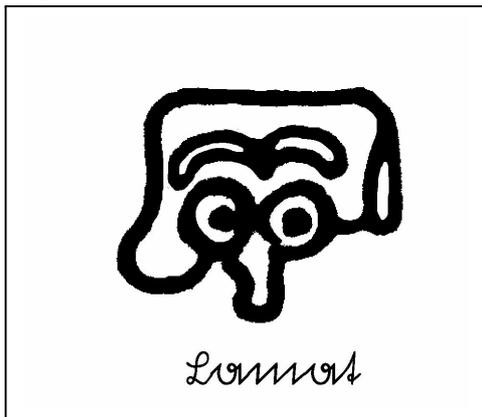
<sup>273</sup> P.Schebesta, Vollblutneger und Halbzwerge, Leipzig 1934, S.242

<sup>274</sup> Baumann, Thurnwald, Westermann, Völkerkunde von Afrika, Essen 1940, S.180

nen (...) unterstützt alle aufs hilfreichste, die ihr Gutes taten, solange sie noch im menschlichen Körper weilte, besonders aber die Mitglieder ihrer Familie. Sie hat jedoch auch die Macht, sich an ihren Widersachern zu rächen und diese samt ihrer Familie auszurotten."<sup>275</sup>

Der Fetisch, dem die Seelenfiguren einer Verstorbenen beigelegt werden, ist die Seelenfigur eines mythischen Ahnen. "Der Vermittlung des Umgangs mit dem höchsten Wesen dienen die Fetische, die sozusagen Fürsprecher beim Himmelsgott (Nindu) sind."<sup>276</sup>

Auch hier erscheint der Brauchparallelismus zum Wondjinakult. So wie dort am Platz des Wondjina bei der Geburt eine Wondjinaminiatur neben dem Wondjinabild angebracht wird, werden die Seelenfiguren einer Familie dem "Fetisch" beigegeben, allerdings nach deren Ableben.



Ernst Vatter beschreibt die Ahnenfigur allgemein: "Das Ahnenbild nimmt vollkommen die Stelle des Toten ein. Es steht im Brennpunkt der sich für und gegen den Toten auswirkenden Emotionen. Es ist der Verstorbene selbst, oder, in animistischer Deutung, die Gestalt gewordene, schattenhafte Seele. Im entwickelten Ahnenkult ist es Gegenstand der Verehrung, des ehrfürchtigen Anrufs, des Opfers."<sup>277</sup>

Bei den Australiern, Ägyptern, Etruskern, Griechen, Kelten und westlichen Afrikanern

sind die Wondjina-, Schawabti-, Menhir-, Ahnen-, Heros- oder Seelenfiguren mit dem Seelenwanderungs- und dem Wiedergeburtsglauben verbunden. Es überrascht daher auch nicht, ähnliche Bildnisse im Kontext ähnlicher Gedankenkreise zu finden, z.B. in der dschainistischen Religion Indiens oder in den Bildzeichen der Mayas, die ebenfalls einen entwickelten Wiedergeburtsglauben und Seelenwanderungsglauben besaßen, wie Paul Arnold zu zeigen vermochte.

Der Dschainismus hat im Gegensatz zum Buddhismus die brahmanische Lehre vom Atman als dem weltbeseelenden Prinzip beibehalten und der Seele mit großen Nachdruck eine eigene Realität zugesprochen, die zwar begrenzt ist, aber nicht nur in Menschen und Tieren, sondern auch in Pflanzen, im Wasser, in der Erde, im Wind und im Feuer einwohnt. Der Seele als dem göttlichen Prinzip wird wie bei den Australiern die tote Materie gegenübergestellt, doch der Dschainismus schließt die Möglichkeit der Vernichtung des Seelenlebens aus.

Wie die Australier suchen auch die Dschainas die überall anwesenden Seelen zu schonen und ihnen so wenig Leid wie möglich zuzufügen, um endlich den Zustand ungetriebenen Daseins der Seelen zu erlangen. Dieser Zustand wird durch den läuternden Weg der Seelenwanderung erreicht, der durch die Verdienste und die Schuld normiert wird, die das Leben auf sich geladen hat.

Die Maya-Hieroglyphe, die ikonographisch dem mundlosen Seelen-, Ahnen- und Heroenbild, das wir bisher kennengelernt haben, am meisten gleicht, stellt Lamat, den Totengeleiter dar, nicht den Toten selbst, für den die Mayaschrift verschiedene Zei-

<sup>275</sup> A. Bernatzik, Im Reich der Bidjogo, Alfeld 1951, S.70

<sup>276</sup> A. Bernatzik, Im Reich der Bidjogo, Alfeld 1951, S.69

<sup>277</sup> E. Vatter, Religiöse Plastik der Naturvölker, Frankfurt 1926, S.63

chen hat, je nach dem Stadium, in dem er sich nach seinem Tode auf dem Wege zur Wiedergeburt befindet. Gleichfalls ist sie auch nicht mit der Seele in Beziehung zu bringen, da auch die Seele von verschiedenen Hieroglyphen dargestellt wird, die ihr jeweiliges Schicksal kennzeichnen.

Der Totenbegleiter Lamat ist in der Mayamythologie eine dienstbare Gottheit, die Moan, den mythischen Vogel unterstützt, wenn er sich um die Erneuerung allen Lebens in der Natur bemüht, etwa in einer vergleichbaren Beziehung von Ungud und Wondjina.

Bedenkt man aber, daß der Chilan, "der Priester", der den Moan anruft, sich mit dem mythologischen Vogel identifiziert, dann muß Lamat seinen Gehilfen im Ritual der Anrufung der toten Seelen darstellen. Wir hätten dann auch hier die gleiche Unterscheidung zwischen dem Ban-man und dem Anwärter, zwischen dem Mirirukraftbesitz und der Schulung ihres Erwerbs, und zwar in der jenseitigen Welt genauso wie in der korporealen der Gegenwart.

\*\*\*

Es war zeitweilig Mode, das Kunstwollen sog. primitiver Völker mit dem der Kinder unserer Zivilisation zu vergleichen, und zwar nach dem Vorbild der biogenetischen Regel Haeckels.

Wie man auch zu diesen Vergleichen im Einzelfall stehen mag, die breit angelegten comparativen Studien von Dennert<sup>278</sup> und die sporadischen Vergleiche Bernatziks lassen deutlich erkennen, daß es in der Entwicklung des kindlichen Kunstausdrucks keine Phase mundloser Gesichter gibt. Die Ausnahmen bestätigen hier nur die Regel.

Dagegen ist dieses Symbol etwas häufiger in den Sammlungen der Malerei Geistesgestörter wiederzufinden, das von einigen Psychiatern mit psycholytischen Erlebnissen in Verbindung gebracht wird, Erlebnissen, die eine gewisse Ähnlichkeit mit den Erlebnissen im Verlauf der schamanischen Praktiken aufweisen, wie zum Beispiel mit den Erlebnissen, die bei der Seelenreise (out of body experience) eine Rolle spielen.

Aber auch dieser Vergleich, obwohl er zum Repertoire der Religionspsychologie gehört, gibt in Wirklichkeit mehr Rätsel auf, als Beiträge zur ikonologischen Klärung des Motivs.

Gleichermaßen verfehlt erscheint uns in diesem Zusammenhang auch der Hinweis auf die Entwicklung des Gesichtschemas beim Kleinkind, das wir der Verhaltensforschung verdanken. Obwohl ein so angesehener Biologe wie Adolf Portmann das Gesichtschema des Kleinkindes mit der Weltsicht des frühen magischen Menschen (augenbetont, mundlos) in Verbindung zu bringen sucht, und zwar als ein Hinweis auf die Bedeutung des "vorsprachlichen Sozialkontaktes", kommt dieser Feststellung keine größere Bedeutung zu als den beiden anderen Beispielen der evolutionären Erklärungsversuche, auch wenn Gebser<sup>279</sup> sich die Auffassung von Portmann zu eigen gemacht hat.

Gebser sucht in der Symbolik des fehlenden Mundes die symbolische Selbstreflexion einer magischen Epoche des Jägertums, dem das Schweigen die *ultima ratio* seiner Existenz war. "Welche außerordentliche Rolle das Schweigen innerhalb der magischen Struktur und deren Auswirkung spielt, wurde gelegentlich der Beschreibung der bei-

---

<sup>278</sup> E.Dennert, Das geistige Erwachen des Urmenschen, Weimar 1929

<sup>279</sup> E.Gebser, Ursprung und Gegenwart I, München 1973, S.104

den, mit der Jagd zusammenhängenden Rituale deutlich."<sup>280</sup> Aber eben diese Feststellung hebt die Bedeutung der Rede und der Kommunikation für den Stamm besonders hervor, indem sie aus dem Schweigen eine Tugend macht, die erst speziell eingeübt werden muß. Die Begründung, die Gebser bietet, ist tatsächlich fragwürdig: "Jedenfalls ist das Fehlen des Mundes ein Zeichen dafür, daß das Organ, das eine Aussage ermöglicht, für den magischen Menschen noch irrelevant ist. Die Verständigung innerhalb des Gruppen-



Ich, des >Wir<, bedarf noch nicht der Sprache, sondern erfolgt gewissermaßen >subkutan< oder telepathisch, da die Ichlosigkeit des Einzelnen, der kein einzelner ist, die Teilhabe und Kommunikation an den kollektiven und vitalen Intentionen fördert, weil die untrennbare Verflochtenheit der Sippe das vorherrschende Prinzip ist."<sup>281</sup> Gebser recurriert hier auf die Differenz zum elaborierten Code der Kommunikation. Der Zwang zur Selbsterklärung oder Rechtfertigung des Verhaltens erübrigt sich dort, wo die sittliche Transparenz gewährleistet ist, wo jeder weiß, was jedem zukommt. Unter diesen Voraussetzungen reichen

Andeutungen, Hinweise oder Zeichen und der Rest erschließt sich über sie. Doch dieses Einverständnis im Verhalten und Denken, die mechanische Solidarität (Durkheim) erübrigt durchaus nicht die Rede, genauso wenig wie den Bann und den Fluch. Im Gegenteil, es sind speziell jene gesellschaftlichen Verhältnisse, auf die Gebser anspielt, die von der magischen Kraft des Wortes besonders überzeugt sind, die dem Namen seinsstiftende Kraft zusprechen und deshalb glauben, die genuinen Eigennamen geheim halten zu müssen.

Die Eigenschaft des Verhaltens, die nach Gebser für Wildbeuter typisch sein soll, ist in Wirklichkeit die Haltung ihrer Ahnen und Geister und die Darstellung ihres Schweigens stellt sie in den Gegensatz zu den Lebenden, ganz abgesehen von der soziologisch nicht haltbaren Skizze des archaischen Wir- oder Gruppengefühls. Die

<sup>280</sup> E.Gebser, Ursprung und Gegenwart I, München 1973, S.104

<sup>281</sup> E.Gebser, Ursprung und Gegenwart I, München 1973, S.104

Subordination unter einen Gemeinwillen (Gruppenego) verdankt sich einem Verzicht (Sublimationsleistung der Identifizierung) und der Verzicht ist eine Leistung, die mühsam eingeübt, ja abgetrotzt werden muß. Soziale Gleichförmigkeit ist das Ergebnis der Verhaltensabstimmung und nicht ihr Ursprung, schon gar nicht gattungsgeschichtlich. Das gilt auch für die Rede, deutlich für die durch Anlaß, Zweck und Situation gebundene Rede.

Die symbolische Darstellung der mannigfachen Bindungen und Verpflichtungen, die alle miteinander zur Aufrechterhaltung ihres Daseins zu einer Einheit verbinden, ist auch die Reflexion dieses Verhältnisses, ihre sprachliche Vermittlung und ihre religiöse Legitimation, die das Verhältnis von Rede und Schweigen fundiert. Die Mythologie der Wildbeuter weist uns draufhin, daß die sprachlose Kommunikation in der Regel die Kommunikation der Geister und mit den Geistern ist, die von den Sterblichen regulär nur der Schamane oder der Mediziner beherrscht; ihre Identifizierung mit dem Traum unterstreicht den sprachlosen Charakter dieser Kommunikation. Und genau dieser Tatbestand zeigt, daß Gebser die Verhältnisse auf den Kopf gestellt hat, indem er eine spezielle Institution oder spezielle Haltungen heiliger Natur auf das reguläre Handeln des Stammes projiziert, eine Institution oder Haltungen, denen der Umgang mit den existenziellen Ausnahmezuständen obliegt und die sich auch in den späteren Religionsformen, denen die Vermittlung der individuellen Erfahrung des Heiligen noch gelingt, nicht wesentlich verändert haben. Aus diesem Grunde ist auch die Charakterisierung der frühesten Periode menschlicher Kultur durch Gebser abzulehnen, da die "Mundlosen" offensichtlich Gottheiten oder Heroen oder Geister darstellen und nicht den Menschen, dessen Beziehung zu seinem Kosmos durch die Beziehung zu diesen Mundlosen bestimmt ist.

Auch die Untersuchungen über das Augenornament von König<sup>282</sup>, die wegen der komplementären Funktion der Augenbetonung zur Mundlosigkeit von Interesse sind, konzentrieren sich leider ausschließlich auf die Funktion des Abwehrzaubers und können, aus demselben Grund, den Schuchardt schon am Beispiel der Gesichtsurnen erwogen hat, zur Erklärung der Mundlosigkeit nicht herangezogen werden.

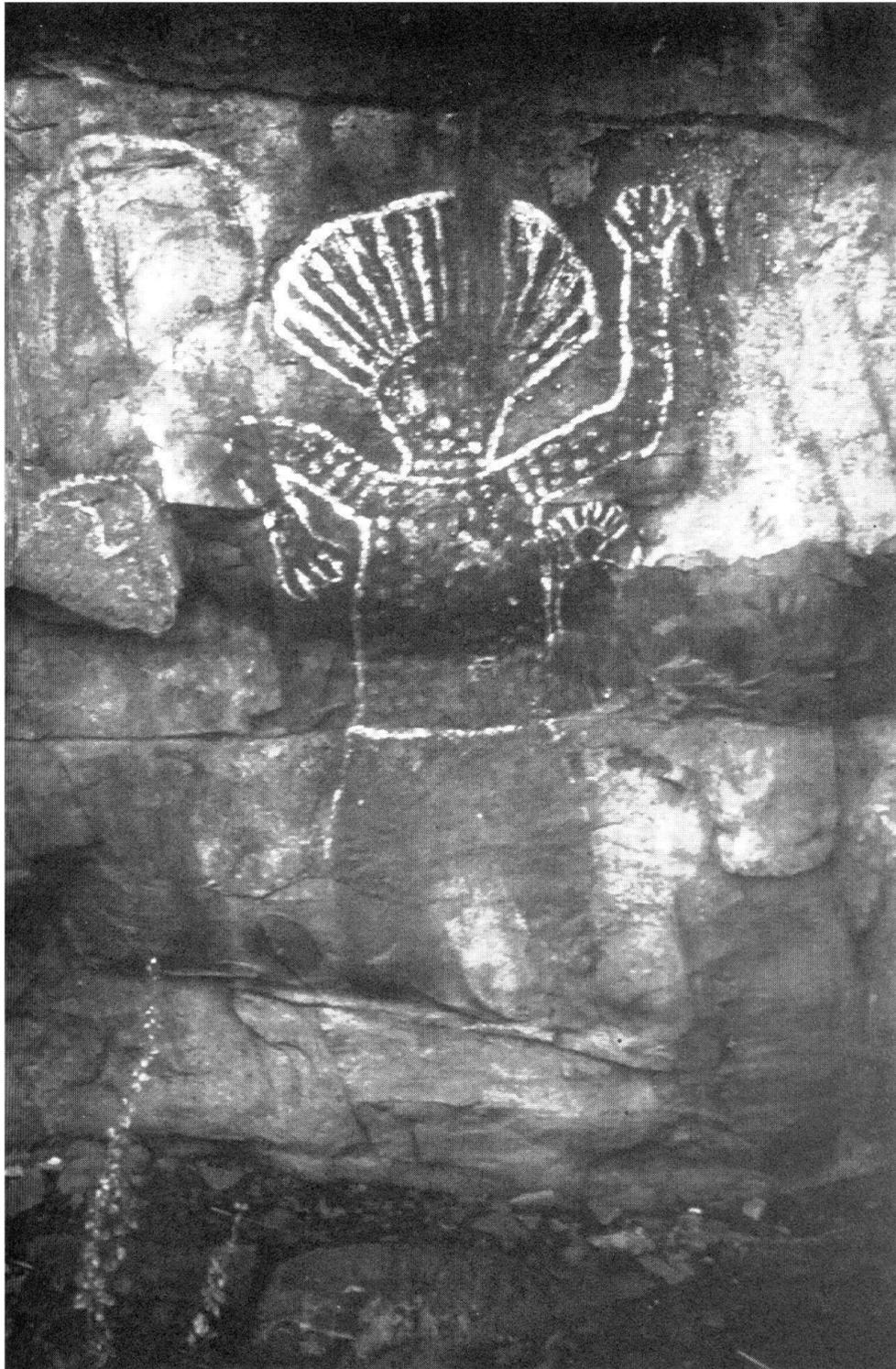
Die Wondjinabilder gelten als die Schatten der Urzeitheroen, die sie am Ende der Urzeit an den Stellen (bandja odin) hinterließen, an denen sie zu Ungud zurückkehrten und von denen aus sie in die Gegenwart hinein weiterwirken. Sie geben ein Bild von sich, in dem sie den Sterblichen erscheinen können. Der fehlende Mund verweist auf ihren Seinszustand und die Augen zeigen keine Abwehrhaltung, sondern die Begabung ihrer Sicht (Hell-, Weitsicht). In ihrer Schweigsamkeit gleichen sie den Tieren, in die sie sich am Ende der Urzeit auch verwandelt haben, und bringen damit zum Ausdruck, daß sich der Kosmos, in dem der Mensch lebt, seit dem Ende der Traumzeit seinem eigennützigem Fragen und Rufen gegenüber ausschweigt. Bis zum Augenblick des Hiatus von Traumzeit und Gegenwart ist von Ungud und Wondjina alles gesagt worden, was bis dahin gesagt werden konnte, weshalb die Welt den Lebenden genau so erscheint, wie sie ihnen erscheint; und damit sie genau so weiter erscheinen und sich in ihrer schönen Ordnung halten kann, darf eben nichts mehr urschöpferisch gesagt werden, muß das schöpfersiche Wort verstummen. Der Bruch mit der Traumzeit ist wesentlich ein Bruch der Kommunikation zwischen den Sterblichen und den Gottheiten, beide: Wondjina und ihre lebenden Verehrer müssen seitdem dem Gesetz (Wunan) gehorchen und das Ausgesetztsein in der Stille einer Welt aushalten, in der nur der Mensch, der dem Menschen begegnet, seine Rede be-

---

<sup>282</sup> E.Koenig, Kultur und Verhaltensforschung, München 1970, S.183, ff

antworten kann. Diese Identität der kommunikativen Situation des Menschen zur Gottheit und zum Tier ermöglicht es der Gottheit, dem Menschen auch im Tier zu erscheinen und dem Menschen über das Verhältnis zum Tier ein Verhältnis zu den Gottheiten zu gewinnen. Auf diesem Wege schützt die Gottheit auch das Tier vor dem Menschen.

In dem Mund der Tiere, in seiner schweigsamen Gefräßigkeit, offenbart sich die Gefahr, die den Kosmos nach dem Ende der Lalan-Zeit beschleicht, die verweigerte Kommunikation und der gebrochene Konsensus, dessen Bruch zur Bedrohung des Lebens schlechthin geworden ist und nur durch das Wunan geheilt werden kann.



Wondjina mit Geistkind

## Ereignisse aus der Traumzeit

*Eine Einleitung zum Fragment der Mythensammlung von Petri und Lommel*

Die von Petri und Lommel gesammelten und hier folgend zusammengestellten Mythen lassen sich in religiöse und nichtreligiöse Mythen, d.h. in heilige und profane Mythen unterscheiden oder in Volkserzählungen und heilige Mythen, wie Anneliese Löffler<sup>283</sup> es vorgeschlagen hat.

Obwohl die begriffliche Unterscheidung des Heiligen und Profanen relativ leicht fällt, ist es doch schwer, sie auch in einer Sammlung wie dieser hier praktisch durchzuführen, denn alles, was den Menschen umgibt, kann ebensowohl zum Bild oder Aufenthaltsort des Heiligen werden wie alles Heilige stets wieder profaniert werden kann. Speziell im Kontext des religiösen Weltbildes der Australier hat Durkheim auf die Flüssigkeit der Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Profanen nachdrücklich hingewiesen.<sup>284</sup>

Die religionswissenschaftlich verbürgte und im Weltbild der archaischen wie primitiven Kultur wirklich erfahrene Überschneidung der heiligen und profanen Sphären der Welt verschwindet in der modernen, seit der Neuzeit durch die Technik bestimmten Zivilisation, d.h. in ihrer rein profan konzipierten Weltanschauung, unter dem Siegel des Aberglaubens oder des Irrationalismus, während die Australier in einer Welt leben, die ganz im Heiligen wurzelt und in der etwas ausschließlich Profanes sinnlos und unwirklich ist.

Da aber auch für die Aborigines nicht jeder Augenblick des Lebens eine Kulthandlung ist, gibt es auch für sie die Unterscheidung der Handlungen in die heiligen und profanen Handlungen, wenn auch der Übergang zwischen beiden Zuständen fließend und jederzeit möglich ist. Zwar bestimmt das Subjekt konkret und aktuell mit seiner Haltung, die ihrerseits sozialisiert und institutionalisiert worden ist, wann das Gegenüber ein Medium des Heiligen oder ein Gegenstand profaner Alltäglichkeit darstellt, aber die aus der Traumzeit überlieferten Gesetze, denen jedes Individuum unterworfen ist, vermitteln die Bedingungen und Regeln, welche das aktuelle Handeln in Anbetracht gegebener Erscheinungen jeweils leiten.

Diese Möglichkeit der ständigen Permutation des Heiligen ins Profane und des Profanen in das Heilige setzt allerdings den Glauben an die Heiligkeit des Weltgrundes voraus und an die Bedrohung der Welt durch das Sakrileg, eben jenen Glauben an den mythischen Grund des Seienden, der dem modernen Menschen unmöglich geworden ist.

In Australien erscheint diese Vorstellung in einem totalen Dualismus, der die Welt als den Preis eines Kampfes zweier Prinzipien, die mit dem Leben und dem Tod assoziiert werden, begreift.

Versucht man also die Mythen nach diesem Gesichtspunkt zu gliedern, dann bleiben Doppelzählungen nicht aus: Kulturbringertaten lassen sich als Ursprung der Kulturgegenstände den profanen Mythen zuordnen genauso wie den heiligen Mythen der Heroenlegende und das gleiche ist für die anderen Ursprungsmythen festzustellen: Sie können den Ursprung der Landschaft, aber auch den eines Kultzentrums einer lokalen Gruppe erzählen.

---

<sup>283</sup> A.Löffler, Märchen aus Australien, Köln, Düsseldorf 1981, S.244

<sup>284</sup> E.Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1984

Auch die Mythen normenaitiologischen Charakters, die das Übertreten der Gebote abschrecken wollen, lassen sich als Einführung in den Brauch oder als Abschnitt aus der Heroenlegende begreifen.

Doppelzählungen lassen sich also nur bei rigider Einseitigkeit und Ausklammerung der komplementären Gesichtspunkte vermeiden, d.h. also gar nicht.

Dieses Problem der Gliederung erscheint aber nicht nur als eine Verlegenheit des rechnenden Verstandes, sondern reproduziert auch die Sicht des klassifizierenden

	Typen	Zahl	%
a)	Ursprung der Landschaft, Fauna und Flora	16	21,3
b)	Ursprung der Kulturgegenstände, Bräuche	16	21,3
c)	Ursprung der Kultstätten	13	17,3
d)	Auszüge aus der Heroenlegende	12	16,0
e)	Ursprung des Kosmos	1	1,3
f)	Über Sitte und Moral	17	22,6
	Summe (infolge Doppelzählung)	75	100,0

Totemismus, der alles, was ist, nach seinen zwei Hälften ordnet, und dabei einzelne Elemente doppelt zählt, sobald sie unter verschiedenen Aspekten auftauchen, sobald verschiedene

Gruppen oder Personen aus der unterschiedlichen Stellung ihre Totemkombinationen auf sich und auf dasselbe beziehen. Die totemistische Charakterisierung Wolugmaras, die wir Petris Aufzeichnungen verdanken, und hier auch schon öfter bemüht haben, liefert auch für diese Behauptung das konkrete Beispiel für die Verdopplung der Perspektiven.

Trotzdem läßt sich die typisierende Gliederung des Mythenstoffes nicht ohne weiteres mit der totemistischen Differenzierung in Übereinstimmung bringen, weil dafür die detaillierteren Hinweise in den Monographien von Petri und Lommel fehlen. Hätten uns diese Autoren detailliert und für jedes Beispiel, das sie zitiert haben, gezeigt, wel-

	I	II	III		I	II	III	
a)	4,7,10,17,24,27,30,31	3,5,6,8,11,13	5		8	6	1	15
b)	3,9,11,13,15,21,28,29	2,3,11,15,18,19	1,3		8	6	2	16
c)	1,9,11,20,21,22,23,25,26,32	8,16	7		10	2	1	13
d)	3,6,8,13,14,16	1,4,7,17	1,3,4		5	4	3	12
e)	16				1			1
f)	1,2,4,5,10,12,18,34	2,10,13,14	2,5,6,7,8		8	4	5	17
	34	19	8	61	40	22	12	74
	57%	31%	13,1%					

	I	II	III	
a)	21,9	22,2	8,3	21,3
b)	19,5	27,2	16,6	21,3
c)	24,3	9,1	8,3	17,3
d)	12,2	18,2	25,0	16,0
e)	2,4			1,3
f)	19,5	18,2	41,6	22,6

in Prozent

I = Ungarinyin Mythen, II = Unambal- Mythen, III = Nyigina- Mythen; Zahlen= jeweilige Mythe der Sammlung

che Wondjina und welche Totems zu welcher Stammeshälfte gehörten, und weiter zu welchen Kultgruppen oder Heiratsklassen, dann hätten wir auch eine Möglichkeit der Zuordnung der Wondjina und ihrer Taten gehabt, die den Regeln der Totemklassifizierung entspräche, ja man wäre dann sogar in der Lage gewesen, die Beziehungen

der handelnden Wesen in den Mythen viel besser als Vorbilder der Sozialordnung und als Kräfte des Kosmos zu verstehen.

Aber bevor wir der Bedeutung einzelner Mythen nachgehen, sind einige formale Gesichtspunkte zu erörtern, die mit der Vermittlung der Mythen durch die genannten Autoren zusammenhängen. Die 61 Mythen (34 Ungarinyin- Mythen, 19 Unambal-Mythen und 8 Nyigina- Mythen), die wir hier zusammengestellt haben, lassen sich nach den gleich zu nennenden Merkmalen gliedern.

Die Verteilung der Mythen aus Petris und Lommels Monographien auf die einzelnen Typen erscheint in dieser Gliederung (75= 100% wegen der notwendigen Doppelzählung) relativ gleichverteilt, sobald man von der Ausnahme der kosmologischen Mythe absieht. Die Verteilung auf die einzelnen Typen variiert zwischen 16% und 22,6%. Nach den sittlichen Mythen stellen die Geschichten über die Kulturbringertaten und die Mythen über die Naturerscheinungen mit je 21,3% die zweite große Gruppe, während die Verteilung auf die Typen für die Mythen der einzelnen Stämme erheblich variiert. In Lommels Sammlung der Unambal- Mythen (22= 100%) bilden die Typen a) und b) mit je 27,2% die größte Gruppe, die Typen d) und f) mit je 18,2% die zweite große Gruppe, während der Typus c) die kleinste Gruppe stellt. Die Ungarinyin- Mythen (41= 100%) kommen der Gesamtverteilung noch am nächsten: a) 21,9%; b) 19,5%; c) 24,3%; d) 12,2%; e) 2,4%; f) 19,5%. Hier bildet der Typ c) die größte Gruppe, die ersten beiden Typen und der letzte Typus bilden die zweite große Gruppe. Bei den Nyigina- Mythen (12= 100%) bilden die moralischen Mythen die größte Gruppe (41,6%), gefolgt von der Gruppe des Typs d) 25,0% und des Typs b) 16,6% und schließlich die Gruppen der Typen a) und c) mit je 8,3%.

Diese Gliederung der Mythen nach den Typen a)- f) fassen die folgenden Tabellen zusammen.

Die hier ermittelten Zahlen (I = 34 Mythen, II = 19 Mythen und III = 8 Mythen) sind natürlich nicht repräsentativ für die Mythologie der drei nordwestaustralischen Stämme, die diese Mythen beigesteuert haben (allein schon ihrer Anzahl wegen nicht), sondern nur für die Selektionskriterien der Verfasser und ihrer Monographien, denen wir sie entnommen haben. Da die Monographien nicht den Zweck einer Mythensammlung verfolgen, repräsentiert die Auswahl der von ihnen zitierten Mythen auch nicht den mythologischen Standpunkt, dem sie aber auch nicht widerspricht.

Petri schreibt über sein Material: "Da in den Kriegsjahren ein Teil meiner Kimberley-Feldnotizen verlorenging, darunter auch das Manuskript der gesammelten Ungarinyin-Mythen, kann hier die geistige Kultur dieses Nordwest-Stammes nicht die vollständige Behandlung finden."<sup>285</sup>

	I	II	III		
Verhältnisse nach Doppelzählung	54,6%=41	29,3%=22	16,0%=12	100%=75	61+14
Zahl der Mythen	34	19	8	61	
Korrelationskoeffizient nach linearer Regression	0,87	0,85	0,6		

Aber die Doppelzählungen, die in den Tabellen deutlich zu erkennen sind, geben nicht nur die Selektionsgesichtspunkte der Aufnahme jener Mythen in die Monographien wieder, sondern auch den Gesichtspunkt, nach dem die verschiedenen Typen hier unterschieden werden sollen. Dies offenbart der Korrelationskoeffizient der Zahlenreihen.

<sup>285</sup> H.Petri, Sterbende Welt in Nordwest- Australien, Braunschweig 1954, S.97

Eine Typenunterscheidung sollte dabei möglichst nicht nur rein äußerlichen Gesichtspunkten folgen, sondern der Struktur der Weltanschauung, die wir hier erschlossen haben.

Wir unterscheiden deshalb die handelnden Wesenheiten oder Personen: Ungud, Wondjina, Mensch und Tier, und berücksichtigen auch den Unterschied der Zeiten: Urzeit (Traumzeit) und Gegenwart, und den Unterschied des Handelns der Akteure: ihr Wirken und ihr Schicksal.

Unter diesem Aspekt repräsentieren die Aitiologien

- a) der Landschaft, Fauna und Flora,
- b) der Sachgegenstände und Bräuche,
- c) der Kultplätze,
- d) der Heroen und
- e) des Kosmos

die Urzeit und das Wirken Unguds und der Wondjina, während die Lehren  
f) der sittlichen Mythen

das Wirken der Heiligen nach der Urzeit, also in der Gegenwart, beschreiben.

Als allein handelndes Wesen erscheint Ungud nur in der Mythe, die von der Schöpfung des Kosmos [ e)] erzählt, ihr Ausnahmestatus entspricht dem Status von Ungud in der Hierarchie der Gottheiten oder Heroen (totemistische Ahnen).

Die Mythen des Typs a) erzählen von der Verwandlung der Wondjina und den Spuren ihrer Taten in der Traumzeit, die Mythen des Typs b) von den Erfindungen und Einrichtungen der Wondjina in der Urzeit, während die Mythen des Typs c) von dem Schatten, den die Wondjina hinterließen, oder von ihren nachurzeitlichen Wirkungsstätten berichten.

	Traumzeit	Gegenwart
Ungud- wirken	e)	
Wondjina- Wirken	a), b), c)	f), c)
Wondjina- Schicksal	d)	
		Wirken und Schicksal der Sterblichen

Die Mythen des Typs d) schildern das Schicksal der einzelnen Wondjina, ihre Biographie gleichsam, während die Beispiele über die Folgen des Ungehorsams und der Gesetzesübertretung, Mythen des Typs f), das gegenwärtige Verhältnis des Menschen zum Heiligen und das nachtraumzeitliche Wirken der Wondjina darstellen.

Beziehen wir die Zahlen auf diese Gliederung, dann geben sie ziemlich genau die Bedeutung wieder, die die Australier ihren Gottheiten und der Urzeit zusprechen oder sie zeigen das Bild der Abhängigkeit der Gegenwart von der Urzeit.

	Traumzeit	Gegenwart
Ungud- wirken	e) = 1,3%	
Wondjina- Wirken	a), b), c) = 59,9%	f), c) = 39,9%
Wondjina- Schicksal	d) = 16%	
	77,2%	39,9% (infolge der Doppelzählung von c)

Anneliese Löffler erinnert in der Einleitung ihrer Sammlung an ein anderes Problem, das noch grundsätzlicher ist als die

Überlegungen zur Gliederung der Mythensammlung: ">Träumen<, >Traumzeit<, >Seelenkind<, >Geist<, >Regenbogenschlange<, >Totem<, >Urzeitheroen< und dergleichen sind im Grunde behelfsmäßige Lehnwörter oder Wortschöpfungen, die dem Originalbegriff nicht gerecht werden. Darüber hinaus eignet sich die Syntax der

australischen Eingeborenen Sprachen nicht für Direktübersetzungen... Außerdem setzt der Erzähler in seinen Zuhörern stets eine Allgemeinkenntnis der Landestopographie, der regionalen Fauna und Flora und natürlich auch die Vertrautheit mit den Gegebenheiten und Umständen des alltäglichen Lager- und Wanderlebens voraus. Daraus ergibt sich, daß die wörtliche Übersetzung eines originalsprachlichen Textes für den mit diesen Dingen Unvertrauten äußerst schwer lesbar wird und ohne zahlreiche Anmerkungen und Worterklärungen weitgehend unverständlich bleibt."<sup>286</sup>

Die Schwierigkeiten, die Anneliese Löffler anspricht, sind sowohl grammatischer als auch semantischer und stilistischer Natur. Während die grammatischen Hürden mit der Kenntnis der Sprache schwinden, können die semantischen und stilistischen Probleme nur durch die Kenntnis der Sitten und Bräuche des Landes und des Lebens der Leute überwunden werden, denn nur diese Kenntnis gestattet die behutsame Integration erklärender und auslegender Ergänzungen, ohne die der restringierte Code, der typisch ist für jede Art der Insider-Kommunikation, in der die Explikation des Vertrauten und Selbstverständlichen überflüssig ist und die Anspielung dessen, was allen gegenwärtig ist, ausreicht, oder der noch stärker reduzierte Code des Pidgin-Englisch der Eingeborenen kaum zu dechiffrieren wäre.

Der bei weitem größte Teil der australischen Mythen, der von Ethnologen veröffentlicht worden ist, geht auf Urfassungen im Pidgin-English zurück. T.G.H. Strehlows Karikatur des Macbeth von Shakespeare im Pidgin-English demonstriert nur allzu gut, was aus der Sprache der Dichtung wird, wenn man zu ihr nur Zugang findet über jene Form des Pidgin-English und er bedauert „the universal use of pidgin English as the medium of intercourse between the natives and the whites“, das er für viele Mißverständnisse und Vorurteile gegenüber der autochthonen Kultur Australiens verantwortlich macht.

Tatsächlich ist es bis heute nur den wenigsten vergönnt, die Schönheit und die elaborierte Form der archaischen Dichtersprache der australischen Eingeborenen zu erfassen und nachzugestalten, zu denen Strehlow oder das Ethnologenehepaar Berndt beispielsweise gehören. Deshalb stellt sich in der Regel auch nur das Problem der Bearbeitung jener Fassungen aus dem Pidgin-English, die von kompetenten Feldforschern durchaus noch mit Gewinn angereichert werden können.

Auch Lommel bekennt mit einem Anflug des Bedauerns: "Bei allen Arbeiten war ich auf die Fähigkeiten und den guten Willen meiner Dolmetscher angewiesen, die mir die Erzählungen ihrer Landsleute ins Pidgin-English übertrugen."<sup>287</sup>

Die oft wenig ansprechende Gestalt des Erzählstils in den deutschen Bearbeitungen geht nicht zuletzt auf diese linguistischen Schwierigkeiten zurück, die sie in Kauf nehmen zugunsten der Genauigkeit der Übertragung. Man hat aber auch bei dem Vergleich der Bearbeitungen durchaus den Eindruck, daß Lommel die Mythen, die er aufgenommen hat, sprachlich mehr bearbeitet hat als Petri, während die symbolische Interpretation der Mythen noch erarbeitet werden muß und auch hier keineswegs angestrebt wird, sondern nur angedeutet werden kann.

Am Beispiel der Mythen, die sich vorzugsweise auf drei Gleichniskomplexe beziehen lassen, soll hier ihre Bedeutung für die Aufklärung der religiösen Weltanschauung vorgestellt werden, und zwar am Beispiel von Mythen, die uns über die Heiratsregeln aufklären (I), am Beispiel von Mythen, die uns über das Verhältnis des Heiligen und Profanen belehren (II) und am Beispiel von Mythen, die initiatorische Erlebnisse schil-

---

<sup>286</sup> A.Löffler, Märchen aus Australien, Köln, Düsseldorf 1981, S.254

<sup>287</sup> A.Lommel, Die Unambal, Hamburg 1952, S.V

dern, und damit auch Probleme der Seelenwanderung und der Wiedergeburt berühren (III).

## I

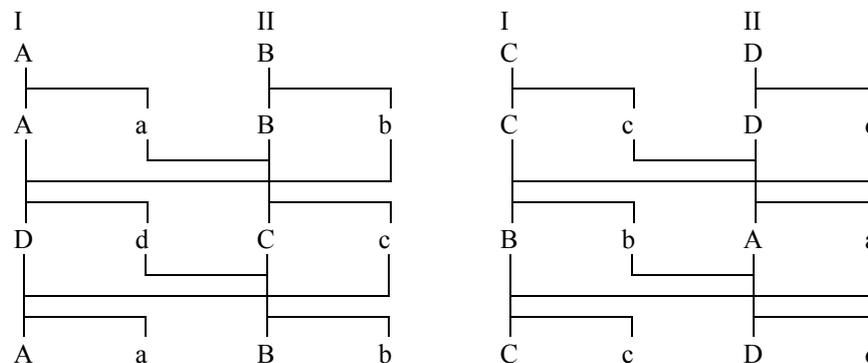
Am leichtesten zugänglich sind Mythen, welche die Einrichtung von Bräuchen und ihre Begründung darstellen, welche noch aktuell gültig sind und deshalb mit der Darstellung der Bräuche durch den Ethnographen verglichen werden können. Ihr exoterischer Charakter und das Vergleichsmaterial verlangen nur den Aufwand des Vergleichens.

Die Einführung der Heiratsregeln schildert eine eigene Ursprungsmythe der Ungarinyin (I,28),<sup>288</sup> während sie bei den Unambal (II,2) im Kontext der Kulturbringertaten von Kuranguli und Banar, aber sonst mit jener übereinstimmend, erzählt wird.

Es gab nach diesen Mythen eine Zeit wahllosen und inzestuösen Geschlechtsverkehrs bis Kuranguli und Banar nach einer ihrer Reisen mit der richtigen Partnerin zurückkamen und Kinder zeugten. Als Banar aber wieder mit seiner Tochter verkehren wollte, intervenierte Kuranguli, weil das die Möglichkeit eines doppelten Inzests eingerichtet hätte: des Vater-Tochter- und des Geschwister-Inzests.

Kuranguli schlug also Banar vor, daß Banars Tochter seinen Sohn heiraten solle, worauf Banar schließlich, wenn auch zögerlich, einging, aber nur unter dem Vorbehalt der *Rambar*-Vorschrift, d.h. der Meidung der Mutter der Ehefrauen.

Zwei Väter tauschen nach dieser Auskunft ihre Töchter oder zwei Brüder ihre Schwestern. Sowohl die Ungarinyinmythe als auch die Unambalmythe beschreiben die Einführung einer Heiratsregel, die man allgemein mit dem Kariera-Verwandtschaftssystem verbindet (bilaterale Kreuzbasenheirat), aber weder von den Ungarinyin noch von den Unambal praktiziert worden ist, als sie von ihren Ethnographen besucht wurden.



Das Kariera- System der Nyigina

Das Ungarinyinsystem ist von Elkin als ein Hälftensystem beschrieben worden und das Verwandtschaftssystem der Unambal wird nach den von Lommel überlieferten Heiratspräferenzen entweder ein Aranda- oder Nyul-Nyul-System gewesen sein oder, wie Elkin vermutet, auch ein Ungarinyinsystem. Nur die Heiratsregeln und die Verwandtschaftsordnung der Nyigina entspricht dem Karieratyp und damit den Re-

<sup>288</sup> Daß es auch hier alternative Mythenversionen gibt, welche die Einrichtung auf Wodoi und Djungun zurückführen, kann der jüngsten Veröffentlichung über die Kultur der Ungarinyin aus der Hand von Jeff Doring entnommen werden. J.Doring, *Gwion Gwion*, Köln 2000, S.138 und 204

geln, deren Einrichtung diese beiden Mythen beschreiben, aber von den Nyigina hat Petri eine vergleichbare Mythe nicht aufgezeichnet. Die Rambar-Vorschrift ist aber von der Ethnographie bei allen nordwestaustralischen Stämmen festgestellt worden.

Diese Bedingung geht also von der Möglichkeit eines Vierecksverhältnisses zwischen dem Vater und der Tochter, dem Gatten und der Gattin und dem Gatten und der Mutter seiner Frau aus, in dem die Verbindung Schwiegersohn-Schwiegermutter ausdrücklich verboten werden muß, eine Einschränkung, welche die Halbierung der Gruppen nicht einschließt, und deshalb besonders ausgesprochen werden muß.

Banar willigt in den Vorschlag Kurangulis unter der Bedingung ein, daß Kurangulis Sohn, der Gatte seiner Tochter, seine Frau, die Mutter seiner Tochter meiden muß, so wie er selbst auf die eigene Tochter verzichten soll. Mit diesem Zusatz von Banar wird die Gattenwahl nicht nur in der eigenen Hälfte, sondern auch in den angrenzenden Generationen ausgeschlossen, was eine weitere Zweiteilung der Hälften hervorbringt und das Prinzip der alternierenden Generation, denn als Heiratspartner wird die eigene Hälfte und in der anderen Hälfte die Generationsgruppe der Mutter der Frau ausgeschlossen. Banars Gleichsetzung seines Verzichts auf die eigene Tochter mit dem Verzicht des Schwiegersohnes auf seine, des Schwiegervaters, eigene Frau setzt diese Weiterdifferenzierung der Hälften schon voraus, denn das Verhältnis seines Schwiegersohnes (im Schema: A) zu seiner Schwiegermutter (im Schema: c) ist ein Verhältnis von Personen derselben Hälfte, die ohne zusätzliche Unterscheidungen wie Mutter und Sohn zueinander stehen würden (was die Gleichsetzung von Banars Verhältnis zu seiner Tochter rechtfertigt), wenn nicht jene Differenzierung der Generationen, wie sie die Rambar-Meidung zusichert, die Verteilung der strittigen Personen auf verschiedene Sections oder Klassen gewährleisten würde. Hälftenteilung und Rambarmeidung erzeugen also eine Vierteilung, die mit den Section-Systemen korrespondiert und vom Mythos als Erklärungsmodell angeboten werden.

Diese Differenzierung in Heiratsklassen fehlt bei den Ungarinyin, weshalb bei ihnen eine andere Regelung der Differenzierung als jene der Section-Zuschreibung erforderlich ist. Die Rambar-Vorschrift, die bei allen nordwestaustralischen Stämmen gefunden wird, betrifft bei den Ungarinyin das Verhältnis von Ego und Wolmingi, die auch in diesem System nicht zur Gruppe der Frau von Ego (Maringi) gehört und auch nicht zu einer jener vier Gruppen, mit denen Ego verwandtschaftlich verbunden ist. Bei ihnen versichert die lokale Verteilung der Personen diese Unterscheidung, welche gleichzeitig die kategoriale Identifizierung der Verwandtschaft von Mutter und Tochter erschwert.

Die Stellung der Mutter der Gattin wird bei den Ungarinyin aber zusätzlich durch das Totemsystem bestimmt und integriert, auf das die Mythe nicht verweist, denn die Totemahnen selbst handeln, weshalb man sie inhaltlich als eine Aitiologie des Karierasystems ebenso wie des Ungarinyinsystems auffassen darf.

Das Individualtotem der Frau (im Schema: b, Gattin des Mannes A im Schema oben) ist bei den Ungarinyin wie auch bei den Unambal und Nyigina ein Gruppentotem ihrer Mutter, also ein Totem der Gruppe C. Die Gruppentotems der Frau b korrespondieren mit dem Individualtotem ihrer Mutter aus der Gruppe C.

Die Totems der Mutter bilden eine Sequenz, die umgekehrt proportional ist zu der Sequenz, welche die Totems ihrer Tochter abbildet, d.h. beide Totemkombinationen bestehen aus den Totems der Gruppen B und C.

Der Totemismus drückt also auch die Verwandtschaft von Mutter und Tochter aus, die das Heiratsklassensystem durch seine Zuordnung von Mutter und Tochter in verschiedene Klassen verbirgt, während die Rambarmeidung hier auf ein Strukturfor-

dernis nicht nur der 4- , sondern auch der 8- Klassensysteme aufmerksam macht, das man der Funktion der Rambarmeidung im Ungarinyinsystem entnehmen kann. Insofern spricht vieles für diese vom Mythos angebotene Erklärung der Heiratsregeln, weil sie beiden Strukturen, dem eines Kariera- wie dem eines Ungarinyinsystems gerecht wird, d.h auf Strukturmomente der Einrichtung verweist, aus denen die nordwestaustralischen Systeme abzuleiten sind.

## II

In den Ungarinyin-Mythen über das Verbot, den Honig zu kochen (I,10 und I,18), kommt es zwischen den Zwillingsheroen Wodoi und Djungun, respektive Kuranguli und Banar, wegen des Honigs zum Streit. Die Mythe I,10 vermittelt den Grund: es geht um die Frage, ob der Honig roh oder gekocht zu essen sei, während die Unambalmythe II,2 die Alternative: "roh oder gebraten" formuliert.

Wodoi verlangt, daß der Honig roh verzehrt werden muß, also naturbelassen, während Djungun ihn kocht, d.h. künstlich zu verändern versucht. Es kommt zum Streit, Wodoi setzt seine Meinung durch und tötet dabei scheinbar Djungun im Kampf.

Djungun überlebt aber seine schwere Verletzung und nimmt die Verfolgung Wodois auf, um sich zu rächen. Als er ihn gefunden hat, macht er ihn "steintot". Wodois Blut, das aus den Wunden floß, die dieser Kampf ihm zugefügt hatte, wurde zum roten Ocker.

Der Streit um den richtigen und falschen Verzehr des Honigs ist zugleich auch ein Streit um seine angemessene Zubereitung, ein Streit, in dem entschieden wird, ob der Honig roh zu belassen oder zu kochen ist, ein Streit, der keinen Kompromiß zuläßt, weil er die Wahl zwischen Natur und Kultur erzwingt, und deshalb mit der Tötung eines der Kontrahenten enden muß.

Wodoi versucht Djungun zu töten und wird schließlich selbst das Opfer der von ihm provozierten Rache. Nach dem Tode Wodois konnte sich aber die Auffassung von Djungun, den Honig zu kochen, nicht durchsetzen und Wodois Forderung wurde endgültig zum Brauch.

Djunguns nachträglicher Gehorsam ist der Preis oder die Sühne für seinen Mord an Wodoi. Das Gebot der Vergeltung macht Djungun zu Wodois Schuldner, weil er zu weit gegangen ist, als er Wodoi tötete, da dieser ihn nur schwer verletzt hatte.

Der Preis für die Entscheidung des rohen Honiggenusses ist Wodois Tod und das Siegel dieses Preises ist der rote Ocker.

Der ungekochte Honig wird damit auf das "Steintot-sein" Wodois bezogen, d.h. in eine Beziehung zum Tod gestellt, die der rote Ocker besiegelt, das Blut Wodois (oder Kurangulis in der anderen Fassung).

Dieser Streit Wodois und Djunguns um den richtigen Honiggenuß wird mit einigen Veränderungen auch als Streit dreier Wondjinas, als Streit zwischen Kuranguli, Banar und Wuluma, erzählt, an dem der Honigeimer (Wuluma) aktiv teilnimmt und Kurangulis Partei ergreift (I,18). In dieser Mythe streiten sich Kuranguli und Banar und Wuluma versucht zunächst zu vermitteln. Banar bleibt aber unnachgiebig und erschlägt Kuranguli, woraufhin Wuluma Kuranguli rächt und Banar erschlägt.

Ein wichtiges Detail ist hier auch die Verkrüppelung des Beines als Hinweis auf den Übergang vom Leben zum Tod und auch die schwere Verletzung verweist auf dieselbe Tatsache.

Nach dem Tod der Zwillingsheroen "geht Wuluma zu Ungud", d.h. stirbt auch Wuluma, der Honigeimer, was den Honig auch hier wieder mit dem Tod direkt in Verbindung bringt, aber den Grund dieser Verbindung aus dem Streit der Zwillingsheroen ableitet, an dem sich der Honigeimer aktiv beteiligt hat.

Die Gegensätze, die hier ins Spiel gebracht werden, beziehen den Honig, seinen richtigen und rohen Genuß auf den Tod und verweisen damit auf jenen allgemeinen Gegensatz der Dual-Ordnung, der auch im Widerspruch von Tod und Leben zum Ausdruck kommt.

Die Unambalmythe (II,2), in deren Kontext das Motiv des Streits um den richtigen Honiggenuß auch vorkommt, erzählt darüber hinaus auch vom Ursprung des Honigs. Ein Hund, der vor einem Wondjina in den Himmel floh, fand dort den Honigbaum, an dem er solange leckte, bis der Honig auch auf die Erde herabtropfte. Dort wurde der Honig von Banar, der in seiner Vogelgestalt erschien, als der Honig gerade wieder vom Mond auf die Erde herabtropfte, entdeckt.

Honig	Feuer
roh	gekocht
richtiger Genuß	falscher Genuß

Der Honig ist in dieser Mythe ein Geschenk des Himmels, aus dem Reiche Wallangandas und Unguds, und durch seine Herkunft vom Mond, dem Licht des Totenreiches, auch hier wiederum

mit dem Tod in Verbindung gebracht.

Der Honig gehört also den Heroen, den noch nicht lebenden oder den bereits gestorbenen, die schon einmal gelebt haben, d.h. er gehört den Himmlischen oder den Unsterblichen.

Die Unambalversion tauscht den Zubereitungsvorschlag des Kochens mit dem des Bratens, d.h. der verschwenderischen Version der Stoffveränderung aus und Kuranguli tötet in ihr Banar, aber Banar kehrt wieder ins Leben zurück und verfolgt Kuranguli, der in der Zwischenzeit auf den Honig verzichtet hat. Banar verletzt Kuranguli in dem darauffolgenden Kampf so stark, daß sein Blut über das Gesicht läuft und die Kuranguli-Leute seitdem veranlaßt hat, ihr Gesicht mit rotem Ocker zu bemalen (siehe die Gleichung: roter Ocker= Blut). Nach dem Kampf versöhnen sich die beiden Heroen wieder und ziehen gemeinsam weiter aus zu ihren anderen Kulturbringertaten.

Honig	Feuer
roh	gekocht
richtiger Genuß	falscher Genuß
richtiges Verhalten	falsches Verhalten
Himmel	Erde
Kult	Welt
Göttliche	Sterbliche
heilig	profan

Während die Kontrahenten in den Ungarinyinversionen kompromißlos einander gegenüberstehen, zeigt die Unambalmythe ein versöhnliches Ende. Die Wiederkehr Banars entschärft dessen Recht auf Rache und erlaubt andererseits die kompromißlose Durchführung des Streits um den richtigen Honiggenuß, der sich als eine Forderung des Heiligen herausgestellt hat und deshalb durch nichts aufzuheben ist, aber sie erklärt auch, warum Banar, dessen Hälfte den Tod repräsentiert, und nicht Kuranguli den Honig gefunden hat, ein Detail, das auch Licht wirft auf das Verhältnis von Wodoi und Djungun.

Der Honig wird in den drei Mythen weder der Natur noch der profanen Kultur zugeordnet, sondern dem Heiligen; er kommt vom Himmel, vom Mond, d.h. von den Urzeitheroen und von den Toten, und ist deshalb eine Speise, die weder wie ein Naturgegenstand noch wie ein profaner Kulturgegenstand gebraucht oder genossen werden darf. Seine Gegenwart gilt vermittelt als Gabe und durch eine Gabe, die zwar gefunden wird ähnlich wie Früchte oder Blätter, aber nicht aus der Erde stammen, sondern

sich der Vermittlung der Bienen verdanken, die aber nicht als Akteure in Erscheinung treten.

Der Streit Wodois und Djunguns, respektive Kurangulis und Banars, wird also auch um das richtige Verhältnis zum Heiligen, zum Übernatürlichen geführt und jeder Fehler gegenüber dem Heiligen ist ein Nachteil für das Leben oder sogar die Ursache des Todes.

Die Unambalmythe zeigt das von den drei Mythen am deutlichsten. Der Tod der Heroen wird in ihr zum Kampf herabgemildert, da die Beziehung des Honigs zum Tode, zum Übersinnlichen (Himmel, Mond) in seiner Aitiologie sichtbar wird. Die Gegensätze vom Honig und vom Feuer, vom Rohen und vom Gekochten/ Gebratenen oder vom richtigen und falschen Genuß sind in der Dual-Ordnung etwa nach dem nebenstehenden Schema auszumachen.

Vergegenwärtigt man sich hier noch das Schicksal der Helden in diesem Streit, dann erweist sich das Gegensatzpaar: "kompromißlos-kompromißbereit" als eine Erläuterung des Gegensatzes: heilig-profan:

Erst die Bedeutung des Honigs und des Umgangs mit ihm als Repräsentant des Heiligen und des Verhältnisses zum Heiligen erklärt die Kompromißlosigkeit des Streitverhaltens. Die Weiterverarbeitung des Honigs in der Küche käme nämlich seiner

Übersinnliches	Erscheinungswelt
heilig	profan
kompromißlos	kompromißbereit

Profanierung oder Entweihung gleich (Gleichsetzung mit anderen profanen Nahrungsmitteln).

Diese drei Mythen variieren jenes universale Motiv, dem Levi- Strauss in seiner Mythologica den zweiten Band ("Vom Honig zur Asche") gewidmet hat, und bestätigen seine Ergebnisse, obwohl wir hier weit davon entfernt sind, dem Problemkreis wirklich gerecht zu werden.

Die Mythologica von Levi- Strauss zeigen uns aber auch, was sein Autor zwar nicht explizit ausführt, daß der Mensch früher Kultur ein ganz eigentümliches Verhältnis zu dem unterhält, was wir heute ohne Bedenken Natur nennen.

Genau genommen kennt der Mensch der frühen Kultur eine Natur, wie wir sie im Gegensatz zur Kultur begreifen, gar nicht, denn die Natur ist für ihn entweder etwas, über das er verfügt, das er bewältigt oder beherrscht, also Bestandteil seiner Kultur oder sie ist etwas, das sich seiner Beherrschung und Bewältigung entzieht, und damit Projektionsraum der Geister oder Götter (also ebenfalls Kultur). Dieser Bereich ist ihm aber deswegen noch lange nicht die *nature propre* oder die unmittelbare Natur, sondern alle Natur, die ihm unter diesem Aspekt begegnet, ist Kundgabe der Unsterblichen, Himmlischen oder Geister, wie sie in den von Levi-Strauss behandelten Mythen meistens heißen. Die Natur ist dem Menschen früher Kultur also das Übergangsfeld des Heiligen und Profanen, der Sterblichen und Unsterblichen, das Reich der gegenseitigen Kundgabe zwischen den Göttlichen und den Sterblichen; die Natur ist also die Interferenz der Unsterblichen und der Sterblichkeit der Sterblichen, sie ist also die Ausgeburt dessen, was als Unsterbliches mit der Möglichkeit des Sterbens schwanger geht, und genau in dieser Funktion erscheint sie auch in der Mythologie Australiens, nämlich als Bedingung der Möglichkeit der Epiphanie des Göttlichen.

Diese Mythen vom Streit über den richtigen Honiggenuß lassen folgende Normen sichtbar werden: die Unvereinbarkeit zweier Elemente: Honig und Feuer; die Lokalisierung der Elemente im kosmologischen Raum: Himmel und Erde (für Oben und Mitte). Die Zuordnung des Rohen zum Himmel ist hier keineswegs überraschend, sondern hinsichtlich des Urzeithiatu konsequent. Der Mensch aß vor dem mythischen Feuerraub seine Nahrung roh und kann als Mensch erst mit dem Besitz des Feuers

angesprochen werden, d.h. als die Menschen noch rohe Nahrung zu sich nahmen, waren sie noch Wesen der Urzeit. Tatsächlich ereignet sich der Feuerraub in der Urzeit, in der die Hüter des Feuers das Feuer verbargen, und die Offenbarung des Feuers wird im Mythos als Übergang aus der Traumzeit in die Ordnung der nachtraumzeitlichen Gegenwart dargestellt. Den Zusammenhang der kulinarischen Regeln mit dem Element Feuer haben diese Mythen hier also als bekannt vorausgesetzt, so daß sich die Frage stellt, warum das Feuer in dem hier skizzierten Gegensatz zum Honig steht und damit in dem Gegensatz zu allem, was mit dem Honig an kosmologischen Werten zum Ausdruck kommt. Die Antwort auf diese mythologische Frage kann gleichfalls nur der Mythos geben, d.h. hier der Mythos vom Raub des Feuers.

Die Ungarinyinmythe vom Feuerraub durch Marririn, dem Feuerkragensittich oder Yara- Papageien (I,11) beginnt mit den Worten: "Anfangs hatten die Menschen kein Feuer, und sie mußten ihre Nahrung roh essen." Das Feuer war im Besitz des Krokodil-



Krokodil der Felsbildstelle Yandara am Glenelg River

dils Djeriwad (Spezies unbekannt), das alle Leute der Walamba-Hälfte mit diesem Element vertraut machte und ihnen zeigte, wie man das Feuer mit den Hölzern macht. Die Leute der Yara-Hälfte besaßen noch kein Feuer und wußten es auch nicht zu erzeugen. Das Feuer existierte damals nur auf dem Rücken des Krokodils<sup>289</sup>, d.h. solange das Krokodil auf dem Lande war. Der Papagei (Feuerkragensittich), ein Vo-

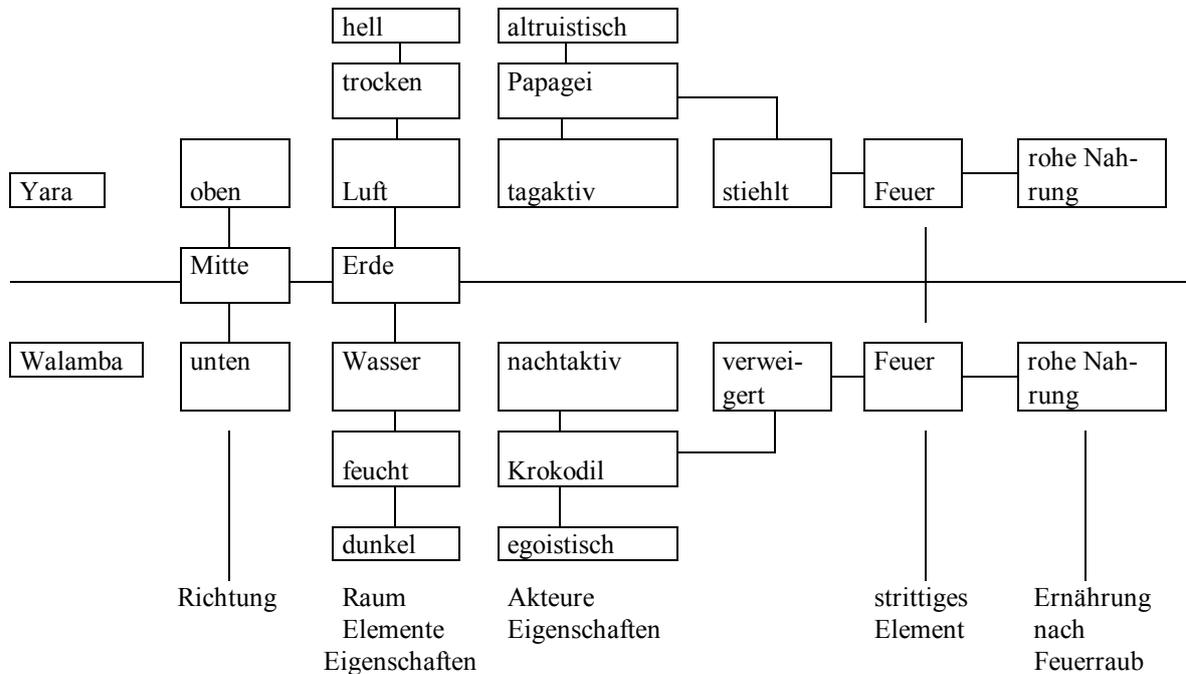
---

<sup>289</sup> Nach einer anderen Version: in den Nieren des Krokodils.

gel der Yara-Hälfte, beobachtete neidisch das Krokodil und bettelte um Feuer, das ihm aber verweigert wurde. Der Papagei gab aber nicht auf und belauerte das Krokodil auch weiterhin in der Hoffnung auf einen günstigen Augenblick, der schließlich kam, als er das Krokodil veranlassen konnte, unterzutauchen, damit er sich von der nicht mehr flammenden und nicht mehr ganz so heißen Glut etwas stehlen konnte. Den glimmenden Scheit brachte der Papagei zu seinen Leuten, die seitdem auch das Feuer besaßen.

Der ganze Norden Australiens kennt Mythen von einem Krokodil, welches das Feuer hütet, und dem listigen Vogel (Regenbogenvogel, Regenpfeifer, Sittich, Papagei), der es dem Krokodil abjagt, deren Urmythos von Kenneth Maddock nach seiner Struktur erschlossen worden ist. Auch der Feuerraubmythos zeigt die typischen Aspekte des Normensystems, die wir schon in den Honigmythen kennengelernt haben, aber er verweist auch auf ganz neue Aspekte. Der Feuerraubmythos skizziert die Dimension der Richtung und der Lokalisierung im kosmologischen Raum, nennt die Bezirke, in denen seine Handlungen ablaufen, beschreibt die physischen Eigenschaften der Elemente und Akteure und ihre moralischen Qualitäten.

*Die Handlung der Mythe in dem kosmologischen Schema:*



Auf der Erde treffen sich der Papagei und das Krokodil, der Papagei auf einem Baum und das Krokodil in der Nähe eines Wasserlochs. Die Elemente, die hier im Spiel sind: Luft, Erde, Wasser und das strittige Feuer (übrigens alle vier Grundelemente), werden durch die Akteure, Papagei und Krokodil, und den Raum ihrer Begegnung angezeigt. Die Akteure werden moralisch als egoistisch und als freigiebig beschrieben, das Krokodil weigert sich, das Feuer mit dem Yara-Papageien zu teilen, während der Papagei seine Beute mit seinen Leuten teilt. Dieser moralische Gegensatz ist aber nur Schein, denn auch das Krokodil teilt ja das Feuer mit seinen eigenen Leuten, es weigert sich allerdings nur, es mit den Leuten der anderen Hälfte zu teilen. Damit wird die Forderung, zu teilen, in eine Dimension der Transzendierung versetzt, der Grenzüberschreitung, die ein Wagnis darstellt, weil sie unweigerlich auf eine Gegenforderung jenseits der Demarkationslinie stoßen muß.

Die Walamba-Hälfte wird in dieser Mythe mit dem Wasser verbunden und die Yara-Hälfte mit der trockenen Luft. Ein Repräsentant der Walamba-Hälfte besitzt das Feuer, das er nur mit den Walambaleuten teilt, die zur Hälfte der urschöpferischen Regenbogenschlange gehören. Das Krokodil ist ein Wasser-Land-Tier, der Papagei ein Luft-Land-Tier, beide Tiere brüten aber auf dem Lande.

Die Tatsache, daß Feuer Luft braucht, um zu brennen und im Wasser nicht brennen kann, begründet die Forderung des Yara-Papageien, da sich die Walamba-Leute bei ihrem Feuergebrauch eines Yara-Elementes bedienen. Der Egoismus des Krokodils wird als ein Nehmen (nämlich der Luft, die das Feuer braucht) ohne Geben ausgewiesen, durch die Weigerung nämlich, die erhaltene Luft durch einen Feuerschein zu vergelten. Das Feuer ist das künstliche Licht in der Dunkelheit und gehört ursprünglich jenen Tieren, die auch in der Nacht sehen können und die Wesen der Yara-Hälfte von jeglicher Nachtaktivität ausschließen, indem sie ihnen das Feuer verweigern, das sie dafür unbedingt gebrauchen.

Weil die Erde die Mitte ist und den Wesen beider Hälften Aufenthalt gewährt, d.h. der kosmologische Raum der Berührung beider Hälften ist, stellt die Weigerung des Krokodils, das Feuer mit dem Papageien zu teilen, zugleich auch die Behinderung der Bestimmung der Erde dar, Mitte zu sein zwischen Himmel und Wasser. Damit werden durch die Weigerung des Krokodils auch die Vertreter der Mitte von dem Austausch zwischen Himmel und Erde ausgeschlossen. Erst die Vermittlung der Erde (oder die seiner Bewohner) zwischen Himmel und Wasser etabliert jenen Ausgleich der Solidarität, der zuerst von dem Krokodil und den Walamba-Leuten massiv unterbrochen worden ist, denn durch das Brennmaterial und den Ort des Feuers ist auch die Erde an dem Feuer beteiligt.

Der Diebstahl des Feuers bringt zwar die Yaraleute mit den Walambaleuten in den Gleichstand. Aber eine amoralische Weigerung wird mit einem ebenso amoralischen Diebstahl vergolten. Die Folgen des einen Übels sollen mit den Folgen eines anderen Übels kuriert, d.h. der Egoismus durch den Egoismus ausgetrieben werden. Da eine Straftat nicht besser wird, wenn sie durch eine andere Straftat vergolten wird, kann auch der Feuerraub des Papageien den Streit der beiden Hälften nicht schlichten, weshalb auch in dieser Mythe die Übeltäter nicht ungestraft ausgehen; denn seit dem Augenblick, in dem alle Seiten des Kosmos über das Feuer verfügen können, verlieren die ursprünglichen Besitzer des Feuers, das Krokodil und der Papagei, jede Macht über das Feuer, das sie durch ihren Streit an die Menschen verloren haben, welche in der Mitte zwischen Himmel und Wasser die heilige Hochzeit des Kosmos durch ihre Kulthandlungen garantieren.

In dem Maße wie die Forderung des Yara-Papageien berechtigt gewesen ist, in dem Maße hat der Diebstahl den Papageien ins Unrecht gesetzt, weil mit demselben Recht, mit dem er nach dem Feuer verlangte, auch die Landwesen nach ihm verlangen konnten, welche wiederum sowohl von dem Krokodil als auch von dem Papageien darum betrogen worden sind. Krokodil und Papagei als Vertreter der Walamba- und Yara-Tiere disqualifizieren sich mit ihrem egoistischen Verhalten als Garanten der Solidarität, als Garanten der Gerechtigkeit der Urzeitgesetze und verlieren deshalb auch beide die Macht über das Feuer, das an die Vertreter der Mitte übergeht. Das Feuer selbst erscheint in der Mythe als der Inbegriff des Egoismus, und damit als Symbol des Todes, dessen Gefahren nur von jener Kategorie Lebewesen in Schach gehalten werden können, welche den eigenen Egoismus in Schach zu halten versteht, d.h. welche zu opfern, zu verzichten versteht, und sich deshalb als Hüter der Ordnung qualifiziert. Der Besitz des Feuers in der Hand der Menschen ist zum Ausdruck des nachtraum-

zeitlichen Seinszustandes des Kosmos geworden und alles, was mit dem Feuer in Berührung kommt, gilt deshalb auch als profan schlechthin, d.h. das Gebratene und das Gekochte. Gegenüber dem Heiligen aber ist das Profane das Gefährliche. So erklärt der Feuerraubmythos den Grund des Streites zwischen Kuranguli und Banar über den richtigen Honiggenuß und das konträre kosmologische Verhältnis des Honigs zum Feuer.

### III

Ein spezielles, für die australischen Verwandtschaftsregeln typisches Prinzip der alterierenden Generation, der deutlichen sozialen Differenzierung des Status der Generationen, kommt auch charakteristisch in fünf Mythen (I,2; I,4; I,5; I,34; III,5) zum Ausdruck, in denen sie einmal die Komplementarität und zum anderen die Gegensätzlichkeit, die zwischen der Kindheit und dem Alter bestehen, hervorheben.

Die Kinder erscheinen als extrem gefährdete Wesen, die deshalb ganz besonders angewiesen sind auf die Fürsorge der Alten.

Nach der Mythe "Nomurngguns Kinderraub" (I,2) sitzt ein Ban-man (Schamane) mit seinen Kindern im Camp und trägt ihnen auf, sich nicht von der Stelle zu rühren, solange er selbst abwesend ist (Kängurujagd).

Die Kinder aber schlagen alle Mahnungen in den Wind und spielen am Wasserloch einer bösen Ungud. Diese Ungud taucht tatsächlich auf, fängt die Kinder und verschlingt sie in ihrer Höhle. Der Vater kehrt in das Camp zurück, vermißt seine Kinder, schaut ins Wasser und weiß dann, weil er ein Ban-man ist, was seinen Kindern geschehen ist. Er nimmt sofort die Verfolgung auf und weiß, was er tun muß, um Nomurnggun zu überlisten.

Mit der Hilfe seiner Quarzkristalle tötet er Nomurnggun und schneidet ihren Leib auf, aus dem er die Kinder herausholt.

Nachdem er seine Kinder im Wasser rein gewaschen hat, legt er sie in die Sonne und

Schamane	unwissende Kinder
besonnen	ü bermütig
gehorsam	ungehorsam
alt	jung

bettet sie auf einen Ameisenhügel. Nach kurzer Zeit kehrt das Leben in die Kinder zurück und nachdem sie im Rauch des Feuers gestanden haben (man denke nur an die entsprechende Stellung der Initianden während der Initiation), sind sie soweit, um mit dem Vater zurück ins

Camp gehen zu können.

Wasser, Sonnenlicht und Sonnenwärme, Ameisenhügel und Feuerrauch entsprechen den Elementen, die wieder vereint werden müssen, und werden auch in den Gegensätzen von warm und kalt oder von trocken und feucht reflektiert.

Auch Nomurnggun erhebt sich wieder und kehrt ins Wasserloch zurück.

Der Vater, ein Schamane, d.h. ein Wissender, steht hier im Gegensatz zu seinen Kin-

Sicherheit und Erfolg durch Regelbeachtung	Gefahr durch Vorwitz und Ungehorsam
--	-------------------------------------

dern, die als ungehorsam, unwissend und vorwitzig charakterisiert werden.

Vorwitz und Ungehorsam bringt die Kinder in die Gefahr, in der sie umkommen. Ungehorsam und Unkenntnis sind hier die Ursachen der Gefahr, die sie heraufbeschwören. Der Gegensatz (siehe Tabelle) wird doppelt dargestellt: einmal durch den Erfolg des Ban-man und das anderemal durch das Unglück der Kinder.

Ein Schamane, der die Geheimnisse der Stammestraktionen kennt, ist eigentlich jeder Gefahr gewachsen, aber die Kinder, die noch nicht initiiert sind, die noch nichts wissen, sind deshalb geradezu prädestinierte Opfer ihres eigenen Übermuts und ihres Unwissens.

Der Ban-man, inkarnierter Wondjina und Ungud speziell verbunden, besiegt deshalb auch Nomurnggun und bringt seine toten Kinder wieder ins Leben zurück:

Er schneidet sie aus dem Leib der Schlange,

er wäscht sie im Wasser wieder rein,

er bettet sie auf einem Ameisenhügel,

er setzt sie den Sonnenstrahlen aus und

er setzt sie dem Rauch des Feuers aus, d.h. er holt sie wieder aus der Unterwelt und bringt sie mit den Elementen des Kosmos in Verbindung und damit ins irdische Leben zurück.

Die Wiedergeburt der Kinder ist auch eine Andeutung ihres Initiationsweges, den sie mit der Hilfe des Vaters und des Schamanen durch alle Gefahren hindurch schließlich erfolgreich, d.h. wiedergeboren und wissend geworden, bestehen (Elementarproben).

Die Mythe von der Flutkatastrophe (I,4) bestätigt die Gleichung: Kinder= Unwissende, Nichteingeweihte, Gefährdete. In allen anderen Aspekten gibt sie ein weiteres Beispiel für das Verhältnis zum Heiligen.

Zwei Knaben fangen einen heiligen Vogel Wondjinas, spielen mit ihm und quälen ihn.

Als einer von ihnen vorschlägt, den Vogel zu verspeisen, rät der andere, ihn lieber in die Wolken zu werfen, was sie dann auch taten. Im Himmel verklagt der Vogel die Knaben bei Wondjina und die Wondjina beschließen die Verwandten dieser Knaben zu bestrafen (Verwandtenhaftung), denn man darf sich nur ausnahmsweise und unter festgelegten Bedingungen an heiligen Tieren vergreifen, aber niemals aus kindlichem Übermut (Man denke an die Speiseverbote, von denen generell nur die Alten ausgenommen sind).

Es kommt zum Kampf zwischen den Wondjina und den Menschen, ein Wondjina wird dabei verwundet, woraufhin sich eine große Flut aus ihm heraus ergießt und den ganzen Stamm vernichtet.

Ein Gebot der Urzeitheroen wurde übertreten, d.h. das Urzeitgesetz, und die Wondjina bestrafen diese Tat,

Opfer	Gefahr	Verhalten
Kinder	böse Schlange (I,2; I,34)	unschuldig
Kinder	gute Schlange (II,5)	schuldig
Kinder	Rache der Wondjina (I,4; I,5)	schuldig

während die Abwehr der Strafe die Flut heraufbeschwor, die alle umkommen ließ. Die Über-

mütigen und Unwissenden sind auch in dieser Mythe zwei Kinder, die die Gefahr heraufbeschwören. Ein Gesetz ist übertreten worden und für die Tat haftet die ganze Patrigruppe, die umkommt, weil sie sich gegen die Vergeltung, die aus der Haftung folgt, zur Wehr setzt. Anstatt zu sühnen, reagiert die Patrigruppe provokativ.

Das Schicksal der Patrigruppe wird hier durch die gleiche Kompromißlosigkeit in der Geltung der heiligen Gesetze besiegelt, wie sie auch im Streit um den richtigen Honniggenuß zum Ausdruck kam. Der Übertretung der Urzeitgesetze und der Weigerung, die Strafe auf sich zu nehmen, folgt auch hier der Tod.

Die Mythe über die verbotene Speise (I,5) variiert das Thema der Gebotsübertretung und bestätigt die Gleichung: Kinder= Unwissende, Gefährdete.

Zwei Knaben erschlagen zwei Vögel und braten sie: Nachdem sie gar waren, aßen sie ihre Beute. Kaum waren sie aber mit der Mahlzeit fertig, da fingen sie an, heftig zu zittern und starben daraufhin. Ihre Eltern suchten die ausbleibenden Kinder und fan-

den schließlich die Kochstelle und die Leichen der Kinder. Nachdem der Vater die Speisereste geprüft hatte, stellte er fest, daß die Vögel verboten gewesen sind und erkannte in der Überschreitung des Verbots die Ursache des Todes der beiden Knaben. Eine Strafe des Clans bleibt hier aus, weil die Schuldigen durch ihren Tod direkt bestraft werden und die Eltern sich der Schuld ihrer Kinder bewußt sind.

Die Gebotsübertretung wird auch hier mit der Unwissenheit der Kinder begründet, aber diese Mythe zeigt uns auch, daß die Haltung der Kinder in der Gefahr, die sie heraufbeschwören, das Urteil begründet, nach dem sie schuldig oder unschuldig sind: In der Haltung der Kinder liegt auch der Schlüssel, der erklärt, warum die Opfer oder die Besieger der Gefahr ihrer Herausforderung mit Erfolg oder Mißerfolg begegnen.

Die Mythen, in denen die Gefahr durch eine Schlange verkörpert wird, sind I,2; I,34 und III,5. Die moralische Wertung des Verhaltens der Kinder erlaubt die Korrelation der Nyigina-Mythe (III,5) mit den Mythen I,4 und I,5, in denen die Gefahr durch die Wondjina, die sich erfolgreich rächen, verkörpert wird, denn Ingurug und Wondjina repräsentieren die Urzeitgesetze, während die Kinder diese Gesetze (Tabu der Totentiere) bewußt verletzen und damit die kosmologische Ordnung stören. Die unschuldige Begegnung mit der Gefahr in der Gestalt der bösen Schlange endet dagegen in der Mythe I,34 mit dem Sieg des Stames über die böse Schlange.

Kinder	Schlange	Schamane/ Alter
unschuldig	böse	Stamm/ Alte

Mythe I,2

Kinder	Schlange	ohne Rächer
schuldig	gut	vergebliche Rache

Mythe III,5

Kinder	Rache der Wondjina	vergebliche Rache
schuldig	notwendig	Verzicht auf Rache

Mythen I,4 und I,5

Eine böse Ungudschlange, die Ayangara-Mulu-mulu fängt zwei am Wasser spielende Knaben. Sie will die Kinder fressen, steckt sie in ihren Eimer, stellt sie in ihrem Lager ab und begibt sich auf die Suche nach einer zu dieser Mahlzeit passenden Beilage. Die

Kinder können sich unterdessen aus dem Eimer befreien und fliehen zurück in ihr elterliches Lager. Die Eltern freuen sich auf die Rückkehr der Kinder, aber die Knaben weinen vor Schmerz, weil ihnen die Mulu-mulu die Haut abgezogen hat.

Von der Suche nach den Lilienwurzeln zurück, entdeckt die Mulu-mulu die Flucht der Kinder und nimmt die Verfolgung auf. Im Lager der Kinder angekommen, wird sie schon von den wehrbereiten Clanmitgliedern empfangen, die sie schließlich durch einen Speerwurf in den Fuß töten, durch einen Treffer an der einzigen verwundbaren Stelle der Mulu-mulus. Die Mulu-mulu stirbt und hinterläßt ihren Schatten und den ihres Rindeneimers an dieser Stelle.

Die Kinder geraten in dieser Mythe unschuldig in die Gefahr und deshalb gelingt auch die Befreiung und die Verteidigung ihres Lebens, die zugleich auch die Geltung der Urzeitgesetze bestätigen. Diese Mythe liefert zugleich auch einen Grund dafür, Petris Vermutung über den Grund der Mundlosigkeit der Wondjina (siehe oben) zurückzuweisen, da sie von einer Körperöffnung einer Urzeitschlange berichtet, die keine Sintflut zur Folge hat, sondern den Tod eines Ungeheuers. Während diese Mythe die Herausforderer, die Herausforderung und die Antwort auf die Herausforderung ähnlich darstellt wie die Mythe I,2 erscheint das Schema der Mythe III,5 in der gleichen Weise wie bei den Mythen I,4 und I,5.

Die Pardjari-Brüder (III,5) fangen und töten gegen das Verbot der Eltern Nggaliag, eine der Ingurug heilige Eidechsenart. Nach der Tat beschleicht sie die Furcht vor den Folgen ihres Ungehorsams, so daß sie davonlaufen.

Die Ingurug nehmen die Verfolgung der Knaben auf, suchen systematisch die Gegend ab und gestalten dabei ganz typische Landschaftsmerkmale.

Die Knaben werden gefunden und getötet, während Nggaliag wieder lebendig wird und sich über das Schicksal der Knaben freut. Alle Stellen, an denen sich diese Be-

<i>Mythen</i>	<i>Herausforderer und Opfer der Gefahr</i>	<i>Gestalt der Gefahr</i>	<i>Opfer oder Besieger der Gefahr</i>	<i>Antwort auf die Gefahr</i>
<b>I,2</b>	2 Kinder (unschuldig)	böse Schlange (Nomurnggun)	Schamane (Sieger)	siegt mit Miriru- Kraft
<b>I,34</b>	2 Kinder (unschuldig)	böse Schlange (Mulu-Mulu)	Stamm (Sieger)	durch Gesetzesachtung
<b>I,4</b>	2 Kinder (schuldig)	Wondjinarache	Stamm (Verlierer)	Gesetzesübertretung
<b>I,5</b>	2 Kinder (schuldig)	Wondjinarache	Stamm (neutral)	Gesetzesachtung
<b>III,5</b>	2 Kinder (schuldig)	Wondjinarache	2 Kinder (sterben)	vergebliche Flucht

gebenheit abgespielt hat, sind deswegen von traditioneller Bedeutung.

Das Verhältnis zur Gefahr, so lehren die Mythen, ist abhängig von der Haltung, durch die man in sie hineingerät.

Wer unschuldig in die Gefahr gerät, wird die Rettung, die mit der Gefahr wächst, auch finden, während der Schuldige in der Gefahr umkommt.

Das folgende Schema zeigt, daß diese 5 Mythen alle nur ein Thema variieren.

Die Kindheit erscheint als ein Status, der besonders gefährdet ist, weil ihm weder das Wissen noch die Einweihungen helfen können, die aus dem Kind einen Mann machen. Die moralische Instabilität des Kindes verlangt die Belehrung, Aufsicht und Fürsorge des Alters, das über das Wissen und die notwendigen Einweihungen verfügt, um sich in einer gefährlichen Welt zurechtfinden zu können. Das Altern ist also ein Prozeß des Lernens und des Staterwerbs, über den man in alle für das Leben notwendigen Dinge eingeführt wird.

## Mythen der Ungarinyin<sup>290</sup>

Heroen der Ungarinyin:

Walanganda  
Ngunyari  
Walali u. Yulungu  
Balamara  
Naliwad  
Banar und Kuranguli

Wodoi und

Djungun  
Djeriwad  
Kaluru  
Brad  
Kangi  
Walandbada  
Warana  
Wondjina von Mandenan  
Oroli  
Deriwala  
Garering  
Iwandbaudjara  
Nyumbargad u. Nyuwiladju  
Manggudna  
Gabungari  
Bernangur  
Dugmarra

Wuluma

Tamalarngari  
Timbi  
Deramala  
Schlange von Monyol  
Algarra  
Ngalaudmen  
Mandangari  
Wurulawurula  
Kakalba

weibliche Heroen (Mulu-mulu):

Ayangara- Mulu-mulu  
Nomurnggun  
Garering  
Deriwala

Himmelsheros (Gesetzgeber)  
Heilbringer (Beschneidung), Blitz  
Frauen Ngunyaris  
Abendstern  
Emutotemvorfahre, (Corroborees)  
wilder Truthahn u. Native Companion  
(Heiratsklassen, Corroborees)  
Gefleckter Nachtfalke, Alpha Gemini  
Zwergschwalm, Beta Gemini, (Beschndg)  
Krokodil (Feuer, Balkenfloß)  
Malngari Ungur, Blitzmann  
Heros der aufgehenden Sonne  
Mond  
Willy Wagtail  
Keilschwanzadler, südliches Kreuz  
Felsenwallaby  
Dingo

Gatte der Garering  
Garerings Geburtshelferinnen

Bringer des Djangun, (Haargürtel, den  
Frauen und Kinder tragen)  
Honigeimer  
schwarzköpfige Schlange  
kleiner eulenart. Nachtvögel  
schwarzer Kakadu  
Ungur des Clans von Bandidjen  
Wondjina von Malandu  
Elster  
Eukalyptusart  
großer Yams  
giftige, gelbe Schlange

---

<sup>290</sup> Die Mythen der Ungarinyin und Nygina sind H. Petris "Sterbende Welt in Nordwest- Australien" (Braunschweig 1954) entnommen und die Mythen der Unambal der Monographie von A. Lommel: "Die Unambal" (Hamburg 1952)

### Ngalaudmens Niederlage (I,1)

Im Tambun Malandu, nahe dem Prince Regent River, saß der Wondjina Algarra und kochte Nyanbu (eine Buschfrucht, die die Eingeborenen mit der Tomate der Weißen vergleichen). Ngalaudmen, der Elster-Wondjina, kam herbei, stahl Algarra das Nyanbu und eilte davon, weit fort und setzte sich auf einen Pinienbaum. Dort machte er einen Felsen und ringsherum eine große Ebene. Langsam kamen seine Gefährten herbei. Sie sahen Ngalaudmen mit seinem gestohlenen Nyanbu und wollten etwas davon abhaben. Ngalaudmen aber wollte alles für sich behalten und nicht mit ihnen teilen. So kam es zu einem großen Kampf zwischen ihm und seinen Gefährten. Der Wondjina Kalimbi (ein Fischvogel) warf seinen Bumerang. Ngalaudmen wurde getroffen und erhielt viele Wunden. Er ging in die Erde und wurde zu Ungud. Sein Schatten blieb auf dem Felsen zurück, den er vorher hervorgebracht hatte.

*Moral: Egoismus zahlt sich nicht aus.*

### Nomurngguns Kinderraub (I,2)

Vor nicht allzu langer Zeit saß ein Ban-man mit seinen zwei Knaben an einer Wasserstelle, deren Name der Erzähler nicht mehr wußte. Er ging in den Busch, um ein Känguru zu jagen, zuvor aber sagte er seinen Kindern, sie möchten sich nicht von der Stelle rühren, bis er zurückkäme.

Die beiden Knaben hörten aber nicht auf seine Worte und spielten am Wasser. Schon nach kurzer Zeit nahte das Verhängnis. Eine böse Ungud tauchte plötzlich auf, ergriff die Kinder, entführte sie und verschlang sie in ihrer Höhle unter Wasser.

Mittlerweile war der Vater von der Jagd zurückgekehrt und wollte sein erlegtes Känguru zum Nachtessen zubereiten. Als er das Fehlen seiner Kinder bemerkte, schaute er ins Wasser. Er konnte zwar nichts sehen, doch als Ban-man wußte er sogleich, daß die Ungud seine Kinder gefangen hatte.

Er ließ sein erlegtes Känguru liegen und begann die Verfolgung. Sehr schnell lief er, denn er wußte, daß er einen weiten Weg zurückzulegen hatte und daß er die Ungud erreichen mußte, bevor sie in ihr eigenes Tambun kam. Er fand die Ungud kurz bevor sie ihr Camp erreichte.

Aus seinem Bauch nahm er "Medizin" (Quarzkristalle) und tötete sie damit. Dann näherte sich der Ban-man ihr, zog sie aus dem Wasser und legte sie in die Sonne. Seine Speere stellte er zur Seite und mit einem Messer schnitt er der toten Ungud den Leib auf. Die Körper seiner beiden Söhne nahm er heraus, wusch sie im Wasser rein und bettete sie auf einem Ameisenhügel, so daß sie von der Sonne beschienen wurden. Es dauerte nicht lange, und die Knaben erhoben sich, denn sie waren wieder lebendig geworden. Richtig in Ordnung waren sie aber erst, nachdem sie eine Weile im Rauch des Feuers gestanden hatten. Daraufhin kehrten alle ins Camp zurück und aßen das Känguru.- Die Ungud blieb noch eine Weile im Wasser liegen, dann erhob auch sie sich und schlug den Weg zu ihrem Lagerplatz ein.

*Moral: Ungehorsam ist gefährlich; exoterische Fassung eines Initiationsdramas.*

Ngunyari (I,3)

Ngunyari lebte in der lange vergangenen Lalanzeit im fernen östlichen Lande Waringari, wo Walanganda ihm seine heiligen, buntbemalten und vom Himmel kommenden Hölzer (mai-angari) gegeben hatte.

Später lernte Ngunyari, die Mai-angari selbst herzustellen, und zwar "mit seinem Blute und seinen Ellenbogen". In diese Hölzer legte er dann seine Stimme. Ngunyari hatte in Waringari nicht nur seine Brust, sondern auch die Mai-angari mit den Zeichen des Blitzes bemalt, denn die Mai-angari und der Blitz (Malngeri) sind ja dasselbe. Vier Hölzer durchbohrte er an einem Ende und befestigte sie an einer Schnur aus Menschenhaar. Er schwang sie im Kreise und ließ sie "aussingen". Da fand Ngunyari heraus, daß der brummende Ton der geschwungenen Mai-angari seiner eigene Stimme entsprach und gab jedem Holz seinen eigenen Namen. Ngunyari war ein Djerag. Heute lebt er aber nicht mehr, und sein Schatten weilt bei Wallanganda im himmlischen Lande auf der anderen Seite der Milchstraße. Da es Ngunyari auf der Erde zu heiß war, stieg er mit einer Leiter in den Himmel. Seine Schwirrhölzerwerkstatt hatte Ngunyari am Platz Dararu, im Waringari-Lande hinter Windham. Die fertigen Mai-angari pflegte er auf eine Plattform zu legen, die er aus Zweigen machte und ließ sie von seiner alten, blinden Mutter bewachen. Einmal nutzten fremde Blackfellows die Gunst seiner Abwesenheit aus und stahlen die Hölzer. Als Ngunyari zurückkam, fand er die Plattform leer. Von neuem begab er sich daran, Mai-angari herzustellen, und so geschah alles noch einmal. Danach aber entschloß er sich, Waringari mit seinen Hölzern zu verlassen und nach Westen zu wandern. Der Platz Analangga war seine erste Station und auch dort entbrannte ein heftiger Kampf um seine Mai-angari. Daraufhin ging er in südwestlicher Richtung weiter. Von Analangga kam er nach Wadabugana, wo er ein kleines Kind weinen hörte. Das gleiche erlebte er auch in Ngurulu, seinem nächsten Campplatz. In Galanyngari spuckte er Schleim aus seiner Brust auf einen Stein. Als er nach Djabar-woning-garggari kam, hatte er die Berge verlassen und setzte seinen Fuß auf das Gras der Ebene. In Danggari fand er einen weißen Stein, womit er in Angola-wanbamere einen Knaben beschnitt. Dann kam er nach Badarambun, einem sandigen und trockenen Platz, wo er den Sand beiseite räumte und aus dem Land eine große Ebene machte. In Windjindju, seinem nächsten Camp, fand Ngunyari eine rote Frucht, die gerne von Emus gegessen wird. Und weiter führte ihn sein Weg nach Alam-balam-bari und Umaugg-gadju, wo er einer liegenden Ungudschlange und einem Wondjina begegnete. Einen fliegenden Hund sah er in Wimba-oumnggari, das war ein Glück, denn das nächste Camp, das Ngunyari erreichte, war Baran-bani, und dort zogen dicke Regenwolken auf. Dann kam er nach Aladje (bezieht sich auf den Hoden eines Wondjina). In Angurogu hörte Ngunyari den Gesang eines Morgenvogels, und in Delambun jagte er ein Bagi (Felsen-Wallaby). Noch einmal begegnete er einer Ungudschlange, die aufgeringelt ruhte, und zwar in Yaruru. So kam Ngunyari an das Ende seiner Reise von Waringari in das Land der Ungarinyin. In seinem nächsten Camp, in Badalar, kam er zu Fall und blieb liegen. "Hier halten die Mai-angari."

*Die Herstellung von Schwirrhölzern und ihre Verbreitung.*

#### Flutkatastrophe (I,4)

In Dunbei hatten zwei Knaben einen kleinen Vogel gefangen, der zu Wondjina gehörte. Sie spielten mit dem Vogel und steckten ihm ein Holzstäbchen quer durch die Nase. Der eine Knabe sagte: Wir wollen ihn töten und eine gute Mahlzeit machen. Der andere meinte: Es ist besser, wir werfen ihn weg, hinauf in die Wolken. Und so geschah es. Der kleine Vogel flog in den Himmel, geradewegs in die Wolken. Dort sah er einen Wondjina und sagte zu ihm: Sieh mich an, diese kleinen Knaben versuchten mich zu töten. Ich habe keine Federn und keine Flügel mehr. Der Wondjina antwortete: Ich sehe es jetzt auch, sie wollten dich töten. Andere Wondjina hörten davon und machten sich kampfbereit. Die Leute waren alle auf ihrem Campplatz. Die Wondjina kamen dorthin und versuchten sie alle zu speeren. Es waren viele Menschen in dem Lager und diese wußten nicht, was sie tun sollten. Sie schauten überall hin und von allen Seiten kamen die Wondjina herbeigeeilt. Alle nahmen sie ihre Speere in die Hand und es begann ein großer Kampf. Die Wondjina warfen ihre Speere und ein Mann wurde getötet. Dann warfen die Männer ihre Speere auf die Wondjina. Ein Wondjina wurde verwundet. Sehr viel Wasser floß aus seiner Wunde. Immer mehr Wasser kam aus dem Wondjina heraus. Der Kuranguli (Native Companion)-Wondjina besang die Menschen und ein großes Wasser kam herauf, in dem sie alle ertranken. Sehr viel Bambus wächst heute an dieser Stelle.

*Moral: Regelverletzungen müssen gesühnt werden und die Abwehr ihrer Strafe ist selbst strafwürdig.*

#### Verbotene Speise (I,5)

Zwei Knaben gingen in den Busch und sahen auf einem Baum zwei schwarze Vögel sitzen. Sie nahmen einen Stock, stiegen vorsichtig auf den Baum und erschlugen die beiden Vögel. Sie warfen sie auf die Erde und kletterten dann selbst zu Boden. Dort entzündeten sie ein großes Feuer und brieten ihre Beute. Als die Vögel gar waren, nahmen sie sie aus der Asche und schnitten ihre Flügel ab. "Sie sind gut und fett", sagte der eine der beiden Knaben. "Ich denke, wir essen sie auf", meinte der andere. Sie setzten sich also hin und verzehrten die Vögel. Kaum hatten sie die Mahlzeit beendet, begann einer der beiden Knaben zu zittern und hörte nicht mehr auf zu zittern. Der andere sah das und fragte: "Was ist los mit dir?" "Ich weiß es nicht", antwortete dieser und zitterte immer heftiger. Da begann auch der zweite Knabe zu zittern. Beide zitterten sie so heftig und so lange, bis sie starben. Ihre Eltern im Camp waren beunruhigt als die Knaben nicht zurückkamen und zogen aus, um ihre Kinder zu suchen. Bald fanden sie die Speere der beiden Knaben und folgten ihrer Spur. Sie fanden die Stelle, wo ihre Kinder die schwarzen Vögel gekocht und gegessen hatten, ein wenig weiter lagen auch die Leichen der beiden Knaben. "Da stimmt etwas nicht", sagte die Mutter. "Sie haben etwas gegessen", stellte der Vater fest. Er nahm die Reste der beiden Vögel in seine Hände und roch daran. "Das ist schlecht", sprach er, "sie hätten diese Vögel nicht essen dürfen. Das hat sie getötet".

*Moral: Wer sich in die Gefahr begibt, kommt darin auch um.*

### Himmelfahrt (I,6)

Walanganda ruhte auf seinem Felsen, denn er hatte nur noch ein Bein und konnte nicht laufen. Ein Wondjina leistete ihm Gesellschaft, und Walanganda sprach: "Du mußt Kängurus jagen, ich kann das nicht mehr; denn ich habe nur noch ein Bein". Der Wondjina ging und speerte ein großes Känguru. Dann bereitete er es zu und gab Walanganda davon. Walanganda aber war mit seiner Lage unzufrieden und sprach: "Es ist nicht gut, hier auf dem Felsen zu liegen und nur ein Bein zu haben". Auf dem Felsen ließ er seinen Schatten (Bandja-odin= Felsbild) zurück und stieg an einem dünnen Faden in den Himmel. Diesen Faden pflegt er auch zu benutzen, wenn er nächtlich zur Erde reist, um den Menschen den Schatten eines in der Asche bratenden Känguruschwanzes zu rauben oder sich "sugarbag" zu verschaffen.

*Aus der Heroenmythologie.*

### Auf der Jagd (I,7)

Einst hatte Walanganda in Mondolor am Charney River ein Yali (weibliches, graues Känguru) gejagt und mit seiner Banamar (Handkeule) durch einen Schlag über die Augen getötet. Er öffnete den Leib des Tieres und machte ein großes Feuer, um es zuzubereiten. Dieses Feuer entzündete Walanganda mit seinen Bushmatches (Feuerquirl). Der durch die Reibung entstandene feine Holzstaub wurde größer und größer und wuchs zu einer Wolke heran. Walanganda fing diese Wolke ein und verwandelte sie zu einem Stein. Es war ein großer, ganz schwarzer Stein, und Walanganda legte ihn auf die Erde. Aber auch das von Walanganda getötete Yali wurde zu einem Stein mit vielen Löchern. Das sind die Stellen, an denen er das Tier mit seinem Banamar getroffen hatte. Dann ging Walanganda in den Himmel, aber die beiden Steine liegen heute noch in Mondolor.

*Spuren der Heldentaten aus der Traumzeit in der Gegenwart.*

### Nach dem Kampf (I,8)

In der Ungurzeit hatte Walanganda einen Kampf mit einem anderen mächtigen Wondjina zu bestehen. Er verlor diesen Kampf und ihm wurde dabei ein Bein zertrümmert. Hilflos lag er am Boden, aber in der Asche seines Feuers bereite er sich Nahrung aus den Wurzeln der Wasserlilien. Als die Wurzeln gar waren, zerplatzten sie in der Glut, und zwar mit solcher Gewalt, daß er zusammen mit ihnen in den Himmel geschleudert wurde. Dort wurde aus seinem Bein ein Mai-angari und die Lilien sind immer noch als die Magellan-Wolken am Himmel zu sehen.

*Andere Version der Entstehung der Schwirrhölzer (mai-angari) oder Version der Entstehung des Bumerangs.*

### Nomurngguns Schatten (I,9)

Nomurnggun (ein Ungur-Wondjina) kam von der anderen Seite des Prince Regent River. Er war eine böse Ungudschlange, und auf seinem Wege tötete er viele Menschen, um sie aufzufressen. Er ging nach Kalurungari, dem Land am Calder River. Dort versuchte er, in einer Höhle zu lagern und ein Bild von sich zu machen. Er wurde aber von Ngodon (Schlangennierenfett), dem dortigen Ungur, daran gehindert. So zog Nomurnggun weiter und fraß immer mehr Menschen. Mit vollem Bauch kam er nach Bandidjen (am mittleren Sale River). Müde legte er sich nieder und urinierte drei große Billabongs. Sie heißen Dendelmara. Weiter führte ihn sein Weg nach Monyol. Unter Manganggu, einem überhängenden Felsen, hinterließ er seinen Schatten (Felsmalerei) und ging in die Erde.

Unter einem weit überhängenden Stein liegt die Felsmalerei von Manganggu, und es heißt, dieser Stein würde herunterfallen, wenn Nomurngguns Bild nicht dort wäre. Auch würde der hängende Fels niederbrechen, wenn man in der Höhle Lärm machte. In einer benachbarten Höhle habe Nomurnggun einst viele Menschen unter Steinen begraben, weil ein Kind schrie.

*Aus der Heroenmythe.*

### Wodois Blut (I,10)

Djungun, der Yara-Vogel, schnitt den wilden Honig und kochte ihn im Feuer. Der Walamba-Vogel Wodoi kam herbei und sah das. Er sagte: Es ist nicht gut, den wilden Honig im Feuer zu kochen, und hinderte Djungun noch mehr Honig über dem Feuer zu kochen. So wird denn bis auf den heutigen Tag aller Honig roh gegessen. Djungun war aber damit sehr unzufrieden und als er wieder versuchte, wilden Honig über dem Feuer zu kochen, kam es zu einem Kampf zwischen ihm und Wodoi. Wodoi tötete Djungun mit seinem Speer und lief dann weg. Djungun war aber nicht richtig tot. Er stand wieder auf und verfolgte Wodoi. Er wollte an ihm Rache nehmen. In Wodoi-gura-gura fand er ihn und durchbohrte ihn mit seinem Speer. Dort machte er ihn steintot. Das Blut des Wodoi floß aus den Wunden und wurde in der Erde zu roter Farbe.

Noch heute findet man in Wodoi-gura-gura die beste Farbe. Den roten Ocker, den die Ungarinyin in der Erde finden, identifizieren sie also mit dem Blut des Kulturheroen Wodoi, dem Stammvater der Walambastammeshälfte.

*Einführung des roten Ockers und Ausschnitt des Honigmythos.*

### Der Feuerraub des Yara- Papageien<sup>291</sup> (I,11)

Anfangs hatten die Menschen kein Feuer, und sie mußten ihre Nahrung roh essen. Allein Djeriwad<sup>292</sup> (Krokodil) hatte das Feuer. Djeriwad ist "Boss" fürs Feuer, und er

---

<sup>291</sup> Die Informanten von Jeff Doring nennen ihn Marririn (grüner Rotflügel- oder Feuerkragensittich)

machte alle Leute der Walambahälfte mit seinem Geheimnis bekannt. Er zeigte ihnen auch, wie man Feuer mit Holzstäbchen macht. Die Leute der Yara-Stammeshälfte hatten noch lange Zeit kein Feuer, und sie mußten ihre Nahrung roh verzehren.

Djeriwad lag in einem großen Billabong und hatte immer Feuer auf seinem Rücken. Ein kleiner Papagei<sup>293</sup>- er gehörte zu Yara- sah das mit Neid, und er setzte sich auf einen hohen Baum nahe dem Billabong, um Djeriwad gut beobachten zu können. Er beobachtete Djeriwad lange Zeit, und schließlich sagte er: Gib mir doch etwas von deinem Feuer. Das Krokodil antwortete: Nein, ich will dir kein Feuer geben. Daraufhin sagte der kleine Papagei: Es ist gut, aber ich möchte gerne sehen, wie du im Wasser untertauchst. Djeriwad war einverstanden und tauchte unter. Das Feuer aber auf seinem Rücken zischte laut auf. Schnell schoß der kleine Papagei von seinem Baum herunter und ergriff das Feuer, welches kurz davor war, zu verlöschen. Er brachte es seinen Leuten, und so kam auch die Yara-Hälfte in den Besitz des Feuers.

### *Domestikation des Feuers.*

Drei Variationen über den Verlust des Mundes (I,12):

#### 1. (Djellariba Clan)

Alle Wondjina hatten anfangs auch Münder gehabt. Sie sprachen in der Zunge der Ungarinyin und gaben allen Dingen ihren Namen. Als nun gegen Ende der Urzeit die Welt so eingerichtet war, wie man sie heute kennt, hat Ungud, die Regenbogenschlange, den Wondjina den Mund verschlossen. Wäre das nicht geschehen (...), dann wäre die Welt der Schwarzen genauso reich an wunderbaren Dingen wie jene der Weißen.

#### 2. (Bandidjen)

Die Wondjiina haben niemals einen Mund besessen und könnten auch niemals einen Mund besitzen. Denn hätten sie einen Mund und würden sie ihn öffnen, eine große und alles vernichtende Flut müßte kommen.

#### 3.

Der Wondjina Rala-mara ist mit Dadmanmura, einem anderen Wondjina bei Djellariba (Walcott Inlet) zusammengekommen. Dadmanmura wollte gerade etwas sagen, wovon Rala-mara wußte, daß er es überhaupt nicht hören wollte. Daraufhin hat Rala-mara seine Hand auf Dadmanmuras Mund gelegt und ihn verschlossen. So geschah es, daß auch alle anderen Wondjina, einschließlich Ralamara, ihren Mund verloren.

---

<sup>292</sup> Die Informanten von Jeff Doring nennen es Ngerdu

<sup>293</sup> Nach der jüngsten Darstellung der Ungarinyin-Kultur durch J.Doring (Gwion, Gwion, Köln 2000) heißt dieser Wondjina Marririn und repräsentiert den Feuerkragensittich.

### Walali und Yulungu (I,13)

Ngunyari hatte zwei Frauen: Walali und Yulungu, und nach ihnen nennt man auch die von ihnen erstmalig angefertigten "weiblichen" heiligen Hölzer (der Ungarinyin). Im Gegensatz zu den länglichen, glatten "männlichen" Mai-angari haben die Walali und die Yulungu konvexe Gestalt. Nur für die Frauen sind diese Hölzer bestimmt, und trotzdem dürfen sie ihre Hölzer nicht sehen. Eingehüllt in Papierrinde führt eine Frau ihre Walali und Yulungu mit sich in der Rückentrage. Ihre Hölzer machten Ngunyaris Gattinnen in einem Bambusdickicht, das von Hunden bewacht wurde, mit denen sie sexuell verkehrten.

*Einführung der weiblichen Schwirrhölzer.*

### Das Wasserblut der Wondjina (I,14)

Ungud hat die Wondjina anfänglich unvollkommen zu Menschen (menschenähnlich) gestaltet. Sie nahm roten Ocker, den mischte sie mit Wasser und so entstand Guli, das Blut, mit dem Ungud das Fleisch der Wondjina füllte. Auch der Bloodwood-Baum (der ein rotes Harz absondert) sowie alle Tiere wurden von Ungud mit diesem Blut gefüllt. Aber das Krokodil wurde ausgenommen, denn es erhielt das Blut nur in seinem Kopf.

Die Wondjina haben allerdings nur in einer Hälfte ihres Körpers Blut, und das ist das Blut, das die Menschen und die Tiere "stark" macht. Die andere Hälfte des Körpers ist mit Wasser angefüllt, mit dem die Wondjina den Regen erzeugen, der für die Fruchtbarkeit der Natur so wichtig ist.

*Aus der Wondjinakunde.*

### Die vergessene Handkeule (I,15)

Ein Ungur (oder Wondjina) nahm die Gestalt der Regenbogenschlange an und ging hinauf in den Himmel, um den Regen zu fressen (d.h. um den Regen zum Stillstand zu bringen). Dort sah er ein Känguru laufen. Er griff ein kurzes Stück Holz und warf es nach dem Känguru und tötete es. Daraufhin nahm er den Schwanz des Kängurus und schnitt ihn mit einem scharfen Stein ab. Gleich quoll Wasser aus dem Leib des Kängurus, das die ganze Gegend überflutete.

Der Ungur ging weg und ließ seinen Stecken liegen. Andere kamen später zu dieser Stelle und fanden den Stecken. Es war ein Banamar.- So sei man mit der Schlagkeule bekannt geworden.

*Einführung der Wurfkeule.*

### Die Weltschöpfung (I,16)

Zu Anfang gab es nur das große Salzwasser. Aus dem Salzwasser kam Ungud in Gestalt der Regenbogenschlange. Steil hechtete sie sich empor, nahm einen Bumerang und warf ihn über das Weltmeer. Der Bumerang beschrieb einen großen Bogen und mehrfach berührte er das Wasser. Überall, wo er das Wasser berührte, schäumte der Gischt hoch auf und glattes, ebenes Land kam zum Vorschein. Ungud wanderte über dieses neue Land und legte viele Eier. Neue Ungur entschlüpften den Eiern. Es waren die Wondjina, und sie gingen in alle Richtungen, um ihre Werke zu verrichten.

### Die Gezeiten (I,17)

Ein Wondjina saß in seinem Camp und spitzte einen Stock mit seinem Steinbeil. Ein kleiner Knabe lief umher, und plötzlich kam er zu Wondjina geeilt und schrie: "Das große Salzwasser kommt herein!" Der Wondjina fragte: "Wo, wo?" Der Knabe antwortete: "Hier kommt das Wasser", und er zeigte auf die herankommende Flut. Der Wondjina nahm seinen spitzen Stock und warf ihn dem Wasser entgegen. Er konnte es aber nicht aufhalten. Das Wasser spritzte hoch auf und der Stock blieb an einem Felsen hängen. Es kam ein anderer Wondjina, der einen Bumerang in der Hand trug. Diesen Bumerang nahm er und warf ihn dem Wasser entgegen. Noch einmal spritzte das Wasser hoch auf, aber dann wich es zurück. So soll es sich am Eingang des Walcott Inlet's zugetragen haben.

*Mimesis der Kosmogonese.*

### Der Rindeneimer Wondjina (I,18)

Im Tambun Aulye (nördlich des Bachsten Creek) hatten Kakalba (mythischer Ahne der giftigen, gelben Schlange, der Bamali), der Kuranguli (Native Companion), der Banar (wilder Truthahn) und Wuluma, ein großer Karaki (Rindeneimer), gefüllt mit wildem Honig, einen Streit. Wuluma, der Buscheimer, sagte zu Banar und Kuranguli: "Es wäre besser, ihr hörtet auf zu kämpfen". Banar wollte aber nichts davon hören; er nahm seine Keule und schlug auf Kuranguli ein. Kurangulis Bein wurde zertrümmert, und er legte sich hin, um zu sterben. Wuluma, der Karaki-Wondjina, wurde darob zornig, er nahm seine Keule und erschlug den Banar. Zusammen mit beiden Toten ging Wuluma in die Erde und sie wurden alle drei zu Ungudschlangen.

*Ausschnitt aus dem Honigmythos*

### Deriwalas Versteinerung (I,19)

Deriwala, eine Wondjinafrau, wanderte über eine große Ebene (im heutigen Clangebiet Deriwala). In ihrer Rindenmulde trug sie ein kleines Baby. Sie war schon einen langen Weg gewandert, fühlte sich müde und blieb stehen, um auszuruhen. Plötzlich sah sie eine Mulu-mulu kommen und bekam große Angst. Deriwala wollte weglaufen,

aber sie war wie gelähmt und blieb wie angewurzelt stehen. Die Mulu-mulu verwandelte sie und ihre Mudjan mit dem Baby in einen großen Felsblock. Dieser Stein und die Ebene, auf der er liegt, heißen Meri-meri (am Yellow River, nördlich des Sale River).

*Moral: Der Tod folgt der Angst.*

#### Wodoi und Djungun (I,20)

Warana, der Keilschwanzadler, legte zwei Eier in sein Nest auf der Spitze eines Baumes. Während er auf Kängurujagd war, kam Wodoi, brachte die Eier herunter auf die Erde und versuchte, sie mit seinem Körper zu verbergen. Als der Warana zurückkam, vermißte er die Eier. Er schaute umher, erblickte Wodoi und vermutete auch gleich in ihm den Dieb. Er stürzte sich auf ihn und jagte ihn hin und her. Es gelang ihm aber nicht, Wodoi zu ergreifen. Djungun, Wodois Gefährte, nahm Bumerang und Keule zur Hand und wartete auf Warana. Als nun Warana von der Jagd auf Wodoi ermüdet war, griff Djungun ein, und es gelang ihm den großen Verfolger zu töten. Warana verwandelte sich in eine Felsmalerei und die Eier wurden zu zwei Steinen, die außerhalb der Felsbildstelle zu sehen sind.

*Moral: List triumphiert über die physische Stärke.*

#### Djeriwad (I,21)

Einst saß Djeriwad im Tambun Bewunen und schlug mit einem Steinbeil dicke Balken zurecht. Mit Pflöcken fügte er diese Balken zu einem Pitulu (Catamaran) zusammen, schob das Fahrzeug ins Wasser und fuhr auf "die andere Seite des Salzwassers". Als er von dieser Reise zurückkehrte und zu landen versuchte, wollte ihm das nicht gelingen. Er konnte von seinem Catamaran nicht herunterkommen. So ging er ins Wasser und wurde zur Ungudschlange. Das Bandja-odin des Djeriwad-Ungur und seines Catamarans ist in Bewunen.

*Einführung des Catamaran.*

#### Kaluru (I,22)

Einst kam Kaluru vom großen Salzwasser und wanderte das Walcott Inlet und den Calder River entlang, bis er zu der Vereinigung dieses Flusses mit dem Bachsten Creek kam. Von dort stieg er dann die Kurkan-Berge hinauf und fing in dem kleinen Billabong Djidjiwara eine Schildkröte mit einem langen Hals. Das war in der Nähe der Maliba (flacher Stein)-Höhle, die er zu seinem Camp machte, wo es ein Bandja-odin von Kaluru gibt und wo er zur Ungudschlange geworden ist.

*Ausschnitt aus Kalurus Heroenmythos.*

### Mandewan (I,23)

Der Wondjina Mandewan (Ungur des Mundana= Felsen-Wallaby) kam aus dem Tambun Baldjenanggun nach Monada-aununggari, verfolgt von einem Oroli (Dingo)-Ungur. In seiner Angst lief er einen steilen Abhang hinunter. Der Dingo war ihm dicht auf den Fersen, als er am Fuß des Abhangs anlangte. Hier traf Mandewan eine Ungud, die ihn in ihrem Beutel verbarg. Sie hatte einen Beutel wie eine Kängurumutter. In Unguds Beutel wurde Mandewan selbst zur Ungudschlange. In Monada-aununggari ist ein Bandja-odin mit den Darstellungen eines Wondjina und einer Schlange.

*Vom Tode eines Wondjina.*

### Walandbada (I,24)

Walandbada, der Djindjibirri (Willy Wagtail)-Ungur, saß in Djadari an einem Billabong und zupfte sich die Haare seines Bartes aus. Die Wasserfläche des Billabong diente ihm dabei als Spiegel. Das Auszupfen der Haare bewirkte aber, daß ein Blitz aus seinem Körper herausfuhr. Dieser Blitz machte ein tiefes Creek. Dann sang Walandbada Corroborees und schlug dazu im Takte seine Holzstäbe zusammen. Durch diese Musik entstand die Höhle Dandar. In Dandar hinterließ er sein Bandja-odin, ging in die Erde und wurde zu Ungud. Heute sieht man dort das Bild eines sitzenden Wondjina und einer fort kriechenden Schlange.

*Entstehung einer Landschaft in der Traumzeit.*

### Wurula-wurulas Bandja-odin (I,25)

In Yalamba, am Prince Regent River, hat Wurula-wurula, der "Boss" für Kanmangu, gelebt. Einst nahm er sein Karaki (Rindeneimer) und ging in den Busch, um Yams auszugraben. Schon nach kurzer Zeit hatte er seinen Eimer mit schönen, großen Yamsknollen gefüllt. Er nahm ihn vom Boden auf und hing ihn an einen großen und schweren Stein. Danach ist er "nach unten" gegangen und zu Ungud geworden. In Yalamba gibt es ein Bandja-odin des Wurul-wurula mit seinem Karaki.

*Aus dem Wondjinareich.*

### Djungari-odin (I,26)

Wadbenangu (zrückschauendes Känguru)-Ungur jagte ein Känguru in Bangudu (großer Hügel). Längs der Bangudu-Berge verfolgte er das Tier in schnellem Lauf. Das Känguru lief und lief, aber sein Verfolger ließ nicht nach. Schließlich kam es ans Ufer des großen Salzwassers. Hier konnte es nicht weiter und drehte sich um, um

nach dem Jäger zu sehen. Es ging in die Erde ein und wurde selbst Ungur. Der "Schatten", das Bildnis des zurückschauenden Kängurus ist auf der Rinde eines großen Baobab-Baumes nahe dem Meere bei der Einmündung des Walcott Inlet. Es heißt Djungari-odin.

*Die Verwandlung zum Ungurwesen als letzte Ausflucht.*

Timbi-ergageng (I,27)

Der Noala-Wondjina (wahrscheinlich ist Timbi gemeint) nahm eine große Yamswurzel und reinigte sie säuberlich im Wasser. Dann zerdrückte er die Wurzel und vermischte sie mit Asche, die er von seinem Campfeuer nahm. Er hob ein tiefes Erdloch aus, legte heiße Steine hinein und bettete sein Yamsessen darauf. Zum Schluß deckte er alles mit Sand zu. Nach einiger Zeit grub er das gekochte Yamsessen wieder aus. Das Ausgraben wiederholte er sehr oft, und jedesmal war neuer, gekochter Yams auf den heißen Steinen. Er legte die Yamswurzeln der Reihe nach auf dem Boden aus, aß aber nichts davon. Der Yams wurde zu Stein, und seitdem gibt es in Noala viele Yamswurzeln.

*Die wunderbare Vermehrung des Yams*

Banar und Kuranguli (I,28)

Banar und Kuranguli hatten ihr Camp in Kalimbi. Banar gehörte in die Yara (graues Känguru)-Hälfte, Kuranguli aber war ein Walamba (rotes Känguru)-Mann. Damals verbanden sich Männer und Frauen wahllos. Yara-Männer verbanden sich mit Yara-Frauen, und Walamba-Männer heirateten Walamba-Frauen. Eines Tages ging Banar in den Busch, und am Abend kehrte er mit einem Mädchen zurück, mit dem er sein Camp teilte. Daraufhin machte Kuranguli das gleiche, auch er kehrte mit einem Mädchen heim und teilte mit ihm das Camp. Im Gegensatz zu den anderen Menschen trafen sie aber mit ihren Mädchen die richtige Wahl: Banar hatte eine Walamba-Frau und Kuranguli hatte eine Yara-Frau. Beide bekamen sie Söhne und Töchter. Kuranguli stand zu seinen Kindern wie es sein sollte, Banar aber nicht, denn er verkehrte mit seiner Tochter und wollte sie sogar seinem Sohne zur Frau geben. Kuranguli sagte ihm, daß das nicht gut sei, er solle sie ihm geben, auf daß er sie mit seinem Sohn verheirate. Das sei der richtige Weg. Erst wollte Banar nicht, stimmte dann aber unter der Bedingung zu, daß Kurangulis Sohn seine, also Banars Frau meiden solle (Rambar Verhältnis= Meidung der Mutter der Ehefrau). Nun wollte Banar ein gleiches haben, und er forderte Kurangulis Tochter für seinen Sohn. Kuranguli war einverstanden, wollte aber auch, daß Banars Sohn seine, Kurangulis Frau, nicht ansehe.

*Einführung der Rambar-Meidung.*

### Wodoi und Djungun (I,29)

Wodoi kam einst aus Doran (Charnley Gorge), und bei Brockman Crossing traf er den vom Bachsten Creek kommenden Djungun. Dort machte er ihm mit einem "Kimba" (Quarzsplinter) den "round cutt" (Circumcisio), denn er war sein Waingi (Bruder der Ehefrau).

### Kaluru (I,30)

Einst kamen Männer nach Kalurungari, um zu jagen. Sie entfachten ein großes Buschfeuer, um darin die Kängurus zu fangen. Zwei von ihnen stiegen auf einen Hügel, wo sie sich auf einen Stein setzten, um auf die Kängurus zu warten, die vor dem Buschfeuer flohen. Der Stein aber, auf dem die beiden Männer saßen, war Kaluru selbst. Das aber bemerkten sie nicht. Kleine Honigbienen umschwirrten ihre Köpfe. „Was können die Bienen wohl bedeuten“, fragten sich die Jäger. Sie konnten sich ihre Anwesenheit nicht erklären und wollten aufstehen, aber vergeblich. Sie brachten ihre Körper nicht mehr in die Höhe. „Was ist los mit uns“, fragte einer den anderen. Irgendetwas geschieht hier nicht richtig! „Der Stein könnte wohl Wondjina (Kaluru) sein!“ Auch ihre Speere konnten sie nicht fortnehmen. Es war ihnen unmöglich, sich zu bewegen, und so mußten sie bleiben, wo sie saßen. Langsam verfestigte Kaluru diese Männer zu Steinen. Das geschah bei Dolor in Kalurungari, wo man die beiden heute noch sitzen sieht.

*Die tödlichen Folgen einer Tabuverletzung.*

### Dugmarra (I,31)

Dugmarra hatte einst im Lande Bandeberi ein Känguru gejagt, um sich aus den Haaren des Tieres einen Hüftgürtel herzustellen. Bei dieser Jagd fiel er hin und brach sich den Schädel. Das Gehirn floß aus seinem zertrümmerten Schädel in einer lagen Rinne zu einem Hügel.

Dugmarra hatte sich an der Stelle seines Unfalls in eine Ungudschlange verwandelt, und sein Schatten ist in einer Höhle zwischen vielen Hügeln an einer Wasserstelle zurückgeblieben.

*Das Felsbild als Durchgangsort vom Diesseits zum Jenseits.*

### Naliwad (I,32)

Naliwad war nach Dudungari ("wo das Emu mit seinem Fuße klopft") gekommen und traf hier viele Wondjina, die im Camp saßen und Kulangi (aus schwarzer Buschpflaume gebackene Fladen) aßen. Der Kukuriri (schwarz-weiße Elsterlerche, engl. magpie-lark) sah Naliwad und sagte zu ihm: "Eile dich nicht so und gehe weiter zurück!" Naliwad ging aber trotzdem ganz nahe an die Kulangi-Speise heran. Kukuriri

nahm sie weg und gab sie den anderen Wondjina. Naliwad ließ sich aber von diesem Benehmen nicht abhalten. Immer näher stahl er sich an die Kulangi-Speise heran. Im richtigen Augenblick ergriff er sie und eilte mit seiner Beute davon, so schnell als er nur konnte. Zwei Kukuriri eilten ihm nach, aber sie konnten Naliwad nicht fangen und kehrten unverrichteter Dinge zurück. Jetzt versuchten zwei Malgi (kleine Papageienart) den Dieb zu jagen, aber auch sie erreichten ihn nicht und kehrten ins Camp zurück. Dasselbe unternahmen zwei Timbi (eine sehr heilig gehaltene Eulenart), zwei Ulumar (Schildkröten), zwei Djeriwad (Krokodile) und zwei Kalambi (Fischvögel). Auch sie alle mußten die Verfolgung aufgeben. Naliwad war schneller als sie. Nunmehr versuchten es zwei Wowora (Fischvögel). Sie verfolgten nicht einfach wie die anderen die Spur Naliwads, sondern liefen einen großen Bogen und machten sich von zwei Seiten an Naliwad heran. Diese List hatte Naliwad nicht erwartet. Er stand im hohen Gras und schaute zurück, um seine Verfolger zu beobachten. Diesen Moment nutzten die beiden Wowora aus, sprangen aus ihrem Versteck hervor, liefen von vorne auf ihn zu und griffen ihn an seinen Armen. (Als Folge haben jetzt alle Emus verkümmerte Flügel) Sie brachten ihn zurück nach Berun-berunda, in ihr Camp in Dudunggari, wo alle Wondjina saßen und auf ihre Kulangi- Mahlzeit warteten. Gefangen hatten sie ihn im Tambun Galanyingari. Alle Wondjina bereiteten sich jetzt vor, Naliwad zu speeren. Sie stellten sich in der großen Ebene auf und warteten. Zu seinen Verfolgern aber sagte Naliwad: "Ich hatte großen Hunger und wollte allen Kulangi für mich. Ich nahm ihn und lief damit weg. Das war nicht gut!" Und die anderen antworteten: "Es ist besser, daß wir dich töten"- Sie nahmen ihre Speere und warfen sie von allen Seiten auf Naliwad. Niemand aber vermochte ihn zu treffen. Immer mehr Speere kamen geflogen und Naliwad war immer noch nicht getroffen. Schließlich gelang es einem der beiden Wowora, ihm mit seinem letzten Speer das Hinterteil zu durchbohren und ihn so zu töten. Naliwad fiel auf einen flachen Stein und hinterließ dort seinen Schatten. Neben dem Stein aber sprang eine Quelle aus dem Boden. Das war in Dudunggari. Der Wondjina Nodbedin hob Naliwad auf und brachte ihn in seine Höhle zu Wumbo-aninggari, wo er nochmals seinen Schatten hinterließ und dann in den Himmel ging. Als dunklen Fleck in der Milchstraße sieht man ihn am nächtlichen Himmel.

*Moral: Der Dieb ist vogelfrei.*

#### Garering und Iwabaudjara (I,33)

In Iladi lebte eine Frau, die Garering hieß. Sie hatte dickes, langes Haar, das bis zu den Schultern reichte, und sehr lange Beine. Ihr Mann war der Wondjina Iwanbaudjara. Garering und Iwanbaudjara hatten vier Kinder. Es waren alles Mädchen.

Sie stehen auch heute noch immer in der Sonne zwischen zwei riesigen Baobab-Bäumen auf einem großen flachen Stein, der zwei tiefe Sprünge hat. Genau über dem einen Sprung steht Iwanbaudjara und über dem anderen steht Garering. Zwischen ihnen in der Mitte stehen die vier Kinder, und zwar alle in einer Reihe. Hinter dem flachen Stein mit den zwei Sprüngen befindet sich ein großer Termitenhügel. Über Garering hängt eine Trage aus Papierrinde, in ihren Händen hält sie viele gesponnene Fäden. Iwanbaudjara aber hat einen langen Speer und einen Speerwerfer. Beide machen große Stürme, die dort so stark sind, daß alle Bäume von ihnen umgerissen werden. Sie machen auch Regen, Blitz und Donner.

Als Garering ihre Kinder gebar, hatten ihr zwei Frauen dabei geholfen. Die eine hieß Nyunbargad, die andere Nyuwiladju. Bei der Geburt machten sie ein großes Loch in die Erde, und darin ließen sie Garering sich niederhocken. Vor dieses große Loch legten sie einen Grabstock, damit das Kind ein Mädchen würde. Nyuwiladju hatte einen großen Kopf. Sonst war sie aber ganz mager.

In der Regenzeit geht Nyuwiladju auch heute noch umher, um den Menschen das Essen zu stehlen. Meistens hält sie sich im Salzwasser auf. Nyunbargad steht wie Garering den ganzen Tag in der Sonne. Sie lehnt sich immer gegen den Baobab-Baum. Nachts geht sie in ein Wasserloch, denn dort hat sie ihr Camp. Auch Garering und Iwanbaudjara, die den ganzen Tag in der Sonne stehen, gehen nachts in ein Wasserloch, das Nyunggal heißt. Bei Sonnenuntergang, bevor sie in das Wasserloch gehen, schreien sie ganz laut. Ihre Schreie werden weithin gehört.

*Aus der Wondjinakunde.*

#### Der Kampf der Ayangara-Mulu-mulu (I,34)

Die Ayangara-Mulu-mulu sah zwei Knaben, die am Wasser spielten. Sie kam herbei, jagte die beiden Knaben und fing sie auch. Sie wollte die Kinder essen und trug sie in ihrem Karaki an einen Platz nahe der Ayangari-Höhle, wo sie ihr Camp hatte. Am Ufer des Wasserlochs stellte sie den Rindeneimer mit den beiden Knaben nieder. Sie ging auf einen Hügel, um Yams auszugraben. Als sie genug Yams hatte, ging sie ins Wasser, um Lilienwurzeln zu sammeln. Die beiden Knaben in dem Karaki sahen das und beobachteten die Mulu-mulu gut. Als die Mulu-mulu tauchte, krochen sie vorsichtig aus dem Rindeneimer heraus und liefen so schnell davon wie sie konnten. Sie rannten einen langen Weg und immer wieder schauten sie sich um. Schließlich kamen sie zum Campplatz ihres Tambun (Clan, Clangebiet). Ihre Eltern freuten sich sehr, als sie endlich wieder zuhause waren. Die beiden Knaben aber weinten; denn die Mulu-mulu hatte ihnen die Haut abgezogen, und sie fühlten große Schmerzen. Inzwischen war die Mulu-mulu wieder aus dem Wasser aufgetaucht, und hatte den Arm voller Lilienwurzeln. Sie sah, daß die Knaben aus dem Rindeneimer entkommen waren und wurde darüber sehr zornig. Sie warf die Lilienwurzeln auf die Erde und nahm die Verfolgung ihrer Opfer auf. Zuerst wollte sie den Spuren der beiden Knaben folgen, konnte aber keine mehr entdecken. Also folgte sie allein ihrem Geruch und fand auf diese Weise zum Lagerplatz, wo die Kinder zuhause waren. Die Mulu-mulu lief mitten in das Lager hinein und suchte die beiden Knaben. Die Verwandten der Kinder sahen sie aber schon von weitem kommen und warnten sich gegenseitig durch Zurufe. Alle Männer nahmen ihre Speere und warfen sie auf die Mulu-mulu. Aber die Speere prallten von ihrer Haut ab, sie konnten sie nicht verwunden. Immer wütender lief die Mulu-mulu im Lager umher und auch die Männer warfen immer wieder ihre Speere auf sie. Endlich gelang es aber doch einem der Männer, mit seinem Speer den Fuß der Mulu-mulu zu durchbohren. Sie stürzte zu Boden und war auf der Stelle tot. Ihr Schatten und jener des Buscheimers blieben auf dem Felsen von Ayangara zurück.

*Moral: Solidarität besiegt auch böse Geister.*

## Unambal- Mythen

Heroen der Unambal:

Janmaramara	Erfinder des Rindengefäßes
Mguruni Bandascheri Wonguerama	Erfinder der Streitaxt
Meandudu Galadnira Mundaburabubu	Vater von: a) Worangala, dessen Sohn (Jajaru), Erfinder d. Fischfangmethode b) Aliwori (Tochter)
Wondschina von Zowallawolle	Verursacher einer Sintflut
Wondschina von Unduli	Regengeber
Wondschina von Dschalini	
Wondschina von Banarngari	
Kaluru	Blitzbringer
Wallanganda	Milchstraße
Botokoi Mgulurumba	Sonne
Banar und Kuranguli	Hälften, Wurfbrett, alle Geräte
Ungulmara u. Kanisch	die ersten Menschen
Ingimara u. Lingimara	Söhne

### Der Wondschina von Banarngari (II,1)

Ein Mann befand sich auf der Jagd nach einem Känguru. Er verwundete das Tier und verfolgte es. Dabei übersah er, daß er in einen Sumpf geraten war und plötzlich fiel er in ein Wasserloch, das er nicht bemerkt hatte. Der Wondschina von Banarngari, der sich am Grunde des Wasserlochs befand, zog den Jäger an seinem Bart immer tiefer hinein. Die Freunde des Jägers wurden unruhig und gingen den Spuren des Jägers nach. Ein Mediziner erkannte in dem Wasserloch den Jäger, der von dem Wondschina mit beiden Armen umklammert wurde. Die Männer fertigten in tagelanger Arbeit ein Seil aus elastischer Baumrinde an. Daran ließ sich der Mediziner ins Wasser und stach dem Wondschina die Augen aus. Der konnte daraufhin den Jäger nicht mehr sehen, so daß jener sich den Armen des Wondschina entwinden konnte. Der Wondschina starb darauf. Er sagte zu den Söhnen: Ich bin tot, geht jetzt und sucht euch einen anderen Vater. Die Kinder wanderten in verschiedene Länder aus. Der tote Wondschina versuchte, sich an den Menschen zu rächen und verursachte einen Gewittersturm, der die ganze Welt zu zerstören drohte. Der Mediziner aber, der ihm die Augen ausgestochen hatte, häufte so viele Steine vor der Höhle des Wondschina auf, daß dieser seine Höhle nicht mehr verlassen konnte. Der Gewittersturm hörte auf. Im Lande Banarngari gibt es kein Wondschinabild, nur die mit Steinen verschlossene Höhle, in der sich der Wondschina befindet. Die Steine dürfen nicht entfernt werden, da sonst der verheerende Gewittersturm von neuem ausbrechen würde.

*Mirirkraft gegen die Nachstellungen eines Wondschina.*

## Kurangulis und Banars Kulturbringertaten (II,2)

Auf der Erde war einmal ein Hund. Ein Wondschina rief nach dem Hund, der aber nicht kam. Der Wondschina rief und rief und nach sehr langer Zeit kam der Hund endlich herbei. Der Wondschina war böse auf ihn, weil er nicht sofort gekommen ist und schlug mit einem Ast nach ihm. Der Hund heulte laut auf und floh in den Himmel. Dieser Hund war aus dem Lande *Lrdne*. Der Himmel ist eine große Ebene, wie die Erde. Der Hund lief im Himmel herum und fand nichts zu fressen. Er wurde sehr hungrig. Schließlich fand er einen Baum mit hohlen Ästen, aus denen Bienen flogen. Der Hund nagte so lange an den Ästen, bis er den Honig der wilden Bienen erreichen konnte. Er leckte den Honig auf, konnte aber nicht allen Honig aufessen, so daß ein Teil von dem Baum im Himmel auf die Bäume der Erde heruntertropfte. Dort aber saß Banar in der Gestalt eines kleinen Vogels. Er sah wie der Honig vom Mond auf die Erde tropfte, und merkte sich den Baum, auf den der Honig gefallen war. Er ging zu dem Baum- da flogen schon die Bienen summend aus den hohlen Ästen. Dschrugr (anderer Name für Banar) nahm einen Stein und sprengte damit die Äste auf- damit hatte er das Steinbeil erfunden. Dann sammelte er den Honig in einem Rindengefäß- damit hatte er das Rindengefäß der Eingeborenen erfunden. Er nahm den Honig und ging in sein Lager zurück. In seinem Lager versuchte er den Honig im Feuer zu braten und goß ihn in die heiße Asche. Kuranguli war auf der Jagd nach Emus und Kängurus. Nach einer Weile kehrte er ins Lager zurück. Banar saß am Feuer und Kuranguli fragte: Was brätst du da? Banar antwortete: Honig. Kuranguli versuchte von dem Honig zu essen, der auf die Asche gegossen war, aber bekam den Mund voll Holzkohle und Asche. Kuranguli wurde wütend auf Banar, der in seiner Dummheit den guten Honig verdorben hatte. Er schlug Banar auf der Stelle. Dies war im Lande Mauschi. Banar lag tot da. Kuranguli erschrak und rannte davon. Banar erwachte nach einiger Zeit und als er Kurranguli nicht mehr sah, nahm er dessen Fährte auf. Die Fährte führte ins Land Ngarenschan Angara. Kuranguli kam ans Meeresufer und wollte, da er nicht mehr weiter konnte, in den Himmel steigen. So kletterte er auf einen hohen Berg, aber er konnte auch von dort aus den Himmel nicht erreichen. Er legte einen zweiten Berg auf den ersten und türmte noch einige weitere Berge darauf. Auch diese Anstrengung blieb vergeblich, denn er konnte den Himmel immer noch nicht erreichen. Also ging er weiter. Er ging und ging. Einmal im Lande Lenwanajolamindewande fand er Honig, aber er aß nicht davon, sondern ging weiter. Banar aber war es gelungen, in den Himmel zu kommen, und er verfolgte Kuranguli auf diesem Wege. Kuranguli kam schließlich in das Land Banarngali. In diesem Land steht der hohe Berg Kelgu, auf den stieg Kuranguli und beobachtete Banar. Banar kam schnell näher. Die beiden kämpften miteinander und Banar schlug Kuranguli dabei so über den Kopf, daß ihm das Blut über das Gesicht lief. Seitdem bemalen sich die Menschen, die der Kuranguli-Seite angehören, das Gesicht mit roten Streifen. Kuranguli und Banar versöhnten sich dann wieder und jeder ging auf die Jagd. Sie erlegten ein Känguru und aßen es zusammen. Dann sagte Kuranguli: Honig darf man nicht in der Asche braten, man muß ihn so essen wie er ist. Banar antwortete: Es ist gut. So zeigte Kuranguli allen Leuten, was sie tun mußten und unterlassen sollten. Er wanderte umher, durch alle Länder, er sprach alle Sprachen und lehrte die Gesetze. Damals in der Urzeit gab es auch noch keine Heiratsgesetze. Alle Männer schliefen mit allen Frauen, wie sie gerade wollten. Kuranguli aber schuf das Heiratsgesetz.

Kuranguli und Banar lebten eine Zeitlang zusammen im Lande Kalimbi. Eines Tages ging Banar fort. In der Ferne fand er das Feuer und eine schöne Geliebte. Banar kam zurück. Draufhin ging auch Kuranguli weit weg und auch er fand eine Geliebte. Beide lebten dann mit ihren Frauen im Lande Kalimbi. Sie lebten beide in der rechten Weise, denn Banar hatte eine Kuranguli-Frau und Kuranguli eine Banar-Frau. Banar bekam eine Tochter, Kuranguli bekam einen Sohn. Kuranguli wollte die Tochter Banars als Frau für seinen Sohn haben. Banar aber hielt seine Tochter abseits, weil er sie selber liebte und jede Nacht mit ihr schlief. Kuranguli sagte zu Banar: Warum hältst du deine Tochter so abseits, mein Sohn soll sie heiraten. Banar sagte: Nein, ich will meine Tochter meinem Sohn zur Frau geben. Kuranguli sagte: Das ist nicht recht. Banar sagte: Ich liebe sie aber, ich habe mich so an sie gewöhnt, ich schlafe selbst mit ihr. Kuranguli sagte: Das ist nicht recht. Ich will dir meine Tochter geben, wenn du mir deine Tochter gibst. Banar aber wollte nicht. Kuranguli aber ging und umwickelte seinen Finger mit Rindenschnur, nahm seine Tochter beiseite und öffnete ihre Vagina mit seinem Finger und vergrößerte so die Öffnung. Dann brachte er seine Tochter zu Banar. Als Banar die vergrößerte und erweiterte Vagina des Mädchens sah, empfand er ein heftiges Verlangen, mit ihr zu schlafen und nahm sie sofort an sich. Daraufhin behandelte er seine Tochter in der gleichen Weise und gab sie Kuranguli. Banar sagte: Ich gebe dir also meine Tochter für deinen Sohn. Du aber schau ihre Mutter nicht an, die ist meine Frau und gehört mir. Kuranguli sagte: Es ist gut. Ich nehme nur die Tochter und schaue die Mutter nicht an. Du aber sollst nicht mit deiner Tochter schlafen, wenn du mit der Mutter geschlafen hast. Banar sagte: Es ist gut. So machte Kuranguli das Heiratsgesetz, nach dem ein Mann nur eine Frau aus der anderen Heiratsklasse nehmen darf. Kuranguli führte auch die Sitte der Defloration ein, die nur von den Männern an den heiratsfähigen Töchtern der eigenen Heiratsklasse vorgenommen werden darf. Banar aber führte das Meidungsgesetz, von den Eingeborenen Rambar genannt, ein, nach dem ein Mann, vor allem seine Schwiegermutter, aber auch noch einige andere Personen nicht ansehen darf und vermeiden muß, ihnen zu begegnen oder mit ihnen zu sprechen. Seit dieser Zeit sind Kuranguli-Leute besser als Banar-Leute, weil sie niemals den Fehler gemacht haben, mit ihrer eigenen Mutter zu schlafen. Sie sind schöner und besser als die Banar-Leute, die auch heute noch als zügellos gelten und die Gesetze der Urzeit zu durchbrechen versuchen. Auch heute noch sind die Kuranguli-Leute die Hüter der Gesetze.

*Ausschnitt aus dem Honigmythos und Einführung der Heiratsregeln.*

### Die Subincision (II,3)

Der Wonschina Kaluru war es, der den ersten Blitz warf; er hatte sich dazu gelb bemalt. Gelbe Schlangenlinien kreuzten sich auf seiner Brust. Diese Schlangenlinien führten immer von der Schulter der einen bis zum Fuß der anderen Seite. Die gelben Linien auf der Brust des Wonschina sind Schlangen. Der Blitz ist auch eine gelbe Schlange und jeder Speer und jedes Wurfholz sollen mit einer gelben Schlange bemalt sein. Der Wonschina Kaluru warf seinen ersten Blitz, indem er seinen Penis aufschlitzte und auf diese Weise das Feuer und den Blitz daraus entließ. Kaluru läßt das Feuer entstehen, indem er das rote Innere seines aufgeschlitzten Penis nach außen dreht, so daß das Feuer heraus kann. Kaluru kann den Blitz lenken. Er tut dies, indem er seinen Penis in die Hand nimmt und mit seiner Keule dem Blitz die Richtung weist,

die er gehen soll. Auf diese Weise kann er seine Feinde treffen oder Bäume zerschmettern. In der Urzeit entstand Wondschina Kaluru aus Ungud. Er sagte: Benenne mich. Ungud nannte ihn "Wondschina" und "Kaluru". Kaluru sagte: Wenn ich Regen und Blitz machen will, bewege ich mich nur ein wenig. Ungud antwortete: Das glaube ich erst, wenn du mir den Baum dort mit dem Blitz zerschmetterst. Kaluru machte einen großen Bogen, dann ließ er Blitz und Feuer aus seinem Penis heraus und zerschmetterte den Baum. Darauf erhob sich Ungud als Schlange an einem Baum und kletterte als Regenbogen über den Himmel. Ungud sagte: Du wirst jetzt sehen, wie ich deinen Regen aufhören lasse. Der Regen hörte auf und Kaluru glaubte Ungud.

#### *Ausschnitt aus dem Kaluru- Mythos*

#### Das Miriru (II,4)

Der erste Miriru-Mann war Walngamari. Der Vater Walngamaris war gestorben. Der Vater, aus dem Lande Munuru, war nach Dulugun gegangen und blieb dort. Der Sohn sehnte sich nach seinem Vater und rief unablässig nach ihm. Da kam der Vater im Traum zu ihm und nahm seine Seele mit ins Totenreich.

Walngamari nahm danach einige Schildkröten mit sich in sein Boot und fuhr aus, das Totenreich zu suchen. Ein starker Wind erhob sich und trieb ihn mit seinem Boot hinaus auf die hohe See. Er konnte gegen den Wind nicht anrudern und hörte deshalb auf zu paddeln, denn es war nutzlos; er saß untätig da und schließlich warf er alle Schildkröten ins Meer. Der Sturm wurde stärker und trieb sein Boot immer weiter, bald konnte er kein Land mehr sehen. Die Sonne ging unter, er legte sich in seinem Kanu hin, um zu schlafen. Als er bei Tagesanbruch erwachte, sah er Land, aber es war ein fremdes Land, das er nicht kannte. Er ruderte darauf zu. Auf dem Uferfelsen sah er einige Männer, die Fische fingen. Die Männer fragte ihn: "Wer bist du?" Er sagte: "Walngamari". Er war im Totenreich angekommen. Die Männer kannten ihn, denn sein Vater hatte ihnen von ihm erzählt. Sein Vater war nicht da, aber sie riefen ihn herbei und er kam. Sein Vater erkannte ihn sogleich. Er gab seinem Sohn zu essen und dann zeigten die Toten Walngamari ihre Tänze. Er blieb einige Zeit in Dulugun, dann wollte er zurückkehren. Die Geister zeigten ihm den Weg. Er paddelte heim. Seit dieser Zeit hatte Walngamari die Gabe des Miriru, er konnte die Seelen der Toten im Totenreich Dulugun besuchen. Von ihm bekamen andere das Miriru.

#### *Einführung der Seelenreise.*

#### Botokoi Mgulurumbu, der Sonnenwondschina (II,5)

Botokoi Mgulurumbu erscheint nur ungerne des Morgens am Himmel und wird deshalb von seiner Frau mit einem Stock getrieben. Der Sonnen-Wondschina flieht vor der Frau mit dem Stock und steigt von da in den Himmel. Dort oben geht er langsam dahin und sieht sich immer um, ob die Frau ihn nicht verfolgt. Da sie es nicht mehr tut, geht er immer langsamer. Gegen Abend erblickt er im Westen eine ganze Schar junger Männer, die ihn mit Speeren bedrohen. Da weicht er nach der Seite hin aus,

und geht außen am Himmel- wo man ihn nicht sehen kann- heimlich weiter und zurück in sein Lager.

Nur in der Ferne sieht die Sonne rund aus. Wenn man näher hinginge, könnte man sehen, daß sie ein Mensch, ein Wondschina ist.

*Aus der Wondjinakunde.*

#### Die Entstehung der Fische (II,6)

Die Wondschina haben mit Ungud zusammen das Land gemacht. Danach versammelten sie sich und ihr Ältester fragte sie, was sie nun tun wollten. Einige sagten, sie wollen Fische sein. Der Älteste führte sie alle fort zu einem bestimmten Platz. Sie kamen an eine tiefe Bucht, in die das Meer eingebrochen war. Das Meer verschlang sie. Andere blieben an Land, sie wanderten zu Süßwasserteichen, an denen lagerten sie, um auszuruhen. Das Wasser verschlang die meisten von ihnen und nur ihre Gesichter blieben auf einem Felsen zurück. Sie selbst lebten seitdem unten im Wasser. So entstanden die Fische.

*Über die Gestaltenwahl der Wondjina.*

#### Die Entstehung der Wondschina (II,7)

Ungud ging einst am Wasser entlang. Er träumte, er sah ins Wasser hinein, da sah er Kinder im Wasser. Ungud nahm ein Kind heraus und fragte: Wie heißt du? Das Kind sagte: Wondschina. Ungud fragte: Was ist dein Totem? Das Kind sagte: Wondschina. Ungud fragte: Was ist dein Seelenname? Das Kind sagte: Wondschina.

Nach diesem entstanden viele andere, männliche und weibliche; sie verbreiteten sich über die Erde, sie vermehrten sich, sie machten Regen, sie erschufen die Seelenkeime der Menschen. Alles, was sie erschufen, erschufen sie bei Nacht im Traum. Am Tage ruhten sie.

*Aus der Wondjinakunde.*

#### Der Wondschina von Dschalini (II,8)

Der Wondschina des Landes Dschalini erschuf die Menschen aus einem Frosch. Nicht weit von ihm ist an einem Felsen das Bild einer Beutelratte. Diese Beutelratte kam in der Urzeit, vom Feuer versengt, an diesem Platz an. Noch heute haben die Beutelratten ein fleckiges Fell, was auf die Verbrennungen ihres Stammvaters in der Urzeit zurückzuführen ist. Trotz der Aufforderung des Wondschina, bei ihm zu bleiben, lief die Beutelratte von Schmerz gepeinigt, noch eine Weile im Lande Dschalini um einen großen Stein herum. Der Stein vergrößerte sich dadurch immer mehr und ist heute ein großer Berg. Schließlich aber ließ sich die Beutelratte in der Nähe des Wondschina von Dschalini nieder und beide zusammen erschufen Kinderkeime im Was-

ser. Die Kinderkeime der Beutelratte haben die Gestalt kleiner Beutelratten und können nur Beutelratten, nicht aber Menschen werden. Die Kinderkeime des Wondschina haben die Gestalt kleiner Frösche oder Eidechsen. Das Totem aller Leute aus Dschalini ist Frosch, Eidechse und Beutelratte.

*Die Fixierung der Gestalten außerhalb der Traumzeit.*

Kurumungu gibt Condbin seinen Namen (II,9)

Der Geist hatte ein Känguru erlegt. Er zündete ein Feuer an, um das Tier zu braten, dann löschte er das Feuer wieder, dann zündete er es von neuem wieder an. Das machte er den ganzen Tag. Er freute sich am Rauch. Er saß vor seiner Höhle und zählte die Rauchsäulen, die aus anderen Ländern aufstiegen. Er sang: Wan wana jangi... Wieder zündete er ein Feuer an, diesmal aber zu nahe an seiner Höhle, so daß er beinahe am Rauch erstickte. Also sang er: Munga maranga naninga naninga... Um sich vor dem Rauch zu retten, rannte er aus seiner Höhle heraus und wieder in sie zurück. Da kam ein Mann. Der Geist rief ihn an: Condbin, Condbin... Seitdem heißt der Mann so.

*Aus der Wondjinakunde.*

Kaluru (II,10)

Wondschina Kaluru sah einmal den Blitz eines anderen Wondschina. Daraufhin kniete er nieder und sang:

Lungudu gudu mananal kara koloru  
talia jaru maranganda alilil wandi jam jamoul.

Ich knie jetzt nieder, schaut meine Brust an, ich lasse es jetzt regnen. Berührt meine Seele, sonst kommt zuviel Regen. Berührt nicht die Wurzeln, die auf meinem Bild gemalt sind, sonst kommt zuviel Regen, sonst fallen die Steine herab und zerschlagen die Muschel, aus der ich trinke.

*Anweisungen zum Regenritual.*

Worangala (II,11)

Einmal fuhr Worangala auf einem Floß ins Meer hinaus. Das Floß versank und wurde zu einem großen Riff, das sich vor der Küste des Landes Banarngari befindet.

Der Knabe ist der Erfinder der Methode, Fische zu fangen, indem man die Flußläufe durch Sträucher, die man hineinwirft, versperrt. Von einem anderen Wondschina (als seinem Vater) erhielt der Knabe die weiße Farbe. Wenn er sie in die Luft wirft, erzeugt er damit die kleinen leichten Wolken. Er kann auch schwere Gewitterwolken auf diese Weise unschädlich machen.

*Einführung des Zaunfischfangs und des Wetterzaubers.*

### Die Einreibung des Kindes (II,12)

Eine Frau hatte ein Kind geboren, das weiß war. Eine Schlange mit schwarzem Kopf kam zu der Frau, es war der Wondschina Umangi aus dem Lande Wundschakin. Die Schlange betrachtete das weiße Kind und bemerkte dann: Den könnt ihr nicht so lassen, den müßt ihr schwarz malen. Daraufhin wurde das Kind mit schwarzer Holzkohle eingerieben und dann ein wenig mit roter und weißer Farbe bemalt.

*Über die Kinderpflege.*

### Der Mond (II,13)

Der Mond wurde dereinst von dem Geist Wamaluru gemacht. Der Geist nahm die Rippe eines Toten und warf sie in den Himmel. Die Rippe wächst zum vollen Mond heran, dann wird sie alt, schrumpft zusammen, stirbt ab und ist schließlich tot. Wamaluru, der die Gestalt einer Fledermaus hat, wirft sie weg und nimmt eine andere.

### Der Mond (II,14)

Der Mond wurde von einer Krähe gemacht, die ihn wie die Sonne zuerst als kleine Ratte schuf. Die Mondratte kletterte auf einen Baum und stieg von da auf den Wolken wie auf Stufen in den Himmel hinauf. Dort geht der Mond, bis er wieder auf die Erde kommt, und dann unter der Erde weiter bis zu dem Baum, an dem er wieder in den Himmel hinaufsteigt.

Die Sonne ist schneller als der Mond und fängt ihn immer nach einiger Zeit. Sie tötet ihn und bringt den toten Mond ins Mondland "Dulugun", in das Land, in dem die Seelen der Verstorbenen leben, das von dem "toten Mond" beleuchtet wird.

### Die Skarifizierung (II,15)

Ein Alligator kam und sagte zu dem anderen: Du, schneide mir Narben ein. Der andere fragte: Wo? und zeigte auf den Kopf. Nein, sagte der erste Alligator. Da zeigte der zweite auf seinen Bauch und fragte: Hier? Nein, sagte der erste. Schließlich zeigte der zweite auf Rücken und Brust. Da nickte der erste und sagte: „Ja, so ist es richtig.“

*Einführung der Narbentatauierung.*

### Grabmahl Wondschinas (II,16)

Ein Wondschina entführte die Frau eines anderen. Der Gatte der Frau verfolgte die beiden. Er konnte sie aber nicht einholen. Da blieb er stehen und warf die zerriebenen Flocken von Binsenkolben in den Himmel. Die Flocken wurden zu Wolken. Der erste Regen kam. Mit dem Blitz des ersten Gewitters zerschmetterte der Wondschina den Entführer und seine Frau. Ein anderer Wondschina fand die Reste der Getöteten. Er brachte sie an einen großen Felsen und bedeckte sie mit Steinen. Ein Bild der Getöteten malte er auf den Felsen.

*Rachezauber.*

### Kuranguli und Banar (II,17)

Kuranguli und Banar waren die ersten, sie kamen vom Himmel. Sie erschufen sich selbst, sie sind die beiden Ungud-Schlangen, die zu allererst da waren. Kuranguli hieß als Ungud-Schlange Biljamar, Banar trug den Namen Bungui. Die ersten Wondschina waren andere Formen der beiden Kulturheroen. Die ersten Menschen stammen von ihnen ab, die ersten Ungudseelen wurden von ihnen geformt. Als Kuranguli und Banar zum ersten Mal menschliche Gestalt angenommen hatten, hießen sie Kanisch und Ungulmara. Ihre Söhne hießen Lingamara und Ingimara. Diese beiden sind die Erfinder fast aller menschlichen Geräte. Sie zeigten ihren Nachkommen alle Künste und Handfertigkeiten.

*Göttliche Abstammung der Menschen.*

### Das Feuer für Kuranguli (II,18)

Damals in der Urzeit hatte nur Banar Feuer, Kuranguli hatte keins. Banar und seine Kinder gingen nachts ins Wasser, wo damals das Feuer brannte, und wärmten sich. Kuranguli stand am Ufer und fror, denn er konnte nicht ins Wasser gehen. Später aber kam der kleine Vogel Balindschiri und holte Feuer aus dem Wasser heraus, so daß auch Kuranguli Feuer bekam. (Es ist nicht klar, ob Balindschiri auch eine Erscheinungsform von Kuranguli ist oder eine außerhalb der Gruppeneinteilung stehende Sondererscheinung).

*Erste Variation des Feuerraubmythos.*

### Die Rettung des Feuers (II,19)

Banar, der Alligator, erfand die Feuerreibehölzer, wollte aber in seiner Dummheit das eben entzündete Feuer mit sich ins Wasser nehmen, wo es für immer erloschen wäre; aber Kuranguli in der Gestalt des kleinen Vogels Wodoi kam damals gerade noch rechtzeitig, um dem Alligator das Feuer abzunehmen. Seit diesem Tage gibt es Feuer auf der Erde.

*Zweite Variation des Feuerraubmythos.*

## Nyigina Mythen

Heroen der Nyigina: Kumbaragu und Golwilir Yalgi u. Windinbigi	setzen Initiation ein verbreiten Initiation und gebenden Dingen ihren Namen
Buliuana	Schwirrhölzer, Vater von Yalgi und Windinbigi
Djerengallang	großer schwarzer Vogel (sagenhaft)
Dareal	schwarzer Kakadu
Walamba und Marala (Wadaue, Djiringin)	eulenartige Nachtvögel
Wuiur u. Kidir	Regenvögel, Hälfotentems
Banaka	giftige, gelbe Schlange, Section-Name
Karimba	Opossumart, Heiratsklassenname
zwei Padjari	Heiratsklassenname
a) Pambida	Regeneidechse
b) Djabara	Baumeidechse
Gurallagwana	kleiner, bunter Papagei
Mangaiara	wilder Truthahn
Paralja	wilde Truthenne
Kolagoigoi u. Bruder (Name unbekannt)	
Ngumbara u. Nagarlala	Krähe u. weißer Kakadu, Waraganas Frauen
Waragana	Adlerfalke
Ngaliag	kleine Eidechse
Pandernggila	schwarzköpfige Schlange
Midumalu	graues HügelKänguru
Yaldar	das große Känguru
Nyulga	Felsenwallaby

### Yalgi und Windinbigi (III,1)

Yalgi und Windinbigi kamen aus Nyilgar (d.h. Wasser) im Mangala-Lande. In Nyilgar ist eine Quelle. Dort fanden sie Dareal (schwarzer Kakadu). Sie gaben ihm den Namen Ler. Es ist der geheimen Name, den nur Männer aussprechen dürfen. Dann kamen Yalgi und Windinbigi an einen anderen Wasserplatz, der Woalar hieß. Hier fanden sie den Garuallgwana (kleiner, bunter Papagei). Von Woalar gelangten sie nach Dirkali (Dirkali ist ein großer zwischenstammlicher Handels- und Versammlungsplatz). Hier ist ein kleiner, runder Platz. Windinbigi fragte: Was ist mit diesem Platz? Yalgi antwortete: Das ist Maula (runder Platz für Corroboree), und er wurde ganz dünn und skelettartig, als er das sagte. Jetzt fragte Yalgi: Was ist mit diesem Platz? Es ist die Pindan, sagte er sich selbst, ein flaches Land mit niedrigem Busch. Hier fanden Yalgi und Windinbigi den Mangaiara (männlicher Truthahn). Sie gaben ihm den geheimen Namen Winaro. Aber auch die Truthenne fanden sie, und ihr gaben sie den geheimen Namen Paralja. Niemals kann man ihr Ei finden. Sie versteckt es immer. Sie gingen weiter in den Pindan und fanden die schwarzköpfige Schlange. Sie gaben ihr den geheimen Männernamen Panderng-gila. Ein wenig weiter entfernt fanden sie eine weitere Schlange. Yalgi schaute und sagte Windinbigi: "Das ist eine Banaka" (gelbe

Schlange). Windinbigi antwortete: Wir müssen diese Schlange fangen. Sie taten es also. Sie steckten der Banaka ein Buliuana ins Maul, um sie stark und giftig zu machen. Nur Männer der Banaka-Klasse (Section) können diese Schlange töten. Versuchen andere das, dann werden sie gebissen. Heute sind gelbe Schlangen in der Pindan. Jedem Tier, das Yalgi und Windinbigi fanden, gaben sie einen Namen und auch einen Buliuana, um es groß und kräftig zu machen. Nur der wilde Truthahn machte sich selbst groß und kräftig. Er spielte für sich allein mit den Buliuana. Yalgi und Windinbigi gingen weiter durch den Pindan. Sie begegneten Windjun (großes, graues Känguru). Sie gaben ihm den geheimen Namen. Sie stiegen in die Berge und kamen an eine Stelle, die Kilgili heißt (d.h. auf der Spitze des Berges). Hier fanden sie Midumalu (das Hügelkänguru). Es war Yaldar (d.h. das größte Känguru). Sie gaben ihm den geheimen Namen Leruwindi. Auf der anderen Seite des Gebirges begegneten sie Nyulga (Felsenwallaby). Sie gaben ihm den geheimen Namen Djindwurari. Immer weiter drangen sie in das Buschland vor. Sie fanden Waragana (Adlerfalke). Es war ein weiblicher Waragana, dem sie begegneten. Er trug ein langes Stück Holz. Das war in Langgan (in der Mitte des Busches). Yalgi und Windinbigi folgten ihm einen langen Weg. Yalgi sagte: Das ist Nyindinyindi (Holz für den Nestbau). Sie gingen Waragana nach bis zu seinem Nest. Hier sahen sie einen anderen Waragana, der noch größer war. Windinbigi fragte: Was ist das? Yalgi antwortete: Das ist Winalu (geheimer Name des Adlerfalken). Sie gaben ihm ein Buliuana. Vorher war sein Nest unvollkommen und die Eier der Jungtiere fielen oft heraus. So war Waragana sehr froh, solche Buliuana zu bekommen. Yalgi und Windinbigi gingen weiter. Sie hörten einen großen Lärm. Sie sahen, daß der Lärm aus einem hohlen Baum kam. Yalgi schaute nach oben. Er sah etwas Schwarzes und sagte: Dort ist Uada (Loch in einem hohlen Baum als Nest wilder Bienen). Die Honigbienen konnten ihr Nest nicht halten. Sie weinten, weil sie nicht verhindern konnten, daß der Honig immer herausfloß. Yalgi kletterte den Baum hinauf und gab ihnen Buliuana. Das Lecken des Nestes hörte jetzt auf. Die Bienen waren froh, diese Buliuana zu bekommen. Yalgi und Windinbigi gaben den Bienen den geheimen Namen Meleriri. Die beiden Brüder wanderten weiter und trafen auf Karimba (Opossum). Sie gaben ihm den geheimen Namen Langur. Es war in einem hohlen Baum, und sein Schwanz hing heraus. Windinbigi ging heran, um das Loch im Baum mit einem Buliuana zu schließen. Vorher mußte Karimba seinen Schwanz der Sonne aussetzen. Yalgi und Windinbigi zogen weiter und fanden eine Nuß. Yalgi fragte Windinbigi: Was müssen wir mit der Nuß tun? Windinbigi antwortete: Wir müssen Sand heiß machen und die Nuß hineinlegen. Dann werden wir sie mit einem Buliuana aufbrechen. Es gelang nicht. Mit dem Buliuana schlug er sich einen Finger ab. Er sagte: Es ist sehr, sehr schwer, den Kern aus der Schale zu bekommen, und ließ es sein.

Yalgi und Windinbigi wanderten weiter und kamen in das Land Karadjare. Hier fanden sie ein Buschfeuer. Sie konnten nicht weiterkommen. Windinbigi sagte: Das ist Kimbudu (starkes Morgenfeuer). Dieses Feuer machte sie im Kopf verwirrt und sie wußten nicht, wohin sie gehen sollten. Sie waren verloren im Busch und konnten kein Wasser finden. Yalgi war wie benebelt, er konnte nicht mehr richtig gehen. Windinbigi sprach: Dort ist Yiranguli (großer Baum), grabe dir dort ein Loch. Yalgi ging zu diesem Baum und grub ein großes Loch, um sich selbst kühl zu machen. Er sagte: Es nützt nichts, es kommt immer mehr Hitze. Windinbigi erwiderte: Stelle Buliuana ringsum auf, dann können wir keine Hitze mehr abbekommen. Yalgi umgab sich mit Buliuana und legte sich nieder. Windinbigi sah eine kleine Wolke heraufziehen. Er wünschte den Regen herbei (Sein Wunsch übertrug sich auf die Wolke). Er gab dieser

Wolke Buliuana. Die Wolke trug die Buliuana mit sich fort. Windinbigi sagte zur Wolke: Du mußt einen großen Regen in Kular (Westen) machen. Das Feuer lief in Richtung Kular. Windinbigi verlangte von den Wolken Didamar (Blitz), er verlangte Eridji (Blitz nahe bei). Yalgi sagte: Das ist gut so. Dann verlangte Windinbigi von den Wolken Kuwalauru (Donner). Yalgi stand auf, ihm war jetzt kühl, er fühlte den Regen kommen. Er sagte zu Windinbigi: Ich fühle mich jetzt kühl und wir müssen jetzt weitergehen. Sie gingen weiter, aber sie fanden nicht den richtigen Weg. Sie machten ein Camp an wasserloser Stelle mitten im Busch. In der Nacht hörten sie einen großen Lärm wie Pfeifen. Sie bekamen Angst und konnten nicht schlafen. So standen sie auf und verließen ihr Camp. Yalgi fragte: Weißt du, was das ist? Windinbigi sagte: Das ist Endjindji (grüne Heuschrecke). Am frühen Morgen kamen sie nach Yedjudjan. Windinbigi fragte jetzt Yalgi: Wie können wir Wasser bekommen? Yalgi gab zur Antwort: Ich werde einen Brunnen graben, und wir bekommen Wasser aus der Erde. Sie bekamen viel Wasser. Windinbigi grub daraufhin auch einen Brunnen. Er grub aber zu tief, und konnte kein Wasser bekommen. Als Windinbigi aus seinem tiefen Brunnenloch wieder herauskam, redete er in der Yaoro-Sprache. Yalgi konnte ihn nicht verstehen und sagte: Ich verstehe nicht, was du meinst. Windinbigi aber sagte: Wir müssen das Brunnenloch bedecken. Sie deckten es mit Buliuana zu. Graben heute Männer in Yedjudjan an dieser Stelle, dann finden sie Wasser. Frauen können hier kein Wasser finden.

Auch Yalgi redete jetzt in der Yaoro-Sprache. Windinbigi sagte: Wir müssen Kular gehen. Und sie gingen einen langen Weg. Sie hörten den Lärm von kämpfenden Menschen. Sie waren erschrocken. Sie hatten nicht geahnt, daß Menschen in der Nähe waren. Yalgi sagte: Das sind alles Yaoro-Männer. Sie gingen nicht zu ihnen, sondern wanderten weiter. Sie kamen nach Kalangganda. Das ist eine große Ebene. Sie gingen über diese Ebene und hörten ein lautes Pfeifen. Windinbigi fragte: Was ist das? Yalgi antwortete: Das ist Wuiur (Regenvogel). Dann hörten sie einen großen Lärm im Westen. Yalgi fragte Windinbigi: Was ist das? Windinbigi sagte: Das ist Djuar (das große Salzwasser). Sie kamen näher heran und fanden viele Mangroven mit Früchten (Kundrung). Yalgi fragte Windinbigi: Wie können wir diese Mai (Essen, Nahrung) kochen? Windinbigi meinte: Wir graben diese Frucht mit den Buliuana ein und bedecken sie mit Buliuana. Sie gruben sie im Salzwasserboden ein und bekamen ein gutes Essen. Sie gingen dann den Mangroven entlang und fanden einen sehr geraden, weißen Sandstrand. Yalgi fragte: Was ist das? Windinbigi antwortete: Djani (Sandstrand). Sie folgten dem Strand und kamen zu einem großen Sandhügel. Yalgi fragte: Was ist das? Windinbigi antwortete: Wanyano (Name für einen Sandhügel bei Broome). Sie gingen auf die Spitze des Hügel und fanden dort Wasser. Von hier gingen sie nach Burongi und wanderten immer den Strand entlang bis sie nach Djindjalgurrin (La Grange) kamen. Hier fanden sie eine große weiße Muschel. Yalgi fragte: Was ist das? Windinbigi sagte: Das ist Binga (Trinkmuschel). Sie gaben ihr den geheimen Namen Dauirgu. Und sie gingen weiter. Sie trafen auf einen großen Baum mit vielen Blüten. Yalgi fragte: Was ist das? Windinbigi antwortete: Kanbur (Pandanus). Sie gaben ihm den geheimen Namen Wirabur. Sie gingen weiter und hörten einen großen Lärm. Yalgi fragte: Was ist das? Windinbigi antwortete: Karadu (roter Käfer). Sie gaben ihm Buliuana, damit er sich ein Loch machen könne. Sie gingen weiter, tief in den Busch hinein. Als sie an einem alten Baum vorbeikamen, fiel dieser um. Windinbigi sprang zur Seite und fragte Yalgi: Was ist mit diesem Baum? Yalgi antwortete: Bina (Larve und Ameiseneier). Sie gaben ihr den geheimen Männernamen Bulunggan. Sie wanderten weiter und fanden einen Baum, der von oben bis unten grün war. Windinbigi wollte

daran vorbeigehen, aber auch dieser Baum brach. Er sprang zur Seite und fragte Yalgi: Was ist mit diesem Baum? Yalgi antwortete: Djunbiri (Wurm). Sie gaben ihm den Männernamen Ngalangga. Sie gingen weiter. Yalgi kam an einem kleinen Ameisenhügel vorbei. Windinbigi ging hinter ihm her und fand in diesem Hügel weiße Ameisen. Er aß davon. Yalgi fragte: Was tust du? Windinbigi antwortete: Ich esse Ngilgir (weiße Ameisen). Sie hatten eine gute Mahlzeit. Dann halfen sie mit ihren Buliuana, den Ameisen einen Hügel aufzubauen. Sie gingen weiter. Von weither konnten sie einen langen Stein aufrecht stehen sehen. Als sie näher herankamen, wurde der Stein noch größer. Am nächsten Tag kamen sie zu diesem Stein. Yalgi fragte: Was ist das? Windinbigi antwortete: Das ist Djido (großer Stein). Sie gingen weiter und hörten einen großen Lärm in der Erde. Windinbigi sagte: Hier muß etwas sein. Yalgi schaute nach unten. Er sah etwas Kleines, Rundes, das versuchte, in die Erde hineinzukriechen. Er fragte Windinbigi: Was ist das? Windinbigi antwortete: Das ist Ngunmandja (Froschart mit milchfarbenem Rücken). Yalgi gab ihm ein Buliuana. Der Frosch grub sich mit dem Buliuana selbst ein Loch. Sie gingen weiter und kamen zu einem roten, runden Sandhügel. Das war das Camp einer Ingurug (mythische Regenbogenschlange). Windinbigi fragte: Was ist das? Yalgi antwortete: Bulaingg (geheimer Name einer männlichen Ingurug). Das ist der geheime Name für eine böse Ingurug. Sie hatten Angst und gaben ihr keine Buliuana. Tag und Nacht wanderten sie weiter vor lauter Angst.

### Waraganas Frauen (III,2)

Waragana, der Adlerfälsche, hatte zwei Frauen, Ngumbara, die Krähe, und Nagarlala, den weißen Kakadu. Beide waren immer draußen im Busch und sammelten Nahrung für Waragana. Ngumbara sammelte Winbudu, das sind die Eier der roten Ameise. Sie sammelte viele davon, doch die waren zäh und nicht gut. Sie sammelte überhaupt alle Art schlechtes Zeug, sogar Mandar, das sind schmutzige und stinkige Sachen. Nagarlala dagegen sammelte nur Wuabal, das sind gute Bina (Eier der Lanyumuru, d.h. der schwarzen Ameise). Waragana war immer in der Pindan und jagte alle Arten Eidechsen und Opossums.

Ngumbara gab ihr schlechtes Zeug Nagarlala. Nagarlala aber mochte diese schlechte Nahrung nicht. Sie legte sie beiseite oder gab sie Ngumbara zurück. Zur Dinnerezeit machten beide Frauen ihren eigenen Windschirm und bereiteten ihre eigene Bina. Eines Tages gab Nagarlala ihre guten Wuabal der Ngumbara. Ngumbara sagte: Das ist gut, es ist besser als die Bina, die ich bekam. Das geschah im Busch, weit entfernt vom Camp. Ngumbara sagte: Komm, wir gehen. Nagarlala antwortete: Mir ist es recht. So gingen sie zum Camp zurück und warteten auf ihren Mann zur Nachtzeit. Waragana kam, und Ngumbara gab ihm ihre Bina. Nagarlala gab ihm auch etwas von ihrer Bina, den guten Wuabal. Ihm war es gleichgültig, was sie ihm gaben, denn er aß nur schlechtes Zeug. Nach dem Essen saß Waragana im Camp und sprach. Er unterhielt sich mit Nagarlala. Ngumbara redete überhaupt nicht. Sehr früh am anderen Morgen sagte Waragana: Ich muß weit fortgehen. Ngumbara erwiderte: Ja, wir müssen weit fortgehen. In ihrem Herzen sagte sie zu sich selbst: Das ist sehr gut. Nagarlala aber sprach: Gatte, wir müssen diesen Weg gehen. Und zeigte mit ihrer Hand in die Richtung. Waragana war es einverstanden. Er hatte aber ein merkwürdiges Gefühl in seinem Inneren und sagte zu sich selbst: Es ist das erstemal, daß mich Nagarlala Gatte nennt, hier kann etwas nicht stimmen.

Waragana ging den Weg in der entgegengesetzten Richtung, die Nagarlala vorge schlagen hat. Er hatte einen Hund bei sich, der hieß Larardudu. Waragana rief den Hund. Auch der Hund hatte ein merkwürdiges Gefühl. Er witterte Unglück. Gegen Abend erlegte Waragana zwei oder drei Langur (Opossum), dann ging er zurück. Da es spät war, kam er nicht mehr zum Camp seiner Frauen. Auf halbem Wege machte er sein Nightcamp. Er kochte seine Langur. Sie waren fett wie ein Schwein, so fett, daß er sie nicht essen konnte. Waragana sagte zu sich: Ich denke, das ist Manungun (Vorzeichen, daß jemand sterben muß oder schon tot ist; in einem solchen Fall wird das Essen übermäßig fett, denn die Seele eines Verstorbenen gibt einem nur gute Dinge). Waragana war überzeugt, es müsse etwas dahinterstecken, und er sagte zu sich selbst: Jetzt ist es Nacht, am Morgen werde ich sehen, was geschehen ist.

Die beiden Frauen waren in ihrem Camp, während Waragana auf der Jagd war; aber sie beschlossen auf Nahrungssuche zu gehen. Ngumbara sagte zu Nagarlala: Bringe das große Binga (Muschelschale für Trinkwasser), ich muß Wasser für den Weg haben. Nagarlala antwortete: Es ist gut, Ngurun (Schwester). Und Ngumbara fuhr fort: Wir müssen Kular (nach Westen) gehen, zu einem Platz, der Pandalnari heißt. Nagarlala war es einverstanden. Sie wußte nicht, daß Ngumbara Lian (tiefen, geheimen Haß) gegen sie hegte, denn Nagarlala war Malban (d.h. sie wußte nichts). Als sie auf halbem Wege nach Pandalnari waren, sprach Ngumbara zu Nagarlala: Du gehe diesen Weg, ich gehe den anderen Weg. Nagarlala war es einverstanden. Nagarlala ging jetzt Gaundari (nach Nordwesten), um nach Djilgar (Ameisenhügel) Ausschau zu halten. Sie fand viele Bina. Von einem Djilgar allein sammelte sie eine große Wuodan (Holzmulde) voll. Nagarlala dachte darüber nach und sagte sich: Das ist Manungan (s.o) und bekam Angst. Sie kam nach Pandalnari. Hier machte sie ihr Camp, baute eine Midjala (Windschirm) und setzte sich nieder. Sie nahm ihre Holzmulde und schüttelte die Bina solange, bis sie frei von allem Schmutz waren. Ngumbara war inzwischen Yelubandara (nach Südwesten) gegangen. Sie fand eine Paninburu (weiße Schlange mit schwarzer Nase). Diese Paninburu hatte zwei Köpfe. Ngumbara sang:

Dja nganban gudjara maro

*gut ich sehe zwei Köpfe.*

Sie tötete die Schlange nicht, fing sie aber und nahm sie mit. Sie ging ein Stück des Weges weiter. Sie fand einen schönen kleinen Baum mit zwei Stämmen. Es war ein Penderag-Baum mit wirklich hartem Holz. Ngumbara sagte zu sich: Das gibt einen guten Milgan (Grabstock). Sie fällte diesen Baum und schnitzte diesen Kalgalmara (Grabstock mit zwei Spitzen). Sie war froh, diesen Kalgalmara zu haben. So ging Ngumbara jetzt auch nach Pandalnari. Auf dem Wege sammelte sie nur eine Handvoll Bina. In Pandalnari traf sie Nagarlala und sprach zu ihr: Schwester, ich komme und habe keine Bina gefunden. Von der Schlange sagte sie aber nichts. Dann setzte sich Ngumbara nieder, und Nagarlala sagte: Ich habe viele Bina gefunden. Sie gab Ngumbara einige davon. Beide setzten sich hin, um zu essen. Ngumbara hatte den zweispitzigen Grabstock hinter ihrem Windschirm verborgen und sagte zu Nagarlala: Ich muß jetzt nach meinem Windschirm sehen, komm mit mir, Schwester. Nagarlala war einverstanden. Sie gingen zusammen zu Ngumbaras Windschirm. Nagarlala legte sich nieder, und Ngumbara suchte Läuse auf ihrem Kopf. Heimlich nahm sie den zweispitzigen Grabstock hinter dem Windschirm hervor. Sie tötete die Lindjar (kleine Läuseeier) auf Nagarlalas Kopf. Dann nahm sie den zweispitzigen Grabstock und tötete damit Nagarlala. Ngumbara brachte Nagarlalas Leiche weg und vergrub sie in einem Ameisenhügel. Sie nahm alle Bina, die der Toten gehörten, und ging zurück. Sie wanderte bis die Sonne unterging, dann konnte sie nicht mehr weitergehen, es war zu dun-

kel. Sie konnte nicht schlafen, weil sie zuviel Angst hatte. Erst am anderen Morgen kehrte sie ins Camp zurück. Sie füllte ihre Binga mit Wasser.

Waragana kam mit viel Langur zurück. Ngumbara nahm die Langur und machte ein großes Feuer, um sie zu kochen. Waragana fragte: Wo ist Nagarlala? Und Ngumbara antwortete: Sie hat ihre Mensis und sitzt abseits. Waragana sagte: Es ist gut. Ngumbara gab ihm Bina und sagte ihm, daß die guten Bina von ihr seien. Sie kochte die Langur für ihren Mann. Vier Tage später fand Waragana heraus, was verkehrt war. Ngumbara konnte die guten Bina im Busch gar nicht finden. Jeden Tag brachte sie schlechtes Zeug. Waragana sah, daß etwas nicht stimmte. Waragana war ein Maban. Er nahm Djimare (weißer Quarzit) und band es in seinen Bart. Als er schlief, wanderte das Djimare für ihn weg. Es wanderte zur toten Nagarlala. Am anderen Morgen wußte Waragana, daß etwas von ihm gegangen war, er fühlte sich leicht wie Papierrinde. Ngumbara verbot er das Camp zu verlassen. Waragana selbst ging Banar (Osten). Er wollte seine Djimare treffen. Er fand die Spur seines Djimare. Sie sah aus wie eine Muschelschale. Er folgte seinem Mundurgur (dünner unsichtbarer Faden, den ein Medizinmann im Traum oder Trancezustand aus seinem Körper emaniert) und der Spur, bis er zu dem Djilgar kam, in dem Nagarlala lag. Hier bemerkte er den Geruch und fand die Frau in dem Ameisenhügel. Er nahm sie heraus und entfernte aus ihrem Leibe die verwesenen Eingeweide. Sein Rai (als Schutzgeist) wartete bei ihm. Waragana brachte Nagarlala wieder zum Leben. Er legte sie ins Wasser und ließ sie darin. Dann ging er ins Camp zurück. Im Busch hörte er jemand sprechen und lachen. Das war Ngumbara, die über ihn spottete. Waragana sprach: Jemand muß hier in der Nähe sein. Dann kam auch Ngumbara ins Camp. Sie sagte zu Waragana: Nagarlala ist hungrig. Sie wußte nicht, daß Nagarlala wieder am Leben war. Ngumbara hatte viel Fleisch vorbereitet, und sie hatte ein gutes Essen. Dann befahl Waragana Ngumbara, ein Loch zu graben, ein großes Feuer darin zu entfachen und etwas Langur zu kochen. Ngumbara folgte seinen Anweisungen. Waragana kam heran, ergriff Ngumbara und warf sie ins Feuer. Ngumbara schrie: Waaa. Waragana sagte. Das ist gut. Er deckte die Feuerstelle mit Sand zu und begrub Ngumbara. Dann ließ er Nagarlala kommen.

*Moral: Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.*

### Yalgi und Windinbigi (III,3)

Yalgi und Windinbigi campten mit ihren Eltern in Nadjel, aber von hier aus gingen sie ihrer eigenen Wege. Sie kamen in das Land Nyigilwungg, wo sie durch Singen den Kundur-Corroboree herausfanden. Kundur heißt auch Wolowolang und ist Kuramede. Von Nyigilwungg nahmen sie ihren Weg nach Djualni, das am Rande der Wüste liegt, und von dort durchzogen sie die Länder der Manfala, Nanggomeda, Karadjeri, Yaoro, Djukan, Nyigina, Unambal, Nyol-Nyol und Bad. Allen diesen Völkern lehrten sie den Wolowolang und brachten ihnen die Buliuana und Kadanga (kleine und große Schwirrhölzer). Denn Wolowolang, Buliana und Kadanga gehören zusammen. Von dieser Reise durch fremde Länder kehrten Yalgi und Windinbigi nach Nadjel zurück. Aber sie blieben nicht in Nadjel, sondern wanderten weiter. Sie fanden ein Djirdi, das Schamkleid der Frauen. Sie machten das Gesetz, daß Frauen keine Schwirrhölzer sehen dürfen. Yalgi und Windinbigi nahmen sich jeder selbst eine Frau. Windinbigi nahm eine große, dicke, Yalgi dagegen ein schlankes, junges Mädchen. Beide sprachen niemals, sie konnten nur singen. Yalgi und Windinbigi gingen verschiedene

Wege, um sich Speere zu beschaffen. Jeder wollte seinen besonderen Speer haben. Yalgi machte sich Karu, das ist der Speer aus dem Holz des Kirdjada-Baumes. Windinbigi machte sich Yiragul, das ist der Speer aus dem Holz des Manggul-Baumes. Jeder für sich schnitten sie ihre Speere und sangen. Windinbigi besang Yalgi, daß er Feuer machen solle am Abend. Yalgi besang Windinbigi, daß er Feuer machen solle am Morgen. Dann trafen sie wieder zusammen und Yalgi sang für sein Ngura (Clan-gebiet), nach welchem er Heimweh hatte. Windinbigi sagte zu Yalgi: Weine nicht. Und er gab ihm ein Buliuana. Dann sagte er: Presse das Buliuana auf deine Brust und nimm meinen Speer aus Manggul-Holz. Yalgi aber bevorzugte seinen Speer aus Kardjada-Holz und hielt ihn fest. Windinbigi war das auch recht, und er sagte: Es ist gut. Sie weilten in der Nähe eines Camps, in dem viele Leute waren. Sie kannten diese Leute nicht und sahen, daß es Unfrieden geben würde. Yalgi sagte: Gehe du zum großen Wirbel im Camp zur Nachtzeit. Windinbigi aber wollte nicht und erwiderte Yalgi: Geh besser du und singe dabei, dann werden sie ruhig. Yalgi ging und als er nach geraumer Zeit zurückkam, berichtete er, daß alle Leute im Camp eingeschlafen seien. Die beiden Brüder brachen jetzt gemeinsam auf, schlichen sich an das Camp heran und steckten um die Schlafenden herum ihre Speere in den Boden. Yalgi gab durch einen Ruf das Zeichen. Windinbigi begann seine Speere zu werfen. Dann warf auch Yalgi seine Speere. So töteten sie alle Leute im Camp, ausgenommen einen Ma-ban (Medizinmann), den sie übersehen hatten. Sie gingen dem Ma-ban nach und schließlich speerten sie auch ihn. Beide Brüder bekamen Angst nach dieser Tat, und sie liefen so schnell sie konnten. Alle ihre Buliuana und Kadanga zerbrachen. Einen langen Weg liefen sie, bis die Nacht anbrach. Es fiel ein schwerer Tau, und es war ungewöhnlich dunkel. Sie konnten nichts sehen. Auf einmal hörten sie einen großen Lärm und Windinbigi sagte: Yu Mer (Das ist Lärm von fallenden Steinen). Yalgi wurde plötzlich dünn und mager wie ein Skelett. Windinbigi hörte einen Gesang und fragte Yalgi: Weißt du, was das ist? und Yalgi sagte: Das ist Lira (geheimer Männername für das rote Känguru). Daraufhin stampfte Yalgi wie Lira mit dem Fuß auf, und sein Bein versank bis zu seinem Knie in einem Erdloch. Sein Haar wuchs bis zu den Hüften. Windinbigi war verwundert und rief aus: ya ngundu da Malngi! (Nun, du bist ein Malngi geworden!), d.h. ein Knabe mit langen Haaren vor der Beschneidung. Yalgi und Windinbigi gingen hinauf in den Himmel. Hier hörten sie jemand singen: Kolwe-lerai lerai Ngain perde nyinga Kolwe-lerai (Kolwe-ler oder Golwilir= Name des Sängers. Der Name des Gesanges ist den Eingeborenen ansonsten nicht bekannt). Yalgi eilte hin zu dem Sänger und machte sich einen großen Leib (?). Er fragte ihn nach seinem Namen und bekam zur Antwort: Ich heiße Golwilir (Kolweler), geh ein bisschen weiter und du wirst einen anderen Mann finden. Yalgi sagte: Nganai (es ist gut), und tat wie ihm geheißen. Er traf den anderen Mann, und dieser nannte singend seinen Namen: Kumbaruga, Kumbarugai. Kumbaruga konnte sehen, daß Yalgi sich in einen Malngi verwandelt hatte. Windinbigi aber wußte es noch nicht. Kumbaruga sagte zu Yalgi, daß er jetzt als Malolo (Initiationskandidat, der im Lande umherzieht und die näheren und ferneren Clane zum Kuramede einlädt) gehen müsse. Yalgi schlug seine Hände zusammen und so war er ein Malolo geworden. Er ging und brachte nach und nach alle Knaben zur Beschneidung herbei, und er brachte auch Golwilir mit. Es wurde Ngalbo (Wolkencorroboree) gespielt. Ngalbo ist Kuramede (gehört zum Initiationsritual). Kumbaruga kam herbei und machte alle diese Malolo zu Männern. Aber er beschnitt sie nicht, sondern brannte sie mit einem glühenden Holz. Viele von ihnen starben. Golwilir sah das und dachte, daß es nicht gut sei. Er nahm Djimare, das weiße Steinmesser und rief: Dju! Dann vollzog er den Rundschnitt

an Yalgi. Golwilir hatte alle seine Buliuana. Er öffnete seinen Arm und Blut sprang heraus. Kumbaruga aber nahm das Blut aus seiner Nase. Golwilir sah das und sagte: Das ist nicht gut, du mußt Kanggulari, das Blut von deinem Arm nehmen. Yalgi, Windinbigi und Kumbaruga sagten: Ja, das ist richtig.

*Ausschnitt aus dem Heroenmythos und Einführung von Initiationsbräuchen.*

#### Djerengallang (III,4)

Djerengallang ist ein großer sagenhafter Vogel. Im Himmel hat er sein Nest mit zwei Eiern. Kam jemand zu seinem Platz, so wurde er getötet. Seine Nahrung holte er immer von sehr weit her. Eines Tages hörten Walamba und Marala einen großen Lärm, der von Djerengallang gemacht wurde. Walamba und Marala waren Yaluwuruwang, d.h. von gleichem Alter. Sie gingen einen weiten Weg, um Djerengallang zu finden. Sie fanden seine Eier. Marala fragte Walamba: Wie können wir diesen Djerengallang töten? Walamba antwortete: Tu du das, du bist geschickter als ich. Ich kann nur in ein Djigor (Loch in einem hohlen Baum) gehen. Noch einmal fragte Marala: Wie können wir ihn am besten töten? Und Walamba sagte: Gut, ich werde es machen. Marala sprach: Gut, dann werde ich gehen, um meinen Yada (Tanzschild oder Parierstock, der nur bei Corroborees getragen wird) zu holen. Walamba sagte: Und ich werde mein Djiwa (Bumerang) holen. Sie gingen in ihr Camp. Walamba nahm sein Djiwa und Marala sein Yada. Marala fragte: Wie fühlst du dich in Gegenwart dieses Djerengallang? Walamba meinte: Das ist in Ordnung. Walamba ging in das Baumloch und Marala kletterte hinauf zum Nest, um die Eier zu holen. Er bekam ein Ei aus dem Nest. Walamba sagte: Du mußt versuchen, auch das andere Ei zu bekommen. Marala legte sich auf das Ei, um es zu verdecken. Walamba fand das sehr gut. Jetzt hörten sie einen großen Lärm, der von oben kam. Dieser Lärm kam von den Yadapguru, die im Himmel leben. Sie sind wie Menschen, nur kleiner. Sie können nicht stehen, nur kriechen. Djerengallang kam jetzt herunter zu seinem Nest. Er sah, daß ein Ei fehlte. Er schaute umher, konnte aber nichts sehen. Marala war unter einem Baum. Er zeigte ein bisschen von dem Ei, auf dem er saß. Djerengallang kam herunter, um sich das Ei zu holen. Es gelang ihm aber nicht. Marala war geschickter. Djerengallang kam am Baum vorbei, wo Walamba sich versteckt hielt. Walamba kam aus seinem Loch heraus und tötete ihn mit seinem Bumerang. Djerengallangs Mann war weiter hinten. Marala wartete, bis er kam. Er zeigte ihm ein bisschen von dem Ei, um ihn zu locken. Dann jagte er ihn so lange, bis er nahe an Walambas Baum war. Walamba kam aus seinem Loch, nahm seinen Bumerang und schlug ihn über den Kopf des männlichen Djerengallang.

*Aus dem Heroenmythos.*

### Die Pardjari Brüder (III,5)

Es waren zwei Knaben, die Pardjari heißen. Ihre Eltern gingen in den Busch, um Nahrung zu sammeln. Zuvor sagten sie den Knaben, sie sollten Nggaliag (eine kleine Eidechsenart) nicht berühren. Die Knaben blieben allein im Camp zurück. Der Campplatz hieß Mandekarkaro. Sie fanden eine kleine Nggaliag und töteten sie trotz des Verbots der Eltern. Sie bekamen Angst und liefen weg. Längsseits eines Creeks gingen sie einen langen Weg und kamen nach Yaluga. Hier kochten sie die Eidechse. Eine Ingurug roch die beiden Knaben und wußte auch, daß ein Nggaliag fehlte. Eine andere Ingurug aber sagte ihr: Du könntest dich täuschen und die Nggaliag übersehen haben. Du mußt einen großen Bogen machen und zu einem Platz gehen, der Yaula heißt. Eine weitere Ingurug ging nach Wirili. Dort fand sie aber nichts und sie ging nach Yiralgap. Und noch eine Ingurug ging auf die Suche nach Biryap. In Yaluga trafen sie alle zusammen. Dort entstand ein großer Hügel am Ufer des Fitzroy River. Eine Ingurug ging unter den Hügel, eine andere ging auf seine Spitze. Beide brachen den Hügel auseinander und teilten ihn in zwei Hälften. Sie fanden die Nggaliag nicht, genauso wenig wie die Knaben. Die beiden Knaben waren bereits weg und an einem anderen Platz, der Kamangga heißt. Die beiden Ingurug sahen nur noch die Feuerstelle der beiden Knaben in Yaluga. Die eine Ingurug sagte: Sie könnten in Kamangga sein. Beide Ingurug meinten, die Knaben würden vielleicht gerade die Nggaliag essen. Die Knaben aber gingen nach Djermundanga. Dort zerbrachen sie den Schwanz der gekochten Eidechse. Der Lärm des Zerbrechens wurde von den beiden Ingurug gehört und sie gingen ihm nach. Sie kamen nach Kamangga und hier rochen sie die gekochte Eidechse. Inzwischen liefen die Knaben von Djermundanga weg. Die Ingurug verfolgten sie. Die Knaben flüchteten in einen dichten Dschungel, die Ingurug rochen das. Hier im Dschungel begannen die Knaben von der Eidechse zu essen. Sie aßen nur den halben Schwanz. Der ältere Bruder sagte: Ich will in den Busch gehen. Sie gingen in den Busch. Die beiden Ingurug waren herangekommen. Sie warteten auf die Knaben auf der Spitze eines Baumes. Jeder der beiden Knaben trug eine Conus-Muschel, gefüllt mit Wasser. Auf einmal sahen sie beide in diesem Wasser etwas Dunkles. Der ältere Bruder sagte: Diesmal werden wir Unglück haben. Die gekochte Nggaliag wurde jetzt größer und größer. Die beiden Knaben bekamen jetzt Angst. Von der Spitze des Baumes streckten die Ingurug ihre Zungen in die Wassermuscheln. Das Wasser schwoll an und lief über. Die eine Ingurug wühlte den Boden auf und machte ihn tiefer. Es war eine weibliche Ingurug. Die Knaben bekamen immer mehr Angst und liefen davon. Der größere Bruder wußte, daß die Erde ganz locker war. Ein starker Regen fiel. Die Eidechse erhob sich jetzt und begann zu laufen. Sie sagte: Ich gehöre zu Ingurug. Die beiden Ingurug kamen von entgegengesetzten Seiten und töteten die beiden Knaben. Die wieder lebendig gewordene Nggaliag sagte: Das war ein gutes Geschäft. Das geschah am Plate Malnggu. Heute ist hier ein Creek (entstanden durch die Ingurug, die den Boden aufwühlte), und ein Baum steht in der Mitte des Wassers (Der Baum, von welchem aus die beiden Ingurug die beiden Brüder beobachteten. Das Wasser rührt von der überlaufenden Trinkmuschel her). Die beiden Knaben sind auch noch dort, bisweilen kann man ihre Spuren sehen und einen Lärm im Wasser hören. Diesen Lärm machen sie, wenn sie untertauchen.

### Pambida und Djabara (III,6)

In Manda lebte eine Knabe, der Pambida hieß, bei seinen Eltern im Camp. Jeden Morgen hielt er Ausschau nach Buschfeuern. Er lief dem Rauch nach, um zu sehen, wo ein Buschfeuer war. Sein Vater und seine Mutter gingen in den Busch, um Nahrung zu suchen. An einem Morgen lief Pambida wieder dem Rauch nach, und fand ein Djalalo, d.h. eine Stelle verbrannten Bodens. Er mochte verbrannten Boden gerne und machte hier sein Camp. Überall grub er tiefe Löcher in die Erde, kroch hinein und kroch an einer anderen Stellen wieder heraus.

Auf dem verbrannten Platz war auch ein großer Baum, auf welchem ein anderer Knabe saß. Er hieß Djabara. Pambida fragte ihn: Bist du auf der Spitze des Baums, wenn das Buschfeuer kommt? Djabara antwortete: Wenn du ein Buschfeuer siehst, dann komme immer auf diesen verbrannten Boden Djalalo. Pambida ging wieder zurück ins Camp. Seinen Eltern sagte er nichts. Am nächsten Tag kletterte Pambida auf einen Ameisenhügel, und hielt dort Ausschau nach dem Rauch des Buschfeuers. Er sah ein Buschfeuer kommen und lief ihm entgegen. Er ging wieder auf den verbrannten Djalalo-Platz. Sein Vater hatte ihn im Camp vermißt und kam hinter ihm her. Er sah ihn auf dem Djalalo herunkriechen und hörte, wie er Djabara, der auf dem Baum saß, besang:

Bagar dudang kalur djalalo

*Dort immer haltend verbrannten Boden*

nimbalu balu djina djuamila

*graben Loch Boden du weißt*

Der Vater kam jetzt herbei. Djabara verwandelte er in eine Eidechse mit einem großen Kopf. Pambida wurde zu einer Eidechse mit einer winkenden Hand. (Djabara ist eine kleine Baumeidechse. Pambida ist eine kleine Bodeneidechse, die ihre Löcher vorzugsweise auf verbranntem Boden gräbt. Sie macht mit ihren Vorderpfoten winkende Bewegungen. Man glaubt, sie winke den Regen herbei).

*Transmutation der Gestalt.*

### Tombigi (III,7)

Eine Ingurg war auf der Wanderschaft und kam nach Nyangomada. Der Regen war gerade zu Ende. Sie versuchte zu gehen, konnte es aber nicht und grub sich deshalb in der Erde ein. Zwei Männer fanden ihre Spur. Sie folgten ihr bis zu der Stelle, an der sich Ingurug eingegraben hatte. Hier war ein großer Hügel entstanden. Der Hügel war auf der einen Seite trocken und auf der anderen feucht. Auf der dritten Seite sah er aus wie ein Regenbogen. Die beiden Männer kamen nahe an den Hügel heran. In ihren Händen trugen sie Wolwarra (eine flache Muschelschale, die der Mediziner für den Zauber gebraucht). Sie sahen, daß Ingurug in dem Hügel war. Sie kamen immer näher heran. Es war ihre Absicht, Ingurug zu töten, sie wußten aber nicht, wie sie es machen sollten. Der eine Mann warf einen Wolwarra, der andere seinen Speer. Sie töteten die Ingurug durch einen Treffer in ihrem Schwanz und machten sie steintot. Dann entzündeten sie ein großes Feuer, bereiteten den Schwanz zu und ließen ihn liegen. Sie gingen ins Camp und sagten jedem: Wir haben ein Biliyang (großes Essen). Jeder ging,

um etwas abzubekommen. Die Medizinmänner im Camp aber wußten, daß das Biliyang eine Ingurug war und wollten davonfliegen. Als sie zu der Stelle kamen, konnten sie das große Feuer und den gekochten Schwanz der Ingurug sehen.

Alle setzten sich um das Feuer herum, nahmen die Nahrung heraus und wollten essen. Die alten Männer mit den Djimare (Beschneidungsmesser) in ihren Bärten kamen herbei. Jeder von ihnen schnitt mit dem Djimare das Fleisch. Als sie aber zu schneiden begannen, brach Wasser heraus und alle ertranken. Die Ingurug ist heute immer noch an dieser Stelle und wirft Wolken heraus. Der Ort heißt Tombigi und der ist bei Nyangomada in Dirkali.

#### Kolagoigoi und sein eifersüchtiger Bruder (III,8)

Kolagoigoi war ein Knabe in Manda. Er hatte keine Eltern, nur einen Bruder. Kolagoigoi ging oft in den Busch, wanderte umher, kümmerte sich aber niemals um die Nahrung. Dagegen fing sein Bruder jeden Tag viele Langur (Opossum), die sie gemeinsam aßen. Bei seinen Buschwanderungen fand Kolagoigoi einen schönen Baum. Jeden Tag ging er zu diesem Baum hin, reinigte und pflegte ihn, damit er wachsen solle. Eines Morgens als er wieder zu seinem Baum kam, fand er, daß dieser sich in ein Mädchen verwandelt hatte. Er war sehr froh, dieses Mädchen zu sehen und lief mit ihm weg. Der Bruder machte sich auf die Suche und fand das Paar. Als Kolagoigoi und sein Mädchen das merkten, hatten sie große Angst und versuchten wegzuschleichen. Kolagoigoi wurde zu einer Eidechse. Es ist die rote Eidechse mit einem langen Schwanz.

## Zu den Abbildungen einzelner Felsbilder

Die Felsbilder zeigen die Epiphanie der Urzeitheroen in der Vermehrung, der Fruchtbarkeit und dem Regen. "Auch die Wondjina-Malereien in den Felsbildgalerien der Kimberleys bringen diesen Glauben zum Ausdruck, denn wie uns versichert wurde, sei der Bogen, der den Kopf einer Wondjina-Darstellung umschließt und meist in roter Ockerfarbe gehalten ist, also das sog. heiligenscheinartige Gebilde, eine Wiedergabe des Blutes. Die Weiße des Gesichts aber bedeute das Wasser des Regens. Auf vielen Wondjina-Bildern sehen wir auch in den Kopfbogen hineingemalte weiße Flecken, die des öfteren als ondolon= Regenwolke bezeichnet wurden." <sup>294</sup>

Selten zeigen diese Bilder Wondjina allein, meistens sind Pflanzen, Wurzeln, häufiger noch Tiere, speziell die dem Wondjina gehörigen Tiere, als seine bevorzugten Inkarnationen, sowie andere Aufenthaltsgegenstände und -plätze des Göttlichen mit dargestellt. Die Substanz, das Regenwasser und die in der Fruchtbarkeit der Lebewesen erscheinenden Kräfte, werden in diesen Bildern vergegenwärtigt, die Urzeitheroen und ihr kosmologisches Wirken.

Abbildungen hier im Text:

**Titelseite:** Kaj Birket-Smith, *Ferne Völker*, Zürich 1958, S.48

S.30: Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954, S.XXIII

S.33: Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954, S.XXIII

S.59: Andreas Lommel, *Die Unambal*, Hamburg 1952, S.12

S.84: Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954, S.XXIII

S.97: Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954, S.XXII

S.99: Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954, S.XXIII

S.109: Andreas Lommel, *Die Unambal*, Hamburg 1952, S.12

S.142: Andreas Lommel, *Die Unambal*, Hamburg 1952, S.13

S.144: Norbert Wolf, *Australien und Ozeanien*, Gütersloh, o.J., S.38

S.165: Andreas Lommel, *Die Unambal*, Hamburg 1952, S.11

S.186: Andreas Lommel, *Die Unambal*, Hamburg 1952, S.14

S.196: H. Basedow, *The Australian Aboriginal*, Adelaide 1925

S.211: Norbert Wolf, *Australien und Ozeanien*, Gütersloh, o.J., S.36

S.214: Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954, S.XXIII

---

<sup>294</sup> H.Petri, *Sterbende Welt in Nordwest- Australien*, Braunschweig 1954, S.109

## L I T E R A T U R

Apuleius (1975)  
Der goldene Esel  
Frankfurt

Arnold, P (1980)  
Das Totenbuch der Maya  
Bern, München, Wien

Basedow. H. (1925)  
The Australian Aborigibal  
Adelaide

Baumann, Hermann (1955)  
Das doppelte Geschlech  
Berlin

Baumann, Thurnwald, Westermann (1939)  
Völkerkunde von Afrika  
Essen

Bernatzik, A. (1951)  
Im Reich der Bidjago  
Alfeld

Berndt,R.M. (1951)  
Kunapipi  
Melbourne

Berndt,R.M. (1955)  
Murngin (Wulamba) Social Organization  
American Anthropologist 57

Berndt,R.M. (1970)  
Australian Aboriginal Anthropology  
Nedlands

Birket-Smith, Kaj (1958)  
Ferne Völker  
Zürich

Burckhardt, Carl Jakob (1977)  
Griechische Kulturgeschichte II  
München

Damman (1963)  
Die Religionen Afrikas  
Stuttgart

David-Neel, Alexandra (1933)  
Hexer und Heilige  
Leipzig

Davidson, D.S. (1926)  
The Basis of Social Organization in Australia  
American Anthropologist 28

Doring, J. (Hrsg) (2000)  
Gwion Gwion  
Köln

Durkheim, E. (1984)  
Die elementaren Formen des religiösen Lebens  
Frankfurt

Eliade, Mircea (1988)  
Das Mysterium der Wiedergeburt  
Frankfurt

Elkin, A.P. (1930/31)  
The Rainbow Serpent Myth  
Oceania I

Elkin, A.P. (1931)  
Social Organization in the Kimberley Division, North- Western Australia  
Oceania II 3

Elkin, A.P. (1932)  
Totemism in North- Western Australia  
Oceania III

Elkin, A.P. (1973)  
Reflections on the Ungarinyin  
in: Tauchmann, K., Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri  
Köln, Wien

Elkin, A.P. (1979)  
The Australian Aborigines  
Sydney, Melbourne, London

Erman, A. (1934)  
Die Religion der Ägypter  
Berlin

- Findeisen, H. (1956)  
Das Tier als Gott, Dämon und Ahne  
Stuttgart
- Flaceliere, E. (1977)  
Griechenland  
Stuttgart
- Friedrich, Th. (1844)  
Kabiren und Keilinschriften  
Leipzig
- Gebser, E. (1973)  
Ursprung und Gegenwart I  
München
- Groenbeck, V. (1967)  
Götter und Menschen II  
Hamburg
- Haas, A. (1926)  
Rügensche Sagen  
Stettin
- Haekel, J. (1950)  
Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien  
Wien
- Herrmann, F. (1967)  
Völkerkunde Australiens  
Mannheim
- Hillebrandt, A. (1977)  
Upanishaden  
Köln, Düsseldorf
- Hoffmann, H. (1967)  
Symbole der tibetischen Religion und des  
Schamanismus  
Stuttgart
- Holm, Erik (1965)  
Tier und Gott  
Basel, Stuttgart
- Hornung, E. (1971)  
Der Eine und die Vielen  
Darmstadt

- Jensen, Ad.E. (1949)  
Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur  
Stuttgart
- Jensen, Ad. E. (1951)  
Mythos und Kultus bei den Naturvölkern  
Wiesbaden
- Jeremias, Alfred (1887)  
Die babylonisch- assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode  
Leipzig
- Kees, H. (1941)  
Der Götterglaube im alten Ägypten  
Leipzig
- Kerenyi, Karl (1945)  
Mysterien der Kabiren  
Eranos XI
- Koenig, E. (1970)  
Kultur und Verhaltensforschung  
München
- Kohler, Joseph (1916)  
Bräuche und Mythen der Aranda  
Zeitschrift des Vereins für Volkstumskunde 26
- Krause, A. (1951)  
Kurasakaibe, der Vater der Munduruku  
Anthropos 46
- Küster, E. (1913)  
Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion  
Gießen
- Langloh- Parker, K. (1905)  
The Euahlayi Tribe  
London
- Lawrence, W.E. (1937)  
Alternating Generations in Australia  
in: Mudock, G.P., Studies in the Science of Society  
New Haven
- Leibniz, G.W. (1979)  
Monadologie  
Stuttgart

Levi-Strauss,C (1968)  
Das Ende des Totemismus  
Frankfurt

Leyen, F. van der (1938)  
Die Götter der Germanen  
München

Lommel,A. (1952)  
Die Unambal  
Hamburg

Lommel, A. (1980)  
Schamanen und Medizinmänner  
München

Lommel,A. (1981)  
Fortschritt ins Nichts  
Frankfurt, Berlin, Wien

Löffler, Anneliese (1981)  
Märchen aus Australien  
Köln Düsseldorf

Lukian (1985)  
Lügengeschichten und Dialoge  
Nördlingen

Mansfeld, J. (1983)  
Die Vorsokratiker  
Stuttgart

Milke,W. (1936)  
Totemzentren und Vermehrungsriten in Australien und Ozeanien  
Zeitschrift für Ethnologie 68

Montagu,A. (1974)  
Coming into Being among the Australian Aborigines  
London, Boston

Neumann, K.E. (1922)  
Die Reden Gotamo Buddhos, Mittlere Sammlung, I  
München

Neumann, E. (1985)  
Die große Mutter  
Freiburg, Olten

Nielson, M.P. (1911)  
Primitive Religion  
Tübingen

Paulus Diaconus (1878)  
De gestis Langobardorum  
Leipzig

Petri, Helmut (1950)  
Kurangara. Neue magische Kulte in Nordwestaustralien  
Zeitschrift für Ethnologie 75

Petri, Helmut (1954)  
Sterbende Welt in Nordwest-Australien  
Braunschweig

Picard, Ch. (1939)  
Die große Mutter von Kreta bis Eleusis  
Zürich

Plassmann, J.O. (1982)  
Orpheus  
Köln, Düsseldorf

Proklos (1964)  
Über Platons Staat  
Nachdruck ed. W.Kroll, 1899

Radcliffe- Brown, A.R. (1918-23)  
Notes on the Social Organization of Australian Tribes  
Journ. R. Anthropol. Inst. XLVII/III

Radcliffe-Brown, A.R. (1926)  
The Rainbow- Serpent Myth of Australia  
Journ. R. Anthropol. Inst. LVI

Radcliffe- Brown, A.R. (1931)  
The Social Organization of Australian Tribes  
Melbourne

Radcliffe- Brown, A.R. (1963)  
Structure and Function in Primitive Society  
London

Radloff (1884)  
Aus Sibirien  
Leipzig

Reed, A.W. (1981)  
Am Anfang war die Traumzeit  
Köln

Rhode, E. (1934)  
Psyche  
Leipzig

Rose, F. (1976)  
Australien und seine Ureinwohner  
Berlin

Samter, E. (1925)  
Die Religion der Griechen  
Leipzig, Berlin

Schebesta, P. (1934)  
Vollblutneger und Halbzwerge  
Salzburg, Leipzig

Schmitz, C.A. (1964)  
Grundformen der Verwandtschaft  
Basel

Schuchardt, C. (1944)  
Alteuropa  
Berlin

Schwantes, G. (1934)  
Deutschlands Urgeschichte  
Leipzig

Speiser, Felix (1929)  
Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation  
Zeitschrift für Ethnologie 60

Speiser, Felix (1929)  
Über die Initiation in Australien und Melanesien  
Verhandlungen der Naturforsch. Gesellschaft in Basel XXXX

Spoerri, Th. (1968)  
Beiträge zur Ekstase  
Basel, New York

Stanner, W. (1966)  
An Aboriginal Religion  
Sydney

Strakerjahn, L. (1909)  
Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtume Oldenburg  
Oldenburg

Strehlow, C. (1908)  
Mythen und Sagen des Loritja- Stammes  
Frankfurt

Strehlow, T.G.H. (1947)  
Aranda Traditions  
Melbourne

Tischner, H. (1959)  
Völkerkunde  
Frankfurt

Vatter, E. (1925)  
Der australische Totemismus  
Hamburg

Vatter, E. (1926)  
Religiöse Plastik der Naturvölker  
Frankfurt

Vernant, P. (1982)  
Die Entstehung des griechischen Denkens  
Frankfurt

Warner, W.L. (1933)  
Kinship Morphology of 41 North Australian Tribes  
American Anthropologist n.S. XXXV

Warner, W.L. (1950)  
A Black Civilization, A Study of an Australian Tribe  
New York

Winthuis, J. (1931)  
Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völke  
Leipzig

Wolde, L. (1942)  
Pindar, Dichtungen und Fragmente  
Leipzig

Wolf, Norbert (o.J.)  
Australien und Ozeanien  
Gütersloh

Zaehner, R.C. (1979)  
Der Hinduismus  
München