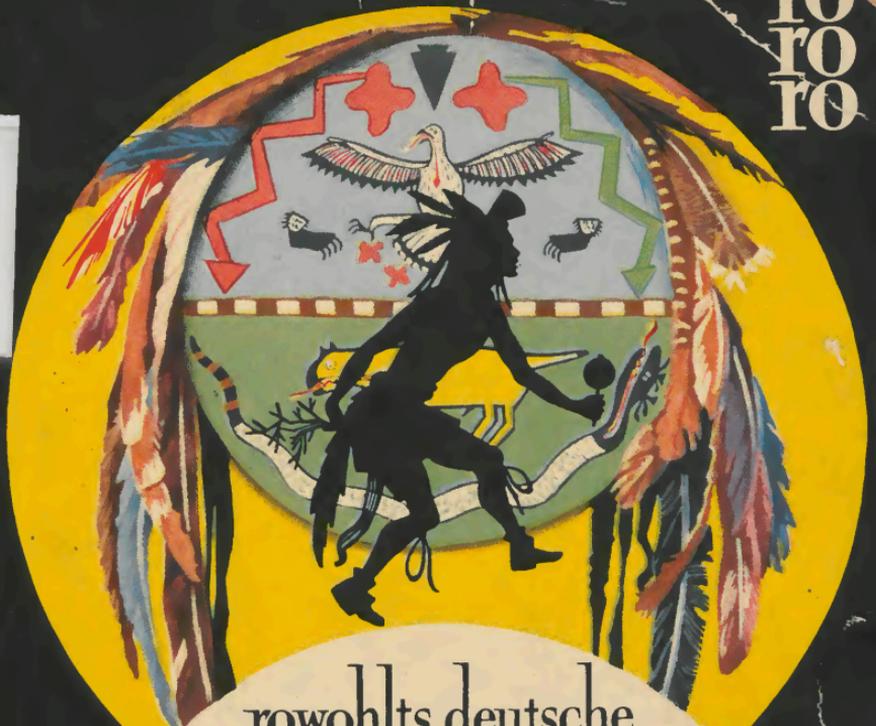


ro
ro
ro

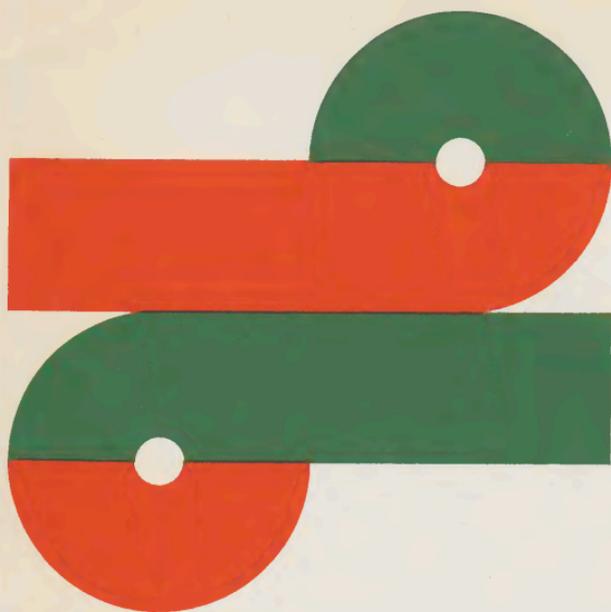


rowohlts deutsche
enzyklopädie

RUTH BENEDICT

URFORMEN
DER
KULTUR

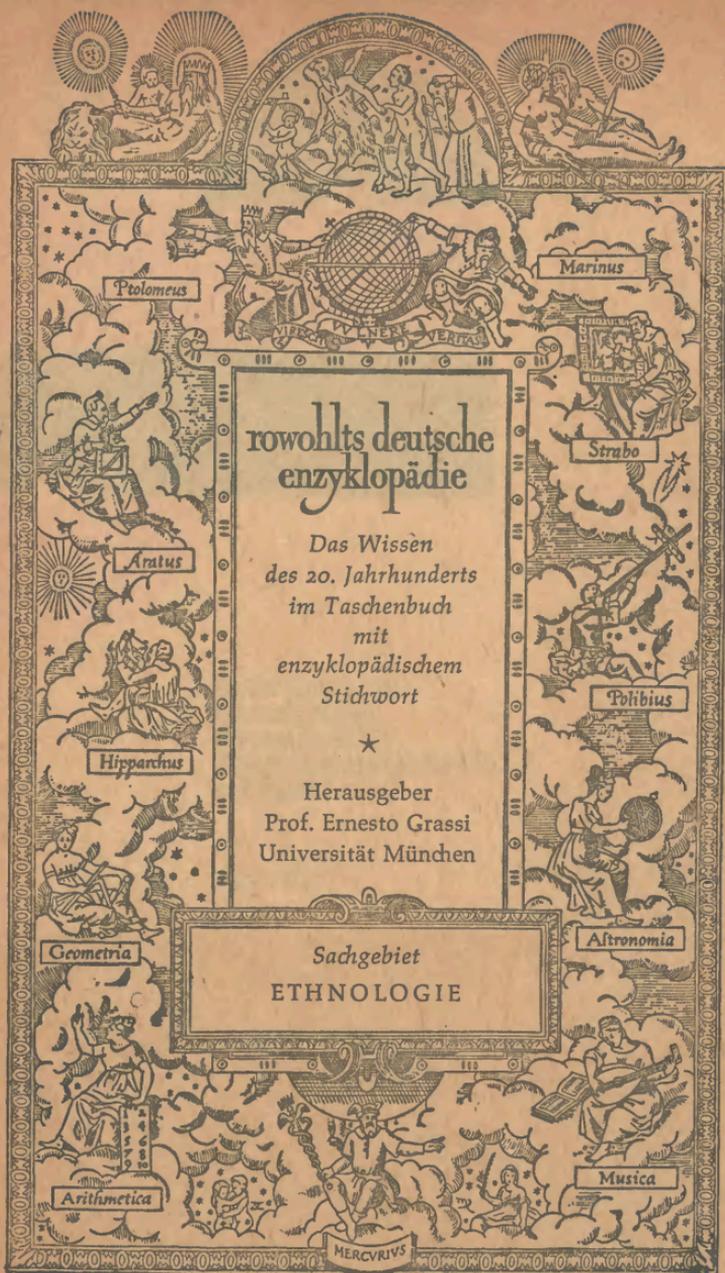
Joseph Buttinger · Bibliothek



Geschenk an die
Bibliothek der
Hochschule für
Bildungswissenschaften
in Klagenfurt

Juni 1971

R



Rowohlts deutsche
enzyklopädie

Das Wissen
des 20. Jahrhunderts
im Taschenbuch
mit
enzyklopädischem
Stichwort



Herausgeber
Prof. Ernesto Grassi
Universität München

Sachgebiet
ETHNOLOGIE

RUTH BENEDICT

dieser
lich

I 512405

Urformen der
Kultur



rd
e

UB KLAGENFURT



+L49321809

ROWOHLT HAMBURG

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

- Franz Altheim (*Berlin*) / Henri Bedarida (*Paris-Sorbonne*)
Ernst Benz (*Marburg*) / Carl J. Burckhardt (*Basel*)
Enrico Castelli (*Rom*) / Francisco Javier Conde Garcia (*Madrid*)
Alois Dempf (*München*) / Mircea Eliade (*Bukarest / Paris*)
Vicente Ferreira da Silva (*Sao Paulo*) / Hugo Friedrich (*Freiburg*)
Eugenio Garin (*Florenz*) / Adolfo Gomez Lassa (*Santiago de Chile*)
Juan Gomez Millas (*Santiago de Chile*) / Henri Gouhier (*Paris-Sorbonne*)
Rudolf Großmann (*Hamburg*) / Romano Guardini (*München*)
Hermann Heimpel (*Göttingen*) / Georg Henneberg (*Berlin*)
M. P. Hornik (*Oxford*) / Ernst Howald (*Zürich*)
G. Frhr. v. Kaschnitz-Weinberg (*Frankfurt/Rom*)
Karl Kerényi (*Zürich*) / Lawrence S. Kubie (*Yale*)
Pedro Lain Entralgo (*Madrid*) / Karl Loewith (*Heidelberg*)
Arthur March (*Innsbruck*) / Hans Marquardt (*Freiburg*)
Adolf Meyer-Abich (*Hamburg*) / Alexander Mitscherlich (*Heidelberg*)
J. Robert Oppenheimer (*Princeton*) / Walter F. Otto (*Tübingen*)
Enzo Paci (*Pavia*) / Massimo Pallottino (*Rom*)
Adolf Portmann (*Basel*) / Emil Preetorius (*München*)
Hans Rheinfelder (*München*) / Salvatore Riccobono (*Rom*)
David Riesman (*Chicago*) / Jan Romein (*Amsterdam*)
Fritz Schalk (*Köln*) / Helmut Schelsky (*Hamburg*)
Günter Schmölders (*Köln*)
Percy Ernst Schramm (*Göttingen*) / Hans Sedlmayr (*München*)
Bruno Snell (*Hamburg*) / Wilhelm Szilasi (*Freiburg*)
Giuseppe Tucci (*Rom*) / Thure von Uexküll (*München*)
Giorgio del Vecchio (*Rom*)
Centre Internationale des Études Humanistiques (*Rom*)
Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici (*München*)

Veröffentlicht im Dezember 1955

Copyright Houghton Mifflin Co., Boston, Mass., USA
Deutsche Rechte beim Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks und
der photomechanischen Wiedergabe, vorbehalten
Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

dieser
lich

ENZYKLOPÄDISCHES STICHWORT

ETHNOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE

218

*(Zur vorherigen Lektüre empfohlene Einführung in den Problemkreis,
dem das Thema entstammt)*

ERSTER TEIL: DIE PROBLEMSTELLUNG

1. BRAUCHTUMSFORSCHUNG

7

2. DIE UNGLEICHHEIT DER KULTUREN

21

3. KULTURELLE INTEGRATION

39

ZWEITER TEIL: DREI VERSCHIEDENE KULTUREN

1. DIE PUEBLOS NEU-MEXIKOS

48

2. DOBU

104

3. DIE NORDWESTKÜSTE NORDAMERIKAS

136

DRITTER TEIL: SCHLUSSFOLGERUNGEN

1. DAS WESEN DER GESELLSCHAFT

172

2. DER EINZELNE UND DAS KULTURSYSTEM

192

NACHWORT

212

QUELENNACHWEIS

213

ÜBER DIE VERFASSERIN

224

LITERATURHINWEISE

225

NAMEN- UND SACHREGISTER

228

«Zu Anbeginn gab Gott
jedem Volk eine Schale,
eine tönernerne Trinkschale,
und aus dieser Schale
tranken sie ihr Leben.»

SPRICHWORT DER
DIGGER-INDIANER

1. BRAUCHTUMSFORSCHUNG

Sitte und Brauchtum

Die Anthropologie befaßt sich mit der Erforschung des Menschen als Geschöpf der Gesellschaft. Sie richtet ihr Augenmerk auf diejenigen körperlichen Charakteristika, handwerklichen Fähigkeiten, Konventionen und Werte, die eine Gemeinschaft von allen anderen unterscheiden, die auf einer anderen Überlieferung fußen.

Die Anthropologie unterscheidet sich von den übrigen Sozialwissenschaften dadurch, daß sie sich auch mit anderen Gesellschaften außerhalb unserer Kultursphäre ernsthaft beschäftigt. Für ihre Zwecke ist jede Regelung, die das Zusammenleben und den Fortbestand einer Gemeinschaft betrifft (und sei es auch die der See-Dajaks, die mit unserer Zivilisation keine geschichtlichen Berührungspunkte haben) ebenso bedeutungsvoll wie unsere eigene Gesellschaftsordnung. Für den Anthropologen sind unsere Sitten und Gebräuche und die irgendeines Stammes in Neuguinea zwei mögliche Gesellschaftssysteme, die sich mit der Lösung ein und derselben Aufgabe befassen. Wenn er Anthropologe sein will, darf er keinesfalls das eine System gegen das andre abwägen. Er ist an menschlichen Verhaltensweisen schlechthin interessiert und beschäftigt sich nicht nur mit dem durch eine einzige – nämlich unsere – Tradition bestimmten, sondern mit jedem Verhalten, das von irgendeiner Tradition geprägt wurde, und mit der Fülle von Brauchtum, wie es in den verschiedensten Kulturen auftritt. Er will erkennen, wie Kulturen sich ändern und voneinander differenzieren, durch welche Formen sie sich ausdrücken und welchen Einfluß die Bräuche eines Volkes auf das Leben des einzelnen haben.

Die Gewohnheiten eines Volkes sind im allgemeinen nicht als ein besonders wichtiger Forschungsgegenstand angesehen worden. Wir halten einzig und allein die inneren Vorgänge in unserem Gehirn einer Untersuchung würdig – aber «Gewohnheiten» – das ist unserer Meinung nach etwas zu «Gewöhnliches». Natürlich ist es gerade umgekehrt. Überlieferte Bräuche enthalten, wenn man die ganze Menschheit einbezieht, eine derartige Menge unterschiedlicher und dermaßen erstaunlicher Verhaltensweisen, wie sie eine Einzelperson niemals noch in ihren abwegigen Handlungen zum Ausdruck bringen könnte. Doch ist dies noch ein recht nebensächlicher Gesichtspunkt – das Allerwichtigste ist die überragende Rolle, die die Sitten und Gebräuche im täglichen Leben und im Glauben der Völker spielen, sowie die überaus großen Abweichungen, die dabei zum Ausdruck kommen können.

Das Erbgut des Kindes

Nie sieht der Mensch die Welt mit unvoreingenommenen Blicken. Er sieht sie immer mit den Augen eines Wesens, das von einem ganz

... en Bestand von Sitten und Einrichtungen und von bestimmten Denkweisen geprägt wurde. Nicht einmal in seinen philosophischen Gedankengängen kann er sich diesen Schablonen entziehen: seine Begriffe von Gut und Böse werden sich immer aus den ihm überlieferten Sitten herleiten. JOHN DEWEY hat allen Ernstes behauptet, daß die Rolle, die die überkommene Sitte bei der Herausbildung der Geisteshaltung des einzelnen spielt, zu allen Kräften, durch die diese Traditionsgebundenheit erschüttert werden kann, im gleichen Machtverhältnis stehe wie der gesamte Wortschatz unserer Muttersprache zu den paar Wörtern, welche wir aus unserer Kindersprache in den alltäglichen Sprachgebrauch innerhalb unserer Familie mitübernommen haben. Bei ernsthafter Beschäftigung mit Gesellschaftsordnungen, die Gelegenheit hatten, sich vollkommen selbständig und unbeeinflusst zu entwickeln, wird man diesen Tatbestand bestätigt finden. Die Lebensgeschichte des einzelnen ist in erster Linie eine Anpassung an die traditionsgemäßen Schemata und Standardbegriffe, welche die Gemeinschaft, innerhalb derer er lebt, überkommen hat. Vom Augenblick seiner Geburt an formen die Sitten, in die der Mensch hineingeboren ist, sein äußeres Auftreten und seine geistige Haltung. Sobald er sprechen kann, ist er der Kultur seiner Gemeinschaft auch schon untertan; wenn er erwachsen ist und an ihren Lebensäußerungen Anteil hat, dann sind die Gepflogenheiten innerhalb seiner kulturellen Sphäre auch die seinen, ist ihre Religion auch die seine, ist etwas, was in seinem Kulturkreis eine Unmöglichkeit darstellt, auch für ihn eine Unmöglichkeit. Jedes in seine Gruppe hineingeborene Kind wird wiederum den gleichen Anteil haben wie er, während ein anderes, das als Antipode auf die Welt kam, nichts davon bekommen wird. Es gibt kein soziales Problem, dessen Verständnis für uns wesentlicher wäre als die Rolle, die das Brauchtum spielt. Solange wir dessen Gesetze und Variationsmöglichkeiten nicht kennen, müssen uns auch alle die Faktoren, die das menschliche Leben so kompliziert machen, unverständlich bleiben.

Unsere falsche Perspektive

Das Studium der Sitten kann nur dann nutzbringend sein, wenn man sich einige grundlegende Lehrsätze zu eigen macht, von denen einige heftig umstritten sind. In erster Linie erfordert jegliches wissenschaftliche Studium, daß man jedem einzelnen Forschungsgegenstand innerhalb der zur Untersuchung erwählten Versuchsreihe die gleiche Bedeutung beimißt. Auf allen weniger umstrittenen Gebieten, wie z. B. der Forschung an Kakteen oder Termiten oder der Natur der Nebelflecke, pflegt man das vorhandene Material zu gruppieren und allen möglichen Varianten und Umweltbedingungen Rechnung zu tragen. Auf diese Art und Weise nämlich haben wir alles erfahren, was wir über die Gesetze der Astronomie oder über die Gepflogenheiten der geselliglebenden Insekten wissen. Nur in der Menschenkunde selbst haben die Hauptdisziplinen der Sozialwissenschaften das Studium einer einzelnen Lokalvariation, nämlich unserer abendländischen Zivilisation, ausschließlich bevorzugt.

Anthropologie war daher so lange ein Ding der Unmöglichkeit, dieser als diese Unterscheidung zwischen uns und dem Primitiven, zwischen uns und dem Barbaren, zwischen uns und dem Heiden im Denkbild in seinem Banne hielt. Wir mußten uns erst soweit von diesem uralten Trugbild losmachen, daß wir nicht mehr unwillkürlich unsere Religion dem Aberglauben unserer Mitmenschen entgegensetzten. Wir mußten erst die Tatsache anerkennen, daß Ordnungen, die gemeinsame Ausgangspunkte – sagen wir hier: das Übernatürliche – haben, auch miteinander betrachtet werden müssen, also auch die unseren zusammen mit den anderen.

Noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam dieses Elementarerfordernis der Anthropologie auch nicht dem hellsten Kopf in unserer westlichen Kultursphäre zum Bewußtsein. Der Mensch hat durch seine ganze Geschichte hindurch *seine* Einzigartigkeit wie ein Stück seiner Würde verfochten. Zu KOPERNIKUS' Zeiten war dieser Anspruch dermaßen übersteigert, daß man sogar die Erde, auf der wir leben, mit einbezog, und das 14. Jahrhundert kämpfte leidenschaftlich gegen eine Einfügung unseres Planeten an untergeordneter Stelle im Sonnensystem. Nachdem man schließlich dem Gegner das «Sonnensystem» hatte zugestehen müssen, stritt man noch zu DARWIN'S Zeiten mit allen zu Gebote stehenden Mitteln für die Einmaligkeit der Seele, dieses unerforschlichen Attributs, das dem Menschen von Gott mit solcher Ausschließlichkeit verliehen war, daß es seine Abstammung aus dem Tierreich widerlegte.

Keine Lücke in der Beweisführung, keinerlei Zweifel bezüglich der Natur dieser «Seele», nicht einmal die Tatsache, daß das 19. Jahrhundert gar nicht daran dachte, seine Bruderschaft auch mit irgendeiner Gruppe von Fremden zu verteidigen – das alles zählte gar nicht gegenüber der ungeheuren Aufregung darüber, daß einer es auch nur wagte, mit der Entwicklungslehre gegen die Idee von der Einzigartigkeit des Menschen anzutreten.

Wir können gut und gern beide Schlachten als gewonnen ansehen – wenn vielleicht jetzt noch nicht ganz, dann zum mindesten bald; der Kampf ist dafür an einer anderen Stelle um so schärfer entbrannt. Wir sind jetzt willens, zuzugeben, daß die Umdrehung der Erde um die Sonne, die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich mit der Einmaligkeit unserer menschlichen Errungenschaften nicht das geringste zu tun haben. Wenn wir einen aus Myriaden von Sonnensystemen willkürlich herausgegriffenen Planeten bewohnen – um so größer ist unser Ruhm; und wenn alle die so schlecht zueinander passenden Menschenrassen auf Grund ihrer Entwicklung aus dem Tier zusammengehören – um so krasser sind die nachweislichen Unterschiede zwischen uns selbst und den anderen, und um so bemerkenswerter ist die Einmaligkeit unserer Einrichtungen.

Unsere Errungenschaften, *unsere* Einrichtungen sind einzigartig; sie gehören einer anderen Sphäre an als die der niederen Rassen und müssen um jeden Preis aufrechterhalten bleiben. Gleichgültig, ob es nun eine Frage des Imperialismus oder rassischer Vorurteile ist oder ob es sich um einen Vergleich von Christentum und

Die psychologischen Folgen dieser Verbreitung der Kultur der Weißen waren unvergleichlich bedeutungsvoller als die materiellen. Diese weltweite Verbreitung *unserer* Kultur hat uns davor bewahrt – und zwar in einem Ausmaß, wie die Menschheit noch nie davor bewahrt worden ist –, uns mit den Kulturen anderer Völker ernsthaft befassen zu müssen; sie hat unserer Kultur eine schwerwiegende Universalität verliehen, die wir seit langem nicht mehr als geschichtlich bedingt erkennen, sondern als notwendig und unumgänglich ansehen. Wir nehmen die in unserer Zivilisation bestehende Abhängigkeit vom wirtschaftlichen Wettbewerb als Beweis dafür, daß *sie* der einzig sichere Grund ist, auf dem sich die menschliche Natur bewegen kann. Wir fassen die Lebensäußerungen unserer Kinder, so wie sie von unserer Zivilisation geformt und in Kinderkliniken genauestens registriert sind, als *die* kindliche Psychologie überhaupt auf und als *die* Art und Weise, wie sich das Lebewesen «Mensch» in seiner Kindheit einfach benehmen *muß*! Es bleibt sich gleich, ob dafür unsere Ethik oder unsere Familienorganisation verantwortlich zu machen ist. Wir halten daran fest, daß alle uns vertrauten Beweggründe zwingend seien, und wir versuchen stets, unser eigenes Verhalten mit dem Verhalten schlechthin, unsere eigene Beschaffenheit mit der Beschaffenheit *des* Menschen zu identifizieren.

Kein Mensch der Jetztzeit wird diese Behauptung bewußt zur Richtschnur seines Denkens und seines äußeren Benehmens machen, aber sie leitet sich her aus einer Unterscheidung, die – wie man aus ihrer allgemeinen Verbreitung unter Primitivvölkern schließen kann – zu den ältesten der Welt gehört: aus der Unterscheidung zwischen «meiner» (in sich geschlossenen) Gruppe und den «Fremden».

Sämtliche Primitivvölker stimmen überein in der Anerkennung der Gruppe der «Anderen», auf welche nicht nur die Bestimmungen des Sittenkodex der eigenen Gruppe nicht zutreffen, sondern die man ganz summarisch einfach nicht mehr als Menschen ansieht. Eine große Anzahl von allgemein gebräuchlichen Stammes- und Gruppennamen, wie Zuñi, Dene, Kiowa und all die vielen anderen Selbstbezeichnungen primitiver Stämme bedeuten in deren Sprache einfach «Menschen» – und das sind nur sie selbst! Was außerhalb ihrer Stammesgruppe lebt, sind keine Menschen! Und das trotz der Tatsache, daß, objektiv betrachtet, jeder dieser Stämme inmitten anderer Völker lebt, welchen das gleiche Kunstempfinden innewohnt, welche die gleichen materiellen Güter, die gleichen ausgefeilten Praktiken besitzen, also alles, was sich aus einem beständigen Nehmen und Geben geistiger Güter zwischen benachbarten Völkern ergeben hat.

Der primitive Mensch hat niemals die Welt als Ganzes und die Menschheit als zusammengehörig angesehen, niemals sich mit seinesgleichen als einer Spezies angehörig verbunden gefühlt. Von Anfang an war er Partikularist inmitten unübersteigbarer Grenzwälle. Ob es sich nun um eine Heirat handelte oder um die Wahl eines Häuptlings – die erste und wichtigste Unterscheidung war die zwischen

genen, örtlich begrenzten Gruppe und den anderen jenseits Grenzpfähle. Seine eigene Gruppe und ihre eigene Lebensauf-
fassung waren das einzig Wahre.

Genau so hat der Mensch der Jetztzeit, der einen Unterschied macht zwischen seinem, dem «auserwählten Volke» und den Ausländern, von denen nur Gefahr droht – obwohl es sich dabei nur um verschiedene Gruppen innerhalb seines eigenen Kulturkreises handelt, welche genetisch und kulturell genau so miteinander verknüpft sind wie die einzelnen Stämme im australischen Busch – eine unendliche, ununterbrochene Reihe geschichtlicher Zusammenhänge als Rechtfertigung für diese seine Geisteshaltung zur Verfügung. Die Pygmäen erheben allerdings genau den gleichen Anspruch! Es ist recht unwahrscheinlich, daß wir uns eines so fundamentalen Grundzuges unserer Einstellung ohne weiteres entledigen werden, aber wir können zum mindesten lernen, seine geschichtliche Entwicklung und seine zahllosen Auswirkungen zu erkennen.

Eine dieser Auswirkungen – die oft als primär bezeichnet und eher religiösem Eifer als diesem allgemeinen Provinzialismus zugeschrieben wird – ist die Haltung, die von den westlichen Zivilisationen auf religiösem Gebiet eingenommen wurde, solange, als dort der Religion noch tatkräftiges Leben innewohnt! Der Unterschied zwischen einer einheitlichen Gruppe und den «Anderen» wird, aufs religiöse Gebiet übertragen, zum Unterschied zwischen den Anhängern des «wahren Glaubens» und den «Heiden». Diese beiden Kategorien hatten jahrhundertlang nichts Gemeinsames miteinander. Keine Idee oder Institution der einen Gruppe galt etwas bei der anderen. Vielmehr sah man alle Einrichtungen als in striktem Gegensatz zueinander stehend an, je nachdem, ob sie der einen oder der anderen der sich oft nur in ganz geringem Maße von einander unterscheidenden Religionen angehörten. Auf der einen Seite handelte es sich um die «Göttliche Wahrheit» und um die «Gläubigen», um «Offenbarung» und um «Gott», auf der anderen Seite dafür um zum ewigen Tod führende Irrtümer, um Märchen, um ewig Verdammte und um Teufel. Einen Ausgleich zwischen den einander feindlichen Einstellungen der beiden Gruppen gab es nicht und daher auch keine Möglichkeit, das Wesen der Religion, dieses wichtigen Ausdrucks des Menschseins, durch objektive Betrachtung gegebener Tatsachen zu erfassen.

Rassische Vorurteile

Wir empfinden mit Recht unsere Überlegenheit beim Lesen einer solchen Beschreibung der religiösen Standardhaltung. Wenigstens von diesem absurden Zustand haben wir uns losgemacht und mit dem vergleichenden Studium der Religionen begonnen. Aber wenn wir bedenken, welche Ausmaße eine ähnliche Einstellung beispielsweise in der Form von rassischen Vorurteilen in unserer Zivilisation angenommen hat, so können wir immerhin etwas im Zweifel sein, ob unsere Aufgeklärtheit in Religionsfragen auf die Tatsache zurück-

zuführen ist, daß wir über die Naivität unserer Kinderzeit hin^{dieser} wachsen sind, oder nicht vielmehr darauf, daß die Daseinssphäre^{lich} der heutzutage entscheidende Schlachten geschlagen werden, nicht mehr die Religion ist. In den wirklichen Kernfragen, die unsere Zivilisation heute bewegen, sind wir anscheinend noch weit entfernt von dieser Unvoreingenommenheit, die wir auf dem Gebiet der Religion gewonnen haben.

Ein weiterer Umstand hat die ernsthafte Sittenforschung zu einer etwas verspäteten und oft recht zaghaft verfolgten Wissenschaft gemacht. Und dieser Umstand stellt ein weit schwerer zu überwindendes Hindernis dar als das eben besprochene. Die Sitten haben deswegen die Aufmerksamkeit der Sozialtheoretiker nicht auf sich gelenkt, weil sie die eigentliche Grundsubstanz ihres eigenen Denkens darstellten. Sie waren die Brille, ohne die sie überhaupt nicht sehen konnten. Gerade in dem Maße, in dem sie die Basis ihres Denkens waren, standen sie außerhalb ihres Denkens. Diese Blindheit ist durchaus nicht erstaunlich. Wenn ein Wissenschaftler umfangreiches Material für eine Arbeit über internationales Kreditwesen, über den Lernprozeß oder über den Narzißmus als Faktor bei Psychoneurosen zusammengetragen hat, dann ist es dieses Material, mit dem der Nationalökonom, der Psychologe oder der Psychiater arbeitet. Für ihn fällt die Tatsache, daß es auch noch andere Sozialsysteme gibt, in denen eventuell alle diese Faktoren ganz anders angeordnet sind, überhaupt nicht ins Gewicht; er rechnet also gar nicht mit anders gearteten kulturellen Bedingungen. Er sieht, daß der Einzelzug, den er untersucht, sich in bekannter und bestimmter Weise äußert, und deutet diese Äußerungen als die einzig möglichen, weil sie ja das ganze Material darstellen, mit dem er zu rechnen hat. Er identifiziert lokale Erscheinungen aus den 30er Jahren unseres Jahrhunderts mit der menschlichen Natur und die Beschreibung dieser Erscheinungen mit Nationalökonomie oder Psychologie. In der Praxis macht das oft gar nichts aus. Unsere Kinder müssen gemäß unserer pädagogischen Tradition erzogen werden, und das Studium des Lernvorgangs in unseren Schulen ist von allergrößter Wichtigkeit. In gleicher Weise ist das Achselzucken berechtigt, mit dem wir oft eine Diskussion über andere Wirtschaftssysteme aufnehmen. Schließlich und endlich untersteht ja unser Leben dem Moralkodex unserer eigenen Kultur!

Das trifft zu, und die Tatsache, daß man die Verschiedenheiten der Kulturerscheinungen am besten aus größerer zeitlicher Entfernung untersuchen kann, dient unserer Gleichgültigkeit zum Vorwand. Aber es ist nur die Begrenztheit des geschichtlichen Materials, die uns daran hindert, in höherem Maße Beispiele aus einer Folge von Kulturepochen heranzuziehen. Über diesen Wechsel innerhalb einer Kultur können wir uns nicht hinwegsetzen, wenn wir es auch wollten. Wir brauchen ja nur über eine einzige Generation hinweg rückzuschauen, um zu sehen, in welchem Ausmaße seitdem Umwertungen stattgefunden haben, manche sogar im Bereiche unseres eigenen Fühlens und Denkens. Soweit diese Umwertungen sich im Verborge-

spielten, können wir bei einer Rückschau nur deren Auswirkungen erkennen. Hätten wir nicht eine Abneigung dagegen, kulturelle Veränderungen innerhalb unserer Sphäre zu akzeptieren, ehe sie uns aufgezungen werden, wäre es für uns durchaus nicht unmöglich, eine verständnisvollere und gleichzeitig richtungweisende Haltung einzunehmen. Dieses Widerstreben ist zu einem großen Teile auf unser Mißverstehen kultureller Gewohnheiten zurückzuführen, ganz besonders aber auf eine übertriebene Wertschätzung derjenigen, welche zufällig unserem Volke und unserem Zeitalter angehören. Ein klein wenig Vertrautsein mit anderen Anschauungen und die Erkenntnis, wie verschieden diese sein können, würde schon viel zu einer wirklich rationalen Gesellschaftsordnung beitragen.

Die nähere Beschäftigung mit Kulturen, die von der unseren verschieden sind, ist auch in anderer Beziehung für unser Denken und Verhalten wichtig. Die Neuzeit hat viele Kulturen in enge Berührung miteinander gebracht, und die Reaktion darauf hieß Nationalismus und Rassendünkel. Es hat niemals eine Zeit gegeben, in der die Zivilisation dringender Menschen gebraucht hätte, die wirkliches Kulturbewußtsein besitzen und die gesellschaftlich bedingte Geisteshaltung anderer Völker objektiv und ohne Angst und Tadelsucht betrachten können.

Die einzig mögliche Lösung für den aus der Berührung von verschiedenen Rassen und Nationalitäten entstandenen Zwiespalt heißt nicht: Verachtung. Diese Lösung wäre nicht einmal wissenschaftlich fundiert. Die traditionelle angelsächsische Intoleranz ist eine örtlich und zeitlich begrenzte Kulturerscheinung wie irgendeine andere auch. Nicht einmal bei einem blutsmäßig und kulturell so nahe verwandten Volke wie den Spaniern ist sie aufgetreten, und die rassischen Vorurteile in den spanisch besiedelten Ländern und in denjenigen, welche von Großbritannien und den Vereinigten Staaten beherrscht werden, sind voneinander vollkommen verschieden. Bei uns handelt es sich offensichtlich nicht um eine gegen die Blutsvermischung biologisch sehr verschiedener Rassen gerichtete Unduldsamkeit, denn gelegentlich stieg die Erregung gegen die irischen Katholiken in Boston oder die Italiener in den Industriestädten der Neuenlandstaaten genau so hoch wie gegen die Ostasiaten in Kalifornien. Es ist dies die alte Zweiteilung in Angehörige «unserer» Gruppe und «Andere». Wenn wir uns in diesen Bahnen bewegen, dann haben wir weit weniger Entschuldigungsgründe für unser Verhalten als irgendwelche Primitivstämme. Wir sind in der Welt herumgekommen, wir brüsten uns mit unserer Gelehrsamkeit – aber wir haben die Relativität kultureller Begriffe nicht erfaßt; uns geht daher viel Genuß und Freude in unseren menschlichen Beziehungen mit Völkern anderen Kulturniveaus verloren, und unser Verkehr mit ihnen ermangelt des Vertrauens.

Die Erkenntnis, daß rassische Vorurteile auf kultureller Basis entstehen, ist eine unumgängliche Notwendigkeit für unsere jetzige westliche Kultur. Wir sind schon so weit gekommen, daß uns rassische Vorurteile von den Iren, unseren Blutsverwandten, trennen,

daß Norweger und Schweden von ihrer gegenseitigen Feindschaft ^{dieser} reden, als wären sie verschiedenen Blutes. Die sogenannte Rassen- ^{lich}grenze muß notwendigerweise in einem Kriege, in dem sich Frankreich und Deutschland als Gegner gegenüberstehen, die Badenser und die Elsässer voneinander trennen, die doch beide somatisch der alpinen Untergruppe angehören. In einer Zeit unaufhörlicher Bevölkerungsumschichtungen und Mischehen zwischen allen nur denkbaren Elementen der Gemeinschaft predigen wir, ohne uns dessen zu schämen, das Evangelium von der «Rassenreinheit».

*Der Mensch durch die Sitte geformt,
nicht durch den Instinkt*

Darauf hat die Anthropologie zwei Entgegnungen. Die erste bezieht sich auf das Wesen der Kultur und die zweite auf die Erbmasse. Die Entgegnung, die das Wesen der Kultur betrifft, führt uns zurück zu vor-menschlichen Gesellschaften. Es gibt Gesellschaften, bei denen die Natur durch biologische Mechanismen dafür sorgt, daß auch die unbedeutendsten Verhaltensformen sich immer wiederholen. Aber das sind nicht menschliche Gesellschaften, sondern die der gesellig lebenden Insekten. Die Ameisenkönigin wird, in einen anderen Bau gebracht, dort auf genau die gleiche Weise für das Fortleben der Spezies sorgen und genau die gleiche Königinnenzelle anlegen. Die gesellig lebenden Insekten versinnbildlichen die Natur in einer Laune, in welcher sie keinerlei Risiko eingehen wollte. Sie hat die Form der ganzen Gesellschaftsstruktur in den Instinkt der Ameise mit eingebaut. Daß durch die Isolierung einer Ameise von ihrer Gruppe die Klasseneinteilung des Ameisenstaates oder ihr bei der «Pilzzucht» angewandtes Verfahren verlorengeht, oder daß die Nachkommen dieser einer Ameise nicht genau wieder die gleiche Form der Antennen oder des Hinterleibes haben werden, ist unmöglich.

Sei dies nun von Vorteil oder nicht – beim Menschen ist es gerade umgekehrt. In seiner Keimzelle ist nichts von seiner Gesellschaftsordnung, seiner Sprache oder seiner Religion enthalten. In Europa wurden in früheren Jahrhunderten gelegentlich Kinder aufgefunden, welche ausgesetzt worden und fern von anderen menschlichen Wesen in Wäldern aufgewachsen waren: sie glichen sich alle in einem solchen Ausmaße, daß LINNÉ sie als besondere Spezies, den *homo ferus*, klassifizierte, in der Annahme, sie seien eine Art von Zwergen, die man eben nur ganz selten antreffe. Er konnte nicht begreifen, daß diese stumpfsinnigen Gestalten als Menschen geboren waren, diese Geschöpfe, welche keinerlei Interesse an dem zeigten, was um sie herum vor sich ging, die den Körper taktmäßig hin und her wiegten wie ein wildes Tier im Zoo, deren Sprech- und Hörorgane kaum soweit geschult werden konnten, daß sie ihren Dienst verrichteten, die, nur in Lumpen gehüllt, Eiseskälte überstanden und, ohne irgendwelches Unbehagen zu zeigen, Kartoffeln aus kochendem Wasser herausholten. Natürlich handelte es sich um in frühester Kindheit ausgesetzte Kinder, und was ihnen fehlte, war der Kontakt mit Menschen,

den allein die Fähigkeiten des Menschen entwickelt und geformt
sind.

In unserem humaneren Zeitalter gibt es keine in der Wildnis aufgewachsenen Kinder mehr, aber in jedem Falle von Adoptierung eines Kindes durch Angehörige einer anderen Rasse und Kultur kann man das gleiche beweisen. Ein aus dem Orient stammendes Kind, welches von einer Familie bei uns aufgenommen wird, lernt Englisch, nimmt seinen Adoptiveltern gegenüber die gleiche Haltung ein wie seine Spielgefährten gegenüber ihren Eltern und wählt sich später einen Beruf gleich denen, die seine Spielkameraden einst wählen werden. Der ganze Komplex der Kulturäußerungen seiner Umwelt wird auch sein geistiges Eigentum, wobei der seiner wirklichen Eltern keine Rolle spielt. Der gleiche Prozeß in großem Maßstabe vollzieht sich, wenn ganze Völker innerhalb einiger Generationen ihre Kulturüberlieferung gegen die einer fremden Gruppe eintauschen. Die Kultur des amerikanischen Negers in den Städten des Nordens ist bis auf Kleinigkeiten wesensgleich mit der der Weißen am gleichen Orte. Als vor einigen Jahren die Kultur der Neger in Harlem untersucht wurde, stellte man fest, daß die Neger eine eigentümliche Vorliebe dafür haben, auf die letzten drei Ziffern des Börsenumsatzes des nächsten Tages zu wetten. Dies war zum mindesten weniger kostspielig als die dementsprechende Vorliebe der Weißen für das Hasardspiel mit den Börsenpapieren selbst und war doch etwas ebenso Aufregendes und ebenso Unsicheres. Es war eine leichte Variante des weißen Vorbildes mit ganz geringen Abweichungen. Die meisten Züge des Lebens in Harlem zeigen noch größere Ähnlichkeit mit den in Kreisen der Weißen üblichen Formen. Überall auf der ganzen Welt können wir seit Beginn der Menschheitsgeschichte Beispiele dafür aufzeigen, daß Völker imstande waren, die Kultur von Völkern anderen Blutes zu übernehmen. Die biologische Struktur des Menschen enthält nichts, was dem Schwierigkeiten entgegenzusetzen könnte. Die biologische Konstitution zwingt den Menschen nicht zum ängstlichen Festhalten an einer bestimmten, bis ins Kleinste vorgeschriebenen Lebensweise. Die sehr verschiedenen Lösungen, welche die Menschheit in den verschiedensten Kulturen beispielsweise für den Geschlechtsverkehr oder den Handelsverkehr ausgetüftelt hat, sind alle auf Grund der natürlichen Anlagen des Menschen in gleicher Weise möglich. Die Kultur ist nicht biologisch bedingt.

Was an von der Natur garantierter Sicherheit verloren gegangen ist, wird durch den Vorteil größerer Bildsamkeit wieder wettgemacht. Das Lebewesen Mensch hat sich nicht wie der Bär ein Haarkleid angezchtet, um sich im Verlauf vieler Generationen allmählich den klimatischen Verhältnissen der Arktis anzupassen; es hat gelernt, sich eine Bekleidung zusammenzunähen und sich ein Iglu zu bauen. Nach allem, was wir von der Geschichte der Entwicklung der Intelligenz sowohl in der vormenschlichen als auch in der menschlichen Gesellschaft erfahren können, war diese Anpassungsfähigkeit der menschlichen Natur der Boden, dem der menschliche Fortschritt entsproß, in dem er Wurzel schlug und sich auch erhalten hat. Zur Zeit

der Mammuts entstand eine Tierspezies nach der anderen, ^{dieser} ^{lich} passungsfähigkeit zu besitzen, trieb üppige Blüten – und starb zugrunde gerichtet eben durch die Überentwicklung derjenigen Eigenschaften, welche sie biologisch entwickelt hatte, um sich den Umweltbedingungen anzupassen. Die Raubtiere und schließlich die höheren Affen kamen langsam dazu, sich auf etwas anderes als rein biologische Anpassung zu verlassen; die dadurch einsetzende erhöhte Bildsamkeit bildete dann allmählich die Grundlage für die Entwicklung der Intelligenz. Es wird oft auf die Möglichkeit hingewiesen, daß die Menschheit sich einstmals infolge der auf die Spitze getriebenen Entwicklung des Verstandes gegenseitig vernichten werde. Aber noch niemand hat ein Mittel vorgeschlagen, mit Hilfe dessen wir zu dem biologischen Mechanismus der gesellig lebenden Insekten zurückkehren könnten. Wir haben keine Alternative. Das menschliche Kulturerbe ist eben nicht auf biologischem Wege weitergegeben worden.

Daraus folgt für die Jetztzeit, daß die Behauptung, wir könnten unsere geistigen und kulturellen Errungenschaften auf ausgesuchte, vererbare Keimzellen übertragen, jeglicher Grundlage entbehrt. In unserer westlichen Kultursphäre ist die führende Stellung der Reihe nach in verschiedenen Perioden auf die semitischsprechenden Völker, auf die Hamiten, die mediterrane Untergruppe der weißen Rasse und schließlich auf die nordische Rasse übergegangen. Es besteht kein Zweifel hinsichtlich der kulturellen Stetigkeit der Zivilisation – gleichgültig, wer deren augenblicklicher Träger ist. Wir müssen alle Komplikationen, die aus unserem menschlichen Erbeil resultieren, auf uns nehmen. Und dabei ist es wichtig, zu erkennen, welche kleine Rolle das biologische überlieferte Verhalten und welche große Rolle die kulturelle Überlieferung spielt.

«Rassenreinheit» – ein Trugbild

Die zweite Erwiderung der Anthropologie auf die Behauptung der Rassenfanatiker betrifft die Natur der Vererbung. Der Rassenfanatiker ist das Opfer eines Mythos. Wir wissen in groben Zügen, was Vererbung vom Vater auf den Sohn bedeutet. Innerhalb des Bereichs der Familie ist die Vererbung von ungeheurer Wichtigkeit, aber auch nur hier. Was darüber hinausgeht, ist Sage. In kleinen, ausgeglichenen Gemeinschaften wie einem Eskimodorfe halten sich «rassische Vererbung» und die Vererbung vom Elternteil auf das Kind praktisch die Waage, und die rassische Vererbung hat daher etwas zu bedeuten. Dem gleichen Begriff fehlt, wenn er auf über ein großes Gebiet verteilte Gruppen, also beispielsweise die nordischen Völker, bezogen wird, jegliche Grundlage. Zunächst einmal haben die nordischen Völker gewisse Grundzüge mit den alpinen oder mediterranen Völkern gemeinsam. Jede Analyse des Körperbaus der europäischen Bevölkerung zeigt Überschneidungen; im dunkelhäutigen brünetten Schweden kommen Familien-Merkmale zum Ausdruck, deren eigentliche Vertreter weiter südlich konzentriert sind. Seine Erbmasse, soweit sie sich auf Physisches bezieht, ist eine rein familiäre Angelegenheit,

2 auf Schweden beschränkt ist. Wir wissen nicht, wie weit die Abgrenzung physischer Typen ohne Vermischung gehen kann. Wir wissen, daß Inzucht einen Lokaltypus herausbildet. Aber das kommt im Bereich unserer kosmopolitischen weißen Zivilisation kaum vor, und wenn «rassisches Erbgut» ins Treffen geführt wird, um – wie es meistens geschieht – eine Anzahl von Individuen in ungefähr gleichen wirtschaftlichen Verhältnissen, ziemlich gleichen Bildungsstandes und Leser der gleichen Zeitungen, unter einen Hut zu bringen, so ist eine solche Gruppe nichts anderes als eine andere Fassung des Begriffes «wir» und die «Anderen» und hat mit der tatsächlichen biologischen Geschlossenheit der Gruppe nichts zu tun.

Was in Wirklichkeit die Menschen aneinander kettet, ist ihre Kultur – die Ideen und Standardbegriffe, die ihnen gemeinsam sind. Wenn eine Nation, anstatt sich die blutmäßige Erbmasse als Symbol auszuwählen und ein Schlagwort daraus zu machen, ihre Aufmerksamkeit mehr der Kultur zuwenden würde, die ihre verschiedenen völkischen Bestandteile eint, dann würde sie realistisches Denken an die Stelle eines gefährlichen, weil irreführenden Symbolismus setzen.

Grund für das Studium an primitiven Völkern

Kenntnis der Kulturformen ist Voraussetzung für die Sozialwissenschaften, und eben mit diesem Kulturproblem befaßt sich das vorliegende Buch.

Wie wir eben gesehen haben, ist körperliche Gestalt oder Rasse wohl von Kultur zu trennen; für die Zwecke, die wir hier verfolgen, kann sie, von einigen wenigen Punkten abgesehen, wo sie aus bestimmten Gründen Bedeutung erlangt, außer acht gelassen werden. Das Haupterfordernis für eine Erörterung von kulturellen Momenten ist, daß diese Erörterung von einer großen Auswahl möglicher Kulturformen ausgeht. Nur vermittels solcher Tatsachen können wir möglicherweise unterscheiden zwischen denjenigen Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft, welche kulturell bedingt sind, und jenen, welche Gemeinbesitz der Menschheit darstellen und – soweit wir es beurteilen können – für die Menschheit unumgänglich sind. Wir können weder durch eingehende Prüfung noch durch bloße Beobachtung nur einer menschlichen Gesellschaft in Erfahrung bringen, welche Haltung «instinktiv», also organisch bedingt ist. Um irgendein Verhalten als instinktiv ansprechen zu können, ist viel mehr erforderlich als nur der Beweis seiner unwillkürlichen Natur. Die auf kulturellen Voraussetzungen beruhende zwangsläufige Reaktion ist ebenso unwillkürlich wie die organisch bedingte, und es sind die kulturell bedingten Reaktionen, welche den Hauptteil unserer mannigfaltigen unwillkürlichen Verhaltensweisen ausmachen.

Das instruktivste Material für eine Betrachtung von kulturellen Formen und Prozessen ist daher stets solches über Gemeinschaften, die sowohl mit der unseren als auch untereinander möglichst wenig historische Beziehungen haben. Bei dem allumfassenden Netz ge-

schichtlicher Berührungen, welches die großen Zivilisationen ^{dieser} riesige Flächen verbreitet hat, stellen heutzutage Primitivkulturen die einzige Quelle dar, aus der wir schöpfen können. Sie sind das Laboratorium, in dem wir die Verschiedenheiten menschlicher Einrichtungen studieren können. Dank der verhältnismäßigen Abgeschlossenheit konnten viele Primitivvölker jahrhundertlang die kulturellen Grundgedanken, die sie sich zu eigen gemacht hatten, ausarbeiten und weiterentwickeln und uns so griffbereites Informationsmaterial über die möglichen Varianten menschlicher Ordnungen, deren kritische Prüfung für jegliches Verständnis kultureller Prozesse unerlässlich ist, liefern.

Diese Forschungsstätte hat noch einen weiteren Vorteil: Die Probleme bieten sich in weit einfacherer Form dar als in den großen abendländischen Zivilisationen. Durch die Erfindungen, welche auf die Erleichterung des gegenseitigen Verkehrs abzielen, wie Überseekabel, Rundfunk, Telephon, durch jene, welche dem gesprochenen Wort durch den Druck Weiterbestehen und weltweite Verbreitung sichern, durch die Entwicklung miteinander im Wettbewerb stehender Berufsgruppen, Kulte, Klassen und deren Standardisierung ist die moderne Zivilisation zu verwickelt geworden für eine hinreichende Analyse – man müßte sie denn zu diesem Zwecke in kleine, unnatürliche Bruchstücke aufteilen. Diese Teilanalysen wiederum wären unzureichend, weil dabei zu viele von außen wirkende Kräfte unberücksichtigt bleiben müßten. Eine genaue Überprüfung irgendeiner dieser Gruppen muß sich zwangsläufig auch auf Angehörige anderer, heterogener Gruppen mit anderen Standardbegriffen, anderen Gesellschaftszielen, anderen Familienverhältnissen, anderen Moralbegriffen erstrecken. Die Wechselbeziehungen zwischen diesen verschiedenen Gruppen sind zu kompliziert, als daß man sie im Detail auswerten könnte. In der Primitivgesellschaft ist die Kulturtradition noch einfach genug, um jedem Erwachsenen geläufig und stets gegenwärtig zu sein, und die Sitten und Moralbegriffe richten sich alle nach *einem* allgemein gültigen Standard. So ist es möglich, in dieser «einfachen» Atmosphäre die Wechselbeziehungen von Kulturzügen zu erforschen, und zwar in einer Weise, welche in den Gegenströmungen unserer komplizierten Zivilisation unmöglich wäre.

Keiner dieser Gründe für eine Betonung der Wichtigkeit der Primitivkulturen hat mit der klassischen Art der Auswertung dieses Materials auch nur das geringste zu tun. Diese Auswertung bezog sich auf eine Rekonstruktion des Urzustandes. Anthropologen früherer Zeiten versuchten, sämtliche Wesenszüge verschiedener Kulturen in einer von evolutionären Gesichtspunkten abhängigen Stufenreihe von den ersten Frühformen bis zur letzten Entwicklungsstufe in der westlichen Zivilisation anzuordnen. Es liegt aber kein Grund vor für die Annahme, daß wir durch eine Untersuchung der Religionen der Australneger an Stelle der unseren eher auf die Ur-Religion stoßen könnten oder daß wir durch das Studium der Gesellschaftsorganisation der Irokesen zu den Ehesitten der ersten Ahnen der Menschheit zurückfinden würden.

Wir gezwungen sind, zu glauben, daß die Menschenrasse eine
eigige Spezies darstelle, müssen wir folgern, daß der Mensch über-
haupt auch eine gleichlange Geschichte hinter sich hat. Einige Primitiv-
stämme mögen sich relativ enger an die Urformen menschlichen
Denkens gehalten haben als zivilisierte Völker, aber dies kann nur
relativ sein und unsere Vermutung ebensogut falsch wie auch
richtig. Die Gleichsetzung irgendeines jetzt gültigen Brauches bei
einem Primitivstamm mit dem Urtyp ist nicht gerechtfertigt. Es gibt
nur ein Mittel, durch das wir zu einer annähernden Kenntnis dieser
Frühzeit gelangen können, nämlich durch das Studium der Vertei-
lung der wenigen Grundzüge, welche in der menschlichen Gesell-
schaft allgemeine oder fast allgemeine Verbreitung genießen. Mehrere
davon sind allgemein bekannt. Hinsichtlich des Animismus¹ und der
exogamen Ehebeschränkungen besteht allgemeine Einigkeit, weniger
hinsichtlich der so verschiedenartigen Anschauungen über die
menschliche Seele und das Leben nach dem Tode. Und doch kann
man derartige beinahe universelle Anschauungen mit Recht als ur-
alten Besitz der Menschheit ansehen. Dies ist kein vollwertiger Er-
satz für ihre Einstufung als «biologisch bedingt», denn es kann sich
hier um sehr frühe Erfindungen des *homo sapiens* handeln, um
«Kindheitserrungenschaften», welche zum Fundament alles menschl-
ichen Denkens geworden sind. Schließlich und endlich können sie
ebensogut gesellschaftlich bedingt sein wie irgendein anderer ört-
licher Brauch auch, sind aber seit langer Zeit zum automatisch wirken-
den, bestimmenden Faktor der menschlichen Geisteshaltung gewor-
den. Sie sind althergebracht und universell. All dieses macht jedoch
aus den Formen, die man heutzutage beobachten kann, noch lange
nicht die ursprünglichen Formen der Urzeit, ebensowenig wie man
diese durch das Studium der heutigen Spielarten rekonstruieren
kann. Man mag den universellen Kern herauschälen und die Lokal-
formen unberücksichtigt lassen, aber es besteht trotzdem immer
noch die Möglichkeit, daß sich der Wesenszug aus einer ausgespro-
chenen Lokalform herausentwickelt hat und nicht aus irgendeinem,
wenn auch weniger auffälligen Charakteristikum, das allen erforschten
Zügen gemeinsam ist.

Aus diesem Grund muß die Verwendung primitiven Brauchtums
zur Rekonstruktion des Urzustandes immer Spekulation bleiben. Es
ist durchaus möglich, ein Argument für jede gewünschte Original-
form zu schaffen, sowohl für Originalformen, die sich gegenseitig
ausschließen, als auch für solche, die sich gegenseitig ergänzen. Von
allen Arten der Auswertung anthropologischen Materials ist dies
diejenige, in der in schnellster Folge eine Spekulation nach der an-
deren aufgetaucht ist, und in der auf Grund der Lage der Dinge ein
tatsächlicher Beweis einfach unmöglich ist.

Die Überlegung, die für das Studium sozialer Formen eine Be-
trachtung der Primitivgesellschaften empfiehlt, muß nicht mit einer
romantischen Rückwendung zum Primitiven verknüpft sein. Es han-

¹ Glaube von der Beseeltheit der ganzen Natur. (Anm. d. Übers.)

delt sich hier nicht um eine dichterische Verherrlichung der ^{dieser} mit einfacherem Kulturbild. Es gibt oft Augenblicke, in denen ^{lich} die Kultur des einen oder anderen Volkes inmitten unserer Zeit der heterogensten Standardbegriffe und des Maschinenlärms recht ansprechend erscheinen kann. Unsere Gesellschaft wird sich aber der Übel, an denen sie krankt, nicht durch eine Rückkehr zu Idealen, die von Primitivvölkern bewahrt worden sind, entledigen können. Der romantische Utopismus, der sich um den Primitivmenschen rankt, ist, so anziehend eine solche Traumvorstellung auch sein mag, für den Ethnologen ebenso oft eine Behinderung wie eine Hilfe.

Wie gesagt, das sorgfältige Studium von Primitivgesellschaften ist heute um so wichtiger, als diese das Tatsachenmaterial für die Betrachtung kultureller Erscheinungsformen und Prozesse liefern. Sie helfen uns, zu unterscheiden zwischen denjenigen Reaktionen, welche für lokale Kulturtypen charakteristisch sind, und den für die ganze Menschheit überhaupt geltenden. Außerdem verhelfen sie uns zum richtigen Abschätzen und zum Verständnis der ungeheuer wichtigen Rolle, die eine kulturell bedingte Weltanschauung spielt. Die Kultur mit all ihren Prozessen und Funktionen ist ein Gegenstand, über den wir jegliche Aufklärung benötigen, deren wir habhaft werden können. Für diesen Zweck gibt es für uns kein dankbareres Gebiet als den Kulturbestand schriftloser Völker.

2. DIE UNGLEICHHEIT DER KULTUREN

Die Trinkschale des Lebens

Ein Häuptling der «Wurzelgräber-Indianer»¹, wie sie von den Kaliforniern genannt werden, erzählte mir viel über das Leben seines Volkes in früheren Zeiten. Er war Christ und nahm im Anbau von Pfirsichen und Aprikosen in seinem Volke eine führende Stellung ein. Aber wenn er von Schamanen erzählte, die sich vor seinen Augen beim Bärenanzug in wirkliche Bären verwandelt hatten, dann zitterten ihm die Hände und seine Stimme brach vor Erregung. Sein Volk hatte in der guten alten Zeit eine ganz unvergleichliche Macht besessen. Am liebsten sprach er von den Erzeugnissen der Wüste, die sie gegessen hatten. Er brachte mir jede Pflanze, die er liebevoll und mit einem unfehlbaren Sinne für ihre Bedeutung ausgegraben hatte. Ja, damals habe sein Volk die «Gesundheit der Wüste» gegessen, meinte er, und nichts gewußt vom Inhalt einer Konservendose und von dem Zeug, das man jetzt in den Metzgerläden kaufen könne. Derartige Neuerungen seien es gewesen, die sie jetzt so heruntergebracht hätten.

Eines Tages sagte Ramón ganz unvermittelt während einer Beschreibung des Schrotens von Mesquitekorn und der Zubereitung einer Suppe aus Eichelmehl: «Zu Anbeginn gab Gott jedem Volk eine Schale, eine tönernerne Trinkschale, und aus dieser Schale tranken sie ihr Leben.» Ich weiß nicht, ob dieser Gedankengang irgendeinem der Tra-

¹ «Digger Indians», die Schoschonen des Great Basin. (Anm. d. Übers.)

angehörenden und mir unbekannt gebliebenen Ritual seines Stammes entstammt oder ob er es sich selbst so zusammengereimt hatte. Daß er es von den Weißen, die er in Banning kennengelernt, gehört hatte, ist kaum anzunehmen, denn diese pflegten sich nicht mit den Sitten andersgearteter Völker auseinanderzusetzen. Auf jeden Fall wußte der einfache Indianer genau, was er damit sagen wollte. «Sie schöpften alle aus dem gleichen Wasser», fuhr er fort, «aber sie hatten verschiedene Schalen. Die unsere ist jetzt zerbrochen. Jetzt ist es aus mit uns.»

«Unsere Schale ist zerbrochen!» Alles, was für das völkische Leben seines Stammes bedeutungsvoll gewesen, das häusliche Eßritual, die aus dem Wirtschaftssystem herrührenden Verpflichtungen, die Serie der religiösen Zeremonien, die Besessenheit, die den Barentänzer ergriff, ihre Standardbegriffe von Gut und Böse – alles war fort und mit ihm auch die äußere Form und der Sinn des Lebens. Der Alte war noch rüstig und nahm im Verkehr mit den Weißen eine maßgebende Stellung ein. Es lag ihm durchaus fern, zu glauben, daß sein Volk dem Untergang geweiht sei, aber er war sich darüber klar, daß es sich um den Verlust eines Etwas handelte, das ebenso wertvoll war wie das Leben selbst, nämlich des ganzen Gebäudes der materiellen und ideellen Standardbegriffe seines Volkes. Es waren immer noch andere Schalen voll Lebens übrig, die vielleicht das gleiche Wasser enthielten, aber der Verlust der eigenen war doch nicht mehr gutzumachen. Von einem Wiederezusammenkitten der Bruchstücke, wobei man hier wieder etwas hinzufügt und dafür an einer anderen Stelle etwas wegläßt, konnte keine Rede sein. Die ursprüngliche Form, die aus einem Guß war, war von ausschlaggebender Bedeutung und ließ sich nicht durch etwas Zusammengeflicktes ersetzen.

Ramón sprach aus eigener Erfahrung. Er stand zwischen zwei Kulturen, an deren Werte und Denkweisen man nicht den gleichen Maßstab anlegen konnte. Ein hartes Los! Uns in unserer westlichen Zivilisation ist diese Erfahrung erspart geblieben. Wir sind in eine weltumspannende Kultur hineingeboren und unsere Sozialwissenschaft, unsere Psychologie und unsere Theologie sehen über diese Wahrheit, die in Ramón verkörpert ist, beharrlich hinweg.

Der Gang des Lebens und der Druck, den die Umwelt ausübt – von der Fruchtbarkeit der menschlichen Einbildungskraft ganz zu schweigen –, liefern eine unglaublich große Anzahl von möglichen Betätigungsfeldern für das kulturelle Leben einer Gemeinschaft: die verschiedenen Formen der Eigentumsverhältnisse und die gesellschaftliche Rangordnung, welche mit dem Besitz verknüpft wird, materielle Dinge und ihre intensive Veredelung, die vielseitigen Erscheinungen von Sexualleben, Elternschaft und Ahnenkult, die Bünde oder kultischen Verbände, die den Unterbau einer Gesellschaft bilden können, Wirtschaftsleben, Götter und Beschäftigung mit dem Übernatürlichen – jedes dieser Tätigkeitsgebiete und noch viele andere können mit einer kulturellen und zeremoniellen Intensität bearbeitet werden, welche die ganze der Kultur innewohnende Energie so weitgehend für sich beansprucht, daß für die Herausbildung anderer Züge kaum noch etwas übrigbleibt. Lebensaspekte, die uns

äußerst wichtig sind, würden von Völkern, deren Kultur nach dieser anderen Richtung orientiert, aber alles andere als kümmerlich ^{dieser} ^{lich} kaum beachtet oder aber mit einer uns geradezu phantastisch erscheinenden Pedanterie gepflegt.

Notwendigkeit der Auswahl

Im kulturellen Leben ist es wie bei der Sprache. Auslese ist das allerwichtigste Erfordernis. Die Anzahl der Laute, die wir mit unseren Stimmbändern, mit Rachen- und Nasenhöhle hervorbringen können, ist praktisch unbegrenzt. Die drei oder vier Dutzend Laute der englischen Sprache beispielsweise stellen nur eine Auswahl dar, die nicht einmal mit dem Lautbestand solch nahe verwandter Sprachen wie des Deutschen oder des Französischen zusammenfällt. Die Gesamtsumme der in sämtlichen Sprachen der Welt verwendeten Sprechlaute hat noch niemand zu bestimmen gewagt. Aber jede Sprache muß für sich ihre Auswahl treffen und auch dabei verbleiben, wenn sie verständlich bleiben will.

Eine Sprache, die auch nur einige wenige Hunderte der möglichen – und tatsächlich registrierten – phonetischen Elemente verwenden wollte, wäre für die Verständigung unbrauchbar. Andererseits ist unsere Unfähigkeit, Sprachen zu verstehen, die mit der unseren nicht verwandt sind, zu einem großen Teil darauf zurückzuführen, daß wir versuchen, fremde Lautsysteme vom Standpunkt unseres eigenen aus zu betrachten. Wir erkennen beispielsweise nur einen einzigen K-Laut an. Wenn andere Völker fünf, an verschiedenen Stellen des Gaumens gebildete K-Laute kennen und verwenden, so sind uns darauf beruhende Unterschiede in Wortschatz und Satzbau so lange unverständlich, bis uns diese lautlichen Verschiedenheiten geläufig sind. Wir besitzen ein D und ein N; andere Sprachen dafür einen Laut, der zwischen beiden liegt. Versäumen wir, diesen zu erfassen, dann werden wir zwangsläufig bald D, bald N schreiben und so Unterschiede erfinden, die überhaupt nicht existieren. Die grundlegende Vorbedingung für Sprachanalyse ist das Sichgegenwärtighalten der unglaublich zahlreichen möglichen Sprechlaute, unter welchen jede Sprache ihre eigene Auswahl getroffen hat.

Die Kultur müssen wir uns gleichfalls als einen großen Kreisbogen vorstellen, an dem alle überhaupt möglichen Kulturelemente aufgereiht sind, gleich ob diese nun den menschlichen Generationszyklus, Umwelteinflüsse oder die verschiedenen Tätigkeitsgebiete des Menschen selbst zum Ursprung haben. Eine Kultur, die sich auch nur eine als beträchtlich anzusehende Anzahl dieser einverleiben würde, wäre ebenso unverständlich wie eine Sprache, welche alle Schnalze, alle Kehlkopfverschußlaute, alle Labiale, Dentale, Sibilanten und Gutturale vom stimmlosen Laut bis zum stimmhaften, vom Oral bis zum Nasal, verwenden wollte. Ihr Wesen als das einer Kultur hängt von der Auswahl ab, die sie unter diesen vielen Kreissegmenten trifft. Jede menschliche Gesellschaft verfügt in ihren kulturellen Einrichtungen über eine ganz bestimmte Auswahl. Bei jeder wird man, vom Stand-

Einiger anderen aus gesehen, einige Fundamentalgrundsätze verstehen und dafür «belanglose» Elemente verwendet sehen. Die eine Kultur kennt kaum die Begriffe Geld und Geldeswert, eine andere wieder hat sie zur Grundlage ihres Wesens gemacht. Die eine Gesellschaft erachtet handwerkliche Fähigkeiten als vollkommen nebensächlich, selbst auf den Gebieten, in denen sie lebensnotwendig sind; in einer anderen, gleich primitiven, stellen derartige Errungenschaften einen ganzen Komplex dar und sind mit bewunderungswürdiger Genauigkeit der Situation angepaßt. Die eine überbaut die Reifezeit des Menschen mit einem ungeheuren Aufwand an kulturellen Institutionen, die andere wieder den Tod, eine andere das Leben nach dem Tode. Der Fall der Reifezeit ist besonders interessant, weil diese in unserer Zivilisation im Brennpunkte des Interesses steht und wir gerade hier über viel Informationsmaterial aus anderen Kultursphären verfügen. In unserer eigenen Zivilisation weist eine Flut von psychologischen Studien auf die unausbleibliche Unrast während der Pubertätszeit hin. Für uns ist diese von jeher ein physisches Stadium gewesen, für das häusliche Szenen und Widersetzlichkeiten ebenso typisch sind wie Fiebertemperaturen für eine Typhuserkrankung. Diese Tatsachen stehen außer Zweifel. Für uns Amerikaner sind es Alltäglichkeiten. Die Frage ist nur, ob sie wirklich unvermeidlich sind.

Behandlung der Reifezeit in den verschiedenen Gesellschaften

Der flüchtigste Blick auf die Wege, welche die verschiedenen Gesellschaften gegangen sind, um mit dem Pubertätsproblem fertig zu werden, zeigt uns eine nicht zu übersehende Tatsache: Auch diejenigen Kulturen, die sich mit dieser Frage am intensivsten beschäftigt haben, setzen den Zeitpunkt des Beginns dieser im Brennpunkt ihrer Aufmerksamkeit stehenden Periode verschieden fest. Von vornherein ist daher klar, daß die sogenannten «Pubertätszeremonien» dann eine irreführende Bezeichnung darstellen, wenn wir an biologische Reife denken. Die Reife, die jene anerkennen, ist die gesellschaftliche, und die Zeremonien stellen auf die eine oder andere Weise eine Anerkennung des neuen «Erwachsenenstandes» des bisherigen Kindes dar. Diese «Investitur» mit neuen Aufgaben und Pflichten ist natürlich ebenso verschiedenartig, wie es die neuen Aufgaben und Pflichten selbst sind. Wo die einzige des Mannes würdige Beschäftigung in kriegerischen Taten besteht, erfolgt die Ernennung zum Krieger später und ist anders geartet als in einer Gesellschaft, wo die Erreichung des Mannesalters lediglich das Recht zur Teilnahme am Tanze bei einer Darstellung durch Masken versinnbildlichter Götter mit sich bringt. Wenn wir zum Verständnis von Pubertätsriten gelangen wollen, helfen uns Analysen von «rites de passage» nur wenig; was wir kennen müssen, ist das, was die verschiedenen Kulturen unter dem Beginn der Reife verstehen, sowie die Methoden der Zulassung zu dem neuen Status. Nicht die biologische Reife, sondern der Begriff, den man sich in der betreffenden Kultur vom Erwachsenen macht, bedingt die Pubertätsriten. «Erwachsensein» bedeutet

im mittleren Nordamerika «kämpfen». Sich auf dem Kriege^{dieser} Ehren zu erwerben, ist das höchste Ziel aller Männer. Die ständlich Beschäftigung mit dem Thema Mündigkeit der Jugend ist ebenso wie die Vorbereitung für das Beschreiten des Kriegspfadcs schon von Kindesbeinen an nichts weiter als ein Ritus, welcher Erfolg in den unaufhörlichen Guerillakämpfen verbürgen soll. Man martert sich nicht gegenseitig, sondern sich selbst, schneidet sich Streifen aus der Haut der Arme oder Beine, hackt sich Finger ab, schleppt schwere Gewichte, die am Brustkasten oder an den Beinhmuskeln befestigt sind, mit sich herum. Das Resultat ist gesteigerte Widerstandsfähigkeit im Kriege.

In Australien dagegen bedeutet Erwachsensein die Teilnahme an einem ausschließlich für Männer bestimmten Kulte, dessen Hauptgrundzug darin besteht, daß Frauen nicht daran teilnehmen dürfen. Jede Frau wird sofort getötet, wenn sie das bei den Zeremonien verwendete Schwirrhholz auch nur erblickt. Kein weibliches Wesen erfährt etwas über die Riten. Die Pubertätszeremonien sind ausgeklügelte, symbolische Akte der Verneinung einer Bindung an das weibliche Geschlecht; die Männer werden auf symbolische Art und Weise «autark» und zum ausschließlich verantwortlichen Mitglied der Gesellschaft gemacht. Zur Erreichung dieses Zieles werden derbe Sexualriten verwendet und übernatürliche Garantien geleistet.

Die klaren physiologischen Tatsachen des Jünglingsalters werden also auch dort, wo Nachdruck darauf gelegt wird, in erster Linie sozial gedeutet. Jedoch wird man bei einer Prüfung der für die Pubertätsperiode getroffenen Einrichtungen auf eine weitere Tatsache stoßen, nämlich die physiologische Verschiedenheit der Pubertät beim Manne und bei der Frau. Wenn kulturelle und physiologische Betonung gleich wären, müßten die Zeremonien bei den Mädchen viel ausgeprägteren Charakter tragen als bei den Jünglingen; dem ist aber nicht so. Die Zeremonien stellen ein soziales Faktum heraus: Die Rechte des erwachsenen Mannes reichen in jeder Kultur viel weiter als die der Frau, folglich liegt der Gesellschaft wie in obigem Beispiele eine Kenntnisnahme von dieser Periode bei den Knaben viel näher als bei den Mädchen. Die Reife kann jedoch bei dem gleichen Stamme bei Knaben und Mädchen auf die gleiche Art und Weise soziale Beachtung erfahren. Wo, wie z. B. im Innern British-Columbias, die Pubertätsriten eine magische Schulung in allen möglichen Obliegenheiten darstellen, wird bei den Mädchen genau so verfahren wie bei den Knaben. Diese rollen schwere Steine einen Abhang hinunter und suchen sie im Laufe einzuholen und am Boden zu zerschmettern, um schnellfüßig zu werden, oder sie werfen Stäbe, wie sie beim Glücksspiel verwendet werden, um in diesem Erfolg zu haben; die Mädchen holen Wasser aus weit entfernten Quellen und stecken sich Steine ins Kleid, damit ihre Kinder einstmals ebenso leicht zur Welt kommen, wie die Steine zu Boden fallen.

In einem Stamme wie beispielsweise dem der Nandi im Seengebiet Ostafrikas teilen sich ebenfalls Mädchen und Knaben in die gleichen Pubertätsriten, wenn auch auf Grund der herrschenden Rolle, die der Mann in ihrer Kultur spielt, dessen Schulungszeit entschieden mehr

wird als die der Frau. Hier stellen die Reifezeremonien eine Probe dar, welche von den bereits dem Stande der Erwachsenen Angehörigen denen auferlegt wird, die sie jetzt zur gleichen Würde zulassen müssen. Man verlangt von diesen eine stoische Gelassenheit angesichts der mit der Beschneidung verknüpften ausgeklügelten Folterungen. Die Riten erfolgen für beide Geschlechter getrennt, richten sich aber nach dem gleichen Muster. Die Novizen tragen die Kleidung ihrer Liebsten. Während der Operation wird scharf auf Äußerungen des Schmerzes in ihrem Gesicht geachtet; den Lohn der Tapferkeit zahlt voller Freuden die Geliebte aus, welche sogleich darnach gelaufen kommt, um sich einige ihrer Schmuckstücke wiederzuholen. Für beide Geschlechter bedeuten die Riten auch den Eintritt in einen neuen Sexualstatus: Der Knabe ist jetzt zum Krieger geworden und darf sich offiziell eine Geliebte halten, das Mädchen gilt als heiratsfähig. Die Reifeprüfungen stellen für beide eine voreheliche Erprobung dar, bei welcher die geliebte Person den Sieg zuerkennt.

Pubertätsriten können sich auch auf die Tatsache der Reife der Mädchen allein gründen, ohne sich auch auf die Knaben zu erstrecken. Eine der merkwürdigsten dieser Art ist wohl die Einrichtung des Mästhuses für Mädchen in Zentralafrika. In denjenigen Gebieten, wo weibliche Schönheit gleichbedeutend mit Belebtheit ist, wird das Mädchen bei Erreichung der Pubertät abgesondert, manchmal jahrelang, und mit wohlgeschmeckenden, fetten Speisen direkt vollgestopft; es ist zum völligen Nichtstun verurteilt und wird fleißig am ganzen Körper mit Öl eingerieben. Während dieser Zeit erhält es Unterricht in seinen späteren Pflichten. Die Zeit der Abschließung endet mit einer Zurschaustellung seiner Reize in der Öffentlichkeit. Dann folgt die Hochzeit mit dem stolzen Bräutigam. Der Mann braucht nicht in ähnlicher Weise vor der Ehe auf seine Schönheit bedacht zu sein.

Diejenigen Ideen, die normalerweise den Pubertätsinstitutionen für Mädchen zugrundeliegen und sich nicht eben leicht auch auf Knaben ausdehnen lassen, beziehen sich auf die Menstruation. Die Idee von der Unreinheit der menstruierenden Frau ist weit verbreitet; in einigen wenigen Gebieten wurde das erste Auftreten der Regel zum Mittelpunkt aller mit der Pubertät verbundenen Gebräuche gemacht. In solchen Fällen tragen die Pubertätsriten einen von allen übrigen grundverschiedenen Charakter. Bei den Carrier-Indianern Britisch-Columbias erreichten die Angst und der Schrecken vor der ersten Menstruation der Mädchen den Gipfelpunkt: Das Mädchen wurde drei bis vier Jahre abgesondert, was man lebendig begraben hieß, und mußte diese Zeit allein in der Wildnis in einer Hütte aus Zweigen verbringen. Es bedeutete eine Bedrohung für jeden, der seiner nur ansichtig wurde; seine Fußstapfen allein genügte, um einen Pfad oder ein Gewässer zu verunreinigen. Ein großer Kopfputz aus gegerbtem Fell verdeckte Gesicht und Brüste und schleifte hinten nach. Arme und Beine waren mit Bändern aus Tiersehnen umwickelt, um das Mädchen vor dem bösen Geist zu schützen, der in ihm wohnte. Das Mädchen war selbst in Gefahr und bildete zugleich eine Gefahquelle für jeden anderen.

Pubertätsriten für das weibliche Geschlecht, die mit der Menstruation dieser knüpft sind, können aber auch Formen annehmen, die sich auf die Betroffnen gegenteilig auswirken. Es gibt stets zwei mögliche Aspekte des Geheiligten: Gefahrenquelle oder Segensquelle. Bei einigen Stämmen betrachtet man die Erstmenstruation als machtvolle übernatürliche Segnung. Ich habe selbst bei den Apachen gesehen, wie deren Priester auf den Knien die Reihe der feierlich gestimmten Mädchen entlangrutschten, um durch deren Berührung Segen zu empfangen, wie kleine Kinder und alte Leute das gleiche taten, um ihre Gebrechen loszuwerden. Die Mädchen werden nicht abgesondert, da sie ja keine Gefahrenquelle darstellen, sondern genießen im Gegenteil hohe Verehrung als direkte Übermittlerinnen der Segnungen von oben. Da die Ideen, welche die Grundlage für die Pubertätsriten bei den Mädchen bilden, sowohl bei den Carriers als auch bei den Apachen auf Anschauungen bezüglich der Menstruation fußen, können sie sich nicht auch auf Knaben erstrecken, deren Pubertät dafür in entschieden einfacherer und milderer Weise durch Kraft- und Mutproben bezeichnet wird.

Die Behandlung der Mädchen in der Reifezeit richtete sich demnach nicht nach irgendwelchen physiologischen Erscheinungen während dieser Periode selbst, sondern nach Anforderungen, die sich auf die spätere Ehe oder auf Magie bezogen, also soziale Bindungen darstellten. Diese Anschauungen machten aus der Reifezeit bei dem einen Stamme etwas feierlich Religiöses und Wohltätiges, bei dem anderen etwas so gefährlich Unreines, daß die Kinder Warnungsrufe ausstoßen mußten, damit ihnen bei ihrem Aufenthalt in den Wäldern die anderen Leute aus dem Wege gehen konnten. Ebenso gut kann die Pubertät der Mädchen auch, wie wir schon sahen, von der Kultur einfach mit Stillschweigen übergangen werden. Gerade dort, wo, wie im größten Teile Australiens, den heranwachsenden Knaben besonders große Aufmerksamkeit gezollt wird, kann es vorkommen, daß die Riten nur eine Einführung in den Stand des erwachsenen Mannes und sein Mitbestimmungsrecht in den Stammesangelegenheiten darstellen, während man von der gleichen Periode bei den Mädchen überhaupt keine Notiz nimmt.

Diese Feststellungen lassen aber die grundlegende Frage immer noch unbeantwortet. Tritt denn diese Sturm- und Drangperiode nicht in allen Kulturbezirken auf – auch wenn dies nicht durch eigens dafür bestimmte Einrichtungen zum Ausdruck gebracht wird? Dr. MEAD hat die diesbezüglichen Verhältnisse auf Samoa untersucht. Hier durchlebt das Mädchen mehrere genau abgegrenzte Perioden. Hat es einmal das Kleinkind-Stadium hinter sich, dann verbringt es die nächsten paar Jahre im Kreise gleichaltriger Spiegefährtinnen aus der Nachbarschaft, in einem Kreise, von dem Knaben grundsätzlich ausgeschlossen sind. Der Bezirk des Dorfes, dem es angehört, stellt seine ganze Welt dar, deren Erbfeinde die Knaben sind. Eine Pflicht obliegt ihm dabei, nämlich das Warten der jüngeren Geschwister, aber man nimmt diese lieber auf dem Rücken mit, als daß man ihretwegen zu Hause bliebe; die Spiele werden dadurch nicht sonder-

unträchtig. Einige Jahre vor Erreichung der Pubertät, wenn Mädchen schon groß genug ist, um mehr Obliegenheiten auf sich nehmen zu können, und auch alt genug, um in Handfertigkeiten unterwiesen zu werden, hört der Kreis der Spielgefährtinnen, in dem es aufwuchs, zu bestehen auf. Das Mädchen trägt jetzt Frauenkleidung und muß im Haushalt mithelfen. Es ist dies eine gänzlich uninteressante Zeit, die ohne Zwischenfälle verstreicht. Die Pubertät bringt hier keinerlei Veränderungen mit sich.

Einige Jahre später, wenn das Mädchen erwachsen ist, wird die schöne Zeit gelegentlicher und keinerlei Verantwortung mit sich bringender Liebesaffären beginnen, die es nach Möglichkeit noch über die Zeit hinaus zu verlängern sucht, da es eigentlich von Rechtswegen schon heiraten sollte. Die Pubertät selbst ist weder durch besondere Anerkennung seitens der Gesellschaft noch durch eine Änderung in seinem Wesen oder in seinen Jungmädchenträumen gekennzeichnet. Die Zurückhaltung, die es in der Zeit vor der Geschlechtsreife bewies, hält noch mehrere Jahre hindurch an. Das Mädchenleben auf Samoa erhält seine Form durch andere Faktoren als die körperliche Geschlechtsreife, und die Pubertät selbst fällt in eine verhältnismäßig nebensächliche und in ruhigen Bahnen verlaufende Periode, während der sich keine Reifekomplexe äußern. Die Reifezeit kann also nicht nur im kulturellen Leben ohne begleitende Zeremonien verlaufen, sondern kann auch für das Gemütsleben des Kindes und die Einstellung seiner Umgebung ihm gegenüber ohne Bedeutung sein.

Völker, die den Krieg nicht kennen

Ein anderer Bestandteil der Gesellschaftsordnung, der in jeder Kultur vorhanden sein oder aber auch fehlen kann, ist der Krieg. Wo der Krieg hoch im Kurs steht, können hierfür verschiedene äußere Beweggründe vorliegen; es können aber auch innere Spannungen vorhanden sein, die eines Ventils bedürfen. Der Krieg kann, wie es z. B. bei den Azteken der Fall war, ein Mittel zur Erlangung von Kriegsgefangenen für Menschenopfer sein. Die Spanier kämpften, um zu töten, und verletzten damit nach der Meinung der Azteken die Spielregeln. Diese zogen sich voller Bestürzung zurück, und CORTÉZ konnte als Sieger in die Hauptstadt einziehen.

Von unserem Standpunkt aus gesehen, gibt es auf der Welt noch viel seltsamere Begriffe vom Wesen des Krieges. Für unsere Zwecke genügt eine Betrachtung derjenigen Gebiete, wo ein Konflikt zwischen zwei Gruppen niemals dazu führen kann, daß man seine Zuflucht zum organisierten gegenseitigen Abschlichten nimmt. Nur unsere eigene Vertrautheit mit dem Kriege verleitet uns zu der Meinung, daß im Verkehr eines Stammes mit dem anderen unbedingt Krieg und Frieden miteinander abwechseln müßten. Natürlich ist diese Meinung in der ganzen Welt weit verbreitet. Aber es gibt Völker, die sich die Möglichkeit eines Friedenszustandes überhaupt nicht vorstellen können. Friede wäre für sie gleichbedeutend mit der Zuerkennung menschlicher Natur an die Feindstämme, die natürlich für sie keine

Menschen sind, wenn sie auch gleicher Rasse sein und den ^{dieser} Kulturbesitz haben mögen. ^{lich}

Andererseits kommt es ebenso vor, daß ein Volk die Möglichkeit eines Kriegszustandes überhaupt nicht begreifen kann. RASMUSSEN erzählt, welch grenzenloses Erstaunen seine Darlegungen über diese unsere Methode, Streitigkeiten beizulegen, hervorriefen. Die Eskimos verstehen sehr gut, daß man einen Menschen töten kann. Wenn er einem im Wege steht, dann überschlägt man seine Kräfte, und wenn man dann glaubt, es sich leisten zu können, dann tötet man ihn. Wenn man stark ist, wird niemand wagen, Rache zu üben. Aber die Idee, daß ein Eskimodorf in Schlachtordnung gegen ein anderes ausziehen könnte oder ein ganzer Stamm gegen einen anderen oder daß gar die Bewohner des einen Dorfes einfach Freiwillig für die im Hinterhalt liegenden eines anderen sein könnten, eine solche Idee ist ihnen vollkommen fremd. Töten ist für sie einfach Töten; sie teilen nicht wie wir diese Handlung in zwei Kategorien: Verdienstliches Werk auf der einen und todeswürdiges Verbrechen auf der anderen Seite.

Ich selbst habe versucht, mit den Missionsindianern Kaliforniens über den Begriff «Krieg» zu sprechen, aber dies war unmöglich – ihre Verständnislosigkeit war einfach bodenlos! In ihrer Kultur gab es einfach keine Grundlage, auf der eine solche Idee fußen könnte, und bei ihren Versuchen, sich so etwas vorzustellen, reduzierten sie die großen Kriege, denen wir uns mit einer wahren Inbrunst hingeben können, auf das Ausmaß einer Schlägerei auf der Gasse. Ihre Kultur war eben nicht so beschaffen, daß sie diese beiden Konflikte hätten auseinanderhalten können.

Der Krieg ist ein durchaus asozialer Zug, das müssen wir auch angesichts der hohen Stellung, die er in unserer Zivilisation einnimmt, zugeben. In dem Chaos, das dem Weltkrieg folgte, gaben alle die «kriegszeitgemäßen» Argumente, mit denen man die angebliche Förderung des persönlichen Mutes, des Altruismus und anderer geistiger Werte im Krieg zu beweisen suchte, einen aufreizenden Mißton. Der Krieg im Bereich unserer eigenen Zivilisation ist wohl die beste Illustration für das Ausmaß an zerstörender Wirkung, das die Übertreibung eines kulturellen Wesenszuges im Gefolge haben kann. Wenn wir uns bemühen, den Krieg zu rechtfertigen, dann deshalb, weil alle Völker diejenigen Wesenszüge, die sie bei sich vertreten finden, zu verteidigen pflegen, und nicht, weil der Krieg etwa einer objektiven Prüfung seiner angebliehen Verdienste standhielte.

Inzesttabus

Der Krieg ist kein Einzelfall. Überall und in allen Stufen kultureller Verflechtung findet man Beispiele für übertriebene und damit oft asoziale Herausbildung eines bestimmten kulturellen Zuges. Diese Züge treten am deutlichsten dort zutage, wo beispielsweise Speise- oder Ehevorschriften den biologischen Erfordernissen zuwiderlaufen. Der Begriff Gesellschaftsordnung hat für die Anthropologie eine äußerst spezielle Bedeutung dank der Einmütigkeit, mit welcher die

Menschheit diejenigen Verwandtschaftsgruppen betont, in-
soweit derer eine Ehe verboten ist. Wir kennen kein Volk, bei dem
sämtliche weiblichen Wesen als mögliche Gattinnen betrachtet wür-
den. Das geschieht nicht in der so oft unterschobenen Absicht, In-
zucht zu verhüten, denn auf einem großen Teil unserer Erde ist für
einen Mann irgendeine Base, oftmals die Tochter des Bruders der
Mutter, von vornherein als Frau bestimmt. Die Verwandtschaftsgra-
de, auf die sich das Verbot erstreckt, differieren bei allen Völkern
sehr weit voneinander, aber im Auferlegen solcher Beschränkungen
sind sich alle Völker gleich. Kein Begriff hat mehr und umständli-
chere Ausarbeitung in der Kultur erfahren als gerade das Inzesttabu.
Die Gruppen, zwischen deren Angehörigen das Inzesttabu steht, bil-
den oftmals die wichtigsten Funktionseinheiten des Stammes, und die
Pflichten, die der Einzelne irgendeinem anderen gegenüber hat, wer-
den durch die relative Position der beiden in diesen Gruppen be-
stimmt. Diese Gruppen fungieren als Einheiten beim religiösen Zere-
moniell und in Gütertauschzyklen, und man kann die überragende
Wichtigkeit der Rolle, die sie bisher in der Geschichte der Gesellschaft
gespielt haben, gar nicht hoch genug einschätzen.

In einigen Gebieten hat man bei der Behandlung des Inzesttabus
Mäßigung bewiesen. Trotz gewisser Beschränkungen steht hier einem
Manne noch eine beträchtliche Anzahl von Frauen als mögliche Ehe-
gefährtin zur Verfügung. In anderen hat dieses Tabu von seiten der
Gesellschaft eine derartige Ausdehnung erfahren, daß es eine riesige
Anzahl von Individuen erfaßt, deren gemeinsame Abstammung sich
überhaupt nicht mehr feststellen läßt, so daß die Wahl eines Le-
bensgefährten äußerst erschwert ist. Diese eingebildeten Verwandt-
schaftsbeziehungen kommen unzweideutig in den gebräuchlichen
Verwandtschaftsbezeichnungen zum Ausdruck. Anstatt daß man zwi-
schen direkter und indirekter Verwandtschaft unterscheidet, wie bei-
spielsweise wir zwischen Vater und Onkel, Bruder und Vetter, bedeutet
eine Bezeichnung wortwörtlich «ein Mann von der Gruppe (Verwandt-
schaft, Heimatort usw.) meines Vaters, gleicher Generation», wobei kei-
nerlei Unterschied zwischen Haupt- und Nebenlinie, dafür aber andere
gemacht werden, die uns vollkommen fremd und unverständlich sind.
Gewisse Stämme Ostaustraliens haben eine ganz extreme Form dieses
sogenannten «klassifikatorischen» Verwandtschaftssystems: Alle die-
jenigen Angehörigen der gleichen Generation, denen gegenüber man
irgendein Verwandtschaftsverhältnis anerkennt, werden «Brüder» und
«Schwestern» genannt. Eine Kategorie «Vettern» gibt es nicht und auch
keine andere, die dieser entspräche; sämtliche Verwandten der eigenen
Generation sind grundsätzlich Brüder und Schwestern.

Diese Art der «Fabrikation» von verwandtschaftlichen Beziehungen
ist nichts Ungewöhnliches, aber in Australien herrscht zusätzlich
noch eine direkte Angst vor der Ehe mit der «Schwester» und damit
eine beispiellose Überentwicklung der exogamen Vorschriften. Zu
denen, die eine solch große Angst haben vor sexuellen Beziehungen
zur «Schwester», d. h. also zu einer jeden weiblichen Person, mit der
sie in irgendeiner verwandtschaftlichen Beziehung stehen, gehören

die Kurnai mit ihrem ad absurdum getriebenen Verwandtschaftssystem. Außerdem gibt es bei den Kurnai noch strenge Bestimmungen für die Wahl der Örtlichkeit, aus welcher die Lebensgefährten stammen muß. Manchmal müssen zwei verschiedene Horden von den 15 oder 16, aus denen der Stamm besteht, die heiratsfähigen Mädchen gegenseitig austauschen und dürfen ihre Gattinnen aus keiner anderen Gruppe nehmen. Manchmal gibt es auch Gruppen, die aus zwei oder drei verschiedenen Horden bestehen und die wieder die Wahl zwischen zwei oder drei anderen Horden haben. Weiter bilden in ganz Australien die alten Männer eine besonders bevorrechtete Gruppe, deren Vorrecht darin besteht, daß sie als erste unter den jungen und hübschen Mädchen auswählen dürfen. Diese Vorschriften wirken sich nun dahin aus, daß in allen lokalen Gruppen, die laut unumgänglicher Vorschrift dem jungen Manne eine Frau liefern müssen, kein einziges Mädchen vorhanden ist, das nicht unter die eine oder andere Tabuvorschrift fiel. Entweder sind sie infolge irgendeiner Verwandtschaft mit seiner Mutter seine «Schwestern», oder sie sind bereits von einem alten Manne gekauft worden oder aus irgendeinem anderen Grunde tabu.

Aber diese Mißstände bringen die Kurnai nicht dazu, ihre Exogamievorschriften etwas abzuändern. Deren Einhaltung wird notfalls mit Gewalt erzwungen. Der einzige Weg zur Heirat für einen jungen Mann geht also über diese sämtlichen Bestimmungen hinweg: Das Paar läuft einfach davon. Sobald die Horde dies bemerkt, setzt die Verfolgung der beiden ein; erwischt man das Paar, dann wird es getötet. Daß möglicherweise die Ehe sämtlicher Verfolger auf diese Art und Weise zustande gekommen ist, ändert an der Lage der Dinge gar nichts. Die moralische Entrüstung schlägt hohe Wellen. Nun gibt es aber eine Insel, die durch die Tradition als sicherer, unantastbarer Zufluchtsort geheiligt ist; können die beiden dieses Asyl erreichen und bis zur Geburt des ersten Kindes dort verbleiben, dann können sie wieder zu ihrer Horde zurückkehren, werden dort allerdings mit Prügelein empfangen, gegen die sie sich aber verteidigen dürfen. Nachdem die beiden also sozusagen Spießruten gelaufen sind und ihre Prügel bezogen haben, gelten sie als wieder in die Horde aufgenommen und werden als Ehepaar angesehen.

Die Kurnai ziehen sich also in nur zu typischer Weise aus diesem ihrem kulturellen Dilemma. Sie haben einen besonderen Aspekt ihrer Geisteshaltung so weit und verwickelt ausgebaut, daß eine Pflicht der Gesellschaft gegenüber daraus geworden ist. Entweder müssen sie diese etwas abändern oder aber umgehen: Sie haben das letztere gewählt, vermeiden dadurch das Aussterben des Stammes und erhalten trotzdem ihre Moralbegriffe ohne Abänderung aufrecht. Auch die fortschreitende Zivilisierung konnte ihrem Moralkodex keinerlei Abbruch tun. In unserer eigenen Zivilisation betonte die ältere Generation die Monogamie und förderte dafür die Prostitution; die Lobgesänge auf die Einehe waren nie so begeistert wie in der Blütezeit derjenigen Viertel, wo vor jeder Haustüre eine rote Lampe hing. Die Gesellschaft hat stets die ihr genehmen Traditionsformen gegen alle

in Schutz genommen. Wenn nun derartige Wesenszüge einer Kultur verblasen und eine Art Ergänzung dafür nötig wird, so wird doch der ursprünglichen Form auch weiterhin wenigstens Lippen dienst geleistet, und man tut, als ob besagte Ergänzung nicht existiere.

Überwindung falscher Auffassungen

Solch eine Beobachtung der Formen menschlicher Kultur aus der Vogelschau macht verschiedene allgemein verbreitete, falsche Auffassungen deutlich. Zunächst einmal halten sich die Einrichtungen, welche die Kulturen den Direktiven der Umwelt oder den physischen Bedürfnissen des Menschen folgend aufbauen, durchaus nicht so streng an den ursprünglichen Impuls, wie wir gerne annehmen möchten. Die Direktiven sind in Wirklichkeit rohe Entwürfe, einfach eine Reihe von nackten Tatsachen. Ihr Einfluß ist nur unbedeutend, so daß die Ausführung selbst durch vielerlei nicht dazugehörige Erwägungen bestimmt wird. Der Krieg ist durchaus nicht der naturnotwendige Ausdruck des Hanges zur Streitsucht. Die angeborene Streitsüchtigkeit des Menschen ist ein solch winziges Einzelstück seines geistigen Rüstzeugs, daß sie in den Beziehungen der Stämme untereinander keiner speziellen Ausdrucksform bedarf. Sobald sie aber zu einer feststehenden Einrichtung geworden ist, wird deren Form von anderen Gedankengängen bestimmt, welche nicht zu denen gehören, die der ursprüngliche Impuls in sich begriff. Streitlust an sich bedeutet nicht mehr als eine ganz geringfügige Beeinflussung der Geisteshaltung, eine Beeinflussung, die ebensogut unterbleiben kann.

Eine solche Erörterung kultureller Prozesse schreit gewissermaßen nach einer Revision unserer stereotypen Argumente für die Aufrechterhaltung unserer alteingebürgerten Einrichtungen. Unsere Beweisgründe basieren meist auf der Ansicht, daß der Mensch ohne diese bestimmten überkommenen Formen funktionsunfähig sei. Auch sehr spezielle Erscheinungen erheben den Anspruch, so bewertet zu werden, wie z. B. die besondere Ausrichtung unseres Wirtschaftslebens, die durch unsere Eigentumsverhältnisse bedingt ist. Das ist ein bemerkenswert spezieller Vorgang, und es gibt Anzeichen dafür, daß sich noch in unserer Zeit starke Veränderungen anbahnen. Auf jeden Fall dürfen wir das Problem nicht so diskutieren, als ob es sich hier um die Aktion biologischer Werte handelte. Autarkie ist auch ein Motiv, aus dem unsere Zivilisation Kapital geschlagen hat. Wenn sich unsere wirtschaftliche Struktur so ändern sollte, daß dieser Grund nicht länger einen solch mächtigen Druck ausüben kann, wie es zur Zeit der industriellen Expansion der Fall war, dann wird es wieder viele andere Motive geben, mit denen man eine abgeänderte Wirtschaftsorganisation begründen kann! Jede Kultur, jedes Zeitalter beutet einige aus einer großen Zahl von Möglichkeiten aus. Veränderungen mögen recht beunruhigend wirken und auch schwere Verluste im Gefolge haben, aber das ist auf die Schwierigkeit der Änderung selbst zurückzuführen und nicht darauf, daß unsere Generation und

unser Land etwa die einzig mögliche Existenzgrundlage des ^{dieser} n^{at}urlichen Lebens erschüttert hätten. Änderungen, das dürfen wir nicht vergessen, sind trotz aller Beschwerden, die sie mit sich bringen, unvermeidlich. Unsere Furcht vor selbst geringfügigen Änderungen unserer Gewohnheiten ist im großen und ganzen völlig unbegründet. Kulturen können sich in weit radikalerer Weise ändern, als jemals eine menschliche Obrigkeit beabsichtigen oder sich auch nur ausdenken könnte, und doch immer noch funktionsfähig bleiben. Die kleinen Veränderungen, von denen heutzutage so viel Aufhebens gemacht wird, wie die Zunahme der Ehescheidungen, die wachsende Verweltlichung in den Städten und vieles mehr, könnten leicht in eine nur wenig abgeänderte kulturelle Struktur eingebaut werden. Sobald sie Tradition geworden wären, besäßen sie genau die gleiche Inhaltsfülle, die gleiche Wichtigkeit und die gleichen Werte, wie sie die alten Sitten und Gewohnheiten für frühere Generationen besaßen.

In Wahrheit ist die Zahl der möglichen menschlichen Einrichtungen und Motive auf jeder Kulturstufe, sei sie nun primitiver oder komplexer Natur, unendlich groß; und wirkliche Weisheit besteht darin, ihren Verschiedenheiten mit Toleranz zu begegnen.

Niemand kann voll und ganz in einer Kultur aufgehen, in der er nicht groß geworden ist, aber er kann anderen Kulturen die gleiche Bedeutung für ihre Angehörigen zuerkennen, die die seine für ihn hat!

Die gegenseitige Durchdringung kultureller Wesenszüge

Die Ungleichheit der verschiedenen Kulturen resultiert nicht nur aus der Ungezwungenheit, mit der die einzelnen Gesellschaften die möglichen Aspekte des Lebens auswählen oder verwerfen. Sie beruht in noch höherem Maße auf einer komplizierten gegenseitigen Überschneidung kultureller Wesenszüge. Wie wir schon festgestellt haben, geht die endgültige Form jedweder gebräuchlichen Einrichtung weit über den ursprünglichen Impuls hinaus. Diese Endform hängt in hohem Maße davon ab, wie stark der ursprüngliche Wesenszug mit Wesenszügen aus anderen Lebenssphären verschmolzen ist.

Irgendein weitverbreiteter Grundzug kann bei einem Volk dermaßen mit religiösem Beiwerk ausgestattet werden, daß er zuletzt als wichtiger Aspekt der Religion dieser Gemeinschaft fungiert. Anderswo mag er ebensogut zum Wirtschaftsleben gehören und daher als Aspekt des Währungssystems des betreffenden Volkes anzusprechen sein. Derartige Möglichkeiten sind unbegrenzt und die Endergebnisse oft recht eigenartiger Natur. Diese werden auf verschiedenen Gebieten je nach den zusätzlichen Elementen verschieden ausfallen.

Es ist von Wichtigkeit, daß wir uns über diesen Prozeß klar werden, weil wir sonst der Versuchung unterliegen, das Ergebnis einer nur lokalen Verschmelzung verschiedener Züge entweder als soziologisches Gesetz zu verallgemeinern oder aber diese Vereinigung als eine recht merkwürdige Erscheinung einfach hinzunehmen. Die Blütezeit der europäischen Plastik beruhte auf religiösen Beweggründen. Die Kunst stellte Szenen aus der Religionsgeschichte dar, versinnbildlichte die

ten Dogmen, die für die Ansichten dieser Periode maßgebend sind, und machte sie so zum Gemeingut aller. Die europäische Ästhetik der Jetztzeit wäre ganz anders beschaffen, wenn die Kunst des Mittelalters rein dekorative Zwecke verfolgt und nicht mit der Religion gemeinsame Sache gemacht hätte.

Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß bedeutende Entwicklungen in der Kunst sich oft bemerkenswert weit von religiöser Motivierung und von der Verwendungsmöglichkeit in der Religionsübung entfernt haben. Kunst kann vollkommen getrennt von Religion existieren, auch wenn beide hoch entwickelt sind. In den Pueblos im Südwesten der Vereinigten Staaten verdienen die in Keramik und Weberei entwickelten Kunstformen die Achtung jedes Künstlers, welcher Kultursphäre er auch angehören mag, aber die kultischen Gefäße, die von den Priestern verwendet werden oder auf den Altären stehen, sind reichlich schön und die Verzierungen äußerst roh ausgeführt und ohne Stil. Verschiedene Museen haben Kultgegenstände aus dem Südwesten einfach eliminiert, weil diese weit unter dem allgemeinen Qualitätsniveau standen. «Wir malen einfach einen Frosch darauf», sagen die Zuñi-Indianer und bringen damit zum Ausdruck, daß ihrer Meinung nach religiöse Bedürfnisse jedes künstlerische Bedürfnis ausschließen.

Die Trennung von Kunst und Religion ist nicht nur ein Charakteristikum der Pueblokultur. Auch in Südamerika und Sibirien gibt es Stämme, welche die gleiche Unterscheidung machen, wenn sie dies auch anders motivieren. Sie verwenden einfach ihre künstlerischen Fähigkeiten nicht im Dienste der Religion. Anstatt also die Quellen der Kunst in einer lokal bedingten Erscheinung wie der Religion zu suchen, wie es ältere Kunstkritiker manchmal getan haben, haben wir das Ausmaß zu untersuchen, in dem sich diese beiden Elemente gegenseitig durchdringen können, sowie die Folgen einer solchen Verschmelzung sowohl für die Kunst als auch für die Religion.

Schutzgeist und Vision

Die gegenseitige Durchdringung verschiedener Elemente und die daraus folgende Modifizierung dieser Komponenten kann man auf allen Betätigungsfeldern des Lebens, wie Wirtschaft, Beziehungen zwischen den Geschlechtern, Folklore, materieller Kultur, Religion usw. aufzeigen. Den Vorgang selbst kann man an einem der weitverbreitetsten Grundzüge der Religion der nordamerikanischen Indianer veranschaulichen. Auf dem ganzen Kontinent, in jedem Kulturbezirk, ausgenommen dem der Pueblos des Südwestens, wurde man übernatürlicher Kräfte durch einen Traum oder eine Vision teilhaftig. Der Erfolg im Leben hing nach der Anschauung dieser Stämme vom persönlichen Kontakt mit dem Übernatürlichen ab. Die Vision verlieh einem Manne Kräfte auf Lebenszeit; bei manchen Stämmen suchte man sogar diese guten Beziehungen zu den Geistern durch wiederholte Visionen immer wieder aufzufrischen. Was einem dabei auch erschien, Tier oder Stern, Pflanze oder Geist, nahm den Flehenden

als persönlichen Schützling unter seine Obhut. Dieser konnte sich nun an im Notfall auf seinen Schutzgeist zählen. Der in der Vision erschienene Schutzherr verlangte dafür die Erfüllung gewisser Pflichten und Verbindlichkeiten, teilweise auch Opfer. Dafür verlieh er gewisse Kräfte gemäß seinem in der Vision gegebenen Versprechen.

In jedem Kulturbezirk Nordamerikas hatte dieser Glaube an den Schutzgeist verschiedene Ausdrucksformen je nach den älteren kulturellen Zügen, mit denen er verschmolzen war. Auf den Hochebenen Britisch-Columbias verschmolz er mit den bereits besprochenen Pubertätsriten. Bei diesen Stämmen gingen Burschen und Mädchen zur magischen Schulung ins Gebirge. Pubertätsriten sind an der pazifischen Küste weit verbreitet, haben aber dort meist mit den Schutzgeistpraktiken nichts zu tun; in Britisch-Columbia jedoch verschmolzen beide Einrichtungen miteinander. Den Höhepunkt der magischen Schulung der heranwachsenden Knaben bildete die Erwerbung eines Schutzgeistes, der durch seine Gaben den Beruf des jungen Mannes bestimmte. Je nach der Art des Besuchers von oben wurde jener dann Krieger, Schamane, Jäger oder auch Glücksspieler. Mädchen bekamen gleichfalls einen Schutzgeist, der ihnen bei der Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten half. Bei diesen Völkern ist der Glaube an den Schutzgeist durch seine enge Verbindung mit dem Reifezeremoniell so stark umgemodelt worden, daß sogar Anthropologen, die diese Gebiete genau kennen, behaupten konnten, der ganze Visionskomplex der Indianer sei aus Pubertätsriten entstanden. Aber die beiden haben keinerlei grundsätzliche Verbindung miteinander. Sie sind rein örtlich miteinander verschmolzen, was für beide der Anlaß zur Herausbildung ganz spezieller und charakteristischer Formen war.

In anderen Gebieten des amerikanischen Kontinents sucht man des Schutzgeistes weder bei der Reife teilhaftig zu werden noch streben alle jungen Männer nach einem solchen; der Schutzgeistkomplex zeigt also dort keinerlei Verwandtschaft mit den Pubertätsriten, obwohl auch dort solche existieren. Auf der südlichen Prärie sind es die erwachsenen Männer, die nach mystischer Weihe streben müssen. Der Visionskomplex ist hier mit einem Wesenszug verschmolzen, der mit Reifezeremonien nichts mehr zu tun hat. Die Osagen beispielsweise sind nach Verwandtschaftsgruppen organisiert, in denen die Abstammung vom Vater maßgebend ist und die mütterliche überhaupt nicht in Betracht gezogen wird. Diese Klangruppen verfügen über ein allen Angehörigen der Gruppe gemeinsames Erbgut an übernatürlichen Segnungen. Jeder Klan besitzt seine eigene Legende, in der erzählt wird, wie der Urahn seine Vision zu erlangen suchte und schließlich von dem Tier, dessen Namen der Klan dann geerbt hat, gesegnet wurde. Der Ahne des Muschelklans suchte siebenmal mit tränenüberströmtem Antlitz einer solchen Segnung von oben teilhaftig zu werden. — Zuletzt traf er endlich die Miesmuschel und sagte zu ihr:

«Oh, Großvater, die Kleinen haben nichts, woraus sie ihren Körper bilden könnten!»

Die Muschel antwortete:

sagst, die Kleinen hätten nichts, woraus sie ihren Körper bilden könnten.
 Laß doch die Kleinen ihren Körper aus mir bilden!
 Wenn die Kleinen ihren Körper aus mir bilden,
 Werden sie immer langes Leben haben.
 Betrachte die Runzeln auf meiner Haut (Schale),
 Die ich geschaffen habe, um das Alter zu kennzeichnen!
 Wenn die Kleinen ihren Körper aus mir bilden,
 Werden sie stets diese Zeichen hohen Alters auf ihrer Haut sehen.
 Die sieben Windungen des Flusses (des Lebens)
 Habe ich glücklich passiert.
 Nicht einmal die Götter selbst sind imstande, die Spur zu erblicken,
 die ich auf meinen Fahrten zurücklasse.
 Wenn die Kleinen ihren Körper aus mir bilden,
 Wird niemand, nicht einmal die Götter, imstande sein, die Spuren
 zu erblicken, die sie zurücklassen.»

Bei diesen Völkern sind alle die bekannten Elemente des Strebens nach der Vision lebendig, aber die Vision selbst wurde schon dem Ur-ahnen zuteil, und die damit verbundenen Segnungen vererben sich auf die Nachkommen weiter.

Diese Lage der Dinge bei den Osagen liefert eine der besten Illustrationen zum Totemismus, jener innigen Vermischung von Gesellschaftsorganisation und Ahnenkult. Aus allen Teilen der Welt gibt es Beschreibungen des Totemismus; Anthropologen haben behauptet, daß der Klantotem aus dem «persönlichen Totem» = Schutzgeist entstanden sei. Jedoch ist die wirkliche Sachlage genau analog der auf den Hochflächen Britisch-Columbias, wo der Visionskomplex mit den Pubertätsriten eine Verbindung einging, nur daß dieser sich bei den Osagen mit den erblichen Privilegien des einzelnen Klans verband. Diese neue Ideenverbindung hatte eine derartige Bedeutung erlangt, daß man die Vision nicht mehr als automatische Kraftspenderin für jeden Beliebigen ansah. Die Segnungen einer Vision konnte man nur auf dem Erbwege erlangen. Die Osagen besitzen Lieder, in denen, in epischer Breite die Begegnungen der Vorfahren mit ihren Schutzgeistern beschrieben und die genauen Einzelheiten der daraus für die Nachkommen resultierenden Segnungen aufgeführt werden.

In beiden Fällen ist es nicht nur der Visionskomplex, der infolge der Verbindung mit Pubertätsriten oder Klanorganisationen in verschiedenen Gegenden verschiedenen Charakter zeigt; die Reifezeremonien und die gesellschaftliche Organisation erhalten unter dem Einfluß des Visionskomplexes gleichfalls eine andere Färbung. Die Beeinflussung beruht also auf Gegenseitigkeit. Visionskomplex, Pubertätsriten, Klanorganisation und viele andere Züge, die ebenfalls eine enge Verbindung mit der Visionsidee eingehen, gleichen Fäden, die auf mancherlei Art und Weise zu einem Bande verflochten sind. Die Folgen dieser verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten, die es für die Mischung der Ideenkomplexe gibt, können nicht hoch genug eingeschätzt werden. In beiden Gebieten, über welche wir eben gesprochen haben,

dort, wo sich Religion und Pubertätsriten verbanden, und doch ^{dieser}lich sie mit der Klanorganisation eine Verbindung einging, war die zwangsläufige Folge die, daß sich jeder Angehörige des Stammes in der Vision die für irgendeine Unternehmung nötigen übernatürlichen Kräfte verschaffen konnte. Der Erfolg wurde dann der visionären Erkenntnis des Betreffenden zugeschrieben. Ob der Erfolgreiche nun Spieler oder Jäger oder Schamane war – alle hatten sich die nötigen magischen Kräfte auf diesem Wege verschafft. Ihrem Dogma zufolge war demjenigen, der sich keinen übernatürlichen Schutzherrn verschaffen konnte, jeglicher Erfolg versperrt.

In Kalifornien wieder ermächtigte die Vision zur Ausübung der Tätigkeit eines Schamanen und wies diesem eine Sonderstellung im Stamme zu. Gerade in diesem Landstrich sind daher die abwegigsten Erscheinungsformen des Schamanismus aufgetreten. Die Vision war dort keine flüchtige Halluzination, die durch Kasteiung und Absonderung von der Umwelt gefördert werden konnte. Hier handelte es sich um einen Trancezustand, der seelisch besonders labile Stammesangehörige, vor allem auch Frauen, überkam. Bei den Schasta galten nur Frauen als medial veranlagt. Der erforderliche Zustand war entschieden kataleptischer Art und überkam die Novize, nachdem eine Art Trancezustand vorhergegangen war. Sie fiel bewußtlos und starr zu Boden. Wenn sie wieder zu sich kam, floß Blut in dünnen Fäden aus ihrem Munde. Alle die Zeremonien, durch welche sie auf Jahre hinaus ihre Berufung zum Schamanen legalisierte, waren nur weitere Demonstrationen ihrer Neigung zu kataleptischen Anfällen und galten als das Heilmittel, welches ihr das Leben rettete. Bei Stämmen wie beispielsweise den Schasta hatte nicht nur die Vision ihren Charakter geändert und war zu einem heftigen Anfall geworden, durch den sich die «Religionspraktiker» von allen anderen unterschieden, sondern auch der Charakter des Schamanen erfuhr durch die Natur der im Trancezustand gewonnenen Erkenntnis eine Umbildung, so daß dieser nun endgültig zum unzuverlässigsten und haltlosesten Glied der Gemeinschaft wurde. In diesem Gebiete nahmen die Wettbewerbe zwischen den Schamanen die Form des «Einanderzubodentanzens» an: Sieger war, wer beim Tanzen dem unweigerlich eintretenden kataleptischen Anfall am längsten Widerstand leisten konnte. Sowohl Vision als auch Schamanismus waren durch die enge Verbindung, die sie miteinander eingegangen waren, beeinflusst worden. Die Verschmelzung der beiden Züge hatte in nicht geringem Maße als die von Vision mit Pubertätsriten oder Klanorganisation beide Elemente stark verändert.

Ehe und Kirche

In gleicher Weise ist in unserer eigenen Zivilisation die Trennung der Begriffe Kirche und Ehe historisch verbürgt, und doch hat die kirchliche Weihe der Ehe Jahrhunderte lang sowohl die Entwicklung der Einstellung zum Sexualproblem als auch die zur Kirche entscheidend beeinflusst. Der Charakter, den die Ehe während dieser Zeit trug, war

35 Verquickung von zwei in keiner grundsätzlichen Beziehung zueinander stehenden Kulturelementen zurückzuführen. Andererseits ist die Ehe oftmals das traditionelle Mittel zur Vermögensübertragung. In Kulturkreisen, wo dies zutrifft, kann die enge Verquickung von Heirat mit wirtschaftlichen Interessen die Tatsache, daß es sich bei jener im Grunde um eine sexuell bedingte, der Erzeugung von Nachkommenschaft dienende Einrichtung handelt, vollkommen verwischen. Wenn man den Begriff «Ehe» richtig verstehen will, dann muß man in jedem Einzelfall die anderen Elemente, die dieser Begriff in sich aufgenommen hat, gleichfalls miteinbeziehen. Wir dürfen nicht in den Fehler verfallen, «Ehe» in beiden Fällen durch den gleichen Ideenkomplex erklären zu wollen, sondern müssen stets den verschiedenen Einzelementen, aus denen sich der endgültige Wesenszug aufbaut, Rechnung tragen.

Derartige Assoziationen sind sozial und nicht biologisch bedingt

Wir bedürfen in hohem Maße der Fähigkeit, Wesenszüge unseres eigenen kulturellen Erbes in ihre einzelnen Komponenten zerlegen zu können. Unsere Abhandlungen über die Gesellschaftsordnung würden an Klarheit gewinnen, wenn wir lernen wollten, auf diese Art und Weise zum Verständnis auch unserer einfachsten Kulturäußerungen zu gelangen. Rassistische Unterschiede und Prestigeansprüche haben sich bei den angelsächsischen Völkern gegenseitig dermaßen beeinflußt, daß wir biologisch bedingte rassische Substanz und unsere eigenen, meist sozial bedingten Vorurteile nicht mehr auseinanderhalten können. Sogar bei Völkern, die den Angelsachsen so nahe verwandt sind wie die Romanen, nehmen derartige Vorurteile solch abweichende Formen an, daß in Ländern, die von den Spaniern kolonisiert wurden, einerseits, und in britischen Kolonien andererseits rassischen Unterschieden durchaus nicht die gleiche Bedeutung zukommt. In ähnlicher Weise sind Christentum und Stellung der Frau geschichtlich miteinander verwoben und haben einander zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise beeinflußt. Die augenblickliche hohe Stellung der Frau in den christlichen Ländern ist ebensowenig ein «Resultat» des Christentums wie die von ORIGENES behauptete Wesensgleichheit von Weib und Versuchung. Solche gegenseitigen Durchdringungen von kulturellen Zügen treten auf und verschwinden wieder. Kulturgeschichte ist in hohem Maße die Geschichte der Art und der Schicksale dieser kulturellen Durchdringungen. Aber die wesensbedingte Verbindung, die wir so gerne in einem zusammengesetzten Wesenszug sehen, und die Furcht, die wir vor jeder Störung dieser gegenseitigen Beziehungen empfinden, ist zum großen Teile illusorisch. Die Zahl der verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten ist unbegrenzt, und eine den Notwendigkeiten angemessene Gesellschaftsordnung kann unterschiedslos aus einer großen Menge dieser Grundformen aufgebaut werden.

Relativität der Standardbegriffe

Die Verschiedenheit von Kulturen kann ad infinitum dokumentiert werden. Ein Bereich menschlichen Verhaltens mag in einigen Gesellschaften dermaßen unbeachtet bleiben, daß er schließlich kaum mehr existiert; in einigen Fällen kann er sogar vollkommen unbewußt bleiben. Er kann aber auch den ganzen Gesellschaftsorganismus praktisch monopolisieren, so daß schließlich Probleme, die überhaupt nichts mit ihm zu tun haben, nach seinem Schema gelöst werden müssen. Wesenszüge, die keinerlei eigentliche Beziehung zueinander haben und historisch voneinander unabhängig sind, gehen ineinander über und bilden ein unauflösliches Ganzes und damit zugleich die Grundlage für ein Verhalten, zu dem es in Gegenden, wo man diese Identifikation nicht vorgenommen hat, kein Gegenstück gibt. Die natürliche Folge davon ist, daß sich die Standardbegriffe, gleich für welche Handlungsweise, in den verschiedenen Kulturen zwischen dem positiven und dem negativen Pol bewegen. Man sollte annehmen, daß sich im Verdammen des Totschlags alle Völker einig seien, aber dem ist durchaus nicht so. Es kann vorkommen, daß ein Mörder straflos ausgeht, wenn die diplomatischen Beziehungen zwischen zwei benachbarten Staaten abgebrochen sind; daß es Sitte ist, die beiden ersten Kinder zu töten, daß der Mann Gewalt über Leben und Tod seiner Frau hat, oder daß es Kindespflicht ist, die Eltern zu töten, bevor sie das Greisenalter erreichen. Dagegen kann es als todeswürdiges Verbrechen gelten, wenn man ein Huhn stiehlt. Anderswo werden diejenigen Kinder getötet, bei denen die oberen Zähne zuerst durchbrechen, oder die, welche an einem Mittwoch zur Welt kommen. Bei einigen Völkern werden die Leute dafür gestraft, daß sie die Schuld an einem tödlichen Unglücksfall tragen, bei anderen wieder zieht das keinerlei Folgen nach sich. Ebenso kann Selbstmord unter die Kategorie «Unbedeutende Vorfälle» gerechnet werden, als letzter Ausweg für einen, dem etwas zuwidergelaufen ist – eine Tat, die bei dem betreffenden Stamme gang und gäbe ist. Er kann auch die bedeutendste und edelste Tat darstellen, die ein Weiser vollführen kann. Anderswo kann der Bericht über einen Selbstmord ungläubige Heiterkeit hervorrufen und die Handlung selbst als für einen Menschen unausführbar gelten. Selbstmord kann aber auch gesetzwidriges Verbrechen sein oder als Sünde wider Gott angesehen werden.

Formung der Kultur

Es ist jedoch nicht so, daß wir uns damit bescheiden müssen, die Verschiedenheit der Sitten in der Welt nur hilflos als Tatbestand zu registrieren. Kasteiung hier, Kopfjagd dort, Keuschheit vor der Ehe bei dem einen Stamme, sexuelle Freiheit bei dem anderen stellen nicht eine Reihe von Gegebenheiten dar, die nichts miteinander zu tun hät-

und deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein jeweils mit
Maßen zur Kenntnis genommen werden müßte. Auch die auf
Mord und Selbstmord liegenden Tabus sind, obwohl keinem absolu-
ten Standard entsprechend, doch keine Produkte des Zufalls. Die Be-
deutung eines kulturellen Verhaltens wird nicht dadurch erschöpfend
gewürdigt, daß man es nur als lokal bedingt, als menschliche Schöp-
fung und als äußerst variabel erkennt, sondern man muß auch sein
Streben nach Integration berücksichtigen. Eine Kultur ist, gleich dem
Einzelindividuum, ein mehr oder weniger folgerichtig aufgebautes
Gebäude aus Denken und Handeln. In jeder Kultur bilden sich cha-
rakteristische Ziele heraus, die bei anderen Gesellschaftstypen durch-
aus nicht vorhanden zu sein brauchen. Indem es sich auf diese Ziele
ausrichtet, gibt ein Volk seinem Leben immer festere Formen; je
nach dem Druck, den diese Faktoren ausüben, gewinnt das Gesamt-
bild der bisher heterogenen Einzelercheinungen mehr und mehr an
Einheitlichkeit. Selbst die heterogensten Handlungen können, nach-
dem sie zum Bestandteil einer restlos integrierten Kultur geworden
sind, für deren Ziele charakteristisch werden, wenn auch oft erst nach
einer höchst eigenartigen Metamorphose. Die Erscheinungsformen
dieser Faktoren können wir nur dann richtig verstehen, wenn wir
uns vorher über die gefühls- und verstandesmäßigen Triebfedern
der betreffenden Kultur klar geworden sind.

Eine solche Entwicklung einer Kultur nach einem bestimmten
Grundmuster darf keinesfalls als unwichtiger Umstand angesehen
werden. Die moderne Wissenschaft besteht auf vielen Gebieten dar-
auf, daß das Ganze nicht lediglich die Summe seiner Teile darstellt,
sondern auch zugleich das Ergebnis der einzigartigen Anordnung und
Wechselwirkung dieser Teile, die die neue Einheit geschaffen haben.
Schießpulver ist nicht allein die Summe von Schwefel plus Holzkohle
plus Salpeter, und keine noch so umfassende Kenntnis der drei Ele-
mente in allen ihren Erscheinungsformen in der Natur wird den Eigen-
schaften des Schießpulvers gerecht werden können. Das Ergebnis der
Mischung dieser Bestandteile hat neue Möglichkeiten ins Leben ge-
rufen, die in den getrennten Bestandteilen nicht verborgen lagen, und
das Verhalten der Mischung ist von dem eines jeden der Einzelbestand-
teile, wenn dieses in einer anderen Kombination verwendet wird, un-
endlich verschieden.

In gleicher Weise sind auch Kulturen mehr als nur die Summe ih-
rer Einzelelemente. Wir können uns in Eheform, Ritualtänzen und
Reifezeremonien eines Stammes genau auskennen und trotzdem von
der Kultur als einem Ganzen, welches diese einzelnen Elemente sei-
nem Ziel dienstbar gemacht hat, nichts verstehen. Das Kulturziel
wählt sich unter den in der Umgebung vorhandenen Elementen die
brauchbaren aus und verwirft die unbrauchbaren. Andere Elemente
werden so umgeformt, daß sie brauchbar werden. Dieser Prozeß kann
natürlich in seinem ganzen Verlaufe unbewußt bleiben, aber ihn
beim Studium der Gestaltung menschlicher Kulturen zu übersehen,
wäre ein Verzicht auf die Möglichkeit richtiger Deutung.

Diese Integration einer Kultur ist durchaus keine mystische Ange-

legenheit. Der gleiche Prozeß vollzieht sich beim Entstehen ^{in dieser} bestehen eines neuen Kunststils. Die gotische Architektur, die zu ^{dem} fang nur wenig mehr war als eine Vorliebe für Höhe und Licht, wurde dank der Einwirkung irgendeines Geschmackskanons, der sich mit ihrer Technik zugleich entwickelte, zu der einzigartigen und homogenen Kunst des 13. Jahrhunderts. Sie merzte nicht dazugehörige Elemente aus, machte andere ihren Zwecken dienstbar und erfand weitere, die ihrer Geschmacksrichtung entsprachen. Wenn wir den Prozeß historisch wiedergeben wollen, verwenden wir unweigerlich animistische Ausdrucksformen, wie wenn für das Wachsen dieser edlen Kunstform bewußte Auswahl und Zweckverfolgung maßgebend gewesen wären. Aber dies ist auf die Unzulänglichkeiten unserer Sprache zurückzuführen. Von einer bewußten Auswahl und einem bewußten Verfolgen eines Zwecks kann keine Rede sein. Was zuerst nichts anderes war als eine mehr oder weniger einseitige Neigung zur Sonderform, gewann im Laufe der Zeit immer mehr an Gestalt und bildete immer bestimmtere Standardbegriffe heraus. Am Ende dieser Entwicklung steht die Gotik.

Was sich hier bei den bedeutendsten Kunstrichtungen vollzog, vollzieht sich auch in einer Kultur als Ganzem. All die vielseitigen Zielsetzungen, wie Lebensunterhalt, Fortpflanzung, Kriegführung und Götterverehrung, werden nach einheitlichen Mustern in Übereinstimmung mit unbewußten Auswahlgrundsätzen, die sich mit der Kultur entwickeln, umgebildet. Einige Kulturen entbehren ebenso wie einige Kunstperioden dieser Einheitlichkeit, und von vielen anderen wissen wir zu wenig, um die treibenden Kräfte herausfinden zu können. Aber jede in einem gewissen Grade «zusammengesetzte» Kultur, auch die primitivste, besitzt diese Integration. Solche Kulturen stellen mehr oder weniger erfolgreiche Versuche zur Erlangung eines in sich geschlossenen Wesens dar; das Wunderbare daran ist, daß es so unendlich viele Gestaltungsmöglichkeiten gibt.

Unzulänglichkeit bisheriger anthropologischer Arbeiten

Die Arbeit der Anthropologen war bisher in überwältigendem Ausmaße mehr der Analyse kultureller Einzelercheinungen gewidmet, als daß sie ein Studium der Kultur als eines sinnreich gegliederten Ganzen gewesen wäre. Das war größtenteils auf die Art der früheren völkerkundlichen Beschreibungen zurückzuführen. Die klassischen Anthropologen bezogen ihre Kenntnis primitiver Völkerschaften niemals aus erster Hand; sie waren Schreibtischgelehrte, denen lediglich kurze Berichte von Reisenden und Missionaren sowie die formalen, schematischen Aufzeichnungen älterer Ethnologen zur Verfügung standen. Mit Hilfe dieser einzelnen Details konnten sie zwar die Verbreitung der Sitte des Zähneauschlagens oder des Weissagens aus den Eingeweiden feststellen, aber sie konnten niemals erkennen, inwieweit diese Wesenszüge bei den verschiedenen Stämmen in charakteristische Konfigurationen hineinpaßten, welche letztere ja den Gebräuchen erst Gestalt und Bedeutung verliehen.

Studien wie *«The Golden Bough»* (*«Der goldene Zweig»*)¹ und üblichen vergleichenden Werke zur Völkerkunde sind analytische Prüfungen einzelner Kulturzüge und lassen sämtliche Aspekte kultureller Integration außer acht. Heirats- oder Trauerbräuche überhaupt werden an einzelnen, aus den verschiedensten Kulturen wahllos herausgegriffenen Gebräuchen veranschaulicht, so daß dann die Gesamtbetrachtung eine Art Frankensteinisches Monstrum² darstellt, dessen rechtes Auge aus Fiji stammt, das linke aus Europa, ein Bein aus Feuerland und eines aus Tahiti, Finger und Zehen aus noch weiter von einander abweichenden Kulturen. Eine solche Gestalt entsprach weder früher der Wirklichkeit, noch tut sie dies heute. Das ist etwa so, als wolle sich, sagen wir einmal, die psychiatrische Forschung mit der Erstellung eines Verzeichnisses der psychopathischen Zustandsäußerungen zufriedengeben und das Studium der Grundlagen für die Symptomäußerung – Schizophrenie, Hysterie und manisch-depressives Irresein – außer acht lassen. Die Rolle, die die geistige Erkrankung im Benehmen des Geisteskranken spielt, der Grad, bis zu dem sie in dessen Persönlichkeit dynamisch wirkt, und ihre Beziehungen zu allen anderen Erfahrungstatsachen sind ja schließlich bei jedem einzelnen Kranken verschieden. Wenn wir uns für seelische Prozesse interessieren, dann können wir nur dadurch zu einem zufriedenstellenden Ergebnis gelangen, daß wir die Einzeläußerungen in Beziehung zur Gesamtkonfiguration des Kranken setzen.

Das Studium der lebendigen Kultur

Wenn wir uns für kulturelle Prozesse interessieren, so besteht der einzige Weg zur Erkenntnis der Bedeutung eines ausgewählten Kulturzuges ebenfalls darin, daß wir diesen zu dem Hintergrund aus Motiven, Gemütsbewegungen und Werten, die in den Einrichtungen der betreffenden Kultur zum Ausdruck gebracht werden, in Beziehung setzen. Das allererste Erfordernis ist, wie uns heute scheint, das Studium der lebendigen Kultur, das Wissen um ihre Denkweise und um das Arbeiten ihrer Institutionen. Solches Wissen kann man nicht aus *«Obduktionen»* und Rekonstruktionsversuchen nach dem Erlöschen einer Kultur schöpfen.

Auf die Notwendigkeit des Studiums der Kulturfunktionen hat MALINOWSKI immer und immer wieder hingewiesen. Er kritisiert die üblichen *«Diffusionsstudien»* als *«Obduktion eines toten Organismus»*, den wir vielmehr bei Lebzeiten und in voller, funktionsfähiger Lebenskraft untersuchen sollten. Eine der besten und frühesten der erschöpfenden Darstellungen primitiver Völkerschaften, welche die moderne Ethnologie erst ermöglicht haben, stellt MALINOWSKIS ausführlicher Bericht über die melanesischen Bewohner der Trobriand-

¹ Von J. G. FRAZER, 1. Aufl. London 1890. (Anm. d. Übers.)

² Gestalt des amerikanischen Films; entspricht dem aus dem gleichnamigen Film bekannten *«Golem»*. (Anm. d. Übers.)

inseln dar. MALINOWSKI begnügt sich jedoch bei seinen ethnologischen ^{dieser} Verallgemeinerungen damit, die Tatsache zu betonen, daß kulturell ^{lich} Einzelzüge in der Kultur, zu der sie gehören, untereinander in lebendigem Zusammenhang stehen und eine bestimmte Funktion ausüben. Er stellt dann die Wesenszüge der Trobriander – die Wichtigkeit der gegenseitigen Verpflichtungen, den Lokalcharakter ihrer Magie, den Aufbau ihrer Familie – als für die Primitivwelt allgemein gültig hin, anstatt die Kultur der Trobriandinseln als einen von vielen Typen anzuerkennen, deren jeder seine für ihn charakteristischen Anordnungen in der wirtschaftlichen, in der religiösen und in der häuslichen Sphäre besitzt.

Das Studium kultureller Erscheinungsformen kann jedoch nicht länger lediglich darin bestehen, daß man örtlich begrenzte Einzelercheinungen mit dem «Primitiven» gleichsetzt. Die Anthropologen wenden sich vom Studium der *Primitivkultur* zu dem *primitiver Kulturen*, und die Folge dieses Wechsels von der Einzahl zur Mehrzahl machen sich erst jetzt langsam bemerkbar.

Die «Struktur»-Bewegung

Die Wichtigkeit des Studiums der Gesamtkonfiguration gegenüber dem Beharren auf der Analyse der einzelnen Teile wird auf einem Betätigungsfeld der modernen Wissenschaft nach dem anderen offenkundig. WILHELM STERN hat jenes Verfahren zur Basis seiner philosophischen und psychologischen Arbeiten gemacht. Er besteht darauf, daß man von der ungeteilten Ganzheit einer Person ausgehen muß, und kritisiert die atomistischen Studien, die bisher sowohl für die introspektive wie auch für die experimentelle Psychologie fast ausschließlich üblich waren, und ersetzt sie durch Untersuchung der Struktur der Persönlichkeit. Die ganze «Struktur»-Bewegung widmet sich der Arbeit nach diesem Grundsatz auf den verschiedensten Gebieten. WORRINGER hat nachgewiesen, welcher grundlegenden Unterschied diese Art der Untersuchung auf dem Gebiete der Ästhetik darstellt. Er stellt die hochentwickelte Kunst zweier Perioden, die griechische und die byzantinische, einander gegenüber. Die ältere Kritik, so führt er aus, welche die Kunst nach absoluten Richtlinien und klassischen Standardbegriffen beurteilte, konnte unmöglich die Kunstprozesse verstehen, wie sie in der byzantinischen Malerei oder Mosaikkunst zum Ausdruck kommen. Kunstschöpfungen der einen Richtung können nicht nach den Regeln der anderen beurteilt werden, weil bei beiden verschiedene Endziele verfolgt werden. Die Griechen wollten in ihrer Kunst ihre eigene Schaffensfreude zum Ausdruck bringen und suchten daher der Identifikation ihrer Vitalität mit der gegenständlichen Welt körperliche Gestalt zu verleihen. Die byzantinische Kunst dagegen machte die Weltabgeschiedenheit, das tiefe Gefühl des Getrenntseins von der Umwelt zum Gegenstand ihrer Darstellungen. Zu jeglichem Versuch, die beiden zu verstehen, gehört nicht nur eine Vergleichung des beiderseits bewiesenen künstlerischen Geschicks, sondern auch eine Vergleichung der verschieden-

Absichten, die die Künstler beseelten. Beide Kunstformen in miteinander kontrastierende, aus verschiedenen Einzelementen bestehende Gebilde, deren jedes von bestimmten Ausdrucksformen und Standardbegriffen Gebrauch machen konnte, die bei dem anderen einfach nicht anwendbar waren.

Die «Gestaltpsychologie» hat bei der Verteidigung der Wichtigkeit des Ganzen als Ausgangspunkt an Stelle der Teile ganze Arbeit geleistet. «Gestaltpsychologen» haben nachgewiesen, daß bei den einfachsten Vorstellungen keine Analyse der Einzelempfindungen das Gesamtergebnis zustandebringen kann. Es genügt nicht, daß man eine gedankliche Vorstellung in objektive Fragmente zerlegt – das subjektive Gerüst, die auf Erfahrungstatsachen beruhenden Formen sind das Entscheidende und dürfen nicht übersehen werden. Die «Gesamtheitseigenschaften» und die «Gesamtheitstendenzen» müssen zusätzlich zu den einfachen Assoziationsmechanismen betrachtet werden, mit denen sich die Psychologie seit LOCKES Zeiten begnügt hat. Das Ganze bestimmt seine Teile und zwar nicht nur ihre gegenseitigen Beziehungen, sondern auch ihre Natur selbst. Zwischen zwei Ganzen fehlt der grundsätzliche Zusammenhang, und jegliches Verständnis beider beruht auf dem Erfassen ihres voneinander verschiedenen Wesens sowie außerdem auf dem Erkennen der ähnlichen Elemente, die sie in sich aufgenommen haben. Die «Gestaltpsychologie» hat sich hauptsächlich auf Gebieten betätigt, wo ein experimenteller Beweis im Laboratorium möglich ist, aber ihre Gültigkeit erstreckt sich weit über die simplen Beweise, die zu ihrer Arbeit gehören, hinaus.

In der vorigen Generation hat WILHELM DILTHEY auf die Wichtigkeit von Integration und Konfiguration für die Sozialwissenschaft hingewiesen. Sein Hauptinteresse galt den bedeutenden philosophischen Lehren und Lebensdeutungen. Besonders in seinem Werk «Die Typen der Weltanschauung» analysiert er einen Teil der Geistesgeschichte, um die bedingte Gültigkeit philosophischer Systeme nachzuweisen. Er sieht sie als Ausdrucksformen der Mannigfaltigkeit des Lebens, als «Lebensstimmungen», – integrierte Verhaltensweisen, deren Grundzüge nicht ineinander übergehen. Er kämpft heftig gegen die Meinung, daß irgendeine von ihnen endgültig sein könnte. Er formuliert die verschiedenen Geisteshaltungen, die er betrachtet, nicht als kulturell bedingt, aber weil er große philosophische Richtungen und geschichtliche Perioden wie das Zeitalter FRIEDRICHS DES GROSSEN zum Gegenstand seiner Betrachtungen macht, hat sein Werk doch zu immer bewußterer Erkenntnis der Rolle der Kultur geführt.

Spenglers «Untergang des Abendlandes»

Diese Erkenntnis hat OSWALD SPENGLER in ausgeprägtestem Maße zum Ausdruck gebracht. Sein «Untergang des Abendlandes» hat seinen Titel nicht von den darin behandelten «Schicksalsideen», wie er die überragende Grundidee einer Zivilisation nennt, sondern von einer These, welche zu unseren gegenwärtigen Betrachtungen in keiner Beziehung steht, nämlich daß allen diesen Kulturerscheinungen

gleich allen Organismen nur eine bestimmte Lebenszeit zugeteilt. Diese These von dem unentrinnbaren Schicksal der Zivilisation auf der Verlagerung der Zentren der abendländischen Zivilisation und auf der Periodizität der Hochkulturen. SPENGLER stützt diese seine Ausführungen auf die Analogie – mehr als eine Analogie kann das ja niemals sein – mit dem Kreislauf von Werden und Vergehen bei lebenden Organismen. Er glaubt, daß es für jede Zivilisation eine lebensfrische Jugend, ein kraftstrotzendes Mannesalter und ein dem endgültigen Verfall geweihtes Greisenalter gibt.

Faustischer und apollinischer Mensch

Diese letztere Geschichtsdeutung wird generell mit dem «Untergang des Abendlandes» identifiziert, aber die weit wertvollere und originale Analyse SPENGLERS ist die der kontrastierenden Erscheinungsformen innerhalb der abendländischen Kultur. Er unterscheidet zwei große «Schicksalsideen»: die apollinische des klassischen Zeitalters und die faustische der Jetztzeit. Der apollinische Mensch stellte sich seine Seele «als einen aus einer Gruppe vollkommener Teile gebildeten Kosmos» vor. In seinem Universum war kein Platz für den Willen, und der Kampf wurde von seiner Philosophie als ein Übel abgelehnt. Die Idee einer inneren Entwicklung der Persönlichkeit war ihm fremd; er sah das Leben im Schatten der ständigen Drohung eines von außen hereinbrechenden, grausamen Unheils. In den tragischen Zuspitzungen erblickte er eine willkürliche Zerstörung der freundlichen Landschaft, die ein normales Leben bot.

Der faustische Mensch hingegen sieht sich selbst als eine Kraft, die immerwährend gegen Hindernisse ankämpft. Er faßt den Lebenslauf des Individuums als eine innere Entwicklung auf, und die Katastrophen des Lebens sind für ihn Kulminationspunkte, zu denen frühere Entscheidungen und Erfahrungen des einzelnen hinführen. Der Kampf ist die Essenz des Lebens. Ohne ihn hat das persönliche Leben keinen Sinn, ohne ihn können nur unwichtige Lebenswerte gewonnen werden. Der faustische Mensch verlangt nach dem Unendlichen, und seine Kunst versucht, ins Unendliche vorzustoßen. Die faustische und die apollinische sind zwei entgegengesetzte Deutungen des Lebens, und was von der einen zum Wert erhoben wurde, ist der anderen fremd und gleichgültig.

Die Zivilisation der klassischen Welt baute sich auf der apollinischen Lebensschau auf, und die moderne Welt hat in allen ihren Institutionen das faustische Gedankengut verarbeitet. SPENGLER streift auch die ägyptische Weltanschauung, die den Menschen seinen engen und unabänderlich vorgezeichneten Lebenspfad abschreiten und schließlich vor die Totenrichter gelangen sieht, er streift auch die Weltsicht der persischen Priester mit ihrem strikten Dualismus von Körper und Seele. Aber SPENGLERS Hauptthemen sind der apollinische und der faustische Aspekt, und er weist nach, wie diese beiden großen, gegensätzlichen Philosophien in der Mathematik, der Architektur, der Musik und der Malerei zum Ausdruck kommen.

dem unklaren Eindruck, den SPENGLERS Werk erweckt, ist nur ein Teil die Darstellungsweise schuld. Er ist weitgehend auf die Kompliziertheit der Zivilisationen, mit denen SPENGLER sich befaßt, zurückzuführen. Die westlichen Zivilisationen sind durch die Uneinheitlichkeit ihrer Geschichte, durch ihre Schichtung in Berufsstände und Klassen und durch ihren unvergleichlichen Reichtum an Einzelzügen noch nicht verständlich genug, als daß man sie unter einigen Schlagworten zusammenfassen könnte. Außerhalb von bestimmten, kleinen Intellektuellen- und Künstlerkreisen hat der faustische Mensch in unserer Zivilisation keinen eigentlichen Lebensstil. Neben dem faustischen Menschen stehen die zahlreichen Tatmenschen und die Babbitts, und keine befriedigende ethnologische Beschreibung der modernen Zivilisation kann solche immer wieder vorkommenden Typen unberücksichtigt lassen. Genau so gut, wie man den Menschentyp unserer Kultur als faustisch und nach Unendlichkeit verlangend bezeichnen mag, könnte man ihn auch einen völlig extrovertierten Typ nennen, der ständig in weltliche Geschäftigkeit verstrickt ist, der erfindet, verwaltet und, wie EDWARD CARPENTER sagt, «stets auf dem Sprung zum Bahnhof ist».

Unzulänglichkeit der Auffassung Spenglers

Anthropologisch gesehen, leidet das Spenglersche Gemälde der Zivilisationen des Erdballs darunter, daß der Autor gezwungen ist, die heutige, aus einzelnen Schichten bestehende Gesellschaft so zu behandeln, als ob sie die echte Homogenität einer völkischen Kultur besäße.

Für den derzeitigen Stand unseres Wissens sind die historischen Tatsachen der westeuropäischen Kultur zu verwickelt und die soziale Differenzierung ist zu stark ausgebildet, als daß eine Analyse möglich wäre. Wenn auch SPENGLERS Definition des faustischen Menschen und die nachdrückliche Betonung der Relativität der Werte noch sehr zu einem Studium der europäischen Literatur und Philosophie unter diesem Gesichtspunkt anregen, so kann doch seine Analyse niemals eine endgültige Lösung bilden, weil sich jederzeit andere, gleichermaßen begründete Darstellungen geben lassen. Für einen Rückblick mag die Möglichkeit einer angemessenen Charakterisierung eines solch umfangreichen und verwickelt aufgebauten Ganzen, wie die westliche Zivilisation es ist, gegeben sein, aber trotz der Wichtigkeit und Berechtigung des Spenglerschen Postulats der untereinander nicht vergleichbaren Schicksalsideen könnte momentan der Versuch, an die westliche Welt den Maßstab irgendeines ausgewählten Wesenszuges anzulegen, nur Verwirrung erzeugen.

Umweg über Primitivstämme

Eine der philosophischen Rechtfertigungen für das Studium primitiver Völker besteht darin, daß das Tatsachenmaterial einfacherer Kulturen soziale Gegebenheiten erklären kann, die sonst den Beschauer verwirren und jeglicher Deutung spotten würden. Dies bewahrheitet

sich nirgends mehr als bei den fundamentalen und besondere^{dieser} Turformen, die das Leben prägen und die Gedanken und Gefühle^{gleich} an dieser Kultur teilhabenden Einzelindividuen gestalten. Das ganze Problem der Bildung des Sittenkanons des Einzelnen unter dem Einfluß der traditionellen Sittenlehre kann man heutzutage am besten durch Erforschung der primitiveren Kulturen lösen. Das bedeutet nun nicht, daß die Tatsachen und Prozesse, die wir auf diese Art und Weise aufdecken können, in ihrer Anwendung nur auf primitive Zivilisationen beschränkt sind. Kulturelle Konfigurationen sind bei den höchstentwickelten und kompliziertesten Gesellschaften, die wir kennen, ebenso zwingend und bedeutungsvoll. Aber das Material ist dort zu sehr verschlungen, und wir besitzen nicht genügend Abstand, um es mit Erfolg meistern zu können.

Zum Verständnis unserer eigenen Kulturprozesse können wir am schnellsten auf einem Umweg gelangen. Als sich die historischen Beziehungen der menschlichen Wesen zu ihren unmittelbaren Vorfahren im Tierreich als zu verwickelt erwiesen, um sie zur Feststellung der Tatsache einer biologischen Evolution verwenden zu können, verwandte DARWIN an ihrer Stelle den Aufbau der Käfer – und der Prozeß, welcher in dem verwickelten physischen Organismus des Menschen nicht deutlich erkennbar ist, trat in dem einfacheren Organismus überzeugend in Erscheinung. Das gleiche ist der Fall beim Studium kultureller Mechanismen. Wir benötigen dringend jegliche 'Aufhellung' des Problems, deren wir durch die Betrachtung von Denkweise und Sitte in der Organisation weniger kompliziert aufgebauter Gruppen habhaft werden können.

Ich habe drei Primitivkulturen zur einigermaßen detaillierten Darstellung ausgewählt. Einige wenige, als kohärente Gebilde der Lebensäußerungen erkannte Kulturen wirken entschieden lehrreicher als viele, von denen man nur besonders auffällige, aber vielleicht unwesentliche Momente betrachtet. Die Beziehungen von Motivierungen und Zielsetzungen zu den Ausdrucksformen der Kultur bei der Geburt, beim Tode, bei der Reife und bei der Heirat können niemals durch eine umfassende Darstellung der Verhältnisse auf der ganzen Welt aufgeklärt werden. Wir müssen uns mit einer weniger ehrgeizigen Aufgabe begnügen, nämlich der gründlichen Erforschung einiger weniger Kulturen.

1. DIE PUEBLOS NEU-MEXIKOS

Eine unberührte Kultur

Die Puebloindianer des Südwestens Nordamerikas sind eines der bestbekanntesten Primitivvölker innerhalb des Gebietes der westlichen Zivilisation. Sie leben mitten in Amerika, jedem Reisenden leicht zugänglich, und zwar ganz nach althergebrachter Weise. Ihre Kultur ist im Gegensatz zu der aller anderen Indianerstämme außerhalb Arizonas und Neu-Mexikos erhalten geblieben. Monat für Monat, Jahr für Jahr werden in ihren steinernen Dörfern die alten Göttertänze aufgeführt; das Leben folgt im wesentlichen den alten Grundprinzipien, und was sie von unserer Zivilisation übernahmen, haben sie nach ihrer eigenen Begriffswelt umgebildet und ihr untergeordnet.

Ihre Geschichte ist recht romantisch. In dem von ihnen noch bewohnten Teile Nordamerikas stößt man überall auf die Wohnstätten ihrer kulturellen Ahnen, die Höhlenwohnungen und die großen planmäßig angelegten Talstädte aus dem goldenen Zeitalter der Pueblos. Diese unglaublich zahlreichen Städte wurden im 12. und 13. Jahrhundert angelegt, aber wir können die Geschichte der Pueblos noch viel weiter zurückverfolgen: bis zu den einfachsten Urformen, einräumigen Steinhäusern mit je einem unterirdischen Zeremonialraum. Diese Ur-Puebloleute waren jedoch nicht die ersten, die sich die südwestliche Wüste zur Heimstatt gewählt hatten. Ein noch älteres Volk, die «Korbflechter», hatten hier schon so lange Zeit gehaust, daß wir den Zeitpunkt ihrer Ansiedlung nicht mehr feststellen können. Diese «Korbflechter-Indianer» wurden von den ersten Puebloindianern verdrängt und wahrscheinlich zum größten Teil ausgerottet.

Die Pueblokultur kam nach der Festsetzung auf der wasserlosen Hochfläche zur Blüte; sie brachte bereits Pfeil und Bogen, Kenntnis des Steines als Baumaterial und der verschiedensten Zweige des Ackerbaus mit. Noch hat niemand erklären können, warum sie sich als Stätte ihrer Höchstentwicklung das unwirtliche, fast wasserlose Tal des von Norden her in den Colorado River mündenden San Juan auserkor. Dieses bietet sich unseren Blicken als eine der reizlosesten Gegenden innerhalb der heutigen USA dar – und doch sind gerade hier die größten indianischen Siedlungen nördlich von Mexiko entstanden. Sie treten in zwei verschiedenen Formen auf, die beide derselben Zivilisation und der gleichen Periode anzugehören scheinen: den Höhlenwohnungen und den halbkreisförmigen Talburgen. Die in der Steilwandung der Klippen oder auf schmalen Felsgraten Hunderte von Fuß über dem Talboden ausgeschachteten bzw. aufgebauten Siedlungen gehören zu den romantischsten Wohnstätten der Menschheit. Wir können uns nicht vorstellen, welche Umstände zur Anlage dieser Behausungen weit von den Maisfeldern und ohne Wasserzufuhr – ein brennendes Problem, wenn die Siedlung gleichzeitig als Festung gedacht war! – führten. Manche dieser Ruinen sind bewun-

derenswert, sowohl ihrer Schönheit als auch ihrer raffinierten ^{dieser} wegen. Ein Zubehör ist niemals vergessen – mag der Grat, auf dem die Pueblo erbaut ist, aus noch so hartem Fels bestehen: Der unterirdische Zeremonialraum, die «Kiwa» – so hoch, daß ein Mann aufrecht darin stehen kann, und groß genug, um als Versammlungsraum dienen zu können. Der Zugang erfolgt durch eine Luke in der Decke vermittels einer Leiter.

Die andere Art der Wohnbauten stellt einen Prototyp unserer modernen, planmäßig angelegten Städte dar: ein im Halbkreis angelegter Mauertrakt, auf dessen befestigter Außenseite sich drei Stockwerke erhoben; nach innen zu ging dieser in eine Terrasse über, welche zu den im Bereich der seitlichen Mauerflügel gruppierten unterirdischen Kiwas führte. Einige der großen Talstädte dieses Typs besitzen nicht nur die üblichen kleinen Kiwas, sondern auch noch einen großen, ebenfalls unterirdischen, zusätzlichen Tempel, dessen Mauerwerk von vollendeter Technik ist.

Als die spanischen Abenteurer auf der Suche nach den fabelhaften goldenen Städten auch hierher kamen, hatte die Pueblokultur bereits ihren Höhepunkt überschritten. Wahrscheinlich hatten die Navajo-Apachen des Nordens die Wasserversorgung der Siedlungen dieser alten Völker zerstört und die Bevölkerung überwältigt. Als die Spanier ins Land kamen, waren die Höhlenwohnungen und die großen Halbkreisstädte bereits verlassen; die Pueblo Stämme hatten sich längs des Rio Grande, in den noch jetzt von ihnen bewohnten Dörfern niedergelassen. Dort liegen auch die großen sogenannten Westpueblos Acoma, Zuñi und Hopi.

Zeremoniell der Zuñi

Die Pueblokultur hat also eine lange homogene Geschichte hinter sich, deren genaue Kenntnis für uns deshalb besonders wichtig ist, weil das kulturelle Leben dieser Völker von dem der übrigen nordamerikanischen Stämme stark abweicht. Leider sind auch hier der archäologischen Forschung Grenzen gesetzt, so daß sie uns nicht erzählen kann, wie es dazu kam, daß sich hier in diesem kleinen Teilgebiet Nordamerikas eine Kultur allmählich von allen umliegenden Kulturen differenzierte und immer deutlicher ihre in sich geschlossene und eigenartige Haltung gegenüber den Existenzbedingungen zum Ausdruck brachte.

Für das Verständnis des Kulturbegriffs der Puebloindianer ist eine gewisse Bekanntschaft mit ihren Sitten und Gebräuchen und ihrer Lebensweise unumgänglich nötig. Vor einer Behandlung ihrer kulturellen Ziele müssen wir uns daher kurz mit dem Aufbau ihrer Gesellschaftsordnung befassen.

Die Zuñi sind zeremoniös veranlagt, ein Volk, dem Besonnenheit und Verträglichkeit als die höchsten Tugenden gelten. Ihr Interesse konzentriert sich auf ihr formenreiches, verwickeltes kultisches Leben. Die Kulte ihrer maskenbekleideten Götter, der Krankenheilung, der Sonne, der heiligen Fetische, des Krieges, ihr Totenkult – alle stellen festgefugte, in ganz bestimmte Formen gepreßte und kalenda-

festgelegte Rituale mit Priestern als Verwaltern dar. Kein anderer Wirkungskreis kann dem des Rituals den ersten Platz im Leben der Zuñi streitig machen. Wahrscheinlich verwenden die meisten Männer der westlichen Puebloindianer den größten Teil der nicht mit Schlafen zugebrachten Zeit ihres Lebens in seinem Dienst. Er fordert das Auswendiglernen eines umfangreichen, bis auf das einzelne Wort festgelegten Rituals, vor dem unser nur wenig darin geübter Geist zurückschrecken würde, und die Ausführung genauest vorgeschriebener Zeremonien, welche kalendarisch fixiert sind und in verwirrender Fülle all die verschiedenen Kulthandlungen mit dem Verwaltungskörper des Dorfes in endlosem, in starrsten Formen gepreßtem Zeremoniell unlösbar miteinander verschränken.

Das Zeremonialleben erfordert aber nicht nur Zeit – es nimmt auch das ganze Geistesleben restlos für sich in Anspruch. Nicht nur bei den für die Ausführung der Riten Verantwortlichen und bei den daran Teilnehmenden dreht sich die ganze Unterhaltung darum, sondern auch bei allen anderen Pueblobewohnern, bei den Frauen und denjenigen Sippen, welche «nichts», d. h. keine «geistlichen» Funktionen haben. Bei der Ausführung selbst ist alles anwesend und sei es nur als Zuschauer. Ist ein Priester krank oder bleibt der Regen während der Zeit seiner kultischen Absonderung aus, so bilden die Fehler, die ihm vielleicht bei der Ausführung seiner Riten unterlaufen sind, und die dadurch entstandenen Komplikationen das Gesprächsthema des Pueblo. Ob der Priester der maskierten Götter wohl eines der übernatürlichen Wesen beleidigt hat? Ob er wohl seine Meditation vorzeitig abgebrochen hat und zu seiner Frau heimgegangen ist, bevor die festgesetzte Zeit um war? So etwas verschafft dem Dorf für vierzehn Tage genügend Gesprächsstoff. Trägt einer der Götterdarsteller eine neue Feder an seiner Maske, so verdunkelt dieser Tatbestand alle anderen Gesprächsthemen, sei es nun Schafzucht, Neuanlage eines Gartens, Heirat oder Scheidung.

Priester und Maskengötter

Dieses Befangensein in kleinsten Kleinigkeiten ist logisch begründet. Die Zuñi glauben, daß ihren religiösen Zeremonien an sich schon übernatürliche Kräfte innewohnen. Wenn die ganze Ritualhandlung korrekt durchgeführt wird, das Maskenkostüm des Gottesdarstellers bis in die kleinste und geringfügigste Einzelheit genau der Überlieferung entspricht, wenn das Opfer untadelig ist und die stundenlang andauernden Gebete wortgetreu rezitiert werden, dann kann der den Erwartungen entsprechende Erfolg einfach nicht ausbleiben. Man muß nur «Bescheid wissen», ein Ausdruck, den die Zuñi beständig im Munde führen. Den Grundsätzen ihrer Religion entsprechend ist es von großer Bedeutung, ob eine bestimmte der Adlerfedern einer bestimmten Maske von der Schulter oder von der Brust des Vogels stammt. Jede Einzelheit hat ihre bestimmte magische Wirksamkeit.

Der Zuñi verläßt sich in hohem Maße auf imitative Magie. Wenn sich die Priester zurückziehen, um Regen herbeizuzaubern, rollen sie

dabei runde Steine über den Fußboden, um den Donner darzu-^{dieser} und spritzen Wasser auf den Boden, um Regenfall zu bewirken; ^{lich} ein Gefäß mit Wasser wird auf den Altar gestellt, damit sich die Quellen füllen; aus einheimischen Pflanzen wird eine Art Seifenlauge gekocht und zu Schaum geschlagen: ebenso sollen sich am Himmel die Wolken aufeinandertürmen; Tabakrauch wird umhergeblasen, damit die Götter «ihren nebligen Atem nicht zurückhalten». Bei den Tänzen, in denen Götter durch Masken verkörpert werden, bekleiden sich Sterbliche mit dem «Fleisch» der Unsterblichen, d. h. also der den Göttern eigentümlichen Bemalung und Masken, wodurch die Götter gezwungen werden, ihre Segnungen zu gewähren. Auch denjenigen Gebräuchen, welche nicht so offensichtlich in den Bereich der Magie gehören, wohnt nach dem Glauben der Zuñi die gleiche mechanische Wirksamkeit inne. Eine der Verpflichtungen, die jeder Priester oder Götterdarsteller für die Zeit seiner aktiven Beteiligung am Vollzug der Riten auf sich zu nehmen hat, besteht darin, daß er sich jeglicher Regung des Ärgers enthalten muß. Der Ärger ist nicht deswegen tabu, weil etwa sein Nichtvorhandensein die Aufnahme des Kontakts mit einem gerechten Gotte, dem man nur mit reinem Herzen nahen darf, erleichtern würde. «Ohne-Ärger-sein» ist vielmehr ein Merkmal der Konzentration auf übernatürliche Dinge, eine Geistesverfassung, welche die Himmlischen in eine Art Zwangslage versetzt und es ihnen unmöglich macht, die getroffenen Abmachungen nicht einzuhalten – es besitzt also magische Kraft.

Auch die Gebete sind Zauberformeln, deren Wirksamkeit von der peinlich genauen Rezitation abhängt. Die Anzahl von altersher überlieferter Gebetsformen dieser Art bei den Zuñi kann man wohl kaum zu hoch ansetzen. Sie beschreiben in feierlicher Sprache den ganzen Verlauf der Zeremonialhandlungen des Rezitierenden bis zu dem gegenwärtigen Höhepunkt der Zeremonie, den eben das Gebet darstellt. Sie verzeichnen die Ernennung des Darstellers des betreffenden Gottes, das Sammeln von Weidenschößlingen zu «Gebetstäben», das Anbringen von Vogelfedern an diesen vermittels Baumwollfäden, das Bemalen der Stäbe, ihre Darbringung als Opfer, das rituelle Aufsuchen heiliger Quellen, die Perioden kultischer Absonderung usw. Die Rezitation muß ebenso wie der dem Text zugrundeliegende Akt mit peinlichster Genauigkeit durchgeführt werden.

«Dort, entlang dem Laufe des Flusses.
Die, die unsere Väter sind,
Die männliche Weide,
Die weibliche Weide, suchte ich.
Viermal schnitt ich einen geraden, jungen Schößling ab.
Nach Hause lenkte ich meine Schritte.
Heute
Mit meinen lebenswarmen Menschenhänden
Egriff ich sie.
Ich gab meinen Gebetstäben menschliche Gestalt.
Mit dem gestreiften wolkigen Schwanz»

Des einen, der mein Großvater ist,
 Des Truthahnes,
 Mit des Adlers dünnem, wolkigen Schwanze,
 Mit den gestreiften, wolkigen Flügeln
 Und mit den zu einer Masse geformten wolkigen Schwänzen
 Aller Sommervögel,
 Mit all diesen gab ich zu vieren Malen meinen Gebetstäben
 menschliche Gestalt.
 Mit dem Fleische derjenigen, die meine Mutter ist,
 Der Baumwollfrau,
 Jetzt einem schlecht gesponnenen Baumwollfaden,
 Umwickelte ich sie zu vieren Malen und umwand ich ihren
 Körper.
 So gab ich meinen Gebetstäben menschliche Gestalt.
 Mit dem Fleisch derjenigen, die unsere Mutter ist,
 Schwarze-Farben-Frau,
 Mit diesem Fleisch bedeckte ich sie zu vieren Malen.
 So gab ich meinen Gebetstäben menschliche Gestalt.

Ein Zuñigebet ist also niemals ein «Ausschütten des Herzens vor Gott». Es gibt einige Gebete unbedeutenderer Art, an denen geringfügige Änderungen gestattet sind, aber das bedeutet wenig mehr, als daß man sie etwas verkürzen oder verlängern kann. Auch zeichnen sich die Gebete niemals durch besondere Intensität aus. Sie sind immer in milder und versöhnlicher Form gehalten, bitten um ein ruhiges Leben, um günstige Witterung, um Schutz vor Gewalttaten. So gar «Kriegspriester» beschließen ihre Gebete mit folgenden Worten:

Ich habe meine Gebete emporgeschickt.
 Unsere Kinder,
 Auch die, welche ihr Obdach
 Am Rande der Wildnis haben –
 Mögen sie ihre Straße sicher ziehen,
 Mögen die Wälder
 Und der Busch
 Ihre wassergefüllten Arme ausstrecken,
 Ihre Herzen zu schirmen;
 Mögen sie ihre Straße sicher ziehen,
 Mögen ihre Wege glücklich enden,
 Daß sie nicht schon auf Hindernisse stoßen,
 Wenn sie erst ein kurzes Stück Wegs gegangen sind.
 Mögen alle Knaben,
 Mögen alle Mädchen
 Und die, welche ihren Lebensweg noch vor sich haben –
 Mögen sie machtvolle Herzen haben,
 Einen starken Geist;
 Auf dem Wege zum See der Dämmerung
 Möget ihr alt werden,
 Mögen alle eure Wege glücklich enden,
 Möget ihr mit Leben gesegnet sein.

Wo der lebenspendende Weg eures Vaters Sonne herkommt, ^{dieser} gleich
Mögen dort eure Wege hinführen,
Mögen dort eure Wege glücklich enden.

Auf die Frage nach dem Zweck irgendeines religiösen Brauches gefragt, haben die Zuñi immer eine fertige Antwort: «Es ist eine Regenzeremonie.» Das ist natürlich eine mehr oder weniger konventionelle Antwort, aber sie spiegelt doch eine tief eingewurzelte Auffassung der Zuñi wider. Fruchtbarkeit steht als Geschenk der Götter obenan, und in der Wüstenregion des Zuñiplateaus ist Regen die *conditio sine qua non* für das Wachstum der Feldfrüchte. Die Meditation der Priester, die Tänze der maskierten Götterdarsteller, sogar viele der Handlungen der «medizinischen Bruderschaften» werden danach beurteilt, ob sie Regen gebracht haben oder nicht. «Mit Wasser segnen» ist der Inbegriff alles Segnens überhaupt. So ist in den Gebeten das feststehende Attribut des Segens, welchen die Götter den Stätten in Zuñi spenden, die sie besuchen, «wassergefüllt»; ihre Leitern sind «Wasserleitern», und der im Kampf gewonnene Skalp ist die «wassergefüllte Bedeckung». Auch die Toten kommen in den Regenwolken wieder und bringen *den* Segen. Wenn im Sommer des Nachmittags Regenwolken am Himmel erscheinen, sagt man zu den Kindern: «Seht, eure Großväter kommen!» was sich aber nicht nur auf die Toten der betreffenden Familie bezieht, sondern ganz allgemein auf alle Vorfahren. Auch die maskierten Götter sind Regen; wenn sie tanzen, so zwingen sie ihre eigene Materie, den Regen auf die Menschen herabzuströmen. Die Priester wiederum, welche sich in ritueller Absonderung befinden, sitzen acht Tage lang bewegungslos und in sich gekehrt vor ihren Altären und zitieren den Regen herbei:

«Wo auch immer ihr eure bleibende Stätte habt,
Von dort werdet ihr euch auf den Weg machen,
Eure vom Winde getriebenen Wölkchen,
Eure dünnen Wolkenstreifen
Mit lebendigen Wassern füllen.
Ihr werdet uns senden, auf daß er bei uns bleibe,
Euren schönen Regen, der die Erde liebkost,
Hier in Itiwana,¹
Dem Wohnsitz unserer Väter,
Unserer Mütter,
Derer, die vor uns das Leben hatten.
Mit eurer Unmenge Wassers
Werdet ihr allzumal kommen.»

Regen ist jedoch nur einer der Aspekte der Fruchtbarkeit, um die in Zuñi ständig gebetet wird. Wachstum auf den Feldern und Wachstum im Stamme sind miteinander eng verbundene Begriffe. Die Zuñi möchten mit glücklichen Frauen gesegnet sein:

¹ «Die Mitte», rituelle Bezeichnung für Zuñi, den Mittelpunkt der Welt.

«Mit jenen, welche schwanger sind,
Ein Kind auf dem Rücken tragen,
Ein anderes auf dem Wiegenbrett,
Ein weiteres an der Hand führen,
Während noch eines vorausgeht.»

Ihre Mittel zur Förderung der menschlichen Fruchtbarkeit sind merkwürdig symbolischer und unpersönlicher Art, wie wir noch sehen werden, aber Fruchtbarkeit allgemein ist doch eines der wichtigsten Ziele ihrer religiösen Übungen.

Dieses das Sinnen und Trachten der Zuñi ganz und gar gefangennehmende Zeremonialleben gleicht in seinem Wesen einem Räderwerk. Die Priesterschaften haben ihre heiligen Fetische, ihre Meditationszeiten, Tänze und Gebete, und ihr Jahresprogramm wird alljährlich durch eine große Wintersonnwendzeremonie eingeleitet, bei der alle ihre verschiedenen Gruppen und Fetische in Aktion treten und die den Brennpunkt aller ihrer Funktionen darstellt. Der Geheimbund der Maskentänzer verfügt über ähnliche «geistliche Besitztümer» und kalendarisch geregelte Veranstaltungen, welche wiederum in der großen winterlichen Stammeszeremonie der Göttermasken, dem Schalako, ihren Höhepunkt erreichen. In gleicher Weise haben die Medizinbruderschaften mit ihren speziellen Fähigkeiten der Krankenheilung das ganze Jahr über zu tun; auch sie begehen alljährlich eine große Zeremonie für die Gesundheit des Stammes, die den Gipfelpunkt ihrer Betätigung darstellt. Diese drei größten Kulteinheiten des Zeremoniallebens der Zuñi schließen sich durchaus nicht gegenseitig aus. Ein Mann kann, und das ist auch oft der Fall, gleichzeitig Mitglied mehrerer Organisationen sein. Jede einzelne verleiht ihm heilige Wertstücke, «um davon zu leben», verlangt allerdings auch genaue Kenntnis sämtlicher Zeremonien.

Die Priesterschaften nehmen den höchsten Grad der Heiligkeit für sich in Anspruch. Es gibt vier höhere und acht niederere, die «ihre Kinder¹ festhalten». Sie stehen im Ruf der Heiligkeit. Ihre geweihten Medizinbündel, in denen ihre Macht wohnt, sind, wie Dr. BUNZEL sagt, von «unbeschreiblicher Heiligkeit». Sie werden in großen, zugedeckten Krügen in leeren Räumen der Priesterhäuser aufbewahrt und bestehen aus zwei an den Enden zugestopften Schilfrohrstücken, von denen das eine mit Wasser gefüllt ist, in dem winzige Fröschen hausen, das andere mit Mais; beide zusammen sind in einen viele Meter langen Streifen aus einheimischer, ungesponnener Baumwolle eingewickelt. Niemand betritt jemals die heilige Wohnung der Medizinbündel, außer den Priestern selbst, die dort ihre Riten ausführen, und einer älteren Frau oder dem jüngsten Mädchen der Familie, die vor jeder Mahlzeit hineingehen, um das Bündel mit Nahrung zu versorgen. Wer auch immer, gleich zu welchem Zwecke, den Raum betritt, zieht vorher seine Mokassins aus.

Die Priester als solche halten keine öffentlichen Zeremonien ab,

¹ Nämlich das Volk der Zuñi.

wenn auch ihre Anwesenheit bei einer großen Zahl von Riten ^{dieser}wendig ist, und obwohl sie wichtige einleitende Schritte selbst ^{nehmen}nehmen. Ihre Meditationen vor ihrem heiligen Bündel sind geheim, sie selbst dabei heilig und unverletzlich. Im Juni, wenn man für den dann etwa fußhohen Mais Regen braucht, beginnen diese Meditationen. Die verschiedenen Priesterschaften wechseln dabei einander ab; sobald die eine fertig ist, beginnt eine andere damit, «ihre Tage zu machen». Die Oberpriester des Sonnen- und des Kriegskults sind ebenfalls in diese Abfolge von Meditationen mit einbezogen. Der Meditierende muß bewegungslos sitzen und seine Gedanken auf rituelle Dinge konzentrieren, die Mitglieder der höheren Priesterschaften acht Tage lang, die der niederen nur vier. Ganz Zuñi erwartet zu dieser Zeit das Geschenk des Regens, und die durch Regenfall gesegneten Priester werden nach Beendigung ihrer Meditation von allen Leuten auf der Straße begrüßt und beglückwünscht; Sie haben ihrem Volke mehr gegeben als nur den bloßen Regen – sie haben ihm einen Halt auf dem weiteren Lebenswege gesichert. Ihre Stellung als Schutzengel des Volkes ist wieder einmal erneut befestigt worden, denn ihre Gebete während der Meditationszeit haben Erhöhung gefunden:

«Alle meine leiterhinabsteigenden Kinder,
Alle halte ich sie in meiner Hand;
Möge keines seinen Halt an mir verlieren,
Wenn es nur ein Stückchen Wegs geht.
Auch alle Käferchen,
Alle schmutzigen, kleinen Käferchen
Laß mich fest in meiner Hand halten,
Laß keines seinen Halt an mir verlieren.
Mögen aller meiner Kinder Wege glücklich enden,
Mögen sie hohes Alter erreichen,
Mögen ihre Wege am See der Dämmerung enden,
Mögen ihre Wege glücklich enden.
Damit deine Gedanken sich auf dieses richten,
Hältst du deine Meditation.»

Die Oberhäupter der größeren Priesterschaften bilden zusammen mit dem Oberpriester des Sonnenkults und den beiden Oberpriestern des Kriegskults den Verwaltungskörper, das Ratskollegium von Zuñi. Zuñi stellt eine Theokratie in höchster Vollendung dar. Da die Priester als heilig angesehen werden und während der Ausübung ihrer Amtspflichten keinerlei Gefühle des Ärgers beherbergen dürfen, wird nichts vor sie gebracht, worüber sich nicht von vornherein alle einig wären. Sie leiten die großen Zeremonien im Jahreslauf der Zuñi ein, geben Anordnungen zur Ausführung der Riten und entscheiden über die Anwendung besonderer magischer Praktiken. Für unsere Begriffe von einer Verwaltungsbehörde besitzen sie weder Rechtsgewalt noch Autorität überhaupt.

Wenn die Priesterschaft auf der Höhe größter Heiligkeit steht, so genießt dafür der Kult der Maskengötter um so größere Popularität.

den meisten Anspruch auf die Zuneigung der Zuñi und blüht heutigentags gleich einem «Baum, gepflanzt an Wasserbächen».

Es gibt zwei Arten von Maskengöttern: die Maskengötter selbst, die Katschinas, und die Katschinapriester. Diese letzteren sind die Häuptlinge der Geisterwelt; sie werden gleichfalls durch maskierte Tänzer dargestellt. Die große Heiligkeit, die sie in den Augen der Zuñi besitzen, nötigt zu einer Trennung ihres Kults von dem der eigentlichen «tanzenden» Götter. Diese sind wohlwollende, menschenfreundliche Geister und leben am Grunde eines Sees weit draußen in der kahlen Wüste südlich von Zuñi. Sie tanzen beständig, am allerliebsten aber in Zuñi! Man kann ihnen kein größeres Vergnügen bereiten, als wenn man sie in dieser Tätigkeit begriffen darstellt. Ein Mensch, welcher die Maske des betreffenden Gottes aufsetzt, wird damit zum Gotte selbst. Er kann dann auch nicht mehr wie ein Mensch sprechen, sondern nur noch den dem Gotte eigentümlichen Schrei hervorbringen, er ist sakrosankt und muß sich all den Verpflichtungen, die auf einem zeitweilig Geheiligten ruhen, unterwerfen. Vor dem Tanze muß er meditieren, Gebetstäbe aufstellen und geschlechtliche Enthaltensamkeit üben.

Das Pantheon umfaßt mehr als 100 maskierte Götter; viele von ihnen tanzen in Gruppen zu 30 oder 40 auf einmal. Andere wieder treten in Sechsergruppen auf, in den Farben der 6 Himmelsrichtungen – bei den Zuñi gelten auch Zenit und Nadir als solche – bemalt. Jeder dieser Götter trägt sein spezielles Kostüm und seine individuelle Maske, hat seinen bestimmten Platz in der Rangordnung der Überirdischen, seine eigenen Mythen, in denen seine Taten verherrlicht werden, und seine eigenen Riten, in deren Verlauf mit seinem Erscheinen gerechnet wird.

Das ganze Ritual der Göttertänze liegt in den Händen eines Geheimbundes, dem sämtliche erwachsenen männlichen Stammesglieder angehören. Frauen können ebenfalls zugelassen werden, um «ihr Leben zu erhalten», aber dies gehört zu den Ausnahmen. Nicht daß sie vielleicht auf Grund irgendeines Tabus von der Mitgliedschaft ausgeschlossen wären – es ist eben nicht gebräuchlich, Frauen als Mitglieder aufzunehmen. Zur Zeit befinden sich unter diesen nur 3 Frauen. Soweit die Erinnerung zurückreicht, scheinen es niemals wesentlich mehr gewesen zu sein. Die Organisation umfaßt 6 Untergruppen, deren jede einen eigenen Zeremonialraum besitzt. Jede Kiwa verfügt über eigene geistliche Würdenträger, eigene Tänze und ihren gesonderten Mitgliederbestand.

Die Mitgliedschaft in der einen oder anderen Kiwa hängt von der Wahl des Zeremonialvaters bei der Geburt des Knaben ab. Die Initiierung¹ erfolgt in einem Alter von 5 bis 9 Jahren. Erst dann erlangt das neue Mitglied den ersten Grad seines zukünftigen Zeremonialstatuts. Wie Dr. BUNZEL nachgewiesen hat, bedeutet diese Initiierung noch keine Einführung in esoterische Mysterien; sie verbindet lediglich den Knaben mit übernatürlichen Mächten, macht

¹ i. a. feierliche Einweihung in Geheimkulte bzw. Reife feiern.

ihn stark und, wie sie sagen, «wertvoll». Bei der Initiierung ^{dieser} scheinen die «Schreck-Katschinas», die strafenden Maskengötter, ^{gleich} schlagen die Initianden mit ihren Yukkapeitschen. Es ist dies eine exorzistische Rite «zur Beseitigung schlimmer Vorkommnisse» und Gnädigstimmung der Schicksalsmächte. In Zuñi werden die Kinder niemals mit der Peitsche gestraft. Die Tatsache, daß weiße Eltern Peitschen als Strafmittel verwenden, erregt dort höchstes Erstaunen. Man nimmt von vornherein an, daß den Kindern bei der Initiation großer Schrecken eingejagt wird; daher gereicht es diesen durchaus nicht zur Schande, wenn sie dabei laut schreien. Die Ritualhandlung gewinnt dadurch sogar noch an Wert.

Später, meist im Alter von 14 Jahren, wenn man den Knaben für alt genug hält, um für seine Taten verantwortlich gemacht werden zu können, wird er von noch stärkeren, mächtigeren Göttern geschlagen. Bei dieser Initiierung wird ihm die Katschinamaske aufgesetzt, und er wird darüber aufgeklärt, daß die Tänzer nicht die Geister vom Heiligen See sind, sondern in Wirklichkeit seine eigenen Nachbarn und Verwandten. Nach der letzten Auspeitschung werden die vier größten Knaben den «Schreck-Katschinas», von denen sie geschlagen wurden, gegenübergestellt; dann nehmen die Priester die Masken ab und setzen sie den Knaben auf. Das ist die «Große Enthüllung der Geheimnisse», die den Knaben natürlich ziemlichen Schrecken verursacht. Nun werden den bisherigen «Schreck-Katschinas» die Yukkapeitschen abgenommen und den gegenüberstehenden Knaben, welche bereits die Masken tragen, in die Hand gegeben. Dann wird diesen befohlen, die bisherigen Katschinas auszupeitschen. Es ist dies der erste Anschauungsunterricht in der Hauptthese, daß Sterbliche alle die Funktionen ausüben, die der Nichteingeweihte den Göttern zuschreibt. Die Burschen geben nun den Katschinas je 4 Schläge auf Arme und Beine; nachher werden diese der Reihe nach von allen übrigen Initianden geschlagen, worauf ihnen der amtierende Priester in langatmiger Weise die Geschichte von dem Knaben erzählt, welcher das Geheimnis von der menschlichen Natur der Katschinas nicht für sich behalten konnte und dafür von den maskierten Göttern getötet wurde. Sie schnitten ihm den Kopf ab und stießen diesen mit den Füßen bis zum Heiligen See hin. Den Rumpf ließen sie mitten auf der Plaza liegen. Die Jungen dürfen also um keinen Preis etwas weitererzählen. Sie sind jetzt Mitglieder des kultischen Bundes und damit berechtigt, die Götter darzustellen.

Noch besitzen sie keine Masken und werden auch keine bekommen, solange sie nicht verheiratet sind und einiges Vermögen besitzen. Erst dann pflanzt der Mann für das laufende Jahr besonders viel an und teilt danach dem Oberhaupt seiner Kiwa mit, daß er die Maskeninitiation wünscht. Wiederum wird er von den gleichen Katschinas ausgepeitscht, die ihn schon früher schlugen, und dann gibt er seiner Kiwa und allen übrigen Maskentänzern ein Fest. Erst jetzt läßt er sich eine Maske machen, die ihm als persönliches Eigentum gehört, in seinem Hause aufbewahrt wird und diesem großen Wert verleiht. Nach seinem Tode wird seine Maske mit ihm zusammen

den, damit er sich den Katschinas im Heiligen See zugesellen kann. Jeder, der keine Maske besitzt, kann sich jedoch ohne weiteres eine solche von den betreffenden Besitzern ausborgen, und zwar vollkommen unentgeltlich. Er bemalt sie dann frisch mit den Emblemen des Katschina, den er sich zur Darstellung ausgewählt hat, da die Masken, je nachdem wie sie bemalt und mit Zubehör ausgestattet sind, zur Darstellung einer größeren Anzahl verschiedener Katschinas verwendet werden können.

Mit dem Kult der Katschinapriester hat es wieder eine ganz andere Bewandnis. Die Masken der Katschinapriester werden nicht je nach Bedarf und für jeden einzelnen Tanz je nach den Darzustellenden hergerichtet und wieder aufpoliert, sondern es handelt sich hier um Dauermasken mit auf Grund kultischer Bestimmungen feststehender Gestalt und Form; an Heiligkeit stehen sie nur den Medizinbündeln der höheren Priester nach. Diejenigen Familien, innerhalb derer sie sich weitervererben, sind ihre Besitzer und Betreuer angeblich schon seit Erschaffung der Welt. Jede Maske besitzt ihre eigene Kultgruppe, welche für die Vorführung bei den betreffenden Zeremonien verantwortlich ist. Zu diesen Dauermasken der Katschinapriester gehören lange Rituale, die sich die Darsteller einzuprägen und bei ihrem Auftreten zu vollführen haben. Ungleich den stets tanzenden Katschinas kommen sie nicht, um zu tanzen, sondern um ganz bestimmte Zeremonialfunktionen bei den Kalenderriten auszuüben. Sie kommen zur Auspeitschung der Initianden, zur großen Jahreszeremonie Schalako, sie «machen das Neue Jahr». Sie sind in der Geisterwelt das Gegenstück zu ihren «Tageslichtkindern», den Oberpriestern der Zuñi. Sie sind die Oberpriester der Katschinas.

Medizingesellschaften

Die dritte große Abteilung des Zeremonialapparates der Zuñi bilden die «Medizingesellschaften», deren Schirmherren in der Geisterwelt die Tiergötter mit dem Bären an der Spitze sind. Ebenso wie die Katschinas von Tänzern dargestellt werden, wird der Bär von den Mitgliedern der Medizingesellschaften verkörpert. An Stelle einer Maske ziehen sie das Fell der Vorderbeine des Bären, an dem sich noch die Tatzen befinden, über die Arme. Ebenso wie die Katschinatänzer den für die jeweils Dargestellten typischen Schrei von sich geben, brummen auch die Darsteller des Bären in ebenso gefährdender Weise wie dieser. Dem Bären wohnen die stärksten aller Heilkräfte inne; diese werden, wie es auch bei den Katschinas der Fall ist, durch die Verwendung seiner Körpersubstanz in die gewünschte Richtung gelenkt.

Die Medizingesellschaften verfügen über einen großen Bestand an Geheimwissen, den sich die Mitglieder im Verlauf ihres Lebens Stück für Stück zu eigen machen. Einige dieser Tricks, wie das Laufen auf rotglühenden Kohlen oder das Schwertschlucken, werden bei der Initiation zu höheren Graden des Bundes gelehrt. Die Ärzte nehmen den höchsten Grad ein – «ihr Weg ist beendigt». Anwärter für

diesen Grad müssen naturgemäß jahrelang zu Füßen der <Wiss^{dieser}lich
sitzen.

Die Medizinmänner werden im Krankheitsfalle herbeigeholt. Die Heilung wird durch Mächte bewirkt, über die die Medizingesellschaft verfügt, und verpflichtet den Patienten diesen Mächten. Aus diesem Grunde muß er nachher in diejenige Gruppe als Mitglied eintreten, welcher der Arzt angehört, der ihn geheilt hat. Mit anderen Worten: Die Einführung in die Medizingesellschaften erfolgt durch die Heilung von einer schweren Krankheit. Mitglieder können Männer *und* Frauen sein. Für diejenigen, welche ohne krank gewesen zu sein beitreten wollen, sind zwar bestimmte rituelle Wege vorgesehen, aber doch erwerben die meisten die Mitgliedschaft, nachdem sie zuvor eine schwere Erkrankung überstanden haben. Die Initiation ist ziemlich teuer, so daß gewöhnlich Jahre vergehen, bis sie vorgenommen werden und der Initiand auf dramatische Art und Weise <ein neues Herz> bekommen kann.

Die Altäre und Fetische der Medizinbruderschaften genießen in Zuñi große Verehrung. Die Ärzte haben auch noch einen persönlichen Fetsch. Dieser besteht aus einem tadellos geformten Maiskolben, welcher über und über mit den wertvollsten und schönsten Federn beklebt ist; das dicke Ende des Kolbens ruht auf einer hübsch geflochtenen Unterlage. Solange sein Besitzer lebt, bringt er den Fetisch in die Versammlungen seiner Kiwa mit und stellt ihn dort auf den Altar; wenn er tot ist, wird ihm der – allerdings vorher seiner kostbaren Federn entkleidete – Fetisch mit ins Grab gegeben.

Die große öffentliche Veranstaltung der Medizinbünde, die summarische Heilung des ganzen Stammes, bedeutet das Ende ihrer winterlichen Meditationszeit und zugleich den Höhepunkt ihrer Funktionen. In dieser Nacht sind sämtliche Mitglieder in ihren Kiwas vereinigt, die Altäre hergerichtet; Bär und andere Tiergottheiten werden von den Mitgliedern dargestellt. Jedermann nimmt daran teil, denn diese Zeremonie verbürgt Vertreibung der Krankheitsstoffe und Erlangung körperlicher Gesundheit.

In der Vorstellung der Zuñi bilden die Kriegs-, Jäger- und – Spaßmachergesellschaften zusammen mit den Medizinbünden eine große Gruppe. Natürlich sind hier Unterschiede vorhanden. Nur diejenigen, welche jemanden getötet haben, treten dem Kriegsbunde bei. Unter welchen Umständen sich die Tötung abgespielt hat, spielt hierbei keine Rolle. Jeder, der Blut vergossen hat, muß sich anschließen, um <sein Leben zu behalten>, das heißt also, um den Folgen, die eine solche Tat nach sich zieht, zu entgehen. Die Bundesangehörigen stellen die Wache für das Skalphaus und sind die Beschützer des Stammes. In ihren Händen liegen die Aufgaben der Dorfpolizei. Sie üben keinerlei ärztliche Tätigkeit aus, ebensowenig wie die Mitglieder der Jägervereinigung. Bei beiden ist die Mitgliedschaft auf Männer beschränkt. Die Spaßmachervereinigung zeigt gleichfalls charakteristische Unterschiede gegenüber den anderen, wird aber gleichwohl zu den Medizingesellschaften gerechnet.

Keinerlei andere Lebensäußerung kann in Zuñi ernsthaft mit Tanz und Ritus konkurrieren. Für häusliche Angelegenheiten, wie Heirat oder auch Scheidung, gibt es keine besonderen Bestimmungen, sie bleiben also individueller Regelung überlassen. Die Zuñikultur ist eine streng vergesellschaftete Kultur und kümmert sich nicht viel um Sachen, die Privatangelegenheiten des einzelnen darstellen. Der Ehe geht nur selten eine Liebschaft voraus. Ursprünglich hatten die Mädchen kaum Gelegenheit, mit einem Burschen ungestört zu sprechen; höchstens abends, wenn die Mädchen mit den Wasserkrügen auf dem Kopfe zur Quelle gingen, konnte ein Bursche eines davon abpassen und um einen Trunk bitten. Bekam er ihn, dann wußte er sich gern gesehen. Er konnte die Erwählte auch bitten, ihm einen Wurfstock für die Kaninchenjagd zu machen, und ihr dann die Jagdbeute bringen. Man setzte von den jungen Leuten voraus, daß sie keine anderen Zusammenkünfte hätten; auch heutzutage dürfte es sicher noch viele Zuñifrauen geben, welche keinerlei Erfahrung in sexuellen Dingen in die Ehe mitbringen.

Hat sich der junge Mann entschlossen, um ein Mädchen zu werben, so geht er zu ihr nach Hause. Wie es bei Besuchen jeglicher Art in Zuñi üblich ist, kostet er zuerst das ihm vorgesetzte Essen. Dann fragt der Vater – genau wie es einem beliebigen anderen Besucher gegenüber vorgeschrieben ist: «Bist du vielleicht gekommen, weil du irgend etwas brauchst?» Der Besucher gibt zur Antwort: «Ja, ich habe an deine Tochter gedacht.» Nun ruft der Vater seine Tochter, wobei er dem Freier erklärt: «Ich kann nicht für sie sprechen, das muß sie selbst entscheiden!» Ist nun das Mädchen einverstanden, so geht die Mutter in den anstoßenden Raum und richtet dort ein Lager für die beiden her, worauf diese miteinander schlafen gehen. Am nächsten Tage wäscht die nunmehrige Frau das Haar ihres Mannes. Vier Tage später zieht sie ihre besten Kleider an und bringt ihrer Schwiegermutter einen großen Korb feinsten Maismehls zum Geschenk. Irgendwelche weitere Formalitäten gibt es nicht, und die ganze Angelegenheit wird von Außenstehenden kaum beachtet.

Wenn die beiden nicht glücklich miteinander leben und an eine Trennung denken – zumal wenn keine Kinder vorhanden sind – dann wird sich die Frau um einen Posten als Aufwärterin beim nächsten Zeremonialfest bemühen. Wenn sie sich dort mit einem ihr entsprechenden ledigen Manne verständigen kann, verabreden die beiden eine Zusammenkunft. In Zuñi ist man der Ansicht, daß es für eine Frau niemals schwierig sein kann, einen Mann zu finden, denn erstens sind die Frauen in der Minderzahl und zweitens gilt ein Mann entschieden mehr, wenn er verheiratet ist, als wenn er zu Hause bei seiner Mutter wohnt. Die Männer werden also stets einverstanden sein. Hat nun die Frau die Gewißheit erlangt, daß sie nicht ohne Mann bleiben wird, so packt sie die Habseligkeiten ihres Mannes zusammen und legt sie auf die Türschwelle, in früheren

Zeiten auf das Dach neben die Einsteiglücke. Das Bündel ^{dieser} ist reichlich umfangreich: Ein zweites Paar Mokassins, ein Tanzhemd, die Talschärpe – falls der Mann eine solche besitzt, eine Schachtel mit wertvollen Federn für Gebetstäbe, Farbtöpfchen für deren Bemalung und für die Wiederauffrischung der Masken. Alle wichtigeren Zeremonialbesitztümer hat er sowieso immer im Hause seiner Mutter aufbewahrt. Wenn er nun abends nach Hause kommt, sieht er das Bündelchen liegen, hebt es mit einem Schrei auf und geht damit zu seiner Mutter heim. Seine Angehörigen weinen mit ihm; im Dorfe gilt die Familie als von Unglück betroffen. Aber die Änderung der Lebensweise des einzelnen bringt nur wenig und kurzlebiges Gerede mit sich; irgendwelche tieferen Regungen sprechen hier nur selten ein Wort mit. Die Ehegatten halten sich an die bestehenden Gebräuche und im Rahmen dieser ist für Ausbrüche heftiger Gemütsbewegungen, wie Eifersucht oder Rachegefühle oder auch Zuneigung, die sich einem solchen Hinauswurf widersetzen würde, kaum Vorsorge getroffen.

Trotz der Zufallsnatur von Heirat und Scheidung ist die überwiegende Mehrheit der Zuñi-Ehen von Dauer. Zänkerei ist verpönt, daher verlaufen die meisten Ehen vollkommen friedlich. Die Dauerhaftigkeit der Zuñi-Ehe ist um so erstaunlicher, als die Ehe bei den Zuñi nicht wie bei uns eine Gesellschaftsform ist, die alle Kräfte der Tradition hinter sich hat, sondern das stärkste aller gesellschaftlichen Bande glatt durchschneidet.

Es ist dies die mutterrechtliche Sippe, welche durch Eigentumsrecht und Betreuung der heiligen Fetische eine religiöse Einheit bildet. Den weiblichen Angehörigen der Sippe, der Großmutter und ihren Schwestern, ihren Töchtern und deren weiblichen Nachkommen gehören das Haus und die darin aufbewahrten Vorräte. Wie es auch mit der Ehe ausgehen mag – die Frauen bleiben ihr Leben lang im Hause ihrer Sippe und stellen eine geschlossene Front dar. Sie betreuen und versorgen die zum Hause gehörenden Fetische und haben im übrigen auch ihre kleinen Heimlichkeiten für sich. Ihre Männer sind Außenseiter – dafür sind es ihre Brüder, die, obwohl sie in die Häuser anderer Klans hineingeheiratet haben, doch bei allen wichtigen, die Sippe berührenden Anlässen mitzureden haben. Ihre Meditationszeiten verbringen sie im Hause der Mutter, wobei die Fetische des Hauses auf dem Altar ausgesetzt sind. Sie sind es – und nicht die Frauen, die das ganze Ritual, das dem Fetische zugehört, Wort für Wort auswendiglernen und dieses ihr Wissen wieder weitervererben. Ein Mann wird bei allen wichtigen Anlässen ins Haus der Mutter gehen, und wenn seine Ehe in die Brüche geht, weiß er, wo für ihn Platz ist.

Diese durch enge Blutsbande zusammengehaltene Hausgemeinschaft, die im gemeinsamen Besitz des Hauses wurzelt und gemeinsam die Fetische betreut, ist die Zelle der Zuñigesellschaft. Sie ist von dauerndem Bestand, und ihre Angehörigen sind durch wesentliche gemeinsame Interessen verbunden. Die matrilineale Gruppe hat jedoch keine wirtschaftlichen Funktionen. Der verheiratete Sohn oder Bruder verwendet seine Arbeitskraft auf den Mais, der die

...kammer seiner Frau füllen soll. Nur wenn es im Hause der
ater oder Schwester an männlichen Arbeitskräften fehlt, sorgt
er auch für das Maisfeld seiner Sippe mit. Die Wirtschaftsgruppe
besteht aus den Mitgliedern des Haushalts, welche im Hause mit-
einander leben, der alten Großmutter und ihrem Manne, ihren Töch-
tern und deren Männern. Die Ehemänner gehören zu der wirtschaft-
lichen Einheit, während sie für die Zeremonialeinheit oder Sippe
als Fremdlinge gelten.

Für die Frauen gibt es keine familiären Konflikte. Den Sippen
ihrer Ehegatten gegenüber haben sie nicht die geringsten Verpflich-
tungen. Dafür haben die Männer Verpflichtungen von zweierlei
Art. Für die eine Gruppe sind sie Ehemänner und für die andere
Brüder. Sicher wiegen in den bedeutenderen Familien, in denen
Dauerfetische betreut werden, die Bruderpflichten eines Mannes
weit schwerer als die Verpflichtungen, welche er als Gatte auf sich
genommen hat. In sämtlichen Familien beruht die gesellschaftliche
Stellung eines Mannes nicht auf seiner Eigenschaft als Ernährer,
sondern auf seinen Beziehungen zu den Hausfetischen. Der Mann,
welcher zu dem Ritualbesitz der Familie seiner Frau keinerlei Be-
ziehungen hat, die er auswerten könnte, erlangt erst in dem Maße,
wie seine Kinder heranwachsen, eine Art Position im Haushalte. Als
Vater seiner Kinder, aber nicht als ihr Ernährer oder als der Ehe-
mann ihrer Mutter, erwirbt er schließlich einige Autorität in einem
Haushalt, dem er vielleicht schon seit 20 Jahren angehört.

Wirtschaftliche Angelegenheiten spielen in Zufii überhaupt eine
verhältnismäßig nebensächliche Rolle. Gleich allen Pueblos und viel-
leicht in noch höherem Ausmaße als die übrigen, ist Zufii eine rei-
che Siedlung. Der Reichtum besteht in Maisfeldern, Pfirsichpflan-
zungen, Schafen und den Silber- und Türkisvorkommen der Um-
gegend. Das sind insoweit wichtige Dinge für einen Mann, als sie es
ihm ermöglichen, sich eine eigene Maske anfertigen zu lassen, den
Unterricht im Ritual zu bezahlen oder auch beim Schalako die Dar-
steller der maskierten Stammesgötter zu bewirten. Zu diesem letztere-
ren Zweck muß er sogar ein neues Haus bauen, damit die Götter
dieses beim Einzugsschmaus segnen können. Das ganze Jahr über
muß er die Mitglieder seines Kultbundes, die ihm beim Bauen hel-
fen, verköstigen, die großen Balken, die das Dach tragen, beschaf-
fen und endlich bei der Einweihungszeremonie den ganzen Stamm
bewirten. Endlose Verpflichtungen hat er auf sich zu nehmen; er
pflanzt also im Jahre vorher möglichst viel an und vergrößert sei-
nen Schafbestand, um zahlungsfähig zu sein. Seine eigene Sippe hilft
ihm zwar dabei, aber er muß die Darlehen alle in natura zurückzah-
len. Für einen Mann, der Ansehen genießen will, ist also einiges Ver-
mögen unerlässlich, aber weder er noch sonst jemand wird nach Be-
sitz allein streben, vielmehr nach einer möglichst großen Rolle im
Zeremonialleben des Stammes. Eine «schätzenswerte» Familie ist im
Sprachgebrauch der Zufii stets eine Sippe, die viele Dauerfetische be-
sitzt, und ein «bedeutender» Mann ist nur derjenige, welcher aktiv an
vielen Zeremonien teilnimmt.

Alle traditionsgebundenen Einrichtungen zielen darauf hin, ^{dieser} Reichtum eine möglichst geringfügige Rolle bei der Ausübung rituel-
ler Vorrechte zuzuweisen. Zeremonialgegenstände stehen, obwohl
unbestrittenes persönliches Eigentum und mit großen Kosten und
vieler Mühe erworben, doch jedermann zur Verfügung, der sie rich-
tig zu verwenden weiß. Es gibt viele Sakralgegenstände, mit denen
auf Grund der ihnen anhaftenden Gefahrenmomente nur dafür Qua-
lifizierte umgehen dürfen, aber diese Tabuvorschriften beziehen
sich durchaus nicht auf das Eigentumsrecht. Die Jagdfetische gehö-
ren den Mitgliedern der Jägervereinigung, aber jeder, der auf die
Jagd gehen will, kann sie für den eigenen Gebrauch entleihen, wo-
bei er sich allerdings an die für den Verkehr mit Fetischen üblichen
rituellen Vorschriften halten, d. h. Gebetstäbe aufstellen, sich vier
Tage lang des Geschlechtsverkehrs enthalten und jedermann mög-
lichst mit Wohlwollen begegnen muß. Aber er braucht dem Eigen-
tümer nichts dafür zu bezahlen, und diejenigen, deren persönliches
Eigentum die Fetische sind, besitzen durchaus kein Monopol auf die
Auswertung der übernatürlichen Kräfte derselben. In ähnlicher Wei-
se kann ein Mann, der keine Maske besitzt, sich ohne weiteres eine
solche ausleihen, ohne deswegen im geringsten als Bittsteller oder
etwa als Bettler angesehen zu werden.

Neben dieser uns ungewöhnlich erscheinenden Lücke, die in Zu-
fiñ zwischen erworbenen Rechten einerseits und den Eigentumsver-
hältnissen bei Zeremonialgegenständen andererseits klafft, gibt es
noch andere Momente, die Reichtum zu einer ziemlich unwichtigen
Sache werden lassen. Die Mitgliedschaft bei einer über zahlreiche
kultische Vorrechte verfügenden Vereinigung wiegt «irdische Gü-
ter» bei weitem auf; es kann daher oftmals vorkommen, daß ein
armer Mann auf Grund einer solchen Mitgliedschaft wiederholt zur
Ausübung wichtiger Ritualfunktionen herangezogen wird. Dazu
kommt, daß in den meisten Fällen die aktive Teilnahme an Zeremo-
nien Angelegenheit der ganzen Sippe ist. Eine Einzelperson han-
delt bei der Übernahme einer rituellen Obliegenheit genau so wie
bei allen Angelegenheiten des täglichen Lebens, nämlich als Glied
einer Gruppe. Der Einzelne kann ruhig verhältnismäßig unbemittelt
sein, da ja die Sippe oder die von ihm vertretene kultische Gruppe
für die Kosten aufkommt. Die Gruppe gewinnt stets durch die Teil-
nahme eines ihrer Glieder an Ritualhandlungen auf Grund des dar-
auf ruhenden Segens, und der materielle Besitz eines von seinen
Fähigkeiten überzeugten Einzelindividuums gilt in keiner Weise als
für Zulassung oder Ausschluß von rituellen Funktionen maßgebend.

Die Puebloindianer sind zeremoniös veranlagt. Aber das ist noch
kein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen ihnen und den
übrigen Stämmen Nordamerikas und Mexikos. Der Unterschied liegt
nicht in dem verschieden hohen Grade der Bedeutung des Ritualfak-
tors im Leben der einzelnen Völker. Die Aztekenkultur Mexikos
wetteiferte mit der der Pueblos an Ritualismus, und auch die Prärie-
indianer verfügten mit Sonnentanz und Männerbünden, Rauchzere-
monien und Kriegeritual über einen reichen Bestand an Zeremonien.

Der grundlegende Unterschied zwischen der Kultur der Pueblos und den übrigen Kulturen Nordamerikas beruht in dem durch NIETZSCHE in seinen Studien zur griechischen Tragödie benannten und beschriebenen Kontrast. NIETZSCHE vergleicht hier zwei in ihrem Wesen einander diametral entgegengesetzte Methoden, vermittels welcher man zu den Werten des Seins gelangen kann: Der «dionysische» Mensch erstrebt dies durch «Aufhebung der herkömmlichen Schranken und Begrenzungen des Seins»; er sucht unter Einsatz seiner wertvollsten Triebkräfte über die ihm von seinen fünf Sinnen gesetzten Schranken hinweg zu einem höheren Grad der Erkenntnis zu gelangen. Die Sehnsucht des Dionysiers ist, gleich ob es sich um persönliche oder um rituelle Erkenntnis handelt, durch diese zu einer ganz bestimmten Geistesverfassung, zum Exzeß hindurchzudringen. Die Gemütsregungen, die er anstrebt, kann man am besten mit Trunkenheit vergleichen; auf die in einer Art Raserei gewonnene innere Erleuchtung kommt es ihm an. Mit BLAKE glaubt er, daß «der Pfad des Übermaßes zum Palaste der Weisheit führt». — Der «apollinische» Mensch dagegen begegnet all diesen Praktiken mit Mißtrauen und kann sich von dem Wesen so gewonnener Erkenntnis oftmals überhaupt keinen Begriff machen. Er findet Mittel und Wege, diese aus dem ihm bewußten Lebensbereich zu verbannen; er «kennt nur ein Gesetz: Das Maßhalten im hellenischen Sinne». Er bleibt auf dem goldenen Mittelweg und hält sich innerhalb der ihm bekannten und vertrauten Sphäre; er befaßt sich nicht mit aus dem seelischen Gleichgewicht bringenden psychologischen Erregungszuständen — mit den Worten NIETZSCHES: er bleibt auch im Delirium des Tanzes «das, was er ist und behält seinen schlichten Namen».

Die Puebloindianer des Südwestens sind Apollinier. Die Definition des Kontrastes zwischen den «Apolliniern» und den «Dionysiern» NIETZSCHES ist natürlich nicht in allem auf die Unterschiede zwischen den Puebloindianern und den umliegenden Völkerschaften anwendbar. Die oben angeführten Bruchstücke sind getreue Beschreibungen, aber es kamen in Griechenland auch Verfeinerungen dieser Typen vor, die im Südwesten nicht auftreten, und hier wieder gibt es Abweichungen, die in Hellas unbekannt waren. Wenn ich bei der Beschreibung einer Altkultur Nordamerikas einige Bezeichnungen aus der Kulturgeschichte Griechenlands übernehme, so bedeutet dies durchaus nicht, daß ich diese beiden Kulturen einander gleichsetze. Ich verwende sie, weil sie Kategorien versinnbildlichen, welche die Hauptunterschiede zwischen der Pueblokultur und den Kulturen der übrigen nordamerikanischen Indianer am klarsten zum Ausdruck bringen, und nicht, weil man vielleicht die verschiedenen Geisteshaltungen der Griechen auch in Alt-Amerika wieder anträfe.

Die apollinischen Bestrebungen sind in den Pueblos viel weiter durchgeführt als dies in Griechenland der Fall war. In den Pueblos hat man die mißtrauische Einstellung gegenüber dem Individualismus, die durch die apollinische Lebenshaltung bedingt ist, wesentlich weitergetrieben als in Griechenland, wo man jenen angesichts der zu erwartenden Verwicklungen nur etwas beschnitt. Die Ideale und Einrichtungen der Zuñi in dieser Hinsicht sind direkt rigoros zu nennen. Für jeden Anhänger der apollinischen Methode sind die Grenzen, die ihm gezogen sind, ist der goldene Mittelweg in der Allen gemeinsamen Überlieferung seines Volkes vorgezeichnet. Diesen Vorschriften stets nachleben, bedeutet sich an das schon früher Vorhandene, an die Tradition binden. Daher sind den Zuñi alle irgendwie traditionsfeindlichen Kräfte, deren wichtigste der Individualismus ist, unsympathisch; ihr Wirkungsbereich ist demzufolge in allen Stammesinstitutionen auf ein Mindestmaß reduziert. Der apollinischen Philosophie des Südwestens nach wirkt der Individualismus zerstörend, auch wenn er auf die traditionsgemäße Haltung selbst verfeinernd und bereichernd einwirkt. Das bedeutet nun wieder nicht, daß die Puebloindianer diese Wirkung geradezu verhindern – keine Kultur kann sich vor Zutaten und Modifikationen schützen. Aber man begegnet dem Modifikationsprozeß selbst mit äußerstem Mißtrauen und sucht ihn möglichst abzuschwächen; eine Einrichtung, in welcher dem Einzelindividuum und damit dem Individualismus freie Hand gelassen wäre, ist bei ihnen schlechterdings unmöglich.

Man kann die Einstellung der Puebloindianer dem Leben gegenüber nicht richtig verstehen ohne eigene Kenntnis der Kultur des übrigen Nordamerika, von der die Puebloindianer sich gelöst haben. Nach dem Ausmaße des Kontrastes können wir die Stärke der oppositionellen Kräfte und Widerstände, welche die meisten charakteristischen Züge der amerikanischen Eingeborenenkulturen von der der Pueblos ferngehalten haben, beurteilen. Die nordamerikanischen Indianer überhaupt wie auch die mexikanischen waren nämlich leidenschaftliche Dionysier! Sie schätzten die auf unnatürlichem Wege gewonnene Erkenntnis und alle Mittel, mit denen ein Mensch die Schranken vor dem Übersinnlichen durchbrechen kann, über alles. Auf diese Art und Weise erlangte Erkenntnis stand bei ihnen am höchsten im Kurse.

Abweichende Gebräuche der Prärieindianer

Die Indianer Nordamerikas außerhalb des Kulturbereichs der Pueblos haben natürlich eine alles andere als einheitliche Kultur. Sie unterscheiden sich fast in jedem einzelnen Punkt voneinander, und man ist übereingekommen, sie in wenigstens acht verschiedene Kulturbezirke einzugliedern. Aber doch ziehen sich durch alle gleich einem roten Faden gewisse dionysische Grundzüge hindurch. Der

alligste dieser Grundgedanken ist wohl das Verfahren zur Erzeugung übernatürlicher Kräfte im Traum oder in einer Vision, von dem schon die Rede war. Auf der westlichen Prärie suchte man solcher Visionen durch das Erdulden schrecklicher Folterungen teilhaftig zu werden: Man schnitt sich Streifen aus der Haut der Arme, hackte sich Finger ab oder ließ sich mit Lederriemen unter den Schultermuskeln an eine Art Galgen aufheißeln und im Kreise herumdrehen. Oder man fastete extrem lange Zeit hindurch. Auf alle möglichen Arten suchte man nach Wegen zu höherer Erkenntnis außerhalb der Sphäre des Alltags. Auf der Prärie jagten erwachsene Männer hinter dem Wunschbild einer Vision her. Sie standen regungslos mit gebundenen Händen, manchmal durch um sie herum in den Boden gerammte Pfähle an jeglicher Bewegung gehindert, und warteten auf ihre Vision. Bei anderen Stämmen wieder unternahm man weite Wanderungen durch Gelände, in dem Gefahren drohten, saß tagelang auf steil abfallenden Klippen usw. Unter allen Umständen ging man allein; wenn ein Mann seine Vision durch Qualen erzwingen zu können glaubte, und infolgedessen jemand mitgehen mußte, der ihn an den Riemen emporzog, damit er daran schaukeln konnte, so ließ ihn dieser Helfer nach getaner Arbeit stets allein.

Es war natürlich nötig, sich seelisch auf die erwartete Heimsuchung vorzubereiten. Geistige Konzentration war das Mittel, auf das man sich vor allen anderen verließ. «Denke beständig darüber nach!» lautete der stereotype Rat der alten Medizinmänner. Manchmal war es zweckmäßig, das Gesicht mit Tränen naßzuhalten, damit die Geister mit dem Leidenden Mitleid haben und seiner Bitte gewähren sollten. «Ich bin arm, habt Erbarmen mit mir!» war eine feststehende Gebetsformel. «Wenn du nichts hast, so werden die Geister zu dir kommen», lehrten die Medizinmänner.

Dionysische Raserei und Vision

Auf der westlichen Prärie glaubte man, daß die Vision dem Leben eine bestimmte Richtung geben und so den erwarteten Erfolg verleihen würde. Blieb sie aus, so fühlte man sich dazu verurteilt, Schiffbruch leiden zu müssen. «Ich war noch nicht bedauernswert genug, deshalb hatte ich keine Vision!» so jammerte man. Bezog sich die zuteilgewordene Vision auf Krankenheilung, so hatte man damit Heilkräfte erlangt; handelte das Gesicht von Kampf, so war dies die Berufung zum Krieger; erschien einem die «Doppelfrau», dann war man zum Transvestiten bestimmt, nahm also weibliche Gewohnheiten an und verrichtete Frauenarbeit. Der Segen der mythischen Wasserschlange dagegen verlieh übernatürliche Kräfte des Bösen – ein damit Bedachter verkaufte Weib und Kinder, damit er die Ausbildung zum Zauberer erschwingen konnte. Jeder, der allgemeine Stärkung ersehnte oder in einer besonders gewagten Unternehmung Erfolg haben wollte, suchte sein Ziel durch wiederholte visionäre Offenbarungen zu erreichen. Diese waren unerläßlich,

wenn man sich auf dem Kriegspfade befand, man braun, dieser für die Heilung Kranker und zahlreiche andere Dinge: für Bullich zauber, Namengebung der Kinder, Trauer, Rache und vor allem für das Wiederfinden verlorengegangener Gegenstände.

Bei den Visionen konnte es sich um visuelle oder akustische Halluzinationen handeln, aber das war nicht einmal unbedingt notwendig. Die meisten Berichte erzählen vom Erscheinen irgendeines Tieres. Dieses trat meist anfänglich in menschlicher Gestalt auf, sprach zu dem Flehenden und lehrte ihn einen Zaubergesang oder eine Zauberformel für irgendwelche geheime Praktiken. Beim Abschied nahm es dann seine eigentliche Tiergestalt an, und der Bittsteller konnte daraus ersehen, von welchem Tier er gesegnet worden war und was für ein Fell, Knochen oder Gefieder er sich zur Erinnerung an die Offenbarung und als heiliges Medizinbündel sein Leben lang aufzubewahren hatte. Andererseits waren manche Offenbarungserfahrungen auch bedeutend unbestimmter Art. Es gab Stämme, bei denen man vor allem die Augenblicke innigster Naturverbundenheit schätzte, die ein Stammesangehöriger erleben konnte, der sich allein am Ufer eines Flusses oder auf einsamen Pfaden befand und der aus irgendeiner an sich simplen Begebenheit eine zwingende Bedeutung ablas.

Die übernatürlichen Kräfte konnten auch vermittels eines Traumes in den Menschen eingehen. Einige Erzählungen über Visionen stellen unzweifelhaft Berichte über Traumerlebnisse dar – gleichviel ob diese nun im Schlaf oder unter weniger normalen Umständen zustandekamen. Einige Stämme schätzten Träume während des normalen Nachtschlafes höher als alle anderen Offenbarungsmöglichkeiten. LEWIS und CLARKE beklagen sich darüber, daß sie bei ihrer Präriedurchquerung in der Pionierzeit nachts kaum schlafen konnten, weil beständig irgendwelche ältere Männer geräuschvoll von ihrem Lager aufstanden, ihre Trommel bearbeiteten und dann in zeremoniöser Sprache den Traum erzählten, den sie soeben gehabt hatten und der als Quelle wertvollster Kräfte angesehen wurde.

In jedem dieser Fälle lag die Entscheidung darüber, ob der ihm zuteilgewordenen Offenbarung wertvolle Kräfte innewohnten oder nicht, notwendigerweise in den Händen jedes einzelnen. Sie war für die anderen bindend, wenn auch vielleicht der praktischen Anwendung von seiten der Allgemeinheit gewisse Grenzen gesetzt waren. Einige Offenbarungen vermittelten Kräfte, andere wieder nicht; die wertvollen darunter unterschieden sich von den anderen dadurch, daß einem ihre Bedeutung blitzartig zum Bewußtsein kam, so daß man den Weizen von der Spreu sondern konnte. Eine Vision, welche nicht diesen schlagartig einsetzenden Erregungszustand hervorrief, galt, auch wenn sie durch Martern erzwungen war, als wertlos, und man wagte nicht, sich auf Grund derselben übernatürliche Kräfte anzumaßen aus Angst davor, daß das fälschlich als Schutzgeist angegebene Tier dafür Unglück, ja den Tod senden könnte.

Dieser Glaube an die einer visionären Offenbarung innewoh-

Kräfte, wie er bei den Präriestämmen herrschte, ist ein kulturhistorischer Faktor, der dem Einzelindividuum theoretisch unumschränkte Freiheit gibt. Jeder einzelne konnte hergehen und sich diese höchst erwünschten Kräfte verschaffen, gleichgültig welchen Kreisen er angehörte. Daneben konnte er seine Vision als Autorität für jegliche von ihm angestrebte Neuerung, jeglichen persönlichen Vorteil, den er sich nur versprechen konnte, in Anspruch nehmen; dabei beruhte diese Autorität, auf die er sich stützte, auf einer Offenbarung, welche ihm in der Einsamkeit zuteilgeworden war und aus diesem Grunde von niemandem nachgeprüft werden konnte. Überdies waren die Erleuchtungen natürlich äußerst vager Natur. Sie steckten aber doch der Einzelinitiative ein Ziel, dem nicht leicht ein anderes gleichkommt.

Selbstverständlich blieb die dem Brauchtum innewohnende Autorität unangetastet. Der Mensch ist niemals erfindungsreich genug, um mehr als nur geringfügige Änderungen zuwezubringen, auch wenn ihm bei der Einführung von Neuerungen vollkommen freie Hand gelassen wird. Vom Blickpunkt eines Außenstehenden gesehen bedeuten die radikalsten Neuschöpfungen in einer Kultur doch nicht mehr als geringfügige Revisionen, und es ist allgemein bekannt, daß Reformatoren wegen winziger Abänderungen, die sie vorgenommen wissen wollten, den Tod erleiden mußten. Ebenso wurde die von der Vision verliehene Freiheit von alteingebürgerten Grundsätzen auch nur dazu verwendet, um etwa – gemäß den in der Vision empfangenen Richtlinien und Anweisungen – den bisherigen «Schneefink-Klan» der Tabakgesellschaft in einen «Erdbeer-Klan» umzuwandeln oder das Stinktier als neuen Schutzgeist für diejenigen, die sich auf dem Kriegspfad befanden, einzuführen, während man sich bisher auf den Büffel verlassen hatte. Begrenzungen anderer Art waren ebenfalls unvermeidlich; die wichtigste davon dürfte die sein, daß die in einer Vision empfangenen Kräfte auch unter Beweis gestellt werden mußten. Beispielsweise konnten nur diejenigen, welche ihre angeblichen visionären Offenbarungen auf die Probe gestellt hatten und auf dem Kriegspfade als Führer erfolgreich gewesen waren, einen Anspruch auf den Besitz übernatürlicher Kräfte als Krieger erheben. Bei einigen Stämmen hatten sogar die Stammesältesten über die Zulassung zur Probe zu entscheiden – und der Ältestenrat ließ sich keineswegs von Erwägungen mystischer Art leiten!

In anderen Kulturen als denen der westlichen Prärie wurden diese dionysischen Praktiken noch weiter eingeschränkt. Es ist klar, daß überall dort, wo erworbene Rechte und Privilegien in einer Gemeinschaft eine größere Rolle spielten, ein solcher kultureller Charakterzug, wie ihn die visionäre Offenbarung darstellt, auf Grund seiner offenkundig zerstörend wirkenden Eigenschaften gewisse Konflikte heraufbeschwören mußte. Wo nun ein solcher Konflikt entstand, konnten verschiedene Folgeerscheinungen auftreten. Die übernatürliche Offenbarung konnte, obwohl als solche formell anerkannt, zu einer inhaltslosen Phrase werden. Wenn die geistliche Gewalt

über die Gemeinschaft in den Händen kultischer Verbände in dieser zelter Familien lag, konnten es sich diese nicht leisten, Einzelpersonen freien Zugang zum Übernatürlichen zu gewähren und sie darüber aufzuklären, daß alle ihre eigene Macht nur von solchen Beziehungen zu den Geistern herrührte. Es war kein Grund dafür vorhanden, warum sie das Dogma vom freien und jedermann offenstehenden Zugang zur visionären Offenbarung nicht aufrechterhalten sollten. Es geschah dies auch, war aber nur Heuchelei. Niemand konnte Gewalt ausüben auf Grund irgendwelcher angemessener Autorität, es sei denn der vom Vater ererbten innerhalb der kultischen Gesellschaft, deren Mitglied dieser gewesen war. Die Omaha-Indianer beispielsweise haben das Dogma von der visionären Erkenntnis des einzelnen als der absoluten und einzigen Sanktionierung des Besitzes übernatürlicher Kräfte niemals revidiert, obgleich bei ihnen die Ausübung jeglicher geistlicher Macht von der Erbfolge abhing und als Magie, die sie ja auch in der Tat war, gewertet wurde. An der Nordwestküste und bei den Azteken Mexikos, bei denen das Prestige gleichfalls ein eifersüchtig gehütetes Privileg war, kam es zu verschiedenen Kompromissen, welche die dionysischen Werte nicht vollkommen ausschalteten.

Rauschgifte und Alkohol

Es waren jedoch nur einzelne Fälle, in denen das dionysische Prinzip in der Frage der Vision mit privilegierten Gruppen Kompromisse eingehen mußte. Man suchte sich oftmals die Offenbarung in aller Öffentlichkeit vermittelt irgendwelcher Drogen oder alkoholischer Getränke zu verschaffen. Die Indianerstämme Mexikos gebrauchten den vergorenen Saft der Frucht des Riesenkaktus als rituelles Getränk, um sich in den von ihnen als äußerst heilig angesehenen visionären Zustand zu versetzen. Bei den mit den Zuñi verwandten Pima bestand die große Jahreszeremonie, die alle himmlischen Segnungen auf die Menschen herabbeschwor, im Brauen dieses Kaktusbieres. Die Priester tranken zuerst davon und dann das ganze Volk, um «heilig zu werden». In ihrer Gedankenwelt und Poesie ist der Rauschzustand gleichbedeutend mit Religion, stellt die gleiche Mischung aus nebelhafter Vision und innerer Erleuchtung dar und verleiht dem ganzen Stamme in seiner Gesamtheit jene seelische Erregung, die für ihn mit Religion untrennbar verknüpft ist.

Eigentliche Rauschgifte waren als Mittel zur Erlangung der Offenbarung viel gebräuchlicher. Der Peyotl (auch Meskalbohne) ist die Knospe einer Kakteenart aus dem Hochland von Mexiko. Die Pflanze selbst wird von den Indianern, welche zu den Örtlichkeiten, wo sie wächst, gewallfahrtet kommen, in frischem Zustande gegessen, aber die Knospe selbst gelangt auf Handelswegen bis zur kanadischen Grenze. Der Genuß erfolgt stets in zeremonieller Weise. Die Wirkung, die das Meskalin auslöst, ist bekannt: Eigenartige Gefühle von Schwebzuständen, Erscheinung von Bildern in prächtigen Farben; Begleiterscheinung dazu ist eine äußerst starke Erregung, ent-

das Gefühl grenzenloser Verzweiflung oder als Gegenstück zu eine Empfindung der Befreiung von allen Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur und von jeglicher Unsicherheit. Motorische Störungen oder sexuelle Erregung treten dabei nicht auf.

Der Peyotlkult ist unter den nordamerikanischen Indianern immer noch im Zunehmen begriffen. Er hat sogar als «Indianerkirche Oklahomas» offizielle Anerkennung gefunden, und bei vielen anderen Stämmen ist das alte Stammesritual vor ihm verblaßt. Er ist überall mit einer bestimmten geistigen Einstellung den Weißen gegenüber verknüpft – entweder religiös bedingter Opposition gegen deren Einfluß, oder aber einer Doktrin schneller Erreichung des weißen Kulturniveaus – und hat viele christliche Elemente in sich aufgenommen. Der Peyotl wird ähnlich wie bei unserem Heiligen Abendmahle herumgereicht und genossen, zuerst die Knospe und dann Wasser, unter Begleitung von Gesängen und Gebeten. Die Zeremonie ist würdiger Art und dauert eine ganze Nacht, die Wirkungen des Peyotl erstrecken sich über den ganzen darauffolgenden Tag. In anderen Fällen wird der Peyotl in vier aufeinanderfolgenden Nächten gegessen; den Folgezuständen stehen dann die dazwischenliegenden und der auf die letzte Nacht folgende Tag zur Verfügung. Der Peyotl wird in den Kulturen, die ihn verwenden, Gott selbst gleichgestellt. Eine große Peyotlknospe wird auf den «Sandaltar»¹ gelegt und angebetet. Alles Gute kommt von ihr her. «Sie ist das einzig Heilige, das ich in meinem Leben kennengelernt habe!»; «diese Medizin allein ist heilig und hat mich von allem Übel befreit!» Die Anziehungskraft und die religiöse Bedeutung des Peyotl entspringen lediglich den dionysischen Erkenntnissen, welche man in dem durch ihren Genuß hervorgerufenen visionären Zustande zu erlangen glaubt.

Die Datura oder Stechapfel enthält ein Gift von noch stärkerer Wirkung. Ihre Verbreitung ist mehr lokaler Natur; sie wird nur in Mexiko und bei den Indianerstämmen Südkaliforniens gebraucht. In Südkalifornien bekamen sie die Knaben bei der Initiation zu trinken; die Wirkung besteht gleichfalls in visionären Erscheinungen. Mir wurde erzählt, daß manchmal Knaben an den Folgen des Trankes starben. Die Initianden überkam ein unwiderstehliches Schlafbedürfnis von verschieden langer Dauer – der eine Stamm rechnet mit vier Tagen, andere wieder mit nur einem Tage. Die Mohave, die östlichen Nachbarn dieser Stämme, verwendeten Datura, um Erfolg im Glückspiel zu haben. Der Zustand der Bewußtlosigkeit soll vier Tage angehalten haben; während dieser Zeit hatte man dann den Traum, der den gewünschten Erfolg bringen sollte.

¹ «Sandaltar» ist die im Südwesten übliche, von der unsrigen vollkommen abweichende Form des Altars: Eine rechteckige Sandfläche am Boden der Kiwa mit wie Gemälde wirkenden symbolischen Darstellungen (meist der Regenwolken und des Blitzes) aus verschiedenfarbigen Erden. (Anm. d. Übers.)

Wir treffen also überall bei den nordamerikanischen Indianern – die Bewohner der südwestlichen Pueblos ausgenommen – dieses dionysische Dogma sowie seine Anwendung auf den visionären Traum als die Quelle übernatürlicher Kräfte. Der Südwesten ist von Völkern umringt, welche der Vision durch Kasteiung, durch Drogen oder Alkohol teilhaftig zu werden suchen; die Puebloindianer dagegen lehnen derartige, gemeinschaftsstörende Wege zur Erkenntnis ab und schreiben ihnen auch keinerlei übernatürliche Kräfte zu. Wenn ein Zuñi zufällig visuelle oder akustische Halluzinationen haben sollte, so würde dies als Vorbote eines nahen Todes angesehen werden, also eine Erkenntnis, der man gern aus dem Wege geht und die man nicht durch Fasten zu erlangen sucht! Übernatürliche Kräfte rühren bei den Puebloindianern von der Mitgliedschaft bei einer kultischen Vereinigung her, einer Mitgliedschaft, welche nicht nur schweres Geld gekostet, sondern auch das Auswendiglernen eines bis aufs einzelne Wort genau festgelegten Rituals erfordert hat. Es gibt bei ihnen einfach keine Gelegenheit zum Abweichen vom Pfade der Nüchternheit, sei es nun bei der Vorbereitung auf die künftige Mitgliedschaft einer Gesellschaft, bei der Initiation selbst, beim Aufsteigen zu höheren Graden – die ja gekauft werden – oder bei der Ausübung religiöser Vorrechte: Übermaß ist weder gesucht noch geschätzt. Zwar sind die Elemente, aus denen sich der so weitverbreitete Visionskomplex zusammensetzt, auch hier vorhanden: Das Aufsuchen gefährlicher Stellen, Freundschaft mit einem Vogel oder Vierfüßler, Fasten, der Glaube an den aus übernatürlichen Begegnungen herrührenden Segen. Sie sind jedoch ihrer Bedeutung als dionysische Elemente verlustig gegangen und werden ganz anders ausgelegt. Bei den Puebloindianern gehen Männer des Nachts an unheimliche oder als heilig angesehene Plätze und warten auf irgendwelche Stimmen – nicht um eine Verbindung mit dem Übernatürlichen aufzunehmen, sondern um sie als gute oder auch schlechte Vorzeichen zu deuten. Solche Stimmen aus dem Dunkel gelten als Zeichen aus der Geisterwelt, und zwar minderen Ranges. Die Männer haben bei diesem nächtlichen Ausflug fürchterliche Angst; ein Tabu ist mit ihm verknüpft: Sie dürfen sich auf dem Heimwege nicht umsehen, was immer auch hinter ihrem Rücken vor sich zu gehen scheint. Die Ausführung an sich ist die gleiche wie bei der Unterbeweisstellung einer Vision; auf jeden Fall gehört diese Lauer auf Vorzeichen zu den Vorbereitungen für jede als schwierig angesehene Unternehmung – im Südwesten ist dies oftmals ein Wettlauf – und man schlägt hierbei Kapital aus Dunkelheit, Einsamkeit und Auftauchen von Tieren. Aber die ganze Angelegenheit, die anderswo als dionysische Praktik betrachtet wird, ist bei den Puebloindianern ein rein mechanisches Sammeln von Vorzeichen.

Das Fasten, bei den übrigen Indianern das zuverlässigste Verfahren zur Erzeugung einer Autosuggestivvision, hat bei der Zuñi-Interpretation das gleiche Schicksal erlitten. Es dient hier nicht dem

fordern von normalerweise im Unterbewußtsein schlummern-
den Erkenntnissen, sondern ist lediglich ein Erfordernis kultischer
Reinheit. Für einen Pueblo mann dürfte es wohl kaum etwas Be-
fremdlicheres geben als die Behauptung, es bestehe ein Zusammen-
hang zwischen Fasten und Zuständen leidenschaftlicher Erregung.
Fasten ist unerlässlich bei der Meditation der Priester, vor der Teil-
nahme an einem Tanze oder Wettlauf und bei unzähligen anderen
kultischen Anlässen, hat aber niemals irgendwelche übernatürliche
Kräfte verleihende Erkenntnisse im Gefolge – ist also niemals dion-
ysischer Natur.

Das Geschick der Stechapfelvergiftung in den Pueblos des Süd-
westens ähnelt dem des Fastens sehr stark. Die Praktik ist vorhan-
den, aber ihre ursprüngliche Bedeutung ist verlorengegangen. Der
durch die Datura hervorgerufene, bis zu vier Tagen andauernde
Trancezustand der südkalifornischen Indianer ist nichts für einen
Pueblo mann. Man gebraucht die Droge ebenso wie im alten Mexi-
ko, nämlich zur Aufklärung von Diebstählen. In Zuñi steckt der
amtierende Priester dem dazu ausersehenen Manne eine geringe
Menge Datura in den Mund; dann zieht er sich in den anstoßenden
Raum zurück und lauert auf den Namen des Diebes, den der unter
dem Einfluß der Droge stehende Mann aussprechen soll. Man er-
wartet von letzterem nicht, daß er dauernd schläft; er wechselt mit
Schlafen und Umhergehen ab. Am nächsten Morgen soll er angeb-
lich keine Ahnung mehr von der im Trancezustand gewonnenen Er-
kenntnis haben. Man ist ängstlich bemüht, jegliche Spur der Droge
wieder aus ihm zu entfernen. Zwei ziemlich entheiligende Mittel
werden angewandt, um die gefährliche Heiligkeit der Droge wieder
unschädlich zu machen: Zuerst bekommt er nacheinander vier Do-
sen eines Brechmittels, bis man dann annehmen kann, daß auch die
letzte Spur der Datura aus seinem Magen verschwunden ist. Das
zweite Mittel besteht darin, daß man ihm das Haar in einem Yuk-
kaabsud wäscht. Die weitere Anwendung des Stechapfels hat mit
dionysischen Zielen noch weniger zu schaffen: Angehörige der Pri-
sterschaften verlassen bei bestimmten Anlässen nachts den Pueblo,
um draußen Gebetstäbe aufzustellen, «damit die Vögel um Regen
singen», und bekommen dabei jeder eine winzige Menge pulveri-
sierter Stechapfelwurzel in Augen, Ohren und Mund gestreut. Hier
hört jegliche Bezugnahme auf die physikalischen Eigenschaften der
Droge auf.

Der Peyotl hat noch ein herberes Schicksal erlitten. Bekanntlich lie-
gen die Pueblos in der Nähe der mexikanischen Hochebene, wo dieser
Kaktus wächst; die Apachen und Prärieindianer, mit denen die Pueblo-
leute am meisten in Berührung kamen, waren sämtlich Peyotl-Esser.
Aber bei den Pueblos konnte diese Sitte nicht Fuß fassen. Eine klei-
ne, regierungsfeindlich eingestellte Gruppe in Taos, dem am mei-
sten von Prärieelementen beeinflussten Pueblo, hat sie kürzlich an-
genommen, aber anderswo hat sie nirgends Eingang gefunden. In
ihrer strikt apollinischen Moralauffassung stehen die Puebloindia-
ner solchen Praktiken, die den Menschen außer Rand und Band brin-

gen und das seelische Gleichgewicht zerstören, mißtrauisch u. dieser lehrend gegenüber.

Dieser Widerwille ist so stark, daß er sogar genügt hat, um zu verhindern, daß aus dem Genuß alkoholischer Getränke ein Verwaltungsproblem wurde, wie es in sämtlichen anderen Indianerreservaten der Vereinigten Staaten unausbleiblich ist. Es gibt keine Bestimmungen von Seiten der Regierung, die stärker wären als die leidenschaftliche Gier des Indianers nach Whisky. Nur in den Pueblos hat es dieses Problem niemals gegeben. Sie brauten weder früher berauschende Getränke, noch tun sie dies heute. Bei den benachbarten Apachen beispielsweise bedeutet jeder Besuch in der Stadt für alt und jung ein Schnapsgelage, was bei den Puebloindianern durchaus nicht der Fall ist. Es gibt kein Tabu, das sie vom Trinken abhielte; der Grund liegt tiefer: Trunkenheit wirkt abstoßend auf sie. Als der Versuch gemacht wurde, auch in Zuñi den Schnaps einzuführen, wurde dieser von den Ältesten aus freien Stücken in Acht und Bann getan. Diese Bestimmung war artgemäß genug, um strikt befolgt zu werden.

Die Kasteiung stieß auf noch entschiedenere Ablehnung. Die Puebloindianer, zumal die der östlichen Siedlungen, hatten engen Kontakt mit zwei sehr stark von der ihren abweichenden Kulturen, in welchen die Kasteiung sehr große Bedeutung hatte, nämlich denen der Prärieindianer und der «Büßerstämme» (Penitentes) Mexikos. Die Pueblokultur teilt manche Charakterzüge mit der jetzt ausgestorbenen Zivilisation des alten Mexiko, welche Martern in reichem Maße verwendete und bei allen möglichen Gelegenheiten den Göttern vom eigenen Blut, meist aus der Zunge, opferte. Auf der Prärie hatte man die Kasteiung als ein Mittel spezialisiert, das einen Zustand der Bewußtseinstrübung hervorrief, in dem dann visionäre Erscheinungen häufig auftraten. Die «Penitentes» von Neu-Mexiko¹ sind die letzten Überreste der Flagellanten des mittelalterlichen Spanien, die sich hier in dieser entlegenen Gegend noch erhalten haben. Noch heute haben sie in ihrem Karfreitagsritus die Darstellung des gekreuzigten Heilandes beibehalten. Den Höhepunkt in diesem Ritus stellt die Kreuzigung des von einem der Mitglieder des kulturellen Bundes dargestellten Christus dar. In der Morgendämmerung zieht die Prozession vom Kultraum der Penitentes aus nach der Kreuzigungsstätte, der Christusdarsteller, unter der Last des riesigen Kreuzes schwankend, an der Spitze des Zuges. Hinter ihm schreiten seine Mitbrüder, die sich bei jedem Schritt mit großen, aus den Blättern des Bayonettkaktus gefertigten und mit Chollastacheln besetzten Geißeln bearbeiten, so daß ihr Rücken aus einiger Entfernung wie mit leuchtend rotem Stoff bekleidet aussieht. Der «Kreuzweg» ist etwa einundeinhalbe Meile lang; wenn die Prozession an der Kreuzigungsstätte angekommen ist, wird der Christusdarsteller an das Kreuz gebunden und dieses dann aufgerichtet. Sollte er oder einer der Geißler die Marter nicht über-

¹ Im Pueblo Taos. (Anm. d. Übers.)

dann werden die Schuhe des Toten auf die Türschwelle seines Hauses gestellt; jegliche Trauer um ihn ist verboten.

Die eigentlichen Puebloindianer haben kein Verständnis für Selbstpeinigung. Jedermann hat noch seine fünf Finger an der Hand; man sieht auch keine Narben an dieser – es sei denn, daß man ihn einmal gefoltert hat, um von ihm ein Eingeständnis verbotener Zauberei zu erpressen. Der Rücken zeigt keinerlei Narbenbildungen, und man kann auf der Haut keine Anzeichen dafür finden, daß sie schon einmal streifenweise abgezogen worden wäre. Es gibt freilich Riten, bei denen man vom eigenen Blute opfert oder dies als Fruchtbarkeitszauber verwendet. Bei einigen Initiationsriten pflegte man sich in Augenblicken höchster kultischer Erregungen geringfügige Verletzungen beizubringen, aber dabei handelte es sich nur um Ausflüsse einer gewissen Überschwenglichkeit. Bei der Initiation in die Kaktusgesellschaft, eine kultische Gemeinschaft der Krieger, raste man herum und schlug sich und die anderen mit Peitschen, welche aus Kakteenblättern gefertigt waren; die Mitglieder der Feuergesellschaft spien Feuer gleich Konfetti. In keinem Falle wird jedoch hier psychische Beeinflussung oder die Erlangung übernatürlicher Erkenntnis erstrebt; sicher handelt es sich auch beim Feuertrick der Puebloindianer – ebenso wie bei dem der Präriebewohner – nicht um Selbstpeinigung. Beim Feuerlauf verbrennen sie sich die Füße nicht, welches Brennmaterial sie auch verwenden mögen, und beim Feuerspien bedeckt sich die Zunge nicht mit Blasen.

Bei der Geißelung mit Blattstreifen denkt man ebensowenig an Marterung; die getroffenen Stellen sind niemals blutunterlaufen. Weit davon entfernt, in irgendwelchen Exzessen zu schwelgen, wie es die Prärieindianer tun, jammern die Zuñikinder vielfach, wenn sie bei der Initiationszeremonie von den maskierten Göttern geschlagen werden, und rufen nach der Mutter. Die Erwachsenen schauern bei dem Gedanken, daß die Schläge Striemen hinterlassen könnten. Die Auspeitschung soll die «böse Vergangenheit auslöschen», stellt also einen exorzistischen Ritus dar. Die Tatsache, daß derselbe Vorgang anderswo Kasteiung bedeutet, hat auf die Auffassung in der Pueblockultur keinerlei Einfluß.

Ebensowenig wie man hier einen ekstatischen Zustand durch Fasten, durch Kasteiung, durch Rauschgifte oder Alkohol zu erlangen sucht, wird er auch im Tanze nicht erstrebt. Wahrscheinlich wird in Nordamerika nirgends mehr Zeit auf den Tanz verwendet als in den Pueblos des Südwestens. Aber das Ziel ist hier nicht Selbstvergessenheit. Das Hauptmerkmal des griechischen Dionysoskultes waren die rasenden Tänze – eine in Nordamerika immer wiederkehrende Erscheinung. Der Geistertanz der Indianer, der sich in den 70er Jahren über das ganze Land verbreitete, war ein eintöniger Rundtanz, der so lange andauerte, bis die Tänzer einer nach dem andern stocksteif und vollkommen erschöpft zu Boden fielen. In ihrem ekstatischen Zustande hatten diese dann Visionen, die von der Befreiung von der Herrschaft der Weißen handelten, während um sie herum der Tanz weiterging, bis schließlich alle am Boden lagen. Bei den

meisten der nach Dutzenden zählenden Stämme, welche sich dieser Tanzbewegung angeschlossen hatten, wurde der Tanz gewöhnlich jeden Sonntag abgehalten. Es gab aber auch noch andere, ältere Tänze durch und durch dionysischer Natur. Die Indianer Neu-Mexikos tanzten, Schaum vor dem Munde, auf dem Altar. Die Schamanentänze in Kalifornien erzeugten einen Anfall kataleptischer Starre. Die Maidu pflegten Schamanenwettbewerbe abzuhalten: Sieger war, wer am längsten mit Tanzen durchhielt, d. h. also den hypnotischen Wirkungen des Tanzes am längsten widerstand. An der Nordwestküste war die ganze Winterzeremonie dazu bestimmt, dem vollkommen verrückt aus den Wäldern zurückgekehrten und von bösen Geistern besessenen Initianden wieder zu seinem seelischen Gleichgewicht zu verhelfen. Die Novizen spielten ihre Rolle mit der ganzen Besessenheit, die man bei ihnen voraussetzte. Sie tanzten gleich sibirischen Schamanen, an vier nach den vier Himmelsrichtungen ausgespannten Seilen gehalten, damit sie nicht stürzen und sich und anderen Schaden zufügen konnten.

Von all diesem ist bei den zahlreichen Tanzanlässen der Zuñi keine Spur vorhanden; ihr Tanz besteht, ebenso wie ihre Ritualdichtung, aus monotonen Wiederholungen, die einen Zwang auf die Naturkräfte ausüben. Das unermüdliche Stampfen der Füße verdichtet den Nebel zu Regenwolken und zwingt den Regen dazu, auf die Erde herabzuströmen. Es kommt den Zuñi dabei nicht auf irgendwelche ekstatische Erregung an, sondern vielmehr auf ein möglichst vollkommenes Einswerden mit der Natur selbst, so daß deren Kräfte sich nach ihren Wünschen richten müssen. Dieser Zweck diktiert Form und Inhalt der Tänze in den Pueblos. Sie haben durchaus nichts Wildes an sich; was sie auf uns wirken macht, sind die Kraft des Rhythmus und die einheitlichen Bewegungen von 40 Tänzern.

Niemand hat diese Eigenschaft der Tänze in den Pueblos besser dargestellt als D. H. LAWRENCE: «Die Tänzer bewegen sich mit dem leisen und doch kräftigen Vogelschritt, aus dem der ganze Tanz besteht, und singen dazu im Chor. Den Körper leicht vorgeneigt, Schultern und Kopf gelöst und hängend, treten sie mit machtvolem und doch sachtem Tritt den Rhythmus bis in den Mittelpunkt der Erde hinein. Die Trommeln halten das heftig pochende Herz im Gange, und so geht es Stunden und Stunden lang weiter.» Manchmal tanzen sie den aufsprießenden Mais aus der Erde heraus, ein andermal sollen die trampelnden Füße die jagdbaren Tiere herbeirufen oder auch die weißen Haufenwolken, die sich nachmittags langsam am Wüstenhimmel auftürmen, zur schnelleren Bildung antreiben. Schon die Anwesenheit von Wolken am Himmel, gleichgültig, ob sie nun Regen verkünden oder nicht, gilt als Antwort der Himmlischen auf den Tanz, als Zeichen dafür, daß sie die Rite gnädig aufgenommen haben. Wenn es nun auch noch regnet, dann ist dies der vollgültige Beweis für die Macht des Tanzes, die Antwort der Götter. Unter dem aus Südwesten schnell heran- und durchziehenden Regenguß geht der Tanz weiter, wenn auch die Federn feucht und schwer, die schöngestickten Hüfttücher und Mäntel voll-

kommen durchnäßt werden. Aber der Regen ist ja der Segen der Götter! Die Mitglieder der Spaßmachergesellschaft treiben ihre Späße in dem durch den Platzregen entstandenen Lehmschlamm, schlittern der Länge nach in die Pfützen hinein und plantschen in der dickflüssigen Masse herum. Es ist dies ihre Beifallsbezeugung dafür, daß die Füße beim Tanze wieder einmal den Naturgewalten gleich die Gewitterwolken bezwungen haben und mächtig genug gewesen sind, den Regen zu bringen.

Auch dort, wo die Puebloindianer mit ihren Nachbarn Formen des Tanzes teilen, welche in ihrer wirklichen Gestalt dionysischen Geistes sind, bewahren sie doch dabei immer ihre apollinische Nüchternheit. Die Cora Nordmexikos haben gleich vielen anderen Stämmen einen Wirbeltanz, dessen Höhepunkt dann erreicht ist, wenn der Tänzer, sobald er den höchsten Grad sowohl an Schnelligkeit als auch an Sinnesumnebelung erreicht hat, seinen ursprünglichen Platz verlassend auf den «Sandaltar» zuwirbelt. Zu jedem anderen Zeitpunkt und bei jedem anderen Anlasse wäre dies ein todeswürdiges Verbrechen, aber gerade solche Ausschreitungen in der Ekstase stellen die höchsten dionysischen Werte dar. In seinem Wahnzustande zertrampelt der Tänzer das «Sandgemälde» und fällt am Schlusse selbst, vollkommen erschöpft, auf den gewesenen Altar nieder.

Beim Schlangentanz der Hopi wird während der in dem unterirdischen Zeremonialraum stattfindenden Tanzszenen ebenfalls auf dem Altar getanzt, aber hier fehlt jegliches Anzeichen von Ekstase. Wie bei einem «Virginia Reel» sind auch hier die einzelnen Bewegungen genau vorgeschrieben. Eines der gebräuchlichsten formalen Tanzelemente der Puebloindianer besteht im abwechselnden Auftreten zweier Tanzgruppen, die beide in jedem Tanzabschnitt gleiche Themata in leichter Variation bringen und von verschiedenen Seiten der Tanzfläche aus auftreten. Beim letzten Tanze endlich treten beide Gruppen gleichzeitig auf. Bei diesem Schlangentanz, der sich in der Kiwa abspielt, werden die beiden Gruppen von den Mitgliedern des Antilopen- und des Schlangenschlusses gestellt. Beim ersten Auftritt tanzt der Antilopenpriester in Hockstellung um den Altar herum und verschwindet wieder; den gleichen Tanz wiederholt der Schlangenspriester. Nun erscheint in der zweiten Szene wieder zuerst der Antilopenpriester mit einer Ranke im Munde und tanzt vor den Initiierten herum, wobei er die Ranke langsam über deren Knie zieht; dann tritt er wieder ab, und der Schlangenspriester folgt, nur mit dem Unterschied, daß er eine kleine Klapperschlange im Munde hält und mit dieser über die Knie der Mitglieder hinweg streicht! Zum Schlusse erscheinen «Antilope» und «Schlange» gemeinsam – immer noch in Hockstellung, tanzen aber nicht mehr um den Altar herum, sondern auf diesem. Das bedeutet das Ende der Zeremonie, welche eine genau festgelegte Reihenfolge einzelner Sequenzen gleich dem englischen Maitanze darstellt. Alles vollzieht sich in vollkommener Ruhe und Gelassenheit.

Der Tanz mit Schlangen bedeutet aber nun nicht, daß man in Hopi mit Gefahr und Schrecken sein Spiel treibe! In unserer Zivilisation

ist die Angst vor Schlangen so tief eingewurzelt, daß wir not- Zuñ
gerweise den Schlangentanz falsch auffassen müssen. Wir schreiben
daher den Tänzern die gleiche Erregung zu, die wir in diesem Falle
fühlen würden. Aber Indianer haben nur selten vor Schlangen wirk-
liche Angst. Oftmals sind diese Gegenstand der Verehrung; und
manchmal sind sie gerade durch diese ihre Heiligkeit gefährlich, wie
eben alles gefährlich sein kann, was «manitu», heilig ist. Aber der
im übrigen vollkommen unbegründete Abscheu, den wir vor diesen
Tieren empfinden, hat mit der Einstellung der Hopileute den Schlan-
gen gegenüber nichts zu tun. Vor einem Angriff von seiten der Schlan-
ge fürchtet sich der Indianer kaum. Es gibt bei ihnen Legenden, de-
ren Schluß lautet: «Aus diesem Grunde ist die Klapperschlange un-
gefährlich!» Die Lebensgewohnheiten der Klapperschlange machen ih-
ren Fang leicht, und die Indianer sind sehr geschickt darin. Die Emp-
findungen der Tänzer beim Schlangentanz den Schlangen gegen-
über sind nicht etwa die einer heillosen Angst oder gar des Abscheus,
sondern vielmehr die eines Kultmitglieds gegenüber seinem Totem-
tier. Zudem ist schon zu wiederholten Malen festgestellt worden, daß
die Klapperschlangen vor dem Tanze unschädlich gemacht werden.
Die Giftblasen werden entweder zerquetscht oder auch nur ausge-
drückt; wenn die Schlange nach dem Tanze wieder freigelassen wird,
bildet sich die Blase wieder neu bzw. füllt sich wieder mit Gift genau
wie zuvor. Für die Dauer des Tanzes jedoch ist die Schlange voll-
kommen harmlos. Die Gemütsverfassung der Hopitänzer hat also
weder im konkreten noch im abstrakten Sinne etwas mit der diony-
sischen zu tun. Dies ist ein besonders gutes Beispiel dafür, daß ein,
objektiv gesehen, gleiches Verhalten je nach der zugrundeliegenden
Idee entweder ein dionysisches Spielen mit gefährlichen und absto-
ßend wirkenden Dingen oder aber eine nüchterne, stereotype Zere-
monie sein kann.

Schamanen und Priester

Bei den Puebloindianern werden durch Verwendung von Rauschgif-
ten, Alkohol, Kasteiung oder auch Tanz errungene Erleuchtungen,
die außerhalb des Bereiches des mit Sinnen Erfassbaren liegen, we-
der erstrebt noch geduldet. Sie wollen mit gemeinschaftsstörenden
Individualerkennnissen dieser Art nichts zu tun haben; in ihrer dem
Prinzip des Maßhaltens verschriebenen Kultur ist für so etwas kein
Platz. Aus diesem Grunde gibt es bei ihnen auch keine Schamanen.

Der Schamanismus ist eine der verbreitetsten menschlichen Insti-
tutionen. Der Schamane ist eine religiöse Mittelsperson, die ihre
Macht direkt von den Göttern bezieht. Mit diesen verkehrt der Scha-
mane nach einer bei seinem Volke als übernatürlich anerkannten
Methode. Wie Cassandra und andere aus der Schar derer, «die mit
Zungen redeten», ist er oft ein Mensch, der durch seine Labilität für
diesen Beruf geradezu geschaffen erscheint. In Nordamerika sind die
Schamanen charakteristischerweise stets Menschen, die visionär ver-
anlagt sind. Der Priester dagegen ist der Kenner des Rituals und der

kommeher der kultischen Handlungen. In den Pueblos gibt es keine Götternamen, nur Priester.

Der Priester der Zuñi bekommt seinen Posten entweder weil er auf Grund seiner Abstammung einen Anspruch darauf hat, oder weil er sich durch mehrere Grade einer kultischen Vereinigung 'heraufgekauft' hat, oder auch weil er von den Oberpriestern für das laufende Jahr als Darsteller von Katschinapriestern ausgewählt wurde. In jedem Falle mußte er seine Befähigung durch die Beherrschung eines äußerst umfangreichen Rituals in Wort und Handlung erbringen. Seine gesamte Autorität beruht auf dem Amte, das er ausübt, auf dem Ritual, das er vollzieht. Seine Rezitationen müssen aufs Wort genau stimmen, und er ist für die Überlieferungsgetreue, absolut fehlerlose Ausführung der verwickelten Zeremonien verantwortlich. Ein Mann mit Amtsgewalt heißt bei den Zuñi 'Einer, der Bescheid weiß'. Es gibt Leute, die in den heiligsten Kulte, im Wettlauf, beim Glücksspiel und in der Heilkunde 'Bescheid wissen', mit anderen Worten – sie haben das, was ihre Autorität bedingt und sich nur durch mündliche Überlieferung fortpflanzt, einfach auswendig gelernt. Es ist aber vollständig ausgeschlossen, daß sie etwas aus eigener Initiative unternehmen und ihre religiöse Autorität dafür ins Feld führen. Sie dürfen sich sogar an die Götter nur dann wenden, wenn sie von ihrem Kultverband stets wieder von neuem dazu ermächtigt werden. Jedes Gebet, jede kultische Handlung wird zu einem bestimmten und allgemein bekannten Zeitpunkt gesprochen bzw. vollzogen, und zwar muß dies stets genau nach der altüberlieferten Weise erfolgen. Die persönlichste Art der Religionsübung in Zuñi ist das 'Pflanzen' von Gebetstäben, jener hübsch aufgemachten Opfergaben für die Götter, die an heiligen Plätzen halb eingegraben werden und die alle ihre spezifischen Gebete zum Himmel emporschicken. Aber nicht einmal das 'Pflanzen' dieser Gebetstäbe bleibt dem Gutdünken des einzelnen überlassen, nicht einmal dem der höchstgestellten Priester! Eine der Erzählungen der Zuñi berichtet von einem ihrer Oberpriester, der sich Gebetstäbe anfertigte und aus dem Pueblo hinausging, um sie einzugraben. Nun stand aber der Mond damals nicht in der Phase, die für das Setzen von Gebetstäben bestimmt ist; die Leute fragten sich daher, warum der Oberpriester jetzt Gebetstäbe pflanze. Sicher wollte er zaubern! Es lag auf der Hand, daß er seine Stellung zur Ausübung einer Privattrache ausnützte! Wenn nun schon die persönlichste aller religiösen Handlungen nicht der Privatinitiative des einzelnen, ja nicht einmal der des Oberpriesters überlassen bleibt, dann sind noch formellere Religionsübungen erst recht von der Genehmigung durch die Allgemeinheit abhängig. Niemand braucht je darüber nachzudenken, warum ein Mensch betet.

In den Priestern der Puebloindianer einerseits und in den Schamanen der übrigen nordamerikanischen Indianer andererseits verkörpern sich Wahl und Förderung zweier einander entgegengesetzter Persönlichkeitstypen. Die Prärieindianer haben in all ihren Einrichtungen der Privatinitiative eines selbstbewußten Mannes so großen Spielraum gelassen, daß ein solcher leicht zu einer autoritativen Stel-

lung gelangen und sich zum Angesehensten im Stamme machen konnte. Der Neuigkeitswert der Ideen, die ein von seiner Pilgerfahrt zur Vision zurückgekehrter Krähenindianer mitbrachte, konnte ruhig gleich Null sein. Darauf kommt es nicht an. Jeder buddhistische Mönch und jeder christliche Mystiker sah in seinen Visionen auch nur das, was seine Glaubensbrüder schon vor ihm gesehen hatten. Aber sowohl sie als auch der Krähenindianer beanspruchten auf Grund ihrer rein privaten Erkenntnisse entweder geistliche Macht – oder auch Göttlichkeit. Der Indianer ging im Vollbewußtsein seiner ihm in der Vision zuteilgewordenen Erkenntnis zu seinem Stamme zurück, und dieser führte die Anweisungen, die jener erhalten hatte, gleich einem heiligen Vermächtnis getreulich aus. Auf dem Gebiete der Heilkunde kannte jeder einzelne seine eigenen individuellen Kräfte und erkundigte sich niemals bei anderen «Wissenden». Dieses Dogma mußte sich natürlich in der Praxis einige Modifizierungen gefallen lassen, denn der Mensch führt die Tradition auch in solchen Institutionen weiter, welche das Dogma zu erschüttern suchen. Aber die Lehren ihrer Religion erteilten doch – schon rein kulturell bedingt – Vollmacht für ein erstaunliches Ausmaß an selbstbewußtem Auftreten und daraus herrührender Autorität der Persönlichkeit.

Entgegengesetzte Idealbilder des Männlichen

Diese Wertung von Selbstvertrauen und persönlicher Initiative durch die Präriestämme kam nicht nur im Schamanismus, sondern auch in ihrer leidenschaftlichen Begeisterung für den Guerillakrieg, der ja ständig unter ihnen tobte, zum Ausdruck. Ihre Kampfgruppen bestanden für gewöhnlich aus kaum einem Dutzend Männer, und der einzelne konnte bei den gewöhnlichen Zusammenstößen in einer Art und Weise handeln, die geradezu das Gegenstück bildete zu der in der modernen Kriegführung unerläßlichen Disziplin und Unterordnung. Der Krieg war für sie ein Spiel, bei dem jeder Teilnehmer möglichst viele Gutpunkte für sich zu buchen suchte. Diese bestanden im Stehlen eines angepflockten Pferdes, im Berühren eines Feindes, in der Eroberung eines Skalps. Jeder einzelne suchte durch möglichst tollkühnes Vorgehen möglichst viele Skalps zu erhalten, um sie später für die Zulassung zu Gesellschaften, als Grund für die Abhaltung von Festen oder als Qualifikation zur Erlangung der Häuptlingswürde zu verwenden. Ein Prärieindianer, der keinerlei persönliche Initiative besaß und nicht befähigt war, allein zu handeln, galt nichts in seinem Stamme. Die Angaben früherer Forscher, das Auftreten hervorragender Einzelpersönlichkeiten in den Kämpfen gegen die Bleichgesichter, die ungeheuren Unterschiede gegenüber den Puebloindianern, all dies veranschaulicht die Tatsache, daß ihre gesellschaftlichen Einrichtungen die Persönlichkeit fast im Nietzscheschen Sinne des Übermenschen förderten. Sie sahen im Leben ein Schauspiel, worin der einzelne nacheinander verschiedene Stufen in der menschlichen Gesellschaft erklimmt und sich durch die Erwerbung übernatürlicher Kräfte, durch Abhaltung von Festen und Erringen von Siegen

kommissararbeitet. Die Initiative blieb dabei immer ihm selbst überlassen. Seine Heldentaten zählten für ihn allein, und es war sein Vorrecht, bei rituellen Anlässen damit zu prunken und sie in jeder Weise zur Förderung seiner persönlichen Bestrebungen auszuwerten.

Den Puebloleuten schwebt ein ganz anderes Idealbild des Mannes vor. Persönliche Autorität gilt vielleicht nirgends so wenig wie in Zuñi. «Ein Mann, der nach Macht und Weisheit dürstet», der, wie sie es mit verächtlichem Unterton nennen, «ein Führer seines Volkes» sein will, erfährt nichts als Tadel und setzt sich der Gefahr aus, wegen Zauberei belangt zu werden, was auch schon oftmals der Fall war. Autorität über die Gebräuche anstreben ist in Zuñi ein Verbrechen, und man ist schnell bei der Hand mit der Anklage wegen Zauberei. Man hängt den Verdächtigen an den Daumen auf und zwar so lange, bis er «gesteht». Das ist alles, was eine starke Persönlichkeit in Zuñi zu erwarten hat. Der Idealmensch der Zuñi ist ein Mann voller Würde und Freundlichkeit, der niemals den Versuch macht, eine führende Stellung einzunehmen, und niemals seinen Mitbürgern Anlaß zu «Randbemerkungen» gibt. Jeglicher Konflikt würde gegen ihn ausgeschlachtet werden, auch wenn er das Recht voll und ganz auf seiner Seite hätte. Wenn einer öfters bei Wettläufen – wo es sich doch lediglich um körperliche Gewandtheit handelt! – gewinnt, wird er von der weiteren Teilnahme ausgeschlossen. Für sie gibt es nur ein Beispiel mit gleichen Chancen für alle Teilnehmer: Ein besonders guter Läufer verdirbt also das Spiel, und so einen kann man nicht brauchen!

Ein guter Mensch hat, mit Dr. BUNZELS Worten, «ein einnehmendes Wesen, ein nachgiebiges Gemüt und ein edelmütiges Herz». Das höchste Lob, das man einem untadeligen Pueblobürger spenden kann, lautet ungefähr folgendermaßen: «Er ist ein äußerst höflicher Mensch, man hört nie etwas über ihn, und er gerät nie in Unannehmlichkeiten. Er ist Mitglied des Dachs-Klans und der Muhekwe-Kiwa und beteiligt sich stets an den Sommertänzen.» Er soll «gesprächig» sein, wie die Zuñi sagen, d.h. also, er soll immer so sprechen, daß er die Leute nicht in Verlegenheit bringt, und soll selbstverständlich mit den anderen auf dem Felde und bei rituellen Anlässen stets Hand in Hand arbeiten und – niemals den Verdacht der Arroganz oder starker Gemütsbewegung auf sich laden.

Irgendwelchen amtlichen Funktionen geht er aus dem Wege, so gut er kann; er läßt sie sich auferlegen, aber er strebt nicht darnach. Wenn in einer Kiwa leere Posten zu besetzen sind, wird die Einsteigluke in der Decke der Kiwa verschlossen, und die Mitglieder bleiben so lange eingesperrt, bis die Ausreden der «Kandidaten wider ihren Willen» zunichte gemacht sind. In den Erzählungen der Zuñi ist der Widerwille gegen die Übernahme von Ämtern eine immer wiederkehrende Eigenschaft «guter» Männer – obwohl diese die Ämter natürlich stets annehmen. Ein Mann muß unbedingt den Anschein zu vermeiden suchen, als ob er nach einer führenden Stellung strebe. Wenn man den Erwählten überredet hat und er in sein Amt eingeführt worden ist, so besitzt er allerdings damit noch keinerlei Auto-

rität in unserem Sinne. Sein Posten bedeutet nicht zugleich eine Sanktion für die Ausführung wichtiger Angelegenheiten. Das Kollegium von Zuñi setzt sich aus den höchstgestellten Priestern zusammen. Priester besitzen aber keinerlei Gerichtsbarkeit im Falle von Streitigkeiten oder Gewalttaten. Sie gelten als heilig, und daher darf kein Streitfall vor sie gebracht werden. Nur die Kriegshäuptlinge besitzen in gewissem Ausmaße einige Exekutivgewalt, weniger im Kriege als vielmehr als Polizeibehörde in Friedenszeiten. Sie geben beispielsweise den Zeitpunkt für eine in Aussicht genommene Kaninchenjagd bekannt oder für bevorstehende Tanzveranstaltungen, berufen die Priesterversammlungen ein und arbeiten mit den Medizingesellschaften zusammen. Das Verbrechen, mit dem sie sich traditionsgemäß zu befassen haben, ist die Zauberei. Ein anderes, nämlich das Preisgeben des Geheimnisses der Katschinas an noch nicht initiierte Knaben, bestrafen die durch das Oberhaupt des Katschinakults zusammengerufenen Maskengötter selbst. Andere strafbare Handlungen gibt es nicht. Diebstahl kommt nur selten vor und ist Privatsache des Einzelnen, Ehebruch steht nicht unter Strafe, und für die Beseitigung einer dadurch geschaffenen Spannung ist schon durch die Ehebestimmungen gesorgt. Eine Mordangelegenheit wurde in dem einzigen Falle, dessen man sich noch erinnern kann, von den beiden beteiligten Familien schnellstens auf finanzieller Basis geregelt.

Die Priester im Hohen Rat befassen sich also nicht mit solchen «weltlichen» Angelegenheiten, sondern sorgen für die Einhaltung der Hauptgrundzüge des Zeremonialkalenders. Die erfolgreiche Durchführung dieser Arbeit könnte jederzeit durch einen nicht zur Zusammenarbeit bereiten niederen Priester in Frage gestellt werden. Er bräuchte sich nur über irgend etwas zu ärgern und sich beispielsweise weigern, seinen Altar herzurichten oder seine Katschinapriestermaske zur Verfügung zu stellen. Der Hohe Rat könnte dann lediglich abwarten und die Zeremonie verschieben. Das ist jedoch niemals nötig, denn jedermann ist zur Mitarbeit bereit, und Machtproben sind daher überflüssig.

Familienleben ohne Autoritätsperson

Dieses Fehlen einer persönlichen Autoritätsausübung ist für das häusliche Leben ebenso charakteristisch wie für das religiöse. Der matrilineale und matrilokale Haushalt erfordert natürlich eine andere Verteilung der Autorität, als wir sie gewohnt sind. Normalerweise verfügen matrilineale Gesellschaften im Haushalt über eine männliche Autoritätsperson, wenn auch der Vater als solche nicht in Frage kommt. Der Mutterbruder als männliches Haupt der matrilinealen Familie ist deren Gebieter und verantwortliches Oberhaupt. Nun erkennt aber Zuñi dem Mutterbruder keinerlei berechnete Autorität zu, vom Vater ganz zu schweigen! Kein Mann gibt sich beispielsweise mit der Erziehung der Kinder ab. Kleine Kinder werden zwar von den Männern stark verhätschelt, werden von ihnen herumgetragen,

kommen sie schreien, und des Abends auf dem Schoße gehalten, aber Göttern einer Erziehung kann hier nicht die Rede sein. Das Prinzip des Handinhandarbeitens prägt dem häuslichen Leben ebenso seinen Stempel auf wie dem religiösen, und es entstehen keinerlei Situationen, welche eine starke Hand erforderlich machten. Welcher Art sollten sie auch sein?! Die Heirat bildet beispielsweise in anderen Kulturkreisen die Gelegenheit zur Ausübung von Autorität – bei den Puebloindianern sind kaum irgendwelche Formalitäten damit verknüpft. Anderswo schließt die Heirat auch Veränderungen im Eigentumsrecht und Eigentumsübertragungen in sich, wobei naturgemäß die älteren Familienmitglieder auch ein Wort mitzureden haben. Diese begleitenden Umstände fallen aber bei den Zuñi weg, so daß die «Alten» nichts dreinzureden haben.

Die geringe Bedeutung, die bei den Zuñi dem Besitz an Geld und Gut zukommt, macht nicht nur aus der delikaten Angelegenheit, wie sie anderswo die Heirat darstellt, eine ganz nebensächliche Affäre, sondern auch aus einem Dutzend anderer, bei denen, wie in anderen Kulturbezirken, irgendwelches Gruppeneigentum für einen jungen Mann zu investieren ist. In Zuñi sind einfach die Möglichkeiten für große «Staatsaktionen» von vornherein ausgeschaltet.

Alle Einrichtungen innerhalb der Familie machen es von vornherein unmöglich, daß das Kind unter einem Ödipuskomplex leidet. Von den Bewohnern der Trobriand-Inseln erzählt MALINOWSKI, daß die dortige Gesellschaftsordnung dem Oheim die Rechte verleiht, welche bei uns mit dem Vaterbegriff verknüpft sind. In Zuñi üben nicht einmal die Mutterbrüder irgendwelche Autorität aus. Es werden einfach keine Gelegenheiten zur Ausübung einer solchen geduldet. Die Kinder wachsen auf ohne Gefühle des Grolles und ohne kompensierende, ehrgeizige Wachträume, die in einer solchen familiären Situation wurzeln. Wenn das Kind erwachsen wird, hat es keinen Grund, sich eine Position zu wünschen, die Autorität verleiht.

Initiation der Knaben

Aus diesem Grunde ist die Initiation der Knaben in Zuñi eine ganz merkwürdige Angelegenheit, merkwürdig im Vergleich mit den sonst auf der Welt üblichen Praktiken. Bei der Initiation der Knaben machen nämlich meistens die Autoritätspersonen uneingeschränkter Gebrauch von ihren Vorrechten und schikanieren die Initianden, die sie jetzt als vollberechtigte Mitglieder in die Stammesgemeinschaft aufnehmen müssen. Die Formen derartiger Riten ähneln sich in Afrika, in Südamerika und in Australien in hohem Maße. In Südafrika werden die Knaben in ein Initiationslager verbracht, wo sie unter der Obhut von Männern stehen, deren Attribut ein Stock bildet, von dem bei jeder sich bietenden Gelegenheit Gebrauch gemacht wird. Die Knaben müssen unter einem Regen von Schlägen Spießruten laufen und auch sonst ständig darauf gefaßt sein, von höhnischen Reden begleitete Hiebe von hinten zu bekommen. In der kältesten Jahreszeit müssen sie ohne Decke splitternackt auf der bloßen Erde

schlafen, den Kopf und nicht die Füße dem Feuer zugekehrt. Von Boden dürfen sie beileibe nicht vorher irgendwie präparieren, das Ungeziefer, das sie nachts quält, fernzuhalten. Beim ersten Morgenrauen müssen sie zur Wasserstelle gehen und bis Sonnenaufgang bis zum Halse im eiskalten Wasser stehen. In den ersten drei Monaten ihres Aufenthalts im Lager dürfen sie überhaupt keinen Tropfen Wasser trinken und bekommen ekeleregende Speisen zu essen. Als Entschädigung dafür lehrt man sie auf äußerst wichtigtuereische Weise geheimnisvolle Formeln und unverständliche Worte.

Die Indianer verwenden gewöhnlich nicht so viel Zeit auf die Initiierung der Knaben, aber die Grundideen sind praktisch die gleichen. Die Apachen, mit denen die Zuñi in lebhaftem Verkehr stehen, sagen, daß das Mürbemachen eines Knaben und das Bändigen eines Füllens ein und dasselbe sei. Sie zwingen die Burschen, Löcher ins Eis zu hacken und darin zu baden, mit Wasser im Munde zu laufen, und erniedrigen sie auf den Kriegszügen, die sie zur Probe mitmachen müssen, auf jede mögliche Art und Weise, suchen sie überhaupt möglichst einzuschüchtern. Die südkalifornischen Indianer graben die Initianden in Ameisenhügel ein.

Bei den Zuñi hat die Initiierung nicht das geringste mit irgendwelchen Mutproben zu tun. Im Gegenteil, man glaubt, die Rite gewinne an Wert, wenn die Initianden ob der leichten Schläge, die sie bekommen, noch laut schreien. Das Kind wird dabei auf Schritt und Tritt von seinem Zeremonialvater begleitet und empfängt die Peitschenschläge entweder an den Rücken seines Begleiters geklammert oder zwischen dessen Beinen kniend. Die Begleitung durch den Paten verleiht ihm das Gefühl der Sicherheit, anstatt daß es wie in Südafrika praktisch aus dem Nest geworfen wird. Die Initiation endigt damit, daß der Knabe selbst die Yukkapeitsche in die Hand nimmt und den Katschina schlägt, wie er selbst auch geschlagen worden ist. Die Initiationsrite belädt die Kinder nicht mit dem erbärmlichen Machthunger der Erwachsenen, da sie eine exorzistische Reinigungsrite ist. Sie macht die Kinder dadurch, daß sie ihnen Gruppenstatus verleiht, zu vollgültigen Mitgliedern der Gesellschaft. Die Auspeitschung ist ein Akt, von dem sie wissen, daß ihn die Vorfahren ihr Leben lang als segensreiches Heilmittel hochgehalten haben, und der für sie selbst die Aufnahme in die Welt des Übernatürlichen darstellt.

Der einzelne geht in der Gruppe auf

Der Mangel an Gelegenheiten (sowohl in der religiösen, als auch in der häuslichen Sphäre), bei denen Autorität ausgeübt werden könnte, ist mit einem anderen fundamentalen Zuge eng verknüpft: dem Bestreben, das Einzelindividuum in der Gruppe aufgehen zu lassen. In Zuñi sind Verantwortlichkeit und ausübende Gewalt immer getrennt und die Gruppe zur handelnden Einheit gemacht. Der übliche Modus des Herantretens an die Himmlischen besteht im Gruppenritual, der Familienunterhalt wird normalerweise durch die Besitzgemeinschaft

kommeinhalt gesichert. Der einzelne genießt weder religiöse noch göttliche Selbständigkeit. Auf das religiöse Gebiet angewandt bedeutet dies, daß ein Mann, der um seine Ernte besorgt ist, nicht um den Regen beten wird, der sie retten würde: Dafür nimmt er ja an den sommerlichen Regentänzen teil. Niemand betet um die Genesung eines erkrankten Kindes: Man holt den Ärzten der Großen Feuergesellschaft, und dieser wird für die Heilung sorgen. Diejenigen individuellen Gebete, welche beim Aufstellen von Gebetstäben, beim Kopfwaschen zwecks Erlangung ritueller Reinheit, beim Herbeiholen der Medizinmänner oder des Zeremonialvaters gestattet sind, haben nur deswegen Gültigkeit, weil sie Teile eines größeren Ganzen sind, nämlich des Gruppenrituals, zu dem sie gehören. Sie können ebensowenig davon getrennt werden und doch ihre Kraft behalten, wie man auch nur ein einziges Wort in den langen magischen Formeln auslassen dürfte, ohne damit die Wirksamkeit des einwandfrei rezipierten Gebetes zu beeinträchtigen.

Die Sanktionierung einer Handlung geht in jedem einzelnen Falle aus der formalen Struktur hervor und hängt nicht von dem Einzelindividuum ab. Wie wir gesehen haben, kann ein Oberpriester Gebetstäbe nur in dieser seiner Eigenschaft als Oberpriester aufstellen und das auch wieder nur zu dem Zeitpunkt, wo jedermann weiß, daß er als Oberpriester fungiert. Ein Medizinmann praktiziert als Arzt, weil er Mitglied des Kultverbandes der Medizinmänner ist. Die Mitgliedschaft bei diesem stärkt nicht nur seine eigenen Kräfte, wie dies bei den Prärieindianern der Fall ist, sondern ist überhaupt die einzige Quelle seiner Heilkraft. Sogar das Töten eines Navajo wird ähnlich beurteilt. Eine Erzählung der Zuñi berichtet von gemeinem Treubruch: Ein reicher Navajo kam mit seiner Frau zu Handelszwecken in ein Zuñihaus und wurde dort von den Leuten um seiner Türkise willen ermordet. «Aber sie verfügten nicht über die Macht des Skalps», d. h. sie traten nicht in die Kriegsgesellschaft ein, welche die Mordangelegenheit für sie wieder in Ordnung gebracht hätte. Der Denkweise der Zuñi gemäß gibt es auch für eine solche Tat eine «satzungsgemäße» Sanktion; man verdammt nur den Täter, welcher von dieser gruppenbedingten Vollmacht keinen Gebrauch macht!

Die Zuñi halten sich also streng an ihre althergebrachten Gesellschaftsformen. Das Einzelindividuum geht in der Gruppe auf. Es betrachtet kultische Ämter und Besitz von Priesterfetischen nicht als Stufen auf der Leiter des Ehrgeizes. Ein Mann, der es sich leisten kann, besorgt sich eine Maske, um die Anzahl der Dinge, «von denen man lebt», in seinem Hause und auch gleichzeitig den Maskenbestand, über den seine Kiwa verfügt, zu vergrößern. Er nimmt gebührenden Anteil an den festgesetzten Riten und errichtet ein Haus, das ihn viel Geld und Gut kostet, um darin beim Schalako die Darsteller der Katschinapriester bewirten zu können, aber er tut dies alles in einer gewissen Anonymität; seine Person tritt dabei kaum in Erscheinung. Dies dürfte sich wohl in keiner anderen Kultur wiederfinden. Die Orientierung der persönlichen Aktivität in der Pueblokultur ist uns vollkommen fremd.

Ebenso wie im religiösen Leben die Taten und Modifizierungen des einzelnen in keinerlei Beziehung zu seiner Person stehen, auch im wirtschaftlichen. Die wirtschaftliche Einheit ist, wie wir gesehen haben, eine in ihrem Bestande stark schwankende Gruppe männlicher Wesen. Der Kern des Haushalts, die «Dauergruppe», ist eine durch verwandtschaftliche Bande zusammengehaltene Gruppe von Frauen, die aber in den größeren wirtschaftlichen Unternehmungen, wie z.B. der Landwirtschaft, oder bei der Bearbeitung von Türkisen keine wichtige Rolle spielt. Dagegen bilden die Männer, welche für die Erledigung der wesentlichsten Arbeiten benötigt werden, eine schon zahlenmäßig schwankende und nur lose gefügte Gruppe. Die Männer der Töchter des Hauses kehren nach einem häuslichen Gewitter in den mütterlichen Haushalt zurück und sind damit jeglicher Verantwortung für den Unterhalt der Kinder, die sie ja zurückgelassen haben, enthoben. Außer ihnen leben im Haushalt die verschiedenen männlichen Blutsverwandten des weiblichen Kerns: Ledige, Witwer, Geschiedene und auch solche, die bei zeitweiligem «schlechten Wetter» im Haushalte ihrer Frauen hier eine Entspannung der Lage abwarten. Und doch erfüllt diese Gruppe ungeachtet ihrer jeweiligen Zusammensetzung in gemeinsamer Tätigkeit ihre Pflicht und füllt die allen gemeinsame Vorratskammer, deren Inhalt dann Gemeinbesitz der zum Haushalt gehörigen Frauen ist. Auch wenn einer dieser Männer das eine oder andere neu angelegte Feld in seinem Privatbesitz hat, wird dieses doch von allen Männern gemeinsam bestellt, und sein Ertrag kommt ebenso in das gemeinsame Magazin wie der Ertrag der von den Ahnen ererbten Felder.

Mit den Häusern ist es ebenso. Die Männer haben sie erbaut und zwar gemeinsam, aber sie gehören den Frauen. Ein Mann, der sich im Herbst von seiner Frau trennt, kann also möglicherweise ein Haus zurücklassen, an dem er ein ganzes Jahr gearbeitet hat, und außerdem einen vollen Vorratsraum als Ergebnis seiner Betätigung in der Landwirtschaft. Aber er denkt gar nicht daran, irgendwelche Ansprüche geltend zu machen oder gar sich übervorteilt zu fühlen. Er hat seine Arbeitskraft mit der seines Haushaltes vereinigt, und das Ergebnis davon kommt der ganzen Gruppe zugute; wenn er nun nicht mehr Mitglied dieser Gruppe ist, so ist das seine Sache. Schafe stellen heutzutage eine beachtliche Einkommensquelle dar und sind Privatbesitz der Männer, werden aber gemeinsam von männlichen Anverwandten gehütet. Neuerungen in der ökonomischen Sphäre dringen nur langsam durch.

Ebenso wie, gemäß dem Zuñi-Ideal, ein Mann seine Aktivität in der Gruppe aufgehen läßt und keinerlei persönliche Autorität beansprucht, wird er auch niemals irgendwelche Gemütsbewegungen in heftiger Weise äußern. Das apollinische Prinzip des Beharrens auf dem goldenen Mittelweg im hellenischen Sinne tritt nirgends deutlicher in Erscheinung als in der Einstellung ihrer Kultur gegenüber Gemütsbewegungen. Ob es sich um Zorn oder Liebe, Eifersucht oder Gram handelt – Maßhalten ist die erste Pflicht. Das wichtigste Tabu, das auf den Priestern während ihrer Amtsperiode ruht, besteht dar-

kommen diese nicht in den Verdacht kommen dürfen, Gefühle des Ärgerers zu hegen. Streitfragen, gleichgültig ob zeremonieller oder wirtschaftlicher oder häuslicher Natur, werden ohne den geringsten Ausbruch von Heftigkeit beigelegt, was wohl in der ganzen Welt seinesgleichen suchen dürfte.

Maßhalten als erste Pflicht

Tagtäglich kann man in Zuñi neue Beweise für die sanftmütige Wesensart der Leute erhalten. Eines Sommers hatte mir eine Familie, mit der ich gut bekannt war, ein Haus zur Verfügung gestellt, über das auf Grund irgendwelcher verwickelter Besitzverhältnisse eine andere Familie das Verfügungsrecht beanspruchte. Als ich nun aufs höchste gespannt war, wie die Sache ausgehen würde, hielten sich gerade Quatsia, die Besitzerin des Hauses, und ihr Mann bei mir im Wohnraum auf. Da erschien plötzlich ein mir unbekannter Mann auf dem Hofe und begann das dort wuchernde Unkraut, das noch nicht entfernt worden war, auszujäten. Das Freihalten des Hofes von Pflanzenwuchs ist ein ausschließliches Vorrecht des Hausbesitzers, und der Mann, der das Verfügungsrecht über das Haus beanspruchte, nahm die Gelegenheit wahr, um so seinen Anspruch darauf öffentlich kundzutun. Daß er das Haus betrat und mit Quatsia und Leo, die sich ja darin aufhielten, zu streiten anfang, kam nicht in Frage: Er hockte gemächlich unter dem Unkraut herum. Leo hockte währenddessen unbeweglich an der Wand des Zimmers und kaute friedlich an einem Blatte. Quatsia allerdings gestattete sich, zu erröten: «Das ist eine glatte Beleidigung», meinte sie zu mir. «Der Mann da draußen weiß genau, daß Leo heuer als Priester amtiert und sich daher nicht ärgern darf. Wenn er unseren Hof saubermacht, so ist dies eine Schande für uns vor dem ganzen Dorfe.» Der Eindringling harkte endlich das dürre Unkraut zusammen, besah sich voller Stolz den sauberen Hof und ging nach Hause, ohne daß ein einziges Wort zwischen den beiden Parteien gefallen wäre. Für Zuñi war dies eine Beleidigung, wie sie im Buche steht, und der Gegner hatte durch seine Morgenarbeit auf dem Hofe seinem Protest in durchaus genügender Weise Ausdruck verliehen, womit die Sache für ihn erledigt war.

Eheliche Eifersucht bewegt sich gleichfalls auf leisen Sohlen. Ehebruch wird nicht mit Gewalttat erwidert. Auf der Präre bestand die Antwort des Mannes auf einen Fehltritt der Frau im Abschneiden der Nase, ebenso auch im Südwesten bei Nicht-Pueblostämmen wie den Apachen. In Zuñi ist jedoch Untreue der Frau keine Entschuldigung für gewalttätiges Benehmen des Mannes. Dieser sieht darin keine Verletzung seiner Rechte. Untreue der Frau ist in der Regel der erste Schritt zum Wechsel des Ehegatten. Die Satzungen der Zuñi machen letzteres so leicht, daß es zu einer wirklich tragbaren Angelegenheit wird. An gewaltsames Auftreten denkt man da gar nicht.

Frauen benehmen sich oft ebenso maßvoll, wenn sie von Fehlritten ihres Mannes erfahren. Solange die Situation für einen Abbruch der Beziehungen noch nicht unerquicklich genug ist, wird sie überhaupt

ignoriert. Kurz vor einem von Dr. BUNZELS Besuchen in Zufii von einer der jüngeren Männer des Haushalts, in welchem sie wohnte, eine außereheliche Liebschaft betrieben. Dies war allmählich im ganzen Pueblo bekannt geworden. Die Familie ignorierte die Angelegenheit vollkommen. Zuletzt machte der weiße Händler, der sich als Sittenwächter fühlte, der Frau Vorstellungen. Das Paar war seit zwölf Jahren verheiratet und hatte drei Kinder; die Frau gehörte einer angesehenen Familie an. Der Händler setzte ihr mit größter Ernsthaftigkeit auseinander, daß es an der Zeit sei, endlich einmal Autorität zu zeigen und der skandalösen Aufführung ihres Mannes ein Ende zu machen. «So», meinte die Frau, «ich habe ihm ja seine Kleider nicht gewaschen. Daraus hat er ersehen können, daß ich ebenso wie alle anderen Leute genau im Bilde bin – und jetzt geht er nicht mehr mit dem Mädchen.» Diese Maßnahme hatte gewirkt, ohne daß ein einziges Wort gefallen wäre! Es gab keine Szenen, keine gegenseitigen Beschuldigungen – ebensowenig wie das Eingeständnis des Bestehens einer Krise überhaupt.

Frauen steht allerdings noch eine andere Möglichkeit offen – ein vor die Tür gesetzter Ehemann kann sich das nicht leisten: Sie können über ihre Nebenbuhlerin herfallen und sie in aller Öffentlichkeit durchprügeln; die beiden können sich gegenseitig mit Schimpfwörtern bedanken und einander grün und blau schlagen. Dies bringt natürlich niemals die Sache wieder in Ordnung, kommt aber auch selten vor; das Strohfeuer erlischt ebenso schnell wieder, wie es aufgelodert ist. Es ist dies die einzig anerkannte Art von Rauferei in Zufii. Wenn nun eine Frau friedlich mit ihrem Manne weiterlebt, während dieser eine Liebschaft nach der anderen hat, so ärgert sich ihre Familie darüber und setzt sie unter Druck, damit sie sich von ihm trennen soll. «Alle sagen, daß sie in ihn verliebt ist» heißt es dann, und ihre Verwandten schämen sich dieses Sachverhalts. Die Frau hält sich eben nicht an die Regeln, die für sie gelten.

Die normale Folge wäre hier nämlich die Scheidung. Wenn einem Manne die Verwandten seiner Frau nicht genehm sind, kann er ohne weiteres ins Haus seiner Mutter zurückkehren. Es ist dies also ein Mittel, um dem Umgang mit unsympathischen Individuen aus dem Wege zu gehen, und der Mann löst damit lediglich Beziehungen, deren friedliche Aufrechterhaltung er als für ihn zu schwierig empfindet.

Tod und Trauerbräuche

Wenn die Puebloindianer schon Bestimmungen vorgesehen haben, welche effektiv das Auftreten heftiger Gemütsbewegungen, wie es die Eifersucht ist, auf ein Mindestmaß reduzieren, so sind sie noch stärker darauf bedacht, eine solche apollinische Haltung gegenüber einem Todesfall zu ermöglichen. Natürlich ist hier ein Unterschied vorhanden. Die Eifersucht ist eine derjenigen Gemütsbewegungen, welche in äußerst wirksamer Weise durch kulturelle Faktoren sowohl gefördert als auch unterdrückt werden können, wie aus dem Tatbestand in den verschiedensten Kulturen hervorgeht. Aber dem Gefühl des Verlassens-

kommt entgeht man doch nicht so leicht. Der Tod eines nahen Verwand-
Göttern ist der schwerste Schlag, den einem das Schicksal versetzen kann.
Er bedroht die Einheitlichkeit der Gruppe und erfordert oft drastische
Maßnahmen zu einer Neuordnung der Verhältnisse, zumal wenn es
sich bei dem Toten um einen Erwachsenen handelt, und hat oft Not
und Sorge für die Hinterbliebenen im Gefolge.

Die im wesentlichen realistisch eingestellten Puebloindianer be-
streiten durchaus nicht, daß ihnen ein Todesfall Sorgen bereitet. Un-
gleich den Trägern anderer Kulturen, über die wir noch sprechen
werden, machen sie aus der Trauer um einen nahen Anverwandten
nicht etwa ein prunkvolles Schauspiel oder gar eine mit Angst und
Schrecken erwartete Situation. Sie betrachten den Todesfall als einen
Verlust, und zwar als einen sehr schweren. Aber sie haben doch
Mittel und Wege gefunden, um möglichst schnell und schmerzlos über
ihn hinwegzukommen. Das Wesentlichste dabei ist, daß die Hinter-
bliebenen vergessen sollen. Man schneidet dem Toten eine Haarsträh-
ne ab und verwendet sie zu einer Salbe, mit welcher man diejenigen
«reinigt», die sich zuviel Kummer machen. Dann streut man schwarz-
gefärbtes Maismehl mit der Linken, der Hand des Todes, umher, um
«ihre Wege schwarz zu machen», d. h. um trennende Finsternis zwi-
schen sie und ihren Kummer zu bringen. In Isleta macht der amtie-
rende Priester am Abend des vierten Tages, bevor die Trauernden
auseinandergehen, einen Altar am Boden zurecht, auf den man dann
Gebetstäbe, Pfeil und Bogen des Toten, die Haarbürste, die beim Her-
richten der Leiche zum Begräbnis verwendet worden war, und Teile
der Kleidung des Verstorbenen legt. Auch eine Schale mit geweihtem
Wasser und ein Napf mit Essen, zu dem jedermann beigesteuert hat,
stehen dabei. Auf den Fußboden zwischen Altar und Türe streut der
Priester Mehl als Weg für den Toten, wenn er hereinkommt. Nun
versammeln sich alle, um den Toten zum letzten Male zu speisen und
ihn dann fortzuschicken. Einer der Priester besprengt die Anwesen-
den mit geweihtem Wasser und öffnet die Haustüre. Der Oberpriester
ruft den Toten und bittet ihn, hereinzukommen und zu essen. Die
Versammelten hören draußen die Schritte des Verstorbenen und
sein Herumtasten nach der Türe. Dann kommt er herein und ißt.
Der Oberpriester besprengt den Weg, auf dem er das Haus wieder
verläßt, mit Weihwasser, worauf ihn die Priester «zum Dorfe hinaus-
jagen». Diese nehmen die Gebetstäbe, die Kleidungsstücke und den
sonstigen Besitz des Toten, die Haarbürste und den Napf mit Essen
mit. Außerhalb des Pueblo werden Bürste und Napf zerbrochen und
zusammen mit dem übrigen vergraben. Dann kehren die Priester
eilenden Laufes nach dem Trauerhause zurück, ohne sich dabei um-
zusehen, und versperren dem Toten den Rückweg, indem sie mit ei-
nem Feuersteinmesser ein Kreuz in die Tür ritzen, um ihm den Ein-
gang zu verwehren. Das ist der offizielle Bruch mit dem Verstorbenen.
Zum Schlusse ermahnt der Oberpriester die Trauernden, nicht mehr
an den Toten zu denken. «Er ist nun schon vier Jahre tot!» (Im
Zeremoniell und in den Legenden der Zuñi wird oft der Tag zum Ja-
re oder umgekehrt das Jahr zum Tage.) Es ist also bereits Zeit genug

Zuñi
verstrichen, so daß sie jetzt ihren Kummer los sein können. Dann von
die Trauerversammlung auseinander, und die Trauerzeit ist dann
beendet.

Wie beschaffen auch die psychologische Neigung eines Volkes sein mag, so ist der Tod doch eine erbarmungslose, unausbleibliche Tatsache. Im Brauchtum der Zuñi ist das apollinische Unbehagen darüber, daß man nicht fähig ist, den Eindruck, den der Tod auf die nächsten Verwandten macht, einfach auszuwischen, klar zum Ausdruck gebracht. Man macht um den Tod möglichst wenig Aufhebens. Die Begräbnisriten sind die einfachsten und wenigstdramatischen von allen. Von der Ausarbeitung bis ins kleinste, wie man sie bei den Jahreszeremonien findet, ist hier nichts zu merken. Der Leichnam selbst wird unmittelbar nach dem Tode ohne die Mitwirkung von Priestern einfach verscharrt.

Trotzdem kann man auch in Zuñi einen Todesfall, der einen einzelnen besonders hart trifft, nicht so ohne weiteres aus der Welt schaffen. Nicht endenwollender Kummer oder Trostlosigkeit beim überlebenden Ehemanne wird dahingehend ausgelegt, daß dieser in großer Gefahr schwebt, von der Toten «zurückgerissen», d. h. zu sich geholt zu werden. Das gleiche gilt für eine Frau, deren Mann gestorben ist. Je mehr sich der überlebende Ehepartner abhärmt, desto größer wird die Gefahr für ihn. Man wendet daher bei ihm die gleichen Vorichtsmaßregeln an, mit denen man sonst einen Menschen umgibt, der einen anderen getötet hat. Er muß sich vier Tage lang von jedem Kontakt mit der Umwelt fernhalten, darf mit niemandem sprechen und auch nicht angesprochen werden, muß jeden Morgen ein Brechmittel zum Zwecke ritueller Reinigung einnehmen und außerhalb des Pueblo geschwärtzes Maismehl mit der Linken als Opfer darbringen, nachdem er es viermal um den Kopf geschwungen hat, um «schlimme Vorkommnisse abzuwenden», wie man sagt. Am vierten Tage pflanzt er seine Gebetstäbchen und bittet die Tote – das einzige Gebet übrigens der Zuñi, welches an ein menschliches oder übernatürliches Einzelwesen gerichtet ist –, ihn doch jetzt in Ruhe zu lassen, ihn nicht zu sich zu holen und ihm dafür

«alles Glück, was es auch sein mag, zu schenken
und ihn auf sicherer Straße zu führen».

Die über ihm schwebende Gefahr wird erst nach Ablauf eines vollen Jahres für endgültig beseitigt erachtet. Während dieses Zeitraumes würde die Tote eifersüchtig werden, wenn sich der Witwer mit einer anderen Frau abgäbe. Wenn nun das Jahr verflossen ist, kehrt er zunächst mit einer Unbekannten und gibt ihr dafür ein Geschenk. Mit diesem verschwindet auch die Gefahr, die ihm bislang drohte. Er ist nun wieder frei und kann eine neue Ehe eingehen. Bei einer Frau, deren Mann gestorben ist, ist das Verfahren das gleiche.

Die Trauerkundgebungen auf der westlichen Prärie waren himmelweit von solch geradezu ängstlicher Beschränkung entfernt. Dort standen sie in dionysischem Schwelgen in hemmungslosem Gram. Die Verzweiflung und Aufregung, die der Tod sowieso mit sich bringt,

kommen durch das Brauchtum der Prärieindianer eher noch gefördert
Götts unterdrückt. Die Frauen brachten sich klaffende Wunden am
Kopf und an den Beinen bei und schnitten sich Finger ab. Nach dem
Tode einer gewichtigen Persönlichkeit bewegte sich ein langer Zug
von Frauen mit entblößten, blutüberströmten Beinen durchs Lager.
Das Blutgerinnsel auf Kopf und Waden wurde vorher nicht entfernt.
Sobald der Leichnam aus dem Wigwam hinausgetragen worden war,
wurde alles, was sich darin befand, auf den Boden geworfen, damit
es jeder, der daran Interesse hatte, mitnehmen konnte. Das Eigen-
tum des Toten galt nicht etwa als befleckt, aber es wurde weggegeben,
weil die Hinterbliebenen in ihrem Jammer weder Interesse an dem
Besitz noch Verwendung dafür hatten! Auch der Wigwam wurde
zusammengelegt und einem anderen geschenkt. Der Witwe wurde
nichts gelassen, als was sie auf dem Leibe trug. Die Lieblingssperde
des Toten wurden an das Grab geführt und dort unter dem Wehklagen
der Umstehenden getötet.

Überschwengliche Trauerkundgebungen des einzelnen wurden sowohl verstanden als auch direkt erwartet. Nach dem Begräbnis konnte eine Frau oder Tochter darauf bestehen, am Grabe zu bleiben, jammern und jegliche Nahrung verweigernd; von denen, die sie zu bewegen suchten; doch zum Lager zurückzukehren, nahmen sie keinerlei Notiz. Zumal Frauen, aber manchmal auch Männer, gingen unter fortwährendem Wehklagen allein an Plätze, wo Gefahren drohten, und hatten dort Visionen, welche ihnen übernatürliche Kräfte verliehen. Bei einigen Stämmen jammerten die Witwen oft jahrelang an den Gräbern und gingen auch in späteren Jahren noch an schönen Nachmittagen hin und setzten sich neben das Grab, dann allerdings ohne lautes Wehklagen.

Das Übermaß an Trauer um Kinder ist besonders charakteristisch für die Präriekultur. Die Eltern konnten bei den Dakotas das Höchstmaß an Schmerz dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie splitterackt unter lautem Heulen im Lager herumliefen, was nur bei einem solchen Anlasse vorkommen durfte. Ein älterer Reisender erzählt von seinen Erlebnissen unter einem anderen Stamme der Prärie folgendes: «Sollte irgend jemand während dieser Zeit (der Trauer) den Vater beleidigen, so wäre ihm der Tod so gut wie sicher, da der Mann in seiner großen Trübsal nach etwas sucht, an dem er sich rächen kann. Oftmals zieht ein solcher bald darnach in den Krieg, lediglich um zu töten oder auch um getötet zu werden, da ihm in seinem Zustande alles gleichgültig ist. Man suchte hier also den Tod in ebenso hohem Maße, wie die Puebloindianer um Erlösung von der gräßlichen Möglichkeit des Todes beten.

Diese beiden Einstellungen dem Tode gegenüber sind uns vertraute Typen gegensätzlicher Weltanschauung, und die meisten Leute werden sich wohl spontan für die eine oder die andere erklären. In den Pueblos wurde die eine zur feststehenden Regel gemacht, auf der Prärie die andere. Das bedeutet natürlich nicht, daß solch heftiger und maßloser Schmerz bei jedem Mitglied einer durch einen Todesfall betroffenen Familie der Prärieindianer entstehen mußte, oder daß in

den Pueblos jeder, dem man befohlen hat, einfach zu ver- Zuñi
dann nur noch soviel Schmerz empfindet, daß das Zerbrechen ein
Haarbürste genügt, um ihm Ausdruck zu verleihen, sondern der
Trauernde findet eben in dem einen Kulturbereich für seine Gemüts-
bewegungen bereits den einen Ausweg vorgezeichnet, in der anderen
Kultursphäre einen anderen. Die meisten halten sich natürlich an den
Weg, den ihnen ihre Kultur aufzeigt. Wenn sie diesen zu beschreiten
imstande sind, dann stehen ihnen auch die nötigen Ausdrucksmittel
zur Verfügung – wenn sie es nicht können, dann werden sie es über-
all mit dem Problem des Außenseitertums zu tun bekommen.

Ritual bei Totschlag. Der Skalp

Noch für eine andere beim Tode entstehende Situation ist in diesen
Kulturen mit einem allerdings weit größeren Aufwand an Ritualtech-
nik vorgesorgt: Für die des Mannes, der einen anderen getötet hat.
In Zuñi ist der Mörder dem Witwer gleichgestellt, nur verbringt er
die Zeit seiner Absonderung unter Aufsicht der Priester in der Kiwa,
und die Vertreibung des auf ihm lastenden Gefühls des Unbehagens
wird noch sorgfältiger betrieben. Das hierfür gültige Ritual besteht
in der Initiation des Mörders als Mitglied der Kriegsgesellschaft.
Seine Absonderung, während der er – ebenso wie der Witwer – re-
gungslos dasitzt, nicht spricht und auch nicht angesprochen wird,
Brechmittel einnimmt und fastet, bildet gleichzeitig einen Bestandteil
der Initiation als Mitglied dieser Gemeinschaft. Jeder, in irgend-
eine Gesellschaft eintreten will, hat analoge Tabuvorschriften zu be-
obachten; in Zuñi betrachtet man die Beschränkungen, die ein Mör-
der auf sich nehmen muß, auf Grund dieses Sachverhalts als Initia-
tionsbestandteil. Die Aufhebung dieser Tabus bedeutet für ihn gleich-
zeitig das Aufsichnehmen der neuen Pflichten als Mitglied des Kriegs-
verbandes.

Die Kriegshäuptlinge haben ihr Amt auf Lebensdauer inne, nicht
nur im Kriege, sondern auch als Wächter und Vollstrecker bei zere-
moniellen und sonstigen öffentlichen Anlässen. Sie stellen den Arm
des Gesetzes überall dort dar, wo feststehende Bestimmungen einge-
halten werden müssen. Sie betreuen auch das Skalphaus, wo die er-
beuteten Skalpe aufbewahrt werden, und sind zur Regenmagie be-
sonders befähigt.

Während des langen und ausgefeilten Zeremoniells des Kriegs-
tanzes dient der Skalp als Symbol für den getöteten Mann. Die Zere-
monie dient sowohl dazu, die Initiation eines neuen Mitglieds der
Kriegsgesellschaft der Öffentlichkeit anzuzeigen, als auch den Skalp
in eines der vielen, Regen bringenden übernatürlichen Wesen zu
verwandeln. Er muß also durch Tänze geehrt und durch die üblichen
Adoptionsriten in den Stamm der Puebloindianer aufgenommen wer-
den. Diese Riten – gleich ob es sich um Adoption oder Heirat han-
delt – bestehen im wesentlichen darin, daß dem neuen Angehörigen
der Sippe durch die ältesten weiblichen Mitglieder der Sippe des
Adoptivvaters das Haar gewaschen wird, also wird auch der Skalp

kommen den Tanten dessen, der ihn erobert hat, in reinem Wasser 'ge-
Götteraschen und durch dieselben Prozeduren in den Stamm aufgenommen,
wodurch früher die Aufnahme des Neunitierten in die Familie seiner Frau bei der Heirat erfolgte. Die Gebete beim Skalptanz sind sehr ausdrucksvoll. Sie beschreiben die Verwandlung des bisher wertlosen Feindes in einen geheiligten Fetisch des Volkes und die Freude, mit der das Volk den neuen Segensbringer empfängt:

«Denn fürwahr der Feind,
Obwohl auf einem Kehrlichthaufen
Er heranwuchs und zum Manne wurde,
Ist er doch dank den Gebeten des Maispriesters um Regen
Wertvoll geworden.
Fürwahr der Feind,
Obwohl in seinem Leben
Er sich der Falschheit befließigte,
Ist er doch zu einem geworden, der weissagen wird,
Wie die ganze Welt sein wird,
Wie unsere Tage sein werden ...
Obwohl er wertlos war,
War er doch ein Wasserwesen,
War er ein Saatwesen;
Ersehnd das Wasser, das vom Feinde herkommt,
Ersehnd seinen Reichtum
Sollt ihr die Tage¹ sehnsüchtig erwarten.
Wenn mit eurem reinen Wasser
Ihr den Feind gebadet habt²,
Wenn in des Maispriesters wassergefülltem Hofe
Er seinen Platz gefunden hat³,
Alle Kinder des Maispriesters,
Ihres Vaters Litaneien singend,
Werden sie für ihn tanzen.
Und wenn nun alle seine Tage¹ vorüber sind,
Dann einen guten Tag,
Einen schönen Tag,
Einen Tag voll des Jauchzens,
Voll läuten Gelächters,
Einen guten Tag
Mit uns, deinen Kindern,
Wirst du verbringen.»

So wird hier der Skalp zu einem übernatürlichen Wesen, das man anbetet, und derjenige, welcher ihn erbeutet hat, auf Lebensdauer Mitglied der gewichtigen Kriegsgesellschaft.

In dionysischen Kulturen wird die ganze Situation anders gehandhabt. Sehr oft machte man eine äußerst unangenehme Krisenzeit vol-

¹ des Skalptanzes.

² Adoptionsrite des Skalpwaschens.

³ Auf dem Skalppfahl auf der Plaza.

Zuñi
ler Gefahren daraus. Der Mörder galt als von übernatürlichen Gefahren bedroht und mußte zum Beispiel bei den Pima zwanzig Tage «gereinigt» werden. Er mußte diese Zeit in einem engen runden Schacht, den man in die Erde gegraben hatte, zubringen. Das Essen reichte ihm sein Zeremonialvater am Ende einer sechs Fuß langen Stange. Zum Schlusse warf man ihn, an Händen und Füßen gebunden, in den Fluß. Erst jetzt waren die ihm drohenden Gefahren gebannt.

Auf der westlichen Prärie dagegen machte man sich gar nichts aus dieser abstrakten Unreinheit. Der Mann, der einen anderen getötet hatte, bedurfte keiner «Erlösung». Er war der Sieger, und zwar der am meisten beneidete unter allen, die je einen Sieg erfochten hatten. All ihre dionysische Veranlagung erreichte ihren höchsten Ausdruck in der Feier eines schrankenlosen Triumphes, eines Sichweidens an der Niederlage des Feindes. Es handelt sich hier also um einen durchaus freudigen Anlaß. «Die zurückkehrenden Krieger, die sich zum Zeichen des Sieges das Gesicht schwarz angemalt hatten, überfielen bei Tagesanbruch in einem Scheingriff das heimatliche Lager, ... schossen ihre Gewehre ab und schwenkten die Stangen, auf welche sie die erbeuteten Skalpe gesteckt hatten. Die zu Hause Gebliebenen zeigten große Erregung und bewillkommneten die heimkehrenden Krieger mit Freudengeschrei und Gebrüll. Überall herrschte eitel Freude. Die Weiber sangen Siegeslieder ... In der vordersten Reihe ritten diejenigen, welche die meisten Coupzeichen¹ aufweisen konnten ... Einige Leute umarmten sogar die erfolgreichen Kämpfer. Alte Männer und Frauen sangen Lieder, in denen die Namen der Sieger vorkamen. Die Angehörigen derjenigen, welche im ersten Glied ritten ... brachten ihre Freude dadurch zum Ausdruck, daß sie Freunden oder auch Armen Geschenke machten. Der ganze Haufen mochte auch wohl zum Wigwam eines besonders tapferen Kriegers oder zu dem seines Vaters ziehen und dort ihm zu Ehren Tänze aufführen, welche oft die ganze Nacht, manchmal auch zwei Tage und zwei Nächte dauern konnten.»

Am Skulptanz nahm jedermann teil, aber der Anlaß zu diesem Tanze war hier nicht religiöser Art. Medizinmänner amtierten nicht dabei. Sein rein geselliger Charakter geht auch daraus hervor, daß das ganze Arrangement in den Händen von «Mannweibern» lag, von Transvestiten, welche die Lebensweise der Weiber angenommen hatten und im Stamme als Unterhändler, Heiratsvermittler und gute Gesellschafter geachtet waren. Sie hatten auch die verschiedenen Tänze anzukündigen und die Skalpe dabei zu tragen. Alte Männer und Frauen agierten als Clowns, einige von ihnen im Gewande der

¹ Die Prärie-Indianer faßten bestimmte Bravourstücke, wie Berühren (1), Skalpiereien oder Töten eines Feindes, Stehlen eines angepflockten Pferdes aus dem feindlichen Lager usw. unter dem (von den Frankokanadiern übernommenen) Sammelbegriff «coup» zusammen. Für jede dieser Taten gab es ein aus einer entsprechend bemalten und zurechtgeschnittenen Feder bestehendes Abzeichen. (Anm. d. Übers.)

kommerziellen Skalpbesitzer, deren Skalpe jetzt den Mittelpunkt des Göttestes bildeten.

Niemand, der die beiden Skalptänze mitangesehen hat, kann über die Art ihrer Gegensätzlichkeit im Zweifel sein: Der Skalptanz in den Pueblos mit seinen verschiedenen, in wohlausgeglichener Reihenfolge abwechselnden und sich vor dem säuberlich hergerichteten und mit den großen Kriegsmedizin-Bündeln geschmückten Bodenaltar abspielenden und in der Form genau festgelegten Einzelabschnitten – und ihm gegenüber der Skalptanz der Cheyenne mit seiner Verherrlichung von körperlicher Kraft und Siegerstolz, seiner Nachahmung der Vorgänge beim Handgemenge, den Zeichen der Genugtuung darüber, daß man sich als der Stärkere erwiesen hat. Beim Pueblo- und Cheyenne-Tanz ist alles Nüchternheit und Gruppenhandlung, wie es sich für einen solchen Anlaß schickt, wo der Mörder von der über ihm dräuenden Gewitterwolke durch die Aufnahme in eine gewichtige Organisation geschützt und der Skalp eines an sich unbedeutenden Feindes in das Pantheon der regenbringenden Gottheiten eingereiht wird. Beim Skalptanz der Prärie treten die Tänzer auch gruppenweise auf, aber trotzdem ist jeder von ihnen ein Solotänzer, der seiner eigenen Eingebung folgend durch jede Bewegung seines trainierten Körpers den Ruhm des erfolgreichen Kampfes zum Ausdruck zu bringen sucht. Hier herrscht nur Individualismus, Frohlocken und Triumphgeschrei.

Die apollinische Einstellung der Puebloindianer gegenüber dem Tode kann den Tod von Angehörigen oder das Töten von Feinden nicht ungeschehen machen; was sie bestenfalls erreichen kann, ist, diese unangenehmen Vorfälle zu Quellen des Segens zu machen und dafür zu sorgen, daß die Betroffenen möglichst leicht darüber hinwegkommen. Mord innerhalb der Gruppe kommt so selten vor, daß es kaum irgendwelche Erzählungen gibt, in denen so etwas vorkäme, aber wenn es einmal dazu kommen sollte, dann wird die Angelegenheit vollkommen geräuschlos zwischen den beiden betreffenden Sippen auf finanzieller Basis geregelt. Daß sich jemand selbst das Leben nimmt, kommt überhaupt nicht in Frage. Selbstmord ist auch in seinen gewöhnlichsten Formen für die Puebloleute eine so gewaltsame Handlung, daß sie sich eine solche Tat einfach nicht vorstellen können. Sie vermögen sich keinen Begriff davon zu machen. Wenn man sie nötigte, etwas dem Entsprechendes zu nennen, erzählten sie von einem Manne, den man hatte sagen hören, er möchte gerne zusammen mit einer schönen Frau sterben. Eines Tages holte man ihn als Arzt zu einer kranken Frau. Zu seiner Heilmagie gehörte auch das Kauen einer wildwachsenden Heilpflanze. Am nächsten Morgen fand man ihn tot auf. Näher können sie an das Wesen dieser Handlung nicht heranfinden, und es kommt ihnen gar nicht in den Sinn, daß er sich selbst das Leben genommen haben könnte. Ihre Erzählung handelt lediglich von einem Manne, dessen Tod unter den Umständen eintraf, die man ihn sich hatte wünschen hören.

Eine unserem Begriff vom Selbstmord parallelaufende Situation findet sich nur in Sagen. Dort kommt es vor, daß eine von ihrem

Manne verlassene Frau gelegentlich die Apachen auffordert, Zuñi von Tagen zu kommen und den Pueblo zu zerstören, wobei dann auch ihr Mann und seine Geliebte den Tod finden würden. Sie unterzieht sich rituellen Reinigungsvorschriften und legt ihr bestes Gewand an. An dem für den Angriff festgesetzten Morgen geht sie dem Feinde entgegen, um als erste zu fallen. Bei uns würde so etwas natürlich als Selbstmord angesehen werden, während die Puebloteute hier nur an rituelle Rache denken. «Natürlich würden wir so etwas nicht tun, denn das war richtig gemein von ihr gehandelt!» Über das Faktum des Rachedurstes kommen sie nicht hinaus. Die Frau nahm ihren Dorfgenossen, von denen sie sich ausgestoßen fühlte, die Möglichkeiten zu einem glücklichen Leben; ganz besonders aber war es ihr um die Zerstörung des jungen Glückes ihres Mannes zu tun. Über den Schluß der Sage können sich die Leute überhaupt nicht klar werden – das geht über ihren Horizont hinaus, ebenso wie die übernatürliche Art der Übermittlung ihrer Botschaft an die Apachen. Je sorgfältiger man vor einer aus Zuñi bestehenden Zuhörerschaft Selbstmordpraktiken zergliedert, desto ungläubiger wird ihr höfliches Lächeln. Die Weißen unternehmen ja bekanntermaßen recht merkwürdige Dinge, aber das ist doch das lächerlichste von allen.

Die Prärieindianer achten den Selbstmord

Den Prärieindianern dagegen ist der Gedanke an Selbstmord viel vertrauter als uns. Bei vielen Stämmen konnte sich ein Mann, der sich vom Leben nichts mehr erhoffte, dazu verpflichten, ein Jahr lang sein Leben in selbstmörderischer Weise aufs Spiel zu setzen. Er legte dann ein besonderes Abzeichen an in Gestalt eines etwa acht Fuß langen, ziemlich breiten Lederstreifens; das hinter ihm nachschleifende Ende hatte einen langen Schlitz. Wenn er nun bei den unaufhörlichen Guerillakämpfen seinen Platz in der vordersten Linie, wozu er sich verpflichtet hatte, eingenommen hatte, wurde er durch einen Pfahl, der im Schlitz seines Abzeichens steckte, an diesen seinen Platz gefesselt. Zurückweichen konnte er nicht, wohl aber vorrücken, denn durch den Pfahl wurde seine Bewegungsfreiheit nach dieser Richtung nicht gehemmt. Wenn seine Kampfgenossen zurückgingen, konnte er ihnen allerdings nicht folgen, sondern mußte an seinem Platze verbleiben. Wenn er dabei das Leben verlor, dann fiel er wenigstens in dem von ihm so geliebten Kampfe; wenn er das Jahr überlebte, dann hatte er sich durch sein Spiel mit dem Tode das Recht auf jegliche Art von Anerkennung erworben, welche die Prärie zu vergeben hatte. Wenn bei den fortwährenden, offiziell anerkannten Ruhmeswettbewerben die Großen seines Stammes ihre Taten verkündeten, dann konnte auch er seine Taten und das Jahr seines Gelübdes nennen. Er konnte mit den Coupzeichen, die er sich erworben hatte, den verschiedensten Gesellschaften als Mitglied beitreten, ja sogar Häuptling werden. Auch einen Mann, der durchaus nicht am Leben verzweifelte, konnten die hier erreichbaren Ehren dazu verführen, das Gelübde abzulegen, oder ein Klub konnte ein unwillkom-

kommt Mitglied dazu veranlassen. Dieses Gelübde eines Kriegers war Götzehaus nicht die einzige auf der Prärie anerkannte Art des Selbstmords. Der Selbstmord war bei den Präriestämmen zwar keine solche alltägliche Sache wie bei manchen anderen primitiven Völkern, aber man hört doch oftmals von Selbstmord, z. B. aus Liebeskummer. Sie hatten sehr wohl Verständnis dafür, daß man das Leben in einer heftigen Aufwallung von sich werfen kann.

Das apollinische Ideal kommt auch noch auf eine andere Art und Weise in den Einrichtungen der Puebloindianer zum Ausdruck. Terror und Gefahr werden in ihrer Kultur nicht verherrlicht, und sie haben nicht den dionysischen Willen zur Schaffung von Situationen, in denen die Angst vor Befleckung und Furcht die Hauptrolle spielen. Ein solches Schwelgen in schreckhaften Bildern bei der Totentrauer ist über die ganze Welt verbreitet – das Begräbnis ist eine Orgie des Schreckens, nicht des Jammers. In Australien fallen die nächsten Anverwandten über die Leiche her und zertrümmern den Schädel, damit er den Lebenden nicht schaden könne, zerbrechen die Beine, damit der Geist sie nicht verfolgen kann. In Isleta aber zerbricht man die Haarbürste und nicht die Gebeine. Die Navajo, die nächsten Nachbarn der Puebloindianer, verbrennen den Wigwam des Toten mit seinem gesamten Inhalt. Nichts, was dem Toten gehört, darf, und sei es nur durch Zufall, in die Hände eines anderen kommen, denn es ist unrein. In den Pueblos dagegen werden nur Pfeil und Bogen des Toten sowie, falls es sich um einen Medizinmann handelt, sein «mili», der aus einem Maiskolben bestehende Fetisch, mit ihm begraben, nicht ohne daß man zuvor das «mili» seiner wertvollen Arafedern entkleidet hätte! Weggeworfen wird grundsätzlich nichts. Die Gebräuche der Puebloindianer sind ein Symbol der Beendigung eines Lebens und nicht Vorkehrungen gegen eine etwaige Befleckung durch die Leiche oder gegen den Neid und die Rachsucht des zum Geiste Gewordenen.

In einigen Kulturbereichen werden grundsätzlich sämtliche Krisen im menschlichen Leben als bedrohlich angesehen. Geburt, Einsetzen der Pubertät, Heirat und Tod bilden ständig wiederkehrende Anlässe, bei denen sich diese Einstellung offenbart. Ebensovienig wie die Puebloindianer das Schreckliche, das dem Tode anhaftet, auswerten, tun sie dies bei anderen Gelegenheiten. Ihre Einstellung gegenüber der Menstruation ist ganz besonders verwunderlich, da sämtliche Nachbarstämme in jeder Ansiedlung besondere kleine Hütten für die menstruierenden Frauen haben. Gewöhnlich müssen diese dort selbst für sich kochen, ihr separates Geschirr verwenden und sich vollkommen von der Umwelt abschließen. Sogar im häuslichen Umgang wirkt ihre Berührung verunreinigend, und wenn sie die Gerätschaften eines Jägers anfassen würden, verlören diese ihre Wirksamkeit. In den Pueblos fehlen nicht nur die Menstruationshäuschen, sondern es gibt auch keinerlei Vorsichtsmaßregeln im Verkehr mit Frauen, welche unwohl sind. Die Zeiten des Unwohlseins verursachen also keinerlei Veränderungen in der normalen Lebensweise der Frau.

Das größte Angstmoment für die Nachbarstämme ist die Zauberei. Mit diesem Namen bezeichnet man gewöhnlich die in Afrika und Melanesien üblichen Praktiken. Aber die charakteristischen Merkmale der Zauberei: Furcht, Argwohn und kaum verhüllter Antagonismus gegen den Medizinmann, eine Einstellung, welche von Alaska bis zu den Schoschonen des Great Basin und den Pima des Südwestens die gleiche ist und bei der Midewiwin-Gesellschaft¹ des Ostens besonders zum Ausdruck kommt, rechtfertigen auch hier diese Bezeichnung. Jede dionysisch veranlagte Gesellschaft schätzt übernatürliche Kraft nicht nur, weil sie eben Macht bedeutet, sondern auch, weil sie Gefahr in sich schließt. Das allgemeine Bestreben, aus gefährlichen Situationen Kapital zu schlagen, konnte sich in der Einstellung des Stammes dem Medizinmann gegenüber auswirken. Seine Macht, zu schaden, war entschieden größer als die, zu helfen. Die Empfindung ihm gegenüber war eine Mischung aus Furcht, Haß und Argwohn. Sein Tod konnte nicht gerächt werden; wenn seine Heilkünste versagten und der Argwohn die Oberhand gewann, wurde er vom Volke kurzerhand getötet.

Bei den Mohave, einem Nicht-Pueblo Stamm des Südwestens, war diese Einstellung dem Schamanen gegenüber besonders ausgeprägt. «Es liegt in der Natur der Ärzte, zu töten, genau wie es zum Habicht gehört, daß er kleinere Vögel schlägt und von ihnen lebt», sagen sie. Alle, denen ein Medizinmann vom Leben zum Tode verhalf, waren in dem Leben nach dem Tode in seiner Gewalt und bildeten dort sein Gefolge. Natürlich lag es in seinem Interesse, sich möglichst viele Genossen für das Jenseits zu verschaffen. Ein Medizinmann konnte ganz offen sagen: «Ich will noch nicht sterben, weil mein Gefolge noch nicht groß genug ist.» Wenn ihm noch einige Frist beschieden wäre, könnte er sich ein Gefolge schaffen, auf das er stolz sein könnte. Er würde beispielsweise einem Manne einen Stab in die Hand geben und zu ihm sagen: «Weißt du nicht, daß ich deinen Vater getötet habe?» oder er würde zu einem Kranken gehen: «Ich bin es, der dich tötet!» Das bedeutet nun nicht, daß er Gift verwendete oder daß er den Vater des betreffenden Mannes mit dem Messer erstochen hätte – es war Tötung auf übernatürlichem Wege gewesen. Das Ganze ist also eine offenkundige, unverblümete terroristische Methode.

Eine solche Lage der Dinge kann man sich in Zuñi nicht vorstellen. Dort bilden die Priester keineswegs den Gegenstand verschleierte Hasses und Argwohns. Sie verkörpern in sich nicht das für die dionysische Weltanschauung so charakteristische Doppelgesicht der übernatürlichen Kräfte, sind also nicht gleichzeitig Herolde des Todes und Erlöser von schwerer Krankheit. Selbst die Vorstellungen von Hexerei, die heutzutage im Hirn der Puebloindianer ihr Wesen treiben und auf europäischer Inspiration beruhen, haben mit wirkli-

¹ «midewiwin» = «Große Medizingesellschaft» bei verschiedenen Algonkinstämmen (Ojibwa, Menomini, Cree). (Anm. d. Übers.)

kommt Zauberei nichts zu tun. Zauberei ist in Zuñi keine Praktik, Götter die ein wagemutiger Mann seine Macht über übernatürliche Kräfte ausübt. Ich möchte bezweifeln, daß dort überhaupt jemand über besondere Zauberpraktiken verfügt und diese zur praktischen Anwendung bringt. Alle ihre Erzählungen von übernatürlichen Geschehnissen gehören ins Reich der Sage, so z. B. wenn ein Hexenmeister seine Augen herausnimmt, sie in einer Nische in der Wand deponiert und sich dafür die einer Eule einsetzt! Es fehlen auch die für andere Gegenden so charakteristischen gräßlichen Details, die schildern, wie böse Absichten in die Tat umgesetzt wurden. Zauberei stellt wie so vieles andere für die Puebloindianer einen Angstkomplex dar. Sie verdächtigen einander in vager Form, und wenn ein Mann sich genügend mißliebig gemacht hat, kann er damit rechnen, wegen Hexerei belangt zu werden. Für normale Todesfälle werden aber niemals irgendwelche zauberische Machinationen verantwortlich gemacht. Hexenverfolgungen finden nur dann statt, wenn eine Epidemie herrscht, und sind dann einfach eine Ausdrucksform der allgemeinen Angst. Die Macht, die die Heiligen der Pueblos ausüben, hat also keinerlei terroristische Aspekte wie anderswo.

Fruchtbarkeitszeremonien

In den Pueblos gibt es demnach weder ein Schwelgen im Exzeß noch eine Duldung gewalttätiger Handlungsweise, weder ein Sichsonnen im Glanze der Autorität noch ein Gefallenfinden an Situationen, in denen der Einzelne hilflos, auf sich allein gestellt ist, d. h. also keines der Momente, die der Dionysier so schätzt. Nichtsdestoweniger besitzen die Puebloindianer einen Fruchtbarkeitskult – und Fruchtbarkeitskulte gehören zur dionysischen Weltanschauung. Dionysos war der Gott der Fruchtbarkeit, und in den meisten Ländern ist keinerlei Grund für uns vorhanden, die beiden Grundzüge voneinander zu trennen. Die Betonung des Exzesses und der Kult der schöpferischen Kraft sind überall in der Welt ineinander übergegangen. Die Art und Weise, wie die apollinischen Puebloindianer diesen gleichen Fruchtbarkeitskult betreiben, macht daher ihre fundamentalen Lebensgrundsätze doppelt anschaulich.

Der größte Teil der Fruchtbarkeitszeremonien macht keinerlei Gebrauch von Sexuelsymbolismus. Der Regen wird durch die monotone Wiederholung des Tanzes, der die Wolken an den Himmel zwingt, herbeizitiert. Die Ertragsfähigkeit der Maisfelder wird dadurch verbürgt, daß man Gegenstände darin vergräbt, welche man durch Platzierung auf den Altar oder durch Verwendung bei der Darstellung übernatürlicher Wesen wirksam gemacht hat. Der Sexuelsymbolismus tritt in dem benachbarten Pueblo Hopi weit mehr in Erscheinung als in Zuñi. In Hopi dienen kleine schwarze zylindrische Körper in enger Verbindung mit kleinen Reifen oder Rädern aus Schilfrohr vielfach als Zeremonialgegenstände. Die Zylinder symbolisieren das männliche Prinzip, die Reifen das weibliche. Beide werden zusammengebunden und in die heilige Quelle geworfen.

Bei der Zeremonie der Flötengesellschaft treten ein Knabe und zwei Mädchen auf, welche den Regen bringen sollen. Vorher erhalten sie ihre «Abzeichen», der Knabe einen Zylinder, die Mädchen je einen Reifen. Am letzten Tage der Zeremonie bringen die Kinder unter Begleitung bestimmter Priester diese Gegenstände zur heiligen Quelle und bestreichen sie mit deren fruchtbarem Bodenschlamm. Dann kehrt die Prozession zum Pueblo zurück. Auf dem Wege dorthin hat man inzwischen im Sande an vier verschiedenen Stellen die schon beschriebenen «Altäre» angelegt. Die Kinder gehen auf den ersten zu – die anderen Teilnehmer des Zuges folgen ihnen – und werfen ihre Symbole, der Knabe den Zylinder, die Mädchen den Reifen, darauf. Das wiederholt sich bei den drei anderen Altären. Zum Schlusse werden der Zylinder und die Reifen wieder in den Tanzschrein auf der Plaza verbracht. Die ganze Zeremonie trägt einen ernsten und würdigen Charakter und ist im höchsten Grade formal und leidenschaftslos.

Diese Art zeremonialen Geschlechtssymbolismus wird in Hopi ständig angewandt. Bei den Tänzen der Frauengesellschaften – die es im Gegensatz zu Hopi in Zuñi nicht gibt – ist sie besonders beliebt. Bei einer dieser Zeremonien treten, während die Mädchen mit Maisstengeln in den Händen im Kreise tanzen, vier Jungfrauen in Männerkleidung auf. Zwei davon stellen Bogenschützen, die beiden anderen Lanzenträger dar. Die Bogenschützen tragen Pfeil und Bogen sowie ein Rankenbündel. Während sie auf den Kreis der Tanzenden zugehen, schießen sie ihre Pfeile auf das Bündel, das sie vor sich herrollen, ab. Die «Lanzenträger» haben einen langen Stab und einen Reifen; sie schleudern ihre «Lanze» durch den dahinrollenden Reifen hindurch. Wenn sie am Kreise der Tanzenden angekommen sind, werfen sie die Stäbe und die Reifen über die Tanzenden hinweg mitten in den Kreis hinein. Später werfen sie kleine Klöße aus mit Wasser angefeuchtem Maismehl vom Innern des Tanzkreises aus unter die Zuschauer, die sich dann darum balgen. Der Symbolismus ist sexueller Natur und Fruchtbarkeit das Objekt, aber die Ausführung der Rite gerade das Gegenteil des Dionysoskultes.

Diese Art Symbolismus konnte in Zuñi nicht zur Blüte kommen. Dort gibt es zwecks Erhöhung der Fruchtbarkeit, wie auch sonst in den Pueblos, Zeremonialwettläufe. An einem von diesen nehmen sowohl Männer als auch Frauen teil; die Männer beginnen an dem einen Ende der Rennstrecke, die Frauen am anderen. Erstere stoßen mit den Füßen Stäbe vor sich, letztere Reifen. Manchmal laufen die Frauen auch zusammen mit den maskierten Mitgliedern der Spaßmachergesellschaft. Die Frauen müssen unbedingt gewinnen, sonst würde die ganze Zeremonie ihren Zweck verfehlen! In Peru wurden zum gleichen Zwecke ähnliche Wettläufe abgehalten, bei denen die Männer nackt waren und jede Frau, die sie überholten, vergewaltigten. In Zuñi und in Peru liegt der gleiche Symbolismus vor, aber der von Zuñi stellt eine apollinische Ummodelung des dionysischen von Peru dar.

komme, trotzdem fehlt auch in Zuñi die Verbindung von Fruchtbarkeits-Göttern remoniell mit geschlechtlicher Ausschweifung nicht ganz. Bei zwei Anlässen, der kultischen Kaninchenjagd und dem Skalptanz, geht die Duldung freien Geschlechtsverkehrs so weit, daß man sogar behauptet, in diesen Nächten gezeugte Kinder würden außergewöhnlich kräftig werden. Das bedeutet eine Lockerung der so strengen Zucht, in der sonst die Mädchen gehalten werden, also eine Äußerung der Toleranz. Von Promiskuität kann man jedoch hier nicht sprechen, und orgiastische Momente fehlen ganz und gar. Zusätzlich wäre hier noch zu erwähnen, daß der Medizinbündelkult, welcher über Schnee und Kälte Gewalt hat, früher gewisse Gebräuche gehabt haben soll, denen zufolge sich die Priesterinnen des Medizinbündels eine Nacht lang fremden Männern hingaben und dafür von diesen je ein daumenlanges Stück Türkis bekamen, das dann zum Schmuck des Medizinbündels verwendet wurde. Dieser Brauch ist mittlerweile abgeschafft worden, so daß man jetzt nicht mehr feststellen kann, bis zu welchem Grade hier die Ausschweifung sanktioniert war.

Unter dem Begriff «Sexus» können sich die Puebloindianer nicht viel vorstellen. Ihm wird wenig realistische Aufmerksamkeit geschenkt, am allerwenigsten in Zuñi, und es besteht die – uns aus unserer eigenen Kultursphäre wohlvertraute – Tendenz, Sexualsymbolismus durch ein natürlich unzulängliches Substitut zu erklären. Die Reifen und die Zylinder, welche die Hopi ständig als spezielle Sexualsymbole gebrauchen, werden uns als Darstellungen der kleinen Lehmballchen erklärt, die der Regen in den Bodenfurchen zusammenschwemmt! Das Beschießen eines Rankenbündels mit Pfeilen bedeutet den Blitz, der ins Maisfeld einschlägt. In den Erklärungen der vertrauenswürdigsten Informatoren kann man noch merkwürdigere Substitutionen finden – ein unbewußter, ad absurdum getriebener Rechtfertigungsversuch.

Ein ähnliches Bestreben scheint alle Spuren der kosmogonischen Sagen vom Ursprung des Weltalls aus dem Geschlechtsakt verwischt zu haben. Noch vor 50 Jahren registrierte CUSHING in Zuñi eine Beziehung zu dieser Sage, die die kosmologische Grundlage der nicht zu den Puebloindianern gehörigen Yumastämme bildet und in vielen Nachbargebieten bekannt ist. Die Sonne wohnte der Erde bei, und aus deren Schoß kam das Leben hervor, nicht nur Menschen und Tiere, sondern auch die von den Menschen benötigten leblosen Gegenstände. In Zuñi sind seit CUSHING von verschiedenen Gesellschaften, Priesterschaften und auch Laien Weltschöpfungssagen aufgezeichnet worden. Das Leben beginnt dort immer noch in der vierten Sphäre der Unterwelt, aber man erkennt diese nicht als den Schoß der Erde an, in dem das Leben von dem himmlischen Vater erweckt worden ist. Die Phantasie der Zuñi erstreckt sich nicht auf diesen Bereich.

Die Einstellung der Zuñi gegenüber der Sexualität zeigt gewisse Formen, welche wir in unserer Zivilisation als puritanisch bezeichnen, aber die Gegensätze sind doch genau so auffällig wie die Parallelen. Die Einstellung der Puritaner gegenüber der Sexualität entsprang der Gleichstellung von Sexualität mit Sünde; die Zuñi dagegen kennen den Begriff Sünde nicht, er bedeutet für sie nichts, we-

er im Sexuellen noch auf irgendeinem anderen Gebiet. Sie Züri
den nicht unter einem «Schuldkomplex» und betrachten den Ge
schlechtstrieb nicht als eine ununterbrochene Reihe von Versuchun-
gen, denen man unter Einsatz der ganzen Willenskraft zu widerstre-
ben habe. Keuschheit als Lebensgrundsatz wird von ihnen entschie-
den mit Mißbilligung betrachtet, und in ihren Erzählungen wird nie-
mand schärfer kritisiert als spröde Mädchen, die nicht schon in jun-
gen Jahren heiraten wollen, zu Hause bleiben und die Gelegenheiten
nicht wahrnehmen, bei denen sie sich in legitimer Weise von den jun-
gen Männern bewundern lassen sollten. Und die Götter verhalten
sich nicht so, wie sie es nach puritanischer Ethik tun sollten: Sie stei-
gen hernieder und bringen es trotz aller Hindernisse fertig, bei die-
sen Mädchen zu schlafen und sie sowohl Wollust als auch Hingebung
zu lehren. Durch diese «liebenswürdigen Disziplinarmaßnahmen»
bringen sie es so weit, daß die Mädchen endlich doch in der Ehe den
wahren Glücksquell für die Sterblichen erkennen!

Erotische Beziehungen zwischen den Geschlechtern bilden lediglich
einen Aspekt normaler Beziehungen der Menschen untereinander.
Während wir aber hier einen grundlegenden Unterschied sehen, heißt
es bei den Züri: «Jedermann hat ihn gern. Er gibt sich viel mit Frauen
ab» oder aber: «Kein Mensch mag ihn – man hört nie davon, daß er in
irgendeine Weibergeschichte verwickelt wäre!» Sexualität ist für sie ein
Bestandteil glücklichen Lebens.

Einheit des Menschen mit dem All

Ihre absolut folgerichtige Denkweise kommt auch noch in etwas an-
derem zum Ausdruck: in ihrer kosmologischen Ideenwelt. Das Feh-
len jeglicher Intensität, von Konfliktstoffen und gefährlichen Situati-
onen, das sie für ihre Welt zur absoluten Richtschnur gemacht haben,
projizieren sie auch auf die übernatürliche. «Die übernatürlichen
Mächte», sagt Dr. BUNZEL, «sind den Menschen nicht feindlich geson-
nen. Wenn sie einmal ihre Gaben vorenthalten, muß man sich durch
Opfergaben, Gebete und Beschwörungen ihrer Hilfe versichern. Eine
Besänftigung übelwollender Gewalten gibt es nicht. Diese Idee ist
den Züri fremd. Sie sagen sich vielmehr: Was die Menschen lieben,
gefällt auch den Himmlischen, und wenn jene gerne tanzen, so wollen
das auch diese. Daher holt man die Überirdischen auf die Erde herunter,
indem man ihre Masken anlegt, die Medizinbündel hervorholt und sie
tanzen macht. Das macht ihnen Freude. Auch der Mais in der Vorrats-
kammer will getanzt werden. Zur Zeit der Wintersonnenwende, wenn
alle rituellen Vereinigungen ihre Zeremonien abhalten, legen die Haus-
haltsvorstände sechs tadellose Maiskolben in einen Korb, den sie in der
Hand halten, und singen ihnen vor. Das heißt man *den Mais tanzen*,
und man tut dies, *damit sich der Mais in der allgemeinen Zeremonien-
periode nicht vernachlässigt fühlt.*» Ebenso gipfelte auch der Große
Maistanz, der jetzt nicht mehr abgehalten wird in diesem Vergnügen,
das hier die Menschen mit dem Mais gemeinsam hatten.

Sie denken sich das All nicht wie wir als einen beständigen Kon-

kommt zwischen Gut und Böse, denken also nicht dualistisch. Der europäische Begriff der Zauberei mußte sich, um in den Pueblos heimisch werden zu können, eine merkwürdige Umbildung gefallen lassen, die darauf beruht, daß es für sie keine gegen einen guten Gott streitende teuflische Majestät gibt. Sie haben also diesen Begriff in ihr eigenes Denksystem eingebaut; Zauberei ist ihnen nicht deswegen schon von vornherein verdächtig, weil sie den Teufel zum Vater hat, sondern weil sie diejenigen, die sich mit ihr abgeben, reitet und nicht mehr losläßt. Wirkliche «übernatürliche» Kräfte holt man sich anderweitig nach Bedarf. Durch das Einsetzen von Gebetstäbchen und Beachtung entsprechender Tabuvorschriften zeigt man an, daß man sich mit heiligen Dingen befaßt. Wenn der Anlaß dazu nicht mehr gegeben ist, geht man zu der Tante väterlicherseits und läßt sich den Kopf waschen, — und ist dann wieder ein gewöhnlicher Sterblicher. Ebenso kann ein Priester seine magischen Kräfte einem Kollegen übergeben, bis er sie selbst wieder einmal benötigt. Die Idee und die Technik der «Wiederertheiligung» ist ihnen ebenso vertraut, wie es für uns im Mittelalter die Unschädlichmachung eines Fluches war. Für die Puebloindianer gibt es, wenn sie sich schon einmal mit wirklicher Zauberei befassen, keine Möglichkeit, sich der dadurch erlangten übernatürlichen Kräfte wieder zu entledigen. Man kann einfach diese unheimliche Sache nicht wieder loswerden, und aus diesem Grund gilt Zauberei als ein sehr zweischneidiges Schwert und als äußerst gefährlich für den, der sich damit abgibt.

Für uns ist es schwer, uns von unserer Auffassung des Weltalls als eines beständigen Kampfes zwischen Gut und Böse freizumachen und es vom Standpunkt der Puebloindianer aus zu betrachten. Diese sehen weder in den Jahreszeiten noch im menschlichen Leben einen Wettlauf zwischen Leben und Tod. Leben und Tod, beide sind allgegenwärtig, und der Tod ist nicht die Verneinung des Lebens. Die Jahreszeiten und das Leben des Menschen laufen vor unseren Augen in beständigem Wechsel einem Filme gleich ab. Zu ihrer Weltanschauung gehört «weder Ergebung in den Willen der Götter noch Unterwerfung des Willens unter den einer höheren Gewalt, sondern die Empfindung des Einsseins des Menschen mit dem All». Wenn sie beten, sagen sie zu ihren Göttern:

«Wir werden *ein* Wesen bilden»

und belegen sie mit den Bezeichnungen naher Verwandter:

«Haltend euer Land,

Haltend euer Volk,

Werdet ihr für uns eintreten.

Wie die Kinder *einer* Mutter

Werden wir immer mit euch zusammenbleiben.

Mein Kind¹,

Meine Mutter¹,

¹ Die Götter werden hier sowohl als die Eltern der Sterblichen angesprochen als auch als deren Kinder.

Genau meinen Worten gemäß.

«Möge es sein.»

Sie sprechen sogar von einem Austausch des Odems mit ihren Göttern:

«Überall in weiter Ferne

Habe ich lebenspendende Priester¹ zu Vätern

Und bitte sie um ihren lebenspendenden Odem,

Ihren Odem, der hohes Alter verleiht,

Ihren Odem, der Wasser spendet,

Ihren Odem, der die Saaten befruchtet,

Ihren Odem, der Reichtum gibt,

Ihren Odem, der Fruchtbarkeit schenkt,

Ihren Odem, der mit einem starken Geiste begabt,

Ihren Odem, der übernatürliche Kräfte verleiht,

Ihren Odem, der alles Glück verschafft,

Das sie selbst besitzen,

Bitte sie um ihren Odem,

Nimm ihren Odem in meinen² lebenswarmen Körper auf

Und füge ihn zu deinem³ Odem hinzu.

Verachte nicht den Odem deiner Väter,

Sondern atme ihn in deinen Körper ein...

Auf daß wir zusammen unseren Lebensweg beenden mögen.

Möge mein Vater dich mit Leben segnen,

Möge dein Lebensweg glücklich enden!»

Der Odem der Götter ist auch der ihre, und durch die Vereinigung beider kommt alles zur Vollendung.

Ebenso wie in ihrer Auffassung von den Beziehungen der Menschen zueinander für Heldentum und für das Bestreben, Hindernisse um jeden Preis zu überwinden, kein Platz ist, ebensowenig auch in der vom Verhältnis des Menschen zum All. Es wartet kein Heiligenschein auf die, welche

«Kämpfend, streitend, fechtend

Die letzte Schlacht schlagen».

Die Puebloindianer haben auch ihre eigenen, einzigartig logischen Vorstellungen von Tugenden. Was nicht in den Rahmen ihrer Vorstellungen hineinpaßt, gehört auch nicht in ihr Weltbild hinein. Sie haben sich auf einer kleinen, aber seit langem bestehenden Kulturinsel mitten in Nordamerika eine Zivilisation geschaffen, deren Formen genau den Kernbegriffen des apollinischen Prinzips, das in Formalitäten schwelgt und dessen Richtschnur Maßhalten und Nüchternheit heißt, entsprechen.

¹ Übernatürliche Wesen oder auch Götter.

² den des Medizinmannes.

³ den des Patienten.

Hier gelten Böswilligkeit und Hinterlist als Tugenden

Dobu Island liegt mitten in der der Ostspitze Neuguineas vorgelagerten D'Entrecasteaux-Gruppe. Die Dobuer sind einer der am südlichsten wohnenden nordwestmelanesischen Stämme. Die Gegend ist durch die zahlreichen Veröffentlichungen von Dr. BRONISLAW MALINOWSKI über die Trobriand-Inseln sehr gut bekannt geworden. Die Inselgruppen Dobu und Trobriand liegen einander so nahe, daß die Dobuer bei ihren Handelsfahrten bis dorthin kommen. Dort allerdings wohnen Menschen anderer Sinnesart in einer anderen Umwelt. Die Trobriand-Inseln sind flach und fruchtbar, so daß ihre Bewohner ein müheloses und reichliches Auskommen finden. Der Boden ist ergiebig, die stillen Lagunen sind äußerst fischreich. Die Dobus dagegen sind zerklüftete vulkanische Bildungen mit dünner Humusdecke und geringem Fischbestand. Die vorhandenen Ernährungsmöglichkeiten genügen kaum für die Bevölkerung, obwohl die weit voneinander entfernt liegenden Streusiedlungen zur allerbesten Zeit nur durchschnittlich je 25 Einwohner zählten und jetzt nur noch etwa die Hälfte; auf den Trobriand-Inseln dagegen lebt eine dichte Bevölkerung gemächlich in großen, nahe beieinander liegenden Dörfern. Die Dobuer sind allen weißen Arbeiteranwerbern dafür bekannt, daß sie sich leicht anwerben lassen: Zu Hause hängt ständig das Damoklesschwert des Hungers über ihnen, also verpflichten sie sich gern zur Kontraktarbeit. Da sie an rauhe und karge Kost gewöhnt sind, bilden die bescheidenen Rationen, die sie in der Fremde als Arbeiter bekommen, für sie keinen Grund zur Auflehnung.

Der Ruf allerdings, den die Bevölkerung von Dobu auf den Nachbarinseln genießt, bezieht sich in keiner Weise auf ihre Armut. Die Dobuer sind allgemein gefürchtet, stehen im Rufe von Zauberern, die über teuflische Künste verfügen, und galten als Krieger, die vor keiner Hinterlist zurückschrecken. Vor einigen Menschenaltern, also bevor die Weißen auftraten, waren sie noch Kannibalen, und das, obgleich in weitem Umkreis kein Stamm der Menschenfresserei frönt! Für ihre Nachbarn gelten sie als berüchtigte und mit größtem Mißtrauen angesehene «Wilde».

Sie verdienen aber auch den Ruf, den sie in der Nachbarschaft genießen, voll und ganz. Sie sind gesetzlos und hinterlistig, jeder ist bei ihnen jedermanns Feind. Es fehlt ihnen die vollkommen geräuschlos funktionierende Gesellschaftsorganisation der Trobriander, die unter hochangesehenen Oberhäuptlingen stehen und unaufhörlich friedlichen Güter- und Privilegientausch untereinander vornehmen. Dobu kennt keine Häuptlinge und besitzt auch wahrscheinlich keinerlei politische Organisation. Streng genommen gibt es auch keine Gesetzgebung. Das rührt nicht etwa daher, daß der Dobuer im Zustande der Anarchie lebte wie Rousseaus «Naturmensch» im Zustande der Unberührtheit; der Grund liegt darin, daß auf Dobu Übelwollen und Hinterlist gewissermaßen zum guten Ton gehören und zu den von der Gesellschaft anerkannten Tugenden zählen.

Es wäre jedoch völlig falsch, zu glauben, daß auf Dobu Anarchie herrsche. Das Gesellschaftssystem Dobus besteht aus konzentrischen Kreisen, wobei innerhalb jedes einzelnen genau spezifizierte, durch die Überlieferung geheiligte Ausdrucksformen der Feindseligkeit erlaubt sind. Niemand nimmt bei ihnen das Gesetz in die eigene Hand, ausgenommen, wenn es sich um Ausübung der von der Sitte erlaubten Feindseligkeiten innerhalb des betreffenden, genau umgrenzten Kreises handelt. Die größte Funktionseinheit ist eine aus 4-20 Weilern bestehende Siedlung. Sie stellt auch die Kriegseinheit dar und lebt mit jeder anderen, ähnlich aufgebauten Siedlung ständig auf dem Kriegsfuß. Bevor die Weißen kamen, wagte niemand in ein fremdes Dorf zu gehen, es sei denn, er plante Überfall oder Mord. Einen einzigen Gefallen jedoch erweisen die verschiedenen Dörfer einander: In Fällen von Tod oder schwerer Erkrankung wird, wenn es sich darum handelt, den dafür Verantwortlichen herauszufinden, ein Wahrsager aus einem anderen Dorfe geholt. Von dem ortsansässigen Zauberer verlangt man also nicht, daß er sich der mit dieser Obliegenheit verbundenen Gefahr aussetzt. Dem fremden Wahrsager verleiht eben die Tatsache, daß er von auswärts ist, eine gewisse Immunität.

In der Tat ist die Gefahr für den einzelnen innerhalb des eigenen Dorfes am größten. Gerade diejenigen, welche sich in das gleiche Stück Strand teilen, die alle die gleiche tägliche Arbeit haben, sind es, die sich gegenseitig am meisten zu schädigen suchen, sei es durch Tätlichkeiten oder durch Zauberei. Sie verwüsten sich gegenseitig die Felder, suchen sich gegenseitig die Tauschveranstaltungen zu stören und wenden Zaubermittel gegeneinander an, welche Krankheit und Tod bringen sollen. Jeder einzelne verfügt zu diesem Zwecke über die nötigen magischen Künste und wendet diese an, wo immer sich nur eine Gelegenheit dazu bietet. Magie ist als *Umgangsform* innerhalb des eigenen Dorfes unerlässlich, verliert aber außerhalb der bekannten und vertrauten Weilergruppe ihre Kraft. Die Hexen und Zauberer, die einem ständig und in allem entgegenarbeiten, befinden sich unter den Leuten, mit denen man täglich und stündlich umgeht!

Im Zentrum dieser Lokalgruppe befindet sich jedoch eine Gruppe, zu der man sich anders verhält. Das ganze Leben hindurch findet man dort den nötigen Rückhalt. Es ist dies nicht die *Familie*, denn sie schließt weder den Vater noch dessen Geschwister noch seine Kinder in sich, sondern die für ewige Zeiten festgefügte und unlösliche matrilineale Sippe. Den Lebenden gehören Pflanzungen und Hausstätten in einer gemeinsamen Siedlung; die Toten werden auf einem ihnen allen gemeinsamen Platz auf ererbtem Grund und Boden begraben. Jeder dieser Weiler hat als Mittelpunkt einen mit prächtig belaubten Krotonbüschen bewachsenen Friedhof. Die Vorfahren mütterlicherseits, Männer und Frauen, denen bei Lebzeiten die Siedlung gehörte, liegen hier in deren Mittelpunkt begraben. Rund-

kommen in liegen die Plattformhäuser der lebenden Besitzer, die die matrilineale Sippe bilden. Innerhalb dieser Gruppe gilt Erbfolge und herrscht Zusammenarbeit. Sie wird «Muttermilch», Susu, genannt und besteht aus einer absteigenden weiblichen Linie mit den Brüdern der Frauen jeder Generation. Die Kinder der Brüder gehören nicht dazu, sondern zu den Weilern ihrer Mütter, also zu Gruppen, mit denen man normalerweise in offener Feindschaft lebt.

Die Susu lebt, oft mit nahe verwandten Susu zusammen, in ihrem eigenen Weiler, auf dessen Isolierung von den anderen streng gesehen wird. Auf Dobu gibt es kein zielloses Kommen und Gehen. Ein Pfad führt außen um die Siedlung herum; die, welche zum Betreten des Dörfchens berechtigt sind, benützen ihn als Zugang zu den einzelnen Häusern. Wie wir noch sehen werden, steht den Kindern der Männer des Dorfes nach dem Tode des Vaters dieses Recht nicht mehr zu. Solange der Vater noch lebt, oder wenn es auch das Dorf ihrer Frau ist, dürfen sie es betreten – wenn sie dazu aufgefordert werden, sonst müssen sie ebenso wie alle anderen auf der «Umgehungsstraße» vorübergehen, und zwar ohne jeglichen Aufenthalt. Nicht einmal religiöse Zeremonien oder Erntefeste oder irgendwelche Initiationen bilden Anlässe für ein unterschiedsloses Kommen der Leute zu irgendeiner Ortschaft, denn Dobu hat solche Möglichkeiten gar nicht erst entwickelt. Im Mittelpunkt der Siedlung nimmt ein Friedhof die Stelle des gemeinsamen Tanzplatzes der Trobriander ein. Die Dobuer sind sich der Gefahren, die an einem fremden Orte drohen, zu gut bewußt, um zu Anlässen religiöser oder geselliger Natur über Land zu gehen. Sie wissen auch zu gut Bescheid über die Gefahren, die von seiten der aus Mißgunst geborenen Zauberei drohen, um irgendwelche Fremde in ihrer «Feste» zu dulden.

Der Bräutigam in der Falle

Bei der Heirat muß man natürlich über den Kreis der Vertrauenspersonen hinausgehen. Sie erfolgt innerhalb der gleichen «Gemeinde» und knüpft Bande verwandtschaftlicher Art zwischen zwei sonst miteinander verfeindeten Weilern, zieht aber durchaus keine Entspannung im gegenseitigen Verhältnis nach sich. Die mit der Heirat verbundenen Gebräuche sorgen von Anfang an für genügenden Konfliktstoff und gespannte Beziehungen zwischen den beiden Sippen. Sie wird bereits eingeleitet durch eine als feindselig aufzufassende Handlung der Schwiegermutter in spe: Mit ihrem eigenen Körper blockiert sie die Türe des Hauses, in dem der junge Mann bei ihrer Tochter schläft. Er sitzt in einer Falle und kann nur dadurch wieder freikommen, daß er sich mit einer öffentlichen Verlobung einverstanden erklärt. Früher hat er seit der Pubertät jede Nacht bei jungen Mädchen verbracht, da ihm das Elternhaus ja verschlossen ist. Jahrelang ist er irgendwelchen Fallstricken dadurch ausgewichen, daß er hier und dort Liebschaften anknüpfte und jeweils vor Tagesanbruch aus dem Hause verschwand. Wenn

kommt, daß man voneinander Notiz nimmt, dann erfolgt dies unter gegenseitigem feindlichen Anstarren.

Jeder weitere Zug beim Heiratsspiel vollzieht sich mit der gleichen starren Förmlichkeit. Jetzt muß die Susu der Braut zum Dorfe des Bräutigams gehen und dieses formell auskehren sowie eine beträchtliche Menge von Nahrungsmitteln hinbringen. Am nächsten Tage kommt dann wieder der Klan des Bräutigams mit einer Last Yams als Gegengabe. Die endliche Heiratszeremonie selbst besteht darin, daß der Bräutigam von seiner Schwiegermutter etwas zu essen bekommt, was sie selbst gekocht hat. Die Braut bekommt das gleiche von ihrer Schwiegermutter im Dorfe des Bräutigams. Für eine Gesellschaft, in der das Miteinanderessen ausdrücklich als Zeichen intimer Beziehungen gilt, ist diese Rite durchaus angemessen.

Die Ehe bringt schließlich eine Umgruppierung mit sich, da ja jetzt intime Beziehungen und gemeinsame Interessen berücksichtigt werden müssen. Dobu löst seine Eheprobleme nicht nach der Art vieler Stämme Niederländisch-Neuguineas, wo die Klanorganisation ebenso wie hier voneinander streng abgegrenzte Gruppen schafft. Man hilft sich also nicht damit, daß man eheliche Bande einfach ignoriert und direkt negiert. Bei jenen Stämmen lebt der matrilineale Klan zusammen, erntet zusammen und erledigt sämtliche wirtschaftlichen Angelegenheiten gemeinsam. Die Männer können mit ihren Frauen nur des Nachts oder draußen im Busch zusammenkommen. Sie stellen die Gattung der «Besuchergatten» dar und stören das feste Gefüge des matrilinealen Klans in keiner Weise.

Dobu jedoch sieht gemeinsame Wohnung für Mann und Frau vor und wacht eifersüchtig über die Unantastbarkeit dieses ihres Hauses. Auch sorgen beide gemeinsam für ihren Lebensunterhalt und den ihrer Kinder. Aber gerade diese beiden Erfordernisse, die für einen in westlichen Anschauungen Erzogenen zu den Grundbedingungen für eine Ehe gehören, stellen die Dobu-Gesellschaft vor schwere Probleme. Ihre ganze Liebe und Hingabe gehört der Susu. Wenn für das junge Paar Haus und Pflanzung als unverletzliche Heimstatt vorgesehen sind – auf wessen Grund und Boden soll diese liegen, wessen feindseligen Blicken soll sie ausgesetzt sein? Denen der Susu des Mannes oder der Frau? Dieses Problem ist in logischer Weise gelöst, aber auf eine für uns natürlich recht unverständliche Manier: Von der Hochzeit bis zum Grabe lebt das Paar abwechselnd ein Jahr im Dorfe des Mannes und ein Jahr in dem der Frau.

Jedes zweite Jahr hat wieder der gleiche Ehteil einen Rückhalt an seinem eigenen Klan und beherrscht sozusagen die Situation. Jedes zweite Jahr ist der gleiche Ehepartner ein geduldeter Fremdling, der neben den Besitzern des Dorfes des anderen Gatten überhaupt nichts zu sagen hat. Die Siedlungen auf Dobu sind jede durch diesen – sagen wir Riß – in zwei sich gegenüberstehende Gruppen gespalten: Auf der einen Seite die zum matrilinealen Klan Gehörigen, «Besitzer des Dorfes» genannt, auf der anderen diejenigen, welche hereingeheiratet haben, sowie die Kinder der männlichen «Besitzer». Die erstere Gruppe ist immer die herrschende und den-

Zuñi
jenigen gegenüber, welche lediglich den Ehegesetzen folgen. Von
ein Jahr hier wohnen, stets im Vorteil. Die Besitzer stellen eine ge-
schlossene Front dar, die Gruppe der «Außenseiter» dagegen zeigt
wenig Zusammenhalt. Auf Dobu stehen sowohl Dogma als auch
Praxis einer Vereinigung zweier Dörfer durch mehrere Verschwä-
gerungen entgegen. Je mehr sich diese auf die verschiedenen Wei-
ler verteilen, desto eher werden die Heiraten gutgeheißen. Daher
kommt es, daß die verschiedenen eingeheirateten Ehegatten kaum
jemals durch Zugehörigkeit zur selben Susu etwas miteinander ge-
meinsam haben. Es gibt noch eine totemistische Kategorie, welche
ebenfalls über die engen Grenzen der «Örtlichkeit» hinausgreift, aber
dies ist auf Dobu eine leere Klasseneinteilung ohne irgendwelche Funk-
tion oder Bedeutung und fällt überhaupt nicht ins Gewicht, weil sie die
verschiedenen Einzelindividuen, die in den Weiler hineingeheiratet
haben, in keiner Weise eint.

Demütigende Stellung des Ehemanns

Mit allen durch die Tradition geheiligten Mitteln, welche auf Dobu
der Gesellschaft zu Gebote stehen, zwingt diese dem Ehegatten, der
sich für ein Jahr auf fremdem Grund und Boden, nämlich im Dorfe
des anderen Ehepartners befindet, eine äußerst demütigende Rolle
auf. Sämtliche «Besitzer» des Dorfes dürfen ihn beim Namen nen-
nen, aber er selbst darf nie einen von ihren Namen in den Mund
nehmen. Dafür, daß man auf Dobu die Personennamen nicht ge-
braucht, gibt es verschiedene Gründe, aber wenn schon ein solcher
Name gebraucht wird, so bedeutet dies, daß sich der, der ihn nennt,
große Freiheiten herausnehmen darf. Es bedeutet dies Überlegen-
heit gegenüber der angeredeten Person. Jedesmal, wenn das Dörf-
chen Verlobungsgeschenke gibt oder empfängt, beim Austausch der
Hochzeitsgeschenke, welcher jedes Jahr von neuem stattfindet, oder
bei einem Todesfall hat der eingeheiratete Ehteil, der sein Jahr
hier «absitzt», überhaupt nichts dabei zu suchen. Er bleibt immer
und stets der Außenseiter.

Das alles sind aber noch die geringfügigsten Demütigungen, die
dieser auf sich nehmen muß. Es gibt ein noch viel wichtigeres Span-
nungsmoment: Die Bewohner des Dorfes, in dem das Paar gerade
wohnt, sind mit der Aufführung des eingeheirateten Teiles selten
oder nie zufrieden. Auf Grund des Austausches von Hochzeitsge-
schenken, welcher Jahr für Jahr bis zum Tode eines der Ehepartner
unter Einhaltung der gleichen Formalitäten erfolgt, investiert die
Susu in dieser Ehe ein immerhin beträchtliches Kapital. Die männ-
lichen Verwandten mütterlicherseits haben also ein mehr oder we-
niger begründetes Recht zur Einmischung. Es ist daher für den «orts-
ansässigen» Ehteil ein leichtes, sich an die Susu, zumal an den
Bruder der Mutter, um Beistand in den alltäglich auftretenden ehe-
lichen Konflikten zu wenden. Der Oheim ist für gewöhnlich nur zu
gerne bereit, den Außenseiter vor allen Leuten herunterzukanzeln
oder ihn mit obszönen Schimpfworten aus dem Dorfe zu jagen.

komm.

Gö. Doch ein weiteres Spannungsmoment entschieden intimeren Charakters ist vorhanden: Eheliche Treue wird weder vom Manne noch von der Frau erwartet, und kein Dobuer wird einräumen wollen, daß ein Mann und eine Frau auch nur für den kürzesten Zeitraum beisammen sein könnten, es sei denn zum Zwecke des geschlechtlichen Verkehrs. Der von außerhalb stammende Ehegatte ist rasch geneigt, an der ehelichen Treue seines Partners zu zweifeln, und hat gewöhnlich auch Grund dazu. In der argwohngeschwängerten Atmosphäre Dobus ist die gefahrloseste Liebschaft die mit einem «Bruder» oder einer «Schwester» aus dem Dorfe. Während des Jahres, das man in seinem eigenen Dorfe verbringt, ist natürlich die Gelegenheit günstig und sind übernatürliche Gefahren auf ein Minimum reduziert. Die öffentliche Meinung mißbilligt ganz entschieden Ehen zwischen solchen sippengebundenen «Brüdern» und «Schwestern». Es würde ja eine Spaltung im Dorfe herbeiführen, wenn zwischen zwei Teilen der Siedlung der zwangsläufige Austausch von Hochzeitsgeschenken erforderlich würde. Dafür ist Ehebruch innerhalb dieser Gruppe ein beliebter Zeitvertreib; er wird ständig in der Sage verherrlicht, und daß er in jedem Dörfchen vorkommt, ist jedermann von Kindesbeinen an wohlbekannt. Natürlich ist dies eine äußerst inhaltsschwere Angelegenheit für den dergestalt verletzten Eheteil. Er (und genau so oft sie) besticht die Kinder, sowohl die eigenen als auch die übrige Dorfjugend, damit sie ihm Nachrichten darüber zutragen. Handelt es sich nun hier um den Mann, dann zerschlägt er die Kochtöpfe seiner Frau, ist die Frau die Beleidigte, dann mißhandelt sie den Hund ihres Mannes. Natürlich fängt er dann zu streiten an, und zwar in recht heftigem Tone – und in diesen eng nebeneinanderstehenden, mit Palmblättern gedeckten Häusern verhallt natürlich kein Laut ungehört. Zum Schlusse stürzt er wütend aus dem Haus und zum Dorfe hinaus. In ohnmächtiger Wut versucht er mit einem der ortsüblichen Mittel Selbstmord zu verüben – was wahrscheinlich nur äußerst selten von Erfolg begleitet ist. Gewöhnlich wird er wieder zum Leben erweckt – und nun wird die Susu seiner Frau langsam hellhörig. Aus Angst vor den Vergeltungsmaßnahmen seiner Verwandten, die zwangsläufig einsetzen würden, wenn es dem beleidigten Ehemanne doch gelingen sollte, seine Selbstmordabsichten zu verwirklichen, lassen sie sich zu einem etwas vernünftigeren Benehmen herbei. Sie können sich notfalls sogar weigern, in dieser Angelegenheit irgend etwas zu unternehmen, so daß schließlich die beiden Ehepartner doch beieinanderbleiben, wenn auch schmolend und aufeinander reichlich wütend. Na ja, nächstes Jahr, wenn man in «ihrem» Dorfe wohnt, kann sich die Frau ja auf ähnliche Weise rächen!

Die Ausführung der Vorschrift, daß Mann und Frau einen gemeinsamen Haushalt führen müssen, ist also auf Dobu durchaus keine so einfache Angelegenheit wie bei uns. Die Begleitumstände machen eine derartig schwierig zu handhabende Einrichtung daraus, daß die Ehe ständig bedroht ist und auch für gewöhnlich in die Brüche geht. Ehescheidungen sind äußerst häufig, fünfmal so häufig

wie beispielsweise auf Manus¹, dem Bereiche einer andern, Zuñi Dr. FORTUNE beschriebenen ozeanischen Kultur. Die Erfüllung von zweiten Forderung, der auf Dobu die beiden Ehepartner Genüge zu leisten haben, wird durch die kulturellen Einrichtungen ebenfalls sehr erschwert. Die beiden sollen gemeinsam die Pflanzung bearbeiten für ihren und ihrer Kinder Lebensunterhalt. Die Bestimmung kommt nämlich ständig mit grundlegenden Privilegien und magischen Prärogativen in Konflikt.

Der starre Eigentumsbegriff

Die absolute Exklusivität des Besitzes auf Dobu kommt nirgends schärfer zum Ausdruck als in dem starren Festhalten am hereditären Eigentumsrecht an der Yamswurzel. Eine ganz bestimmte Yamsgeneration pflanzt sich im Besitz einer Susu genau so fort wie das Blut in den Adern von deren Mitgliedern. Die Saatkollen werden selbst in der Pflanzung eines Ehepaars niemals gemeinsam beschafft. Jeder Partner bearbeitet seine eigene Hälfte der Pflanzung, die mit Yams eigener Zucht besteckt ist; zum Wachstum gebracht werden die Knollen durch magische Formeln, welche individueller Geheimbesitz jeder Susu sind. Das Universaldogma ihrer Gesellschaft besagt, daß nur Yams aus der eigenen Sippe in der Pflanzung des Betreffenden gedeiht und zwar nur auf Grund der in gleicher Weise wie die Saatkollen vererbten Zauberformeln. Auf die eine Ausnahme, welche die Sitte in der Praxis gestattet, werden wir später noch zurückkommen. Soweit der eheliche Garten in Betracht kommt, gibt es keine Ausnahme! Mann und Frau nehmen, jedes für sich, das Saatgut von der vorigen Ernte und pflanzen ihre sippeneigenen Saatkollen und sind auch wieder jedes für sich für das Erträgnis verantwortlich. Nahrungsmittel sind auf Dobu niemals in genügender Menge vorhanden, und jeder hungert bis zu einem gewissen Grade während der letzten Monate vor dem Stecken der Knollen, weil es sich darum handelt, das nötige Saatgut vom Vorrat abzuzweigen. Vom Saatgut etwas wegessen, bedeutet auf Dobu eine nicht wieder gut zu machende Pflichtvergessenheit, denn ein Ausgleich des Verlustes ist vollkommen unmöglich. Weder der Mann noch die Frau könnte sich das leisten, denn nicht sippeneigener Yams würde ja niemals in der Pflanzung gedeihen! Nicht einmal die eigene Susu wäre bereit, einen solch offenkundigen Bankrott, wie ihn der Saatverlust darstellt, abzuwenden. Wenn einer schon so tief gesunken ist, daß er sich an seinem Saatgut vergreift, dann ist er ein schwarzes Schaf, das von der eigenen Sippe im Stich gelassen wird. Er wird sein Leben lang ein Vagabund sein und bleiben.

Die Pflanzungen der Frau und des Mannes bleiben also unweigerlich streng voneinander getrennt. Die Saatkollen bilden bis in alle Ewigkeit persönliches Eigentum des einzelnen, und ihr Wachstum

¹ Größte und wichtigste Insel der Admiralitäts-Gruppe im Bismarck-Archipel. (Anm. d. Übers.)

kommen durch Zauberformeln bewirkt, die gleichfalls streng getrennter Güterbesitz sind und niemals in einen Topf geworfen werden dürfen. Das Nichtgedeihen einer Pflanzung wird äußerst übel vermerkt und bildet die Grundlage für Ehezwist und endliche Scheidung. Nichtsdestoweniger teilen sich beide in die Pflanzungsarbeit. Die Pflanzung bildet ebenso wie das Haus auch ein unverletzliches Besitztum für Mann, Frau und Kinder. Der Ertrag beider Pflanzungshälften wird gemeinsam verbraucht.

Sobald die Ehe durch einen Todesfall gelöst wird, oder auch beim Tode des Vaters nach Jahre vorher erfolgter Trennung der Eheleute, werden sämtliche vom väterlichen Dorfe stammenden Nahrungsmittel, gleich ob Vogel oder Fisch oder Feldfrüchte, für seine Kinder tabu. Nur solange der Vater lebt, können sie davon essen, ohne Schaden zu nehmen – eine durchaus nicht selbstverständliche Konzession, die man der Tatsache macht, daß die Kinder ja von beiden Elternteilen aufzuziehen sind. In ähnlicher Weise gehen auch die Kinder nach dem Tode des Vaters des Rechts verlustig, sein Dorf zu betreten. Das bedeutet, daß das Dorf ihrer Mutter sie, sobald auf die Erfordernisse des Ehelebens keine Rücksicht mehr genommen zu werden braucht, so ausschließlich für sich beansprucht, daß jeglicher Kontakt mit der verhaßten Sippe des Vaters unterbleiben muß. Wenn sie als Erwachsene oder als Greise in einem rituellen Austausch Eßwaren zum Dorfe des Vaters zu bringen haben, müssen sie am Dorfrande mit gesenktem Kopfe stehenbleiben, während die anderen ihre Lasten ins Dorf tragen. Sie müssen auch dort warten, bis der Trupp wieder zurückkommt, und kehren dann an seiner Spitze wieder ins Dorf der mütterlichen Sippe zurück. Das Dorf des Vaters nennt man daher <den Platz, wo man das Haupt senkt>. Das Tabu, das auf dem Dorfe der verstorbenen Gattin ruht, ist noch strenger. Der Witwer muß noch weiter davon entfernt stehenbleiben bzw. in noch weiterem Bogen darum herumgehen. Die vagen Konzessionen, die man dem Ehebündnis macht, werden also durch verdoppelte Einschränkungen wieder mehr als wettgemacht.

Mißgunst, Argwohn und absolute Exklusivität des Eigentumsbegriffes, die für Dobu so charakteristisch sind, beherrschen also eine Dobuehe voll und ganz, aber die volle Tragweite dieser Gesinnung kommt einem erst dann richtig zum Bewußtsein, wenn man sich auch ihren Einfluß auf das übrige Leben vergegenwärtigt. Die Motive, von denen das Leben der Dobuer bestimmt wird, sind außerordentlich gering an Zahl. Es ist bemerkenswert, wie stark sie von den Institutionen ihrer Kultur eingeschränkt werden und wie dauerhaft sie sind. Existenz bedeutet Kampf mit dem Anderen bis aufs Messer, und jeglicher Vorteil, den der Sieger erringt, geht auf Kosten des Unterlegenen. Dieser <Wettbewerb> ist jedoch nicht so beschaffen wie an der Nordwestküste Nordamerikas, wo sich die Rivalität in aller Öffentlichkeit kundtut und der Kampf mit blanken Waffen und maßloser Arroganz geführt wird, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden. In Dobu spielt sich alles unter der Oberfläche und unter Zuhilfenahme der gemeinsten Mittel ab. Der brave

Mann, der Erfolgreiche ist der, welcher den anderen um seinen Platz an der Sonne regelrecht betrogen hat. Dafür hat nun die Kultur ganz extravagante Techniken und ausgeklügelte Möglichkeiten vorgesehen. Schließlich und endlich hängt über jeder Existenz auf Dobu das Damoklesschwert des Verrats.

Die Starrköpfigkeit, mit der auf Dobu auf peinlichste Beachtung der Eigentumsrechte geachtet wird, und der Grad, bis zu dem dies auch die Hinopferung anderer, gegenseitige Verdächtigung und Böswilligkeit in sich schließt, spiegelt sich in der Religion in hohem Ausmaße wider. Das ganze Dobu benachbarte Teilgebiet Ozeaniens ist eines der stärksten Bollwerke magischer Praktiken, und diejenigen Religionswissenschaftler, die Religion und Magie als sich gegenseitig ausschließend und zueinander im Gegensatz stehend definieren, müßten eigentlich den Dobuern jegliche Religion absprechen. Vom Standpunkt des Anthropologen aus sind allerdings Magie und Religion zwei einander ergänzende Methoden des Umgangs mit dem Übernatürlichen, wobei die Religion auf der Herstellung einer ersehnten persönlichen Verbindung mit der Welt des Übernatürlichen beruht und die Magie Techniken anwendet, die diese Welt selbsttätig beeinflussen. Auf Dobu gibt es kein Günstigstimmen übernatürlicher Wesen, weder Gaben noch Opfer zwecks Erreichung fester Zusammenarbeit zwischen Göttern und Sterblichen. Die auf Dobu bekannten übernatürlichen Wesen werden durch einige wenige, streng geheim gehaltene magische Namen repräsentiert, deren Kenntnis genau wie die Entdeckung des Namens «Rumpelstilzchen» im Märchen Befehlsgewalt über die Träger verleiht. Aus diesem Grunde sind auch die Namen der Geister vielen Dobuern unbekannt. Jeder kennt nur die, die er entweder «gekauft» oder aber ererbt hat. Diese wichtigen Namen werden niemals laut ausgesprochen, sondern nur ganz leise gemurmelt, damit sie ja kein anderer hört. Bei allen damit verbundenen Glaubenssätzen handelt es sich eher um reine Namensmagie als um ein demütiges Geneigtmachenwollen der Geister.

Glaube an Magie

Zu jeglicher Betätigung gehören entsprechende Zaubersprüche. Das merkwürdigste dabei ist, daß die Dobuer der festen Überzeugung sind, daß man ohne Anwendung von Magie auf keinem einzigen Gebiet überhaupt irgendwelchen Erfolg haben könne. Wir haben gesehen, welch großen Raum die Religion im Leben der Zuñi einnimmt. Dort beziehen sich alle religiösen Praktiken auf den Regen, und wenn man auch in Betracht zieht, daß das Dogma dort ungeheuerlich übertrieben wird, so bleiben doch weite Gebiete des Seins übrig, auf die sich das Zeremonialwesen nicht erstreckt. An der Nordwestküste Nordamerikas verstoßen religiöse Praktiken kaum gegen den dort wichtigsten Lebenszweck, nämlich die Konsolidierung des Status. Auf Dobu liegen die Dinge ganz anders. Jeglicher Erfolg in aller und jeglicher Betätigung hängt von den Kenntnissen in der Ma-

komm

Götter ab, über die der Betreffende verfügt. Der Yams kann ohne Anwendung von Magie einfach nicht wachsen, Liebe zum anderen Geschlecht verdankt ihr Dasein nur dem Liebeszauber, der Austausch von Wertsachen bei Unternehmungen wirtschaftlicher Art steht unter magischen Einflüssen, kein Baum ist gegen Diebstahl gesichert, wenn er nicht mit einem für den Dieb verderbenbringenden Zauber belegt ist, kein Wind weht, ohne daß er herbeigezaubert worden wäre, und Krankheit und Tod sind überhaupt nur dank zauberischer Machinationen möglich.

Die Zauberformeln sind also von ungeheurer Wichtigkeit. Die Verbissenheit, mit welcher man hinter dem Erfolg herjagt, spiegelt sich in der eifrig betriebenen Jagd nach magischen Formeln getreulich wider. Diese stellen niemals Gemeinbesitz dar, es gibt auch keine Geheimbünde, zu deren Vorrechten ihr Besitz gehörte; ebensowenig kann von einer Vererbung der gleichen Formel auf mehrere Brüder die Rede sein. Die Zusammenarbeit innerhalb einer Susu geht nie so weit, daß alle ihre Angehörigen gemeinsamen Nutzen aus der Wirksamkeit von Zauberformeln ziehen. Die Susu sorgt lediglich für die strikt individuelle Erbfolge des Besitzes an Zauberformeln. Man hat zwar Anspruch auf die Zaubersprüche, die der Bruder der Mutter besitzt, aber doch kann jeder Spruch nur an einen einzigen Angehörigen des Klans weitergegeben werden, niemals an zwei Schwestersöhne des Besitzers zugleich. Dieser trifft selbst seine Wahl unter den in Betracht kommenden «Erben». Oftmals wählt er den ältesten Neffen, aber falls ihm ein anderer näherstehen sollte oder sich vielleicht ihm gegenüber besonders hilfsbereit erwiesen hat, kann er ohne weiteres den ältesten übergehen, ohne ihn für den Entgang anderweitig entschädigen zu müssen. Diesem kann es auf diese Art und Weise passieren, daß er sein Leben lang ohne die für das Gedeihen des Vams oder Unternehmungen wirtschaftlicher Art wesentlichen Formeln bleibt. Das stellt natürlich ein sehr hinderliches Moment dar, worüber zu sprechen eine Beleidigung wäre und für das es eine Milderung nur selten gibt. Jedoch verfügt jeder, ob Mann oder Weib, stets über irgendwelche Zaubersprüche. Krankheits- und Liebeszauber sind weit verbreitet. Heutzutage können sogar Kontraktarbeiter fern der Heimat einen Zauber verkaufen, was auf die Weitervererbung keinen Einfluß hat. Für einen einzigen solchen Zauberspruch sind schon vier Monatslöhne hingegeben worden, obwohl die Hauptpersonen bei diesem Handelsgeschäft schon in Diensten der Weißen gestanden hatten und damit ihrer heimatlichen Kultur bis zu einem gewissen Grade entfremdet waren. Der erlegte Betrag dürfte eine bescheidene Andeutung des wirklichen Wertes, den der Zauberspruch für den Käufer hat, darstellen.

Dobuer von dem Inselchen Tewara, wo Dr. FORTUNE lebte, bestritten es kategorisch, daß es den weißen oder polynesischen Missionslehrern auf Dobu Island gelungen sei, einen Pflanzungsbetrieb zu unterhalten. Ohne Magie wäre dies einfach unmöglich, sagten sie. Die Tewaraleute machten dabei nicht einmal von der bei Primitiven allgemein üblichen Begründung Gebrauch, daß eben die einheimischen Ge-

setze auch wieder nur für die Einheimischen gelten. Auf Dobu ist von Vertrauen auf die Magie und nur auf diese zu groß, als daß man zugeben könnte, Weiße und Polynesier unterlägen nicht ihrer Notwendigkeit.

Der erbittertste Wettstreit um die Erwerbung magischer Formeln herrscht zwischen den Schwestersöhnen, welche mit Recht Ansprüche auf die Zaubersprüche des Bruders ihrer Mutter geltend machen, und dessen eigenen Söhnen, deren enge Verbundenheit mit dem Vater im Haushalt und gemeinsame Interessen am Gedeihen der Pflanzung einen nicht zu unterschätzenden Gegenanspruch bilden. Dieser ist stark genug, um sich in der Praxis auch Anerkennung zu sichern. Dem Dogma zufolge ist nur die innerhalb des Klans weitervererbte Magie für das Wachstum des Yams von Bedeutung. Saatgut wird, wie wir gesehen haben, niemals aus dem Bereiche des Klans weggegeben. Trotz allem lernen auch die Söhne des Besitzers den Pflanzungszauber. Es ist dies eine weitere, verstohlene Konzession an das Gewicht einer aus der Ehe hervorgegangenen Gruppe, welche natürlich eine flagrante Verletzung des Dogmas darstellt, das jedem Individuum sein ausschließliches Besitzrecht zusichert.

Mit diesen Zaubersprüchen geht es also «wie bei einer ärztlichen Praxis, einer Geschäftskonzession oder dem Rang und den Ländereien eines Peers. Ein Arzt, der ein und dieselbe Praxis gleichzeitig zwei verschiedenen Personen, welche nicht Geschäftspartner, sondern Konkurrenten sind, verkaufen oder vererben wollte, dürfte dafür wohl kaum die gesetzliche Sanktion erhalten; bei einer Geschäftskonzession wäre die Sachlage die gleiche. Ein Herrscher, der im Mittelalter zwei Männern die gleichen Würden und die gleichen Ländereien verliehen hätte, hätte wohl bald den Aufstand vor den Toren gehabt. Auf Dobu jedoch, wo die beiden Erben auch weder Partner noch gute Freunde oder Teilhaber an gemeinsamem Besitz sind, sondern vielmehr Gegner, gilt das gleiche Vorgehen als legal. Ein und derselbe Besitz wird zweimal vergeben.» Wenn allerdings der Sohn des Besitzers bei dessen Tode mehr Zaubersprüche erhalten hat als der Schwestersohn, kann dieser als rechtmäßiger Eigentümer uraltem Brauch gemäß seine Rechte bei dem Sohne geltend machen. Dieser muß ihn dann gratis die Zaubersprüche lehren. War jedoch die Mehrheit dieser Zaubersprüche bereits auf den Schwestersohn übergegangen, so hat der Sohn keine weiteren Ansprüche.

Die Zaubersprüche müssen wortgetreu rezipiert werden, sonst sind sie wirkungslos; oftmals müssen dabei mit bestimmten Blättern oder Holzstückchen symbolische Handlungen vorgenommen werden. Meist handelt es sich um Sympathiezauber. Man nennt beispielsweise dem Yams, sobald er Blätter angesetzt hat, im Busch wachsende Wasserpflanzen, damit er deren üppiges Grün nachahmen soll, oder man beschreibt, wie der Nashornvogel einen Baumstumpf in Stücke reißt, um einem anderen die gräßlichen Verwüstungen, die die Gangosa¹ verursacht, an den Hals zu wünschen. Im übrigen sind die Zaubersprüche bemerkenswert wegen der darin

¹ Spätform der tropischen Infektionskrankheit «Framboesie» (Anm. d. Red.)

kommt
Götter Ausdruck gebrachten Böswilligkeit und wegen des Ausmaßes,
in dem sie die feste Überzeugung der Dobuer, daß des einen Gewinn
des anderen Verlust ist, widerspiegeln.

Pflanzungsritual

Das Pflanzungsritual beginnt, sobald der Boden für das Stecken der
Saatknollen vorbereitet ist, und dauert bis zur Ernte an. Die eben ge-
steckten Yamsknollen werden als von riesenhafter Größe und als be-
reits angewachsen beschrieben. Die für das erste Wachstum nötigen
Formeln stellen das Sichineinanderschlingen der Ranken durch das Bild
der ihr Netz verfertigten Kapalispinne dar:

«Kapali, Kapali,
Schlingt ihre Fäden
Und lacht dabei voller Freude:
Ich mit meiner durch das üppige Laubwerk verdunkelten
Pflanzung
Ich mit meinen Blättern!
Kapali, Kapali,
Schlingt ihre Fäden
Und lacht dabei voller Freude.»

Während dieser Zeit waren noch keine Zauberformeln nötig, um
den Yams zu bewachen, auch ist noch kein magischer Diebstahl
unternommen worden. Nun aber, wo er etwas gewachsen ist, muß
er fest im eigenen Boden verwurzelt werden. Die Yamsknollen gel-
ten nämlich als lebende Wesen, und man glaubt, daß sie nächtliche
Spaziergänge von Pflanzung zu Pflanzung unternehmen. Der ober-
irdische Teil bleibt da, aber die Knollen sind fort. Gegen Morgen
finden sie sich dann gewöhnlich wieder an ihrem Platze ein. Aus
diesem Grunde wird auch am frühen Morgen, der üblichen Zeit für
die Arbeit in der Pflanzung, niemals nach Yams gegraben – es wäre
ja doch umsonst! Die Rückkehr vom nächtlichen Ausfluge muß also
geduldig abgewartet werden. Auch während des eigentlichen Wachs-
tums nehmen die Pflanzen eine allzu frühe Einschränkung ihrer Be-
wegungsfreiheit übel; die «bevormundenden» Beschwörungen set-
zen daher erst dann ein, wenn die Pflanzen in ein bestimmtes
Wachstumsstadium eingetreten sind. Dieser Zauber soll nämlich die
«vagabundierenden» Knollen dazu verleiten, in der eigenen Pflan-
zung zu verbleiben – auf Kosten desjenigen, aus dessen Pflanzung
sie stammen. Auch der Pflanzungsbetrieb ist auf Dobu ein Konkur-
renzkampf gleich dem um die Erbschaft. Ein Dobuer kann es nicht
begreifen, daß ein anderer mehr Yams anpflanzen oder aus seinen
Saatknollen mehr herausholen könnte als er selbst. Wenn der Nach-
bar mehr erntet, dann hat er sich das Mehr durch zauberische Machi-
nationen aus den Pflanzungen seiner Nachbarn gestohlen! Man be-
wacht daher von diesem Zeitpunkt an seine Pflanzung in persona
und wendet allen verfügbaren Zauber an, um den Yams aus des
Nachbarn Pflanzung in die eigene herüberzulocken und dem Zau-

ber dieses Nachbarn einen Gegenzauber entgegenstellen zu können. Zuñi
Diese <Gegenminen> veranlassen die Yamsknollen zum festen Einwachsen
zeln, damit sie für die Ernte des Pflanzungsbesitzers bewahrt bleiben:

«Wo steht die Kasiarapalme? ¹
Mitten in meiner Pflanzung,
Vor meiner Hausplattform
Steht sie.
Unerschütterlich und unbeugsam,
Unbeweglich wird sie stehen.
Die Holzerschmetterter schmettern,
Die Steinschleuderer schleudern –
Sie bleiben unbeweglich.
Die lauten Erdstampfer stampfen –
Sie bleiben unbeweglich.
Sie bleibt, bleibt
Unerschütterlich, unbeugsam.
Der Kulia-Yams ²,
Er bleibt unerschütterlich, unbeugsam.
Er bleibt, bleibt unbeweglich
Mitten in meiner Pflanzung.»

Die Unantastbarkeit der Pflanzung wird so sehr respektiert, daß sich
normalerweise der intime Verkehr zwischen den Eheleuten dort ab-
spielt.

Eine gute Ernte ist zugleich ein Eingeständnis des Diebstahls.
Man glaubt, daß der Mehrertrag von anderen Pflanzungen, sogar
von solchen der eigenen Susu, hergezaubert worden ist. Die Höhe
des Ertrags wird daher sorgfältig verheimlicht und Anspielungen
darauf oder gar Erwähnung im Gespräche würden als Beleidigung
angesehen werden. Auf allen umliegenden Inseln bedeutet
die Ernte die Gelegenheit für ein großes rituelles Zurschaustellen
des Ertrags, eine prahlerische Parade, die den Höhepunkt sämtlicher
Zeremonien des Jahres darstellt – auf Dobu verheimlicht und
verbirgt man sie gleich Diebesgut. Mann und Frau bringen sie nach
und nach ins Vorratshaus. Ist die Ernte gut ausgefallen, dann ist für
beide Grund genug vorhanden, sich vor einer Bespitzelung durch
andere zu hüten, denn bei Krankheit oder Todesfall pflegt der Wahr-
sager dieses Unglück stets einer guten Ernte zuzuschreiben, weil
irgend jemand über die gute Ernte des anderen dermaßen erbittert
war, daß er dem erfolgreichen Pflanzler mit Zauberei zu Leibe ging.

Krankheitszauber und Zauberer

Die Krankheitszauber strotzen nur so von Übelwollen. Jeder Mann
und jede Frau im Dorfe Tewara verfügt über einen bis zu fünf

¹ Derjenige Baum im Busch, welcher das härteste Holz hat und in einem Sturm,
der alle anderen Bäume niederzwingt, aufrecht stehen bleibt.

² Eine Yamssorte. Der ganze Spruch wird für jede Sorte wiederholt.

komme...heitszauber. Für jede Krankheit gibt es eine bestimmte For-
Götze...mel, und jede Person, die über eine solche verfügt, besitzt auch den da-
zugehörigen Gegenzauber, der die Krankheit wieder beseitigt. Einige
Leute besitzen ein Monopol für bestimmte Krankheiten, sind also
die alleinigen Besitzer der betreffenden Zauberformeln und auch
des dazugehörigen Gegenzaubers. Wenn also dort jemand Elefan-
tiasis oder Skrofulose bekommt, weiß er genau, wem er dies zu ver-
danken hat. Derartige Zauber machen natürlich den Besitzer zu ei-
ner sehr einflußreichen Persönlichkeit und sind demgemäß äußerst
begehrt.

Die Zaubersprüche verschaffen ihren Besitzern eine selten gün-
stige Gelegenheit, ihre üble Gesinnung auf die deutlichste Art, wel-
che ihr Kulturbegriff gestattet, zum Ausdruck zu bringen. Norma-
lerweise ist die offene Äußerung einer solchen Gesinnung tabu.

Der Dobuer wagt keine öffentliche Herausforderung, wenn er je-
mand zu verletzen wünscht. Er spielt den Unterwürfigen und ver-
doppelt seine Freundschaftsbezeugungen, da er glaubt, daß intime
Beziehungen die Wirksamkeit des Zaubers noch erhöhen. Er kann
seine Zeit abwarten, denn wenn er einmal seinen Krankheitszau-
ber gegen seinen Feind richtet und später seinen Schwestersohn
den Zauber lehren wird, dann kann er ja seiner wahren Gesinnung
freien Lauf und die Maske fallen lassen – der Feind sieht und hört
ja nichts davon. Er haucht den Zauber auf irgendwelche Ausschei-
dungen des Opfers oder in eine Schlingpflanze, die er über den Weg
legt, den der Feind gehen muß. Er selbst legt sich in der Nähe auf
die Lauer, damit er sieht, ob dieser auch wirklich daranstößt. Bei
der Übertragung des Zaubers auf das «Medium» kopiert er im vor-
aus die fürchterlichen Schmerzen, welche im letzten Stadium der
Krankheit, die er anhängen will, auftreten, windet sich auf dem
Boden und stößt konvulsivische Schreie aus. Nur so, nach getreuer
Reproduktion seiner Wirkung, wird der Zauber seinen Zweck er-
füllen. Jetzt ist der Zauberer befriedigt. Wenn das Opfer die Ranke
irgendwie berührt hat, nimmt er sie mit nach Hause, damit sie dort
verdorrt. Wenn er dann seinen Feind endgültig töten will, wirft er
sie ins Feuer.

Die Zaubersprüche sind fast ebenso genau festgelegt wie die sie
begleitenden Handlungen. Jede einzelne Verszeile wird durch Bespucken
des Mediums mit zerkautem Ingwer noch bekräftigt. Ich gebe hier
einen Zauberspruch, der Gangosa bewirken soll, jene furchtbare Krank-
heit, welche das Fleisch ebenso wegfrisst wie der Nashornvogel, ihr
Schutzpatron, mit seinem wuchtigen Reißschnabel von den Baum-
stümpfen das Holz abreißt. Nach diesem ist sie auch benannt.

«Nashornvogel, der auf Sigasiga wohnt,
In der Spitze des Lowana-Baumes,
Er schneidet, er schneidet,
Er reißt weg
Von der Nase,
Von den Schläfen,

Von der Kehle,
 Von der Hüfte,
 Von der Zungenwurzel,
 Vom Nacken,
 Vom Nabel,
 Von den Lenden,
 Von den Nieren
 Von den Eingeweiden
 Reißt er das Fleisch weg,
 Reißt er beständig weg.
 Nashornvogel, der auf Tokuku wohnt
 In der Spitze des Lowana-Baumes,
 Er¹ kriecht zusammengekrümmt dahin,
 Er kriecht und hält sich den Rücken (vor Schmerzen).
 Er kriecht und hält sich dabei die Nierengegend,
 Er kriecht, den Kopf in den verschlungenen Armen haltend,
 Er kriecht vollkommen verkrümmt dahin.
 Jammernd, schreiend
 Fliegt sie² herbei,
 Fliegt sie schnell herbei.

Wenn nun jemand erkennt, daß ihn eine Krankheit befallen hat, dann schickt er nach demjenigen, der sie ihm angezaubert hat – einen anderen Weg, dem Tode zu entgehen, gibt es nicht. Die Krankheit kann nur durch den entsprechenden Gegenzauber, den ja derselbe Zauberer besitzt, geheilt oder wenigstens in ihren Auswirkungen stark abgeschwächt werden. Gewöhnlich kommt der Zauberer, wenn er sich veranlaßt fühlt, eine Krankheit wieder zu besprechen, nicht selbst zu dem Patienten. Er haucht den Gegenzauber in ein Gefäß mit Wasser, das ihm ein Verwandter des Kranken gebracht hat. Dann wird dieses Gefäß wieder fest verschlossen, und der Kranke badet zu Hause in dem Wasser. Man glaubt, daß der Gegenzauber zwar oft den Tod verhindert, aber Verunstaltungen zuläßt – ein Glaube, der auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß die verbreitetsten Eingeborenenkrankheiten eher entstehend als tödlich wirken. Für die eingeschleppten Krankheiten Tuberkulose, Masern, Influenza und Dysenterie gibt es, obwohl sie auf Dobu schon seit einem halben Jahrhundert bekannt sind und schon zahlreiche Opfer gefordert haben, weder Zauber noch Gegenzauber.

Die Dobuer gebrauchen diese Krankheitszauber ganz nach Belieben und teilweise zu recht eigenartigen Zwecken. Die einfachste Methode, irgendeine Ware oder einen Baum mit einer Eigentumsmarke zu versehen, besteht darin, daß der Eigentümer «seine» Krankheit gleichsam als Schutzwache davorstellt. Die Eingeborenen sagen: «Das ist Alos Baum» oder «Dieser Baum gehört Nada», was bedeuten soll: «Diesen Baum hat Alo mit dem dritten Stadium der

¹ Das Opfer.

² Die personifizierte Macht des Zaubers.

kommt, Meerpocken belegt bzw. «Dieser Baum trägt Paralyse als Na-
Götter als Eigentumsmarke». Natürlich kennt jedermann den Eigentümer
dieser Krankheitszauber, denn wer einen solchen besitzt, verwendet
ihn als Eigentumszeichen. Wenn nun der Besitzer seinen eigenen
Baum abernten will, muß er erst die Krankheit von diesem wieder
wegzaubern. Nachdem Besitz des Krankheitszaubers und Besitz des
Gegenzaubers untrennbare Begriffe sind, kann sich der Besitzer des
Baumes stets vor der Krankheit, mit der er den Baum belegt hat,
schützen. Eine Erschwerung besteht darin, daß er sich dann auch
gegen die Möglichkeit eines bereits erfolgten Diebstahls sichern
muß! Wenn einer den Baum schon bestohlen hat, dann hat er auch
eine zweite Krankheit daraufgelegt! Er ist eben das Risiko eingegan-
gen, mit seinem eigenen Exorzismus die ursprüngliche Bezauberung
nicht weggenommen zu haben, da sein Spruch für die Krankheit, mit
der der Baum behaftet war, vielleicht nicht gilt. Er rezipiert also
seinen ihm überkommenen Gegenzauber und erwähnt dabei auch die
Krankheit, welche eigentlich vom Baume entfernt werden soll; nachher
belegt er den Baum dann mit seiner eigenen Krankheit. Wenn nun
der rechtmäßige Besitzer kommt, um die Früchte zu ernten, kann es
leicht möglich sein, daß sein Baum mit einer anderen, ihm notwen-
digerweise unbekanntem Krankheit belegt ist; um nun ganz sicherzu-
gehen, rezipiert er seinen Gegenzauber in der Mehrzahlform. Die
Formel lautet dann:

«Sie fliegen fort,
Sie gehen.»

Der Argwohn der Dobuleute grenzt bereits an Verfolgungswahn;
man nimmt immer an, daß ein Gegenzauber vorhanden ist. In Wirk-
lichkeit ist aber die Angst vor der Krankheit zu groß, als daß man
sich wegen solcher Kleinigkeiten, wie sie ein paar Früchte darstel-
len, der Gefahr aussetzen würde, krank zu werden, ausgenommen
etwa, wenn eine Hungersnot herrscht und man vor der Alternative
steht, entweder zu stehlen oder verhungern zu müssen. Die Furcht
vor dem Krankheit erzeugenden Fluch, der auf dem Eigentum des
anderen liegt, ist zu groß. Eine derartige Bezauberung beschränkt
sich auf Bäume außerhalb der Siedlung, denn ein Fluch, der auf
Bäumen innerhalb dieser läge, würde ja sämtliche Bewohner tref-
fen. Jedermann würde fortziehen, wenn man den dürren Kokospalm-
wedel, der den Fluch versinnbildlicht, um einen Baum im Dorfe ge-
bunden fände! Als Dr. FORTUNE, noch bevor er den Gangosa-Zauber
kannte, mit dem man Wertstücke belegt, einige Sachen, die er nicht
ganz unbeschützt in einem unbekanntem Dorfe zurücklassen wollte,
damit zu belegen vorgab, rannten seine Boys wie von Furien ge-
jagt in die Nacht hinaus. Später erfuhr er, daß Familien, die fünfzig
oder hundert Meter von der Hütte, in welcher er kampiert hatte,
entfernt wohnten, ihre Häuser verlassen hatten und in die Berge
geflohen waren.

Die Macht, Krankheit über einen anderen zu verhängen, beruht
durchaus nicht nur auf diesen mehr oder weniger Allgemeingut

darstellenden Zaubersprüchen, welche nur ganz bestimmte Ki. ^{Zuñi}
heiten hervorrufen. Mächtige Zauberer, besser gesagt: mächtige Män- ^{von}
ner, da ja jeder Mann ein Zauberer ist, haben noch ein ganz aus-
gefallenes Mittel in petto: Vada. Sie können es sich leisten, ihrem
Opfer selbst gegenüberzutreten; dieses entsetzt sich dermaßen über
den Fluch des Zauberers, daß es unter Zuckungen zu Boden stürzt,
den Verstand verliert und unweigerlich dem Tode entgegensieht.
Wenn einer einen solchen Fluch anbringen will, wartet er geduldig
den günstigsten Zeitpunkt dafür ab; glaubt er diesen gekommen,
dann kaut er zunächst große Mengen Ingwer, um seinen Körper so
zu erhitzen, daß die Machtfülle des Zaubers ihren Höhepunkt er-
reicht, auch unterläßt er den geschlechtlichen Verkehr. Ferner trinkt
er viel Meerwasser, um seinen Schlund auszudörren, damit er nicht
aus Versehen mit seinem Speichel auch seinen eigenen Fluch hin-
unterschluckt. Dann muß ein vertrauenswürdiger Verwandter auf
einen Baum klettern, der in der Nähe der Pflanzung steht, wo das
nichtsahnende Opfer allein bei der Arbeit ist; er soll als Wachhund
fungieren. Vorher machen sich beide durch entsprechenden Zauber
unsichtbar, worauf der Wächter seinen Platz auf dem Baume ein-
nimmt, um rechtzeitig Alarm geben zu können, falls sich jemand
näher sollte. Der Zauberer selbst schleicht sich unhörbar immer
näher zum Opfer hin, bis er plötzlich diesem gegenübersteht. Jetzt
stößt er den Schrei der Zauberer aus, der das Blut in den Adern
gerinnen macht – das Opfer stürzt zu Boden. Mit seinem von ihm
vorher besprochenen Kalkspatel entnimmt ihm der Zauberer die
inneren Organe – so behauptet man wenigstens – und verschließt
die Wunde wieder so, daß man nichts mehr davon sieht. Dreimal
prüft er sein Opfer: «Nenne mich bei Namen!» Der Beweis für den
Erfolg wird dadurch erbracht, denn der Mann vermag ihn weder
zu erkennen noch zu benennen, kann nur noch bedeutungslose
Worte murmeln, springt plötzlich auf und rennt wie verrückt da-
von. Er nimmt keinen Bissen mehr zu sich, kann das Wasser nicht
mehr halten und hat wahnsinnige Leibscherzen. Wenn die Ent-
kräftung weit genug fortgeschritten ist, stirbt er.

Dieser Bericht stammt von einem als zuverlässig erprobten Ein-
geborenen. Weitere Beweismittel für den Glauben der Eingebore-
nen kann man in Fällen bekommen, wo diejenigen, welche ein Zau-
berer gestellt hat, einem langsamen Tode entgegensiechen. Vada
zeigt in extremster Form die Bösartigkeit der Dobuerpraktiken und
jenes Terrors, der den Erfolg Vadas ermöglicht.

Passionierte Händler

Bisher habe ich es vermieden, von den Tauschveranstaltungen der
Dobuer zu sprechen. Die Leidenschaft für unaufhörliche Tauschge-
schäfte, die einen so großen Teil Melanesiens beherrscht, exi-
stiert auch auf Dobu. Der so heiß ersehnte und von den anderen
eben so heiß mißgönnte Erfolg, der jedem Dobuer am meisten am
Herzen liegt, wird hauptsächlich auf zwei Gebieten erstrebt, dem

komme materiellen Besitzes und dem der Liebe. Ein anderes Gebiet ist Göf die Zauberei, aber hier ist diese mehr Mittel zum Zweck, ein Mittel, um Erfolg auf den beiden anderen Gebieten zu erringen und zu behaupten.

Materieller Erfolg muß in einer dermaßen mit Argwohn und Hinterlist geschwängerten Atmosphäre wie der von Dobu notwendigerweise viele Unterschiede gegenüber den in unserer Zivilisation anerkannten wirtschaftlichen Zielen aufweisen. Anhäufung von Gütern ist von vornherein ausgeschlossen. Eine einzige gute Ernte - von anderen ausspioniert und vom Eigentümer stets bestritten - ist Anlaß genug zur Anwendung von Zauberei. Prahlerisches Zurschaustellen ist ebenfalls ausgeschlossen. Bekanntlich bestünde die ideale kommerzielle Technik in einem System von Wertmarken, die von Hand zu Hand gehen, die aber niemand als Dauerbesitz behalten darf. Gerade dieses System ist das auf Dobu herrschende. Den Höhepunkt des Lebens auf diesen Inseln bildet eine «internationale» Tauschveranstaltung, an der etwa ein Dutzend Inseln teilnehmen, die alle innerhalb eines flüchtig gezogenen Kreises von etwa 150 Meilen Durchmesser liegen. Diese Inseln stellen den Kula-Ring dar, den Dr. MALINOWSKI auch in seinem Werk über die Trobriander, die nördlichen Nachbarn der Dobuer, beschrieben hat.

Der Kulabezirk greift über den Kulturbereich der Dobuer hinaus, und andere dazugehörige Kulturgebiete haben sicher für diese Unternehmung andere Beweggründe und andere Ideen. Die eigenartigen Kula-Gebräuche, welche man auf Dobu dem eigenen Kulturbegriff so gut eingeordnet hat, müssen ihren Ursprung nicht unbedingt in diesen Kulturformen und Motiven haben, die jetzt auf Dobu mit ihnen verknüpft sind. Wir werden uns hier nur mit dem auf Dobu üblichen Verfahren beschäftigen. Mit Ausnahme der Trobriand-Inseln kennen wir die Kulasitten anderer Inseln überhaupt nicht.

Der Kula-Ring besteht aus einem Kreise von Inseln, den eine Sorte Wertsachen in halbjährlich erfolgendem Austausch in der einen Richtung durchwandert, eine andere in der anderen. Die männlichen Bewohner jeder Insel unternehmen weite Reisen über die offene See und transportieren Muschelhalzbänder im Uhrzeigersinne und Armringe aus Trochusschalen im entgegengesetzten. Jeder hat auf der Insel, mit welcher der Tausch vollzogen wird, seinen Handelspartner für jede der beiden Richtungen und feilscht mit diesem unter Einsatz aller verfügbaren Mittel um möglichst hohen Gewinn. Eventuell können hier die Schmuckstücke wieder an ihren Ausgangspunkt zurückgelangen und den Kreislauf von neuem antreten. Von den Armringen und Halsbändern trägt jedes Stück seinen besonderen Namen, einzelne davon besitzen, ihrer Berühmtheit entsprechend, riesigen Wert.

Die Angelegenheit trägt durchaus keinen solch phantastischen Charakter, wie es nach dem ängstlich eingehaltenen Verfahren scheinen möchte. Große Teile von Melanesien und Papua sind mit lokal spezialisierten Industrien geradezu übersät. Im Kula-Ring poliert

ist
tel,
be-
in-
er-
un-
fü-
-
ur-
die
die
al-
en
a-
h-
va
ng
er,
is,
n-
i-
e-
e-
o-
af
o-
ot
r-
n
n
e
d
af
s-
r-
n.
s-
n
-
l
t

das eine Volk Diorit, eines baut Kanus, ein anderes erzeugt ^{Zuñi} Zuñi
ferwaren, wieder eines verfertigt Holzschnitzereien, das nächste
mischt vielleicht Farben usw. usw. Der Austausch all dieser Waren
geht bei den größeren Wertstücken unter dem Schutzmantel des ritu-
uellen Tausches vor sich. In einer Gegend, wo die Vorliebe für
Tauschhandel in solch hohem Maße gepflegt worden ist, erscheint
das System rituellen Tausches, wie er in der Kula-Methode zur fest-
stehenden Einrichtung geworden ist, durchaus nicht so merkwürdig,
wie es einem Beobachter vorkommen muß, dessen eigene Kultur
kein Äquivalent dazu kennt. Auch die anscheinend willkürlich ge-
wählten Richtungen, in welchen die Armringe und die Halsbänder
gehandelt werden, beruhen auf rein wirtschaftlichen Gegebenheiten.
Die Armringe werden aus den Gehäusen der Trochusschnecke
hergestellt, die sich nur im Nordteile des Kula-Ringes findet, und
die Halsbänder bestehen aus den Schalen der Spondylusmuschel,
welche von Süden her in die südlichsten Inseln des Kula-Ringes
eingeführt werden. Aus diesem Grund gehen im Handelsverkehr der
westlichen Inseln des Ringes, der beträchtlicher ist als der der
östlichen Inseln, die Erzeugnisse des Nordens nach Süden, die Wert-
sachen des Südens dagegen nach Norden. Heutzutage sind diese Han-
delsobjekte zwar veraltet und gehören mehr oder weniger der Tra-
dition an, während frische Einfuhr kaum ins Gewicht fällt, aber die
Struktur des Handelsverkehrs ist doch die gleiche geblieben.

In der Pflanzungsarbeit tritt zwischen dem Stecken der Yams-
knollen und dem Beginn der Zeremonien, welche diese dazu be-
wegen sollen, «zu Hause» zu bleiben, eine Pause ein. Während die-
ser Zeit ziehen nun die Boote von Dobu nach Norden und Süden
auf Kula-Fahrt aus. Jeder kann für die Kula-Sachen, die er im Nor-
den bekommt, die entsprechenden Wertsachen aus dem Süden ver-
sprechen.

Der eigenartige Charakter des Kula-Verfahrens beruht auf der
Tatsache, daß jede Insel die Handelsobjekte vom Partner abholt.
Der Ankömmling teilt als Anreiz einige Geschenke aus und erhält
die Handelsware gegen das Versprechen der Lieferung der in sei-
nem Besitz befindlichen Tauschartikel beim Gegenbesuch des Ge-
schäftsfreundes. Kula ist daher niemals ein Markthandel, wo jeder
seine Ware und zumal die für den Tausch vorgesehene zur Schau
stellt. Jeder erhält den geforderten Preis auf Grund seines Einlei-
tungsgeschenkes und eines Versprechens, eines Versprechens der
Lieferung einer Ware, die bereits zu Hause bereit liegt, um auf An-
forderung abgegeben werden zu können.

Kula ist auch kein Gruppentauschverfahren, denn jeder einzelne
handelt auf eigene Rechnung unter Beobachtung aller üblichen
Förmlichkeiten mit seinem persönlichen Partner. Die Zauber, die
geschäftlichen Erfolg bringen sollen, sind eigentlich Liebeszauber
und sollen den gewählten Partner auf magische Weise so beein-
flussen, daß er dem, der den Zauber anwendet, den Vorzug gibt. Sie
verleihen diesem bzw. seiner Gestalt Unwiderstehlichkeit, glätten
die Haut, entfernen die zurückgebliebenen Spuren von Hautkrank-

kommen, röten die Lippen und verleihen angenehmen, wohlriechenden Duft. Der Dobuer in seiner extravaganten Begriffswelt kann sich einen friedlichen und vorteilhaften Tauschhandel nur auf der Wirkung eines angenehmen Äußeren beruhend vorstellen.

Die verschiedenen Insassen eines Bootes sorgen zunächst dafür, daß ihre Geschenkartikel, welche das Geschäft einleiten sollen – Nahrungsmittel oder auch Wertgegenstände – bereit liegen. Nur der Bootseigentümer und seine Frau nehmen vor der Abfahrt irgendwelche Beschwörungen vor; jegliche weitere Magie unterbleibt, bis die Expedition unterwegs ist. Der «Reeder» ist bei Morgengrauen aufgestanden und hat die Matte, welche auf der Rückreise über die erhaltenen Wertsachen gedeckt wird, besprochen, damit sie dann auch wirklich einen riesigen Packen Wertsachen bedeckt! Auch seine Frau verfügt über einen Zauber und wendet diesen jetzt an, damit die Handelsfahrt ihres Mannes im hellsten Lichte erstrahlt: Wie ein Gewitter kommt er übers Meer dahergezogen; nicht nur der Handelspartner, sondern auch dessen Frau und Kinder zittern vor Begier; sie träumen nur noch von ihm, dem Großen, *ihrem* Mann! Wenn alle Vorbereitungen getroffen sind, dann muß für den Rest des Tages eine rituelle Pause eingelegt werden, mag der Wind auch noch so günstig stehen. Eigentlich sollte sie an einem wüsten, unbewohnten Strande eingeschaltet werden, wo jegliche rituelle Verunreinigung durch Weiber, Kinder, Hunde und sonstige störende Faktoren des Alltags unmöglich ist. Nun steht aber auf der Fahrt nach Süden keine solche Insel zur Verfügung, also erledigt man dies am Heimatstrande. Die Männer gehen über Nacht heim und erklären – auch wenn das Gegenteil der Fall sein sollte –, daß ein ungünstiger Wind die Abfahrt unmöglich gemacht habe. Dies ist ein Akt rituellen Argwohns, der niemals unterbleiben darf. Am nächsten Morgen macht der Besitzer sein Boot klar, wobei er den zweiten Zauber anwendet, zugleich den letzten, welcher der Gesamtheit der Expeditionsmitglieder zugute kommt. Auch hier steht, ebenso wie in der Beschwörungsformel seiner Frau, sein Name an erster Stelle. Durch Magie verwandelt er die zu Geschenkzwecken mitgenommenen Nahrungsmittel in die Kula-Gegenstände selbst und beschreibt, wie die Handelspartner, für die sie bestimmt sind, ihre Ankunft gleich dem Neumonde sehnsüchtig erwarten. Vom äußersten Punkte ihrer Hausplattform aus warten sie auf die Gäste, an allererster Stelle natürlich auf den Bootseigentümer selbst.

Die Dobuer neigen zur Seekrankheit, halten sich daher stets möglichst nahe am Riff und landen bei Einbruch der Dunkelheit. Die Kula-Fahrten fallen in die Zeit der lange anhaltenden Windstillen; man verwendet also Windzauber, der den ersehnten Nordwind herbeirufen soll, auf daß er sich mit ihrem Segel aus feinen Pandanusblattstreifen vermähle, dieses sein ungezogenes Kind in die Arme schließe, auf daß er schnell herbeikomme, damit ihm nicht ein anderer diese seine Frau stehle. Sie glauben, daß es für den Wind genau wie für alle anderen das Leben bestimmenden Faktoren nur eine Ursache gebe, nämlich die Magie.

Wenn die Boote endlich an ihrem Bestimmungsort angelangt wird an einem einsamen Korallenriff halt gemacht, und dort werden die umfangreichen Riten, die das große Kula-Geschäft einleiten, ausgeführt. Nun sucht sich jeder durch Magie und Schmuck so schön wie nur möglich zu machen. Die Zaubersprüche sind gemäß Dobu-Dogma Privatbesitz, und jeder wendet seine Magie nur zu seinen Gunsten an. Diejenigen, welche keine derartigen Formeln kennen, sind natürlich dabei schwer im Nachteil. Sie müssen selbst sehen, wie sie zurechtkommen, und mit irgendwelchen ihnen passend erscheinenden Substituten arbeiten. Obwohl der Besitz solcher Zaubersprüche unbedingt geheimgehalten wird, so daß die Bootsinsassen niemals wissen, wer von ihnen über einen solchen verfügt, so sind doch erklärlicherweise die glücklichen Besitzer zugleich diejenigen, die die größten Geschäfte tätigen: Ihr unbedingter Glaube an die Wirksamkeit des Zaubers und das dadurch bedingte Selbstbewußtsein verleiht ihnen von vornherein ein gewisses Übergewicht gegenüber den Genossen. Ob sie nun Zauberesitzer sind oder nicht: Jeder unterzieht sich für den Einzug dem mühsamen Geschäft der körperlichen Verschönerung, parfümiert sich mit den wohlriechenden Blättern, die er sonst auf Liebespfaden verwendet, legt ein frisches Schamblatt an, bemalt sich das Gesicht, färbt sich die Zähne und reibt sich mit Kokosöl ein. Erst jetzt kann er dem Geschäftspartner gegenüber treten.

Jeder führt sein Geschäft auf eigene Rechnung. Gewagte Geschäftspraktiken sind sehr wichtig und stehen hoch im Kurs. Getreu dem Dobu-Dogma, daß der, welcher einem am nächsten steht, auch der ist, von dem die meiste Gefahr droht, liegt die Wiedervergeltung an dem Erfolgreichen in den Händen eines weniger glücklichen oder raffinierten Reisekameraden oder zum mindesten in denen eines anderen Mannes aus dem Dorfe. Die beiden «Ausländer» machen so etwas nicht unter sich ab. Von den Kula-Artikeln kann man mit Homer sagen, daß «viele Männer ihretwegen starben». Aber diese Todesfälle sind nicht etwa auf die Wut eines gereizten Handelspartners zurückzuführen. Es heißt also hier nicht etwa «Dobuer gegen Trobriander» oder «Tubetube gegen Dobu», sondern «Dobu-Pechvogel gegen Dobu-Glückspilz»!

Wabuwabu, das «unlautere Geschäftsgebaren»

Die ergiebigste Quelle für «Spannungen» ist die schon fast an Betrug grenzende Wabuwabu-Praktik.

«Wabuwabu machen» bedeutet folgendes: Man hat nur einen einzigen Armring zu Hause, fährt gen Süden und erwirbt dort an verschiedenen Orten Muschelhalsbänder, wobei man immer denselben Armring als Sicherheit angibt, oder umgekehrt, man holt sich im Norden viele Armringe gegen vollkommen ungenügende Sicherheit, indem man das eine Wertstück, das man besitzt, gleichzeitig mehreren Leuten als Gegengabe für ihre Wertsachen verspricht. Das ist unlauteres Geschäftsgebaren, zerstört den Kredit aber durchaus nicht.

komme
Götter angenommen, ich, Kisian aus Tewara, fahre nach den Trobriand-
inseln und erwerbe mir dort einen Arming namens *Warneidechse*. Dann fahre ich nach Sanaroa und verschaffe mir dort in vier verschiedenen Dörfern vier Muschelhalzbänder, wogegen ich in jedem Dorfe meine *Warneidechse* als spätere Gegengabe verspreche. Ich, Kisian, brauche das Versprochene nicht besonders genau zu spezifizieren. Wenn dann später vier Männer nach Tewara kommen, von denen jeder *Warneidechse* zu bekommen hofft, dann kann ich diese natürlich nur einem von ihnen geben. Die anderen drei sind deswegen nicht hundertprozentig betrogen, ärgern sich allerdings sehr über mein Geschäftsgebahren, weil ihre Tauschartikel damit für dieses Jahr blockiert sind. Wenn ich, Kisian, im nächsten Jahre wieder nach den Trobriand-Inseln fahre, werde ich dort erzählen, daß bei mir zu Hause vier Halsbänder auf diejenigen warten, welche mir vier Armringe geben. Ich bekomme also mehr Armringe, als ich vorher hatte, und zahle meine Schulden eben ein Jahr später.

Die drei, die *Warneidechse* nicht bekamen, befinden sich auf meiner Insel, auf Tewara, in einer für sie ungünstigen Lage. Wenn sie wieder zu Hause sind, sind sie viel zu weit entfernt, um mir schaden zu können. Wahrscheinlich werden sie versuchen, ihren glücklichen Rivalen, der *Warneidechse* bekam, durch Zauberei zu töten, aber das geht mich ja nichts an. Ich habe meinen Bestand an Tauschartikeln auf Kosten einjähriger Blockierung der ihrigen vergrößert und bin dadurch zum reichen Mann geworden. Ihre Wert-sachen für mehr als ein Jahr zu blockieren, kann ich mir nicht leisten, da wäre es mit meinem Kredit für immer aus, aber so stehe ich zum Schlusse als ehrlicher Mann da.

Erfolgreich «Wabuwabu» betreiben können, ist eine der auf Dobu am meisten beneideten Fähigkeiten. Der große sagenhafte Kula-Heros war Fachmann dafür. Gleich allen anderen Praktiken der Dobuer bringt es erhöhten Gewinn auf Kosten der anderen. Es gestattet, persönlichen Vorteil zu ziehen aus einer Situation, in der andere übervorteilt werden. Kula ist nicht das einzige Unternehmen, bei dem man «Wabuwabu» probieren kann. Der Ausdruck bedeutet auch das Übervorteilen anderer bei dem zur Heirat gehörigen Tauschverkehr. Bei der Tauschserie zwischen zwei Weilern während der Verlobungszeit werden beträchtliche Werte umgesetzt. Ein Mann, der sich das zutraut, kann ein Verlöbniß eingehen mit dem Hintergedanken, dabei Profit einzuheimsen. Sobald er nun wesentlich mehr bekommen als gegeben hat, d. h. also, wenn wieder eine Zahlung seinerseits fällig wäre, löst er das Verhältnis. Entschädigung für die anderen gibt es hier keine. Wem dies gelingt, der beweist dadurch, daß seine Magie stärker ist als die des Dorfes, das er betrogen hat. Natürlich muß er jetzt um sein Leben besorgt sein, aber er weiß sich um seiner Fähigkeiten willen beneidet.

In letzterem Falle unterscheidet sich die «Wabuwabu»-Praxis insofern von der beim Kula-Tausch üblichen, als sich die Sache im gleichen Gau abspielt. Die an und für sich schon vorhandene Spannung zwischen den beiden Weilern wird dadurch noch erhöht, an-

statt daß sie wie beim Kula-Tausch erst zwischen den Kanupartnern entsteht. Was beiden Anwendungsmöglichkeiten der «Wabuwabu-Praktik» gemeinsam ist, ist die Tatsache, daß einem anderen Mitbewohner des Weilers bzw. Gaues dadurch Nachteile erwachsen.

Tod

Die Einstellung, die wir hier an Heirat, Magie, Gartenbau und Gütertausch untersucht haben, kommt am stärksten bei einem Todesfall zum Ausdruck. Dobu «duckt sich», um mit Dr. FORTUNE zu sprechen, «unter einem Todesfall wie unter einem Peitschenhieb» und hält sofort nach einem Sündenbock Ausschau. Getreu dem Dogma der Dobuer ist dieser Sündenbock die Person, die dem Toten am nächsten stand: der Ehegatte. Sie glauben, daß der Mensch, mit dem man das Lager teilt, auch an der tödlichen Krankheit schuld ist. Der Mann hat seine Zaubersprüche verwendet, die Krankheit bringen, und die Frau hat Hexerei betrieben. Obwohl Frauen auch den normalen Krankheitszauber besitzen können, glauben die Männer doch, daß der Frau eine besondere Art magischer Kraft innewohnt; Tod sowie Fälle von Schwermütigkeit werden auf Grund einer stillschweigenden Übereinkunft ihr in die Schuhe geschoben. Wenn ein Wahrsager herbeigeholt wird, damit er den «Mörder» ausfindig machen soll, so ist er natürlich nicht an diese allgemeine Meinung gebunden; er wird ebenso oft einen Mann für schuldig erklären wie eine Frau. Diese stillschweigende Übereinstimmung der Ansichten der Männer spiegelt wahrscheinlich mehr sexuellen Antagonismus als Mordverdacht wider. Auf jeden Fall trauen die Männer dem anderen Geschlecht eine besonders gemeine Technik zu, was der europäischen Tradition von der Hexe auf ihrem Besenstiel merkwürdig ähnelt. Auf Dobu lassen die Hexen ihren Körper auf dem Lager neben dem Manne zurück und fliegen durch die Luft davon, um Unheil anzurichten – wenn ein Mann von einem Baume herunterfällt oder sich ein Boot von der Vertäuung löst, dann ist eine Hexe darübergeflogen! – oder um ihrem Feinde die Seele zu stehlen, damit seine Kräfte schwinden, so daß er stirbt. Die Männer haben vor diesen Machenschaften ihrer Frauen eine derartige Angst, daß sie bei ihren Kula-Fahrten auf den Trobriand-Inseln, wo die Frauen ihrem Glauben nach keine Hexenkünste betreiben, eine sehr selbstbewußte Miene aufsetzen, was sie zu Hause niemals zu tun wagen. Auf Dobu hat der Mann mindestens ebensoviel Angst vor seiner Frau wie sie vor ihm.

Falls einer der Ehepartner schwer erkrankt, müssen beide sofort in das Dorf des oder der Kranken ziehen, falls sie zufällig ihr Jahr im Dorfe des gesunden Teiles verbringen sollten. Wenn die Krankheit schon zum Tode führen sollte, dann nach Möglichkeit dort, wo der überlebende Partner in der Gewalt der Susu des Toten ist. Dann ist er der Feind im Lager, die Hexe oder der Zauberer, der die Bresche in die Front der Gegner geschlagen hat. Die Susu bildet einen geschlossenen Ring um den Körper ihres Toten. Nur die

kommen gehörigen der Susu dürfen die Leiche berühren oder die Be-
Gö. gräbnisriten vollziehen, nur sie dürfen die Totenklage anstimmen.
Der überlebende Ehegatte darf sich unter keinen Umständen bei diesen Vorgängen blicken lassen. Die Leiche wird auf der Hausplattform aufgebahrt, bei reichen Leuten mit Schmuckstücken behängt; zeichnete sich er oder sie im Gartenbau besonders aus, werden große Yamsknollen um die Leiche herumgelegt. Dann heben die Verwandten die Totenklage an. In der Nacht oder am Tage darauf tragen die Schwesterkinder die Leiche zu Grabe.

Gegenseitige Beschuldigungen der Überlebenden

Das Haus der Toten bleibt leer und dem Verfall überlassen, es wird nicht mehr benützt. Unter dem Fußboden des Hauses wird ein Verschlag aus Matten hergestellt, in den die «Besitzer» des Dorfes den Witwer hineineskortieren. Sein Körper ist mit Holzkohle geschwärzt, um den Hals bekommt er eine ebenfalls geschwärzte Seilschlinge als Zeichen der Trauer. Die ersten ein, zwei Monate muß er nun auf dem Boden sitzend in diesem dunklen Loch verbringen. Später muß er unter Aufsicht seiner Schwiegereltern in deren Pflanzung arbeiten, genau wie er es schon in seiner Bräutigamszeit tat. Auch die Bearbeitung der Pflanzung seiner verstorbenen Frau und der Pflanzungen ihrer Geschwister obliegt ihm. Entschädigung bekommt er keine dafür; seine eigene Pflanzung muß von seinen Geschwistern versorgt werden. Der Witwer darf weder lachen noch an einem rituellen Tausch teilnehmen. Wenn der Schädel der Verstorbenen vom Grabe genommen wird und ihre Schwesterkinder mit ihm tanzen, darf er nicht dabei zusehen. Der Schwestersohn bewahrt den Schädel auf und schickt den Geist durch Zeremonien ins Totenreich.

Der Klan des Witwers hat nicht nur dessen Pflanzung während der Trauerzeit zu versorgen – seine Last ist wesentlich schwerer: Nach dem Begräbnis müssen die Verwandten des Mannes Lebensmittel als Bezahlung für die Beerdigung ins Dorf der Toten bringen. Die Schwestersöhne, die das eigentliche Begräbnis vorgenommen haben, erhalten gekochten Yams; weiter muß eine ziemliche Menge roher Yamsknollen aufgebracht werden, die erst im Dorfe zur Schau gestellt und dann an die Verwandten der Toten verteilt werden, wobei die eigentliche Susu den Löwenanteil bekommt.

Die Witwe ist den Verwandten ihres toten Mannes in ähnlicher Weise ausgeliefert. Ihre Kinder haben ganz besondere Pflichten auf sich zu nehmen: Ein ganzes Jahr hindurch müssen sie Brei aus Bananen und Taro kochen und der Susu des Toten bringen, «um für ihren Vater zu bezahlen». «Hat er uns nicht in seinen Armen gehalten?» Sie sind sozusagen Fremde, die den väterlichen Klan, dem sie ja nicht angehören, dafür entschädigen müssen, daß eines seiner Mitglieder ihnen Gutes erwiesen hat, zahlen also gewissermaßen eine Schuld ab und bekommen keine Entschädigung für ihre Leistungen.

Der Witwer muß durch weitere Zahlungen seines Klans an den

Zuñi

der Toten gewissermaßen losgekauft werden. Auch hier wird ^{won}früher roher Yams geliefert, worauf die Verwandten der toten Gattin die Seilschlinge, das Abzeichen der Trauer, durchschneiden und den Ruß abwaschen. Danach findet ein Tanz statt, und dann führen die eigenen Verwandten den Witwer in sein Dorf zurück. Das Jahr der Buße ist um; das andere Dorf wird er nie wieder betreten. Nach der Erlösung des Witwers von seiner Zwangstrauer bleiben seine Kinder natürlich im Dorfe ihrer Verwandten zurück, in dem Dorfe, in das ihr Vater nie mehr kommen darf. Das Lied, das bei Beendigung der Trauerzeit gesungen wird, feiert den «Abschied für immer», der für beide Teile bindend ist. Es richtet sich an den Vater, dessen letzter Leidenstag gekommen ist:

«Liege wach, liege wach und sprich
In mitternächtlicher Stunde.
Vor allem liege wach und sprich,
Liege wach und sprich.
Maiwortu, deine Holzkohlensalbe
Für Mwaniwara dort unten.
Der Morgendämmerung weicht das Dunkel der Nacht.
Vor allem liege wach und sprich.»

Maiwortu ist der Witwer, dem noch diese eine Nacht bleibt, um sich mit seinen Kindern zu unterhalten. Morgen wird ihm die Holzkohlensalbe abgewaschen werden. Wie «der Morgendämmerung das Dunkel der Nacht weicht», so wird auch sein Körper wieder ungeschwärzt erscheinen. Er und seine Kinder werden niemals mehr ein Wort miteinander wechseln.

Die jeweiligen Klane der Ehegatten sind jedoch nicht die einzigen, die sich während der Trauerzeit gegenseitig beschuldigen. Der überlebende Teil ist nicht nur Vertreter desjenigen Dorfes, dem laut Tradition die Schuld am Tode zuzuschreiben ist. Er ist auch der Vertreter aller derer, die ins Dorf der Toten hereingeheiratet haben. Wie wir schon gesehen haben, stammen diese aus möglichst vielen verschiedenen Dörfern, da es als politisch unklug angesehen wird, wenn ein Dorf mehrfache eheliche Beziehungen zu einem anderen hat. Die Gatten der Besitzer sind nun diejenigen, welche eventuell, falls ihre Ehe nicht schon vorher in die Brüche geht, in der gleichen Lage sein werden wie der Witwer, der jetzt seine Zeit «absitzen» muß. Sie haben nun zu Beginn der Trauerzeit das Recht, die Fruchtbäume der Besitzer mit einem Tabu zu belegen und sogar unter Wutausbrüchen einige davon zu fällen. Zur Entfernung des Tabu bewaffnen sie sich einige Wochen später mit Speeren und stürmen auf das Dorf los, wie wenn dieses ein feindliches wäre, das sie im Kampfe erobern wollten. Sie bringen ein großes Wildschwein mit und werfen es in roher Weise vor das Haus des nächsten Anverwandten der Toten. Im Nu ersteigen sie die Betelpalmen des Dorfes, berauben sie ihrer sämtlichen Nüsse und sind wieder fort, beinahe bevor die Dorfbewohner gemerkt haben, was da eigentlich vor sich geht. Die beiden Angriffe sind rituelle Ausdrucksfor-

kommen
Göttern ihrer wenig freundschaftlichen Gefühle gegen eine Gruppe, die
eventuell auch sie einmal zur Trauerbuße zwingen kann. Das fette
Schwein ersetzt dabei das früher übliche menschliche Schlachtopfer.
Auf jeden Fall geraten die Dörfler, wenn erst einmal die Eindring-
linge wieder außer Sicht sind, vor Freude über das fette Wild-
schwein fast aus dem Häuschen. Es wird gleich zubereitet und bil-
det die Grundlage für eine Reihe von Festgeschenken, welche den
Dörfern der Ehegatten in Gestalt von fertigem Essen, und zwar
in möglichst beleidigender Weise dargebracht werden. Die Spender
nehmen flüssiges Schweinefett und schütten es über einen ange-
sehenen älteren Mann des «beschenken» Dorfes und beschmieren
ihn über und über damit. Unverzüglich springt dieser in möglichst
drohender Haltung auf sie zu, führt mit einem imaginären Speer ei-
nen Tanz auf und überhäuft sie mit den üblichen Schimpfworten.
Dies ist ebenfalls, genau wie das vorhergehende «Baumtabu», eine
privilegierte Ausdrucksform für den Groll, den die Eingehirateten
gegen den Klan der Toten hegen, der sie ja vielleicht auch einmal
zur Trauer zwingen wird. Einer der Besucher nimmt nun gleich-
falls eine drohende Haltung ein, behält aber diesmal die ärgsten
Schimpfworte für sich; schließlich wäscht sich der andere wieder ab
und macht sich über das Essen her. Wenn das Dorf der Toten an
Stelle des Schweinefleisches Brei in das Dorf eines Eingehirateten
bringt, wird von diesem Brei ebenfalls etwas über einen Dortigen
geschüttet und dessen Unwille in ähnlicher Weise durch einen
Tanz zum Ausdruck gebracht. Die Spannung zwischen den beiden
Gruppen wird dann durch eine der größten Festlichkeiten, die es auf
Dobu gibt, endgültig beseitigt. Das Fest findet im Dorfe der Verstor-
benen statt, und das Essen wird dabei unter Spottreden an die Gäste
aus den durch Heirat verwandten Dörfern ausgeteilt.

«Tawa, hier hast du deinen Teil. Die Tote hatte viele Schweine, aber
die deinigen können keine Junge bekommen!» «Togo, hier ist deine
Portion. Unsere Tote war eine Meisterin im Fischen – du dagegen mußt
dir deine Nahrung zusammenbetteln!» «So, Kopu, das ist dein Anteil.
Die Tote, ja, das war eine tüchtige Arbeiterin in der Pflanzung; erst
wenn es dunkelte, kam sie von der Arbeit heim. Du – du schleichst
schon zu Mittag vollkommen erschöpft nach Hause!» – Mit den Wor-
ten Dr. FORTUNES: «Eine glücklich gewählte Art und Weise, sich von dem
Schock, den der Todesfall verursacht hat, wieder zu erholen.»

Der traditionelle Argwohn, der zwischen dem Dorfe des überle-
benden und dem des toten Eheteils herrscht, bedeutet natürlich nicht,
daß ersterer ausdrücklich als der Mörder angesehen wird. Er mag
es ja sein, aber die Wahrsager halten sich gern an einen in die Au-
gen springenden Erfolg, den der Tote irgendwann einmal auf ir-
gendeinem Gebiete errungen hat, und geben dann diesem Erfolg die
Schuld am Tode. Jedoch sind die Trauergebräuche «meistens» nicht nur
leere rituelle Formsache, sondern der Ausdruck «feindseligen Verdachts
auf der einen und des Ärgers über diesen auf der anderen Seite». Auf
alle Fälle bilden sie ein Charakteristikum für die auf Dobu herrschende
übertriebene Empfindlichkeit.

Einen Mord kann man ebenso durch Magie wie durch nichtmagische Mittel begehen. Anwendung von Gift wird ebenso gern vermutet wie Zauberei oder Hexenkünste. Keine Frau wird beim Kochen ihren Topf auch nur für kurze Zeit aus den Augen lassen, damit sich ja niemand daran zu schaffen machen kann. Auch das Wissen von der Wirkung der Gifte ist Privateigentum; diese Wirkung wird genau so ausprobiert wie die der Zaubersprüche. Hat sich ein Gift einmal als todbringend erwiesen, dann kann man es im Notfalle nutzbringend verwerten.

«Mein Vater hatte mir schon davon erzählt, ja ja, das ist *Budobudo*. Am Strande wächst es in Massen. Ich wollte es natürlich ausprobieren. Wir preßten zunächst den Saft heraus. Dann nahm ich eine Kokosnuß, trank einen Teil der Milch heraus, goß dafür den Budobudosaft hinein und verschloß die Nuß wieder. Am nächsten Tage gab ich sie dem Kind und sagte: *Ich habe schon davon getrunken, du darfst es auch*. Zu Mittag wurde es krank, und in der Nacht starb es dann. Es war das Töchterchen der Dorfschwester meines Vaters. Dieser hatte schon ihre Mutter damit vergiftet, und ich habe es jetzt mit der Waise ebenso gemacht.»

«Was war denn da los gewesen?»

«Sie hatte meinen Vater behext, so daß er krank wurde. Als er sie getötet hatte, wurde er gleich wieder gesund.»

Die unserem «Dankeschön» beim Empfang einer Gabe entsprechende Formel lautet hier: «Wenn du mich jetzt vergiftest, wie sollte ich dich dann (für diese Gabe hier) entschädigen?» Das heißt also, man benützt die Gelegenheit, um formell den Geber daran zu erinnern, daß es für ihn unvorteilhaft wäre, wenn er gegen einen, der ihm verpflichtet ist, die Universalwaffe in Anwendung brächte.

Lachen verpönt

Auf Dobu gilt Lachen als unstatthaft, dafür Griesgrämigkeit als Tugend. Mit «Ursprung des Gelächters» bezeichnet man höhnisch ein Nachbarvolk, dessen Angehörige weniger von Bosheit triefen. Eine der unerlässlichsten Forderungen bei wichtigen Anlässen wie Pflanzungsarbeit und Kula ist die, daß dabei spaßige Situationen oder vergnügte Stimmung tabu sind. «In der Pflanzung wird nicht oder gespielt, nicht gesungen, nicht gejodelt und werden auch keine Geschichten erzählt. Wenn wir das täten, dann würden die Yamsknollen sagen: *Was soll denn das für ein merkwürdiger Zauber sein? Früher hatten sie einen vernünftigen, aber was sollen wir mit dem hier anfangen?!* Die Saatknollen könnten unser Verhalten einfach nicht begreifen und würden infolgedessen nicht wachsen.» Das gleiche Tabu gilt auch bei den Kulafahrten. Ein Dobuer, der sich bei einem Amphlett-Dorfe herumtrieb, wo die Leute gerade beim Tanzen waren, wies die Einladung zur Teilnahme entrüstet zurück: «Meine Frau würde dann sagen, ich hätte mich amüsiert!» Dieses Tabu beherrscht also Alles und Alle.

Dieses sauertöpfische Wesen, das ja als schätzenswerte Eigen-

kommt

Gösta ist angesehen wird, trägt natürlich dazu bei, die sowieso schon neid- und mißtrauensschwängere Stimmung noch zu verschlechtern. Wie wir gesehen haben, ist das Betreten der Pflanzung oder des Hauses des Nachbarn verboten. Jeder hat sein Besitztum ganz für sich allein. Das Zusammentreffen von Manns- und Frauenspersonen gilt als unzulässig; in der Tat würde jeder Mann die Gelegenheit sofort beim Schopfe ergreifen, wenn ein weibliches Wesen nicht vor ihm davonlief. Es gilt als ausgemacht, daß schon die Tatsache des Alleinseins als 'Jagdschein' angesehen wird. Meistens nehmen sich daher Frauen eine Begleitperson mit, meist ein Kind. Diese Eskorte schützt sowohl vor Anschuldigungen als auch vor übernatürlichen Gefahren. Aus diesem Grunde steht auch der Mann, wenn die Frau in der Pflanzung arbeitet, normalerweise an deren Zugang Wache, unterhält sich vielleicht zum Zeitvertreib mit einem Kind und paßt genau auf, daß sich seine Frau mit niemandem unterhält. Dabei vermerkt er ebenso sorgfältig, wieviel Zeit sie zur Verrichtung eines Bedürfnisses im Busch verbringt, ja es kann sogar der äußerste Fall eintreten, daß er sie trotz der entsetzlichen Prüderie, die die Dobuer sonst bekunden, dorthin begleitet! Es ist für die Dobuleute bezeichnend, daß sie die Prüderie genau so übertreiben, wie es unsere Puritanervorfahren taten. Kein Mann wird sich im Beisein eines anderen entblößen. Sogar wenn sich auf einer Fahrt nur Männer im Boot befinden, gehen diese zum Urinieren außer Sicht ins Heck. Jegliche Enthüllung des Geschlechtslebens ist gleichfalls tabu; jegliche Erwähnung ist verpönt, außer wenn sich der eine oder andere gerade in obszönen Redensarten gefällt. Auf Grund stillschweigenden Übereinkommens gilt auch die voreheliche Liebschaft der jungen Leute als rein platonische Angelegenheit, obwohl die Tanzlieder, in denen sie verherrlicht wird, unzweideutige Leidenschaft atmen, und obwohl der wahre Sachverhalt zu den Erfahrungstatsachen jedes Erwachsenen gehört.

Prüderie

Die tiefeingewurzelte Prüderie der Dobuer ist uns von unserer eigenen Kultur her ein recht geläufiger Begriff, und ihr damit eng verknüpfter griesgrämiger Charakter war auch der unzertrennliche Begleiter der von den Puritanern zur Schau getragenen Prüderie. Aber es bestehen hier doch Unterschiede. Wir sind gewohnt, diesen Komplex mit einer 'Abtötung der fleischlichen Lüste' und geringer Betonung des Sexuellen überhaupt zu verbinden. Aber doch ist diese Assoziation nicht unbedingt nötig. Auf Dobu stehen mürrischem Wesen und Prüderie voreheliche Promiskuität und hohe Einschätzung von erotischer Leidenschaft und Technik gegenüber. Geschlechtliche Befriedigung steht bei Mann und Weib gleich hoch im Kurse, und ihre Erlangung ist eine äußerst wichtige Angelegenheit. Wenn ein Mann seine Frau in Verdacht hat, daß sie ihn hintergeht, dann gibt es für ihn weder die Stütze einer Konvention der Gleichgültigkeit noch ein Aufgehen in der männlichen

Welt. Die Leidenschaften werden ausgelebt, wogegen z. B. in Zuñi die Stammessitten für Mäßigung sorgen. Das oberste Gebot des von der Frau in die Ehe mitgebrachten Sexualwissens lautet: Wenn du deinen Mann halten willst, dann Sorge dafür, daß er immer möglichst ausgepumpt ist! Von einer Minderbetonung der physischen Aspekte des Sexuallebens kann also hier nicht die Rede sein.

Kampf auf Leben und Tod

Der Dobuer ist also griesgrämig, prüde und leidenschaftlich zugleich und verzehrt sich fast vor Mißgunst, Argwohn und Rachedurst. Jeden Augenblick des Wohlergehens glaubt er in einem Kampfe, in dem er seine Gegner besiegte, einer boshaften Umwelt abgerungen zu haben. Der tüchtige Mann ist der, der viele solche Konflikte zu seinen Gunsten buchen kann, was ja jedermann aus der Tatsache zu ersehen vermag, daß er sie mit einigem Gewinn überstanden hat. Es gilt als ausgemacht, daß er gestohlen, Kinder und ihm sonst Nahestehende durch Zauberei gemordet, daß er betrogen hat, wo er dies nur zu tun wagte. Wie wir gesehen haben, sind Diebstahl und Ehebruch der Gegenstand der wertvollsten Zaubersprüche, über welche die angesehensten Glieder der Gemeinschaft verfügen. Einer der Angesehensten auf Dobu gab Dr. FORTUNE eine Formel bekannt, die den, der sie anwendet, unsichtbar macht, und zwar mit folgender Empfehlung: «Jetzt kannst du in Sydney in die Läden gehen und stehlen, was dir gerade paßt, und ungesehen wieder damit hinausgehen. Ich habe selbst oftmals anderen Leuten ihr gekochtes Schweinefleisch weggenommen, bin ungesehen hin- und ebenso ungesehen mit dem besten Stück wieder weggegangen.» Zauberei und Hexerei gelten durchaus nicht als kriminelle Mittel. Ein Mann, der etwas gelten will, kann ohne diese Hilfsmittel einfach nicht auskommen. Der Minderwertige dagegen ist der, der beim Kampf um den Platz an der Sonnē entweder an seinem Vermögen oder dem eigenen Körper Schaden erlitten hat. Ein Entstellter ist unweigerlich auch ein Minderwertiger; er ist ja auch gezeichnet, so daß es alle sehen können!

Eine höchst ungewöhnliche Weiterentwicklung dieser gegenseitigen Halsabschneiderei besteht darin, daß sie jeglicher Form von Legalität entbehrt. Natürlich gibt es in den verschiedenen Kulturen verschiedene Mittel zur Erlangung von Legalität. Wir werden noch sehen, wie an der Nordwestküste Nordamerikas weder wortwörtliche Kenntnis des Rituals noch engstes Vertrautsein mit den unbedeutendsten Kleinigkeiten der dazugehörigen Zeremonien schon legalen Besitz bedeutete, während die Ermordung des Besitzers einem sofort zu diesem legalen Besitz verhalf, den man auf andere Weise sich nicht hatte verschaffen können. Man konnte sich also ein Ritual nicht durch einfaches Abhören stehlen; der den Besitz legalisierende Akt ist allerdings einer, den unsere Zivilisation als illegal ablehnt. Es kommt hier darauf an, daß es einen offizielle Gültigkeit verschaffenden Akt überhaupt gibt, was auf Dobu nicht der Fall ist. Man muß dort ständig vor Lauschern auf der Hut sein, weil

die auf diesem Wege erworbene Kenntnis einer Zauberformel ebenso viel wert ist, wie die auf andere Art und Weise gewonnene. Was man auch immer erhaschen mag, ist irgendwie von Wert. «Wabu-wabu» ist ein alteingebürgertes Verfahren, aber nicht einmal dieses unlautere Geschäftsgebahren, das sich schließlich keiner offiziellen Billigung erfreut, zieht etwa soziale Folgen für den, der es anwendet, nach sich. Es gibt auch immer einige dickfellige Individuen, welche sich den Trauergebräuchen nicht fügen. Eine Frau kann sich diesen nur dann entziehen, wenn sich ein Mann findet, der sie mit sich in sein Dorf nimmt. In einem solchen Falle zieht das ganze Dorf des Verstorbenen vor das andere, in das die Witwe geflohen ist, und streut dort heruntergerissene Blätter und Äste in wüstem Durcheinander herum. Wenn ein Witwer einfach weggeht, geschieht überhaupt nichts, denn er erklärt durch sein Weggehen öffentlich, daß seine Magie so stark ist, daß das Dorf, in das er hineingeheiratet hatte, keine Gewalt über ihn hat.

Das gleiche Fehlen jeglicher offiziellen Anerkennung tritt auch darin in Erscheinung, daß es keine Häuptlingswürde gibt und niemandem offiziell Autorität zuerkannt wird. In einem Sonderfalle verlieh eine Verkettung günstiger Umstände einem gewissen Alo einen Grad allgemein anerkannter Autorität. «Ein großer Teil von Alos Einfluß beruhte nicht nur auf der Macht seiner Persönlichkeit und der auf Grund seines Erstgeburtsrechtes erbten Magie, sondern auch darauf, daß sowohl seine Großmutter wie auch seine Mutter viele Kinder gehabt hatten. Er selbst war der älteste Abkömmling der ältesten Linie, und seine Blutsverwandten bildeten im Dorf die Mehrheit. Eine solch seltene Kombination von starker Persönlichkeit mit erbter Magie in einer fruchtbaren, ob ihres Reichtums an Zaubersprüchen berühmten Familie ist also unbedingte Voraussetzung für selbst ein Mindestmaß an Legalität.»

Der Kampf mit der Hinterlist als Waffe, der auf Dobu das ethische Ideal darstellt, wird in keiner Weise durch irgendwelche Legalität verschaffende Institutionen gedeckt. Ebenso wenig wird er durch einen idealen Zug wie Mitleid oder Güte wenigstens etwas gemildert. Die Waffen, mit denen man kämpft, dürfen keine Spuren hinterlassen. Man vergeudet keine Energie und stellt nicht durch öffentliche Kampfansagen das Gelingen des Planes in Frage. Nur bei einem einzigen, bereits besprochenen rituellen Fest sind Schimpfreden durch die Tradition gebilligt. Im Umgang ist der Dobuer von verbindlicher Art und öligler Höflichkeit. «Wenn wir einen Mann töten wollen, dann suchen wir mit ihm in näheren Kontakt zu kommen, essen, trinken, schlafen, arbeiten und ruhen mit ihm aus – manchmal Monate hindurch. Wir warten den günstigsten Moment ab. Bis dahin nennen wir ihn Freund.» Wägt dann ein Wahrsager beim Ausfindigmachen des Mörders die Beweismittel gegeneinander ab, so fällt der Verdacht stets auf irgendeinen, der die Gesellschaft des Toten gesucht hat. Wenn für den intimen Verkehr der beiden kein besonderer Grund vorgelegen hatte, galt der Schuldbeweis als erbracht. Dr. FORTUNE sagt hier: «Wenn die Dobuleute einmal gemein sind, dann sind sie gleich teuflisch gemein.»

Hinter dem Zurschautragen freundschaftlicher Empfindungen, Kultur
ter dem Angebot zur Mithilfe, hinter allem sucht der Dobuer stets
nur Treulosigkeit und Hinterlist. Die bestgemeinten Bemühungen
eines anderen zielen gemäß seiner Anschauung nur darauf ab, sei-
ne eigenen Pläne zu stören und zu Fall zu bringen. Er wird also,
wenn er auf Kula-Fahrt geht, einen Zauber anwenden, «um denen,
die zu Hause geblieben sind, den Mund zu stopfen». Er hält es für
selbstverständlich, daß man daheim im Dorfe gegen ihn arbeitet.
Als Motiv wird stets Rachsucht genannt – ein Motiv, das man
schließlich auf alles anwenden kann. Ihre Technik der Magie folgt
in vielen Fällen einem Muster, dem zufolge beispielsweise nur die
zuerst gesteckten Yamsknollen oder nur ein Teil der ins Kula-Boot
gepackten Nahrungsmittel und Geschenkartikel besprochen werden.
Dr. FORTUNE erkundigte sich danach bei einem Zauberer. «Die Yams-
knollen sind wie die Menschen», wurde ihm erklärt, «und verste-
hen die Zauberformel ganz genau. Eine Knolle sagt sich: *Die dort
hat einen Zauber bekommen und ich nicht!* – Oh, jetzt ärgert sie
sich und wächst besonders schnell.» Worauf man sich im Verkehr
mit den Menschen verläßt, das gilt auch im Verkehr mit den Über-
natürlichen.

Ein Mensch, der sich verletzt fühlt, hat allerdings immer noch ein-
nen Ausweg, der nach dem Glauben der Dobuer den Geistern nicht
offensteht: den Selbstmordversuch. Auch kann er den Baum, des-
sen Früchte ihm gestohlen worden sind, fällen. Das ist der allerletzte
Ausweg, der dem Gedeimigten das Gesicht wahrnt und eventuell
bewirkt, daß die ganze Susu sich zum Beistand aufrafft. Wie wir ge-
sehen haben, sind bei ehelichen Zerwürfnissen Selbstmordversuche
sehr beliebt, weil sie tatsächlich den ganzen Klan dazu bringen, dem
beleidigten Ehegatten, der sogar sein Leben wegwerfen wollte, bei-
zustehen. Die Sitte, den Baum zu fällen, von dem etwas weggestoh-
len worden ist, ist nicht so leicht zu erklären. Leute, welche keinen
Krankheitszauber besitzen, mit dem sie ihre Bäume belegen könn-
ten, ernennen diese zum Träger irgendeines Unfalles oder einer
Krankheit, der einem nahen Verwandten zugestoßen ist bzw. dem
ein solcher zum Opfer gefallen ist. Dem etwaigen Dieb soll es dann
genau so ergehen. Wenn dann jemand dem Fluche trotzt, fällt der
Besitzer über den Baum her und füllt ihn. Es ähnelt dies dem Ge-
dankengang beim Selbstmordversuch, aber selbstverständlich appell-
liert man in beiden Fällen weder an das Mitgefühl noch an die Hilfs-
bereitschaft auch nur der nächsten Verwandten. Vielmehr wendet
der Dobuer im Bewußtsein der äußersten Erniedrigung die Böswil-
ligkeit und die Zerstörungslust, die für sämtliche Institutionen
Dobus Voraussetzung sind, gegen sich selbst und seinen Besitz an.
Das ganze Leben der Dobuer besteht also aus bewußter Förderung
von Animosität und Böswilligkeit in ihren extremsten Erscheinungs-
formen, wohingegen fast sämtliche anderen Gesellschaften gerade
diese durch ihre Institutionen auf ein Minimum zu reduzieren su-
chen. Der Dobuer übersteht ohne weiteres die ihm von einem übel-
wollenden Schicksal auferlegten Leiden; nach seiner Ansicht besteht

die, und darin, ein Opfer zu finden, an dem er seinerseits die Bosheit, die er sowohl der menschlichen Gesellschaft als auch den Kräften der Natur zuschreibt, auslassen kann. Das Leben erscheint ihm als ein nie aufgehörender Kampf auf Leben und Tod um jedes einzelne der Güter des Lebens zwischen zwei Todfeinden. Argwohn und Grausamkeit sind die Waffen, auf die er sich verläßt, und Pardon wird weder gewährt noch erwartet.

3. DIE NORDWESTKÜSTE NORDAMERIKAS

Eine Kultur der Meeresküste

Die Indianer, welche auf dem schmalen Küstenstreifen am Pazifischen Ozean zwischen Alaska und dem Puget-Sund lebten, waren ein kraftvolles, selbstbewußtes Geschlecht. Sie besaßen eine Kultur von ungewöhnlichem Rang. Scharfe Gegensätze trennten diese von der der Nachbarstämme, auch hatte sie viele eigentümliche Züge, wie man sie bei anderen Völkern nicht leicht findet. Ihre Werte gehörten zu den nicht allgemein anerkannten, und ihre Triebkräfte zu den sonst wenig geschätzten.

Sie waren ein Volk von für Primitivstämme großem Reichtum. Ihre Zivilisation beruhte auf unerschöpflichen, durch nicht allzu großen Arbeitsaufwand gewonnenen Mitteln für den Lebensunterhalt. Die Fische, von denen sie sich ernährten, konnten in großen Fängen aus der See beschafft werden. Lachs, Kabeljau, Heilbutt, Robbe und Olaschen¹ wurden entweder auf Vorrat getrocknet oder zur Ölgewinnung verwendet. Für gestrandete Wale hatte man stets Verwendung, und die südlicheren Stämme zogen sogar auf den Walfang aus. Ohne das Meer hätten sie keine Lebensmöglichkeiten besessen, die Berge fallen steil zu ihrem Küstengebiet hin ab, und man siedelte daher am Strande. Das Gelände war für ihre Lebensnotwendigkeiten wie geschaffen. Der reich gegliederten Küste sind zahlreiche Inseln vorgelagert, die nicht nur die Küstenlinie praktisch verdreifachen, sondern auch große geschützte Wasserflächen bilden und die Schifffahrt vor dem ununterbrochenen Wellengang des Pazifischen Ozeans schützen. Der Reichtum des Tierlebens in diesen Gewässern ist sprichwörtlich. Noch heute ist dort das größte Laichgebiet der Erde, und die Nordwestküstenstämme wußten über den zeitlichen Ablauf der Fischwanderungen genau so gut Bescheid, wie andere Völker die Gewohnheiten des Bären kennen oder die beste Zeit für die Aussaat genau zu bestimmen wissen. Auch in den seltenen Fällen, in denen sie etwas vom Lande brauchten, wie z.B. große Bäume, die sie fällten, um sie entweder zu Brettern für den Hausbau zu zerschneiden oder mit Feuer und Axt in Einbäume zu verwandeln, hielten sie sich eng an die Wasserstraßen. Ihre einzige Transportmöglichkeit lag auf dem Wasser, und jeder Baum wurde in möglichst unmittelbarer Nähe eines Baches oder einer Bucht ge-

¹ Thaleichthys pacificus, eine Stintart von großem Fettgehalt. (Anm. d. Übers.)

fällt, damit man ihn auf dem Wasserwege nach dem Dorfe bis ^{Kultur} konnte.

Der Verkehr zwischen den einzelnen Siedlungen und Stämmen wurde durch seefeste Boote unterhalten. Die Leute waren abenteuerlustig, und ihre Seefahrer stießen weit nach Norden und Süden vor. Standespersonen holten sich ihre Frauen aus adeligen Kreisen in anderen Stämmen. Einladungen zu den großen festlichen Veranstaltungen, den 'Potlatsch'¹ wurden auf Hunderte von Meilen entlang der Küste versandt, und ganze Bootsladungen von Angehörigen entfernt wohnender Stämme leisteten ihnen Folge. Die Sprachen dieser Völker gehörten verschiedenen Gruppen an, daher mußten die meisten Leute mehrerer untereinander nicht verwandter Sprachen mächtig sein. Die sprachlichen Gegensätze bildeten kein Hindernis für die Verbreitung kleinster Einzelheiten im Zeremoniell sowie ganzer Sagenkomplexe, deren Grundzüge ihnen allen gemeinsam waren.

Eine Ergänzung der reinen Fischnahrung durch Erzeugnisse des Ackerbaues gab es nicht. Ein paar Äckerchen mit Klee oder Fingerkraut, das war alles. Neben Jagd und Fischfang bestand die Hauptbeschäftigung der Männer in der Holzbearbeitung. Sie erbauten Häuser aus Holzplanken, schnitzten große Wappenpfähle, machten Kisten aus einzelnen Brettern und bedeckten sie mit Malereien und Schnitzereien, bauten seetüchtige Boote und verfertigten hölzerne Masken, Haushaltsgeräte und Werkzeuge aller Art. Ohne die Hilfe metallener Sägen oder Äxte fällten sie riesige Zedern, spalteten sie in Bretter, brachten diese, ohne vom Rad als Transportmittel Gebrauch zu machen, auf dem Wasserweg zum Dorf und errichteten daraus ihre großen Mehrfamilienhäuser. Ihre Vorrichtungen dazu waren äußerst sinnreich ausgedacht und in bewunderungswürdiger Weise berechnet. Sie konnten die Spaltung der Blöcke in Bretter haargenau lenken, stellten riesige Stämme als Eckpfosten der Häuser und Stützpfiler der Dächer² auf, wußten Hölzer mit Hilfe von schiefen Bohrlöchern so miteinander zu verbinden, daß man an der Oberfläche nichts von dieser Verbindung sah, und bauten aus einem einzigen Zedernstamm seetüchtige Kanus, welche 50 bis 60 Personen fassen konnten. Ihre Kunst war kühn, exotischen Gepräges und der anderer Primitivvölker unbedingt gleichwertig.

Die Kwakiutl auf Vancouver Island. Typische Dionysier

Die Nordwestküstenkultur verfiel während der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Unser direktes Wissen über sie als eine noch lebende Zivilisation beschränkt sich daher auf diejenigen Stämme,

¹ Der Ausdruck stammt von dem Worte *Patshatl* = *Geben, Gabe*, welches der über das ganze Gebiet der Nordwestküste verbreiteten sogen. Chinook-Handelssprache angehört. (Anm. d. Übers.)

² Das Dach ruhte nicht auf dem eigentlichen Hause, sondern auf separaten Stützpfählern. (Anm. d. Übers.)

die ^{erste} vor einem Menschenalter beschrieben wurden; Detailkenntnisse besitzen wir nur über die Kwakiutl auf Vancouver Island. Die Beschreibung der Nordwestküsten-Kultur bezieht sich daher zum größten Teile auf eben diese Kwakiutl und ist durch abweichende Einzelheiten ergänzt, die von anderen Stämmen bekanntgeworden sind, sowie durch Erinnerungen alter Leute, welche einstmal Angehörige dieser jetzt verschwundenen Zivilisation waren.

Gleich der Mehrzahl der nordamerikanischen Indianer – die der südwestlichen Pueblos ausgenommen – waren die Stämme der Nordwestküste Dionysier. Der Endzweck ihrer religiösen Zeremonien war Ekstase. Der Haupttänzer sollte, zumindest beim Höhepunkt der Vorführung, die Kontrolle über sich selbst verlieren und in Trance verfallen; Schaum vor dem Munde, sollte er in heftige Zuckungen und Krämpfe verfallen und Dinge tun, zu denen er bei normalem Geisteszustand einfach unfähig wäre. Einige Tänzer wurden von vier Sekundanten an Stricken gehalten, damit sie nicht in ihrer Raserei schlimmen Schaden anrichten konnten. Ihre Tanzlieder verherrlichten diesen Zustand als Besessensein von einer übernatürlichen Macht:

«Die Gabe des Geistes, der des Menschen Verstand verwirrt,
O du wahrer Freund aus der Geisterwelt¹,
Macht die Menschen zittern.
Die Gabe des Geistes, der des Menschen Verstand verwirrt,
O du wahrer Freund aus der Geisterwelt,
Macht, daß die Leute weglaufen², die im Hause sind.»

Mittlerweile tanzte der Tänzer mit glühenden Kohlen in den Händen und spielte unbesorgt mit ihnen; einige steckte er sich in den Mund, andere warf er mitten unter die Zuschauer, so daß sie Brandwunden erlitten und ihre aus Zedernbast gefertigten Kleider Feuer fingen. Wenn die Bären­tänzer tanzten, sang der Chor:

«Groß ist die Wut dieses großen Geistes.
Er wird Menschen in seine Arme pressen und sie quälen,
- Er wird sie mit Haut und Haaren verschlingen, Fleisch und
Gebein mit seinen Zähnen zermalmern.»

Alle Tänzer, denen bei ihren Vorführungen Fehler unterliefen, mußten sich wie tot zu Boden fallen lassen, worauf sich die Bären­darsteller auf sie stürzten und sie in Stücke rissen. Manchmal geschah dies nur zum Scheine, aber an und für sich gab es keinerlei Milderung der traditionsbedingten Strafen für solche Vergehen. Die «Bären» staken bei großen Zeremonialveranstaltungen in einer Bärenhaut, bei weniger wichtigen Anlässen trugen sie wenigstens das Fell von den Vorderbeinen, an dem sich noch die Tatzen befanden, als eine Art Stulpenhandschuhe. Sie tanzten um ein Feuer, wühlten den Boden

¹ Der «Menschenfresser vom Nordende der Welt», der Schutzgeist des Tänzers, der diesem seine Kraft verleiht.

² Nämlich aus Angst.

mit ihren Klauen auf und ahmten überhaupt das Benehmen w. Kultur
der Bären nach. Die Umstehenden sangen dabei das Bären tänzerlied

«Wie sollen wir uns vor dem Bären bergen, der die ganze Welt durchzieht?

Verbergen wir uns unter der Erde! Bedecken wir unseren Rücken mit Erde, auf daß uns der schreckliche große Bär vom Nordende der Welt nicht finde!»

Diese Tänze der Nordwestküste wurden von kultischen Gesellschaften aufgeführt, zu denen Einzelpersonen durch die Schutzgeister dieser Gesellschaften Zutritt erlangten. Das Erlebnis des Zusammentreffens mit den Geistern war nahe verwandt dem der Vision, die in so vielen Landstrichen Nordamerikas dem in Einsamkeit fastenden und sich oftmals kasteienden Suchenden zu dem Schutzgeiste verhalf, der ihm für sein ganzes weiteres Leben Stab und Stütze sein sollte. An der Nordwestküste war die persönliche Begegnung mit dem Geiste zu einer formalen Angelegenheit geworden, die lediglich dazu diente, sich das Recht zum ersehnten Eintritt in einen Geheimbund zu verschaffen. Aber in dem gleichen Maße, wie die Vision zu einer leeren Formsache wurde, verschob sich der Schwerpunkt auf die «göttliche Raserei», in die derjenige zu verfallen hatte, der einen Anspruch auf den Besitz übernatürlicher Kräfte geltend machen wollte. Der junge Kwakiutl wurde, wenn die Zeit für seinen Eintritt in einen der kultischen Bünde gekommen war, von den Geistern entführt und verbrachte den Zeitraum, während dessen er angeblich in Gewahrsam der Geister war, irgendwo im Walde. Er fastete, um möglichst schlecht auszusehen, und bereitete sich auf den Tobsuchtsanfall vor, den er nach seiner Rückkehr aufzuführen hatte. Das ganze Winterzeremoniell, der ganze große Ritenkomplex der Kwakiutl, diente zur «Zähmung» des Initiierten, welcher «voll der Kräfte, die des Menschen Verstand verwirren» zurückgekehrt war und den man notwendigerweise erst wieder in einen normalen Menschen zurückverwandeln mußte.

Menschenfressergesellschaft

Die Initiierung der «Menschenfresser-Tänzer» war besonders dazu angetan, den dionysischen Geist der Nordwestküstenkultur zum Ausdruck zu bringen. Bei den Kwakiutl galt der Menschenfresserbund als der vornehmste; seine Mitglieder hatten bei den winterlichen Tänzen die Ehrenplätze inne, und erst wenn sie mit dem Essen begonnen hatten, durften auch die anderen zu essen anfangen. Das Verlangen nach Menschenfleisch unterschied den «Menschenfresser» von den Angehörigen aller anderen kultischen Bünde. Er fiel die Zuschauer an und biß ihnen Stücke Fleisch aus dem Arm. Sein Tanz war der eines Verrückten, der in die Speise, ein bereits zubereitetes Stück Menschenfleisch, das eine Frau auf waagrecht vorgestreckten Armen vor ihm hertrug, einfach vernarrt war. Bei wichtigen Anlässen verzehrten die Menschenfresser Sklaven, die man eigens zu diesem Zwecke geschlachtet hatte.

der Kannibalismus der Kwakiutl hatte mit dem epikureischen die auch vieler Stämme Ozeaniens oder mit dem gewohnheitsmäßigen Erscheinen von Menschenfleisch auf dem Speisezettel vieler afrikanischer Stämme überhaupt nichts zu tun. Im Gegenteil, der Kwakiutl hatte einen ausgesprochenen Widerwillen gegen Menschenfleisch! Wenn der Menschenfresser unter konvulsivischen Zuckungen hinter dem Fleisch herumtanzte, begleitete ihn der Chor mit folgendem Gesang:

Jetzt werde ich essen.

Mein Gesicht ist geisterhaft bleich.

Ich werde essen, was mir der Menschenfresser vom Nordende der Welt gegeben hat.

Die Fleischfetzen, die er den Zuschauern aus dem Arm gebissen hatte, wurden von ihm genau gezählt; nachher nahm er so lange Brechmittel ein, bis er sie alle wieder erbrochen hatte. Oftmals verschluckte er sie überhaupt nicht.

Der Menschenfresser wurde schon durch das Fleisch vom Arme eines Lebenden verunreinigt, in noch höherem Grade aber durch das einer Leiche oder durch das eines eigens zu diesem Zwecke geschlachteten Sklaven. Vier Monate lang war der Menschenfresser danach tabu. Er blieb für sich allein in seiner kleinen Schlafkammer, die keine Außenwand besaß; ein Bärentänzer hielt vor seiner Türe Wache. Er verwendete ein besonderes Eßbesteck, welches nach Ablauf der Quarantäne vernichtet wurde. Beim Trinken hatte er ein bestimmtes Zeremoniell einzuhalten: Niemals mehr als vier Schlucke hintereinander und ohne das Gefäß mit den Lippen zu berühren, also vermittels eines Trinkröhrchens. Auch durfte er sich nicht mit den Nägeln kratzen, sondern mußte einen Kratzer verwenden. Einige Zeit durfte er auch nichts Warmes essen. Wenn seine Isolierzeit um war und er sich wieder unter Menschen bewegen konnte, mußte er sich stellen, als ob er seine frühere Lebensweise ganz vergessen habe. Er mußte von neuem gehen, sprechen und essen lernen. Man nahm an, daß seine Seele so weit fort gewesen sei, daß sie sich in der alten Umwelt gar nicht mehr auskennen könne. Auch jetzt, nach Ablauf der vier Monate, war er noch sakrosankt. Ein volles Jahr über durfte er seine Frau nicht berühren, sich weder am Glücksspiel beteiligen noch überhaupt etwas arbeiten. Gewöhnlich mied er vier Jahre lang nach Möglichkeit die Gesellschaft anderer. Der außerordentliche Widerwille, den die Kwakiutl gegen den Genuß von Menschenfleisch empfanden, machte diesen für sie zu einer passenden Ausdrucksform des dionysischen Aspektes vom Schrecklichen und vom Verbotenen.

Während des Zeitraumes, den der Anwärter auf die Mitgliedschaft der Menschenfressergesellschaft im Walde verbrachte, holte er sich eine Leiche, die man dort für ihn ausgesetzt hatte, von einem Baume herunter. Die Haut der Leiche war bereits lufttrocken geworden, und er bereitete sie sich entsprechend zu, um sie dann beim Tanze «essen» zu können. Mittlerweile näherte sich die Zeit seiner Absonderung ihrem Ende, und der Stamm rüstete sich für den Wintertanz, welcher

in erster Linie die Initiierung des Novizen als Mitglied des Menschenfresserbundes bedeutete. Die Stammesangehörigen sorgten je nach ihren kultischen Obliegenheiten für entsprechende kultische Reinheit. Sie zitierten die Geister des Wintertanzes herbei, und diejenigen unter ihnen, welche dazu berechtigt waren, lieferten Proben ihrer göttlichen Besessenheit. Diese Vorbereitungen hatten mit peinlichster Genauigkeit zu erfolgen, denn die Kräfte mußten dazu ausreichen, den angehenden Menschenfresser von seinem Aufenthalt bei den Geistern zurückzurufen. Sie riefen ihn durch Tänze, welche äußerst starken Einfluß auf ihn ausüben sollten, und unter Einsatz aller magischen Kräfte, über die sie verfügten, aber fürs erste waren alle ihre Anstrengungen vergeblich.

Zuletzt gelang es dem Menschenfresserbund durch Vereinigung aller dämonischen Kräfte der Mitglieder doch, den Frischinitiierten herbeizuzitieren. Man hörte ihn plötzlich auf dem Hausdache sein Wesen treiben. Er befand sich in einem Stadium vollkommener Verückung. Jetzt schob er die Schindeln beiseite und sprang herunter, mitten hinein unter die Zuschauer. Vergeblich versuchten diese, ihn dingfest zu machen. Er rannte um das Feuer herum und wieder zu einer Geheimtüre hinaus unter Zurücklassung der heiligen Schierlingstengel, die er bei sich getragen hatte. Sämtliche Bünde verfolgten ihn bis zum Waldrande, wo er sich plötzlich wieder sehen ließ. Dreimal wiederholte sich dieses Versteckspiel; nachdem er zum vierten Male verschwunden war, wurde ein alter Mann vorgeschickt, der 'Köder', wie man ihn nannte. Auf diesen stürzte sich nun der Menschenfresser, packte ihn am Arme und biß hinein. Die anderen konnten ihn nun fangen und zu dem Hause bringen, wo die Zeremonie abgehalten werden sollte. Er war vollkommen verrückt und biß, wen er erreichen konnte. Wenn man dann bei der Medizinhütte angelangt war, konnte man ihn nicht dazu bringen, hineinzugehen. Nun erschien die Frau, welche ebenfalls zu den Eingeweihten gehörte und die zubereitete Leiche auf den Armen zu tragen hatte, splitternackt mit diesem 'Essen', tanzte, mit dem Gesicht zum Menschenfresser, nach rückwärts und lockte ihn so in das Haus hinein. Noch konnte man nichts mit ihm anfangen, aber schließlich kletterte er nochmals auf das Dach, räumte die Schindeln weg und sprang durch das so entstandene Loch herunter. Nun begann er, jeglicher Selbstbeherrschung baren, einen wilden Tanz; konvulsivische Zuckungen erschütterten seinen Körper – sie gehörten bei den Kwakiutl zum Besessensein.

Der Tanz mit der Leiche wurde während des ekstatischen Zustandes des Menschenfressers wiederholt. Vielleicht die sonderbarste aller dionysischen Praktiken des Winterzeremoniells ist die endliche 'Zähmung' des Menschenfressers, zugleich Einleitung der viermonatigen Tabuperiode. Gemäß den Ideen, die ihrer Kultur zugrunde liegen, wird hier in extremster Form die übernatürliche Kraft, die im Schrecklichen und Verbotenen steckt, dargestellt.

Der Ritus wurde durch vier Priester vorgenommen, welche die nötigen magischen Kräfte für die Bändigung des Menschenfressers besaßen. Der Initiierte war ganz außer Rand und Band; tanzen konnte

die nicht mehr, dazu war sein Zustand schon zu weit fortgeschritten. Mit verschiedenen exorzistischen Riten suchten die Priester den Menschenfresser in seinem ekstatischen Zustande zu «erreichen». Zuerst probierten sie es mit dem Feuerritus, indem sie brennende Zedernrinde über seinem Kopf hin und her schlangen, bis er zu Boden stürzte. Dann kam der Wasserritus: Unter Zeremonien wurden Steine in Feuer erhitzt und mit ihnen Wasser in einem Wasserkasten erwärmt, welches in ritueller Weise auf den Kopf des Initiierten geschüttet wurde. Danach fertigten die Priester eine Figur aus Zedernrinde, welche den Menschenfresser in seinem Zustande darstellen sollte, und verbrannten sie.

Bei der letzten Beschwörung jedoch wurde Menstruationsblut verwendet. An der Nordwestküste gab es keine schlimmere Befleckung als die durch Menstruationsblut. Die Weiber wurden abgesondert, wenn sie ihre Regel hatten, da ihre Anwesenheit jegliche Schamanentätigkeit wirkungslos gemacht hätte. Wenn sie einen Wasserlauf überschritten hätten oder in die Nähe des Strandes gegangen wären, hätten dies die Lachse übelgenommen. Wenn ein Kranker trotz schamanistischer Heilpraktiken starb, dann wurde dies regelmäßig darauf zurückgeführt, daß sich ein Stück Zedernrinde mit Spuren von Menstruationsblut darauf im Hause befand, ohne daß man dies wußte! Zum letzten Beschwörungsritus nahm daher der Priester ein Stück Zedernrinde, auf dem sich Menstruationsblut von vier Frauen der höchsten Kreise befand, und beräucherte damit das Gesicht des Menschenfressers. Sobald nun dieser Ritus zu wirken begann, nahm der Tanz des Novizen einen sich mehr und mehr dem Normalzustand nähernden Charakter an, bis nach dem vierten Tanze der Menschenfresser gebändigt und wieder ruhig geworden war und die Raserei ihn verlassen hatte.

Eigentumsbegriff

Die dionysische Ausrichtung der Kultur der Nordwestküstenstämme ist in Wirtschaftsleben, Kriegführung und Totentrauer ebenso stark ausgeprägt wie in Initiierung und Zeremonialtanz. Die Nordwestküstenstämme bilden genau den Gegenpol der apollinischen Puebloindianer und gleichen hierin den übrigen Stämmen Nordamerikas am meisten. Die Äußerungen ihres Kulturbegriffes waren andererseits mit den speziellen Eigentumsbegriffen und der Art, wie sie ihre Besitztümer auswerteten, engstens verknüpft.

Die Stämme an der Nordwestküste verfügten über großen Besitz, für den strikte Eigentumsrechte galten. Es handelte sich um Besitz im Sinne von Erbgut, und zwar bildete Erbgut bei ihnen die Grundlage der Gesellschaft. Es gab zwei Arten von Besitz. Grund und Boden sowie Fischereigewässer waren Gemeinbesitz einer Gruppe von Verwandten und vererbten sich auf alle Angehörigen dieser Gruppe weiter. Bebaute Felder gab es kaum, aber die einzelne Familie besaß Gebiete, innerhalb welcher sie das ausschließliche Jagdrecht hatte, andere, in denen nur ihre Angehörigen Beeren sammeln oder nach Wurzeln graben durften. Kein anderer hatte auf ihrem Gebiete etwas

zu suchen. Ebenso besaß jede Familie ihre genau abgegrenzten Fischereigewässer. Oft hatten die Leute weite Wege bis zu der Strandparzelle zurückzulegen, wo sie zum Muschelgraben berechtigt waren, während der Strandstreifen unmittelbar am Dorfe einer anderen Familie gehörte. Diese Eigentumsrechte waren so alt, daß inzwischen die Siedlungen ihren Platz verändert hatten, aber die Besitzer der einzelnen Muschelbänke die gleichen geblieben waren. Nicht nur der Küstenstreifen, sondern auch Gebiete mit tieferem Wasser waren unter die einzelnen Familien als Erbgut verteilt. Jede Familie konnte jederzeit die Grenzen ihres Heilbutt-Fanggebietes durch Anvisieren zweier bestimmter Landmarken feststellen. In gleicher Weise waren auch die Flüsse für den Olschenfang im Frühjahr in einzelne Sektionen aufgeteilt, und einzelne Familien kamen aus weiter Entfernung, um ihren Abschnitt abzufischen.

Es gab jedoch noch wertvolleren Besitz, bei dem die Eigentumsrechte anderer Art waren. Der Eigentumsbegriff der Kwakiutl fand seinen eigentlichen Ausdruck jedoch nicht in der Anhäufung von materiellem Besitz, wenn diese auch sehr weit getrieben wurde. Der am höchsten eingeschätzte Besitz bestand aus Privilegien, welche über das rein materielle Wohlergehen hinausgingen. Ein großer Teil davon bestand aus realen Dingen, wie mit heraldischen Darstellungen bedeckten Dachstützpfählern oder Eßbestecken oder Wappenpfählen vor dem Hause, aber die Mehrheit bildeten doch abstrakte Werte: Namen, Legenden, Lieder und Vorrechte. Sie waren Gegenstand des Stolzes eines reichen Mannes. Alle diese Vorrechte waren, obwohl sie sich innerhalb der Familie weitervererbten, doch nicht Gemeinbesitz, sondern standen jeweils einer Einzelperson zu, die allein und ausschließlich die darin begriffenen Rechte ausüben konnte.

Die wichtigsten dieser Privilegien und die Grundlage für alle anderen bildeten die Adelstitel. Jede Familie, jeder kultische Verband verfügte über eine Reihe von Titularnamen, welche den Einzelpersonen bzw. Mitgliedern je nach Erbreechten und finanzieller Position zukamen. Diese Titel verliehen im Stamme Adelsrang. Sie wurden als Personennamen verwendet, galten aber als Bezeichnungen, zu denen, der Überlieferung nach, nichts hinzugefügt und von denen nichts fortgenommen worden war, solange die Welt besteht. Wenn nämlich jemand einen solchen Namen führte, dann vereinigte er in seiner Person all die Größe der Vorfahren, die diesen Namen vor ihm geführt hatten. Wenn er ihn an seinen Erben weitergab, begab er sich selbst jeglichen Rechtes, ihn als seinen eigenen weiterzuführen.

Die Verleihung eines solchen Titels hing aber nicht von der Abstammung allein ab. Erstens hatte nur der Erstgeborene ein Anrecht darauf, und die jüngeren Brüder entbehrten jeglichen Ranges, gehörten also zur «Plebs». Zweitens mußte das Recht auf einen solchen Titel durch die Verteilung vieler Wertsachen zu erkennen gegeben werden. Die Hauptbeschäftigung der Frauen bestand nicht in der Arbeit im Haushalt, sondern in der Herstellung möglichst großer Mengen von Matten, Körben und Zedernbastdecken, die dann in den wertvollen Kisten, welche die Männer für diesen Zweck angefertigt

die Sitten, aufgehoben wurden. Ebenso suchten die Männer einen Vorrat von Booten sowie den als Geld dienenden Muschel- und Röhrenschnecken- schalen anzusammeln. Um etwas zu gelten, mußte man riesige Mengen von Wertgegenständen entweder besitzen oder gegen Zinsen ausgeliehen haben. Diese Wertgegenstände gingen wie Banknoten von Hand zu Hand und verliehen den angemessenen Vorrechten Gültigkeit.

Diese Wertgegenstände stellten die Währung eines vollkommenen Münzsystems dar, man operierte mit einem ungemein hohen Zinsfuß: Der übliche Jahreszins betrug 100 Prozent! Der Reichtum des einzelnen wurde nach seinen Außenständen beurteilt. Ein derartiger Wucher wäre unmöglich gewesen, wenn nicht die See leicht zu beschaffende Nahrungsmittel im Überfluß geliefert hätte, der Bestand an Muschelgeld ständig hätte ergänzt werden können und eine fiktive Geldeinheit für höhere Werte, die «Kupferplatten», bestanden hätte. Dies waren schildförmige, gemusterte Platten aus einheimischem Kupfer, die manchmal mit 10 000 Decken und noch höher bewertet wurden. Der wirkliche Wert war natürlich sehr gering; der jeweilig angenommene Wert entsprach dem beim letzten Besitzerwechsel dafür bezahlten Betrage. Allerdings war bei solch großen finanziellen Transaktionen das Zusammenbringen des Gegenwertes niemals Sache eines einzelnen. Die «Unternehmer» waren Vertreter einer ganzen örtlichen Gruppe oder beim Tauschhandel zwischen verschiedenen Stämmen die eines ganzen Stammes und verfügten zu diesem Behufe über den Gesamtbesitz sämtlicher Einzelpersonen ihrer Gruppe.

Jede Person, gleich ob männlichen oder weiblichen Geschlechts, die etwas gelten wollte, beteiligte sich schon als Kind an diesem wirtschaftlichen Wettbewerb. Bei seiner Geburt hatte das Kind einen Namen bekommen, welcher lediglich den Ort der Geburt andeutete. Wenn nun die Zeit für die wirkliche Namensgebung gekommen war, bekam es von den Familienältesten eine Anzahl Decken zum Verteilen. Nach der Verleihung des neuen Namens verteilte das Kind dann dieses sein Gut unter die Verwandten. Die Empfänger dieser Gaben mußten darauf sehen, die Schuld pünktlich zurückzuzahlen, und zwar mit beträchtlichen Zinsen. Wenn ein Häuptling, der zu den so Bedachten gehörte, kurz danach einen Teil seiner Wertgegenstände öffentlich verteilte, mußte er dem Kinde das Dreifache von dem, was er bekommen hatte, zurückgeben. Am Ende des Jahres mußte nun der Knabe denen, die ihn seinerzeit «finanziert» hatten, seine Schuld mit 100 Prozent Zinsen zurückzahlen, hatte aber den verbleibenden Rest als Eigentum für sich, und dieser kam der ursprünglichen Anzahl Decken gleich. Einige Jahre hindurch lieb er diese wieder aus und kassierte dafür Zinsen ein, bis er genug beisammen hatte, um seinen ersten, traditionsgemäßen «Potlatschnamen» bezahlen zu können. Wenn er nun soweit war, versammelten sich die Verwandten und die Stammesältesten. In Gegenwart des ganzen Volkes und im Beisein des Häuptlings und der Ältesten verlieh ihm dann sein Vater einen Namen, der seine gesellschaftliche Stellung im Stamme bezeichnete.

Von nun an hatte der Knabe seine traditionsbestimmte Stellung

unter den Titelinhabern seines Stammes. Bei späteren Potlatsch^{Kultur} die er selbst veranstaltete oder an denen er teilnahm, erhielt er immer neue, noch ehrenvollere Namen. Leute von einigem Ansehen wechselten ihre Namen wie eine Schlange die Haut. Aus den Namen gingen die verwandtschaftlichen Beziehungen, Finanzkraft und die Stellung im Sozialgefüge des Stammes hervor. Welches auch der Anlaß zur Veranstaltung eines Potlatsch sein mochte – Heirat, Volljährigkeits-erklärung eines Enkelkinds oder Herausforderung eines rivalisierenden Häuptlings –, der Veranstalter benützte stets die Gelegenheit, um sich einen neuen Namen zuzulegen und dann die damit verbundenen Vorrechte auszuüben, wenn nicht für sich, dann für seine Erben.

Bei den Kwakiutl spielte die Heirat die wichtigste Rolle in dieser Erwerbung einer gesellschaftlichen Rangstellung. Nördlich von ihnen saßen andere Stämme an der Nordwestküste mit mutterrechtlicher Gesellschaftsordnung, bei denen sich eine Position in der weiblichen Linie vererbte, obwohl die Männer die tatsächlichen Inhaber waren. Die Kwakiutl siedelten ursprünglich nach Lokalgruppen, und die Männer gründeten ihren Haushalt im väterlichen Dorfe. Sie legten nun die ursprüngliche Grundlage ihrer Gesellschaftsordnung nicht ganz beiseite, wenn sie sie auch stark modifizierten. Sie gingen einen Kompromiß ein. Die meisten Privilegien wurden nun durch die Heirat übertragen, d. h. der Mann gab seine Vorrechte an seinen Schwiegersohn weiter. Dieser war allerdings nur Nutznießer, nicht Besitzer derselben. Sie wurden also für die Verwandten des Gebers, meist die Kinder seiner Tochter, verwaltet. So war die mutterrechtliche Erbfolge gesichert, obgleich es an sich keine mutterrechtliche Gruppe mehr gab.

Sonderrechte und Wertstücke wurden dem Schwiegersohn bei der Geburt seiner Kinder oder bei der Feier ihrer Pubertät gegeben, und zwar als Rückzahlung für die Eigentumswerte, die seine Familie als Kaufpreis für seine Frau gezahlt hatte. Mit anderen Worten, eine Frau wurde genau auf die gleiche Art und Weise erworben wie eine Kupferplatte. Genau wie bei irgendeinem anderen Besitztausche mußte hier eine die Transaktion erst rechtskräftig machende Summe erlegt werden. Je höher der Kaufpreis der Braut, desto größer die Ehre, die die Familie des Bräutigams für sich beanspruchen konnte. Dieser Betrag nun mußte bei einem Rückgabe-Potlatsch, den man gewöhnlich nach der Geburt des ersten Kindes abhielt, mit beträchtlichen Zinsen zurückerstattet werden. Sobald dies geschehen, galt die Frau als von ihren Angehörigen zurückgekauft, und ihre Ehe wurde nun «Umsonst im Hause (des Gatten) wohnen» genannt. Also mußte der Gatte wieder zahlen, um einen Besitzanspruch auf seine Frau zu haben, und der Schwiegervater gab ihm wieder andere Wertstücke dagegen. Auf diese Art und Weise übertrug der Schwiegervater anläßlich Geburt oder Reifefeier seiner Enkel seine sozialen Privilegien und seinen Besitz nach und nach auf seinen Schwiegersohn zugunsten der aus dessen Ehe entsprossenen Enkel.

Bei den Kwakiutl lief die religiöse Organisation der weltlichen parallel. So wie der Stamm sich aus einzelnen Geschlechtern mit bestimmten Adelstiteln zusammensetzte, so bestand er zugleich auch aus

die ^{verschiedenen} niederen Gesellschaften, denen übernatürliche Kräfte zu Gebote standen: den Menschenfressern, den Bären, den Narren und anderen.

Ebenso wie in der «weltlichen» Gesellschaft gab es auch in der «geistlichen» eine Art Rangleiter, und niemand konnte auf großes Ansehen Anspruch erheben, der nicht sowohl in der geistlichen wie auch in der weltlichen «Hierarchie» zu den führenden Persönlichkeiten gehörte. Das Jahr war in zwei Teile geteilt: Im Sommer war die weltliche Stammesorganisation in Kraft, und jeder nahm hier den ihm auf Grund seines Adelstitels zustehenden Rang ein. Im Winter fiel das alles weg. Sobald sich die Pfeifen der Geister des Winterzeremoniells hören ließen, war es verboten, jemand mit seinem weltlichen Titel anzureden. Die ganze Gesellschaftsorganisation, die auf diesen Adelstiteln beruhte, fiel jetzt weg; während der Wintermonate waren die Stammesangehörigen je nach dem Geist, der sie in die kultischen Gemeinschaften initiiert hatte, gruppiert. Für die Dauer des Winterzeremoniells richtete sich der Rang eines Mannes nach dem Namen, den er als Mitglied des Menschenfresser-, Bären-, Narren- oder irgendeines anderen Geheimbundes hatte.

Der Unterschied war aber nicht so groß, wie man annehmen sollte. Ebenso wie sich die weltlichen Adelstitel innerhalb der Geschlechterfolge vererbten, so auch die höheren Titel in den Religionsgesellschaften. Sie stellten sogar einen wichtigen Posten der Mitgift dar. Die Initiierung in die Menschenfresser- und Narrengesellschaft bedeutete den Erwerb von Privilegien, auf die man auf Grund seiner Geburt oder auch Heirat Anspruch hatte und die bei der Verteilung des Vermögens genau wie irgendein anderes Vorrecht gewertet wurden. Die Periode, während der der Stamm nach seinen religiösen Bindungen organisiert war, bedeutete daher nicht auch zugleich eine Periode, in der die ererbte Stellung des Adels nichts galt, sondern lediglich die Zeit, in der dieser seine «zweite Garnitur» von Privilegien zur Schau stellte, Privilegien ähnlich denen, welche er im weltlichen Stammesorganismus ausübte.

Dieses Spiel des Abschätzens und Ausübens all der Sonderrechte und Titel, die man von den Vorfahren erben, geschenkwiese erhalten oder erheiraten konnte, bildete die Hauptbeschäftigung der Indianer der Nordwestküste. Jedermann nahm je nach Vermögen daran teil; von der Teilnahme ausgeschlossen zu sein, bildete das Hauptmerkmal des Sklaven. Das «Finanzgebaren» dieser Leute ging weit über den Rahmen des wirtschaftlich Notwendigen hinaus. Es schloß auch die Begriffe Kapital, Zins und offenkundige Verschwendung mit ein. Reichtum bestand nicht nur in Wirtschaftsgütern – oder in Wertgegenständen, die man in Kisten wegschloß und nur für den Potlatsch herausnahm – sondern charakteristischerweise auch in Sonderrechten nichtwirtschaftlicher Art: Lieder, Legenden, die Namen der Stützbalken des Häuptlingshauses, die Namen ihrer Hunde, ihrer Boote – alles dies gehörte auch zum Besitz. Privilegien, wie z. B. das Recht, einen Tänzer an seinen Pfosten zu binden, den Talg hereinzubringen, mit dem sich die Tänzer das Gesicht einschmierten, oder die zerstoßene Holzkohle zu liefern, mit der diese sich das Gesicht wieder ab-

wischten, stellten ein Stück des Besitzes dar und vererbten sich Kultur
Glied zu Glied. Bei den benachbarten Bella Coola bildeten Familiensagen einen derartig hochgeschätzten und eifersüchtig gehüteten Besitz, daß es beim Adel zur Gewohnheit wurde, nur noch innerhalb der Sippe zu heiraten, damit man nur ja einen derartigen Reichtum nicht an Außenstehende, die seiner nicht würdig gewesen wären, weiterzugeben brauchte.

Es ist klar, daß das Wirtschaftsgebaren der Nordwestküstenbewohner in mehrfacher Hinsicht eine Parodie auf unsere eigenen wirtschaftlichen Arrangements ist. Diese Stämme verwendeten ihren Reichtum nicht dazu, sich gleichwertige Wirtschaftsgüter zu schaffen, sondern lediglich als Spielmarken in einem Spiel, bei dem es nur um den Sieg über den Konkurrenten ging. Sie sahen das Leben als eine Leiter an mit den Titulaturen und den damit verbundenen Vorrechten als Sprossen. Jeder neue Schritt die Leiter hinauf mußte mit einer Verteilung großer Werte erkaufte werden, welche allerdings mit Wucherszinsen zurückgezahlt wurden, um den nächsten Schritt, den der Kletterer anstrebte, zu ermöglichen.

Diese primäre Verbindung von Reichtum mit der Betonung von Adelstiteln stellt jedoch nur einen Teil des Gesamtbildes dar. Die Beweggründe, die den Mann von der Nordwestküste nach Adelstiteln, nach Reichtum, nach Wappen und Vorrechten streben ließen, enthüllen die treibenden Kräfte seiner Kultur: Sie waren seine Waffen für einen Wettbewerb, in dem er seine Rivalen zu übertrumpfen hatte. Jeder wetteiferte je nach seinen Mitteln mit allen anderen, um sie im Verteilen von Wertgegenständen zu übertreffen. Der Knabe, der eben erst sein erstes Besitzstück bekommen hatte, suchte sofort nach einem Altersgenossen, an den er dieses weitergeben konnte. Der Auserkorene konnte das Danaergeschenk nicht zurückweisen, weil er sich dann von vornherein hätte für besiegt erklären müssen, und mußte den gleichen Wertbetrag darauflegen. Wenn die Rückgabe fällig war, und er nicht den Wert der Gabe mit 100 Prozent Zinsen zurückerstatten konnte, so gereichte ihm dies zu großer Schande, während das Prestige des Rivalen in gleichem Maße stieg. Der damit begonnene Wettstreit dauerte das ganze Leben hindurch an. War man dabei erfolgreich, dann konnte man immer höhere Werte einsetzen und sich an immer gefährlichere Gegner wagen. Es war dies ein richtiggehender Kampf. «Wir kämpfen nicht mit Waffen, sondern mit unserem Besitz!» sagten sie. Ein Mann, der eine Kupferplatte weggegeben hatte, hatte seinen Rivalen in ebenso hohem Ausmaße besiegt, wie wenn er ihn in einer Schlacht überwunden hätte. Bei den Kwakiutl wurde beides gleich hoch gewertet. Einer ihrer Tänze wurde «Blut ins Haus bringen» genannt; die Schierlingskränze, welche die Männer dabei trugen, sollten im Kampfe erbeutete Köpfe darstellen. Die Tänzer warfen die Kränze unter Nennung der Namen der durch sie dargestellten Feinde ins Feuer; Gebrüll erscholl, wenn das Feuer aufflackerte, um die Kränze zu verzehren. In Wirklichkeit aber stellten diese Kränze weggegebene Kupferplatten dar, und die Namen, die man ausrief, waren die Namen besiegtter Gegner!

Das Ziel einer jeglichen Handlung der Kwakiutl war, sich als dem Rivalen überlegen zeigen zu können. Diesen Willen zur gesellschaftlichen Überlegenheit demonstrierten sie mit größter Hemmungslosigkeit. Er fand Ausdruck in von niemandem getadelter Selbstverherrlichung und im Lächerlichmachen der Rivalen. An den Standardbegriffen anderer Kulturen gemessen, sind die Reden der Häuptlinge, die sie als Potlatschveranstalter zu halten pflegten, nichts als schamlose Äußerungen des Größenwahns:

«Ich bin der große Häuptling, der die Leute beschämt.
Ich bin der große Häuptling, der die Leute beschämt.
Unser Häuptling macht, daß die Leute vor Scham erröten;
Unser Häuptling macht, daß die Leute neidisch werden;
Unser Häuptling macht, daß die Leute das Gesicht verhüllen aus Scham über das, was ER ständig hier tut.
Immer und immer wieder gibt er allen Stämmen Ölfeste.»

«Ich bin der einzig große Baum, ich, der Häuptling!
Ich bin der einzig große Baum, ich, der Häuptling!
Ihr seid meine Untertanen, ihr Stämme.
Ihr sitzt im hinteren Teile des Hauses, ihr Stämme.
Ich bin der erste, der euch Besitztümer gibt, ihr Stämme.
Ich bin euer Adler, ihr Stämme!»

«Bringt euren Deckenzähler her, ihr Stämme, auf daß er vergebens die Reichtümer zu zählen versuche, die der Große Kupferplattenmacher, der Häuptling, wegzugeben gedenkt!
Geht, stellt den unerreichbaren Potlatschpfahl auf!
Dies ist der einzige starke Baum, die einzige starke Wurzel der Stämme!
Jetzt wird unser Häuptling in seinem Hause zornig werden,
Den Tanz des Zornes wird er aufführen,
Unser Häuptling wird den Tanz der Welt aufführen.»

«Ich bin Yaqatlenlis, ich bin Wolkiger, ich bin Sewid. Ich bin Großer Einmaliger, bin Rauchbesitzer, bin Großer Einlader. Das sind die Namen, die ich als Hochzeitsgeschenke bekam, als ich die Häuptlingstöchter bei allen Stämmen, zu denen ich kam, heiratete. Die Reden der unter mir stehenden Häuptlinge erregen daher nur meine Lachlust, denn diese Zwerge versuchen, mich zu ducken, indem sie gegen meine Namen reden. Was kommt den Taten der Häuptlinge, die meine Ahnen waren, auch nur annähernd gleich? Aus diesem Grund kennen mich alle Stämme auf der ganzen Welt. Nur der Häuptling, der mein Ahne war, gab ein Vermögen bei einem Feste weg, und alle übrigen können nur erfolglose Versuche machen, es mir gleichzutun. Sie wollen es dem Häuptling, meinem Großvater, dem Urahnem meiner Familie, gleichtun!»

Ich bin der Erste unter allen Stämmen,
 Ich bin der Einzige unter allen Stämmen,
 Die Stammeshäuptlinge sind nur lokale Größen,
 Ich bin der Einzige unter allen Stämmen.
 Ich suche vergebens unter all den eingeladenen Häuptlingen nach
 einer Größe, die der meinen gleichkäme.
 Ich kann nicht einen wirklichen Häuptling unter meinen Gästen
 finden.
 Sie revanchieren sich nie,
 Diese Waisenknäblein, die armen Leute, die Herren Stammes-
 häuptlinge!
 Sie entehren sich selbst.
 Ich bin derjenige, der diese Seeotterfelle den Häuptlingen, den
 Gästen, den Stammeshäuptlingen gibt.
 Ich bin es, der diese Boote den Häuptlingen, den Gästen, den
 Stammeshäuptlingen gibt.

Der Wille zur sozialen Überlegenheit

Diese Hymnen voll Selbstverherrlichung wurden vom Gefolge des
 Häuptlings bei allen größeren Anlässen gesungen; in ihnen charak-
 terisiert sich die Kultur selbst am allerbesten. Alle an der Nordwest-
 küste anerkannten Triebkräfte hatten den Willen zur sozialen Über-
 legenheit zum Mittelpunkt. Ihre Gesellschaftsorganisation, ihre
 wirtschaftlichen Einrichtungen, Religion, Geburt und Tod - alle wa-
 ren nur Ausdrucksmittel für dieses Bestreben. Nach ihren Begriffen
 gehörte zum Triumph auch das in aller Öffentlichkeit erfolgende Lä-
 cherlichmachen und Verhöhnern der Gegner, die ja, wie es Brauch
 war, zu den eingeladenen Gästen gehörten. Für einen Potlatsch
 schnitzte die Partei des Veranstalters Karikaturen des Häuptlings,
 für den die Kupferplatte bestimmt war, in Lebensgröße. Seine Armut
 wurde durch die hervorstehenden Rippen ausgedrückt, und seine voll-
 kommene Bedeutungslosigkeit dadurch, daß man ihn in irgendeiner
 unanständigen Positur darstellte. Der Häuptling, der den Potlatsch
 veranstaltete, sang Lieder, in denen er seine Gäste verächtlich machte:

Wa, aus dem Weg! Wa, aus dem Weg!
 Wendet euer Gesicht ab, damit ich meinem Zorn freien Lauf las-
 sen und meine Häuptlingskollegen schlagen kann!
 Sie verstellen sich nur; nur sie verkaufen ein und dieselbe Kupfer-
 platte immer wieder von neuem und geben sie an die ganz klei-
 nen Stammeshäuptlinge weiter.
 Ah, bittet nicht um Gnade!
 Ah, bittet nicht vergebens um Gnade durch Handaufheben, ihr,
 denen die Zunge herabhängt!
 Ich lache nur über ihn, ich spotte ihn nur aus, ihn, der daheim (die
 Kisten mit Potlatschartikeln) ausleert, in seinem Potlatschhause,
 dem so einladend aussehenden Hause, von wo wir ja doch wieder
 hungrig heimgehen müssen!

die ^{8. 10.} Das ist der Grund meines Gelächters,
Der Anlaß zu meinem Gelächter über den, der in Verlegenheit ist,
Über den, der nach seinen Vorfahren herumsucht, die angeblich
Häuptlinge waren.

Schwächlinge haben keine Häuptlinge zu Ahnen,
Schwächlinge haben keine Namen, von den Ahnen ererbt,
Diese Schwächlinge, welche arbeiten,
Diese Schwächlinge, welche schwer arbeiten,
Die nichts als Fehler machen, die aus ganz unbedeutenden Nestern
stammen.

Das allein ist der Grund meines Lachens.▷

Ich bin der große Häuptling, der Sieger,

Ich bin der große Häuptling, der Sieger.

Oh, fahre nur fort, wie du bisher getan hast!

Nur über die, welche sich ihr Leben lang plagen müssen,
Welche so schwer arbeiten, daß sie (dem Lachse gleich) den
Schwanz verlieren, spotte ich,

Über die Häuptlinge unter dem einen wirklichen, großen Häuptling.
Ha, habt Mitleid mit ihnen, gießt Öl auf ihre mit sprödem Haar
bedeckten Köpfe,

Die Köpfe derer, die ihr Haar nicht kämmen.

Ich verspottete die Häuptlinge unter dem wahren, großen Häuptling.

Ich bin der große Häuptling, der die Leute beschämt!▷

Das ganze Wirtschaftssystem der Nordwestküste war auf diese fixe Idee ausgerichtet. Es gab zwei Wege für einen Häuptling, den Sieg zu erkämpfen: Der eine bestand darin, daß er seinen Rivalen dadurch in Schande brachte, daß er ihm mehr anbot, als dieser mit den üblichen Zinsen zurückzahlen konnte. Der andere bestand in Güterzerstörung. In beiden Fällen mußte das Angebot erwidert werden. Im ersten wurde die Habe des Gebers vermehrt, im zweiten beraubte er sich selbst seiner Vermögenswerte. Die Folgen dieser beiden Methoden scheinen für uns ganz verschiedener Art zu sein, für den Kwakiutl aber waren es lediglich einander ergänzende Mittel zur Besiegung des Gegners. Der höchste Ruhm, den man sich je erwerben konnte, war der, den Gegner übertrumpft zu haben. Es handelte sich hier um eine Herausforderung, genau wie beim Verkauf einer Kupferplatte. Der Gegner mußte, wenn er nicht beschämt dastehen wollte, daraufhin die gleiche Menge an Gut und Geldeswert vernichten.

Die Güterzerstörung hatte viele Erscheinungsformen. Große Potlatschveranstaltungen, bei denen große Mengen Olaschenöl verbraucht wurden, wurden als Vernichtungswettbewerb angesehen. Die Gäste wurden dabei in verschwenderischer Weise mit Öl bewirtet, auch wurde Öl ins Feuer gegossen. Da die Gäste in unmittelbarer Nähe des Feuers saßen, verursachte ihnen die durch das brennende Öl erzeugte Hitze erhebliches Unbehagen – auch das galt als Teil des Wettbewerbes. Um das Gesicht zu wahren, mußten sie unbeweglich neben dem Feuer sitzen- oder liegenbleiben, auch wenn dieses so hoch aufloderte, daß die Dachsparren zu brennen angingen. Der Gast-

geber selbst mußte sich gegenüber der drohenden Zerstörung seines Hauses vollständig gleichgültig stellen. Einige der großen Häuptlinge hatten auf dem Dach ihres Hauses eine aus Holz geschnittene Figur, die einen Mann darstellte. Sie wurde der «Speier» genannt, da sich aus ihrem Munde ständig ein dicker Strahl des kostbaren Olschenöls, das aus einem danebenstehenden Behälter zufloß, in das darunter brennende Herdfeuer ergoß. Wenn das Ölfest nun die Feste, die der eingeladene Häuptling bisher veranstaltet hatte, übertraf, mußte dieser fortgehen und sofort mit den Vorbereitungen für ein Revanchefest, das noch großartiger werden sollte, beginnen. Wenn er glaubte, daß sein eigenes, letztes Fest glanzvoller gewesen sei, überhäufte er den Gastgeber mit Schmähungen, worauf dieser nach einer anderen Möglichkeit für die Darstellung seiner Größe suchen mußte.

Zu diesem Behufe konnte er beispielsweise seine Dienerschaft beauftragen, vier Boote zu zerschlagen und die Trümmer in einem großen Haufen auf der Feuerstelle aufzutürmen. Auch konnte er einen Sklaven töten oder eine Kupferplatte zerbrechen. Die Platten, welche bei Potlatschveranstaltungen zerbrochen wurden, wurden dadurch für den Besitzer nicht wertlos. Auch hierbei gab es nämlich wieder Abstufungen. Ein Häuptling, der den Anlaß für die Hergabe einer ganzen Platte nicht für gegeben erachtete, konnte von dieser ein Stück abbrechen – der Gegner mußte dann bei einer gleichwertigen Kupferplatte das gleiche vornehmen. Die Rückzahlung erfolgte unter den gleichen Begleitumständen wie bei der Hergabe einer ganzen Platte. Wenn ein Häuptling mit verschiedenen Rivalen im Wettbewerb stand, konnte es vorkommen, daß die einzelnen Stücke einer Platte auf Hunderte von Meilen entlang der Küste verstreut wurden. Wenn es nun einem besonders reichen Häuptling gelang, die zerstreuten Einzelstücke sämtlich wieder zu erwerben, ließ er sie wieder zu einer Platte zusammennieten. Die Platte war dadurch in ihrem Werte erheblich gestiegen.

Nach der Denkweise der Kwakiutl stellte die wirkliche Vernichtung einer Kupferplatte nur eine Variante zu dem vorigen Verfahren dar. Der Häuptling rief seinen Stamm zusammen und erklärte, daß er einen Potlatsch veranstalten wolle. «Weiter erfordert es mein Stolz, daß ich in diesem Feuer meine Kupferplatte Dandalayu vernichte, die in meinem Hause ächzt. Ihr alle wißt, was ich für sie gezahlt habe: Für 4000 Decken habe ich sie erworben. Jetzt werde ich sie vernichten, um so meinen Rivalen zu besiegen. Ich werde mein Haus zum Kampfplatz für euch, meine Stammesgenossen, machen. Freuet euch, ihr Häuptlinge, dies ist das erstmal, daß ein solch großer Potlatsch veranstaltet wird!» Der Häuptling legte die Platte ins Herdfeuer, das sie verzehrte, oder warf sie von einer hohen Klippe aus ins Meer. Sein Wertstück war er damit los, aber die enorme Erhöhung seines Prestiges entschädigte ihn dafür. Jetzt hatte er endgültig die Oberhand über seinen Feind gewonnen, der entweder mit einer gleichwertigen Platte ebenso verfahren oder als Besiegter das Feld räumen mußte.

Die Haltung, die man von einem Häuptling erwartete, waren Ar-

die ^{Einfluss} ~~Einfluss~~ und Tyrannenallüren. Natürlich gebot schon die Kulturauflassung einer allzu despotischen Auslegung der Häuptlingsrolle Einhalt. Der Häuptling durfte nicht so weit in der Güterzerstörung gehen, daß das Volk dadurch verarmte, und sich auch nicht in Wettbewerbe einlassen, durch die er seinen Stamm wirtschaftlich ruiniert hätte. Die ihm von der Gesellschaft gesetzten Schranken, die dafür sorgten, daß sich seine Aktivität innerhalb gewisser Grenzen hielt, waren in das Gewand einer Tabuvorschrift gekleidet: In das Tabu, das auf dem Übermaß ruhte. Übertreibung war immer eine gefährliche Sache, und ein Häuptling mußte wissen, wie weit er gehen durfte. Diese durch Sitte und Brauchtum gesteckten Grenzen boten Raum genug für, wie wir sehen werden, recht große Sprünge, aber sie waren da, wenn ein Häuptling seine Ansprüche an die Mithilfe des Stammes zu hoch schraubte. Nach dem Glauben der Nordwestküste verließ das Glück denjenigen, der den Bogen überspannte. Seine Anhänger fielen von ihm ab. Die Gemeinschaft legt eben ihren Angehörigen einschränkende Verpflichtungen auf, wenn uns diese auch wunderlich erscheinen mögen.

Potlatschveranstaltungen

Dieser Wille zur Überlegenheit, dem an der Nordwestküste solch großer Spielraum zugebilligt wurde, kam in jeder Einzelheit der Potlatschveranstaltungen zum Ausdruck. Zu großen Festen ergingen die Einladungen schon ein Jahr oder noch länger im voraus, und der Adel entfernt wohnender Stämme kam in großen Booten herbeigefahren. Der Veranstalter eröffnete den Verkauf einer Kupferplatte mit Reden, die von Selbstverherrlichung nur so triefen und in denen er die Größe seines Namens und den Wert seiner Kupferplatte gebührend beleuchtete. Dann forderte er die Gäste auf, nun ihrerseits mit den mitgebrachten Gegengaben herauszurücken. Die Gäste begannen mit bescheidenen Geboten, die auf Bruchteile des wirklichen Wertes lauteten, und erst allmählich erreichten die Gebote eine entsprechende Höhe. Die Anhänger des Verkäufers quittierten jede Erhöhung mit höhnischen Reden: «Du hast wohl gemeint, du hättest es schon geschafft? Du warst unvorsichtig, als du beschlossen hast, auf diese Riesenplatte zu bieten. Nein, du hast es noch nicht geschafft – du wirst noch mehr bieten müssen! Der Preis der Platte muß meiner Würde entsprechen. Ich verlange weitere 400 Decken!» Der Käufer erwiderte: «Ja, Häuptling, du kennst eben kein Erbarmen und schickte sofort um die verlangten Decken. Sein Deckenzähler zählte diese laut vor, wobei er die Versammelten apostrophierte: «Ja ja, ihr Leute – seht ihr, wie *wir* Decken erwerben? Mein Stamm kann es sich leisten, Kupferplatten zu kaufen. Wir sind nicht solche Kerle, wie ihr es seid. Hier auf diesem Stoß, den ich hereingebracht habe, sind noch weitere 1600 Decken. Das sind meine Worte, ihr Häuptlinge der Kwakiutl, an diejenigen, die nicht wissen, wie man Kupferplatten kauft!» Wenn er fertig war, stand sein Gebieter auf: «Nun habt ihr meinen Namen gesehen. So sieht er aus, so groß ist

sein Gewicht. Dieser Deckenberg stößt fast den Himmel durch. ¹³³ Kultur
Name ist der Name der Kwakiutl, und ihr könnt es uns einfach nicht
nachmachen. Schaut her, später dürft ihr von mir kaufen. Leute, ich
verspreche mir nicht viel von der Zeit, da ihr zu mir kaufen kommt!

Aber der Verkauf der Platte hatte damit erst begonnen. Ein Häuptling von der Partei des Verkäufers erhob sich und erzählte von dessen Größe und von seinen Privilegien. Auch zählte er dessen sagenhafte Vorfahren auf. «Ich weiß, wie man Kupferplatten kauft. Du sagst immer, du seiest reich, o Häuptling. Hast du dir denn eigentlich schon einmal überlegt, was diese Platte wert ist? Komm, lege noch 1000 Decken zu, o Häuptling!» Auf diese Art und Weise stieg der Preis der Platte. Schon lagen 3200 Decken als Zahlung aufgetürmt. Dann mußte der Käufer auch die ebenfalls wertvollen Kisten, in denen man die Decken aufbewahrte, dazu hergeben. Auch sie wurden herbeigebracht. Nun waren aber noch Geschenke nötig «zur Verherrlichung des Kupferbesitzers». Wieder erklärte sich der Käufer mit dieser Forderung einverstanden: «Hört, ihr Häuptlinge! Vermehrt euren Ruhm mit diesem Boote hier – es ist 50 Decken wert – und diesem hier, das auch so viel wert ist, und mit dem dort – es kostet ebensoviel. Hier sind auch noch 200 Decken für euch. Jetzt ist es aber genug – ich habe jetzt 4000 Decken bezahlt.» Der Verkäufer der Kupferplatte erwiderte: «Ich bin mit dem Preise zufrieden.» Aber noch war die Sache nicht aus, denn jetzt wandte sich wieder der Käufer an den Verkäufer: «Warum hast du dich schon mit dem Gebot einverstanden erklärt, o Häuptling? Du hast es zu früh getan. Du mußt mich wirklich für einen recht armen Mann halten, o Häuptling! Ich bin ein Kwakiutl, einer von denen, die allen deinen Stämmen auf der ganzen Welt ihren Namen gegeben haben. Du hast ja aufgegeben, bevor ich mit dem Handel fertig war – du scheinst also doch unter uns zu stehen!» Daraufhin mußte ein Gefolgsmann seine Schwester, seine «Prinzessin» holen, worauf er seinem Rivalen noch weitere 200 Decken überreichte; das waren die «Kleider der Prinzessin». Nun waren es schließlich 4200 Decken geworden.

So ungefähr spielte sich normalerweise der Kauf einer Kupferplatte ab. In diesen Wettkämpfen zwischen mächtigen Häuptlingen konnten sich die beiden Triebfedern ihrer Kultur, die Heftigkeit und der Rivalitätsbegriff, ungehindert austoben. Die Geschichte des Konflikts zwischen «Schnellläufer» und «Wegwerfer», zwei Häuptlingen der Kwakiutl, zeigt, wie aus solchen Wettbewerben offene Feindschaft entstehen konnte. Beide waren ursprünglich gute Freunde. Einmal lud Wegwerfer die Sippe seines Freundes zu einem Kaviaressen ein, wobei er nachlässigerweise Lachs fett und -rogen in Booten vorsetzte, die nicht so gereinigt worden waren, wie es die Ehre der Gäste erforderte. Schnellläufer faßte dies als schwere Beleidigung auf. Er wies das Essen zurück, indem er sich seine Decke aus dem Fell des schwarzen Bären übers Gesicht zog und sich hinlegte; seine Verwandten, die seinen Mißmut bemerkt hatten, folgten seinem Beispiel. Der Gastgeber drang in sie, doch zu essen, aber Schnellläufer wies seinen Sprecher an, Klage über die unwürdige Behandlung zu

die ^Soben: «Unser Häuptling wird den Dreck, den du ihm angeboten hast, nicht essen, du schmutziger Kerl!» Wegwerfer erwiderte höhnisch: «Lassen wir es ruhig so sein, wie du glaubst. Du tust, als ob du wunder was für ein reicher Mann wärest!» Schnellläufer gab ihm zur Antwort: «In der Tat bin ich ein reicher Mann!» und schickte um seine Kupferplatte «Meerungeheuer». Als man sie ihm gebracht hatte, stieß er sie unter das Herdfeuer, «um das Feuer seines Rivalen auszulöschen». Wegwerfer ließ ebenfalls seine Platte holen. Seine Diener brachten ihm «Die Geneidete», und er schob sie ebenfalls unter die Glut, «um sie brennend zu erhalten». Aber Schnellläufer hatte noch eine Platte, den «Kranich». Er ließ auch diese holen und legte sie dann auf das Feuer, «um es zu ersticken». Wegwerfer besaß keine zweite Platte und damit kein «Brennmaterial» mehr für sein Feuer: In der ersten Runde war er geschlagen.

Am nächsten Tage erwiderte Schnellläufer das Fest und ließ Wegwerfer durch sein Gefolge einladen. Dieser hatte mittlerweile genügend Wertstücke verpfändet, um sich eine neue Kupferplatte borgen zu können. Als ihm nun die wildgewachsenen Äpfel und das Fett vorgesetzt wurden, wies er das Essen mit den gleichen Worten zurück, die Schnellläufer am Tage vorher gebraucht hatte, und ließ durch seine Leute die Platte «Tagesantlitz» holen. Mit dieser löschte er das Feuer seines Gegenspielers aus. Schnellläufer sprang auf: «Jetzt ist *mein* Feuer ausgelöscht, aber warte nur! Setze dich wieder hin und sieh mir zu!» Mit den Bewegungen eines Narrentänzers – er war Mitglied dieses Geheimbundes – vernichtete er vier von den Booten seines Schwiegervaters. Seine Diener brachten die Trümmer in das Haus, in dem das Fest stattfand, und häuften sie auf den Herd, um die Schmach auszutilgen, die ihm Wegwerfer dadurch zugefügt hatte, daß er das Feuer mit seiner Kupferplatte auslöschte. Die Gäste mußten um jeden Preis dableiben oder aber sich für besiegt erklären. Wegwerfers Decke aus schwarzem Bärenfell verkohlte, seine Beine bedeckten sich mit Blasen, aber er gab die Stellung nicht auf. Erst als das Feuer wieder in sich zusammengesunken war, erhob er sich, wie wenn nichts geschehen wäre, und begann zu essen, um zu zeigen, wie gleichgültig er diesem extravaganten Benehmen seines Rivalen gegenüberstehe.

Nun war offene Feindschaft zwischen Schnellläufer und Wegwerfer. Sie beschlossen, sich bei den Initiationen in die Geheimbünde gegenseitig auszustechen, also mehr von ihren kultischen Vorrechten Gebrauch zu machen als von ihren weltlichen. Wegwerfer plante insgeheim, das ganze diesjährige Winterzeremoniell zu finanzieren, und Schnellläufer, der durch seine Spione davon erfuhr, beschloß, ihn dabei zu überbieten. Wegwerfer ließ einen Sohn und eine Tochter initiieren, Schnellläufer aber hatte zwei Söhne und zwei Töchter. Dadurch war Schnellläufer dem Gegner um eine Länge voraus, und als seine vier Kinder aus dem Wald zurückgebracht worden waren und die Erregung beim Tanze ihren Höhepunkt erreicht hatte, ließ er durch die Narrentänzer und die Grizzlybären einen Sklaven skalpieren und zerfleischen und dann von den Menschenfressern verzeh-

ren. Den Skalp des Sklaven schenkte er Wegwerfer, welcher einer ^{2. Kultur}artigen Machtentfaltung nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatte.

Noch ein weiterer Triumph war Schnellläufer beschieden. Bei der Initiierung seiner Töchter als Mitglieder des Kriegstanzbundes wollten diese (wie üblich) auf das Feuer gelegt werden. Eine große Mauer von Brennholz wurde um die Feuerstelle herum aufgeführt und die beiden Häuptlingstöchter an Bretter gebunden, um dann den Flammen übergeben zu werden. An ihrer Statt wurden aber zwei als Kriegstänzer verkleidete Sklaven, die ebenfalls an Bretter gebunden waren, ins Feuer geworfen, wo man sie verbrennen ließ. Vier Tage lang hielten sich Schnellläufers Töchter verborgen und kehrten dann aus der Asche der Sklaven, die man sorgfältig gesammelt hatte, ins Leben zurück. Dieser Demonstration von Privilegien hatte Wegwerfer nichts entgegenzusetzen; er zog daher mit seinen Leuten in den Kampf gegen die Nootka. Nur einer von ihnen kehrte zurück und berichtete von der Niederlage und dem Untergang der ganzen Expedition.

Höhepunkt des Größenwahns

Diese Geschichte soll wahr sein; es existieren Augenzeugenberichte von anderen Wettbewerben, welche von dem eben berichteten Wettkampf nur in den einzelnen Handlungen differieren, die die beiden rivalisierenden Häuptlinge zwecks Demonstration ihrer Größe vollbrachten. Noch jetzt leben Leute, die sich erinnern können, wie beispielsweise ein Häuptling das Feuer seines Gegners durch sieben Boote und 400 Decken 'auszulöschen' suchte, während der Gastgeber-Rivale als Gegenantwort Öl ins Feuer goß. Das Dach des Hauses fing Feuer, und das Haus selbst brannte fast vollständig ab, während die, die dies anging, Gleichgültigkeit heuchelnd auf ihren Plätzen blieben und nur nach noch mehr Sachen schickten, um sie ins Feuer zu werfen. Dann kehrten die, welche fortgegangen waren, um die 200 Decken zu holen, zurück und türmten sie auf den Herd. Jetzt löschten sie es aus.'

Der Gastgeber nahm nun Salalbeeren und Äpfel sowie die Kupferplatte, welche seine Tochter beim Tanze trug, und nährte die Glut damit. Die vier jungen Männer, die das Öl ausschenkten, gossen es schöpflöffelweise ins Feuer, so daß Öl und Decken miteinander verbrannten. Dann nahm der Gastgeber noch Öl und goß es über seine Rivalen.

Solche Wettbewerbe stellten den Gipfelpunkt der Geltungssucht dar. Das Idealbild eines Mannes wurde mit den Farben derartiger Wettbewerbe gemalt, und alle diesen zugrundeliegenden Motive galten als Tugenden. Ein alter weiblicher Häuptling redete den Sohn bei einem Potlatsch folgendermaßen an: 'Stammesbrüder, ich spreche jetzt besonders zu meinem Sohne. Freunde, ihr alle kennt meinen Namen. Ihr habt meinen Vater gekannt und wißt, was er mit seinem Besitz gemacht hat. Er war sorglos und achtete nicht auf das, was er tat. Er verschenkte Sklaven oder tötete sie. Seine Boote – er gab sie entweder weg oder verbrannte sie auf seinem Herde. Seine Seeotter-

die ^{5. 2} - er gab sie seinen Rivalen im eigenen Stamme oder auch an Häuptlinge anderer Stämme, soweit er sie nicht in Stücke schnitt. Ihr wißt, daß es so ist, wie ich euch sage! Das, mein Sohn, ist der Weg, den dir dein Vater vorgezeichnet hat und den auch du zu gehen hast. Dein Vater war kein Dutzendmensch; er war ein wirklicher Häuptling unter den Koskimo. Handle nun du, wie dein Vater gehandelt hat. Wenn du deine Decken nicht zerreißen willst, dann gib sie dem Stamme, der mit dir wetteifern will. Das ist alles, was ich zu sagen habe! Der Sohn gab zur Antwort: «Ich will den Weg einschlagen, den mein Vater mir vorgezeichnet hat. Ich will nicht das Gesetz brechen, das mein Häuptling mir gab. Ich gebe diese Decken meinen Rivalen. Der Kampf, den wir von nun an führen werden, wird unblutig und doch erbittert sein!» Dann teilte er die Decken aus.

Die Zahl der Anlässe an der Nordwestküste für die Verteilung von Besitztümern in dieser Form war Legion. Viele davon stellten Ereignisse dar, welche mit wirtschaftlichen Angelegenheiten überhaupt nichts zu tun hatten, und die Gebräuche der Kwakiutl bei der Heirat oder bei einem Todesfall bleiben für uns vollkommen unverständlich, solange wir uns nicht in die ihnen zugrundeliegende Geistesverfassung hineindenken. Die Beziehungen der Geschlechter zueinander, Religion und sogar das Unglück waren in dieser Kultur Anlässe, bei denen man seine Überlegenheit durch Verteilung oder Vernichtung von Eigentum zeigte. Die Hauptanlässe boten die Investitur eines Erben, Heirat, Erwerb und Vorführung magischer Kräfte, Trauer, Krieg und Unfall.

Die Investitur eines Erben bot eine prachtvolle Gelegenheit für das Geltendmachen uneingeschränkter Ansprüche auf Würde. Jeder Name, jedes einzelne Privileg mußte auf den Nachfolger übertragen werden, was allerdings erst durch die Verteilung oder Vernichtung von Wertgegenständen Rechtskraft erlangte. Der neue Würdenträger mußte einen «Panzer des Reichtums anziehen». Potlatschveranstaltungen dieser Art stellen wichtige und komplizierte Angelegenheiten dar, aber die wesentlichen Züge dieser Prozedur waren nichtsdestoweniger recht einfacher Natur. Die folgende Beschreibung des Potlatsch «für die Größe des dem Prinzen verliehenen Namens Tlasotiwalis» ist dafür charakteristisch. Alle verwandten Stämme waren zu dem Feste herbeigekommen. Als nun alle versammelt waren, gab der Häuptling, der Vater von Tlasotiwalis, eine dramatische Schilderung aller Privilegien, auf die er laut Familientradition Anrecht hatte, und machte dann die Namensänderung seines Sohnes bekannt. Der Erbsohn sollte jetzt einen der üblichen Fürstennamen annehmen. Die Wertstücke, die ihm zu Ehren verteilt werden sollten, lagen bereit. Als der Tanz den Höhepunkt erreicht hatte, sang der Chor im Namen des Vaters das von ihm für seinen Erben verfaßte Lied:

«Macht Platz und laßt ihn diese Kupferplatte holen, mit der ich immer die mit mir rivalisierenden Häuptlinge zu schlagen wußte! Fleht nicht um Gnade, ihr Stämme, indem ihr die Zunge herausstreckt und die Hände zusammenpreßt!»

Nun kam der junge Fürst aus dem Nebenraume heraus und ^{Kultur} die Kupferplatte Dentalayu. Sein Vater empfing ihn mit mahnenden Worten: «Oh, du bist wirklich groß, Häuptling Tlasotiwalis! Willst du es auch wirklich sein? Ist es wirklich dein heißer Wunsch, sie im Feuer zu töten, diese Kupferplatte, die einen Namen trägt, diese Dentalayu? Zeige dich deiner Vorrechte würdig! Denn wahrlich bist du der Abkömmling verschwenderischer Häuptlinge, die so mit Namen tragenden Kupferplatten umgingen» (d. h. sie zerbrachen). Dann zerbrach der Sohn in zeremonieller Weise die Platte und teilte sie unter seine Gegner aus: «Ich gehe den Weg, den mir mein Häuptling, mein Vater, aufgezeigt hat, den Weg, den ich wandeln soll als verschwenderischer, mitleidloser Häuptling, als Häuptling, der sich vor nichts fürchtet. Das ist meine Absicht, ihr Häuptlinge. Ich habe für euch, ihr Stämme, Dentalayu in Stücke zertantzt!» Nun verteilte er den Rest der Wertsachen und übernahm die Häuptlingswürde seines Vaters.

Eine Variante zu diesem Potlatschtyp war jener Potlatsch, der bei der Pubertätsfeier der ranghöchsten Frau aus der Häuptlingsfamilie, also entweder der jüngsten Schwester des Häuptlings oder seiner Tochter, stattfand. Die Größe der dieser verliehenen Namen mußte ebenso wie bei der Investitur eines Erben durch eine wenn auch kleinere Verteilung «erhärtet» werden. Auch hier wurde eine Menge von Wertgegenständen zusammengetragen, allerdings weder Decken noch Kupferplatten. Hier gab es weibliche Kleidungsstücke, Boote, in denen die Frauen zum Muschelgraben fahren, goldene und silberne Armbänder, Ohrringe, geflochtene Hüte und sonstigen Schmuck. Auf Grund dieser Verteilung konnte der Häuptling behaupten, wieder einen Schritt auf dem Wege weitergekommen zu sein, an dessen Ende der «Häuptling comme il faut», bei ihnen «der Häuptling, der hindurchgegangen war», stand.

Ein Potlatsch für einen Erben war trotz der hier bestehenden günstigen Gelegenheit zur Selbstbeweihräucherung und Zurschaustellung des Reichtums kein eigentlicher Wettbewerb mit einem Rivalen und war daher auch keine so ausdrucksvolle und vollständige Kundgebung der Kultur des Volkes, wie es der Potlatsch anlässlich einer Heirat war. Ein solcher wurde genau wie der Verkauf einer Kupferplatte als Kampfhandlung aufgezogen. Ein bedeutender Mann, welcher heiraten wollte, rief seine Verwandten und Freunde zusammen wie zu einer kriegerischen Unternehmung und verkündete ihnen: «Jetzt wollen wir gegen die anderen Stämme Krieg führen. Helft mir, meine Frau ins Haus bringen!» Die Vorbereitungen begannen unmittelbar darnach, aber die Waffen, mit denen man focht, waren die Decken und Kupferplatten, die man besaß. Die Kriegführung bestand also im wesentlichen in Güter austausch.

Der Preis, den der Bräutigam für die Braut zahlen sollte, wurde wie beim Kauf einer Kupferplatte immer höher getrieben. Der Bräutigam und sein Gefolge gingen zum Hause des Brautvaters. Jeder der Adligen brachte einen Teil seines Vermögens mit, um «die Braut vom Boden aufzuheben» und «einen Sitzplatz für die Braut zu schaffen». Immer mehr Decken wurden aufgezählt, um die Fami-

die des Schwiegervaters auszustecken und die Größe der Bedeutung des Bräutigams darzutun. Der Konflikt der beiden Gruppen kam auch anders zum Ausdruck: Die Partei des Bräutigams konnte sich regelrecht bewaffnen und einen Angriff auf das Dorf der Braut machen, worauf das Dorf der Braut einen Gegenangriff machte. Dieser Kampf konnte den spielerischen Charakter ganz verlieren und Menschenleben kosten. Auch konnte der Schwiegervater seine Leute mit Feuerbränden in den Händen in zwei Reihen aufstellen, und die Partei des Schwiegersohnes mußte dann spießrutenlaufen! Andere Familien wieder besaßen das Privileg, im Hause ein riesiges Feuer anzuzünden, neben dem der Freier mit seinem Gefolge sitzen bleiben mußte, ohne mit der Wimper zu zucken, auch wenn die Hitze fast unerträglich wurde. Währenddessen spielte das geschnitzte Seeungeheuer – auch dieses stellte ein anderes, diesmal heraldisches Sonderrecht der Familie der Braut dar – sieben Schädel aus, was der Schwiegervater mit höhnischen Reden begleitete: «Paß auf, Gwatsenox! Das sind die Gebeine der Freier, die um meine Tochter anhielten und dabei vor dem Feuer davonliefen!»

Erlangung von gesellschaftlichen Vorrechten durch Heirat, Mord und Kult

Wie wir bereits gesehen haben, war das, was bei dieser Gelegenheit gekauft wurde, nicht eigentlich die Braut, sondern die Privilegien, die diese auf ihre Kinder weitervererben durfte. Der Brautpreis schloß wie jede andere finanzielle Transaktion an der Nordwestküste die Verpflichtung in sich, daß der Schwiegervater ein Mehrfaches davon zurückzahlen mußte. Geburt und Reifefeier der Kinder des jungen Paares bildeten die Anlässe für die ratenweise Rückzahlung. Hierbei gab der Schwiegervater dem Schwiegersohn nicht nur insgesamt ein Mehrfaches des seinerzeit erhaltenen Kaufpreises, sondern auch, was entschieden wichtiger war, die Namen und die Prerogative, die er an die Kinder seiner Tochter weiterzugeben berechtigt war. Sie wurden Eigentum des Schwiegersohnes, aber nur insoweit, als er sie den von ihm ausgewählten Erben vererben konnte. Diese brauchten nicht unbedingt die Kinder derjenigen Frau zu sein, die ihm die Namen usw. als Mitgift ins Haus gebracht hatte. Er konnte die Namen und Privilegien nicht für seine eigenen Potlatschunternehmungen verwenden, war also gleichsam nur Treuhänder. Beim Hochadel erfolgten diese Rückerstattungen des Brautpreises erst viele Jahre nach der Heirat, bis der oder die Erstgeborene für die Initiierung in den alle anderen überragenden Menschenfresserbund alt genug war. Bei diesen Anlässen unternahm es dann der Schwiegersohn, das Große Winterzeremoniell zu veranstalten und für den damit verbundenen Aufwand an Wertgegenständen aufzukommen, da ihn ja die Rückzahlung von seiten des Schwiegervaters dazu in den Stand setzte. Das ganze Zeremoniell drehte sich um die Initiierung des Kindes des Schwiegersohnes in die Menschenfressergesellschaft, und der Name und die Privilegien, die dem jungen Manne oder Mädchen dabei ver-

liehen wurden, stellten die Rückzahlung des seinerzeit erleg^{Kultur} Brautpreises dar und waren die wertvollsten Güter in der ganzen Heiratsangelegenheit.

Die Höhe des rückzuzahlenden Betrages und die Zahlungstermine richteten sich nach dem Range der betreffenden Familien, der Kinderzahl und vielen anderen Erwägungen, welche in jedem Einzelfalle verschieden waren. Die Zeremonie war jedoch ein für allemal festgelegt und entbehrte nicht dramatischer Momente. Schon Jahre vorher begann der Schwiegervater mit den Vorbereitungen. Wenn nun der Zeitpunkt für die Rückzahlung gekommen war, zog er seine sämtlichen Außenstände ein und begann aufzustapeln: Eßwaren in riesigen Mengen, Decken, Deckenbehälter, Geschirr, Löffel, Kessel, Armbänder und nicht zuletzt Kupferplatten. Die Armbänder wurden zu je zehn an einen Stab gebunden und die Löffel sowie das Geschirr an lange Seile, die «Ankertau des Bootes». Die Verwandten des Schwiegervaters kamen zusammen, um ihm behilflich zu sein und auch ihr Teil an Geld und Geldeswert beizutragen; die des Schwiegersohnes versammelten sich in festlichem Aufputz auf der Plattform vor dem Hause des Schwiegersohnes, von der aus man Aussicht auf die See hatte. Die Leute des Schwiegervaters bauten jetzt am Strande das «Boot» auf. Dieses bestand aus den Deckeln der beim Vererbungszeremoniell benützten Kisten, die schön mit Tierbildern bemalt und mit Seeotterzähnen eingelegt waren und mit denen man ein Quadrat von etwa 100 Fuß Seitenlänge auf dem Sande auslegte. Zu diesem «Boote» trugen die Verwandten des Schwiegervaters nun alle angesammelten Gegenstände hinunter. Von den Ecken des «Bootes» zur Hausplattform des Schwiegersohnes spannte man die «Ankertau», nämlich die Seile, an denen das geschnitzte hölzerne Geschirr und die wertvollen, aus dem Horn der Bergziege gefertigten Löffel angebunden waren. Nun traten die Verwandten des Schwiegervaters ins «Boot» und sangen abwechselnd mit den Verwandten des Schwiegersohnes ihre Preislieder. Die Frau des letzteren, deren Kaufpreis ja heute zurückgezahlt wurde, befand sich bei ihren Eltern im «Boot», überladen mit Schmuck, den sie jetzt ihrem Manne zubrachte. Die Krönung der verschiedenen Tänze bildete ihr Tanz, bei dem sie ihren ganzen Schmuck zur Schau stellte: Einen Nasenring von so enormen Ausmaßen, daß man ihn mit einer Schnur an den Ohren festbinden mußte, und Ohringe von solchem Gewicht, daß man die Haare zur Hilfeleistung heranziehen mußte. Nach diesem Tanze stand der Schwiegervater auf und übergab den ganzen Inhalt des «Bootes» offiziell seinem Schwiegersohne. Der wichtigste Bestandteil war ein kleines Kästchen, welches die Amtsabzeichen der verschiedenen kulturellen Bünde und die Embleme der Namen enthielt, die der Schwiegervater auf den Schwiegersohn für dessen Kinder übertrug.

Sobald nun das Eigentumsrecht an dem Bootsinhalt auf den Schwiegersohn übergegangen war, sprangen dessen Genossen mit Äxten in der Hand zum «Boote» hinunter und zerschlugen einen der das «Boot» bildenden Kistendeckel, wobei sie riefen: «Jetzt ist unser beladenes Boot zerbrochen!» Der Schwiegersohn antwortete: «Laßt

die. ⁵fröhlich sein. Das nannte man «das Boot versenken»; es bedeutete, daß der Schwiegersohn nun sogleich alles unter die Angehörigen des Stammes austheilen würde, d.h. natürlich auf Zinsen, um sein Vermögen noch zu vermehren. Dieser Vorgang stellte einen Höhepunkt in der Laufbahn eines Mannes dar, und das Lied, das der Schwiegersohn bei dieser Gelegenheit sang, brachte den Triumph eines Hauptlings auf dem Höhepunkt seiner Macht zum Ausdruck:

Ich will hingehen und den Mount Stevens in Stücke reißen
Und diese als Herdsteine für mein Feuer verwenden;
Ich will hingehen und den Mount Katstais in Stücke brechen
Und mir einen Herd daraus bauen.»

Ein Mann von Ehrgeiz suchte gewöhnlich durch vier Heiraten Anrechte auf immer wertvollere Vorrechte zu erwerben und durch die jeweiligen Zurückzahlungen des Kaufpreises möglichst viel Hab und Gut anzusammeln. Wenn eine derartige Verbindung zwar als wünschenswert erachtet wurde, aber keine heiratsfähige Tochter mehr vorhanden war, konnte die Transaktion trotzdem stattfinden. Der Schwiegersohn heiratete, wie erzählt wird, einfach «den linken Fuß» seines Schwiegervaters oder dessen «rechten Arm» oder irgendeinen anderen Körperteil desselben. Das heißt also, eine fiktive Hochzeit wurde mit genau dem gleichen Zeremoniell vollzogen, wie wenn es sich um eine wirkliche gehandelt hätte, und die ersehnten Privilegien konnten auf diese Art und Weise erlangt werden. Wenn schon hieraus klar hervorgeht, daß die Heirat an der Nordwestküste zu einer bloßen Methode zur Übertragung von Sonderrechten geworden war, so kommt dies noch mehr in vielen Berichten zum Ausdruck, welche von Heiraten erzählen, die zwischen Angehörigen verschiedener Stämme geschlossen wurden und auf bloßem Neid beruhende Kriege zur Folge hatten. Die Einheirat einer Adelligen in eine andere Gruppe bedeutete für ihren Stamm den Verlust von Privilegien und Rechten auf Tänze, was für diesen natürlich sehr unangenehm sein konnte. In einem solchen Falle fühlte sich der Stamm, von dem der Schwiegervater ursprünglich das Recht auf einen bestimmten Tanz erhalten hatte, durch eine Heirat, die diesen Tanz an einen mit ihm rivalisierenden Häuptling übergeben sollte, größtlich beleidigt. Die Leute dieses Stammes gaben also vor, ein großes Fest abhalten zu wollen, und luden dazu den Schwiegervater mit seinem ganzen Stamme ein. Als alle versammelt waren, fielen die Gastgeber über die Gäste her und töteten den Schwiegervater und viele seiner Freunde. So verhinderten sie, daß der Tanz auf den Häuptling überging, der die Tochter des von ihnen Ermordeten geheiratet hatte und besagten Rechtstitel bei der Rückzahlung des Brautpreises erhalten hätte. Der Häuptling aber, der durch den Tod seines Schwiegervaters des ersehnten Rechtes auf den Tanz verlustig ging, gab sich nicht so leicht zufrieden: Er heiratete einfach die Tochter des Mörders seines Schwiegervaters, der sich ja durch seine Tat das Recht auf den Tanz verschafft hatte, und kam so doch noch in den Besitz des Rechtstitels, den er durch seine erste Heirat hatte erwerben wollen.

Die Heirat war an der Nordwestküste in jeder Hinsicht eine ^{Kultur} geschäftliche Angelegenheit. Wenn es zwischen den beiden Kontrahenten hinsichtlich des Kaufpreises zu Mißhelligkeiten kam, konnte daraus leicht ein offener Konflikt zwischen Schwiegersohn und Schwiegervater entstehen. In einem Falle gab der Schwiegervater seinem Schwiegersohne anlässlich der Initiierung des jüngsten Sohnes Decken und einen Namen; der Schwiegersohn aber gab die Decken seinen eigenen Verwandten, anstatt sie unter die rivalisierenden Stammesgruppen zu verteilen. Das kam einer tödlichen Beleidigung gleich, denn es bedeutete, daß die Gabe dem Schwiegersohne als zu unbedeutend erschienen war und als seiner Würde nicht entsprechend. Der Schwiegervater rächte sich für die ihm angetane Schmach, indem er seine Tochter mit ihren beiden Kindern wieder zu sich nach Hause holte. Er wollte damit einen vernichtenden Schlag gegen seinen Schwiegersohn führen, aber dieser drehte den Spieß um: Er spielte den Gleichgültigen und kümmerte sich überhaupt nicht mehr um Frau und Kinder. «Das gereichte nun wieder dem Schwiegervater zur Schande, weil sein Schwiegersohn nichts dafür bezahlen wollte, um seine eigenen Kinder bei sich haben zu können.» Schließlich nahm sich der Schwiegersohn eine neue Frau und konnte so seine Karriere weiter verfolgen.

Ein andermal wurde ein Häuptling ungeduldig, weil sein Schwiegervater die Rückgabe über Gebühr hinauszögerte. Er schnitzte eine Figur, die seine Frau darstellen sollte, und lud den ganzen Stamm zu einem Feste ein. Vor allen Leuten band er der Figur einen Stein um den Hals und warf sie ins Meer. Wenn der Schwiegervater eine derartige Schmach hätte austilgen wollen, hätte er mehr Wertstücke verteilen und vernichten müssen, als er besaß, so daß der Schwiegersohn durch diese Handlung den hohen Rang seiner Frau und durch diesen wieder den ihres Vaters einfach vernichten konnte. Natürlich wurde die Ehe gelöst.

Ein Mann, der selbst keinen Adelstitel durch Erbschaft bekommen konnte, konnte hoffen, dies durch Heirat mit einer Adelligen zu erreichen. Gewöhnlich handelte es sich bei ihm um einen jüngeren Sohn, der durch das geltende Erstgeburtsrecht von jeglichem erblichen Rang ausgeschlossen war. Wenn er eine gute Partie machte und sich durch geschickte Finanzgeschäfte die nötigen Mittel zu verschaffen wußte, konnte es ihm manchmal gelingen, zu den Großen des Stammes aufzusteigen. Aber der Weg dorthin war sehr beschwerlich. Der Familie der Frau brachte die Heirat mit einem Nichtadeligen Schande, und der bei einer Heirat übliche Austausch von Vermögenswerten war unmöglich, denn der Bräutigam war ja noch nicht imstande gewesen, sich die hierzu nötigen Waren zu verschaffen. Eine nicht durch einen Potlatsch legalisierte Ehe wurde «Hundeehe» genannt, und die Kinder, die ihr entsprossen, galten als illegitim. Wenn die Frau eines Nichtadeligen ihre eigenen Adelstitel in die Ehe mitbrachte, so hatte ihr Mann diese «umsonst» bekommen – wieder ein Schandfleck für die Familie! «Der Ruf ihrer Familie wurde geschädigt, und der Name wurde zu einem Schimpfnamen, weil sie einen Nichtadeligen zum

die ^{8. 9. 10.} seine hatte. Auch wenn dieser später Vermögen erwarb und seine erheirateten Titel dadurch legalisierte, geriet die Schande doch nicht in Vergessenheit, und es konnte vorkommen, daß sich die Häuptlinge gegen einen solchen «Eindringling» zusammentaten und seinen Ansprüchen durch einen Potlatsch das Genick brachen. Einstmals hatte der nichtadelige Mann einer Adelligen mit Hilfe des Geldes, das er in den Diensten der Weißen erworben hatte, hohes Ansehen erlangt. Die eifersüchtigen Häuptlinge legten alle ihre Kupferplatten zusammen, um ihn zu besiegen. Dem Bericht zufolge zerbrachen sie drei Platten im Werte von 12 000, 9 000 und 18 000 Decken. Natürlich konnte der Rivale keine 39 000 Decken zusammenbringen, um sich dafür so viele Kupferplatten kaufen zu können, wie nötig gewesen wären, um die zerbrochenen noch zu übertreffen. Damit war er besiegt, seine Kinder wurden unter andere Familien aufgeteilt, damit sie nicht als «Halbadelige» seine Schande zu teilen brauchten.

Heirat war nicht die einzige Möglichkeit zum Erwerb von Privilegien. Das am meisten in Ehren gehaltene Mittel hieß: Ermordung des Besitzers. Dem Manne, der einen anderen tötete, fielen dessen Namen, Tänze und Wappen zu. Es konnte vorkommen, daß ein Stamm, welcher infolge feindseliger Einstellung des Besitzers nicht imstande war, das Recht auf irgendeinen ersuchten Tanz oder auf eine Maske zu erwerben, einem einzelnen Kanu auflauerte, in dem sich ein Mann befand, von dem man wußte, daß er Besitzer dieser Zeremonie war. Der Mörder hatte dann das Recht auf den Tanz usw., gab es aber an seinen Häuptling oder an seinen älteren Bruder weiter, der dann bei der Initiierung seines Neffen oder Sohnes diesem den Namen und den Tanz verlieh. Zu einer derartigen «Besitzergreifung» gehörte natürlich, daß der Mörder die ganze Zeremonie mit den dazugehörigen Liedern, Tanzschritten und auch die damit verbundene Verwendung von heiligen Geräten genau kannte, bevor er den Besitzer erschlug, denn der Mord allein verschaffte ihm ja nicht die Kenntnis der Zeremonie, sondern nur das Recht auf die Ausführung. Die Tatsache, daß die Privilegien eines im Kampfe Gefallenen von dem, der ihn tötete, als Eigentum beansprucht werden konnten, spiegelt die Verhältnisse früherer Zeiten wider, wo der für den Nordwesten so charakteristische Kampf um das Prestige in der Hauptsache mit den Waffen in der Hand geführt wurde und Besitz als Kampfinstrument weniger in Betracht kam.

An der Nordwestküste konnte man durch Tötung des Eigentümers auch die Privilegien nichtmenschlicher Wesen erlangen; es war dies ein beliebtes Mittel, um von den Göttern Macht zu erlangen. Ein Mann, der einem übernatürlichen Wesen begegnete und es tötete, erwarb damit die diesem eigene Zeremonie und Maske. Alle Völker sind zwar geneigt, sich den Wesen der anderen Welt gegenüber genau so zu verhalten, wie man es irdischen Wesen gegenüber für angezeigt hält, aber es kommt doch nur äußerst selten vor, daß man auf Ehrerbietung so wenig Wert legt und – anstatt den Himmlischen mit frommer Scheu zu begegnen – das einträglichste Verfahren ihnen gegenüber darin erblickt, daß man sie tötet oder wenigstens schändet! An der Nordwestküste war letzteres der übliche Brauch.

Aber es gab noch einen anderen Weg, auf dem man gewisse Privilegien erlangen konnte: man wurde Schamane. Da wurde man von den Himmlischen initiiert, nicht von Vater oder Onkel, und bekam seine Namen und Privilegien von den Geistern, die zu einem auf Besuch kamen! Die Schamanen besaßen und gebrauchten ihre Prerogative daher «nach den Weisungen der Geister», aber die Privilegien galten ebensoviel wie irgendwelche ererbte und wurden auch in der gleichen Weise zur Geltung gebracht.

Der traditionelle Weg zum Schamanenberuf begann mit der Genesung von schwerer Krankheit. Nicht alle, die eine schwere Erkrankung überstanden hatten, wurden Schamanen, sondern nur die, die man in einer Hütte im Walde ausgesetzt hatte, damit sie dort von den Geistern geheilt würden. Wenn dort die Geister einen Mann besuchten und ihm einen Namen und auch Wissen verliehen, so ging er dann den gleichen Weg wie irgend ein anderer Initiierter, der seine Privilegien durch Erbschaft erlangte. Das bedeutet, daß er von den Geistern besessen zurückkam und seine frisch erworbenen Privilegien demonstrierte. Er verkündete seinen Namen und erwies seine Macht dadurch, daß er irgend einen Kranken heilte. Dann verteilte er Wertgegenstände, um seinem neuen Namen Rechtskraft zu verleihen, und begann so die Laufbahn eines Schamanen.

Schamanen verwerteten ihre Vorrechte in der gleichen Weise wie Häuptlinge und sonstige Adelige die ihren, nämlich in Prestigewettbewerben. Man zog den Besitz an übernatürlichen Kräften, auf den die Konkurrenten Anspruch erhoben, ins Lächerliche und stritt mit den «Kollegen» darum, wer die größere Macht besäße. Jeder Schamane verfügte über einen speziellen Trick, der sich ein wenig von denen der anderen unterschied, und seine Anhänger erhoben seine Künste bis in den Himmel, während sie die der anderen Schamanen lächerlich zu machen suchten. Einige Schamanen saugten die Krankheitsstoffe aus dem Körper des Patienten heraus, andere vertrieben diese durch Massage, wieder andere konnten eine verlorengegangene Seele wieder zurückbringen. Ein beliebter Kniff war die Verkörperung der den Patienten entzogenen Krankheitsstoffe durch einen «Wurm». Um stets für eine solche Demonstration seiner Kräfte gerüstet zu sein, trug der Schamane ein kleines Röllchen Daunen zwischen Oberkiefer und Oberlippe. Wenn nun seine Künste in Anspruch genommen wurden, spülte er zuerst den Mund mit Wasser aus. Wenn er auf diese Weise dargetan hatte, daß er nichts im Munde verborgen hielt, begann er mit seinem Tanze. Dann saugte er am Sitze der Krankheit und biß sich schließlich in die Wange, bis er den Mund voll blutigen Speichels hatte. Dann spuckte er das Daunenröllchen in ein Gefäß zusammen mit dem Blut, das er gleichfalls angeblich aus dem Sitze der Krankheit herausgesogen hatte. Zuletzt spülte er den «Wurm» ab und wies ihn als Beweis dafür vor, daß er die Ursachen der Schmerzen und der Krankheit entfernt habe. Oftmals versuchten mehrere Schamanen ihre Künste an der Heilung eines einzigen Patienten, und

diejenigen, welche dabei keinen Erfolg zeitigten, verloren ebenso ihr Gesicht wie ein Häuptling, der bei einem Wettbewerb um eine Kupferplatte geschlagen wurde. Sie waren besiegt und überlebten ihre Niederlage nicht lange, oder aber sie taten sich zusammen und erschlugen den erfolgreichen Rivalen. Ein Schamane, der so den Sieg über seine «Kollegen» davongetragen hatte, konnte damit rechnen, von diesen umgebracht zu werden. Der Mord an einem Schamanen wurde niemals gerächt, weil seine Macht als ebenso zum Schaden wie zum Nutzen der Menschheit bestimmt galt. Ein Zauberer besaß auch gar keinen Rechtsanspruch auf irgendwelchen Schutz.

Auch in anderer Hinsicht bildete der Schamanismus bei den Kwakiutl eine Parallelerscheinung zu dem profanen Wettstreit um Wapen und Titulaturen. Genau wie die Initiierung in die Menschenfressergesellschaft lediglich eine für diesen Zweck in Szene gesetzte Vorführung darstellte und die Vision, die anderswo als Beweis für die persönliche Fühlungnahme mit dem Übersinnlichen galt, zu einem bloß formellen Dogma geworden war, so übersah man auch beim Schamanismus vor lauter Erlernung von Kunststückchen und Heranbildung von Helfershelfern für die dramatische Erhärtung der Ansprüche des Medizinmannes das persönliche Günstigstimmen und Geneigtmachen der Geister. Jeder Schamane hatte einen Helfer, besser gesagt, einen Spion, zu seiner Verfügung, dessen Pflicht darin bestand, die Leute auszuhorchen und seinem Herrn und Meister über die Stelle, wo die Patienten Schmerzen hatten, zu berichten. Wenn dann der Schamane zu dem Kranken gerufen wurde, konnte er seine übernatürlichen Kräfte gleich dadurch unter Beweis stellen, daß er sich sofort mit dem schmerzenden Glied oder Körperteil befaßte. Der Spion erstattete ebenfalls Meldung, wenn jemand über Müdigkeit klagte. Bei irgendeiner allgemeinen Heilungszeremonie konnte dann der Schamane sein Können wieder dadurch beweisen, daß er diesen Leuten weissagte, sie hätten ihre Seele verloren. Die Helfershelfer unternahmen weite Fahrten in ihren Kanus und brachten aus fernen Gegenden Nachrichten, welche dann als durch die Geister übermittelt erklärt wurden.

Diese betrügerischen Machenschaften der Schamanen und ihrer Helfer bildeten weder für sie selbst noch für ihre Schäflein eine belanglose Angelegenheit. Viele Völker glauben, daß sich übernatürliche Kräfte auf ganz natürliche Art und Weise in geschickten, von Menschen ausgeführten Manipulationen und Kunstkniffen äußern. Bei den Kwakiutl war dies aber nicht der Fall. Nur ein in die Enge getriebener Schamane wie z. B. «Der der ganzen Welt Wohlgesinnte» gestand ein, daß es nur auf seine geschickte Taschenspielerkünste zurückzuführen war, wenn ihn seine Rassel, die die Form eines Raben hatte, in die Hand biß, denn nun wußte das Volk, daß seine ganzen schamanistischen Künste nur Schwindel und er selbst nur ein ganz gewöhnlicher Sterblicher war. Er wurde mit Schimpf und Schande seiner Würde entkleidet – ein Jahr später hatte er den Verstand verloren. Einem anderen Schamanen, dem man gleichfalls hinter die Schliche kam, erging es ähnlich. Ein anderer Medizinmann pflegte ein ausgestopftes Eichhörnchen aus seinem Halstuch herauszuholen und

es an seinem Arm hinauf und hinunter laufen zu lassen. Nacht er mit ihm auf dem Arm getanzt und so dargetan hatte, daß er nach Belieben wieder lebendig machen könnte, schob sein Helfer auf dem Dach eine Schindel beiseite und ließ eine ganz dünne Schnur herunter. Diese ließ der Schamane über das Eichhörnchen gleiten und dieses dann auf das Dach hinauffliegen. Dann rief er es wieder zu sich zurück. Den Zuschauern fiel es mit der Zeit auf, daß er, wenn er das Eichhörnchen aufs Dach hinauffliegen und wieder zu sich kommen ließ, immer auf der gleichen Stelle stand; also stieg jemand auf das Dach und entdeckte dort eine Lücke, die nur mit einer ganz dünnen Schindel zugedeckt war: Der Schamane gab seine «Praxis» auf, ließ sich nirgends mehr sehen und überlebte ebenso wie «Der der ganzen Welt Wohlgesinnte» seine Schande nicht lange. So gewöhnten sich die Schamanen der Kwakiutl allmählich daran, bei ihren Vorführungen mit äußerster Vorsicht zu Werke zu gehen, denn wenn ihr Schwindel aufkam, war es um ihr Ansehen genau so geschehen wie um das eines Häuptlings, der bei einem Wettbewerb unterlegen war.

Genau wie jeder weltliche Machthaber hatte auch ein Schamane seine Privilegien durch Verteilung von Wertgegenständen zu legalisieren. Wenn er eine Heilung durchführte, wurde er genau wie bei einer anderen Güterverteilung je nach dem Vermögen und Stande des Kranken für seine Bemühungen entschädigt. Schamanismus war, wie die Kwakiutl sagen, «dasjenige, was den Erwerb von Besitztümern leicht macht». Der Schamane konnte also auch ohne Erbschaft oder Kauf wertvolle Privilegien erwerben, welche er zur Erhöhung seiner Stellung verwenden konnte.

Erbschaft und Kauf konnten jedoch bei den Kwakiutl auch Möglichkeiten für den Erwerb schamanistischer Privilegien bilden, ebenso wie man durch sie alle anderen Prerogative erwerben konnte. Es liegt auf der Hand, daß man vorher die Tricks der Medizinmänner erlernen mußte. Die Schamanen, welche den Novizen zeigten, «wie man es macht», forderten natürlich Lehrgeld. Wir können nicht mehr feststellen, wie die Vererbung von übernatürlichen Kräften normalerweise vor sich ging. Manche Leute initiierten ihre Söhne als Schamanen nach der Rückkehr aus den Wäldern gleich den Menschenfressertänzern. Der bekannte Schamane «Narr» spie seinen Quarzkristall aus, den er in seinem Körper hatte, und warf ihn in den Leib seines Sohnes, der dadurch ein Schamane vom höchsten Range wurde. Sein Vater begab sich damit natürlich des Rechts auf Ausübung seiner eigenen «Praxis».

Furcht vor Lächerlichkeit

Das Brauchtum der Nordwestküste wurde stets von der Notwendigkeit beherrscht, die Größe des Einzelnen und die Minderwertigkeit seiner Rivalen herauszustellen. Es wurde dies unter uneingedämmter Selbstverherrlichung und unter Verhöhnung und Verspottung der Gegner vollführt. Aber das Bild hat auch noch einen anderen

die Sekt: Die Kwakiutl legten in gleicher Weise einen Nachdruck auf die Furcht vor der Lächerlichkeit wie auf Gefühlsäußerung durch Schimpfworte. Sie erkannten nur die zwischen Siegesbewußtsein und Gefühl der Schmach rangierenden Gefühlserregungen an. Finanzielle Transaktionen, Heirat, das ganze politische Leben, ja sogar die Religionsübung vollzogen sich unter gegenseitigen Beschimpfungen. Aber sogar dies zeigt noch nicht ganz, in welchem Ausmaße ihr Verhalten von dem Begriff der Demütigung bestimmt wurde. Auch in den Beziehungen zur Außenwelt und den Kräften der Natur wendete man an der Nordwestküste das gleiche Prinzip an. Jeglicher Unfall galt als Demütigung. Ein Mann, dem die Axt ausglitt, so daß er sich den Fuß verletzte, hatte sofort dafür zu sorgen, daß dieser Schandfleck getilgt wurde. Einer, dem das Boot umgeschlagen war, mußte sich gleichfalls sofort von der Schmach reinigen. Um jeden Preis mußte verhindert werden, daß die Leute über einen lachten. Das Universalmittel, zu dem man seine Zuflucht nahm, war natürlich die Verteilung von Wertsachen. Es löschte den Schandfleck aus, d. h. es verschaffte dem Geschädigten das Gefühl der Überlegenheit wieder, das die Nordwestküstenkultur mit dem 'Potlatschen' verknüpfte. Geringfügigere Unglücksfälle konnten damit abgetan werden, größere jedoch konnten die Finanzierung eines Winterzeremoniells, eine Kopffjagd oder auch Selbstmord im Gefolge haben. Wenn eine Menschenfressertanzmaske beschädigt wurde, mußte der, dem das Mißgeschick zugestoßen war, eine Winterzeremonie veranstalten und seinen Sohn als Menschenfresser initiieren. Wenn ein Mann beim Glücksspiel mit seinem Freunde beträchtliche Verluste erlitt, so daß er sein Hab und Gut verspielte, konnte er nur durch Selbstmord sein Ansehen wiederherstellen.

Tod die größte Beleidigung

Das wichtigste Ereignis, dem man auf solche Weise begegnete, war der Tod. Die an der Nordwestküste üblichen Trauerbräuche kann man nur dann verstehen, wenn man die eigenartigen Verhaltensmaßregeln kennt, die von dieser Kultur aufgestellt worden sind. Der Tod war die größte Beleidigung, die einem das Schicksal zufügen konnte, und fiel in die Kategorie der größeren Unglücksfälle, für deren Tilgung Verteilung und Vernichtung von Wertsachen, Kopffjagd und Selbstmord in Betracht kamen. Der Schandfleck mußte also durch eines dieser Mittel ausgetilgt werden. Wenn jemand aus dem engeren Verwandtenkreis eines Häuptlings starb, gab dieser Häuptling sein Haus weg, d. h., diejenigen, welche es sich leisten konnten, rissen die Bretter, aus denen die Wände und das Dach bestanden, ab und nahmen sie mit. Jeder konnte sich das nicht leisten, denn die Bretter galten als empfangene Wertstücke im Potlatschsinn, und jedes einzelne Brett mußte später mit Zinsen zurückerstattet werden. Man nannte diese Handlung 'Verrückte Tat auf Grund des Todes einer geliebten Person'. Bei der Trauer wurde also genau so verfahren wie bei Heirat, bei der Erlangung übernatürlicher Kräfte oder bei einem Zwist.

Es gab aber eine noch krassere Methode, mit der man dem ^{1. A. Kultur} des Todes begegnen konnte: Die Kopffjagd. Diese bedeutete in keiner Weise eine Rache an der Familie des Mörders, denn der tote Verwundete konnte ebensogut im Bett an irgendeiner Krankheit gestorben wie von Feindeshand getötet worden sein. Die Kopffjagd wurde <Töten, um sich die Augen abzuwischen> genannt. Dadurch, daß man eine andere Familie in Trauer versetzte, war alles wieder ausgeglichen. Wenn der Sohn eines Häuptlings starb, fuhr der Vater in seinem Kanu zu einem Nachbarhäuptling, wo er als Gast aufgenommen wurde. Nach dem Begrüßungszeremoniell sagte er zu seinem Gastgeber: <Mein Prinz ist heute gestorben, und du mußt mit ihm gehen!> und tötete ihn. Hiermit hatte er nach Kwakiutl-Auslegung edel gehandelt, weil er sich durch den Todesfall nicht demütigen ließ, sondern sofort zurückschlug. Die ganze Handlungsweise entbehrt jeglichen Sinnes, wenn man hier nicht die grundlegende, an Verfolgungswahn grenzende Auffassung von Verlust in Betracht zieht. Gleich allen anderen das Leben und die Existenz bedrohenden Unfällen verletzte der Tod den Stolz des Menschen und konnte nur als Demütigung angesehen werden.

Es gibt viele Beispiele für diese Einstellung dem Tode gegenüber. Die Schwester eines Häuptlings war mit ihrer Tochter nach Victoria gefahren und nicht wieder zurückgekehrt, vielleicht weil sie schlechten Whisky getrunken hatten, oder weil ihr Boot gekentert war. Der Häuptling rief daraufhin seine Krieger zusammen: <Nun frage ich euch, ihr Leute, wer nun wehklagen soll! Soll ich es tun oder ein anderer?> Die Antwort des Sprechers lautete natürlich: <Du natürlich nicht, o Häuptling, das soll ein anderer Stamm besorgen!> Sofort wurde der Kriegspfahl aufgestellt, um die Absicht, den Schandfleck auszulöschen, kundzutun, und eine Kampfabteilung zusammengestellt. Diese zog aus, fand sieben Männer und zwei Kinder schlafend und tötete sie. <Dann fühlten sie sich wieder wohl, als sie am Abend wieder in Sebaa eintrafen.>

Ein alter Mann berichtet von einem Erlebnis, das er einst in den 70er Jahren hatte, als er auf dem Röhrenschneckenfang war. Er wohnte bei Tlabid, einem der beiden Stammeshäuptlinge. Eine Nacht, als er unter einem Schutzdache am Strande schlief, wurde er von zwei Männern geweckt, die ihm erzählten, sie seien in der Absicht gekommen, Tlabid zu töten, weil die Prinzessin ihres Häuptlings Gagaheme gestorben sei. Ihre Abteilung zähle 60 Mann, und sie seien in drei großen Booten gekommen. Ohne Tlabids Kopf dürften sie sich nicht mehr zu Hause lassen. Beim Frühstück erzählte der Gast Tlabid von seinem nächtlichen Erlebnis. Tlabid meinte: <Wieso denn, mein Lieber, Gagaheme ist doch mein Vetter, denn die Mutter seines Vaters war auch die meiner Mutter. Schon aus diesem Grunde kann er mir nichts tun.> Nach dem Frühstück machte sich Tlabid fertig und erklärte, er wolle auf einem Inselchen außerhalb der Ansiedlung nach Muscheln suchen. Der ganze Stamm lehnte sich gegen dieses Vorhaben seines Häuptlings auf, aber Tlabid lachte seine Leute nur aus, nahm Umhang und Paddel und verließ das Haus. Er war offensicht-

verärgert, und aus diesem Grunde wagte niemand mehr, etwas zu sagen. Nun ließ er sein Boot zu Wasser; als es flott war, stieg sein Söhnchen dazu und setzte sich zum Vater in den Bug. Tlabid fuhr ab und steuerte auf das Inselchen zu, wo es viele Muscheln gab. Als er die Hälfte des Weges zurückgelegt hatte, kamen plötzlich drei vollbesetzte Boote in Sicht. Sobald Tlabid sie sah, steuerte er auf sie zu. Jetzt hörte er mit Paddeln auf – was die anderen nicht taten. Zwei Boote fuhren auf der Landseite, eines seewärts von ihm, den Bug in einer Linie. Plötzlich sah man Tlabid auffahren – sein Kopf fehlte. Die fremden Krieger paddelten schnell weg und ließen, als sie außer Sicht der Siedlung waren, ein Beiboot zu Wasser, um dasjenige, in dem der tote Tlabid lag, ins Schlepptau zu nehmen. Tlabids Kind schrie überhaupt nicht, denn der Mut entsank ihm, als es merkte, was mit seinem Vater geschehen war. Als die Fremden am Strande gelandet waren, begruben sie dort den großen Häuptling.

Wer dazu ausersehen war, mit seinem Blute die Schande des Todes eines andern abzuwaschen, verdankte diese Wahl dem Umstande, daß er mit dem Toten rangleich war. Der Tod eines Nichtadeligen wurde durch den eines Nichttadeligen wettgemacht, der Tod eines Fürsten durch den eines Fürsten. Wenn also der Leidtragende eine Person gleichen Ranges tötete, dann hatte er seine Position trotz des Schlages, den er erlitten, behauptet.

Die charakteristische Antwort des Kwakiutl auf Durchkreuzung seiner Pläne war Schmollen und Verzweiflungstaten. Wenn ein Knabe von seinem Vater geschlagen wurde oder einem Manne das Kind starb, zog sich der Betroffene auf seinen Schlafplatz zurück, verweigerte Speise und Trank und sprach mit niemandem. Hatte er sich nun zu einem Verfahren entschlossen, das seine Würde wieder herstellen sollte, so veranstaltete er entweder einen Potlatsch oder ging auf die Kopffjagd oder aber – er beging Selbstmord. Eine der bekanntesten Sagen der Kwakiutl ist die von dem jungen Manne, der von Vater oder Mutter gescholten wird; vier Tage lang liegt er bewegungslos auf seinem Bett; dann geht er in den Wald, um dort Selbstmord zu begehen. Er wirft sich in Wasserfälle, springt von hohen Felsen herab, versucht sich in einem See zu ertränken – immer wieder tritt ein Geist zu ihm, errettet ihn vom Tode und verleiht ihm geheime Kräfte. Daraufhin kehrt er nach Hause zurück und beschämt dort seine Eltern durch seine Macht und Herrlichkeit.

Selbstmord kam verhältnismäßig häufig vor. Die Mutter einer Frau, die von ihrem Manne wegen Ehebruchs wieder heimgeschickt worden war, fühlte sich dermaßen geschändet, daß sie sich erhängte. Ein Mann, dessen Sohn beim Initiierungstanze stolperte, fühlte sich, da er nicht imstande war, ein zweites Winterzeremoniell zu finanzieren, besiegt und erschöß sich.

Auch wenn die Person, die sich erniedrigt fühlt, den Tod nicht selbst in die Hand nimmt und Selbstmord begeht, wird doch ihr Tod regelmäßig der Wirkung der Schande zugeschrieben. Der Schamane, dessen Tricks offenkundig wurden, der Häuptling, den sein Gegner im Vernichten von Kupferplatten übertraf, der Knabe, der beim Spiel unter-

lag – von ihnen allen behauptet man, sie seien vor Gram gest. Die Nicht standesgemäße Heiraten erheben jedoch den höchsten Blutzoll. In solchen Fällen war der Vater des Bräutigams der am leichtesten zu Verletzende, denn es war das Prestige des Bräutigams, das in erster Linie durch den Brautschatz an Wertsachen und Privilegien erhöht wurde, während sein Vater durch eine nicht standesgemäße Heirat des Sohnes einen Prestigeverlust erlitt.

Die Kwakiutl erzählen von dem Häuptling eines ihrer Dörfer, der seine Schande nicht überleben konnte. Sein jüngster Sohn war vor Jahren mit einem Mädchen aus geachteter Sklavenfamilie nach einer entlegenen Bucht gezogen. Das machte weiter nichts aus, denn jüngere Söhne galten sowieso nichts und waren praktisch klassenlos. Von seiner Frau hatte er nun eine schöne Tochter. Als diese ins heiratsfähige Alter kam, sah sie ein älterer Bruder ihres Vaters und heiratete sie, ohne ihre Abstammung zu kennen. Die beiden hatten einen Sohn miteinander, dem sein Vater den eigenen, ehrenvollen Namen verlieh. Er nahm Weib und Kind und auch seine Schwiegereltern mit nach Hause zu seinem Vater, dem alten Häuptling, der sich, als er seinen jüngsten Sohn erkannte, so sehr schämte, daß er tot umfiel: Sein edler Sohn hatte dem Nachkommen der «plebejischen Tochter seines jüngsten Sohnes» seinen Namen verliehen! Der einzige Glückliche dabei war der jüngste Sohn, denn er hatte es soweit gebracht, daß sein ältester Bruder seine Tochter heiratete, und hatte eine von dessen Titulaturen für seinen Enkel bekommen.

Die tödliche Scham, die der alte Häuptling wegen der Heirat empfand, hatte durchaus nichts mit einem Protest gegen die Verwandtenheirat zu tun. Die Ehe mit der Tochter des jüngsten Bruders war, falls dieser nicht überhaupt jeglichen Adelstitels entbehrte, von der Tradition gebilligt und in manchen Familien sogar an der Tagesordnung. An der Nordwestküste waren Aristokratie und Erstgeburtsrecht so eng miteinander verknüpft, daß der nach unseren Begriffen zum Adel gehörige «Blutstolz» überhaupt nicht vorhanden war.

Beleidigt sein und Selbstmord bilden die naturgemäße Ergänzung zu den Ideen, die sie am meisten beschäftigten. Die Tonleiter von Gemütsbewegungen, welche sie anerkannten, die zwischen Triumph und Schande, wurde in allen ihren Abstufungen ausgekostet. Triumph bedeutete hemmungsloses Schwelgen in der eingebildeten eigenen Größe – und Schande war ein Grund zum Sterben. Da man nur diese eine Skala kannte, wurde sie immer und überall angewendet, auch bei den unwahrscheinlichsten Anlässen.

Alle Zeichen der Anerkennung, welche ihre Gesellschaft zu vergeben hatte, häuften sie auf denjenigen, der das Leben auf diese Weise zu meistern verstand. Jedes Ereignis, sowohl die Handlungen der Mitmenschen als auch alle zufälligen Ereignisse in der materiellen Umwelt, bedrohte zu allererst die Sicherheit des eigenen Ich; darum waren ganz bestimmte Mittel dafür vorgesehen, daß sich der einzelne von dem Schlage, der ihn getroffen, wieder erholen konnte. Sollte er sich dieser Mittel aus irgendeinem Grunde nicht bedienen können, dann blieb ihm als letzter Ausweg nur noch der Tod. Er

Set alles für ein großartiges Gemälde seines Ichs aufs Spiel gesetzt, und wenn dann die Seifenblase des Selbstbewußtseins platzte, dann war keine Deckung mehr vorhanden, die ihm als Rückhalt dienen konnte, und der Zusammenbruch des aufgeblähten Ich warf ihn endgültig zu Boden.

Seine Beziehungen zu den Kameraden wurden in ähnlicher Weise von der gleichen Denkweise diktiert. Zur Erhaltung der eigenen Stellung häufte er Schmähungen auf seine Mitmenschen und suchte sie lächerlich zu machen. Das Ziel dieser seiner Tätigkeit war, die Ansprüche der anderen durch das Gewicht der seinigen zu erdrücken, ihre «Namen zu brechen». Die Kwakiutl wandten dieses Verfahren auch im Verkehr mit ihren Göttern an. Das ärgste Schimpfwort, das man einem Manne ins Gesicht schleudern konnte, war «Sklave». Wenn sie also um gutes Wetter gebetet hatten und der Wind trotzdem nicht umschlug, mußten sich die Himmlischen die gleiche Beschimpfung gefallen lassen. Ein älterer Schriftsteller berichtet von den Tsimshian: «Wenn widrige Umstände weiter andauern oder sich noch verschlechtern, dann werden sie auf ihren Gott wütend und lassen ihrem Ärger freien Lauf, erheben Augen und Hände in maßloser Wut zum Himmel und stampfen die Erde mit den Füßen, wobei sie beständig ausrufen: *Du bist ein großer Sklave!* Das ist ihr ärgstes Schimpfwort.»

Sie nahmen von vornherein gar nicht an, daß die Himmlischen gütige Wesen seien: Sie wußten, daß Hurrikane und Lawinen nicht gütig waren, und übertrugen die Charakteristika der Natur auch auf ihre Götter. Einer von diesen, «Menschenfresser vom Nordende des Flusses», hatte eine Sklavin, die ihn mit Leichen versorgte. Sein Leibwächter, der Rabe, hackte diesen die Augen aus und fraß sie, und ein anderer sagenhafter Vogel, ebenfalls sein Sklave, zertrümmerte mit seinem Schnabel die Schädeldecke und fraß das Gehirn. Ebenso wenig traute man den Überirdischen wohlwollende Absichten zu. Wenn ein Bootsbauer sein Kanu im Rohzustande fertiggestellt hatte, mußte er sofort auf jede Längsseite ein Menschenantlitz malen, um die Seelen der toten Bootsbauer zu verscheuchen, weil diese sonst unweigerlich das Boot bei der Weiterbearbeitung zum Splittern gebracht hätten. Wie weit entfernt ist dies von den freundschaftlichen Beziehungen, die die Priester der Zuñi mit den hilfsbereiten Seelen derer unterhalten, die vormals ihre Kollegen waren! An der Nordwestküste waren es gerade sie, die den lebenden Berufskollegen stets feindlich gegenüberstanden. Wie wir gesehen haben, bestand eine anerkannte Methode, des Segens der Götter teilhaftig zu werden, darin, daß man diese tötete. Dann konnte man triumphieren und erlangte außerdem noch übernatürliche Kräfte!

Die Lebensanschauungen und Verhaltensweisen, die die Bewohner der Nordwestküste in ihrer Kultur verwirklicht haben, werden von unserer Zivilisation als abnorm angesehen, und doch stehen sie den Äußerungen unserer Kultur noch nahe genug, um für uns verständlich zu sein; auch können wir unseren Wortschatz auf ihre Erscheinungen an-

wenden. Die Neigung zum Größenwahn besteht auch in unserer A. Die als Gefahrenmoment. Zu dieser Neigung kann man sich verschiedene stellen: entweder man brandmarkt sie als regelwidrig und verwerflich – diese Haltung hat unsere Zivilisation gewählt – oder man macht sie zur wesentlichen Eigenschaft des Idealmenschen, wie man es an der Nordwestküste Amerikas getan hat.

1. DAS WESEN DER GESELLSCHAFT

Einheitlichkeit und Angleichung

Die drei Kulturen von Zuñi, Dobu und Kwakiutl sind nicht nur heterogene Zusammenstellungen von Handlungen und Anschauungen. Jede verfolgt ihre bestimmten Ziele, auf die ihr Verhalten ausgerichtet ist und die ihre sozialen Einrichtungen fördern. Sie sind nicht nur insofern voneinander verschieden, als der eine Wesenszug hier vorhanden ist und dort fehlt und ein anderer in zwei Gebieten, aber in unterschiedlicher Gestalt existiert. Der Unterschied besteht vielmehr überwiegend darin, daß sie in ihrer Gesamtheit nach verschiedenen Richtungen orientiert sind. Sie wandern auf verschiedenen Pfaden nach verschiedenen Zielen, und diese Endziele und Wege bei der einen Gesellschaft können nicht nach den für eine andere Gesellschaft gültigen beurteilt werden, eben weil sie ihrem Wesen nach nicht auf einen Nenner gebracht werden können.

Natürlich haben nicht alle Kulturen aus ihren unzähligen Einzelerscheinungen ein ausgeglichenes, rhythmisches Schema geschaffen. Wie manche Individuen, lassen auch gewisse Gesellschaftsordnungen nicht alles Tun von einem herrschenden Prinzip bestimmt werden; sie sind vielmehr sprunghaft. Scheinen sie eben noch ein bestimmtes Ziel zu verfolgen, dann wenden sie sich im nächsten Augenblick ganz unvermittelt einem anderen zu, das mit allem Vorhergegangenen anscheinend überhaupt nichts zu tun hat und das keinen Schlüssel für das künftige Verhalten gibt.

Diese völlige Zusammenhanglosigkeit scheint für gewisse Kulturen ebenso charakteristisch zu sein wie ausgeprägteste Einheitlichkeit für andere. Die Uneinheitlichkeit hat nicht überall die gleichen Ursachen. Stämme, wie die im Inneren von Britisch-Columbia, haben sich Wesenszüge von allen benachbarten Kulturen angeeignet. Von der einen haben sie das Verfahren für die Verwertung ihres Besitzes übernommen, von der anderen einen Teil ihrer religiösen Gebräuche, von einer dritten andere, den eigenen völlig widersprechende Einzelheiten. Ihre Mythologie ist ein Mischmasch überhaupt nicht zusammenpassender Heldensagen aus drei verschiedenen Sagenkreisen der Nachbargebiete. Trotz dieser übertriebenen Aufnahmebereitschaft gegenüber Einrichtungen anderer erweckt ihre Kultur doch den Eindruck äußerster Armut. Nichts ist weit genug durchgeführt, um der Kultur ein Gesicht geben zu können. Ihre gesellschaftliche Organisation ist primitiv, ihr Zeremoniell so armselig wie sonst fast nirgends auf der Welt. Korbflechterei und Perlenstickerei bieten nur eine begrenzte Möglichkeit für die Entwicklung künstlerischer Betätigung. Wie bei manchen Individuen, die kritiklos die verschiedensten Einflüsse aufgenommen haben, wirkt ihr Sittenkodex unverarbeitet und zufällig.

Bei diesen Stämmen Britisch-Columbias scheint der Mangel an Einheitlichkeit nicht nur aus dem Nebeneinander von Wesenszügen herzu-

rühren, die aus benachbarten Kulturen zusammengetragen sind. Die wirkliche Ursache dürfte tiefer liegen. Jeder Lebensabschnitt hat seine eigene Ordnung, die für keinen anderen gilt. Während der Pubertät wird der magischen Vorbereitung der Jugend im Hinblick auf die verschiedenen Berufe und die Erwerbung von Schutzgeistern besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Bei den Stämmen der westlichen Prärie füllen diese magischen Visions-Übungen praktisch das ganze Leben des Erwachsenen aus, und der Beruf des Jägers und des Kriegers wird von entsprechenden Anschauungen beherrscht. In Britisch-Columbia dagegen stellt die Beschwörung von Visionen eine in sich geschlossene organisierte Tätigkeit dar, und das Kriegführen ist eine Angelegenheit für sich. In ähnlicher Weise sind festliche und tänzerische Veranstaltungen in Britisch-Columbia rein gesellschaftliche Angelegenheit. Sie sind «Vergnügungen», bei denen die Darsteller zur Belustigung der Zuschauer als Tiere auftreten. Es ist allerdings streng verboten, Tiere nachzuahmen, die möglicherweise auch als Schutzgeister fungieren könnten. Diese Feste haben keinerlei religiöse Bedeutung und dienen auch nicht als Anlaß für Tauschgeschäfte. Jede Tätigkeit bleibt von den anderen getrennt. Sie bildet einen eigenen Komplex, und ihre Beweggründe und Ziele sind auf dieses enge Betätigungsfeld begrenzt und erstrecken sich nicht auf das ganze Leben des Stammes. Es scheint hier auch kein charakteristischer psychischer Impuls aufgetreten zu sein, der die Kultur als Ganzes beherrscht hätte.

Zwiespalt zwischen nicht zueinander passenden Elementen

Es ist nicht immer möglich, einen so beschaffenen Mangel an kultureller Integration von jener Uneinheitlichkeit zu unterscheiden, die entstehen kann, wenn eine Kultur verschiedenen, einander widersprechenden Einflüssen ausgesetzt ist. Ein Mangel an Integration dieser Art tritt oft in den Grenzbezirken sonst festumrissener Kulturgebiete auf. Diese Randgebiete haben nur wenig Kontakt mit den kulturtragenden Stämmen des Landesinnern und sind infolgedessen oft starken Einflüssen von außen her ausgesetzt. Daher weisen ihre Gesellschaftsorganisation oder ihre Kunst sehr häufig vollkommen gegensätzliche Elemente auf. Manchmal gehen die Fremdkörper in einem neuen, harmonischen Gebilde auf, das seinem Wesen nach wieder vollkommen anders ist als die in sich geschlossenen Kulturen, von denen es so viele Elemente übernommen hat. Es mag sein, daß, wenn wir die Vergangenheit dieser Kulturen kennen würden, wir in genügendem zeitlichem Abstände wesensfremde Entlehnungen nach harmonischer Eingliederung streben sähen. In vielen Fällen ist das sicher so. Aber dort, wo sich lebende Primitivkulturen überschneiden – und nur diese können wir beurteilen –, weisen viele Randgebiete offensichtliche Unstimmigkeiten auf.

Für andere Fälle mangelnder Einheitlichkeit in bestimmten Kulturen sind wieder andere geschichtliche Faktoren verantwortlich zu machen. Nicht nur der Stamm am Rande eines Kulturbezirkes kann eine ungleichförmige Kultur besitzen, sondern auch derjenige,

der den Kontakt mit den ihm verwandten Stämmen aufgibt und sich im Bereich einer andersgearteten Kultur niederläßt. Der in solchen Fällen entbrennende Konflikt tritt am augenfälligsten im Widerstreit zwischen den neuen Einflüssen, die auf den Stamm einwirken, und dem, was man mit «angestammter Haltung» bezeichnen kann, in Erscheinung. Die gleiche Zwangslage entsteht auch für ein am alten Wohnsitz verbliebenes Volk, wenn es einem anderen Stamme mit entweder großem Ansehen oder großer Kopffzahl gelingt, entscheidende Umwertungen auf dem Gebiet, in das sie eingedrungen sind, zu bewirken.

Eine eingehende und verständnisvolle Untersuchung einer regelrecht «aus dem seelischen Gleichgewicht gebrachten» Kultur wäre von außerordentlicher Wichtigkeit. Und dafür wäre ein Einblick in die Natur der spezifischen Konflikte oder der großen Anfälligkeit gegen neue Einflüsse wohl wichtiger als verhängende Formeln wie «Mangel an Integration», wobei uns der Inhalt dieser Formeln unklar bleibt. Wahrscheinlich müßte man auch bei den am stärksten ihrer ursprünglichen Orientierung beraubten Kulturen den Versuchen Rechnung tragen, nicht in den ursprünglichen Rahmen passende Elemente fernzuhalten und dafür ausgewählten Elementen eine sichere Grundlage zu schaffen.

Aufschlußreiche Beispiele für den Konflikt nicht zueinander passender Elemente kann man der Geschichte von Stämmen, die schließlich eine gewisse kulturelle Harmonie erreichten, entnehmen. Die Kwakiutl konnten sich nicht immer der einheitlichen Kultur rühmen, die wir beschrieben haben. Bevor sie sich an der Küste und auf Vancouver Island niederließen, gehörten sie im großen und ganzen dem Kulturbereich der südlich von ihnen wohnenden Salish an. Auch jetzt noch sind sie durch Mythologie, Organisation der Siedlungen und Verwandtschaftsterminologie mit diesem Volke verbunden. Aber die Salish sind Individualisten. Erbliche Privilegien gibt es bei ihnen kaum. Jeder hat je nach seinen Fähigkeiten praktisch die gleichen Chancen wie irgendein anderer. Seine Stellung im Stamme hängt von seiner Geschicklichkeit bei der Jagd, dem Glück, das er im Glücksspiel hat, oder von der erfolgreichen Verwertung seiner angeblichen übernatürlichen Kräfte als Arzt oder Wahrsager ab. Einen größeren Gegensatz als den zwischen der Gesellschaftsordnung der Salish und der der Nordwestküste dürfte es wohl kaum geben.

Und doch tat nicht einmal dieser so grundlegende Unterschied der Bereitwilligkeit der Kwakiutl zur Übernahme fremder Kulturelemente irgendwelchen Abbruch. Sie gingen so weit, sogar Namen, Legenden, Hauspfähle, Schutzgeister sowie das Recht zur Initiierung in bestimmte Gesellschaften als Privateigentum zu betrachten. Aber die hierbei nötige Berichtigung kommt jetzt noch in ihren Einrichtungen zum Ausdruck, und zwar gerade dort, wo die beiden Gesellschaftsordnungen voneinander abweichen, nämlich im Mechanismus der Gesellschaftsorganisation. Obwohl die Kwakiutl das ganze Sonderrechts- und Potlatschsystem der Nordwestküste übernommen haben, taten sie nicht das gleiche mit dem starren mutterrechtlichen

Klansystem der Stämme des Nordens, das für die Weitervererbung der Privilegien eine feste Grundlage geboten hätte. Bei den Nordstämmen bekam der einzelne ohne weiteres denjenigen Adelstitel, der ihm auf Grund seiner Abstammung zustand, bei den Kwakiutl dagegen verbrachte man das ganze Leben damit, diesen Titel zu erhandeln, und konnte dafür jeden beanspruchen, der im Besitz irgendeiner Seitenlinie der Familie war. Die Kwakiutl übernahmen zwar das ganze System der Sonderrechte, ließen aber doch dem einzelnen freie Hand in dem Prestigewettbewerb, der dem Kastensystem der Nordstämme zuwiderlief und eine Beibehaltung der alten Gebräuche des Südens, welche die Kwakiutl in die neuen Wohnsitze mitgebracht hatten, darstellte.

Bestimmte, genau umgrenzte kulturelle Züge der Kwakiutl spiegeln ganz besondere Gegensätze zwischen alter und neuer Kulturgestaltung wider. Mit der neu auftretenden Betonung des Privateigentums gewannen die Erbgesetze erneut an Wichtigkeit. Die Salish-Stämme des Inneren besaßen eine lose Organisation nach Familien und Dörfern, und der größte Teil des Besitzes wurde beim Tode vernichtet. Das starre matrilineale System der Nordstämme fand, wie wir gesehen haben, keinen Eingang bei den Kwakiutl, aber diese gingen einen Kompromiß ein insofern, als sie besonderen Wert auf das Recht des Schwiegersohnes legten, vom Vater seiner Frau Privilegien zu verlangen, die er dann für seine Kinder zu verwalten hatte. Die Vererbung erfolgte also nach mutterrechtlichen Grundsätzen, übersprang aber dabei eine Generation. Jede zweite Generation übte die Privilegien nicht aus, sondern verwaltete sie nur. Wie wir gesehen haben, wurde mit allen diesen Sonderrechten gemäß den üblichen Potlatchtechniken verfahren. Es war dies eine ungewöhnliche Angleichung, und zwar eine, die offensichtlich einen Kompromiß zwischen zwei miteinander unvereinbaren Gesellschaftsprinzipien darstellt. Im vorigen Kapitel habe ich beschrieben, wie durchgreifend die Kwakiutl das Problem, zwei gegensätzliche Prinzipien miteinander in Einklang zu bringen, gelöst haben.

Vereinheitlichung kann also trotz grundlegender Konflikte eintreten. Die Fälle einer kulturellen Desorientierung mögen wohl geringer an Zahl sein, als es zur Zeit scheinen möchte. Es besteht immer die Möglichkeit, daß die Beschreibung einer Kultur der einheitlichen Orientierung ermangelt und nicht die Kultur selbst! Weiter kann auch eine bestehende Einheitlichkeit auf Grund ihrer versteckten Natur unseren Nachforschungen entgangen sein. Wenn diese Hindernisse einmal beseitigt sind – das eine durch intensivere Forschung am Orte selbst, das andere durch scharfsinnigere Analyse – wird die Bedeutung kultureller Integration sogar noch klarer werden, als dies heute der Fall ist. Trotzdem müssen wir die Tatsache anerkennen, daß nicht alle Kulturen unbedingt einen so homogenen Aufbau zu zeigen brauchen, wie wir ihn bei den Zuñi und den Kwakiutl finden. Es wäre absurd, jede Kultur in das Prokrustesbett einer Charakterisierung durch ein Schlagwort zwingen zu wollen. Die Gefahr, wichtige Tatsachen, welche nicht gerade zur Darstellung des Hauptthemas der Kultur be-

derstigt werden, zu übersehen, ist auch im günstigsten Fall immer noch groß genug. Ein Vorgehen, das den Gegenstand der Untersuchung verstümmelt und nur zusätzliche Hindernisse für ein eventuelles Verständnis aufbauen würde, könnte man nicht verantworten.

Bequeme Verallgemeinerungen über kulturelle Einheitlichkeit sind für die praktische Forschung am gefährlichsten. Wenn jemand die Sprache und alle die Idiosynkrasien einer schwer erforschbaren Kultur kennt, dann vermag eine vorgefaßte Anschauung über ihre Gestaltung recht wohl ein Hindernis auf dem Wege zum Verständnis darzustellen. Der Forscher muß vollkommen objektiv arbeiten, jede in Erscheinung tretende Haltung verzeichnen und sich davor hüten, im Hinblick auf eine verlockende Hypothese nur die Tatsachen herauszusuchen, die sich zur Aufstellung einer bestimmten Behauptung eignen. Bei der Untersuchung der im vorliegenden Bande abgehandelten Völker spielte keinerlei vorgefaßte Meinung mit, welche in diesen Kulturen um jeden Preis Vertreter einheitlicher Verhaltensweisen hätte erblicken wollen. Das völkerkundliche Material wurde je nach Eingang verzeichnet, ohne daß dabei versucht worden wäre, alles miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Das Gesamtbild wurde dadurch für den Beschauer um so überzeugender. Bei theoretischen Untersuchungen werden ebenfalls verallgemeinernde Ansichten über die kulturelle Integration um so wertloser, je dogmatischer und universeller sie sind. Wir benötigen ausführliches Tatsachenmaterial über kontrastierendes Verhalten und über die Antriebe, die in der einen Gesellschaft dynamisch wirksam sind und in einer anderen wieder nicht. Wir können keine Schemata brauchen, die irgendeine Richtung der Völkerkunde auf ihre Fahne geschrieben haben, dagegen bildet das Wissen um gegensätzliche Ziele, welche verschiedene Kulturen verfolgen, um die verschiedenen Absichten, welche ihren Einrichtungen zugrundeliegen, einen wesentlichen Faktor für das Verständnis sowohl der verschiedenen Gesellschaftsordnungen als auch der Psyche des einzelnen.

Das Verhältnis des Begriffs der kulturellen Einheitlichkeit zu Studien über die westliche Zivilisation und damit zur Soziologie wird leicht falsch gedeutet. Unsere eigene Gesellschaft wird oft als der Urtyp der der Integration ermangelnden Gemeinschaft hingestellt. Ihr verwickelter Aufbau und die von Generation zu Generation erfolgenden Umwälzungen machen einen gewissen Mangel an Übereinstimmung zwischen ihren einzelnen Elementen unvermeidlich, den Gesellschaften mit einfacherem Aufbau nicht aufweisen. An der Übertreibung und Falschlegung des Mangels an Einheitlichkeit in den meisten einschlägigen Arbeiten ist jedoch meist ein einfacher technischer Irrtum schuld. Die Primitivgesellschaft ist nach geographischen Einheiten eingeteilt, während sich die westliche Zivilisation in Schichten aufbaut und verschiedene Gesellschaftsgruppen gleichzeitig am gleichen Ort nach vollkommen verschiedenen Standardbegriffen leben und sich von verschiedenen Antrieben leiten lassen.

Das Streben, den kulturellen Teil der Anthropologie in die moderne Soziologie einzubauen, kann nur in sehr beschränktem Ausmaße^{*} Früchte tragen, weil unterschiedliche Arten der Lebensweise heutzutage nicht mehr in erster Linie von der räumlichen Verteilung abhängen. Unter den Soziologen besteht eine gewisse Tendenz, durch die Beschäftigung mit dem «Kultur-Kreis»-Begriff Zeit zu vergeuden. Einen solchen «Begriff» gibt es eigentlich gar nicht. Wenn sich Wesenszüge nach geographischen Gesichtspunkten gruppieren, dann müssen sie auch nach geographischen Gesichtspunkten untersucht werden, wenn nicht, dann ist es müßig, etwas, das bestenfalls eine vage empirische Kategorie darstellt, zu einem Prinzip machen zu wollen. Unsere Zivilisation besitzt, im anthropologischen Sinne, eine gleichförmige kosmopolitische Kultur, die man überall auf dem Erdball finden kann, aber es klafft eine unerhörte breite Kluft zwischen der werktätigen Klasse und den oberen Zehntausend, zwischen denen, deren Leben die Kirche als Mittelpunkt hat, und denjenigen, denen die Rennbahn den gleichen Dienst tut. Die verhältnismäßig große Ungebundenheit der heutigen Gesellschaft ermöglicht das Entstehen von unabhängigen Gruppen, welche so entgegengesetzte Zielsetzungen vertreten können wie beispielsweise die Rotary Clubs und Greenwich Village¹. Die Natur der kulturellen Prozesse wird durch die modernen Bedingungen nicht verändert, aber die Einheit, an der sie beobachtet werden können, ist nicht mehr die örtlich begrenzte Gruppe.

Die Vereinheitlichung einer Kultur zieht wichtige soziologische Folgen nach sich und rührt an mehrere Streitfragen der Soziologie und Sozialpsychologie. Da ist zunächst die Kontroverse darüber, ob die Gesellschaft ein Organismus ist oder nicht. Die meisten neueren Soziologen und Sozialpsychologen haben sich bemüht, Beweisgründe dafür beizubringen, daß die Gesellschaft etwas, das über den Einzelpersonen steht, aus denen es sich zusammensetzt, weder ist noch sein kann. Einen Teil ihrer Darlegungen bilden heftige Angriffe gegen die «group fallacy» (Gruppenillusion), eine Auffassung, die ihrem Empfinden nach Denken und Handeln zur Funktion irgendeiner sagenhaften Einheit, der Gruppe, machen würde. Andererseits haben diejenigen, welche sich mit verschiedenen Kulturen befaßt haben, bei denen das zur Verfügung stehende Material klar nachweist, daß alle Gesetze der Individualpsychologie für die Erklärung der Tatsachen unzureichend sind, oft zu geheimnisvollen Phraseologien ihre Zuflucht genommen. Sie riefen mit DURKHEIM: «Das Individuum existiert nicht!» oder machten gleich KROEBER eine besondere Kraft, die er das «Superorganische» nennt, für die kulturellen Prozesse verantwortlich.

Das ist größtenteils nur ein Streit um Worte. Keiner der sogenannten «Organiker» glaubt wirklich an etwas anderes als die Bedeutung des Individuums in einer Kultur, an eine andere Denkord-

¹ New Yorker Bohème-Viertel.

nung als die, die sich aus dem Denken der Individuen einer Kultur herausbildet, und andererseits läßt auch ein solch scharfer Kritiker der 'group fallacy' wie ALLPORT die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Untersuchung der Gruppe gelten. Der Streit zwischen denjenigen, welche es für nötig hielten, in der Gruppe mehr als nur die Summe ihrer Teile, der Einzelindividuen, zu sehen, und denen, die dies überflüssig finden, glich größtenteils dem zwischen zwei Wissenschaftlern, die verschiedene Daten verwenden. DURKHEIM, der auf langjähriger Vertrautheit mit der Vielfalt der Kulturen und besonders mit der australischen Kultur fußte, wies immer wieder, wenn auch oft in recht unbestimmter Formulierung, auf die Notwendigkeit von Kulturstudien hin, während andererseits Soziologen, die sich mehr mit unserer 'genormten' Kultur befaßten, eine Methodik bekämpften, die sich bei ihrer Arbeit einfach als nicht erforderlich erwies.

Es ist offensichtlich, daß die Summe aller Individuen in Zuñi eine Kultur aufgebaut hat, die weit über das hinausgeht, was die Einzelpersonen jemals gewollt und geschaffen hätten. Die Gruppe bezieht ihre Kraft aus der Tradition, sie ist 'zeitbindend'. Es ist durchaus gerechtfertigt, sie ein organisches Ganzes zu nennen. Es ist eine notwendige Folge des in unserer Sprache enthaltenen Animismus, wenn wir von einer solchen Gruppe sagen, sie wähle sich ihr Ziel aus und verfolge bestimmte Zwecke – was man natürlich nicht dem Wissenschaftler als Beweis für irgendeine mystische Philosophie entgegenhalten darf. Diese Gruppenerscheinungen müssen untersucht werden, wenn wir die Geschichte des menschlichen Brauchtums erforschen wollen, denn die Individualpsychologie kann von sich aus die Tatsachen, denen wir uns hier gegenübersehen, nicht erklären.

Bei allen Sittenstudien liegt die Schwierigkeit darin, daß die untersuchten Verhaltensweisen von der betreffenden Gesellschaft auch anerkannt sein müssen. Nur die Geschichte im weitesten Sinne kann uns über ihre Annahme und Ablehnung durch die Gesellschaft Auskunft geben. Es handelt sich hier nicht nur um Psychologie, sondern auch um Geschichte, und Geschichte ist durchaus kein Tatsachenkomplex, der sich durch bloße Betrachtung erschließt. Daher haben jene Erklärungen, die unser Wirtschaftsschema aus der Wettbewerbssucht, den modernen Krieg aus der Kampflust ableiten wollen, und all die übrigen bequemen Deutungen, die wir in jeder Zeitschrift und jedem neueren Werke finden, für den Anthropologen keinen Wert. RIVERS war einer der ersten, der das Kind beim richtigen Namen nannte. Er wies darauf hin, daß man das Phänomen der Blutrache nicht als eine Folge der Rachsucht anzusehen, sondern umgekehrt diese aus jener abzuleiten habe. In gleicher Weise muß man die Eifersucht als durch örtliche Sexualregelungen und Besitzordnungen bedingt ansehen.

Der Vorwurf, den man naiven Versuchen machen muß, Kulturercheinungen aus individuellen Charaktereigenschaften erklären zu wollen, ist nicht der, daß diese Deutungen rein psychologischer Art sind, sondern daß sie die Geschichte und den geschichtlichen Prozeß

der Annahme und Ablehnung eines Wesenszuges einfach ignorieren. Jede formale Interpretation der Kulturen ist auch eine Deutung im Sinne der individuellen Psychologie, aber sie hängt ebensogut von Geschichte wie von Psychologie ab. Das bedeutet, daß die dionysische Verhaltensweise in den Einrichtungen gewisser Kulturen zum Ausdruck kommt, weil sie eine latente Möglichkeit der menschlichen Psyche ist. Aber daß sie sich in einigen Kulturen äußert, in anderen aber nicht, ist begründet in den historischen Ereignissen, die ihre Entwicklung hier gefördert, dort unterdrückt haben.

Für verschiedene Punkte bei der Erklärung kultureller Formen müssen Geschichte *und* Psychologie herangezogen werden, und man kann nicht das eine für das andere einsetzen.

Kulturelle und biologische Deutung

Das bringt uns auf eine der am hitzigsten umkämpften Kontroversen, die um die «Gestalt-Anthropologie» entbrannt sind. Es ist dies der Streit über die biologischen Grundlagen gesellschaftlicher Erscheinungen. Ich habe es so dargestellt, als ob das Temperament des Menschen auf der ganzen Welt ziemlich gleich wäre und jeder Gesellschaft eine annähernd gleiche Anzahl von möglichen Kulturelementen zur Verfügung stünde, aus denen sie dann gemäß ihren überlieferten Anschauungen eine Auswahl treffen und die überwiegende Mehrheit ihrer Einzelpersonen daraufhin ausrichten könnte. Dieser Auslegung zufolge müßte die Fähigkeit, im Trancezustande Erkenntnisse zu gewinnen, in jedem Volke bei einer bestimmten Anzahl von Personen vorhanden sein. Wird die Fähigkeit geehrt und belohnt, dann wird ein beträchtlicher Teil des ganzen Volkes danach streben oder ihren Besitz wenigstens heucheln, aber in einer Zivilisation wie der unsrigen, wo solche Geistesverfassungen als Schandfleck der Familie gelten, wird sich die Zahl dieser Menschen verringern und der noch verbleibende Rest zu den Geisteskranken gezählt werden.

Aber es gibt auch noch eine andere Erklärungsmöglichkeit. Man hat mit Nachdruck behauptet, daß Wesenszüge nicht durch ein kulturelles Auswahlverfahren entstehen, sondern biologisch bedingt sind. Nach dieser These sind die Unterschiede in der Rasse begründet, und nach ihr verlangen die Prärieindianer nach Visionen, weil dieser Drang in den Rasse-Chromosomen auf sie überkommen ist. Genau so zeigen die Angehörigen der Pueblo-Kulturen Nüchternheit und Mäßigung, weil ein solches Verhalten durch ihr rassisches Erbgut bedingt ist. Wenn die biologische Deutung richtig ist, so müßten wir uns, wollen wir das Verhalten der verschiedenen Gruppen begreifen, nicht an die Geschichte halten, sondern an die Physiologie.

Diese biologische Erklärungsweise hat jedoch niemals eine feste wissenschaftliche Grundlage erhalten. Ihre Verfechter müßten als Beweis für ihre Behauptungen physiologische Fakten nennen können, die wenigstens für einen Bruchteil der Aufklärung bedürftigen gesellschaftlichen Phänomene verantwortlich zu machen wären. Es ist möglich, daß

basaler Metabolismus oder die Funktionen der Einsonderungsdrüsen bei verschiedenen Menschengruppen sehr stark differieren können und daß sich aus diesen Tatsachen Aufschluß über Unterschiede im kulturellen Verhalten gewinnen ließe. Dies ist aber kein anthropologisches Problem, sondern kann, wenn Physiologen und Genetiker das erforderliche Material beschafft haben, für die Kulturhistoriker wertvoll sein.

Aber selbst im günstigsten Fall werden die physiologischen Wechselbeziehungen, die die Biologie künftig noch aufdecken mag, soweit sie die Vererbung seelischer und charakterlicher Anlagen betreffen, niemals alle uns bekannten Fakten erklären können. Die nordamerikanischen Indianer gehören biologisch der gleichen Rasse an, kulturell aber keineswegs alle dem dionysischen Typ. Zuñi ist ein Schulbeispiel für den dionysischen diametral entgegengesetzte Antriebe, und den gleichen, nämlich apollinischen Typ vertreten auch die anderen Pueblos. Eine Gruppe von diesen, die Hopi, zählen zur schoschonischen Untergruppe, die ihrerseits ihre Hauptvertreter wieder unter den dionysischen Stämmen hat und zu deren Sprachverwandten auch die Azteken zählen sollen. Eine andere Pueblogruppe sind die Tewa, sowohl biologisch als auch sprachlich den nicht zu den Pueblo-Indianern gehörenden Kiowa der südlichen Prärie nahe verwandt. Kulturelle Erscheinungsformen sind also örtlicher Natur und haben mit anderweitig bekannten Beziehungen der einzelnen Gruppen untereinander nichts zu tun. Ebenso wenig gibt es auf der westlichen Prärie eine biologische Einheit, die jene visionär begabten Völker umfassen und dadurch von anderen Gruppen unterscheiden würde. Die Stämme, die dieses Gebiet bewohnen, gehören zu den weit verbreiteten Familien der Algonkin, Athabasken und Sioux, und jeder einzelne Stamm hat die ursprüngliche Sprache seiner Familie beibehalten¹. Alle diese Völkerfamilien umfassen sowohl Stämme, die nach Art der Präriestämme das visionäre Verfahren kennen, als auch andere Stämme, für die das nicht zutrifft. Nur bei denen, die innerhalb der geographischen Grenzen der Prärie leben, gehört die Vision als wesentlicher Bestandteil zum Rüstzeug eines körperlich und geistig normalen und gesunden Mannes.

Die Umwelt-Erklärung drängt sich noch weit gebieterischer auf, wenn wir uns von der räumlichen Verteilung der zeitlichen zuwenden. Die radikalsten psychologischen Änderungen sind bei Gruppen aufgetreten, deren biologischer Status keine merkliche Veränderung erfahren hat. Dies können wir sehr gut an unserem eigenen kulturellen Hintergrund aufzeigen. Die europäische Zivilisation war im Mittelalter ebenso der mystischen Weltanschauung und epidemisch auftretenden psychischen Phänomenen zugeneigt wie im 19. Jahrhundert dem krassesten Materialismus: die Kultur hat ihre Ausrichtung geändert, ohne daß ein entsprechender Wechsel in der rassischen Zusammensetzung der Gruppe eingetreten wäre.

Kulturelle Deutungen des Verhaltens brauchen keineswegs das Vorhandensein auch eines physiologischen Elementes zu leugnen. Eine

¹ Die sprachliche Gruppierung entspricht hier genau den biologischen Verwandtschaftsverhältnissen.

solche Ausschließlichkeit würde mangelndes Verständnis für das Wesen wissenschaftlicher Interpretation verraten. Die Biologie verneint die Chemie nicht, obwohl diese für die Erklärung biologischer Erscheinungen allein nicht ausreichend ist. Ebenso wenig ist die Biologie verpflichtet, bei ihrer Arbeit mit chemischen Formeln zu operieren, nur weil sie anerkennt, daß die Gesetze der Chemie den von der Biologie analysierten Tatsachen zugrunde liegen. Auf jedem Wissenschaftsgebiet muß man gerade auf die Gesetze und Folgerungen das Hauptgewicht legen, die das zu untersuchende Objekt am eindeutigsten erklären, und kann trotzdem geltend machen, daß auch noch andere Elemente vorhanden sind, selbst wenn sich zeigt, daß sie für das Endergebnis nicht von ausschlaggebender Bedeutung sind. Wenn man also darauf hinweist, daß die biologischen Voraussetzungen menschlicher Kultur im großen und ganzen belanglos sind, so will man damit doch keineswegs ihr Vorhandensein bestreiten, sondern lediglich betonen, daß die geschichtlichen Faktoren die treibenden Elemente sind.

Die experimentelle Psychologie hat sich gezwungen gesehen, auch bei der Forschung, die sich mit unserer eigenen Kultur befaßt, mit ähnlicher Gründlichkeit vorzugehen. Neuere, wichtige Untersuchungen über individuelle Wesenszüge haben ergeben, daß soziale Faktoren selbst bei Eigenschaften wie Ehrlichkeit und Führungsbefähigung von ausschlaggebender Bedeutung sind. Die in dem einen Versuchsfall erwiesene Ehrlichkeit ergab so gut wie keinen Anhaltspunkt dafür, daß sich die Versuchsperson in einem anderen Fall genau so verhalten würde. Es ergab sich daraus, daß Ehrlichkeit bzw. Unehrlichkeit nicht Eigenschaften des Individuums sondern der Situation sind. Ebenso wenig ließen sich bei der Untersuchung von Führertypen allgemeingültige Eigenschaften nachweisen, die zur Festlegung eines Standardtyps veranlassen könnten, nicht einmal für unsere heutige Gesellschaft. Die jeweilige Rolle hat den Führer geschaffen, und er entwickelt genau die Eigenschaften, die die Situation erfordert. Durch diese situationsbedingten Ergebnisse ist es immer deutlicher geworden, daß soziales Verhalten selbst in einer verfeinerten Gesellschaft nicht einfach der Ausdruck eines starren Mechanismus ist, der ein bestimmtes Benehmen diktiert, sondern vielmehr ein gewisser Bestand an möglichen Verhaltensweisen, die durch das jeweilige Problem, dem wir uns gegenüber sehen, in unterschiedlicher Weise angesprochen und aktiviert werden. Wenn diese Umstände, die sogar innerhalb einer einzigen Gesellschaft die treibenden Kräfte für das menschliche Verhalten sind, sich zu Kontrasten zwischen zwei Kulturen ausweiten, die einander in ihren Zielen und Impulsen dermaßen entgegengesetzt sind, wie z. B. die der Zuñi und der Kwakiutl, so ergibt sich daraus mit Notwendigkeit die folgende Überlegung: wenn wir etwas über menschliche Verhaltensweisen in Erfahrung bringen wollen, müssen wir zunächst die Einrichtungen kennenlernen, die jede einzelne Gesellschaft sich geschaffen hat. Denn das menschliche Verhalten wird jeweils die Form annehmen, die die betreffenden gesellschaftlichen Institutionen bereitstellen, gelegentlich sogar bis zu einem Ausmaß, von dem der in seiner eigenen Kultur befangene Beobachter sich keine Vorstellung machen kann.

Dieser Beobachter wird die bizarre Entwicklung des Verhaltens nur in fremden Kulturen, aber nicht in seiner eigenen zugeben. Eine solche Einstellung ist aber offensichtlich ein örtlich und zeitlich bedingtes Vorurteil. Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, irgendeine Kultur sei die alleinseligmachende und werde einmal in der Geschichte als *die* Lösung des Problems dastehen. Schon die nächste Generation wird es besser wissen. Wissenschaftlich berechtigt ist nur eine Einstellung, die in unserer eigenen Kultur, soweit wir dazu überhaupt in der Lage sind, nur eine von unzähligen andersartigen Gestaltungsmöglichkeiten menschlicher Kultur erkennt.

Das kulturelle Schema jeder denkbaren Zivilisation verwendet für sich nur einen bestimmten Ausschnitt aus dem großen Bereich möglicher menschlicher Zielsetzungen und Triebkräfte, genau so, wie – wir haben das in einem früheren Kapitel gezeigt – jede Kultur sich bestimmter materieller Techniken oder kultureller Züge bedient. Der riesige Bereich möglichen menschlichen Verhaltens ist bei weitem zu groß und zu sehr voll einander widersprechender Erscheinungen, als daß eine einzige Kultur einen auch nur ins Gewicht fallenden Teil davon verwenden könnte. Auswahl ist das wichtigste Erfordernis. Ohne eine solche Auswahl würde eine Kultur absolut unverständlich bleiben müssen, und die Zielsetzungen, die sie sich aussucht und zu eigen macht, sind wesentlich wichtiger als Einzelheiten technischer Verfahren oder der Heiratsbräuche, die sie sich in ähnlicher Weise auswählt.

Diese verschiedenen Teilbereiche möglichen Verhaltens, die sich die einzelnen Völker ausgewählt und in ihren typischen Institutionen ausgewertet haben, sollen durch die drei Kulturen, auf deren Beschreibung wir uns beschränkt haben, lediglich angedeutet werden. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß die gerade in diesen Kulturen ausgewählten Ziele und Antriebe die charakteristischsten der ganzen Welt sind. Die Beispiele wurden gewählt, weil wir von ihnen als lebenden Kulturen etwas wissen und weil deshalb alle die Ungewißheiten vermieden werden können, die in der Diskussion über Kulturen stets gegenwärtig sind, über die wir aus eigener Beobachtung nichts mehr erfahren können. Über die Kultur der Prärie-Indianer z. B. besitzen wir umfangreiches Material, und sie ist überdies von einer ausgeprägten Einheitlichkeit. Ihre psychologischen Urgründe gehen aus Textsammlungen, Berichten von Reisenden, aus den Erinnerungen und Kulturüberbleibseln, die Völkerkundler gesammelt haben, klar hervor. Aber diese Kultur ist schon seit einiger Zeit tot, und darum besteht ein berechtigter Zweifel: man kann heute nur noch schwer feststellen, wie Theorie und Praxis sich vertrugen und mit welchen Mitteln man die eine an die andere anzupassen pflegte.

Die Formen, die wir untersucht haben, lassen sich auch nicht als *Typen* im Sinne eines starren Komplexes von Wesenszügen bezeichnen. Jede von ihnen ist eine individuelle Ausprägung der empirischen Gegebenheiten und wiederholt sich in ihrer Gesamtheit höchstwahrscheinlich niemals. Nichts wäre unheilvoller als der Versuch, alle Kulturen als Exponenten einer begrenzten Zahl starrer und in allen Einzelheiten ausgebildeter Typen darstellen zu wollen. Kategorien werden

zu einer Zwangsjacke, wenn man sie als unvermeidlich und zugleich als auf alle Zivilisationen und auf alle Ereignisse anwendbar betrachtet. Die aggressiven, an Verfolgungswahn grenzenden Tendenzen, die auf Dobu und an der Nordwestküste herrschen, sind in diesen Kulturen eine Verbindung mit ganz andersartigen Elementen eingegangen. Von einem starren Komplex kann hier nicht die Rede sein. Das apollinische Element hat in Zuñi und in Griechenland zu fundamental verschiedenen Entwicklungen geführt. In Zuñi bewirkte die Fähigkeit, sich zu beschränken und Maß zu halten, daß alles Wesensfremde aus der Zivilisation ausgeschlossen wurde. Die griechische Kultur hingegen bliebe unverständlich ohne Kenntnis des dionysischen Elementes, das sie gleichfalls zur Grundlage ihrer Einrichtungen machte. Es gibt also kein «Gesetz», sondern nur mehrere verschiedenartige charakteristische Erscheinungsformen, in denen sich ein beherrschendes Prinzip verwirklichen kann.

Einander sehr ähnliche Kulturschemata können ihre Hauptziele auf ganz verschiedenen Ebenen verfolgen. In unserer Zivilisation ist ein skrupelloser Geschäftsmann oftmals ein zärtlicher Ehegatte und Vater. In der westlichen Welt erreicht das emsige Streben nach Erfolg innerhalb der Familie auch nicht im entferntesten das im Geschäftsleben übliche Ausmaß. Diese beiden Lebensbereiche haben bei uns durchaus nichts miteinander gemeinsam, auf Dobu dagegen sehr viel. Dort wird nämlich das Familienleben von den gleichen Grundsätzen beherrscht wie der Kula-Handel. Selbst die Arbeit in der Pflanzung besteht praktisch darin, daß man sich die Yamsknollen des Nachbarn aneignet. Anderswo ist Gartenarbeit etwas, das mit der Kultur, wie diese auch beschaffen sein mag, nichts zu tun hat, etwas, auf das sich die vorherrschenden Triebkräfte entweder überhaupt nicht oder doch nur in ganz bescheidenem Maße erstrecken.

Wie verschieden stark menschliches Verhalten durch die Kultur beeinflusst wird, kommt im Leben der Kwakiutl zum Ausdruck. Wir haben gesehen, daß die charakteristische Reaktion der Kwakiutl auf den Tod eines erwachsenen Adligen darin bestand, daß sie mit dem Schicksal, das sie «geschändet» hatte, irgendwie abzurechnen und den Hieb zurückzugeben suchten. Aber doch braucht sich die Trauer eines jungen Paares um sein Kind nicht an diese Sitte zu halten. Die Klage der Mutter spiegelt nur ihre Betrübnis wider. Alle anderen Frauen kommen zur Totenklage, und die Mutter hält weinend ihr totes Kind in den Armen. Sie hat von Schnitzern und Puppenmachern allerhand Spielzeug anfertigen lassen und dieses im Zimmer verstreut. Während die anderen Frauen heulen und wehklagen, redet die Mutter ihr totes Kind an:

«Ach, ach, ach – warum hast du mir das angetan, mein Kind? Du hast mich zu deiner Mutter auserwählt, und ich habe mich bemüht, alles für dich zu tun. Sieh hier die Spielsachen und alle die anderen Dinge, die ich für dich habe machen lassen. Warum verläßt du mich, mein Kind? Habe ich dir vielleicht etwas zuleide getan? Ich will versuchen, es wieder gut zu machen, wenn du zurückkommst, mein Kind. Tue mir dies zuliebe: Begib dich schnell dorthin, wo du

jetzt hin willst, und wenn du wieder gesund bist, dann komme gleich wieder zu mir zurück. Bitte, bleibe nicht für immer fort! Habe Erbarmen mit mir, die ich ja deine Mutter bin, mein Kind!)

Sie bittet also ihr totes Kind, es möge wieder zurückkehren und ein zweites Mal aus ihrem Schoße zur Welt kommen.

Auch die Lieder der Kwakiutl sind voller Gram über das Scheiden eines ihrer Lieben:

«Ach, er geht jetzt weit weg. Er wird an den schönen Ort entrückt werden, der New York heißt.

Oh, könnte ich gleich einem armseligen kleinen Raben an deiner Seite fliegen, mein Geliebter!

Oh, könnte ich doch an der Seite meines Teuren, meines Geliebten, fliegen!

Oh, könnte ich doch neben meinem Teuren liegen, neben dem, der mir solche Schmerzen bereitet!

Die Liebe zu meinem Geliebten tötet meinen Leib, mein Herr!

Die Worte des, der mich am Leben erhält, töten meinen Leib, mein Teurer!

Denn er sagte, er wolle sein Gesicht zwei Jahre lang nicht hierherwenden, er, mein Geliebter!

Oh, könnte ich doch dein Federbett sein, auf dem du liegst, mein Teurer!

Oh, könnte ich doch dein Kissen sein, damit du dein Haupt darauf betten könntest, mein Teurer!

Lebwohl! Ich bin niedergeschlagen und weine um meinen Geliebten!»

Aber auch in solchen Trauerliedern der Kwakiutl schwingt ein leiser Unterton der Schande mit, die dem Trauernden zugefügt worden ist. Dieses Empfinden wandelt sich dann in bitteren Hohn und das Verlangen, das «Gleichgewicht wiederherzustellen». Die Lieder sitzengelassener junger Leute bewegen sich in Ausdrücken, die uns aus unserer Kultur durchaus vertraut sind:

«Oh, wie, mein Liebchen, sollen meine Gedanken zu dir gelangen, meine Gedanken über deine Tat, mein Liebchen?

Sie ist der Gegenstand meines Lachens, mein Liebchen, sie ist der Gegenstand meines Lachens, deine Tat, mein Liebchen!

Sie ist der Gegenstand meiner Verachtung, mein Liebchen, sie ist der Gegenstand meiner Verachtung, deine Tat, mein Liebchen!

Lebe wohl, mein Liebchen, lebe wohl, meine Geliebte, auf Grund deiner Tat, mein Liebchen!»

Noch ein solches Lied möge als Beispiel dienen:

«Sie behauptet, ich sei ihr gleichgültig, sie liebe mich nicht, sie, meine wirkliche Liebe, mein Liebchen.

Meine Liebe, du gehst zu weit, dein guter Name schwindet dahin, meine Teure!

Freunde, laßt uns nicht länger auf Liebeslieder hören, die von solchen gesungen werden, die wir nicht sehen können!

Freunde, es dürfte gut sein, wenn ich mir ein neues, wirkliches
Liebchen nähme, ein teures!
Ich hoffe, sie wird mein Liebeslied hören, wenn ich nach meiner
neuen Liebe rufe, meiner Teuren!

Es liegt auf der Hand, daß sich Gram leicht in das Gefühl des Geschändetseins verwandeln kann, aber doch ist es in einigen wenigen Situationen gestattet, dem Gram Ausdruck zu verleihen. Im vertraulichen Verkehr der Familienglieder untereinander gibt es gleichfalls Gelegenheit für Beweise herzlicher Zuneigung und zwanglosen Austausch von Zärtlichkeiten. Nicht alle Situationen im Leben der Kwakiutl erfordern stets die für sie von der Kultur vorgeschriebene Gefühlsäußerung.

Im Bereich der abendländischen Zivilisation dienen ebensowenig wie bei den Kwakiutl alle Aspekte des Lebens gleichmäßig dem Willen zur Macht, der im Leben der Jetztzeit so augenfällig in Erscheinung tritt. Auf Dobu und in Zuñi kann man jedoch nicht so mühelos erkennen, welche Aspekte des Lebens nur oberflächlich vom allgemeinen Sittenkodex erfaßt werden. Das mag dem Wesen des Kulturschemas oder auch einer gewissen Veranlagung zur Konsequenz zuzuschreiben sein. Gegenwärtig läßt sich dies noch nicht entscheiden.

Bedeutung von Verbreitung und kultureller Gestaltung

Ein soziologisches Faktum muß für das wirkliche Verständnis kultureller Integration in Betracht gezogen werden: die Bedeutung der Verbreitung. Die Anthropologie hat eine Unmenge Arbeit darauf verwandt, die Auswirkungen des menschlichen Nachahmungstriebes festzustellen. Der Umfang der primitiven Kulturgebiete, über die sich gewisse Kulturmerkmale ausgebreitet haben, ist eine der überraschendsten Erkenntnisse anthropologischer Forschung. Besonderheiten der Kleidung, der Handfertigkeit, des Zeremoniells, der Mythologie, des Güteraustausches bei der Heirat usw. sind über ganze Erdteile verbreitet, so daß oftmals bei jedem Stamme der betreffende kulturelle Zug in irgendeiner Form auftritt. Nichtsdestoweniger haben bestimmte Regionen innerhalb dieser riesigen Gebiete dem Rohmaterial den Stempel ihrer besonderen Ziele und Bestrebungen aufgedrückt. Die Pueblos besitzen die gleichen landwirtschaftlichen Methoden, das gleiche kunstvolle Magiesystem und den weitverbreiteten Sagenkreis wie sie aus den Großräumen Nordamerikas bekannt sind. Eine apollinische Kultur auf einem anderen Kontinent müßte notwendigerweise mit anderem Rohmaterial arbeiten. Die beiden Kulturen hätten dann zwar die Zielsetzung gemeinsam, der sie das auf ihrem Kontinent verfügbare Rohmaterial dienstbar machen, aber eben diese zur Verfügung stehenden Grundzüge wären nicht die gleichen. Miteinander vergleichbare Kulturformen in verschiedenen Teilen der Welt müssen daher unweigerlich verschiedenen Inhalt haben. Durch Vergleich mit anderen Kulturen Nordamerikas, die zwar die gleichen Elemente besitzen, sie aber in anderer Weise auswerten, können wir die

Richtung feststellen, welche die Pueblkultur eingeschlagen hat. In ähnlicher Weise können wir am besten dadurch zu einem Verständnis der apollinischen Ausrichtung der griechischen Zivilisation gelangen, daß wir sie mit den örtlichen Verhältnissen in ihrer Umwelt, den Kulturen des östlichen Mittelländischen Meeres, vergleichen. Jede Erforschung kultureller Integrationsprozesse geht von der Kenntnis ihrer örtlichen Verbreitung aus.

Ein Erkennen dieser Vereinheitlichungsprozesse liefert uns andererseits ein ganz anderes Bild vom Wesen weitverbreiteter kultureller Züge. Die üblichen, örtlich begrenzten Studien über Ehe, Initiierung oder Religion setzen voraus, daß jeder Zug eine besondere Sphäre der Lebensäußerung darstellt, die sich ihre eigenen Motive geschaffen hat. WESTERMARCK erklärt die Ehe als einen Akt geschlechtlicher Wahl, und die übliche Auslegung der Initiationsriten geht dahin, daß diese das Resultat der pubertätsbedingten Sturm- und Drangperiode darstellen. Die dabei auftretenden tausend und aber tausend Erscheinungsformen sollen also alle nur Glieder an einer einzigen Kette sein, die verschiedenen Abweichungen von der Grundidee lediglich auf örtlichen Gegebenheiten beruhen.

Nur sehr wenige Kulturen behandeln große Anlässe auf einfache Art. Diese Anlässe, gleichgültig ob es sich nun um Heirat oder Tod oder die Anrufung des Übernatürlichen handelt, nützt jede Gesellschaft aus, um dabei ihrer charakteristischen Zielsetzung Ausdruck zu verleihen. Die Triebkräfte, welche die Gemeinschaft beherrschen, treten nicht erst bei dem besonders ausgewählten Anlaß in Erscheinung, sondern sind diesem durch den allgemeinen Charakter der Kultur bereits deutlich aufgeprägt. Die Ehe braucht mit geschlechtlicher Wahl, für die in anderer Weise gesorgt sein kann, nichts zu tun zu haben, aber der Besitz vieler Frauen kann als die übliche Ausdrucksform für den Besitz vieler Güter gelten. Wirtschaftsmethoden können von ihrer ursprünglichen Bestimmung, der Beschaffung der nötigen Nahrung und Kleidung, so weit abweichen, daß schließlich die ganze Wirtschaft nur noch dazu dient, ein Vielfaches der für das Volk nötigen Nahrungsmenge aufzustapeln, damit man es dann, lediglich um seiner Geltungssucht zu frönen, verfaulen lassen kann.

Wie schwer es ist, aus dem eigentlichen Wesen des Anlasses heraus zu einem Verständnis auch nur verhältnismäßig einfacher kultureller Reaktionen zu gelangen, ist uns immer und immer wieder in der Beschreibung der drei ausgewählten Kulturen entgegengetreten. Das Trauerritual ist, nach der Veranlassung beurteilt, die Reaktion auf einen Verlust, entweder in Form eines wirklichen Kammers oder aber eines Aufatmens. Zufällig hat keine der drei Kulturen diesen Typ der Rückwirkung in ihren Trauerbräuchen zum Ausdruck gebracht. Die Puebloindianer kommen ihm insofern am nächsten, als ihre Riten den Tod eines Angehörigen als einen Notfall behandeln, bei dem die Gesellschaft alle Kräfte mobilisiert, um dem Unbehagen entgegenzuarbeiten. Wenn auch die Schmerzäußerung bei ihnen kaum in einer Institution enthalten ist, so erkennen sie doch in dem Tatbestand des Verlustes ein Unglück, das

auf ein Mindestmaß reduziert werden muß. Bei den Kwakiutl stellen die Trauerbräuche – gleichgültig, ob es sich um echten Schmerz handelte oder nicht – Beispiele für einen zur Kultureigenschaft gewordenen Minderwertigkeitskomplex dar, demzufolge sie sich durch den Tod eines Angehörigen geradezu geschändet fühlten und daher einen Ausgleich mit den Schicksalsmächten herbeiführen wollten. Die Trauersitten auf Dobu haben viel mit denen der Kwakiutl gemeinsam, stellen aber in erster Linie Strafen dar, welche die Blutsverwandten des oder der Toten dem überlebenden Gatten dafür auferlegen, daß er den Tod eines ihrer Klagenossen verschuldet hat. Das heißt also, daß der Todesfall auch wieder einen der zahlreichen Umstände darstellt, die der Dobuer als eine Gemeinheit empfindet und die er dadurch bereinigt, daß er sich ein Opfer sucht, an dem er seine Wut auslassen kann.

Für die Tradition ist es eine außerordentlich einfache Sache, jegliche Gelegenheit, die die Umwelt oder der Ablauf des Lebens bietet, aufzugreifen und als Anlaß für die Ausführung von Absichten zu machen, die an sich nichts damit zu tun haben. Dabei kann es vorkommen, daß der eigentliche Charakter des Ereignisses so wenig in Erscheinung tritt, daß beispielsweise der Tod eines Kindes, das an Mumps gestorben ist, die Tötung eines der ganzen Angelegenheit vollkommen Fernstehenden bedingt. Oder die Erstmenstruation eines Mädchens zieht eine Neuverteilung des ganzen Besitzes eines Stammes nach sich. Trauer, Heirat, Pubertätsriten oder Wirtschaftsformen sind keine speziellen Einzelpunkte menschlicher Sinnesart, deren jeder seine eigenen, generischen, treibenden Kräfte besitzt, die für die Vergangenheit bestimmend waren und auch für die Zukunft richtungweisend sein werden, sondern lediglich bestimmte Anlässe, die jede Gesellschaft verwenden kann, um ihren eigenen kulturellen Absichten Ausdruck zu verleihen.

Die wichtige soziologische Einheit ist also von diesem Gesichtspunkt aus nicht die Institution, sondern die kulturelle Erscheinungsform. Die Untersuchungen der Familie, der Primitivwirtschaft oder der Ethik müssen in Einzelstudien aufgeteilt werden, welche die verschiedenen Erscheinungsformen hervorheben, die von Fall zu Fall auf diese Wesenszüge gestaltbestimmend eingewirkt haben. Das Besondere der Lebensweise der Kwakiutl kann niemals aus einer Untersuchung hervorgehen, die die Familie als Untersuchungsgegenstand herausgreift und die Heiratsbräuche der Kwakiutl aus der Tatsache der Heirat selbst ableitet. In ähnlicher Weise stellt in unserem eigenen Zivilisationsbereich die Ehe einen Zustand dar, den man niemals lediglich als eine Variante von Paarung und häuslichem Leben erklären kann. Ohne die Erkenntnis, daß in unserer ganzen Zivilisationssphäre das höchste Ziel des Menschen in der Anhäufung von Privatbesitz und in der Vervielfachung der Anlässe zu einer Zurschaustellung dieses Besitzes besteht, wären die heutige Stellung der Ehefrau und die modernen Eifersuchsregungen gleichermaßen unverständlich. Unsere Einstellung gegenüber unseren Kindern zeigt gleichfalls, daß dieses Ziel in unserer Kultur lebendig ist. Unsere Kinder sind keine Einzelindividuen, deren

Rechte und Empfindungen vielleicht schon von Kindheit an, wie es in einigen Primitivgesellschaften der Fall ist, respektiert werden, sondern gleich unserem Besitz Objekte unserer Verantwortlichkeit, die uns je nach der Lage der Dinge erdrücken oder in deren Glanze wir uns sonnen können. Sie stellen wesentliche Erweiterungen unseres eigenen Ichs dar und bieten uns besonders günstige Gelegenheit für die Ausübung von Autorität. Diese Grundeinstellung beruht nicht auf dem naturgegebenen Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, wie wir so leichthin annehmen möchten, sondern ist durch die höheren Ziele unserer Kultur diesem Verhältnis aufgeprägt und damit nur einer von den vielen Anlässen, bei denen wir unserer Traditionsgebundenheit folgen.

In dem Maße, wie wir mehr und mehr kulturbewußt werden, werden wir auch den winzigen gattungsbedingten Kern einer Situation und das umfangreiche, lokal und kulturell bedingte, von Menschen gemachte Beiwerk voneinander unterscheiden können. Die Tatsache an sich, daß dieses Beiwerk durchaus nicht eine unvermeidliche Folge der Situation ist, erleichtert weder die Abänderung dieses Zustandes noch verringert sie seine Bedeutung für unser Verhalten. Tatsächlich dürfte wohl eine Änderung schwerer fallen als wir glauben. Umfassende Änderungen der mütterlichen Fürsorge zum Beispiel sind noch kein Allheilmittel für ein neurotisches Kind, das zu seiner Umwelt in einem inneren Widerspruch steht, der sich bei jeder Berührung mit der Umwelt nur verschlimmert und sich über das Elternhaus hinaus auf die Schule, auf den Beruf und bis auf den einstigen Lebensgefährten hin erstrecken wird. Der ganze Verlauf des Lebens, wie es sich ihm darbietet, setzt sich aus Gegnerschaft und Besitzrechten zusammen. Die Möglichkeiten für das Kind, loszukommen, heißen wahrscheinlich glücklicher Zufall oder Isolierung von der Umwelt. Auf jeden Fall sollte sich die Lösung des Problems weniger mit den dem «Eltern-Kind-Komplex» anhaftenden schwierigen Umständen und mehr mit den Formen beschäftigen, die unsere westliche Denkweise durch Überbetonung des Ich und die Ausnützung persönlicher Beziehungen entwickelt hat.

Das Problem der gesellschaftlichen Bewertung ist mit der verschiedenen Ausbildung der Kulturschemata engstens verknüpft. Untersuchungen über gesellschaftliche Wertung haben sich gewöhnlich damit begnügt, gewisse menschliche Züge als wünschenswert hinzustellen und das Gesellschaftsziel anzudeuten, das auf solchen «vorzüglichen» Eigenschaften beruht. Gewiß sind – so erklärt man – Ausbeutung anderer zu selbstsüchtigen Zwecken und überwiegende Ichsucht gemeinschaftsschädigende Bestrebungen, während das Aufgehen in der Tätigkeit einer Gruppe gemeinschaftsfördernd ist; das wünschenswerte Naturell dagegen sucht weder in Sadismus noch in Masochismus Befriedigung, sondern ist im Gegenteil bereit, «zu leben und leben zu lassen». Eine Gesellschaftsordnung jedoch, die wie Zuñi diese gemeinschaftsfördernden Bestrebungen zum Standard erhebt, hat mit PLATOS «Utopien» nichts zu tun, weil in ihr zugleich das Fehlerhafte, das auch in diesen «Tugenden» steckt, in Erschei-

nung tritt. Für geistige Anlagen, denen wir großen Wert beimessen, wie Willenskraft, persönliche Initiative oder die Fähigkeit, gegen einen Strom von Widerwärtigkeiten anzuschwimmen, ist dort kein Platz, da die unverbesserliche Sanftmut dominiert. Die Gruppenbetätigung, welche das Leben der Zuñi ausfüllt, steht mit dem Eigenleben in keinerlei Zusammenhang, weder mit Geburt noch mit Liebe, Tod, Erfolg, Mißerfolg oder Ansehen. Rituelles Gepränge dient ihrem Kulturziel zur Genüge und drückt mehr menschliche Interessen zur Bedeutungslosigkeit herab. Die Freiheit von allen Formen der Ausbeutung durch den anderen oder von einer Art Gesellschaftsadismus wird durch die Bindung an einen kein Ende nehmenden Zeremonialismus, der durchaus nicht dazu bestimmt ist, höheren Lebenszwecken zu dienen, wieder wettgemacht. Es ist das uralte, unausbleibliche Faktum, daß zu jedem <Oben> auch ein <Unten> gehört und alles auch seine Kehrseite hat.

Soziale Werte

Die verwickelte Natur des Problems sozialer Werte wird einem an der Kultur der Kwakiutl besonders klar. Das Hauptmotiv, auf dem ihre Institutionen beruhen und das sie in hohem Ausmaße mit der Gesellschaft von heute teilen, heißt Rivalität. Diese ist ein Kampf, der nicht um die wirklichen Objekte des Kulturzieles geht, sondern lediglich der Demütigung des Mitbewerbers dient. Die Aufmerksamkeit richtet sich nicht mehr auf die hinreichende Versorgung der Familie oder auf den Erwerb von Gütern, die man nutzbringend verwerten oder an denen man sich erfreuen könnte, sondern auf das Überflügeln des Mitmenschen und auf den Ruhm, mehr zu besitzen als irgendein anderer. Alles andere wird im Hinblick auf das eine große Ziel, den Sieg, außer acht gelassen. Ein Konkurrenzkampf bezieht sich auf die Tätigkeit, beziehungsweise deren Erzeugnis, Rivalität dagegen nicht; ob es sich nun um die Anfertigung eines Korbes oder um den Verkauf von Schuhen handelt – bei Rivalität handelt es sich darum, zu zeigen, daß man den anderen überlegen ist.

Rivalität wirkt bekanntlich in hohem Maße zerstörend. Auf der Rangleiter der menschlichen Werte steht sie ganz unten. Sie stellt eine Gewaltherrschaft dar, von der sich, wenn sie einmal in einer Kultur begünstigt wird, kein Mensch freimachen kann. Der Wunsch nach Überlegenheit ist unersättlich und kann niemals Befriedigung finden. Der Kampf geht stets weiter. Je mehr Güter die Gemeinschaft ansammelt, desto größer werden die Werte, mit denen die Gegner gegeneinander kämpfen, aber der Kampf wird ebensowenig von einer Seite endgültig gewonnen, wie zu der Zeit, als es nur um kleine Einsätze ging. In den Einrichtungen der Kwakiutl ist dieser Kampf zwischen zwei Rivalen ad absurdum getrieben, da man die in dem Kampfe investierten Güter einfach vernichtet. Bei ihrem Wettbewerb um die Überlegenheit handelt es sich in der Hauptsache um die Anhäufung von Besitztümern, aber auch oftmals und ohne daß sie sich des Gegensatzes bewußt werden, um das Vernichten ihrer höchsten

Werteinheiten, der Kupferplatten, und um das Verbrennen von Hausposten, Decken und Booten. Der daraus für die Gesellschaft resultierende Schaden ist offensichtlich, ebenso offensichtlich wie die fanatische Rivalität in «Middletown», wo man Häuser baut, Toiletten kauft und Einladungen veranstaltet, nur damit ja jede Familie den Beweis dafür liefern kann, daß sie «es sich auch leisten kann».

Ein wenig ansprechendes Bild! Bei den Kwakiutl wird der Kampf in einer solchen Weise geführt, daß jeglicher Erfolg auf dem Ruin des Rivalen fußt, in «Middletown» dagegen sind persönliche Bestrebungen und Befriedigung auf ein Minimum reduziert, und es handelt sich lediglich darum, nur ja nicht hinter den anderen zurückzustehen. In beiden Fällen ist deutlich zu sehen, daß der Reichtum nicht um seiner eigentlichen Bestimmung, der Befriedigung der Lebensnotwendigkeiten, willen gesucht und hochgeschätzt wird, sondern lediglich ob seiner Verwendungsfähigkeit als Schachfigur im Spiel um die gesellschaftliche Überlegenheit. Wenn der Wille zur Macht aus dem Wirtschaftsleben ausgeschaltet werden würde, wie es in Zuñi der Fall ist, dann würde auch die Verteilung und Verwertung des Reichtums ganz anderen «Gesetzen» folgen.

Trotz allem vermag, wie man an der Kwakiutl-Gesellschaft und am rücksichtslosen Individualismus der Pionierzeit Amerikas ersehen kann, das zähe Streben nach dem Siege dem menschlichen Leben Stärke und eine gewisse Würze zu geben. Das Leben der Kwakiutl ist an sich reich und kraftvoll. Das Ziel, das sie sich selbst gesetzt haben, besitzt seine angemessenen Vorzüge, und der Wirrwarr der sozialen Werte ist bei den Kwakiutl noch größer als in Zuñi. Welches auch die Zielsetzung einer Gesellschaft sein mag – wenn die Gesellschaft sich mit allen ihren Kräften dafür einsetzt, dann entwickelt sie in ihrem Schoße selbst gewisse Fähigkeiten, die in natürlicher Verbindung mit dem gewählten Ziele stehen, und es ist äußerst unwahrscheinlich, daß eine Gesellschaft jemals fähig sein wird, in einer einzigen Gesellschaftsordnung sämtliche Tugenden, die von uns als wertvoll anerkannt werden, «unterzubringen». Ein endgültiges und vollkommenes Gesellschaftsgebäude, in dem sich das Menschenleben zu untadeliger Blüte entfalten könnte, wird niemals erstehen können und immer eine Utopie, ein Hirngespinnst bleiben müssen. Wirkliche Verbesserungen der Gesellschaftsordnung hängen von bescheideneren und gleichzeitig schwierigeren Überlegungen ab. Es ist möglich, daß man verschiedene Institutionen genau untersucht und dann die Kosten derselben in der «Währung» des «Gesellschaftskapitals» berechnet, nämlich in der Währung der weniger wünschenswerten Wesenszüge, die durch diese Einrichtungen einen Auftrieb erfahren, und in der Währung der dadurch verschuldeten Leiden und Schiffbrüche. Wenn eine Gesellschaft bereit ist, diese Kosten für ihre ausgewählten und arteigenen Züge zu tragen, dann werden sich auch gewisse ethische Werte innerhalb des Kulturschemas bilden, mag dieses auch noch so «minderwertig» sein. Das Risiko ist allerdings groß, und es kann der Fall eintreten, daß die Gemeinschaft einfach nicht in der Lage ist, zu «zahlen», und in-

folgedessen unter der Kostenlast zusammenbricht. Dieser Zusammenbruch hat dann ungeheure Verluste durch Umwälzungen und wirtschaftliche und seelische Katastrophen im Gefolge. In unserer heutigen Gesellschaft ist dieses Problem das brennendste, dem sich unsere Generation gegenübersieht. Diejenigen, welche darunter leiden, bilden sich oftmals ein, daß eine wirtschaftliche Neuordnung aus der Welt ein Schlaraffenland machen würde, wie sie sich es erträumen, und vergessen dabei, daß keine Gesellschaftsordnung imstande ist, Wert und Unwert ihrer Maxime voneinander zu trennen. Es gibt eben keinen Weg nach dem vielgepriesenen Lande Utopien.

Selbsterkenntnis tut not

Allerdings gibt es *eine* schwierige Übung, an die wir uns in dem Maße, wie wir allmählich kulturbewußt werden, gewöhnen können: Wir können uns darin üben, die herrschenden Züge unserer eigenen Zivilisation richtig zu beurteilen. Es ist eine schwierige Aufgabe, diese Züge zu erkennen, wenn man unter ihrem Zepter aufgewachsen ist! Noch schwieriger ist es, bei dieser Beurteilung unsere eigene Voreingenommenheit für sie in Abzug zu bringen. Sie sind uns vertraut wie die alte Heimat selbst; wo sie fehlen, erscheint uns alles freudlos und die Gegend selbst unbewohnbar.

Und doch sind es gerade diese Züge, welche sich im Verlaufe eines fundamentalen Kulturprozesses am leichtesten zum Extrem auswachsen. Sie schießen über das Ziel hinaus und entziehen sich leichter als alle anderen unserer Kontrolle. Gerade dort, wo die Notwendigkeit einer Kritik am wahrscheinlichsten ist, sind wir unfähig, kritisch zu sein. Eine Revision ist unausbleiblich, aber sie vollzieht sich in Gestalt einer Umwälzung oder eines Zusammenbruches. Die Möglichkeit eines ordnungsgemäßen Fortschrittes ist ausgeschlossen, weil die jeweilige Generation sich des allzu üppigen Wuchses ihrer Einrichtungen nicht bewußt werden und sie nicht nach Gewinn und Verlust berechnen kann, eben weil sie die Fähigkeit zu einer objektiven Betrachtung verloren hat. Ein Bruch ist unvermeidlich, noch bevor Abhilfe möglich ist.

Unsere eigenen dominierenden Züge konnten wir stets erst richtig bewerten, wenn sie zum Fossil geworden waren. Eine objektive Untersuchung der Religion wurde erst dann vorgenommen, als diese nicht mehr einen grundlegenden Wesenszug unserer Zivilisation darstellte. Erst jetzt kann erstmalig die vergleichende Religionswissenschaft sämtliche strittigen Punkte untersuchen. Den Kapitalismus können wir noch nicht auf die gleiche Art und Weise untersuchen, und während eines Krieges sind Kriegführung und Probleme zwischenstaatlicher Beziehungen gleichfalls tabu. Trotzdem bedürfen die beherrschenden Züge unserer Zivilisation einer genauen Untersuchung. Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß sie zwingend sind, und zwar in dem Maße, wie sie in unserer eigenen Kultur eingebürgert und machtvoll sind, und nicht, weil sie wesentlich und grundlegend für das menschliche Verhalten wären. Der einzige Le-

bensweg, den der Dobuer als von der menschlichen Natur vorgezeichnet ansieht, heißt Hinterlist und wird von tödlicher Angst bewacht. In ähnlicher Weise können die Kwakiutl im Leben nur eine fortlaufende Reihe von Kämpfen mit Rivalen sehen, wo Erfolg nach der Demütigung, die man einem anderen zufügt, bemessen wird. Ihr Glaube gründet sich auf die Bedeutung dieser Lebensweise für ihre Zivilisation. Die Bedeutung einer Einrichtung für eine Kultur gibt jedoch noch keinen direkten Anhaltspunkt für ihre Nützlichkeit oder ihre Naturnotwendigkeit. Jegliche Kontrolle, die wir über die Kultur auszuüben imstande sind, wird von dem Grade abhängen, bis zu welchem wir in objektiver Weise die begünstigten und leidenschaftlich gehegten Wesenszüge unserer abendländischen Zivilisation einzuschätzen vermögen.

2. DER EINZELNE UND DAS KULTURSYSTEM

Gesellschaft und Individuum keine Gegner, sondern voneinander abhängig

Das von uns untersuchte Benehmen der Gruppe ist allerdings auch das Benehmen der Einzelperson. Die Gruppe stellt deren Umwelt dar, und nach ihr muß der einzelne sein Leben gestalten. Ein auf einige Dutzend Seiten zusammengedrängter Bericht über irgendeine Zivilisation muß notwendigerweise die Standardbegriffe der Gruppe hervor-treten lassen und das Verhalten des einzelnen nur darstellen, sofern es beispielhaft die Triebkräfte der betreffenden Kultur zum Ausdruck bringt.

Diese Erfordernisse der Sachlage sind nur dann irreführend, wenn man aus dieser Notwendigkeit das Untergehen des einzelnen in einem alles überflutenden Ozean herausliest.

Ein eigentlicher Antagonismus zwischen der Rolle der Gesellschaft und der des einzelnen besteht nicht. Eine der irreführenden falschen Auffassungen, die der Dualismus des 19. Jahrhunderts mit sich brachte, war die Idee, daß das, was man der Gesellschaft wegnimmt, dem einzelnen zugutekomme, und umgekehrt, daß der Verlust, den das Individuum erleidet, den Gewinn der Gesellschaft bedeute. Philosophische Ideen von der Freiheit, politische Parolen des *laissez faire*, Revolutionen, welche Dynastien vom Throne stürzten, beruhten auf diesem Dualismus. Der Streit der Anthropologen um die Bedeutung des Kultursystems und die des Einzelmenschen ist nur ein winziger Bruchteil der grundlegenden Auffassung vom Wesen der Gesellschaft.

In Wirklichkeit sind Gesellschaft und Individuum gar keine Gegner. Die Kultur liefert das Rohmaterial, aus dem sich der einzelne sein Leben aufbaut. Ist es dürftig, dann hat er darunter zu leiden, ist es gehaltvoll, dann hat er Gelegenheit, es zu seinen Gunsten auszuwerten. Jegliche Bereicherung der Zivilisation dient dem Privatinteresse des einzelnen, ob Mann, ob Weib. Auch die reichste musikalische Begabung kann sich nur im Rahmen der Möglichkeiten und der über-lieferten Standardbegriffe betätigen. Sie wird vielleicht diese Überlieferung in hohem Maße bereichern, aber der Erfolg wird immer im Ver-

hältnis zu den Musikinstrumenten und der Musiktheorie stehen, wie sie die Kultur bietet. In gleicher Weise erschöpft sich bei einigen melanesischen Stämmen die Beobachtungsgabe in der Betrachtung der unwesentlichen Grenzen des magisch-religiösen Gebietes. Für eine Auswirkung ihrer Fähigkeiten ist sie von der Entwicklung der wissenschaftlichen Methodologie abhängig und wird erst dann Früchte tragen können, wenn die Kultur einmal die nötigen Begriffe und das entsprechende Rüstzeug liefern kann.

Der Mann auf der Straße denkt immer noch in den Begriffen eines zwischen Gesellschaft und Individuum notwendigerweise bestehenden Gegensatzes. In hohem Maße ist dies auf die Herausstellung der Gesellschaft in unserer Zivilisation zurückzuführen; wir neigen dazu, den Gemeinschaftsbegriff mit den Beschränkungen, die uns das Gesetz auferlegt, gleichzusetzen. Das Gesetz schreibt mir beispielsweise genau die Höchstgeschwindigkeit vor, die ich mit meinem Auto fahren darf. Wenn diese Beschränkung wegfiel, dann wäre ich entschieden unabhängiger. Eine solche Grundlage für einen grundsätzlichen Antagonismus zwischen Gesellschaft und Individuum ist in der Tat recht dürftig, sobald sie zur Basis für philosophische und politische Ideen gemacht wird. Die Gesellschaft wirkt nur gelegentlich und unter besonderen Umständen regulierend, und Gesetz und Gesellschaftsordnung sind nicht ein und dasselbe. In den einfacheren, einheitlich aufgebauten Kulturen können Sitte und Brauch die Entwicklung einer förmlichen Gesetzesautorität überflüssig machen. Die Indianer sagen manchmal: «Früher gab es keinen Kampf um Jagd- oder Fischereigebiete; damals gab es keine Gesetze, und jeder tat aus sich selbst heraus, was recht war!» Diese Ausdrucksweise zeigt uns, daß sie sich früher nicht als einer von außen auferlegten Kontrolle durch die Gesellschaft unterworfen fühlten. Auch in unserer Zivilisation ist das Gesetz niemals mehr als nur ein recht rohes Werkzeug der Gesellschaft, und zwar eines, das oftmals selbst einer Beschränkung seiner Überheblichkeit bedarf, es darf also unter keinen Umständen als der Gesellschaftsordnung selbst gleichwertig angesehen werden.

Die Gesellschaft im wirklichen Sinne, wie wir sie hier untersucht haben, ist niemals eine von den Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, trennbare Einheit. Kein Individuum kann ohne eine Kultur, in welcher es lebt, seine Fähigkeiten auch nur im geringsten auswerten. Umgekehrt verfügt eine Zivilisation über kein einziges Element, das sich bei genauer Untersuchung nicht als Beitrag eines einzelnen erwiese. Woher könnte auch ein Wesenszug einer Kultur herrühren, wenn nicht aus der Wesensart eines Mannes, einer Frau oder eines Kindes?

Der Glaube an den Gegensatz zwischen Gesellschaft und Individuum ist bereits zur Tradition geworden. Darauf ist es auch zurückzuführen, daß die Betonung der kulturellen Haltung so oft als Verneinung der Selbständigkeit des einzelnen ausgelegt wird. Die Lektüre der «Folkways» von SUMNER erzeugt gewöhnlich eine negative Einstellung gegenüber den Beschränkungen, welche eine solche Auslegung den Zielen und der Initiative des einzelnen auferlegt. Die

Anthropologie wird oft als eine Notlösung angesehen, weil eben eine wohlthätige menschliche Illusion auf die Dauer unhaltbar ist. Aber kein Anthropologe, welcher Kenntnis von anderen Kulturen besaß, hat jemals im Individuum einen Automaten gesehen, der mechanisch die Befehle ausführt, die ihm seine Zivilisation erteilt. Keine bisher beobachtete Kultur ist fähig gewesen, die Unterschiede im Naturell der Einzelindividuen, aus denen sie sich zusammensetzt, zu beseitigen; es handelt sich stets nur um einen Ausgleich. Das Problem des Individuums wird nicht dadurch geklärt, daß man den Gegensatz zwischen Kultur und Individuum betont, sondern vielmehr durch Betonung der gegenseitigen Befruchtung. Diese Verbindung ist so eng, daß es nicht möglich ist, Kulturformen zu untersuchen, ohne ihren Beziehungen zur Psychologie des Individuums besonders Rechnung zu tragen.

Wir haben gesehen, daß jede Gesellschaft aus dem verfügbaren Bestand an möglichen Kulturelementen einen bestimmten Teil auswählt und, soweit sie zur Integration gelangt, die Ausdrucksformen jener zu fördern und dafür gegensätzliche Ausdrucksformen zu unterdrücken sucht. Aber diese gegensätzlichen Ausdrucksformen stellen die entsprechenden Reaktionen eines bestimmten Teils der Träger dieser Kultur dar. Wir haben bereits die Gründe für die Annahme, daß dieses Auswählen in erster Linie kulturell und nicht biologisch begründet ist, untersucht. Wir können uns daher auch auf rein theoretischer Grundlage nicht vorstellen, daß die Einrichtungen einer Kultur allen Reaktionen jedes einzelnen gerecht werden könnten. Wenn wir die Haltung des Individuums begreifen wollen, müssen wir nicht nur seine persönliche Lebensgeschichte zu seiner Veranlagung in Beziehung setzen und diese gegen einen willkürlich angesetzten Normalzustand abwägen, sondern auch seine arteigene Reaktion auf die in den Einrichtungen seiner Kultur zur Norm gemachte Haltung berücksichtigen.

Der überwiegende Teil aller in eine Gemeinschaft hineingeborenen Individuen macht sich, wie wir gesehen haben, die von ihrer Gesellschaft diktierte Haltung zu eigen – welche Eigenheiten die Institutionen dieser Gesellschaft auch immer aufweisen mögen. Diese Tatsache wird von den Trägern dieser Kultur darauf zurückgeführt, daß ihre Institutionen eben einzig und allein den gesunden Menschenverstand widerspiegeln. Der tatsächliche Grund ist ein ganz anderer. Bei den meisten ist die ursprüngliche Veranlagung derartig bildsam, daß sie sich mit Leichtigkeit den Formen ihrer Kultur anpassen. Sie sind Ton in den Händen des Töpfers, den die Gesellschaft, in die sie hineingeboren sind, darstellt. Ob diese dann wie an der Nordwestküste Selbsttäuschung fordert oder wie in unserer Zivilisation Anhäufung von Besitz, spielt dabei keine Rolle. Auf jeden Fall nimmt die große Masse der Einzelindividuen die ihnen dargebotene Form willig an.

Reaktionen auf Schicksalsschläge

Diese Form erscheint jedoch nicht allen gleichmäßig wesenseigen; die Günstlinge und Glückspilze sind diejenigen, deren Veranlagung

dem von ihrer Gesellschaft ausgewählten Haltungstyp am allernächsten kommt. Diejenigen, welche bei einer Durchkreuzung ihrer Pläne automatisch den Störungsfaktor möglichst schnell außer Sichtweite zu bringen suchen, kommen bei der Pueblokultur auf ihre Rechnung. Wie wir gesehen haben, suchen die Institutionen des Südwestens solche Faktoren weitgehendst auszuschalten; wenn dies, wie bei einem Todesfall, nicht möglich ist, dann sucht man wenigstens so schnell als möglich darüber hinwegzukommen. An der Nordwestküste wieder sorgt man für die, welche in einem Verlust irgendwelcher Art eine Beleidigung durch das Schicksal sehen und zu allererst an eine Vergeltung dafür denken. Diese Reaktion kann die Folge eines Bruchs des Paddelruders, eines Kenterns des Bootes oder auch des Verlusts von Familienangehörigen durch den Tod sein. Aus dem anfänglichen Sichbeleidigtgefühlen entsteht schnell der Wunsch nach Vergeltung, nach einem «Kampf» mit Hab und Gut oder mit Waffen. Diejenigen, welche ihr Gefühl der Verzweiflung dadurch besänftigen können, daß sie andere in Schande bringen, können sich ohne weiteres und ohne in irgendwelche Gewissenskonflikte zu kommen, dieser Gesellschaft anschließen, weil für die Betätigung dieses ihres Triebes die Möglichkeiten in reichem Maße vorhanden sind. Auf Dobu sind die Glücklichen diejenigen, deren erster Impuls auf die Suche nach einem Opfer, auf das man das eigene Unglück als Strafmaßnahme abwälzen kann, abzielt.

Zufällig begegnet man in keiner der drei untersuchten Kulturen einer Vereitelung irgendwelcher Pläne und Absichten auf realistische Art, etwa durch eine Wiederaufnahme der ursprünglichen, eben einmal in der Durchführung unterbrochenen Absicht. Bei einem Todesfall, möchten wir glauben, sei dies ohnehin unmöglich. Und doch wird es durch die Einrichtungen vieler Kulturen erstrebt. Einige dieser «Wiedergutmachungs-Methoden» widerstreben unserem Empfinden, aber gerade diese Tatsache läßt es nur noch deutlicher erscheinen, daß in solchen Kulturen, in denen diesem möglichen Verhalten gegenüber dem Mißgeschick freier Lauf gelassen wird, die Einrichtungen der Gesellschaft diese Handlungsweise außerordentlich unterstützen. Wenn bei den Eskimos ein Mann einen anderen tötet, kann die Familie des Ermordeten den Mörder zu einem der Ihren machen, um die durch den Mord entstandene Lücke wieder auszufüllen. Der Mörder wird dann der Gatte derjenigen Frau, die er durch seine Tat zur Witwe gemacht hat. Das bedeutet, daß man auf den Ersatz einen Nachdruck legt, der alle anderen Aspekte der Situation einfach ignoriert, und zwar gerade diejenigen Aspekte, die uns als die einzig wichtigen erscheinen – aber wenn sich die Tradition einmal irgendein Ziel setzt, dann ist ein solches Außerachtlassen alles anderen durchaus angebracht.

Die Ausfüllung der Lücke bei einem Todesfall kann auch auf eine andere Weise erfolgen, die den Standardbegriffen der westlichen Zivilisation nicht so wesensfremd ist. Bei gewissen Zentralalgonkin-Stämmen südlich der Großen Seen war die Adoption gebräuchlich. Beim Tode eines Kindes wurde dieses wieder durch ein «ähnliches»

ersetzt. Diese «Ähnlichkeit» ließ sich auf verschiedene Art und Weise konstruieren: Oftmals wurde ein von einem Raubzug mitgebrachtes Kind im wahrsten Sinne des Wortes in die Familie aufgenommen und bekam alle Vorrechte und Liebesbeweise, zu denen das verstorbene berechtigt gewesen war. Ebenso häufig konnte es sich auch um den liebsten Spielgefährten oder um ein Kind aus einer anderen, verwandten Siedlung handeln, das dem toten an Gestalt und Gesichtszügen glich. In solchen Fällen wurde das Einverständnis der anderen Familie, deren Kind man ausgewählt hatte, vorausgesetzt, und tatsächlich war auch die Adoption in den allermeisten Fällen keine solch folgenschwere Angelegenheit, wie sie es bei uns auf Grund unserer Kultureinrichtungen wäre. Das Kind hatte sowieso schon immer viele «Mütter» gekannt und stand mit vielen Familien auf vertrautem Fuße. Diese Veränderung seines Status brachte also lediglich mit sich, daß es noch in einem weiteren Haushalt «zur Familie gehörte». Vom Standpunkt der trauernden Eltern aus war der Trauerfall mit der Wiederherstellung des Zustandes, wie er vor dem Tode ihres Kindes bestanden hatte, erledigt.

Leute, die eher wegen des Todesfalles an sich als um den Toten selbst trauern, finden in diesen Kulturen eine Vorsorge, wie man sie sich in unserer Zivilisation einfach nicht vorstellen könnte. Wir erkennen zwar die Möglichkeit eines solchen «Trostes» an, sind aber bemüht, seine Verbindung mit dem ursprünglichen Verlust möglichst wenig in Erscheinung treten zu lassen. Wir haben ihn nicht in unsere Trauergebräuche aufgenommen; Individuen, die sich mit einer solchen Lösung zufriedengeben würden, müssen warten, bis die ganze Angelegenheit der Vergangenheit angehört.

Noch eine Einstellung gegenüber Schicksalsschlägen ist möglich: Das gerade Gegenteil der Einstellung der Puebloindianer, wie wir es unter den anderen dionysischen Reaktionen der Prärieindianer beschrieben haben. Anstatt daß man möglichst schmerzlos über die Sache hinwegzukommen sucht, findet man Erleichterung in höchst eigenartigen Schmerzäußerungen. Bei den Prärieindianern gilt hemmungsloses Schwelgen in heftigsten Gefühlsausbrüchen als selbstverständlich.

In jeder beliebigen Gruppe von Individuen können wir diejenigen herausfinden, welchen jeweils diese verschiedenen Reaktionen auf Schicksalsschläge – vollkommenes Außerachtlassen, Schwelgen in schrankenlosen Schmerzäußerungen, Streben nach gewaltsamem Ausgleich, Übertragung auf einen (gänzlich unbeteiligten!) «Sündenbock», Wiederherstellung des früheren Zustandes – arteigen sind. Die Psychiatrie unserer eigenen Gesellschaft beurteilt einige von diesen Reaktionsarten als der Situation unangemessen, einige als angemessen. Erstere sollen angeblich zu geistigen Störungen führen, letztere zu einem harmonischen Gesellschaftsleben beitragen. Es liegt jedoch auf der Hand, daß die Korrelation nicht zwischen irgendeiner unangebrachten Tendenz und absoluter Abnormalität einzuordnen ist. Das Bestreben, sich dem Kummer unter allen Umständen zu entziehen, wirkt durchaus nicht psychosofördernd, sobald es wie bei den

Puebloindianern zur Einrichtung geworden ist und sich der vollsten Unterstützung durch die Gruppe erfreut. Die Puebloindianer sind keine Neurotiker. Ihre Kultur macht den Eindruck, als fördere sie die geistige Gesundheit. In ähnlicher Weise gilt der bei den Kwakiutl so deutlich zum Ausdruck gebrachte Verfolgungswahn in der unserer eigenen Zivilisation entstammenden psychiatrischen Theorie als durch und durch negativ, d. h. er führt unweigerlich zum Zusammenbruch der Persönlichkeit. Aber gerade diejenigen Individuen unter den Kwakiutl, welche dieses Prinzip besonders intensiv verfolgen, sind bei ihnen die Stützen der Gesellschaft und finden in ihrer Kultur die Erfüllung ihres Lebenszwecks.

Augenscheinlich ist die Fähigkeit, sich anzupassen, nicht davon abhängig, daß man bestimmte Regeln für gut befindet und andere ablehnt. Die Wechselbeziehung ist in einer ganz anderen Richtung zu suchen. Ebenso wie diejenigen in Gunst stehen, deren persönliche Reaktion den Grundsätzen ihrer Kultur entspricht, so gelten die, deren Reaktion diesen zuwiderläuft, als «disqualifiziert» und finden daher an den Einrichtungen ihrer Kultur keinen Rückhalt. Sie sind die Außenseiter, die sich den überlieferten Formen ihrer Kultur nicht anpassen können.

Für die vergleichende Psychiatrie sind diese «Desorientierten», die sich ihrer Kultur nicht richtig anpassen können, von ganz besonderer Bedeutung. Die Psychiater haben die Lösung des Problems zu oft dadurch erschwert, daß sie von einer feststehenden Reihe von Symptomen ausgingen und nicht von der Untersuchung derjenigen Personen, deren Reaktionen von der Gesellschaft als «unmöglich» angesehen werden.

Die Stämme, welche wir beschrieben haben, haben alle ihre «Außenseiter», ihre «abnormen» Individuen. Auf Dobu ist es derjenige, der von Natur freundlicher Sinnesart ist und in seiner Arbeit Befriedigung findet. Er ist ein netter Kerl und sucht nicht seine Mitmenschen zu übervorteilen oder gar zu quälen. Er hilft jedem, der ihn darum bittet, und führt unermüdlich dessen Befehle aus. Er hat nicht wie seine Landsleute Angst vor der Dunkelheit und hält nicht wie sie bis zum äußersten mit öffentlichen Beweisen wohlwollender Gesinnung gegenüber ihm nahestehenden Frauenspersonen, wie Frau oder Schwester, zurück, sondern klopft ihnen im Scherz auch in aller Öffentlichkeit auf die Schulter. Bei jedem anderen Dobuer würde dies als skandalöses Benehmen angesehen werden. — bei ihm gilt es lediglich als Zeichen seiner Verrücktheit. Die Dorfbewohner gehen mit ihm freundlich um, ohne ihn zu übervorteilen oder ohne es sich zum Sport zu machen, ihn zu verhöhnen, betrachten ihn aber doch entschieden als Außenseiter.

Dieses dem Dobuer «Dorftrottel» eigene Benehmen galt in gewissen Perioden unserer Zivilisation als das Ideal, und es gibt in den meisten westlichen Gesellschaften immer noch Berufe, bei denen diese Regungen geschätzt werden. Wenn es sich dann noch um eine Frau handelt, dann findet diese heutzutage einen Rückhalt an unserem Sittenkodex und wird in der Familie und in der Gesellschaft hoch geehrt. Die Tatsache, daß sich der besagte Dobuer nicht in seine Kul-

tur hineinfinden kann, ist nicht eine Folge der ihm arteiligen Reaktionen, sondern vielmehr der Kluft, die zwischen ihnen und dem Kulturschema klafft.

Die meisten Ethnologen haben ähnliche Erfahrungen gemacht und erkannt, daß diejenigen Leute, welche in der einen Kultur als außerhalb der Gemeinschaft stehend mit Verachtung gestraft werden, in anderen Kulturbereichen diese Stellung nicht einnehmen würden. LOWIE fand unter den Prärie-Krähenindianern einen Mann, der in den Formen seiner Kultur außerordentlich bewandert war. Er war an der objektiven Betrachtung dieser und der Vergleichung verschiedener Umstände ebenso interessiert wie an der Sippenforschung. Für die Untersuchung geschichtlicher Tatsachen war er einfach unschätzbar. Alles in allem war er der ideale Dolmetsch des Lebens der Krähenindianer. Aber gerade diese Eigenschaften machten ihm unter seinen Stammesbrüdern wenig Ehre. Er schrak vor Gefahren entschieden zurück, während die Stammestugend in prahlerischem, herausforderndem Benehmen bestand. Zudem hatte er noch versucht, sich durch Betrug eine kriegerische Auszeichnung und damit Anerkennung zu verschaffen, was seine Sache noch verschlimmerte. Es wurde ihm nachgewiesen, daß seine Behauptung, ein angepflocktes Pferd aus dem feindlichen Lager gestohlen zu haben, nicht zutraf. Die größte «Sünde», die ein Krähenindianer begehen konnte, war der Versuch, sich kriegerische Ehren zu erswindeln. Das allgemeine Urteil über ihn, das man immer und immer wieder hören konnte, lautete also: Keinerlei Verantwortungsbewußtsein und nicht für voll zu nehmen.

Die Parallele zu einer solchen Situation in unserer Kultur bildet unsere Haltung gegenüber einem Menschen, dem es nicht gelingt, persönlichen Besitz als höchstes Gut zu betrachten. Unsere Landstreichergilde rekrutiert sich immer aus Leuten, für die die Anhäufung von Geld und Gut keinen ausreichenden Lebenszweck darstellt. Wenn sich diese Menschen zu den Landstreichern schlagen, dann gelten sie in der öffentlichen Meinung als möglicherweise lasterhaft, was sie in der Tat infolge ihres Rufes als «asoziale Elemente» auch leicht werden. Wenn sie dagegen durch Betonung ihrer künstlerischen Veranlagung einen Ausgleich schaffen und Mitglieder unsterblich umherschweifender Artistengruppen werden, gelten sie nicht mehr als lasterhaft, sondern als übergeschnappt. Auf jeden Fall finden sie an der Verfassung ihrer Gesellschaft keinerlei Rückhalt, und die Versuche, sich Anerkennung zu erwerben, gehen meist über ihre Kraft.

Das Dilemma, in dem sich ein so veranlagter Mensch befindet, kann er oftmals am erfolgreichsten dadurch lösen, daß er seinen stärksten natürlichen Impulsen Gewalt antut und sich mit einer «kulturgemäßen» Rolle begnügt. Falls es sich um einen Menschen handelt, der der Anerkennung durch die Gesellschaft bedarf, dann ist dies normalerweise der einzig mögliche Weg. Eine der auffallendsten Erscheinungen in Zuñi war ein Mann, der diese Notwendigkeit begriffen hatte. Mitten in einer Gesellschaft lebend, der Autorität jeglicher Art zuwider ist, verfügte er über eine angeborene, persönliche Ausstrahlung, die ihn aus jeder Gruppe heraushob. Mitten in einer Gesellschaft,

welcher Mäßigung und goldener Mittelweg über allem steht, benahm er sich ungestüm und konnte er gelegentlich auch tätlich werden. Mit-ten in einer Gesellschaft, für die eine geschmeidige Persönlichkeit, ein «Vielsprecher», wie sie ihn nennen, also einer, der freundschaft-lich plaudern kann, das Ideal ist, schritt er verachtungsvoll und hoch-näsig umher. Die einzige Reaktion gegenüber solchen Leuten in Zuñi besteht darin, daß man sie der Hexerei beschuldigt. Angeblich hatte man ihn durchs Fenster in ein Haus hineinlugen sehen – und das ist das sicherste «Symptom» hexerischer Künste. Wie dem auch sei – er betrank sich eines Tages und brüstete sich damit, daß man ihm ja doch nichts anhaben könne. Daraufhin zitierte man ihn vor das Tribunal der Kriegspriester, die ihn an den Daumen aufhängten, bis er seine hexerische Betätigung bekannt hätte. Es gelang ihm jedoch, einen Boten in die nächste Stadt zu senden; als die Soldaten kamen, waren seine Schultern schon so mitgenommen, daß er fürs Leben zum Krüppel geworden war. Dem Beamten blieb nichts anderes übrig, als die Kriegspriester, die für diese abscheuliche Tat verantwortlich waren, einzusperren. Einer von diesen war vielleicht die angesehenste und wichtigste Persönlichkeit der neueren Geschichte Zuñis; als er nach Abbüßung seiner Strafe aus dem Zuchthaus zurückkam, legte er sein Priesteramt nieder, da er seine Macht als gebrochen ansah. Hier handelt es sich um eine in der Geschichte Zuñis einzig dastehen-de Rache. Natürlich schloß diese eine Herausforderung der Priester-schaft überhaupt, gegen die der «Hexer» damit öffentlich Front machte, in sich.

Sein Leben in den vier Jahrzehnten, die ihm noch beschieden wa-ren, verlief allerdings nicht so, wie wir vielleicht annehmen möchten. Ein Zauberer wird trotz seiner verwerflichen Handlungsweise nicht von der Mitgliedschaft in kultischen Verbänden ausgeschlossen, und die «Rehabilitierung» beruht auf der Betätigung in diesen. Nun ver-fügte er über ein bemerkenswertes Gedächtnis und einen angeneh-men, singenden Tonfall. Er lernte also eine ganz unglaubliche Menge von Legenden, geheimnisvollen Ritualen und kultischen Gesängen auswendig. Hunderte und aber Hunderte von Seiten voll Erzählun-gen und ritueller Poesie diktierte er noch auf seinem Totenbette, wo-bei er erklärte, daß sein Schatz an Liedern noch weit umfangreicher sei. Er wurde so zu einer für das Zeremonialleben unentbehrlichen Persönlichkeit und vor seinem Tode sogar Gouverneur von Zuñi. Seine angeborene Veranlagung hatte ihn mit seiner Gesellschaft in einen anscheinend nicht mehr beizulegenden Zwiespalt gebracht, aber er löste dieses Dilemma dadurch, daß er eine an sich nebensächliche Begabung auswertete. Wie zu erwarten, war er kein glücklicher Mensch. Er war Gouverneur von Zuñi, genoß hohes Ansehen in den kultischen Verbänden, überragte alle anderen – und fürchtete stets den Tod. Er war ein um sein Lebensglück Betrogener inmitten einer Gemeinschaft von in bescheidenem Glück dahinlebenden Menschen.

Man kann sich gut vorstellen, welches Leben ihm unter den Prä-rieindianern beschieden gewesen wäre, wo jeder kulturelle Zug seine eigenen Wesenszüge begünstigt hätte. Persönliche Geltungssucht,

Ungestüm, Spottlust, alles hätte ihm in seiner Karriere Ehre gebracht. Als angesehenen Priester und Gouverneur von Zuñi mußte er sich auf Grund seines Naturells unglücklich fühlen, was er als Cheyenhauptling nicht getan hätte. Sein Unglück war nicht durch seine natürliche Veranlagung bedingt, sondern durch die Standardbegriffe seiner Kultur, in denen er keinen Platz für seine Reaktionsweise fand.

Die Stellung des Homosexuellen

Die bisher untersuchten Einzelfälle haben mit Psychiatrie nichts zu tun. Sie kennzeichnen die Zwangslage des Individuums, für dessen wesenseigene Triebe in den Institutionen seiner Kultur kein Platz ist. Dieses Dilemma erhält aber Bedeutung für den Psychiater, sobald das fragliche Benehmen von einer Gesellschaft als ausgesprochen abnorm angesehen wird. Die abendländische Zivilisation neigt dazu, auch in einem leicht Homosexuellen eine Abnormität zu sehen. Die klinische Beschreibung der Homosexualität legt den Nachdruck auf die Neurosen und Psychosen, die sie verursacht, und betont ebenso, daß er seinen Aufgaben nicht gewachsen sei und sich unangemessen verhalte. Wir brauchen uns jedoch nur anderen Kulturen zuzuwenden, um zu sehen, daß sich Homosexuelle durchaus nicht überall in gleicher Weise der Situation nicht gewachsen zeigten und durchaus nicht funktionsunfähig waren. In manchen Gesellschaften wird ihnen sogar ganz besonderer Beifall gezollt. PLATOS *«Republik»* ist natürlich der überzeugendste Beweis für den höchst *«ehrenwerten»* Stand der Homosexualität. Er wird dort als einer der wichtigsten Wege zu einem *«guten»* Leben hingestellt. Die hohe Einschätzung dieser Veranlagung durch PLATO fand auch im Brauchtum seiner Zeit in Griechenland ihren Niederschlag.

Die Indianer haben sich zwar PLATOS Gleichstellung von Homosexualität und hoher Moralität nicht zu eigen gemacht, betrachten aber doch oftmals Homosexuelle als außergewöhnlich befähigte Leute. In einem großen Teile Nordamerikas gibt es die Einrichtung der *«berdaches»*, wie sie von den Franzosen genannt wurden. Diese Mannweiber waren Männer, die bei der Erreichung der Pubertät oder auch später Weiberkleidung anlegten und sich mit weiblichen Arbeiten beschäftigten. Manchmal *«heirateten»* sie auch andere Männer und lebten mit diesen zusammen. Manchmal allerdings handelte es sich hier nicht um Invertierte, sondern nur um Männer mit mehr oder weniger beschränkter Potenz, die diese Rolle wählten, um sich nicht dem Spott der Frauen auszusetzen. Die *«berdaches»* galten niemals wie in Sibirien als mit ganz besonderen übernatürlichen Kräften ausgestattet, sondern vielmehr als führende Persönlichkeiten auf dem Gebiet weiblicher Handfertigkeiten, als Ärzte für bestimmte Krankheiten oder, wie es bei einigen Stämmen der Fall, als geniale Organisatoren für gesellige Veranstaltungen. Trotz ihrer anerkannten Stellung fühlte man sich ihnen gegenüber stets etwas unbehaglich, da man es doch als etwas Lächerliches betrachtete, von einem Individuum, das, wie man genau wußte, ein Mann war, und das beispielsweise

se in Zuñi auf der Männerseite des Friedhofes begraben werden würde, als von einem weiblichen Wesen zu sprechen und es auch so anzureden. Aber doch besaßen die «berdache» eine gesellschaftliche Position. Der Nachdruck lag bei den meisten Stämmen auf der Tatsache, daß Männer, die Frauenarbeit verrichteten, darin auf Grund ihrer körperlichen Stärke und ihrer Initiative Ansehnliches leisteten und aus diesem Grunde in weiblichen Handfertigkeiten und bei der Ansammlung von aus Frauenhand stammenden Wertgegenständen eine führende Stellung einnahmen. Einer der bekanntesten Zuñi vor einem Menschenalter war ein «berdache» namens We-Wha, der nach Aussage seiner Freundin Mrs. Stevenson «sicher der Stärkste in Zuñi war, sowohl physisch als auch psychisch». Sein bemerkenswertes Gedächtnis machte ihn zu einer Hauptperson im Zeremoniell und seine Stärke und Intelligenz zum Führer in jeglichem Handwerk.

Die «berdache» von Zuñi sind nicht alle starke Persönlichkeiten voller Selbstbewußtsein. Einige haben sich diesen Beruf gewählt, um nicht wegen Unbrauchbarkeit zu männlichen Arbeiten unangenehm aufzufallen. Einer von ihnen ist fast als Idiot anzusprechen, ein anderer, fast noch ein Knabe, hat die feinen Gesichtszüge eines Mädchens. Es gibt augenscheinlich verschiedene Gründe, warum ein Zuñi «berdache» wird, aber welcher auch der Grund sein mag – Männer, die öffentlich Frauenkleidung anlegen, haben ebenso gut wie jeder andere ein Anrecht auf ihren festen Platz als tätiges Mitglied der Gesellschaft. Ihre Veranlagung wird von der Gesellschaft anerkannt. Wenn sie über angeborene Fähigkeiten verfügen, dann können sie diese auswerten; sind sie Schwächlinge, dann erleiden sie Schiffbruch, aber nicht auf Grund ihrer Inversion, sondern infolge ihrer charakterlichen Schwäche.

Die «Berdache-Institution» der Indianer war auf der Prärie am stärksten entwickelt. Bei den Dakotas gab es ein geflügeltes Wort: «Besitztümer, so schön wie die eines Berdachen», welches die prägnanteste Form des höchsten Lobes für das Hausgerät einer Frau war. Ein «berdache» hatte zwei Eisen im Feuer: Er leistete Übertreffendes in weiblichen Arbeiten und konnte gleichzeitig durch die männliche Tätigkeit der Jagd die Kosten seiner «ménage» decken. Einen Reichen als ihn konnte es daher gar nicht geben. Wenn man für zeremoniale Anlässe besonders feine Perlenstickereien oder schön gegerbte Felle brauchte, dann wurde die Arbeit des «berdache» der aller anderen vorgezogen. Dieser füllte seinen Platz in der Gesellschaft vollkommen aus, und das war schließlich das wesentliche. Die Haltung ihm gegenüber war in Zuñi geteilt; ein gewisses Unbehagen spielte mit, weil man fühlte, daß nicht alles so war, wie es sein sollte. Verachtung von seiten der Gesellschaft traf nicht ihn, sondern den Mann, der mit ihm zusammen lebte. Dieser galt als Schwächling, der die anerkannten Ziele der Kultur gegen ein Faulenzerleben eingetauscht hatte, denn er trug ja nichts zu den Kosten des Haushaltes bei, des Haushaltes, der dank den Bemühungen des «berdache» als Muster für die übrigen galt. Die sexuelle Seite dieser «Ehe» hatte

mit dem Urteil über ihn nichts zu tun, aber die wirtschaftliche stempelte ihn zum «Auswurf der Gesellschaft».

Wo homosexuelle Veranlagung als Perversion gilt, dort allerdings ist der Homosexuelle unmittelbar all den Konflikten ausgesetzt, welchen von der Norm Abweichende stets ausgesetzt sind. Die Strafbarkeit seines Handelns, das Gefühl der Nichtgleichberechtigung, der endliche Schiffbruch, den er erleidet, sind alles Folgen des Mißkredits, den die Gesellschaftstradition auf ihn läßt. Nur wenige können es ohne Unterstützung durch die Standardbegriffe der Gesellschaft zu einem sie befriedigenden Leben bringen. Die Anforderungen, die die Gesellschaft an sie stellt, gehen über ihre Kraft und die Folgen dieses Konflikts erklären wir dann als Folgen ihrer Homosexualität.

Trance und Katalepsie als Mittel zur Machtstellung

Mediale Veranlagung gilt bei uns ebenfalls als Abnormität. Auch ein nur leicht mystisch Veranlagter ist für unsere westliche Zivilisation ein «Irrläufer». Wenn wir in unseren Gesellschaftsgruppen Trance und Katalepsie untersuchen wollen, müssen wir uns an die Akten unserer Kliniken halten. Die Verbindung zwischen Trancezustand einerseits und Neurose und Psychose andererseits scheint also lückenlos zu sein: in Wirklichkeit ist diese Verbindung genau wie im Falle der Homosexualität örtlich begrenzt und ein Charakteristikum unseres Jahrhunderts. Sogar in unserer Kultur war die Einstellung in früheren Zeitaltern eine andere. Als der Katholizismus im Mittelalter die im Trancezustand gewonnene Erkenntnis zum Kennzeichen der Heiligkeit machte, galt mediale Veranlagung sehr viel, und denjenigen, die sie besaßen, drohte nicht wie heutzutage eine alles vernichtende Katastrophe, sondern sie fanden sogar noch besondere Unterstützung bei der Verfolgung ihrer Laufbahn. Sie war ein Freibrief für ehrgeizige Bestrebungen und nicht ein Symptom von Geisteskrankheit. Menschen, die leicht in Trance verfielen, waren erfolgreich oder erlitten Schiffbruch je nach ihren angeborenen Fähigkeiten, aber da eben mediale Veranlagung sehr hoch bewertet wurde, schrieb man sie bedeutenden Männern überhaupt gerne zu.

Bei Primitivvölkern sind Trance und Katalepsie seit jeher in höchstem Maße geschätzt worden. Bei einigen Indianerstämmen Kaliforniens genossen diejenigen, welche über gewisse Tranceerkenntnisse verfügten, besonderes Ansehen. Nicht alle Stämme glaubten, daß ausschließlich Frauen dieses «Segens» teilhaftig werden könnten, aber bei den Shasta war dies der Fall. Ihre Schamanen waren ausschließlich weiblichen Geschlechts und genossen das höchste Ansehen im Stamme. Ihre «Berufung» erfolgte auf Grund ihrer natürlichen Veranlagung zu Trancezuständen. Eine zum Schamanenberuf «bestimmte» Frau fiel eines Tages, während sie mit ihrer Hausarbeit beschäftigt war, plötzlich zu Boden. Sie hatte eine Stimme gehört, die in äußerst heftigem Tone auf sie einsprach. Als sie sich umdrehte, sah sie einen Mann, der seinen gespannten Bogen auf sie richtete. Er befahl ihr, zu singen, sonst würde er ihr seinen Pfeil mitten ins Herz

schießen. Die Erregung war zu groß für sie, so daß sie bewußtlos zusammenstürzte. Nun liefen die Angehörigen der Frau zusammen. Diese lag schwer atmend und starr da. Man wußte, daß sie schon seit einiger Zeit Träume ganz eigenartigen Charakters gehabt hatte, welche für die Berufung zum Schamanen bezeichnend waren: Vor Grizzlybären war sie geflohen, von Klippen oder Bäumen war sie heruntergefallen, Schwärme von Wespen hatten sie umringt. Der Stamm wußte also, was zu erwarten war. Nach einigen Stunden begann die Frau leise zu stöhnen und sich unter heftigen Zuckungen am Boden zu wälzen. Man nahm an, daß sie jetzt das Lied wiederhole, das zu singen ihr befohlen worden war und das sie der Geist im Trancezustand gelehrt hatte. In dem Maße, wie sie wieder zu sich kam, wurde aus dem Stöhnen allmählich der Geistergesang, bis sie zum Schlusse den Namen des Geistes selbst ausrief, wobei ihr das Blut aus dem Munde rann.

Nachdem sie sich nun von diesem ersten Zusammentreffen mit dem Geist wieder erholt hatte, begann sie in der Nacht mit dem ersten Initiierungstanz des Schamanen. Drei Nächte lang tanzte sie, wobei sie sich an einem von der Decke herabhängenden Seil festhielt. In der dritten Nacht sollte die Kraft des Geistes in ihren Körper eingehen. Als sie während des Tanzes diesen Augenblick nahen fühlte, rief sie: «Er will mich erschießen, er will mich erschießen!» Ihre Angehörigen standen nahe dabei, um sie, wenn sie in einer Art kataleptischer Starre zu taumeln begann, festhalten zu können, damit sie nicht fiel und sich dabei vielleicht lebensgefährlich verletzte. Von diesem Zeitpunkt an nahm die Kraft ihres Schutzgeistes sichtbare Gestalt in ihrem Körper an: Ein eiszapfenähnliches Etwas, das sie nachher bei ihren Tänzen zeigte und das sie aus einem Körperteil hervorbringen und in einen anderen Körperteil zurückbringen konnte. Von jetzt ab fuhr sie fort, ihren Besitz an übernatürlichen Kräften durch weitere Vorführungen kataleptischer Zustände nachzuweisen. Man rief sie, wenn es sich um Leben und Tod handelte, zur Krankenheilung, zum Wahrsagen und ging sie auch sonst um Rat an. Sie war also, mit anderen Worten, zu einer mächtigen und äußerst gewichtigen Persönlichkeit geworden.

Hier hatte sich also die Kultur der medialen Veranlagung bemächtigt und sie zum Pfad der Herrschaft über die Mitmenschen gemacht, anstatt die damit Behafteten als «Schandfleck der Familie» und die Zustände selbst als Beweis für eine geistige Erkrankung anzusehen. Hier bildete mediale Veranlagung das Charakteristikum der angesehensten, mit den höchsten Ehren und Belohnungen überhäuften Glieder der Gemeinschaft. Gerade die Kataleptiker waren in dieser Kultur zu Autoritäts- und Führerpersönlichkeiten ausersehen.

Stellung des «Nichtnormalen» in der Gesellschaft

Die mögliche Nützlichkeit «abnormaler» Typen in einem Gesellschaftsgebäude – vorausgesetzt, daß sie zu den von dieser Gesellschaft ausgewählten Typen gehören! – tritt überall auf der ganzen Welt

zutage. Die sibirischen Schamanen beherrschen die ganze Siedlung. Nach der Anschauung dieser Völker sind sie dadurch, daß sie sich dem Willen der Geister unterwarfen, von schwerer Krankheit – dem ersten Ansturm ihrer Anfälle – geheilt worden und haben auf diese Weise starke übernatürliche Kräfte und unvergleichliche Lebenskraft und Gesundheit erworben. Einige sind während der Zeit ihrer «Berufung» vollständig verrückt, andere müssen ständig bewacht werden, damit sie nicht in die Schneewüste hinauslaufen und dort erfrieren; wieder andere liegen krank, zum Skelett abgemagert, und schwitzen manchmal blutigen Schweiß aus. Die Ausübung der Schamanenpraxis stellt die Heilung dar; trotz der erheblichen Anstrengungen bei einer «Vorführung» sind sie darnach angeblich vollkommen ausgeruht und imstande, sofort mit einer neuen zu beginnen. Kataleptische Starre wird bei dieser als wesentlicher Bestandteil angesehen.

Eine gute Beschreibung des neurotischen Zustandes des Schamanen und der Aufmerksamkeit, die ihm seine Gesellschaft schenkt, gibt uns CANON CALLAWAY mit den Worten eines alten Zulu aus Südafrika:

«Der Zustand eines Mannes, der zum Wahrsager bestimmt ist, ist folgender: Zuerst ist er augenscheinlich kräftig, aber mit der Zeit wird er allmählich kränklich; er ist nicht wirklich krank, aber er wird immer schwächer. Gewöhnlich ißt er Verschiedenes nicht und ist überhaupt im Essen recht wählerisch; auch ißt er nicht viel. Er klagt ständig über Schmerzen an verschiedenen Stellen des Körpers. Und er erzählt ihnen, er habe geträumt, daß ihn ein Fluß mit sich forttriß. Er träumt überhaupt von vielen Dingen, und beim Erwachen erzählt er seinen Freunden: «Mein Körper ist heute ganz verwirrt; ich habe geträumt, daß viele Männer mich töten wollten und daß ich gerade noch gut davongekommen bin, aber ich weiß nicht, wie. Beim Erwachen fühlte sich ein Teil meines Körpers ganz anders an wie die übrigen; er war nicht mehr den anderen gleich.» Zuletzt wird der Mann sehr krank, und man holt die Wahrsager, damit sie nach der Ursache forschen.

Die Wahrsager sehen nicht sogleich, daß er einen «weichen Kopf» bekommen wird (nämlich die mit dem Schamanismus verbundene Überempfindlichkeit und Reizbarkeit). Es ist schwer für sie, der Sache auf den Grund zu kommen; sie reden dauernd Unsinn und stellen falsche Diagnosen, bis endlich das gesamte Vieh des Kranken auf ihren Befehl hin aufgezehrt ist. Sie behaupten nämlich, der Schutzgeist seiner Leute brauche Vieh, damit er zu essen habe. Zuletzt ist der ganze Besitz des Mannes dahingeschwunden, und er ist immer noch krank, und sie wissen jetzt nicht mehr, was sie tun sollen, denn er hat kein Schlachtvieh mehr, und seine Freunde müssen für ihn sorgen.

Zum Schlusse kommt ein Wahrsager und erklärt, daß die anderen alle nichts wüßten. Er sagt: «Er ist von den Geistern besessen, das ist alles. Sie gehen in ihn ein und sind sich selbst nicht einig: Einige sagen: Nein, wir wollen nicht, daß unserem Kind etwas zustößt. Wir wünschen das nicht! Aus diesem Grunde geht es ihm nicht gut. Wenn

ihr den Geistern den Zugang wehrt, werdet ihr an seinem Tode schuldig sein, denn dann wird er weder zu einem Wahrsager, noch auch wieder zu einem richtigen Manne werden.»

So mag der Mann zwei Jahre lang krank sein, ohne daß es ihm besser geht, vielleicht auch noch länger. Er kann das Haus nicht verlassen. Das geht so lange, bis ihm die Haare ausfallen. Sein Körper ist ausgedörrt und mit Schorf bedeckt, weil er sich nicht einölen will. Er gähnt immer und immer wieder und niest dauernd – ein Zeichen dafür, daß er ein Wahrsager wird. Das geht auch daraus hervor, daß er eine besondere Vorliebe für Schnupftabak zeigt und niemals längere Zeit aushalten kann, ohne eine Prise zu nehmen. Und die Leute beginnen jetzt zu sehen, daß ihm etwas Gutes zuteilgeworden ist.

Darnach ist er krank. Er leidet unter konvulsivischen Zuckungen; wenn man ihn mit Wasser übergießt, hören diese eine Zeitlang auf. Gewöhnlich weint er dabei, zuerst nur schwach, aber zuletzt ganz laut, und wenn die Leute schlafen, dann macht er großen Lärm und weckt sie durch seinen Gesang auf; er hat ein Lied gedichtet, und wenn die Leute aufgewacht sind, dann gehen sie zu ihm hin und singen mit ihm zusammen. Alle Leute des Dorfes leiden unter dem Mangel an Schlaf, denn ein Mann, der zum Wahrsager wird, verursacht allerhand Unruhe. Er schläft nicht, sondern sein Gehirn arbeitet ständig; nur dann und wann schläft er ein wenig, und dann wacht er wieder auf und singt viele Lieder. Die Leute, die in der Nähe wohnen, gehen nachts von zu Hause weg, wenn sie ihn laut singen hören, und kommen, um mit ihm zu singen. Vielleicht singt er bis zum Morgen, so daß niemand schlafen kann. Und dann springt er wie ein Frosch ums Haus herum, und das Haus wird zu klein für ihn, und er hüpfst singend draußen herum; dabei zittert er wie Espenlaub, und der Schweiß läuft ihm nur so herunter.

Da dies so ist, rechnet man tagtäglich mit seinem Tode. Er ist nur noch Haut und Knochen, und man glaubt, daß ihn die Sonne des morgigen Tages nicht mehr am Leben sehen wird. In einer solchen Zeit wird viel Vieh geschlachtet, denn die Leute wollen ihn ermutigen, ein Wahrsager zu werden. Zuletzt erscheint ihm (im Traum) der Geist eines Vorfahren und spricht zu ihm: «Gehe zu N. N., der wird dir ein Brechmittel geben (die Medizin, deren Einnehmen einen Teil der Initiierung zum Schamanen bildet), auf daß du ein wirklicher Schamane werdest.» Dann ist er für ein paar Tage ruhig, nachdem er zu dem Wahrsager gegangen ist und sich von diesem die Medizin hat zusammenstellen lassen, und erscheint dann als ein ganz anderer, mit reinem Körper, und ist ein richtiger Wahrsager.»

Toleranzmöglichkeiten

Es liegt klar auf der Hand, daß die Kultur auch höchst unstete Typen zu den für die Gesellschaft wertvollen und nützlichen machen kann. Wenn sie beschließt, gerade ihre Eigenheiten als wertvollste Varianten menschlichen Benehmens anzusehen, werden die betreffenden Individuen den Erwartungen entsprechen und ihre gesellschaftliche Rol-

le einwandfrei durchführen, unbeschadet unserer Meinung über sie. Diejenigen, welche in irgendeine Gesellschaft nicht «hineinpassen», sind nicht Leute mit bestimmten «abnormen» Eigenschaften, sondern können recht gut solche sein, deren Veranlagung einfach den Institutionen ihrer Kultur nicht entspricht. Die «Schwäche» dieser «Irrläufer» ist in hohem Ausmaße illusorisch. Sie beruht nicht etwa auf einem Nichtvorhandensein der nötigen Tatkraft, sondern darauf, daß die Äußerungen ihrer angeborenen Veranlagung keine Bestätigung durch die Gesellschaft finden. Sie stammen eben, wie SAPIR sagt, «aus einer anderen Welt».

Die europäische Literatur besitzt in der Figur des Don Quichotte den Urtyp des den Standardbegriffen seiner Kultur und seines Landes entgegenstehenden und damit nackt und bloß den Sturmwinden der Lächerlichkeit preisgegebenen Menschen. CERVANTES griff eine Tradition auf, die zwar noch in Ehren gehalten wurde, aber bereits überholt war, so daß sein armer Alter, der altgläubige Verfechter des romantischen Rittertums einer vergangenen Zeit, zu einem Narren wurde. Die Windmühlen, mit denen er kämpfte, waren für eine kaum entschwindene Welt ernsthafte Gegner gewesen, aber mit ihnen zu kämpfen, sobald man sie einmal nicht mehr ernst nahm, war Unsinn. Don Quichotte liebte seine Dulzinea nach altüberliefertem Ritterbrauch, aber zu seiner Zeit waren bereits andere Liebesbräuche üblich, und seine Glut wurde ihm daher als Verrücktheit angerechnet.

Diese zueinander im Gegensatz stehenden Welten, die in den von uns betrachteten Primitivkulturen räumlich voneinander getrennt sind, stehen in der neueren Geschichte des Abendlandes öfters in zeitlicher Aufeinanderfolge. Der Tatbestand ist in beiden Fällen der gleiche, aber in der modernen Welt ist es wesentlich wichtiger, dieses Phänomen als solches zu begreifen, weil wir, selbst wenn wir wollten, dem zeitlichen Aufeinanderfolgen von Kulturformen nicht ausweichen können. Wenn jede Kultur eine Welt für sich bildet, wenn sie verhältnismäßig stabil ist, wie z. B. die der Eskimos, und auch räumlich von allen anderen getrennt ist, dann hat dieser Tatbestand allerdings nur theoretischen Wert. Aber unsere Zivilisation hat mit kulturellen Standardbegriffen zu rechnen, welche vor unseren Augen dahinschwinden, und mit neuen, die einem kleinen Wölkchen gleich am Horizont der Kultur auftauchen. Wir müssen vor allem gewillt sein, auch Veränderungen einer Norm zu berücksichtigen, auch wenn es sich um unsere Sittenlehre handelt, in der wir erzogen wurden. Ebenso wie wir bei der Behandlung ethischer Probleme so lange behindert sind, als wir an einer absoluten Definition der Moralität festhalten, ebenso werden wir auch bei der Beschäftigung mit der menschlichen Gesellschaft so lange eine Kette am Fuße mitschleppen müssen, als wir unsere lokal bedingten Normen mit den unvermeidlichen Lebensnotwendigkeiten gleichsetzen.

Keine Gesellschaft hat bisher versucht, bewußt die Entwicklung zu steuern, durch die in der nächsten Generation neue Normen geprägt werden. DEWEY hat darauf hingewiesen, daß eine derartige umfassende Lenkung durchaus möglich und sehr wirksam sein würde. Zweifellos ist der Preis an menschlichem Leid und Enttäuschung

für einige bisherige Festlegungen sehr hoch gewesen. Wenn sich uns diese Festlegungen lediglich als Vereinbarungen darböten und nicht als «kategorischer Imperativ», dann würden wir der Vernunft folgen und sie rationell gewählten Zielen anpassen. Was wir statt dessen tun, ist, daß wir unsere Don Quichottes, die lächerliche Verkörperung vergangener Zeiten, verspotten und genau wie vorher unsere Zeit als das einzig Wahre und Naturgegebene ansehen.

Einstweilen wird das therapeutische Problem der Behandlung von Psychopathen dieses Typs oft mißverstanden. Sie sind ihrer Umwelt entfremdet. Diesem Zustand könnte man oft wesentlich besser begegnen, als wenn man lediglich darauf besteht, daß sie ihnen fremde Gewohnheiten annehmen sollen. Zwei andere, bessere Verfahren sind stets möglich. Beim ersten Verfahren läßt man dem Patienten freie Hand in der Verfolgung seiner Interessen, so daß er allmählich lernt, seine Abweichung vom Standard mit größerem Gleichmut zu ertragen. Wenn er das Ausmaß erkennt, bis zu dem sein Leiden auf den Mangel an Rückhalt am traditionellen Ethos zurückzuführen ist, kann er allmählich dazu kommen, daß er nicht mehr so stark unter seinem Anderssein leidet. Sowohl die übersteigerten Gemütsstörungen des Manisch-Depressiven wie das Bedürfnis nach Zurückgezogenheit beim Schizophrenen verleihen dem Leben gewisse zusätzliche Werte, welche den anders Veranlagten abgehen. Der Psychopath, der sich seiner eigentlichen, ihm angeborenen Veranlagung zuwendet, kann allmählich eine unabhängigere und weniger quälende Einstellung gegenüber seiner Krankheit erreichen und sich auf dieser Grundlage ein zufriedienstellendes Leben aufbauen.

Im zweiten Falle hat eine größere Duldsamkeit der Gesellschaft gegenüber ihren aus dem Rahmen fallenden Gliedern mit der Selbsterziehung des Patienten Schritt zu halten. Die Zahl der Möglichkeiten in dieser Richtung ist Legion. Die Tradition selbst ist ebenso neurotisch wie irgendein Psychopath; ihre übergroße Angst vor jeglicher Abweichung von ihren zufällig gewählten Standardbegriffen zeigt sämtliche Merkmale des Psychopathen. Diese Angst hängt nicht damit zusammen, daß bestimmte Grenzen eingehalten werden müssen, innerhalb derer eine gewisse Übereinstimmung im Interesse des Allgemeinwohls erforderlich ist. In einigen Kulturen genießt der einzelne größere Freiheit als in anderen, und diese Kulturen leiden offensichtlich nicht darunter, daß sie viele Eigenheiten zulassen. Wahrscheinlich werden künftige Gesellschaftsordnungen diese Toleranz und die Förderung individuellen Andersseins weitertreiben als irgendeine Kultur, die wir kennen.

Die gegenwärtige Tendenz in Amerika neigt so sehr zum entgegengesetzten Extrem, daß es für uns nicht leicht ist, uns die Änderungen auszumalen, die solche eine Haltung nach sich ziehen wird. «Middletown» ist ein typisches Beispiel für das ängstliche Bemühen unserer Städter, ja um keinen Preis auch nur im geringsten von den Nachbarn abzuweichen. Exzentrizität wird mehr gefürchtet als Schmarotzertum. Jegliches Opfer an Zeit und Ruhe wird gebracht, damit nur ja kein einziges Familienmitglied mit dem Makel des Außenseitertums

behaftet wird. Unter den Schulkindern gibt es große Tragödien, weil sie vielleicht nicht eine bestimmte Sorte Strümpfe tragen, nicht an einem bestimmten Tanzkurs teilnehmen oder eine bestimmte Automarke fahren dürfen. Die das ganze Leben in «Middletown» beherrschende Kraft ist die Angst vor dem «Anderssein».

Der psychopathische Zoll, den eine solche Triebkraft erhebt, wird in jeder beliebigen Anstalt für Geisteskranke klar ersichtlich. In einer Gesellschaft, wo sie dagegen nur eine von vielen wäre, würde das Bild ganz anders aussehen. Jedenfalls kann kein vernünftiger Mensch daran zweifeln, daß eine der wirksamsten Methoden, Amerika von der bedenklichen Last der durch Psychopathie ausgelösten Tragödien zu befreien, zur Zeit nur in einem Erziehungsprogramm bestehen kann, das Duldsamkeit gegenüber der Umwelt und eine Art Selbstachtung und Unabhängigkeitsempfinden, welche sowohl «Middletown» als auch unserer städtischen Tradition fremd ist, fördert.

Natürlich sind nicht alle Psychopathen Personen, deren artbedingte Lebensäußerungen von denen ihrer Zivilisation abweichen. Eine andere große Gruppe besteht aus denjenigen, die lediglich den an sie gestellten Forderungen nicht entsprechen, dabei aber doch zu starke Impulse in sich haben, als daß sie einen Mißerfolg überwinden könnten. In einer Gesellschaft, die «den Willen zur Macht» am höchsten einschätzt, brauchen die «Versager» durchaus nicht anderer Sinnesart zu sein, sondern es kann auch lediglich daran liegen, daß es ihnen an der nötigen Begabung fehlt. Der Minderwertigkeitskomplex erhebt in unserer Gesellschaft einen beträchtlichen Leidenszoll. Es ist nicht unbedingt so, daß Leidende dieses Typs eine ganze Serie von Fehlschlägen in dem Sinne, daß starken angeborenen Neigungen Halt geboten wurde, hinter sich haben; ihre Niederlage beruht nur zu oft darauf, daß sie eben unfähig sind, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Es hängt ganz von dem Wesen ihrer Kultur ab, ob das traditionelle Ziel von vielen oder nur von einigen wenigen erreicht werden kann; je schwerer der Erfolg zu erringen ist und je kleiner deshalb die Zahl derer ist, denen er zuteil wird, desto größer wird auch die Zahl derer sein, die unter ihrer mangelnden «Anpassungsfähigkeit» leiden müssen.

Bis zu einem gewissen Grade kann die Zivilisation dadurch, daß sie immer höhere und erstrebenswertere Ziele steckt, die Zahl der «Nichtnormalen» erhöhen. Es wird dies aber äußerst leicht überbott, denn ganz geringfügige Änderungen in der Haltung der Gesellschaft können die Folgeerscheinung wieder aufwiegen. Im großen und ganzen scheint, nachdem die gesellschaftlichen Möglichkeiten, die in der Duldsamkeit und in der Anerkennung individueller Verschiedenheiten liegen, in ihrer Auswirkung noch kaum erforscht sind, Pessimismus übereilt zu sein. Bestimmt sind andere soziale Faktoren, die wir hier besprochen haben, in entschieden höherem Maße für die Mehrzahl unserer Neurotiker und Psychopathen direkt verantwortlich zu machen. Faktoren, welche die Zivilisationen, wenn sie wollten, ausmerzen könnten, ohne damit etwas verlieren zu müssen.

Wir haben das Individuum vom Gesichtspunkt seiner Fähigkeit zu einer angemessenen Funktion innerhalb seiner Gesellschaft aus be-

trachtet. Diese angemessene Funktion ist eine der Normen für die klinische Bestimmung des Normalzustandes. Für diesen Normalzustand gibt es bestimmte Symptome, und die Tendenz geht dahin, ihn dem statistischen Durchschnitt gleichzusetzen. In der Praxis haben diese Durchschnittswerte nur Laboratoriumswert, aber trotzdem werden die Abweichungen davon als unnormal betrachtet.

Vom Standpunkt der einzelnen Kultur aus betrachtet ist diese Prozedur sehr nützlich. Sie zeigt das klinische Bild der Zivilisation und liefert umfangreiches Informationsmaterial über die von der Gesellschaft anerkannte Geisteshaltung. Diese zum absoluten Normalzustand zu erklären, bedeutet jedoch etwas ganz anderes. Wie wir gesehen haben, fallen die Bereiche des Normalen in den verschiedenen Kulturen durchaus nicht zusammen. Einige, wie die der Zuñi und der Kwakiutl, decken sich überhaupt nur in ganz wenigen Punkten. Die statistisch festgestellte Norm der Nordwestküste würde in den Pueblos weit außerhalb der äußersten Grenzen des Abnormen liegen. Der für die Kwakiutl normale Rivalitätskampf würde bei den Zuñi lediglich als Verrücktheit angesehen und die traditionelle Gleichgültigkeit der Zuñi gegenüber dem Anstreben von Macht und der Demütigung anderer einem Angehörigen einer Adelsfamilie an der Nordwestküste als Schwachsinn ausgelegt werden. An Abweichungen von der Norm in der einen Kultur darf man niemals den Maßstab auch der ungewöhnlichsten Erscheinung in einer anderen anlegen. Jede Gesellschaft kann, je nach ihren Vorurteilen, sogar hysterische, epileptische und paranoide Symptome vermehren und steigern, indem sie diejenigen Individuen, welche derartige Symptome zeigen, in immer größerem Ausmaße zu den Stützen der Gesellschaft macht.

Dieses Faktum ist von Wichtigkeit für die Psychiatrie, weil es die Abnormität einer anderen Gruppe erklärt, die wahrscheinlich in jeder Kultur existiert: die Abnormität derer, die die extremste Entwicklung des örtlichen Kulturtyps darstellen. Diese Gruppe steht, gesellschaftlich gesehen, im Gegensatz zu der besprochenen, deren Handlungen im Widerspruch zu den Standardbegriffen ihrer Kultur stehen. Anstatt sie bei jeder sich bietenden Gelegenheit bloßzustellen, unterstützt sie die Gesellschaft auch noch in ihren extremsten Verirrungen. Sie hat einen Freibrief, von dem sie fast uneingeschränkten Gebrauch machen kann. Aus diesem Grunde fällt diese Gruppe praktisch niemals in den Bereich der zeitgenössischen Psychiatrie. Auch in dem ausführlichsten psychiatrischen Handbuch ihrer Generation wird sie wohl kaum zu finden sein. Vom Standpunkt einer anderen Zeit oder Kultur aus erscheint sie jedoch meist als der absonderlichste Vertreter der Psychopathen jener Periode.

*Auswüchse eines Kulturtyps: Puritaner, Pfarrer
und die Egoisten von heute*

Die Puritanergeistlichen der Neu-England-Staaten im 18. Jahrhundert wären die letzten gewesen, die von ihren Zeitgenossen in den Kolo-

nien als Psychopathen angesehen worden wären. Nur wenige Gruppen von Ansehen dürften jemals in irgendeiner Kultur eine solch vollkommene Diktatur über Geist und Gemüt ausgeübt haben, wie sie es taten. Sie waren einfach die Stimme Gottes. Und doch waren für den Beschauer von heute sie – und nicht die verwirrten und gequälten Frauen, die sie als Hexen verbrannten! –, die Psychoneurotiker des puritanischen Neu-England. Ein so übersteigertes Gefühl von Sündhaftigkeit, wie sie es bei ihrer eigenen Bekehrung schilderten und von den «Neubekehrten» verlangten, findet man in einer nur wenig vernünftigeren Zivilisation lediglich in Anstalten für Geisteskranke. Ohne ein Überzeugtsein von der eigenen Sündhaftigkeit, welches das Opfer, manchmal auf Jahre hinaus, mit Gewissensbissen und schrecklichen Angstzuständen zu Boden drückte, gab es bei ihnen keine Erlösung. Es war Pflicht des Geistlichen, die Angst vor der Hölle in die Seele auch des kleinsten Kindes zu pflanzen und von jedem «Bekehrten» zu verlangen, daß er die Verdammnis auf sich nehme, falls Gott sie über ihn verhängen sollte. Nach welchen Gesichtspunkten wir auch die Akten der Puritanerkirche Neu-Englands durchblättern – gleich ob es sich um Hexen oder «unerlöste», noch nicht einmal zehnjährige Kinder oder um Themen wie Verdammnis oder Prädestinationslehre handelte –, wir stehen der Tatsache gegenüber, daß diejenige Gruppe von Menschen, welche die Durchführung der damaligen Kulturdoktrin bis ins Extrem und in allen Ehren erzwang, nach den nur geringfügig geänderten Standardbegriffen unserer Generation das Opfer einer ungeheuerlichen Verirrung war. Vom Gesichtspunkt der vergleichenden Psychiatrie aus fallen diese Leute in die Klasse der Unnormalen.

In unserer Generation erfahren extreme Formen der Selbstbeweihräucherung eine ähnliche Unterstützung durch die Kultur. Arrogante, zügellose Ihmenschen als Familienväter, Gerichtsbeamte und Geschäftsleute sind immer wieder von Romanschriftstellern und Dramatikern behandelt worden und in jeder Gesellschaft bekannte Erscheinungen. Gleich dem Vorgehen der Puritanerpfarrer ist ihre Handlungsweise oftmals in höherem Maße asozial als die von Zuchthäuslern. Was sie an Leid und Enttäuschung um sich herum erzeugen, ist unsagbar. Auch diese Leute sind höchstwahrscheinlich geistig nicht gesund. Dabei nehmen sie einflußreiche, wichtige Stellen ein und sind in der Regel auch Familienväter. Der Druck, den sie auf ihre Kinder und auf die Gesellschaft ausüben, ist unauslöschlich. In unseren psychiatrischen Handbüchern treten sie nicht auf, weil ihr Verhalten ja den Dogmen unserer Zivilisation entspricht. Ihr Auftreten ist so sicher, wie es nur solchen möglich ist, die sich genau nach den Standardbegriffen ihrer Kultur richten. Trotzdem wird eine künftige Psychiatrie unsere Romane, Briefe und Akten durchsuchen, um über einen psychopathischen Typ, den sie sonst nicht für möglich halten würde, Aufschluß zu bekommen. In jeder Gesellschaft werden gerade in dieser Gruppe der von der Kultur Ermutigten und in ihrem Benehmen Bestärkten einige der extremsten Verhaltensgruppen gefördert.

*Soziale Relativität – eine Lehre der Hoffnung,
nicht der Verzweiflung*

Das derzeitige soziale Denken hat keine wichtigere Aufgabe vor sich als die, der Relativität der Kulturen in angemessener Weise Rechnung zu tragen. Auf dem Gebiet der Soziologie wie dem der Psychologie sind diese Verwicklungen grundlegender Natur, und die heutige Anschauung über gegenseitige Berührungen von Völkern und über unsere eigenen ständig wechselnden Standardbegriffe hat eine vernünftige, wissenschaftlich begründete Ausrichtung bitter nötig. Die überspitzte Anschauung von heute hat aus der sozialen Relativität selbst auf dem kleinen bis jetzt erkannten Sektor eine Doktrin der Verzweiflung gemacht. Sie hat deren Mißverhältnis zu den orthodoxen Träumen von Ewigkeitswert und Idealzustand und zu den Unabhängigkeitsillusionen des Individuums betont. Sie hat behauptet, daß das Dasein zu einem inhaltslosen Begriff würde, sobald die Träume und Illusionen wegfallen müßten. Aber wir würden uns eines Anachronismus schuldig machen, wenn wir unser Dilemma so deuten wollten. Nur das unweigerliche «Nachhinken» der Kultur veranlaßt uns, darauf zu bestehen, daß das Alte auch im Neuen vorhanden sein müsse und daß die einzige Lösung in der Hereinnahme der alten Sicherheit und Stabilität in die neue Formbarkeit bestehe. Die Anerkennung kultureller Relativität trägt ihre eigenen Werte in sich, welche nicht die der absolutistischen Philosophen zu sein brauchen. Sie fordert althergebrachte Anschauungen heraus und verursacht bei denen, die darin aufgewachsen sind, beträchtliches Unbehagen. Sie erzeugt Pessimismus, weil sie alte Formeln über den Haufen wirft, und nicht, weil sie vielleicht etwas an sich Schwieriges enthielte. Sobald die neue Anschauung zum gewohnheitsmäßigen Glauben geworden ist, wird sie ein anderes, vertrauenswürdiges Bollwerk des «guten» Lebens bilden. Dann werden wir es zu einem wirklichkeitsnäheren Gesellschaftsprinzip bringen und als Grund zur Hoffnung und als neue Grundlage der Duldsamkeit die neben dem unsrigen bestehenden und ebenso gültigen Kulturschemata anerkennen, welche sich die Menschheit aus dem Rohmaterial des nackten Seins geschaffen hat.

NACHWORT

Die drei im vorliegenden Werke beschriebenen Primitivvölker wurden deshalb ausgewählt, weil wir genügende Kenntnisse über sie besitzen und weil ich bereits veröffentlichte Beschreibungen durch die Ergebnisse vieler Unterredungen mit Fachethnologen, welche mit dem Leben dieser Völker vertraut sind und maßgebliche Monographien über sie veröffentlicht haben, ergänzen konnte. Ich habe selbst mehrere Sommer im Pueblo Zuñi und bei einigen Nachbarstämmen, welche letztere ich als Gegenstücke zur Pueblokultur verwendet habe, verbracht. Eine große Dankeschuld habe ich Dr. RUTH BUNZEL abzutragen, die die Zuñisprache vollkommen beherrscht und deren Berichte und Textsammlungen über die Zuñi die besten aller verfügbaren Studien über die Pueblokultur darstellen. Der unschätzbaren Monographie «Die Zauberer von Dobu» (The Sorcerers of Dobu) von Dr. REO F. FORTUNE und vielen, für mich sehr wertvollen Unterhaltungen mit dem Verfasser verdanke ich das Material für die Beschreibung von Dobu. Für die Nordwestküste Nordamerikas standen mir nicht nur die Textveröffentlichungen und ausführlichen kompilatorischen Arbeiten von Prof. FRANZ BOAS über das Leben der Kwakiutl zur Verfügung, sondern auch sein noch unveröffentlichtes Material sowie sein tiefeschürfender Bericht über seine an der Nordwestküste in mehr als 40 Jahren gemachten Erfahrungen.

Für das, was ich hier vorlege, trage ich allein die Verantwortung — es mag sein, daß ich bei der einen oder anderen Auslegung weiter gegangen bin, als es ein Fachethnologe getan hätte. Jedoch sind die betreffenden Kapitel von den oben genannten Fachleuten durchgelesen und meine Ausführungen als den Tatsachen entsprechend anerkannt worden. Für diejenigen Leser, welche sich mit den angezogenen Werken näher befassen wollen, habe ich ein Literaturverzeichnis beigelegt. Den Verlegern, die mir den Nachdruck einzelner Stellen aus den nachstehenden Artikeln gestattet haben, bin ich für ihr Entgegenkommen zu großem Dank verpflichtet. Es handelt sich im einzelnen um: «The Science of Custom» aus «The Century Magazine», «Configurations of Culture in North America» aus «The American Anthropologist» und «Anthropology and the Abnormal» aus «The Journal of General Psychology».

Zu danken habe ich ferner dem Verlag E. P. Dutton & Co. als dem Verleger von «The Sorcerers of Dobu».

Columbia University, New York City

Ruth Benedict

QUELLENNACHWEIS

- 15 ITARD, JEAN-MARC-GASPARD: «The Wild Boy of Aveyron», übersetzt von George und Muriel Humphrey. New York, 1932.
Wahrscheinlich waren einige dieser Kinder nicht ganz normal und infolgedessen ausgesetzt worden, aber es ist kaum möglich, daß dies bei allen der Fall war, wenn sie auch auf Beobachter den Eindruck von Halbblöden machten.
- 17 Siehe BOAS, FRANZ: «Anthropology and Modern Life», S. 18—100. New York, 1932.
- 24 Eine Analyse von Reifezeremonien als Krisenzeremonialismus siehe VAN GENNEP, ARNOLD: «Les Rites de Passage». Paris, 1909.
- 27 MEAD, MARGARET: «Coming of Age in Samoa». New York, 1928.
- 30 HOWITT, A. W.: «The Native Tribes of South-East Australia». New York, 1904.
- 34 BENEDICT, RUTH: «The Concept of the Guardian Spirit in North America» in *Memoirs of the American Anthropological Association*, Nr. 29, 1923.
- 42 MALINOWSKI, BRONISLAW: «The Sexual Life of Savages», London, 1929; «Argonauts of the Western Pacific», London, 1922; «Sitte und Verbrechen bei Naturvölkern», Wien 1949; «Sex and Repression in Savage Society», London, 1927; «Myth in Primitive Psychology», New York, 1926.
- STERN, WILHELM: «Die differentielle Psychologie in ihren Grundlagen», Leipzig, 1921.
- 43 WORRINGER, WILHELM: «Formprobleme der Gotik», 18.—19. Tausend, München 1927.
KOFFKA, KURT: «The Growth of the Mind», New York, 1927.
KÖHLER, WOLFGANG: «Gestalt Psychology», 2. Auflage, New York, 1948.
Einen Überblick über die Arbeit der «Gestalt-Schule» bietet MURPHY-GARDNER: «Approaches to Personality», S. 3—36, New York, 1932.
- 44 DILTHEY, WILHELM: «Gesammelte Schriften», Bd. 2, 8, Leipzig, 1914 bis 1931.
SPENGLER, OSWALD: «Der Untergang des Abendlandes», letzte Aufl. 1950.
- 48 Die offizielle Schreibweise «Zuñi» ist eigentlich irreführend, weil das «ñ» wie das deutsche «n» ausgesprochen wird.
Es folgt hier eine kurze Zuñi-Bibliographie in Auswahl: (Die Nummern bei den folgenden Zitatnachweisen beziehen sich darauf.)
BENEDICT, RUTH:
1. «Zuñi Mythology» in *Columbia University Contributions to Anthropology*, XXI (2 Bde.), New York, 1934.
2. «Psychological Types in the Cultures of the Southwest» in *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists*, 572—581, New York, 1928.
- BUNZEL, RUTH L.:
1. «Introduction to Zuñi Ceremonialism» in *Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, S. 467—544, Washington, 1932.
2. «Zuñi Ritual Poetry», a. a. O., S. 611—835.
3. «Zuñi Katchinas», a. a. O., S. 837—1086.
4. «Zuñi Texts» in *Publications of the American Ethnological Society*, XV, New York, 1933.
- CUSHING, FRANK HAMILTON:
1. «Outlines of Zuñi Creation Myths» = *Thirteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1926.

2. «Zuñi Folk Tales», New York, 1901.
3. «My Experiences in Zuñi» in *The Century Magazine*, Nr. 3 und 4, 1888.
4. «Zuñi Breadstuffs» = *Publications of the Museum of the American Indian, Heye Foundation*, VIII, New York, 1920.
5. «Zuñi Fetishes» = *Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1883.
- KROEBER, A. L.: «Zuñi Kin and Clan» = *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Bd. XVIII, 2., New York, 1917.
- PARSONS, ELSIE CLEWS: «Notes on Zuñi», I, II = *Memoirs of the American Anthropological Association*, Bd. 4, 3, 1927.
- STEVENSON, MATILDA COX:
1. «The Zuñi Indians» = *Twenty-Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1904.
2. «The Religious Life of the Zuñi Child», a. a. O., V, Washington, 1887.
- 48 KIDDER, A. V.: «Southwest Archaeology», Yale University Press, New Haven, 1934.
- 51 Die rituellen Gebete der Zuñis stammen aus BUNZEL 2.
- 51 Siehe BUNZEL 2., S. 626.
- 52 Siehe BUNZEL 2., S. 689.
- 53 Siehe BUNZEL 2., S. 645, 716.
- 54/55 Siehe BUNZEL 2., S. 666—667; desgleichen 1. und 3.
- 56/57 Siehe STEVENSON, 1., S. 94—107.
- 58 desgleichen Seite 407—576.
- 60 Zu dem sanftmütigen Betragen der Zuñi bei der Trennung von Ehegatten siehe jedoch Seite 87 (Rauferei zwischen Nebenbuhlerinnen).
- 64 NIETZSCHE, FRIEDRICH: «Die Geburt der Tragödie».
- 66 BENEDICT, RUTH: «The Vision in Plains Culture» in *American Anthropologist*, N. S. 24, S. 1—23, 1922.
- 68/69 FORTUNE, REO F.: «Secret Societies of the Omaha» = *Columbia University Contributions to Anthropology*, XII, New York, 1932; BENEDICT 1.
- 69/70 LEWIN, LOUIS: «Webers Anhalonium Lewinii und andere Cacteen. Zweite Mitteilung.» S. A. a. d. *Archiv für Experimentelle Pathologie und Pharmakologie*, Bd. XXXIV, Leipzig, 1894.
- 71/72 BENEDICT 2.; zitiert aus BUNZEL 1., S. 482.
- 72 STEVENSON: *Thirtieth Report of the Bureau of American Ethnology*, S. 89.
- 74 Über die Einführung in die Kaktus-Gesellschaft s. CUSHING 3., Bd. 4, S. 31—32.
dto. in die Feuer-Gesellschaft a. a. O., S. 30—31, und STEVENSON 1., S. 526.
- 75 LAWRENCE, D. H.: «Mornings in Mexico», S. 109—110, New York, 1928.
- 76 Über den Tanz der Cora auf dem Altar s. PREUSS, K. T.: «Die Nayarit-Expedition», S. 55, Leipzig, 1912.
Über den Hopi-Tanz s. VORH, H. R.: «Oraibi Summer Snake Ceremony» = *Field Columbian Museum Publication*, Nr. 83, S. 299, Chicago, 1903.
- 80 Zitate aus BUNZEL 1., S. 480.
- 82 Siehe MALINOWSKI, B.: «Sex and Repression in Primitive Society», S. 74 bis 82, New York, 1927.
- 82/83 Siehe JUNOD, HENRI A.: «Story of a South African Tribe», I, S. 73—92, Neuchâtel, 1912. Der beschriebene Stamm sind die Bathonga.
- 84 Dieser Erzählung (BENEDICT 1., II) liegt ein Geschehnis zugrunde, das sich um 1850 ereignete. Sie stammt von der Tochter dieser Familie. (BUNZEL, 4., S. 35—38).
- 87 Eine Abhandlung über die Eifersucht vom kulturellen Standpunkte aus siehe bei MEAD, MARGARET: «Jealousy, Primitive and Modern» in *Woman's*

Coming of Age, hrsgg. v. Schmalhausen, S. D. u. Calverton, V. F., New York, 1931.

- 88/89 Siehe PARSONS, ELSIE CLEWS: «Isleta, New Mexico» in *Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, S. 248–250; und GOLDFRANK, ESTHER SCHIFF (Manuskript).
- 89 Gebet an die tote Frau zitiert in BUNZEL 2., S. 632.
Über Trauerbräuche auf der Prärie s. GRINNELL, GEORGE BIRD: «The Cheyenne Indians», II, S. 162, Yale University Press, 1923.
- 90 Zu der Abneigung gegen das Verlassen des Grabes s. GRINNELL, a. a. O. Zu den wiederholten Besuchen am Grabe s. DONALDSON, THOMAS: *The George Catlin Indian Gallery in the U. S. National Museum*, 277 in (*Smithsonian Institution*) *Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution to July, 1885*, Tl. 5, Washington, 1886.
Über die Trauer bei den Dakota s. DELORIA, ELLA (Manuskript)
- 91 Zum Problem des Außenseitertums s. S. 197 ff
- 92 Siehe BUNZEL 2., S. 679–683.
- 93 GRINNELL, GEORGE BIRD: «The Cheyenne Indians», Bd. 2, 8–22, New Haven, 1923. Clowns beim Skalptanz: a. a. O., S. 39–44.
- 94/95 Siehe BENEDICT 1.
- 97 BOURKE, JOHN J.: «Notes on the Cosmology and Theogony of the Mojave Indians of the Rio Grande, Arizona», S. 175, in *Journal of American Folklore*, II, (1889), S. 169–189.
- 98/99 Beispiele zum Fruchtbarkeits-Symbolismus der Hopi s. bei HAEBERLIN, H. K.: «The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians», S. 37–46, in *Memoirs of the American Anthropological Association*, III, Nr. 1, 1916.
Zu den Wettläufen zwischen Männern und Frauen in Peru s. ARRIAGA, P. J.: «Extirpación de la Idolatría del Perú», S. 36, Lima, 1621.
- 100 Einen ganz absonderlichen Erklärungsversuch der Zuñis s. b. PARSONS, ELSIE CLEWS: «Winter and Summer Dance Series in Zuñi in 1918», S. 199, in *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 17, Nr. 3, 1922.
- 100/101 «Liebenswürdige Disziplinmaßnahmen» ist die BUNZEL'sche Bezeichnung, s. BUNZEL 3., S. 846; CUSHING 1., S. 379–381.
- 101 Zitate aus BUNZEL 1., S. 486, 497.
- 102 Zitat zur Weltanschauung der Zuñi aus BUNZEL 1., S. 486.
- 103 Zitate aus BUNZEL 2., S. 784, 646, 807–808.
- 104 Dieses Kapitel beruht auf der Monographie «The Sorcerers of Dobu» von REO F. FORTUNE, New York, 1932. Natürlich kann es nur einen Auszug aus DR. FORTUNE's Werk darstellen. Um das Nachschlagen zu erleichtern, habe ich bei wichtigen Punkten Stellenangaben gemacht.
- 109 Über die Totems der Dobuer s. FORTUNE, S. 30–36.
- 110 Zur Ehe auf Manus s. MEAD, MARGARET: «Growing up in New Guinea», New York, 1930.
- 115 Zitiert aus FORTUNE, S. 16.
- 116 Zum Pflanzungsritual s. FORTUNE, S. 106–131.
- 118/119 Zitiert aus FORTUNE, S. 139–140 (auszugsweise).
- 121 Beispiele zu «Vada», s. FORTUNE, S. 158–164 u. 284–287.
- 122 Siehe MALINOWSKI, BRONISLAW: «Argonauts of the Western Pacific», London, 1922.
Über den wirtschaftlichen Hintergrund des «Kula» s. FORTUNE, S. 200–210.
- 126 Zitiert aus FORTUNE, S. 216–217.
- 127 Trauersitten beim Tod eines Ehegatten s. FORTUNE, S. 11, 57, 194.
- 129 Zitiert nach FORTUNE, S. 11.

- 129/130 Siehe FORTUNE, S. 197—200.
- 130 Betr. «feindseliger Verdacht» s. FORTUNE, S. 23.
- 131 Siehe FORTUNE, S. 170.
Zu dem Verhalten der Dobuer gegenüber dem Yams s. FORTUNE, S. 222.
- 133 Siehe FORTUNE, S. 78, 85.
- 135 Siehe FORTUNE, S. 109.
- 136 Einige wesentliche Werke über die Kwakiutl von FRANZ BOAS:
1. «The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians» in *Report of the U. S. National Museum for 1895*, S. 311—738, Washington, 1897.
2. (BOAS, FRANZ und HUNT, GEORGE) «The Jesup North Pacific Expedition» III, «Memoir of the American Museum of Natural History», New York, 1905.
3. «Ethnology of the Kwakiutl», 2 Bde. = *Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1921.
4. «Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl» = *Columbia University Contributions to Anthropology*, III, New York, 1925.
5. «The Religion of the Kwakiutl Indians», Bd. 2, = *Columbia University Contributions to Anthropology*, X, New York, 1930.
- 138 Die Vorfürhungen der Geheimgesellschaften sind in BOAS 1. beschrieben.
- 138/139 Zitiert aus BOAS 1., S. 466, 513, 467, 459.
- 139 Zum Tanz des Kannibalen s. BOAS 1., 437—462, 500—544.
- 147 Zur Endogamie der Bella Coola s. BOAS, FRANZ: «The Mythology of the Bella Coola Indians», S. 125, in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, I, S. 25—127 = *Memoirs of the American Museum of Natural History*, New York, 1898.
- 147 «Wir kämpfen mit unserem Besitz!» s. BOAS 1., S. 571.
- 148/150 Zitiert aus BOAS 3., S. 1291, 1290, 848, 857, 1281, 1288, 1290, 1283, 1291.
- 151 Zitiert aus BOAS 1., S. 622.
- 152/153 Nach BOAS 1., S. 346—353.
- 153/155 Siehe HUNT, GEORGE: «The Rival Chiefs» in *Boas Anniversary Volume*, S. 108—136, New York, 1906.
- 155/157 Siehe BOAS 3., S. 744 u. 1., S. 581.
Siehe BOAS 4., S. 165—229.
Siehe BOAS 1., S. 359 ff., 421 ff.
- 158 Siehe BOAS 1., S. 422.
- 160 Zitiert aus BOAS 1., S. 424 u. 3., S. 1030; über Heiratswettkampf s. S. 473
- 161 Siehe BOAS 1., S. 366 u. 3., S. 1075.
- 162 Siehe BOAS 3., S. 1110—1117, 2., S. 441 ff.
- 163 «Nach Weisungen der Geister» — s. BOAS 3., S. 740.
- 163/164 Zur Ermordung eines erfolgreichen Schamanen durch seine Nebenbuhler s. BOAS 5., S. 31—33.
- 164 Spione der Schamanen — s. BOAS 5., S. 15, 270 u. 5., S. 277—288.
- 165 Siehe BOAS 5., S. 271.
- 166 Zu den Unfällen s. BOAS 4., S. 133; 1., S. 600; 2., S. 104.
«Verrückte Tat . . .» — s. BOAS 3., S. 709.
- 167 Zu der Kopfjagd s. BOAS 3., S. 1385, 1363.
- 167/168 Siehe BOAS, Manuskript.
- 169 Siehe BOAS 3., S. 1093—1104.
- 170 Zitiert nach MAYNE in BOAS, F.: «Tsimshian Mythology», S. 545, in *Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Mythology*, Washington, 1916.
Siehe BOAS 1., S. 394.

- 77 DURKHEIM, ÉMILE: «Les Règles de la méthode sociologique», 6e éd., Paris, 1912.
- KROEBER, A. L.: «The Superorganic» in *American Anthropologist*, N. S. XIX (1917), S. 163 — 213.
- Siehe auch
- FOLSOM, J. R.: «Social Psychology», S. 296 ff., New York, 1931.
- 178 Über die Verurteilung der «Gruppen-Illusion» s.:
- ALLPORT, F. H.: «Social Psychology», Boston, 1924.
- RIVERS, W. H. R.: «Sociology and Psychology» in *Psychology and Ethnology*, London, 1926.
- 180/181 Zitiert aus MURPHY, GARDNER: «Experimental Psychology», S. 375.
- 184/185 Zitiert aus BOAS 5., S. 202; 3., S. 1309.
- 186 Siehe WESTERMARCK, E. A.: «History of Human Marriage», 3 Bde., 5th ed., London, 1921.
- 193/194 SUMNER, WILLIAM GRAHAM: «Folkways», Boston, 1907.
- 195/196 Siehe JONES, WILLIAM: «Mortuary Observances and the Adoption Rites of the Algonkian Foxes of Iowa», S. 271 — 277, in *Quinzième Congrès International des Américanistes*, Quebec, 1907.
- 197 «Außenseiter» auf Dobu — s. FORTUNE, R. F.: «Sorcerers of Dobu», S. 54, New York, 1932.
- 198/199 Diese Erzählung aus Eingeborenenmund s. b. BUNZEL, RUTH L. 4., S. 44 — 52. (S. Anm. zu S. 51.)
- 200 Beschreibung der verschiedenen Zuñi-«berdaches» s. b. PARSONS, ELSIE CLEWS: «The Zuñi Lámana» in *American Anthropologist*, N. S. 18 (1916), S. 521 — 528.
- 201 Zu «We-Wha» siehe STEVENSON, MATHILDA C.: «The Zuñi Indians» in *Twenty-Third Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, S. 37, 310 — 331, 374.
- 202/206 Aus BENEDICT, RUTH: «Culture and the Abnormal» in *Journal of General Psychology*, 1934, I, S. 60 — 64.
- 202 Siehe DIXON, ROLAND B.: «The Shasta» in *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XVII, S. 381 — 498, New York, 1907.
- 204 Eine gute Zusammenfassung siehe bei CZAPLICKA, M. A.: «Aboriginal Siberia», Oxford, 1914.
- 204/205 CALLAWAY, CANON H.: «Religious System of the Amazulu» = *Publications of the Folklore Society*, XV, S. 259 ff., London, 1884.
- 206 Siehe SAPIR, E., in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXVII, 1932, S. 241.
- 206/207 Siehe DEWEY, JOHN: «Human Nature and Conduct», New York, 1922.
- 207 LYND, ROBERT u. HELEN: «Middletown», New York, 1929.
- 210 Derartige Typen werden von MAY SINCLAIR und TSCHECHOW mit Vorliebe in ihren Romanen und Kurzgeschichten dargestellt.

«ETHNOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE»

Ethnologie (vom griechischen *ethnos* Volk und *logos* – Rede) ist die Wissenschaft von den Gebräuchen, Sitten, Institutionen der verschiedenen Völker. Sie setzt sich zum Ziel, das Wesen und die Struktur der Kulturen zu erforschen. Dem vorliegenden Buch von RUTH BENE-DICT käme eigentlich das Stichwort «Ethnologische Anthropologie» zu, denn die Autorin gelangt durch das Studium dreier primitiver Stämme der Jetztzeit, der Kwakiutl-Indianer von Vancouver Island (Canada), der indianischen Zuñi in Neu-Mexico und des melanesischen Stammes der Dobu zu Schlüssen auf das Wesen des Menschen überhaupt. Ihre Forschungen beschränken sich also nicht auf das Feld der *Ethnologie*, sie greifen hinüber zur *Anthropologie*, der Wissenschaft vom Menschen.

In ihren Anfängen versuchte die Anthropologie eine Bestimmung der Natur des Menschen mit Hilfe naturwissenschaftlicher Disziplinen, wie Anthropometrie (Messung des menschlichen Körpers), Erb- und Rassenkunde, Bevölkerungsbiologie, Eugenik usw. Es zeigte sich aber bald, daß das Wesen des Menschen von der naturwissenschaftlichen Forschung nicht ganz erschlossen werden kann; denn die Sitten und Gebräuche, die Sprache, das Denken und Glauben – die eigentlichen Kulturerscheinungen – können von ihr nicht erfaßt werden. Erst durch das Hinzutreten der Geisteswissenschaften läßt sich ein Gesamtbild gewinnen. So löste sich allmählich die Ethnologie von der Anthropologie – als der rein naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise des Menschen. Heute besteht zwischen diesen beiden Wissenschaften ein eigenartiges Verhältnis: noch zu Beginn dieses Jahrhunderts erhoben die naturwissenschaftlichen – die anthropologischen – Studien über den Menschen den Anspruch, auch die Sitten und Kulturen der Völker erklären zu können. Durch die Einsicht, daß den Schöpfungen menschlicher Kulturen ein hoher Grad von Selbständigkeit gegenüber den biologischen und zoologischen Voraussetzungen zukommt, neigt man heute eher zu der Überzeugung, daß die Ethnologie nicht nur *einen* Aspekt der Wissenschaft vom Menschen darstellt, sondern daß gerade diejenigen Phänomene, die sie untersucht, für die Bestimmung des menschlichen Wesens *maßgebend* sind.

Aus dem gleichen Grunde versteht man heute in den angelsächsischen Ländern unter *Anthropologie* nicht allein die biologische Erforschung des Menschen, sondern zugleich die archäologische, historische, linguistische, soziologische usw.; ihre Ergebnisse werden durch das Zusammenwirken von Anthropologen, Psychologen und Soziologen erarbeitet (vgl. A. L. KROEBER – CL. KLUCKHOHN, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard Univ. 1952). Es ist wichtig, sich die Schwierigkeit, die Wissenschaften vom Menschen auch nur terminologisch gegeneinander abzugrenzen, klar zu machen, denn sie macht etwas Grundsätzliches deutlich: die Unmöglichkeit, auf rein naturwissenschaftlichem Wege zu einer Lehre vom Wesen des Menschen, seiner Tätigkeit und seiner Werke zu kommen. Unter

dieser Problematik steht die ganze Geschichte und Wandlung dieser Wissenschaft.

Historisch gesehen rühren die ersten anthropologischen und ethnologischen Beobachtungen aus dem Interesse für das Fernliegende und Fremdartige her; als Interesse an den sozialen und geographischen Besonderheiten sind sie schon im klassischen Altertum nachzuweisen. Auch die Chinesen hatten bereits die somatischen Verschiedenheiten der Völker festgestellt.

Von HOMER (6. Jahrh. v. Chr.) werden in der *«Ilias»* die Völker von Kleinasien nach ihren kulturellen Eigenarten (wie Polygamie usw.) von den Hellenen unterschieden.

HERODOT (ca. 490–424 v. Chr.) ist wohl der älteste griechische Schriftsteller, der bewußt die Verschiedenheit der Völker und ihrer Gebräuche schildert. Im ersten Teil seines *«Perserkriegs»* beschreibt er nicht-griechische Völker nach Bevölkerungszahl, Ursprung, Sitten, Gesundheit, Nahrung, militärischer Organisation usw. HERODOT steht den fremden Völkern ohne Verachtung gegenüber, er neigt sogar dazu, sie zu idealisieren, ja die Einfachheit der Barbaren gegenüber der Kompliziertheit der hellenischen Kultur hervorzuheben. In solcher Bewertung macht sich schon die Tendenz geltend, *«Natur»* und *«Kultur»* einander entgegenzusetzen. Richtet sich HERODOTS Aufmerksamkeit auf das Entlegene und Kuriose, so ist im Geschichtswerk des THUKYDIDES (455–397 v. Chr.) schon der Ansatz zu einer politischen Soziologie erkennbar: der Gegensatz zwischen Sparta und Athen wird schon als unausweichlicher Gruppenkonflikt gesehen.

ARISTOTELES (384–322 v. Chr.) beweist in seiner *«Historia animalium»* den hohen Grad seiner unterscheidenden Beobachtungsgabe: er bemerkt, daß die Menschen, vom rein physiologischen Standpunkt aus gesehen, bestimmte eigene somatische Merkmale (Größe des Gehirns, aufrechter Gang usw.) haben. Seine Schule (der *«Peripatos»*) verfeinert und systematisiert diese Untersuchungen und sammelt Beobachtungen über die Sitten und Gebräuche der Barbaren. Hier schon beginnt die Betrachtung eines Volkes im Spiegel seiner Sitten: es wird als kulturelle Einheit erkannt und typologisch bestimmt.

Roms Eroberungen im Mittelmeerbecken führten zu Begegnungen verschiedener Völker, die POLYBIOS (201–120 v. Chr.) zum Gegenstand seiner Geschichtsschreibung macht. Eine der reifsten anthropologischen Leistungen des Altertums liefert uns aber der hellenisierte syrische Reisende POSEIDONIOS (135–51 v. Chr.). Seine ethnischen und geographischen Aufzeichnungen sind von außerordentlicher Lebendigkeit und Unmittelbarkeit. Hier taucht der Begriff der Anpassung von Völkern an ihre Umgebung in einem ersten Ansatz auf. Auch in CAESARS (100–44 v. Chr.) *«De bello gallico»* und in TACITUS' (50–116 n. Chr.) Werk über die Germanen lassen sich ethnologische Elemente nachweisen.

Die spätantike Überlieferung ist wegen des Verlusts der Quellen nur lückenhaft. Zu uns gelangt sind einige Berichte über die Hunnen und Alanen von AMMIANUS MARCELLINUS (320–400) und über die Slaven von PROKOP (6. Jahrh.). Diese Lücke wird erst im 13. Jahrhundert

durch den neuen Forscherdrang der Missionare, Reisenden und Entdecker überbrückt. Der flämische Franziskaner WILHELM VON RUBRUK (Ruysbroeck) (1215–1270) reist durch Zentralasien und der venezianische Kaufmann MARCO POLO (1254–1324) gelangt bis zum Fernen Osten. Seine Aufzeichnungen (vgl. «Die Million») sind berühmt. Weniger bekannt sind die Reisebeschreibungen von ODERICO DA PARDENONE (1265–1331) und NICOLO DA CONTI.

Mit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts setzt die Zeit der großen Entdeckungen fremder Länder und Kontinente ein, und ein ungeheures ethnologisches Material beginnt sich anzuhäufen: wir erinnern an die berühmten Berichte von ALVISE DA MOSTO (1432 bis 1488), CRISTOFORO COLOMBO (1451–1506), AMERIGO VESPUCCI (1454 bis 1512), GIOVANNI DA EMPOLI (1483–1518), FILIPPO SASSETTI (1540–1588). In G. B. RAMUSIOS (1485–1557) Sammlung «Delle navigationi et viaggi» sind die wichtigsten Berichte dieser Zeit zusammengetragen. Die sich ständig vermehrenden Druckereien tragen dazu bei, die Berichte über die Entdeckungen zu verbreiten. Durch die «Avisi» der venezianischen Druckerei Gioliti und der römischen von Blado und Zanetti werden Briefe von Jesuiten, die in Indien, Japan und China weilen, einem großen Publikum zugänglich.

Die Begegnung mit der Urbevölkerung Amerikas stellt die Theologen vor ein neuartiges ethnologisches Problem: Wie sind die Ursprünge jener Völker auf Adam zurückzuführen? Man beginnt, die Götter der Urbevölkerung Amerikas und die des alten Kontinents vergleichend zu betrachten (vgl. GREGORIO GARCIA «Origen de los indios en el nuevo mundo», Valencia 1606; J. FR. LAFFITAU «Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps», Paris 1724).

Während die Entdeckungsreisen des 16. Jahrhunderts zu einem neuen Aufblühen der *Völkerkunde*, also zur eigentlichen *Ethnologie* führen, erfährt gleichzeitig die *Anthropologie* durch die neue Entfaltung der Anatomie (VESALIUS 1514–1564), der Medizin, der Biologie eine bedeutende Erweiterung ihrer naturwissenschaftlichen Kenntnis des Menschen. Als Beispiel wäre hier die Abhandlung von TYSON (1693), in welcher nachzuweisen versucht wird, daß der Schimpanse (der vom Holländer BONIUS entdeckt und später vom Holländer TULPIUS nach Europa gebracht wurde) kein Mensch sei, als eines der ersten Dokumente der vergleichenden Anatomie und der anthropologischen Morphologie zu erwähnen.

Seit dem 18. Jahrhundert läßt sich die naturwissenschaftliche Erforschung der menschlichen Kulturen von der geisteswissenschaftlichen kaum noch trennen. Der große Schwede CARL VON LINNÉ (1707 bis 1778) unternahm mit seinem «System der Natur» die Klassifikation der Pflanzen und Tiere und veranlaßte Reisen nach Amerika, Japan, China und Afrika, deren Ergebnis nicht nur eine Sammlung von Pflanzennamen, sondern auch ausführliche ethnographische Berichte waren. LINNÉS Werk mit seiner im Kern noch gültigen Klassifikation erreichte noch zu Lebzeiten des Autors zwölf Auflagen. Zum erstenmal seit ARISTOTELES wird der Mensch als ein Glied des Natur-

reichs zu einem Objekt naturwissenschaftlicher Forschung; die vier Menschenrassen werden nach Hautfarbe, Körperbau, Temperament unterschieden. Im Werk von G. L. DE BUFFON (1707-1788) findet das unendlich angewachsene zoologische Material, das die Reisenden gesammelt hatten, seine Synthese. Die verschiedenen physischen Charaktere des Menschen werden auf drei Ursachen zurückgeführt: das Klima, die Nahrung und die Sitten.

Durch J. F. BLUMENBACH (1752-1840) entwickelt sich die *Morphologie* zu einem ersten Stadium der Reife: in seinem Werk *De generis humani varietate nativa* (1775) führt er sämtliche - anatomischen, physiologischen, psychologischen - Momente an, die für die Einheit der menschlichen Gattung sprechen; eine These, die damals viel diskutiert wurde.

Mit diesen anthropologischen, also naturwissenschaftlichen Untersuchungen hielten die Forschungen der *vergleichenden Ethnologie* Schritt (FONTENELLE, *L'origine des fables*, 1724; DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches*, 1760). Die Gleichzeitigkeit dieses Fortschreitens der *Ethnologie* und der *Anthropologie* muß darum betont werden, weil immer wieder versucht wird, die *Ethnologie* durch die *Anthropologie* zu erklären. Mit dem berühmten Brief des Physiologen W. EDWARDS (1777-1842) an die beiden Brüder und Historiker THIERRY wurde die *Anthropologie* zum Rang einer Wissenschaft erhoben, die für sich in Anspruch nehmen konnte, zur Deutung auch der Geschichte des Menschen, und damit zur Geistesgeschichte beizutragen. Von nun an beginnen die Historiker, die Linguisten, die Ethnologen und Soziologen die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Erforschung des Menschen und der Rassenlehre als den sicheren Grund und Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen anzusehen. Bei J. B. LAMARCK (1744-1829) und bei dem Engländer W. LAWRENCE (1783-1867) taucht schon die Erwägung einer phylogenetischen Beziehung des Menschen zu den Affen auf. Die materialistische Erklärung der Natur des Menschen scheint immer unangreifbarer und damit die Abhängigkeit der *Ethnologie* von der *Anthropologie* besiegelt zu sein.

PAUL BROCA (1824-1880) war überzeugt, daß die Grundlage jeder *Anthropologie* eine genau entwickelte menschliche *Morphologie* sei, die wiederum die Voraussetzung für jede weitere physiologische, psychologische und soziologische Untersuchung bilden müsse. Ein Zeitgenosse BROCA'S, Graf ARTHUR VON GOBINEAU (1816-1882) verfaßte eine Schrift über die Ungleichheit der menschlichen Rassen, in welcher er die These vertrat, daß die verschiedenen Rassenmerkmale auf Vererbungsfaktoren zurückzuführen seien und daß kulturelle Entwicklung und politische Macht, ihre Blüte und ihr Verfall, vom Grade der Reinheit einer Rasse abhängen. Diese Schrift blieb in jener Zeit ohne Widerhall.

DARWIN'S (1809-1882) Werk über den *Ursprung der Arten* bewirkte, daß die Evolutionstheorie sich durchsetzte. Sie gab der anthropologischen Forschung nach 1860 eine entscheidende Richtung: man untersuchte die Beziehung zwischen der Welt des Menschen und der

Welt der Tiere. Man forschte nach der Genealogie. Die evolutionistische Soziologie eines COMTE (1798–1857) und SPENCER (1820–1903) beherrschte das ganze 19. Jahrhundert. Gleichzeitig begann man, die prähistorischen Funde in Museen zu sammeln und diese zum Mittelpunkt ethnologischer Forschung zu machen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, hier einen umfassenden Abriss der verschiedenen ethnologischen Richtungen in den letzten fünfzig Jahren zu geben; wir verweisen den Leser auf die Geschichten der *Ethnologie*, die in unseren «Literaturhinweisen» angeführt sind. Wir nennen nur noch die französische Schule E. DURCKHEIMS (1858 bis 1917) und seines Nachfolgers LEVY-BRUHL (1857–1939), welche die Bedeutung des kollektiven Bewußtseins hervorhebt und aus ihr den Vorrang der Gesellschaft gegenüber Familie und Individuum ableitet. Desgleichen sei hier nur erinnert an die *Völkerpsychologie* von WILHELM WUNDT (1832–1920), der das ethnographische Material mit seiner im Laboratorium erarbeiteten Psychologie zu verschmelzen suchte. Die *Kulturmorphologie* fand in LEO FROBENIUS (1873–1939) ihren Theoretiker: jede Kultur stellt in sich einen Organismus dar, der als einheitliches Ganzes studiert werden muß, und die einzelnen Kulturen fügen sich wiederum zum Ganzen eines Kulturkreises zusammen.

Diese Hinweise wollen lediglich dazu dienen, den Standort des Buches von RUTH BENEDICT innerhalb der Vielfalt moderner anthropologischer Theorien und damit erst die volle Tragweite ihrer ethnologischen Thesen verständlich zu machen. Die *neue Ethnologie*, wie sie von RUTH BENEDICT, MARGARET MEAD, BRONISLAW MALINOWSKI vertreten wird, zeigt eine wesentliche Wendung. Ihre Grundthese ist, daß die Kultur eines Volkes wie sämtliche Verhaltensweisen des Menschen, auch die scheinbar unmittelbar biologischen, beispielsweise die sexuellen, nicht aus rein biologisch-zoologischen Gegebenheiten ableitbar sind. Der Mensch verfügt – im Unterschied zum Tier – nicht über eine eigene, unverrückbare und biologisch-zoologisch vorbestimmte Welt: er muß sie sich selbst schaffen, deshalb sind seine Prägungen immer verschieden und immer Ausdruck einer Kultur (vgl. in «rde» SCHELSKY, Soziologie der Sexualität, und in den hier angegebenen Literaturhinweisen u. a. die Arbeiten von A. GEHLEN, A. PORTMANN, B. MALINOWSKI, M. MEAD, TH. v. UEXKÜLL).

Diese ethnologische These gewann auch in der zeitgenössischen deutschen Diskussion der *Anthropologie* Raum. A. GEHLEN hat in seiner Arbeit «Der Mensch» auf unsere eigenartige Situation gegenüber dem Tier hingewiesen: während fast alle Tiere eine weitgehende regionale Fesselung, also eine «Ein-Passung» in eine ganz bestimmte Umwelt zeigen, mangelt diese dem Menschen. Er ist sich selbst ständig Aufgabe, er muß gegenüber allem – auch sich selbst – von sich aus Stellung nehmen. Die Akte seines Stellungnehmens nach außen nennen wir Handlungen, und insofern er sich selbst Aufgabe ist, Stellung zu sich nimmt, macht er sich «zu etwas». Dieser Sicht erscheint auch die Physis des Menschen in ganz neuem Licht. Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen

höheren Säugern durch Mängel bestimmt, die jeweils in exakt biologischem Sinn als Unangemessenheit, Unspezialisiertheit, als etwas Unentwickeltes bezeichnet werden müssen. Es fehlt ihm z.B. das Haarkleid und damit der natürliche Winterschutz; es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; er weist einen nahezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten auf und ist während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit von einer ganz einzigartigen langfristigen Schutzbedürftigkeit. GEHLEN knüpft damit an die zoologischen Studien von K. LORENZ an, der in seinen Arbeiten (1940) gezeigt hat, daß die Menschwerdung eine Rückbildung der starren angeborenen Verhaltensschemata, wie wir sie bei den Tieren finden, also einen Instinktverlust, notwendig voraussetzt. LORENZ' Theorie berührt sich teilweise mit der Retardationslehre des niederländischen Anthropologen LUDWIG BOLK, welcher annimmt (1926), daß die Menschwerdung auf einem Prozeß verzögerter Entwicklung beruht. Auch ADOLF PORTMANN hat in seinen Arbeiten auf die zoologischen Eigenarten des Menschen hingewiesen: seine Sonderstellung, seine handgreiflichen morphologischen Eigentümlichkeiten (hohes Geburts- und Hirngewicht, Offenheit der Sinne bei Unfertigkeit der Bewegungsapparate und auffallend späte Entwicklung zu den Körperproportionen der Reifegestalt) beweisen seine Hilflosigkeit.

Daher nennt GEHLEN den Menschen mit einem Terminus, der sich schon bei SCHELER findet, ein «weltoffenes» Wesen. Sein Mangel an Einpassungsfähigkeit, seine physische Unspezialisiertheit, seine organische Mittellosigkeit und der erstaunliche Mangel an echten Instinkten zwingen ihn, Sacherfahrungen, Techniken zu entwickeln; eine Deutung, zu der auch der Franzose A. VARAGNAC in seiner Arbeit «De la préhistoire au monde moderne» (1954) unabhängig von GEHLEN gekommen ist.

Der Mensch hat also den Bannkreis der Unmittelbarkeit, in dem das Tier mit seinen spontanen Sinnessuggestionen und Sofortreaktionen gefangen bleibt, verlassen und schafft sich seine Welt. Er schafft *Kulturen*. *Kultur* ist für GEHLEN der Inbegriff der vom Menschen ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur, und die Kulturwelt ist die menschliche Welt. So mündet die *Anthropologie* als die Naturwissenschaft vom Menschen auf eine ganz neue Weise in die *Ethnologie*, zu deren Selbständigkeit sie selber den Grund legt.

rde

ÜBER DIE VERFASSERIN

Die 1887 in New York geborene RUTH BENEDICT, eine der bedeutendsten Persönlichkeiten unter den modernen Anthropologen, ist erst verhältnismäßig spät zur Wissenschaft gekommen. Nach Abschluß ihrer College-Jahre trat sie zunächst schriftstellerisch hervor; die bekannten Zeitschriften «Poetry» und «The Nation» zählten sie zu ihren Mitarbeitern. Erst nach ihrer Eheschließung im Jahre 1919 nahm sie, deren starker Intellekt nach einer ausfüllenden geistigen Betätigung verlangte, philosophische und anthropologische Studien an der Columbia-Universität auf. Nach einem durch ausgedehnte Forschungsreisen, die der Untersuchung verschiedener Indianer-Kulturen galten, immer wieder unterbrochenen und vertieften Studium promovierte sie 1929 und wurde neben ihrem Lehrer, Professor FRANZ BOAS, rasch zum Mittelpunkt der anthropologischen Forschung und Lehre an der Columbia-Universität; kurz vor ihrem Tode, im Jahre 1948, wurde sie zum Professor ernannt.

Neben BRONISLAW MALINOWSKI, MARGARET MEAD u. a. war RUTH BENEDICT führend beteiligt an der Begründung der modernen amerikanischen Anthropologie, die sich bewußt auf den Boden der neuen Ergebnisse ethnologischer Forschung stellt und in einer engen Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften vom Menschen, mit Psychologie, Soziologie usw., eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Erkenntnis des Phänomens «Mensch» sieht.

Bedeutungsvoll wurde die von RUTH BENEDICT mit Nachdruck betonte und durch eigene ethnologische Forschung belegte Überzeugung von der lediglich sekundären Rolle, die die biologischen Gegebenheiten für die Entwicklung der einzelnen Kulturen spielen, und die damit zusammenhängende, auf der gleichen Basis beruhende Erkenntnis von der Vielfalt kultureller Erscheinungsformen, die den Glauben an eine Idealkultur ebenso ad absurdum führt wie den unheilvollen Wahn der Überlegenheit einer Rasse über alle anderen.

In dem vorliegenden Band «Urformen der Kultur» (*Patterns of Culture*, 1934) verwertet RUTH BENEDICT sowohl die Ergebnisse eigener praktischer Forschungen – sie lebte längere Zeit unter den Pueblo-Indianern in Neu-Mexiko – als auch die von andern Wissenschaftlern wie BOAS, MEAD, MALINOWSKI, FORTUNE u. a. beigebrachten Daten. Sie hat sich außerdem durch folgende Veröffentlichungen auch in breiteren Kreisen als führende Ethnologin und Anthropologin einen Namen gemacht: *Zuni-Mythology* (1935); *Race: Science and Politics* (1940); deutsche Ausg.: «Die Rassenfrage in Wissenschaft und Politik» (1947), eine Widerlegung der Rassentheorie auf der Grundlage ethnologischer Erkenntnisse; *The Chrysanthemum and the Sword – Patterns of Japanese Culture* (1946), eine Untersuchung der Grundlagen der japanischen Kultur, in dem ihr Bestreben, durch ihre fundierten Erkenntnisse über das Leben des Menschen zum besseren Verständnis der Völker untereinander beizutragen, besonders zum Ausdruck kommt.

rde

LITERATURHINWEISE

Die Orientierung ist schwierig, denn es gibt kein umfassendes Reallexikon oder Handbuch der Ethnologie und Anthropologie. Die Masse der rein deskriptiven Berichte und Spezialforschungen ist sehr angewachsen. Vollends unübersichtlich wird die Literatur durch die Unmöglichkeit, Grenzen zu ziehen gegen Soziologie, Volkskunde, Religionswissenschaft, Kulturgeschichte. Unser Verzeichnis greift ganz wenige Beispiele heraus. Es nennt einen Teil der einflussreichen und allgemein informierenden Bücher und einige von den Werken, die eine Synthese geben oder durch neue Gesichtspunkte bedeutend sind.

a) Deutschsprachige Literatur

- BACHOFEN, J. J., Das Mutterrecht, hg. v. K. Meuli, Basel 1948
BÄCHTOLD-STÄUBLI, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 1927–1942
BAUMANN, H., Schöpfung und Urzeit im Mythos der afrikanischen Völker, Berlin 1932
– Das doppelte Geschlecht, Berlin 1955
– (u. a.), Völkerkunde von Afrika, Essen 1940
BERDJAJEW, N., Über die Knechtschaft und die Freiheit des Menschen, 1939
BERNATZIK, H. A., (u. a.), Die neue große Völkerkunde, 1954
BIRKET-SMITH, K., Geschichte der Kultur, Eine allgemeine Ethnologie, 2. A. Zürich 1948
BRUNNER, E., Der Mensch im Widerstand, 1937
BUBER, M., Das Problem des Menschen, 1948
BUYTENDIJK, F. J. J., Tier und Mensch, in: Die Neue Rundschau, Oktober 1938
CLAUS, L. F., Rasse und Seele, 18. A. 1943
DEWEY, J., Die menschliche Natur, 1931 (englisch N. Y. 1944)
DITTMER, K., Allgemeine Völkerkunde, 1954
DONNER, K., Sibirien, Helsingfors 1933
EBERTS Reallexikon der Vorgeschichte, 1924–1929
EICKSTEDT, E. v., Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit, 1938–1943
ELIADE, M., Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954
– Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1953
FROBENIUS, L., Erlebte Erdteile, Frankfurt 1925–1929
– Paideuma, Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre, 1921
– Kulturgeschichte Afrikas, Wien 1933
GEHLEN, A., Der Mensch, 4. A. 1950
GROETHUYSEN, B., Philosophische Anthropologie, 1931
HAECKER, TH., Was ist der Mensch?, 1933
HELLPACH, W., Einführung in die Völkerpsychologie, Stuttgart 1943
HERRMANN, F., Die Bilderei der Naturvölker als Forschungsgegenstand, in: Studium Generale IV 8 (1951)
HUXLEY, J., Der Mensch in der modernen Welt, 1950
JENSEN, AD. E., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948
– Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1951
KRETSCHMER, E., Körperbau und Charakter, 4. Aufl. 1941
KROPOTKIN, P. A., Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung, 1904
LABOURET, H., Die Dynamik des Kulturwandels, 1951
LEEUW, G. v. D., Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933 (französisch 1948)
LORENZ, K., Über die Bildung der Instinkthandlung, in: Folia Biotheoretica 1937 II.

- LORENZ, K., Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung, in: Zeitschrift für Tierpsychologie V 2
 – Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft, in: Studium Generale III 9 (1950)
 – Die Evolution der Organismen, 1943
 MALINOWSKI, B., Sitte und Verbrechen bei Naturvölkern, 1940
 – Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur, Zürich 1949
 – Die Dynamik des Kulturwandels, 1951
 MARTIN, R., Lehrbuch der Anthropologie, 2. A. 1928
 MEULI, K., Entstehung und Sinn der Trauersitten, in: Schweizer Archiv für Volkskunde 43, 1947
 MÜHLMANN, W. E., Methode der Völkerkunde, 1938
 – Geschichte der Anthropologie, 1948
 PLESSNER, H., Die Stufen der Organisation und der Mensch, 1928
 – Zwischen Philosophie und Gesellschaft, 1953
 PORTMANN, A., Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 1944
 – Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung, in: Verhandlungen der Schweizer Naturforschenden Gesellschaft 1945
 – Das Tier als soziales Wesen, 1953
 PREUSS, K. TH., Lehrbuch der Völkerkunde, hg. v. R. Thurnwald, 1939
 RADIN, P., Die religiöse Erfahrung der Naturvölker, Zürich 1951
 ROTHACKER, E., Probleme der Kulturanthropologie, 1948
 SALLER, K., Grundlagen der Anthropologie, 1949
 SCHEBESTA, P., Die Negrito Asiens, Wien 1952
 SCHELER, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928
 SCHMIDT, W., Der Ursprung der Gottesidee, 1926 ff
 – Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, 1937
 SCHURTZ, H., Urgeschichte der Kultur, 1900
 SEYDEL, A., Bewußtsein als Verhängnis, 1927
 SOMBART, W., Vom Menschen, 4. A. 1950
 STORCH, O., Die Sonderstellung des Menschen in Lebensabspiel und Vererbung, Wien 1948
 THURNWALD, R., Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosozologischen Grundlagen, 1931–34
 – Aufbau und Sinn der Völkerwissenschaft, 1947
 TINBERGEN, N., Instinktlehre, 1952
 UEXKÜLL, J. v., Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung, 1913
 UEXKÜLL, TH. v., Der Mensch und die Natur, 1953, Sammlung Dalp
 VATTER, E., Religiöse Plastik der Naturvölker, 1926
 WACH, J., Religionssoziologie, 1951
 WEBER, M., Wirtschaft und Gesellschaft, 2. A. Tübingen 1925 (Veränderte Neuausgabe im Erscheinen)
 WEINERT, H., Stammesentwicklung der Menschheit, 1951
 WESTERMANN, D., Geschichte Afrikas, Staatenbildungen südlich der Sahara, Köln 1952
 WISSLER, CL., Leben und Sterben der Indianer, Wien 1948

b) Fremdsprachige Literatur

- BIASUTTI, R., Le razze e i popoli della terra, Torino 1941
 BOAS, F., The Mind of Primitive Man, New York 1938
 BUYTENDIJK, F. J. J., Psychologie des animaux, Paris 1928
 COOLEY, CH. H., Social Process, New York 1927

- CZAPLICKA, M. A., The Turks of Central Asia in History and the Present Day, Oxford 1918
- DIXON, R. B., The Building of Culture, New York 1938
- GURVITCH, G., Twentieth Century Sociology, New York 1945 (französisch 1947)
- HADDON, A. C., History of Anthropology, London 1910
- HASTINGS, Encyclopaedia of Religion and Ethics, 1908—1923
- HEARD, G., Social Substance of Religion, 1931
- HERSKOVITS, M. J., Acculturation, The Study of Culture Contact, New York 1938
- KJERSMEIER, C., Centres de style de la sculpture nègre africaine, 1935—1938
- KROEBER, A. L., Anthropology, 2. A. 1948
- History and Science in Social Anthropology, 1953
- KLUCKHOHN, CL., Culture, A critical review of concepts and definitions, Harvard 1952
- The Science of Man in the World Crisis, ed. R. Linton, S. A. New York 1947
- LÉVY-STRAUSS, CL., Les formes élémentaires de la parenté, Paris 1949
- LOWIE, R., Traité de sociologie primitive, 1935 (englisch 1949)
- An Introduction to Cultural Anthropology, 1940
- Social Organisation, London 1950
- MALINOWSKI, B., Argonauts of the Western Pacific, London 1922
- The sexual Life of Savages in North West Melanesia, 1929 (auch deutsch)
- MAUSS, M., Manuel d'Ethnographie, Paris 1947
- MEAD, G. H., Mind, Self and Society, 6. A. 1947
- MEAD, M., Sex and Temperament, New York 1935
- Cooperation and Competition among Primitive People, New York 1937
- MURDOCK, G. P., Social Structure, New York 1949
- NADEL, G. F., The Foundations of Social Anthropology, London 1951
- SHIROKOGOROFF, S. M., Ethnical Unit and Milieu, A Summary of the Ethnos, Shanghai 1924
- STEWART, J. H., Handbook of South American Indians, Washington 1946—1950
- TOPINARD, P., Éléments d'Anthropologie générale, Paris 1885
- VARAGNAC, A., De la préhistoire au monde moderne, 1954
- WESTERMARCK, E., A Short History of Marriage, 1926
- WILLIAMSON, F. W., The Social and Political System of Central Polynesia, 1924
- WISSLER, CL., An Introduction to Social Anthropology, New York 1929

c) Laufende Literaturberichte in folgenden Zeitschriften

- Anthropos, Revue internationale d'Ethnologie et de Linguistique, Fribourg seit 1940 (früher Wien)
- Archiv für Völkerkunde, Wien seit 1946
- Baessler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde, Neue Folge, Berlin seit 1952
- Homo, Internationale Zeitschrift für die vergleichende Biologie des Menschen, Göttingen seit 1949
- Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 83. Band 1954
- Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde, Frankfurt seit 1938
- Zeitschrift für Ethnologie, Braunschweig seit 1950 wieder erscheinend

rde

NAMEN- UND SACHREGISTER

Namenregister

- Acoma (Westpueblos) 49
 Allport, F. H. 178
 Ammianus Marcellinus 219
 Apachen, Initiation 83
 – Peyotlkult 72
 – Pubertätsriten 27
 Australien, Exogamievorschriften 30 f
 – Inzesttabus 30 f
 – Pubertätsriten 27
 – Trauerritualien 96
 Azteken, Einstellung zum Krieg 28
 – Kultur, Ritualismus 63

 Bantu-Stämme, räumliche Ausbreitung 10
 Benedict, R. 218, 222
 Blake, W. 64
 Blumenbach, J. F. 221
 Boas, Fr. 212
 Bolk, L. 223
 Britisch-Columbia, Uneinheitlichkeit der Kultur 172 f
 – Pubertätsriten 26 f
 – Schutzgeister, Erwerbung von 35, 173
 Broca, P. 221
 de Brossés, Ch. 221
 de Buffon, G. L. 221
 Bunzel, R. 54, 56, 80, 87, 101, 212

 Caesar 219
 Callaway, C. H. 204
 Carpenter, E. 46
 Carrier-Indianer s. Britisch-Columbia
 de Cervantes, M. 206
 Columbus, C. 220
 Comte, A. 222
 da Conti, N. 220
 Cortez, H. 28
 Cushing, F. H. 100

 Darwin, Ch. 9, 47, 221
 Dewey, J. 8, 206
 Digger-Indianer 21
 Dilthey, W. 44

 Dobu (Bewohner der melanesischen Insel Dobu Island) 104 ff, 172
 – Autoritätsbegriff, Fehlen des 134
 – Charakter 104, 131 ff

 Dobu, Diebstahl 114, 117, 120, 133
 – Ehe 108 ff
 – Ehebruch 110, 133
 – Ehemann, Stellung des 109 ff
 – Ehescheidung 110 f
 – Eigentumsbegriff 111 ff
 – Gesellschaftsorganisation 104 f, 108 f
 – Giftmischerei 131
 – Händlergeist 121 f
 – Heiratszeremonien 106 ff, 126 f
 – Hexenglaube 127, 133
 – Initiation 106
 – Kannibalismus 104
 – Krankheitszauber 117 ff
 – Kula-Ring (Tauschverfahren) 122 ff
 – Legalitätsbegriff, Fehlen des 133 f
 – Magie statt Religion 113 ff
 – matrilineale Sippe (Susu) als Zelle der Gesellschaftsverfassung 105 f, 114, 117, 127 f, 135
 – Pflanzungsritual 116 f
 – Prüderie 132 f
 – Rachsucht als Grundhaltung 135
 – Selbstmord 110, 135
 – Sexualität 132 f
 – Susu s. matrilineale Sippe
 – Tauschveranstaltungen 121 ff
 – Tod, Einstellung zum 127 ff
 – Trauerritualien 128 ff, 187
 – Vada (Zauberpraktik) 121
 – Wabuwabu-Praktik (betrügerischer Tausch) 125 ff, 134
 – Yamswurzel als Eigentumsgrundlage 108, 111 f
 – Zauberei 104 f, 113 ff, 133
 – Zauberformeln als persönliches Erbgut 114 f
 Durkheim, E. 177 f, 222

 Edwards, W. 221
 da Empoli, G. 220
 Eskimos, Krieg, Einstellung zum 29
 – Mord, Einstellung zum 195

 Fontenelle, B. 221
 Fortune, R. F. 111, 114, 120, 127, 130, 133 ff, 212
 Frazer, J. G. 42
 Frobenius, L. 222

Garcia, G. 220
Gehlen, A. 222 f
Gobineau, A. Graf von 221
Griechenland 64, 186

Herodot 219
Homer 219
Hopi (Westpueblos) 49
– Frauengesellschaften 99
– Sexualsymbolik 98 f
– Schlangentanz 76 f

Kluckhohn, Ch. 218
Kopernikus, N. 9
Korbflechter-Indianer 48
Kroeber, A. L. 177, 218
Kurnai (Australien), Inzesttabu 31
Kwakiutl (Indianerstamm auf Vancouver Island) 137 ff, 172
– Adelstitel als Grundlage von Privilegien 143
– dionysische Kultur 137 ff
– Ehescheidung 161
– Eigentumsbegriff 142 ff, 146, 174
– Ekstase bei religiösen Zeremonien 138
– Gesellschaftsorganisation 143 ff, 174 f
– Götter, Verhältnis zu 170
– Güterzerstörung als Mittel im sozialen Wettkampf 150 f
– Heirat als Geschäft 160 ff
– Heirat zwecks Rangerhöhung 145
– Heiratsbräuche 156 ff, 187
– Initiation 139 ff, 146, 154, 161 ff
– Investitur eines Erben 156
– Kannibalismus 140 ff
– Kopfjagd 166 ff
– Kulturaufbau, homogener 175
– Kupferplatten als Geldeinheit 144
– Menschenfresserbund 139 ff
– Mord als Mittel zum Privilegien-erwerb 162
– Mord an Schamanen 164
– Potlatsch (zeremonielles Fest) 137, 144 ff, 148 f, 151 ff, 155 ff, 162
– Potlatschname 144 f
– Priester 141 f
– Privilegien als Erbeigentum 143 f
– Pubertätsriten 157
– religiöse Organisation 145 f
– Rivalitätsbegriff als Kulturidee 147 ff, 189 f
– Selbstmord 166, 168 ff
– Selbstverherrlichung 148 f

Kwakiutl, Streben nach sozialer Überlegenheit 147 ff
– Schamanen 163 ff
– Tanz 138 f
– Tod, Einstellung zum 166 ff, 183
– Trauerritualien 166 ff, 187
– Trauerlieder 183 ff
– Vererbbarkeit religiöser und weltlicher Titel 145 ff
– Vernichtungswettbewerb 150 f
– Winterzeremonie 139 ff
– wirtschaftlicher Wettbewerb 144 ff

Lafitau, J. F. 220
Lamarck, J. B. 221
Lawrence, D. H. 75
Lawrence, W. 221
Lévi-Bruhl, L. 222
Linné, C. von 15, 220
Locke, J. 44
Lorenz, K. 223
Lowie, R. H. 198

Malinowski, B. 42 f, 82, 104, 122, 222
Mead, M. 27, 222
Missions-Indianer, Krieg, Einstellung zum 29
da Mosto, A. 220

Navajo-Apachen 49
Nietzsche, F. 64, 79
nordamerikanische Indianer, Religion 34 ff
Nordwest-Küsten-Indianer, Kultur 136 f

Omaha-Indianer 69
Origenes 38
Osagen (Prärie-Indianer) 35 f

da Pardenone, O. 220
Penitentes (Büßerstämme) 73
Plato 188
Polo, Marco 220
Polybios 219
Polynesier, räumliche Ausbreitung 10
Portmann, A. 222
Poseidonios 219
Prärie-Indianer, dionysische Kultur 65 ff, 89 ff, 92 ff, 96
– Idealbild des Menschen 79 f
– Krieg, Einstellung zum 79
– Kultur 182
– Mord, Einstellung zum 93 f

- Prärie-Indianer, Peyotlkult 72
 – Selbstmord 95 f
 – Skulptanz 93 f
 – Transvestiten 93, 201
 – Trauerritualien 89 ff
 – Traum als göttliche Offenbarung 67
 – Visionskult 66 ff
 Prokop 219
 Pueblo-Indianer 34, 48 ff, s. a. Zuñi
 – Geschichte 48
 – Wohnkultur 48 f
- Don Quichotte als Typ des kulturellen Außenseiters 206 f
- Ramusios, G. B. 220
 Rasmussen, K. 29
 Rivers, W. H. R. 178
 Rubruk, W. von 220
- Salish (nordwestamerik. Indianer),
 Gesellschaftsordnung 174 f
 Samoa, Reifezeit des Mädchens 27 f
 Sapir, E. 206
 Sassetti, F. 220
 Spencer, H. 222
 Spengler, O. 44 ff
 Sumner, W. G. 193
 Susu s. Dobu
 Schalako s. Zuñi
 Scheler, M. 223
 Schelsky, H. 222
 Stern, W. 43
- Tacitus 219
 Tewara (Dobu-Insel) 114, 117
 Thukydides 124
 Trobriand-Inseln 42 f, 82, 104, 122
 – Gesellschaftsordnung 104
 Tyson 220
- Uexküll, Th. v. 222
- Varagnac, A. 223
 Vesalius 220
 Vespucci, A. 220
- Westermarck, E. 186
 Worringer, W. 43
 Wundt, W. 217
- Yamswurzel s. Dobu
- Zuñi (Westpueblos) 11, 34, 49 ff
 – Alkohol, Ablehnung 73
 – apollinische Geisteshaltung 64 ff,
 76, 85, 87 ff, 94, 96, 103, 183
 – Autorität, Abneigung gegen persönliche 80 ff
 – Ehe 60 ff
 – Ehebruch 86 ff
 – Ehescheidung 60 f, 86 f
 – Eigentumsbegriff 62 f, 85
 – Fruchtbarkeitszeremonien 98 ff
 – Gebete 51 ff, 92
 – Gebetstäbe 51, 63, 72, 78, 84, 88 f,
 102
 – Gefühlsleben 86 ff
 – Gesellschaftsordnung 49 ff, 188
 – Gruppenkultur 178
 – Heirat 60, 82
 – Homosexualität 201
 – Idealbild des Menschen 80 f
 – Individuum, Nichtachtung 65, 83 ff
 – Initiationsriten 56 ff, 74, 82 f, 91 f
 – Jägergesellschaften 59
 – Kriegsgesellschaften 59, 81, 91 ff
 – Kultur 64, 172
 – Kulturaufbau, homogener 175
 – Magie 50 ff
 – Maskengötter (Katschinas) 55 ff
 – Medizinbruderschaften 54, 58 f
 – Medizinbündel der Priester 54 f
 – matrilineale Sippenverfassung 61,
 81 f
 – Mord, Einstellung zum 84, 91 ff
 – Priester, Meditationen 55, 72
 – Priesterschaften als Verwaltungsbehörde 55, 78, 81
 – Regenzeremonie 53 ff
 – Religion 69 ff, 113
 – Selbstmord 94 f
 – Sexualität 99 ff
 – Spaßmachergesellschaft 59, 76
 – Schalako (Winterzeremonie der Göttermasken) 54, 58, 62
 – Tanz 74 ff
 – Tanz der Maskengötter 56
 – Skalp- 91 ff, 100
 – theokratische Verfassung 55
 – Tod, Einstellung zum 87 ff, 94
 – Trauerritualien 88 ff, 186
 – Welterschöpfungssagen 100
 – Wintersonnwendzeremonie der Priester 54
 – Wirtschaft 61 f, 85
 – Zauberei 97 f, 102, 199

Sachregister

- Ahnenkult 36
 Alkohol 73
 Animismus 20, 178
 Anpassungsfähigkeit als Kulturvor-
 aussetzung 16 f, 194, 208
 Anthropologie 7 ff, 15, 17, 19, 29, 35,
 41, 43, 46, 113, 177 f, 180, 185,
 192, 194, 218 ff
 – und Soziologie 177
 apollinische Kultur 45, 64 ff, 185
 – Schicksalsidee (Spengler) 45, 185
 Außenseiter der Kultur 197 ff
- Bären als Schutzgeister 58 f
 Bären tänzer 21, 58, 138, 140
 ›berdaches‹ (Transvestiten) 200 f
 biologische Kulturerklärung 179 ff
 Brauchtum 7 f, 20
 Brauchtumsforschung 7 ff
- dionysische Geisteshaltung 98, 179
 – Kultur 64 ff, 137 ff
- Ehe 37, 60 ff, 108 ff, 186 f
 Ehebruch 86 f, 110, 133
 Ehescheidung 60 f, 86 f, 110 f, 161
 Eigentumsbegriff 62 f, 111 ff, 142 ff,
 146, 174
 Entwicklungslehre 9
 Ethnologie 21, 41 ff, 176, 218 ff
 Exogamievorschriften 20, 30 ff
- faustische Kultur 45
 – Schicksalsidee (Spengler) 45
 Fetische 54, 59, 61 ff, 84, 92
 Flagellanten 73
- Gebete als Zauberformeln 51 ff, 92
 Gesamtheitseigenschaften 44
 Gesellschaft, biologische Grundlagen
 179
 – einzelner und 192 ff
 – Organismus-Charakter 177 f
 – Wesen 172 ff, 192 ff
 Gesellschaftsordnung 29, 49 ff, 82,
 104 f, 143 ff, 174 f
 Gestalt-Anthropologie 179
 Gestalt-Psychologie 44
 Heiratsbräuche 42, 60, 82, 106 ff,
 126 f
 Homosexualität 200 ff
- Individualismus 65
 Individualpsychologie 178 f
 Initiation 56 ff, 82 f, 74, 91 f, 139 ff,
 146, 154, 158, 161 ff
 Instinkt 15
 Integration 39 ff.
 – Bedeutung für Sozialwissenschaft 44
 Intoleranz, rassische 12, 14 f
 – religiöse 12 f
 Inzesttabu 29 ff
- Jägergesellschaften 59
- Kannibalismus 104, 140 ff
 Kasteiung 73 f
 Katalepsie 202 f
 Kiwa (Zeremonialraum der Pueblos)
 49, 56 f, 59, 76, 80, 84
 Klanorganisation und Visionskult
 35 f
 Konfiguration, Bedeutung für Sozial-
 wissenschaft 44
 – kulturelle 47
 Kopfjagd 167 f
 Krieg 28 f, 32, 79
 Kriegsgesellschaften 59, 81
 – als Polizei 59
 – Aufnahme eines Mörders 91 ff
 Kula-Ring (Tauschveranstaltung)
 122 ff
 Kultur, Änderung 33
 – Begriff 10
 – biologische Unvererbbarkeit 15 ff
 – Ergebnis einer Auswahl 23 f, 40 f,
 182, 194
 – Umwertungen 13 f
 – Unabhängigkeit von biologischer
 Konstitution 15 ff
 Kultur, Einfluß auf Verhalten des In-
 dividuums 183 f
 – westliche, Verbreitung 10 f, 22
 Kulturen, Ungleichheit 21 ff
 Kulturbewußtsein 14
 kulturelle Außenseiter 197 f
 kulturelle Durchdringung 33 ff
 Christentum und Stellung der
 Frau 38
 Ehe und wirtschaftliche Interessen
 38
 Ehe und Religion 38
 Religion und Klanorganisation 35

Religion und Kunst 33 f
Religion und Pubertätsriten 35
kulturelle Grundzüge, Verbreitung
185 f
– Integration 39 ff, 177 ff
Kulturmorphologie 222

Magie 113 ff
Maskengötter 55 ff
Maskentänzer 53 f
matrilineale Sippenverfassung 61 ff,
105 ff
Medizingesellschaften 53 f, 58 f
Monogamie 31
Mord, unterschiedliche Auffassung
39 f, 59, 84, 91, 93, 195
mutterrechtliche Erbfolge 175

Namensmagie 113
Nationalismus 14

Ödipuskomplex 82

Peyotlkult 69 f
Priesterschaften (Zuñi) 54, 78 f
Primitivgesellschaften 20 f
Primitivkulturen als Material anthro-
pologischer Forschung 18 ff, 46 f
Primitivvölker 11, 19, 21
Promiskuität 100, 132
Prostitution 31
Psychologie 44
psychologische Kulturerklärung 181
Pubertätsproblem 24 ff
Pubertätsriten 24 ff, 27, 35, 186
– bei Mädchen 26 ff, 157

Rassenproblem 9 f, 12 ff
Rassenvorurteil 12 ff, 38
– kulturelle Bedingtheit 14 f
Rauschgifte und Visionen 69 f, 72
Reifezeit s. Pubertät
Religion 34 ff, 49 ff, 113
– Intoleranz 12 f
– und Kunst 33 f
Retardationslehre 223
Rivalität als Kulturidee 112, 147 ff,
153 f

Sandaltar 70, 76
Seele 9, 20, 45
Selbstmord 39 f, 94 ff, 110, 135, 166,
168 ff
Sexualsymbolik 98 ff
Skalptanz 91, 100

Skalptanz 93 f
Sozialpsychologie 8, 177
Sozialwissenschaften 7 f, 44
soziales Wertesystem 189 f
Soziologie 177 f
Spaßmachergesellschaft (Zuñi) 59, 76
Sprachanalyse 23
Susu s. Dobu
Schalako s. Zuñi
Schamane 21, 35, 37, 77 ff, 97, 142,
163 ff, 204
– Frauen als 37, 202 f
– als Nichtnormale 203 f
Schamanen-Privilegien, Erwerb 165
Schamanentänze 75
Schutzgeister, Glaube an 34 ff
Struktur-Bewegung 43 f

Tanz 74 ff, 138 f
– Geister- 74 f
– Narren- 154
– Skalp- 91 ff
– Schlangen- 76 f
– Wirbel- 76
Theokratie 55
Tod, Einstellung in verschiedenen
Kulturen 24, 87 ff, 127 ff, 166 ff,
195 f
– Leben nach dem 20, 24
Totemismus 36
Totemtier 77
Totschlag s. Mord
Trance 202 f
Transvestiten 93
Trauerritualien 42, 88 ff, 96, 129 ff,
186
Traum als göttliche Offenbarung 66 ff

Umwelterklärung der Kultur 180 f

Vererbung, Wesen 17 f
Visionskult 34 ff, 66 ff, 69
visionäre Offenbarung durch Rausch-
gifte 69 ff
Völkerpsychologie 222

Wettbewerb, wirtschaftlicher, als Zivi-
lisationsgrundlage 11
Wirtschaftsorganisation 61 f, 85

Zauberei 78, 80 f, 97 f, 102, 104 f,
113 ff
Zivilisation 8, 12, 29, 45 f, 187 f



ROWOHLTS DEUTSCHE ENZYKLOPÄDIE

*In Erweiterung der erfolgreichen rororo Taschenbuch Reihe
Jeder Band DM 1.90*

ES LIEGEN VOR

HANS SEDLMAYR · Die Revolution der modernen Kunst (Nr. 1)

HELMUT SCHELSKY · Soziologie der Sexualität (Nr. 2)

GÜNTER SCHMÖLDERS · Konjunkturen und Krisen (Nr. 3)

WERNER KEMPER · Der Traum und seine Be-Deutung (Nr. 4)

FRANZ ALTHEIM · Reich gegen Mitternacht — Asiens Weg nach Europa (Nr. 5)

J. ROBERT OPPENHEIMER · Wissenschaft und allgemeines Denken (Nr. 6)

RUTH BENEDICT · Urformen der Kultur (Nr. 7)

WERNER HEISENBERG · Das Naturbild der heutigen Physik (Nr. 8)

IN RASCHER FOLGE ERSCHEINEN

GEOFFREY GORER · Die Amerikaner — Eine völkerpsychologische Studie

ORTEGAY GASSET · Der Aufstand der Massen

ALBERT EINSTEIN / LEOPOLD INFELD · Die Evolution der Physik · Von Newton bis zur Quantentheorie

HANS JÜRGEN EYSENCK · Wege und Abwege der Psychologie

LUDWIG MARCUSE · Sigmund Freud

JACOB V. UEKKÜLL · Bedeutungslehre — Streifzüge durch die Welt der Tiere und Menschen

S. GIEDION · Architektur und Gemeinschaft

LOUIS BAUDIN · Der sozialistische Staat der Inka

Zu beziehen nur durch Ihre Buchhandlung · Prospekte verlangen Sie bitte direkt vom

ROWOHLT TASCHENBUCH VERLAG
HAMBURG 13

Des Menschegeistes Erwachen, Wachsen und Irren

Versuch einer Paläopsychologie von Naturvölkern

mit Einschluß der archaischen Stufe
und der allgemein menschlichen Züge

Von

RICHARD THURNWALD

448 S. 1951. DM 28.—

«Im vorliegenden Werk wird versucht, die merkwürdigen Vorgänge im Geist und im Handeln der Menschheit früher Zeitalter und geringer Meisterung der Natur zu fassen und zu deuten. Es ist eine Geschichte des Denkens mit breiter Bezugnahme auf das Leben, in dem es wurzelt, den sozialen, wirtschaftlichen, politischen, religiösen Grundlagen der Existenz. Da jede Denkart aus der verflochtenen Gesamtlage der Zeit, des Ortes und der Lebensbedingungen, auch der Wechselbeziehungen zur Benachbarung, hervorgeht, wird uns — eben als Spiegel geistiger Tätigkeit — ein ungeheuer reiches Material an Kulturgütern jedweder Art und im weitesten Sinn vor Augen geführt.»

Psychologische Rundschau

«Mit dem vorliegenden Band wird das Hauptwerk des Verfassers «Die menschliche Gesellschaft» abgeschlossen. Eine enorme Fülle von Erfahrungsmaterial der völkerkundlichen Grunderscheinungen wird anthropopsychologisch gedeutet. Ein Quellenwerk ersten Ranges.» *Homo*

DUNCKER & HUMBLLOT / BERLIN-MÜNCHEN

KUNST IM ALTEN MEXIKO

*Aufnahmen von Irmgard Groth-Kimball, Text von Franz Feuchtwanger
128 S. mit 4 Farbtafeln und 105 Tiefdruckbildern. Leinen DM 32.—*

«Beim Durchblättern der Abbildungen fällt der Leser von einer Überraschung in die andere. Die Vitalität der Figuren, Köpfe und Masken ist überwältigend. Aber auch die Tongefäße und Urnen, die Jadestatuetten und Schmuckstücke beweisen einen Kunstsinn, der rätselhaft ist bei einem Volk, dessen Riten und Kulte grausam waren.» *Die Neue Zeitung*

«Dieses Buch wird vielen durch die Abbildungen und durch den über alles Wesentliche aufklärenden Text eine neue Welt erschließen.»

Die Kunst und das schöne Heim

ETRUSKISCHE KUNST

*156 Seiten mit 3 Farbtafeln und 126 Aufnahmen von M. Hürlimann
Einleitung von M. Pallottino. Leinen DM 32.—*

«Ein faszinierendes Bild dessen, was die Ausstellung gezeigt hat; auch eine treffsichere Erklärung jedes einzelnen Bildes; und ein einleitender Aufsatz über das Ganze dieser etruskischen Kunst. Das Werk kann aufregen, den, der diese Kunst des untergegangenen Volkes nach ihrer Seele fragt.»

Der Christliche Sonntag

«Ein Bildband von faszinierender Größe und Schönheit. Er vermittelt uns ein großartiges Bild von der Fülle dieser Kunst.» *Die Barke*

ATLANTIS-VERLAG

FREIBURG IM BREISGAU / ZÜRICH

Institut für Europäische Politik und Wirtschaft
(Forschungsinstitut der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik)
Frankfurt am Main

I. EUROPA-ARCHIV

Halbmonatsschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur • Herausgegeben
von Wilhelm Cornides

Das EUROPA-ARCHIV ist das umfassendste zeitgeschichtliche Quellenwerk der Epoche nach 1945. Es enthält neben wissenschaftlich fundierten Beiträgen die wichtigsten politischen Dokumente im Wortlaut. Es bringt ferner aktuelle Informationen und Berichte über das internationale Geschehen, eine Chronologie, Hinweise auf einschlägige Literatur sowie die Mitteilungen des Europarates.

Jahresabonnement (24 Folgen) DM 38.— zuzügl. Porto

II. DOKUMENTE UND BERICHTE DES EUROPA-ARCHIVS

Band 12: Die Kommunistische Partei der Sowjetunion vor und nach dem Tode Stalins. Parteiführung — Parteiorganisation — Parteiideologie. Mit einem ausführlichen Personenregister.

104 Seiten • kart. 12.—

III. AKTUELLE BIBLIOGRAPHIEN DES EUROPA-ARCHIVS

Heft 9: Deutsches und ausländisches Schrifttum über die Organisation der Vereinten Nationen unter besonderer Berücksichtigung des Schrifttums zur Revision der UN-Charta.

*Zusammengestellt und bearbeitet von Willi L. Blümel • 475 Titel
III,63 S. (Hektographiert) • kart. DM 4,50*

IV. QUELLEN FÜR POLITIK UND VÖLKERRECHT

Band 1: Die Friedensverträge von 1947 mit Italien, Ungarn, Bulgarien, Rumänien und Finnland.

*Mit einer Einführung von Eberhard Menzel • 212 Seiten
Kart. DM 18.— • Halbl. DM 20.—*

Zu beziehen über den Buchhandel oder durch

EUROPÄISCHER AUSTAUSCHDIENST

Frankfurt am Main, Myliusstraße 20

Eine wichtige Entscheidung

in Fragen des Wettbewerbsrechts ist nur aus der sicheren Kenntnis aller Urteile, Gutachten und einschlägigen Stellungnahmen zu treffen.

Die umfassende Unterrichtung auf allen für Sie im heutigen Konkurrenzkampf besonders wichtigen Gebieten des Wettbewerbsrechts finden Sie in der Monatszeitschrift

WETTBEWERB IN RECHT UND PRAXIS

die aufgrund ihrer anerkannten Bedeutung für die Belange der Praxis auch Ihr besonderes Interesse verdient.

Überzeugen Sie sich durch Anforderung einer Probenummer von dem Wert dieser Zeitschrift, die in Zusammenarbeit mit der Zentrale zur Bekämpfung unlauteren Wettbewerbs e. V., Frankfurt/Main, herausgegeben wird.

Der äußerst günstige Bezugspreis beträgt DM 10.— vierteljährlich zuzüglich Zustellgebühr.

WETTBEWERB IN RECHT UND PRAXIS

im Deutschen Fachverlag GmbH., Frankfurt/Main,
Freiherr vom Stein-Straße 7

Aus der Marathon-Edition:

Mächte des Schicksals

Enzyklopädie anthropologischer Wissenschaften, okkulten Lehren und magischer Künste. – Hier wird von ersten Autoritäten der Versuch unternommen, in strenger Wissenschaftlichkeit die ganze Fülle der Antworten aufzuzeigen, die der menschliche Geist bis zur Stunde gefunden hat auf seine Fragen nach den „Mächten des Schicksals“. – Einige Hauptartikel aus dem Inhalt: **Geschichte geheimer Wissenschaften und Bräuche**: Magie der Primitiven; Lamas, Drachen, Dämonen und der Weg der Erlösung; Indischer Mythos; Baal, Astarte und Zarathustra; Von der Kabbala zu den Chassidim; Faustische Magie des Mittelalters; Entwicklung des astronomischen Weltbildes usw. / **Erkenntnis und Deutung des Geheimnisvollen**: Die Naturrätsel; Edelsteine als Talismane; Radiästhesie (geheimnisvolle Kräfte); Leitfaden der Astrologie usw. / **Rätsel Mensch**: Geheimnisse des menschlichen Körpers; Menschliche Typen; Menschliche Rassen; Phrenologie und Physiognomik (Deutung der Schädel- und Gesichtsformen); Von der Chiromantie zur Chirologie (Handlesekunst); Das Versehen bei Schwangeren usw. / **Ausdruckslehre**: Das Geheimnis des Ausdrucks; Graphologische Grundtatsachen; Praktische Graphologie; Benehmen im Charakter usw. / **Erlebnisdeutung**: Zufall und Schicksal; Dämonie der Kunst; / Magie des Eros usw. / **Wunderland der Seele**: Nachtseiten der menschlichen Natur; Psychische Rätsel; Das Doppelgängerproblem; Okkulter Sinn der Krankheiten; Aberglauben in der Medizin; Voraussetzungen der Traumdeutung; Traumdeutung auf vergleichender Grundlage; Mantik der Stoffe; Magische Elemente der Kartendeutung; Technik des Kartenaufschlagens / Das Reich des Übermenschlichen / **Okkulte Weltansicht**: Okkultismus oder Symbolismus; Spiritismus; Theosophie; Anthroposophie / Glaube und Aberglaube usw.

1200 Seiten im Format 17,5x25 cm mit 500 Illustrationen, 92 Tafeln in Kunst- und Vierfarbendruck sowie mehreren Tabellen. **Sonderbeilagen**: Astrologische Aszendenten- und Häusersuchgeräte; Grundtafeln der Handlesekunst mit 4 durchscheinenden Deckblättern zum Vergleich der mantischen und wissenschaftlichen Deutung.

Holzfreies Papier, schwarzes Ganzleinen mit Goldprägung

DM 60,00

GERLACH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

- Abt. Verlagsauslieferung -

München 8, Langerstraße 7

Urformen der Werbung

setzen sich heute ebensowenig durch wie die

Urformen der Kultur

Zu dieser Feststellung muß man «ja» sagen, ob man an den Fortschritt als treibende Kraft glaubt oder das Fortschreiten der Menschheit fort von ihren Ursprüngen bedauert, ob man das Paradies in die ferne Vergangenheit oder in die nahe Zukunft verlegt. (Wußten Sie übrigens, daß das ominöse Wort «Fortschritt» erst nach 1750 als Lehnübersetzung aus dem französischen «progrès» bei uns Eingang fand?)

Werbung ist eine uralte Sache: Ausgangsbedeutung des Wortes ist «sich drehen, Handel treiben», was aus den Ableitungen «Wirbel» und «Werft» deutlich wird. Überrasgende Bedeutung hat sie erst in unserem Jahrhundert gewonnen: sie gehört zu unserem Leben wie Telefon und elektrische Beleuchtung. Und sie hat die gleiche Existenzberechtigung:

Ein Autor ist gut, aber nicht auf dem Markt. Vielleicht machen wir ihn zu einem Markenartikel.

Der Absatz eines Konsumartikels soll gesteigert werden. Wir koordinieren die Interessen von Erzeugern, Grossisten und Einzelhändlern.

Jedes kleine Unternehmen will groß werden, auch wenn es sich teure Werbemittel wie Plakate und Großinserate nicht leisten kann. Vielleicht können wir helfen.

Das sind einige Beispiele aus unserem Arbeitsprogramm. Wenn Sie mehr über die Vorteile der Zusammenarbeit mit uns wissen wollen, schreiben Sie uns bitte:



public

relations- und Verlagsgesellschaft KG.

Bonn, Jagdweg 32, Tel.: Bonn 3 72 97

Titel des amerikanischen Originals «Patterns of Culture»
Übersetzung von Richard Salzner
Umschlagentwurf Karl Gröning jr. / Gisela Pferdmenes
unter Verwendung eines modernen Tanzschildes der Zuñi (Pueblo-Indianer)
Gesetzt aus der Aldus-Linotype und der Palatino (D. Stempel AG.)
Gesamtherstellung Clausen & Bosse, Leck



er)

rowohlts deutsche enzyklopädie

UB Klagenfurt

will im Rahmen einer Taschenbuchreihe jedem geistig Interessierten alle Gebiete der Wissenschaft durch ihre angesehensten Vertreter erschließen. In rascher Erscheinungsfolge wird sie über das jeweils Neueste an Forschung und Erkenntnis unterrichten. Sie strebt ein sinnvolles Gebäude menschlichen Denkens an und begnügt sich nicht mit der zufälligen Aneinanderreihung einzelner Essays. Ein ausführliches «Enzyklopädisches Stichwort» führt den Leser in den Problemkreis ein, dem das behandelte Thema entstammt. Jedem Band ist eine Biographie des Autors sowie ein Verzeichnis der einschlägigen Quellen- und Standardwerke zur selbständigen Weiterarbeit beigegeben. Alle Veröffentlichungen der Reihe enthalten Namen- und Sachregister, die nach je fünf- und zwanzig Bänden zu einem besonderen Gesamtregisterband vereint werden, um das in den einzelnen Beiträgen vermittelte Wissen lexikalisch zusammenzufassen. Er wird den Abonnenten der Reihe zu einem Vorzugspreis zur Verfügung stehen.