Soziologie und Anthropologie. Bd. 1, Theorie der Magie - soziale Morphologie

Mauss, Marcel

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Marcel Mauss

Soziologie und Anthropologie

Band 1: Theorie der Magie / Soziale Morphologie

Mit einer Einleitung von
Claude Lévi-Strauss

und einem Vorwort von
Klaus Lichtblau

VS VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Übersetzt von Henning Ritter

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung des Carl Hanser Verlages

1. Auflage 2010

Lektorat: Frank Engelhardt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist eine Marke von Springer Fachmedien.
Springer Fachmedien ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg
Druck und buchbinderische Verarbeitung: MercedesDruck, Berlin
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-531-17002-2

Inhalt

Vorwort

Marcel Mauss (1872-1950) gilt heute weltweit unbestritten als Klassiker der Soziologie und Anthropologie. Als Neffe Emile Durkheims stand er viele Jahre im Schatten seines berühmten Onkels, der maßgeblich seine intellektuelle Entwicklung prägte und mit dem er eng im Rahmen der von Durkheim herausgegebenen Zeitschrift *L'Année Sociologique* zusammen gearbeitet hatte. Zweifelsohne kann Mauss deshalb als ein ‚Durkheimianer' angesehen werden, zumal er zwischen den beiden Weltkriegen nach dem Tod seines Onkels zum unbestrittenen Haupt der Durkheim-Schule avancierte. Der lange Schatten Durkheims hatte allerdings viele Jahre die Eigenständigkeit des Werkes von Marcel Mauss in den Hintergrund treten lassen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg ist zunehmend die Originalität und Eigenart seines Denkens weltweit in das Zentrum des Interesses getreten. Wir erleben seit einigen Jahren sogar eine Renaissance seines Werkes, die ihm inzwischen einen intellektuellen Rang wie Georg Simmel, Emile Durkheim, Max Weber und George Herbert Mead zuerkannt hat. Insofern hat sich Mauss unübersehbar auf der Sonnenseite der Soziologiegeschichte etablieren können und ist deshalb zu Recht definitiv im esoterischen Club der soziologischen Klassiker mit Höchstrelevanz aufgenommen worden.

Dies ist um so erstaunlicher, als er ähnlich wie Mead nie einen Doktorgrad erworben hatte und nach seiner 1892 erworbenen *Agrégation* für Philosophie bereits 1902 auf einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte der ‚primitiven' Völker berufen worden ist, der ihm dem Weg zur Präsidentschaft der V. Sektion der berühmten *Ecole Pratique des Hautes Etudes* in Paris eröffnete. Neben der Soziologie und der Anthropologie hatte sich Mauss in diesem Zusammenhang auch mit der Religions- und den Sprachwissenschaften, insbesondere der Linguistik und der Philologie befaßt. Dies erklärt, warum im Rahmen seiner Schriften der sprach- und Begriffsgeschichte eine nicht zu übersehene Bedeutung zukommt. Nicht zufällig hatte der berühmte, erst kürzlich verstorbene französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss in Marcel Mauss einen seiner bedeutendsten Vorläufer gesehen, auch wenn dieser seiner Meinung nach auf dem halben Weg hin zur Ausarbeitung einer ‚strukturalen Anthropologie' stehen geblieben ist.

Heute lesen wir Marcel Mauss primär als Autor seines brillanten „Essay über die Gabe", der 1925 in der *Année Sociologique* erschienen ist und dem eine vergleichbare wirkungsgeschichtliche Bedeutung wie Max Webers Studien über „Die protestantische Ethik und der ‚Geist' des Kapitalismus" zukommt. Mauss gilt zu Recht als Begründer einer ‚gift economy', die sich heute selbst

im Kanon der modernen Wirtschaftswissenschaften zu behaupten vermag. Die anti-utilitaristische Stoßrichtung seines Denkens zehrt dabei von dem Versprechen, daß es neben der auf dem Äquivalententausch beruhenden Form des Wirtschaftens und des sozialen Verkehrs auch noch eine ganz andere Art der Reziprozität gibt, die sich durch einen Zyklus zwischen dem *Geben*, dem *Nehmen* und der *Erwiderung* auszeichnet, der sich nicht in der Unmittelbarkeit des Zahlens erschöpft, sondern seine Wirkung über verschiedene Generationen hinweg zu entfalten vermag. Man kann die ‚Gabe' deshalb als einen Kitt verstehen, der nach Ansicht von Mauss und seiner zahlreichen Schüler und Anhänger überhaupt erst Sozialität im engeren Sinn ermöglicht und damit die Existenz der Gesellschaft sichert. Ihn auf diese Rolle des Begründers der Gabenökonomie zu reduzieren verkennt jedoch, daß sein berühmter Essay über die Gabe in einen größeren werkgeschichtlichen Zusammenhang eingebettet ist, der überhaupt erst seine internationale Ausstrahlung erklärt. Über diesen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang gibt die vorliegende Edition der zentralen Schriften von Mauss Auskunft.

Es ist in diesem Zusammenhang dem VS-Verlag für Sozialwissenschaften zu verdanken, daß er diese seit vielen Jahren vergriffene, ursprünglich von Wolf Lepenies und Henning Ritter herausgegebene zweibändige deutsche Übersetzung der erstmals 1950 in französischer Sprache erschienenen Aufsatzsammlung *Sociologie et Anthropologie* wieder einem breiteren Publikum zugänglich macht. Er reagiert damit auf das verbreitete Bedürfnis, neben den bereits abgegrasten Feldern des soziologischen Denkens auch im deutschen Sprachraum einer Stimme Gehör zu verschaffen, die es verdient, nachhaltig vernommen zu werden. Nach den großen, inzwischen zu Monumenten erstarrten Ruinen des Marxismus, Strukturalismus und Neostrukturalismus sowie der Systemtheorie erfrischt uns im Falle von Mauss ein Denken, das auf eine ‚Theorie mittlerer Reichweite' zu reduzieren seine eigentliche Bedeutung verkennt. Denn Mauss ist der Begründer einer ‚konkreten allgemeinen Sociologie' (*sociologie générale concrète*), die jenen Anspruch mit Bravour erfüllt, den kein Geringerer als Theodor W. Adorno mit seiner Forderung nach einer nicht-reduktionistischen Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen aufgestellt hatte. Es lohnt sich also, auch heute noch die zentralen soziologischen und ethnologischen Schriften von Marcel Mauss zu lesen. Denn bereits seine Zeitgenossen wußten, daß Mauss ‚alles weiß'. Um sich davon zu überzeugen, ob dies überheblich ist oder nicht, führt allerdings kein Weg daran vorbei, seine hier in zwei Bänden zusammen gefaßten verstreuten Arbeiten zu lesen und in den ‚Soziologischen Diskurs der Moderne' mit einzubeziehen.

Klaus Lichtblau

Vorbemerkung zur deutschen Ausgabe

Von der französischen unterscheidet sich die vorliegende Ausgabe durch die Aufteilung in zwei Bände und eine damit verbundene Neuanordnung der Texte. Die erste Auflage von 1950 enthielt nur eine einzige frühe Arbeit von Mauss, den 1904 erschienenen *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie;* alle übrigen Texte gruppierten sich zeitlich und sachlich mehr oder weniger eng um die 1925 erschienene Abhandlung *Die Gabe*. Mit der dritten Auflage von 1966 wurde die Ausgabe um die Studie über den *Jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften* (erschienen 1906) erweitert, die dem Band als abschließender Teil *Soziale Morphologie* angegliedert wurde. Durch diese Erweiterung der Auswahl ist eine Aufteilung der Ausgabe in zwei gleichgewichtige Bände in chronologischer Anordnung möglich geworden, wie sie die deutsche Übersetzung jetzt vornimmt. Der erste Band umfaßt die frühen Studien zur *Theorie der Magie* und zur *Sozialen Morphologie,* während der zweite Band nach einer Spanne von fast zwanzig Jahren mit der Abhandlung *Die Gabe* einsetzt. Das Todesjahr Durkheims 1917 ist die imaginäre Zäsur zwischen zwei Perioden des Mauss'schen Werkes, dessen Einheit von Claude Lévi-Strauss in der *Einleitung* zur Geltung gebracht wird, die den ersten Band eröffnet. (Ein Vorabdruck der *Einleitung* ist in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* 1973, Heft 4, erschienen.)

Zur Identifizierung und Überprüfung von Literaturangaben und anderen Hinweisen wurde auch die von Victor Karady besorgte Ausgabe der Gesammelten Schriften von Marcel Mauss (*Œuvres,* 3 Bände, Paris, Editions de Minuit, 1969–1970) herangezogen, die nicht nur eine umfassende Bibliographie seiner Arbeiten enthält, sondern auch durch den Abdruck eines großen Teils seiner Rezensionen die Mauss gegenwärtige wissenschaftliche Literatur erschließt. Da eine Auswertung dieses Materials im Rahmen dieser Ausgabe editorisch nicht möglich war, sei wenigstens darauf hingewiesen.

Zusätze zur deutschen Ausgabe erscheinen im Text in eckigen Klammern und als Fußnoten, die durch * gekennzeichnet sind; geringfügige Detailkorrekturen wurden nicht eigens kenntlich gemacht.

Claude Lévi-Strauss

Einleitung in das Werk von Marcel Mauss

Kaum eine Lehre ist so esoterisch geblieben und kaum eine hat zugleich einen so tiefen Einfluß ausgeübt wie die von Marcel Mauss. Die Fruchtbarkeit dieses gerade durch seine Dichte manchmal opaken, immer jedoch von Blitzen erhellten Denkens, das sich eben noch qualvoll und scheinbar auf Irrwegen fortbewegte, als mit einem Mal die am wenigsten beachtete Spur ins Zentrum der Probleme führte, läßt sich allein von denen ganz ermessen, die Mauss selber gekannt und gehört haben, und allein sie können die Bilanz dessen ziehen, was sie ihm verdanken. Wir wollen hier auf seine Rolle im ethnologischen und soziologischen Denken Frankreichs nicht näher eingehen. Sie ist an anderer Stelle untersucht worden.[1] Es mag genügen, daran zu erinnern, daß sich der Einfluß von Mauss nicht auf die Ethnographen beschränkte – keiner von ihnen könnte behaupten, davon unberührt geblieben zu sein –, sondern ebenso die Linguisten, Psychologen, Religionshistoriker und Orientalisten erfaßt hat, so daß ihm in den Sozial- und Humanwissenschaften ein erlesener Kreis französischer Forscher seine Orientierung verdankte. Für die anderen blieb sein schriftliches Werk allzu verstreut und oft schwer zugänglich. Eine zufällige Begegnung oder Lektüre konnte jedoch oft ein anhaltendes Echo hervorrufen: Unschwer ließe sich dies bei Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits, Lloyd Warner, Redfield, Kluckhohn, Elkin, Held und vielen anderen erkennen. Insgesamt haben Werk und Denken von Marcel Mauss mehr durch die Vermittlung von Kollegen und Schülern gewirkt, die in regelmäßigen oder gelegentlichen Kontakten mit ihm standen, als direkt durch Rede oder Schriften. Diesem paradoxen Zustand möchte eine Sammlung von Abhandlungen und Mitteilungen abhelfen, die das Denken von Mauss bei weitem nicht ausschöpft; zu wünschen wäre, daß sie eine Reihe von Bänden einleitet, die das gesamte – publizierte oder unpublizierte, allein oder gemeinsam mit anderen erarbeitete – Werk schließlich in seiner Totalität zu erfassen erlauben.

Praktische Erwägungen sind für die Auswahl der in diesem Band gesammelten Studien leitend gewesen. Doch bereits diese zufällige Auswahl

[1] C. Lévi-Strauss, »La sociologie française«, in: Georges Gurvitch und W. E. Moore, Hrsg., *La sociologie du XXe siècle,* Paris 1946, S. 513–45 (*Twentieth Century Sociology,* New York 1945, Kap. XVII).

erlaubt bestimmte Aspekte seines Denkens herauszuheben, dessen Reichtum und Vielfalt sie, wenngleich unvollkommen, durchaus veranschaulicht.

I.

Man ist zunächst erstaunt über das, was man die *Modernität* des Denkens von Mauss nennen möchte. So führt der Aufsatz über die *Physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung beim Individuum* ins Zentrum von Fragestellungen, die die psychosomatische Medizin erst in den letzten Jahren in den Vordergrund gestellt hat. Zwar reichen die Forschungen, auf die W. B. Cannon seine physiologische Deutung der von ihm homöostatisch genannten Störungen gründet, in die Zeit des Ersten Weltkriegs zurück, doch erst viel später [2] hat der bedeutende Biologe diese einzigartigen Erscheinungen, die das Physiologische und das Soziale unmittelbar aufeinander zu beziehen scheinen, in seine Theorie aufgenommen. Schon 1926 hatte Mauss die Aufmerksamkeit auf diese Erscheinungen gelenkt, zweifellos nicht als ihr Entdecker, sondern als einer der ersten, der ihre Authentizität, ihre Allgemeinheit und vor allem ihre außergewöhnliche Bedeutung für die richtige Interpretation des Verhältnisses von Individuum und Gruppe hervorhob.

Dieselbe, die zeitgenössische Ethnologie beherrschende Frage nach dem Verhältnis von Gruppe und Individuum ist auch in der Darstellung über die *Techniken des Körpers* leitend. Wenn er betont, welch entscheidenden Wert es für die Wissenschaften vom Menschen haben kann, zu untersuchen, auf welche Weise jede Gesellschaft dem Individuum eine streng determinierte Verwendung seines Körpers aufzwingt, nimmt Mauss die gegenwärtigen Fragestellungen der amerikanischen anthropologischen Schule vorweg, wie sie sich in den Arbeiten von Ruth Benedict, Margaret Mead und der meisten amerikanischen Ethnologen der jüngeren Generation bekunden. Vermittelt durch die Erziehung von Bedürfnissen und körperlichen Tätigkeiten prägt sich die soziale Struktur den Individuen auf: »Man zwingt die Kinder ..., Reflexe zu unterdrücken ..., man verhindert Ängste ..., man entscheidet über Pausen und Bewegung.« Diese Untersuchung der Projektion des Sozialen aufs Individuelle muß in die tiefste Schicht der Gebräuche und des Verhaltens vorstoßen; in diesem Bereich gibt es nichts Gleichgültiges, nichts Grundloses oder Überflüssiges: »Eine riesige Menge unbeobachteter und zu beobachtender Details bilden die Erziehung des Körpers aller Altersstufen und der beiden Geschlechter.«

Nicht nur legt Mauss damit die Untersuchungsebene fest, auf der sich die

[2] W. B. Cannon, »›Voodoo‹ Death«, *American Anthropologist*, Bd. 44, 1942, S. 169–181.

Ethnographie der letzten zehn Jahre vorwiegend bewegt hat, sondern er bemerkt zugleich die bedeutsamste Konsequenz dieser neuen Orientierung – die Annäherung von Ethnologie und Psychoanalyse. Für einen Menschen, der eine so prüde intellektuelle und moralische Bildung wie die des am Ende des vergangenen Jahrhunderts an unseren Universitäten herrschenden Neukantianismus erhalten hatte, bedurfte es großen Mutes und großer Klarsicht, um sich, wie er es hier tut, an die Aufdeckung »psychischer Zustände« zu machen, »die aus unserer Kindheit verschwunden sind« und die durch die »Berührung der Geschlechter und der Haut« hervorgerufen werden, und um zu bemerken, daß er sich hier »mitten in der Psychoanalyse« befand, »die hier wahrscheinlich recht am Platz ist«. So ist er sich über die Wichtigkeit des Augenblicks und der Modalitäten der Entwöhnung des Kindes und der Art und Weise seiner Behandlung völlig im klaren. Nebenbei schlägt er sogar eine Klassifikation der menschlichen Gruppen danach vor, ob sie »mit Wiegen« oder »ohne Wiegen« aufgezogen werden. Man braucht nur die Namen und die Forschungen von Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora Du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson, K. Davis, J. Henry, usw. zu erwähnen, um die Neuheit dieser Thesen im Jahre 1934 zu ermessen, als das Buch *Patterns of Culture* erschien, das von dieser Problemstellung noch weit entfernt ist, und als Margaret Mead bei ihrer Feldforschung in Neuguinea die Prinzipien einer damit eng verwandten Theorie entwickelte, die einen enormen Einfluß haben sollte.

Unter zwei Gesichtspunkten bleibt Mauss freilich allen späteren Entwicklungen voraus. Als er der Ethnologie mit den Techniken des Körpers ein neues Gebiet erschloß, erkannte er nicht nur die Relevanz dieser Art Forschungen für das Problem der kulturellen Integration, sondern er betonte auch ihre eigenständige Bedeutung. In dieser Hinsicht ist seither freilich nichts – oder fast nichts – geleistet worden. Seit zehn oder fünfzehn Jahren haben sich die Ethnologen allmählich bestimmten körperlichen Disziplinen zugewandt, jedoch nur so weit, als sie hoffen konnten, dadurch die Mechanismen zu erhellen, durch welche die Gruppe die Individuen nach ihrem Bilde modelliert. Niemand dagegen hat sich bisher der ungeheuren Aufgabe gewidmet, deren Dringlichkeit Mauss betonte: alle Arten des Gebrauchs, den die Menschen im Laufe der Geschichte und auf der ganzen Welt von ihrem Körper gemacht haben und machen, zu inventarisieren und zu beschreiben. Wir sammeln die Produkte menschlicher Fertigkeit, wir zeichnen geschriebene und gesprochene Texte auf, während die zahllosen und verschiedenartigen Verwendungsmöglichkeiten des menschlichen Körpers, dieses universellen und jedem verfügbaren Werkzeugs, immer noch – abgesehen von den partiellen und begrenzten Körpertechniken, deren Beherrschung unsere besondere Kultur fordert – unbekannt sind.

Jeder Ethnologe, der Feldforschung getrieben hat, weiß freilich, wie

erstaunlich variabel diese Möglichkeiten je nach Gruppe sind. Die Schwelle der Erregbarkeit und die Grenze der Widerstandsfähigkeit sind in jeder Kultur verschieden. Die Anstrengung, die »über unsere Kräfte geht«, der »unerträgliche« Schmerz, die »unsagbare« Lust sind weniger individuelle Besonderheiten als Kriterien, die durch kollektive Billigung oder Mißbilligung sanktioniert werden. Jede Technik und jedes Verhalten, das in Traditionen gelernt und weitergegeben wird, beruht auf nervlichen und muskulären Synergien, die wirkliche Systeme bilden und mit einem ganzen soziologischen Kontext zusammenhängen. Das gilt für die bescheidensten Techniken wie das Feuermachen durch Reibung und die Schärfung von Steinwerkzeugen durch Splittern; um vieles mehr dann für jene großen, zugleich sozialen und physischen Gebäude der verschiedenen Gymnastiken (einschließlich der chinesischen Gymnastik, die sich von unserer stark unterscheidet, und der Eingeweidegymnastik der alten Maori, über die wir so gut wie nichts wissen), oder die chinesischen und hinduistischen Atemtechniken oder auch die Zirkuskunststücke, die ein sehr altes Erbe unserer Kultur sind, dessen Bewahrung wir dem Zufall individueller Neigungen oder familiärer Traditionen überlassen. Die Kenntnis der Modalitäten der Verwendung des menschlichen Körpers wäre gerade in einer Zeit besonders nötig, in der die Entwicklung mechanischer Hilfsmittel den Menschen von Übung und Anwendung seines körperlichen Instrumentariums abbringt, abgesehen vom Sport, der bloß ein – wenngleich wichtiger – Teil der von Mauss ins Auge gefaßten Verhaltensformen ist und im übrigen auch nach Gruppen variiert. Es wäre zu wünschen, daß eine Organisation wie die UNESCO sich der Verwirklichung des von Mauss in den genannten Mitteilungen umrissenen Programms widmen würde. Ein *Internationales Archiv der Körpertechniken,* das alle Möglichkeiten des menschlichen Körpers und alle Methoden, ihre Beherrschung zu erlernen und zu üben, aufzeichnete, wäre ein wirklich internationales Projekt: es gibt nämlich auf der ganzen Welt keine menschliche Gruppe, die nicht einen originalen Beitrag dazu leisten könnte. Darüber hinaus handelt es sich hier um ein der ganzen Menschheit gemeinsames und unmittelbar zugängliches Erbe, das seiner Herkunft nach Jahrtausende zurückreicht, in seinem praktischen Wert immer gegenwärtig bleiben wird und, wenn es allgemein zugänglich ist, jeden einzelnen besser als irgend etwas anderes – weil nämlich in Form gelebter Erfahrung – für die zugleich geistige und physische Solidarität der ganzen Menschheit empfänglich machen könnte. Gleichzeitig wäre dieses Unternehmen außerordentlich geeignet, Rassenvorurteilen entgegenzutreten: denn im Gegensatz zu rassistischen Anschauungen, die im Menschen das Produkt seines Körpers sehen wollen, würde man zeigen, daß es der Mensch immer und überall vermocht hat, seinen Körper zum Produkt seiner Techniken und seiner Vorstellungen zu machen.

Doch nicht nur moralische und praktische Gründe lassen für dieses Vorhaben plädieren. Es würde einen ungeahnten Reichtum an Informationen über Wanderungen, Kulturkontakte oder Einflüsse der tiefsten Vergangenheit zutage fördern, deren Spuren sich in anscheinend bedeutungslosen, von Generation zu Generation überlieferten und gerade durch ihre Bedeutungslosigkeit geschützten Gesten besser bewahrt haben als in archäologischen Schichten oder in figürlichen Denkmälern. Die Handhaltung beim Harnlassen, die Bevorzugung fließenden oder stehenden Wassers beim Waschen, wie sie noch heute in der Gewohnheit lebendig ist, beim Einlaufen des Wassers in das Waschbecken den Abfluß offenzulassen oder zu schließen, usw., sind beliebige Beispiele einer Archäologie der körperlichen Gewohnheiten, die dem Kulturhistoriker im modernen Europa (und mit noch stärkeren Gründen anderswo) Erkenntnisse vermitteln würde, die nicht weniger wertvoll wären als die der Vorgeschichte oder der Philologie.

Niemand konnte für die Solidarität von Vergangenheit und Gegenwart, die den bescheidensten und ganz konkreten Gebräuchen eingezeichnet ist, empfänglicher sein als Mauss, der ein Vergnügen daran fand, die Grenzen des keltischen Verbreitungsgebietes an der Form der Brote in den Auslagen der Bäcker abzulesen. Wenn er die Bedeutung des magischen Todes oder der Techniken des Körpers betonte, dachte er jedoch auch an einen anderen Typus von Solidarität, der das Hauptthema einer dritten in dieser Sammlung publizierten Abhandlung ist: *Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie.* In all diesen Fällen hat man eine Art Tatsachen vor sich, »die rasch erforscht werden sollten – jene nämlich, in welchen die soziale Natur des Menschen ganz direkt mit seiner biologischen Natur verbunden ist«.[3] Es handelt sich um privilegierte Tatsachen, die das Problem der Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie anzugehen erlauben.

Ruth Benedict hat die Ethnologen und Psychologen der Gegenwart gelehrt, daß die Phänomene, deren Beschreibung sie sich jeweils widmen, in einer der Psychopathologie entlehnten gemeinsamen Sprache beschrieben werden können, was an sich schon geheimnisvoll genug ist. Zehn Jahre vorher hatte Mauss dies schon mit einer so prophetischen Klarheit bemerkt, daß man es nur dem verwahrlosten Zustand der Wissenschaft vom Menschen in Frankreich zuschreiben kann, wenn das damit bezeichnete und erschlossene ungeheure Gebiet nicht sogleich ausgebeutet wurde. Schon

[3] Unter diesem Aspekt des Denkens von Mauss werden den Leser zwei Artikel interessieren, die in diesem Band nicht enthalten sind: »L'expression obligatoire des sentiments«, *Journal de Psychologie,* Bd. 18, 1921; »Salutations par le rire et les larmes«, in: Georges Dumas, Hrsg., *Traité de psychologie,* Paris, 1923.

1924 wandte sich Mauss mit seiner Definition des sozialen Lebens als einer »Welt symbolischer Bedeutungen« an die Psychologen: »Während Sie diese Fälle von Symbolismus nur ganz selten und dann oft in Reihen anormaler Tatsachen antreffen, bekommen wir sie regelmäßig in großer Zahl und in unübersehbaren Reihen normaler Tatsachen zu fassen.« Die ganze These von *Patterns of Culture* ist in dieser Formulierung, die Ruth Benedict sicherlich nicht gekannt hat, vorweggenommen. Diese Unkenntnis ist bedauerlich, denn hätten sie und ihre Schule diese Formel und die zu ihr gehörigen Entwicklungen gekannt, so hätten sie sich leichter gegen Einwände wappnen können, die ihnen nicht ohne Grund gemacht worden sind.

Bei dem Versuch, ein System von Korrelationen zwischen der Kultur der Gruppe und dem psychischen Leben des Individuums zu definieren, lief die amerikanische psycho-soziologische Schule tatsächlich Gefahr, in einen Zirkel zu geraten. Man hatte sich an die Psychoanalyse gewandt, um von ihr Hinweise auf die grundlegenden Vermittlungen zu erhalten, die als Ausdruck der Kultur der Gruppe die dauerhaften individuellen Einstellungen determinieren. Damit traten die Ethnologen und Psychoanalytiker in eine endlose Diskussion über den jeweiligen Primat der beiden Funktionen. Ergibt sich das institutionelle Gepräge einer bestimmten Gesellschaft aus den besonderen Modalitäten der Persönlichkeit ihrer Mitglieder oder erklärt sich diese Persönlichkeit aus bestimmten Aspekten der frühkindlichen Erziehung, die ihrerseits Phänomene der kulturellen Ordnung sind? Die Debatte wird ergebnislos bleiben müssen, wenn man nicht sieht, daß die beiden Ordnungen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander stehen (gleichgültig im übrigen, welche Position man ihnen zuweist), sondern daß die psychologische Formulierung nur eine Übersetzung einer eigentlich soziologischen Struktur auf die Ebene des psychischen Lebens des Individuums ist. Das wird übrigens von Margaret Mead in einer neueren Publikation [4] sehr gut hervorgehoben, indem sie zeigt, daß die bei Eingeborenen verwendeten Rohrschachtests nichts lehren, was der Ethnologe nicht schon durch spezifisch ethnologische Untersuchungsmethoden erkannt hätte, obgleich sie eine nützliche psychologische Übersetzung von Tatsachen liefern können, die unabhängig davon gewonnen wurden.

Diese Unterordnung des Psychologischen unters Soziologische wird von Mauss ins rechte Licht gerückt. Gewiß, Ruth Benedict hat niemals behauptet, Typen von Kulturen auf psychopathologische Störungen zurückzuführen oder sie gar durch letztere zu erklären. Gleichwohl war es unvorsichtig, zur Charakterisierung sozialer Phänomene eine psychiatrische Ter-

[4] M. Mead, »The Mountain Arapesh«, *American Museum of Natural History, Anthropological Papers,* Bd. 41, Teil 3, 1949, S. 388.

minologie zu verwenden, zumal sich der Zusammenhang in Wirklichkeit eher in umgekehrter Richtung herstellen ließe. Es gehört zur Natur der Gesellschaft, daß sie sich in ihren Gebräuchen und in ihren Institutionen symbolisch ausdrückt, während die normalen individuellen Verhaltensweisen im Gegensatz dazu *niemals durch sich selbst symbolisch sind:* sie sind nur die Elemente, aus welchen ein symbolisches System, das nur kollektiv sein kann, sich bildet. Nur die anormalen Verhaltensweisen realisieren, weil sie desozialisiert und in gewisser Weise sich selbst überlassen sind, auf individueller Ebene die Illusion eines autonomen Symbolismus. Anders gesagt: erreichen die anormalen individuellen Verhaltensweisen in einer gegebenen sozialen Gruppe das Symbolische, so nur auf einer niedrigeren Ebene und – wenn man so sagen darf – in einer anderen Größenordnung, die in Wirklichkeit derjenigen, in welcher sich die Gruppe ausdrückt, inkommensurabel ist. Es ist demnach zugleich natürlich und verhängnisvoll, daß die individuellen psychopathologischen Verhaltensweisen, die einerseits symbolisch sind und andererseits (definitionsgemäß) ein von dem der Gruppe verschiedenes System übersetzen, jeder Gesellschaft ein in zweifacher Hinsicht – weil individuell und pathologisch – vermindertes Äquivalent in Gestalt von Symbolismen bieten, die von denen der Gesellschaft verschieden sind und doch normale und auf kollektiver Ebene realisierte Formen unbestimmt evozieren.

Vielleicht könnte man noch weiter gehen. Der Bereich des Pathologischen vermengt sich niemals mit dem des Individuellen, weil die verschiedenen Arten von Störungen sich nach Kategorien gruppieren und eine Klassifikation erlauben und weil die vorherrschenden Formen in den verschiedenen Gesellschaften und in diesem oder jenem Augenblick der Geschichte einer Gesellschaft nicht dieselben sind. Die von einigen durch das Vermittlungsglied der Psychopathologie versuchte Reduktion des Sozialen aufs Psychologische wäre noch illusorischer, als bisher behauptet, wenn man anerkennen müßte, daß jede Gesellschaft ihre bevorzugten Formen mentaler Störungen besitzt und daß diese nicht weniger als die normalen Formen Funktion einer kollektiven Ordnung sind, die nicht einmal der Ausnahme gegenüber indifferent bleibt.

In seiner Abhandlung über die Magie, auf die wir später noch zurückkommen werden und deren Datum man nicht übersehen darf, wenn man sie gerecht beurteilen will, bemerkt Mauss, daß während »das Simulieren des Magiers derselben Ordnung angehört wie das Verhalten, das man bei neurotischen Zuständen konstatiert«, die Kategorien, aus denen sich die Zauberer rekrutieren – »Krüppel und Ekstatiker, Nervöse und Vagabunden« – »in Wirklichkeit Arten sozialer Klassen bilden«. Er fügt hinzu: »Was ihnen magische Kräfte verleiht, ist nicht so sehr ihr individueller physischer Charakter, als vielmehr die von der Gesellschaft ihrer ganzen Art gegenüber

eingenommene Haltung.« Damit stellt er ein Problem, das er zwar nicht löst, das wir jedoch in seiner Nachfolge versuchen können zu erforschen.

Es ist bequem, den Schamanen in Trance oder den Protagonisten in einer Szene der Besessenheit mit einem Neurotiker zu vergleichen. Wir haben dies selber getan[5], und die Parallele ist insofern legitim, als sich in beiden Typen von Zuständen wahrscheinlich gemeinsame Elemente einschalten. Nichtsdestoweniger sind Einschränkungen zu machen: Zunächst einmal erklären sich unsere Psychiater bei filmischen Aufzeichnungen von Besessenentänzen außerstande, diese Verhaltensweisen auf irgendeine der von ihnen gewöhnlich beobachteten Formen der Neurose zu beziehen. Vor allem bestreiten andrerseits die Ethnologen, die mit Zauberern oder mit habituell oder gelegentlich Besessenen in Berührung kommen, daß diese Individuen, die außerhalb der sozial definierten Umstände, unter denen sie sich ihren Ausdrucksformen hingeben, in jeder Hinsicht normal sind, als Kranke angesehen werden können. In den Gesellschaften, die regelrechte Veranstaltungen von Besessenheit kennen, ist diese eine allen zugängliche Verhaltensweise; ihre Modalitäten sind durch die Tradition festgelegt und ihr Wert wird durch kollektive Teilnahme sanktioniert. In wessen Namen fordert man, daß Individuen, die dem Durchschnitt ihrer Gruppe entsprechen, die im Alltag über alle ihre intellektuellen und physischen Kräfte verfügen und gelegentlich ein bedeutungsvolles und allgemein gebilligtes Verhalten manifestieren, als Anormale behandelt werden sollten?

Der genannte Widerspruch läßt sich auf zwei verschiedene Weisen lösen. Entweder haben die unter den Namen von »Trance« und »Besessenheit« beschriebenen Zustände nichts mit denen gemeinsam, die wir in unserer eigenen Gesellschaft psychopathologisch nennen, oder man faßt sie als Zustände desselben Typus auf, und dann muß die Verbindung mit pathologischen Zuständen als kontingent und als Resultat von Verhältnissen angesehen werden, die der Gesellschaft, in welcher wir leben, eigentümlich sind. In diesem zweiten Fall stünde man vor einer weiteren Alternative: die angeblichen Geisteskrankheiten, die in Wirklichkeit der Medizin fremd sind, müssen als soziologische Einwirkungen auf das Verhalten von Individuen angesehen werden, die durch ihre Geschichte und ihre persönliche Konstitution teilweise aus der Gruppe herausgelöst wurden, oder man erkennt bei den Kranken das Vorliegen eines wirklich pathologischen Zustandes, der freilich physiologischen Ursprungs ist und bloß einen günstigen Boden oder, wenn man will, einen »Sensibilisator« für bestimmte symboli-

[5] C. Lévi-Strauss, »Le sorcier et sa magie«, *Les Temps Modernes*, Nr. 41, 1949 [Kap. XI von *Anthropologie structurale*, Paris 1958, dtsch.: *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt 1967].

sche Verhaltensweisen schaffen würde, die weiterhin allein der soziologischen Interpretation angehörten.

Wir haben nicht das Bedürfnis, eine solche Debatte zu eröffnen, die Alternative wurde allein deswegen rasch skizziert, um zu zeigen, daß eine rein soziologische Theorie der geistigen Störungen (oder dessen, was wir dafür halten) entwickelt werden könnte, ohne daß man befürchten müßte, die Physiologen könnten eines Tages ein bio-chemisches Substrat der Neurosen entdecken. Selbst für diese Hypothese bliebe die Theorie gültig. Und es ist relativ leicht, sich die Ökonomie dieser Theorie vor Augen zu stellen. Jede Kultur kann als ein Ensemble symbolischer Systeme betrachtet werden, wobei die Sprache, die Heiratsregeln, die ökonomischen Verhältnisse, die Kunst, die Wissenschaft und die Religion an erster Stelle rangieren. All diese Systeme zielen darauf ab, bestimmte Aspekte der physischen und der sozialen Realität auszudrücken, und darüber hinaus die Beziehungen, in welchen diese beiden Typen von Realität zueinander stehen und welche die symbolischen Systeme jeweils zueinander haben. Daß ihnen das niemals in einer völlig befriedigenden und vor allem äquivalenten Weise gelingt, ist zunächst eine Folge der Funktionsbedingungen, die jedem System eigen sind: sie bleiben immer inkommensurabel; sodann eine Folge dessen, was an Elementen fremder Herkunft durch die Geschichte in diese Systeme eingeführt wird und was Verschiebungen einer Gesellschaft gegenüber einer anderen sowie Ungleichheiten im relativen Rhythmus der Entfaltung jedes besonderen Systems bedingt. Aus der Tatsache, daß eine Gesellschaft immer in der Zeit und im Raum gegeben und dadurch der Einwirkung anderer Gesellschaften und früherer Zustände ihrer eigenen Entwicklung ausgesetzt ist, sowie aus der Tatsache, daß selbst in einer theoretischen Gesellschaft, die man sich ohne Beziehung zu irgendeiner anderen und ohne Abhängigkeit von ihrer eigenen Vergangenheit vorstellen würde, die verschiedenen Systeme von Symbolen, deren Gesamtheit die Kultur oder Zivilisation ausmacht, aufeinander irreduzibel blieben (da die Übersetzung eines Systems in ein anderes die Einführung von Konstanten voraussetzt, deren Werte irrational sind), folgt, daß keine Gesellschaft jemals ganz und vollständig symbolisch ist. Genauer gesagt, bietet sie ihren Mitgliedern niemals insgesamt und im selben Grade das Mittel, sich gänzlich zur Errichtung einer symbolischen Struktur zu verwenden, die für das normale Denken einzig auf der Ebene des sozialen Lebens realisierbar ist. Denn genau genommen ist der, den wir geistig gesund nennen, gerade derjenige, der sich entfremdet, weil er bereit ist, in einer Welt zu leben, die allein durch das Verhältnis von Ich und Anderem definiert werden kann.[6] Die Gesund-

[6] Diese Schlußfolgerung scheint sich mir aus der tiefgreifenden Studie von Dr. Jacques Lacan zu ergeben: »L'agressivité en psychanalyse«, *Revue Française*

heit des individuellen Geistes impliziert die Teilhabe am sozialen Leben, und die Weigerung, sich auf das soziale Leben einzulassen (die freilich auch noch den von ihm auferlegten Modalitäten folgt), korrespondiert dem Auftreten geistiger Störungen.

Eine Gesellschaft ist also einem Universum vergleichbar, in dem freilich die getrennten Massen hochstrukturiert sind. In jeder Gesellschaft wäre es demnach unvermeidlich, daß ein bestimmter (im übrigen variabler) Prozentsatz von Individuen sich, wenn man so sagen kann, außerhalb des Systems oder zwischen zwei oder mehreren irreduziblen Systemen findet. Von diesen Individuen fordert die Gruppe und zwingt sie sogar dazu, bestimmte, auf der kollektiven Ebene unrealisierbare Formen des Kompromisses auszubilden, imaginäre Übergänge zu fingieren und miteinander unverträgliche Synthesen zu verkörpern. In all diesen, oberflächlich gesehen, abweichenden Verhaltensweisen tun die »Kranken« nichts andres, als bloß einen Gruppenzustand zu übersetzen und die eine oder andere seiner Konstanten manifest werden zu lassen. Ihre periphere Position im Verhältnis zu einem lokalen System hindert nicht, daß sie mit gleicher Berechtigung wie dieses ein integrierender Bestandteil des Gesamtsystems sind. Genauer, wenn sie nicht so aufnahmebereite Zeugen wären, liefe das Gesamtsystem Gefahr, sich in seine lokalen Systeme zu desintegrieren. Man kann also sagen, daß für jede Gesellschaft ein komplementäres Verhältnis zwischen normalen und speziellen Verhaltensweisen besteht. Dies ist evident im Fall des Schamanismus und der Besessenheit, doch es würde nicht weniger für Verhaltensweisen gelten, die unsere Gesellschaft sich weigert, als *Berufungen* einzuordnen und zu legitimieren, und bei denen sie es unterläßt, für Individuen, die (gleichgültig ob aus historischen, psychologischen, soziologischen oder physiologischen Gründen) für Widersprüche und Lücken der sozialen Struktur sensibel sind, ein statistisches Äquivalent zu realisieren.

Wir sehen, wie und warum ein Zauberer ein Element des sozialen Gleichgewichts ist; die gleiche Feststellung drängt sich für die Tänze und die Zeremonien der Besessenheit auf.[7] Wenn jedoch unsere Hypothese stimmt, würde daraus folgen, daß die für jede Gesellschaft charakteristischen Formen geistiger Störungen und der von ihnen betroffene Prozentsatz der Individuen ein konstitutives Element des besonderen Gleichgewichtstypus sind, der ihr eigentümlich ist. In einer bemerkenswerten neueren Studie führt Nadel aus, daß kein Schamane »im täglichen Leben ein ›anormales‹, neurotisches oder paranoisches Individuum ist, denn andern-

de Psychanalyse, Nr. 3, Juli–Sept. 1948 [jetzt in: Jacques Lacan, *Ecrits,* Paris 1966, S. 101–124].

[7] Michel Leiris, »Martinique, Guadeloupe, Haiti«, *Les Temps Modernes,* Nr. 52, Februar 1952, S. 1352–1354.

falls würde er als Verrückter und nicht als Schamane betrachtet werden«, und vertritt die These, daß eine Beziehung zwischen den pathologischen Störungen und den schamanistischen Verhaltensweisen besteht, die sich jedoch weniger in der Assimilation des schamanistischen an pathologisches Verhalten als in der Notwendigkeit darstellt, dieses in Abhängigkeit von jenem zu definieren. Eben weil die schamanistischen Verhaltensweisen normal sind, können bestimmte Verhaltensweisen in Schamanengesellschaften normal bleiben, die anderswo als pathologisch angesehen würden (und es tatsächlich wären). Eine vergleichende Untersuchung schamanistischer und nicht-schamanistischer Gruppen in einer geographisch begrenzten Region zeigt, daß der Schamanismus gegenüber psychopathischen Dispositionen eine zweifache Rolle zu spielen vermöchte – einerseits sie ausbeutend, andererseits jedoch sie kanalisierend und stabilisierend. Tatsächlich scheint sich die Häufigkeit der Psychosen und Neurosen durch die Berührung mit der Zivilisation in den Gruppen ohne Schamanismus zu steigern, während sich in den anderen Gruppen der Schamanismus entwickelt, jedoch ohne Zunahme der geistigen Störungen.[8] Man sieht also, daß die Ethnologen, die bestimmte Riten aus jeglichem psychopathologischen Kontext herauslösen wollen, von einem etwas ängstlichen guten Willen beseelt sind. Die Analogie ist manifest und die Beziehungen lassen sich vielleicht sogar messen. Das bedeutet nicht, daß die sogenannten primitiven Gesellschaften der Autorität von Wahnsinnigen unterstehen, sondern eher, daß wir selber soziologische Phänomene blindlings so behandeln, als gehörten sie zur Pathologie, während sie mit ihr gar nichts zu tun haben, oder daß zumindest die beiden Aspekte streng voneinander geschieden werden müssen. In der Tat geht es um den Begriff der *Geisteskrankheit* selber. Wenn nämlich, wie Mauss behauptet, das Geistige und das Soziale miteinander verschmolzen sind, wäre es absurd, in dem Falle, wo Soziales und Physiologisches einander unmittelbar berühren, auf eine der beiden Ordnungen einen Begriff (wie den der Krankheit) anzuwenden, der Sinn nur in der anderen hat.

Mit dieser – einigen zweifellos unbesonnen erscheinenden – Exkursion zu den äußersten Grenzen des Denkens von Mauss und vielleicht sogar über sie hinaus haben wir nur auf den Reichtum und die Fruchtbarkeit von Themen hinweisen wollen, die er dem Nachdenken des Lesers oder Hörers vorgelegt hat. Seine Forderung, den Symbolismus als vollständig und allein den soziologischen Disziplinen zugehörig zu betrachten, konnte dabei auch – wie bei Durkheim – unvorsichtig formuliert werden: In der Abhandlung über die *Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie* hält

[8] S. F. Nadel, »Shamanism in the Nuba Mountains«, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Bd. 76, 1946 (erschienen 1949), S. 25–37.

es Mauss nämlich noch für möglich, eine soziologische Theorie des Symbolismus zu entwickeln, während man offensichtlich einen symbolischen Ursprung der Gesellschaft zu suchen hat. Je mehr wir der Psychologie die Kompetenz für alle Ebenen des geistigen Lebens streitig machen, um so mehr müssen wir ihr allein (zusammen mit der Biologie) die Fähigkeit zugestehen, über den Ursprung der Grundfunktionen Rechenschaft zu geben. Nicht weniger wahr ist es, daß all die Illusionen, die sich heute an die »moralische Person« oder den »Nationalcharakter« knüpfen mit allen sich daraus ergebenden Zirkelschlüssen auf der Überzeugung beruhen, daß das Individuum durch sich selbst symbolisch ist, während es doch, wie Mauss uns eingeschärft hat, (mit Ausnahme der psychopathologischen Erscheinungen) nur den Grundstoff oder die Elemente für einen Symbolismus abgibt, der – wie wir oben gesehen haben – selbst auf der Ebene der Gruppe niemals zum Abschluß kommt. Die auf das Individualpsychische sich erstreckenden Methoden und Verfahren der Psychoanalyse sind – auf der Ebene des Normalen ebenso wie auf der des Pathologischen – außerstande, in einem Abkürzungsverfahren, das dieses Wunder vollbrächte und die eigentliche Aufgabe der Ethnologie auflösen würde, das Bild der Sozialstruktur zu fixieren.

Das psychische Leben des Individuums spiegelt nicht die Gruppe wider und noch weniger präformiert es sie. Erkennt man, daß es sie vervollständigt, so wird man den Wert und die Bedeutung von Untersuchungen, die heute in dieser Richtung unternommen werden, hinreichend legitimiert haben. Die *Komplementarität* zwischen individuell Psychischem und sozialer Struktur begründet die von Mauss geforderte fruchtbare Zusammenarbeit, die sich zwischen Ethnologie und Psychologie realisiert hat. Diese Zusammenarbeit wird jedoch nur dann wertvoll bleiben, wenn die Ethnologie für die Beschreibung und objektive Analyse von Gebräuchen und Institutionen einen Raum beansprucht, der durch die Vertiefung ihrer subjektiven Gegebenheitsweisen konsolidiert wird, ohne daß dadurch jemals der Übergang auf die zweite – die psychologische – Ebene vollzogen werden muß.

II.

Dies sind, wie uns scheint, die wesentlichen Punkte, auf welche die drei Abhandlungen über *Psychologie und Soziologie*, die *Todesvorstellung* und die *Techniken des Körpers* die Reflexion auf eine ihr förderliche Weise zu lenken vermögen. Die drei folgenden Abhandlungen, die die Auswahl vervollständigen (und sogar ihren größeren Teil ausmachen): *Entwurf einer*

allgemeinen Theorie der Magie, Die Gabe und *Der Begriff der Person*[9], stellen einen anderen und noch entscheidenderen Aspekt des Denkens von Mauss vor, der noch deutlicher hervorgetreten wäre, wenn man die zwanzig Jahre zwischen *Magie* und *Gabe* mit einigen Markierungspunkten versehen hätte: *L'art et le mythe*[10]; *Anna-Virâj*[11]; *Les origines de la notion de monnaie*[12]; *Dieux Ehwe de la monnaie et du change*[13]; *Une forme ancienne du contrat chez les Thraces*[14]; *Sur un texte de Posidonius*[15] – und wenn die zentrale Abhandlung *Die Gabe* von Texten begleitet wäre, die dieselbe Orientierung bezeugen: *De quelques formes primitives de classification* (in Zusammenarbeit mit Durkheim)[16]; *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo*[17]; *Gift, gift*[18]; *Parentés à plaisanteries*[19]; *Wette, Wedding*[20]; *Biens masculins et féminins en droit celtique*[21]; *Les civilisations. Eléments et formes*[22]; *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive*[23].

Obgleich die Abhandlung *Die Gabe* ohne jeden möglichen Zweifel das Hauptwerk von Mauss ist, seine zurecht berühmteste und in ihrem Einfluß nachhaltigste Arbeit, beginge man einen schweren Irrtum, wenn man sie vom übrigen Werk isolieren würde. Zwar wird der Begriff der totalen sozialen Tatsache in der Abhandlung *Die Gabe* eingeführt und durchgesetzt, doch bemerkt man ohne weiteres, wie dieser Begriff mit nur scheinbar andersartigen Fragestellungen zusammenhängt, die wir in den voran-

[9] Zu ergänzen durch: »L'âme et le prénom«, vorgetragen vor der Société de Philosophie 1929 [unter dem Titel »L'âme, le nom et la personne« in Marcel Mauss, *Oeuvres*, hrsg. von V. Karady, Bd. 2, Paris 1969, S. 131–135].

[10] *Revue Philosophique*, Bd. 66, 1908, S. 47–79.

[11] *Mélanges d'indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévy*, Paris 1911, S. 333–341.

[12] *Compte rendu des séances*, Bd. 2, Nr. 1. *Supplément à l'Anthropologie*, 1913–1914, S. 14–19.

[13] Ebd.

[14] *Revue des Etudes Grecques*, Bd. 34, 1921, S. 388–397.

[15] *Revue Celtique*, Bd. 42, 1925, S. 324–329.

[16] *L'Année Sociologique*, Bd. 6, 1901–1902, S. 1–72.

[17] *L'Année Sociologique*, Bd. 9, 1904–1905. [Mit der dritten Auflage von 1966 wurde der Text in diesen Sammelband aufgenommen. Siehe hier S. 183 ff.]

[18] *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Strasbourg 1924, S. 243–247.

[19] *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1928.

[20] *Procès-verbaux de la Société d'Histoire du Droit*, 1928.

[21] *Procès-verbaux des Journées d'Histoire du Droit*, 1929.

[22] In: *Civilisation. Le mot et l'idée* (Centre International de Synthèse), Paris 1930, S. 81–108.

[23] *Annales Sociologiques*, 1934, S. 1–56.

gehenden Abschnitten angesprochen haben. Man könnte sogar sagen, daß dieser Begriff sie organisiert, weil er wie sie, nur auf eine umfassendere und systematischere Weise, darauf zielt, die soziale Realität zu definieren, oder besser: das Soziale als *die Realität* zu definieren. Nun ist das Soziale nur dann real, wenn es zu einem System integriert ist, und dies ist ein erster Aspekt des Begriffs der totalen Tatsache: »Nachdem die Soziologen gezwungenermaßen etwas zuviel zergliedert und abstrahiert haben, sollten sie sich nun bemühen, das Ganze wieder zusammenzusetzen.« Die totale Tatsache kommt jedoch nicht dadurch zustande, daß diskontinuierliche Aspekte – der von Familie, Technik, Ökonomie, Recht, Religion, deren jeder ausschließlich zu einem Versuch, das Ganze zu erfassen, verleiten könnte – bloß reintegriert würden. Er muß sich auch in einer individuellen Erfahrung verkörpern, und dies unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten: zunächst in einer individuellen Geschichte, die »das Verhalten von totalen, nicht in Vermögen zergliederten Wesen« zu beobachten erlaubt; sodann in dem, was man (die Bedeutung eines Ausdrucks wiederfindend, dessen Verwendung im vorliegenden Fall evident ist) eine *Anthropologie* nennen möchte, das heißt ein Interpretationssystem, welches gleichzeitig dem physischen, physiologischen, psychischen und soziologischen Aspekt aller Verhaltensweisen Rechnung trägt: »Die ausschließliche Untersuchung dieses Bruchstücks unseres Lebens, das unser Leben in Gesellschaft ist, ist alleine nicht hinreichend.«

Die totale soziale Tatsache stellt sich also als dreidimensional dar. Sie muß die eigentlich soziologische Dimension mit ihren vielfältigen synchronischen Aspekten, die historische oder diachronische Dimension und die physiopsychologische Dimension zur Koinzidenz bringen. Diese dreifache Annäherung kann sich nun allein in Individuen vollziehen. Wenn man sich dieser »Untersuchung des Konkreten – und das ist die Untersuchung des Ganzen –« widmet, muß man sich notwendigerweise dessen bewußt sein, daß »wahr nicht das Gebet oder das Recht ist, sondern der Melanesier dieser oder jener Insel, Rom, Athen«.

Folglich steht der Begriff der totalen Tatsache in direktem Verhältnis zu der zweifachen Aufgabe, die uns bisher *nur eine* zu sein schien, nämlich das Soziale und das Individuelle einerseits und das Physische (oder Physiologische) und Psychische andrerseits zu verknüpfen. Der Grund dafür, der seinerseits ein doppelter ist, ist verständlicher: Einesteils kann man sich der totalen Tatsache nur in Form einer ganzen Reihe von Reduktionen bemächtigen; denn zu ihr gehören 1. verschiedene Modalitäten des Sozialen (rechtlich, ökonomisch, ästhetisch, religiös, usw.); 2. verschiedene Momente einer individuellen Geschichte (Geburt, Kindheit, Erziehung, Heranwachsen, Heirat, usw.); und 3. verschiedene Ausdrucksformen, von den physiologischen Phänomenen wie Reflexen, Sekretionen, Verlangsamung

und Beschleunigung bis zu unbewußten Kategorien und bewußten, individuellen oder kollektiven, Vorstellungen. All dies ist in einem bestimmten Sinne sozial, da diese Elemente so verschiedener Natur nur als soziale Tatsache eine umfassende Bedeutung annehmen und eine Totalität werden können. Doch das Umgekehrte ist gleichermaßen wahr; denn die einzige Garantie dafür, daß eine totale Tatsache der Realität entspricht und nicht eine willkürliche Aufhäufung mehr oder weniger der Wahrheit gemäßer Einzelheiten ist, besteht für uns darin, daß sie in eine konkrete Erfahrung aufgenommen werden kann, zunächst die einer Gesellschaft in Raum und Zeit, »Rom, Athen«, aber auch die irgend eines Individuums aus einer dieser Gesellschaften, eines »Melanesiers dieser oder jener Insel«. Es ist also wahr, daß jedes psychologische Phänomen in einem bestimmten Sinne ein soziologisches ist und daß das Mentale mit dem Sozialen zusammenfällt. In einem anderen Sinne gilt das Umgekehrte: der Beweis des Sozialen kann, seinerseits, nur mental sein; anders gesagt, wir können niemals sicher sein, den Sinn und die Funktion einer Institution getroffen zu haben, wenn wir nicht imstande sind, ihre Einwirkung auf ein individuelles Bewußtsein wieder zu beleben. Da diese Einwirkung ein integrierender Bestandteil der Institution ist, muß jede Interpretation die Objektivität der historischen oder vergleichenden Analyse mit der Subjektivität der gelebten Erfahrung zur Koinzidenz bringen. Indem wir dem nachgingen, was uns eine der Orientierungen des Denkens von Mauss zu sein schien, waren wir sogleich zu der Hypothese einer Komplementarität zwischen dem Psychischen und dem Sozialen gelangt. Diese Komplementarität ist nicht statisch, wie es die der Teile eines Puzzles wäre, sie ist dynamisch und beruht darauf, daß das Psychische zugleich einfaches *Bezeichnungselement* für einen Symbolismus ist, der es übersteigt, und einziges *Verifikationsmittel* einer Realität, deren vielfältige Aspekte nur in Form einer außerhalb ihrer vollzogenen Synthese erfaßt werden können.

Der Begriff der totalen sozialen Tatsache enthält also viel mehr als nur eine an die Forscher gerichtete Ermahnung, es nicht zu versäumen, die Ackerbautechniken und das Ritual oder die Konstruktion des Bootes, die Form des Familienverbandes und die Regeln der Verteilung der Produkte der Fischerei in Beziehung zu setzen. Daß die soziale Tatsache total zu sein hat, bedeutet nicht nur, daß *alles, was beobachtet wird, Teil der Beobachtung ist,* sondern auch, und vor allem, daß in einer Wissenschaft, in welcher der Beobachter von gleicher Natur wie sein Gegenstand ist, *der Beobachter selbst ein Teil seiner Beobachtung ist.* Wir spielen damit nicht auf die Modifikationen an, die der Funktionszusammenhang einer Gesellschaft erleidet, in welcher sich die ethnologische Beobachtung vollzieht, denn diese Schwierigkeit ist nicht spezifisch für die Sozialwissenschaften. Sie tritt überall dort auf, wo man sich um Feinmessungen bemüht, das heißt, wo der

Beobachter (er selbst oder seine Beobachtungsinstrumente) von der gleichen Größenordnung ist wie der beobachtete Gegenstand. Diese Schwierigkeit wurde im übrigen von den Physikern klargelegt und nicht von den Soziologen, denen sie sich lediglich in der gleichen Weise aufdrängt. Die besondere Situation der Sozialwissenschaften ist von einer anderen Natur und hängt mit dem inhärenten Charakter ihres Gegenstandes zusammen, zugleich Subjekt und Objekt, oder – in der Sprache von Durkheim und Mauss – »Ding« und »Vorstellung« zu sein. Zweifellos ließe sich sagen, daß sich die Naturwissenschaften in der gleichen Lage befinden, da jedes Element des Realen ein Objekt ist, welches jedoch Vorstellungen hervorruft, und daß eine restlose Explikation des Objektes gleichzeitig von seiner eigenen Struktur und von den Vorstellungen, durch deren Vermittlung wir seine Eigenschaften auffassen, Rechenschaft geben müßte. In der Theorie ist das richtig: eine totale Chemie müßte uns nicht nur die Gestalt und die Verteilung der Moleküle der Erdbeere erklären, sondern auch, wie aus dieser Anordnung ein einzigartiger Geschmack resultiert. Die Geschichte zeigt freilich, daß eine befriedigende Wissenschaft nicht so weit zu gehen braucht und daß sie Jahrhunderte und vielleicht (da wir nicht wissen, wann sie zu diesem Ziel gelangt) Jahrtausende lang im Schutze einer eminent instabilen Unterscheidung zwischen Eigenschaften, die allein dem Objekt zukommen und die man allein zu erklären sucht, und anderen, die eine Funktion des Subjektes sind und die nicht berücksichtigt zu werden brauchen, in der Erkenntnis ihres Objektes fortschreiten kann.

Wenn Mauss von totalen sozialen Tatsachen spricht, sagt er (wenn wir ihn richtig interpretieren) damit implizit, daß diese einfache und wirksame Dichotomie dem Soziologen nicht erlaubt ist, oder zumindest, daß sie nur einem provisorischen und vorübergehenden Stadium seiner Wissenschaft entsprechen konnte. Um eine soziale Tatsache angemessen zu begreifen, muß man sie *total* erfassen, das heißt von außen wie ein Ding, doch wie ein Ding, dessen integrierender Bestandteil gleichwohl die subjektive (bewußte und unbewußte) Apprehension ist, welche wir hätten, wenn wir, da wir unabweisbar Menschen sind, die Tatsache als Eingeborene leben würden, anstatt sie als Ethnograph zu beobachten. Das Problem ist dabei, wie es möglich ist, dieses Vorhaben zu realisieren; denn es besteht nicht bloß darin, ein Objekt gleichzeitig von außen und von innen aufzufassen, sondern schließt die weitergehende Forderung ein, die innere Apprehension (des Eingeborenen oder zumindest des die eingeborene Erfahrung nachlebenden Beobachters) in Begriffe äußerer Apprehension zu überführen, die bestimmte Elemente eines Zusammenhangs bilden, der nur dann gültig ist, wenn er sich systematisch und koordiniert darbietet.

Die Aufgabe wäre unlösbar, wenn die von den Sozialwissenschaften abgelehnte Unterscheidung zwischen Objektivem und Subjektivem ebenso

scharf wäre wie es dieselbe Unterscheidung ist, wenn sie von der Physik provisorisch angenommen wird. Genau genommen beugt sich die Physik zeitweilig einer Unterscheidung, auf deren Schärfe sie besteht, während die Sozialwissenschaften eine Unterscheidung, die bei ihnen nur verschwommen wäre, definitiv ablehnen. Wie ist das zu verstehen? Es bedeutet, daß die Unterscheidung in eben dem Maße als sie theoretisch unmöglich ist, in der Praxis viel weiter getrieben werden kann, bis eines ihrer Glieder, zumindest im Verhältnis zur Größenordnung der Beobachtung, vernachlässigt werden kann. Wenn die Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt einmal gesetzt ist, kann das Subjekt sich seinerseits auf dieselbe Weise verdoppeln, und so unendlich weiter, ohne jemals auf Nichts reduziert zu werden. Die soziologische Beobachtung, die offenbar zu der unüberwindlichen Antinomie verdammt ist, die wir im vorhergehenden Paragraphen freigelegt haben, *entgeht ihr* dank der Fähigkeit des Subjekts, sich unbegrenzt zu objektivieren, das heißt (ohne jemals den Punkt zu erreichen, wo es sich als Subjekt aufgäbe), immer weiter abnehmende Bruchstücke seiner selbst nach außen zu projizieren. Mindestens theoretisch hat diese Zerstückelung keine Grenze, es sei denn, daß sie immer die Existenz beider Terme als Bedingung ihrer Möglichkeit impliziert.

Die herausragende Stellung der Ethnographie innerhalb der Wissenschaften vom Menschen, die verständlich macht, welche Rolle sie, als Inspiration eines neuen Humanismus, unter dem Namen der Sozial- und Kulturanthropologie bereits in einigen Ländern spielt, erklärt sich daraus, daß sie in einer experimentellen und konkreten Form den grenzenlosen Prozeß der Objektivation des Subjekts vorführt, der für das Individuum so schwer zu realisieren ist. Die Tausende von Gesellschaften, die auf der Erdoberfläche existieren oder existiert haben, sind menschlich, und dies ist der Rechtsgrund, daß wir an ihnen auf subjektive Weise teilhaben; wir hätten dort geboren werden können und können also versuchen, sie zu verstehen, wie wenn wir dort geboren wären. Gleichzeitig jedoch bezeugt ihre Gesamtheit, im Verhältnis zu irgendeiner von ihnen, die Fähigkeit des Subjekts, sich in einem praktisch unbegrenzten Maße zu objektivieren; denn die Referenzgesellschaft, die nur ein winziges Bruchstück des Gegebenen darstellt, ist ihrerseits ständig der Gefahr ausgesetzt, sich in zwei verschiedene Gesellschaften aufzuspalten, von denen die eine die ungeheure Masse dessen einholt, was für die andere Objekt ist und immer sein wird, und so unendlich weiter. Jede von der unseren verschiedene Gesellschaft ist Objekt, jede Gruppe unserer eigenen Gesellschaft, die der, welcher wir angehören, fremd ist, ist Objekt und jeder Brauch derjenigen Gruppe, welcher wir selbst nicht angehören, ist Objekt. Diese unbegrenzte Reihe von Objekten jedoch, die *das* Objekt der Ethnographie konstituiert und die das Subjekt unter Schmerzen der Entäußerung sich selber abringen müßte, wenn ihm

nicht die Verschiedenheit der Sitten und Bräuche eine bereits vollzogene Zerstückelung gegenüberstellen würde, sollte das Subjekt – bei aller historischen und geographischen Überwucherung – niemals (unter der Gefahr, das Resultat seiner Anstrengungen auszulöschen) vergessen lassen, daß diese Objekte aus ihm hervorgehen, und daß ihre, mit der größten Objektivität vorgenommene, Analyse ihrer Reintegration in die Subjektivität keinesfalls ermangeln sollte.

Das tragische Risiko, das auf den in dieses Vorhaben der Identifikation verstrickten Ethnographen ständig lauert, ist es, Opfer eines *Mißverständnisses* zu werden: daß nämlich die subjektive Apprehension, zu der er gelangt, außerhalb seiner eigenen Subjektivität keinen gemeinsamen Punkt mit der des Eingeborenen hat. Da die Subjektivitäten, der Hypothese nach, unvergleichbar und ineinander nicht übersetzbar sind, wäre diese Schwierigkeit unauflöslich, wenn nicht der Gegensatz zwschen Ich und Anderem auf einer Ebene überwunden werden könnte, die auch diejenige ist, wo das Subjektive und das Objektive einander begegnen – wir meinen das Unbewußte. Einerseits bleiben die Gesetze der unbewußten Tätigkeit tatsächlich immer außerhalb der subjektiven Apprehension (wir können ihrer bewußt werden, doch nur als Objekt) und andererseits sind sie es gleichwohl, die die Modalitäten dieser Apprehension bestimmen.

Es ist also nicht erstaunlich, daß Mauss, durchdrungen von der Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit zwischen Soziologie und Psychologie, ständig an das Unbewußte als Quelle des gemeinsamen und spezifischen Charakters der sozialen Tatsachen wirksam appelliert hat: »In der Magie wie in der Religion, wie in der Linguistik, sind es die unbewußten Ideen, die wirksam sind.« In derselben Abhandlung über die Magie, der das vorhergehende Zitat entnommen ist, wird man Zeuge eines zweifellos noch unsicheren Versuchs, die ethnologischen Probleme nicht mit Hilfe der »starren und abstrakten Kategorien unserer Sprache und unserer Vernunft«, sondern in Begriffen einer »nicht intellektualistischen Psychologie« zu formulieren, die unserem »Verstand erwachsener Europäer« fremd sind; es wäre völlig verfehlt, hierin eine Übereinstimmung mit dem Prälogismus Lucien Lévy-Bruhls vorweggenommen zu sehen, den Mauss niemals akzeptieren sollte. Vielmehr muß man den Sinn dieses Vorschlags durch den Versuch klären, den Mauss selber an Hand der Kategorie des *mana* gemacht hat: eine Art »vierte Dimension« des Geistes zu erreichen, eine Ebene, auf welcher die Begriffe der »unbewußten Kategorie« und der »Kategorie des kollektiven Denkens« verschmelzen würden.

Mauss hat also richtig gesehen, wenn er schon 1902 feststellte: »Sobald wir zur Vorstellung der magischen Eigenschaften kommen, haben wir also

Phänomene vor uns, die denen der Sprache gleichen.« Inzwischen nämlich hat uns die Linguistik, spezieller die strukturale Linguistik, mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß die fundamentalen Erscheinungen des Lebens des Geistes, die seine Bedingung sind und seine allgemeinsten Formen determinieren, auf der Stufe des unbewußten Denkens situiert sind. Das Unbewußte wäre so der vermittelnde Begriff zwischen Ich und Anderem. Wenn wir den Gegebenheiten des Unbewußten nachgehen, dehnen wir uns nicht, wenn man so sagen kann, in der Sinnrichtung unseres Selbst aus: wir treffen auf eine Ebene, die uns nicht deswegen fremd erscheint, weil sie uns unser geheimstes Ich verbirgt, sondern (viel normaler) weil sie uns, ohne daß wir uns selbst verlassen müßten, in Koinzidens mit Formen der Tätigkeit bringt, die zugleich *unsere* und *andere* sind, Bedingungen allen geistigen Lebens aller Menschen zu allen Zeiten. Das (in jedem Falle objektive) Erfassen der unbewußten Formen der Tätigkeit des Geistes führt gleichwohl zur Subjektivation, weil es letztlich ein Verfahren desselben Typus ist, wie das, welches uns in der Psychoanalyse erlaubt, unser fremdestes Ich zurückzugewinnen, und uns in der ethnologischen Forschung das Fremdeste der Anderen wie ein anderes Wir zugänglich macht. In beiden Fällen stellt sich dasselbe Problem, daß eine Kommunikation, zum einen zwischen einem subjektiven *Ich* und einem objektivierenden *Ich*, sodann zwischen einem objektiven *Ich* und einem subjektivierten *Anderen*, gesucht wird. In beiden Fällen ist die strengste positive Untersuchung der unbewußten Wege, die zu diesem Zusammentreffen führen und deren Spuren ein für allemal der angeborenen Struktur des menschlichen Geistes und der besonderen und irreversiblen Geschichte der Individuen oder der Gruppen eingeprägt sind, die Bedingung des Erfolges.

Das ethnologische Problem ist demnach in letzter Instanz ein Problem der Kommunikation. Diese Feststellung muß genügen, um den von Mauss mit der Identifikation von *Unbewußtem* und *Kollektivem* eingeschlagenen Weg radikal von dem C. G. Jungs zu trennen, den man ähnlich zu definieren versucht sein könnte. Denn es ist nicht dasselbe, ob man das Unbewußte als eine Kategorie des kollektiven Denkens definiert oder ob man es, je nach dem individuellen oder kollektiven Charakter der ihm unterstellten Inhalte, in Sektoren gliedert. In beiden Fällen faßt man das Unbewußte als ein symbolisches System; doch für Jung läßt sich das Unbewußte nicht aufs System reduzieren: es ist erfüllt von Symbolen und sogar von symbolisierten Dingen, die eine Art Substrat des Unbewußten bilden. Entweder ist dieses Substrat angeboren: ohne eine theologische Hypothese ist es jedoch undenkbar, daß der Inhalt der Erfahrung ihm vorhergeht; oder es ist erworben: dann wäre das Problem der Erblichkeit eines erworbenen Unbewußten nicht weniger bedrohlich wie das der Erblichkeit erworbener Eigenschaften in der Biologie. In Wirklichkeit handelt es sich nicht darum, eine

äußerliche Gegebenheit in Symbole zu übersetzen, sondern Sachverhalte auf ihre Natur eines symbolischen Systems zurückzuführen, dem sie sich einzig entziehen, um sich unkommunizierbar zu machen. Wie die Sprache *ist* das Soziale eine (und zwar dieselbe) autonome Realität; die Symbole sind realer als das, was sie symbolisieren, der Signifikant geht dem Signifikat voraus und bestimmt es. Dieses Problem werden wir im Zusammenhang mit dem *mana* wiederfinden.

Das Revolutionäre der Abhandlung *Die Gabe* ist, daß sie uns diese Richtung einschlagen läßt. Die von ihr beleuchteten Tatsachen stellen keine Entdeckung dar. Zwei Jahre zuvor hatte G. Davy auf der Grundlage der Forschungen von Boas und Swanton, deren Bedeutung Mauss seinerseits schon vor 1914 in seinem Unterricht hervorhob, eine Analyse und Diskussion des Potlatsch vorgelegt, und die ganze Abhandlung *Die Gabe* geht auf eine höchst direkte Weise aus den *Argonauts of the Western Pacific* hervor, die Malinowski ebenfalls zwei Jahre vorher veröffentlicht hatte und die ihn ganz unabhängig zu Schlußfolgerungen führen sollten, die denen von Mauss nahestehen.[24] Dieser Parallelismus könnte dazu anregen, die melanesischen Eingeborenen selbst als die wahren Autoren der modernen Theorie der Reziprozität anzusehen. Wie erklärt sich demnach die ungewöhnliche Aussagekraft dieser ungeordneten Seiten, die noch etwas von einer Kladde haben und wo auf eine ganz merkwürdige Weise neben den impressionistischen Notizen – meist in einen den Text erdrückenden Anmerkungsapparat komprimiert – eine inspirierte Gelehrsamkeit steht, die wie auf gut Glück amerikanische, indische, keltische, griechische und ozeanische Belege aufzugreifen scheint, immer gleichermaßen beweiskräftig. Kaum einer hat *Die Gabe* lesen können, ohne die ganze Skala der Empfindungen zu durchlaufen, die Malebranche in Erinnerung an seine erste Descartes-Lektüre so gut beschrieben hat: Unter Herzklopfen, bei brausendem Kopf erfaßt den Geist eine noch undefinierbare, aber unabweisbare Gewißheit, bei einem für die Entwicklung der Wissenschaft entscheidenden Ereignis zugegen zu sein.

Zum erstenmal nämlich in der Geschichte des ethnologischen Denkens war der Versuch gemacht worden, über die empirische Beobachtung hinauszugehen und zu tieferen Realitäten zu gelangen. Zum erstenmal ist das Soziale nicht mehr dem Bereich der reinen Qualität unterstellt: Anekdote, Kuriosität, Stoff für moralisierende Beschreibung oder gelehrten Vergleich, sondern wird ein System, zwischen dessen Teilen man nun Verbindungen, Äquivalenzen und Zusammengehörigkeiten entdecken kann. Zuerst sind es die Produkte des sozialen, technischen, ökonomischen, rituellen,

[24] Siehe hierzu die Bemerkung von Bronislaw Malinowski in seinem Buch *Crime and Custom in Savage Society*, New York–London 1926, S. 41, Anm. 57.

ästhetischen oder religiösen Handelns: Werkzeuge, handwerkliche Produkte, Nahrungsmittel, magische Formeln, Ornamente, Gesänge, Tänze und Mythen, die dadurch miteinander vergleichbar werden, daß ihnen allen der Charakter gemeinsam ist, übertragbar zu sein nach Modalitäten, die analysiert und klassifiziert werden können und selbst dann, wenn sie von bestimmten Werttypen untrennbar scheinen, auf fundamentalere, allgemeine Formen reduzierbar sind. Im übrigen können sie nicht nur miteinander verglichen werden, häufig sind sie in dem Maße, wie in ein und derselben Rechenoperation unterschiedliche Werte eingesetzt werden können, einander substituierbar. So verschieden sich die Operationen in den Ereignissen des sozialen Lebens darstellen mögen – Geburt, Initiation, Heirat, Vertrag, Tod oder Nachfolge – und so arbiträr sie durch die Anzahl und Verteilung der Individuen, die sie als Empfangende, Vermittler oder Geber einbeziehen, erscheinen mögen: vor allem erlauben sie immer eine Reduktion auf eine kleinere Anzahl von Operationen, von Gruppen oder Personen, so daß man es schließlich nur mehr mit den Grundtermen eines Gleichgewichts zu tun hat, das je nach dem Typ der betrachteten Gesellschaft verschieden begriffen und unterschiedlich realisiert wird. Die Typen werden demnach durch diese immanenten Merkmale definierbar und können miteinander verglichen werden, weil diese Merkmale nicht mehr in einer qualitativen Ordnung situiert sind, sondern in der Zahl und der Anordnung von Elementen, die ihrerseits bei allen Typen konstant bleiben. Um ein Beispiel zu geben, das von einem Autor stammt, der vielleicht besser als irgendein anderer die durch diese Methode eröffneten Möglichkeiten begriffen und genutzt hat[25]: Die endlosen Reihen von Festen und von Geschenken, die die Heirat in Polynesien begleiten und Dutzende, wenn nicht Hunderte von Personen einbeziehen, und die der empirischen Beschreibung zu trotzen scheinen, können in dreißig oder fünfunddreißig Leistungen analysiert werden, die zwischen fünf »Linien« getätigt werden, die untereinander in einem konstanten Verhältnis stehen und in vier Reziprozitätszyklen zwischen den »Linien« A und B, A und C, A und D, A und E aufgelöst werden können; das Ganze ist der Ausdruck eines bestimmten Typus von Sozialstruktur, für den beispielsweise Zyklen zwischen B und C, oder zwischen E und B oder D, oder schließlich zwischen E und C ausgeschlossen sind, während eine andere Gesellschaftsform sie in den Vordergrund stellen würde. Die Methode ist mit einer solchen Strenge anwendbar, daß ein Fehler, der bei der Lösung der so gewonnenen Gleichungen aufträte, mit größerer Wahrscheinlichkeit auf eine Lücke in der Kenntnis der Institutionen der Eingeborenen zurückzuführen wäre als auf einen Fehler im Kalkül. So

[25] Raymond Firth, *We, the Tikopia*, New York 1936, Kap. XV; *Primitive Polynesian Economics*, London 1939, S. 323.

stellt man in dem zitierten Beispiel fest, daß der Zyklus zwischen A und B durch eine Leistung ohne Gegenleistung eröffnet wird; dies würde, wenn man nicht bereits davon wüßte, nach einer einseitigen Handlung suchen lassen, die den Heiratszeremonien vorausgeht, gleichwohl aber in direkter Beziehung zu ihnen steht. Eben diese Rolle spielt in der fraglichen Gesellschaft die Entführung der Braut, wofür die erste Leistung, nach der Terminologie der Eingeborenen selber, die »Entschädigung« darstellt. Demnach hätte man sie deduzieren können, wäre sie nicht bereits beobachtet worden.

Man wird bemerken, daß diese Technik des Operierens sehr nahe mit derjenigen verwandt ist, die Troubetzkoy und Jakobson zur gleichen Zeit, als Mauss *Die Gabe* schrieb, entwickelten und die es ihnen ermöglichte, die strukturale Linguistik zu begründen; auch hier handelte es sich darum, eine rein phänomenologische Gegebenheit, welche die Analyse nicht in den Griff zu bekommen vermag, von einer Infrastruktur abzuheben, die einfacher ist als sie und der sie alle ihre Realität verdankt.[26]

Die Begriffe der »fakultativen Varianten«, der »kombinatorischen Varianten«, der »Gruppenterme« und der »Neutralisierung« erlaubten es der phonologischen Analyse, auf präzise Weise eine Sprache durch eine kleine Zahl konstanter Relationen zu definieren, wobei die Verschiedenheit und die anscheinende Komplexität des phonetischen Systems lediglich die mögliche Skala der zugelassenen Kombinationen illustriert.

Wie die Phonologie für die Linguistik, leitet *Die Gabe* eine neue Ära der Sozialwissenschaften ein. Die Bedeutung dieses zweifachen Ereignisses (das bei Mauss bedauerlicherweise nur skizzenhaft geblieben ist) läßt sich am ehesten mit der Bedeutung der kombinatorischen Analyse für das moderne mathematische Denken vergleichen. Daß Mauss die Auswertung seiner Entdeckung niemals in Angriff genommen und dadurch unbewußt Malinowski (von dem sich, ohne seinem Andenken Unrecht zu tun, sagen läßt, daß er ein besserer Beobachter als Theoretiker gewesen ist) angeregt hat, sich alleine, auf der Grundlage derselben Tatsachen und analoger Schlußfolgerungen, zu denen sie unabhängig voneinander gekommen waren, an die Formulierung des korrespondierenden Systems zu machen, ist eines der großen Unglücke der zeitgenössischen Ethnologie.

Es läßt sich schwer entscheiden, welche Richtung Mauss seiner Doktrin gegeben hätte, wenn er bereit gewesen wäre, sie zu entwickeln. Eine seiner spätesten Arbeiten, die gleichfalls in dieser Auswahl enthalten ist, über den *Begriff der Person* verdient unser Interesse nicht so sehr durch ihre Argumentation, die man gelegentlich flüchtig und nachlässig wird finden lön-

[26] N. S. Troubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, 1939, und die verschiedenen Aufsätze von R. Jakobson, die als Anhang zur französischen Übersetzung, Paris 1949, erschienen sind.

nen, sondern vor allem durch die in ihr zutage tretende Tendenz, eine Permutationstechnik, die *Die Gabe* eher für synchronische Phänomene konzipierte, auf die diachronische Ordnung auszudehnen. Wie dem auch sei, Mauss wäre wahrscheinlich auf einige Schwierigkeiten gestoßen, die Entwicklung des Systems noch weiterzutreiben; wir werden gleich sehen, warum. Sicherlich aber hätte er ihr nicht die rückschrittliche Form gegeben, die sie durch Malinowski erhalten sollte, für den der Begriff der *Funktion* sich in Richtung auf einen naiven Empirismus entwickelt, um lediglich den praktischen Nutzen zu bezeichnen, den die Bräuche und Institutionen für eine Gesellschaft haben, während Mauss den Begriff der Funktion nach dem Vorbild der Algebra faßte, das heißt mit der Implikation, daß ein sozialer Wert *als Funktion* eines anderen begriffen werden kann. Wo Mauss ein *konstantes Verhältnis* zwischen Phänomenen ins Auge faßte, in welchem sich ihre Erklärung findet, fragt Malinowski bloß danach, *wozu sie dienen,* um eine Rechtfertigung für sie geben zu können. Diese Problemstellung hebt alle zuvor gemachten Fortschritte auf, da sie wiederum eine Reihe von Postulaten ohne wissenschaftlichen Wert einführt.

Daß die Problemstellung nur so, wie Mauss sie definierte, wohlbegründet war, wird demgegenüber durch die jüngsten Entwicklungen der Sozialwissenschaften bestätigt, die zu der Hoffnung auf ihre schrittweise Mathematisierung Anlaß geben. Auf einigen ganz wesentlichen Gebieten, wie dem der Verwandtschaft, hat die von Mauss so entschieden behauptete Analogie mit der Sprache zur Entdeckung der genauen Regeln geführt, nach welchen sich in einem beliebigen Typus von Gesellschaft Reziprozitätszyklen bilden, deren mechanische Gesetze nunmehr bekannt sind, so daß in einem Bereich, der gänzlich der Willkür unterworfen schien, die Anwendung deduktiver Beweise möglich geworden ist. Andererseits besteht für die Sozialanthropologie die Chance, durch ihre immer größere Annäherung an die Linguistik, mit welcher sie eines Tages eine umfassende Wissenschaft von der Kommunikation konstituieren möchte, von den unübersehbaren Möglichkeiten zu profitieren, die sich für die Linguistik selbst aus der Anwendung mathematischer Verfahren auf die Untersuchung von Kommunikationsphänomenen eröffnet haben.[27] Heute nun wissen wir, daß eine große Zahl ethnologischer und soziologischer Probleme, sei es auf der Ebene der Morphologie oder sei es gar auf der Ebene der Kunst oder der Religion, nur darauf warten, daß die Mathematiker sich ihnen, in Zusammenarbeit mit den Ethnologen, zuwenden, um entscheidende Fortschritte, wenn nicht schon zu ihrer Lösung, so doch zumindest zu ihrer vorgängigen Vereinheitlichung zu machen, die die Bedingung für ihre Lösung ist.

[27] Norbert Wiener, *Cybernetics,* New York–Paris 1948. C. E. Shannon und Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication,* 1949.

III.

Nicht in kritischer Absicht sondern eher in dem Bewußtsein, daß der fruchtbarste Teil der Lehre von Mauss nicht verlorengehen oder korrumpiert werden darf, haben wir nach dem Grund gefragt, warum Mauss an der Schwelle dieser unübersehbaren Möglichkeiten innegehalten hat, wie Moses, der sein Volk bis an die Grenze des gelobten Landes führt, dessen Herrlichkeit er selber nie geschaut hat. Es muß irgendwo einen entscheidenden Engpaß geben, den Mauss nie überwunden hat, und der zweifellos zu erklären vermag, warum das *novum organum* der Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts, das man von ihm erwarten konnte und dessen Fäden er alle in der Hand hielt, sich niemals anders als in Form von Fragmenten zu erkennen gegeben hat.

Ein merkwürdiger Aspekt der Argumentation der *Gabe* wird uns zu der Schwierigkeit führen. Mauss scheint dort – zu Recht – von einer Gewißheit logischer Natur beherrscht, daß nämlich der *Austausch* der gemeinsame Nenner einer großen Zahl untereinander scheinbar sehr heterogener sozialer Aktivitäten ist. Es gelingt ihm jedoch nicht, diesen Austausch auf der Ebene der Tatsachen wahrzunehmen. Die empirische Beobachtung zeigt ihm nicht den Austausch, sondern lediglich – wie er selbst sagt – »drei Verpflichtungen: Geben, Nehmen, Erwidern«. Die ganze Theorie fordert so die Existenz einer Struktur, von der die Erfahrung nichts als die Fragmente, die zerstreuten Glieder oder, besser, die Elemente darbietet. Wenn der Austausch notwendig ist und wenn er nicht gegeben ist, so muß man ihn konstruieren. Auf welche Weise? Indem man die isolierten, allein vorliegenden Gegebenheiten mit einer Energiequelle ausstattet, die ihre Synthese bewirkt. »Man kann ... beweisen, daß den ausgetauschten Sachen ... eine Kraft innewohnt, die die Gaben zwingt, zu zirkulieren, gegeben und erwidert zu werden.« Doch hier beginnt die Schwierigkeit. Existiert dieses Vermögen objektiv, wie eine physische Eigenschaft der ausgetauschten Güter? Offensichtlich nicht; dies wäre schon allein deswegen unmöglich, weil die fraglichen Güter nicht bloß physische Objekte sind, sondern auch Würden, Ämter, Privilegien, die gleichwohl dieselbe soziologische Rolle spielen wie die materiellen Güter. Also muß das Vermögen subjektiv gefaßt werden; dann steht man jedoch vor einer Alternative: entweder ist dieses Vermögen nichts anderes als der Akt des Austausches selber, so wie das Denken der Eingeborenen ihn sich vorstellt, so daß man sich in einem Zirkel befindet, oder es ist von anderer Natur und der Akt des Austausches wird, im Verhältnis zu ihm, ein sekundäres Phänomen.

Das einzige Mittel, dem Dilemma zu entgehen, bestünde darin, den Austausch als das zu begreifen, was das ursprüngliche Phänomen konstituiert, und nicht die unsteten Operationen, in welche das soziale Leben ihn zerlegt.

Wie auch sonst, aber vor allem hier, hätte eine Vorschrift zur Anwendung kommen müssen, die Mauss selber bereits in der *Theorie der Magie* formuliert hatte: »Die Einheit des Ganzen ist noch viel realer als jeder der Teile.« Im Gegensatz dazu versucht Mauss in der *Gabe* verbissen, ein Ganzes aus Teilen zu rekonstruieren, und da dies sichtlich unmöglich ist, muß er diesem Gemisch ein zusätzliches Quantum hinzufügen, das ihm die Illusion gibt, seine Rechnung ginge auf. Dieses Quantum ist das *hau*.

Stehen wir hier nicht vor einem der (nicht so seltenen) Fälle, wo der Ethnologe sich vom Eingeborenen narren läßt? Gewiß nicht vom Eingeborenen im allgemeinen, den es nicht gibt, sondern von einer bestimmten Eingeborenengruppe, wo Spezialisten sich bereits mit Problemen beschäftigen, sich Fragen gestellt und versucht haben, sie zu beantworten. Im vorliegenden Fall verzichtet Mauss darauf, seine Prinzipien bis zum Ende anzuwenden, und übernimmt statt dessen eine neuseeländische Theorie, die einen unschätzbaren Wert als ethnographisches Dokument hat, die jedoch nichts als eine Theorie ist. Daß die Weisen der Maori sich zuerst bestimmte Probleme gestellt und sie auf eine ungemein interessante, aber kaum befriedigende Weise gelöst haben, ist kein Grund, sich ihrer Interpretation zu beugen. Das *hau* ist nicht der letzte Grund des Austausches: es ist die bewußte Form, in welcher die Menschen einer bestimmten Gesellschaft, in der das Problem eine besondere Bedeutung hatte, eine unbewußte Notwendigkeit erfaßt haben, deren Grund anderswo liegt.

Im entscheidenden Augenblick wird Mauss also von einem Zögern und einem Zweifel zurückgehalten. Er weiß nicht mehr genau, ob das Bild der Theorie oder die Theorie der Realität – und zwar jeweils der der Eingeborenen – zu entwerfen ist. Dabei hat er in einem großen Maße recht: die Theorie der Eingeborenen steht in einem viel direkteren Verhältnis zu ihrer Realität als eine Theorie, die ausgehend von unseren Kategorien und unseren Problemen entwickelt würde. Als er schrieb, war es also ein sehr großer Fortschritt, ein ethnographisches Problem von seiner neuseeländischen oder melanesischen Theorie her anzugehen, statt mit okzidentalen Begriffen wie Animismus, Mythos oder Partizipation. Ob jedoch eingeboren oder okzidental, eine Theorie ist immer nur eine Theorie. Sie gibt bestenfalls einen Einstieg, denn was die Interessierten, seien es Feuerländer oder Australier, glauben, ist immer von dem, was sie wirklich denken oder tun, weit entfernt. Nachdem man die Auffassung der Eingeborenen freigelegt hat, müßte man sie durch eine objektive Kritik reduzieren, die die zugrunde liegende Realität zu erreichen erlaubt. Die Chance nun, daß diese sich in dem bewußt Durchgearbeiteten findet, ist viel geringer als die, daß sie in den unbewußten mentalen Strukturen liegt, die sich durch die Institutionen hindurch und besser noch in der Sprache fassen lassen. Das *hau* ist ein Produkt der Reflexion der Eingeborenen; die Realität jedoch liegt viel offener zutage

in bestimmten linguistischen Zügen, die Mauss nicht versäumte herauszuheben, ohne die ganze ihnen zukommende Bedeutung zu erkennen: Das Papuanische und Melanesische, notiert er, haben »nur ein einziges Wort, um kaufen und verkaufen, verleihen und leihen zu bezeichnen. Die antithetischen Operationen werden durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt.« Dies beweist hinlänglich, daß die fraglichen Operationen alles andere als »antithetisch«, vielmehr nur zwei Modi einer selben Realität sind. Man braucht das *hau* nicht, um die Synthese zu vollziehen, denn die Antithese existiert nicht. Sie ist eine subjektive Illusion der Ethnographen und häufig auch der Eingeborenen, die sich dann, wenn sie – wie es oft genug vorkommt – über sich nachdenken, als Ethnographen oder genauer als Soziologen verhalten, das heißt als Kollegen, mit denen man diskutieren kann.

Denen, die uns vorwerfen werden, daß wir dem Denken von Mauss eine zu rationalistische Richtung geben, indem wir es ohne Berufung auf magische oder affektive Vorstellungen, deren Einführung uns überholt erscheint, rekonstruieren wollen, antworten wir, daß sich dieser Versuch, das soziale Leben als ein System von Beziehungen zu begreifen, wie er für *Die Gabe* bestimmend ist, schon zu Beginn der Laufbahn von Mauss in dem *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie,* der diesen Band eröffnet, explizit formuliert findet. Mauss selbst – nicht wir – behauptet die Notwendigkeit, die magische Handlung als ein Urteil zu begreifen. Er ist es, der in die ethnographische Kritik eine grundlegende Trennung von analytischen und synthetischen Urteilen einführt, deren philosophischer Ursprung in der Theorie der mathematischen Begriffe liegt. Sind wir damit nicht berechtigt zu sagen, daß, wenn Mauss das Problem des Urteils nicht nach der klassischen Logik, sondern nach der Relationenlogik hätte formulieren können, mit der Rolle der Kopula auch diejenigen Begriffe verschwinden würden, die in seiner Argumentation für sie einstehen (er sagt explizit: »das *mana* ... spielt die Rolle der Kopula in der Aussage«), also das *mana* in der Theorie der Magie und das *hau* in der Theorie der Gabe?

Tatsächlich wiederholt die Argumentation der *Gabe* (zumindest an ihrem Anfang) in einem Abstand von zwanzig Jahren die der *Theorie der Magie.* Dies allein wäre Rechtfertigung genug, in diesen Band eine Arbeit aufzunehmen, deren frühes Datum (1902) man berücksichtigen muß, um sie nicht ungerecht zu beurteilen. Es war die Zeit, als die vergleichende Ethnologie ihre Wirkung auf Mauss noch kaum eingebüßt hatte und, wie er in der *Gabe* sagen wird, zu »jener fortwährenden Gegenüberstellung« führte, »bei der sich alles verwischt, die Institutionen jegliche lokale Färbung und die Dokumente ihre ganze Würze einbüßen«. Erst später hat er seine Aufmerksamkeit Gesellschaften zugewandt, »die wirklich Maxima, Extreme darstellen, an welchen die Tatsachen besser sichtbar werden, als dort, wo

sie, obgleich nicht weniger wesentlich, noch unscheinbar und unentwickelt sind«. Um jedoch die Geschichte seines Denkens und einige seiner Konstanten freizulegen, ist der *Entwurf* außerordentlich wertvoll. Dies gilt nicht nur für ein Verständnis des Denkens von Mauss, sondern auch für die Einschätzung der Geschichte der französischen soziologischen Schule und die genaue Beziehung des Denkens von Mauss zu dem von Durkheim. Mauss' Analyse der Begriffe *mana, wakan* und *orenda,* auf deren Grundlage er eine umfassende Deutung der Magie aufbaut, um dadurch zu erfassen, was er als die Grundkategorien des menschlichlichen Geistes ansah, nimmt im Ansatz und in bestimmten Schlußfolgerungen Durkheims *Formes élémentaires de la vie religieuse* um zehn Jahre vorweg. Der *Entwurf* beweist, welch wichtigen Anteil Mauss am Denken Durkheims hat; er erlaubt ein Stück der engen Zusammenarbeit zwischen Onkel und Neffen zu rekonstruieren, die sich nicht auf das Gebiet der Ethnographie beschränkte, denn Mauss hat, wie man aus anderen Quellen weiß, bei der Vorbereitung des *Suicide* eine entscheidende Rolle gespielt.

Hier interessiert uns jedoch in erster Linie die logische Struktur des Werkes. Sie ist ganz und gar auf den Begriff des *mana* bezogen, und man weiß, wieviel sich seitdem in dieser Frage getan hat. Um den Anschluß wiederzufinden, müßte man in den Entwurf zunächst die neuesten Resultate der Feldforschung und die Ergebnisse linguistischer Forschungen einbeziehen.[28] Auch müßte man die verschiedenen Typen des *mana* dadurch vervollständigen, daß man in diese schon ziemlich umfangreiche und nicht sehr harmonische Familie den bei den südamerikanischen Eingeborenen sehr verbreiteten Begriff einer Art substantiellen und meistens negativen *mana* einführt: Fluidum, das der Schamane manipuliert, das sich in beobachtbarer Form auf Gegenständen niederschlägt, das Verschiebungen und Hebungen hervorruft und dessen Wirken im allgemeinen für schädlich gehalten wird. Von solcher Art sind das *tsaruma* der Kivaro, das *nandé,* dessen Vorstellungen wir bei den Nambikwara untersucht haben [29], und alle

[28] A. M. Hocart, »Mana«, *Man,* Bd. 14, 1914; »Mana again«, *Man,* Bd. 22, 1922; »Natural and Supernatural«, *Man,* Bd. 32, 1932. H. Ian Hogbin, »Mana«, *Oceania* Bd. 6, 1935–1936. A. Capell, »The Word ›Mana‹: A Linguistic Study«, *Oceania,* Bd. 9, 1938. R. Firth, »The Analysis of Mana: An Empirical Approach«, *Journal of the Polynesian Society,* Bd. 49, 1940; »An Analysis of Mana«, *Polynesian Anthropological Studies,* Wellington 1941, S. 189–218. G. Blake Palmer, »Mana. Some Christian and Moslem Parallels«, *Journal of the Polynesian Society,* Bd. 55, 1946. G. J. Schneep, »El concepto de mana«, *Acta Anthropologica,* Bd. 2, Nr. 3, Mexiko 1947. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion,* Boston 1948.

[29] C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara,* Paris (Société des Américanistes) 1948, S. 95–98.

analogen Formen, wie sie bei den Amniapá, Apapocuva, Apinayé, Galibi, Chiquito, Lamisto, Chamicuro, Xebero, Yameo, Iquito, usw. hervorgehoben werden.[30] Was würde von dem Begriff des *mana* nach einer solchen Richtigstellung bleiben? Es ist schwer zu sagen, jedenfalls würde er daraus profaniert hervorgehen. Nicht daß Mauss und Durkheim, wie manchmal behauptet wird, zu Unrecht Begriffe, die voneinander weit entfernten Regionen entlehnt sind, einander angenähert und sie zu Kategorien gemacht hätten. Selbst wenn die Ergebnisse der linguistischen Analyse historisch bestätigt würden, daß der polynesische Ausdruck *mana* der ferne Ableger eines indonesischen Ausdrucks ist, der das Wirken persönlicher Götter definiert, folgte daraus keineswegs, daß der von diesem Ausdruck in Melanesien und Polynesien konnotierte *Begriff* ein Residuum oder Überbleibsel eines entwickelteren religiösen Denkens ist. Unabhängig von allen lokalen Unterschieden ist es so gut wie sicher, daß *mana, wakan* und *orenda* Erklärungen desselben Typus repräsentieren: es ist also legitim, den Typus zu bilden und zu versuchen, ihn zu klassifizieren und zu analysieren.

Die Schwierigkeit der traditionellen Position in der Frage des *mana* scheint uns eine andere zu sein. Im Gegensatz zu dem, was man 1902 glaubte, sind die Begriffsbildungen vom Typus *mana* so zahlreich und so verbreitet, daß man sich fragen darf, ob uns hier nicht eine universelle und bleibende Form des Denkens entgegentritt, die gerade nicht für bestimmte Zivilisationen oder angeblich archaische oder halbarchaische »Stufen« der Evolution des menschlichen Geistes charakteristisch, sondern Funktion einer bestimmten Stellung des Geistes zu den Dingen ist und jedesmal dann in Erscheinung treten muß, wenn diese Stellung gegeben ist. Im *Entwurf* zitiert Mauss eine sehr tiefsinnige Bemerkung von Pater Thavenet zum Begriff des *manitu* bei den Algonkin: »... Des näheren bezeichnet er jedes Wesen, das noch keinen Gattungsnamen hat, das nicht vertraut ist: von einem Salamander, vor dem sie Angst hatte, sagte eine Frau, daß es ein *manitu* sei; man macht sich über sie lustig, indem man ihr den Namen sagt. Die Perlen der Händler sind die Schuppen eines *manitu* und die Fahne, dieses wunderbare Ding, ist die Haut eines *manitu*.« So rief auch die erste Gruppe der halbzivilisierten Tupi-Kawahib Indianer, mit deren Hilfe wir 1938 zu einem unbekannten Dorf des Stammes vordringen konnten, voller Bewunderung für die roten Flanellstücke, die wir ihnen zum Geschenk machten, aus: *O que é este bícho vermelho?* »Was ist das für ein rotes Ungeheuer?« Das war weder Ausdruck eines primitiven Animismus,

[30] Alfred Métraux, »La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la region tropical sul-americana«, *America indigena*, Bd. 4, Mexiko 1944; »Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique de sud tropicale« *Acta Americana*, Bd. 2, Nr. 3 und 4, 1944.

noch die Übersetzung eines Begriffs der Eingeborenen, sondern lediglich eine Spracheigentümlichkeit des *falar cabóclo,* das heißt des derben Portugiesisch des Inneren Brasiliens. Umgekehrt bezeichnen die Nambikwara, die vor 1915 noch niemals Rinder gesehen hatten, diese ebenso, wie sie seit je die Sterne benannt haben, mit dem Namen *atásu,* dessen Sinn dem des *manitu* der Algonkin sehr nahe verwandt ist.[31]

Diese Gleichsetzungen sind nicht so ungewöhnlich; wenn auch zweifellos mit mehr Vorbehalten, gehen wir in der gleichen Weise vor, wenn wir einen Gegenstand, der unbekannt ist oder dessen Wirkung uns stutzen läßt, als *truc* oder *machin* bezeichnen. *Machin* verweist auf Maschine und entfernter auf die Idee der Kraft oder der Macht, während die Etymologen *truc* von einem mittelalterlichen Wort ableiten, das die glückliche Hand bei Geschicklichkeits- oder Glücksspielen bedeutet, was genau einer der Bedeutungen des indonesischen Ausdrucks entspricht, in dem einige den Ursprung des Wortes *mana* sehen wollen.[32] Gewiß sagen wir nicht von einem Gegenstand, daß er *truc* oder *machin* habe, aber wir sagen von einer Person, sie habe »etwas«, und wenn der amerikanische Slang einer Frau ein *oomph* zuspricht, so ist nicht sicher, daß wir sehr weit von dem Sinn des *mana* entfernt sind, wenn man nur an die heilige und von Tabus durchtränkte Atmosphäre denkt, die in Amerika mehr noch als anderswo das Sexualleben umgibt. Der Unterschied hängt weniger mit den Begriffen zusammen, die der Geist überall unbewußt prägt, sondern eher mit der Tatsache, daß diese Begriffe in unserer Gesellschaft einen fließenden und spontanen Charakter haben, während sie anderswo dazu dienen, durchdachte und offizielle Deutungssysteme zu begründen, das heißt eine Rolle spielen, die bei uns der Wissenschaft vorbehalten ist. Immer und überall jedoch treten Begriffe dieses Typs ein, um, nahezu wie algebraische Symbole, einen seiner Bedeutung nach unbestimmten Wert zu repräsentieren, der in sich selber sinnleer und deswegen geeignet ist, jeden beliebigen Sinn anzunehmen – mit der einzigen Funktion, eine Kluft zwischen Signifikant und Signifikat zu schließen oder, genauer, die Tatsache anzuzeigen, daß unter bestimmten Umständen, bei einer bestimmten Gelegenheit oder einer

[31] C. Lévi-Strauss, *La vie familiale . . .,* a. a. O., S. 98–99; »The Tupi-Kawahib«, *Handbook of Southern American Indians,* Bd. 3, Washington 1948, S. 299–305. Man vergleiche damit die Dakota, die vom ersten Pferd, welches dem Mythos zufolge vom Blitz gebracht wurde, sagen: »Es roch nicht wie ein menschliches Wesen, und man dachte, daß es ein Hund sein könnte, doch war es viel größer als ein Lasthund, so nannte man es auch *sunka wakan,* geheimnisvoller Hund« (M. W. Beckwith, »Mythology of the Oglala Dakota«, *Journal of American Folklore,* Bd. 43, 1930, S. 379).

[32] Zu dieser Ableitung des Wortes *mana,* vgl. A. Capell, a. a. O. (oben Anm. 28).

ihrer Manifestationen zwischen Signifikant und Signifikat ein Verhältnis der Inadäquatheit entsteht, wodurch das zuvor komplementäre Verhältnis gestört wird.

Der damit von uns eingeschlagene Weg verläuft in sehr naher Parallele zu dem von Mauss, der den Begriff des *mana* als Grundlage bestimmter synthetischer Urteile *a priori* zur Geltung brachte. Wir weigern uns jedoch, ihm zu folgen, wenn er den Ursprung des Begriffs des *mana* in einer anderen Ordnung der Realität sucht als es die Relationen sind, die sich mit seiner Hilfe konstruieren lassen: auf der Ebene der Gefühle, des Wollens und der Überzeugungen, die vom Standpunkt soziologischer Erklärung epiphänomenal oder mysteriös, jedenfalls aber Objekte sind, die außerhalb des Untersuchungsfeldes liegen. Nach unserer Auffassung ist dies der Grund dafür, daß eine so reiche, eindringliche und erhellende Untersuchung zu kurz greift und zu irrigen Schlußfolgerungen kommt. Letztlich wäre das *mana* nichts anderes als »der Ausdruck sozialer Gefühle, die sich teils zwangsläufig und universell, teils zufällig angesichts bestimmter, in ihrer Mehrzahl willkürlich ausgewählter Dinge gebildet haben . . .«.[33] Die Begriffe von Gefühl, Zwangsläufigem, Zufälligem und Willkür sind jedoch keine wissenschaftlichen Begriffe. Sie erhellen die Phänomene nicht, die man erklären will, sondern partizipieren an ihnen. Wie man sieht, hat der Begriff des *mana* die ihm von Durkheim und Mauss zugeschriebenen Merkmale zumindest in einem Falle: diese Rolle spielt er in ihrem eigenen System. Dort ist das *mana* wirklich *mana*. Zugleich fragt sich, ob ihre Theorie des *mana* nicht einfach auf das Denken der Eingeborenen Eigenschaften überträgt, die sich aus der ganz besonderen Stellung des *mana* in ihrem System ergeben.

Folglich kann man die aufrichtigen Verehrer von Mauss nicht genug davor warnen, bei dieser ersten Etappe seines Denkens stehenzubleiben und ihre Anerkennung weniger seinen glänzenden Analysen als seinem außergewöhnlichen Talent zu zollen, bestimmte Eingeborenentheorien in ihrer Fremdartigkeit und Authentizität nachzuvollziehen: er hätte nämlich in dieser Betrachtung niemals die bequeme Zuflucht für ein unsicheres Denken gesucht. Hielte man sich an das, was in der Geschichte des Denkens von Mauss nur ein erster Schritt ist, so liefe man Gefahr, die Soziologie auf einen gefährlichen Weg zu führen, der gar ihr Untergang sein könnte, wenn

[33] So entscheidend der Schritt gewesen ist, den Mauss mit seiner Angleichung der sozialen Phänomene an die Sprache getan hat, mußte er doch in einem Punkt die soziologische Reflexion in Schwierigkeiten bringen. Überlegungen, wie sie in diesem Zitat zum Ausdruck kommen, konnten für sich beanspruchen, was lange Zeit als das uneinnehmbare Bollwerk der Saussureschen Linguistik galt: die Theorie von der arbiträren Natur des Zeichens. Nichts ist heute jedoch dringlicher, als über diese Position hinauszugehen.

man nämlich einen Schritt weitergehen und die soziale Realität auf die Auffassung reduzieren würde, die sich der Mensch, und selbst der Wilde, von ihr bildet. Die Auffassung würde von allem Sinn entleert, vergäße man ihren reflexiven Charakter. Die Ethnographie würde sich dann in eine wortreiche Phänomenologie auflösen, in ein fälschlich naives Gemisch, in welchem die anscheinende Dunkelheit des Denkens der Eingeborenen nur hervorgehoben würde, um die ansonsten allzu greifbare Verworrenheit des Denkens des Ethnographen zu verdecken.

Der Versuch ist nicht verwehrt, das Denken von Mauss in eine andere Richtung weiterzuführen: jene, die von der *Gabe* bestimmt werden müßte, nachdem die Äquivokation beseitigt wäre, die wir bereits im Zusammenhang mit dem *hau* verzeichnet haben. Während das *mana* jedoch den Abschluß des *Entwurfs* bildet, erscheint das *hau* glücklicherweise nur zu Beginn der *Gabe* und die ganze Abhandlung behandelt es als Ausgangspunkt und nicht als ihr Ziel. Was wäre das Ergebnis, wenn man auf den Begriff des *mana* retrospektiv die Konzeption projizieren würde, die Mauss für den Austausch nahelegt? Man käme zu der Annahme, daß das *mana* nur der subjektive Reflex einer nicht wahrgenommenen Totalität ist. Der Austausch ist kein komplexes, aus den Verpflichtungen, zu geben, zu nehmen, wiederzugeben, und mit einem affektiven und mystischen Kitt konstruiertes Gebäude. Es handelt sich vielmehr um eine dem symbolischen Denken und durch das symbolische Denken unmittelbar gegebene Synthese, und das symbolische Denken überwindet im Austausch, wie in jeder anderen Form der Kommunikation, den ihm inhärenten Widerspruch, die Dinge als die Elemente eines Dialogs wahrzunehmen, gleichzeitig im Verhältnis zu sich und zum anderen und als von Natur dazu bestimmt, vom einen zum anderen überzugehen. Daß sie auf der *einen* oder *anderen* Seite stehen, ist ein gegenüber dem ursprünglich relationalen Charakter abgeleiteter Zustand. Verhält es sich nicht ebenso mit der Magie? Das magische Urteil, das dem Akt, der den Rauch erzeugt, um die Wolken und den Regen hervorzurufen, implizit ist, gründet sich nicht auf eine vorgängige Unterscheidung zwischen Rauch und Wolke (mit dem Appell ans *mana,* eins mit dem andern zu verschmelzen), sondern darauf, daß eine tiefere Schicht des Denkens Rauch und Wolke miteinander identifiziert, so daß, zumindest in einer bestimmten Beziehung, eines dasselbe ist wie das andere, und diese Identifikation rechtfertigt die anschließende Assoziation, und nicht umgekehrt. Alle magischen Handlungen beruhen auf der Wiederherstellung einer Einheit, und zwar nicht einer verlorenen (denn nichts ist je verloren), sondern einer Einheit, die unbewußt oder weniger vollständig bewußt ist als diese Handlungen selber. Der Begriff des *mana* gehört nicht zur Ordnung der Realität, sondern zur Ordnung des Denkens, welches selbst dann, wenn es sich selbst denkt, immer nur einen Gegenstand denkt.

In diesem relationalen Charakter des symbolischen Denkens können wir die Antwort auf unser Problem suchen. Welches auch der Augenblick und die Umstände ihres Erscheinens auf der Stufe des animalischen Lebens gewesen sein mögen – die Sprache hat nur auf einen Schlag entstehen können. Die Dinge haben nicht allmählich beginnen können, etwas zu bedeuten. Im Gefolge einer Transformation, deren Erforschung nicht Aufgabe der Sozialwissenschaften ist, sondern der Biologie und der Psychologie, hat sich ein Übergang von einem Stadium, in welchem nichts eine Bedeutung hatte, zu einem anderen vollzogen, in welchem alles Bedeutungen trug. So banal diese Bemerkung scheinen mag, ist sie insofern wichtig, als dieser radikale Wandel im Gebiet der sich langsam und schrittweise ausbildenden Erkenntnis keine Entsprechung hat. Anders gesagt, im Augenblick, da das gesamte Universum mit einem Schlag *signifikativ* geworden ist, ist es damit nicht schon besser *erkannt*, selbst wenn es wahr ist, daß das Erscheinen der Sprache den Rhythmus der Entfaltung der Erkenntnis jäh beschleunigen mußte. Es gibt also in der Geschichte des menschlichen Geistes einen fundamentalen Gegensatz zwischen dem Symbolismus, der den Charakter von Diskontinuität trägt, und der Erkenntis, die durch Kontinuität gekennzeichnet ist. Was folgt daraus? Es bedeutet, daß die beiden Kategorien von Signifikant und Signifikat gleichzeitig und ineinander verschränkt als zwei komplementäre Blöcke konstituiert werden, während die Erkenntnis nur sehr langsam in Gang kommt, als jener intellektuelle Prozeß nämlich, der bestimmte Aspekte des Signifikanten und bestimmte Aspekte des Signifikats im Verhältnis zueinander zu identifizieren erlaubt – man könnte sogar sagen, daß das Erkennen aus der Menge des Signifikanten und aus der Menge des Signifikats die Teile auswählt, die die ausgeglichensten Beziehungen wechselseitiger Entsprechung aufweisen. Alles hat sich so abgespielt, als hätte die Menschheit auf einmal ein unermeßliches Gebiet und gleichzeitig dessen detaillierten Plan im Begriff ihrer reziproken Beziehung erworben, aber Jahrtausende gebraucht, um herauszufinden, welche bestimmten Symbole des Plans die verschiedenen Aspekte des Gebiets repräsentierten. Das Universum hat schon bezeichnet, lange bevor man zu wissen begann, was es bezeichnete; das versteht sich zweifellos von selbst. Aus der vorangehenden Analyse geht jedoch auch hervor, daß es von Anfang an die Totalität dessen bezeichnet hat, was zu erkennen der Mensch erwarten kann. Was man den Fortschritt des menschlichen Geistes, jedenfalls aber den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis nennt, konnte niemals und wird niemals in etwas anderem bestehen können als darin, bestimmte Zerlegungen zu berichtigen, Neugruppierungen vorzunehmen, Zuordnungen zu definieren und neue Hilfsmittel zu entdecken – alles im Innern einer geschlossenen und in sich komplementären Totalität.

Wir sind anscheinend vom *mana* sehr weit entfernt, ihm tatsächlich aber

sehr nahe. Denn obgleich die Menschheit immer eine ungeheure Masse positiver Kenntnisse besessen hat und obgleich die verschiedenen menschlichen Gesellschaften mehr oder weniger große Anstrengungen gemacht haben, sie zu erhalten und zu entwickeln, datiert die Epoche nicht weit zurück, in der das wissenschaftliche Denken zur Herrschaft gekommen ist und Gesellschaftsformen aufgetreten sind, deren intellektuelles und moralisches Ideal sich ebenso wie die von der Gesellschaft verfolgten praktischen Zwecke um die wissenschaftliche Erkenntnis gruppiert haben, die offiziell und mit Bedacht als zentraler Bezugspunkt gewählt wurde. Es ist ein Unterschied dem Grade, nicht der Natur nach, doch er besteht. Wir können uns also auf Merkmale stützen, die das Verhältnis von Symbolismus und Erkenntnis als gemeinsame in den nichtindustriellen und in unseren Gesellschaften bei aller Verschiedenheit ihrer Akzentuierung bewahrt. Es bedeutet nicht, eine Kluft zwischen diesen Gesellschaften zu schaffen, wenn man anerkennt, daß mit der Entstehung der modernen Wissenschaft und innerhalb der Grenzen ihrer Verbreitung die Arbeit des Ausgleichs des Signifikanten mit dem Signifikat auf eine methodischere und strengere Weise vorgenommen worden ist. Überall sonst aber und (zweifellos noch für lange Zeit) unverändert besteht auch für uns eine Grundsituation fort, die mit der menschlichen Kondition zusammenhängt, daß nämlich der Mensch von seinem Ursprung her über eine Gesamtheit von Signifikanten verfügt, das er nur mit Mühe einem, wenn auch gegebenen, so doch noch nicht erkannten Signifikat zuordnen kann. Zwischen beiden besteht immer eine Inadäquation, die nur für den göttlichen Verstand auflösbar ist und die daraus resultiert, daß es einen Überfluß von Signifikanten gibt im Verhältnis zu den Signifikaten, welche es besetzen kann. In seinem Bemühen, die Welt zu verstehen, verfügt der Mensch also immer über einen Überschuß an Sinn (den er auf die Dinge nach Gesetzen des symbolischen Denkens verteilt, deren Erforschung Aufgabe der Ethnologen und Linguisten ist). Diese Verteilung einer – wenn man so sagen darf – supplementären Ration ist absolut notwendig, damit aufs Ganze gesehen der verfügbare Signifikant und das erkannte Signifikat in dem Verhältnis der Komplementarität bleiben, das die Bedingung der Tätigkeit des symbolischen Denkens ist.

Wir glauben, daß die Begriffe vom Typus *mana,* so verschieden sie sein können, in ihrer allgemeinsten Funktion betrachtet (die, wie wir gesehen haben, auch in unserer Mentalität und in unserer Gesellschaftsform nicht verschwindet), eben diesen *flottierenden Signifikanten* repräsentieren, der die Last alles endlichen Denkens (aber auch die Bedingung aller Kunst, aller Poesie, aller mythischen und ästhetischen Erfindung) ist und den die wissenschaftliche Erkenntnis zwar nicht stillzustellen, wohl aber partiell zu disziplinieren vermag. Das magische Denken verfügt im übrigen über an-

dere Methoden der Kanalisierung mit anderen Resultaten, und diese Methoden können sehr wohl nebeneinander bestehen. Mit anderen Worten, indem wir uns an den Satz von Mauss halten, daß alle sozialen Phänomene der Sprache assimiliert werden können, sehen wir im *mana, wakan* und *orenda* und in anderen Begriffen desselben Typus den bewußten Ausdruck einer *semantischen Funktion,* deren Rolle darin besteht, die Tätigkeit des symbolischen Denkens trotz des ihm eigentümlichen Widerspruchs zu ermöglichen. So erklären sich die mit diesem Begriff verbundenen, anscheinend unlösbaren Antinomien, die die Ethnographen in Staunen versetzt hatten und die Mauss ins rechte Licht rückte: Kraft und Tätigkeit; Qualität und Zustand; Substantiv, Adjektiv und Verb in einem; abstrakt und konkret; allgegenwärtig und lokalisiert. Tatsächlich ist das *mana* all dies zugleich – doch ist es das nicht gerade deswegen, weil es nichts von all dem ist: bloße Form oder genauer Symbol im Reinzustand und deswegen in der Lage, einen wie immer gearteten symbolischen Inhalt aufzunehmen? In diesem für jede Kosmologie konstitutiven System von Symbolen wäre es einfach ein *symbolischer Nullwert,* das heißt ein Zeichen, das die Notwendigkeit eines supplementären symbolischen Inhalts markiert, der zu dem bereits auf dem Signifikant liegenden Inhalt hinzutritt und der ein beliebiger Wert sein kann, vorausgesetzt, daß er noch zu dem verfügbaren Vorrat gehört und nicht schon, wie die Phonologen sagen, ein Gruppenterm ist.[34]

Diese Auffassung scheint uns dem Denken von Mauss völlig gerecht zu werden. Tatsächlich ist sie nichts anderes als die Übersetzung der Mauss'schen Konzeption aus ihrer Formulierung in Begriffen der Klassenlogik in die Begriffe einer symbolischen Logik, die die allgemeinsten Gesetze der Sprache zusammenfaßt. Diese Übersetzung ist nicht unsere Leistung und sie ist auch nicht eine Freiheit, die wir uns gegenüber der anfänglichen Konzeption genommen hätten. Sie spiegelt lediglich eine objektive Entwicklung wider, die sich im Laufe der letzten dreißig Jahre in Psychologie und Sozialwissenschaften vollzogen hat, und es macht die Bedeutung der Lehre von Mauss aus, daß sie eine der ersten Ausprägungen dieser Entwicklung gewesen ist und zu ihr entscheidend beigetragen hat. In

[34] Die Sprachwissenschaftler haben schon gelegentlich Hypothesen dieser Art formuliert. Etwa: »Ein Null-Phonem ... ist allen übrigen Phonemen des Französischen darin entgegengesetzt, daß es kein einziges differentielles Merkmal und keinen konstanten phonetischen Wert besitzt. Vielmehr hat das Null-Phonem seine besondere Funktion darin, daß es sich der Abwesenheit eines Phonems entgegensetzt.« R. Jakobson und J. Lotz, »Notes on the French Phonemic Pattern«, *Word,* Bd. 5, 1949, S. 155. Die hier vorgeschlagene Konzeption schematisierend könnte man entsprechend sagen, daß die Funktion der Begriffe vom Typus *mana* darin besteht, sich der Abwesenheit von Sinn entgegenzusetzen, ohne selber irgendeinen bestimmten Sinn mitzubringen.

der Tat hat Mauss als einer der ersten das Unzureichende der Psychologie und der traditionellen Logik betont, und ihren strengen Rahmen gesprengt, um andere Formen des Denkens freizulegen, die scheinbar »unserem Verstand erwachsener Europäer fremd« sind. Damals – vergessen wir nicht, daß die Abhandlung über die Magie aus einer Zeit stammt, als die Ideen Freuds in Frankreich noch gänzlich unbekannt waren – konnte diese Entdeckung nur in negativer Form, unter Berufung auf eine »nichtintellektualistische Psychologie«, Ausdruck finden. Daß aber diese Psychologie eines Tages als eine *auf andere Weise* intellektualistische Psychologie formuliert werden konnte, nämlich als ein verallgemeinerter Ausdruck der Gesetze des menschlichen Denkens, deren besondere Manifestationen in verschiedenen soziologischen Kontexten nur verschiedene Modalitäten sind, hätte niemanden mit mehr Grund befriedigen können als Mauss. Zunächst deswegen, weil *Die Gabe* die Methode definieren sollte, die bei diesem Vorhaben anzuwenden ist, und dann vor allem, weil Mauss als einer der ersten der Ethnologie die Aufgabe gestellt hat, zur Erweiterung der menschlichen Vernunft beizutragen. Deswegen hat er vorweg all die Entdeckungen für die Ethnologie in Anspruch genommen, die noch in jenen dunklen Zonen zu machen wären, in denen schwer zugängliche, zugleich in die entferntesten Bezirke der Welt und in die verschwiegensten Winkel unseres Denkens zurückgedrängte mentale Formen oft nur gebrochen in einem trüben Nimbus von Affektivität wahrgenommen werden können. Mauss also hat sich sein Leben lang von dem Comteschen Grundsatz besessen gezeigt, der in diesem Band ständig wiederkehrt und demzufolge das psychische Leben nur auf zwei Ebenen einen Sinn gewinnen kann: auf der des Sozialen, das Sprache ist, oder auf der des Physiologischen, jener anderen – stummen – Form der Notwendigkeit des Lebendigen. Niemals ist er seinem tieferen Denken treuer geblieben und nirgends hat er die Mission des Ethnologen als Astronom menschlicher Konstellationen klarer umrissen als in den folgenden Sätzen, die die Methode, die Mittel und das Ziel unserer Wissenschaft zusammenfassen und die jedes Institut für Ethnologie zu seiner Devise nehmen könnte: »Es gilt vor allem, den größtmöglichen Katalog von Kategorien anzulegen; man muß von allen Kategorien ausgehen, von denen man nur wissen kann, daß die Menschen sich ihrer bedient haben. Man wird dann sehen, daß es sehr wohl noch tote oder trübe oder dunkle Monde am Firmament der Vernunft gibt.«

Erster Teil

Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie*

* In Zusammenarbeit mit Henri Hubert, zuerst erschienen in *L'Année sociologique*, Bd. 7, 1902–1903, S. 1–146. Die Vorbemerkung wurde als Anhang am Schluß dieser Studie angefügt.

Kapitel I

Geschichtliches und Quellen

Die Magie ist seit langem Gegenstand von Spekulationen. Die der alten Philosophen, der Alchimisten und der Theologen gehören, weil rein praktischer Natur, zur Geschichte der Magie und dürfen in einer Geschichte der unserem Thema gewidmeten wissenschaftlichen Untersuchungen nicht vorkommen. Die wissenschaftliche Literatur beginnt mit den Schriften der Brüder Grimm, die eine lange Reihe von Forschungen eröffnet haben, in deren Folge sich auch unsere Arbeit einreiht.

Heute gibt es über die meisten großen Klassen magischer Tatsachen gute Monographien. Ungeheure Sammlungen von Tatsachen sind, sei es aus historischer oder logischer Perspektive, angelegt worden. Andererseits hat man einige Begriffe gebildet, wie den des ›Überlebsels‹ [survivance] oder den der Sympathie.

Unsere direkten Vorgänger sind die Gelehrten der Anthropologischen Schule, denen eine bereits hinreichend kohärente Theorie der Magie zu verdanken ist. E. B. Tylor berührt sie zweimal in seinem Buch *Primitive Culture* [London 1871]. Zunächst verbindet er die magische Dämonologie mit dem primitiven Animismus; in seinem zweiten Band spricht er als einer der ersten von sympathetischer Magie, das heißt von magischen Riten, die nach sogenannten Gesetzen der Sympathie von gleich zu gleich, von nah zu nah, vom Bild zur Sache, vom Teil zum Ganzen fortschreiten; damit will Tylor vor allem sichtbar machen, daß sie in unseren Gesellschaften zum System der ›Überlebsel‹ gehört. In Wirklichkeit gibt er eine Erklärung der Magie nur insoweit, als der Animismus eine ihrer Spielarten ist. So haben auch Wilken und Sidney Hartland die Magie erforscht, der eine im Zusammenhang mit Animismus und Schamanismus, der andere im Zusammenhang mit der Idee des Lebenspfandes, wobei sie den sympathetischen Beziehungen diejenigen Beziehungen angeglichen haben, die zwischen dem Menschen und der Sache oder dem Wesen bestehen, an welche sein Leben geknüpft ist.

Mit Frazer und Lehmann kommen wir zu wirklichen Theorien. Die Theorie Frazers, wie sie in der zweiten Auflage von *The Golden Bough* [*A Study in Magic and Religion,* London 1901, 3 Bde.] dargelegt wird, ist für uns der klarste Ausdruck seiner ganzen Tradition, zu der neben Tylor Sir Alfred Lyall, Jevons, Lang sowie Oldenberg beigetragen haben. Da diese Autoren bei aller Verschiedenheit ihrer Meinungen im

einzelnen darin übereinstimmen, daß sie aus der Magie eine Art Wissenschaft vor der Wissenschaft machen, und da eben dies die Grundlage der Frazerschen Theorie ist, begnügen wir uns zunächst damit, von ihr zu sprechen. Für Frazer sind magisch diejenigen Handlungen, die besondere Wirkungen dadurch hervorrufen sollen, daß die beiden sogenannten Gesetze der Sympathie, das Gesetz der Ähnlichkeit und das Gesetz der Kontiguität, angewandt werden, was er folgendermaßen formuliert: »Ähnliches erzeugt Ähnliches; die Dinge, die miteinander in Berührung gestanden, aber aufgehört haben es zu tun, fahren fort aufeinander zu wirken, so als bestünde die Berührung fort.« Als Korollarium läßt sich anschließen: »Der Teil verhält sich zum Ganzen wie das Bild zur dargestellten Sache.« Die von der Anthropologischen Schule entwickelte Definition tendiert also dazu, die Magie in der sympathetischen Magie aufgehen zu lassen. Die Formulierungen von Frazer sind in dieser Hinsicht sehr kategorisch und lassen weder ein Zögern noch Ausnahmen zu: die Sympathie ist das hinreichende und notwendige Merkmal der Magie; alle magischen Riten sind sympathetisch und alle sympathetischen Riten sind magisch. Zwar wird zugestanden, daß die Magier in der Tat auch Riten praktizieren, die Gebeten oder religiösen Opfern ähneln, wenn nicht gar deren Kopie oder Parodie sind, und daß in einer Reihe von Gesellschaften die Priester bemerkenswert anfällig für die Ausübung der Magie sind, doch sollen diese Tatsachen Einbrüche jüngeren Datums bezeugen, die nicht in die Definition der Magie aufzunehmen sind; diese habe nur die reine Magie zu berücksichtigen.

Aus dieser ersten Bestimmung lassen sich weitere ableiten. Zunächst, daß der magische Ritus direkt wirkt, ohne Vermittlung eines spirituellen Agens; zweitens, daß seine Wirksamkeit notwendig ist. Von diesen beiden Eigenschaften ist die erste nicht universell, denn man räumt ein, daß die Magie – in ihrer Degeneration mit der Religion verschmolzen – von ihr die Gestalten von Göttern und Dämonen übernimmt. Die Wahrheit der zweiten Eigenschaft wird dadurch jedoch nicht beeinträchtigt, da in dem Falle, wo ein Vermittler angenommen wird, der magische Ritus auf ihn wie auf die Phänomene wirkt – er nötigt, zwingt, während die Religion ausgleicht. Diese zuletzt genannte Eigenschaft, durch die sich die Magie von der Religion wesentlich zu unterscheiden scheint, wo immer man versucht wäre, sie damit zu vermischen, bleibt Frazer zufolge das beständigste und das allgemeinste Merkmal der Magie.

Diese Theorie kompliziert sich durch eine Hypothese, die eine weiterreichende Bedeutung hat. Die so verstandene Magie wird die anfängliche Form des menschlichen Denkens. Einstmals habe sie im Reinzustand existiert und der Mensch habe ursprünglich nur in magischen Ausdrücken zu denken vermocht. Im Überwiegen magischer Riten in den primitiven Kulten und in der Folklore wird ein gewichtiger Beweis für diese Hypothese

gesehen. Weiterhin behauptet man, daß dieser Zustand der Magie noch bei einigen Stämmen Zentralaustraliens Wirklichkeit sei, deren totemistische Riten einen ausschließlich magischen Charakter hätten. Die Magie konstituiert somit zugleich das gesamte mystische und das gesamte wissenschaftliche Leben des Primitiven. Sie ist die erste Stufe der geistigen Evolution, welche wir annehmen oder feststellen könnten. Die Religion ist aus den Schwächen und Irrtümern der Magie hervorgegangen. Der Mensch, der zunächst ohne Zögern seine Ideen und die Formen ihrer Assoziation objektiviert hatte, der sich vorstellte, die Dinge zu schaffen wie er sich seine Gedanken suggerierte, der geglaubt hatte, Herr der Dinge zu sein wie er Herr seiner Gebärden war, wurde schließlich dessen inne, daß die Welt ihm widerstand, und sofort hat er sie mit den geheimnisvollen Kräften ausgestattet, die er sich selbst angemaßt hatte; nachdem er selber Gott gewesen war, hat er die Welt mit Göttern bevölkert. Diese Götter zwingt er nicht mehr, sondern bindet sie an sich durch Verehrung, das heißt durch Opfer und Gebet. Gewiß, Frazer vertritt diese Hypothese nur mit Einschränkungen, er hält jedoch strikt an ihr fest. Im übrigen vervollständigt er sie, indem er erklärt, wie der menschliche Geist, der von der Religion ausgegangen ist, sich den Weg zur Wissenschaft bahnt: Nachdem er fähig geworden ist, die Irrtümer der Religion zu konstatieren, greift er wieder auf die bloße Anwendung des Prinzips der Kausalität zurück, von nun an jedoch der experimentellen Kausalität und nicht mehr der magischen Kausalität. Auf die verschiedenen Momente dieser Theorie werden wir nochmals zurückkommen.

Bei der Untersuchung von [Alfred] Lehmann [*Aberglaube und Zauberei*, Stuttgart 1898] handelt es sich um eine psychologische Studie, der eine kurze Geschichte der Magie vorausgeschickt wird. Sie geht von der Beobachtung gegenwärtiger Tatsachen aus. Die Magie, die er als praktische Anwendung des Aberglaubens, das heißt als »Annahmen, die weder in der Religion noch in der Wissenschaft irgend welche Berechtigung haben«, definiert, kann in unseren Gesellschaften in den Gestalten des Spiritismus und des Okkultismus beobachtet werden. Der Versuch, die hauptsächlichen spiritistischen Erfahrungen mit den Verfahren der experimentellen Psychologie zu analysieren, läßt sie und infolgedessen auch die Magie als Illusionen, Voreingenommenheit und Wahrnehmungsirrtümer erscheinen, die durch Erwartungsphänomene verursacht sind.

Allen diesen Untersuchungen eignet ein gemeinsamer Zug oder ein gemeinsamer Mangel. Man hat sich nicht bemüht, ein vollständiges Verzeichnis der verschiedenen Arten magischer Tatsachen aufzustellen, so daß zweifelhaft bleibt, ob man schon einen wissenschaftlichen Begriff gebildet hat, der das Ganze umfaßt. Der einzige bisher gemachte Vorstoß von Frazer und Jevons, die Magie zu umschreiben, leidet an seiner Einseitigkeit. Sie haben sogenannte typische Tatsachen ausgewählt und sie, überzeugt

von der Existenz einer reinen Magie, gänzlich auf sympathetische Erscheinungen zurückgeführt, ohne jedoch die Legitimität ihrer Auswahl bewiesen zu haben. Sie lassen eine bemerkenswerte Anzahl von Praktiken beiseite, die von denen, die sie praktiziert oder gesehen haben, wie sie praktiziert wurden, durchweg als magisch qualifiziert wurden, wie die Beschwörungen und die Riten, in denen Dämonen im eigentlichen Sinne auftreten. Wenn man die alten Definitionen nicht berücksichtigt und ein für allemal eine so eng begrenzte Klasse von Ideen und Praktiken bildet, außerhalb deren man nur dem Anschein nach magische Tatsachen anerkennen will, dann erwarten wir, daß man auch die Illusionen erklärt, die so viele Menschen veranlaßt haben, Tatsachen für magisch zu halten, die es an sich gar nicht waren. Auf diese Erklärung warten wir jedoch vergeblich. Man wird vielleicht sagen, daß die Tatsachen der Sympathie eine natürliche Klasse bilden, die unabhängig von Tatsachen ist, die zu unterscheiden wichtig wäre. Das mag sein – doch darüber hinaus wäre es nötig, daß sie Ausdrücke, Bilder und soziale Haltungen hervorgerufen haben, die hinreichend abgehoben sind, um sie von der übrigen Magie unterschieden zu sehen; wir glauben übrigens nicht, daß dies der Fall ist. Jedenfalls wäre Klarheit darüber notwendig, daß damit nur eine Theorie der sympathetischen Handlungen, nicht aber der Magie im allgemeinen gegeben wird. Kurz, bisher hat niemand einen klaren, vollständigen und befriedigenden Begriff der Magie vorgelegt, dessen wir uns bedienen könnten. Uns bleibt also nur, ihn selber zu entwickeln.

Zu diesem Zweck können wir uns nicht mit der Untersuchung von einer oder zwei Magien begnügen, wir müssen die größtmögliche Anzahl ihrer berücksichtigen. In der Tat können wir nicht hoffen, aus der Analyse einer einzigen Magie – und sei sie noch so gut ausgewählt – eine Art Gesetz für alle magischen Phänomene abzuleiten, da die Ungewißheit über die Grenzen der Magie uns befürchten läßt, nicht die Totalität der magischen Phänomene darin repräsentiert zu finden. Andererseits müssen wir Systeme untersuchen, die so heterogen wie möglich sind. Damit haben wir das Mittel in der Hand, um zu beweisen, daß die Magie bei aller Variabilität ihrer Beziehungen zu den anderen Klassen sozialer Phänomene in den verschiedenen Zivilisationen doch überall dieselben wesentlichen Elemente enthält und im ganzen gesehen überall identisch ist. Vor allem jedoch müssen wir die Magie sehr primitiver und die Magie sehr differenzierter Gesellschaften parallel untersuchen. In den ersteren werden wir die elementaren Tatsachen, die Grundtatsachen, in ihrer vollkommenen Form auffinden, von denen die übrigen sich herleiten, während die differenzierteren Gesellschaften mit ihrer vollständigeren Organisation und mit ihren ausgeprägteren Institutionen uns Tatsachen liefern werden, die für uns verständlicher sind und uns erlauben werden, die ersteren zu begreifen.

Wir haben uns vorgesetzt, nur solche Dokumente in Rechnung zu stellen, die so gut wie unzweifelhaft sind und vollständige magische Systeme umreißen. Dadurch wird das Feld unserer Beobachtungen entscheidend eingeschränkt, so wenig wir uns ausschließlich auf solche Dokumente stützen wollten, die ein Minimum an Kritik verlangen. Wir haben uns also darauf beschränkt, nur eine begrenzte Anzahl von Magien zu beobachten und miteinander zu vergleichen: die Magien einiger australischer Stämme [1], die einiger melanesischer Gesellschaften [2], zweier Nationen irokesischer Abkunft, der Cherokesen und Huronen, und von den algonkinschen Magien die der Ojibwa [3]. Außerdem haben wir die Magie des alten Mexiko her-

[1] Aranda: B. Spencer und F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia,* London 1899. – Pitta-Pitta und benachbarte Stämme in Zentral-Queensland: W. Roth, *Ethnological Studies among the North-Western Center Queensland Aborigines,* Brisbane 1897. – Kurnai, Murring und Nachbarstämme im Südosten: L. Fison und A. W. Howitt, *Kamilaroi und Kurnai,* 1885; A. W. Howitt, »On Some Australian Beliefs«, *Journal of the Anthropological Institute,* Bd. 13, 1884, S. 185 ff.; L. Fison und A. W. Howitt, »Australian Medicine-Men«, *Journal of the Anthropological Institute,* Bd. 16, 1887, S. 32 ff.; Dies., »Notes on Australian Songs and Song-Makers«, a. a. O., Bd. 17, 1888, S. 30 ff. – Diese wertvollen Dokumente sind häufig unvollständig, vor allem hinsichtlich der Beschwörungen.

[2] Banks Inseln, Salomo Inseln, Neue Hebriden: R. H. Codrington, *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore,* Oxford 1891. Um diese grundlegende Studie haben wir eine Reihe ethnographischer Hinweise gruppiert, u. a. die von Gray über Tanna (*Proceedings of the Australian Association for the Advancement of Science,* Januar 1892); vgl. dazu Sidney H. Ray, »Some Notes on the Tannese«, *Internationales Archiv für Ethnographie,* Bd. 7, 1894, S. 227 ff. Diese Arbeiten, die vor allem interessant sind durch das, was sie uns über die Idee des *mana* lehren, sind hinsichtlich der Details der Riten, der Beschwörungen, der allgemeinen Züge der magischen Ordnung und des Magiers unvollständig.

[3] Bei den Cherokee haben wir wirkliche Texte vor uns, rituelle Manuskripte im strengen Sinne, die von Magiern in der Sequoyah-Schrift geschrieben wurden; James Mooney hat nahezu 550 Formeln und Rituale gesammelt und oft ist es ihm gelungen, ausgezeichnete Kommentare dazu zu erhalten: »The Sacred Formulas of the Cherokees«, *7th Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* 1885–1886, S. 307–397; »Myths of the Cherokee«, *19th Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.,* 1897–1898, S. 3–584. – Für die Huronen haben wir uns ausschließlich auf die ausgezeichneten Hinweise von Hewitt über das *orenda* gestützt, die weiter unten besprochen werden. – Die Piktogramme der Ojibwa (Algonkin), welche die Initiationen in die verschiedenen magischen Gesellschaften festhalten, sind uns ebenfalls von großem Nutzen gewesen. In den Arbeiten von W. J. Hoffmann (»The Mide'wiwin or ›Grand Medicine Society‹ of the Ojibwa«, *7th Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* 1885 bis 1886, S. 143–300) haben sie zugleich den Wert schriftlicher Dokumente und bildlicher Monumente.

angezogen[4] und schließlich noch die moderne Magie der malaiischen Halbinsel[5] berücksichtigt, sowie zwei Formen, die die Magie in Indien angenommen hat – eine zeitgenössische volkstümliche Form, die in den nordwestlichen Provinzen erforscht worden ist und eine gleichsam gelehrte Form der Magie, die von bestimmten Brahmanen der vedisch genannten literarischen Epoche entwickelt worden ist[6]. Dokumente der semitischen Sprache haben wir nur selten benutzt, obgleich nicht gänzlich vernachlässigt.[7] Das Studium der griechischen und lateinischen Magie[8] ist von be-

[4] Zur mexikanischen Magie vgl. das illustrierte Manuskript in Nauhatlsprache und in spanisch, das für Sahagun abgefaßt wurde, veröffentlicht, übersetzt und kommentiert von Eduard Seler, dessen Angaben ausgezeichnet, wenn auch summarisch sind: »Zauberei und Zauberer im alten Mexiko«, *Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde,* VI, Heft 2/4, Berlin 1899.

[5] Das Buch von W. W. Skeat, *Malay Magic,* London 1899, enthält eine ausgezeichnete Sammlung von Tatsachen, die treffend analysiert werden, vollständig sind, vom Autor selbst beobachtet oder aus einer beachtlichen Reihe kleinerer magischer Handschriften zusammengetragen wurden.

[6] Die Hindus haben uns ein unvergleiches Korpus magischer Dokumente hinterlassen: Hymnen und magische Formeln der *Atharvaveda* (hrsg. Roth und Whitney, 1856; hrsg. und komm. von Sáyana, Bombay 1895–1896, 4 Bde.; übersetzt von A. Weber, Buch I–VI, in: *Indische Studien,* Bd. XI–XVIII; übers. von Henry, Buch VII–XIV, Paris, Maisonneuve, 1887–1896; Übersetzung und Kommentar einer Auswahl der Hymnen: Bloomfield, *Hymns of the Atharvaveda,* in: *Sacred Books of the East,* Bd. XLII); rituelle Texte der *Kausika-sutra* (hrsg. Bloomfield, *Journal of the American Oriental Society,* Bd. 14, 1890; Teilübersetzung, mit Anmerkungen, in einer sozusagen endgültigen Ausgabe: Caland, *Altindisches Zauberritual,* Amsterdam 1900; A. Weber, »Zwei vedische Texte über omina et portenta«, *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften,* Berlin 1858, S. 344–413). Wir sind uns sehr wohl dessen bewußt, daß diese schlecht datierten Texte lediglich die *eine,* und zwar die literarische, Tradition der *einen* der mit der Atharvaveda verbundenen *brahmanischen* Schulen und nicht die ganze brahmanische Magie, geschweige denn die ganze Magie des antiken Indien repräsentieren. – Für das moderne Indien haben wir uns vor allem auf die Sammlung von W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India,* 2 Bde., London 1897, gestützt. Er weist einige Lücken auf, vor allem hinsichtlich der einzelnen Spielarten der Riten und bei den Texten der Formeln.

[7] In der assyrischen Magie kennen wir lediglich exorzistische Rituale: C. Fossey, *La magie assyrienne,* 1903. Zur jüdischen Magie haben wir nur fragmentarische Dokumente: Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews,* 1898; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen,* 1898. – Die Magie der Araber haben wir nicht berücksichtigt.

[8] Über den Wert der griechischen und lateinischen Quellen hat sich einer aus unserem Kreise [der Zeitschrift *L'Année Sociologique*] bereits ausgesprochen

sonderem Nutzen gewesen, um die magischen Vorstellungen und das reale Funktionieren einer ausdifferenzierten Magie zu untersuchen. Schließlich haben wir auf gut bezeugte Tatsachen aus der Geschichte der Magie des Mittelalters[9] und der französischen, germanischen, keltischen und finnischen Folklore zurückgegriffen.

(Henri Hubert, »Magia«, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, hrsg. Daremberg und Saglio, III, 2, S. 1494–1521). Wir haben uns vorzugsweise auf Zauberpapyri gestützt, die uns, wenn nicht ganze Riten, so doch wenigstens vollständige Angaben über eine bestimmte Zahl von Riten liefern. Gerne haben wir auf Texte der Alchemisten zurückgegriffen (M. P. E. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris 1887–1888, 3 Bde.). Texte von magischen Romanen und Märchen haben wir nur vorsichtig herangezogen.

[9] Unser Studium der Magie des Mittelalters ist sehr erleichtert worden durch zwei ausgezeichnete Arbeiten von Hansen, die wir in *L'Année Sociologique*, Bd. 5, 1900–1901, S. 228ff., besprochen haben. [Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter*, München 1900. Ders., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901.]

Kapitel II

Definition der Magie

Wir setzen vorläufig voraus, daß im Prinzip die Magie in den verschiedenen Gesellschaften von anderen Systemen sozialer Tatsachen hinreichend unterschieden gewesen ist. Trifft das zu, so sind wir zu der Annahme berechtigt, daß sie nicht nur eine abgehobene Klasse von Phänomenen darstellt, sondern auch eine klare Definition zuläßt. Diese Definition müssen wir nach eigenen Erwägungen aufstellen, denn wir können uns nicht damit begnügen, diejenigen Tatsachen magisch zu nennen, die von den Ausübenden oder Zuschauern der Magie so genannt worden sind. Ihre Gesichtspunkte waren subjektiv und deswegen nicht notwendig die der Wissenschaft. Eine Religion nennt die Überreste alter Kulte magisch, noch ehe man aufgehört hat, sie religiös zu praktizieren, eine Sichtweise, die sich sogar Gelehrten, wie beispielsweise dem hervorragenden Volkskundler Skeat aufgedrängt hat, der die alten agrarischen Riten der Malaien als magisch ansieht. Für uns dürfen magisch nur solche Sachverhalte heißen, die es für eine ganze Gesellschaft gewesen sind und die nicht bloß von einem Bruchteil der Gesellschaft so qualifiziert wurden. Freilich wissen wir auch, daß die Gesellschaften nicht immer ein ganz klares Bewußtsein von ihrer Magie gehabt haben und, wo sie es besaßen, es nur langsam erlangt haben. Wir rechnen also nicht damit, sofort die Elemente einer vollkommenen Definition aufzufinden, die nur das Resultat einer Untersuchung über die Beziehungen zwischen Magie und Religion sein kann.

Die Magie umfaßt Handelnde, Handlungen und Vorstellungen: *Magier* nennen wir das Individuum, das magische Handlungen vollzieht, selbst dann, wenn es dies nicht professionell tut; *magische Vorstellungen* nennen wir die Ideen und Überzeugungen, die den magischen Handlungen korrespondieren; die Handlungen, auf die bezogen wir die anderen Elemente der Magie definieren, nennen wir *magische Riten*. Diese Handlungen müssen von nun an unbedingt von sozialen Praktiken unterschieden werden, mit welchen sie vermischt werden könnten.

Die magischen Riten und die Magie insgesamt sind in erster Linie durch Tradition bestimmte Tatsachen. Handlungen, die sich nicht wiederholen, sind nicht magisch. Handlungen, an deren Wirksamkeit eine ganze Gruppe nicht glaubt, sind nicht magisch. Die Form der Riten ist in ungewöhnlichem Maße überlieferbar und sie wird durch die allgemeine Meinung sanktioniert. Daraus folgt, daß strikt individuelle Handlungen, wie die besonderen

abergläubischen Praktiken von Spielern, nicht magisch genannt werden können.

Traditionale Praktiken, mit welchen die magischen Handlungen verwechselt werden können, sind die rechtlichen Akte, die Techniken und die religiösen Riten. Das System der rechtlichen Verpflichtung ist deswegen in Zusammenhang mit der Magie gebracht worden, weil es hin und wieder Worte und Gesten, feierliche Formen, gibt, die verpflichten und binden. Daß die rechtlichen Akte jedoch häufig einen rituellen Charakter haben, daß der Vertrag, die Eide, die Ordalien sakramentale Züge tragen, liegt daran, daß sie mit Riten verschmolzen sind, ohne jedoch selber rituellen Charakter zu haben. Soweit sie eine besondere Wirksamkeit haben und nicht nur vertragliche Beziehungen zwischen Wesen herstellen, sind sie nicht rechtlich, sondern magisch oder religiös. Dem gegenüber ist für die rituellen Handlungen das Vermögen wesentlich, anderes als Konventionen hervorzubringen – sie sind in eminentem Maße wirksam, sie schaffen etwas, sie wirken. Die magischen Riten werden in einem noch stärkeren Maße so verstanden, so daß sie sogar oft ihren Namen von ihrer Wirksamkeit erhalten: in Indien ist dasjenige Wort, das am ehesten dem Wort Ritus entspricht, *karman,* Tun; die Behexung ist eigentlich das *factum, krtya,* par excellence; das deutsche Wort *Zauber* hat dieselbe etymologische Bedeutung, und auch andere Sprachen verwenden zur Bezeichnung der Magie Worte, deren Wurzel die Bedeutung von *machen, tun* hat.

Doch auch die Techniken sind schöpferisch, und die zu ihnen gehörigen Bewegungen werden gleichermaßen für wirksam gehalten. So gesehen, vermag der größte Teil der Menschheit sie kaum von den Riten zu unterscheiden. Kaum einer der von unseren Künsten und Fertigkeiten mühsam erreichten Zwecke ist übrigens nicht für ein Objekt der Magie gehalten worden, so daß sie sich aufgrund derselben Ziele natürlich verbinden und ihre Vermischung eine konstante Tatsache ist, freilich in unterschiedlichen Proportionen. Im allgemeinen geht die Magie beim Fischfang, bei der Jagd und beim Ackerbau mit der Technik Hand in Hand und unterstützt sie. Andere Künste sind sozusagen ganz in der Magie gefangen. Das gilt für die Medizin und die Alchemie, bei denen lange Zeit das technische Element so weit wie möglich zurücktritt und die Magie vorherrscht; sie sind so sehr abhängig von ihr, daß sie sich aus der Magie entwickelt zu haben scheinen. Nicht nur die ärztliche Handlung ist bis in unsere Tage umgeben von religiösen und magischen Vorschriften, Gebeten, Beschwörungen, astrologischen Vorkehrungen, sondern auch die Drogen, die Diät des Arztes, die Eingriffe des Chirurgen sind ein wahres Gewebe von Symbolismen, Sympathien, Homöopathien, Antipathien und werden wirklich als magisch aufgefaßt. Die Wirksamkeit von Riten wird nicht von der Wirksamkeit der Kunst unterschieden, vielmehr wird sie einheitlich gedacht.

Es ist um so leichter, sie miteinander zu vermischen, weil der traditionale Charakter der Magie sich in den Künsten und Fertigkeiten wiederfindet. Die Abfolge der Bewegungen des Handwerkers ist ebenso einförmig geregelt wie die Abfolge der Bewegungen des Magiers. Gleichwohl sind die Künste und die Magie überall voneinander unterschieden worden, weil man zwischen ihnen eine ungreifbare Verschiedenheit der Methode spürte. Bei den Techniken denkt man sich die Wirkung auf mechanische Weise erzeugt und man weiß, daß sie direkt aus der Koordinierung von Gebärden, Geräten und physischen Kräften resultiert. Man sieht, daß die Wirkung der Ursache unmittelbar folgt, und daß die Produkte den Mitteln homogen sind: der Wurf treibt den Wurfspeer und gekocht wird mit Feuer. Außerdem wird die Tradition unausgesetzt durch die Erfahrung kontrolliert, die den Wert der technischen Überzeugungen ständig unter Beweis stellen muß. Sogar die Existenz der Künste ist abhängig von der kontinuierlichen Wahrnehmung dieser Homogenität von Ursachen und Wirkungen. Ist eine Technik zugleich magisch und technisch, so ist es der magische Teil, der sich dieser Definition entzieht. So sind bei ärztlichen Praktiken die Worte, die Beschwörungen und die rituellen oder astrologischen Regeln magisch, in ihnen sitzen die okkulten Kräfte und Geister und sie sind von einer ganzen Welt von Ideen beherrscht, aufgrund deren den Bewegungen und rituellen Gebärden eine ganz besondere, von ihrer mechanischen Wirksamkeit unterschiedene Wirkung zugesprochen wird. Die eigentliche Wirkung wird nicht als das greifbare Ergebnis der Gebärden begriffen, sondern sie übertrifft dieses immer und gehört gewöhnlich einer anderen Ordnung an – wie beispielsweise dann, wenn man es regnen läßt, indem man das Wasser einer Quelle mit einem Stock aufrührt. Das Besondere dieser Riten ließe sich so bezeichnen: es sind *traditionale Handlungen von einer Wirksamkeit sui generis.*

Damit sind wir jedoch erst bei einer Definition des Ritus und nicht des magischen Ritus, der jetzt vom religiösen Ritus unterschieden werden muß. Wie wir gesehen haben, hat Frazer dafür Kriterien angegeben. Das erste Kriterium ist, daß der magische Ritus ein sympathetischer Ritus ist. Diese Bestimmung ist jedoch unzureichend. Nicht nur gibt es magische Riten, die keine sympathetischen Riten sind, sondern auch ist die Sympathie keine Eigentümlichkeit der Magie, da es in der Religion sympathetische Handlungen gibt. Wenn der Hohepriester im Tempel von Jerusalem am Laubhüttenfest mit erhobenen Armen Wasser über den Altar ausgoß, vollzog er offensichtlich einen sympathetischen Ritus, der Regen hervorrufen sollte. Wenn der hinduistische Offiziant bei einem feierlichen Opfer das Leben des Opfernden willentlich verlängert oder verkürzt je nach dem Weg, den er das Trankopfer nehmen läßt, ist sein Ritus noch in hohem Maße sympathetisch. In beiden Fällen sind die Symbole vollkommen klar, der Ritus

scheint durch sich selbst zu wirken und doch ist er im einen wie im anderen Falle eminent religiös: die Handelnden, die ihn vollziehen, der Charakter der Orte oder der anwesenden Gottheiten, die Feierlichkeit der Handlungen und die Intentionen derer, die dem Kult beiwohnen, lassen darüber keinen Zweifel. Die sympathetischen Riten können also ebensogut magisch wie religiös sein.

Das zweite von Frazer vorgeschlagene Kriterium ist, daß der magische Ritus gewöhnlich durch sich selbst wirkt, daß er zwingt, während der religiöse Ritus anbetet und vermittelt. Während jener eine mechanisch unmittelbare Handlung ist, wirkt dieser indirekt und durch eine Art respektvoller Überredung, seine Wirkung kommt durch einen spirituellen Vermittler zustande. Diese Unterscheidung ist jedoch noch keineswegs hinreichend, denn häufig zwingt auch der religiöse Ritus und in der Mehrzahl der alten Religionen war der Gott gänzlich außerstande, sich einem ohne Mängel der Form vollzogenen Ritus zu entziehen. Weiter ist es, wie wir noch genauer sehen werden, nicht richtig, daß alle magischen Riten in einer direkten Handlung bestehen, denn es gibt in der Magie Geister und selbst Götter treten in ihr auf. Und schließlich gehorcht der Geist, Gott oder Teufel, nicht immer unausbleiblich den Anordnungen des Magiers, der ihn am Ende noch bittet.

Wir müssen uns also nach anderen Bestimmungen umsehen. Um sie aufzufinden, machen wir schrittweise einige Unterscheidungen.

Einige der Riten sind mit Sicherheit religiös: die feierlichen, öffentlichen, obligatorischen und regelmäßigen Riten – die Feste und die Sakramente. Frazer hat jedoch einige Riten mit diesen Merkmalen nicht als religiös anerkannt; für ihn sind alle Zeremonien der Australier und die meisten Initiationszeremonien aufgrund der sympathetischen Riten, die zu ihnen gehören, magisch. Tatsächlich jedoch haben die Riten der Clans der Aranda, die sogenannten *intichiuma*-Riten und die Stammesriten der Initiation eben die Wichtigkeit, den Ernst und die Heiligkeit, an die das Wort Religion denken läßt. Die totemistischen Arten und Ahnen, die im Verlauf dieser Riten anwesend sind, gehören eben zu jenen geachteten oder gefürchteten Mächten, deren Eingreifen für Frazer selbst das Kennzeichen der religiösen Handlung ist. Im Verlauf der Zeremonien werden sie sogar angerufen.

Dem gegenüber gibt es andere Riten, die in der Regel magisch sind: die Behexungen, die durchweg vom Recht und von der Religion als magisch qualifiziert werden. Sie sind unerlaubt und werden ausdrücklich verboten und bestraft. Das Verbot bezeichnet hier in formeller Weise den Antagonismus des magischen Ritus und des religiösen Ritus und es macht sogar den magischen Charakter der Behexung aus, denn es gibt religiöse Riten, die gleichermaßen Schaden zufügen, wie bestimmte Arten der *devotio,* der

Fluch gegen den Feind der Stadt, gegen den, der ein Grab schändet oder einen Eid verletzt, und schließlich alle Todesriten, die die rituellen Verbote sanktionieren. Man kann sogar sagen, daß es Behexungen gibt, die dies nur im Verhältnis zu denen sind, die sie fürchten. Das Verbot ist die Grenze, durch welche die gesamte Magie sich zusammenschließt.

Diese beiden Extreme bilden sozusagen die beiden Pole der Magie und der Religion: der Pol des Opfers und der Pol der Behexung. Die Religionen schaffen sich immer eine Art Ideal, zu welchem die Hymnen, die Gelübde und die Opfer sich erheben und welches die Verbote schützen. Die Magie meidet diese Regionen. Sie tendiert zur Behexung, um die sich die magischen Riten gruppieren und die immer die ersten Umrisse des Bildes abgibt, das die Menschheit sich von der Magie gemacht hat. Zwischen diesen beiden Polen breitet sich eine verwirrende Masse von Tatsachen aus, deren spezifischer Charakter nicht unmittelbar zutage tritt. Es sind Praktiken, die weder verboten noch auf eine spezielle Weise vorgeschrieben sind. Es gibt religiöse Handlungen, die individuell und fakultativ sind, und es gibt magische Handlungen, die erlaubt sind, und zwar sind dies einerseits die gelegentlichen Kulthandlungen des Individuums und andererseits die mit den Techniken, beispielsweise der Medizin, verbundenen Handlungen. Ein Bauer bei uns beispielsweise, der die Maulwürfe aus seinem Acker austreibt, ein Indianer, der seine Kriegsmedizin bereitet, ein Finne, der seine Jagdwaffe weiht, verfolgen offen eingestandene Ziele und vollziehen erlaubte Handlungen. Die Verwandtschaft der Magie und des häuslichen Kults ist sogar so eng, daß wir die Magie in Melanesien in der Reihe der Handlungen sehen, die sich auf die Ahnen beziehen. Wir wollen die Möglichkeit dieser Vermischungen keineswegs leugnen, ja, wir glauben sogar, darauf bestehen zu müssen, nur stellen wir die Erklärung für später zurück. Für den Augenblick werden wir zunächst einmal die Definition von Grimm übernehmen, der in der Magie »gewissermaßen eine religion für den ganzen niederen hausbedarf« sah [*Deutsche Mythologie,* 1876[4], Bd. 2, S. 926].

Wie immer wir die Kontinuität der Magie und der Religion einschätzen, im Augenblick hat für uns die Klassifikation der Tatsachen den absoluten Vorrang und deswegen führen wir eine bestimmte Anzahl äußerer Merkmale an, durch die sie erkannt werden können. Ihre Verwandtschaft hat nämlich nicht gehindert, den Unterschied der beiden Arten von Riten zu spüren und sie derart zu praktizieren, daß das Gespür für diesen Unterschied hervortrat. Wir müssen also Anzeichen finden, die uns erlaubten, die Scheidung vorzunehmen.

In erster Linie haben die magischen Riten und die religiösen Riten häufig verschiedene Akteure; sie werden nicht von denselben Individuen vollzogen. Wenn der Priester ausnahmsweise Magie macht, so entspricht seine Haltung nicht der normalen zu seiner Funktion gehörigen – er wendet dem

Altar den Rücken zu, er tut mit der linken Hand, was er mit der rechten tun müßte, und so fort.

Doch gibt es noch andere Merkmale, die wir gruppieren müssen. Zunächst die Wahl des Ortes, wo sich die magische Zeremonie abspielen soll. Gemeinhin geschieht dies nicht im Tempel oder auf dem häuslichen Altar, sondern in der Regel in den Wäldern, fern von den Wohnplätzen, in der Nacht oder im Schatten oder in abgelegenen Winkeln des Hauses, das heißt in einem bestimmten Abstand. Während der religiöse Ritus im allgemeinen den hellen Tag und das Publikum sucht, flieht sie der magische Ritus. Selbst, wenn er erlaubt ist, verbirgt er sich wie die Behexung. Selbst dann, wenn der Magier vor dem Publikum handeln muß, versucht er ihm zu entgehen, seine Gebärden sind flüchtig und seine Worte undeutlich; der Medizinmann und der Heilpraktiker, die vor versammelter Familie arbeiten, murmeln ihre Formeln, verwischen ihre Kunstgriffe und hüllen sich in vorgetäuschte oder wirkliche Ekstasen. So isoliert sich der Magier inmitten der Gesellschaft, am entschiedensten, wenn er sich in die Tiefe der Wälder zurückzieht. Selbst den Blicken seiner Kollegen gegenüber wahrt er fast immer sein Eigenes und hält sich zurück. Wie das Geheimnis ist die Isolierung ein nahezu eindeutiges Zeichen der intimen Natur des magischen Ritus. Dieser ist immer das Tun eines Individuums oder mehrerer Individuen, die eigenständig handeln; die Handlung und der Handelnde sind in ein Geheimnis eingehüllt.

Diese verschiedenen Zeichen drücken in Wirklichkeit nur die Irreligiosität des magischen Ritus aus, er ist anti-religiös und man will, daß er es ist. Jedenfalls gehört er nicht zu einem jener organisierten Systeme, die wir Kulte nennen. Im Gegenteil, eine religiöse Handlung ist selbst dort, wo sie zufällig oder fakultativ ist, immer vorbedacht, vorgeschrieben und offiziell. Sie ist ein Teil eines Kultes. Der Tribut, der den Gottheiten bei Gelegenheit eines Gelübdes, eines Reinigungsopfers für eine Krankheit gegeben wird, ist letztlich immer ein geregeltes, obligatorisches, und selbst dann, wenn er freiwillig ist, notwendiges Zeichen der Verehrung. Der magische Ritus wird dagegen selbst dann, wenn er manchmal unvermeidlich periodisch ist (wie im Falle des Feldzaubers) oder notwendig, um bestimmte Zwecke (wie beispielsweise eine Heilung) zu erreichen, immer als irregulär, anormal oder wenigstens kaum als achtunggebietend angesehen. Für wie nützlich und erlaubt man die medizinischen Riten auch halten mag, zu ihnen gehört weder dieselbe Feierlichkeit noch dasselbe Gefühl, einer Pflicht nachgekommen zu sein, wie sie für ein Reinigungsopfer oder das einer heilenden Gottheit gegenüber abgelegte Gelübde charakteristisch sind. Notwendigkeit, aber nicht moralische Verpflichtung macht sich geltend, wenn auf den Medizinmann, den Besitzer des Fetisches oder des Geistes, den Heilpraktiker oder den Magier zurückgegriffen wird.

Doch es gibt einige Beispiele magischer Kulte, wie den der Hekate in der griechischen Magie, den der Diana und des Teufels in der Magie des Mittelalters und einen Teil des Kults eines der größten Hindugötter, Rudra-Śiva. Es handelt sich hier jedoch um sekundäre Bildungen, die einfach belegen, daß die Magier sich einen Kult für ihre eigenen Zwecke zurechtgelegt haben, der dem Modell der religiösen Kulte nachgebildet ist.

Damit haben wir eine vorläufig hinreichende Definition des magischen Ritus gewonnen. Wir benennen so *jeden Ritus, der nicht Teil eines organisierten Kultes,* sondern privat, heimlich, geheimnisvoll ist und zum verbotenen Ritus als seinem Extrem tendiert. Aus dieser Definition ergibt sich unter Berücksichtigung der von uns gegebenen Definition der Elemente der Magie eine erste Bestimmung ihres Begriffs. Es ist deutlich, daß wir die Magie nicht durch die Form ihrer Riten definieren, sondern durch die Bedingungen, unter denen sie vollzogen wird und die ihren Platz in der Gesamtheit der sozialen Gewohnheiten markieren.

Kapitel III

Die Elemente der Magie

I. Der Magier

Als Magier haben wir den Akteur magischer Riten bezeichnet, gleichgültig, ob professionell oder nicht. Damit halten wir fest, daß es magische Riten gibt, die von anderen als von den Spezialisten vollzogen werden können. Hierzu zählen die Rezepte der guten Alten in der magischen Medizin und alle bäuerlichen Praktiken, die häufig im Laufe bäuerlichen Lebens geübt werden, ebenso wie auch die Riten der Jagd und des Fischfangs im allgemeinen aller Welt zugänglich scheinen. Wir weisen jedoch darauf hin, daß diese Riten sehr viel weniger zahlreich sind als es den Anschein hat, und außerdem bleiben sie immer nur rudimentär und entsprechen Bedürfnissen, die, wenn auch allgemein, so doch begrenzt sind. Selbst in kleinen rückständigen Gruppen, die immer auf sie zurückgreifen, gibt es wenige Individuen, von denen sie wirklich praktiziert werden. In der Tat wird ja die volkstümliche Magie im allgemeinen nur vom Familienhaupt oder der Hausherrin ausgeübt, und viele ziehen es im übrigen vor, nicht selber zu handeln, sondern hinter anderen zurückzutreten, die größere Experten und zuständiger sind. Die meisten halten sich aus Skrupeln oder aus mangelndem Vertrauen in sich zurück, und es kommt auch vor, daß einer sich weigert, sich ein nützliches Rezept auch nur mitteilen zu lassen.

Auch ist es ein Irrtum zu glauben, daß der, der gelegentlich die Magie ausübt, sich in dem Augenblick, da er seinen Ritus praktiziert, in seinem normalen Zustand fühlt. Sehr häufig ist er gerade deswegen in der Lage, wirkungsvoll zu verfahren, weil er den Normalzustand verlassen hat. Er hat sexuelle oder Speiseverbote befolgt, er hat gefastet, er hat geträumt, er hat die eine oder andere vorbereitende Gebärde ausgeführt, ganz zu schweigen davon, daß der Ritus zumindest für einen Augenblick aus ihm einen anderen Menschen macht. Darüber hinaus glaubt der, der sich einer magischen Formel bedient, und sei sie noch so banal, in bezug auf sie ein Eigentumsrecht zu haben. Der Bauer, der den »Spruch meiner Großmutter« sagt, ist dadurch schon qualifiziert, sich seiner zu bedienen; der Gebrauch des Rezeptes ist hier schon das ganze Handwerk.

In denselben Vorstellungszusammenhang gehört der Fall, daß alle Mitglieder einer Gesellschaft kraft öffentlicher Überzeugung mit angeborenen Eigenschaften versehen sind, die bei bestimmten Gelegenheiten zu magischen Eigenschaften werden können: so verhält es sich bei den Magier-

familien im modernen Indien (die Ojhas der Nordwestprovinzen, die Baigas in der Gegend von Mirzapur). Die Mitglieder einer Geheimgesellschaft können sich auch durch die Tatsache ihrer Initiation im Besitz magischer Kräfte fühlen, ebenso wie die Mitglieder einer ganzen Gesellschaft, in der die Initiation eine bedeutende Rolle spielt. Kurz, wie wir sehen, sind die Magier, die gelegentlich praktizieren, in ihren Riten durchaus keine reinen Laien.

Riten, die allen zugänglich sind und deren Praktizierung keine spezielle Fähigkeit mehr voraussetzt, sind dies häufig deswegen, weil sie durch ihre Wiederholung vulgarisiert worden sind, sich durch Verschleiß vereinfacht haben oder von Natur vulgär sind. In allen Fällen gibt jedoch zumindest die Kenntnis des Rezeptes, der Zugang zur Tradition, dem, der ihr folgt, ein Minimum an Qualifikation, Diese Beobachtung nötigt dazu, als allgemeine Regel anzunehmen, daß die magischen Riten von Spezialisten vollzogen werden. Es gibt Magier und ihre Anwesenheit wird überall dort bemerkbar, wo hinreichend genaue Beobachtungen gemacht wurden.

Nicht nur gibt es die Magier, sondern theoretisch ist ihnen die Ausübung der Magie in vielen Gesellschaften vorbehalten. Den förmlichen Beweis dafür finden wir in den vedischen Texten, denen zufolge der Ritus einzig vom Brahmanen ausgeführt werden kann; sogar der am Ritus Teilnehmende ist kein selbständiger Akteur, sondern assistiert bei der Zeremonie, befolgt passiv die Anordnungen, wiederholt einige Formeln, die ihm vorgesagt werden, und in den feierlichen Momenten berührt er den Offizianten lediglich, ohne irgend etwas darüber hinaus zu tun – er spielt die Rolle, die beim Opfer der Opfernde gegenüber dem Priester hat. Es hat sogar den Anschein, als sei im alten Indien dieses ausschließliche Eigentum des Magiers an der Magie nicht nur theoretischer Natur gewesen. Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß es sich tatsächlich um ein Privileg des Brahmanen handelte, das von der Kaste des Adels und der Könige, den *kschatrijas,* anerkannt wurde, wie durch einige Szenen des klassischen Theaters belegt wird. In der übrigen Gesellschaft ist dann die populäre Magie verbreitet, die weniger exklusiv ist, jedoch auch ihre Praktiker hat. Eine ähnliche Auffassung herrschte auch im christlichen Europa. Wer immer die Magie praktizierte, galt als Magier und wurde als solcher bestraft. Das Verbrechen der Magie war ein gewohnheitsmäßiges. Für die Kirche und die Gesetze gab es keine Magie ohne Magier.

1. Die Eigenschaften des Magiers. – Magier ist nicht, wer es sein will, es gibt Eigenschaften, deren Besitz den Magier vom gewöhnlichen Menschen unterscheidet; zum Teil sind es erworbene Eigenschaften, zum Teil angeborene, es gibt solche, die einem verliehen werden und solche die man einfach besitzt.

Angeblich ist der Magier an bestimmten physischen Merkmalen erkennbar, die ihn bezeichnen und ihn bloßstellen, wenn er sich verbirgt. Man sagt, daß er an seinen Augen zu erkennen ist, weil die Pupille die Iris aufgezehrt hat und das Bild verkehrt erscheint. Man glaubt, daß er keinen Schatten hat. Im Mittelalter suchte man an seinem Körper das *signum diaboli*. Im übrigen haben ohne Zweifel viele Zauberer aufgrund ihrer hysterischen Verfassung Stigmatisierungen und Zonen der Anästhesie gehabt. Der Glaube an einen besonderen Blick des Magiers beruht zum Teil sicherlich auf wirklichen Beobachtungen, denn überall gibt es Menschen, die wegen ihres lebhaften, fremdartigen, flackernden und falschen, mit einem Wort ihres »bösen Blicks« gefürchtet und ungern gesehen sind. Sie alle haben die Bestimmung zum Magier. Es sind nervöse, erregte oder, für die sehr beschränkte Umgebung, in der man an die Magie glaubt, anormal intelligente Menschen. Auch können abrupte Gesten, eine stoßweiße Rede, rednerische oder poetische Gaben einen Magier bezeichnen. Gewöhnlich deuten alle diese Anzeichen auf eine gewisse Nervosität, die von den Magiern in zahlreichen Gesellschaften kultiviert wird und die sich im Laufe der Zeremonien erschöpft. Häufig sind diese Zeremonien von wirklicher nervöser Trance, von hysterischen Krisen oder auch von kataleptischen Zuständen begleitet: Der Magier verfällt manchmal in wirkliche, manchmal in willentlich hervorgerufene Ekstasen, so daß er sich häufig aus dem Menschlichen herausgerissen glaubt und immer diesen Anschein erweckt. Von den einleitenden Gaukeleien bis zum Erwachen beobachtet ihn das Publikum mit einer Aufmerksamkeit und Ängstlichkeit, wie sie heute noch bei hypnotischen Sitzungen herrscht. Dieses Schauspiel vermittelt einen starken Eindruck, der zu dem Glauben disponiert, daß diese anormalen Zustände die Manifestation einer unbekannten Macht sind, die der Magie Wirksamkeit verleiht.

Zum Magier sind auch bestimmte Gestalten ausersehen, die die allgemeine Aufmerksamkeit, Furcht und Feindseligkeit durch physische Besonderheiten oder auch eine außergewöhnliche Geschicklichkeit auf sich ziehen, wie die Bauchredner, die Jongleure und Taschenspieler, oder es genügt ein Gebrechen wie bei den Buckligen, Einäugigen oder Blinden, etc. Die Gefühle, die bei ihnen durch die Behandlung hervorgerufen werden, deren Objekt sie gewöhnlich sind, und die Vorstellungen von Verfolgung oder Größe schaffen bei ihnen selbst die Disposition, sich im Besitz spezieller Kräfte zu glauben. Vergessen wir nicht, daß alle diese Individuen, Krüppel und Ekstatiker, Nervöse und Vagabunden, in Wirklichkeit Arten sozialer Klassen bilden. Was ihnen magische Fähigkeiten verleiht, ist nicht so sehr ihr individueller physischer Charakter, als vielmehr die von der Gesellschaft ihrer ganzen Art gegenüber eingenommene Haltung.

Dasselbe gilt für die Frauen. Es sind weniger ihre physischen Charaktere

als die von ihren Eigenschaften bedingten sozialen Gefühle, aufgrund deren man sie überall für die Magie eher geeignet hält als die Männer. Die kritischen Perioden ihres Lebens rufen Staunen und Ahnungen hervor, die ihnen eine Sonderstellung geben. Die magischen Fähigkeiten der Frauen erreichen ihre größte Intensität im Moment ihrer Heiratsfähigkeit, während der Regel, zur Zeit der Schwangerschaft und des Kindbetts und nach der Menopause. Vor allem aber ist man der Überzeugung, daß sie für die Magie sei es Mittel ihrer Realisierung oder eigentliche Träger ihres Vollzugs sind. Die alten Frauen sind Hexen, die Jungfrauen gelten als wertvolle Gehilfen, und das Menstruationsblut und andere Ausscheidungen werden allgemein als Spezifikum benutzt. Bekanntlich sind die Frauen auch in besonderem Maße für Hysterie anfällig, so daß ihre nervösen Krisen sie übernatürlichen Kräften auszuliefern scheinen, die ihnen eine besondere Autorität verleihen. Doch selbst außerhalb kritischer Zeiten, die einen so großen Teil ihres Lebens ausmachen, sind die Frauen Objekt des Aberglaubens, oder von rechtlichen oder religiösen Vorschriften, die deutlich machen, daß sie innerhalb der Gesellschaft eine eigene Klasse bilden. Ihre Verschiedenheit von den Männern wird sogar für größer gehalten, als sie es ist, und man glaubt, daß sich in ihnen geheimnisvolle Vorgänge abspielen, durch welche sie in die Nähe der magischen Kräfte gerückt werden. Andererseits, da die Frau aus der Mehrzahl der Kulte ausgeschlossen ist oder dort, wo sie zugelassen wird, eine nur passive Rolle spielt, sind die Praktiken, die ihrer Initiative überlassen bleiben, allein auf die Magie beschränkt. Der magische Charakter der Frauen hängt so sehr mit ihrer sozialen Bestimmung zusammen, daß sie vor allem eine Sache der Meinung ist. Die Zahl der Magierinnen ist geringer als die Zahl derer, die man dafür hält. So kommt es häufig zu dem seltsamen Phänomen, daß der Mann der Magier ist, während der Frau die Magie angelastet wird. In der *Atharvaveda* richten sich die Exorzismen gegen die Hexen, während alle Verwünschungen von den Zauberern ausgehen. In der Mehrzahl der primitiv genannten Gesellschaften werden die alten Frauen, gerade die Frauen, der Zauberei angeklagt und für sie bestraft, ohne sie begangen zu haben. Im Mittelalter und vor allem seit dem 14. Jahrhundert scheinen die Hexen in der Überzahl, obgleich man berücksichtigen muß, daß es Zeiten ihrer Verfolgung waren und daß wir von ihnen nur durch ihre Prozesse wissen; die übergroße Zahl von Hexen bezeugt soziale Vorurteile, die von der Inquisition ausgenutzt wurden und die sie wiederum genährt hat.

Häufig sind Kinder in der Magie, vor allem für divinatorische Riten, besonders gesuchte Gehilfen, gelegentlich jedoch treiben sie auch auf eigene Faust Magie, wie bei den Dieri in Australien und im modernen Indien, wo sie sich mit in Elefantenspuren gesammeltem Staub besudeln und dabei eine Formel singen, die sie irgendwo aufgeschnappt haben. Bekanntlich ist ihre

soziale Lage eine ganz besondere, denn wegen ihres Alters und weil sie die endgültige Initiation noch nicht durchgemacht haben, haben sie einen noch ungewissen und schwankenden Charakter. Auch hier sind es Eigenschaften einer Klasse, die ihnen magische Fähigkeiten verleihen.

Wo wir die Magie mit der Ausübung bestimmter Berufe verbunden antreffen, wie dem des Arztes, des Barbiers, des Schmieds, des Schäfers oder des Totengräbers, besteht kein Zweifel, daß die magischen Kräfte nicht Individuen, sondern Körperschaften verliehen werden. Alle Ärzte, Schäfer oder Schmiede sind zumindest virtuell Magier: die Ärzte, weil ihre Kunst mit der Magie vermischt und zu technisch ist, um nicht okkult und staunenerregend zu erscheinen; die Barbiere, weil sie körperliche Abfälle berühren, die in der Regel aus Furcht vor Zauberei vernichtet oder verborgen werden; die Schmiede, weil sie mit einem Stoff umgehen, der allseits Gegenstand abergläubischer Vorstellungen ist und weil ihr schwieriges, von Geheimnissen umgebenes Handwerk einen gewissen Nimbus hat; die Schäfer, weil sie ständig in Beziehung zu den Tieren, Pflanzen und Gestirnen stehen; die Totengräber, weil sie mit dem Tod in Berührung kommen. Ihre berufliche Tätigkeit trennt sie von den gewöhnlichen Sterblichen und diese Trennung gibt ihnen allen eine magische Autorität. – Es gibt einen Beruf, der den, der ihn ausübt, vielleicht in einen größeren Abstand versetzt als alle anderen, zumal er im allgemeinen nur von einem einzigen Individuum für eine ganze, selbst eine ziemlich große Gesellschaft wahrgenommen wird, und dies ist der des Henkers. Gerade die Henker kennen die Mittel, Diebe aufzufinden und Vampire zu fangen, etc. – sie sind Magier.

Die außergewöhnliche Stellung von Individuen, die in einer Gesellschaft eine besondere Autorität innehaben, kann sie bei bestimmten Gelegenheiten zu Magiern machen. Bei den Aranda in Australien ist das Oberhaupt der lokalen totemistischen Gruppe, ihr Zeremonienmeister, zugleich Zauberer. In Neuguinea gibt es keine einflußreichen Männer, die nicht Magier sind; man darf annehmen, daß in ganz Melanesien der Häuptling, der ein Individuum mit *mana,* das heißt einer spirituellen Macht, ist und mit den Geistern in Beziehung steht, magische ebenso wie religiöse Kräfte besitzt. Zweifellos lassen sich die magischen Fähigkeiten der mythischen Prinzen in der epischen Dichtung der Hindu und der Kelten ebenso erklären. Diese Tatsache ist so bedeutsam, daß Frazer die Untersuchung über die Magie in einen Kontext mit der Untersuchung über Könige-Priester-Götter gestellt hat, während für uns die Könige eher Götter und Priester als Magier sind. Andererseits kommt es häufig vor, daß die Magier eine politische Autorität ersten Ranges haben und oft von beachtlichem Einfluß sind. Die soziale Stellung, die sie innehaben, prädestiniert sie zur Ausübung der Magie und umgekehrt prädestiniert die Ausübung der Magie sie für ihre soziale Stellung.

In Gesellschaften, in welchen die priesterlichen Funktionen ganz und gar spezialisiert sind, werden die Priester oft der Magie verdächtigt. Im Mittelalter dachte man, daß die Priester den Angriffen von Dämonen besonders ausgesetzt und infolgedessen versucht waren, dämonische, das heißt magische Handlungen vorzunehmen. In diesem Falle sind sie Magier, insofern sie Priester sind, und ihr Zölibat, ihre Isolierung, ihre Weihe und ihre Beziehungen zum Übernatürlichen vereinzeln sie und setzen sie dem Verdacht aus. Oft genug scheinen die Verdächtigungen, deren Gegenstand sie waren, gerechtfertigt gewesen zu sein. Entweder widmen sie sich selbst und auf eigene Rechnung der Magie oder ihre Mitwirkung als Priester wird für notwendig erachtet, um magische Zeremonien zu vollziehen, und man läßt sie daran – oft genug übrigens mit ihrem Wissen – teilnehmen. Die schlechten Priester, insbesondere die, die ihr Keuschheitsgelübde verletzen, sind naturgemäß dieser Anklage der Magie ausgesetzt.

Wenn eine Religion entmachtet wird, werden die ihrer Würde beraubten Priester für die Mitglieder der neuen Kirche zu Magiern. In dieser Weise werden beispielsweise von den Malaien oder mohammedanischen Chamen die *pawang* oder *paja* angesehen, die in Wirklichkeit früher Priester gewesen sind. Ebenso führt die Häresie zur Magie: die Katharer, die Waldenser, etc. sind als Zauberer behandelt worden. Da für den Katholizismus die Vorstellung der Magie die Vorstellung einer falschen Religion einschließt, stoßen wir hier auf eine neue Erscheinung, deren Untersuchung wir uns für später vorbehalten. Der fragliche Sachverhalt interessiert uns hier, insofern dabei die Magie kollektiv ganzen Gruppen zugeschrieben wird. Während wir bisher die Magier sich aus Klassen rekrutieren sahen, die von sich aus nur eine vage Berufung zur Magie hatten, sind hier alle Mitglieder einer Sekte Magier. Für die Alexandriner oder für die Kirche des Mittelalters waren alle Juden Magier.

Ebenso sind die Fremden schon als solche, insofern sie als Gruppe gesehen werden, eine Gruppe von Zauberern. Für die australischen Stämme ist jeder natürliche Tod innerhalb des Stammes das Werk von Verhexungen durch den Nachbarstamm. Auf dieser Grundlage beruht das System der Vendetta. Wie Chalmers berichtet, verbrachten die Dörfer Toaripi und Koitapu in Port-Moresby in Neuguinea ihre Zeit damit, sich gegenseitig Hexerei zuzuschreiben. Dieser Sachverhalt ist nahezu überall bei den sogenannten primitiven Völkern verbreitet. Im vedischen Indien ist einer der Namen für Zauberer der des Fremden. Vor allem ist der Fremde der, der ein anderes Territorium bewohnt, der benachbarte Feind. Von daher gesehen läßt sich sagen, daß die magischen Kräfte topographisch definiert wurden. Wir haben Beispiele für eine präzise geographische Verteilung magischer Kräfte in einer assyrischen Beschwörung: »Zauberin, du bist bezaubert: ich bin gelöst; Zauberin der Elamiterinnen, ich bin gelöst; Zau-

berin der Qûtäerinnen, ich bin gelöst; Zauberin der Sutäerinnen, ich bin gelöst; Zauberin der Lulubäerinnen, ich bin gelöst; Zauberin der Chanigalbatäerinnen, ich bin gelöst.« (Knut L. Tallquist, *Die assyrische Beschwörungsserie maqlû,* iv, 99–103.) Stehen zwei Zivilisationen in Kontakt miteinander, so wird die Magie gewöhnlich der schwächeren zugewiesen. Klassische Beispiele dafür sind die Dasyus in Indien, die von den Hindu der Hexerei angeklagt werden, und die Finnen und Lappen, die diesen Vorwurf gegeneinander erheben. Alle Stämme des melanesischen oder afrikanischen Busches werden von zivilisierteren Stämmen der Ebene oder der Küste für Zauberer gehalten. Alle nicht seßhaften Stämme, die innerhalb einer seßhaften Bevölkerung leben, gelten als Zauberer, wie dies noch heute der Fall der Zigeuner und zahlreicher wandernder Kasten von Kaufleuten, Weißgerbern und Schmieden in Indien ist. In diesen fremden Gruppen werden bestimmte Stämme, bestimmte Clans oder Familien noch spezieller mit der Magie in Zusammenhang gebracht.

Es kommt auch vor, daß diese magische Qualifikation nicht ganz und gar gegen den Willen der Betroffenen verliehen wird, denn es gibt Gruppen, die vorgeben, wirklich bestimmte übermenschliche, für sie religiöse, für die anderen magische Macht über bestimmte Erscheinungen zu haben. Die Brahmanen erschienen in den Augen der Griechen, Araber und Jesuiten als Magier und schrieben sich tatsächlich eine gleichsam göttliche Allmacht zu. Es gibt Gesellschaften, die die Gabe in Anspruch nehmen, Regen zu machen oder den Wind anzuhalten, und die bei den Stämmen ihrer Umgebung dafür bekannt sind, diese Gaben zu besitzen. So wird der Stamm am Mount Gambier in Australien, zu dem ein Clan gehört, der Meister des Windes ist, von dem Nachbarstamm der Booandik angeklagt, Regen und Wind nach seinem Willen zu erzeugen, wie auch die Lappen den europäischen Matrosen Säcke, die Wind enthielten, verkauften. Es läßt sich die allgemeine These aufstellen, daß die Individuen, denen die Ausübung der Magie zugeschrieben wird, ganz abgesehen von ihrer magischen Qualität, bereits eine Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft haben, die sie als Magier behandelt. Diesen Satz können wir nicht dahingehend verallgemeinern, daß wir sagen, jede anormale soziale Stellung bereite der Ausübung der Magie den Boden, doch glauben wir, daß eine solche Verallgemeinerung zutreffen könnte. Wir wollen jedoch nicht die Schlußfolgerung aus den genannten Tatsachen nahelegen, daß alle Magier, Fremde, Priester, Häuptlinge, Ärzte, Schmiede oder Frauen gewesen sind; es hat Magier gegeben, die nicht aus den genannten Klassen stammten. Im übrigen ist deutlich geworden, daß es oft der Charakter des Magiers ist, der für bestimmte Funktionen oder Berufe qualifiziert.

Wir kommen zu der Schlußfolgerung, daß so, wie bestimmte Individuen durch soziale Gefühle, die mit ihrer sozialen Lage zusammenhängen, der

Magie geweiht werden, auch die Magier, die nicht zu einer besonderen Klasse gehören, gleichermaßen Gegenstand starker sozialer Gefühle sein müssen und daß diese sozialen Gefühle, die sich an die Magier heften, die nichts als Magier sind, dieselben sind, wie die, aufgrund deren man in allen oben behandelten Klassen geglaubt hat, daß es magische Kräfte gäbe. Wenn diese Gefühle in erster Linie durch den anormalen Charakter der Magier hervorgerufen werden, läßt sich folgern, daß der Magier als solcher eine sozial als anormal definierte Stellung innehat. Wir wollen nicht vorweg auf dem negativen Charakter des Magiers bestehen, sondern zunächst untersuchen, welches seine positiven Eigenschaften, seine besonderen Gaben, sind.

Wir haben bereits auf eine Reihe positiver Eigenschaften hingewiesen, die die Rolle des Magiers vorzeichnen – Nervosität, Geschicklichkeit der Hände, etc. Fast immer spricht man dem Magier eine besondere Geschicklichkeit und ungewöhnliches Wissen zu. Eine vereinfachende Theorie der Magie könnte über seine Intelligenz und Verschlagenheit spekulieren, um alle Veranstaltungen durch Vorspiegelung falscher Tatsachen und als Schwindel zu erklären. Diese wirklichen Eigenschaften jedoch, die wir dem Magier immer hypothetisch zuschreiben, sind Bestandteil seines traditionellen Bildes, zu dem auch noch eine ganze Reihe anderer Züge gehören, die auf andere Weise zur Begründung seiner Glaubwürdigkeit gedient haben.

Diese mythischen und wunderbaren Züge sind Gegenstand von Mythen oder, besser gesagt, mündlicher Überlieferungen, die im allgemeinen die Form der Legende, der Erzählung oder des Romans haben. Im Volksleben auf der ganzen Welt spielen diese Traditionen eine beachtliche Rolle und sie sind eines der Hauptelemente der Folkore. In der berühmten Sammlung hinduistischer Erzählungen von Somadeva heißt es: »Die Götter haben ein beständiges Glück, die Menschen sind in einem fortwährenden Elend, die Handlungen derer, die unter den Menschen und den Göttern leben, sind – durch die Verschiedenheit ihres Loses – zu billigen. Daher will ich dir das Leben der Vidyadharas erzählen«, das heißt, das Leben der Dämonen und folglich auch Magier (Kathàsaritsàgara I, 1, 47). Diese Erzählungen und Legenden sind jedoch nicht nur ein Spiel der Einbildungskraft, ein traditioneller Nährboden der kollektiven Phantasie; ihre beständige Wiederholung an langen Abenden schafft einen Zustand von Gespanntheit und Furcht, der bei dem geringsten Schock Illusionen hervorzurufen und zu magischen Handlungen zu führen vermag. Außerdem ist es hier unmöglich, zwischen Fabel und ernsthafter Überzeugung, zwischen der Erzählung auf der einen und der wahren Geschichte und dem obligatorisch geglaubten Mythos auf der anderen Seite eine Grenze zu ziehen. Dadurch, daß man vom Magier reden hört, sieht man ihn schließlich agieren, erst recht, wenn

man ihn selbst zu Rate zieht. Die ungeheuren Kräfte, die man ihm zuschreibt, lassen keinen Zweifel daran zu, daß er die kleinen Dienste, um die man ihn bittet, mühelos vollbringen kann. Wie sollte man nicht glauben, daß der Brahmane, von dem man sagt, er sei den Göttern überlegen und vermöchte eine Welt zu schaffen, nicht – zumindest gelegentlich – eine Kuh heilen kann? Wenn sich das Bild des Magiers von Erzählung zu Erzählung, von Erzähler zu Erzähler unmäßig aufbläht, so hat das seinen Grund darin, daß der Magier einer der bevorzugten Helden der Phantasie des Volkes ist, sei es wegen allerlei Befürchtungen, sei es wegen des romanhaften Interesses, dessen Gegenstand die Magie ist. Während die Macht des Priesters sofort durch die Religion definiert wird, entsteht das Bild des Magiers außerhalb der Magie. Es bildet sich durch zahllose Gerüchte, und der Magier braucht seinem Porträt nur noch zu entsprechen. Ebensowenig muß es uns erstaunen, daß nahezu alle literarischen Züge der Helden magischer Romane sich unter den typischen Eigenschaften des wirklichen Magiers wiederfinden.

Die mythischen Qualitäten, um die es hier geht, sind Kräfte oder sie geben Kräfte. Die stärkste Wirkung auf die Einbildungskraft hat dabei die Leichtigkeit, mit welcher der Magier alle seine Wünsche verwirklicht. Er vermag in der Wirklichkeit mehr Dinge hervorzurufen als die anderen träumen können. Seine Worte, seine Gebärden, der Wink seiner Augen, selbst seine Gedanken sind Mächte. Seine ganze Person strahlt ein Fluidum aus, Einflüsse, denen die Natur, die Menschen, die Geister und die Götter ausgesetzt sind.

Außer dieser allgemeinen Macht über die Dinge besitzt der Magier Macht über sich selbst, die das Wesentliche seiner Kräfte ausmacht. Sein Wille läßt ihn Bewegungen vollführen, zu denen die anderen unfähig sind. Man glaubt, er unterliege nicht den Gesetzen der Schwerkraft, er könne sich in die Luft erheben und sich – in einem einzigen Augenblick – bewegen, wohin er will. Er hat die Gabe der Allgegenwart. Man sagt, daß Johannes Teutonicus, Prediger und Hexenmeister aus Halberstadt im Jahre 1221 in einer Nacht drei Messen zur gleichen Zeit in Halberstadt, in Mainz und in Köln gelesen habe; an Geschichten dieser Art mangelt es nicht. Über die Natur dieser Ortsveränderung herrscht jedoch im Geiste der Anhänger der Magie eine Ungewißheit, die eine wesentliche Bedeutung hat. Ist es das Individuum, das sich aus eigener Kraft von einem Ort zum andern versetzt? Ist es ein Doppelgänger oder gar seine Seele, die es seine Stelle einnehmen läßt? Allein Theologie oder Philosophie haben den Versuch gemacht, dieser Antinomie zu entgehen – das Publikum hat daran keinen Gedanken verschwendet. Die Magier haben von dieser Ungewißheit gelebt und haben sie aufrechterhalten, um das Mysterium nicht zu zerstören, mit dem sie ihr Tun umgaben. Wir unsererseits haben diese Widersprüche

nicht aufzulösen, die mit der Nichtunterschiedenheit zusammenhängen, die im primitiven Denken zwischen dem Begriff des Körpers und der Seele besteht und die viel größer ist, als man gewöhnlich glaubt.

Von diesen beiden Begriffen könnte sich jedoch nur einer, der der Seele, genügend weit entfalten lassen – dank des Geheimnisvollen und Wunderbaren, das ihm eignete und das er noch heute für uns hat. Die Seele des Magiers ist etwas noch Erstaunlicheres, sie hat noch phantastischere, noch okkultere Eigenschaften und noch dunklere Hintergründe als die gewöhnlichen Seelen. Die Seele des Magiers ist wesentlich beweglich und von seinem Körper ablösbar: Wenn die primitiven Formen des animistischen Glaubens aufgegeben werden und man beispielsweise nicht mehr glaubt, daß die Seelen gewöhnlich während des Traums in Gestalt einer Fliege oder eines Schmetterlings umherwandern, hält man diese Eigenschaft für die Seele des Magiers fest. Es ist sogar ein Zeichen, an dem man ihn erkennen kann, daß während des Schlafes eine Fliege um seinen Mund herumschwirrt. Im Unterschied jedenfalls zu anderen Seelen, deren Bewegungen unwillkürlich sind, verläßt die des Magiers den Körper auf seinen Befehl. Bei den Kurnai in Australien schickt während einer okkultistischen Sitzung der *barn* seine Seele aus, um die sich nähernden Feinde auszukundschaften. Für Indien verweisen wir auf das Beispiel der Yogin, obgleich es sich um eine Mystik handelt, die mehr philosophisch als religiös und eher religiös als magisch ist. Indem sie sich anspannen (Verb *yuj*), schließen sie sich zusammen (Verb *yuj*) im ersten transzendierenden Prinzip der Welt, eine Vereinigung, in welcher sich die magische Kraft *(siddhi)* auswirkt *(sidh)*. Die *Sūtras* von Patañjali formulieren diesen Punkt ausdrücklich und dehnen dieses Vermögen auch auf andere Magier als die Yogins aus. Die Kommentare der Sutra IV, 1, erläutern, daß das wichtigste *siddhi* die Levitation ist. Allgemein ist jedes Individuum, das die Macht hat, seine Seele auszuhauchen, ein Magier, und es ist uns keine Ausnahme von dieser Regel bekannt. Bekanntlich ist eben dies das Prinzip, auf dem all jene Tatsachen beruhen, die gewöhnlich mit dem, nicht sehr glücklich gewählten, Namen des Schamanismus bezeichnet werden.

Die Seele des Magiers ist sein Doppel, sie ist also nicht ein anonymer Bestandteil seiner Person, sondern seine Person selbst. Seinem Willen folgend versetzt sie sich an den Schauplatz ihres Handelns, um dort physisch zu wirken. In bestimmten Fällen ist es sogar nötig, daß der Magier sich verdoppelt. Der Dajak-Zauberer muß sich beispielsweise während der spiritistischen Sitzung auf die Suche nach seiner Medizin begeben. Die an der Sitzung Teilnehmenden sehen den Körper des Magiers anwesend, und doch ist er geistig und körperlich abwesend, denn sein Doppel ist kein bloßer Geist. Die beiden Glieder der Verdoppelung sind darin identisch, daß sie absolut auswechselbar sind. Man kann sich ebensogut vorstellen, daß der

Magier sich verdoppelt und ein Doppel an seine Stelle treten läßt, während er sich selbst anderswohin begibt. So interpretierte man im Mittelalter die Hexenfahrt. Man sagte, daß der Hexenmeister, der zum Sabbat aufbrach, in seinem Bett einen Dämonen, einen *vicarium daemonem,* zurückließ, der nichts weiter als sein Doppel war. Wie dieses Beispiel zeigt, kann dieselbe Vorstellung der Verdopplung zu genau entgegengesetzter Anwendung führen. Außerdem ließ sich die Grundkraft des Magiers auf tausenderlei verschiedene Arten und in einer Unzahl von Abstufungen begreifen.

Das Doppel des Magiers kann eine Art flüchtiger Materialisation seines Atems und seines Zaubermittels sein, so wie eine Staubwolke oder ein Wirbelwind, woraus sich dann bei einer bestimmten Gelegenheit eine körperliche Gestalt seiner Seele oder seiner selbst herauslöst, die übrigens ein vom Magier vollkommen unterschiedenes und von seinem Willen nahezu unabhängiges Wesen ist, das jedoch hin und wieder erscheint, um ihm dienstbar zu sein. Daher wird der Magier oft von einer gewissen Anzahl von Gehilfen begleitet, von Tieren oder Geistern, die nichts andres als seine Doppel oder äußeren Seelen sind.

Auf halbem Wege zwischen diesen beiden Extremen findet sich die Verwandlung des Magiers. Dabei handelt es sich in Wirklichkeit um eine Verdoppelung in tierischer Erscheinungsform, denn wenn es bei der Verwandlung zwar der Gestalt nach zwei Wesen gibt, so sind diese doch an sich identisch. Dabei gibt es Verwandlungen, und vielleicht sind dies sogar die häufigsten Fälle, wo eine der Gestalten die andere auszulöschen scheint. In Europa meinte man, die Hexenfahrt durch die Luft geschehe durch eine Verwandlung, und beide Themen sind sogar so eng miteinander verknüpft, daß sie in einem einzigen Bergriff zusammengefaßt sind. Im Mittelalter war *striga* dieser Begriff, der im übrigen aus dem griechisch-römischen Altertum stammt: die *striga,* von lat. *strix,* ist zugleich eine Hexe und ein Vogel. Außerhalb ihrer Behausung trifft man die Hexe in der Gestalt der schwarzen Katze, als Wölfin und Hase, während der Hexenmeister die Gestalt eines Bockes, etc. annimmt. Wenn sich der Hexenmeister und die Hexe irgendwohin versetzen, um Schaden zu stiften, tun sie dies in ihrer Tiergestalt, und man gibt an, sie in diesem Zustand zu ertappen, und doch sind beide Gestalten selbst dann noch relativ unabhängig voneinander. Einerseits behält der Zauberer bei seinen nächtlichen Flügen am Ende seine menschliche Gestalt, indem er einfach auf seiner alten Metamorphose reitet, andererseits kann die Kontinuität zerreißen, wenn der Zauberer und sein tierisches Doppel zur selben Zeit bei verschiedenen Akten wirksam sind. In diesem Fall ist das Tier keine momentane Verdoppelung mehr, sondern ein vertrauter Gehilfe, von dem Zauberer oder Hexe unterschieden bleiben, wie zum Beispiel die Katze Rutterkin der Hexen Margaret und Filippa Flower, die in Lincoln am 11. März 1619 verbrannt wurden, weil sie einen

Verwandten des Grafen Rutland behext hatten. In allen Fällen, in denen es sich um absolute Metamorphose zu handeln scheint, ist unausdrücklich die Allgegenwart des Magiers mitgemeint, und wenn man die Tiergestalt einer Hexe trifft, weiß man nicht, ob man es mit ihr selbst oder bloß einem Abgesandten ihrer zu tun hat. Es ist unmöglich, die ursprüngliche Vermischung der Vorstellungen, von der wir weiter oben gesprochen haben, aufzulösen.

Die europäischen Hexen nehmen bei ihren Verwandlungen nicht unterschiedslos alle Tiergestalten an, sie verwandeln sich vielmehr nach bestimmten Regeln, die einen in eine Stute, andere in einen Frosch, wieder andere in eine Katze, etc. Diese Tatsachen erlauben die Annahme, daß die Verwandlung einer regelmäßigen Assoziation mit einer Tierspezies entspricht, wie man sie andeutungsweise überall antrifft. Die Medizinmänner der Algonkin, Irokesen oder Cherokesen, oder sogar die Medizinmänner der Rothäute allgemein haben – in der Sprache der Ojibwa gesprochen – *manitu*-Tiere; ebenso besitzen die Zauberer auf bestimmten Inseln Melanesiens Schlangen und Haifische, die ihnen dienstbar sind. Es ist eine allgemeine Regel, daß die Macht des Magiers in diesen verschiedenen Fällen auf seinem vertrauten Umgang mit den Tieren beruht. Er empfängt seine Macht von dem mit ihm assoziierten Tier, dieses offenbart ihm die Formeln und Riten und selbst die Grenzen die seiner Macht gezogen sind, sind irgendwie durch dieses Bündnis definiert. Bei den Rothäuten gibt der Gehilfe des Zauberers ihm Macht über die Tiere seiner Rasse und über die Dinge, die damit zusammenhängen; in diesem Sinne spricht Jamblich von μάγοι λεόντων und μάγοι ὀφέων, die jeweils über die Schlangen oder Löwen Gewalt hatten und die von ihnen stammenden Verletzungen heilen konnten.

Abgesehen von einigen sehr seltenen Ausnahmen gilt prinzipiell, daß der Magier Beziehungen nicht zu einem einzelnen Tier, sondern zu einer ganzen Tierspezies hat, und allein schon dadurch besteht eine Ähnlichkeit zu totemistischen Beziehungen. Muß man annehmen, daß diese Beziehungen tatsächlich totemistischer Natur sind? Was wir für Europa nur vermuten können, ist für Australien oder Nordamerika nachgewiesen. Das assoziierte Tier ist durchaus ein individuelles Totem. Howitt berichtet, daß ein Murring-Zauberer in das Land der Känguruhs versetzt worden war, wodurch das Känguruh sein Totem wurde und er sein Fleisch nicht mehr verzehren durfte. Es ist anzunehmen, daß die Magier die ersten gewesen und die letzten geblieben sind, die derartige Offenbarungen hatten und infolgedessen mit individuellen Totems ausgestattet wurden. Es ist sogar wahrscheinlich, daß beim Zerfall des Totemismus vor allem die Familien der Magier die Clantotems geerbt haben, um sie fortbestehen zu lassen. So verhält es sich beispielsweise in Melanesien mit der Familie des Tintenfisches, die die Macht hatte, für ein Gelingen der Krakenjagd zu sorgen. Wenn man mit

Sicherheit nachweisen könnte, daß jede Art magischer Beziehung zu Tieren totemistischen Ursprungs ist, dann müßte man sagen, daß der Magier für Beziehungen dieser Art durch seine totemistischen Eigenschaften qualifiziert ist. Aus der gesamten Reihe von Tatsachen, die wir zusammengetragen haben, kann man jedoch lediglich folgern, daß wir hier keine Erdichtungen vor uns haben, sondern Zeichen einer wirklichen gesellschaftlichen Übereinkunft, die dazu beiträgt, die des Magiers zu bestimmen. Gegen unsere Interpretation läßt sich nicht der Einwand geltend machen, daß die Tatsachen, auf die sie sich stützt, in einer bestimmten Anzahl von Magien, insbesondere der des alten brahmanischen Indien, nicht anzutreffen sind. Denn einerseits kennen wir die indische Magie nur aus literarischen, wenngleich rituellen, Texten, die das Werk von Gelehrten der Magie sind, vom ursprünglichen Stamm bereits weit entfernt, andererseits ist das Thema der Verwandlung sogar in Indien nicht unbekannt: Märchen und Jātakas sind voller Geschichten von Dämonen und Heiligen, sowie von Magiern, die eine Verwandlung durchgemacht haben; in der Folklore und dem magischen Brauchtum der Hindu ist dies noch lebendig.

Wir haben weiter oben von den Hilfsgeistern des Magiers gesprochen, es ist jedoch schwierig, sie von den Tieren zu unterscheiden, zu denen die Magier totemistische oder andere Beziehungen haben, denn die Tiere können Geister sein oder dafür gehalten werden, während die Geister im allgemeinen reale oder phantastische Tiergestalt haben. Außerdem besteht zwischen dem Thema der Tiergehilfen und der Hilfsgeister insofern ein Zusammenhang, als in beiden Fällen die Macht des Magiers ihren Ursprung außerhalb seiner hat. Seine Qualität als Magier resultiert aus seiner Verbindung mit Gehilfen, die ihm gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit haben. Wie die Verdoppelung tritt diese Verbindung in verschiedenen Graden und verschiedenen Formen auf. Sie kann ganz locker sein und sich auf das bloße Vermögen reduzieren, gelegentlich mit Geistern zu kommunizieren. Der Magier kennt ihren Wohnsitz, spricht ihre Sprache und ist mit Riten vertraut, die ihm Zugang zu ihnen verschaffen. Dies gilt im allgemeinen von den Beziehungen zu den Totengeistern, den Feen und anderen Geistern derselben Art (*hantu* bei den Malaien, *iruntarinias* bei den Aranda, *devatā* in Indien, etc.). Auf einigen melanesischen Inseln erhält der Magier seine Macht im allgemeinen von den Seelen seiner Eltern.

Die Verwandtschaft ist eine der verbreitetsten Formen, in der die Beziehung des Magiers zu den Geistern gedacht wird, und man nimmt an, daß er einen Geist zum Vater, als Mutter oder als Ahne hat. Noch heute bezieht eine gewisse Anzahl indischer Familien ihre magischen Eigenschaften aus einem solchen Ursprung. Bei den Galliern hat man die Familien, die die mit der Magie verwandten Künste monopolisieren, aus der Verbindung eines Menschen mit einer Fee hervorgehen lassen, und noch verbreiteter ist es,

daß die Beziehungen in Form eines Vertrages, eines stillschweigenden oder ausdrücklichen, eines allgemeinen oder speziellen, beständigen oder unsicheren Paktes gedacht werden, so daß beide Parteien einander durch eine Art rechtlichen Bandes verpflichtet sind. Im Mittelalter wird dieser Pakt als ein Akt vorgestellt, der durch das Blut, mit dem er aufgeschrieben oder unterzeichnet wird, besiegelt wird. Er ist also zugleich durch das Blut ein Vertrag. In den Märchen erscheint der Vertrag in den weniger feierlichen Formen einer Wette, eines Spiels, als Wettlauf oder als bestandene Prüfungen, in denen der Geist, Dämon oder Teufel, gewöhnlich unterliegt.

Die Beziehungen, um die es sich hier handelt, stellt man sich häufig gerne in sexueller Form vor: die Hexen haben Inkuben und die Frauen, die Inkuben haben, werden den Hexen gleichgestellt. Dieser Sachverhalt ist ebenso in Europa wie in Neu-Kaledonien und zweifellos anderswo anzutreffen. Der europäische Hexensabbat läuft nicht ab ohne sexuelle Beziehungen mit den anwesenden Teufeln und Magiern. Die Vereinigung kann bis zur Heirat, als einem dauernden Vertrag, gehen. Diese Vorstellungen sind alles andere als sekundärer Natur: im Mittelalter wie in der griechisch-römischen Antike haben sie dazu beigetragen, den Begriff der positiven Eigenschaften der Magier zu bilden. Die Striga wird tatsächlich als eine laszive Frau, als eine Kurtisane, vorgestellt, und gerade in den Kontroversen, die sich auf den *concubitus daemonum* bezogen, ist der Begriff der Magie zu einem guten Teil geklärt worden. Die verschiedenen Bilder, durch welche die Verbindung des Dämonen und des Magiers dargestellt wird, können einander auch durchdringen: es wird erzählt, daß ein *rajput,* der einen weiblichen Geist gefangen hatte, diesen zu sich nahm und daß die Abkömmlinge dieser Verbindung noch heute erblich die Macht über den Wind besitzen; dieses selbe Muster kann zugleich die Themen des Spiels, des Paktes und der Deszendenz enthalten.

Diese Beziehung wird nicht als zufällig und äußerlich gedacht, sondern man glaubt, daß sie die physische und moralische Natur des Magiers tief affiziert. Er trägt das Zeichen des Teufels, seines Verbündeten; die Zunge der australischen Zauberer ist von ihren Geistern durchbohrt worden, ihr Bauch wurde geöffnet und die Eingeweide erneuert. Auf den Banksinseln haben bestimmte Zauberer eine von einer grünen Schlange *(maé)* durchbohrte Zunge gehabt. Der Magier ist normalerweise eine Art Besessener, wie der Wahrsager entspricht er sogar dem Typus des Besessenen, was für den Priester nur ganz selten zutrifft, und im übrigen hat er ein Bewußtsein seiner Besessenheit und im allgemeinen kennt er den Geist, der von ihm Besitz ergriffen hat. Der Glaube, daß der Magier ein Besessener ist, ist universell: Im christlichen Europa betrachtet man ihn dergestalt als einen Besessenen, daß man ihn exorzisiert, und umgekehrt neigt man dazu, den Besessenen als einen Magier anzusehen. Außerdem werden nicht nur Macht

und Zustand des Magiers gewöhnlich durch Besessenheit erklärt, sondern es gibt auch magische Systeme, in denen die Besessenheit die eigentliche Voraussetzung für die magische Aktivität ist. In Sibirien und in Malaya ist der schamanische Zustand obligatorisch. In diesem Zustand fühlt der Zauberer in sich nicht nur die Gegenwart einer ihm fremden Persönlichkeit, sondern seine eigene Persönlichkeit verschwindet unmittelbar, und es ist in Wirklichkeit ein Dämon, der durch seinen Mund spricht. Lassen wir die zahlreichen Fälle von Simulation beiseite, die ohnehin reale und erfahrene Zustände nachahmen, so zeigt sich, daß es sich hier um Tatsachen handelt, die psychologisch und physiologisch Zustände der Persönlichkeitsspaltung sind. Daher ist es bemerkenswert, daß der Magier in einem bestimmten Maße Herr seiner Besessenheit ist, sie hervorzurufen vermag, und sie wirklich durch erlernte Praktiken, wie den Tanz, monotone Musik und Vergiftung hervorruft. Kurz, es ist eine der nicht nur mythischen, sondern physischen berufsmäßigen Eigenschaften des Magiers, ein Besessener sein zu können, und es handelt sich hierbei um eine Wissenschaft, deren Hüter die Magier lange Zeit gewesen sind. Wir haben uns damit unserem Ausgangspunkt wieder genähert, denn das Ausatmen der Seele und die Einführung einer Seele sind für das Individuum ebenso wie für die Gesellschaft nur zwei verschiedene Vorstellungsweisen eines einzigen Phänomens – der Veränderung der Persönlichkeit vom Individuum her gesehen, der Versetzung in die Geisterwelt von der Gesellschaft her gesehen. Beide Vorstellungsweisen können darüber hinaus zusammenfallen, wie dies beim Schamanen der Sioux oder Ojibwa der Fall ist, der nur dann agiert, wenn er besessen ist und, wie man sagt, seine Tiermanitus nur im Laufe einer Seelenreise erhält.

Alle Mythen des Magiers greifen ineinander. Wir hätten uns mit ihnen nicht so lange beschäftigen müssen, wenn sie nicht die Zeichen sozialer Meinungen wären, deren Objekt die Magier sind. Ebenso wie durch seine Beziehungen zu den Tieren wird der Magier durch seine Beziehungen zu den Geistern und, letztlich, durch die Eigenschaften seiner Seele definiert. Die Verbindung des Magiers und des Geistes kann sogar bis zur völligen Verschmelzung führen, und dies ist naturgemäß eher der Fall, wenn der Magier und der magische Geist denselben Namen tragen, was so häufig vorkommt, daß man es geradezu als Regel ansehen kann; das Bedürfnis, den einen vom anderen zu unterscheiden, besteht im allgemeinen nicht. Daran sieht man, wie sehr der Magier außerhalb des Weltlichen steht, vor allem, wenn er seine Seele aushaucht, das heißt, wenn er agiert; er gehört also wirklich, wie wir schon gesagt haben, mehr der Welt der Geister an als der Welt der Menschen.

Selbst wenn der Magier nicht bereits durch seine soziale Stellung qualifiziert ist, ist er es im höchsten Maße durch die kohärenten Vorstellungen,

deren Objekt er ist. In erster Linie ist er ein Mensch, der bestimmte Eigenschaften, Beziehungen und schließlich besondere Fähigkeiten hat. Der Beruf des Magiers gehört letztlich zu denen, die am höchsten rangieren, und vielleicht ist er einer der ersten gewesen, die überhaupt von den anderen abgehoben wurden. Er beruht so sehr auf einer sozialen Qualifikation, daß der einzelne ihn nicht in autonomer Weise und nach eigenem Gutdünken übernehmen kann. Es sind sogar Beispiele von Magiern bekannt, die ihren Beruf gegen ihren Willen ausüben.

Es ist also die Meinung, die den Magier und die von ihm entbundenen Einflüsse schafft. Daß er alles weiß und alles kann, verdankt sich der Meinung. Wenn es für ihn kein Geheimnis in der Natur gibt, wenn er seine Kräfte direkt aus den Quellen des Lichtes, aus dem Boden, den Planeten, dem Regenbogen oder aus der Tiefe des Wassers schöpft, dann vermag er dies, weil die öffentliche Meinung es so will. Zudem verleiht die Meinung nicht immer allen Magiern unbegrenzte oder dieselben Kräfte; meistens, und sogar in sehr kleinen Gruppen, haben die Magier verschiedene Fähigkeiten. Nicht nur ist der Beruf des Magiers eine Spezialisierung, sondern innerhalb seiner gibt es normalerweise weitere Spezialisierungen.

2. Initiation und magische Gesellschaft. – Wie wird man (in der Meinung der anderen und für sich selbst) zum Magier? Man wird Magier durch Offenbarung, durch Weihung und durch Tradition. Diese dreifache Qualifikationsweise ist von außenstehenden Beobachtern wie von den Magiern selbst hervorgehoben worden, und sehr häufig führt sie zur Unterscheidung verschiedener Klassen von Zauberern. Die bereits erwähnte *Sūtra* von Patañjali (IV, 1) sagt, daß die »*siddhi* (die magischen Kräfte) ihr Herkommen von der Geburt, aus Pflanzen, Formeln, asketischem Eifer und Ekstase haben«.

Um Offenbarung handelt es sich immer dann, wenn der Magier glaubt, in einer Beziehung zu stehen zu einem oder mehreren Geistern, die in seinen Dienst treten und von denen er die Lehre empfängt. Dieser erste Initiationsmodus ist Gegenstand von Mythen und Märchen, gleichgültig, ob diese ganz einfach oder entwickelt sind. Die einfachsten malen das Thema der Ankunft von Mephistopheles bei Faust aus, doch gibt es auch weit kompliziertere Vorgänge. Bei den Murring legt sich der künftige Zauberer (*murup*, Geist) auf das Grab einer alten Frau, der er die Haut des Bauches abgelöst hat; während des Schlafes trägt ihn diese Haut, also der *murup* der alten Frau, über das Himmelszelt hinaus zu Geistern und Göttern, die ihm Riten und Formeln mitteilen; wenn er aufwacht, ist sein Leib wie ein Medizinbeutel mit Kristallen gefüllt, die er während seiner Zeremonien aus seinem Mund hervorkommen läßt; es sind die Gaben und Pfänder der Geister. Während sich hier der Magier in die Welt der Geister versetzt, ist es

anderswo der Geist, der in ihn eindringt, so daß die Offenbarung sich als Besessenwerden vollzieht, wie beispielsweise bei den Sioux und Malaien. In beiden Fällen zieht das Individuum aus der momentanen Berührung mit dem Geist eine dauernde Kraft. Um die Dauerhaftigkeit des magischen Charakters zu rechtfertigen, stellt man sich eine tiefe Veränderung der Persönlichkeit vor, über die wir bereits gesprochen haben. Man sagt, daß die Eingeweide des Magiers von den Geistern erneuert wurden, daß sie ihn mit ihren Waffen berührt und in seine Zunge gebissen haben und als Beweis für die Behandlung, die er über sich hat ergehen lassen, kann er – bei den Stämmen Zentralaustraliens – seine durchbohrte Zunge vorweisen. Man sagt ausdrücklich, daß der Novize stirbt, um nach seiner Offenbarung neu geboren zu werden.

Die Vorstellung eines momentanen Todes ist ein allgemeines Thema der magischen und ebenso der religiösen Initiation, doch die Magier widmen den Erzählungen über diese Auferstehungen eine größere Aufmerksamkeit als andere. Um einmal das übliche Gebiet unserer Untersuchung zu verlassen, zitieren wir aus Erzählungen von Eskimos aus Baffinland. Ein Mann wollte ein *angekok* werden und der ihn initiierende *angekok* tötete ihn; acht Tage blieb er ausgestreckt liegen, erstarrt; während dieser Zeit durchquerte seine Seele die Tiefen des Meeres, den Himmel und die Erde; sie wurde mit den Geheimnissen der Natur vertraut, und als der *angekok* den Mann aufweckte, indem er jedes seiner Glieder behauchte, war dieser selber ein *angekok* geworden. Wir haben hier das Bild einer vollständigen Offenbarung in mehreren Akten vor uns, die eine persönliche Erneuerung, die Versetzung in die Welt der Geister und die Aneignung der magischen Wissenschaft, d. h. die Erkenntnis des Universums, umfaßt.

Zwar werden die magischen Kräfte in einer Folge von Verdoppelungen erworben, doch im Gegensatz zum Schamanismus, wo die Besessenheit und die Verdoppelungen immer erneuert werden müssen, vollziehen sich diese Verdoppelungen bei der Initiation nur ein einziges Mal im Leben des Magiers, der daraus einen dauerhaften Gewinn zieht. Allein, mindestens dieses eine Mal sind sie notwendig und sogar obligatorisch. Diese mythischen Vorstellungen haben ihre Entsprechung in wirklichen Initiationsriten: das Individuum legt sich im Wald oder auf einem Grab schlafen, unterzieht sich einer ganzen Reihe von Praktiken, widmet sich asketischen Übungen, unterwirft sich Verboten und Tabus, wobei es sich immer um Riten handelt. Weiterhin versetzt es sich in Ekstase und träumt, und sein Traum ist kein reiner Mythos, selbst dann nicht, wenn der Magier sich ganz allein initiiert.

Meistens jedoch sind andere Magier beteiligt: Bei den Chamen ist es ein alter *paja,* der dem Initiierten die ersten Ekstasen verschafft. Im allgemeinen gibt es ansonsten eine wirkliche Ordination des Novizen, bei welcher die bereits praktizierenden Magier tätig werden. Die Aranda kennen neben der

Initiation durch die Geister die Initiation durch den Magier, die aus asketischen Riten, Einreibungen, Salbungen und anderen einander überlagernden Riten besteht, in deren Verlauf der Initiand als Zeichen der magischen Kraft kleine Kristalle aufnimmt, die von dem ihn Einführenden kommen. In unseren griechischen Papyri gibt es ein ausführliches Handbuch der magischen Ordination, die ὀγδόη Μωϋσέως (A. Dieterich, *Abraxas*, S. 166 ff.), die uns detailliert alle Phasen einer derartigen Zeremonie vorführt – Reinigungen, Opferriten, Beschwörungen und als Krönung des Ganzen eine mythische Offenbarung, die das Geheimnis der Welt erklärt. Ein so komplexes Ritual ist jedoch nicht immer notwendig. Es kann bereits eine Ordination sein, wenn nur gemeinsam ein Geist angerufen wird (so bei den *pawang* der malaiischen Halbinsel) oder wenn man dem Geist an einem heiligen Ort gegenübertritt (so z. B. in Melanesien), etc. Jedenfalls ruft die magische Initiation dieselben Wirkungen hervor, wie die anderen Initiationen; sie führt zu einer Veränderung der Persönlichkeit, die sich gegebenenfalls in einer Namensänderung niederschlägt. Der enge Kontakt zwischen dem Individuum und seinen übernatürlichen Verbündeten, der dadurch hergestellt wird, ist eigentlich eine virtuelle Besessenheit in Permanenz. In einigen Gesellschaften fällt die magische Initiation normalerweise mit der religiösen Initiation zusammen. Bei den Rothäuten zum Beispiel, den Irokesen oder Sioux, werden die Heilkräfte in dem Augenblick der Einführung in die geheime Gesellschaft erworben, und ohne dafür schon den Beweis zu haben, vermuten wir, daß es sich in bestimmten melanesischen Gesellschaften ebenso verhält.

Wenn sich die Initiation vereinfacht, nähert sie sich schließlich der bloßen Tradition an. Die magische Tradition ist jedoch niemals eine ganz schlichte und banale Sache gewesen, vielmehr nehmen der Lehrende, der Novize und die ganze Umgebung, soweit sie einbezogen ist, eine außeralltägliche Haltung ein. Der Adept ist ein Auserwählter und er glaubt es zu sein. Im allgemeinen ist es ein feierlicher Akt und sein mysteriöser Charakter kann die Feierlichkeit nicht im mindesten beeinträchtigen. Er wird von rituellen Formen, Reinigungen und verschiedenen Vorsichten begleitet, zeitliche und örtliche Verhältnisse werden beachtet, und in manchen Fällen drückt sich der Ernst der magischen Lehre darin aus, daß der Weitergabe des Rezeptes eine Art kosmologische Offenbarung vorhergeht, von welcher sie abzuhängen scheint. Häufig ist die Weitergabe der magischen Geheimnisse an Bedingungen geknüpft. Selbst der Käufer eines Zaubermittels kann darüber – außerhalb der Vertragsklauseln – nicht frei verfügen und die unrechtmäßig übergebenen Zaubermittel funktionieren nicht mehr oder kehren sich gegen den, der sich ihrer bedient; die Folklore aller Länder bietet zahllose Beispiele dafür. Wir betrachten diese Überzeugungen als Zeichen für einen Geisteszustand, der jeweils dann eintritt, wenn magische

Kenntnisse, und seien sie noch so populär, weitergegeben werden. Die Bedingungen dieser Weitergabe, eine Art Vertrag, zeigen, daß die Lehre, die von Person zu Person weitergereicht wird, zugleich in eine wirkliche geschlossene Gesellschaft einführt. So gesehen, sind die Offenbarung, die Initiation und die Tradition äquivalent; formell markieren sie in je verschiedener Weise, daß ein neues Mitglied sich der Körperschaft der Magier anschließt.

Nicht nur die öffentliche Meinung behandelt die Magier, als bildeten sie eine spezielle Klasse, vielmehr verstehen sie selbst sich so. Obgleich sie, wie wir gesehen haben, isoliert sind, haben sie magische Gesellschaften bilden können, die sich erblich oder durch Kooptation rekrutieren. Die griechischen Schriftsteller machen auf Magierfamilien aufmerksam, wie wir sie auch bei den Kelten, in Indien, Malaya und Melanesien antreffen; die Magie ist ein Reichtum, der sorgfältig in einer Familie gehütet wird. Doch wird die Magie nicht immer in derselben Linie weitergegeben wie die anderen Güter: in Melanesien, einem Gebiet, in dem die Mutterfolge herrscht, geht sie vom Vater an den Sohn über, und in Gallien scheint die Mutter sie im allgemeinen dem Sohn und der Vater der Tochter mitgeteilt zu haben. In den sozialen Gruppen, in denen die geheimen Gesellschaften, das heißt die Partialgesellschaften, in welche man willentlich eintritt, eine große Rolle spielen, scheint die Körperschaft der Magier mit der geheimen Gesellschaft zusammenzufallen. Die Magiergesellschaften, die in den griechischen Papyri nachweisbar sind, stehen den alexandrinischen mystischen Gesellschaften nahe. Im allgemeinen lassen sich dort, wo magische Gruppen existieren, Unterschiede zu religiösen Zusammenschlüssen nicht ausmachen. Wir wissen jedoch durchaus, daß man sich im Mittelalter die Magie nur als von Kollektivitäten betrieben vorstellen konnte; schon die ältesten Texte sprechen von Versammlungen von Hexen, und wir treffen sie wieder im Ritt im Gefolge Dianens, und dann im Hexensabbat. Dieses Bild ist ganz offensichtlich eine Übertreibung, obgleich die Existenz magischer Zünfte und magischer Epidemien gut bezeugt ist. Doch auch wenn man bei dem, was wir über magische Familien und Sekten hören, den Anteil der Meinung und des Mythos in Rechnung stellt, haben wir dennoch Grund genug zu der Annahme, daß ein Teil der Magie in ihrer Funktion immer auf kleine Gruppen beschränkt war, wie dies heute noch bei den letzten Anhängern des Okkultismus der Fall ist. Selbst dort, wo die Magier nicht ausdrücklich miteinander verbunden auftreten, gibt es – moralisch – eine Berufsgruppe und diese Gruppe hat unausdrückliche Statuten, die durchaus befolgt werden. Wir stellen fest, daß im allgemeinen das Leben des Magiers durch korporative Disziplin geregelt ist. Manchmal besteht diese Regel in dem Streben nach moralischen Qualitäten, nach ritueller Reinheit, in einem gewissen ernsten Habitus, oft auch in ganz etwas anderem; mit einem Wort, diese Berufsmagier geben ihren Beruf nach außen zu erkennen.

Hält man dem, was wir über den sozialen Charakter der magischen Akteure gesagt haben, entgegen, daß es eine populäre Magie gibt, die nicht von qualifizierten Personen ausgeübt wird, so antworten wir mit dem Hinweis, daß diejenigen, die diese Magie praktizieren, sich immer bemühen, ihrer Vorstellung vom Magier so weit wie möglich zu entsprechen. Außerdem findet sich diese populäre Magie nur im Stadium der Überlebsel und in kleinen, sehr einfachen Gruppen, Weilern oder Familien, und wir könnten nicht ganz ohne Grund die These vertreten, daß diese kleinen Gruppen, deren Mitglieder unterschiedslos dieselben traditionellen magischen Gebärden reproduzieren, in Wirklichkeit eigentlich Magiergesellschaften sind.

II. Die Handlungen

Die Handlungen des Magiers sind Riten, und indem wir sie beschreiben, werden wir zeigen, daß sie all dem entsprechen, was im Begriff des Ritus enthalten ist. Man darf nicht übersehen, daß sie in den folkloristischen Sammlungen oft in sehr wenig ausgebildeter und banaler Form dargestellt werden, so daß wir eher versucht wären, sie für ganz gewöhnliche Bewegungen bar jedes besonderen Charakters zu halten, wenn uns nicht die Autoren dieser Sammlungen wenigstens implizit sagen würden, daß es sich um Riten handelt. Wir behaupten, daß es sich im allgemeinen nicht um einfache Handlungen ohne jede Feierlichkeit handelt. Ihre scheinbare Einfachheit ergibt sich daraus, daß sie schlecht beschrieben oder beobachtet wurden oder daß sie sich abgeschliffen haben. Offensichtlich dürfen wir die typischen Züge des magischen Rituals nicht unter den reduzierten und schlecht bekannten Riten suchen.

Es ist demgegenüber eine sehr große Zahl von magischen Riten bekannt, die ziemlich komplex sind. Das hinduistische Behexungsritual beispielsweise ist außerordentlich umfangreich (*Kauśikasūtra,* 47–49). Es fordert ein ganzes Arsenal von unheilbringenden Hölzern, von Kräutern, die auf bestimmte Weise gepflückt wurden, von besonderem Öl und ein unheildrohendes Feuer; die Orientierung des Ritus ist gegenüber den Riten guter Vorzeichen verkehrt; man läßt sich an einem verlassenen Ort nieder, dessen Boden mit Salz bestreut ist; schließlich muß an einem bestimmten, mit esoterischen Ausdrücken bezeichneten Datum, das offensichtlich unheilverkündend ist, der Zauber vorgenommen werden, und zwar im Dunkel *(aroka)* und unter einer unheilvollen Gestirnkonstellation (47,1–11). Anschließend folgt eine spezielle, sehr lange Initiation des Anwärters, eine *diksa,* wie der Kommentar sagt (Keśava *sū* 12), analog derjenigen, die der Opfernde zu Beginn einer feierlichen Opferhandlung durchmacht. Von diesem Moment an wird der Brahmane zum Protagonisten des Hauptritus

oder besser der Riten, die die eigentliche Behexung ausmachen. Es ist unmöglich, aufgrund der Lektüre unseres Textes auszumachen, ob die 32 Typen von Riten, die wir gezählt haben (47,23–49,27) und von denen mehrere bis zu drei Formen haben, zu einer einzigen ungeheueren Zeremonie gehören oder ob sie theoretisch unterschieden werden. Immerhin dauert einer der weniger komplizierten Riten – er wird an einer tönernen Puppe vorgenommen (49,23) – nicht weniger als zwölf Tage. Die Behexung endet mit einer rituellen Reinigung (49,27). – Die Beschwörungsriten bei den Cherokee oder den Pitta-Pitta in Queensland sind nicht viel einfacher. Schließlich haben wir auch noch in unseren griechischen Papyri und in assyrischen Texten Exorzismen und Divinationsriten, die kaum weniger lang sind.

1. Die Bedingungen der Riten. – Wenn wir nun zur Analyse des Ritus im allgemeinen übergehen, müssen wir zunächst bemerken, daß zu einer magischen Vorschrift außer der Bezeichnung einer oder mehrerer zentraler Operationen die Aufzählung einer bestimmten Anzahl von untergeordneten Regeln gehört, ganz entsprechend denjenigen, die die religiösen Riten umgeben. Jedesmal, wenn wir wirkliche Rituale vor uns haben, fehlt es nicht an liturgischen Handbüchern und der genauen Aufzählung der Umstände.

Der Moment, in dem der Ritus vollzogen werden muß, wird sorgfältig gewählt. Einige Zeremonien müssen nachts oder zu bestimmten Stunden der Nacht, beispielsweise um Mitternacht, vorgenommen werden, andere zu bestimmten Stunden des Tages, bei Sonnenuntergang oder Sonnenaufgang; die beiden Dämmerungen sind in besonderer Weise magisch. Auch die Wochentage sind nicht gleichgültig – beispielsweise hat der Freitag, der Tag des Sabbat, seine Bedeutung, ohne daß damit die anderen Wochentage entwertet würden: seit es die Woche gibt, ist der Ritus einem festen Tag zugeordnet worden. Ebenso ist der Ritus im Monat datiert, vor allem und vorzugsweise jedoch ist er es durch den zunehmenden und abnehmenden Mond. Die Mondtage sind die Daten, deren Beachtung am verbreitesten ist. Im alten Indien war theoretisch jeder magische Ritus an ein Opfer bei Neu- und bei Vollmond geknüpft. Schon aus den alten Texten scheint hervorzugehen und die moderneren lassen keinen Zweifel daran, daß die helle Monatshälfte den glückverheißenden Riten, die dunkle Monatshälfte den unglückbringenden Riten vorbehalten war. Der Lauf der Sterne, die Konjunktionen und Oppositionen des Mondes, der Sonne und der Planeten, sowie die Positionen der Sterne werden ebenfalls beachtet. Insofern ist die Astrologie ein Anhang der Magie, und zwar in einem solchen Maße, daß ein Teil unserer griechischen magischen Texte sich in astrologischen Werken findet und in Indien das große astrologische und astronomische Werk des hohen Mittelalters in seinem ganzen letzten Teil die Magie behandelt.

Gelegentlich werden auch der Monat und die Ordnungsziffer des Jahres in einem Zyklus in Rechnung gestellt, während allgemein die Tage von Sonnenwende oder Tag- und Nachtgleiche, vor allem aber die ihnen vorhergehenden Nächte, die Schalttage, die großen Feste, bei uns die Festtage bestimmter Heiliger und überhaupt alle herausgehobenen Zeitabschnitte als außergewöhnlich günstig gelten. Es kann vorkommen, daß alle diese Gegebenheiten zusammentreffen und Bedingungen schaffen, die sehr selten eintreten; wenn man den hinduistischen Magiern Glauben schenken wollte, so ließen sich bestimmte Riten mit Erfolg nur alle fünfundvierzig Jahre praktizieren.

Die magische Zeremonie läßt sich nicht an beliebigen, sondern nur an bestimmten ausgezeichneten Plätzen vornehmen. Häufig kennt die Magie geradezu heilige Stätten, genau wie die Religion, und es kommt sogar vor, daß sie gemeinsame Heiligtümer haben, wie zum Beispiel in Melanesien, in Malaya oder auch im modernen Indien, wo der Altar der Dorfgottheit der Magie dient; auch im christlichen Europa müssen bestimmte magische Riten in der Kirche und sogar auf dem Altar ausgeführt werden. In anderen Fällen wird der Platz gewählt, weil dort keine religiösen Zeremonien stattfinden dürfen und weil er entweder unrein oder zumindest Objekt besonderer Beachtung ist. Die Friedhöfe, die Kreuzwege und der Wald, das Moor und die Abfallgräben, alle Gegenden, in denen Gespenster und Dämonen wohnen, sind bevorzugte Plätze für die Magie. Man betreibt die Magie am Rand des Dorfes und der Felder; Türschwelle, Herd, Dächer, Firstbalken, Straßen, Wege und Pfade gehören zu den Plätzen, die eine bestimmte auszeichnende Eigenschaft besitzen. Die minimale Qualifikation, mit der man sich zufriedengeben kann, besteht darin, daß der Platz in hinreichender Wechselbeziehung zum Ritus steht; um einen Feind zu behexen, bespuckt man sein Haus oder spuckt vor ihm aus. In Ermangelung einer anderen Bestimmung des Ortes zieht der Magier einen magischen Kreis oder ein magisches Viereck, ein *templum,* um sich und darin wird er dann tätig.

Wir haben gesehen, daß es beim magischen Ritus wie beim Opfer Bedingungen der Zeit und des Ortes gibt, doch es gibt auch noch andere Bedingungen. Auf dem Gebiet der Magie benutzt man bestimmte Stoffe und Instrumente, wobei auch die letzteren nie beliebige sind. Ihre Vorbereitung und ihre Wahl sind Gegenstand von Riten und sie sind sogar in ganz besonderer Weise Bedingungen der Zeit und des Ortes unterworfen. So begibt sich der Schamane der Cherokee bei Sonnenaufgang an einem Tage mit bestimmter Mondstellung auf die Suche nach seinen Heilkräutern; er pflückt sie in einer genau festgelegten Ordnung, mit bestimmten Fingern, wobei er darauf achtet, daß er keinen Schatten darauf wirft, und vorher hat er rituelle Kreise gezogen. Man verwendet Blei aus Bädern, Erde vom

Friedhof und so weiter. Die Zubereitung oder die Herrichtung der Dinge des Materials für die Rituale, ist langwierig und peinlich genau festgelegt. In Indien war es obligatorisch, alle Bestandteile eines Amuletts oder eines Zaubertranks zu mazerieren und schon lange vorher auf eine spezielle Weise einzureiben. Normalerweise sind die magischen Dinge, wenn auch nicht im religiösen Sinne geweiht, so doch verzaubert, das heißt mit einer bestimmten Art magischer Weihe versehen.

Abgesehen von diesen vorgängigen Verzauberungen besitzt ein guter Teil der verwendeten Dinge bereits, wie dies häufig bei dem zum Opfer Ausersehenen der Fall ist, eine erste Qualifikation. Einige sind durch die Religion qualifiziert, es sind Reste von Opfern, die hätten verbraucht oder zerstört werden müssen, Gebeine von Toten, Wasser von Reinigungsopfern, etc. Andere sind im allgemeinen sozusagen disqualifiziert, wie beispielsweise die Reste der Mahlzeit, Abfallstoffe, abgeschnittene Nägel und Haare, die Exkremente, der Foetus, der häusliche Unrat und überhaupt alles, was man wegwirft und was keine normale Verwendung findet. Dann gibt es eine bestimmte Anzahl Dinge, die man um ihrer selbst willen zu brauchen scheint, aufgrund ihrer wirklichen oder angenommenen Eigenschaften oder aufgrund ihrer Korrelation zum Ritus: Tiere, Pflanzen, Steine und schließlich andere Substanzen wie Wachs, Leim, Gips, Wasser, Honig, Milch, die nur dazu dienen, eine Amalgamierung herzustellen und die anderen Dinge verwendbar zu machen; sie scheinen die Grundlage der magischen Küche zu sein. Die zuletzt genannten Substanzen haben ihrerseits häufig ihre eigenen Kräfte und sind Gegenstand von Vorschriften, die manchmal sehr formell sind: in Indien ist es gewöhnlich Vorschrift, die Milch einer Kuh von bestimmter Farbe zu verwenden, wenn ihr Kalb dieselbe Farbe hat. Die Aufzählung all dieser Substanzen bildet die Pharmakopoiie (das Arzneibuch) der Magie, die im magischen Unterricht einen ebenso wichtigen Platz eingenommen haben muß, wie sie ihn in den Lehrbüchern besitzt. Wenn sie für die griechisch-römische Welt so umfangreich ist, ja nahezu unbegrenzt scheint, so hat das seinen Grund darin, daß die griechisch-römische Magie uns kein Ritual oder praktischen magischen Code hinterlassen hat, die allgemein und vollständig wären. Es scheint uns nicht zu bezweifeln, daß sie normalerweise für eine bestimmte Gruppe von Magiern zu einer bestimmten Zeit durchaus beschränkt gewesen ist, so wie wir dies in den atharvanischen Texten, im achten bis elften Kapitel der *Kauśikasūtra* oder selbst in den cherokesischen Handschriften sehen. Die Listen der Stoffe haben unserer Meinung nach den imperativischen Charakter eines Arznei-Code gehabt, und im Prinzip nehmen wir an, daß die Bücher der magischen Pharmakopoiie, die vollständig auf uns gekommen sind, jeweils zu ihrer Zeit als Handbücher eines Magiers oder einer Gruppe von Magiern erschöpfend gewesen sind und bestimmte Grenzen gezogen haben.

Neben der Verwendung dieser Materialien gehört zu den Zeremonien eine Ausstattung mit einem Instrumentarium, dessen Einzelstücke dann schließlich einen ihnen eigentümlichen magischen Wert haben. Das einfachste dieser Geräte ist der Zauberstab, eines der komplexesten ist der chinesische Wahrsage-Kompaß gewesen. Die griechisch-lateinischen Magier besitzen ein ganzes Arsenal von Schalen, Ringen, Messern, Leitern, Scheiben, Klappern, Spindeln, Schlüsseln, Spiegeln, etc. Der Medizinbeutel eines Irokesen oder Sioux, mit seinen Puppen, Federn, Kieseln, aufgezogenen Perlen, Gebeinen, Gebetsstäbchen, mit seinen Messern und Pfeilen ist ebenso voller Dinge unterschiedlicher Herkunft wie das Kabinett des Doktor Faustus.

Der Magier und sein Klient verhalten sich zum magischen Ritus wie der das Opfer Spendende und der Opferpriester zum Opfer: auch sie müssen sich vorbereitenden Riten unterwerfen, die sich manchmal nur auf sie, manchmal aber auch auf ihre Familie und ihre ganze Gruppe erstrecken. Zu diesen Vorschriften gehört, daß sie keusch bleiben und rein sind, sich vorher Waschungen unterziehen und sich salben; sie haben zu fasten oder sich bestimmter Speisen zu enthalten; sie müssen ein besonderes Kleid tragen, entweder ganz neu oder auch völlig verschmutzt, weiß oder mit purpurnen Streifen, etc.; sie müssen sich schminken, maskieren, verkleiden, bekränzen, etc.; gelegentlich müssen sie nackt sein, sei es um jede Schranke zwischen sich und den magischen Kräften zu beseitigen, sei es, um durch rituelle Anstößigkeit zu wirken. Schließlich sind bestimmte geistige Einstellungen erforderlich, man muß den Glauben haben und ernsthaft sein.

Die Gesamtheit all dieser Observanzen hinsichtlich der Zeit und des Ortes, der Materialien, der Instrumente und der Akteure der magischen Zeremonie, sind wirkliche Vorbereitungen, Eingangsriten, die den Eingangsriten beim Opfer entsprechen, die wir an anderer Stelle schon behandelt haben.* Diese Riten sind so wichtig, daß sie gegenüber der Zeremonie, deren Voraussetzung sie sind, selbständige Zeremonien bilden. Nach den atharvanischen Texten geht der Zeremonie ein Opfer voraus und oft kommen noch zusätzliche Riten hinzu, die jeden neuen Ritus vorbereiten; in Griechenland trifft man für die ausführlich beschriebene Veranstaltung spezielle Vorkehrungen, zu denen gesprochene oder geschriebene Gebete und verschiedene Talismane gehören, deren Ziel es ist, den Akteur vor der Macht, deren er sich bedient und gegen seine eigenen Irrtümer oder die Machenschaften seiner Gegner zu schützen. Von dem Standpunkt, auf den wir uns gestellt haben, könnte man als vorbereitende Riten eine gewisse

* Henri Hubert und Marcel Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, *L'Année Sociologique,* Bd. 2, 1897–1898, S. 29–138. (*Œuvres,* Bd. 1, S. 193–307.)

Anzahl von Zeremonien betrachten, die häufig eine Bedeutung annehmen, die in keinem Verhältnis zu der des zentralen, das heißt desjenigen Ritus steht, der dem Ziel, das man erreichen will, genau entspricht. Das gilt für die magischen Tänze, die andauernde Musik, das Tamtam und auch für das Räucherwerk und die Intoxikationen. All diese Praktiken versetzen die Offizianten und ihre Klienten in einen speziellen Zustand, der sich nicht nur moralisch und psychologisch, sondern manchmal auch physiologisch von ihrem Normalzustand unterscheidet, und der in der schamanistischen Trance, sowie in willkürlichen oder obligatorischen Träumen, die ebenfalls Riten sind, vollkommen verwirklicht wird. Anzahl und Ausmaß dieser Tatsachen beweisen, daß der magische Ritus sich in einem ausdifferenzierten magischen Milieu abspielt, ein Milieu, das durch die Gesamtheit der Vorbereitungen der Zeremonie von anderen Milieus abgegrenzt und unterschieden werden soll. Streng genommen genügen eine einfache Haltung, ein Gemurmel, ein Wort, eine Geste oder ein Blick, um anzuzeigen, daß dieses Milieu vorliegt.

Wie für das Opfer gibt es auch, wenn auch nicht immer, so doch regelmäßig genug, Ausgangsriten, deren Aufgabe es ist, die Wirkungen des Ritus zu begrenzen und die Straffreiheit der Akteure sicherzustellen. Man sondert die Produkte der Zeremonie, die nicht verwendet wurden aus oder zerstört sie; man reinigt sich und verläßt das magische Terrain, sorgfältig darauf bedacht, den Kopf nicht zu wenden. Dabei handelt es sich nicht um bloß individuelle Vorsichten, sondern sie sind vorgeschrieben; es handelt sich um Handlungsregeln, die im cherokesischen oder atharvanischen Ritual ausdrücklich vorkommen und ebensowohl Teil der griechisch-lateinischen magischen Rituale gewesen sein müssen. Vergil unterläßt es nicht, sie am Ende der achten Ekloge zu erwähnen (Vers 102):

Fer cineres, Amarylli, foras, rivoque fluenti
Transque caput jace; nec respexeris . . .*

In der Μαντεία χρονική, einer divinatorischen Zeremonie, deren Liturgie uns im großen Pariser Zauberpapyrus überliefert ist, finden wir noch ein abschließendes Gebet, das ein wirklicher Ausgangsritus ist.

Allgemein gilt die Regel, daß die Magie die Bedingungen der Riten so sehr vervielfältigt, daß es den Anschein hat, als suchte sie Ausflüchte und fände sie sogar. Die auf die Magie bezügliche literarische Tradition scheint den auffallend komplexen Charakter ihrer Operationen keineswegs reduziert, sondern ihn ohne Grund noch vermehrt zu haben. Daher der enge Zusammenhang mit der Idee der Magie. Im übrigen ist es nur natürlich, daß sich die Magier im Falle eines Mißerfolges hinter der Prozedur und den

* »Trag' die Asche, Amaryllis, hinaus und in den Fluß
Wirf sie über das Haupt, ohne dich umzuwenden . . .«

dabei begangenen Formfehlern verschanzt haben, und doch hat man nicht das Recht, darin einen bloßen Kunstgriff sehen zu wollen. Die Magier wären seine ersten Opfer gewesen, indem sie so ihren Beruf unmöglich gemacht hätten. Die Bedeutung und die unbegrenzte Verbreitung dieser Riten hängt direkt mit den wesentlichen Charakteren der Magie selbst zusammen. Man muß sehen, daß die meisten der zu beachtenden Umstände anomale Umstände sind. So banal auch der magische Ritus sein mag, man will ihn zu einer Seltenheit machen. Nicht ohne Grund verwendet man Kräuter, die in der Johannisnacht, der St. Martinsnacht, der Heiligen Nacht, an Karfreitag oder bei Neumond gesammelt wurden. Es handelt sich dabei um Dinge, die nicht gewöhnlich sind, und insgesamt geht es darum, der Zeremonie den anormalen Charakter zu geben, auf den jeder magische Ritus abzielt. Die Gebärden sind eine Umkehrung der normalen Gebärden, oder jedenfalls derjenigen Gebärden, die bei den religiösen Zeremonien zugelassen sind; die zeitlichen und die anderen Bedingungen sind offensichtlich nicht zu realisieren, das gesamte Material ist vorzugsweise unrein und die Praktiken obszön. Das Ganze hat den Anstrich von etwas Bizarrem, zur Schau Getragenem und Widernatürlichem, das so weit wie möglich von jener Einfachheit entfernt ist, worauf einige der jüngsten Theoretiker die Magie haben reduzieren wollen.

2. Die Natur der Riten. – Wir kommen jetzt zu den wesentlichen und direkt wirksamen Zeremonien. Sie umfassen gewöhnlich zugleich die manuellen und die oralen Riten. Abgesehen von dieser großen Unterscheidung versuchen wir keine Klassifikation der magischen Riten, sondern für den Zweck unserer Darstellung bilden wir einfach eine bestimmte Anzahl Gruppen von Riten, zwischen denen es keine klar gezogene Trennlinie gibt.

Die manuellen Riten. – Nach dem gegenwärtigen Stand der Religionswissenschaft ist die Gruppe der sympathetischen oder symbolischen Riten die erste, die in besonderer Weise einen magischen Charakter hervortreten läßt. Diese Gruppe ist theoretisch ausreichend bearbeitet und es sind umfangreiche Verzeichnisse dieser Riten angelegt worden, so daß wir nicht näher darauf einzugehen brauchen. Die Durchsicht dieser Verzeichnisse kann zu dem Gedanken veranlassen, daß die Zahl der symbolischen Riten theoretisch unbegrenzt ist und jeder symbolische Akt durch seine Natur wirkt. Wir sind demgegenüber der Ansicht, die wir freilich nicht beweisen können, daß bei einer bestimmten Magie die Anzahl der symbolischen Riten, die vorgeschrieben sind und aufgeführt werden, immer begrenzt ist. Weiterhin glauben wir, daß sie nur aufgeführt werden, weil sie vorgeschrieben sind und nicht weil sie logisch realisierbar sind. Gegenüber der unendlichen Zahl möglicher Symbolismen, selbst solcher Symbolismen, die von

der Gesamtheit der Menschen beachtet werden, ist die Zahl derjenigen, die für eine Magie wertvoll sind, auffallend gering. Wir könnten sagen, daß es immer einschränkende Codes für die Symbolismen gibt, wenn wir in der Wirklichkeit Kataloge sympathetischer Riten vorfinden würden, doch selbstverständlich gibt es sie nicht, denn die Magier haben Riten nur ausschließlich nach Objekten und nicht nach Verfahren klassifizieren müssen.

Wir fügen hinzu, daß die Tatsache, daß das sympathetische Vorgehen allgemein in allen Magien der ganzen Menschheit angewendet wird, nicht einschließt, daß die Magier im allgemeinen über die Sympathie frei spekuliert hätten, vielmehr haben sie sich weniger mit dem Mechanismus ihrer Riten beschäftigt als mit der Tradition, die sie überliefert, und mit ihrem formellen und außeralltäglichen Charakter.

Infolgedessen erscheinen uns diese Praktiken nicht als auf mechanische Weise wirksame Gesten, sondern als feierliche Akte und Riten im eigentlichen Sinne. Tatsächlich wäre es sehr schwierig, aus den uns bekannten – hinduistischen, amerikanischen oder griechischen – Ritualen eine Liste der reinen sympathetischen Riten herauszuziehen. Die Variationen über das Thema der Sympathie sind so zahlreich, daß es von ihnen gleichsam verdeckt wird.

Im Bereich der Magie gibt es jedoch nicht nur sympathetische Riten. Zunächst gibt es eine ganze Klasse von Riten, die den Riten der religiösen Weihung und Entweihung entsprechen. Das System der Reinigung ist so wichtig, daß die hinduistische *śānti* als Sühnezeremonie eine Spezialität der Brahmanen der *Atharvaveda* gewesen zu sein scheint und daß bei den Griechen das Wort καθαρμός [Reinigung] schließlich den magischen Ritus im allgemeinen bezeichnet hat. Diese Reinigungen werden durch Räucherwerk, Dampfbäder, Durchqueren des Feuers, des Wassers etc. vollzogen. Ein ansehnlicher Teil der Heilungsriten und Beschwörungsriten besteht aus derartigen Praktiken.

Weiterhin gibt es Opferrituale. Es gibt sie in der Μαντεία χρονική, von der oben die Rede war, und in der hinduistischen Behexung. In den atharvanischen Texten sind, außer den obligatorischen Vorbereitungsopfern, die Riten in ihrer Mehrzahl Opfer oder sie schließen Opfer ein: Der Zaubersegen der Pfeile wird über einem Opferfeuer der Pfeilhölzer vorgenommen; in diesem ganzen Ritual muß ein Teil von allem, was verbraucht wird, unbedingt geopfert werden. In den griechischen Texten gibt es zahlreiche Hinweise auf Opfer. Die Vorstellung des Opfers ist derart zwingend, daß sie in der Magie zu einer Leitvorstellung wird, nach welcher sich die Gesamtheit der Operationen im Denken ordnet; so finden wir in den griechischen Alchemiebüchern wiederholt die Verwandlung des Kupfers in Gold durch eine Opferallegorie erklärt. Das Thema des Opfers, insbesondere des Kinderopfers, ist in dem, was wir von der antiken und mittelalterlichen

Magie wissen, allgemein verbreitet und man findet überall Beispiele dafür, die gleichwohl eher dem Mythos entstammen als der magischen Praktik. Wir betrachten alle diese Riten als Opfer, weil sie uns tatsächlich in dieser Form entgegentreten; im Vokabular sind sie ebensowenig vom religiösen Opfer abgehoben wie die magischen Reinigungen von den religiösen Reinigungen unterschieden werden. Außerdem haben sie dieselben Wirkungen wie die der religiösen Opfer, sie setzen Einflüsse, Mächte frei und sind das Mittel, mit diesen zu kommunizieren. In der Μαντεία χρονική ist der Gott bei der Zeremonie wirklich gegenwärtig, und die Texte belehren uns auch, daß die in diesen magischen Riten behandelten Stoffe wirklich verwandelt und vergöttlicht werden. In einer Beschwörung, die unserer Meinung nach ansonsten keinen christlichen Einfluß zeigt, heißt es: Σὺ εἶ οἶνος οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Αθηνᾶς, σὺ εἶ οἶνος οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ 'Οσείριος, τὰ σπλάγχνα τοῦ 'Ιάω (*Papyrus,* CXXI, B. M., 710).*

Es gibt in der Magie also Opfer, doch treffen wir sie nicht in allen Magien an, bei den Cherokee etwa oder in Australien fehlen sie, in Malaya sind sie sehr reduziert: die Weihrauchopfer und Blumengaben sind dort wahrscheinlich buddhistischen oder hinduistischen Ursprungs und die, sehr seltenen, Opfer von Ziegen und Hähnen scheinen häufig mohammedanischen Ursprungs. Im Prinzip läßt sich sagen, daß dort, wo das magische Opfer fehlt, ebenso das religiöse Opfer fehlt. Jedenfalls ist die spezielle Untersuchung des magischen Opfers für das Studium der Magie nicht ebenso notwendig wie die des sympathetischen Ritus, und wir behalten sie einer anderen Arbeit vor, in der wir speziell den magischen Ritus und den religiösen Ritus miteinander vergleichen werden. Indessen kann man bereits die allgemeine These aufstellen, daß die Opfer in der Magie nicht wie in der Religion eine abgeschlossene Klasse von Riten bilden, die hochspezialisiert sind. Einerseits sind sie wie in dem oben zitierten Beispiel des Opfers der Pfeilhölzer und definitionsgemäß in allen Fällen magischer Sühneopfer nur die Umkleidung des sympathetischen Ritus und streng genommen nur dessen Form. Andererseits grenzen sie an die magische Küche und sind nur eine von tausenderlei Arten ihrer Ausübung. In der griechischen Magie beispielsweise unterscheidet sich die Zubereitung der κολλούρια [Salben] nicht von den Opfern, und die Papyri geben den magischen Mischungen, die für Räucherwerk oder irgend etwas anderes bestimmt sind, den Namen ἐπιθύματα [das, was verbrannt wird, und allgemein das Opfer].

Wir haben hier eine große Klasse ungenau definierter Praktiken vor uns, die in der Magie und in den magischen Lehrbüchern eine enorme Rolle

* »Du bist Wein, du bist nicht Wein, sondern das Haupt Athenes, du bist Wein, du bist nicht Wein, sondern die Eingeweide von Osiris, die Eingeweide Jahus.«

spielen, weil sie mit der Verwendung von Substanzen zu tun haben, deren Kräfte durch Berührung übermittelt werden müssen; mit anderen Worten, sie bieten ein Mittel, sich der sympathetischen Assoziationen oder auf sympathetische Weise der Dinge zu bedienen. Da sie ebenso fremdartig wie allgemein sind, überträgt sich ihr bizarrer Charakter auf die Gesamtheit der Magie und sie sind einer der wesentlichen Züge der populären Vorstellung von der Magie. Der Altar des Magiers ist sein magischer Kessel: Die Magie ist eine Kunst der Behandlung und Zubereitung von Mischungen, Gärungen und Speisen. Ihre Produkte werden zerrieben, zerstampft, geknetet, verdünnt, in Düfte, Getränke, Aufgüsse, Teig, in Gebäck bestimmter Form und in Bilder verwandelt, um geraucht, getrunken, gegessen oder als Amulett verwahrt zu werden. Diese Küche, Chemie oder Pharmazie, hat nicht nur die Aufgabe, die magischen Dinge verwendbar zu machen, sie dient vielmehr dazu, ihnen eine rituelle Form zu geben, die ein, nicht unerheblicher, Teil ihrer Wirksamkeit ist. Sie selbst ist rituell und in hohem Maße formell und traditionsgebunden; die zu ihr gehörigen Akte sind Riten. Diese Riten dürfen nicht unterschiedslos zu den vorbereitenden oder begleitenden Riten einer magischen Zeremonie gezählt werden. Die Vorbereitung der Stoffe und die Zubereitung der Produkte ist hauptsächlicher und zentraler Gegenstand vollständiger Zeremonien, mit Eingangs- und Ausgangsriten. Was die Zurüstung des Opfers beim Opfer ist, ist diese Küche für den magischen Ritus. Sie ist ein Moment des Ritus.

Die Kunst, die Dinge zu behandeln, kompliziert sich durch das Hinzutreten anderer Fertigkeiten. Die Magie stellt Bilder her aus Teig, aus Ton, Wachs, Honig, Gips, aus Metall oder Papiermaché, Papyrus oder Pergament, Sand oder Holz, etc. Die Magie skulptiert, modelliert, malt, zeichnet, stickt, strickt, webt und schnitzt; sie verfertigt Schmucksachen, Einlegearbeiten und was es dergleichen sonst noch geben mag. Diese verschiedenen Handwerke versorgen sie mit ihren Götter- oder Dämonenfiguren, ihren Puppen für die Behexung und ihren Symbolen. Sie stellt Skapuliere, Talismane und Amulette her, Gegenstände, die alle nichts anderes sind als fortgesetzte Riten.

Die oralen Riten. – Gewöhnlich bezeichnet man die oralen magischen Riten mit dem Gattungsnamen der Inkantation, und wir sehen keinen Grund, diesem Gebrauch nicht methodisch zu folgen, was jedoch nicht heißt, daß es in der Magie nur eine einzige Spezies von oralen Riten gäbe. Ganz im Gegenteil, das System der Inkantation hat in der Magie eine derartige Bedeutung, daß es in bestimmten Magien extrem differenziert ist. Es sieht nicht so aus, als hätte man jemals die Rolle, die ihm zukommt, genau bestimmt. Liest man einige moderne Aufstellungen, so könnte man glauben, die Magie bestünde nur aus manuellen Riten, denn die oralen Riten werden dort nur der Vollständigkeit halber erwähnt und kommen im weiteren in

der ausführlichen Aufzählung nicht vor. Andere Sammlungen dagegen, wie die von Lönnrot über die finnische Magie, enthalten ausschließlich Inkantationen. Nur selten erhält man eine hinreichende Vorstellung von dem Gleichgewicht der beiden großen Klassen von Riten, wie bei Skeat für die malayische oder bei Mooney für die cherokesische Magie. Die Rituale oder die Bücher der Magier zeigen, daß gewöhnlich die eine nicht ohne die andere vorkommt, vielmehr sind sie so eng miteinander verbunden, daß man sie parallel zueinander untersuchen müßte, wenn man eine genaue Vorstellung von den magischen Zeremonien vermitteln wollte. Sollte eine der beiden Klassen das Übergewicht haben, so wäre dies eher die der Inkantationen, denn es ist zweifelhaft, ob es wirkliche Riten gegeben hat, die stumm gewesen sind, während es mit Sicherheit eine große Zahl von ausschließlich oralen Riten gibt.

In der Magie finden wir nahezu alle Formen oraler Riten, die wir von der Religion her kennen: Eide, Gelübde, Wünsche, Gebete, Hymnen, Interjektionen und einfache Formeln. Doch ebensowenig wie wir versucht haben, die manuellen Riten zu klassifizieren, werden wir die oralen Riten unter diese Rubriken zu bringen versuchen. Ihnen korrespondieren hier keine wohldefinierten Tatsachen; das Chaos der Magie sorgt dafür, daß die Form der Riten nicht genau ihrem Gegenstand entspricht. Es gibt erstaunliche Unstimmigkeiten; wir sehen beispielsweise Hymnen von größter Erhabenheit mit den niedrigsten Zwecken verbunden.

Es gibt eine Gruppe von Inkantationen, die dem entspricht, was wir sympathetische Riten genannt haben. Zum Teil wirken sie selbst auf sympathetische Weise, indem es sich darum handelt, die Akte oder die Dinge zu nennen und sie so durch Sympathie hervorzurufen. Bei einem medizinischen Zauber oder bei einem Exorzismus spielt man mit den Worten, die »beseitigen« oder »ausstoßen« bedeuten, oder mit den Worten, die die Krankheit oder den Dämon, die Ursache des Übels, bezeichnen. Wortspiele und Lautmalereien gehören zu den Mitteln, die eingesetzt werden, um mit Worten, durch Sympathie, die Krankheit zu bekämpfen. Ein anderes Verfahren, das so etwas wie eine besondere Klasse der sympathetischen Inkantationen begründet, ist die Beschreibung des korrespondierenden manuellen Ritus: πάσσ' ἅμα καὶ λέγε ταῦτα· 'τὰ Δέλφιδος ὀστία πάσσω' (Theokrit, II, 21).* Anscheinend hat man oft angenommen, daß die Beschreibung oder Erwähnung des Aktes ausreiche, um ihn selbst und seine Wirkung hervorzubringen.

Ebenso wie die Magie Opfer einschließt, gehören zu ihr auch Gebete, Hymnen und in besonderer Weise Gebete an die Götter. Hier ein vedisches

* »Streu und sage dazu: Hier streu' ich Delphis' Gebeine.«

Gebet, das im Verlauf eines einfachen sympathetischen Ritus gegen die Wassersucht gesprochen wird (*Kauśikasūtra* 25, 37 ff.): »Diese Asura herrscht über die Götter; gewiß, der Wille des Königs Varuna ist Wahrheit (verwirklicht sich restlos); von diesem (von dieser Krankheit) ziehe ich, der ich allseits überlegen bin durch meinen Zauber, vom Zorn des schrecklichen (Gottes) ziehe ich diesen Menschen fort. Ehre sei Dir (erwiesen), oh König Varuna, Deinem Zorn; denn, oh Schrecklicher, Du kennst jegliche Täuschung. Tausend andere Menschen, ich überlasse sie Dir alle; damit durch Deine Güte (?) dieser Mensch hundert Herbste lebt«, etc. Natürlich ist es Varuna, der Gott des Wassers, der Sünden mit Wassersucht bestraft, der im Lauf dieser Hymne (*Atharvaveda* I, 10) oder genauer mit dieser Formel (*brahman,* Vers 4) angerufen wird. In den an Artemis und an die Sonne gerichteten Gebeten, die man in den griechischen Zauberpapyri aufgezeichnet hat, wird der schöne lyrische Tenor der Anrufung durch den Einbruch des ganzen magischen Plunders denaturiert und erstickt. Die Gebete und Hymnen, die, kaum daß man ihnen diese fremdartige Einkleidung nimmt, sehr stark an das erinnern, was wir als religiös anzusehen gewohnt sind, stammen häufig aus religiösen Ritualen, insbesondere außer Gebrauch gekommenen oder fremden Ritualen. So hat Dieterich aus dem großen Pariser Papyrus ein ganzes Stück Mithrasliturgie herauslösen können. Ebenso können heilige Texte und religiöse Gegenstände aus bestimmtem Anlaß zu magischen Gegenständen werden. Die heiligen Bücher, Bibel, Koran, Vedas, Tripitakas, haben einen großen Teil der Menschheit mit Inkantationen versorgt. Daß das System der oralen Riten religiösen Charakters sich in den modernen Magien so weit ausgedehnt hat, braucht uns nicht zu erstaunen; diese Tatsache entspricht der Ausdehnung dieses Systems in der Praxis der Religion, ebenso wie die magische Anwendung des Opfermechanismus seiner religiösen Anwendung entspricht. Es gibt für eine bestimmte Gesellschaft immer nur eine begrenzte Anzahl von rituellen Formen, die überhaupt konzipiert werden können.

Was die manuellen Riten in der Magie normalerweise nicht bewirken, ist eine Vergegenwärtigung der Mythen. Wir haben jedoch eine dritte Gruppe von verbalen Riten, die wir mythische Inkantationen nennen. Eine erste Art dieser Inkantationen besteht darin, daß ein Vorgang beschrieben wird, der dem, den man hervorrufen will, ähnlich ist. Die Beschreibung hat die Form eines Märchens oder einer epischen Erzählung, und die Personen sind Heroen oder Götter. Der vorliegende Fall wird dem beschriebenen wie einem Prototyp angeähnelt und es wird folgendermaßen argumentiert: Wenn einer (Gott, Heiliger oder Heros) diese oder jene (oft schwierigere) Sache unter solchen Umständen hat tun können, so kann er dieselbe Sache ebensogut oder mit mehr Grund auch im vorliegenden Fall tun, der analog ist. Eine zweite Klasse mythischer Zaubermittel bilden die

Ursprungsriten, wie man sie genannt hat; sie beschreiben die Genese, zählen die Eigenschaften und die Namen des Wesens, der Sache oder des Dämonen auf, auf welche der Ritus zielt; es handelt sich um eine Art Anzeige, die das Objekt des Zaubers enthüllt; der Magier leitet einen magischen Prozeß gegen sie ein, stellt ihre Identität fest, traktiert sie, zwingt sie, macht sie passiv und erteilt ihr Befehle.

All diese Inkantationen können beachtliche Ausmaße erreichen, häufiger jedoch verlieren sie an Umfang. Das Gestammel einer Lautmalerei, eines Wortes, das das Objekt des Ritus bezeichnet oder des Namens der gemeinten Person hat dann zur Folge, daß der orale Ritus nichts anderes mehr ist als eine ganz mechanische Handlung. Die Gebete reduzieren sich ohne weiteres auf die einfache Erwähnung des göttlichen oder Dämonennamens oder eines fast inhaltsleeren religiösen Wortes, wie *trisagion* oder *qodesch,* etc. Die mythischen Zaubermittel beschränken sich schließlich auf die bloße Nennung eines Eigen- oder Gattungsnamens. Die Namen selbst zerfallen; man ersetzt sie durch Buchstaben: das Trisagion durch seinen Anfangsbuchstaben, die Namen der Planeten durch die entsprechenden Vokale, und so kommt man schließlich zu Rätseln wie den 'Εφέσια γράμματα oder zu falschen algebraischen Formeln, zu denen die Zusammenfassungen alchemistischer Operationen geführt haben.

Daß alle diese oralen Riten zu denselben Formen tendieren, erklärt sich daraus, daß sie alle dieselbe Funktion haben. Zumindest besteht ihre Wirkung darin, eine Kraft hervorzurufen und einen Ritus zu spezialisieren. Man ruft, nennt, vergegenwärtigt die geistige Kraft, die den Ritus wirksam machen muß, oder zumindest bekundet man das Bedürfnis, zu sagen, auf welche Macht man rechnet; dies ist der Fall bei Exorzismen, die im Namen des einen oder anderen Gottes vorgenommen werden, und im Falle der mythischen Zauber bestätigt man eine Autorität. Andererseits sagt man, wozu der manuelle Ritus dient und für wen er vollzogen wird. Bei der Behexung schreibt man den Namen dessen, der behext werden soll, über den Puppen oder spricht ihn über ihnen aus: Wenn man bestimmte Heilpflanzen pflückt, muß man sagen, wozu und für wen sie bestimmt sind. Der orale Zauber vervollständigt also den manuellen Ritus, den er auch verdrängen kann. Zu jeder rituellen Gebärde gehört außerdem eine Redewendung, denn immer gibt es wenigstens eine minimale Vorstellung, in der die Natur und der Zweck des Ritus ausgedrückt werden, und sei dies auch nur im inneren Sprechen. Daher unsere Behauptung, daß es keinen wirklich stummen Ritus gibt, da das scheinbare Schweigen jene unausdrückliche Beschwörung nicht ausschließt, welche das Bewußtsein des Verlangens ist. So gesehen ist der manuelle Ritus nichts anderes als die Übersetzung dieser stummen Inkantation; die Geste ist ein Zeichen und ein Sprechen. Worte und Handlungen sind einander absolut äquivalent und daher sehen wir,

daß die Aussagen manueller Riten uns wie Inkantationen entgegentreten. Ohne einen formellen physischen Akt, durch seine Stimme, seinen Atem oder sein bloßes Verlangen kann ein Magier erschaffen, auslöschen, lenken, verjagen, kurz: alle Dinge tun.

Die Tatsache, daß jede Inkantation eine Formel ist und daß zu jedem manuellen Ritus virtuell eine Formel gehört, beweist bereits den formalistischen Charakter der ganzen Magie. Bei den Inkantationen ist nie bezweifelt worden, daß es sich einmal um Riten gehandelt hat, die traditional, formell und mit einer Wirksamkeit sui generis ausgestattet waren; man hat nie gedacht, daß Worte die gewünschten Wirkungen physisch hervorgebracht haben. Im Falle der manuellen Riten ist dieser Sachverhalt weniger offenkundig, denn es gibt eine nähere, manchmal logische, manchmal sogar experimentelle Entsprechung zwischen dem Ritus und dem gewünschten Effekt; es ist sicher, daß die Dampfbäder oder die magischen Abreibungen den Kranken wirklich geholfen haben. Tatsächlich haben jedoch beide Reihen von Riten dieselben Merkmale und geben zu denselben Beobachtungen Anlaß. Beide spielen sich in einer anormalen Welt ab.

Die Inkantationen bedienen sich einer Spezialsprache, die die Sprache der Götter ist, der Geister, der Magie. Die beiden, vielleicht durch ihre Größe am meisten frappierenden Tatsachen dieser Art, sind in Malaya die Verwendung des *bhāsahantu* (Sprache der Geister) und bei den Eskimo die Angekoksprache. Für Griechenland bezeugt uns Jamblich, daß die Ἐφέσια γράμματα die Sprache der Götter sind. Im Indien des Prakrit hat die Magie Sanskrit gesprochen, in der griechischen Welt ägyptisch und hebräisch, griechisch in der römischen Welt, lateinisch bei uns. Überall sucht sie den Archaismus, die fremdartigen, unbegreiflichen Ausdrücke. Seit ihrer Geburt, wie man in Australien sieht, wo wir dieser Geburt vielleicht beiwohnen, trifft man die Magie ihr Abrakadabra murmelnd.

Der Fremdartigkeit und dem bizarren Charakter der manuellen Riten korrespondieren die Rätsel und das Gestammel der oralen Riten. Die Magie ist alles andere als ein einfacher Ausdruck der individuellen Emotion, sie übt in jedem Augenblick auf die Gebärden und Reden Zwang aus. Hier ist alles festgelegt und sehr genau bestimmt, Metrum und Singsang sind von ihr vorgeschrieben. Die magischen Formeln müssen in spezieller Tonlage und Rhythmus gemurmelt oder gesungen werden. In der *Śatapatha brāhmana* wie bei Origenes können wir sehen, daß die Intonation eine größere Bedeutung haben kann als das Wort. Die Gebärde ist nicht mit geringerer Präzision geregelt. Der Magier verleiht ihr einen Rhythmus wie bei einem Tanz: das Ritual sagt ihm, mit welcher Hand, mit welchem Finger er etwas tun und welchen Fuß er vorsetzen muß; wann er sich setzen, aufstehen, sich niederlegen, springen, schreien und in welche Richtung er gehen muß. Wäre er auch ganz mit sich allein, so wäre er nicht freier als der Priester

am Altar. Außerdem gibt es allgemeine kanonische Bestimmungen, die den manuellen und den oralen Riten gemeinsam sind: die der Zahl und der Orientierung. Gebärden und Worte müssen eine bestimmte Anzahl von Malen wiederholt werden, und diese Zahlen sind nicht beliebig, sondern es sind die magisch oder heilig genannten Zahlen: 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20, etc. Andererseits müssen die Worte oder Akte mit einem einer der vier Himmelsgegenden zugewandten Gesicht formuliert oder vollzogen werden; die minimale Orientierungsvorschrift ist die Zuwendung des Zauberers zum verzauberten Gegenstand. Kurz, die magischen Riten sind außerordentlich formell und tendieren nicht zur Einfachheit der Laiengebärde, sondern zur äußersten Raffinierung mystischer Feinheit.

Die einfachsten magischen Riten gleichen in ihrer Form denjenigen, die Objekt der zahlreichsten Bestimmungen sind. Bisher haben wir von der Magie nur so gesprochen, als bestünde sie nur aus positiven Akten. Doch sie enthält auch negative Riten, welche eben die einfachen Riten sind, von denen gerade die Rede ist. Wir sind ihnen bereits bei der Aufzählung der Zurüstungen der magischen Zeremonie begegnet, als wir die Enthaltsamkeit erwähnten, die Magier und Beteiligte auf sich nehmen. Diese Riten werden jedoch auch für sich genommen empfohlen oder praktiziert. Sie machen die große Masse der Tatsachen aus, die man Aberglauben nennt. Vor allem bestehen sie darin, eine bestimmte Sache nicht zu tun, um eine bestimmte magische Wirkung zu vermeiden. Diese Riten sind jedoch nicht nur formell, sondern sie sind dies im höchsten Grade, weil sie einen fast vollkommenen Gebotscharakter haben. Die Art der an sie geknüpften Verpflichtung zeigt noch besser, als wir dies anhand ihres traditionalen, anormalen und formalistischen Charakters zeigen konnten, daß sie das Werk von sozialen Kräften sind. Über die wichtige Frage des sympathetischen Tabus, der negativen Magie, wie wir sie zu nennen vorschlagen, sind wir durch unsere Vorgänger und durch eigene Forschungen viel zu wenig unterrichtet, als daß wir uns zu mehr als zu dem Hinweis auf einen Forschungsgegenstand imstande sähen. Vorläufig finden wir in diesen Tatsachen nur einen weiteren Beweis dafür, daß das Element der Magie, welches der Ritus ist, Gegenstand einer kollektiven Prädetermination ist.

Bei den positiven Riten haben wir bemerkt, daß sie für jede Magie auf eine bestimmte Anzahl beschränkt waren. Die Zahl ihrer Bestandteile, zu denen die Inkantationen, die positiven Riten, Opfer, kulinarischen Riten, etc., miteinander vermischt, gehören, ist nicht weniger begrenzt. Meist besteht die Tendenz zur Bildung von stabilen *complexus* in hinreichend geringer Anzahl; wir könnten sie als Typen von Zeremonien bezeichnen, unmittelbar vergleichbar den Typen von Werkzeugen oder dem, was man Typus nennt, wenn man davon in der Kunst spricht. Jede Magie trifft unter den möglichen Formen eine Wahl, eine Auslese; sind die *complexus* einmal gebildet, so

trifft man sie immer wieder und im Dienst aller möglichen Zwecke, ungeachtet der Logik ihrer Zusammensetzung. So steht es mit den Variationen über das Thema der Herbeirufung der Hexe mittels der durch sie verzauberten Gegenstände; handelte es sich um Milch, die keine Butter mehr gab, so stach man auf die Milch im Butterfaß ein, doch fuhr man fort, die Milch zu schlagen, um alle anderen Behexungen abzuwenden. Wir haben hier einen Typus magischer Zeremonien vor uns, und es ist nicht der einzige dieses selben Themas. Ebenso zitiert man Behexungen mit zwei oder drei Puppen, die sich nicht anders als durch eine ähnliche Wucherung erklären lassen. In ihrer Beständigkeit und ihrem Formalismus sind diese Tatsachen den religiösen Festen vergleichbar.

Andererseits ließe sich, so wie die Künste und die Techniken ethnische oder genauer nationale Typen kennen, jeder Magie ein besonderer, erkennbarer und durch die Vorherrschaft bestimmter Riten gekennzeichneter Typus zuordnen: die Verwendung der Gebeine von Toten bei den australischen Behexungen, Tabakräucherwerk in den amerikanischen Magien, Segnungen und Credos, mohammedanisch oder jüdisch, in den durch das Judentum oder den Islam beeinflußten Magien. Allein die Malaien scheinen als Ritus das merkwürdige Thema der Versammlung zu kennen.

Wie es eine Spezifikation der Formen der Magie nach den jeweiligen Gesellschaften gibt, so gibt es innerhalb jeder Magie oder, von einem anderen Standpunkt gesehen, innerhalb jeder der großen Gruppen von Riten, die wir für sich besprochen haben, vorherrschende Varietäten. Die Auslese der Typen ist zum Teil das Werk von spezialisierten Magiern, die einen einzigen Ritus oder eine kleine Anzahl Riten auf die Gesamtheit der Fälle anwenden, für die sie qualifiziert sind. Jeder Magier ist der Mann eines bestimmten Rezeptes, eines Werkzeugs, eines Medizinbeutels, deren er sich zwangsläufig aus jedem Anlaß bedient. Die Magier spezialisieren sich häufiger nach den Riten, die sie praktizieren, als nach den Kräften, die sie besitzen. Fügen wir hinzu, daß diejenigen Magier, die wir Gelegenheitsmagier genannt haben, noch weniger Riten kennen als die Magier im eigentlichen Sinne, und daß sie dazu neigen, diese Riten endlos zu reproduzieren. So kommt es, daß die ungenau und ohne Sinn und Verstand angewandten Rezepte oft vollkommen unverständlich werden. Wir sehen also nochmals, wie sehr sich die Form beherrschend vom Grund abzuheben neigt.

Was wir über die Bildung von Varietäten in den magischen Riten gesagt haben, beweist nicht, daß sie tatsächlich klassifizierbar sind. Es bleibt eine Menge schwankender Riten draußen, und in dieser amorphen Masse ist die Entstehung von Varietäten gänzlich akzidentell und korrespondiert keiner realen Verschiedenheit der Funktionen; in der Magie gibt es nichts, was sich im strengen Sinne den religiösen Institutionen vergleichen ließe.

III. Die Vorstellungen

Die magischen Praktiken sind nicht sinnleer. Sie stehen in Korrespondenz zu oft sehr reichen Vorstellungen, die das dritte Element der Magie ausmachen. Wir haben gesehen, daß jeder Ritus eine Art Sprache ist, daß er also eine Idee übersetzt.

Das Vorstellungsminimum, welches jeder magische Akt enthält, ist die Vorstellung seiner Wirkung. Diese Vorstellung ist jedoch, so rudimentär man sie sich auch denken mag, bereits sehr komplex. Sie umfaßt verschiedene Zeiten und hat verschiedene Komponenten. Auf einige von ihnen können wir wenigstens hinweisen und die Analyse, der wir sie unterziehen, wird nicht nur theoretisch sein, da es Magien gegeben hat, die ein Bewußtsein ihrer Verschiedenheiten besaßen und diese mit Worten oder durch klar voneinander abgehobene Metaphern markiert haben.

Zunächst nehmen wir an, daß die Magier und ihre Anhänger sich die besonderen Wirkungen ihrer Riten niemals vorgestellt haben, ohne zumindest implizit an die allgemeinen Wirkungen der Magie zu denken. Jeder magische Akt scheint von einer Art syllogistischem Schluß auszugehen, dessen Obersatz oft klar, das heißt ausdrücklich in der Inkantation formuliert ist: *Venenum veneno vincitur, natura naturam vincit.** »Wir kennen Deinen Ursprung... Wie kannst Du hier töten?« (*Atharvaveda,* VII, 76, 5, *vidma vai te ... jánam ... Kathám ha tátra tvám hano ...*) So sehr die Resultate, die von den Riten hervorgebracht werden, besondere sein mögen, im Moment der Handlung selbst werden sie so begriffen, als hätten sie alle gemeinsame Merkmale. Immer wird ein Merkmal oder eine Bedingung aufgezwungen oder unterdrückt: zum Beispiel Bezauberung oder Lösung, Besessenheit und Zu-sich-kommen, mit einem Wort, Zustandsveränderung. Wir möchten behaupten, daß jeder magische Akt so vorgestellt wird, als hätte er entweder die Wirkung, lebende Wesen oder Dinge in einen solchen Zustand zu versetzen, daß bestimmte Gebärden, Vorkommnisse oder Phänomene unvermeidlich folgen müssen, oder als bestünde seine Wirkung darin, daß sie sich aus einem schädlichen Zustand lösen. Die Handlungen unterscheiden sich jeweils nach dem Ausgangszustand und den Umständen, die die Richtung der Veränderung bestimmen, und nach den ihnen zugeschriebenen besonderen Zielsetzungen, doch gleichen sie einander in dem, was ihre unmittelbare und wesentliche Wirkung ist, nämlich einen gegebenen Zustand zu ändern. Der Magier weiß sehr wohl und spürt, daß seine Magie dadurch immer ihr selbst gleich bleibt, und die Idee ist ihm immer gegenwärtig, daß die Magie die Kunst der Veränderungen ist, *maja,* wie die Hindus sagen.

* »Gift wird durch Gift besiegt, die Natur besiegt die Natur.«

Doch abgesehen von dieser ganz formellen Auffasung enthält die Idee eines magischen Ritus andere Elemente, die bereits konkret sind. Die Dinge kommen und gehen: die Seele kehrt zurück, das Fieber wird vertrieben. Man versucht, von der hervorgerufenen Wirkung durch Anhäufungen von Bildern Rechenschaft zu geben. Der Behexte ist ein Kranker, ein Krüppel, ein Gefangener. Man hat ihm die Knochen gebrochen, das Mark ausgesaugt, man zieht ihm die Haut ab. Das beliebteste Bild ist das des Bandes, welches man knüpft oder löst: »Band der Behexung, das boshaft geknüpft worden ist«, »Verkettung, die dem Boden eingezeichnet ist«, etc. Bei den Griechen ist das Zaubermittel ein κατάδεσμος [Band], ein φιλτροκατάδεσμος [Liebeszauberband]. Abstrakter wird dieselbe Idee im Lateinischen durch das Wort *religio* ausgedrückt, das im übrigen denselben Sinn hat. In einer Beschwörungsformel gegen eine Reihe von Übeln des Halses heißt es im Anschluß an eine Aufzählung technischer und deskriptiver Ausdrücke: *Hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* * (Marcellus, XV, 11); die *religio* wird hier behandelt wie eine Art flüchtigen Wesens von diffuser Persönlichkeit, das man fangen und vertreiben kann. Daneben sind es moralische Bilder, das Bild des Friedens, der Liebe, Verführung, Furcht, Gerechtigkeit oder des Eigentums, mit denen die Wirkungen des Ritus ausgedrückt werden. Der Vorstellungszusammenhang, dessen ungenaue Umrisse wir auf diese Weise hier und dort zu fassen bekommen, hat sich manchmal in einem besonderen Begriff, der von einem speziellen Wort bezeichnet wird, verdichtet. Einen derartigen Begriff haben die Assyrer durch das Wort *mâmit* ausgedrückt. In Melanesien ist das Äquivalent des *mâmit* das *mana,* welches man aus dem Ritus hervorgehen sieht; bei den Irokesen (Huronen) ist es das *orenda,* welches der Magier ins Spiel bringt; im alten Indien war das (neutrale) *brahman* das Wirksame; bei uns ist es der Zauber, das Los, das Bezaubernde, und die Worte, durch welche diese Ideen bestimmt werden, zeigen selbst, wie wenig theoretisch diese Ideen gewesen sind. Man spricht davon wie von konkreten Dingen und materiellen Gegenständen, man wirft einen Bann, eine Rune; man wäscht einen Zauber ab, man ertränkt und verbrennt ihn.

Ein drittes Moment unserer Gesamtvorstellung besteht in dem Gedanken, daß zwischen den an dem Ritus beteiligten Wesen und den Dingen eine bestimmte Beziehung bestünde. Diese Beziehung wird häufig als eine sexuelle gedacht. Eine assyrisch-babylonische Beschwörung schafft eine Art mystischer Vereinigung zwischen den Dämonen und den Bildern, die sie darstellen sollen: »Alles Übel, alles Schlechte, das sich N.'s, des Sohnes von N., bemächtigt hat, und ihn verfolgt: Wenn Du männlich bist, so sei dies

* »Diesen Zauber rufe ich hinaus, führe ich hinaus, zaubere ich hinaus aus diesen Gliedern, aus diesem Mark.«

Deine Frau, wenn Du weiblich bist, so sei dies Dein Mann« (Fossey, *La magie assyrienne,* 1903, S. 133). Es gibt tausend andere Formen, dieses Verhältnis zu fassen. Man kann es als ein wechselseitiges Besessensein von Zauberer und Verzauberten vorstellen, daß die Zauberer von dem Zauber erfaßt werden im Gefolge ihrer Opfer, die insofern einen Einfluß auf sie ausüben können. Auf dieselbe Weise kann man einen Zauber dadurch aufheben, daß man den Zauberer, der natürlich Einfluß auf seinen Zauber hat, seinerseits behext. Man sagt auch, daß es der Zauberer oder seine Seele oder daß es der Dämon des Zauberers ist, von dem der Behexte besessen ist; auf diese Weise bemächtigt er sich seines Opfers. Die Dämonenbesessenheit ist der stärkste Ausdruck, die einfachste Faszination der schwächste Ausdruck der Beziehung, die sich zwischen dem Magier und dem Gegenstand seines Ritus herstellt. Immer, und zwar genau voneinander abgehoben, wird eine Art Kontinuität zwischen den Agenten, den Patienten, Stoffen, Geistern und Zielen eines magischen Ritus angenommen. Alles in allem finden wir in der Magie wieder, was wir bereits beim Opfer angetroffen hatten.* Die Magie impliziert ein Gewirr von Bildern, ohne welches nach unserer Auffassung selbst der Ritus nicht zu denken ist. Wie der Opfernde, das Opfer, der Gott und die Opferhandlung miteinander verschmelzen, so lassen der Magier, der Ritus und die Wirkungen des Ritus ein Bildergemisch entstehen, das unauflöslich ist und das im übrigen auch noch selbst Gegenstand einer Vorstellung ist. So unterschieden die verschiedenen Momente der Vorstellungen eines magischen Ritus an sich auch sein mögen, so sind sie doch in eine synthetische Vorstellung eingeschlossen, in der die Ursachen und die Wirkungen verschmelzen. Es ist die Idee der Magie selbst, der Gedanke der unmittelbaren und grenzenlosen Wirksamkeit der direkten Schöpfung; es ist die absolute Illusion, das *māyā,* wie die Hindus es eigens benannt haben. Zwischen dem Wunsch und seiner Verwirklichung gibt es in der Magie keinen Zwischenraum. Das ist eines der unterscheidenden Kennzeichen der Magie, vor allem in den Märchen. All diese Vorstellungen, die wir beschrieben haben, sind nichts anderes als die verschiedenen Formen, oder wenn man so will, die verschiedenen Momente der Idee der Magie selbst. Darüber hinaus enthält sie noch Vorstellungen, die bestimmter sind und die wir jetzt zu beschreiben versuchen wollen.

Wir werden diese Vorstellungen in unpersönliche und persönliche klassifizieren, je nachdem, ob der Gedanke individueller Wesen anzutreffen ist oder nicht. Die unpersönlichen Vorstellungen können in abstrakte und konkrete unterteilt werden, die anderen sind natürlicherweise konkret.

* Vgl. H. Hubert und M. Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, a. a. O. Siehe auch die Zusammenfassung hier S. 176 ff.

1. Abstrakte unpersönliche Vorstellungen. Die Gesetze der Magie. – Die unpersönlichen Vorstellungen der Magie sind die Gesetze, die sie implizit oder explizit, wenigstens durch das Organ der Alchemisten und Ärzte aufgestellt hat. In den letzten Jahren hat man diesem Vorstellungszusammenhang eine äußerst große Wichtigkeit beigemessen. Man hat geglaubt, daß die Magie einzig von ihnen beherrscht werde und man hat daraus ganz natürlich geschlossen, daß die Magie eine Art Wissenschaft sei; denn wer Gesetz sagt, sagt Wissenschaft. Tatsächlich hat es den Anschein, als wäre die Magie eine gigantische Variation über das Thema des Kausalprinzips. Doch diese Auffassung lehrt uns nicht das mindeste, denn es wäre ganz erstaunlich, wenn die Magie etwas anderes sein könnte, da es doch ihr ausschließliches Ziel ist, Wirkungen hervorzubringen. Wir können lediglich zugestehen, daß es, wenn man ihre Formeln vereinfacht, unmöglich ist, die Magie nicht als eine wissenschaftliche Disziplin zu betrachten, eine primitive Wissenschaft, und dies haben Frazer und Jevons getan. Fügen wir hinzu, daß die Magie die Aufgabe der Wissenschaft erfüllt und Platzhalter der entstehenden Wissenschaften ist. Der wissenschaftliche Charakter der Magie ist allgemein bemerkt und von den Magiern absichtlich gepflegt worden. Das Streben nach der Wissenschaft, von der wir reden, ist in den höheren Formen der Magie, die erworbene Kenntnisse und eine verfeinerte Praxis voraussetzen, und die in einer Umgebung ausgeübt werden, in welcher die Idee der positiven Wissenschaft bereits präsent ist, natürlich deutlicher zu erkennen.

Aus dem Gewirr verschwommener Formulierungen lassen sich drei beherrschende Gesetze herauslösen. Man kann sie alle als Gesetze der Sympathie bezeichnen, wenn man das Wort Sympathie auch die Antipathie mit umfassen läßt. Es sind dies die Gesetze der Kontiguität, der Ähnlichkeit und des Kontrastes: die Dinge, die einander berühren, sind oder bleiben eine Einheit, Ähnliches bringt Ähnliches hervor, Gegensätze wirken aufeinander. Tylor und andere nach ihm haben bemerkt, daß diese Gesetze von denen der Assoziation verschieden sind (wir ergänzen: beim Erwachsenen), und zwar etwa so, daß hier die subjektive Assoziation der Ideen auf die objektive Verknüpfung der Tatsachen schließen läßt, mit anderen Worten, daß die absichtslosen Verknüpfungen von Gedanken den kausalen Verknüpfungen der Dinge äquivalent sind. Man könnte die drei Formeln in einer einzigen zusammenfassen und sagen: Kontiguität, Ähnlichkeit und Kontrast bedeuten im Denken und in der Wirklichkeit soviel wie Simultaneität, Identität und Gegensatz. Hier ist die Frage am Platze, ob diese Formeln davon genau Rechenschaft geben, wie diese sogenannten Gesetze in Wirklichkeit konzipiert worden sind.

Nehmen wir zuerst das Gesetz der Kontiguität. Die einfachste Form des Begriffs sympathetischer Kontiguität ist die Identifikation des Teils mit

dem Ganzen. Der Teil gilt für die ganze Sache. Die Zähne, der Speichel, der Schweiß, die Nägel, die Haare repräsentieren die Person im ganzen, und zwar so, daß man durch sie direkt auf die Person einwirken kann, sei es, um sie zu verführen, oder um sie zu verzaubern. Die Trennung zerreißt die Kontinuität nicht, sondern man kann sogar ein Ganzes mit Hilfe eines seiner Teile wiederherstellen oder entstehen lassen: *Totum ex parte*. Beispiele für diese, heute wohlbekannte Überzeugung zu geben, erübrigt sich. Dasselbe Gesetz kann auch anders ausgedrückt werden: die Persönlichkeit eines Wesens ist ungeteilt und sitzt als ganze in jedem seiner Teile.

Diese Formel gilt nicht nur für die Personen, sondern auch für die Dinge. In der Magie gehört das Wesen eines Dinges ebensogut zu seinen Teilen wie zu seinem Ganzen. Kurz, das Gesetz gilt ganz allgemein und sagt eine Eigenschaft nicht nur der Seele von Individuen, sondern ebenso des spirituellen Wesens der Dinge aus. Das ist nicht alles. Jeder Gegenstand schließt das Gesetz der Art, welcher er angehört, vollkommen in sich: Jede Flamme enthält das Feuer, jeder Knochen eines Toten den Tod, so wie ein einziges Haar das vitale Prinzip eines Menschen zu enthalten vermag. Diese Beobachtungen deuten darauf hin, daß es sich nicht nur um Konzeptionen der individuellen Seele handelt und daß das Gesetz infolgedessen nicht durch Eigenschaften erklärt werden kann, die implizit der Seele zugeschrieben werden. Auch ist es kein Korollarium zur Theorie des Lebenspfandes; der Glaube an ein Lebenspfand ist im Gegenteil nur ein Sonderfall des *totum ex parte*.

Das Gesetz der Kontiguität schließt weitere Entwicklungen ein. Alles, was im unmittelbaren Kontakt mit der Person steht, die Kleider, die Fußabdrücke, Abdruck des Körpers im Gras oder im Bett, das Bett, der Sitzplatz, die Gegenstände, deren man sich gewohnheitsmäßig bedient, Spielzeug und anderes werden den abgetrennten Teilen angeähnelt. Es ist dabei nicht nötig, daß die Berührung habituell oder häufig ist oder eigens zustandegebracht wird, wie es bei Kleidern und alltäglichen Gegenständen der Fall ist: man verzaubert den Weg, die zufällig berührten Gegenstände, das Badewasser, eine angebissene Frucht, etc. Die Magie, die überall ohne Ausnahme mit den Resten der Mahlzeiten ausgeübt wird, geht von der Idee aus, daß es eine Kontiguität oder absolute Identität zwischen den Speiseresten, den eingenommenen Speisen und dem Essenden gibt, der mit dem, was er gegessen hat, substanziell identisch geworden ist. Eine ganz ähnliche Kontiguitätsbeziehung besteht zwischen einem Mann und seiner Familie; indem man auf seine Eltern einwirkt, wirkt man unfehlbar auf ihn, und es ist nützlich, sie in den Formeln zu nennen und ihren Namen auf magische Gegenstände zu schreiben, die ihm schaden sollen. Dieselbe Beziehung besteht zwischen einem Mann und seinen Haustieren, seinem Haus, dem Dach seines Hauses, seinem Feld, etc. Zwischen einer Wunde

und der Waffe, die sie geschlagen hat, stellt sich durch Kontiguität eine sympathetische Beziehung her, die man verwenden kann, um erstere mittels der zweiten zu behandeln. Dasselbe Band eint den Mörder und sein Opfer; die Idee der sympathetischen Kontiguität führt zu dem Glauben, daß der Leichnam blutet, wenn der Mörder sich ihm nähert; er kehrt sofort in den Zustand zurück, der unmittelbar aus dem Mord resultiert. Die Erklärung dieser Tatsache läßt sich an zahlreichen, noch deutlicheren Beispielen für diese Art der Kontiguität bestätigen; sie holt den Schuldigen ein: Beispielsweise hat man geglaubt, daß die Kühe rote Milch geben, wenn einer ein Rotkehlchen plagt oder ausnimmt (Simmenthal, Schweiz).

Die Individuen und die Dinge sind also an eine, theoretisch unbegrenzt erscheinende, Zahl von sympathetischen Genossen gebunden, die so eng miteinander verbunden sind und in solcher Kontiguität miteinander stehen, daß es für die erstrebte Wirkung gleichgültig ist, ob man auf das eine oder das andere Kettenglied einwirkt. Sidney Hartland nimmt an, daß ein sitzengelassenes Mädchen denken kann, seinen Geliebten – durch Sympathie – leiden zu lassen, indem es seine eigenen Haare um die Beine einer Kröte wickelt oder in eine Zigarre dreht (Lucques). In Melanesien (offenbar auf den Neuen Hebriden und auf den Salomoninseln) werden die Freunde eines Mannes, der einem anderen eine Verletzung beigebracht hat, durch den Schlag selbst instandgesetzt, die Wunde des Gegners auf magische Weise zu vergiften.

Gleichgültig, ob die magische Kontiguität durch eine vorgängige Beziehung des Ganzen zum Teil oder durch direkte Berührung realisiert wird, impliziert ihre Idee die Idee einer Ansteckung. Die Eigenschaften, die Krankheiten, das Leben, der Zufall und jede Art magischen Einflusses werden so aufgefaßt, als würden sie entlang dieser sympathetischen Ketten weitergegeben. Die Idee der Ansteckung ist im magischen und religiösen Ideenkreis bereits bestens bekannt. Das soll uns nicht hindern, einen Augenblick innezuhalten. In Fällen imaginärer Ansteckung vollzieht sich, wie wir beim Opfer gesehen haben, eine Verschmelzung von Bildern, aus welcher die relative Identifikation der Dinge und der Wesen, die miteinander in Berührung stehen, resultiert. Das Bild dessen, was wegzuschaffen ist, durchläuft sozusagen die sympathetische Kette. Diese wird häufig im Ritus selber dargestellt, sei es, daß der Magier (wie beispielsweise in Indien) in einem bestimmten Moment des zentralen Ritus von den Teilnehmenden berührt wird, sei es, daß er an dem Individuum, das er behandeln muß, ein Band oder eine Kette anbringt, entlang derer die ausgetriebene Krankheit abwandert. Doch die magische Ansteckung ist nicht allein ideal und auf die Welt des Unsichtbaren beschränkt, sie ist vielmehr konkret und materiell und gleicht in allen Punkten der physischen Ansteckung. Marcellus von Bordeaux gibt für die Diagnose innerer Krankheiten

den Rat, den Kranken während rund drei Tagen mit einem kleinen Hund an der Brust schlafen zu lassen; der Patient soll dem Hund mehrfach selber, mit seinem Mund, Milch geben *(ut aeger ei lac de ore suo frequenter infundat);* anschließend brauche man nur noch den Bauch des Tieres zu öffnen (Marcellus, XXVIII, 132); Marcellus fügt hinzu, daß der Tod des Hundes den Mann heilt. Ein damit ganz identischer Ritus wird bei den Baganda in Zentralafrika praktiziert. In derartigen Fällen ist die Verschmelzung der Bilder vollkommen, es ist mehr als eine Illusion, es ist eine Halluzination; man sieht die Krankheit wirklich abgehen und auf etwas anderes übertragen werden. Es handelt sich dabei eher um eine Ideenübertragung als um eine Ideenassoziation.

Diese Ideenübertragung kompliziert sich noch durch eine Gefühlsübertragung. Denn vom einen Ende einer magischen Zeremonie zum anderen findet sich ein identisches Gefühl, welches ihr Sinn und eine bestimmte Tonlage verleiht, und tatsächlich alle Ideenassoziationen lenkt und beherrscht. Dieser Sachverhalt vermag uns sogar zu erklären, wie das Gesetz der Kontiguität in den magischen Riten in Wirklichkeit funktioniert.

In der Mehrzahl der Anwendungsfälle der Sympathie durch Kontiguität handelt es sich nicht schlicht und einfach um eine Ausdehnung einer Eigenschaft oder eines Zustandes, eines Gegenstandes oder einer Person, auf einen anderen Gegenstand oder eine andere Person. Wenn das Gesetz, so wie wir es formuliert haben, absolut gültig wäre, oder wenn es bei den magischen Akten, in welchen es funktioniert, lediglich impliziert wäre, und zwar in seiner verstandesmäßigen Form, kurz, wenn es allein assoziierte Ideen gäbe, so würde man zunächst feststellen, daß alle Elemente einer durch eine unendliche Anzahl möglicher, notwendiger oder zufälliger, Berührungen gebildeten magischen Kette gleichermaßen durch jene Qualität affiziert wären, die gerade weitergeleitet werden soll, und daß infolgedessen alle Eigenschaften eines der Elemente der Kette vollständig auf alle anderen übertragen werden müßten. Die Dinge liegen jedoch nicht so, denn sonst wäre die Magie unmöglich. Die Wirkungen der Sympathie werden immer auf eine gewollte Wirkung beschränkt. Einerseits durchbricht man in einem genau bestimmten Augenblick den sympathetischen Strom, andererseits übermittelt man nur eine kleine Anzahl übertragbarer Eigenschaften. Daher wird der Magier von der Krankheit seines Klienten, die er in sich aufsaugt, nicht befallen. Entsprechend teilt er nichts weiter mit als die im Mumienpulver, das zur Verlängerung des Lebens benutzt wird, enthaltene Dauer, den Wert des Goldes und des Diamanten, die Unempfindlichkeit des Zahnes eines Toten; die Ansteckung ist auf diese durch Abstraktion losgelösten Eigenschaften begrenzt.

Weiter postuliert man, daß die fraglichen Eigenschaften von solcher Natur sind, daß sie sich lokalisieren; beispielsweise lokalisiert man das

Glück eines Mannes in einem Halm seines Strohdaches. Von der Lokalisierung schließt man auf die Abtrennbarkeit der Eigenschaften. Die Alten, Griechen wie Römer, haben geglaubt, die Augenkrankheiten dadurch heilen zu können, daß sie das Sehvermögen einer Eidechse auf den Kranken übertrugen; die Eidechse wurde getötet und danach mit Steinen in Berührung gebracht, aus denen Amulette gemacht wurden, so daß die gemeinte Eigenschaft, von ihrer Wurzel gelöst, ganz und gar dorthin übergehen mußte, wohin man sie schicken wollte. Die Trennung oder die Abstraktion wird in diesem Gesamtzusammenhang durch Riten dargestellt; doch diese Vorsicht ist nicht absolut notwendig.

Diese Eingrenzung der theoretisch möglichen Wirkungen des Gesetzes ist die eigentliche Bedingung seiner Anwendung. Dasselbe Bedürfnis, das den Ritus schafft und auf die Assoziation der Ideen drängt, bestimmt ihre Einhaltung und ihre Auswahl. In allen Fällen, in denen der abstrakte Begriff magischer Kontiguität eine Rolle spielt, treten zu den Ideenassoziationen Gefühlsübertragungen, Phänomene von Abstraktion und ausschließlicher Aufmerksamkeit, sowie der Intentionsrichtung hinzu, Vorgänge, die sich innerhalb des Bewußtseins abspielen, die jedoch mit demselben Recht objektiviert werden wie die Ideenassoziationen selbst.

Das zweite Gesetz, das Gesetz der Ähnlichkeit, ist weniger direkt als das erste ein Ausdruck des Begriffs der Sympathie und wir meinen, daß Frazer recht hatte, mit Sidney Hartland den Namen der Sympathie im eigentlichen Verstande für Phänomene der Ansteckung zu reservieren, während er Phänomene, wie sie uns jetzt beschäftigen, mit dem Namen der mimetischen Sympathie versehen hat. Man kennt zwei hauptsächliche Formeln des Gesetzes der Ähnlichkeit und es ist wichtig, sie zu unterscheiden: das Ähnliche ruft das Ähnliche hervor, *similia similibus evocantur;* das Ähnliche wirkt auf das Ähnliche und vor allem heilt das Ähnliche, *similia similibus curantur.*

Zunächst behandeln wir die erste Formel; sie läuft darauf hinaus, daß Ähnlichkeit gleichwertig ist mit Kontiguität. Das Bild verhält sich zur Sache wie der Teil zum Ganzen. Anders gesagt, eine bloße Gestalt ist ohne jede Berührung und ohne direkte Verbindung vollständig repräsentativ. Diese Formel verwendet man offenbar bei den Behexungszeremonien. Wie immer das aussehen mag, jedenfalls spielt hier nicht bloß der einfache Begriff des Bildes eine Rolle. Die Ähnlichkeit, um die es geht, ist in Wirklichkeit ganz konventionell, sie hat nichts von der Ähnlichkeit eines Porträts. Das Bild und sein Gegenstand haben bloß die Konvention gemeinsam, die sie verknüpft. Dieses Bild, Puppe oder Zeichung, ist ein sehr reduziertes Schema, ein deformiertes Ideogramm; Ähnlichkeit besitzt es nur theoretisch und abstrakt. Das Spiel des Gesetzes der Ähnlichkeit setzt also genau wie das des vorher behandelten Gesetzes Phänomene der Abstraktion und der

Aufmerksamkeit voraus. Die Anähnelung kommt nicht durch eine Illusion zustande. Man kann dann auch ohne Bilder im eigentlichen Sinne auskommen: Die bloße Erwähnung des Namens oder auch nur der Gedanke des Namens, eine auch nur rudimentäre geistige Anähnelung genügen, um aus einem arbiträr gewählten Stellvertreter, Vogel, Tier, Zweig, Bogensehne, Nadel, Ring, etc. den Repräsentanten des gemeinten Wesens zu machen. Überhaupt wird das Bild einzig durch seine Funktion definiert, eine Person zu vergegenwärtigen. Wesentlich ist, daß die Funktion der Repräsentation erfüllt wird. Es folgt daraus, daß der Gegenstand, dem diese Funktion zugewiesen wird, sich im Verlauf einer Zeremonie wandeln kann oder daß die Funktion selbst sich aufspalten kann. Wenn man einen Feind blind machen will, indem man zunächst eines seiner Haare in ein Nadelör fädelt, nachdem mit der Nadel drei Leichentücher genäht wurden, und wenn man dann mit Hilfe dieser Nadel die Augen einer Kröte aussticht, so dienen das Haar und die Kröte nacheinander als *volt*. Wie Victor Henry ausführt, repräsentiert in einem brahmanischen Behexungsritus eine bestimmte Eidechse im Laufe ein und derselben Zeremonie zugleich die Behexung, das Behexende und, möchten wir ergänzen, die Schaden stiftende Substanz.

Ebenso wie das Gesetz der Kontiguität, gilt auch das Gesetz der Ähnlichkeit nicht nur für Personen und ihre Seele, sondern auch für die Dinge, und die Welt der Dinge, für das Mögliche wie für das Wirkliche, für das Moralische wie für das Materielle. Der Begriff des Bildes wird – durch Erweiterung – zu dem des Symbols. Symbolisch repräsentieren kann man den Regen, den Donner, die Sonne, das Fieber, ungeborene Kinder durch Mohnköpfe, die Vereinigung eines Dorfes durch einen Topf Wasser, die Liebe durch einen Knoten, etc., und man bringt durch diese Repräsentationen etwas hervor. Die Verschmelzung der Bilder ist, hier wie oben, vollkommen, und nicht auf ideale, sondern auf reale Weise findet sich der Wind in einer Flasche oder in einem Schlauch eingeschlossen, in Knoten verknotet oder von Ringen eingefaßt.

Bei der Anwendung des Gesetzes wird jedoch auch eine Interpretationsarbeit geleistet, die sehr bemerkenswert ist. Bei der Bestimmung der Symbole, bei ihrer Verwendung treten dieselben Phänomene der ausschließlichen Aufmerksamkeit und der Abstraktion auf, ohne die wir weder die Anwendung des Gesetzes der Ähnlichkeit im Falle der Bilder bei der Behexung begreifen konnten, noch das Funktionieren des Gesetzes der Kontiguität. Von den als Symbole ausgewählten Gegenständen halten die Magier immer nur einen einzigen Zug fest: die Frische, die Schwere, die Farbe des Bleis, das Hartwerden oder die Weichheit der Tonerde, etc. Das Bedürfnis und der Drang, die den Ritus prägen, wählen nicht nur die Symbole aus und lenken ihre Anwendung, sondern sie begrenzen auch noch die Folgen der Anähnelungen, die theoretisch ebenso unbegrenzt sein müßten wie

die Reihen der Kontiguitätsassoziation. Weiterhin werden nicht alle Eigenschaften des Symbols an das Symbolisierte weitergegeben. Der Magier glaubt, daß es in seiner Macht steht, die Reichweite seiner Gebärden willentlich zu reduzieren und zum Beispiel die Wirkungen, die mittels der Begräbnissymbole hervorgerufen werden, auf den Schlaf oder die Erblindung einzuschränken; der Magier, der Regen macht, gibt sich mit dem Regenschauer zufrieden, weil er die Sintflut fürchtet; der einem Frosch, den man blendet, angeähnelte Mann wird nicht auf magische Weise zu einem Frosch.

Diese Arbeit der Abstraktion und der Interpretation, die arbiträr scheint, führt keineswegs dazu, die Zahl möglicher Symbolismen unendlich zu vervielfältigen; im Gegenteil, angesichts der Möglichkeiten der Ausschweifung der Einbildungskraft, die damit gegeben sind, erscheint die Zahl der Symbolismen der jeweiligen Magie auf befremdliche Weise beschränkt. Für ein Ding hat man nur ein Symbol oder eine geringe Zahl von Symbolen. Die magische Einbildungskraft ist sogar so arm an Erfindungen, daß die kleine Zahl von ihr entworfener Symbole zu ganz verschiedenen Zwecken eingesetzt wurde: Knotenzauber wird für die Liebe, den Regen, den Wind, die Behexung, den Krieg, das Sprechen und tausend anderen Dingen eingesetzt. Diese Armut des Symbolismus verdankt sich nicht den Individuen, das in seinem Traum – psychologisch gesehen – frei sein müßte. Das Individuum sieht sich jedoch Riten gegenüber, traditionellen Ideen, die zu erneuern es nicht versucht ist, weil es ausschließlich an die Tradition glaubt und weil es außerhalb der Tradition weder Glauben noch Ritus gibt. So gesehen, ist es ganz natürlich, daß die Tradition arm bleibt.

Die zweite Form des Gesetzes der Ähnlichkeit – Ähnliches wirkt auf Ähnliches, *similia similibus curantur* – unterscheidet sich von der ersten genau darin, daß in der Formulierung selbst eben diese Phänomene der Abstraktion und der Aufmerksamkeit berücksichtigt werden, die, wie wir gesagt haben, durchweg eine Bedingung der Anwendung des anderen Gesetzes sind. Während die erste Formel nur die Beschwörung im allgemeinen berücksichtigt, konstatiert die zweite Formel, daß die Annäherung eine Wirkung mit bestimmter Richtung hervorruft. Der Sinn der Handlung wird also vom Ritus angezeigt. Nehmen wir als Beispiel die Legende von der Heilung des Iphiklos: Sein Vater Phylakos hatte ihn eines Tages, als er Böcke verschnitt, mit seinem blutigen Messer bedroht; auf sympathetische Weise impotent geworden, konnte er keine Kinder zeugen; der Wahrsager Melampos ließ ihn, um Rat befragt, zehn Tage hintereinander Wein trinken, gemischt mit dem Rost des besagten Messers, das in einem Baum, wohinein Phylakos es getrieben hatte, wiedergefunden worden war. Das Messer wäre noch immer – durch Sympathie – in der Lage, das Übel des Iphiklos zu vermehren, doch gleichfalls durch Sympathie müßten die Eigen-

schaften des Iphiklos auf das Messer übergehen; Melampos hielt nur diese zweite Wirkung fest, die somit auf das fragliche Übel begrenzt blieb; die Impotenz des Königs wurde durch die sterilisierende Kraft des Werkzeugs aufgesogen. Ganz entsprechend gab in Indien der Brahmane, der die Wassersucht mit Waschungen behandelte, dem Kranken keine zu große Menge Wasser, nämlich gerade so viel, daß das Wasser, mit dem er ihn in Berührung brachte, jenes absorbierte, das sein Leiden ausmachte.

Wenngleich diese Tatsachen sehr wohl unter das Gesetz der Ähnlichkeit fallen und sehr wohl zum abstrakten Begriff mimetischer Sympathie – *attractio similium* [Anziehung des Ähnlichen] – gehören, so bilden sie doch unter den von diesem Gesetz beherrschten Tatsachen eine gesonderte Klasse. Es handelt sich hier um mehr als ein bloßes Korollarium des Gesetzes, nämlich um eine Art konkurrierenden Begriff, der durch die Zahl der bei jedem Ritual von ihm bestimmter Riten vielleicht nicht weniger bedeutsam ist.

Ohne die Exposition dieser letzten Form des Gesetzes der Ähnlichkeit zu verlassen, kommen wir damit bereits zum Gesetz des Kontrastes. Wenn nämlich Ähnliches Ähnliches heilt, so dadurch, daß es ein Gegenteil erzeugt. Das kastrierende Messer erzeugt die Fruchtbarkeit, Wasser bringt die Wassersucht zum Verschwinden, etc. Die vollständige Formel solcher Riten würde folgendermaßen lauten: Ähnliches vertreibt Ähnliches, um Gegenteiliges hervorzurufen. Umgekehrt läßt in der ersten Reihe von Tatsachen mimetischer Sympathie das Ähnliche, welches ein Ähnliches hervorruft, ein Gegenteiliges verschwinden: wenn ich den Regen rufe, indem ich Wasser vergieße, bringe ich Trockenheit zum Verschwinden. Der abstrakte Begriff der Ähnlichkeit ist also untrennbar von dem abstrakten Begriff des Konträren; die Formeln der Ähnlichkeit könnten sich also in der Formel zusammenfassen lassen: »Gegensätzliches wird durch Gegensätzliches vertrieben«; mit anderen Worten: sie wären im Gesetz der Gegensätzlichkeit enthalten.

Die Magier haben dieses Gesetz der Gegensätzlichkeit jedoch als ein selbständiges Gesetz gedacht. Die Sympathien sind den Antipathien äquivalent, aber dennoch werden die einen sehr genau von den anderen unterschieden. Ein Beweis dafür ist, daß das Altertum beispielsweise Schriften mit dem Titel Περὶ συμπαθείων καὶ ἀντιπαθείων [Über Sympathien und Antipathien] gekannt hat. Ganze Systeme von Riten, wie die magische Heilkunde und wie der Gegenzauber sind unter den Begriff der Antipathie rubriziert worden. Alle Magien haben über Gegenteil und Gegensatz spekuliert: Glück und Unglück, Kalt und Warm, Wasser und Feuer, Freiheit und Zwang etc. Eine große Zahl von Dingen schließlich sind nach Gegensätzen gruppiert worden und man bedient sich ihrer Gegensätzlichkeit. Demnach betrachten wir den Begriff des Kontrastes als einen in der Magie klar umrissenen Begriff.

Es ist nicht zu leugnen, daß ebensowenig wie es Ähnlichkeit ohne Gegensätzlichkeit gibt, Gegensätzlichkeit nicht ohne Ähnlichkeit vorkommen kann. Nach atharvanischem Ritual brachte man den Regen dadurch zum Stillstand, daß man sein Gegenteil, die Sonne, mittels des *arka*-Holzes, dessen Name Licht, Blitz und Sonne bedeutet, hervorrief; doch schon in diesem Gegensätzlichkeitsritus sehen wir Mechanismen der Sympathie im eigentlichen Sinne wirksam werden. Wie wenig diese Mechanismen ausgeschlossen sind, erweist sich noch deutlicher daran, daß mit Hilfe desselben Holzes das Gewitter, der Donner und der Blitz direkt vertrieben werden können. In beiden Fällen ist der Ritus stofflich derselbe, allein die Anordnung wird leicht variiert: auf der einen Seite breitet man die Glut aus, auf der anderen vergräbt man die glühenden Kohlen; diese einfache Modifikation des Ritus ist Ausdruck des Willens, der ihn leitet. Wir werden also sagen, daß das Gegenteil sein Gegenteil vertreibt, indem es sein Gleiches hervorruft.

Die verschiedenen Formeln der Ähnlichkeit entsprechen exakt der Formel der Gegensätzlichkeit. Wenn wir hier die Idee des rituellen Schemas wiederaufnehmen, die wir in unserer Arbeit über das Opfer * verwendet haben, werden wir sagen, daß die Symbolismen sich in drei schematischen Formen darbieten, die jeweils den drei Formeln entsprechen: Ähnliches erzeugt Ähnliches, Ähnliches wirkt auf Ähnliches, Konträres wirkt auf Konträres, und diese Formeln unterscheiden sich voneinander nur in der Anordnung ihrer Elemente. Im ersten Fall denkt man zunächst an das Fehlen eines Zustandes; im zweiten zunächst an die Anwesenheit eines Zustandes; im dritten vor allem an das Vorliegen eines Zustandes, der demjenigen entgegengesetzt ist, den man zu erzeugen wünscht. Im einen Fall denkt man an die Abwesenheit des Regens, den es mittels eines Symbols zu realisieren gilt; im anderen Fall denkt man an den strömenden Regen, dem es mit dem Mittel eines Symbols Einhalt zu gebieten gilt; auch im dritten Fall denkt man an den Regen, den man dadurch zu bekämpfen hat, daß man mittels eines Symbols sein Gegenteil hervorruft. Auf diese Weise gehen die beiden abstrakten Begriffe von Ähnlichkeit und Gegensätzlichkeit gemeinsam in den allgemeineren Begriff des traditionalen Symbolismus ein.

Desgleichen tendieren die Gesetze von Ähnlichkeit und Kontiguität zu einer gegenseitigen Annäherung. J. G. Frazer hat dies bereits ausgesprochen und er hätte es mit Leichtigkeit beweisen können. Die Riten der Ähnlichkeit bedienen sich normalerweise der Berührung; Berührung zwischen der Hexe und ihren Kleidern, dem Zauberer und seinem Stab, der Waffe und der

* H. Hubert und M. Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, a. a. O.

Wunde etc. Die sympathetischen Wirkungen der Substanzen werden nicht anders als durch Absorption, Infusion, Berühren etc. weitergegeben. Umgekehrt haben die Berührungen gewöhnlich kein anderes Ziel, als Eigenschaften symbolischen Ursprungs weiterzuleiten. Bei den an einem Pferd vorgenommenen Behexungsriten ist das Pferd das verbindende Element zwischen der dargestellten Zerstörung und dem Opfer der Zerstörung. In einer unendlichen Zahl vergleichbarer Fälle haben wir es nicht einmal mehr mit klar voneinander abgehobenen Schemata von Begriffen und Riten zu tun, sondern mit Überkreuzungen; der Akt wird komplizierter und kann nur noch unter Schwierigkeiten einer der fraglichen Rubriken untergeordnet werden. Tatsächlich enthalten ganze Serien von Behexungsriten Kontiguitäten, Ähnlichkeiten und Gegensätze, die neutralisierend wirken neben reinen Ähnlichkeiten, ohne daß es den die Riten Ausführenden um diese Unterscheidung zu tun wäre und ohne daß sie in Wirklichkeit jemals etwas anderes klar konzipiert hätten als den Endzweck ihres Ritus.

Betrachten wir nun die beiden Gesetze und abstrahieren dabei von ihren komplexen Anwendungsweisen, so sehen wir zunächst, daß man nicht immer der Ansicht war, daß die eine Entfernung überbrückenden sympathetischen (mimetischen) Handlungen ohne weiteres vollziehbar sind. Man stellt sich vor, daß sich von den Körpern ein Fluidum ablöst, daß magische Bilder hin und her treiben, daß Fäden, Bänder und Ketten den Zauberer und seine Handlung aneinanderbinden; sogar die Seele des Magier macht sich auf, um den Akt auszuführen, den er erzeugt hat. So erwähnt der *Malleus maleficarum* [*Der Hexenhammer*, Straßburg 1487] eine Hexe, die ihren Besen in eine Wasserlache taucht, um es regnen zu lassen, anschließend aber durch die Lüfte fliegt, um den Regen zu suchen. Zahlreiche Piktogramme der Ojibwa zeigen uns den Zauberer-Priester, der nach seinem Ritus mit zum Himmel erhobenen Armen und den Himmel durchfahrend, die Wolken herbeiholt. Solcherart versucht man die Ähnlichkeit als Kontiguität zu fassen. Umgekehrt ist die Kontiguität der Ähnlichkeit äquivalent, und zwar aus guten Gründen: Das Gesetz ist nämlich allein dann wahr, wenn in den Teilen, in den miteinander in Berührung stehenden Dingen und in dem Ganzen eine identische Substanz zirkuliert und ihren Sitz hat, die sie ähnlich macht. Alle diese abstrakten und unpersönlichen Vorstellungen der Ähnlichkeit, der Kontiguität und der Gegensätzlichkeit sind also unweigerlich verworren und vertauschen sich miteinander, obwohl sie, jede zu ihrer Zeit, getrennt voneinander im Bewußtsein sind. Ganz offensichtlich sind es drei Facetten eines einzigen Begriffs, die wir voneinander abzuheben haben.

Von den Magiern haben diejenigen, die über ihre Riten am meisten nachgedacht haben, ein absolut sicheres Gespür für diese Verwirrung gehabt. Die Alchemisten kennen ein allgemeines Prinzip, das ihre theoretischen Re-

flexionen in eine vollkommene Formel faßt und das sie gerne ihren Rezepten voranstellen: »Eins ist Alles und Alles ist in Einem.« Es sei eine willkürlich ausgewählte Passage zitiert, in der dieses Prinzip in besonders geglückter Weise zum Ausdruck kommt: »Eins ist das All, und durch sich ist das All geworden. Eins ist das All, und wenn das All nicht das All enthielte, wäre das All nicht entstanden.« Ἓν γὰρ τὸ πᾶν, καὶ δι' αὑτοῦ τὸ πᾶν γέγονε. Ἓν τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ τανεχῃ τὸ πᾶν, οὐ γέγονε τὸ πᾶν. Dieses Alles in Allem ist die Welt. Und gelegentlich sagt man auch, daß die Welt als ein einziges Tier gedacht wird, dessen Teile, soweit sie auch voneinander entfernt sein mögen, auf eine notwendige Weise miteinander verbunden sind. Alles ähnelt einander und alles berührt sich. Diese Art magischer Pantheismus würde die Synthese unserer verschiedenen Gesetze bilden. Doch die Alchemisten haben auf dieser Formel nicht insistiert, höchstens vielleicht, um sie mit einem metaphysischen und philosophischen Kommentar zu versehen, der uns nur in Bruchstücken erhalten ist. Demgegenüber betonen sie die Formel, die sie danebenstellen, sehr stark: *Natura naturam vincit*, etc. Die *Natur* ist definitionsgemäß das, was sich zugleich in dem Ding und seinen Teilen findet, also das, was das Gesetz der Kontiguität begründet; es ist außerdem das, was zugleich in allen Wesen einer selben Art vorliegt und dadurch das Gesetz der Ähnlichkeit begründet; es ist das, aufgrund dessen ein Ding auf ein anderes entgegengesetztes Ding – freilich derselben Gattung – wirken kann, und das so das Gesetz der Gegensätzlichkeit begründet.

Die Alchemisten bleiben nicht auf diesem Gebiet abstrakter Erwägungen stehen, und gerade dies zeigt, daß diese Ideen in der Magie eine wirkliche Funktion gehabt haben. Unter der φύσις, der *Natur*, versteht man das verborgene und einheitliche Wesen ihres magischen Wassers, welches das Gold hervorbringt. Der von diesen letzten Formeln implizierte Begriff, den die Alchemisten durchaus nicht zu verhüllen suchen, ist der einer Substanz, die auf eine andere Substanz durch ihre Eigenschaften ganz unabhängig von deren Wirkungsweise einwirkt. Der Vorgang ist sympathetischer Natur, er vollzieht sich zwischen sympathetischen Substanzen, und man kann ihn folgendermaßen ausdrücken: Ähnliches wirkt auf Ähnliches, mit unseren Alchemisten gesprochen, Ähnliches zieht Ähnliches an oder Ähnliches herrscht über Ähnliches (ἕλκει οδερ κρατεῖ). Man kann nämlich, sagen sie, nicht auf Alles mit Allem einwirken, sondern da die Natur (φύσις) in Formen (εἴδη) eingehüllt ist, bedarf es einer angemessenen Relation zwischen den εἴδη, das heißt den Formen der Dinge, die wechselseitig aufeinander einwirken. Wenn sie also sagen: »Die Natur triumphiert über die Natur«, so verstehen sie das so, daß es Dinge gibt, die in einem so engen Abhängigkeitsverhältnis zu anderen Dingen stehen, daß sie sich zwangsläufig anziehen. In diesem Sinne sprechen sie der Natur einen zerstörerischen

Charakter zu, und in der Tat ist sie dissoziierend, das heißt, durch ihren Einfluß zerstört sie die instabilen Zusammensetzungen und ruft infolgedessen neue Phänomene oder Formen hervor, indem sie das stabile und identische Element, welches sie enthalten, an sich zieht.

Haben wir es hier überhaupt mit einem allgemeinen Begriff der Magie und nicht einem speziellen Begriff eines Zweiges der griechischen Magie zu tun? Man kann annehmen, daß die Alchemisten diesen Begriff nicht erfunden haben. Wir finden die entsprechende Auffassung bei den Philosophen und wir sehen sie in der Medizin angewandt. Es scheint, daß sie auch in der hinduistischen Medizin eine Rolle gespielt hat. Jedenfalls würde die Annahme, daß diese Idee – in dieser bewußten Form – anderswo keinen Ausdruck gefunden hat, für uns so gut wie bedeutungslos sein. Wir wissen jedenfalls, und das ist alles, was wir aus diesen Überlegungen festhalten wollen, daß die abstrakten Vorstellungen von Ähnlichkeit, Kontiguität, Gegensätzlichkeit untrennbar sind von dem Begriff von Dingen, Naturen, Eigenschaften, die von einem Wesen oder Gegenstand auf ein anderes übertragen werden sollen. Weiterhin wissen wir, daß es eine Stufenleiter von Eigenschaften, von Formen gibt, die man notwendig durchlaufen muß, um auf die *Natur* einwirken zu können: die Erfindung des Magiers ist nicht frei und die Mittel seines Handelns sind wesentlich begrenzt.

2. Konkrete unpersönliche Vorstellungen. – Das magische Denken kann also nicht von der Abstraktion leben. Wir haben genau gesehen, daß die Alchemisten, wenn sie von der Natur im allgemeinen sprachen, darunter eine sehr besondere Natur verstanden. Für sie war die Natur nicht eine reine Idee, die die Gesetze der Sympathie umfaßte, sondern eine klar umrissene Vorstellung von wirkenden Eigenschaften. Wir müssen also über diese konkreten unpersönlichen Vorstellungen sprechen, die die *Eigenschaften,* die Qualitäten sind. Die magischen Riten lassen sich viel weniger leicht durch die Anwendung abstrakter Gesetze erklären, denn als Übertragungen von Eigenschaften, deren Wirkungen und Gegenwirkungen vorweg bekannt sind. Bei Riten handelt es sich definitionsgemäß bloß um Übertragungen von Eigenschaften; auf das Kind, das nicht sprechen kann, überträgt man die Beredsamkeit des Papageien; auf den, der unter Zahnschmerzen leidet, die Härte der Mäusezähne. Die Riten der Gegensätzlichkeit sind nichts als Kämpfe von Eigenschaften derselben Gattung, jedoch der gegensätzlichen Art: Das Feuer ist das eigentliche Gegenteil des Wassers, und aus diesem Grunde kann es den Regen vertreiben. Schließlich sind die Riten der Ähnlichkeit letztlich darauf zu reduzieren, daß sie eine einzige Eigenschaft sozusagen zur ausschließlichen und absorbierenden Anschauung bringen: Das Feuer des Magier erzeugt die Sonne, weil die Sonne eben Feuer ist.

Doch diese so deutliche Idee der Eigenschaften ist gleichzeitig wesenmäßig dunkel, wie dies übrigens alle magischen und religiösen Ideen sind. Ebensowenig wie in der Religion vollzieht der einzelne in der Magie Verstandesoperationen oder diese sind unbewußt. Ebensowenig wie der einzelne der Reflexion über die Struktur des Ritus bedarf, um ihn zu praktizieren, oder wie er sein Gebet oder sein Opfer begreifen muß, oder das Bedürfnis hat, daß der Ritus logisch ist, ebensowenig beunruhigt ihn die Frage, aus welchem Grunde die Eigenschaften wirken, die er verwendet, und er macht sich keine Gedanken über die rationale Rechtfertigung der Wahl und der Verwendung der Substanzen. Gelegentlich können wir den verschütteten Weg zurückverfolgen, den die Ideen genommen haben, doch wer die Magie praktiziert, ist dazu im allgemeinen für sich nicht in der Lage. In seinem Denken gibt es nur die unbestimmte Idee einer möglichen Handlung, für die die Tradition die fertigen Mittel bereitstellt, um das gedanklich außerordentlich präzise bezeichnete Ziel zu erreichen. Wenn man empfiehlt, die Fliegen nicht um eine Frau herumschwirren zu lassen, die ein Kind austrägt, weil man befürchtet, daß sie dann nur von einer Tochter entbinden wird, so liegt dem die Annahme zugrunde, daß die Fliegen eine sexuelle Eigenschaft besitzen, deren Folgen es in diesem Fall zu meiden gilt. Wenn man die Schürhaken aus dem Haus wirft, um schönes Wetter zu haben, so stattet man den Schürhaken mit Eigenschaften bestimmter Art aus. Doch die Assoziationskette, die die Gründer der Riten zu diesen Begriffen geführt hat, wird nicht zurückverfolgt.

In der Magie sind Vorstellungen dieser Art vielleicht die wichtigsten der konkreten unpersönlichen Vorstellungen. Die so allgemeine Verwendung von Amuletten kann ihre Ausdehnung bezeugen. Ein großer Teil der magischen Riten hat die Aufgabe, Amulette herzustellen, die auch ohne Ritus verwendet werden können, wenn sie nur rituell hergestellt sind. Außerdem besteht eine gewisse Anzahl von Amuletten aus Substanzen und Zusammensetzungen, die nicht notwendig auf rituelle Weise gewonnen werden mußten; dies ist der Fall bei kostbaren Steinen, Diamanten, Perlen, etc., denen man magische Eigenschaften zuspricht. Gleichgültig jedoch, ob sie ihre Wirksamkeit aus einem Ritus oder aus Qualitäten beziehen, die den Stoffen, aus denen sie bestehen, innewohnen, jedenfalls denkt man bei ihrer Benutzung deutlich nur an ihre dauernde Wirksamkeit.

Eine andere Tatsache, die die Wichtigkeit dieses Begriffs der Eigenschaft in der Magie beweist, ist, daß es eine der hauptsächlichen Aufgaben der Magie gewesen ist, die spezifische, generische oder universelle Verwendungsweise und Macht der Wesen, der Dinge und selbst der Gedanken zu bestimmen. Der Magier ist derjenige, der durch Gabe, Erfahrung oder Offenbarung die Natur und die wesentlichen Charaktere der Dinge kennt, und dessen Praxis durch diese Kenntnisse bestimmt ist. An diesem Punkt

kommt die Magie der Wissenschaft am nächsten, und gelegentlich ist sie in dieser Hinsicht geradezu gelehrt, wenn nicht gar wirklich wissenschaftlich. Ein großer Teil der Kenntnisse, von denen hier die Rede ist, ist erworben und experimentell verifiziert worden. Die Zauberer sind die ersten Giftmischer gewesen, die ersten Chirurgen, und bekanntlich ist die Chirurgie der primitiven Völker sehr entwickelt. Man weiß außerdem, daß die Magier in der Metallurgie wirkliche Entdeckungen gemacht haben. Genau umgekehrt wie die Theoretiker, die die Magie wegen der abstrakten Vorstellung der Sympathie, die man gelegentlich antrifft, mit der Wissenschaft verglichen haben, gestehen wir ihr einen wissenschaftlichen Charakter zu wegen dieser Spekulationen über und Beobachtungen von konkreten Eigenschaften der Dinge. Die Gesetze der Magie, von denen zuvor die Rede war, waren lediglich eine Art magischer Philosophie, eine Reihe von leeren und hohlen, dazu noch falsch formulierten Formen des Gesetzes der Kausalität. Dank des Begriffs der Eigenschaft haben wir jetzt wirkliche Rudimente von wissenschaftlichen Gesetzen vor uns, das heißt notwendige und positive Zusammenhänge, die man als zwischen bestimmten Dingen bestehend annimmt. Dadurch, daß die Magier begonnen haben, sich mit Ansteckungen, Harmonien, Gegensätzen zu beschäftigen, sind sie auf die Idee der Kausalität gekommen, die selbst dann nicht mehr mystisch ist, wenn es sich um Eigenschaften handelt, die nicht in der Erfahrung gegeben sind. Sogar in diesem Falle sind die Magier schließlich dazu gekommen, die Kräfte von Worten oder Symbolen auf eine mechanische Weise vorzustellen.

Einerseits stellen wir fest, daß jede Magie für sich einen Katalog der Pflanzen, Minerale, Tiere, Körperteile, etc. aufgestellt hat, um deren spezielle oder nicht spezielle, experimentell faßbare oder nicht faßbare Eigenschaften zu verzeichnen. Andererseits hat jede Magie eine Kodifizierung der Eigenschaften abstrakter Dinge unternommen: geometrische Figuren, Zahlen, moralische Qualitäten, Tod, Leben, Zufall, etc., und schließlich hat jede Magie diese verschiedenen Kataloge in Übereinstimmung gebracht.

Wir wollen hier den Einwand zu Wort kommen lassen, daß es, wie man sagen wird, die Gesetze der Sympathie seien, die die Natur dieser Eigenschaften bestimmen. Beispielsweise ergebe sich die Eigenschaft dieser Pflanze oder jenes Dinges aus der Farbe, die identisch mit oder konträr zu der Eigenschaft desjenigen farbigen Dinges oder Wesens sei, auf welches sie wirken soll. Unsere Antwort lautet, daß wir es in diesem Fall nicht mit einer Ideenassoziation zwischen zwei Gegenständen aufgrund ihrer Farbe zu tun haben, sondern, im Gegenteil, mit einer ausdrücklichen, quasi legislativen, Konvention, durch die man aus einer ganzen Reihe möglicher Merkmale die Farbe auswählt, um die Beziehungen zwischen den Dingen festzustellen; dabei wählt man nur ein Objekt oder einige Objekte der genannten Farbe aus, um diese Beziehung zu realisieren. Eben dies tun die

Cherokee, wenn sie ihre »gelbe Wurzel« nehmen, um die Gelbsucht zu heilen. Die Überlegung, die wir im Falle der Farbe angestellt haben, gilt auch für die Form, die Festigkeit und alle anderen möglichen Eigenschaften.

Wenn wir andererseits der Auffassung durchaus zustimmen, daß es Dinge gibt, die aufgrund ihres Namens mit bestimmten Kräften ausgestattet sind *(reseda morbos reseda*)*, so halten wir fest, daß diese Dinge eher in der Art von Inkantationen als wie Gegenstände mit Eigenschaften wirken, denn sie sind so etwas wie wirklich gewordene Worte. Außerdem ist in derartigen Fällen die Konvention, von der wir gesprochen haben, noch offenkundiger, weil es sich hier um jene vollkommene Konvention handelt, wie sie bei Worten gegeben ist, wo Laut, Bedeutung und ihre Verbindung definitionsgemäß das Produkt der Übereinkunft eines Stammes oder einer Nation sind. Man könnte dabei noch weiter differenzieren und darauf hinweisen, daß die magischen Schlüssel die Eigenschaften der Dinge durch ihr Verhältnis zu bestimmten Göttern oder zu bestimmten Dingen zu definieren scheinen (Beispiele: Haare der Venus, Finger Jupiters, Bart Ammons, Urin der Jungfrau, Flüssigkeit Śivas, Hirn eines Initiierten, Substanz Pedus), und ihre Macht repräsentieren. Denn in diesem neuen Fall ist die Konvention, die die Sympathiebeziehung festlegt, zweifach: zunächst gibt es die Konvention, die die Wahl des Namens, des ersten Zeichens, bestimmt (Urin = Flüssigkeit Śivas), und dann die, die den Zusammenhang zwischen der benannten Sache, dem zweiten Zeichen, und der Wirkung herstellt (Flüssigkeit Śivas = Heilung des Fiebers, denn Śiva ist der Gott des Fiebers).

Die Beziehung der Sympathie ist vielleicht wieder offenkundiger im Falle paralleler Reihen von Pflanzen, Gerüchen und Mineralien, die den Planeten entsprechen. Doch ohne schon vom konventionellen Charakter der Zuordnung dieser Substanzen zu ihrem jeweiligen Planeten zu sprechen, muß man wenigstens diejenige Konvention berücksichtigen, die die – zum größten Teil moralischen – Kräfte der jeweiligen Planeten bestimmt (Mars = Krieg, etc.). Zusammenfassend läßt sich sagen, daß keineswegs die Idee der Sympathie für die Bildung von Begriffen von Eigenschaften verantwortlich gewesen ist, sondern daß es die Idee der Eigenschaft und die dadurch mit einem Objekt versehenen sozialen Konventionen sind, die es dem Kollektivgeist ermöglicht haben, die betreffenden sympathetischen Bande zu knüpfen.

Diese Antwort auf einen Einwand, den wir uns selbst gemacht haben, bedeutet nicht, daß unserer Meinung nach die Eigenschaften der Dinge nicht Teil von Systemen sympathetischer Beziehungen sind. Im Gegenteil, wir messen den Tatsachen, von denen gerade die Rede war, eine äußerst große Bedeutung zu. Gewöhnlich kennt man sie unter dem Namen der

* Die Reseda heilt (resedare) die Krankheiten.

Signaturen, das heißt der symbolischen Korrespondenzen. Wir glauben, daß es sich um Fälle von Klassifikation handelt, die denen nahestehen, die im vergangenen Jahr in *L'Année Sociologique* * untersucht wurden. Die Dinge, die diesem oder jenem Stern unterstehen, gehören einer identischen Klasse, oder eher derselben Familie, an wie dieser Stern, seine Region, seine Häuser, etc. Die Dinge derselben Farbe, derselben Form, etc. gelten als verwandt aufgrund ihrer Farbe, ihrer Form, ihres Geschlechts, etc. Auch die Gruppierung der Dinge nach Gegensätzen ist eine Form der Klassifikation; es ist sogar eine Denkform, die aller Magie wesentlich ist, die Dinge mindestens in zwei Gruppen, aufzuteilen: schlechte und gute, Leben und Tod. Wir führen also das System der Sympathien und der Antipathien auf das der Klassifikationen kollektiver Vorstellungen zurück. Die Dinge wirken nur deswegen aufeinander, weil sie in dieselbe Klasse eingeordnet oder in derselben Gattung einander entgegengesetzt werden. Weil sie Mitglieder ein und derselben Familie sind, können Gegenstände, Bewegungen, Wesen Zahlen, Ereignisse, Qualitäten für ähnlich gehalten werden. Auch weil sie Mitglieder einer und derselben Klasse sind, kann eines aufs andere wirken, und zwar weil man glaubt, daß eine identische Natur der ganzen Klasse in der Weise gemeinsam ist, wie dasselbe Blut durch den ganzen Clan zirkuliert. Dadurch also besteht zwischen ihnen Ähnlichkeit und Kontinuität. Andererseits muß es von einer Klasse zur anderen Gegensätze geben. Die Magie ist im übrigen allein deswegen möglich, weil sie mit klassifikatorischen Arten operiert. Arten und Klassifikationen sind selber kollektive Phänomene, was sowohl durch ihren arbiträren Charakter als auch durch die geringe Anzahl der gewählten Objekte, auf die sie beschränkt sind, bewiesen wird. Sobald wir zur Vorstellung der magischen Eigenschaften kommen, haben wir also Phänomene vor uns, die denen der Sprache gleichen. Ebenso wie es für ein Ding keine unendliche Zahl von Namen gibt, gibt es für die Dinge auch nur eine kleine Zahl von Zeichen, und ebenso wie die Worte nur einen sehr entfernten oder gar keinen Zusammenhang mit den Dingen haben, die sie bezeichnen, so bestehen zwischen dem magischen Zeichen und der bezeichneten Sache zwar sehr enge, jedoch sehr irreale Zusammenhänge von Zahl, Geschlecht, Bild und im allgemeinen von völlig imaginären Qualitäten, die freilich von der Gesellschaft imaginiert werden.

Neben den Vorstellungen der Eigenschaften gibt es in der Magie andere, zugleich unpersönliche und konkrete Vorstellungen. Es sind dies die Vorstellungen von der Macht des Ritus und von seiner Wirkungsweise; wir

* E. Durkheim und M. Mauss, »De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives«, *L'Année Sociologique*, Bd. 6, 1901–1902. (Marcel Mauss, *Œuvres*, Bd. 2, S. 13–89).

haben von ihnen weiter oben im Zusammenhang mit den allgemeinen Wirkungen der Magie gesprochen und die konkreten Formen, Begriffe – *mâmit, mana,* Fluidum, Ketten, Fäden, Strahlen, etc. – angezeigt. Dazu gehören auch die Vorstellungen von der Macht der Magier und von ihrer Handlungsweise, wovon wir ebenfalls bereits gesprochen haben, als wir den Magier selbst behandelten: Macht des Blicks, Kraft, Gewicht, Unsichtbarkeit, Unversenkbarkeit, die Fähigkeit, sich an einen anderen Ort zu versetzen und über bestimmte Entfernung direkt zu wirken etc.

Diese konkreten, mit abstrakten Vorstellungen gemischten Vorstellungen erlauben es, für sich allein genommen, einen magischen Ritus zu konzipieren. Tatsächlich gibt es zahlreiche Riten, denen keine anderen bestimmten Vorstellungen entsprechen. Die Tatsache, daß die genannten Vorstellungen ausreichen, würde diejenigen vielleicht rechtfertigen, die in der Magie nur die direkte Aktion von Riten gesehen und die dämonologischen Vorstellungen vernachlässigt haben, die gleichwohl in allen bekannten Magien vorkommen und unserer Auffassung nach notwendig dazu gehören.

3. Persönliche Vorstellungen. Dämonologie. – Zwischen den Begriffen von Geistern und den konkreten oder abstrakten Ideen, von denen wir gerade gesprochen haben, besteht keine wirkliche Diskontinuität. Zwischen der Idee der Spiritualität der magischen Handlung und der Idee des Geistes gibt es nur einen geringfügigen und leicht zu überbrückenden Unterschied. Die Idee eines persönlichen Agens kann unter diesem Gesichtspunkt sogar als das Ziel angesehen werden, auf das sich notwendig alle Bemühungen richten, sich die magische Wirksamkeit der Riten und der Qualitäten auf eine konkrete Weise vorzustellen. Tatsächlich ist es vorgekommen, daß man die Dämonologie als ein Mittel angesehen hat, die magischen Phänomene darzustellen: die Fluiden sind Dämonen, αἱ ἀγαθαὶ ἀπόῤῥοιαι τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ τύχαι καὶ μοῖραι. * So betrachtet, steht der Begriff des Dämonen nicht im Gegensatz zu anderen Begriffen, er ist in gewisser Weise ein zusätzlicher Begriff, der das Spiel der Gesetze und der Qualitäten zu erklären bestimmt ist. Er setzt einfach die Idee einer als Ursache wirksamen Person an die Stelle der Idee magischer Kausalität.

Alle Vorstellungen der Magie können zu persönlichen Vorstellungen führen. Der Doppelgänger des Magiers, das Tier, das sein Gehilfe ist, sind personifizierte Vorstellungen seiner Macht und der Wirkungsweise dieser Macht an einigen Piktogrammen der Ojibwa ließe sich dies für die *manitu* des *jossakid,* erweisen, ebenso wie der wunderbare Sperber, der die Befehle des Nectanebo übermittelt, dessen magische Macht ist. In all diesen

* »Die guten Emanationen der Gestirne sind Dämonen und Glücks- und Schicksalsgenien«.

Fällen sind das Tier und der Dämon, die als Gehilfen fungieren, eigentlich die persönlichen Beauftragten des Magiers. Durch sie agiert er auf Distanz. Entsprechend personalisiert sich die Macht des Ritus. In Assyrien kommt das *mâmit* dem Dämon nahe. In Griechenland hat die ἴυγξ, die magische Scheibe, Dämonen erzeugt, ebenso wie einige magische Formeln, die *Ephesia grammata,* dies getan haben. Die Idee der Eigenschaft führt zum selben Punkt. Den Pflanzen mit bestimmten Kräften korrespondieren Dämonen, die die Krankheiten heilen oder sie verursachen; diese Pflanzendämonen sind uns aus Melanesien bekannt, und wir finden sie bei den Cherokee ebenso wie in Europa (Balkan, Finnland etc.). Die Badedämonen der griechischen Magie sind dadurch entstanden, daß bestimmte, den Bädern entnommene Objekte für die Zauberei verwendet wurden. An diesem zweiten Beispiel sieht man, daß die Personifikation ebenso an den geringfügigen Details des Ritus ansetzen wie auch auf dem allgemeinsten Element der Idee magischer Kräfte beruhen kann. Indien hat die *Śakti,* die Macht, vergöttlicht. Ebenso vergöttlichte man die Gewinnung von Macht, *siddhi,* die man mit gleichem Recht als *Siddhi* anruft wie als *Siddha,* als diejenigen nämlich, die sie erlangt haben.

Die Reihe der Personifikationen macht hier nicht halt; der Gegenstand des Ritus selbst wird unter seinem gewöhnlichen Eigennamen personifiziert. In erster Linie gilt dies für die Krankheiten: Fieber, Erschöpfung, Tod, Verfall, kurz bei allem, was man exorzisiert; es wäre interessant, die Geschichte jener zweifelhaften Gottheit des atharvanischen Rituals zu erzählen, die als die Göttin der Diarrhöe auftritt. Natürlich begegnet dieses Phänomen eher im System der Inkantationen, zumal der Beschwörungen, als im System der manuellen Riten oder es kann dort leichter unbemerkt bleiben. Bei den Inkantationen wendet man sich ja tatsächlich an die Krankheit, die man vertreiben will, und das bedeutet ja schon, daß sie wie eine Person behandelt wird. Aus diesem Grunde werden all die schwierigen Formeln in die Form von Invokationen gekleidet und an Prinzen oder Prinzessinnen gerichtet, die nichts anderes sind als die gemeinten Dinge oder Phänomene. Wie das Beispiel der *Atharvaveda* zeigt, wird überhaupt alles, was behext wird, wirklich personifiziert, wie die Bogen, die Trommeln, der Urin, etc. Sicherlich gibt es hierbei mehr als nur eine Form des Sprechens und diese Personen sind mehr als bloße Vokative. Sie existierten vor und existieren nach der Inkantation. Das gilt für die griechischen φόβοι, die Krankheitsgeister in der balkanischen Folklore, sowie *laksmī* (Glück) und *nirrti* (Zerstörung in Indien. Zu den Letztgenannten gehören sogar Mythen, wie im übrigen in der Mehrzahl der Magien zu fast allen personifizierten Krankheiten.

Die Einführung dieses Begriffs des Geistes braucht das magische Ritual nicht notwendig zu modifizieren, denn der Geist ist in der Magie im Prinzip

keine freie Macht, sondern er gehorcht bloß dem Ritus, der ihm die Richtung seines Handelns weist. Daher kann es vorkommen, daß nichts, nicht einmal eine Erwähnung in der Inkantation, seine Anwesenheit verrät. Es kann aber auch vorkommen, daß der spirituelle Gehilfe in den magischen Zeremonien einen eigenen Part, und zwar einen großen, beansprucht. Das ist dort der Fall, wo man das Bild eines Hilfsgeistes oder -tieres verfertigt. Die Rituale enthalten Gebete, Ankündigungen von Opfergaben, Opfer, die keinen anderen Zweck haben, als die persönlichen Geister zu beschwören und zufriedenzustellen. In Wahrheit sind diese Riten oft im Verhältnis zum zentralen Ritus, dessen Schema in seinen großen Linien immer symbolisch und sympathetisch bleibt, eine bloße Zutat, doch häufig sind sie so wichtig, daß sie die ganze Zeremonie absorbieren. Dann kann es vorkommen, daß das Opfer oder Gebet, die an den auszutreibenden Dämon oder an den Gott, der ihn entfernen soll, gerichtet sind, ganze Exorzismen enthalten.

Bei derartigen Riten kann man die Idee des Geistes als den Angelpunkt betrachten, um den sie sich drehen. Beispielsweise hat die Idee des Dämonen, bei dem, der den Ritus aufführt, offensichtlich den Vorrang vor jeder anderen Idee, wenn er sich, wie in der griechisch-ägyptischen Magie an einen Gott wendet und ihn bittet, ihm einen Dämonen zu schicken, der für ihn handelt. In einem solchen Fall wird die Idee des Ritus ausgelöscht und mit ihr alles, was sie an mechanischer Notwendigkeit enthielt; der Geist ist ein selbständiger Diener und er repräsentiert in der magischen Operation den Anteil des Zufalls. Am Ende gibt der Magier zu, daß seine Wissenschaft nicht unfehlbar ist und daß sein Verlangen auch unerfüllt bleiben kann. Ihm gegenüber richtet sich eine Macht auf. So ist der Geist einmal unterworfen, einmal frei, einmal mit dem Ritus verschmolzen, dann wieder vom Ritus unterschieden. Es sieht so aus, als hätten wir hier eine dieser antinomischen Konfusionen vor uns, an denen die Geschichte der Magie, wie die der Religion, so reich ist. Die Lösung dieses offenkundigen Widerspruches liegt in einer Theorie der Beziehungen von Magie und Religion, doch läßt sich jetzt schon sagen, daß die hierhergehörigen Fälle in der Magie am zahlreichsten sind, wo der Ritus einen zwingenden Charakter hat, ohne daß wir damit die Existenz anderer Tatsachen leugnen, deren Erklärung wir anderswo finden werden.

Eine erste Kategorie magischer Geister bilden die Seelen der Verstorbenen. Es gibt sogar Magien, die ursprünglich oder durch Reduktion überhaupt keine anderen Geister kennen. In West-Melanesien greift man in der magischen Zeremonie wie in der Religion auf Geister zurück, die *tindalo* genannt werden umd Seelen sind. Jeder Tote kann *tindalo* werden, wenn er nur seine Macht durch ein Wunder, eine Untat, etc. manifestiert. In der Regel werden jedoch nur die *tindalo,* die zu ihren Lebzeiten magische oder religiöse Kräfte besessen haben. Hier können also die Toten Geister her-

vorbringen. Dasselbe findet sich in Australien und in Amerika bei den Cherokee und Ojibwa. – Im alten und modernen Indien werden in der Magie die Verstorbenen, die vergöttlichten Ahnen, angerufen, doch beschwört man bei dem bösen Zauber eher die Geister von Verstorbenen, für die die Bestattungsriten noch nicht völlig abgeschlossen sind *(preta)*, die, die noch nicht eingesargt sind, die eines gewaltsamen Todes Gestorbenen, Frauen, die im Kindbett gestorben sind, totgeborene Kinder *(bhuta, churels,* etc.). – Dasselbe ist in der griechischen Magie geschehen, wo die δαίμονες, das heißt die magischen Geister, Beinamen erhalten haben, die sie als Seelen ausweisen: gelegentlich findet man νεκυδαίμονες [Totendämonen] erwähnt, δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι [mütterliche und väterliche Dämonen], doch am häufigsten Dämonen von gewaltsam zu Tode Gekommenen (βιαιοθάνατοι), nicht Bestatteten (ἄποροι ταφῆς), etc. In Griechenland gibt es noch eine andere Klasse Verstorbener, aus der magische Gehilfen hervorgehen, und zwar ist dies die der Heroen, jener Toten also, die anderswo Gegenstand öffentlichen Kultes sind; jedenfalls ist es nicht sicher, daß alle magischen Heroen einmal offizielle Heroen gewesen sind. Sogar in diesem Punkt ist der melanesische *tindalo* dem griechischen Heros sehr gut vergleichbar, denn er kann nie ein vergöttlichter Verstorbener gewesen sein, und dennoch wird er obligatorisch in dieser Gestalt begriffen. – Im Christentum haben alle Toten Eigenschaften, die verwendet werden können, Todesqualitäten: doch kaum einmal agiert die Magie mit den Seelen von ungetauften Kindern oder von gewaltsam zu Tode Gekommenen und Verbrechern. – Diese knappe Übersicht zeigt, daß die Toten magische Geister sind, sei es wegen des allgemeinen Glaubens an ihre göttliche Macht, sei es aufgrund einer speziellen Qualifikation, die ihnen in der Welt der Phantome gegenüber den religiösen Wesen einen bestimmten Platz zuweist.

Eine zweite Kategorie magischer Wesen ist die der Dämonen. Das Wort »Dämon« ist für uns wohlgemerkt kein Synonym des Wortes »Teufel«, sondern der Worte »Genius«, *djinn,* etc. Es sind dies einerseits Geister, die nur wenig von den Seelen der Toten verschieden sind, und die andererseits noch nicht die Göttlichkeit der Götter erlangt haben. So schwach ausgebildet ihre Persönlichkeit sein mag, so sind sie oft doch schon etwas mehr als die bloße Personifikation der magischen Riten, Qualitäten oder Objekte. In Australien hat man sie anscheinend überall in einer einigermaßen klar umrissenen Form begriffen, und wo wir hinreichende Informationen über sie besitzen, sehen wir, daß sie ziemlich spezialisiert sind. Bei den Aranda gibt es magische Geister, die *orunchas* und die *iruntarinias,* die wirkliche lokale Genien sind, deren vergleichsweise komplexer Charakter ihre Unabhängigkeit beweist. Im östlichen Melanesien beschwört man Geister, die nicht Seelen Verstorbener sind und von denen einige auch keine Götter im

eigentlichen Sinne sind; diese Geister spielen eine beträchtliche Rolle, vor allen Dingen in den Heilungsriten: *vui* auf den Salomon-Inseln, *vigona* in Florida. In Indien sind den Göttern, den *devas*, die *pisacas, yaksasas, raksasas*, etc. entgegengesetzt, deren Gesamtheit – sobald die Klassifikation existiert – die Kategorie der *Asuras* bildet, deren hauptsächliche Persönlichkeiten *Vrtra* (der Rivale Indras), *Namuci* (desgleichen), etc. sind. Es ist allseits bekannt, daß der Mazdeismus demgegenüber die *daevas*, die Gehilfen Ahrimans, als die Gegner von Ahura Mazda bezeichnet. In beiden genannten Fällen haben wir es hier und dort mit spezialisierten magischen Wesen, eigentlich mit bösen Geistern zu tun; und doch zeigen sogar ihre Namen, daß es zwischen ihnen und den Göttern, zumindest ursprünglich, keinen radikalen Unterschied gegeben hat. Bei den Griechen sind die magischen Wesen die δαίμονες und, wie wir gesehen haben, stehen sie den Seelen der Toten nahe. Die Spezialisierung dieser Geister ist so stark, daß die Magie in Griechenland durch ihre Beziehungen zu den Dämonen definiert worden ist. Es gibt Dämonen jeden Geschlechts, jeder Art und jeder Zusammensetzung, einige haben eine feste Lokalität, andere bevölkern die Atmosphäre. Einige von ihnen haben Eigennamen, die jedoch magische Namen sind. Es ist das Los der δαίμονες gewesen, zu bösen Geistern zu werden und zusammen mit den *Kerkopes, Empusen, Koren*, etc. die Klasse der schadenstiftenden Geister zu bilden. Die griechische Magie hat außerdem eine auffällige Vorliebe für die jüdischen Engel, zumal die Erzengel, ganz wie die schadenstiftende Magie. Schließlich errichtet sie mit ihren Erzengeln, Engeln, Archonten, Dämonen, Äonen ein wirkliches magisches Pantheon, das streng hierarchisch aufgebaut ist. Dessen Erbe hat die Magie des Mittelalters angetreten, ebenso wie der ganze Ferne Osten das magische Pantheon des Hinduismus übernommen hat. Die Dämonen wurden jedoch in Teufel verwandelt und in das Gefolge von Satan-Luzifer versetzt, dem die Magie untersteht. Dessen ungeachtet gibt es jedoch in der Magie des Mittelalters und auch heute noch in Ländern, in denen sich die alten Traditionen besser bewahrt haben als bei uns, auch andere Geister, Feen, Kobolde, Irrwische, etc.

Die Magie wendet sich jedoch nicht notwendigerweise an spezialisierte Geister. In Wirklichkeit sind die verschiedenen Klassen von spezialisierten Geistern, von denen wir gesprochen haben, nicht immer ausschließlich magisch gewesen, und selbst als sie magisch geworden waren, haben sie ihren Platz in der Religion behalten: man wird niemals sagen können, daß die Höllenvorstellung eine magische Vorstellung sei. Andererseits gibt es Länder, wo die Funktionen von Gott und Dämon sich noch nicht voneinander getrennt haben. Das gilt für ganz Nordamerika; die *manitu* der Algonkin beispielsweise schwanken beständig zwischen beiden, und ebenso ist dies in Melanesien der Fall, wo sich die *tindalo* ganz genauso verhalten. In

Assyrien gibt es ganze Reihen von Dämonen, bei denen wir nicht genau wissen, ob es nicht Götter sind; in der Schrift trägt ihr Name gewöhnlich den Affix für Götter, und die wichtigsten dieser Dämonen, die Igigi und die Annunnaki, deren Identität immer noch mysteriös ist, sind wohl Götter. Überblickt man dies alles, so zeigt sich, daß die dämonischen Funktionen mit den göttlichen Funktionen nicht unverträglich sind, und außerdem verbietet es die Existenz spezialisierter Dämonen der Magie nicht, auf andere Geister zurückzugreifen, um sie momentan eine Dämonenrolle spielen zu lassen. Auch bemerken wir, daß in allen Magien Götter und in der christlichen Magie Heilige zu den spirituellen Helfern zählen. In Indien treten die Götter gar im Bereich des bösen Zaubers auf, und dies trotz aller inzwischen eingetretener Spezialisierung, und sie sind die entscheidenden Personen für das gesamte übrige magische Ritual. In Ländern, die früher hinduisiert waren, in Malaysia und Câmpa (Kambodscha), kommt in der Magie das ganze brahmanische Pantheon vor. Die griechischen magischen Texte erwähnen in erster Linie eine Unzahl ägyptischer Götter, sei es unter ihrem ägyptischen, sei es unter ihrem griechischen Namen, assyrische oder persische Gottheiten, Jahwe und den ganzen Troß von Engeln und jüdischen Propheten, also alles Götter, die der griechischen Zivilisation fremd waren. Gleichermaßen sieht man dort aber auch die »großen Götter« mit ihrem Namen und in ihrer griechischen Gestalt, Zeus, Apollon, Asklepios, und sogar mit den lokalen Bestimmtheiten, die sie besondern. In Europa figurieren in einer sehr großen Zahl von Inkantationen, insbesondere in den mythischen Zaubermitteln, nur die Jungfrau, Christus und die Heiligen.

In der Magie waren die persönlichen Vorstellungen konsistent genug, um mythenbildend sein zu können. Die mythischen Zauber, von denen wir gerade gesprochen haben, enthalten Mythen, die der Magie eigentümlich sind. Es gibt andere, die den Ursprung der magischen Tradition, der sympathetischen Beziehungen, der Riten, etc. erzählen. Doch wenn überhaupt, so kennt die Magie nur rudimentäre Mythen, die sehr objektiv, einzig auf die Dinge, nicht aber auf die spirituellen Personen ausgerichtet sind. Die Magie ist wenig poetisch, sie hat die Geschichte ihrer Dämonen nicht liefern wollen. Wie die Soldaten einer Armee rotten sich diese Dämonen zu *ganas,* zu Jägerhorden und Kavalkaden zusammen; sie haben keine wirkliche Individualität. Darüber hinaus verlieren die Götter, wenn sie in die Magie eintreten, ihre Persönlichkeit und lassen ihren Mythos sozusagen an der Pforte zurück. Die Magie sieht in ihnen nicht das Individuum, sondern die – generische oder spezifische – Qualität und Kraft, und ist gleichgültig dagegen, daß sie sie willkürlich deformiert und oft auf wenig mehr als einen bloßen Namen reduziert. Ebenso wie wir gesehen haben, daß die Inkantationen Dämonen aus sich heraussetzen, so reduzieren sich schließlich die Götter auf Inkantationen.

Die Tatsache, daß die Magie den Göttern Platz gemacht hat, zeigt, daß sie sich auf obligatorische Überzeugungen der Gesellschaft zu berufen vermochte. Weil sie für die Gesellschaft Gegenstand der Überzeugung waren, hat sie sie ihren Absichten dienstbar gemacht. Doch die Dämonen sind, ebenso wie die Götter und die Seelen der Toten, Gegenstand kollektiver Vorstellungen, die häufig obligatorisch sind, häufig – zumindest durch Riten – sanktioniert, und weil sie dies sind, sind es magische Kräfte. Faktisch hätte jede Magie Kataloge aufstellen können, die sie, wenn nicht der Zahl nach, so doch nach Typen begrenzt hätten. Diese hypothetische und theoretische Begrenzung wäre ein erstes Zeichen des kollektiven Charakters der Dämonenvorstellung. Zweitens gibt es Dämonen, die in derselben Weise wie Götter benannt werden; da sie konventionellerweise für alle Zwecke eingesetzt werden, haben sie durch die Vielzahl der Dienste, die sie leisten, eine Art Individualität erhalten und sind als Individuen Gegenstand einer Tradition. Darüber hinaus setzt der gemeinsame Glaube an die magische Kraft eines spirituellen Wesens immer voraus, daß es vor den Augen der Öffentlichkeit Proben geliefert, Wunder oder wirksame Akte vollbracht hat. Eine kollektive Erfahrung, mindestens aber eine kollektive Illusion ist nötig, um einen Dämon im eigentlichen Sinne zu schaffen. Schließlich wollen wir, der Vollständigkeit halber, festhalten, daß die Mehrzahl der magischen Geister ausschließlich im Ritus und in der Tradition gegeben ist; ihre Existenz läßt sich niemals anders als im nachhinein verifizieren, im Gefolge des Glaubens, der sie verordnet. Ebenso wie die unpersönlichen Vorstellungen der Magie keine andere Realität zu haben scheinen als den kollektiven, das heißt traditionellen und einer ganzen Gruppe gemeinsamen Glauben, dessen Gegenstand sie sind, sind also nach unserer Auffassung auch die persönlichen Vorstellungen kollektiv; wir denken sogar, daß man es in diesem Falle noch eher zugestehen wird.

IV. Allgemeine Beobachtungen

Der unbestimmte und vielgestaltige Charakter der spirituellen Mächte, mit denen die Magier in Beziehungen stehen, eignet der Magie im ganzen. Die Tatsachen, die wir zusammengestellt haben, sind auf den ersten Blick disparat. Die einen bringen die Magie mit den Techniken und den Wissenschaften zusammen, die andern mit den Religionen. Die Magie ist irgend etwas zwischen diesen Polen, und sie definiert sich weder durch ihre Ziele, noch durch ihre Verfahrensweisen, noch durch ihre Begriffe. Unsere ganze Untersuchung läßt sie schließlich noch zweideutiger und noch unbestimmter erscheinen als je zuvor. Den profanen Techniken ähnelt sie in ihren praktischen Zwecken, durch den mechanischen Charakter einer großen Zahl

ihrer Anwendungen, durch die falsche experimentelle Tönung einiger ihrer Hauptbegriffe. Von dem allen unterscheidet sie sich zutiefst, wenn sie an spezielle Agenten und spirituelle Mittler appelliert, wenn sie sich kultischen Handlungen widmet und sich der Religion durch eine Reihe von Entlehnungen annähert. Es gibt kaum einen religiösen Ritus, der nicht seine Entsprechungen in der Magie hätte; es gibt sogar den Begriff der Orthodoxie, wie dies die διαβολαί, die magischen Anklagen gegen unreine Riten der griechisch-ägyptischen Magie, bezeugen. Doch unabhängig von dem Widerstand der Religionen gegen sie und von ihrem Gegensatz zur Religion (der übrigens weder universell, noch konstant ist), ist die Magie durch ihre Inkohärenz und den großen Spielraum, den sie der Phantasie läßt, weit von dem Bilde entfernt, welches wir uns gewöhnlich von der Religion machen.

Und doch scheint uns die Einheit des ganzen magischen Systems jetzt viel evidenter; dies ist ein erster Gewinn, den wir uns durch unseren Umweg und die langen Beschreibungen sichergestellt haben. Mit Grund können wir behaupten, daß die Magie ein reales Ganzes bildet. Die Magier haben gemeinsame Merkmale; die von den magischen Operationen erzeugten Wirkungen haben trotz ihrer unendlichen Verschiedenheit etwas Gemeinsames; die divergierenden Vorgehensweisen haben sich zu Typen und komplexen Zeremonien zusammengeschlossen; die unterschiedlichsten Begriffe ergänzen sich und harmonieren miteinander, ohne daß das Ganze etwas von seinem inkohärenten Aussehen verliert. Die Teile bilden durchaus ein Ganzes.

Die Einheit des Ganzen ist jedoch viel realer als jedes der Teile. Denn ihre Elemente, die wir sukzessiv betrachtet haben, sind uns simultan gegeben. Unsere Analyse abstrahiert sie, doch sie sind eng und auf notwendige Weise miteinander verbunden. Wir glaubten, die Magier und die Vorstellungen der Magie hinreichend definiert zu haben, als wir sagten, daß die einen die Akteure magischer Riten seien und die anderen die ihnen korrespondierenden Vorstellungen, so daß wir sie zu den magischen Riten in Beziehung gesetzt hatten; es ist für uns also nicht erstaunlich, daß einige unserer Vorgänger in der Magie nichts als Handlungen gesehen haben. Doch ebensogut hätten wir die Elemente der Magie im Verhältnis zu den Magiern definieren können: Eines setzt das andere voraus. Es gibt keinen Magier, der es ehrenhalber ist und der nicht handelt. Um Magier zu sein, muß man die Magie betreiben, und umgekehrt ist jeder, der magische Handlungen vollzieht, eben in diesem Augenblick Magier; es gibt Gelegenheitsmagier, die nach Abschluß der Handlung ohne weiteres in das normale Leben zurückkehren. Was die Vorstellungen angeht, so sind sie nicht außerhalb der Riten lebendig. Meistens haben sie für den Magier keinerlei theoretisches Interesse und nur selten formuliert er sie ausdrücklich. Die Magier haben ein bloß praktisches Interesse und sie drücken sich

in der Magie fast nur in ihren Handlungen aus. Es sind Philosophen und nicht Magier gewesen, die die Magie zuerst systematisiert haben; die Theorie der magischen Vorstellungen stammt aus der esoterischen Philosophie. Nicht einmal ihre Dämonologie hat die Magie selbst entworfen: Im christlichen Europa wie in Indien ist der Katalog der Dämonen von der Religion angelegt worden. Außerhalb der Riten leben die Dämonen nur in den Märchen oder in der Dogmatik. Es gibt demnach in der Magie keine reine Vorstellung, und die magische Mythologie ist unfertig und blaß. Während in der Religion einerseits das Ritual und seine Arten, andererseits die Mythologie und Dogmatik wirklich autonom sind, sind von der Natur der Sache her die Elemente der Magie untrennbar.

Die Magie ist eine lebende, formlose und unorganische Masse, deren Bestandteile weder eine feste Position noch eine eindeutige Funktion haben. Man kann sogar sehen, wie sie sich vermengen; die gleichwohl tiefreichende Unterscheidung von Vorstellungen und Riten verwischt sich gelegentlich so sehr, daß das einfache Aussprechen einer Vorstellung ein Ritus werden kann: das *venenum veneno vincitur* ist eine Beschwörung. Der Geist, der vom Zauberer oder von dem der Zauberer besessen ist, verschmilzt mit seiner Seele und seiner magischen Kraft; Zauberer und Geister tragen oft denselben Namen. Die Energie des Ritus, die des Geistes und die des Magiers, bilden normalerweise eine Einheit. Der reguläre Zustand des magischen Systems ist eine fast völlige Vermischung von Kräften und Rollen. Es kommt auch vor, daß das eine der Elemente scheinbar verschwindet, ohne daß der Charakter des Ganzen verändert würde. Es gibt magische Riten, die keinerlei bewußtem Begriff entsprechen, wie etwa die Gebärden der Bannung und eine ganze Reihe von Verwünschungen. Umgekehrt gibt es auch Fälle, wo die Vorstellung den Ritus absorbiert: Beim genealogischen Zauber ist das Aussprechen der Natur und der Ursachen bereits der ganze Ritus. Kurz, die Funktionen der Magie sind nicht spezialisiert. Das magische Leben ist nicht in Abschnitte gegliedert wie das religiöse Leben. Es hat keine autonomen Institutionen hervorgebracht wie das Opfer und das Priesteramt. Auch war es uns nicht möglich, Kategorien für die magischen Tatsachen zu finden und die Magie in ihre abstrakten Elemente zu zerlegen. Überall verharrt sie in einem diffusen Zustand. In jedem Einzelfall sieht man sich einem Ganzen gegenüber, das, wie gesagt, realer ist als seine Teile. Wir haben also bewiesen, daß die Magie, wie alles, eine objektive Realität hat und ein Ding ist, doch zu welcher Gattung von Dingen gehört sie?

Wir waren über unsere vorläufige Definition bereits hinausgegangen, als wir die Feststellung trafen, daß die verschiedenen Elemente der Magie von der Kollektivität geschaffen werden und von ihr ihre Eigenschaften erhalten. Diese Feststellung ist ein weiterer wirklicher Gewinn, den wir zu ver-

zeichnen haben. Der Magier erhält seine Qualifikation häufig von der magischen Gesellschaft, der er angehört, immer jedoch von der Gesellschaft im allgemeinen. Die Handlungen sind rituell und sie wiederholen sich nach Maßgabe der Tradition. Was die Vorstellungen betrifft, so sind sie zum Teil, wie die Idee spiritueller Wesen, anderen Bereichen des sozialen Lebens entlehnt, und es wäre die Aufgabe von direkt mit der Religion befaßten Untersuchungen, nachzuweisen, daß dieser Begriff das Produkt der individuellen Erfahrung ist oder daß er es nicht ist; die übrigen Vorstellungen jedenfalls gehen nicht aus Beobachtungen oder Reflexionen des Einzelnen hervor und in ihrer Anwendung geben sie seiner eigenen Initiative keinen Raum, da er Rezepte und Formeln vorfindet, die von der Tradition übernommen werden und die man ohne Prüfung anwendet.

Wenn die Elemente der Magie kollektiv sind, ist es dann auch das Ganze? Anders gesagt, gibt es irgend etwas Wesentliches in der Magie, das nicht Gegenstand kollektiver Vorstellungen oder Frucht kollektiver Handlungen ist? Doch ist es nicht absurd und widersprüchlich, anzunehmen, die Magie könne ihrem Wesen nach ein kollektives Phänomen sein, wo wir doch unter allen Merkmalen, die sie aufweist, gerade diejenigen ausgewählt haben, die sie in Gegensatz zur Religion bringen und die sie deshalb außerhalb des regulären Lebens der Gesellschaften stellen? Wir haben gesagt, daß sie von Individuen praktiziert werde, isoliert, geheimnisvoll und ungreifbar sei, zerstreut und zerstückelt, und schließlich arbiträr und unverbindlich. Sie scheint so wenig sozial wie nur möglich zu sein, wenn das soziale Phänomen sich vor allem an seiner Allgemeinheit, der Verpflichtung und dem Zwang zu erkennen gibt. Wäre sie demnach in der Weise sozial wie das Verbrechen, weil sie geheim, illegitim und verboten ist? Es kann sich deswegen nicht ganz so verhalten, weil die Magie nicht die genaue Kehrseite der Religion ist, wie das Verbrechen die Kehrseite des Rechts ist. Die Magie muß sozial sein in der Weise einer speziellen Funktion der Gesellschaft. Doch wie wäre sie demnach aufzufassen? Wie läßt sich der Gedanke eines kollektiven Phänomens festhalten, wenn die Individuen so vollkommen unabhängig voneinander bleiben?

Es gibt zwei Ordnungen spezieller Funktionen in der Gesellschaft, denen wir die Magie bereits angenähert haben. Einerseits sind dies die Techniken und die Wissenschaften, andererseits ist es die Religion. Ist die Magie eine Art Universalkunst oder bildet sie eine Klasse von Phänomenen, die der Religion analog sind? In einer Kunst oder in einer Wissenschaft werden die Grundsätze und Mittel des Handelns kollektiv erarbeitet und durch Tradition weitergegeben. In diesem Sinne sind die Wissenschaften und Künste durchaus kollektive Phänomene. Außerdem befriedigen die Kunst und die Wissenschaft Bedürfnisse, die gemeinsame sind. Doch sind die Elemente einmal gegeben, so steht das Individuum auf seinen eigenen Füßen. Seine

individuelle Logik genügt ihm, um von einem Element zum anderen, und von da zur Anwendung überzugehen. Es ist frei; es kann sogar theoretisch bis zum Anfangspunkt seiner Technik oder seiner Wissenschaft zurückgehen, sie rechtfertigen oder zurechtrücken, und dies bei jedem Schritt, auf sein eigenes Risiko und auf eigene Gefahr. Nichts ist seiner Kontrolle entzogen. Wenn die Magie also der Ordnung der Wissenschaften und Künste angehörte, wäre die von uns bemerkte Schwierigkeit behoben, denn die Wissenschaften und Techniken sind nicht in allen ihren wesentlichen Teilen kollektiv, und obgleich sie soziale Funktionen sind und die Gesellschaft sie stützt und trägt, werden sie doch allein von den Individuen befördert. Es fällt uns jedoch schwer, die Magie den Wissenschaften und Künsten anzugleichen, denn wir konnten sie beschreiben, ohne dabei irgendwo eine vergleichbare schöpferische oder kritische Aktivität von Individuen festzustellen.

Es bleibt uns also, sie mit der Religion zu vergleichen, und in diesem Fall ist die Schwierigkeit unbehoben. In der Tat postulieren wir unverändert, daß die Religion in allen ihren Teilen wesentlich ein kollektives Phänomen ist. Alles ist hier Produkt der Gruppe oder unter dem Druck der Gruppe entstanden. Die Überzeugungen und die Praktiken sind hier von ihrer Natur her obligatorisch. Bei der Analyse eines Ritus, den wir als Typus genommen haben, des Opfers nämlich, haben wir feststellen können, daß die Gesellschaft dort allseits immanent und gegenwärtig und der eigentliche Akteur hinter der zeremoniellen Komödie war. Wir sind soweit gegangen, zu sagen, daß die heiligen Dinge des Opfers soziale Dinge par excellence waren. Das religiöse Leben läßt nicht mehr individuelle Initiative als das Opfer zu: Neuerungen sind dort nur in Form von Offenbarungen möglich. Der Einzelne fühlt sich ständig Kräften unterworfen, die über ihn hinausreichen und ihn zum Handeln anstoßen. Wenn wir zeigen können, daß in der Magie in ihrer ganzen Ausdehnung Kräfte regieren, die denen gleichen, die in der Religion wirksam sind, dann werden wir bewiesen haben, daß die Magie denselben kollektiven Charakter besitzt wie die Religion. Es bleibt uns dann nur noch zu sehen, wie die kollektiven Kräfte trotz der Isolierung, in der die Magier sich zu halten scheinen, zustandegekommen sind, und es drängt sich uns der Gedanke auf, daß diese Individuen nichts anderes getan haben, als sich kollektive Kräfte anzueignen.

Kapitel IV

Analyse und Erklärung der Magie

Wir reduzieren die Untersuchung der Magie also Schritt für Schritt auf eine Erforschung der kollektiven Kräfte, die in ihr ebenso wie in der Religion wirksam sind. Wir glauben uns sogar zu dem Gedanken berechtigt, daß wir, wenn wir diese Kräfte aufdecken können, zugleich das Ganze und die Teile erklären werden. In der Tat braucht man nur daran zu denken, wie sehr die Magie ein Kontinuum bildet und in welchem Maße ihre Elemente in ihrem engen Zusammenhalt nichts anderes zu sein scheinen als Reflexe ein und derselben Sache. Handlungen und Vorstellungen sind hier derart untrennbar, daß man sehr wohl von einer *praktischen Idee* sprechen könnte. Selbst wenn man sich der Monotonie ihrer Handlungen erinnert, des geringen Variationsspielraums ihrer Vorstellungen und ihrer Einförmigkeit in der ganzen Geschichte der Zivilisation, kann man von vornherein annehmen, daß sie eine praktische Idee der einfachsten Ordnung bildet. Wir können also damit rechnen, daß die kollektiven Kräfte, die in ihr gegenwärtig sind, nicht zu komplex sind, und daß die Methode, deren sich der Magier bedient hat, um ihrer Herr zu werden, nicht allzu kompliziert ist.

Wir wollen versuchen, diese Kräfte zu bestimmen, indem wir uns zunächst fragen, welcher Art der Glaube gewesen ist, dessen Gegenstand die Magie war; anschließend werden wir die Idee magischer Wirksamkeit analysieren.

I. Der Glaube

Die Magie ist definitionsgemäß Gegenstand des Glaubens. Die Elemente der Magie jedoch, die voneinander nicht abtrennbar sind und sogar miteinander verschmelzen, können nicht Gegenstand unterschiedlicher Glaubensvorstellungen sein. Sie sind alle auf einmal Gegenstand einer einzigen Behauptung, die sich nicht nur auf die Macht eines Magiers oder den Wert eines Ritus bezieht, sondern auf die Magie in ihrer Gesamtheit oder auf ihr Prinzip. Ebenso wie die Magie realer ist als ihre Teile, ist auch der Glaube an die Magie überhaupt tiefer verwurzelt als der, dessen Gegenstand ihre Elemente sind. Wie die Religion ist die Magie ein Block, entweder man glaubt an sie oder nicht. Man kann dies an den Fällen verifizieren, in denen die Magie in Zweifel gezogen wurde. Wo solche Debatten zu Beginn

des Mittelalters und im 17. Jahrhundert aufkamen oder sich unterschwellig noch in unseren Tagen fortsetzen, sehen wir die Diskussion immer auf eine einzige Tatsache gerichtet. Bei Agobard zum Beispiel geht es eher um Leute, die schlechtes Wetter machen; später um durch bösen Zauber verursachte Impotenz oder um die Hexenfahrt des Gefolges der Diana; bei Bekker (*De betoverde wereld,* Amsterdam 1693) um die Existenz der Dämonen und des Teufels; bei uns um den Astralleib, Materialisationen, die Realität der vierten Dimension. Überall jedoch werden die Schlußfolgerungen unmittelbar verallgemeinert und der Glaube an einen einzigen Fall von Zauberei zieht den Glauben an alle möglichen Fälle nach sich. Umgekehrt bringt eine Verneinung das ganze Gebäude zum Einsturz. In der Tat ist es die Magie selbst, die in Frage gestellt wird. Es gibt Fälle unnachgiebiger Ungläubigkeit oder eines tiefverwurzelten Glaubens, die ganz plötzlich durch eine einzige Erfahrung ins Wanken geraten.

Was ist die Natur dieses Glaubens an die Magie? Ähnelt er den wissenschaftlichen Überzeugungen? Diese sind aposteriorisch, beständig der Kontrolle des Einzelnen unterworfen, und sie hängen nur von rationalen Beweisen ab. Verhält es sich bei der Magie ebenso? Offensichtlich nicht. Wir kennen sogar einen Fall, der wirklich ganz außergewöhnlich ist, nämlich den der katholischen Kirche, wo der Glaube an die Magie ein Dogma gewesen ist und durch Strafen sanktioniert war. Im allgemeinen wird dieser Glaube in der ganzen Gesellschaft nur mechanisch verbreitet und man hat an ihm teil durch Geburt. Darin unterscheidet sich der Glaube an die Magie nicht sehr von den wissenschaftlichen Überzeugungen, denn jede Gesellschaft hat ihre Wissenschaft, die gleichfalls verbreitet wird und deren Prinzipien manchmal zu religiösen Dogmen gemacht worden sind. Doch während jede Wissenschaft, sei sie auch noch so traditional, immer als positiv und erfahrungsbezogen begriffen wird, ist der Glaube an die Magie immer apriorisch. Der Glaube an die Magie geht notwendig der Erfahrung voraus: man wird den Magier nur finden, weil man bereits an ihn glaubt, und man führt ein Rezept nur deswegen aus, weil man darauf vertraut. Auch in unseren Tagen lassen die Spiritisten bei ihren Sitzungen keinen Ungläubigen zu, dessen Anwesenheit, wie sie meinen, das Gelingen ihrer Operationen behindern würde.

Die Magie hat eine solche Autorität, daß eine widersprechende Erfahrung den Glauben im Prinzip nicht erschüttern kann. In Wirklichkeit ist sie jeder Kontrolle entzogen. Selbst Tatsachen, die gegen sie sprechen, schlagen zu ihren Gunsten aus, da man sie immer für die Wirkung eines Gegenzaubers hält, auf Fehler bei der Durchführung des Rituals oder allgemein darauf zurückführt, daß die notwendigen Bedingungen der Praktiken nicht realisiert wurden. Aus den Prozeßakten des Zauberers Jean Michel, eines Tischlers, der in Bourges im Jahre 1623 verbrannt wurde, können wir ent-

nehmen, daß er zeit seines Lebens mit seinen Experimenten scheiterte; nur einmal kam er seinem Ziel nahe, doch von Angst gepackt rettete er sich. Bei den Cherokee erschüttert eine mißlungene Behexung keineswegs das Vertrauen in den Zauberer, vielmehr stärkt sie noch seine Autorität. Denn seine Dienste werden unentbehrlich, um die Wirkungen einer schrecklichen Macht einzudämmen, die sich gegen den Ungeschickten wenden kann, der sie zur Unzeit entfesselt hat. Bei jedem magischen Experiment geschieht also folgendes: Die zufälligen Koinzidenzen werden als normale Tatsachen angesehen und die widersprechenden Tatsachen werden geleugnet.

Nichtsdestoweniger hat man sich immer sehr eifrig der Aufgabe gewidmet, zur Unterstützung des Glaubens an die Magie präzise, datierte und lokalisierte Beispiele anzuführen. Wo es jedoch eine umfangreiche Literatur zu dieser Frage gibt – in China oder im Europa des Mittelalters –, stellt man fest, daß es dieselben Geschichten sind, die immer und immer wieder in allen Texten vorkommen. Es sind traditionelle Beweise, anekdotische magische Erzählungen, die sich von denen nicht unterscheiden, mit denen sich der Glaube an die Magie auf der ganzen Welt nährt. Zu bemerken ist noch, daß diese sogenannten Anekdoten eigentümlich monoton sind, was bedeutet, daß in all dem kein bewußter Sophismus enthalten ist, sondern bloß Voreingenommenheit. Die traditionellen Beweise reichen aus und die magischen Geschichten werden wie Mythen geglaubt. Selbst in Fällen, in denen die magische Geschichte ein Scherz ist, kann dieser immer zum Bösen ausschlagen. Der magische Glaube ist demnach obligatorisch, a priori, und vollkommen dem analog, der sich an die Religion heftet.

Dieser Glaube ist zugleich beim Zauberer und in der Gesellschaft gegeben. Wie ist es jedoch möglich, daß der Magier an eine Magie glaubt, deren Mittel und Wirkungen er ständig nach ihrem wirklichen Wert einzuschätzen in der Lage ist? Damit kommen wir zu der wichtigen Frage von Betrug und Täuschung in der Magie.

Nehmen wir uns zu ihrer Beantwortung das Beispiel der australischen Zauberer. Von denen, die die Magie betrieben haben, scheinen wenige mehr als sie von der Wirksamkeit ihrer Riten überzeugt gewesen zu sein. Doch die verläßlichsten Autoren bezeugen auch, daß der Zauberer bei keinem der unter normalen Umständen praktizierten Riten die mechanische Wirkung seiner Handlungen gesehen hat oder zu sehen glaubte. Nehmen wir die Methoden der schwarzen Magie. Sie können in Australien eigentlich auf drei Typen reduziert werden, die konkurrierend oder isoliert voneinander bei den verschiedenen Stämmen praktiziert werden. Der erste Typus, der am verbreitetsten ist, ist die Behexung im strengen Sinne, bei der nämlich ein Ding zerstört wird, das man für einen Teil einer Person hält oder das sie repräsentiert, Speisereste, organische Abfälle, Abdrücke und Bilder. Man kann sich unmöglich vorstellen, daß der Magier jemals durch Erfah-

rung zu der Überzeugung hat kommen können, daß er tötet, indem er mit Wachs oder Fett vermischte Speisereste verbrennt oder ein Bild durchbohrt. Daß die Illusion immer eine partielle ist, beweist der von Spencer und Gillen erwähnte Ritus, der darin besteht, daß zunächst ein die Seele des behexten Wesens repräsentierender Gegenstand durchbohrt wird und daß anschließend dieser selbe Gegenstand in Richtung seines Wohnplatzes geschleudert wird. Den zweiten Typus dieser Riten, der insbesondere in den Gesellschaften Süd-, Mittel- und Westaustraliens praktiziert wird, könnte man die Beseitigung des Leberfettes nennen. Man glaubt, daß der Zauberer sich dem eingeschlafenen Opfer nähert, ihm die Seite mit einem Steinmesser öffnet, das Leberfett herausnimmt und die Wunde schließt; er entfernt sich und der andere stirbt langsam, ohne das geringste gemerkt zu haben. Es ist offenkundig, daß dies ein Ritus ist, der niemals wirklich praktiziert werden konnte. Beim dritten Typus, der in Nord- und Mittelaustralien gebräuchlich ist, werden die Gebeine von Toten geschleudert. Man glaubt, daß der Zauberer sein Opfer mit einer todbringenden Substanz trifft. Doch in Wirklichkeit, wie aus einigen von Roth zitierten Fällen hervorgeht, wird die Waffe nicht einmal geschleudert, und in anderen Fällen geschieht dies aus einer so großen Entfernung, daß man unmöglich denken kann, daß sie überhaupt an ihr Ziel gelangt und durch Berührung den Tod überträgt. Oft sieht man sie nicht einmal wegfliegen und niemals hat man sie gleich nach dem Abwurf ankommen sehen. Obgleich eine gewisse Zahl dieser Riten niemals vollkommen hat realisiert werden können und obgleich die Wirksamkeit der übrigen niemals verifiziert werden konnte, sind sie dennoch, wie wir wissen, weit verbreitet, durch die besten Zeugnisse belegt, und durch die Existenz zahlreicher Gegenstände, die ihnen als Werkzeuge gedient haben, nachgewiesen. Was kann dies anderes heißen, als daß die Gebärden von den Zauberern in aller Aufrichtigkeit und bewußt für Realitäten und die Einleitungen von Handlungen für chirurgische Operationen genommen werden? Die Präliminarien des Ritus, die Würde der Haltung, die Intensität der Gefahr, die man eingeht (denn man nähert sich ja einer Stätte, wo gesehen zu werden, zu sterben bedeutet) und der Ernst all dieser Handlungen beweisen einen wirklichen Willen zum Glauben. Man kann sich jedoch unmöglich vorstellen, daß jemals ein australischer Zauberer die Leber eines Behexten geöffnet hat, ohne ihn damit sofort zu töten.

Neben diesem Willen zum Glauben läßt sich jedoch ein wirklicher Glaube belegen. Die besten Ethnographen versichern uns, daß der Magier zutiefst der Überzeugung ist, diese Behexungen vollbracht zu haben. Es gelingt ihm, sich in nervöse kataleptische Zustände zu versetzen, in denen er allen Illusionen wirklich zum Opfer fallen kann. Der Zauberer jedenfalls, der vielleicht nur ein mäßiges Vertrauen in seine eigenen Riten hat und der ohne jeden Zweifel weiß, daß die sogenannten verzauberten Pfeilspitzen,

die aus dem Leib von Rheumatikern gewonnen sind, nichts anderes sind als Kristalle, die er aus seinem Munde holt, dieser selbe Zauberer wird ganz gewiß auf die Dienste eines anderen Medizinmannes zurückgreifen, wenn er krank ist, und er wird genesen oder sterben, je nachdem ob sein Arzt ihn aufgibt oder ihn zu retten behauptet. Kurz, den Pfeil, den die einen nicht fortfliegen sehen, sehen die anderen ankommen. Er kommt in Gestalt eines Wirbels oder von Flammen, die die Luft durchzucken, in Gestalt kleiner Kristalle, die der Zauberer sieht, wenn sie aus seinem Leib herausgezogen werden, während er selber sie nicht aus dem Körper seiner Kranken geholt hat. Das Minimum an Aufrichtigkeit, das man dem Magier zubilligen kann, ist, daß er wenigstens an die Magie der anderen glaubt.

Was für die australischen Magien gilt, gilt auch für die übrigen. Im katholischen Europa hat es mindestens einen Fall gegeben, wo das Geständnis der Zauberer nicht in dem Verdacht steht, durch die Inquisition der Richter erzwungen worden zu sein. Zu Beginn des Mittelalters weigerten sich kanonische Richter und Theologen, die Realität der Hexenfahrt im Gefolge Dianas zuzugestehen; die Hexen jedoch, als Opfer ihrer Illusion, ließen nicht nach, sich der Hexenfahrt so lange auf ihre Kosten zu rühmen, bis sie ihren Glauben schließlich der Kirche aufgezwungen hatten. Der aufrichtige Glaube dieser zugleich ungehobelten, nervösen, intelligenten und leicht verwirrten Menschen, die die Zauberer überall gewesen sind, ist von einer beachtlichen Zähigkeit und einer unglaublichen Entschlossenheit.

Trotzdem müssen wir zugeben, daß es bis zu einem gewissen Grade bei ihnen immer Verstellung gegeben hat. Für uns besteht nicht der leiseste Zweifel, daß die Tatsachen der Magie einem beständig auch »blauen Dunst« vormachen und daß selbst die aufrichtigen Illusionen des Magiers immer bis zu einem bestimmten Grade auch willentlich herbeigeführt sind. A. W. Howitt berichtet zu den Kristallen, die die Zauberer aus ihrem Mund holen und mit denen der Geist ihnen bei der Initiation den Leib vollstopfen soll, daß einer der Zauberer ihm sagte: »Ich weiß, was ich davon zu halten habe, ich weiß, wo man sie findet«; es gibt andere Bekenntnisse, die nicht weniger zynisch sind.

In all diesen Fällen handelt es sich jedoch nicht einfach um Betrug. Im allgemeinen gehört die Simulation des Magiers zu den Erscheinungen, wie man sie bei nervösen Zuständen feststellt, und dementsprechend ist sie zugleich willkürlich wie unwillkürlich. War sie ursprünglich willkürlich, so wird sie ganz allmählich unbewußt und schließlich bringt sie Zustände vollkommener Halluzination hervor; der Magier düpiert sich selbst, wie der Schauspieler, der vergißt, daß er eine Rolle spielt. Jedenfalls müssen wir uns aber fragen, warum er auf eine bestimmte Weise simuliert. Man muß sich dabei hüten, den wirklichen Magier mit den Gauklern auf unseren Jahrmärkten oder mit den taschenspielerischen Brahmanen zu verwechseln,

die uns von den Spiritisten gerühmt werden. Der Magier simuliert, weil man von ihm verlangt, daß er simuliert, weil man sich aufmacht, ihn zu finden, und weil man ihn zu agieren nötigt: er ist nicht frei, sondern er wird gezwungen zu spielen, sei es eine traditionelle Rolle, sei es eine Rolle, die die Erwartung seines Publikums befriedigt. Es kann vorkommen, daß der Magier sich freiwillig rühmt, doch gibt er dann einer unwiderstehlichen Versuchung durch die Leichtgläubigkeit seines Publikums nach. Spencer und Gillen haben bei den Aranda zahlreiche Leute getroffen, die sagten, daß sie auf magischen Expeditionen gewesen seien, den *kurdaitchas*, auf denen man gleichsam das Leberfett seines Feindes raubt. Ein gutes Drittel der Krieger hatte sich deshalb die Zehen aus den Gelenken gelöst, weil dies eine der Voraussetzungen für den Vollzug des Ritus ist. Andererseits hatte der ganze Stamm gesehen, und zwar wirklich gesehen, daß *kurdaitchas* um das Lager herumstrichen. In Wirklichkeit hatten die meisten nicht bei der Prahlerei und den Abenteuern hintanstehen wollen; einander »blauen Dunst« vorzumachen, war in der ganzen sozialen Gruppe verbreitet und beruhte auf Gegenseitigkeit, weil die Leichtgläubigkeit allgemein war. In derartigen Fällen kann man den Magier nicht als ein Individuum begreifen, das aus Interesse handelt, für sich und mit seinen eigenen Mitteln, sondern als eine Art Funktionär, der von der Gesellschaft mit einer Autorität ausgestattet ist, an die er selbst zu glauben gebunden ist. In der Tat haben wir gesehen, daß der Magier von der Gesellschaft ernannt oder von einer begrenzten Gruppe, der die Gesellschaft ihre Macht, Magier zu schaffen, delegiert hat, initiiert wird. Ganz naturgemäß hat er dann den Geist seiner Funktion und die Würde eines Amtsträgers; er ist ernst, weil er ernstgenommen wird, und er wird ernstgenommen, weil man ihn braucht.

Der Glaube des Magiers und des Publikums sind also nicht zwei verschiedene Dinge; ersterer ist der Reflex des zweiten, denn die Simulation des Magiers ist nur durch die Leichtgläubigkeit des Publikums möglich. Dieser Glaube, den der Magier mit all den Seinen teilt, bewirkt, daß weder seine eigenen Gaukeleien, noch seine unersprießlichen Erfahrungen einen Zweifel an der Magie aufkommen lassen. Immer besitzt er dieses Minimum an Glauben, welches die Überzeugung von der Magie der anderen ist, sobald er ihr assistiert oder ihr Patient wird. Es gilt allgemein, daß er, wenn er die Ursachen nicht wirken sieht, doch die Wirkungen sieht, die sie hervorbringen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß seine Überzeugung in dem Maße aufrichtig ist, als sie die Überzeugung seiner Gruppe ist. An die Magie wird geglaubt, sie wird nicht wahrgenommen. Ein kollektiver seelischer Zustand bewirkt, daß die Magie sich behauptet und in ihren Folgen bewahrheitet, ohne daß sie aufhört, selbst für den Magier geheimnisvoll zu sein. Die Magie ist also in ihrer Gesamtheit Gegenstand einer apriorischen Überzeugung; diese Überzeugung ist eine kollektive, einmütige Über-

zeugung, und es liegt in der Natur dieser Überzeugung, daß die Magie die Kluft, die die Gegebenheiten von den Schlußfolgerungen trennt, ohne weiteres zu überbrücken vermag.

Wer Überzeugung sagt, sagt Festhalten des ganzen Menschen an einer Idee und folglich handelt es sich um einen Gefühlszustand und einen Willensakt ebenso und zu gleicher Zeit wie um eine Ideation. Wir sind also zu der Annahme berechtigt, daß dieser kollektive Glaube an die Magie uns Gefühle und einmütige Willensakte einer ganzen Gruppe, das heißt eben die kollektiven Kräfte vergegenwärtigt, die wir suchen. Man kann uns jedoch die Theorie des Glaubens bestreiten, auf die wir uns vornehmlich stützen und kann uns entgegenhalten, daß individuelle wissenschaftliche Irrtümer, die naturgemäß der Ordnung des Verstandes angehören, durch ihre Verbreitung Überzeugungen entstehen lassen können, die zu ihrer Zeit einmütig geteilt werden, Überzeugungen, deren kollektiven Charakter wir nicht mit Grund leugnen könnten und die dennoch nicht aus kollektiven Kräften hervorgehen werden; als Beispiele für solche Überzeugungen ließe sich der kanonische Glaube an den Geozentrismus und an die vier Elemente zitieren. Wir müssen nun die Frage stellen, ob die Magie nicht bloß auf Ideen dieser Art beruht, die nur deswegen außer jedem Zweifel stehen, weil sie universell geworden sind.

II. Analyse des magischen Phänomens. Analyse der ideologischen Erklärung der Wirksamkeit des Ritus

In unserer Übersicht über die magischen Vorstellungen sind wir auf die Ideen gestoßen, durch welche die Magier ebenso wie die Theoretiker der Magie den Glauben an die Wirksamkeit der magischen Riten haben erklären wollen. Dies sind: 1. die Formeln der Sympathie; 2. der Begriff der Eigenschaft; 3. der Begriff der Dämonen. Wir haben bereits gesehen, daß diese Begriffe durchaus nicht einfach waren und wie jeder beständig auf den anderen übergriff. Wir werden im folgenden sehen, daß keiner dieser Begriffe jemals für sich allein einem Magier zur Rechtfertigung seiner Überzeugung genügt hat. Mag man auch magische Riten analysieren, um in ihnen die praktische Anwendung dieser verschiedenen Begriffe zu finden, so bleibt doch nach Beendigung der Analyse immer noch ein Rest, dessen sich der Magier selbst sehr wohl bewußt ist. Es sei an die Beobachtung erinnert, daß kein Magier oder kein Anthropologe jemals ausdrücklich den Anspruch erhoben hat, die ganze Magie auf die eine oder andere dieser Ideen zu reduzieren. Das muß uns gegen jede Theorie mißtrauisch machen, die den magischen Glauben durch diese Ideen zu erklären versuchen würde. Lassen wir die weitere Beobachtung folgen, daß die magischen Tatsachen,

falls sie überhaupt eine einheitliche Klasse von Tatsachen bilden, auf ein einziges Prinzip zurückgehen müssen, das allein die Überzeugung, deren Gegenstand sie sind, zu rechtfertigen vermöchte. Wenn jeder dieser Vorstellungen eine bestimmte Klasse von Riten korrespondiert, so muß der Gesamtheit der Riten eine andere, gänzlich allgemeine Vorstellung korrespondieren. Um anzugeben, welches diese Vorstellung sein kann, wollen wir zusehen, inwieweit jeder der oben aufgezählten Begriffe die Riten, mit denen er speziell verbunden ist, nicht zu rechtfertigen vermag.

1. Wir behaupten, daß die sympathetischen Formeln (Gleiches erzeugt Gleiches; der Teil steht für das Ganze; Gegensätzliches wirkt auf Gegensätzliches) nicht ausreichen, um die Totalität eines sympathetischen magischen Ritus zu repräsentieren. Sie lassen einen Rest, der nicht vernachlässigt werden darf. Berücksichtigen wir nur sympathetische Riten, von denen uns vollständige Beschreibungen vorliegen, so gibt der folgende, von Codrington berichtete Ritus eine hinreichend genaue Idee von ihrem ganzen Mechanismus: »Wenn man in Florida Windstille herbeisehnte, band der *mane nggehe vigona* (das Individuum mit *mana*, im Besitz des Geistes, *vigona*) Blätter zusammen, die Eigentum seines *vigona* waren (Blätter von Wasserpflanzen?) und verbarg sie in einer Baumhöhle, in der es Wasser gab, wobei er den *vigona* mit dem passenden Zauber herbeirief. Dadurch gab es Regen, der die Windstille herbeiführte. Wollte man Sonne, so band er die passenden Blätter und Pflanzen zusammen, die sich zur Spitze eines Bambusstockes hochwanden, und hielt sie über ein Feuer. Das Feuer wurde mit einem Gesang angefacht, um dem Feuer *mana* zu geben und das Feuer gab den Blättern *mana*. Dann kletterte er auf einen Baum und befestigte den Bambus an der äußersten Spitze des höchsten Astes; der den beweglichen Bambus umspielende Wind ließ das *mana* sich überallhin ausbreiten, und die Sonne zeigte sich« (Codrington, *The Melanesians*, S. 200–201).

Wir zitieren dieses Beispiel bloß als konkrete Illustration, weil der sympathetische Ritus gewöhnlich von einem sehr wichtigen Kontext umgeben ist. Seine Anwesenheit führt uns notwendig zu der Schlußfolgerung, daß Symbolismen nicht ausreichen, um einen magischen Ritus zustandezubringen. In der Tat, wenn Magier, wie die Alchemisten, sich aufrichtig vorgestellt haben, daß ihre sympathetischen Praktiken verstandesmäßig faßbar wären, sehen wir sie über all den überflüssigen Ballast staunen, der erdrückt, was sie abstrakt als das Schema ihres Ritus begriffen haben. Ein anonymer Alchemist, der der »Christ« genannt wurde, schreibt: »Warum denn die vielen Bücher und Dämonenbeschwörungen; wozu diese ganzen Konstruktionen von Öfen und Maschinen, wo doch alles einfach und leicht zu verstehen ist.« Doch dieser Plunder, über den unser Christ sich wundert, ist nicht ohne Funktion. Er bringt zum Ausdruck, daß die Idee der Sympa-

thie einerseits von der Idee einer Freisetzung von Kräften und andererseits von der Idee eines magischen Milieus deutlich überlagert wird.

Für die Idee einer präsenten Kraft haben wir eine Reihe von Anzeichen. Zunächst sind es die Opfer, die hier keine andere Aufgabe zu haben scheinen, als Kräfte zu schaffen, deren man sich bedienen kann; wir haben gesehen, daß dies eine der Eigenschaften des religiösen Opfers war.* Ebenso verhält es sich bei Gebeten, Anrufungen, Beschwörungen etc.; außerdem bei den negativen Riten, Tabus, Fasten etc., die auf dem Zauberer oder seinem Klienten, gelegentlich auch auf beiden gemeinsam oder gar auf ihrer Familie lasten, Riten oder rituelle Vorkehrungen, die zugleich Anwesenheit und Flüchtigkeit dieser Kräfte markieren. Auch die eigentliche Macht des Magiers ist in Rechnung zu stellen, Mächte, die er mit sich führt und deren Eingreifen immer wenigstens möglich ist. Die sympathetische Zeremonie selbst schließlich muß durch die bloße Tatsache, daß sie, wie wir gezeigt haben, rituell ist, mit Notwendigkeit ihrerseits spezielle Kräfte erzeugen. Tatsächlich ist dies den Magiern bewußt gewesen. In dem oben zitierten melanesischen Ritus haben wir das *mana* aus Blättern hervorkommen und zum Himmel steigen sehen, und bei den assyrischen Riten haben wir auf das *mâmit* hingewiesen, das aus ihnen hervorgeht. Betrachten wir nun einen Behexungsritus in einer jener sogenannten primitiven Gesellschaften ohne Geheimlehren, die noch im magischen Zeitalter der Menschheitsgeschichte leben und bei denen Frazer zufolge das Gesetz der Sympathie regelmäßig und ausschließlich in Kraft ist, und wir gewahren sofort nicht nur die Anwesenheit, sondern auch die Bewegung dieser Kräfte. Bei den Aranda meint man beispielsweise, daß die Behexung einer Ehebrecherin folgendermaßen vor sich geht. Es gibt zunächst die wirklich Erschaffung einer bösen Macht, die *arungquillha* heißt; man lädt sie der Steinseele auf (das Bild dient nur dazu, die Seele zu täuschen, damit sie so zu dem Bild zurückkehrt wie sie zum Körper zurückkehren würde); diese böse Macht wird durch Gebärden, die den Tod der Frau darstellen, einfach verstärkt, und am Ende wird diese Macht in die Richtung des Lagers, wohin die Frau entführt wurde, getrieben. Der Ritus drückt aus, daß das sympathetische Bild keineswegs Ursache ist, denn nicht dieses Bild wird geschleudert, sondern die Verwünschung, die man geschmiedet hat.

Das ist nicht alles. An demselben Beispiel sehen wir, daß zum Ritus nicht nur die Verfertigung eines Bildes gehört, in dem sich übrigens die Seele nicht endgültig niederlassen wird, sondern darüber hinaus eine ganze Ausrüstung vorher behexter Bilder, Geistersteine und schon vor der Zeremonie magisch gemachter Nadeln; außerdem wird der Ritus an einer ge-

* Vgl. Hubert und Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, a. a. O.

heimen Stätte vollzogen und ist durch einen Mythos qualifiziert. Aus dieser Beobachtung, die wir unbesehen verallgemeinern können, müssen wir den Schluß ziehen, daß die sympathetische Zeremonie nicht wie ein gewöhnlicher Akt abläuft. Sie spielt sich in einem speziellen Milieu ab, das aus allen in ihr enthaltenen Bedingungen und Formen gebildet wird. Sehr oft wird dieses Milieu durch Verbotskreise geschaffen, durch Eingangs- und Ausgangsriten. Alles, was einbezogen wird, ist von derselben Natur oder nimmt dieselbe Natur an. Der allgemeine Tenor der Gebärden und Worte ist davon affiziert. Die Erklärung bestimmter sympathetischer Riten durch die Gesetze der Sympathie läßt also einen doppelten Rest.

Verhält es sich in allen möglichen Fällen genauso? Uns jedenfalls scheint dieser Rest für den magischen Ritus wesentlich zu sein, und in der Tat, wenn jede Spur eines Geheimnisses verschwindet, so geht er in die Wissenschaft oder die Techniken über. Genau dies sagt uns unser christlicher Alchemist: Da er feststellt, daß die Alchemie sich weigert, wissenschaftlich zu werden, fordert er sie auf, religiös zu werden; wenn es schon nötig ist, daß man betet, fordert er, daß man sich eher an Gott als an einen Dämon wendet; damit ist zugestanden, daß die Alchemie und, verallgemeinert, die Magie wesentlich von mystischen Mächten abhängen. In den Fällen, in denen bloß die sympathetische Formel zu funktionieren scheint, stoßen wir zugleich mit dem Minimum an Formen, das jeder Ritus besitzt, auf das Minimum an geheimnisvoller Kraft, das er definitionsgemäß freisetzt; dazu muß man die Kraft der aktiven Eigenschaft hinzufügen, ohne die ein sympathetischer Ritus, wie wir oben ausgeführt haben, streng genommen überhaupt nicht gedacht werden kann. Außerdem ist die Annahme immer gerechtfertigt, daß die angeblich einfachen Riten entweder unvollständig beobachtet wurden oder nur unvollständig bewußt sind, oder auch daß sie so verschlissen worden sind, daß man nicht mehr viel auf sie geben kann. Die wirklich einfachen Riten, die dem Gesetz der Sympathie unterstehen, sind diejenigen, die wir sympathetische Tabus genannt haben. Es sind genau diejenigen, die die Anwesenheit, die Unbeständigkeit und die Gewalt der verborgenen spirituellen Kräfte, auf deren Eingreifen die Wirksamkeit der magischen Riten unseres Erachtens immer zurückgeführt wird, am besten zum Ausdruck bringen.

Wir haben gesehen, daß die sympathetischen Formeln niemals die vollständige Formel eines magischen Ritus sind. Wir können durch Tatsachen beweisen, daß sie selbst dort, wo sie am klarsten ausgesprochen wurden, nur nebensächlich sind. Das kann man sogar noch bei den Alchemisten sehen. Sie sagen uns nämlich ganz formell, daß sich ihre Operationen rational aus wissenschaftlichen Gesetzen herleiten. Wie wir gesehen haben, sind dies die Gesetze der Sympathie: Eins ist Alles, Alles ist in Einem, die Natur triumphiert über die Natur; außerdem sind es die Paare besonderer

Sympathien und Antipathien, schließlich ein ganzes komplexes System von Symbolismen, nach denen sie ihre Operationen in astrologische, kosmologische, zum Opfer gehörige, verbale, etc. gliedern. Doch dieser ganze Apparat ist nur ein Gewand, mit dem sie ihre Techniken umhüllen; es sind nicht einmal die imaginären Prinzipien einer falschen Wissenschaft. Zu Anfang ihrer Bücher und über den einzelnen Kapiteln ihrer Handbücher findet man Expositionen ihrer Lehre, doch nie entspricht das dann Folgende dem Anfang. Die philosophische Idee wird einfach vorangestellt wie ein Titel, wie eine Überschrift oder wie jene Allegorie des Kupfermannes, der zum Opfer oder durch das Opfer verwandelt wird, wovon oben bereits die Rede war. Diese Quasi-Wissenschaft reduziert sich also insgesamt auf Mythen, Mythen, aus denen bei Gelegenheit Inkantationen hervorgehen. Beim experimentellen Rezept kann es übrigens auf dasselbe hinauslaufen; es gibt Formeln oder algebraische Zusammenfassungen realer Operationen, Pläne, Vorrichtungen, die einmal wirklich brauchbar waren und sich inzwischen in unverständliche magische Zeichen verwandelt haben, unbrauchbar, um irgendeinem Handgriff anzuleiten: Sie sind nichts weiter als potentielle Beschwörungsformeln. Jenseits dieser Prinzipien und Formeln, deren Wert wir jetzt kennen, ist die Alchemie eine bloße Empirie: Man kocht, schmilzt, verdampft Körper, deren Eigenschaften und Reaktionen man durch Erfahrung oder besser: durch Tradition kennt. Die Idee der Wissenschaftlichkeit ist nur ein dekorativer Titel. Das war sogar in der Medizin der Fall. Marcellus von Bordeaux überschreibt einen großen Teil seiner Kapitel: *Remedia physica et rationabilia diversa de experimentis* *; doch unmittelbar im Anschluß an diese Titel lesen wir Sätze wie diesen: *Ad corcum carmen. In lamella stagnea scribes et ad collum suspendes haec* **, etc. (Marcellus, XXI, 2).

Aus dem Gesagten folgt, daß die sympathetischen Formeln nicht nur nicht die Gesetze der magischen Riten, sondern nicht einmal die der sympathetischen Riten sind. Es sind bloß abstrakte Übersetzungen von sehr allgemeinen Begriffen, die wir in der Magie zirkulieren sehen. Sie sind nichts anderes. Die Sympathie ist der Weg, den die magische Kraft nimmt, sie ist nicht die magische Kraft selbst. Alles an einem magischen Ritus, was die Formel der Sympathie beiseiteläßt, erscheint uns wesentlich. Um ein weiteres Beispiel zu geben: Wenn wir die Riten ansehen, die Sidney Hartland als Riten der Sympathie durch Berührung erklärt, also jene Behexungen, bei denen die Hexe die Milch einer Frau austrocknet, indem sie

* »Verschiedene aufgrund von Erfahrungen gewonnene natürliche und künstliche Heilmittel.«

** »Ein Spruch gegen Kollern im Leib. Folgendes schreibt man auf ein Plättchen Werkblei und hängt es an den Hals.«

ihr Kind umarmt, können wir sagen, daß der volkstümliche Glaube bei diesen Behexungen viel weniger auf die Berührung achtgibt als auf den bösen Blick und auf die magische Kraft der Hexe oder der bösen Fee.

2. Wir behaupten, daß der Begriff der Eigenschaft allein den Glauben an die magischen Tatsachen, wo er zu dominieren scheint, nicht besser erklärt.

Erstens ist der Begriff der Eigenschaft normalerweise nicht allein gegeben. Die Verwendung von Dingen mit Eigenschaften ist gewöhnlich an rituelle Bedingungen geknüpft. Zunächst gibt es Regeln, wie eine Pflanze zu ernten ist: sie schreiben Bedingungen der Zeit und des Ortes vor, legen die Wahl der Mittel und bestimmte Absichten fest und, wenn möglich, anderes mehr. Die Pflanze, die verwendet werden soll, muß am Ufer eines Flüßchens, an einem Kreuzweg, bei Vollmond, um Mitternacht, mit zwei Fingern der linken Hand, von rechts sich nähernd, gepflückt werden, nachdem man die eine oder andere Beziehung hergestellt hat, ohne an dies oder an das zu denken, etc. Dieselben Vorschriften für die Metalle, die tierischen Substanzen... Dann gibt es Anwendungsregeln, die sich auf Zeit, Ort, Quantität beziehen, ohne den ganzen, oft unübersehbaren Aufzug der begleitenden Riten zu zählen, die die Verwendung der Qualitäten wie die Anwendung der sympathetischen Mechanismen erlauben. Es gibt Systeme der Magie, in denen – wie beispielsweise in Indien – jedes Ding, das im magischen Zeremoniell, sei es als untergeordnetes Amulett, sei es als aktive Substanz erscheint, obligatorisch gesalbt oder geopfert wird.

Zweitens wird die magische Eigenschaft nicht als natürlich, absolut und spezifisch dem Ding inhärent begriffen, an das sie sich heftet, sondern immer als relativ äußerlich zugeordnet. Manchmal geschieht dies durch einen Ritus: Opfer, Segen, Berührung mit heiligen oder verfluchten Dingen und Behexung überhaupt. Ansonsten wird die Existenz der jeweiligen Eigenschaft durch einen Mythos erklärt, und auch noch in diesem Falle wird sie als eine akzidentelle und erworbene Eigenschaft angesehen; solche Pflanzen sind unter dem Schritt Christi oder Medeas hochgewachsen; der Eisenhut ist aus den Zähnen der Echidna entstanden; der Besen Donars, die Pflanze des Himmelsadlers sind magische Dinge, deren Wirksamkeit nicht von Natur dem Haselnußstrauch oder dem indischen Kraut eigen ist.

Im allgemeinen wird die magische Eigenschaft, und zwar selbst die spezifische eines Dinges, als an Merkmale geknüpft vorgestellt, die ganz offensichtlich immer als sekundäre Merkmale betrachtet wurden: so die zufällige Form von Steinen, die der Brotfrucht oder Schweinehoden ähneln, durchbohrte Steine, etc.; so die Farbe, die in Indien die Verwandtschaft erklärt, die man zwischen dem Kopf der Eidechse, dem Blei, dem schäumenden Flußwasser und den schadenstiftenden Substanzen annimmt; so auch der Widerstand, der Name, die Seltenheit, der paradoxe Charakter

der Anwesenheit eines Gegenstandes in einer bestimmten Umgebung (Meteoriten, prähistorische Äxte), die Umstände der Entdeckung, etc. Die magische Qualität eines Dinges entsteht also aus einer Art Konvention und allem Anschein nach spielt diese Konvention die Rolle einer Art Mythos oder eines flüchtig umrissenen Ritus. Jedes Ding mit Eigenschaften ist durch seinen Charakter selbst so etwas wie ein Ritus.

Drittens ist der Begriff der Eigenschaft in der Magie so wenig selbständig, daß er sich immer mit einer sehr allgemeinen Idee von Kraft und Natur vermischt. Während die Idee der hervorzubringenden Wirkung sehr präzise ist, bleibt die der speziellen Qualitäten und ihrer unmittelbaren Handlungen immer ziemlich dunkel. Demgegenüber begegnet in der Magie ganz deutlich die Idee von Dingen mit unbegrenzter Wirksamkeit: das Salz, das Blut, der Speichel, die Koralle, das Eisen, die Kristalle, die wertvollen Metalle, die Eberesche, die Birke, der heilige Feigenbaum, der Kampfer, der Weihrauch, der Tabak, etc. verkörpern allgemeine magische Kräfte, die zu besonderer Verwendung und Nutzung geeignet sind. Die Bezeichnungen, die die Magier den Eigenschaften geben, sind im übrigen gewöhnlich höchst allgemein und vage: In Indien verheißen die Dinge entweder Gutes oder Schlechtes, und die Gutes verheißenden Dinge sind Dinge mit *urjas* (Kraft), *tejas* (Glanz), *varcas* (Pracht, Lebenskraft), etc. Für die Griechen und die Modernen sind es göttliche, heilige, geheimnisvolle, Glück und Unglück, etc. bringende Dinge. Mit einem Wort, die Magie sucht den Stein der Weisen, die Allheilmittel, die göttlichen Wasser.

Kehren wir hier noch einmal zu unseren Alchemisten zurück, die eine Theorie der magischen Eigenschaften als sympathetischer Operationen aufgestellt haben. Es sind für sie die Formen, die εἴδη einer generischen Natur, der Natur, φύσις. Löst man die εἴδη auf, findet man die φύσις. Doch wie wir bereits gesagt haben, bleiben sie nicht bei der abstrakten Auffassung dieser Natur stehen, sondern sie begreifen sie in der Gestalt einer Wesenheit, οὐσία, einer Kraft, δύναμις, mit unbegrenzten spirituellen und doch an einen körperlichen Träger gebundenen Eigenschaften. Unmittelbar mit dem Begriff der Natur ist also auch der Begriff der Kraft gegeben. In ihrer abstraktesten Auffassung werden diese Natur und diese Kraft als eine Art unpersönlicher Seele vorgestellt, als abgehobene Macht der Dinge, die gleichwohl eng an sie geknüpft ist, verstandesmäßig, wenngleich unbewußt. Ehe wir die Alchemisten verlassen, erinnern wir daran, daß der Begriff des Geistes nicht nur, wie wir gesehen haben, an den Begriff der Eigenschaft geknüpft, sondern auch umgekehrt dieser in jenem verankert ist. Eigenschaft und Kraft sind zwei untrennbare Ausdrücke, und die Ausdrücke Eigenschaft und Geist verschwimmen oft ineinander: die Wirkungen der *pietra buccata* kommen ihr aus dem darin sitzenden *follettino rosso*.

Hinter dem Begriff der Eigenschaft gibt es noch den Begriff eines Milieus. Es wird durch die von uns schon oft erwähnten Bedingungen der Verwendung der Dinge abgegrenzt, die positiv und negativ sein können. Ihren vollkommenen Ausdruck findet diese Vorstellung schließlich in einer bestimmten Zahl von Traditionen, denen zufolge die Berührung mit einem bestimmten Gegenstand unvermittelt in die magische Welt versetzt: Zauberstäbe, Zauberspiegel, am Karfreitag gelegte Eier. Gleichwohl ist der Rest, den die Idee der Eigenschaft läßt, wenn wir versuchen, die magischen Riten als Produkt und Summe von Eigenschaften zu analysieren, geringer als der bei den sympathetischen Formeln, weil die Idee der Eigenschaft bereits einen Teil der Idee der magischen Kraft und Kausalität zum Ausdruck bringt.

3. Die dämonologische Theorie scheint die Riten, in denen Dämonen vorkommen, sehr gut zu erklären; sie scheint auch diejenigen total zu erklären, die in einer Anrufung oder in einem Befehl an einen Dämonen bestehen. Womöglich könnte man sie auf die Magie insgesamt ausdehnen, während man das, was bei den Dämonen-Riten wesentlich scheint, durch die Idee der Sympathie oder der magischen Eigenschaften nicht erklären kann. Tatsächlich gibt es einerseits keinen magischen Ritus, in dem nicht zumindest bis zu einem bestimmten Grade die Anwesenheit personaler Geister möglich ist, wenn auch nicht notwendig auf sie hingewiesen wird. Andererseits impliziert diese Theorie, daß die Magie in einem speziellen Milieu operiert, daß alles sich notwendig in der Welt der Dämonen abspielt oder genauer: unter solchen Bedingungen, die die Anwesenheit von Dämonen möglich machen. Schließlich verzeichnet sie recht deutlich eines der wesentlichen Merkmale der magischen Kausalität, nämlich ihre Spiritualität. Dennoch hat diese Theorie ihre Schwächen.

Als Dämonen figuriert immer nur ein Teil der Kräfte, die in einem magischen, und selbst in einem dämonischen, Akt impliziert sind. Die Idee spiritueller Personen vermag diese allgemeinen Kräfte, die die Macht der Magier ausmachen, die Kraft der Worte, die Wirksamkeit der Gebärden, die Macht des Blicks, der Absicht, der Bannung des Todes etc. nur schlecht zu repräsentieren. Doch der Begriff der unbestimmten Macht, der uns als Rest der anderen Reihen von Vorstellungen in der Totalvorstellung eines magischen Ritus bleib, ist so wesentlich, daß die Magie ihn in seiner Totalität niemals in einem Dämonen-Ritus in Gestalt von Dämonen auszudrücken imstande war; es muß immer ein Rest bleiben, der ausreicht, um zumindest die theurgische Wirkungsweise des Ritus auf die Dämonen zu erklären, die an sich unabhängig sein könnten und die doch nicht frei sind. Andererseits, während für den Magier die Idee des Geistes sehr gut die Fernwirkung und Vervielfältigung der Wirkung seines Ritus erklärt, erklärt sie ihm weder die Existenz seines Ritus, noch seine Besonderheiten, die sym-

pathetischen Gebärden, magischen Substanzen, rituellen Voraussetzungen, Spezialsprachen, etc. Kurz, die dämonologische Theorie analysiert zwar durchaus einen Teil des von den anderen Formeln übrig gelassenen Restes, doch sie erklärt nur einen Teil und läßt ihrerseits all das als unerklärten Rest, dessen Erklärung den anderen Theorien fast gelang. Der Begriff des Geistes ist also bei den dämonischen Riten notwendig von einem unpersönlichen Begriff einer wirkenden Macht begleitet.

Man kann sich jedoch fragen, ob dieser Begriff der Macht nicht selbst aus dem Begriff des Geistes abgeleitet ist. Es ist eine Hypothese, die zwar noch nicht vertreten wurde, die aber im Rahmen einer streng animistischen Theorie durchaus aufgestellt werden könnte. Ein erster Einwand dagegen wäre dann, daß der Geist in der Magie nicht notwendig etwas Tätiges ist. Alle exorzistischen Riten, die Inkantationen mit Heilwirkung und insbesondere die sogenannten Ursprungszauber haben kein anderes Ziel als einen Geist in die Flucht zu schlagen, dem man seinen Namen, seine Geschichte und was man ihm zu sagen hat, entgegenhält. Der Geist ist also keineswegs der notwendige Antrieb des Ritus; er bildet ganz einfach dessen Gegenstand.

Außerdem sollte man die Wichtigkeit des Begriffs der Person gerade innerhalb der Klasse der Dämonenvorstellungen nicht überbetonen. Wir haben gesagt, daß es Dämonen gab, die unabhängig von den Eigenschaften oder den Riten, die sie nur unvollkommen personifizieren, nichts waren. In ihre Definition geht fast nichts weiter ein als der Begriff des Einflusses und der Übertragung der Wirkung. Es sind ἀπορροίαι, Emanationen. Selbst die Namen der hinduistischen Dämonen beweisen noch die Dürftigkeit ihrer Individualität; *siddhas* (die, die Macht erhalten haben), *viyadharas* (Träger des Wissens); die Namen »Prinz Siddhi, Prinz Śakti« (Macht) haben sich in der Magie der malaiischen Mohammedaner erhalten. Die *manitu* der Algonkin sind ebenfalls alle unpersönlich. Ersichtlich ist dies auch noch aus der häufigen Unbestimmtheit hinsichtlich Zahl und Namen der Dämonen. Gewöhnlich treten sie in Schwärmen auf, als eine Menge anonymer Wesen (Pöbel, *ganas*), oft bezeichnet durch bestimmte Arten gemeinsamer Namen. Man kann sich sogar fragen, ob es in der Klasse der Dämonen wirkliche Personen gibt, abgesehen von den Seelen der Toten, die selber nur selten identifiziert werden, und abgesehen von den Göttern.

Nicht nur sind wir nicht der Auffassung, daß der Begriff spiritueller Macht sich vom Begriff des magischen Geistes herleitet, sondern wir haben sogar Grund zu der Annahme, daß dieser von jenem abhängt. Der Begriff spiritueller Macht führt einerseits tatsächlich zum Begriff des Geistes, denn es ist zu sehen, daß das assyrische *mâmit*, das *manitu* der Algonkin und das irokesische *orenda* als spirituell bezeichnet werden können, ohne dabei ihre Qualität als allgemeine Mächte zu verlieren. Ist nicht andererseits die An-

nahme zulässig, daß der Begriff des magischen Geistes die Summe zweier Begriffe sei: des Begriffs des Geistes und des Begriffs magischer Macht, wobei letzterer nicht notwendig das Attribut des ersteren ist? Der Beweis dafür ist die Tatsache, daß es in der dichten Masse der Geister, mit denen eine Gesellschaft ihr Universum bevölkert, nur eine sehr kleine Anzahl gibt, die, sozusagen kraft Erfahrung, als mächtig anerkannt sind und an die sich die Magie wendet. Damit erklärt sich die Tendenz zur Wucherung der Götter, insbesondere der entthronten oder fremden Götter, die definitionsgemäß mächtige Wesen sind.

So sehr wir also geneigt wären, die animistische Erklärung des Glaubens an die Magie anderen Erklärungen vorzuziehen, entfernen wir uns doch sehr deutlich von der üblichen animistischen Hypothese, indem wir den Begriff spiritueller Kraft zumindest in der Magie für früher als den der Seele halten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die verschiedenen Erklärungen, durch die man den Glauben an magische Akte zu erklären versuchen könnte, einen Rest lassen, den wir nun zu beschreiben haben, ebenso wie wir die Elemente der Magie beschrieben haben. Hier, so möchten wir glauben, liegen die tiefen Gründe des magischen Glaubens.

Schritt für Schritt haben wir uns damit einer Umschreibung dieses neuen Elements, das die Magie ihren unpersönlichen Begriffen und ihren Begriffen von Geist überstülpt, genähert. An dem Punkt, den wir jetzt erreicht haben, begreifen wir dieses Element als einen den beiden genannten Ordnungen von Begriffen übergeordneten Begriff, von dem die anderen, wenn er gegeben ist, bloß abgeleitet sind.

Bei aller Komplexität faßt dieser Begriff in erster Linie die Idee der Macht oder, wie man besser gesagt hat, der »magischen Potentialität« in sich. Es ist die Idee einer Kraft, von der die Kraft des Magiers, die Kraft des Ritus, die Kraft des Geistes lediglich, entsprechend den Elementen der Magie, verschiedene Ausformungen sind. Denn keines dieser Elemente wirkt als solches, sondern eben nur insoweit, als es durch Konvention oder durch spezielle Riten mit diesem Merkmal versehen ist, eine Kraft zu sein, und zwar eine nicht mechanische, sondern magische Kraft. Ansonsten ist der Begriff der magischen Kraft, von diesem Standpunkt gesehen, unserem Begriff mechanischer Kraft vollkommen vergleichbar. Ebenso wie wir Kraft die Ursache von sichtbaren Bewegungen nennen, ebenso ist die magische Kraft im eigentlichen Sinne die Ursache der magischen Wirkungen: Krankheit und Tod, Glück und Gesundheit, etc.

Darüber hinaus umfaßt dieser Begriff die Idee eines Milieus, in dem die fraglichen Mächte wirksam sind. In diesem geheimnisvollen Milieu laufen die Dinge nicht so ab wie in der Welt der Sinne. Die Entfernung schließt

hier die Berührung nicht aus. Vorstellungen und Wünsche werden hier unmittelbar realisiert. Es ist die Welt des Spirituellen und auch der Geister, weil hier alles spirituell ist und Geist werden kann. So unbegrenzt diese Macht und so transzendent diese Welt sein mag, so geschehen dort dennoch alle Dinge nach Gesetzen, nach notwendigen Beziehungen, die zwischen den Dingen gesetzt sind, Beziehungen von Worten und Zeichen zu repräsentierten Objekten, nach Gesetzen der Sympathie allgemein und Gesetzen von Eigenschaften, die durch Klassifikationen kodifizierbaren wären, von derselben Art wie jene, die in *L'Année Sociologique** untersucht worden sind. Der Begriff der Kraft und der Begriff des Milieus sind hier untrennbar; sie fallen absolut zusammen und werden gleichzeitig und mit denselben Mitteln ausgedrückt. Die rituellen Formen, das heißt diejenigen Veranstaltungen, deren Ziel es ist, die magische Kraft zu schaffen, schaffen dementsprechend auch das Milieu und umschließen es vor, während und nach der Zeremonie. Wenn unsere Analyse also richtig ist, finden wir am Grunde der Magie eine in einzigartiger Weise verworrene und unserem Verstand erwachsener Europäer gänzlich fremdartige Vorstellung.

Bisher hat die Religionswissenschaft immer versucht, die Magie durch diskursive Verfahrensweisen gleichartiger individueller Erkenntnisvermögen zu erklären. Die sympathetische Theorie bezieht sich in der Tat auf analoge Verstandesoperationen oder, was aufs selbe hinausläuft, auf die Assoziation der Ideen; die dämonologische Theorie bezieht sich auf die individuelle Erfahrung des Bewußtseins und des Traums; und andererseits wird die Vorstellung der Eigenschaften gewöhnlich als aus Erfahrungen, aus analogischen Verstandesoperationen oder aus wissenschaftlichen Irrtümern resultierend begriffen. Diese zusammengesetzte Idee von Kraft und Milieu entzieht sich dem gegenüber den starren und abstrakten Kategorien unserer Sprache und unserer Vernunft. Aus dem Gesichtswinkel einer intellektualistischen Psychologie des Individuums wäre sie eine Absurdität. Wir wollen sehen, ob nicht eine nicht intellektualistische Psychologie des Menschen im Kollektiv in der Lage sein wird, die Existenz dieser Idee zuzugestehen und sie zu erklären.

III. Das Mana

Ein ähnlicher Begriff existiert in Wirklichkeit in einer bestimmten Anzahl von Gesellschaften. Selbst die Tatsache, daß er besonders in der bereits relativ differenzierten Magie von zwei ethnischen Gruppen, die wir speziell betrachten, eine Rolle spielt, zeigt, wie wohlfundiert unsere Analyse ist.

* E. Durkheim und M. Mauss, »De quelques formes primitives de classification«, a. a. O.

Es ist der Begriff, den wir in Melanesien unter dem Namen *mana* bezeichnet gefunden haben. Nirgendwo ist er besser zu beobachten, und es ist ein Glücksfall, daß er von Codrington (*The Melanesians*, S. 119 und ff., S. 191 und ff., etc.) auf bewundernswerte Weise beobachtet und beschrieben wurde. Das Wort *mana* ist allen im eigentlichen Sinne melanesischen Sprachen gemeinsam und kommt sogar auch in einem Teil der polynesischen Sprachen vor. Das *mana* ist nicht einfach eine Kraft, ein Wesen, sondern es ist auch eine Handlung, eine Qualität und ein Zustand. Anders gesagt, das Wort ist zugleich ein Substantiv, ein Adjektiv und ein Verb. Man sagt von einem Gegenstand, er sei *mana*, wenn man sagen will, daß er diese Qualität habe; in diesem Falle ist das Wort eine Art Adjektiv (das man nicht von einem Menschen aussagen kann). Von einem Wesen, einem Geist, Menschen, Stein oder Ritus sagt man, daß er *mana* habe, das »*mana*, dies oder das zu tun«. Man verwendet das Wort *mana* in verschiedenen Formen verschiedener Konjugationen, und es bedeutet so *mana* haben, *mana* geben, etc. Kurz, dieses Wort subsumiert eine Menge von Ideen, die wir mit folgenden Worten bezeichnen würden: Macht des Zauberers, magische Qualität eines Dinges, magische Dinge, magisches Wesen, magische Macht haben, behext sein, magisch handeln; es stellt uns, in einer einzigen Vokabel zusammengefaßt, eine Reihe von Begriffen vor, deren Verwandtschaft wir geahnt haben, die uns jedoch ansonsten unabhängig voneinander gegeben waren. Es verwirklicht jene Verschmelzung von Handelndem, Ritus und Dingen, die uns in der Magie als fundamental erschien.

Die Idee des *mana* ist eine dieser verworrenen Ideen, von denen wir uns befreit glauben und die wir infolgedessen nur mit Mühe begrifflich fassen können. Sie ist dunkel und verschwommen und doch von einem auf befremdliche Weise genau bestimmten Gebrauch. Sie ist abstrakt und allgemein und dennoch von Konkretem erfüllt. Ihre ursprüngliche, das heißt komplexe und verworrene Natur verbietet es uns, eine logische Analyse vorzunehmen, wir müssen uns darauf beschränken, sie zu beschreiben. Für Codrington erstreckt sie sich auf die Gesamtheit der magischen und religiösen Riten, auf die Gesamtheit der magischen und religiösen Geister und auf die Totalität der Personen und Dinge, die in der Totalität des Ritus vorkommen. Das *mana* ist eigentlich das, was den Wert der Dinge und der Personen ausmacht, magischer Wert, religiöser Wert und sogar sozialer Wert. Die soziale Position der Einzelnen ist der Bedeutung ihres *mana* proportional, insbesondere die Position, die sie in der geheimen Gesellschaft einnehmen; die Wichtigkeit und Unverletzlichkeit der Eigentumstabus hängt vom *mana* des Indviduums ab, welches sie aufrichtet. Reichtum wird für eine Wirkung des *mana* gehalten; auf einigen Inseln bezeichnet das Wort *mana* sogar das Geld.

Die Idee des *mana* setzt sich aus einer Reihe von schwankenden Ideen

zusammen, die alle ineinander verschwimmen. Nacheinander und gleichzeitig ist es Qualität, Substanz und Tätigkeit. – An erster Stelle ist es eine Qualität. Das Ding, das *mana* hat, hat irgend etwas; es ist nicht dieses Ding selbst. Man beschreibt es, indem man sagt, es sei etwas Mächtiges, etwas Schweres; in Saa ist es Warmes, in Tanna ist es Fremdes, Unzerstörbares, Widerständiges, Außerordentliches. – Zweitens ist das *mana* ein Ding, eine Substanz, ein faßbares, jedoch auch unabhängiges Wesen. Aus diesem Grunde kann es nur von Individuen gehandhabt werden, die *mana* haben, in einem *mana*-Akt, das heißt von qualifizierten Individuen und in einem Ritus. Von Natur ist es übertragbar, ansteckend; man teilt das *mana,* das in einem Stein, den man bei der Ernte verwendet, enthalten ist, anderen Steinen mit, indem man sie mit ihm in Berührung bringt. Es wird als materiell vorgestellt: man denkt, man sieht, daß es sich von den Dingen, in welchen es seinen Sitz hat, ablöst; das *mana* rauscht in den Blättern, es entweicht in Gestalt von Wolken, in Gestalt von Flammen. Es vermag sich zu spezialisieren: es gibt *mana,* das reich macht, und *mana,* das tötet. Die *mana*-Gattungen erfahren sogar noch engere Eingrenzungen: auf den Banksinseln gibt es ein spezielles *mana,* das *talamatai,* für ganz bestimmte Arten der Beschwörung und ein anders für den Schadenszauber, der an den Spuren von Individuen vorgenommen wird. – Drittens ist das *mana* eine Kraft und speziell die von spirituellen Wesen, d. h. die Kraft der Seelen der Ahnen und der Naturgeister. Es ist das *mana,* das aus ihnen magische Wesen macht. Tatsächlich sind dies nicht alle Geister unterschiedslos. Bei den Naturgeistern ist ein wesentliches Merkmal, daß sie mit *mana* ausgestattet sind, während dies nicht bei allen Geistern von Verstorbenen der Fall ist; auch *tindalo,* das heißt wirksame Geister, sind nur die Seelen von Häuptlingen, höchstens noch die Seelen von Familienhäuptern und noch spezieller sogar die Seelen derer, bei denen sich das *mana* zu ihren Lebzeiten oder durch Wunder nach ihrem Tode manifestiert hat. Nur diese Seelen verdienen den Namen eines mächtigen Geistes, während die anderen sich in der Menge nichtiger Schatten verlieren.

Wiederum sehen wir hier, daß zwar alle Dämonen Geister sind, nicht aber umgekehrt auch alle Geister Dämonen. Kurz, die Idee des *mana* vermischt sich nicht mit der Idee des Geistes; sie verbinden sich, ohne daß sie jedoch aufhören, zutiefst verschieden zu sein, und zumindest in Melanesien kann man die Dämonologie und insofern die Magie keineswegs allein durch den Animismus erklären. Ein Beispiel: Wenn einer krank ist, führt man in Florida die Krankheit auf ein *mana* zurück, das sich seiner bemächtigt hat; dieses *mana* gehört einem *tindalo,* der seinerseits zum Teil in Beziehung zu einem Magier, *mane kisu* (mit *mana* begabt), steht, der dasselbe *mana* hat oder das *mana,* das ihm erlaubt, auf ihn einzuwirken; zum anderen Teil steht er in Beziehung zu einer Pflanze. Es gibt nämlich eine Reihe von

Pflanzenarten, die mit verschiedenen Arten von *tindalos* zusammenhängen, die durch ihr *mana* die Ursachen verschiedener Krankheiten sind. Das *tindalo,* das es anzurufen gilt, wird folgendermaßen bezeichnet. Nacheinander nimmt man die Blätter verschiedener Pflanzenarten und reibt sie; diejenige, die das *mana* der Krankheit besitzt, die den Patienten befallen hat, erkennt man an einem besonderen Rascheln. Man kann sich also mit Sicherheit an das *tindalo,* d. h. den *mane kisu* wenden, der der Inhaber dieses *tindalo* ist, also an das Individuum, welches mit ihm in Beziehung steht und das allein fähig ist, sein *mana* vom Kranken zurückzuziehen und ihn folglich zu heilen. Hier ist das *mana* also vom *tindalo* abtrennbar, denn es hat seinen Sitz nicht nur im *tindalo,* sondern auch im Kranken, in den Blättern und auch im Magier. Das *mana* existiert und funktioniert also auf unabhängige Weise; es bleibt unpersönlich neben dem persönlichen Geist. Das *tindalo* ist Träger des *mana,* es ist nicht das *mana.* Merken wir nebenbei an, daß dieses *mana* innerhalb einer klassifikatorischen Rubrik zirkuliert und daß die aufeinander wirkenden Wesen in dieser Rubrik erfaßt sind.

Doch das *mana* ist nicht notwendig die Kraft eines Geistes. Es kann die Kraft eines nichtspirituellen Dinges sein, wie beispielsweise eines Steines, der die Brotfrüchte sprießen lassen oder die Schweine mästen soll, eines Krauts, mit dem Regen gemacht wird, etc. Es ist jedoch eine spirituelle Kraft, das heißt es wirkt nicht mechanisch und es bringt seine Wirkungen auch auf Distanz hervor. – Das *mana* ist die Kraft des Magiers; die Namen der Spezialisten, die die Funktion der Magier haben, sind fast überall mit diesem Wort zusammengesetzt: *peimana, gismana, mane kisu,* etc. – Das *mana* ist die Kraft des Ritus. Der Name *mana* wird sogar der magischen Formel verliehen. Doch der Ritus ist nicht nur mit *mana* ausgestattet, er kann selber das *mana* sein. Insofern der Magier und der Ritus *mana* haben, können sie auf die Geister wirken, die *mana* besitzen, sie herbeirufen, ihnen befehlen und sich ihrer bemächtigen. Wenn nun ein Magier ein persönliches *tindalo* hat, so ist das *mana,* mit dessen Hilfe er auf sein *tindalo* wirkt, nicht wirklich von dem verschieden, wodurch dieses *tindalo* wirkt. Wenngleich es also eine unendliche Zahl von *manas* gibt, werden wir doch zu der Annahme geführt, daß diese verschiedenen *manas* bloß dieselbe Kraft sind, die nicht fixiert ist, sondern nur auf die Wesen, Menschen oder Geister, Dinge, Ereignisse, etc. verteilt.

Wir können die Bedeutung dieses Wortes noch erweitern und sagen, daß das *mana* die Kraft par excellence ist, die eigentliche Wirksamkeit der Dinge, die ihre mechanische Wirkung verstärkt, ohne sie aufzuheben. Ihr verdankt sich, daß das Netz hält, daß das Haus fest steht, daß das Boot gut im Wasser liegt. Auf den Feldern ist sie die Fruchtbarkeit; bei den Arzneikräutern ist es die heilende oder todbringende Kraft. Beim Pfeil ist sie das, was tötet, und in diesem Fall wird sie durch Totengebein repräsentiert,

mit dem das Pfeilholz versehen ist. Zu bemerken ist dazu noch, daß die Expertisen europäischer Ärzte gezeigt haben, daß die vergifteten Pfeile in Melanesien lediglich behexte Pfeile sind, Pfeile mit *mana;* gleichwohl werden sie für vergiftet gehalten; man sieht deutlich, daß ihre eigentliche Wirksamkeit auf ihr *mana* und nicht auf ihre Spitze zurückgeführt wird. Ebenso wie im Falle des Dämons ist das *mana* vom *tindalo* verschieden und, es scheint uns, daß es hier noch als eine Qualität zu den Dingen hinzugefügt wird, ohne ihre anderen Qualitäten zu beeinträchtigen, so daß man auch sagen kann, es wird wie ein Ding zusätzlich zu den Dingen hinzugetan. Dieses Mehr ist das Unsichtbare, Wunderbare, Spirituelle und, zusammengenommen, der Geist, in dem alle Wirksamkeit und alles Leben wohnen. Es kann nicht Gegenstand der Erfahrung sein, denn in Wahrheit geht in ihm die Erfahrung auf; der Ritus fügt es den Dingen hinzu und es ist von derselben Natur wie der Ritus. Codrington meinte sagen zu können, daß es das Übernatürliche sei, gelegentlich sagt er jedoch richtiger, es sei *in a way* das Übernatürliche; das bedeutet, daß es zugleich übernatürlich und natürlich ist, da in der ganzen Sinnenwelt ausgebreitet, ihr heterogen und dennoch immanent.

Diese Heterogenität wird immer gespürt und dieses Gefühl manifestiert sich gelegentlich in Handlungen. Das *mana* wird vom Alltagsleben entfernt gehalten. Es ist Gegenstand einer Verehrung, die bis zur Tabuierung gehen kann. Man kann sagen, daß alle tabuierten Dinge *mana* und daß viele *mana*-Dinge tabu sind. Wie wir gesagt haben, ist es das *mana* des Eigentümers oder seines *tindalo,* das den Wert des von ihm auf das Eigentum gelegten Tabus ausmacht. Es besteht gleichfalls Grund zu der Annahme, daß die Plätze, an denen die Beschwörungen stattfinden, die Steine, in denen die *tindalos* sich aufhalten, Plätze und Gegenstände, die mit *mana* besetzt sind, tabu sind. Das *mana* des Steines, in dem ein Geist sitzt, bemächtigt sich des Menschen, der über jenen Stein hinwegschreitet oder dessen Schatten ihn berührt.

Das *mana* ist uns also als etwas nicht bloß Geheimnisvolles, sondern außerdem als etwas Abgetrenntes gegeben. Überblicken wir das Gesagte, so ist das *mana* zunächst eine Handlung einer bestimmten Art, das heißt die spirituelle Handlung auf Distanz, die sich zwischen sympathetischen Wesen vollzieht. Es ist gleichfalls eine Art Äther, unwägbar, mitteilbar und sich aus sich heraus ausbreitend. Das *mana* ist darüber hinaus ein Milieu oder, genauer gesagt, es funktioniert in einem Milieu, welches *mana* ist. Es ist eine Art innerer und Sonderwelt, in der alles so abläuft, als wäre allein das *mana* im Spiel. Es ist das *mana* des Magiers, das durch das *mana* des Ritus auf das *mana* des *tindalo* wirkt, welches seinerseits andere *manas* in Bewegung versetzt, und so weiter. In diesen Aktionen und Reaktionen kommen keine anderen Kräfte als solche des *mana* vor. Sie erzeugen sich

wie in einem geschlossenen Kreis, worin alles *mana* ist und welcher das *mana* sein muß, wenn wir uns so ausdrücken dürfen.

Einen derartigen Begriff treffen wir nicht nur in Melanesien an, wir können ihn vielmehr an bestimmten Indizien in einer ganzen Anzahl von Gesellschaften erkennen, wo eingehendere Forschungen es nicht verfehlen können, ihn ans Licht zu heben. Zunächst verzeichnen wir seine Existenz bei anderen Völkern der malaiisch-polynesischen Sprachfamilie: bei den Malaien findet man ihn durch ein Wort arabischer Herkunft bezeichnet, das von einer semitischen Wurzel kommt, deren Bedeutung enger ist: *kramât* (in der Transskription von Skeat) von *hrm*, was heilig bedeutet. Es gibt Dinge, Plätze, Augenblicke, Tiere, Geister, Menschen und Zauberer, die *kramât* sind, die *kramât* haben, und es sind *kramât*-Mächte, die agieren. Weiter im Norden, im französischen Indochina, drücken die Bahnars gewiß eine der des *mana* analoge Idee aus, wenn sie sagen, daß die Hexe eine *deng* ist, daß sie das *deng* habe und so auf die Dinge wirke. Am anderen Rand des Verbreitungsgebietes der malaiisch-polynesischen Sprachen, in ganz Madagaskar, bezeichnet das Wort *hasina*, dessen Etymologie unbekannt ist, zugleich eine Qualität bestimmter Dinge, ein Attribut bestimmter Wesen, von Tieren oder Menschen, insbesondere aber der Königin, sowie die Riten, die von dieser Qualität beherrscht werden. Die Königin war *hasina*, sie besaß *hasina*, der Tribut, den man ihr entrichtete, der Eid, den man in ihrem Namen leistete, sie alle waren *hasina*. Wir sind überzeugt davon, daß genauere Analysen der neuseeländischen Magie, in der das *mana* eine Rolle spielt, oder auch der Magie der Dajak, bei denen der Medizinmann *manang* heißt, dieselben Resultate erbringen würden wie die Studien zur melanesischen Magie.

Die malaiisch-polynesische Welt hat nicht allein Anspruch auf diesen Begriff. In Nordamerika erhalten wir an einer Reihe von Punkten Hinweise auf ihn. Bei den Huronen (Irokesen) wird er mit dem Namen *orenda* bezeichnet, und die übrigen Irokesen scheinen ihn mit Worten derselben Wurzel bezeichnet zu haben. Hewitt, Hurone von Geburt und ein hervorragender Ethnograph, hat uns eine wertvolle Beschreibung davon geliefert, freilich eher eine Beschreibung als eine Analyse, denn das *orenda* ist nicht leichter zu analysieren als das *mana* *.

Diese Idee ist zu allgemein und zu vage, zu konkret, und sie umfaßt zu viele Dinge und dunkle Qualitäten, als daß wir uns mit ihr ohne weiteres vertraut machen könnten. Das *orenda* ist eine Macht, eine geheimnisvolle Macht. Es kommt nicht in der Natur vor, und es gibt kein lebendiges Wesen, das nicht sein *orenda* hätte. Die Götter, die Geister, die Menschen und

* J. N. B. Hewitt, »Orenda and a Definition of Religion«, *American Anthropologist*, Bd. 4, 1902, S. 33–46.

die wilden Tiere sind mit *orenda* begabt. Die Naturerscheinungen wie das Unwetter sind vom *orenda* der Geister dieser Erscheinungen erzeugt. Der glückliche Jäger ist der, dessen *orenda* das *orenda* des Wildes geschlagen hat. Das *orenda* von schwer zu fangenden Tieren wird intelligent und bösartig genannt. Überall bei den Huronen sieht man Kämpfe von *orendas* ebenso wie man in Melanesien Kämpfe von *manas* sieht. Auch das *orenda* ist von den Dingen, denen es anhaftet, so sehr verschieden, daß man es ausatmen und schleudern kann: Der Geist, der Unwetter macht, schleudert sein von den Wolken repräsentiertes *orenda*. Das *orenda* ist der Ton, den die Dinge von sich geben; Tiere, die schreien, Vögel, die singen, die rauschenden Bäume, der flüsternde Wind drücken ihr *orenda* aus. Ebenso gehört die Stimme des Zauberers zum *orenda*, und das *orenda* der Dinge ist eine Art Bezauberung. Der Name der Huronen für die mündliche Formel ist kein anderer als eben *orenda*, und im übrigen bezeichnet *orenda* in seiner eigentlichen Bedeutung Gebete und Gesänge. Diese Bedeutung des Wortes wird durch die entsprechenden Worte in den anderen irokesischen Dialekten bestätigt. Doch obgleich die Inkantation das *orenda* par excellence ist, teilt uns Hewitt ausdrücklich mit, daß auch jeder Ritus *orenda* ist; auch hierin nähert sich das *orenda* dem *mana*. Vor allem ist das *orenda* die Macht des Schamanen. Er wird *rareñ' diowá'ne* genannt, einer, dessen *orenda* groß und mächtig ist. Ein Prophet oder Wahrsager *ratreñ'dăts* oder *hatreñ'-dótha* ist einer, der habituellerweise sein *orenda* ausatmet oder ausgießt und so die Geheimnisse der Zukunft erfahren hat. Es ist das *orenda*, das in der Magie wirksam ist. »Alles, was sie verwendet, soll vom *orenda* besetzt sein und durch das *orenda*, nicht durch physikalische Eigenschaften wirken. Es macht die Kraft der Zaubermittel, Amulette, Fetische, Maskotten, Glücksbringer und, wenn man so will, der Arzneien aus.« Eine spezielle Funktion hat es beim Schadenszauber. Kurz, alle Magie kommt aus dem *orenda*.

Wir haben ein Indiz, das die Annahme erlaubt, daß das *orenda* entsprechend den symbolischen Klassifikationen wirksam ist. »Die Zikade wird *Reifebringer des Mais* genannt, denn sie singt an den heißen Tagen, ihr *orenda* läßt die Hitze kommen, die den Mais wachsen läßt; der Hase ›singt‹ und sein *orenda* hat Macht über den Schnee *(controlled the snow)*; die Höhe, in der er die Blätter von den Sträuchern frißt, bestimmt sogar die Höhe des Schneefalls (sic).« Der Hase ist das Totem eines Clan der einen der Phratrien der Huronen und dieser Clan hat die Macht, Nebel zu erzeugen und Schnee fallen zu lassen. Es ist also das *orenda*, das die Einheit der verschiedenen Elemente, der Klassen ausmacht, in die einerseits der Hase, sein Totemclan, der Nebel, der Schnee und andererseits die Zikade, die Hitze und der Mais gehören. In der Klassifikation kommt ihm die Rolle des Mittels und der Ursache zu. Darüber hinaus geben uns diese Texte eine

Idee davon, wie sich die Irokesen die Kausalität vorstellen. Die Ursache par excellence ist für sie die Stimme. Zusammenfassend können wir sagen, daß *orenda* weder das materielle Vermögen, noch die Seele, noch der individuelle Geist, noch die Stärke und die Kraft ist. Tatsächlich zeigt Hewitt, daß es andere Ausdrücke gibt, um diese verschiedenen Ideen zu bezeichnen, und seine Definiton des *orenda* lautet richtig: »Ein Vermögen oder eine hypothetische Potentialität, auf geheimnisvolle Weise Wirkungen hervorzubringen.«

Der berühmte Begriff des *manitu* bei den Algonkin, insbesondere den Ojibwa, entspricht in etwa unserem melanesischen *mana*. Das Wort *manitu* bezeichnet laut Pater Thavenet, dem Verfasser eines noch ungedruckten ausgezeichneten französischen Wörterbuchs der Algonkinsprache, keineswegs einen Geist, sondern jede Art von magischen oder religiösen Wesen, Kräften und Qualitäten (Tesa, *Studi del Thavenet*, Pisa 1881, S. 17). »Es bedeutet Sein, Substanz, Belebtsein, und es ist ziemlich sicher, daß zu einem gewissen Grade jedes Wesen, das eine Seele hat, ein *manitu* ist. Näher bezeichnet es jedoch jedes Wesen, das noch keinen Gattungsnamen trägt und das nicht vertraut ist: Von einem Salamander, vor dem sie Angst hatte, sagte eine Frau, es sei ein *manitu*; man macht sich über sie lustig, indem man ihr seinen Namen nennt. Die Perlen der Händler sind die Schuppen eines *manitu*, und die Fahne, dieses wunderbare Ding, ist die Haut eines *manitu*. Ein *manitu* ist ein Individuum, das außerordentliche Dinge tut, der Schamane ist ein *manitu*; die Pflanzen haben *manitu*; und ein Zauberer, einen Zahn einer Klapperschlange zeigend, sagte, sie sei *manitu*; als man herausfand, daß er nicht tötete, meint er, daß er kein *manitu* mehr habe.«

Laut Hewitt bezeichnen bei den Sioux die Worte *mahopa, yube* (Omaha) und *wakan* (Dakota) ebenfalls die magische Macht und Qualität.

Bei den Soshonen hat nach Hewitt das Wort *pokunt* im allgemeinen denselben Wert, dieselbe Bedeutung wie das Wort *manitu* bei den Algonkin; und Fewkes, der Beobachter der Hopi und Moki, behauptet, daß bei den Pueblo allgemein derselbe Begriff allen magischen und religiösen Riten zugrundeliegt. Mooney scheint ein Äquivalent bei den Kiowa nachweisen zu können.

In Mexiko und Mittelamerika meinen wir in dem Ausdruck *naual* einen entsprechenden Begriff erkennen zu können. Dieser Begriff ist so beständig und so verbreitet, daß man aus ihm das Kennzeichen aller als Nagualismus bezeichneten religiösen und magischen Systeme hat machen wollen. Das *naual* ist ein Totem, gewöhnlich ein individuelles. Doch es ist mehr, es ist eine Art einer viel umfassenderen Gattung. Der Zauberer ist *naual*, er ist ein *nauali;* das *naual* ist speziell seine Fähigkeit, sich zu verwandeln, seine Metamorphose und seine Inkarnation. Daran sieht man, daß das individuelle Totem, die dem Individuum von Geburt an assoziierte Tierart nur

eine der Gestalten des *naual* ist. Nach Seler * bedeutet das Wort etymologisch geheime Wissenschaft, und all die verschiedenen Bedeutungen und ihre Ableitungen hängen mit der ursprünglichen Bedeutung »Denken« und »Geist« zusammen. In den Nauhatl-Texten bedeutet das Wort das Verborgene, Eingehüllte, Verkleidete. Es scheint sich hier um den Begriff eines spirituellen geheimnisvollen und abgetrennten Vermögens zu handeln, das durchaus dem entspricht, was die Magie voraussetzt.

In Australien trifft man einen Begriff derselben Art, doch ist er auf die Magie beschränkt und sogar noch spezieller auf den Schadenzauber. Der Stamm der Gegend von Perth gibt ihm den Namen *boolya*. In Südneuwales bezeichnen die Schwarzen mit dem Wort *koochie* den bösen Geist, den bösen persönlichen und unpersönlichen Einfluß, und wahrscheinlich hat das Wort dieselbe Extension. Es ist auch das *arungquiltha* der Aranda. Diese »böse Macht«, die von den Behexungsriten freigesetzt wird, ist zugleich eine Qualität, eine Kraft und ein aus sich selbst existierendes Ding, das von den Mythen beschrieben wird und dem sie einen Ursprung zuweisen.

Die Seltenheit der bekannten Exemplare dieses Begriffs von magischer Kraft oder magischem Medium braucht nicht daran zweifeln zu lassen, daß er universell gewesen ist. Über Tatsachen dieser Art sind wir tatsächlich nur sehr schlecht informiert: Obgleich wir die Irokesen seit dreihundert Jahren kennen, ist es gerade ein Jahr her, daß unsere Aufmerksamkeit erstmals auf das *orenda* gelenkt wurde. Außerdem kann dieser Begriff existiert haben, ohne daß er uns ausgedrückt wurde: Das Bedürfnis eines Volkes, eine derartige Idee ausdrücklich zu formulieren, ist nicht größer als das, die Regeln seiner Grammatik auszusprechen. In der Magie, wie in der Religion, wie in der Linguistik sind es die unbewußten Ideen, die wirksam sind. Einige Völker haben vielleicht kein bestimmtes Bewußtsein von dieser Idee entwickelt, während andere das intellektuelle Stadium, in dem diese Idee normal funktionieren kann, bereits hinter sich gelassen haben. Jedenfalls haben sie ihr keinen adäquaten Ausdruck geben können. Manche Völker haben ihren alten Begriff magischer Macht eines Teils seines anfänglichen geheimnisvollen Inhalts entleert, so daß er halbwegs wissenschaftlich geworden ist, wie dies bei den Griechen der Fall ist. Andere Völker dagegen haben den Begriff, nachdem sie eine vollständige Dogmatik, Mythologie und Dämonologie ausgebildet hatten, weitgehend dadurch reduziert, daß sie alles Verschwommene und Dunkle in mythische Ausdrücke übersetzt haben und so zumindest dem Anschein nach die magische Macht überall dort, wo es sie zu erklären galt, durch den Dämon, durch

* Siehe Kap. I, Anm. 4.

Dämonen oder durch metaphysische Entitäten ersetzt haben. Dies ist in Indien der Fall. Damit hat man den Begriff nahezu zum Verschwinden gebracht.

Dennoch lassen sich Spuren von ihm wiederfinden. In Indien trifft man sie zerstreut in den Namen von Glanz, Ruhm, Kraft, Zerstörung, Schicksal, Heilmittel und Kraft der Pflanzen. Schließlich hängt unserer Meinung nach der Grundbegriff des hinduistischen Pantheismus, der des *brahman*, engstens mit dem genannten Begriff zusammen und scheint ihn sogar fortzuführen, wenn man nur, hypothetisch, davon ausgeht, daß das vedische *brahman* mit dem der Upanishaden und der Hinduphilosophie identisch sind. Kurz, wir sind der Auffassung, daß sich eine wirkliche Metempsychose der Begriffe vollzogen hat, deren Anfang und Ende wir sehen, ohne die Zwischenglieder fassen zu können. In den vedischen Texten – von den ältesten bis zu den jüngsten – bedeutet das Wort *brahman* (Neutrum) Gebet, Formel, Zaubermittel, Ritus und magische oder religiöse Macht des Ritus. Außerdem trägt der Zauberpriester den Namen *brahman* (Maskulinum). Zwischen beiden Worten besteht ein Unterschied, der gewiß genügt, um eine Verschiedenheit der Funktionen, nicht aber einen Gegensatz der Begriffe zu markieren. Die Brahmanenkaste ist die der *brahmanas*, das heißt derer, die *brahman* besitzen. Das *brahman* ist das, wodurch die Menschen und die Götter wirken, und spezieller ist es die Stimme. Darüber hinaus findet man bereits einige Texte, die es Substanz nennen, das Herz der Dinge *(pratyantam)* und was in ihrem Innern ist: dies sind gerade Atharva-Texte, das heißt Texte der Veda der Magier. Der genannte Begriff vermischt sich jedoch schon mit dem des Gottes Brahma, ein Maskulinum, das aus dem Thema des *brahman* entwickelt wurde, das hervorzutreten beginnt. Von den theosophischen Texten an verschwindet das rituelle *brahman* und es bleibt nichts als das metaphysische *brahman*. Das *brahman* wird das abgehobene und immanente aktive Prinzip des Ganzen der Welt, das *brahman* ist das Wirkliche und alles übrige ist nichts als Illusion. Daraus folgt, daß wer immer sich durch die Mystik (*yoga:* Vereinigung) ins Herz des *brahman* versetzt, ein *yogin*, *yogiśvara* und ein *siddha* wird, das heißt, er hat alle magischen Kräfte erlangt (*siddhi:* Erlangen), und dadurch, sagt man, versetzt er sich in einen Zustand, Welten zu schaffen. Das *brahman* ist das erste, totale, losgelöste, belebte und träge Prinzip des Universums. Es ist die Quintessenz. Außerdem ist es neben den drei Veden auch noch die vierte, das heißt es ist die Religion und die Magie.

In Indien hat nur der mystische Fond des Begriffes Bestand gehabt. In Griechenland ist von ihm kaum mehr als das wissenschaftliche Gerippe übrig. Einen Aspekt seiner haben wir in der φύσις vor uns, bei der die Alchemisten in letzter Analyse stehenbleiben, und auch in Gestalt der δύναμις, der letzten Triebkraft der Astrologie, Physik und Magie. Die

δύναμις ist die Tätigkeit der φύσις und diese der Akt der δύναμις. Man kann die φύσις als eine Art der materiellen Seele definieren, die nicht individuell und übertragbar ist, eine Art unbewußten Verstandes der Dinge. Sie steht, kurz gesagt, dem *mana* noch sehr nahe.

Wir sind also zu dem Schluß berechtigt, daß überall ein Begriff existiert hat, der den der magischen Macht einhüllt. Es ist der Begriff einer reinen Wirksamkeit, die gleichwohl eine materielle und lokalisierbare, zugleich aber spirituelle Substanz ist, die auf Distanz und dennoch durch direkte Verbindung, wenn nicht durch Berührung wirkt, beweglich und bewegend, ohne sich zu bewegen, unpersönlich und in persönliche Formen gekleidet, teilbar und kontinuierlich. Unsere vagen Ideen der Chance und der Quintessenz sind nur blasse Überlebsel dieses viel reicheren Begriffs. Wie wir gesehen haben, ist auch zur gleichen Zeit eine Kraft, ein Medium, eine Welt für sich und doch zur anderen Welt gehörig. Um besser zum Ausdruck zu bringen, wie die Welt der Magie auf der anderen Welt aufruht, ohne sich von ihr loszumachen, könnte man auch sagen, daß in ihr sich alles so abspielt, als wenn sie in einer vierten Dimension des Raumes konstruiert wäre, deren sozusagen okkulte Existenz durch einen Begriff wie den des *mana* ausgedrückt würde. Das Bild paßt vor allem deswegen so gut, weil sich die modernen Magier, nachdem eine Geometrie mit mehr als drei Dimensionen entwickelt wurde, dieser Spekulationen bemächtigt haben, um ihre Riten und ihre Ideen zu rechtfertigen.

Dieser Begriff gibt sehr gut von dem Rechenschaft, was in der Magie vorgeht. Er begründet die notwendige Idee einer über der Realität liegenden Sphäre, in der sich die Riten abspielen und in die der Magier vordringt, die von den Geistern belebt und von den magischen Ausstrahlungen durchzuckt wird. Auf der anderen Seite legitimiert er die Macht des Magiers, rechtfertigt die Notwendigkeit formeller Akte, die schöpferische Kraft der Worte, die sympathetischen Verknüpfungen, die Übertragung von Qualitäten und Einflüssen. Schließlich erklärt er die Anwesenheit der Geister und ihr Eingreifen, weil er jede magische Kraft als spirituelle zu begreifen lehrt. Schließlich motiviert er den allgemeinen Glauben, der sich an die Magie heftet, da sich die Magie auf ihn reduziert, wenn man sie einmal von allen ihren Umhüllungen befreit, und er nährt diesen allgemeinen Glauben, weil er alle Formen, in die sich die Magie kleidet, belebt.

Durch diesen allgemeinen Glauben wird die Wahrheit der Magie jeglicher Diskussion entzogen, so daß sich sogar der Zweifel zu ihren Gunsten auswirkt. Tatsächlich ist dieser Begriff sogar die eigentliche Voraussetzung für das magische Experimentieren und er erlaubt die ungünstigsten Fakten im Sinne des vorgefaßten Urteils zu interpretieren. Er selbst entzieht sich faktisch jeder Überprüfung. Er ist a priori, vor jeder Erfahrung gegeben. Streng genommen ist er an sich keine Vorstellung der Magie, wie dies

die Sympathie, die Dämonen, die magischen Eigenschaften sind, vielmehr lenkt er die magischen Vorstellungen, ist ihre Bedingung und ihre notwendige Form. Er hat die Funktion einer Kategorie und ermöglicht die magischen Ideen wie die Kategorien die menschlichen Ideen ermöglichen. Die Rolle einer unbewußten Kategorie des Verstandes, die wir diesem Begriff zuweisen, wird von den Tatsachen klar zum Ausdruck gebracht. Wir haben gesehen, wie selten dieser Begriff zu Bewußtsein gelangt, und daß er noch seltener im Bewußtsein seinen Ausdruck fand. Dies hat seinen Grund darin, daß sie der Magie inhärent ist wie die Postulate Euklids unserer Auffassung vom Raume.

Es versteht sich jedoch, daß diese Kategorie nicht im individuellen Verstand gegeben ist, wie dies die Kategorien von Zeit und Raum sind; Beweis dafür ist, daß sie durch die Fortschritte der Zivilisation stark hat zurückgedrängt werden können und daß sie ihrem Inhalt nach in den verschiedenen Gesellschaften und in den verschiedenen Phasen des Lebens einer einzigen Gesellschaft variiert. Im Bewußtsein der Individuen existiert diese Kategorie nur aufgrund der Existenz der Gesellschaft, so wie die Ideen der Gerechtigkeit und des Wertes; wir wollen damit sagen, daß es eine Kategorie des kollektiven Denkens ist.

Aus unserer Analyse folgt auch, daß der Begriff des *mana* derselben Ordnung angehört wie der Begriff des Heiligen. Zunächst einmal vermischen sich die beiden Begriffe in einer Reihe von Fällen: namentlich die Idee des *manitu* bei den Algonkin, die Idee des *orenda* bei den Irokesen und in Melanesien die Idee des *mana* sind ebensowohl magisch wie religiös. Darüber hinaus bestehen in Melanesien, wie wir gesehen haben, Beziehungen zwischen dem Begriff des *mana* und dem des Tabu; wir haben gesehen, daß eine bestimmte Anzahl *mana*-Dinge tabu waren, daß aber tabu nur Dinge waren, die *mana* besaßen. Ebenso sind bei den Algonkin zwar alle Götter *manitu,* doch sind nicht alle *manitus* Götter. Folglich ist der Begriff des *mana* nicht nur allgemeiner als der des Heiligen, sondern dieser ist sogar in jenem enthalten, er bildet einen gewissen Ausschnitt aus ihm. Wahrscheinlich ist es zutreffend, daß das Heilige eine Art der Gattung *mana* ist. Unter den magischen Riten hätten wir demnach nicht bloß den Begriff des Heiligen, den wir dort suchten, gefunden, sondern wir hätten sogar seinen Stamm entdeckt.

Doch wir kommen nochmals auf das Dilemma unseres Vorwortes * zurück. Entweder die Magie ist ein soziales Phänomen und der Begriff des Heiligen ist gleichfalls ein soziales Phänomen, oder die Magie ist kein

* Hier als Anhang, S. 176 ff.

soziales Phänomen und ebensowenig ist es also auch der Begriff des Heiligen. Ohne hier jetzt in spezielle Überlegungen zum Begriff des Heiligen einzutreten, können wir einige Bemerkungen machen, um den sozialen Charakter sowohl der Magie wie des Begriffs des *mana* zu erweisen. Die Qualität des *mana* oder des Heiligen haftet an Dingen, die in der Gesellschaft eine ganz speziell definierte Position einnehmen, so daß sie häufig den Eindruck erwecken, als fielen sie aus der Alltagswelt heraus und entzögen sich dem alltäglichen Gebrauch. Dinge dieser Art nun nehmen in der Magie einen beträchtlichen Raum ein, sie sind ihre lebendigen Kräfte.

Wesen und Dinge, die in ausgezeichneter Weise magisch sind, sind die Seelen der Verstorbenen und alles, was mit dem Tode zusammenhängt: ein Beweis dafür ist der eminent magische Charakter der universellen Praxis der Totenbeschwörung, ein weiterer Beweis ist die überall der Hand des Toten zugesprochene Kraft, deren Berührung ebenso wie der Tod selbst unsichtbar macht, und zahllose andere Tatsachen. Dieselben Toten sind gleichermaßen Gegenstand von Grabriten, gelegentlich auch von Ahnenkulten, in denen deutlich wird, wie sehr ihr Zustand von dem der Lebenden verschieden ist. Vielleicht wird man uns darauf hinweisen wollen, daß die Magie in bestimmten Gesellschaften nicht mit allen Toten zu tun hat, sondern vor allem mit denen, die gewaltsam zu Tode gekommen sind, vor allem aber mit den Verbrechern. Dies ist ein weiterer Beweis für das, was wir zeigen möchten, denn sie sind ja Gegenstand von Überzeugungen und Riten, die aus ihnen nicht nur von den Sterblichen, sondern auch von den anderen Toten völlig verschiedene Wesen machen. Doch im allgemeinen bilden alle Toten gegenüber den Lebenden eine Welt für sich, aus der der Magier seine tödlichen Kräfte, seine Zaubermittel schöpft.

Ebenso werden die Frauen, deren Rolle in der Magie theoretisch so bedeutsam ist, nur deshalb für Magierinnen oder Trägerinnen von Kräften gehalten, weil sie eine ganze besondere soziale Position innehaben. Man hält sie für qualitativ von den Männern verschieden und mit spezifischen Kräften begabt: Die Regel, die geheimnisvollen sexuellen Vorgänge und die Schwangerschaft sind nichts als die Zeichen der Qualitäten, die man ihnen zuspricht. Die Gesellschaft – die der Männer – hegt den Frauen gegenüber starke soziale Gefühle, die sie ihrerseits respektieren oder gar teilen. Daraus ergibt sich ihre rechtliche und insbesondere ihre verschiedene oder untergeordnete religiöse Lage. Gerade darin jedoch ist begründet, daß sie der Magie geweiht sind und daß diese ihnen eine Stellung zuweist, die eine gerade Umkehrung ihrer Stellung in der Religion ist. Die Frauen setzen beständig böse Einflüsse frei. *Nirrtir hi strī,* »die Frau, das ist der Tod«, heißt es in den alten brahmanischen Texten (*Maitrayānī samhitā,* 1, 10, 11). Gemeint ist das Elend und die Hexerei. Die Frauen haben den bösen Blick. Das also ist der Grund dafür, daß die Aktivität der Frauen in

der Magie, obgleich geringer als die Männer sie haben erscheinen lassen, dennoch größer ist als ihre Aktivität in der Religion.

Wie diese beiden Beispiele zeigen, resultiert der magische Wert aus der Stellung, die sie in der Gesellschaft relativ zueinander oder der Gesellschaft gegenüber einnehmen. Die beiden Begriffe magischer Fähigkeit und sozialer Position fallen in dem Maße zusammen als der eine den anderen erzeugt. Es handelt sich bei der Magie letztlich immer um aufeinander bezügliche Werte. Sie beruhen in Wirklichkeit nicht auf Qualitäten, die den Dingen und Personen inhärent sind, sondern auf dem Platz und dem Rang, die ihnen von der souveränen öffentlichen Meinung und durch deren Vorurteile, zugewiesen wird. Diese sind sozialer Natur und beruhen nicht auf Erfahrung. Ein schlagender Beweis dafür ist die magische Macht der Worte und die Tatsache, daß die magische Kraft der Worte häufig an ihrem Namen hängt, woraus folgt, daß die fraglichen Werte wegen ihrer Abhängigkeit von den Dialekten und Sprachen auf Stämme und Nationen beschränkt sind. Die Dinge und die Wesen, sowie die Akte sind also hierarchisch geordnet und gebieten einander wechselseitig, und in dieser Ordnung treten die magischen Handlungen auf, wenn sie vom Magier auf eine bestimmte Klasse von Geistern, von dieser auf eine andere Klasse übergehen und so fort, bis schließlich die Wirkung eintritt. Der Ausdruck »magische Potentialität«, den Hewitt für die Begriffe *mana* und *orenda* verwendet, hat etwas Bestechendes, weil er gerade die Existenz einer Art magischen Potentials impliziert, und dies ist es ja in der Tat, was wir gerade beschrieben haben. Was wir relative Position oder aufeinander bezüglichen Wert der Dinge genannt haben, können wir ebensogut Differenz des Potentials nennen, denn durch diese Differenzen wirken die Dinge aufeinander. Es genügt uns also nicht zu sagen, daß die Qualität des *mana* an bestimmten Dingen haftet, weil sie in der Gesellschaft eine bestimmte Position zueinander einnehmen, sondern wir müssen sagen, daß die Idee des *mana* nichts anderes ist als die Idee dieser Werte, also dieser Differenzen des Potentials. Damit ist dieser Begriff, der die Magie begründet, als ganzer erfaßt, und folglich auch das Ganze der Magie. Es versteht sich von selbst, daß ein derartiger Begriff keinen Seinsgrund außerhalb der Gesellschaft hat, daß er vom Standpunkt der reinen Vernunft absurd ist und daß er lediglich aus der Funktionsweise des kollektiven Lebens resultieren kann.

Wir sehen in diesen von der Idee des *mana* beherrschten Hierarchien von Begriffen nicht das Produkt vielfältiger künstlicher Konventionen, die zwischen den einzelnen, Magiern und Laien, vereinbart und dann traditionellerweise im Namen der Vernunft akzeptiert wurden, obgleich sie von ursprünglichen Irrtümern befleckt waren. Ganz im Gegenteil, wir glauben, daß die Magie, ganz wie die Religion, eine Sache der Gefühle ist. Genauer gesagt, um die abstruse Sprache der modernen Theologie zu verwenden, ist

die Magie, wie die Religion, ein Spiel von »Werturteilen«, das heißt von gefühlsmäßigen Aphorismen, die verschiedenen Gegenständen, die in ihr System einbezogen sind, verschiedene Qualitäten zusprechen. Diese Werturteile sind jedoch nicht das Werk des individuellen Geistes, sondern sie sind der Ausdruck sozialer Gefühle, die sich teils zwangsläufig und universell, teils zufällig angesichts bestimmter, in ihrer Mehrzahl willkürlich ausgewählter Dinge – Pflanzen und Tiere, Gewerbe und Geschlechter, Sterne, Meteore, Elemente, physikalische Phänomene, Unebenheiten des Bodens, Stoffe, etc. – gebildet haben. Der Begriff des *mana* ist wie der des Heiligen in letzter Analyse nichts als die Spezies derjenigen Kategorie des kollektiven Denkens, die diese Urteile begründet, eine Klassifikation der Dinge anordnet, die einen trennt, die anderen vereint, und Linien ihres Einflusses aufeinander festlegt oder Schranken der Isolierung errichtet.

IV. Kollektive Zustände und kollektive Kräfte

Wir könnten hier einhalten und sagen, daß die Magie ein soziales Phänomen ist, da wir unter allen ihren Manifestationen einen kollektiven Begriff gefunden haben. Doch nach unserem jetzigen Eindruck scheint uns dieser Begriff des *mana* noch zu sehr vom Mechanismus des sozialen Lebens abgelöst; er ist noch zu sehr etwas Verstandesmäßiges, und wir sehen nicht, woher er kommt und auf welchem Boden er sich gebildet hat. Wir wollen deswegen den Versuch machen, noch tiefer vorzudringen bis wir auf Kräfte, kollektive Kräfte, stoßen, von denen wir sagen können, daß die Magie ihr Produkt und die Idee des *mana* ihr Ausdruck ist.

Betrachten wir für diesen Zweck einen Augenblick die magischen Vorstellungen und Operationen als Urteile. Diese Betrachtungsweise ist gerechtfertigt, weil jede Art magischer Vorstellung die Form eines Urteils annehmen kann, und weil jede Art magischer Operation aus einem Urteil, wenn nicht aus einem Schluß hervorgeht. Nehmen wir als Beispiel die folgenden Aussagen: Der Magier levitiert seinen Astralleib; die Wolke ist vom Rauch einer solchen Pflanze erzeugt worden; der Geist ist durch den Ritus verwandelt worden. Wir werden in einer ganz dialektischen und, wenn man so will, ganz kritischen Weise – wobei wir die etwas dunkle, doch bequeme Sprache Kants verwenden – sehen, daß derartige Urteile sich einzig in der Gesellschaft und durch ihr Dazwischentreten erklären lassen.

Sind es analytische Urteile? Tatsächlich kann man sich diese Frage stellen, denn die Magier, die die Theorie der Magie entwickelt haben, und in ihrem Gefolge die Anthropologen haben den Versuch gemacht, sie auf analytische Ausdrücke zu reduzieren. Der Magier, sagen sie, schließt vom

Gleichen auf Gleiches, wenn er das Gesetz der Sympathie anwendet, er reflektiert über seine Kräfte oder über seine Hilfsgeister. Der Ritus bewegt, definitionsgemäß, den Geist; der Magier levitiert seinen Astralleib, weil dieser Leib er selbst ist; der Rauch der Sumpfpflanze läßt die Wolke kommen, weil er die Wolke ist. Wir sind jedoch zu dem Ergebnis gekommen, daß diese Reduktion auf analytische Urteile ganz theoretisch ist und daß sich die Dinge im Geist des Magiers anders abspielen. Er führt in seine Urteile immer einen ganz heterogenen Ausdruck ein, der auf seine logische Analyse nicht reduzierbar ist – Kraft, Macht, φύσις oder *mana*. Der Begriff magischer Wirksamkeit ist immer präsent und er spielt, alles andere als nebensächlich, in gewisser Weise die Rolle, die die Kopula in der Aussage spielt. Es ist dieser Begriff magischer Wirksamkeit, der die magische Idee setzt, ihr Sein, Realität und Wahrheit gibt, und man ist sich ihrer Bedeutsamkeit bewußt.

Fahren wir weiter fort, die Philosophen nachzuahmen. Sind die magischen Urteile synthetische Urteile *a posteriori?* Sind die Synthesen, auf denen sie beruhen, gänzlich in der individuellen Erfahrung gegeben? Doch wie wir gesehen haben, hat die sinnliche Erfahrung niemals den Beweis für ein magisches Urteil geliefert; die objektive Realität hat dem Geist niemals eine Aussage der Art, wie wir sie oben formuliert haben, aufgezwungen. Es ist evident, daß man niemals anders als mit den Augen des Glaubens einen Astralleib sieht, Rauch, der es regnen läßt, geschweige denn einen unsichtbaren Geist, der einem Ritus gehorcht.

Wird man also sagen müssen, daß diese Aussagen auf den subjektiven Erfahrungen sei es der Teilnehmenden oder der Magier beruhen? Wird man sagen, die Zuschauer sähen die Dinge sich realisieren, weil sie es wünschen, und die Magier hätten Ekstasen, Halluzinationen oder Träume, in denen die unmöglichen Synthesen selbstverständlich werden? Wir wollen keineswegs die Bedeutung des Wunsches und des Traumes in der Magie leugnen, doch wollen wir im Augenblick noch nicht davon sprechen. Wenn wir nun einmal für einen Moment zugestehen, daß es zwei Quellen der Erfahrung gibt, deren Verknüpfung die Magie zustandebringen würde, so wird sehr schnell deutlich, daß, wenn wir bloß Individuen berücksichtigen, sie in deren Geist tatsächlich zu keiner Harmonie fänden. Stellen wir uns, soweit dies überhaupt möglich ist, den Geisteszustand eines kranken Australiers vor, der den Zauberer holen läßt. Offensichtlich spielen sich in ihm eine ganze Reihe von Suggestionsphänomenen ab, die bewirken, daß er aus Hoffnung genesen wird oder daß er sich sterben läßt, weil er sich dazu verurteilt glaubt. Der Schamane seinerseits tanzt, fällt in Katalepsie und träumt. Sein Traum entführt ihn ins Jenseits und er kehrt ganz erschöpft von einer langen Reise in die Welt der Seelen, der Tiere und der Geister zurück und durch eine geschickte Täuschung gelingt es ihm, aus dem Leib

des Patienten einen kleinen Kristall zu ziehen, von dem er sagt, es sei der Zauber, der die Krankheit verursacht habe. Dieser Sachverhalt schließt zwei subjektive Erfahrungen ein, doch besteht zwischen dem Traum des einen und dem Wunsch des anderen ein Mißverhältnis. Von dem Taschenspielertrick am Schluß abgesehen tut der Magier nichts, was den Bedürfnissen und Ideen seines Klienten entspräche. Die beiden sehr intensiven Zustände der beiden Individuen kommen überhaupt nur im Augenblick der Taschenspielerei zur Deckung. Es gibt also in diesem einzigen Moment keine wirkliche psychologische Erfahrung mehr, weder auf der Seite des Magiers, der sich in diesem Punkt keiner Täuschung hingeben kann, noch auf der Seite seines Klienten; denn dessen vorgebliche Erfahrung ist nichts als eine Wahrnehmungstäuschung, die einer Kritik absolut nicht standzuhalten vermöchte und folglich nicht wiederholt werden könnte, wenn sie nicht durch die Tradition oder durch einen beständigen Glaubensakt gestützt würde. Subjektive Zustände von Individuen, die so schlecht aufeinander eingestellt sind wie die von uns gerade vorgeführten, können aus sich allein die Objektivität, die Allgemeinheit und den apodiktischen Charakter der Zaubersprüche nicht erklären.

Sie entziehen sich der Kritik, weil man sie nicht überprüfen wollen kann. Wo immer wir die Magie in Funktion sehen, gehen die magischen Urteile den magischen Erfahrungen vorher; es handelt sich um kanonische Festlegungen von Riten oder Ketten von Vorstellungen, und die Erfahrungen werden nur gemacht, um sie zu bestätigen, fast nie jedoch, um sie zu entkräften. Man wird uns entgegenhalten, daß dies vielleicht eine Wirkung der Geschichte und der Tradition ist, während am Ursprung jedes Mythos oder Ritus wirkliche individuelle Erfahrungen gestanden hätten. Wir brauchen unseren Widersachern nicht auf das Feld der ersten Ursachen zu folgen, weil die besonderen magischen Überzeugungen, wie wir bereits gesagt haben, von einem allgemeinen Glauben an die Magie beherrscht werden, der sich dem Zugriff der Individualpsychologie entzieht. Dieser Glaube nun ist es, der die subjektiven Ideen zu objektivieren und die individuellen Illusionen zu generalisieren erlaubt. Er verleiht dem magischen Urteil seinen affirmativen, notwendigen und absoluten Charakter. Kurz, insofern die magischen Urteile im individuellen Geist präsent sind, sind sie, selbst bei ihrem ersten Auftreten, nahezu vollkommene synthetische Urteile a priori (wie man sagt). Die Ausdrücke werden vor jeder Art von Erfahrung verknüpft. Wohlgemerkt, wir behaupten nicht, daß sich die Magie niemals auf die Analyse oder auf die Erfahrung beruft, sondern lediglich, daß sie in sehr geringem Maße analytisch, nur wenig experimentell und so gut wie vollkommen a priori ist.

Doch von wem wird diese Synthesis vollzogen? Kann es das Individuum sein? In der Realität sieht man es diese Synthesis niemals vollziehen, denn

die magischen Urteile sind uns nur im Zustand von Vorurteilen, von Vorschriften gegeben, und in dieser Form treten sie im Geist des Individuums auf. Doch setzen wir für einen Augenblick diesen Tatsachenbeweis beiseite. Wir können uns kein magisches Urteil denken, das nicht Gegenstand einer kollektiven Affirmation wäre. Immer sind es mindestens zwei Individuen, die das Urteil fällen: Der Magier, der den Ritus aufführt, und der Teilnehmer, der daran glaubt oder auch, wie im Falle der von Individuen praktizierten populären Magie, derjenige, der das Rezept lehrt, und der, der es praktiziert. Dieses irreduzible theoretische Paar ist durchaus schon eine Gesellschaft. Normalerweise allerdings findet das magische Urteil die Beistimmung ausgedehnter Gruppen von Gesellschaften und von ganzen Zivilisationen. Wo ein magisches Urteil vorliegt, gibt es eine kollektive Synthesis, in einem gegebenen Augenblick und in einer bestimmten Gesellschaft gibt es einen einhelligen Glauben an die Wahrheit bestimmter Ideen und an die Wirksamkeit bestimmter Gebärden. Wir wollen damit gewiß nicht sagen, daß die in diesen Synthesen verbundenen Ideen sich nicht im individuellen Verstande verknüpfen können und faktisch verknüpfen; die hinduistischen Magier wurden von der Idee der Wassersucht ganz natürlich auf die Idee des Wassers geführt. Es wäre absurd anzunehmen, daß sich in der Magie das Denken von den Gesetzen der Assoziation der Ideen freimacht; die zu einem Ideenkreis zusammengeschlossenen Ideen rufen einander hervor und sind vor allem nicht widersprüchlich. Die natürlichen Ideenassoziationen sind jedoch nur die Ermöglichung der magischen Urteile, die selbst etwas gänzlich anderes sind als eine vorbeiziehende Reihe von Bildern: Die magischen Urteile sind wirkliche imperativische Vorschriften, die einen positiven Glauben an die Objektivität der von ihnen gebildeten Verkettungen von Ideen implizieren. Im Geiste eines als isoliert betrachteten Einzelnen gibt es nichts, was ihn dazu verpflichten könnte, die Worte oder Gebärden oder die Instrumente mit den gewünschten Wirkungen in einer so kategorischen Weise zu assoziieren, wie die Magie dies tut, es sei denn die Erfahrung, deren Ohnmacht wir jedoch bereits ausdrücklich festgestellt haben. Die Magie nötigt eine Quasi-Konvention auf, die in der Weise eines Vorurteils festlegt, daß das Zeichen das Ding schafft, der Teil das Ganze, das Wort das Ereignis und so fort. In der Tat, wesentlich ist, daß dieselben Assoziationen sich notwendig im Geiste mehrerer Individuen oder besser einer Masse von Individuen reproduzieren. Die Allgemeinheit und Apriorität der magischen Urteile scheinen uns das Erkennungszeichen für ihren kollektiven Ursprung zu sein.

Nur kollektive Bedürfnisse, die von einer ganzen Gruppe verspürt werden, sind in der Lage, alle Individuen dieser Gruppe zu zwingen, gleichzeitig die gleiche Synthesis zu vollziehen. Die Überzeugung aller, der Glaube, resultiert aus einem Bedürfnis aller, aus ihren einmütigen Wünschen.

Das magische Urteil ist Gegenstand eines sozialen Einverständnisses, Übersetzung eines sozialen Bedürfnisses, unter dessen Druck eine ganze Reihe von Phänomenen der kollektiven Psychologie ausgelöst wird: Das von allen verspürte Bedürfnis suggeriert allen den Zweck, zwischen diesen beiden Gliedern ist eine unendliche Zahl von Zwischengliedern möglich (daher die äußerste Mannigfaltigkeit der für einen einzigen Zweck verwendeten Riten), zwischen denen es eine Wahl zu treffen gilt, die entweder von der Tradition, von der Autorität eines renommierten Magiers oder durch das einmütige und heftige Drängen der ganzen Gruppe bestimmt wird. Weil die gewünschte Wirkung von allen ermittelt wird, wird das Mittel, das dazu geeignet ist, diese Wirkung hervorzubringen, anerkannt; weil die Hindus, die auf die Brahmanen der *Atharvaveda* zurückgriffen, die Heilung der Fieberkranken wünschten, erschien ihnen das Besprengen mit kaltem Wasser und die sympathetische Berührung eines Frosches als ausreichende Gegenmittel gegen das Tertian- oder Quartanfieber. Letztlich ist es immer die Gesellschaft, die sich selbst mit dem Falschgeld ihres Traums bezahlt. Die Synthesis von Ursache und Wirkung vollzieht sich nur in der öffentlichen Meinung. Unabhängig von dieser Weise des Verständnisses der Magie kann man sie sich nur als eine Kette von Absurditäten und allseits verbreiteten Irrtümern vorstellen, deren Erfindung man kaum und deren Verbreitung man überhaupt nicht begreifen kann.

Wir müssen die Magie als ein System apriorischer Induktionen ansehen, die unter dem Druck von Bedürfnissen von Gruppen von Individuen vollzogen werden. Im übrigen könnte man sich die Frage stellen, ob nicht eine große Zahl voreiliger Verallgemeinerungen, die die Menschheit vorgenommen hat, unter solchen Bedingungen zustandegekommen sind und ob nicht die Magie für sie verantwortlich gewesen ist. Mehr noch: Könnten die Menschen nicht in der Magie gelernt haben, induktiv zu schließen? Wir wagen nämlich die vielleicht etwas radikale individualpsychologische Hypothese, daß es uns nicht den Anschein hat, als könne der isolierte Einzelne oder gar die menschliche Spezies wirklich induktiv schließen; sie können lediglich Gewohnheiten oder Instinkte annehmen, was darauf hinausläuft, jede Reflexion über die Handlungen auszusetzen.

Ohne jede vereinfachende Hypothese wird unser Nachweis noch schlüssiger erscheinen, wenn wir daran erinnern, daß alle, auch die partikularsten, magischen Behauptungen auf einer vollkommen allgemeinen Behauptung, nämlich der der magischen Macht beruhen, die ihrerseits in der des *mana* enthalten ist. Die Idee des *mana* nun war, wie wir sehr genau gesehen haben, ganz und gar, in ihrem Stoff und ihrer Form, kollektiv; sie schloß weder etwas Verstandesmäßiges, noch irgendeinen Erfahrungsgehalt ein, sondern einzig die Empfindung der bloßen Existenz der Gesellschaft und ihrer Vorurteile. Diese Idee oder besser diese Kategorie ist es, die die logische Mög-

lichkeit des magischen Urteils erklärt und ihm die Absurdität nimmt. Bemerkenswert ist, daß dieser dunkle, aus der Verschwommenheit affektiver Zustände kaum herausgelöste Begriff, der in abstrakte Ausdrücke nahezu unübersetzbar und für uns unbegreifbar ist, für die Adepten der Magie gerade dasjenige ist, was ihr wenigstens etwas an Klarheit, Einsichtigkeit und gelegentlich sogar Wissenschaftlichkeit gibt. Denn wenn man einmal die Idee des *mana* in jeder Art von magischer Aussage voraussetzt, so wird diese, durch das bloße Faktum, zu einer analytischen Aussage. Setzen wir in der Aussage: Der Rauch verbrannter Wasserpflanzen erzeugt die Wolke, hinter dem Subjekt das Wort *mana* ein, so erhalten wir unmittelbar die Identität: Rauch mit *mana* = Wolke. Nicht nur transformiert diese Idee die magischen Urteile in analytische Urteile, sondern sie macht auch aus apriorischen aposteriorische Aussagen, weil sie die Erfahrung selbst beherrscht und ihre Bedingung ist. Dank ihrer ist nicht nur der magische Traum rational geworden, sondern darüber hinaus vermischt er sich mit der Realität. Der Glaube des Kranken an die Macht des Magiers läßt ihn die Austreibung seiner Krankheit wirklich spüren.

Daran kann man sehen, wie weit wir davon entfernt sind, an die Stelle eines psychologischen Mystizismus einen soziologischen Mystizismus zu setzen. Zunächst einmal führen diese kollektiven Bedürfnisse nicht zur Bildung von Instinkten, von denen wir in der Soziologie nur ein einziges Beispiel kennen, nämlich den Instinkt der Soziabilität, der die erste Voraussetzung alles übrigen ist. Sodann kennen wir kein reines kollektives Gefühl; die kollektiven Kräfte, die wir nachzuweisen versuchen, bringen Manifestationen hervor, die immer zu einem gewissen Teil rational oder verstandesmäßig sind. Dank des Begriffs des *mana* ist die Magie, das Feld des Verlangens, voll von Rationalismus.

Damit also die Magie existieren kann, muß die Gesellschaft präsent sein. Wir wollen jetzt versuchen zu zeigen, daß die Gesellschaft präsent ist und auf welche Weise sie es ist.

Im allgemeinen ist man der Ansicht, daß die Zwänge und Verbote die prägnanten Kennzeichen der unmittelbaren Einwirkung auf die Gesellschaft sind. Wenn jedoch die Magie nicht aus Begriffen und obligatorischen Riten besteht, sondern in gemeinsamen Ideen und fakultativen Riten, und wenn wir infolgedessen keinen ausdrücklichen Zwang in ihr antreffen können, so haben wir dennoch die Existenz von Verboten feststellen können oder zumindest eine gewisse Zurückhaltung ganzer Gruppen gegenüber bestimmten Dingen und bestimmten Handlungen. Tatsächlich gibt es Dinge und Handlungen, die ganz der Magie eigentümlich und wahrscheinlich aus ihr hervorgegangen sind. Vor allem sind das die Tatsachen, die wir Sympathietabus genannt haben, und die, die man Tabus der Mischung nennen

kann. Dafür einige Beispiele: Eine schwangere Frau darf einen Mörder oder das Haus eines Verstorbenen nicht ansehen; in der Regel liegen bei den Cherokee die Tabus nicht bloß auf dem Patienten, sondern auch auf dem Magier, auf der ganzen Familie und allen Nachbarn. Wir haben gesehen, daß diese Vorschriften wirkliche negative Riten bildeten, die zwar nicht vollkommen obligatorisch sind, nichtsdestoweniger aber von allen beachtet werden müssen. Dabei ist es aber in Wahrheit nicht die Gesellschaft selber, die sie sanktioniert, sondern die magischen Tabus, von denen hier die Rede ist, haben nur mechanische Sanktionen und sie schützen sich selbst durch notwendige Folgen ihrer Verletzung. Gleichwohl ist es durchaus die Gesellschaft, die die Idee dieser notwendigen Folgen aufnötigt und sie aufrechterhält.

Die isolierten negativen Riten und volkstümlichen Vorsichten sind nicht die einzigen Verbote, die von der Magie ausgesprochen werden. Häufig ist der positive Ritus, wie wir gesehen haben, von einem ganzen Hof negativer Riten umgeben, insbesondere von jenen, die wir als Vorbereitungen der rituellen Zeremonie beschrieben haben. Der Magier oder das magische Paar, die fasten, keusch bleiben oder sich reinigen, ehe sie ihre Handlungen beginnen, bezeugen dadurch, daß sie eine Art Unverträglichkeit zwischen den Dingen, die sie berühren oder die sie tun wollen, und den Verhältnissen, in welchen sie sich in ihrem Alltagsleben finden, verspüren. Sie bekunden damit die Existenz eines Widerstandes und zeigen, daß die Magie für sie kein geöffnetes Tor ist. Andere Verbote und andere Besorgnisse, wie sie die Ausgangsriten kennzeichnen, stellen sich dem entgegen, die anormale Welt, in die sie eingetreten sind, umstandslos wieder zu verlassen. Außerdem haben sie nicht schadlos in ihr verweilt; wie das Opfer fordert und erzeugt die Magie eine Wandlung, eine Modifikation des Geistes, die sich in der Feierlichkeit der Gebärden, der Änderung der Stimme und sogar in der Annahme einer neuen Sprache, nämlich der Sprache der Geister und der Götter, bekundet. Die negativen Riten der Magie sind also eine Art Schwelle, an welcher das Individuum abschwört, um nicht mehr bloß ein Mensch zu sein.

Im übrigen gibt es in der Magie wie in der Religion zwischen den negativen und den positiven Riten enge Korrelationen. Ohne dies jetzt schon hinreichend beweisen zu können, entspricht unserer Ansicht nach jeder positive Ritus und jede positive Qualität einem negativen Ritus oder einer negativen Qualität; beispielsweise korrespondiert das Tabu des Eisens den magischen Qualitäten des Schmiedes. So fakultativ ein positiver Ritus auch sein mag, bezieht er sich doch mehr oder weniger direkt auf einen negativen Ritus, der seinerseits obligatorisch ist oder zumindest als durch mechanische, unausbleibliche Wirkungen sanktioniert verstanden wird. Ob Wesen und Handlungen, Handelnde und Mythen, es gibt in der Magie wie in der

Religion nichts, um das nicht sozusagen ein Kreis gezogen und das so gut wie verboten wäre. Die gewöhnlichsten magischen Dinge, die vertrautesten magischen Wesen, der dörfliche Heilpraktiker oder ein Hufeisen flößen immer eine Art Respekt ein. Der einfachste magische Ritus und die unschuldigste spiritistische Sitzung laufen nicht ab, ohne eine gewisse Scheu hervorzurufen; immer gibt es ein gewisses Zögern, ein vorübergehendes Innehalten, oft hervorgerufen durch den Widerwillen gegen die Magie, den die Religion fordert. Die Magie ist gleichzeitig so anziehend wie abstoßend. Damit kommen wir nochmals auf das Geheimnis, das Mysterium zurück, in das sie sich einhüllt und worin wir ihr unterscheidendes Merkmal haben sehen wollen, als wir sie definierten, und worin wir jetzt Anzeichen der kollektiven Kräfte sehen, die die Magie schaffen. Die Magie hat also ihr eigenes System ritueller Verbote, und dieses ist so wenig zufällig, daß es zu ihrer Charakterisierung beiträgt. Darüber hinaus schließt sich die Magie eng mit dem ganzen System kollektiver Verbote zusammen, einschließlich der religiösen Verbote, und dies in dem Maße, daß man nicht immer entscheiden kann, ob der magische Charakter aus dem Verbot resultiert oder das Verbot aus dem magischen Charakter. So sind die Speisereste magisch, weil sie tabu sind, und sie sind tabu, weil man die Magie fürchtet, der sie dienen können. Die Magie hat eine wirkliche Vorliebe für die verbotenen Dinge. Die Heilung der verletzten Tabus, die Quelle von Krankheiten und Unglücksfällen sind, ist eine ihrer Spezialitäten, durch welche sie der Religion in ihrer Sühnefunktion Konkurrenz macht. Ebenso beutet sie zu ihren Zwecken die Tabuverletzungen aus und hält alle Abfälle hoch, deren Gebrauch die Religion ächtet, wie die Opferreste, die verzehrt oder verbrannt werden sollten, Menstruationsblut, Blut überhaupt, etc. In dieser Weise erscheint uns die Magie in ihrem negativen Teil, dessen Facettenreichtum wir gerade gesehen haben als das eigene Werk der Kollektivität. Einzig die Kollektivität ist zu einer solchen Gesetzgebung in der Lage und vermag die Verbote aufzurichten und die Abneigungen wach zu halten, hinter denen die Magie Schutz sucht.

Abgesehen davon, daß alle diese Verbote gesellschaftlich wirksam gehalten werden, kann man sich fragen, was in einem so theoretischen Wesen wie dem isolierten Individuum eine derartige Scheu schaffen und ihr Nahrung geben könnte. Die wiederholte Erfahrung dessen, was im allgemeinen der Spezies schädlich ist, würde zu nichts weiter führen, als ihr Instinkte zu geben, die sie gegen wirkliche Gefahren wappnen würden. Doch darum geht es nicht, vielmehr ist der Geist besetzt mit wahnhaften Ängsten, die nur aus der gegenseitigen Überreizung der assoziierten Individuen entstehen können. Tatsächlich ist der magische Wahn universell, während die Objekte der Angst nach sozialen Gruppen variieren. Durch kollektive Erregung, durch eine Art unwillkürlicher Vereinbarung erzeugt, werden sie in Tradi-

tionen weitergegeben. In jeder Gesellschaft finden sie ihre spezielle Ausprägung. Der Aberglaube, den man von allen für den verbreitetsten halten könnte, der des bösen Blicks, findet sich ausdrücklich weder in Australien, noch in Melanesien, noch in Nordamerika und in einer klaren Ausprägung nicht einmal im alten und im modernen nicht islamisierten Indien.

Wir sind damit zu der Aufassung gelangt, daß die eigentliche Wurzel der Magie affektive Zustände sind, die Illusionen erzeugen, und daß diese Zustände nicht individuell sind, sondern aus der Mischung von Gefühlen, die dem Individuum eigen sind, mit Gefühlen der gesamten Gesellschaft resultieren. Es ist deutlich, in welchem Maße wir uns der von Alfred Lehmann * vertretenen Theorie annähern, der vom Standpunkt der Individualpsychologie die Magie bekanntlich durch Wahrnehmungstäuschungen, Illusionen, Halluzinationen einerseits und auf der anderen Seite durch heftig sich äußernde oder unterbewußte emotionale Zustände von Erwartung, Befangenheit und Erregbarkeit erklärt, wobei die einen wie die anderen vom einfachen psychologischen Automatismus bis zur Hypnose reichen.

Ebenso wie er sehen wir in der Spannung und Erwartung und in den Illusionen, die sie hervorbringen, die zentralen Phänomene der Magie. Selbst die gewöhnlichsten Riten, die höchst mechanisch ablaufen, werden immer von einem Minimum an Emotionen, Ängstlichkeit, und vor allem Hoffnungen begleitet. Die magische Kraft des Verlangens ist so sehr bewußt, daß ein großer Teil der Magie nur aus Wünschen besteht: Die Magie des bösen Blicks, des Euphemischen, der Wünsche und nahezu die gesamte Magie der Beschwörungen. Auf der anderen Seite haben wir gesehen, daß die Intentionsrichtung und die arbiträre Wahl, die bei der Bestimmung des Rituals und der besonderen magischen Überzeugungen eine entscheidende Rolle spielen, auf einer ausschließlichen Aufmerksamkeit und Zuständen von Monoïdeismus beruhen. Man kann dies beispielsweise an den Fällen sehen, in denen derselbe Gegenstand zwei konträren Riten dienen kann, wie das *arka*-Holz, dessen glühende Kohle man vergräbt, um das Gewitter (den Blitz, *arka*) zum Einhalt zu bringen, oder aus dem man einen Holzstoß errichtet, um die Sonne *(arka)* hervorkommen zu lassen. Dieselbe Idee kann durch Willenskraft in zwei verschiedene Richtungen gelenkt werden, ohne daß dies ein Widerspruch wäre. Im allgemeinen ist die Aufmerksamkeit bei denen, die den Ritus vollziehen, und bei ihren Gehilfen so angespannt und sie empfinden sie zum andern als so kostbar, daß sie nicht zulassen können, daß sie auch nur einen einzigen Augenblick ohne Schaden abgelenkt wird. Jede Unterbrechung des Ritus sprengt ihn und verdirbt seine Wirkung: Die spiritistischen Sitzungen dulden keinerlei Ablenkung. Ein oft wieder-

* *Aberglaube und Zauberei,* Stuttgart 1898. Siehe oben Kap. I.

kehrendes Thema der Erzählungen der populären Magie bezeugt sehr gut, welcher Wert der Kontinuität der Aufmerksamkeit in den Riten zugemessen wird: Die mitten im Ritus, vor allem bei einem gegen eine Hexe gerichteten Gegenzauber-Ritus, geäußerte Bitte, etwas auf Borg zu geben; eine alte Frau tritt plötzlich auf, es ist die Hexe, sie bittet, ihr einen ganz gewöhnlichen Gegenstand zu überlassen, und wenn man ihr Gehör schenkt, ist der Zauber gebrochen.

In Übereinstimmung mit Alfred Lehmann räumen wir also ein, daß die Magie die geistige Erregbarkeit des Individuums impliziert und daß sich, beispielsweise beim Wassersucher, eine Art Hyperästhesie entwickelt. Wir bestreiten jedoch, daß der Magier diesen Zustand ganz allein erreichen kann und daß er sich selbst isoliert fühlt. Hinter Moses, der auf den Felsen schlägt, steht ganz Israel, und mag Moses auch zweifeln, Israel zweifelt nicht; hinter dem Rutengänger auf dem Dorfe, der seinem Stock folgt, steht das Bangen des ganzen Dorfes bei der Suche nach einer Quelle. Der Zustand des Individuums ist nach unserer Auffassung immer durch den Zustand der Gesellschaft bedingt. Die Theorie eines Psychologen wie die von Lehmann macht dabei deutlich, daß in der modernen Magie der Anteil der Gesellschaft nahezu völlig unterbewußt ist. Diesen Anteil hat er nicht wahrnehmen können und deswegen hat er ihn vernachlässigt. Außerdem sind wir darin einig, daß in unseren Zivilisationen das, was von der traditionellen Magie geblieben ist, nur selten in Gruppen vollzogen wird. Man darf jedoch diese abgestorbenen und armseligen Formen nicht als fundamental ansehen, sondern in den primitiven Gesellschaften, in denen die Phänomene komplexer und reicher sind, müssen die Tatsachen untersucht werden, die die Ursprünge erklären und die kollektiv sind. Überdies kann uns die Erfahrung der Psychologen ganz und gar nicht widerlegen, denn jedesmal, wenn sie neue magische Tatsachen beobachten konnten, hätten sie feststellen können, daß sie immer in sympathetischen Vereinigungen, in kleinen Zirkeln von Spiritisten und Okkultisten hervorgetreten sind.

Uns sind jedoch Gesellschaften bekannt, in denen das magische Gemeinschaftshandeln normal ist. Im gesamten Verbreitungsgebiet der malaiisch-polynesischen Sprachen und Zivilisation vollzieht man ganze magische Ritenfolgen von größter Wichtigkeit, wie die Jagd, der Fischfang, der Krieg, in Gruppen. Normalerweise werden diese Riten von negativen Riten begleitet, die von der gesamten Gesellschaft beachtet werden. Am bemerkenswertesten und entwickeltsten sind hierbei die Reinheitstabus. Strengste Keuschheit ist der Frau auferlegt, während der Mann im Kriege ist, jagt oder fischt. Alles was die häusliche Ordnung oder den Frieden des Dorfes stören würde, würde das Leben oder den Erfolg der Abwesenden gefährden. Zwischen ihnen und den zu Hause Gebliebenen besteht eine enge Solidarität. Daß man sich dieser Solidarität bewußt ist, kommt in

rechtlichen Bestimmungen zum Ausdruck, die, insbesondere in Madagaskar, zu speziellen Ehebruchgesetzen führen; in Friedenszeiten zieht dieses häusliche Vergehen lediglich zivile Sanktionen nach sich, während es in Kriegszeiten mit dem Tode bestraft wird. Eine derartige kollektive Praxis ist im übrigen keine Besonderheit der malaiisch-polynesischen Welt, sie hat sich dort lediglich besser erhalten. Ihr Fehlen in anderen Magien braucht uns deswegen nicht weiter zu erstaunen, weil es sich hierbei um nicht genau definierte und instabile Dinge handelt, die eine sehr rasche Transformation durchgemacht haben müssen: Sie sind von der Religion mit Sanktionen belegt und von ihr aufgesogen worden oder sie sind fast wie zufällig in populäre Praktiken zerfallen, die individuell vollzogen werden und deren Ursprung nicht mehr sichtbar ist. Eine Menge von sympathetischen negativen Riten des Bauern- und Hirtenlebens, deren arbiträrer Charakter uns verwirrt, müssen die Ruinen solcher Systeme kollektiver Riten sein.

Die negativen Vorschriften, von denen hier die Rede ist, sind ein Zeichen dafür, daß die von ihnen umgebenen Riten nicht nur diejenigen affizieren, die sie ausführen, sondern auch alle diejenigen, die ihnen natürlicherweise assoziiert sind. Es handelt sich um öffentliche Akte, denen Zustände öffentlicher Mentalität zugrundeliegen. Ein ganzes soziales Milieu wird einzig dadurch bewegt, daß in einem seiner Teile eine magische Handlung abläuft. Um diese Handlung bildet sich ein Kreis von passionierten Zuschauern, die vor dem Schauspiel erstarren, von ihm absorbiert und hypnotisiert werden. Wie der Chor im antiken Drama fühlen sie sich ebenso als Handelnde wie als Zuschauer des magischen Schauspiels. Die gesamte Gesellschaft ist in einem Zustand von Erwartung und Befangenheit, wie wir ihn heute noch bei den Jägern, den Fischern und Spielern antreffen, deren Aberglaube legendär ist. Die Zusammenkunft einer ganzen Gruppe, die in dieser Weise affiziert ist, schafft ein geistiges Terrain, auf dem Wahrnehmungstäuschungen gedeihen, Illusionen ohne weiteres sich ausbreiten und Wunder festgestellt werden, die davon die Folge sind. Die Mitglieder dieser Gruppen sind Experimentatoren, die keine Chance möglicher Irrtümer auslassen. Sie sind im Dauerzustand der Verirrung, in welchem jeder zufällige Zusammenhang ein Gesetz, jede Koinzidenz eine Regel werden kann.

Das magische Gemeinschaftshandeln beschränkt sich übrigens nicht auf die Unbeweglichkeit oder Enthaltsamkeit, vielmehr kommt es vor, daß sich die ganze Gruppe in Bewegung versetzt. Der Chor der Zuschauer begnügt sich nicht mehr damit, ein stummer Akteur zu sein. Zu den negativen Riten der öffentlichen Magie treten in diesen selben malaiisch-polynesischen Gesellschaften öffentliche Riten der positiven Magie hinzu. Durch ihre einmütige Bewegung verfolgt die Gruppe ihr einziges vorher ins Auge gefaßtes Ziel. Für Madagaskar bezeugen die alten Texte, daß die Frauen während der Expedition der Männer in früheren Zeiten unausgesetzt wachen, das

Feuer in Gang halten und ununterbrochen tanzen mußten. Bei den Hova sind die positiven Riten, die noch instabiler sind als die negativen Riten, bereits verschwunden, anderswo haben sie sich jedoch erhalten: Bei den Dayak zum Beispiel tragen die Frauen, während die Männer auf Kopfjagd sind, Säbel, die sie nicht fallen lassen dürfen, und das ganze Dorf, einschließlich der Greise und Kinder, muß früh aufstehen, weil der Krieger in der Ferne sich früh erhebt. Bei den Küstenstämmen Neuguineas dauert der Tanz der Frauen die ganze Nacht, solange die Männer auf der Jagd, beim Fischfang oder im Krieg sind. Bei diesen Praktiken kommen auch Fälle von *savage telepathy* [wilde Telepathie], wie Frazer es nennt, vor, wobei es sich immer um aktive Telepathie handelt. Der ganze soziale Körper wird von einer einzigen Bewegung belebt. Es gibt keine Individuen mehr. Sie sind sozusagen die Einzelteile einer Maschine oder, besser noch die Speichen eines Rades, dessen magischer, tanzender und singender Rundlauf das ideale, vielleicht urtümliche Bild wäre, welches auch heute noch in den genannten Fällen und auch anderswo wiederkehrt. Seine rhythmische, gleichmäßige und kontinuierliche Bewegung ist der unmittelbare Ausdruck eines Geisteszustandes, in dem das Bewußtsein jedes einzelnen von einem einzigen Gefühl, einer einzigen halluzinatorischen Idee, nämlich der des gemeinsamen Ziels übermannt wird. Alle Leiber haben dieselbe Schwingung, alle Gesichter tragen dieselbe Maske und alle Stimmen sind ein einziger Schrei, ganz abgesehen von dem tiefen Eindruck, den der Takt, die Musik und der Gesang hinterlassen. Um in allen Gestalten das Bild seines Verlangens zu sehen, um aus allen Mündern den Beweis seiner Gewißheit zu vernehmen, fühlt sich ein jeder ohne irgend möglichen Widerstand von der Überzeugtheit aller mitgerissen. In der Bewegung ihres Tanzes und im Fieber ihrer Erregung durcheinandergewürfelt bilden sie nur noch einen einzigen Leib und eine einzige Seele. Erst dann ist also der soziale Körper wahrhaft realisiert, denn in diesem Augenblick sind seine Zellen, die Individuen, vielleicht ebenso wenig voneinander isoliert wie die des individuellen Organismus. Unter solchen Bedingungen (die in unseren Gesellschaften nicht mehr, nicht einmal von den erregtesten unserer Massen, realisiert werden, die man anderswo aber durchaus noch antreffen kann) vermag die universelle Übereinstimmung Realitäten zu schaffen. Alle Dayakfrauen, die tanzen und Säbel tragen, sind tatsächlich im Kriege; sie führen ihn auf diese Weise und aus diesem Grunde glauben sie an den Erfolg ihres Ritus. Die Gesetze der kollektiven Psychologie verletzen hier die der individuellen Psychologie. Die ganze Reihe von Phänomenen, die normalerweise nacheinander auftreten, Willensakt, Vorstellung, Muskelbewegung, Befriedigung des Bedürfnisses, wird damit absolut simultan. Weil die Gesellschaft erregte Gebärden macht, drängt sich der magische Glaube auf, und dieser magische Glaube ist der Grund dafür, daß die Gesellschaft

sich erregt gebärdet. Wir haben nicht mehr isolierte Individuen vor uns, die jeder für sich an ihre Magie glauben, sondern die ganze Gruppe glaubt an ihre eigene Magie.

Im Leben der Gesellschaften sind jedoch derartige Phänomene, in denen sich Soziales sozusagen bewußt herstellt, notwendigerweise selten. Ohne daß die Gesellschaft das Bedürfnis hat, sich in diese ganze Bewegung zu versetzen, können analoge Geisteszustände auftreten, wie die bekannten Beschreibungen der Riten, die für Regen sorgen sollen, sehr gut zeigen. Bei den Pitta-Pitta in Zentral-Queensland beschränkt sich die Gesellschaft, wenn sie Regen will, nicht darauf, den Operationen des Häuptlings oder der Gruppe der Zauberer von ferne zu assistieren, wenn sie neben anderen Riten die Stöcke mit Wasser bespritzen; nach der Zeremonie singen sie mit ihnen gemeinsam im Chor, am Rand des Wasserlochs, und ins Lager zurückgekehrt, kratzen sie sich den ganzen Tag lang, während der Gesang monoton weitergeht, um die Wette. In solchen Riten handelt die Gesellschaft nur zum Teil, es herrscht sozusagen Teilung der geistigen und der körperlichen Arbeit zwischen einer Gruppe von Suggerierenden und einer Gruppe von Beeinflußten. Beide Gruppen sind jedoch vollkommen solidarisch, und wenn sie sich getrennt haben, wenn der Kontakt abgerissen ist, besteht noch die sympathetische Einheit, die sich auf Entfernung herstellt, so daß die geistigen Aktionen und Reaktionen nicht minder gewaltsam sind. Bei den Akteuren wie den Zuschauer-Akteuren sind dieselben Ideen präsent, dieselben Illusionen, dieselben Willensakte, und sie machen ihre Magie zu etwas Gemeinschaftlichem. Diese Beobachtung läßt sich verallgemeinern. Die Präsenz der Gesellschaft um den Magier herum, die zu schwinden scheint, wenn er sich in seinen Kreis zurückzieht, ist im Gegenteil gerade in diesem Augenblick realer als irgendwann sonst, denn sie ist es, die ihm den Anstoß gibt, sich dort zu sammeln, und ihm nur dann erlaubt, daraus hervorzutreten, wenn er handeln will. Die Ungeduld der Gruppe, durch die er selbst übererregt ist, liefert ihm die Gruppe aus, die bereit ist, sich durch alle seine Täuschungsmanöver faszinieren zu lassen, deren erstes Opfer gelegentlich er selber ist. Diese fiebrige Spannung und die von ihr erzeugten Antizipationen lassen sich begreifen, wenn man daran denkt, daß es sich hierbei um allgemeine ökonomische Bedürfnisse handelt, die für alle bäuerlichen oder Hirtenstämme, sogar für jagende Stämme, jedenfalls aber für jedes Volk, das in kontinentalem Klima lebt, eine drückende Notwendigkeit sind. Ein von Langloh Parker in Zentralaustralien aufgezeichnetes Märchen beschreibt auf bewundernswerte Weise den seelischen Zustand eines ganzen Stammes, der unbedingt Regen braucht, die Art und Weise, wie er seinen Zauberer zu operieren verpflichtet, und den diesem Zauberer zuerkannten Einfluß, der soweit reicht, daß er sogar eine Sintflut entfesseln kann, der er dann schließlich Einhalt gebietet.

Ebenso wie die Magie der Regenmacher, die sich teilweise in der Öffentlichkeit abspielt, erlaubt uns die ärztliche Magie, die in der Familie ausgeübt wird, soziale Zustände sehr ausgeprägter Natur festzustellen. Es ist zwar richtig, daß man hier eine minimale soziale Gruppe vor sich hat, doch ist diese Gruppe organisiert, sie hat einen Häuptling, der alle Autorität und alle Macht ist, einen Magier und, in embryonaler Gestalt, eine Masse, die ganz und gar Erwartung, Furcht, Hoffnung, Leichtgläubigkeit und Illusion ist. Unvermeidlich übt ein Teil dieses Milieus auf den anderen eine suggestive Wirkung aus. Noch in unseren Tagen kann man sehen, wie es zu diesen elementaren Gruppenzuständen in der medizinischen Magie, sogar der hinduisierten und islamisierten Malaien kommt. Auf Borneo, an der malaiischen Halbinsel und bei den Cham in Indochina bilden die Familie, die Zauberin oder der Zauberer und der Patient im Augenblick der Konsultation eine Art spiritistischer Zusammenkunft, bei der die Anleitung des Arztes im ganzen gesehen ein durchaus nur sekundäres Moment der Operationen ausmacht. Man kann einräumen, daß im allgemeinen die medizinischen Riten im höchsten Maße suggestiv sind, und dies nicht bloß für den Kranken, über dessen Zustand wir gut informiert sind, sondern auch für die Umstehenden, deren Geist höchst angespannt ist und die von den Gebärden des Magiers und manchmal von seinen Trancezuständen fasziniert und im Tiefsten ihrer Seele getroffen sind.

Unter den von uns zitierten Tatsachen haben die medizinischen Riten einen wohl unbestreitbaren magischen Charakter und entsprechen hinreichend der Definition, die wir von den magischen Riten gegeben haben; die anderen Riten jedoch, insbesondere diejenigen, bei denen wir die vollkommensten sozialen Zustände sich haben entwickeln sehen, haben einen öffentlichen und obligatorischen Charakter und fügen sich daher dieser Definition nur schlecht. Sind wir damit nun zu einer Erklärung einer Magie gekommen, die keine Magie mehr ist, da die sozialen Phänomene, in welchen wir ihre Erklärung zu finden meinen, im Verlaufe von Riten auftreten, die gerade öffentlich sind und dies nicht, weil sie magisch sind, sondern weil sie öffentlichen Bedürfnissen entsprechen, und die deswegen eher das Merkmal von Religiosität und Kult aufweisen? Demnach hätten wir den kollektiven Charakter nicht der Magie, sondern der Religion erklärt, und wir begingen den logischen Fehler zu behaupten, daß diese Erklärung auf die Magie zutreffe. Nachdem wir sorgfältig Magie und Religion voneinander abgehoben und uns ständig im Gebiet der Magie aufgehalten haben, wären wir unmerklich in das Gebiet der Religion hinübergeglitten. Diesem Einwand halten wir entgegen, daß die fraglichen Tatsachen nicht ausschließlich religiöse sind. Als solche sind sie auch von der Mehrzahl der Historiker und Theoretiker, die uns vorangegangen sind, nicht aufgefaßt worden, da sie im allgemeinen zu den magischen Tatsachen gezählt

werden. Sicher ist jedenfalls, daß sie den Stamm der magischen Tatsachen bilden und daß sie in Wirklichkeit selbst im Augenblick ihres Vollzuges teilweise magisch sind. In der Tat, wenn man sagen kann, daß die Riten der Regenmacher quasi religiös sind, so kann man doch nicht leugnen, daß dabei die Hauptrolle von einer Person gespielt wird, die eben auch im allgemeinen für den Schadenzauber zuständig ist.

Bleiben also noch die Riten, bei denen kein Magier zu sehen ist und die im Chor von allen Mitgliedern der Gruppe aufgeführt werden. Diese Riten sind nur zum Teil religiös. Wenn sie anderswo Kulte haben entstehen lassen, sehen wir sie dort, wo wir diesen Vorgang beobachten können, nicht in Gestalt organisierter Kulte auftreten. Sie haben lediglich so etwas wie eine religiöse Färbung. In diesem Milieu kann die Religion entstehen; sie hat sich aus dieser Umgebung noch nicht gelöst. Andererseits sehen wir in diesen Riten mindestens zwei, freilich zugegebenermaßen untergeordnete, Merkmale der Magie realisiert, nämlich: Zwang und direkte mechanische Wirksamkeit ohne spirituelle Mittler. Kurzum, wir glauben uns zu der Meinung berechtigt, daß wir hier Tatsachen vor uns haben, in denen die Umstände, die zur Bildung des Begriffs *mana* haben führen müssen, weiterhin wirksam sind. Alle Dayakfrauen gemeinsam vollziehen in ihrem Kriegstanz blind diese Synthese, die das magische Urteil ausmacht und die den Begriff des *mana* impliziert. Ihr Tanz ist ihre Art der Mitwirkung im Kriege, und dieses Gemeinschaftshandeln wird als durchaus wirkungsvoll empfunden und begriffen. Für sie gibt es keine Entfernung und keine Zeitdauer mehr, sie sind auf dem Schlachtfeld. Die erfahrbaren Formen der Idee der Kausalität existieren für sie nicht mehr, es gibt nichts außer der magischen Kausalität. Ihr Bewußtsein ist von der Empfindung ihrer Macht und der Ohnmacht der Dinge so sehr absorbiert, daß jede Widerlegung durch die Erfahrung von ihnen nicht anders erklärt werden kann denn als Werk von Kräften, die ihnen Widerstand leisten, jedoch von gleicher Natur sind wie sie selbst. Ihr Empfindungsvermögen wird von dem sehr lebhaften Gefühl ihrer Existenz als Gruppe von Frauen und von der sozialen Beziehung, die sie zu ihren Kriegern haben, in Anspruch genommen, ein Gefühl, das sich in die Form der Idee ihrer Macht und der Beziehung dieser Macht zu der ihrer Männer übersetzt. Alles, was wir über ihr Denken ausmachen können, fügt sich harmonisch zu der von uns gegebenen Aufzählung der Merkmale des Begriffs des *mana*. Man könnte sagen, daß diese Frauen Opfer eines Monoideismus sind, der um einen solchen Begriff gravitiert, oder mit anderen Worten, daß sie ihre Ideen, ihre Strebungen und ihre Handlungen der Kategorie des *mana* unterstellen. Dagegen sehen wir nicht, daß der ganz bestimmte Begriff heiliger Dinge, der das Zeichen des religiösen Zustandes ist, in ihrem Geist präsent ist.

Zugegebenermaßen ist uns der Begriff des *mana* nicht stärker als ma-

gisch denn als religiös vorgekommen. Da er uns jedoch als die Ursprungsidee der Magie erscheint, weil die von uns beschriebenen Tatsachen zu denen gehören, die ihr am besten entsprechen, sind wir so gut wie sicher, daß wir hier mit Grundtatsachen der Magie zu tun haben. Freilich sind wir der Meinung, daß dies auch die Grundtatsachen der Religion sind, und wir behalten es einer anderen Untersuchung vor, zu beweisen, daß die eine wie die andere aus einer gemeinsamen Quelle stammen. Es ist uns nicht unlieb, daß wir bei der Untersuchung dieser Tatsachen mit dem Nachweis, daß die Magie aus affektiven sozialen Zuständen hervorgegangen ist, zugleich die Hypothese, die wir bereits für die Religion aufgestellt hatten, weiter abgesichert haben.

Die von uns gerade interpretierten Tatsachen sind nicht nur in der malaiisch-polynesischen Welt oder in Ozeanien anzutreffen, sie sind universell. Die kollektiven Regelungen, in denen sich die magische Solidarität einer Familie oder einer Gruppe bezeugt, lassen sich auch in Europa beobachten: In verschiedenen Gegenden Frankreichs reinigt sich die Frau gleichzeitig mit ihrem Mann. Es handelt sich hier jedoch nicht um mehr als um Spuren verschwundener Zustände, und sie bringen die Existenz einer wirklichen Solidarität der Gedanken und Empfindungen derer, die diese Art Riten gleichzeitig praktizieren, nur schwach zum Ausdruck. Ebenso universell sind auch die magischen Zusammenkünfte und zweifellos ist die Masse bei diesen Anlässen nirgendwo träge geblieben. Diese Art Zusammenkünfte und die von ihnen geweckten Gefühle bestehen in der ungeduldigen Neugier der Schaulustigen fort, die sich auf unseren Jahrmärkten um die Quacksalber drängen, die Allheilmittel verkaufen. Das Wenige, was wir über diese Tatsache wissen, scheint uns die Allgemeinheit unserer Schlußfolgerungen zu rechtfertigen und wir hoffen, daß ihre Richtigkeit eines Tages durch Detailuntersuchungen, die sich auf eine besondere Magie konzentrieren, bestätigt wird. Wir sind zutiefst überzeugt, daß man am Ursprung all dieser Manifestationen einen Gruppenzustand finden würde, gleichgültig, ob die Magie diese Manifestationen einer alten oder fremden Religion entlehnt hat oder ob diese sich auf dem Boden der Magie selbst gebildet haben.

Im gesamten Gang ihrer Geschichte ruft die Magie kollektive Gefühlszustände hervor und sie erhält sich in ihnen lebendig und erneuert sich dadurch. Die Hexenepidemien des Mittelalters sind einer der stärksten Beweise für die erstaunliche soziale Übererregtheit, in deren Mittelpunkt die Magie manchmal gestanden hat. Wenn die Inquisition mehr Hexen verbrannt hat als es in Wirklichkeit gab, so hat sie sie gerade dadurch geschaffen, indem sie dem Geist eines jeden die Idee der Magie einprägte und diese Idee eine schaurige Faszination ausüben ließ. Mit unwahrscheinlicher Schnelligkeit ereigneten sich wahre Massenbekehrungen. In den Ak-

ten der Hexenprozesse sieht man andererseits, wie die Zauberer Anhänger und Helfer suchen, sich mit ihnen in Verbindung setzen und sie anwerben. Sie haben nur dann Initiative, wenn sie in einer Gruppe sind, und es gehören mindestens zwei dazu, zweifelhafte Erfahrungen zu wagen. Wenn sie zusammentreffen, bekommen sie ein Bewußtsein von dem Geheimnis, das sie schützt. In der Geschichte der Hexe Marie-Anne aus La Ville, die 1711 verurteilt wurde, lesen wir, wie sehr die Schatzsucher, die sie umkreisen, ihren Glauben an ihrer wechselseitigen Aufreizung nähren. So ausgedehnt die magische Gruppe jedoch sein mag, sie genügt sich niemals selbst. Nach jeder Täuschung der Gruppenmitglieder braucht sie Nachschub an frischen Hoffnungen, die einige neu angeworbene Mitglieder mitbringen. Ebenso findet der Magier von Moulin, von dem wir bereits gesprochen haben, der Tischler Jean Michel, seine Gewißheit im Kontakt mit der Überzeugung seines Richters wieder, und aus Lust an der magischen Rede macht er Geständnisse.

Der Magier erfährt also von außen ständige Ermutigung. Der Glaube an die Magie, der in bestimmten Winkeln unserer Gesellschaften noch lebendig ist und vor einem knappen Jahrhundert noch allgemein verbreitet war, ist das realste und lebendigste Zeichen für den Zustand sozialer Unruhe und sozialer Sensibilität, in dem alle vagen Ideen und alle leeren Hoffnungen und Ängste flottieren, die durch das, was von der alten Kategorie des *mana* noch fortlebt, einen Körper erhalten. Es gibt in der Gesellschaft einen unerschöpflichen Fond diffuser Magie, auf den der Magier selbst sich stützt und den er bewußt ausbeutet. Es hat den Anschein, als bildete die Gesellschaft in einigem Abstand um ihn eine Art ungeheures magisches Konklave, was dazu führt, daß der Magier sozusagen in eine besondere Atmosphäre eingehüllt lebt, die ihn überall hin begleitet. So weit außerhalb seiner Zeit er leben mag, er hat nicht das Gefühl, daß er von ihr wirklich losgelöst ist. Durch dieses Gefühl wird sein individuelles Bewußtsein zutiefst verändert. Als Magier ist er nicht mehr er selbst. Wenn er über seinen Zustand reflektiert, so wird er sich vielleicht sagen, daß seine magische Macht ihm fremd ist; er empfängt sie von anderswo und ist bloß ihr Verwahrer. Ohne dieses Vermögen ist sein individuelles Wissen nichtig. Prospero ist nicht der Herr Ariels, seiner magischen Kraft, sondern er hat sie lediglich übernommen, als er sie aus dem Baum befreite, in dem die Hexe Sycorax sie eingeschlossen hatte. Als er sie der Luft, der Natur und der Welt zurückgibt, ist er nichts weiter als ein Mensch und kann seine Bücher verbrennen.

> Now my charms are all o'erthrown
> And what strength I have's mine own;
> Which is most faint . . .

Solange die Magie existierte hat sie sich ihres sozialen Ursprungs erinnert. Jedes ihrer Elemente – Handelnde, Riten und Vorstellungen – hält die Erinnerung an diese kollektiven Urzustände nicht nur fest, sondern veranlaßt ihre Reproduktion in gemilderter Form. Jeden Tag führt die Gesellschaft, wenn man so sagen kann, neue Magier ein, erprobt neue Riten und hört neue Märchen, die immer die gleichen sind. Ständig wird der Magie Einhalt geboten, doch ebenso kontinuierlich wird sie von der Gesellschaft neu geschaffen. Unaufhörlich werden im Alltagsleben die Emotionen, die Eindrücke und Impulse erzeugt, aus denen der Begriff des *mana* hervorgegangen ist. Unaufhörlich werden die volkstümlichen Gewohnheiten durch Vorkommnisse gestört, die die Ordnung der Dinge durcheinander zu bringen scheinen, Trockenheit, Reichtum, Krankheit, Tod, Krieg, Meteore, speziell geformte Steine, anormale Individuen, etc. Bei jeder dieser Erschütterungen, bei jeder Wahrnehmung des Außerordentlichen, zögert die Gesellschaft, besinnt sich und wartet ab. Ambroise Paré glaubte selber an das universelle Wirkungsvermögen des Steines Bézoar, den Kaiser Rudolph vom König von Portugal erhalten hatte. Aus dieser Einstellung erklärt sich die Tatsache, daß das Anormale *mana* ist, das heißt magisch ist oder Magie hervorbringt. Andererseits ist alles, was magisch ist, wirksam, weil die gespannte Erwartung einer ganzen Gruppe den von dieser Erwartung hervorgerufenen Bildern ebenso wie dem, worauf sie sich richtet, eine halluzinatorische Realität gibt. Wir haben gesehen, daß in einigen Gesellschaften der vom Magier aufgegebene Kranke stirbt, und ebenso sehen wir ihn an der Zuversichtlichkeit genesen – ein Vorzug, den eine kollektive und traditionelle Suggestion mit sich bringen kann. Die Welt des Magischen ist von Erwartungen, die einander im Lauf der Generationen folgen, von deren hartnäckigen Illusionen und von ihren in Rezepte eingegangenen Hoffnungen bevölkert. Im Grunde ist sie nichts anderes als dies, doch verleiht es ihr eine Objektivität, die entschieden derjenigen überlegen ist, welche sie hätte, wenn sie bloß ein Gewebe falscher individueller Ideen, eine primitive und irregehende Wissenschaft wäre.

Vor diesem Hintergrund sozialer Phänomene ist es freilich sehr auffällig, daß die Magie, seit sie sich von der Religion unterschieden hat, nur noch an individuellen Erscheinungen vorkommt. Nachdem wir unter der Magie, die wir durch ihren individualistischen Charakter definiert hatten, soziale Phänomene aufgefunden haben, ist es uns ein Leichtes, auf jenen individuellen Charakter nochmals einzugehen. Während es nämlich unmöglich war, die Magie ohne die magische Gruppe zu begreifen, können wir demgegenüber durchaus begreifen, daß die Gruppe in vereinzelte Individuen zerfallen ist. Ebenso läßt sich leicht sehen, wie die kollektiven öffentlichen Bedürfnisse der kleinen primitiven Gruppe später den individuellen, sehr allgemeinen Bedürfnissen Platz gemacht haben. Man kann sich dann leicht

ausmalen, wie die Magie als ein individuelles Phänomen leben konnte, nachdem zunächst einmal die entschiedene Suggestion, die von der Erziehung und der Tradition ausgeht, gegeben war.

Selbst die magische Ausbildung scheint als wissenschaftliche oder technische Ausbildung am häufigsten von Individuum an Individuum weitergegeben worden zu sein. Die Formen der Transmission des Rituals bei den Cherokee sind in dieser Hinsicht höchst instruktiv. Es hat ein richtiges magisches Unterrichtswesen, Schulen für Magier gegeben. Um Individuen in der Magie zu unterweisen, mußte man sie dem einzelnen begreifbar machen. Also entwickelte man die experimentelle oder dialektische Theorie, die naturgemäß die unbewußten kollektiven Gegebenheiten vernachlässigte. Die griechischen Alchemisten und in ihrer Nachfolge die modernen Magier haben versucht, aus ihr philosophische Prinzipien zu deduzieren. Andererseits rechtfertigen alle Magien, selbst die primitivsten und die populärsten, ihre Rezepte mit vorgängigen Erfahrungen, und darüber hinaus haben sich die Magien durch objektive Forschungen und wirkliche Erfahrungen weiterentwickelt und sich durch falsche oder richtige Entdeckungen zunehmend bereichert. Damit hat sich der relative Anteil der Kollektivität an der Magie allmählich in dem Maße reduziert, wie sie selbst alles abgelegt hat, was sie an Apriorischem und Irrationalem aufgeben konnte. Sie hat sich dadurch den Wissenschaften angenähert und schließlich ähnelt sie ihnen, weil sie behauptet, das Resultat experimenteller Untersuchungen und logischer Deduktionen von Individuen zu sein. Zugleich wird sie damit den Techniken immer ähnlicher, die übrigens denselben positiven und individuellen Bedürfnissen entsprechen. Das einzige Kollektive, welches die Magie zu wahren sucht, ist ihr traditionaler Charakter, während alles, was sie an theoretischer und praktischer Arbeit leistet, das Werk von Individuen ist und sie nur noch von Individuen ausgebeutet wird.

V. Schluß

Die Magie ist also ein soziales Phänomen. Es bleibt uns nur noch zu zeigen, welchen Platz sie unter den anderen sozialen Phänomenen einnimmt: die religiösen Tatsachen einmal ausgeklammert, auf die wir noch zurückkommen werden. Ihre Beziehungen zum Recht und zur Sittlichkeit, zur Ökonomie und Ästhetik, sowie ihr Verhältnis zur Sprache interessieren uns im Augenblick nicht, so aufschlußreich sie sein mögen, denn zwischen diesen Tatsachenreihen und der Magie gibt es nur einen Austausch von Einflüssen, während sie eine wirkliche Verwandtschaft nur einerseits zur Religion und andererseits zu den Techniken und zur Wissenschaft hat.

Wir haben bemerkt, daß sich die Magie den Techniken in dem Maße an-

zugleichen versuchte, als sie sich in der Verfolgung ihrer verschiedenen Ziele individualisiert und spezialisiert hat. Zwischen diesen beiden Ordnungen von Tatsachen besteht jedoch mehr als bloß eine äußere Ähnlichkeit: Sie haben eine identische Funktion, da sie, wie wir in unserer Definition gesehen haben, eine wie die andere dieselben Zwecke verfolgen. Während die Religion zur Metaphysik neigt und in der Schaffung von idealen Bildern aufgeht, verläßt die Magie auf zahlreichen Seitenwegen den mystischen Weg, auf dem sie ihre Kräfte sammelt, um sich in das weltliche Leben zu mischen und dort eine Aufgabe zu finden. So wie die Religion zum Abstrakten, tendiert die Magie zum Kontreten, und sie arbeitet in der Richtung unserer Techniken, unserer Gewerbe, der Medizin, Chemie, Mechanik, etc. Die Magie ist wesentlich eine Kunst des Machens und die Magier haben ihre Kenntnisse, ihre Kunstgriffe und ihre manuelle Geschicklichkeit mit Sorgfalt eingesetzt. Ihr Gebiet ist die reine Produktion *ex nihilo*, und sie tut mit Worten und Gesten, was die Technik durch Arbeit vollbringt. Glücklicherweise hat die magische Kunst nicht immer leer gestikuliert, sondern sie hat Stoffe behandelt, reale Erfahrungen und sogar Entdeckungen gemacht.

Man kann jedoch sagen, daß sie immer die leichteste Technik ist. Sie meidet die Anstrengung, weil es ihr gelingt, die Realität durch Bilder zu ersetzen. Sie tut nichts oder fast nichts, weil sie alles glauben macht, und dies um so leichter, als sie kollektive Ideen und Kräfte in den Dienst der individuellen Einbildungskraft stellt. Die Kunst des Magiers suggeriert Mittel, vermehrt das Wirkungsvermögen der Dinge, antizipiert die Wirkungen und genügt damit vollauf den Wünschen und Hoffnungen, die ganze Generationen gemeinsam gehegt haben. Den schlecht koordinierten und ohnmächtigen Gebärden, in welchen sich das Bedürfnis der Individuen ausdrückt, gibt die Magie Gestalt, und weil sie aus ihnen Riten macht, verleiht sie ihnen Wirksamkeit.

Es muß gesagt werden, daß diese Gebärden skizzenhafte Techniken sind. Vom magischen Standpunkt gesehen, ist die Magie ein opus operatum, und zugleich ist sie, vom technischen Standpunkt gesehen, ein opus inoperans. Als die kindlichste der Technik, ist die Magie vielleicht die alte Technik, und in der Tat lehrt uns die Geschichte der Techniken, daß zwischen ihnen und der Magie ein genealogisches Band besteht. Sogar ihr mystischer Charakter hat einen Beitrag zur Ausbildung der Techniken geleistet. Die Magie hat ihnen einen Unterschlupf geboten, in dessen Schutz sie sich entwickeln konnten, indem die Magie ihnen die Sicherheit ihrer Autorität und den noch tastenden praktischen Versuchen der Magier-Techniker reale Wirksamkeit gab; andernfalls hätte jeder Mißerfolg diese Versuche im Keime erstickt. Techniken mit komplexen Zielsetzungen und von ungewisser Wirkung, wie die Arzneimittelkunde, die Medizin, Chirurgie, Metallur-

gie, Emailbearbeitung (die beiden letzteren sind Erben der Alchemie) hätten nicht leben können, wenn die Magie ihnen keine Stütze geboten und sie nicht nahezu absorbiert hätte, um ihnen Dauer zu verleihen. Wir dürfen sagen, daß sich die Medizin, die Arzneikunde, die Alchemie und die Astrologie in der Magie um einen Kern rein technischer Entdeckungen herum entwickelt haben, der so reduziert wie möglich gehalten wurde. Wir wagen sogar die Behauptung, daß sich am Anfang der Menschheitsgeschichte andere noch ältere und vielleicht noch einfachere Techniken gleichfalls mit ihr vermischt haben. Hewitt berichtet, daß bei den Woivorung der lokale Clan, der die Magier-Barden stellt, auch Eigentümer des Steinbruchs ist, in dem die umliegenden Stämme sich mit den Feuersteinen für ihre Werkzeuge versorgen. Dies kann ein Zufall sein, doch scheint es uns ein Licht darauf zu werfen, auf welche Weise sich die Erfindung und Herstellung der ersten Werkzeuge abgespielt hat. Die Techniken sind für uns so etwas wie Keime, die auf dem Boden der Magie Frucht getragen haben; sie haben sie aber zugleich enteignet. Fortschreitend haben sie alles Geheimnisvolle, das sie ihr entlehnt hatten, abgelegt, und die noch fortbestehenden magischen Kunstgriffe haben mehr und mehr ihren Wert verändert; während man ihnen früher ein geheimnisvolles Wirkungsvermögen zuschrieb, haben sie jetzt nur noch eine mechanische Wirkung; so sehen wir heutzutage die medizinische Massage aus den Kunstgriffen des Heilpraktikers hervorgehen.

Die Magie hängt mit der Wissenschaft ebenso zusammen wie mit den Techniken. Sie ist nicht nur eine praktische Kunst, sondern auch ein Schatz von Ideen, sie mißt der Erkenntnis eine äußerst große Bedeutung bei und in ihr sieht sie eine ihrer wichtigsten Aufgaben, denn wir haben ja gesehen, daß Wissen für sie gleich Macht ist. Während jedoch die Religion durch ihre intellektuellen Elemente zur Metaphysik neigt, wendet sich die Magie, die wir als mehr vom Konkreten gefesselt geschildert haben, der Naturerkenntnis zu. Sehr schnell stellt sie eine Liste der Pflanzen, der Metalle, der Phänomene und Wesen überhaupt auf und schafft ein erstes Handbuch der Astronomie, der Physik und der Naturkunde. Bestimmte Zweige der Magie, wie die Astronomie und die Alchemie, gehörten in Griechenland zur angewandten Physik, so daß die Magier mit gutem Grund den Namen φυσικοί erhielten und das Wort φυσικός synonym mit »magisch« war.

Gelegentlich haben die Magier sogar den Versuch gemacht, ihre Erkenntnisse zu systematisieren und ihre Prinzipien aufzufinden. Wird eine derartige Theorie innerhalb der Magierschulen erarbeitet, so geschieht dies mit durchaus rationalen und individuellen Verfahrensweisen. Im Gang dieser Ausarbeitung ihrer Doktrin bemühen sich die Magier, das Mystische so weit wie möglich zurückzudrängen, so daß die Magie das Aussehen einer wirklichen Wissenschaft annimmt. Eben dies ist in der Spätzeit der grie-

chischen Magie der Fall gewesen. »Ich will Dir den Geist der Alten darstellen, sagt der Alchemist Olympiodor, Dir sagen, wie sie, da sie Philosophen sind, die Sprache der Philosophen sprechen und die Philosophie mittels der Wissenschaft auf die Kunst angewandt haben«: καὶ παρεισήνεγκαν τῇ τέχνῃ διὰ τῆς σοφίας τὴν φιλοσοφίαν (Olympiodor; vgl. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs,* Bd. 2, S. 86, Bd. 3, S. 79).

Es ist sicher, daß ein Teil der Wissenschaften, zumal in den primitiven Gesellschaften von den Magiern ausgebildet wurden. Die Magier-Alchemisten, Magier-Astrologen und Magier-Ärzte sind in Griechenland ebenso wie in Indien und anderswo die Gründer und Praktiker der Astronomie, der Physik, der Chemie und der Naturgeschichte gewesen. Wie wir es oben für die Techniken bereits getan haben, kann man davon ausgehen, daß andere, noch einfachere Wissenschaften dieselben genealogischen Beziehungen zur Magie hatten. Gewiß verdankt die Mathematik den Untersuchungen über die magischen Quadrate und über die magischen Eigenschaften der Zahlen und Figuren viel. Der von der Magie aufgehäufte Schatz an Ideen ist lange Zeit das Kapital gewesen, das die Wissenschaften ausgebeutet haben. Die Magie hat die Wissenschaft großgezogen und die Magier haben die Gelehrten gestellt. In den primitiven Gesellschaften haben einzig die Zauberer die Muße, um Beobachtungen an der Natur zu machen und über sie nachzudenken oder davon zu träumen. Sie taten es kraft ihres Amtes. Des weiteren darf man annehmen, daß sich auch in den Magierschulen eine wissenschaftliche Tradition und eine Methode der intellektuellen Ausbildung konstitutiert haben. Es sind die ersten Akademien gewesen. In den tieferen Schichten der Zivilisation sind die Magier Gelehrte und die Gelehrten Magier. Gelehrte und Magier sind auch die Barden mit ihren Metamorphosen bei den australischen Stämmen, ebenso wie in der keltischen Literatur: Amairgen, Taliessin, Talhwiarn, Gaion, Propheten, Astrologen, Astronomen und Ärzte, doch scheinen sie die Kenntnis der Natur und ihrer Gesetze aus dem Kessel der Hexe Ceridwon geschöpft zu haben.

So weit wir uns von der Magie entfernt glaubten, haben wir uns doch immer noch nicht ganz von ihr gelöst. Die Ideen von Glück und Pech beispielsweise, der Gedanke der Quintessenz, mit denen wir noch vertraut sind, stehen der Idee der Magie selber noch sehr nahe. Weder die Techniken, noch die Wissenschaften, und nicht einmal die leitenden Prinzipien unserer Vernunft haben sich von ihrer ursprünglichen Aufgabe bisher ganz reinigen können. Der Gedanke ist nicht abwegig, daß alles, was die Begriffe von Kraft, Ursache, Zweck und Substanz noch an Nicht-Positivem, an Geheimnisvollem und Poetischem haben, von den alten Gewohnheiten des Geistes herrührt, aus denen die Magie geboren wurde und von denen sich der menschliche Geist nur ganz schwerfällig befreit.

Im Ursprung der Magier glauben wir also die erste Form kollektiver

Vorstellungen zu finden, die seither die Grundlage des individuellen Verstandes geworden sind. Daher ist unsere Untersuchung nicht nur, wie wir anfänglich sagten, ein Kapitel der Religionssoziologie, sondern auch ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. Wir hoffen, daß selbst die allgemeine Soziologie aus dieser Untersuchung einen Gewinn ziehen wird, weil wir anhand der Magie gezeigt zu haben glauben, wie ein kollektives Phänomen individuelle Formen annehmen kann.

Anhang *

Bis heute ist die Religionsgeschichte mit einem Bündel unbestimmter Ideen ausgekommen. Sie ist bereits reich an authentischen und instruktiven Tatsachen, die eines Tages der Religionswissenschaft unerschöpflichen Stoff liefern werden. Diese Tatsachen sind jedoch ganz planlos nach unklaren Rubriken klassifiziert und oft leidet ihre Beschreibung unter den Mängeln des Vokabulars. Die Worte Religion und Magie, Gebet und Beschwörung, Opfer und Weihegabe, Mythos und Sage, Gott und Geist, etc. werden unterschiedslos füreinander verwendet. Die Religionswissenschaft hat noch keine wissenschaftliche Nomenklatur. Es kann ihr nur guttun, wenn sie beginnt, eine Nomenklatur aufzustellen. Unser Bestreben ist es dabei nicht nur, lediglich Worte zu definieren, sondern wir wollen natürliche Klassen von Tatsachen bilden und, wenn diese Klassen einmal gebildet sind, versuchen, sie so erschöpfend wie möglich zu analysieren. Diese Definitionen und Erklärungen werden uns wissenschaftliche Begriffe liefern, das heißt klare Ideen über die Dinge und ihre Beziehungen.

In diesem Geiste haben wir bereits das Opfer untersucht.** Wir haben es zum Gegenstand unserer Untersuchung gemacht, weil es uns unter allen religiösen Handlungen eine der typischsten zu sein schien. Es galt, den Mechanismus des Opfers zu erklären und darüber hinaus die offenkundige Vielfalt von Funktionen, die es zu erfüllen hat, wenn der Ritus einmal gegeben ist; kurz, es galt, die bedeutende Stellung zu rechtfertigen, die es im Ganzen des religiösen Systems einnimmt.

Dieses erste Problem ließ andere hervortreten, denen wir uns heute zuwenden. Bei der Untersuchung des Opfers haben wir uns darüber Rechenschaft gegeben, was ein Ritus ist. Seine Universalität, seine Beständigkeit und die Logik seiner

* Die folgenden Seiten waren dem Erstdruck in *L'Année Sociologique* vorangestellt. Die Verfasser wiesen außerdem darauf hin, daß Fußnoten und Bibliographie, die aus Raumgründen entfallen mußten, in einer Neuausgabe nachgetragen werden sollten. Da diese Neubearbeitung nie erschienen ist, liegen die Nachweise nur insoweit vor, als Henri Hubert sie in seinen gleichzeitig erschienenen Artikel »Magia« im *Dictionnaire des antiquités grecs et romaines,* Paris 1904, aufgenommen hat.

** Henri Hubert und Marcel Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, a. a. O.

Entwicklung haben ihm in unseren Augen eine Art von Notwendigkeit gegeben, die der Autorität der rechtlichen Abmachung, die zu genügen schien, um seine Einhaltung zu erzwingen, weit überlegen ist. Schon allein dadurch erschienen uns das Opfer und der Ritus im allgemeinen im sozialen Leben tief verwurzelt. Auf der anderen Seite ließ sich der Mechanismus des Opfers unserer Meinung nach nur durch eine logische Anwendung des Begriffs des Heiligen erklären; wir nahmen an, daß man uns diese Voraussetzung zugestand und nahmen den Begriff des Heiligen als Ausgangspunkt; darüber hinaus stellten wir in unseren Schlußfolgerungen die Behauptung auf, daß die heiligen Dinge, die vom Opfer ins Spiel gebracht werden, nicht ein System allgemein verbreiteter Illusionen sind, sondern soziale, und insofern reale Dinge. Außerdem hatten wir festgestellt, daß die heiligen Dinge als eine unerschöpfliche Quelle von Kräften betrachtet wurden, die unendlich spezielle und unendlich variierende Wirkungen hervorzubringen vermochten. In dem Maße, in dem wir im Opfer einen für alle übrigen repräsentativen Ritus sehen konnten, kamen wir zu der allgemeinen Schlußfolgerung, daß der für jedes Ritual fundamentale Begriff der Begriff des Heiligen war, dessen Analyse das Ziel unserer Forschungen sein sollte.

Diese erste Verallgemeinerung stand jedoch noch auf schwankenden Füßen, weil wir sie aus der Untersuchung einer zu vereinzelten Tatsache zogen, die wir ihrer unterscheidenden Merkmale noch nicht genügend entkleidet hatten. Wir hatten das Opfer ausschließlich als einen religiösen Ritus und nicht bloß als einen Ritus betrachtet. Gilt demnach unsere induktive Schlußfolgerung nicht bloß für die religiösen Riten, von deren religiöser Qualität sie abhängen würde? Implizit gesteht man dies zu, wenn man üblicherweise von magischen Riten spricht. Tatsächlich umfaßt die Magie ein ganzes Ensemble von Praktiken, die sich dazu eignen, um sie mit denen der Religion zu vergleichen. Wenn es irgend Riten gibt, die sich von den ausgesprochen religiösen Riten unterscheiden, dann sind es diese.

Um die Schlußfolgerungen unserer Untersuchung zu verifizieren und zu erweitern, sind wir also dazu geführt worden, die Magie zum Gegenstand unserer zweiten Studie zu machen. Wenn wir auch hier an der Basis der Magie Begriffe auffinden, die dem Begriff des Heiligen verwandt sind, wären wir berechtigt, auf jede Art mystischer und traditionaler Techniken auszudehnen, was wir als für das Opfer gültig erwiesen haben. Die magischen Riten sind nämlich eben diejenigen Riten, die auf den ersten Blick am wenigsten mit dem Eingreifen einer heiligen Macht rechnen. Man sieht, worin das Interesse dieser Untersuchung liegt, die uns zu einer Theorie des Ritus im allgemeinen führen soll. Doch unsere Bestrebungen sind damit nicht erschöpft. Gleichzeitig bewegen wir uns auf einer Theorie des Begriffs des Heiligen zu, denn wenn wir in der Magie Begriffe derselben Ordnung in Funktion sehen, so werden wir eine ganz andere Vorstellung von der Reichweite, der Allgemeinheit und auch vom Ursprung des Begriffs des Heiligen haben.

Wir treffen zugleich auf eine bedenkliche Schwierigkeit und dies ist einer der Gründe, die uns zu vorliegender Arbeit geführt haben. Wir haben schon gesagt, daß der Begriff des Heiligen ein sozialer Begriff, daß er ein Produkt der kollektiven Tätigkeit ist; das Verbot oder die Vorschrift gewisser Dinge scheinen an-

sonsten in der Tat aus einer Art Übereinkunft zu resultieren. Wir müßten also folgern, daß die magischen Praktiken, die diesem Begriff oder einem ähnlichen Begriff entspringen, soziale Tatsachen sind, mit gleichem Recht wie die religiösen Riten. Normalerweise jedoch bieten sich die magischen Riten nicht unter diesem Aspekt dar. Da sie von Individuen praktiziert werden, die von der sozialen Gruppe isoliert sind und im eigenen Interesse oder dem anderer Individuen und in deren Namen handeln, scheinen sie viel größere Ansprüche an den Einfallsreichtum und das Können derer zu stellen, die sie vollziehen. Wie kann unter diesen Umständen die Magie in letzter Instanz aus einem kollektiven Begriff wie dem Begriff des Heiligen hervorgehen und ihn ausbeuten? Wir stehen vor einem Dilemma: Ist die Magie kollektiv oder ist der Begriff des Heiligen individuell? Um dieses Dilemma aufzulösen, müssen wir untersuchen, ob sich die magischen Riten in einem sozialen Milieu abspielen; wenn wir nämlich in der Magie ein solches Milieu feststellen können, werden wir eben dadurch bewiesen haben, daß ein Begriff sozialer Natur wie der des Heiligen in der Magie eine Funktion haben kann, und es wird dann bloß noch ein Spiel sein zu zeigen, daß er dort in Wirklichkeit eine Funktion hat.

Damit ist der dritte Gewinn benannt, den wir uns von dieser Studie versprechen. Wir gehen von der Beobachtung des Mechanismus eines Ritus zum Studium des Milieus der Riten über, weil nur in dem bestimmten Milieu, in dem die magischen Riten sich abspielen, die Gründe für das Bestehen der Praktiken des Magier-Individuums zu finden sind.

Wir werden also keine Serie von magischen Riten analysieren, sondern den Komplex der Magie, der das nächste Milieu der magischen Riten ist. Vielleicht wird uns dieser Beschreibungsversuch erlauben, die so kontroverse Frage des Verhältnisses von Magie und Religion bald zu beantworten. Gegenwärtig untersagen wir uns zwar nicht, diese Frage zu berühren, doch werden wir uns auch nicht bei ihr aufhalten, da wir unbedingt unser Ziel erreichen wollen. Wir wollen die Magie begreifen, ehe wir ihre Geschichte erklären. Für den Moment lassen wir beiseite und behalten uns für eine spätere Abhandlung vor, welche neuen Tatsachen diese Forschungen zur Religionssoziologie beitragen müssen. Ansonsten haben wir uns bemüht, den Kreis unserer gewohnten Themen zu verlassen, um einen Beitrag zur allgemeinen soziologischen Forschung dadurch zu leisten, daß wir zeigen, in welcher Weise das isolierte Individuum in der Magie auf der Grundlage sozialer Phänomene handelt.

Das Thema, das wir uns gestellt haben, fordert eine andere Methode als die, die wir in unserer Studie über das Opfer angewandt haben. Es ist uns nicht möglich, oder besser, es wäre nicht fruchtbar, wenn wir eine, und sei es auch eine sehr vollständige Analyse einer vielleicht sogar sehr beachtlichen Anzahl von magischen Zeremonien vornehmen würden. Die Magie ist nämlich nicht wie das Opfer eine der kollektiven Gewohnheiten, die man benennen, beschreiben und analysieren kann, ohne jemals das Gefühl zu verlieren, daß sie Realität und eine scharf umrissene Form und Funktion haben. Sie ist eine nur schwach ausgeprägte Institution; sie ist eine Art Summe von Handlungen und Überzeugungen, die selbst für den, der sie praktiziert und an sie glaubt, schlecht definiert und schlecht organisiert sind. Daraus folgt, daß wir nicht a priori ihre Grenzen

kennen und folglich auch nicht mit Wissen und Willen typische Tatsachen auswählen können, die die Totalität der magischen Tatsachen repräsentieren. Zunächst also müssen wir eine Art Inventar dieser Tatsachen aufstellen, das uns erlauben wird, das Gebiet, auf welches unsere Forschung sich hinbewegen muß, einigermaßen zu umschreiben. Anders gesagt, wir werden nicht eine Reihe isolierter Riten unabhängig voneinander ansehen, sondern all das auf einmal ins Auge fassen müssen, was die Magie konstituiert, mit einem Wort: wir müssen sie zunächst beschreiben und definieren. Unsere Analyse läßt sich nicht von der Ordnung der Abfolge der Momente eines Ritus leiten und sie legt überhaupt weniger Gewicht auf den Plan und die Komposition der Riten als auf die Natur der Mittel, deren sich die magischen Handlungen bedienen, unabhängig von ihrer Anwendung, auf die von ihnen implizierten Überzeugungen, die Gefühle, welche sie hervorrufen und die Agenten, die diese Handlungen ausführen.

Zweiter Teil

Soziale Morphologie

* »Das soziale Leben ruht auf einem Substrat, das seiner Größe wie seiner Form nach bestimmt ist. Es wird durch die Masse der Individuen konstituiert, aus denen die Gesellschaft sich zusammensetzt, durch die Art und Weise, wie sie sich auf dem Boden verteilen, und durch die Natur und Konfiguration der Dinge jeglicher Art, die auf die kollektiven Beziehungen wirken. Je nachdem, ob die Bevölkerung mehr oder weniger umfangreich und mehr oder weniger dicht ist, je nachdem, ob sie in den Städten konzentriert oder über das Land zerstreut, je nach der Bauweise der Städte und der Häuser, je nachdem, ob der von der Gesellschaft eingenommene Raum mehr oder weniger ausgedehnt ist, je nachdem, welches ihre Grenzen sind und welches die Verkehrswege, die sie durchziehen, etc., ist das soziale Substrat ein verschiedenes. Andererseits wirkt die Beschaffenheit dieses Substrates direkt oder indirekt auf alle sozialen Phänomene ebenso wie alle psychischen Phänomene, mittelbar oder unmittelbar, in Beziehung zum Gehirnzustand stehen. Es handelt sich also um eine Problematik, die offensichtlich von Interesse für die Soziologie ist und die, indem sie sich auf ein und dasselbe Objekt bezieht, einer einzigen Wissenschaft angehören muß. Wir schlagen vor, diese Wissenschaft *Soziale Morphologie* zu nennen.« Aus Emile Durkheims »Notiz über Soziale Morphologie« (*L'Année Sociologique*, Bd. 2, 1897–1898, S. 520), mit welcher die diesem Thema gewidmete 6. Sektion der Zeitschrift eröffnet wurde. Siehe S. 183, Anm. 1.

Uber den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften

Eine Studie zur Sozialen Morphologie*

Wir wollen im folgenden die soziale Morphologie der Eskimogesellschaften untersuchen. Bekanntlich bezeichnen wir [1] mit diesem Wort die Wissenschaft, die, nicht nur beschreibend, sondern auch erklärend, das materielle Substrat der Gesellschaften erforscht, das heißt die Form, die sie annehmen, wenn sie sich auf einem Territorium niederlassen, Größe und Dichte der Bevölkerung, die Art und Weise, wie diese verteilt ist, sowie das Ensemble der Dinge, in denen das kollektive Leben seinen Sitz hat.

Obgleich unsere Arbeit eine geographisch genau umrissene Bevölkerung behandelt, muß man sich doch hüten, darin eine rein ethnographische Studie zu sehen. Es ist keineswegs unsere Absicht, in einer beschreibenden Monographie die verschiedenen Besonderheiten zusammenzustellen, die die Morphologie der Eskimovölker zu bieten vermag. Vielmehr beabsichtigen wir, anhand der Eskimos, Zusammenhänge von einer gewissen Allgemeinheit festzustellen. Daß wir diese bemerkenswerte Bevölkerung [2] zum

* Zuerst erschienen in *L'Année Sociologique*, Bd. 9, 1904–1905, S. 39–132, unter Mitarbeit von H. Beuchat.

[1] Siehe E. Durkheim, »Note sur la morphologie sociale«, *L'Année Sociologique*, Bd. 2, 1897–1898, S. 520 f. [hier das Zitat auf S. 182] und die folgenden Jahrgänge der Zeitschrift (Sektion VI).

[2] Wir sagen »Bevölkerung« mangels eines besseren Wortes. Es wäre in der Tat vollkommen falsch, von einem Volk zu sprechen, wozu die Eskimostämme, die schon selber abgegrenzt sind, niemals auch nur einen Ansatz gezeigt haben. Es wäre aber auch ebenso abwegig, sich zwischen den Stämmen dieser wenig zahlreichen Gruppe (man schätzt ihre Zahl auf kaum 60 000; siehe H. Rink, »The Eskimo Tribes. Their Distribution and Characteristics«, *Meddelelser om Grönland*, Bd. 11, 1887, S. 31 f.; die angegebenen Zahlen sind durch spätere Forschungen nicht Lügen gestraft worden), Unterschiede von der Art jener vorzustellen, wie sie die Stämme der anderen sogenannten primitiven Bevölkerungen trennen. Die gesamte Zivilisation wie auch die Rasse sind dort von bemerkenswerter Einheitlichkeit. Über die Einheit der Rasse siehe Rink, a. a. O., S. 8 und Bahnson, *Ethnografien*, Kopenhagen 1894, Bd. 1, S. 223. Über die Einheit der Sprache vgl. Rink, a. a. O. und Bd. 11, 2, S. 6 f. (natürlich stimmen wir nicht mit allen Hypothesen Rinks überein), und vor allem das ausgezeichnete Buch von W. Thalbitzer, *A Phonetical Study of the Eskimo Language*, (*Meddelel-*

speziellen Gegenstand unserer Untersuchung machen, hat seinen Grund darin, daß die Beziehungen, auf die wir die Aufmerksamkeit lenken wollen, dort gleichsam vergrößert und übertrieben erscheinen und schärfer ausgeprägte Merkmale haben, so daß ihre Natur und ihre Tragweite besser begriffen werden kann. Man wird dadurch besser darauf vorbereitet, sie sogar in Gesellschaften wahrzunehmen, wo sie weniger unmittelbar augenfällig sind, weil das von den anderen sozialen Tatsachen gebildete Gewebe sie zunächst dem Beobachter verbirgt. Daß die Eskimos in dieser Hinsicht ein privilegiertes Untersuchungsfeld darstellen, erklärt sich daraus, daß ihre Morphologie zu verschiedenen Zeiten des Jahres nicht dieselbe ist: Die Art und Weise, wie die Menschen sich gruppieren, Ausmaße und Form ihrer Behausungen und die Natur ihrer Niederlassungen machen in der Abfolge der Jahreszeiten einen völligen Wandel durch. Dieser Wandel, dessen außergewöhnliche Spannweite wir später kennenlernen werden, erlaubt es, unter besonders günstigen Bedingungen zu untersuchen, auf welche Weise die materielle Form der menschlichen Gruppierungen, das heißt Natur und Zusammensetzung ihres Substrates, auf die verschiedenen Modi kollektiver Tätigkeit einwirken.

ser om Grönland, Bd. 31) Kopenhagen 1904, S. 225 u. ff. Diese Einheitlichkeit ist schon den ältesten Forschern wohlbekannt gewesen und sie hat den Instruktionen Franklins und seiner Nachfolger zugrundegelegen. Vgl. Franklin, *Narrative of an Expedition to the Shores of the Polar Sea,* London (Murray) 1823, S. 43; J. A. Miertsching, *Reisetagebuch,* Leipzig 1855, S. 37 und 42; Markham in *Arctic Papers,* S. 151. Über die Einheit der materiellen und moralischen Lebensverfassung gibt der Bericht von Murdoch, »The Point Barrow Eskimo« (*9th Annual Report of the Bureau of Ethnology,* 1887–1888) eine Fülle von Auskünften. Das Buch von H. P. Steensby, *Om Eskimokulturens Oprindelse. En etnografisk af antropogeografisk studie,* Kopenhagen 1905, beschäftigt sich spezieller mit der materiellen Kultur und ist ein ausgezeichneter Beleg für die von uns gerade aufgestellte Behauptung, die auch von einer Anzahl von ethnographischen Spezialuntersuchungen bestätigt wird: Vgl. O. Mason, s. u. Anm. 18; Murdoch, »The Form of the Eskimo Bows«, *Naturalist,* Bd. 8, vor allem S. 869; und »A Study of the Eskimo Bows«, *Report of the United States National Museum,* 1884, II, S. 307–316; H. Rink und F. Boas über die Legenden in: *Journal of American Folk-Lore,* Bd. 2, 1889, S. 122 ff.; F. Boas, »The Folk-lore of the Eskimo«, ebd., Bd. 17, 1904, S. 1–13; vgl. »The Eskimos of Baffin Land«, *Bulletin of the American Museum of Natural History,* Bd. 15, 1, 1901, S. 355 u. ff. Die verschiedenen Eskimogruppen haben eine einzige Mythologie, eine gemeinsame Technologie, soziale Organisation und Sprache; in der Sprache gibt es lediglich Dialektunterschiede und in den übrigen kollektiven Charakteren gibt es nur praktische Abweichungen. Die vorliegende Untersuchung wird den Nachweis führen, daß sie auch nur eine einzige Morphologie haben. Vergleich und Verallgemeinerung werden dadurch außerordentlich erleichtert und in ihrer Richtigkeit verbürgt.

Man wird vielleicht einwenden, daß eine einzige Bevölkerung eine zu schmale Basis für eine Untersuchung bildet, in welcher Aussagen gemacht werden sollen, die nicht nur für einen besonderen Fall gelten. Zunächst darf man jedoch nicht übersehen, daß die Eskimos ein ungeheures Areal von Küsten, wenn nicht zusammenhängender Territorien bewohnen.[3] Es gibt nicht nur eine, sondern mehrere Eskimogesellschaften[4], deren Zivilisation homogen genug ist, um mit Gewinn miteinander verglichen zu werden, und verschieden genug, um diese Vergleiche fruchtbar zu machen. Außerdem ist es ein Irrtum zu glauben, daß der Kredit, auf den eine wissenschaftliche Aussage Anspruch machen kann, direkt von der Anzahl der Fälle abhängig ist, in denen man sie glaubt verifizieren zu können. Wenn ein Zusammenhang in einem, und auch nur in einem einzigen, jedoch methodisch und peinlich genau untersuchten Falle festgestellt worden ist, ist seine Realität in höherem Grade gewiß, als wenn man, um den Zusammenhang zu beweisen, zahlreiche, jedoch disparate Tatsachen und wissenswerte, jedoch den heterogensten Gesellschaften, Rassen, Zivilisationen entlehnte Beispiele illustrierend anführt. John Stuart Mill sagt einmal, daß ein sorgfältig veranstaltetes Experiment genügt, um ein Gesetz zu beweisen: vor allem ist es unendlich beweiskräftiger als viele oberflächliche Experimente. Diese methodische Regel ist nun auf die Soziologie ebenso anzuwenden wie auf die anderen Wissenschaften von der Natur. Schließlich werden wir am Schluß unserer Untersuchung einige Tatsachen anführen, die belegen werden, daß die Beziehungen, die wir bei den Eskimos konstatieren, nicht ohne Allgemeingültigkeit sind.

Die Behandlung dieser Fragen hat uns zu einer Spezifizierung unserer Position gegenüber den Methoden geführt, die von der »Anthropogeographie«[5] genannten Spezialdisziplin praktiziert werden. Die von ihr behandel-

[3] Siehe unten S. 192 f.

[4] Wir können hier keine namentliche Aufzählung aller Eskimogesellschaften geben. Wir weisen lediglich auf die wichtigsten Arbeiten hin, die sich mit dieser Frage der geographischen Nomenklatur beschäftigt haben. Beginnend mit Alaska sind dies: Dall, *Alaska and its Resources,* 1872, Bd. 1, S. 180 ff. und in: *Contributions to North American Ethnology,* Bd. 1, S. 1–8; die Untersuchungen von Porter und Wells und Kelly, die unten S. 193, Anm. 7, zitiert werden; Petitot, *Monographie des Esquimaux Tchiglit,* Paris 1872, S. XIII ff.; Boas, »The Central Eskimos«, *6th Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1884–1885), S. 414 ff. Wie man sehen wird, scheinen die verschiedenen Gruppen in Labrador und Grönland keine Stammesnamen zu haben (vgl. hier S. 196 und 197). Am besten und aufschlußreicher als jede Aufzählung ist die Karte in: Thalbitzer, *A Phonetical Study,* a. a. O.

[5] Bekanntlich ist diese Disziplin von F. Ratzel begründet worden, dessen Hauptwerke: *Anthropogeographie,* Teil I, 2. Aufl., Stuttgart 1899, Teil II, 1. Aufl.,

ten Tatsachen gehören, in einem bestimmten Sinne, durchaus zu derselben Gattung wie die, mit denen wir uns beschäftigen wollen. Auch die Anthropogeographie will den Verteilungsmodus der Menschen eines Gebietes und die materielle Form der Gesellschaften untersuchen, und man würde sich ins Unrecht setzen, wollte man bestreiten, daß die von ihr unternommenen Forschungen ohne bedeutsame Resultate geblieben sind. Der Gedanke liegt uns also ganz fern, die positiven Erkenntnisse oder die fruchtbaren Anregungen zu verkennen, die wir diesem brillanten Forscherkreis verdanken. Indem wir die Gesellschaften als nichts anderes begreifen denn als organisierte Gruppen von Menschen an bestimmten Punkten der Erdoberfläche, begehen wir nicht den Fehler, sie zu betrachten, als wären sie unabhängig von ihrer territorialen Basis; es versteht sich, daß die Zusammensetzung des Bodens, sein mineralischer Reichtum, seine Fauna und seine Flora, ihre Organisation beeinflussen. Da die Vertreter dieser Schule Spezialisten der Geographie sind, sind sie naturgemäß dazu geführt worden, die Dinge, mit denen sie sich beschäftigen, unter einem ganz speziellen Gesichtswinkel zu sehen; gerade aufgrund der Studien, denen sie sich widmen, haben sie dem tellurischen Faktor einen fast exklusiven Vorrang eingeräumt.[6] An-

Stuttgart 1891, und *Politische Geographie,* München 1897, in *L'Année Sociologique* neben anderen ihm geistig verwandten Werken rezensiert worden sind. Siehe *L'Année Sociologique,* Bd. 2, 1897–1898, S. 522–532; Bd. 3, 1898–1899 S. 550–558; Bd. 4, 1899–1900, S. 565–568; Bd. 6, 1901–1902, S. 539 ff.; Bd. 8, 1903–1904, S. 613 ff. und 621 ff. (vgl. eine Zusammenfassung von Ratzel a. a. O. Bd. 3, S. 1 ff.). Eine erschöpfende Bibliographie dieser Arbeiten bis zum Jahre 1899 findet man in Anthropogeographie I², S. 579 ff.; eine weiterführende Bibliographie unter der Rubrik »Géographie humaine« in *Bibliographie des Annales de la Géographie.* Am wichtigsten von den neueren Arbeiten dieser Schule sind die Studien der französischen Schule von Vidal de La Blache, de Martonne, Brunhes und Demangeon. (Vgl. Vidal de La Blache »La géographie humaine, ses rapports avec la géographie de la vie«, *Revue de Synthèse Historique,* Bd. 3, 1903, S. 219–240.)

[6] In einer so kurzen Übersicht können wir natürlich nicht Arbeiten angemessen berücksichtigen, die einer noch nicht recht klassifizierten Art angehören und die der Soziologie näherstehen als der Geographie, weil es sich eher um Studien zur historischen Geographie handelt und weil sie eher aus Erwägungen einer geographischen Philosophie der Sozialgeschichte bestehen: So die Untersuchungen von Ramsay, »The Geographical Conditions Determining History and Religion . . .«, *Geographical Journal,* Bd. 20, 1902, S. 257 ff., und Mackinder, »The Geographical Pivot of History«, *Geographical Journal,* Bd. 23, 1904, und vor allem *Tableau de la géographie de la France,* von Vidal de La Blache, vgl. dazu Vacher in *L'Année Sociologique,* Bd. 8, S. 613. Ebensowenig versuchen wir, einigen Skizzen, vor allem von amerikanischen Ethnographen, gerecht zu werden, die dem noch näher stehen, was wir im folgenden entwickeln wollen. Es

statt das materielle Substrat der Gesellschaften in allen seinen Elementen und unter allen seinen Aspekten zu erforschen, konzentriert sich ihre Aufmerksamkeit in erster Linie und vor allem anderen auf den Boden; er ist es, der im Vordergrund ihrer Forschungen steht, und der ganze Unterschied zwischen ihnen und den gewöhnlichen Geographen ist der, daß sie den Boden spezieller in seinen Beziehungen zur Gesellschaft betrachten.

Andererseits haben sie diesem Faktor eine derart vollkommene Wirksamkeit zugeschrieben, als vermöchte er die Wirkungen, die er impliziert, aus eigenen Kräften hervorzubringen[7], ohne auf die, wenn man so sagen kann, Unterstützung anderer Kräfte angewiesen zu sein, die verstärkend oder – im Ganzen oder zum Teil – neutralisierend hinzukommen. Man braucht nur die Werke der angesehensten Anthropogeographen aufzuschlagen, um zu sehen, daß sich diese Konzeption sogar in den Kapitelüberschriften niederschlägt: Nacheinander wird der Boden in seinen Beziehungen zur Wohnung, der Boden in seinen Beziehungen zur Familie, der Boden in seinen Beziehungen zum Staat, etc. behandelt.[8] In Wirklichkeit jedoch ist die Wirkung des Bodens immer verflochten mit der tausender anderer Faktoren, die davon nicht zu trennen sind. Damit ein bestimmter Mineralreichtum bewirkt, daß die Menschen sich an einem bestimmten Punkt des Territoriums gruppieren, genügt nicht sein bloßes Vorhandensein, vielmehr muß der Stand der industriellen Technik seine Ausbeutung

geht in erser Linie um den Nachweis der direkten Einwirkung der physischen Umwelt auf das soziale Leben, vor allem auf Technik und Religion; vgl. besonders die Mitteilungen von MacGee, Mason und anderen in *Report of the United States National Museum* 1895, S. 741 ff.

[7] Der letzte Geograph dieser Schule ist auch der einzige, der wirklich eine Ausnahme von dieser Gepflogenheit macht: Demangeon (*La Plaine Picarde*, Paris 1905, S. 455–456) ist nämlich der Meinung, daß der Boden durch das Zwischenglied der Gesellschaft vermittelt auf den Menschen wirkt. Er nähert sich also unserer Theorie oder, wenn man so will, brauchen wir uns nur seiner Theorie anzuschließen, die er freilich nicht immer anwendet. Ein Vergleich wird verdeutlichen, was wir meinen. In einem lesenswerten Artikel »A Scheme of Geography« (*Geographical Journal*, Bd. 22, 1903, S. 413 ff.) schlägt Davis vor, daß die Geographie das menschliche Leben, welches sich auf dem Boden abspiele, zu erklären habe. Mit einem interessanten Schema versucht er die Korrelationsbeziehungen, die die Geographie aufstellen soll, und die Ebenen, die von diesen Beziehungen überbrückt werden, darzustellen. Unserer Ansicht nach ist eine dieser Ebenen immer die Gesellschaft, und die tellurischen Bedingungen wirken, indem sie die Gesellschaft durchqueren, durch die soziale Masse auf das Individuum.

[8] Dieser Gliederung folgt der erste Band der *Anthropogeographie* von Ratzel, der der im engeren Sinne soziologische der beiden Bände ist. Vgl. Ratzels eigene Zusammenfassung in *L'Année Sociologique*, a. a. O.

erlauben. Damit die Menschen zusammenrücken, anstatt verstreut zu leben, genügt es nicht, daß das Klima oder die Beschaffenheit des Bodens dazu einladen, sondern außerdem muß ihre moralische, rechtliche und religiöse Organisation das enge Zusammenleben erlauben.[9] Es ist durchaus nicht so, daß die im eigentlichen Sinne geographische Lage die wesentliche Tatsache ist, auf die man die Augen nahezu ausschließlich fixiert halten müßte, vielmehr ist sie nur eine der Bedingungen, von denen die materielle Form der menschlichen Gruppierungen abhängt, und häufig genug bringt sie ihre Wirkungen nur durch die Vermittlung vielfältiger dazwischen eintretender sozialer Zustände hervor, die zunächst von ihr affiziert werden und die allein die schließliche Resultante zu erklären erlauben. Kurz, der tellurische Faktor muß zu dem sozialen Milieu in seiner Totalität und Komplexität in Beziehung gesetzt werden. Er kann davon nicht isoliert werden. Desgleichen muß man, wenn man die Wirkungen untersucht, verfolgen, wie sie sich in allen Kategorien des sozialen Lebens niederschlagen.[10] All diese Fragen sind folglich keine geographischen, sondern im eigentlichen Sinne soziologische Fragen. Deshalb werden wir uns den in der vorliegenden Untersuchung anstehenden Problemen in soziologischem Geist zuwenden. Wenn wir hier dem Wort »Anthropogeographie« das der »Sozialen Morphologie« vorziehen, um die Disziplin zu bezeichnen, der die vorliegende Studie angehört, geschieht dies nicht aus leerer Freude an Neologismen, sondern der Unterschied der Bezeichnungen drückt einen Unterschied der Orientierung aus.

[9] So ist die Bevölkerungszunahme in Meurthe-et-Moselle nicht bloß auf das Vorhandensein von Gruben, Kanälen, etc., sondern auch auf die Entdeckung der Schwefelkiesaufbereitung und auf den Protektionismus zurückzuführen.

[10] Um unseren Standpunkt ganz verständlich zu machen, wäre eine ausführliche Kritik der jüngeren Untersuchungen natürlich unerläßlich. Unserer Ansicht nach beschränken sich die Wirkungen morphologischer Phänomene nicht auf bestimmte rechtliche Phänomene, von der Art wie sie von Brunhes beispielsweise im Zusammenhang von Wasserverhältnissen und Bewässerungsrechten aufgezeigt wurden, sondern sie reichen bis zu den höchsten Sphären der sozalen Physiologie hinauf (vgl. E. Durkheim, *De la division du travail social*, 2. Aufl., Paris 1902, S. 252 ff., und Durkheim und Mauss »De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives«, *L'Année Sociologique*, Bd. 6, 1901–1902, S. 1–72). Außerdem bringen die tellurischen Faktoren ihre Wirkung vermittelt durch dazwischentretende physologische Faktoren oder aufgrund der Abwesenheit dieser Phänomene hervor. Wenn man also wie die Martonne (»Peuples du haut Nil«, *Annales de Géographie* Bd. 5, 1896) den Nomadismus mit der Steppe verknüpft, so übersieht man, daß die Steppe im Nilgebiet zum Teil kultivierbar ist und daß bestimmte Völker durch den völligen Mangel an Kenntnissen von Landbautechniken im Nomadismus verharren.

Obgleich die Frage der Anthropogeographie der Eskimos die Geographen, die immer ein waches Interesse für die Probleme der Polarregionen hatten, oft genug angezogen hat, ist das Thema, das uns beschäftigen wird, in ihren Arbeiten nur beiläufig und fragmentarisch behandelt worden. Die beiden jüngsten Arbeiten sind: Steensby, *Om Eskimokulturens oprindelse* [11] und Riedel, *Die Polarvölker. Eine durch naturbedingte Züge characterisierte Völkergruppe* [12]. Das erstgenannte Buch, das auch das bessere ist, ist eher eine ethnographische Studie; sein Hauptziel ist es, die Einheit der Eskimozivilisation herauszustellen und ihren Ursprung zu entdecken, den der Verfasser anderswo als bei den Eskimos selbst zu finden meint, ohne daß diese These sich auf schlüssige Beweise stützen könnte. Das andere Buch ist ausschließlicher geographisch; es enthält eine gute Beschreibung dessen, was uns bisher von den Eskimostämmen und ihrem Verbreitungsgebeit bekannt ist. In einer übertriebenen Form, die bei einer Schülerarbeit wohl nicht überraschend ist, enthält sie die Theorie der ausschließlichen Wirksamkeit des tellurischen Faktors. Die anderen bisher publizierten Arbeiten behandeln fast nur das Problem der Wanderungen. Dies sind die Arbeiten von Hassert [13], Boas [14], Wachter [15], Isachsen [16], Faustini [17]. Der dritte Teil der Arbeit von Mason [18] über die Transportmittel befaßt sich spezieller mit den Eskimos, es handelt sich jedoch um eine vor allem technologische Untersuchung hauptsächlich der Transport- und Reisemittel.

[11] Siehe oben Anm. 2.

[12] Inauguraldissertation, Halle 1902.

[13] »Die Völkerwanderung der Eskimos«, *Geographische Zeitschrift*, Bd. 1, 1895, S. 302–332. Diese Arbeit befaßt sich vor allem mit dem asiatischen Ursprung der Eskimos und den Fragen ihrer Anpassung an den Boden. Vom selben Autor: *Die Polarforschung* . . ., Leipzig 1902, entwickelt die These der ersten Arbeit.

[14] »Über die ehemalige Verbreitung der Eskimos im arktisch-amerikanischen Archipel«, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Bd. 18, 1883.

[15] *Grönländische Eskimos*, 1898.

[16] »Die Wanderungen der Eskimos«, *Petermanns Mittheilungen*, Bd. 49, 1903, S. 150 f. Kapitän Isachsen hat das Verdienst, die wahrscheinlichste Hypothese über die Besiedlung West-Grönlands vorgebracht und durch seine Erforschung von Nord-Devon bewiesen zu haben. Vgl. Otto Sverdrup, *Nyt Land*, 1904, II, S. 275 (*New Land*, II, S. 212).

[17] »L'Esodo Eskimese. Un capitolo di anthropogeografia arctica«, *Rivista di Fisiche, Mathematiche, Scienze Naturale di Pavia*, Bd. 4, 1903, S. 28. Vgl. die Rezension in *Geographical Journal*, Bd. 23, 1904, S. 392. Faustini teilt mit guten Gründen die Eskimos in zwei Zweige, einen südwestlichen und einen nördlichen, die sich etwa in der Gegend von Kap Nome in Alaska trennen.

[18] O. Mason, »Primitive Travel and Transport«, *Report of the United States National Museum* (Smithsonian Institution), 1896.

Schließlich ist Steensby nahezu der einzige, der der Spezialfrage des jahreszeitlichen Wandels der Morphologie der Eskimogesellschaften einige Aufmerksamkeit geschenkt hat; unsere Behandlung des Problems wird deshalb fast ausschließlich auf die von Beobachtern mitgeteilten unmittelbaren Gegebenheiten zurückgreifen.[19]

[19] Eine bibliographische Übersicht über die von uns benutzten Arbeiten dürfte allein schon deswegen von Nutzen sein, um sie im folgenden mit Abkürzungen zitieren zu können. Vollständigere, fast erschöpfende bibliographische Angaben findet man in Pilling, *Bibliography of Eskimauan Languages,* Smithsonian Institution 1893, und bei Steensby, a. a. O., S. 207 ff.

Die ältesten Werke über Grönland zählen zu den besten; unter anderem sind dies: H. Egede, *De Gamle Grönlands Nye Perlustration . . .,* Kopenhagen 1741 (wir haben auch die älteren Ausgaben zu Rate gezogen, doch werden wir diese Ausgabe im folgenden mit der Abkürzung *Perlustr.* zitieren); eine gute französische Übersetzung wurde 1763 in Genf von D.R.P. (Des Roches de Parthenay) unter dem Titel: Egede, *Description et histoire naturelle du Grœnland,* veröffentlicht; D. Cranz, *Historie von Grönland,* Leipzig-Barby 1745 (die einzige gute Ausgabe; eine weniger seltene englische Ausgabe: *Description of Greenland,* London 1757) behandelt die südlicheren Stämme und ist eine relativ selbständige Quelle; wir zitieren die deutsche Ausgabe mit dem Namen des Verfassers (= *Cranz*). Dann kommen die Bücher von Rink, und zwar außer den bereits zitierten Arbeiten: *Grönland, geografisk og statistisk beskrevet,* Kopenhagen 1852–1857; *Grönlandsk Eskimoiske Eventyr og Sagn,* Kopenhagen 1856 und 1871, englische Übersetzung: *Tales and Traditions of the Eskimo,* Edinburgh 1875 (= *T.T.*). Alle diese Werke beziehen sich auf die Eskimos von West-Grönland. Das Hauptwerk, das sich mit den östlichen Eskimos befaßt, ist Holm, »Etnologisk Skizze af Angmagslikerne«, *Meddelelser om Grönland,* Bd. 10, 1888 (= *Holm*). Außerdem ist die gesamte Reihe der Veröffentlichungen der »Commission for Ledelsen af de Geologiske og Geografiske Undersögelser i Grönland« höchst wertvoll (= *Meddel.*); diese Kommission hat uns freundlicherweise ein Exemplar zur Verfügung gestellt und wir möchten uns hier für diese Großzügigkeit bedanken.

Über die Labrador-Eskimo haben wir nur verstreute Quellen, die hier nicht zitiert zu werden verdienen; die einzige Monographie behandelt die Eskimos

im Süden der Hudson-Straße: L. M. Turner, »The Hudson Bay Eskimo«, *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1889–1890) (= *Turner*).

Die besten Dokumente über die Zentral-Eskimos sind, in der Reihenfolge des Erscheinens: W. E. Parry, *Journal of a Second Voyage of Discovery of a North West Passage 1821, 1822, 1823,* London 1824 (= *Parry*) und G. F. Lyon, *The Private Journal of Captain Lyon, During the Recent Voyage of Discovery with Captain Parry*, London 1824 (= *Lyon*); beide Berichte beziehen sich vor allem auf den Stamm, der zwei Winter hintereinander in Iglulik saß. Es folgen die Dokumente von Hall, die leider mit Vorsicht aufgenommen werden müssen und teilweise sehr schlecht publiziert sind; die Berichte über die Schwatka Expedition, vor allem der von Klutschak, *Als Eskimo unter den Eskimos,* Wien 1881 (= *Klutschak*), und schließlich die beiden Monographien von Franz Boas, »The Central Eskimo«, *6th Annual Report of the Bureau of Ethnology* 1884–1885 (= *C.E.*), und »The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay«, *Bulletin of the American Museum of Natural History,* Bd. 15, 1, New York 1901 (= *E.B.L.*)

Über die Eskimos am Mackenzie haben wir nur verstreute Nachrichten und zwei wenig verläßliche Werke von Petitot, eines davon mit dem Titel: *Monographie des Esquimaux Tchiglit,* Paris 1872 (= *Mon.*).

Sobald wir nach Alaska kommen, wird die Literatur unübersehbar. Die besten und die einzigen Arbeiten, auf die wir ständig zurückgreifen werden, sind: J. Murdoch, »Ethnological Results of the Point Barrow Expedition«, *9th Annual Report of the Bureau of Ethnology,* 1887–1888 (= *Murdoch*), und E. W. Nelson, »The Eskimo about Bering Strait«, *18th Annual Report* ..., 1896–1897, (= *Nelson*).

Die übrigen Veröffentlichungen werden wie üblich zitiert. Jedenfalls ist es nicht möglich zu sagen, wie man es hat tun wollen, daß die Eskimo die am besten bekannte Völkerfamilie sind; man kann jedoch dem zustimmen, daß wir hinsichtlich ihrer über einen Bestand an Monographien verfügen, der vergleichsweise zufriedenstellend ist.

I. Allgemeine Morphologie

Bevor wir jedoch untersuchen, welche speziellen Formen die Morphologie dieser Gesellschaften zu den verschiedenen Zeitpunkten des Jahres zeigt, müssen wir zunächst bestimmen, welches ihre konstanten Merkmale sind. Trotz einiger Veränderungen, die sie durchmacht, gibt es einige Grundzüge, die immer dieselben bleiben und von denen wandelbare Besonderheiten abhängen, die uns in der Folge beschäftigen werden. Die Art und Weise, wie die Eskimogesellschaften an den Boden fixiert sind, Zahl, Beschaffenheit und Größe der elementaren Gruppen, aus welchen sie sich zusammensetzen, bilden unveränderliche Faktoren, und auf dieser beständigen Unterlage kommen die periodischen Veränderungen zustande, die wir weiter unten zu beschreiben und zu erklären haben. Diese Unterlage müssen wir also zunächst kennenzulernen versuchen. Mit anderen Worten, ehe wir die jahreszeitliche Morphologie entwickeln können, müssen wir die allgemeine Morphologie in ihren wesentlichen Zügen aufstellen.[1]

Gegenwärtig[2] bewohnen die Eskimos ein Gebiet, das sich zwischen 78° 8′ nördlicher Breite (Niederlassung Itah, Smithsund an der Nordwestküste Grönlands)[3] und 53° 4′ im Süden an der Hudson-Bai (Westküste) erstreckt,

[1] Bei Steensby, *Om Eskimokulturens,* a. a. O., S. 50 ff., wird man eine große Zahl von Angaben zur allgemeinen Morphologie jedes einzelnen Stammes für sich genommen finden.

[2] Für die ältere Ausdehnung der Eskimozivilisation vgl. Steensby, a. a. O., S. 23 ff., S. 50 ff. Der äußerste nördliche Punkt, den man bewohnt gefunden hat, liegt bei 83°, in der Nähe des Hazeusees (Grinnel-Land), vgl. Greely, *Three Years of Arctic Service,* I, S. 379–383. Das ganze nördliche Archipel ist besiedelt gewesen. Bei Markham, *Arctic Papers,* S. 140 und ff., findet man ein Verzeichnis der Ruinen, die auf den Reisen vor 1875 gefunden wurden. Im Süden ist der äußerste Punkt Neufundland und Neubraunschweig gewesen. In Neufundland verbrachten die Eskimos im 18. Jahrhundert regelmäßig den Sommer. Vgl. Cartwright, *A Journal of Transactions and Events...,* Newark 1792, III, S. 11; Packard, *The Labrador Coast,* S. 245; Cranz, *Historie von Grönland. Fortsetzung,* Barby 1770, S. 301–313. Andererseits scheint der ganze südliche Teil der Hudson-Bai ebenfalls von Eskimos bewohnt gewesen zu sein. Vgl. A. Dobbs, *An Account of the Countries Adjoining to Hudson Bay...,* London 1754, S. 49 (nach La France). Am Pazifik haben sie wahrscheinlich die amerikanische Küste bis zum Fluß Stikine bewohnt, vgl. W. H. Dall, *Tribes of the Extreme North-West* (*Contributions to North American Ethnology,* Bd. 1), Washington 1877, S. 21. Bemerkenswert daran ist, daß sogar das immense alte Verbreitungsgebiet sich ausschließlich auf die Küste beschränkt hat.

[3] Über den Stamm von Itah, vgl. E. K. Kane, *Arctic Explorations,* 1853 ff., 2 Bde., Philadelphia und London 1856; Hayes, *An Arctic Boat Journey,* London 1860; *The Open Polar Sea,* New York 1867 (Zweite Reise); E. Bessels, *Die*

äußerste Grenzen, die sie regelmäßig berühren, wo sie sich jedoch nicht niederlassen.[4] Auf der Labradorseite erreichen sie ungefähr den 54. Breitengrad und am Pazifik trifft man sie bis 56° 44′ [5] nördlicher Breite. Ihr Gebiet erstreckt sich also über einen ungeheuren Raum von 22 Breitengraden und annähernd 60 Längengraden, und es reicht bis nach Asien hinein, wo sie eine Niederlassung, nämlich East Cape, haben.[6]

Von diesem ausgedehnten Gebiet jedoch bewohnen sie, in Asien wie in Amerika, nur die Küsten. Die Eskimos sind wesentlich ein Küstenvolk. Nur einige Stämme in Alaska wohnen im Landesinneren [7], nämlich diejenigen, die sich entweder im Yukondelta oder im Kuskokwimdelta niedergelassen

amerikanische Nordpol-Expedition, Leipzig 1875 (Die von Davis veranstaltete Ausgabe der Tagebuchaufzeichnungen von Hall ist wertlos); von R. E. Peary vor allem *Northward over the »Great Ice«,* 2 Bde., New York und London 1898; A. L. Kroeber, »The Eskimo of Smith Sound«, *Bulletin of the American Museum of Natural History,* Bd. 12, 1900, S. 246 ff.; das kürzlich erschienene Buch von Knud Rasmussen, *Nye Mennesker,* Kopenhagen 1905, bringt eine Reihe völlig neuer Tatsachen.

[4] *Turner,* S. 176.

[5] Kodiak-Insel. Wir betrachten die Aleuten als einen sehr entfernten Zweig der Eskimozivilisation und berücksichtigen sie deswegen nicht; ebenso erscheinen uns die Kaniagmiut, die die Insel Kodiak bewohnen, als gemischt, vgl. A. L. Pinart, »Esquimaux et Koloches. Idées religieuses et traditions des Kaniagmioutes«, *Revue d'Antrophologie,* Bd. 2, 1873, S. 12 ff.

[6] Zu den Yuit oder Yuin von East Cape, die oft zu unrecht mit den Tschuktschen der Halbinsel verwechselt werden, siehe A. E. Nordenskiöld, *Voyage de la Véga* (frz. Übers. von *Vegas färd . . .,* 2 Bde., Stockholm 1880–1881) Bd. 2, S. 22 ff.; Krause, in *Geographische Blätter* (Geographische Gesellschaft Hamburg), Bd. 3, 1884.

[7] Man findet nirgends eine vollständige Aufzählung; mit Hilfe der Beschreibungen von Porter und seiner Zähler Schultze und Woolfe läßt sich jedoch eine Übersicht gewinnen, siehe Porter, *Report on the Population and Resources of Alaska. U. S. Eleventh Census* (1890), Washington 1893, (im folgenden = *Porter*), S. 99–152, S. 166 f. Der Stamm der Kuwagmiut, von dem Petroff, *Report,* etc., *U. S. Tenth Census,* 1880, Washington 1884, (im folgenden = *Petroff*), S. 121, berichtet, daß er das Landesinnere zwischen dem Kotzebue-Sund und Colville bewohne, ist eine reine Erfindung, vgl. *Murdoch,* S. 47, Anm. 7; siehe auch Steensby, *Eskimoskulturens,* S. 120; die Verwirrung läßt sich nur aus der Tatsache erklären, daß man die Kuwagmiut mit den Nunatagmiut verwechselte, einem gemischten Stamm, der tatsächlich in der jüngsten Zeit seine Uferfahrten nördlich des Kotzebue-Sundes bis an den Rand des Arktischen Meeres hat ausdehnen können. Vgl. Wells und Kelly, *English Eskimo and Eskimo English Vocabularies,* Washington 1890, über die Nuatakamut (Bewohner des Waldes) S. 14, vgl. auch die Karte.

haben, und auch sie könnte man noch als Bewohner der zum Meer gehörigen Abschnitte der Flüsse ansehen.

Wir können es noch genauer fassen. Die Eskimos sind nicht bloß Küstenvölker, sie sind eigentlich Klippenbewohner, wenigstens dann, wenn man unter Klippe die relativ abrupt zum Meer abbrechende Küste versteht. In der Tat haben die von ihnen bewohnten Küsten mit Ausnahme der Deltas und der immer noch wenig erforschten Flüsse von Prince-William-Land einen einheitlichen Charakter, der den tiefen Unterschied zwischen den Eskimos und den übrigen Nordlandbewohnern[8] erklärt: Ein mehr oder weniger schmaler Streifen Land, der die Ränder eines sich mehr oder weniger steil zum Meer absenkenden Plateaus säumt. In Grönland stürzt das Gebirge steil zum Meer ab und außerdem läßt der ungeheure Gletscher, dem man den Namen *Inlandsis* (Inlandeis) gibt, nur einen Gebirgsgürtel frei, der an seiner (aufgrund der Fjorde und nicht durch ihn selbst) breitesten Stelle knapp 140 Meilen mißt. Weiterhin wird dieser Gürtel noch durch die Ausläufer der Inlandgletscher zum Meer hin durchschnitten. Einzig die Fjorde und die Inseln in den Fjorden sind gegen die starken Winde geschützt und infolgedessen ist dort die Temperatur erträglich; allein hier gibt es sowohl Weiden für das Wild wie auch leicht zugängliche Fischgründe, wohin die Meerestiere zum Fischen kommen und sich auch leicht fangen lassen[9]. Wie sind auch die Melville-Halbinsel, Baffinland und die Nordküste an der Hudson-Bai sehr zerklüftet und schroff. Wo das innere Hochland nicht von Gletschern bedeckt ist, wird es von Stürmen durchfegt und ist ständig von Schnee bedeckt; bewohnbar sind nur ein schmaler Ufersaum und tief eingeschnittene Täler, die in Gletscherseen auslaufen.[10] Labrador hat einen ähnlichen Charakter, nur ist das Klima im Innern des Landes noch kontinentaler.[11] Das Laurentische Massiv im Norden von Kanada und Boothia Felix schließen sanfter ab[12], vor allem am Bathurst Inlet; doch wie in den anderen Regionen ist auch im inneren Hochland das Gebiet, das

[8] Die Bewohner der asiatischen Küste des Eismeeres sind dagegen Tundrenbewohner.

[9] Eine der besten Beschreibungen Grönlands ist immer noch die des alten Egede: *Perlustr.*, S. 1 f., und von Dalager, *Grönlandske Relationer,* Kopenhagen 1752; siehe vor allem Kornerup, »Bemaerkinger om Grönlands almindelinge Naturforhold«, *Meddel.*, Bd. 3, 1880, S. 87.

[10] Boas, *C.E.*, S. 414 ff.

[11] Stearns, *The Labrador,* S. 22 ff.

[12] Die beste Beschreibung ist die zuletzt erschienene von D. T. Hanbury, *Sport and Travel in the Northland of Canada,* London 1904, S. 64 ff. vgl. *Geological Survey of Canada,* 1898. Die früheren Expeditionen von Richardson, Rae, Dease und Simpson sind alle mit dem Schiff unternommen worden, so daß man die Küste nur von ferne und bei Landgängen kennenlernte.

nach der Karte beurteilt, allem Anschein nach bewohnbar sein muß, auf einen minimalen Raum beschränkt. Die Küste östlich vom Mackenzie bietet am Abhang der felsigen Berge bis hin zur vereisten Landspitze an der Beringstraße den gleichen Anblick. Von diesem Punkt bis zur Insel Kodiak, der Südgrenze des Eskimogebietes, ist die Küste entweder die Tundra der Mündungsgebiete und die Gebirgshänge oder die Hochebene.[13]

Doch wenn die Eskimos Küstenvölker sind, so ist die Küste für sie nicht das, was sie üblicherweise ist. Ratzel[14] hat die Küsten allgemein als Gebiet der Kommunikation zwischen Meer und Land, oder auch zwischen diesem und anderen, entfernteren Ländern definiert. Diese Definition läßt sich auf die von den Eskimos bewohnten Küsten nicht anwenden[15]. Zwischen ihren Küsten und dem Hinterland gibt es im allgemeinen nur sehr wenig Kommunikation. Weder begeben sich die Völker des Binnenlandes für längere Zeit an die Küste[16], noch dringen die Eskimos ins Landesinnere vor[17]. Die Küste ist hier ausschließlich Wohngebiet: sie ist kein Übergang oder Durchgangspunkt.

Nachdem wir derart das Siedlungsgebiet der Eskimos beschrieben haben, müssen wir untersuchen, wie diese Völker über ihr Gebiet verteilt sind, das heißt aus welchen besonderen Gruppierungen sie sich zusammensetzen, welches ihre Zahl, ihre Größe und ihre Verteilung ist.

In erster Linie müßten wir wissen, welches die politischen Gruppierungen sind, deren Zusammenschluß die Eskimobevölkerung bildet. Sind die Eski-

[13] Für eine gute Beschreibung der Küste Alaskas siehe immer noch Beechey, *Narrative of a Voyage to the Pacific,* London 1821, und *United States Coast Land Geodetic Survey, Bulletin 40: Alaska* (1901).

[14] Unter anderem in *Anthropogeographie,* a. a. O., Bd I, S. 286.

[15] Es ist richtig, daß Ratzel die Eskimos als »Randvölker« [i. O. dt.], als Völker am Rande der »Oekumene«, a. a. O., Bd. I, S. 35, S. 75 ff., bezeichnet. Dieser Begriff, über den er sich an anderer Stelle ausläßt, ist rein deskriptiv. Jedenfalls erklärt er nicht im mindesten, was er zu erklären beansprucht, nämlich die enorme Ausdehnung und die geringe Dichte der Eskimobevölkerung.

[16] Natürlich kann es sich hier nicht um Grönland handeln, das in seinem Inneren von einem ungeheuren Gletscher bedeckt ist, ebensowenig auch um das gesamte arktische Archipel, das allein von Eskimos bewohnt ist.

[17] Die einzigen Gegenden, wo sich ein regelmäßiger Kontakt zwischen Indianern und Eskimos geknüpft hat, sind: 1. Das Mündungsgebiet des Mackenzie, siehe Anderson, *The Rupert Land,* 1831; Franklin, *Narrative of a Voyage to the Shores of the Polar Sea,* London 1821, S. 48, etc.; Petitot, *Les grands Esquimaux,* Paris 1884, S. 35, 37 ff., wobei man noch ergänzen muß, daß der Austausch und die Zusammenkünfte in erster Linie durch den Handel mit den Weißen bedingt sind; 2. der obere Yukon, vgl. *Porter,* S. 123, und auch hier muß man anmerken, daß die Stämme am oberen Yukon unter weißem Einfluß stehen und stark mit sogenannten Ingalik-Indianern gemischt sind.

mos eine Ansammlung von unterschiedenen Stämmen oder sind sie eine Nation (eine Konföderation von Stämmen)? Abgesehen davon jedoch, daß es dieser gebräuchlichen Terminologie noch an Präzision mangelt, läßt sie sich in diesem Falle schwer anwenden. Die Zusammensetzung der Eskimogesellschaft hat von ihr selbst her etwas Unpräzises und Schwankendes, und es ist nicht leicht zu unterscheiden, aus welchen abgeschlossenen Einheiten sie gebildet wird.

Eines der sichersten Kennzeichen, an dem eine kollektive Individualität, ein Stamm oder eine Nation zu erkennen ist, ist eine unterscheidende Sprache. Die Eskimos scheinen über beachtliche Räume hin eine bemerkenswerte linguistische Einheitlichkeit aufzuweisen. Wenn wir etwas über die Dialektgrenzen in Erfahrung bringen können[18], was nur ausnahmsweise gelingt, erweist es sich als unmöglich, zwischen dem Gebiet eines Dialekts und dem einer bestimmten Gruppe eine eindeutige Beziehung herzustellen. So erstrecken sich in Nord-Alaska zwei oder drei Dialekte auf die zehn oder zwölf Gruppierungen, die einige Beobachter dort glaubten unterscheiden zu können, und denen sie den Namen von Stämmen gegeben haben.[19]

Ein anderes unterscheidendes Merkmal des Stammes ist der kollektive Name, den alle seine Mitglieder tragen. Doch ganz offenkundig ist die Nomenklatur in diesem Punkte von einer extremen Unbestimmtheit. In

[18] Zur linguistischen Einheit vgl. die weiter oben zitierten Werke. Dennoch ist es bemerkenswert, daß man in der Region, deren Sprache am besten bekannt ist, nämlich in West-Grönland, insgesamt nur zwei Dialekte unterscheidet, einen südlichen und einen nördlichen, die hinreichend voneinander verschieden sind (Thalbitzer, *A Phonetical Study ...*, *Meddel.*, Bd. 31, 1904, S. 396 ff.) und daß Schultz Lorentzen (»Eskimoernes indvandringt Grönland«, *Meddel.*, Bd. 26, 1904) nur eine einzige alte Dialektverschiedenheit erwähnt, die den beiden Bevölkerungen bewußt war und die jetzt ausgelöscht ist. Die gelegentlichen divergierenden Hinweise über die Unfähigkeit weit voneinander entfernt lebender Eskimos, sich zu verständigen, beruhen auf zufälligen Feststellungen schlecht informierter Beobachter, die sich nicht die nötige Zeit nehmen wollten, bis die Verbindung zwischen den Dialekten hergestellt war.

[19] Wir sprechen vor allem vom sogenannten Arktischen Distrikt Alaskas, bei Petroff der fünfte Distrikt, bei Porter der siebte. Doch nicht nur stimmt die von Dall, »Tribes of the Extreme North-West«, *Contributions to North American Ethnology*, Bd. 1, 1877, gegebene Nomenklatur nicht mit der von *Petroff*, S. 15 f., überein, obwohl sie zu ihrer Aufstellung beigetragen hat, sondern außerdem weicht die Porters (Woolfe) davon vollständig ab, *Report ...*, *XIth Census*; und sogar zwischen Porter und seinem Korrespondenten gibt es Abweichungen (vgl. S. 62 und S. 142). Schließlich findet man bei Wells und Kelly, a. a. O., eine wiederum abweichende Tafel der Dialekte und ihrer Zuordnung zu den Stämmen, S. 14, 26 und 27, mit einer ausgezeichneten, doch offensichtlich nur annähernd genauen Karte.

Grönland haben wir keinerlei Namen, der sich auf einen Stamm im eigentlichen Sinne, das heißt auf eine Ansammlung von lokalen Niederlassungen oder von Clans anwenden ließe.[20] Für Labrador haben uns die Herrenhuter Missionare nicht einen einzigen Eigennamen überliefert und die einzigen Namen, die wir für den Distrikt Ungava an der Hudson-Straße besaßen, sind Ausdrücke von äußerst verschwommener Bedeutung und keine eigentlichen Eigennamen (Leute von weither, Leute von den Inseln, etc.)[21] Es stimmt zwar, daß wir in anderen Gegenden genauer festgesetzte Nomenklaturen antreffen[22], doch außer in Baffinland und an der Westküste der Hudson-Bai, wo die Benennungen konstant geblieben zu sein scheinen und von allen Autoren identisch berichtet werden[23], gibt es überall sonst die stärksten Unstimmigkeiten zwischen den Beobachtern.[24]

[20] Die einzigen Eigennamen, die wir gefunden haben, sind Ortsnamen, und wir haben nicht einmal erfahren können, ob sie mit hinzugefügtem Suffix *miut*, welches die Einwohner eines Ortes bezeichnet, verwendet werden (es fehlt in der von Rink, »The Eskimo Tribes«, a. a. O., S. 65, gegebenen Liste, während es in *T.T.*, S. 20, vorkommt, ohne daß sein Gebrauch auf die Bewohner eines Ortes spezifiziert wäre). Außerdem sagt man, daß zwischen den verschiedenen »wintering places« keinerlei Verbindung bestehe, ebd., S. 23.

[21] *Turner*, S. 179 f.: Itiwynmiut (Leute des Nordens), Koksoagmiut (Leute vom Koksoakfluß), etc.

[22] Vgl. Die Nomenklaturen von Richardson, *Arctic Searching Expedition*, Bd. II, S. 87; *Polar Regions*, S. 299.

[23] Die Karten, die Parry von den Eskimos bekommen und die er abgebildet hat (*Parry*, S. 370 ff.) enthalten, wenn nicht genau bezeichnete Grenzen, so doch zumindest fest umrissene Gebiete für die Winterwanderungen; siehe vor allem Boas, *C.E.*, S. 419–460, und die Karte, die wir weiter unten (S. 234) abbilden. Die Nomenklaturen von Parry und Richardson, sowie von Boas, stimmen mit denen von Hall, *Life with the Esquimaux*, für die Frobisher-Bai und für den Cumberland-Sund, sowie mit Halls Karte für den Westteil von Baffinland und der Hudson-Bai überein.

Zu den Grenzen in Baffinland, vgl. Boas, *C.E.*, S. 421, S. 463 (die Nugumiut werden am Cumberland-Sund als *Fremde* betrachtet), S. 444. (Die Padlirmiut betreten nicht das Sommerjagdgebiet der Talirpingmiut und der Kingnamiut. Die von Boas gegebenen Karten dieser Grenzen haben jedoch nur einen ganz konventionellen Wert, vor allem insofern sie die befahrenen Gegenden im Innern so darstellen, als seien es wirklich besiedelte Gebiete. Über die Grenzen an der Melville-Halbinsel, an der Hudson-Bai und am Mackenzie haben wir sogar ein ganzes Bündel von Aussagen von Richardson, vgl. Anm. 4 von Schwatka, in Gilder, *Schwatka's Search*, 1880, S. 38 f., *Klutschak*, S. 66, 68, 227, und *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik*, Bd. 3, S. 418 f., dagegen jedoch Boas, *C.E.*, S. 466.

[24] So ist auch hinsichtlich Alaskas sogar eine einzige Gruppe von Beobachtern, die sich zwischen 1880 und 1890 an der Behring-Straße aufgehalten hat,

Dieselbe Unbestimmtheit herrscht hinsichtlich der Grenzen, wo sich doch gerade in dieser Hinsicht die Einheit einer politischen Gruppe, die ein Bewußtsein ihrer selbst hat, am schärfsten bekundet. Doch steht dies nur ein einziges Mal zur Debatte, und zwar bei Teilen der Eskimobevölkerung, die am wenigsten bekannt sind.[25] Die Stammeskriege sind für einen Stamm eine andere Weise, seine Existenz und das Gefühl seiner selbst zu bekräftigen: uns ist davon kein Fall bekannt, abgesehen von den alaskanischen und zentralen Stämmen, die außerdem eine Geschichte haben.[26]

Alle diese Tatsachen berechtigen sicherlich nicht zu dem Schluß, daß den Eskimos jegliche Stammesorganisation völlig fremd sei.[27] Vielmehr haben wir eine bestimmte Zahl von sozialen Aggregaten, die sehr wohl gewisse Züge zu haben scheinen, die gewöhnlich als zum Stamm gehörig gelten. Gleichzeitig hat man jedoch bemerkt, daß diese Aggregate die meiste Zeit sehr unscharfe und unbeständige Gestalt haben; man weiß nicht, wo sie beginnen und wo sie enden; sie scheinen sich sehr leicht miteinander zu vermischen und sich miteinander proteushaft zu kombinieren; selten sieht man sie sich zu gemeinsamem Handeln vereinigen. Wenn also der Stamm auch durchaus nicht inexistent ist, so ist er doch nicht die feste und dauerhafte soziale Einheit, auf welcher die Eskimogruppen fußen. Um es exakt zu formulieren: Der Stamm bildet keine territoriale Einheit. Was ihn in erster Linie kennzeichnet, ist die Beständigkeit bestimmter Beziehungen zwischen dicht zusammengedrängten Gruppen, zwischen denen die Kommunikation leicht ist, und nicht so sehr die Beschlagnahme eines Territoriums durch eine einzige Gruppe, die sich mit diesem Territorium identifiziert und die durch festgesetzte Grenzen von den verschiedenen

übereinstimmender Ansicht. Vgl. die Nomenklatur bei *Petroff*, S. 15, mit der, die Porter, a. a. O., S. 164, zusammenstellt; außerdem mit der bei Nelson, a. a. O. S. 13 ff., mit Karte, und die von Nelson mit Jacobsen in Woldt, *Capitän Jacobsen's Reise an der Nordwestküste Amerikas*, Berlin 1886, S. 166 f.

[25] Richardson, *Arctic Searching Expedition*, Bd. 2, S. 128, zitiert den Text von Simpson über die Jagdgebiete (»Observations on the Western Eskimo«), der sich auf Gebiete bezieht, die den Familien an Point Barrow reserviert sind, in *Arctic Papers*, S. 238, während *Murdoch*, S. 27, sagt, daß er diese Tatsache nicht habe feststellen können.

[26] Über die Kriege in Baffinland und an der westlichen Hudson Bai, vgl. Kumlien, *Contributions to the Natural History of Arctic America* (*Bulletin of the United States Museum of Natural History*, Nr. 15) Washington 1879, S. 28, im Gegensatz zu Boas, *C.E.*, S. 464–465, der freilich in *E.B.L.* dem widersprechende Tatsachen berichtet; für Alaska siehe vor allem Wells und Kelly, a. a. O., S. 13 und 14; zur Geschichte der Nunatagmiut, vgl. dort S. 25; *Petroff*, S. 128, etc., *Nelson*, a. a. O., S. 127, 3.

[27] In Baffinland scheint sich eine Gruppe, die Oqomiut, sogar aus einer Menge von Stammesaggregaten zusammenzusetzen, vgl. Boas, *C.E.*, S. 424.

benachbarten Gruppen unterschieden wird. Was die Eskimostämme voneinander trennt, sind ausgedehnte Einöden, die völlig kahl und schwer zu bewohnen sind, Landspitzen, die sich nicht jederzeit ohne weiteres umschiffen lassen, und die daraus resultierende Seltenheit von Reisen.[28] Beachtlich ist sogar, daß die einzige Gruppe, die den Eindruck eines Stammes im eigentlichen Sinne macht, die der Eskimos am Smithsund ist, die durch die geographischen Gegebenheiten von allen anderen Eskimos völlig isoliert sind, und die, obgleich sie einen ungeheuren Raum bewohnen, nichts sind als sozusagen eine einzige Familie.[29]

Die wirkliche territoriale Einheit ist vielmehr die *Siedlung (settlement)*.[30] So bezeichnen wir eine Gruppe miteinander verbundener Familien, die durch spezielle Bande zusammengehalten werden und ein Wohngebiet haben, über das sie, wie wir noch sehen werden, zu den verschiedenen Zeitpunkten des Jahres ungleich verteilt sind, und das gleichwohl ihre Besitzung ausmacht. Die Siedlung ist die Gruppe der Häuser, die Gesamtheit der einer bestimmten Zahl von Individuen gehörenden Zeltplätze und Jagdgebiete zu Wasser und zu Lande, ebenso wie das System von Wegen und Pfaden, Wasserwegen und Häfen, welche die einzelnen benutzen und wo sie sich beständig treffen.[31] All dies bildet ein Ganzes, das eine eigene Einheit besitzt und alle unterscheidenden Merkmale hat, an denen man eine begrenzte soziale Gruppe erkennt.

1. Die Siedlung hat einen konstanten Namen.[32] Während die anderen Stammes- oder ethnischen Namen schwanken und von den einzelnen Autoren verschieden berichtet werden, sind diese Namen eindeutig lokalisiert und werden in immer identischer Weise zugeordnet. Davon kann man sich überzeugen, wenn man die von uns weiter unten gegebene Karte der Siedlungen in Alaska mit der Karte bei Petroff vergleicht. Beide Karten weisen (außer für den sogenannten arktischen Distrikt) keine erhebliche Abwei-

[28] Rink, *Dansk Grönland*, Bd. 2, S. 250; *T.T.*, S. 17, 21. Siehe *Turner*, S. 177 (über die Tahagmiut); Boas, *C.E.*, S. 424.

[29] Siehe Kane, *Arctic Explorations*, Bd. 2, S. 103.

[30] Die Definition der Siedlung in Grönland, siehe Egede, *Perlustr.* S. 60.

[31] Es hat sogar den Anschein, als gebe es eine Art regelmäßiger Rückkehr des Greises zu seinem Geburtsort, zumindest in einigen Fällen, siehe Boas, *C.E.*, S. 466. Vgl. ein grönländisches Märchen, *T.T.*, Nr. 36 (Nivnitak), S. 247. Siehe auch den Ritus bei *Klutschak*, S. 153.

[32] Bei den Verzeichnissen der Orts- und Siedlungsnamen stützen wir uns auf die beste und am wissenschaftlichsten angelegte, die auf West-Grönland Bezug nimmt: Thalbitzer, *A Phonetical Study*, S. 333. Auffällig ist, daß fast alle Namen natürliche Besonderheiten bezeichnen. So ist der Name, mit welchem der Eskimo sich bezeichnet, nichts anderes als ein geographischer.

chung auf, während die Stammesnomenklatur bei Porter sich von der Petroffs sehr stark unterscheidet.[33]

2. Dieser Name ist ein Eigenname; er wird von *allen* Mitgliedern der Siedlung getragen, und er wird auch nur von ihnen getragen. Gewöhnlich ist es ein deskriptiver Ortsname, dem das Suffix *miut* (stammend aus . . .) folgt.[34]

3. Das Siedlungsgebiet hat genau festgesetzte Grenzen. Jedes hat sein Jagdrevier und seine Fischereiplätze zu Land und zu Wasser.[35] Sogar in den Märchen wird ihre Existenz erwähnt.[36] In Grönland, in Baffinland und im Norden von Labrador umschließen die eng beieinander liegenden Siedlungen einen Fjord mit seinen alpinischen Weiden, außerdem gehört bald eine Insel mit der gegenüberliegenden Küste, bald eine Landspitze mit ihrem Hinterland[37], bald eine Flußwindung in einem Delta mit einem Stück Küste, etc. dazu. Außer nach großen Katastrophen, die die Siedlung erschüttern, trifft man immer und überall dieselben Leute oder ihre Nachkommen in derselben Gegend; die Nachkommen der Opfer Frobishers im 16. Jahrhundert bewahrten noch im 19. Jahrhundert das Andenken an diese Expedition.[38]

4. Die Siedlung hat nicht nur einen Namen und Boden, sie ist auch eine linguistische Einheit und eine moralische und religiöse Einheit. Wenn wir also diese zwei Gruppen von Tatsachen, die auf den ersten Blick disparat wirken, nebeneinanderstellen, so hat das seinen Grund darin, daß die linguistische Einheit, auf die wir aufmerksam machen wollen, mit religiösen Fragen, mit den Vorstellungen von den Toten und ihrer Reinkarnation zusammenhängt. Bei den Eskimos gibt es ein bemerkenswertes System des Tabus der Namen der Toten und dieses Tabu gilt im Bereich der Siedlungen; aus ihm folgt die radikale Unterdrückung aller in den Eigennamen der Individuen enthaltenen Gattungsnamen.[39] Sodann ist es in der Regel

[33] Vgl. die Tafeln bei *Petroff*, S. 12 und ff., mit denen bei *Porter*, S. 18 ff. Zu den Nomenklaturen, siehe die oben Anm. 19 zitierten Texte.

[34] Bei dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse ist die Frage, ob der einzelne sich nach seinem Geburtsort nennt oder nach seinem gegenwärtigen Wohnsitz unentscheidbar. Man berichtet, daß der einzelne bei sehr feierlichen Gelegenheiten (den Festen, von denen später noch die Rede sein wird, S. 260 f.) seinen Namen und seinen Geburtsort angibt, siehe Boas, *C.E.*, S. 605, *E.B.L.*, S. 142 ff.; der von *Nelson*, S. 373, geschilderte Brauch läuft aufs selbe hinaus.

[35] Siehe Rink, *T.T.*, S. 23, ein besonders aufschlußreicher Text über Grönland.

[36] Rink, *T.T.*, S. 256.

[37] Eine gute Beschreibung dieser außerordentlichen Rechte zweier Dörfer an ihrem »Hinterland« bei *Murdoch*, S. 27 ff.

[38] Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 1, S. 320; Bd. 2, S. 24, 34.

[39] Siehe *Turner*, S. 201; Boas, *C.E.*, S. 613. Es hat den Anschein, als gelte die-

Brauch, den Namen des letzten Toten dem ersten Neugeborenen der Siedlung zu geben; man hält dafür, daß das Kind der reinkarnierte Tote ist, und so kommt es, daß jede Ortschaft eine bestimmte Anzahl von Eigennamen besitzt, die infolgedessen ein Element ihrer Physiognomie sind.[40]

Mit der einzigen Einschränkung, daß die Siedlungen zu einem gewissen Grade füreinander offenstehen, können wir zusammenfassend sagen, daß jede von ihnen eine abgegrenzte und konstante soziale Einheit bildet, die dem proteushaften Aussehen der Stämme kontrastiert. Die Bedeutung unserer Einschränkung sollte man dabei nicht überbetonen, denn wenn es auch richtig ist, daß es zwischen der einen und der anderen Siedlung einen Bevölkerungsaustausch gibt, haben diese Durchlässigkeit[41] und diese relative Mobilität ihre Ursache immer in bedrängenden vitalen Notwendigkeiten, so daß, da jede Abweichung sich leicht erklären läßt, die Regel nicht verletzt scheint.

Nachdem wir also in der Siedlung die Einheit aufgewiesen haben, die die Basis der Morphologie der Eskimos ist, müssen wir, um von ihr eine einigermaßen genaue Vorstellung zu erhalten, untersuchen, wie die Siedlungen sich auf der Fläche des Territoriums verteilen, wie groß sie sind und in welchem Verhältnis die verschiedenen Elemente, aus denen sie sich zusammensetzen, jeweils nach Geschlecht, Alter und Stand zueinander stehen.

Bei den grönländischen Stämmen, über die wir gut unterrichtet sind, sind die Siedlungen wenig zahlreich. Im Jahre 1821 hat Graah zwischen Kap Farvel und der Insel Graah nur siebzehn vorgefunden, obgleich seine Expedition unter hinreichend günstigen Umständen stattfand, so daß man nicht annehmen kann, daß er sich eine einzige hat entgehen lassen.[42] Trotzdem hat ihre Zahl seither noch weiter abgenommen. Bei dem Besuch Holms im Jahre 1884 waren fast alle verschwunden. Heute ist es nahezu eine Ein-

ses Tabu nur bis zu dem Zeitpunkt, wo ein Neugeborener wieder diesen Namen annimmt; siehe Cranz, *Historie von Grönland. Fortsetzung,* Barby 1770, S. 110, Anm.

[40] Boas, *C.E.*, S. 613; *Nelson,* S. 291, sagt sogar noch genauer (S. 289), daß bei den Malemiut dieser Name in der Winter-Siedlung verliehen wird, nachdem das Kind einen vorläufigen Namen in der Tundra, wo seine Eltern jagen, erhalten hat. Die Verbreitung dieses Brauches in allen Eskimogesellschaften und sein Sinn müßten in einer eingehenden Untersuchung behandelt werden, wir können aber bereits jetzt sagen, daß dieses System fortwährender Reinkarnation der Eskimosiedlung in einzigartiger Weise den Charakter eines amerikanischen Clan verleiht.

[41] Siehe die Beispiele für diese relative Durchlässigkeit bei *Parry,* S. 124 ff., im Zusammenhang mit dem Stamm der Iglulik.

[42] W. Graah, *Undersögelses-Reise til Östkysten af Grönland,* Kopenhagen 1824, S. 118 ff.

JAHRE	GESAMT	ZÄHLER	MÄNNER	FRAUEN	TOTE	GEBURTEN	ZELTE	SIEDLUNGEN (HÄUSER)	ABWANDERUNG UND ZUWANDERUNG
1884 a	413	(Holm).	193	220	13	5	37	14 (15)	
1892 b	293	(Ryder).	132	161	107	92g	29	11	— 118h
1894 c	235	(Petersen-Ryberg).							
1895 d	247	»	108	139	5	5		13	+ 12
1896 e	372	»	166	216	7	14	26	14	+ 118i
1897 f	372	»	161	211	19	19	27	13 (14)	+ 20 — 20j

öde.[43] Dieser zunehmende Bevölkerungsschwund ist Produkt zweier Ursachen. Zunächst haben die europäischen Siedlungen im Süden wegen ihrer Erwerbsquellen und aufgrund der größeren Sicherheit, die sie boten, die Eskimos aus dem Osten nach Frederiksdal gezogen.[44] Dann haben sich die nördlicheren Siedlungen bei Angmagssalik konzentriert.[45] Die Annahme ist gerechtfertigt, daß der Rückzug der Eskimos vom Scoresby-Sund, der sich übrigens vor der Ankunft Scoresbys (1804) abspielte, in derselben Weise abgelaufen ist, diesmal jedoch gewaltsam und nicht bloß interessehalber.

So wenig zahlreich die Siedlungen sind, so weit gestreut und klein sind sie. Am Angmagssalik-Fjord, an einem ganz beachtlichen Küstenverlauf, gab es 1883 nur 14 Siedlungen mit insgesamt 413 Bewohnern. Ikatek, die bevölkerteste, hatte 58, die kleinste, Nunakitit, zählte nur 14 Bewohner.[46] Im übrigen ist es aufschlußreich, die Bevölkerungsbewegungen zu verfolgen, die die nachstehende Tabelle verzeichnet:

[43] Graah hatte rund 600 Bewohner angetroffen, aufgeteilt in eine unbekannte Anzahl von Siedlungen, 17 + x (die Fahrt war im Sommer unternommen worden). Auf einer fast doppelt so langen Küstenstrecke fand Holm nicht mehr als 182 Eskimos. Siehe J. Hansen, »Liste over Beboerne af Grönland Östkyst«, in *Holm*, S. 185 f.

[44] In den *Periodical Accounts of the United Brethren*, Teil 2, S. 414 ff. findet man die Geschichte von Frederiksdal: 50 Personen kommen aus Lichtenau, 200 Heiden aus dem Süden und aus dem Osten lassen sich hier nieder und eine große Zahl kündigt an, daß sie dorthin ziehen will, vgl. S. 423. In den Jahren 1827, 1828, 1829 ist die Bevölkerung des Distrikts beständig im Wachsen begriffen, außerdem kommt Zuzug aus Südosten, siehe *Periodical Accounts*, Bd. 10, S. 41, S. 68, S. 103, S. 104. Vgl. *Holm*, nach den Archiven der Mission, S. 201.

[45] *Holm*, S. 201, berichtet von einem Mann der Sermilik, den er in Angmagssalik getroffen hat, und der als Kind Graah gesehen hatte.

[46] Siehe *Holm*, S. 193 f.

←
a. *Holm*, S. 193 f.
b. Ryder, *Den östgrönlandske Expedition*, 1891–1892, *Meddel.*, Bd. 17, 1895, S. 163 f.
c. Ryberg, »Fra Missions og Handelsstation ved Angmagssalik« *Geografisk Tidskrift*, Bd. 14, 1897–1898 S. 129, Kol. 1. Die Aufzeichnungen von Petersen (Agent der Kgl. Ges.) machen für dieses Jahr, in dem die Station gegründet wurde, nur summarische Angaben. Die beachtliche Bevölkerungsabnahme ist vor allem auf eine Grippeepidemie zurückzuführen, die im Anschluß an die Expedition Ryders auftrat. Vgl. Holm, »Oprettlsen af Missions...«, *Geografisk Tidskrift*, Bd. 12, 1893–1894, S. 247 ff.; »Is og Vejrforholdene . . .«, ebd., Bd. 13, S. 89.
d. Ryberg, a. a. O., Kol. 2; die Ankunft von zwölf Personen war vor dem 31. Dezember 1894 gewesen, doch hatte man sie zu zählen vergessen.
e. Petersen, in Ryberg, a. a. O.; das Jahr 1895–1896 war im Gegensatz zum Jahr 1894–1895 besonders günstig, daher die geringe Zahl von Toten im Verhältnis zu den Neugeborenen, vgl. S. 118 die Zahl der Zelte.
f. Ryberg, »Fra Missions . . .«, a. a. O., S. 170.
g. Ryder, *Östgrönlandske Expedition*, a. a. O., S. 144, führt die Abweichungen zwischen der Zählung Holms und seinen eigenen Resultaten auf ungenaue Kenntnisse der Geburtenziffern zurück.
h. Ryder, a. a. O., sagt, daß sich die Auswanderung nach Süden gewandt habe.
i. Die 118 Auswanderer von Ryder sind demnach vollzählig zurückgekehrt (Tote und Neugeborene haben sich während der vierjährigen Abwesenheit vollkommen die Waage gehalten), Ryberg, a. a. O., S. 119, Kol. 2.
j. 3 Umiaks sind losgefahren und ein anderer mit 20 Eskimos ist angekommen.

Man kann daran sehen, wie unsicher und unbeständig die Existenz dieser Bevölkerung ist. Innerhalb von acht Jahren, von 1884 bis 1892, verliert sie durch Tod oder durch Auswanderung zwei Drittel ihres Bestandes. Umgekehrt bessert sich 1896 aufgrund eines einzigen günstigen Jahres und durch die endgültige Niederlassung der Europäer die Situation mit einem Schlag; die Zahl der Bewohner steigt um 50 % von 247 auf 372. Für die Bevölkerung in den Siedlungen an der Westküste verfügen wir über ziemlich detaillierte und präzise Angaben.[47] Da sie sich erst nach der Ankunft der Europäer dort niedergelassen haben, haben diese Angaben für uns kein so großes Gewicht, es sei denn, um die beiden folgenden Eigentümlichkeiten zu belegen, die man auch in Angmagssalik beobachten kann.[48] Zunächst ist dies die hohe Männersterblichkeit und infolgedessen der hohe Anteil der Frauen

[47] Egede, *Perlustr.*, S. 101, für Disco, Paul Egede, *Efterretninger om Grönland*, Kopenhagen 1788, S. 235 f.; *Cranz*, Bd. 1, S. 380 f.; für Godhavn und die südlichen Siedlungen die statistischen Angaben der dänischen und der südlichen Missionen; Dalager, a. a. O., macht damit übereinstimmende Angaben. Es sind jedoch alles keine verläßlichen Dokumente und sie beziehen sich nur auf die schwankenden Bevölkerungen, die Verbindungen zu den Missionaren haben. Die Angaben bei Rink, *Dansk Grönland*, Bd. 2, S. 259 f. sind für uns nicht sehr interessant; wir stützen uns also nur auf die jüngsten Dokumente.

[48] Siehe Ryberg, »Om Ehrvervs og Befolknings Forholdne i Grönland«, *Geografisk Tidskrift*, Bd. 12, 1893–1894, S. 114, 115, 121, Tabelle G; unter dem gleichen Titel, Bd. 16, 1901–1902, S. 172; für das Verhältnis der männlichen zur weiblichen Bevölkerungszahl in Angmagssalik siehe die oben zitierten Arbeiten.

an der Gesamtbevölkerung. In Südgrönland gingen in den Jahren 1861 und 1891 8,3 % der Todesfälle auf Kajakunfälle zurück, waren also ausschließlich Männer, die mit diesen kleinen Boten gekentert waren; 2,3 % waren auf andere Unglücksfälle zurückzuführen. Die außerordentlich hohe Zahl von gewaltsamen Todesfällen ist zu beachten. In Nordgrönland beliefen sich die Zahlen auf 4,3 % Kajaktote und 5,3 % andere gewaltsame Todesfälle. Nach den Mitteilungen von Holm und Ryder kann man für Angmagssalik den Anteil der gewaltsam zu Tode gekommenen Männer an der Gesamtsterblichkeit auf 25 oder 30 % schätzen.[49]

Die zweite Tatsache, auf die wir aufmerksam machen wollen, ist die Existenz von Wanderungsbewegungen, die die Bevölkerung jeder Siedlung in Grenzen halten. Die Tabellen, die Ryberg uns liefert und die bis 1805 zurückreichen und bis 1890 geführt wurden, erweisen diesen Tatbestand für die südlichen Distrikte Nordgrönlands: die Distrikte von Godthaab und von Holstenborg sind stetig im Wachsen begriffen auf Kosten der Distrikte des Südens. In diesem Fall läßt sich sogar beobachten, wie langsam und schließlich minimal der Einfluß der europäischen Zivilisation (wohlgemerkt, wir meinen die materielle Kultur) gewesen ist. Tatsächlich ist von 1861 bis 1891 das durchschnittliche Verhältnis der Geburten und Todesfälle 39/40 gewesen und hat sich von 33/48 im Jahre 1860 zu einem Verhältnis von 44/35 im Jahre 1891 verschoben.[50]

Am anderen Ende des Eskimogebietes, in Alaska, können wir identische Beobachtungen machen. Die ältesten Angaben, über die wir verfügen und die sich auf die Stämme des Südens beziehen – die Angaben stammen von den ersten russischen Kolonisten – sind sicherlich weder gut verbürgt noch sehr genau und erlauben kaum mehr als vage Schätzungen, doch finden wir in dem Reisetagebuch von Glasunov ausführlichere Informationen, die die Eskimos des Kuskokwim-Mündungsgebietes betreffen. Die größte Bewohnerzahl einer Siedlung betrug 250 Personen.[51] Nach der Zählung von

[49] Siehe J. Hansen, bei *Holm*, S. 204 f.; vgl. Ryder, a. a. O., S. 144.

[50] Über die verschiedenen Fluktuationen und ihre genau faßbaren Ursachen, siehe Ryberg in *Geografiske Tidskrift*, Bd. 12, 1893–1894, S. 120, 122. Eine Analyse der in den *Periodical Accounts* der Herrnhuter Brüder enthaltenen Zahlenangaben seit 1774 würde zeigen, daß dieselben Tatsachen sich in Labrador regelmäßig wiederholt haben.

Bei Boas, *C.E.*, S. 425, 426 und ff., findet man eine Reihe statistischer Angaben über die Oqomiut, ihre 4 Sektionen und 8 Siedlungen, ebenso über Alter, Geschlecht und Zivilstand. Die Tatsachen stimmen auffällig mit den grönländischen Gegebenheiten überein. Die von Kapitän Comer und Rev. Peck übermittelten Aufstellungen für die Kinipetu und Aivillirmiut entsprechen dem ebenfalls. Siehe Boas, *E.B.L.*, S. 7.

[51] F. von Wrangell, »Statistische und ethnographische Nachrichten . . .«, *Bei-*

Petroff[52] und der darauffolgenden von Porter, die man weiter unten finden wird und die verläßlicher ist[53], wird die maximale Dichte in dieser Region von den Siedlungen am Togiakfluß erreicht. Andererseits ist der Kuskowigmiutstamm[54] der stärkste aller bekannten Eskimostämme, ohne jedoch die größte Dichte zu haben, wenn man von dem Areal ausgeht, das er bewohnt. Interessant ist, daß er wie die Togiagmiut an außerordentlich fischreichen Flüssen siedelt und infolgedessen bestimmten Gefahren entgeht. Die Bedeutung dieser relativ privilegierten Siedlungen dürfen wir wiederum nicht überschätzen. Aus den Tabellen von Porter scheint sehr wohl hervorzugehen, daß keine von ihnen die von Petroff angegebenen eindrucksvollen Zahlen erreichte. Die Siedlung Kassiamiut, für die von letzterem 605 Individuen angegeben werden, scheint keine Siedlung im strengen Sinne gewesen zu sein, sondern ein Aggregat von Dörfern[55], zu dem außerdem zahlreiche kreolische und europäische Bewohner gehören[56]. – Eine andere Region, in der die Siedlungen ebenfalls größer sind und dichter beieinander liegen, sind die zwischen der Behringstraße und dem südlichen Teil Alaskas gelegenen Inseln[57]; dennoch bleibt auch hier, umgerechnet auf die Gesamtheit des bewohnbaren (?) Landes, die Bevölkerungsdichte sehr schwach (13/km²).[58]

Aus all diesen Tatsachen folgt, daß es eine Art natürlicher Grenze für die Ausdehnung der Eskimogruppen gibt, eine Grenze, die sie nicht überschreiten können und die sehr eng gezogen ist. Tod oder Auswanderung, oder beide Ursachen gemeinsam, hindern sie daran, dieses Maß zu überschreiten. Es liegt in der Natur der Eskimosiedlung, daß sie sehr klein ist. Man kann sogar so weit gehen zu sagen, daß die eingeschränkte Größe der morphologischen Einheit ebenso charakteristisch für die Eskimorasse ist

träge zur Kenntnis des Russischen Reiches, Bd. 1, St. Petersburg 1839, S. 141 ff. Die Reise Glasunovs hat den Vorzug, daß sie im Winter unternommen wurde, und diesen Vorzug hat sie selbst noch gegenüber den jüngsten Zählungen. *Petroff,* S. 23 f. gibt einen kurzen Aufriß einer nicht sehr gelungenen Erörterung der verschiedenen früheren russischen Zählungen bis zum Jahre 1870.

[52] a. a. O., S. 4, S. 17 ff.

[53] Siehe unten Anhang I.

[54] *Porter,* S. 154 (Tafel der Stämme), vgl. S. 170. Man findet bei Porter eine detaillierte Beschreibung (S. 110–114) der verschiedenen, einzeln beschriebenen, Siedlungen mit einer Reihe von doppelten Angaben über die Winter- und die Sommersiedlungen (Greenfield).

[55] Vgl. *Petroff,* S. 12, und *Porter,* S. 5. Kassiachamiut, 50 Bewohner, ebd. S. 164.

[56] *Petroff.* In demselben Distrikt wohnen 96 Europäer.

[57] Über die Inseln, siehe *Porter,* S. 110 ff., *Nelson,* S. 6, 256: King Island 400 Einwohner, Nunivak 400 Einwohner.

[58] *Porter,* S. 162.

wie die Gesichtszüge oder die gemeinsamen Merkmale der dort gesprochenen Dialekte. Man kann also auf den Listen der Bevölkerungszählung auf den ersten Blick die Siedlungen erkennen, die unter europäischem Einfluß gestanden haben oder die nicht eigentlich Eskimosiedlungen sind: es sind diejenigen Siedlungen, die in ihren Dimensionen den Durchschnitt merklich überschreiten.[59] Dies war der Fall für die Siedlung von Kassiamiut, von der wir gerade gesprochen haben, und es gilt auch für Port-Clarence, wo gegenwärtig die europäischen Walfänger einen Stützpunkt haben.[60]

Die Zusammensetzung der Siedlung ist nicht weniger charakteristisch als ihre Ausmaße. Es gehören wenig Greise und auch wenig Kinder dazu; aus verschiedenen Gründen bekommt die Eskimofrau im allgemeinen nur wenige Kinder.[61] Die Alterspyramide erhebt sich also auf einer sehr schmalen Basis und von dem Alter von 65 Jahren an spitzt sie sich sehr deutlich zu. Andererseits ist die weibliche Bevölkerung ganz beachtlich und innerhalb der weiblichen Bevölkerung ist der Anteil der Verwitweten ganz außerordentlich groß.[62] (Siehe Anhang II.) Diese große Anzahl Witwen, die um so beachtlicher ist, als die Eskimos die Ehelosigkeit so gut wie gar nicht kennen und sie die Witwer vorzugsweise an junge Mädchen verheiraten, ist fast gänzlich auf die Unglücksfälle auf See zurückzuführen. Es ist durchaus von Wichtigkeit, diese Besonderheiten festgehalten zu haben, auf die wir in der Folge nochmals zurückkommen werden.

[59] Dabei berücksichtigen wir nicht die Fälle, in welchen nicht einmal der Durchschnitt erreicht wird, wie bei den Angaben vom Typus »single house« oder »summercamp«. *Porter*, S. 165; *Petroff*, S. 11, 12.

[60] Siehe *Porter*, S. 137.

[61] Diese Tatsache ist schon sehr früh bemerkt worden: man findet sie bereits bei Vormius, *Museum Naturale*, Kopenhagen 1618, S. 15, erwähnt; gestützt auf Quellen dieser Art bei J. Barrow, *The Geography of Hudson's Bay*, London 1852, S. 35, bei Egede, *Perlustr.*, S. 60. Vgl. *Nye Perlustration*, 1. Aufl., S. 27. Diese Tatsache ist so offenkundig, daß es wohl keinen Autor gibt, der sie nicht bezeugt. Es wird sogar gesagt, daß die Eskimofrauen sich absolut weigern, zu glauben, daß die europäischen Frauen zehn und zwölf Kinder bekommen. Siehe Woolfe, bei *Porter*, S. 137, dem zufolge das Maximum vier bis fünf Kinder gewesen zu sein scheinen. Der einzige dem widersprechende Fall, der uns statistisch bekannt geworden ist, ist der (Boas, *E.B.L.*, S. 6–7) einer Kinipetu-Familie, bei der Kapitän Comer im Jahre 1898 acht Kinder gezählt hat, doch handelt es sich wahrscheinlich um einen Beobachtungsfehler. (Der Autor berichtet über zwei kinderreiche Familien, doch taucht nur eine in der Tabelle auf.)

[62] Weiter unten drucken wir die Tabellen von Porter ab. Für die Zahl der Verwitweten findet man bei der Zählung der Aivilik entsprechende Angaben (6 Witwen [?] auf 34 Frauen). Demgegenüber findet man bei den Kinipetu bloß zwei Witwen, doch erklärt sich dies aus der größeren Anzahl der Fälle von Polygamie. Boas, *E.B.L.*, S. 7 und 8.

Was ihre Ursachen angeht, so muß man sie in der von den Eskimos praktizierten Lebensweise suchen. Das will nicht sagen, daß sie nicht klug zu leben verstünden; im Gegenteil, ihre Lebensweise ist eine beachtliche Anwendung der Gesetze der Biophysik und des notwendigen symbiotischen Verhältnisses zwischen den Tierspezies. Die europäischen Forscher haben immer wieder auf der Tatsache insistiert, daß es selbst mit der ganzen europäischen Ausrüstung in diesen Regionen keine bessere Ernährungsweise und keine besseren wirtschaftlichen Verfahren als die von den Eskimos angewandten gibt.[63] Sie werden von den Umweltbedingungen bestimmt. Da die Eskimos nicht wie andere Bewohner des hohen Nordens das Rentier gezähmt haben[64], leben sie von der Jagd oder dem Fischfang. Sie jagen das wilde Rentier (das überall verbreitet ist), Moschusochsen, Polarbären, Füchse, Hasen, einige im übrigen ziemlich seltene reißende Pelztiere und verschiedene Vogelarten (Schneehühner, Raben, wilde Schwäne, Pinguine und kleine Eulen). Die ganze Jagd zu Lande ist jedoch irgendwie zufällig und vom Glück abhängig, außerdem kann mangels einer Technik, die sie sich zueigen gemacht hätten, nur im Winter gejagt werden. Abgesehen also von dem Durchzug der Vögel und der Rentiere und von einigen Glückstreffern leben die Eskimo vor allem von den Tieren des Meeres: Die Walfische bilden ihre hauptsächliche Ernährung. In ihren Hauptspielarten ist die Robbe das nützlichste Tier; man sagt auch gerne, daß dort, wo eine Robbe ist, ein Eskimo nicht weit sein kann.[65] Die Delphiniden, der Schwertwal und der Weiß- oder Glattwal werden eifrig gejagt, ebenso die Walroßherden, letztere hauptsächlich im Frühjahr; im Herbst greift man sogar die

[63] Siehe Markham, *Arctic Geography and Ethnology Papers,* 1875, S. 163 ff.; vgl. Peary, *Northward over the »Great Ice«,* Bd. 1, Anhang I, Vorwort S. VII; vgl. Sverdrup, *Nyt Land,* Bd. 1, Vorwort (*New Land,* 1904, Bd. 1, Vorwort). Die Tierbestände in Rechnung stellend, sind diese Autoren zurecht der Meinung, daß *kleine* Expeditionen, selbst ohne Proviant, mehr Überlebenschancen haben als sogar gut ausgestattete Expeditionen, die zu groß sind. Die letzten Erkundungen des amerikanischen Nordens, insbesondere die von Hanbury, sind wie die älteren Unternehmungen von Boas, Hall und Schwatka von Forschern gemacht worden, die sich den Eskimos angeschlossen haben. Das Schicksal Franklins war eine Folge der übermäßigen Zahl von Männern, die er bei sich hatte. Der erste, der dieses Gesetz bemerkt hat, ist wahrscheinlich Hall, *Life with the Esquimaux,* Bd. 1, S. XII, gewesen.

[64] Es ist wahrscheinlich, daß die kürzlich in Alaska eingeführte Zucht zahmer Rentiere sogar die Morphologie der Eskimogesellschaften, die darin Erfolg haben, verändern wird. Vgl. Sheldon, *Report on the Introduction of the Reindeer in Alaska (Report of the United States National Museum)* 1894.

[65] Vgl. Hall, *Life with the Esquimaux,* Bd. 1, S. 138, und Peary, *Northward over the »Great Ice«,* Bd. 2, S. 15.

Wale an.[66] Die Meeres- und Süßwasserfische, sowie die Stachelhäuter bilden eine bescheidene Ergänzung. Auf offenem Wasser erlauben das Kajak und geduldiges Warten am vereisten Ufer den Männern, ihre Harpunen nach den Meersäugetieren zu schleudern, deren Fleisch sie bekanntlich roh und gekocht essen.

Drei Dinge also sind für eine Eskimogruppe notwendig: Im Winter und im Frühjahr offenes Wasser für die Jagd auf Robben oder vereistes Land; im Sommer Jagd- und Fischgründe im Süßwasser.[67] Diese drei Bedingungen gibt es kombiniert nur bei unterschiedlicher Entfernung der einen von der anderen, an bestimmten Orten und in begrenzter Zahl; nur dort können sich die Eskimos niederlassen. Auch findet man sie niemals am eisbedeckten Meer[68]: von einigen aller Wahrscheinlichkeit nach früher eisfreien Küstenstrichen, die inzwischen zugefroren sind, haben sie sich sicherlich zurückgezogen.[69] Die Angewiesenheit auf diese drei Bedingungen macht es unerläßlich, daß sich die Eskimosiedlungen in engen Grenzen halten; die Untersuchung einiger Einzelfälle wird den Grund dafür verdeutlichen.

Nehmen wir zum Beispiel die Niederlassung von Angmagssalik.[70] Angmagssalik liegt an der Westküste Grönlands an relativ niedrigem Breitengrad. Die Küste ist durch das Eis bis 70° nördlicher Breite blockiert. Diese Eismasse wird durch den Polarstrom erhalten, der von Spitzbergen kommend durch die Dänemark-Straße bis nach Kap Farvel und zur Davis-Straße führt. Vom Osten her ist die Küste unzugänglich; doch ist der Breitengrad niedrig genug und die Sommersonne stark genug, so daß das Meer

[66] An Point Barrow, an der Stelle, wo die Wale periodisch vom Eismeer zum Pazifik und umgekehrt vorbeiziehen, findet die Jagd zweimal im Jahr statt. Sie wird allmählich immer unergiebiger, siehe *Murdoch*, S. 272, Woolfe bei *Porter*, S. 145. Die europäischen Walfänger haben außerdem ihre wichtigsten Fangplätze an das Mündungsgebiet des Mackenzie verlegt.

[67] Eine ausgezeichnete Beschreibung der allgemeinen Lebensverhältnisse der Eskimos findet man bei Boas, *C.E.*, S. 419–420.

[68] Über die Eisdecke im Bereich des nordamerikanischen Archipel, siehe Markham, *Arctic Papers*, S. 62 ff.; vgl. *Arctic Pilot*, (Englische Admiralität) 1900–1902, London 1904, Bd. 1, S. 28 ff.

[69] Zu den Ursachen der Entvölkerung des nördlichen Archipels, siehe Sverdrup, *Nyt Land*, Bd. 1, S. 145.

[70] Über die klimatischen, maritimen und ökonomischen Lebensbedingungen: Holm, *Den Östgrönlandske Expedition ...* (*Meddel.*, Bd. 9, 1889) S. 287 ff.; Holm, *Etnologiske Skizze* (*Meddel.*, Bd. 10, 1888) S. 47, 48; Ryder, a. a. O., S. 138 ff.; Ryberg, a. a. O., S. 114 ff. Fügen wir hinzu, daß vor der Ankunft Holms das schwere Unglück eines fast gänzlichen Verlustes der Hunde geschehen war: *Östgrönlandske Expedition*, S. 134. In der weiter oben abgedruckten Tabelle läßt sich an der bloßen Bevölkerungsbewegung ablesen, welches die günstigen Jahre gewesen sind.

zu dieser Zeit weit genug freiliegt, um jagen zu können. Wie man sieht, sind diese Bedingungen unbeständig und unsicher. Das Meer wird niemals ganz frei; das Wild geht ziemlich schnell aus und im Winter läßt es sich auf dem vereisten Land nur schwer fangen. Andererseits bedingen die geringe Ausdehnung eisfreien Wassers und die Gefahr, die von den ständig vom Eis abbrechenden Eisbergen ausgeht, daß die Eskimogruppen kaum über die nähere Umgebung des Fjords hinausgehen können. Sie sind genötigt, sich ganz in der Nähe des Punktes aufzuhalten, wo alle zu ihrer Existenz notwendigen Bedingungen zusammentreffen; wenn ein Unglück eintritt oder wenn eine ihrer gewöhnlichen Ressourcen ausfällt, können sie nicht einfach etwas weiter nach einem Ersatz Umschau halten. Sie müssen sofort zu einer anderen, entfernten und gleichermaßen privilegierten Stelle aufbrechen, und diese weiten Wanderungen gehen nicht ohne große Risiken und ohne Verlust an Menschen ab. Man begreift, daß es unter diesen Bedingungen unmöglich ist, daß diese Menschengruppen beachtliche Ausmaße erreichen. Jede Übertretung, jeder unvorsichtige Eingriff in unerbittliche physikalische Gesetze und jede unglückliche Klimaänderung haben zur unausweichlichen Konsequenz eine Verringerung der Zahl der Bewohner. Kaum daß das Schmelzen des Eises an der Küste auf sich warten läßt, wird schon die Frühjahrsjagd auf die Walfische unmöglich. Wenn es dagegen unter dem Einfluß eines starken Föhn zu schnell schmilzt, wird es unmöglich, im Kajak auszufahren oder auf dem Festlandeis zu jagen; denn sobald die Eisschmelze begonnen hat, hören die Robben und Walrösser auf, sich dort zu lagern. Wenn man versucht, nach Norden oder Süden aufzubrechen, ohne daß alle günstigen Bedingungen zusammentreffen, kentern die mit mehreren Familien besetzten Umiaks erbärmlich.[71] Wenn man, durch äußerste Not getrieben, die Hunde ißt, verdoppelt man das Elend dadurch noch; denn dann wird selbst die Fahrt mit den Schlitten durch den Schnee und über das Eis unmöglich.[72]

Versetzen wir uns jetzt an den nördlichsten Punkt der amerikanischen Küste, nach Point Barrow[73], wo wir Tatsachen derselben Art beobachten werden. Wenn das Meer hier auch selten ganz eisbedeckt ist, so ist es doch auch ebenso selten eisfrei. Nach Ansicht aller Europäer, die dort gewesen sind, ist die Jagd zu Wasser und zu Lande für die dortige Bevölkerung *genau* das, was sie braucht. Die Jagd nun ist beständig von so vielen

[71] Siehe Nansen, *Eskimoleben,* Leipzig 1904, S. 46 ff.

[72] Die Existenzbedingungen sind in Baffinland ebenso unsicher, und in jüngster Zeit ist die Bevölkerung regelmäßig durch Hungersnöte dezimiert worden. Siehe Boas, *C.E.,* S. 426 ff., zur Geschichte einiger Stämme.

[73] Das Bild, das wir vom Leben an Point Barrow entwerfen, folgt der Darstellung von Simpson, »Western Eskimos« in: Markham, *Arctic Papers,* S. 245 (Parliamentary Reports, 1852), und von *Murdoch,* S. 45 ff.

Zufällen abhängig, daß man sie nicht anders als mit religiösen Mitteln bannen kann; darüber hinaus ist sie voller Gefahren, die bisher noch nicht einmal durch die Verwendung von Feuerwaffen beseitigt worden sind. Die Bevölkerungszahl ist also durch die Natur der Dinge begrenzt. Sie steht in einem so genauen Abhängigkeitsverhältnis von den Nahrungsressourcen, daß diese nicht abnehmen können, ohne daß daraus ein einschneidender Rückgang der Zahl der Bewohner resultiert. Von 1851 bis 1881 ist die Bevölkerung auf die Hälfte geschrumpft und diese Bevölkerungsabnahme ist darauf zurückzuführen, daß die Jagd auf den Wal seit der Niederlassung der europäischen Walfänger weniger erfolgreich gewesen ist.[74]

Aus dem Vorhergehenden kann man ersehen, daß die Begrenztheit der Eskimoniederlassungen damit zusammenhängt, wie die Natur nicht auf den einzelnen, sondern auf die Gruppe im ganzen wirkt.[75]

[74] Die Aussage von Woolfe in *Porter*, S. 145, daß der Anteil der Geburten von 5 auf 1 zurückgegangen ist, ist nur eingeschränkt glaubwürdig; die Angaben bei *Petroff*, S. 14, sind ganz und gar unzutreffend, und nicht einmal die Zahl der Dörfer ist richtig angegeben.

[75] Außerdem greift die Gruppe, als Gruppe, gewaltsam ein, um die Zahl der Mitglieder zu beschränken, die für sie eine Belastung wären: 1. durch die Tötung von Kindern, und zwar vor allem Mädchen, was für mehrere Stämme bezeugt wird: siehe Egede, *Perlustr.*, S. 91; *Cranz*, Bd. 3, S. 3, 21; Rasmussen, *Nye Menneskier*, 1905, S. 29 (Stamm an Kap York); Boas, *C.E.*, S. 580; (Bessels, in *Naturalist*, Bd. 18, S. 874, und *Nordpol-Expedition*, S. 185, berichtet von der Tötung von Kindern beiderlei Geschlechts in Itah) Gilder, *Schwatka's Search*, S. 246, 247; *Murdoch*, S. 417; vgl. Simpson, *Western Eskimos*, S. 250; *Nelson*, S. 289; die Kindestötung soll offensichtlich die Zahl der Nicht-Jäger vermindern; 2. durch die allgemein bezeugte Tötung von schwächlichen und kränkelnden Kindern; 3. durch die Ausstoßung der Greise und der Kranken; 4. bei einigen Stämmen durch die Verstoßung oder Tötung der Witwen; siehe insbesondere *Parry*, S. 529, 400, 409; *Lyon*, S. 323; Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 1, S. 97.

II. Jahreszeitliche Morphologie

Wir haben gesehen, wie die allgemeine Morphologie der Eskimos beschaffen ist, das heißt, welche die ganze Zeit konstant bleibenden Merkmale sie aufweist. Wir wissen jedoch, daß sie sich im Laufe des Jahres wandelt, und wir müssen jetzt nach den Gründen dieser Veränderungen fragen. Mit ihnen haben wir es in dieser Untersuchung in erster Linie zu tun. Wenn die ganze Zeit hindurch die Siedlung die Grundeinheit der Eskimogesellschaften bleibt, so nimmt sie je nach den Jahreszeiten sehr unterschiedliche Formen an. Im Sommer wohnen die Mitglieder dieser Einheit in weit gestreut stehenden Zelten, während sie im Winter in dicht aneinander gedrängten Häusern wohnen. Diese allgemeine Beobachtung haben alle, schon die ältesten Autoren[1] gemacht, wenn sie Gelegenheit hatten, den Zyklus des Eskimolebens zu beobachten. Wir wollen zunächst jede dieser beiden Arten von Wohnungen und die dazu gehörigen Formen der Gruppenbildung beschreiben. Im Anschluß hieran wollen wir versuchen, die Ursachen und die Folgen davon festzustellen.

1. Die Sommerwohnung

Das Zelt. – Beginnen wir mit der Untersuchung des Zeltes[2], da es auch eine einfachere Konstruktion als die Winterbehausung hat.

Das Zelt hat überall denselben Namen, *tupik*[3], und es hat auch überall, von Angmagssalik bis zur Insel Kodiak, dieselbe Form. Schematisch läßt sich sagen, daß es aus konisch angeordneten Stangen besteht[4], diese Stan-

[1] M. Frobisher, *The Three Voyages of ...: Second Voyage,* Hakluyt Society Edition, London 1867, S. 283. Vgl. *Hakluyt's Voyages* (1589), S. 628; James Hall in: Luke Foxe, *Fox North West Passage* (1635), S. 56; Coats in: *The Geography of Hudsons Bay, Being the Remarks of Cpt...,* Hrsg. Barrow, Hakluyt Society, London 1852, S. 35, 75, 89, und 90; Egede, *Nye Perlustration,* 1. Aufl. 1821, S. 27; *Perlustr.,* S. 60; *Cranz,* Buch III, 1, 4; Lars Dalager, *Grönlandske Relationer,* Kopenhagen 1752. Wir zitieren die anderen älteren Autoren nicht, weil sie alle eine der von uns genannten Quellen gekannt haben: Besonders das Buch von Cranz ist äußerst populär gewesen und wurde von allen Reisenden und Ethnographen benutzt.

[2] Über das Eskimozelt allgemein, siehe *Murdoch,* S. 84.

[3] Siehe die Wörterbücher ad verb.: P. Egede, *Dictionarium Groenlandico Latinum,* 1765, S. 128; *Parry,* S. 562; Erdmann, *Eskimoisches Wörterbuch;* Wells und Kelly, *English Eskimo Dictionary,* S. 36, 43; siehe Rink, *Meddel.,* Bd. 11, Suppl., S. 72 ff.

[4] Vgl. Steensby, *Eskimokulturens Oprindelse,* S. 143, der zu denselben Ergebnissen kommt wie wir. Der Kegel wird in einigen Fällen vorher durchschnitten, oder er hat die Form eines vollkommenen Kegels. Die Form des vollkommenen

gen werden mit Tierfellen, und zwar meistens mit Rentierfellen, bedeckt, die zusammengenäht sind oder nicht, und am Boden durch mächtige Steine gehalten werden, die dem Druck des oft furchtbaren Sturms standzuhalten vermögen. Im Unterschied zu den Indianerzelten haben die der Eskimos keine Öffnung in der Spitze, weil es keinen Rauch gibt, den man abziehen lassen muß; ihre Lampen machen keinen Rauch. Der Eingang kann hermetisch abgeschlossen werden. Die Insassen sind dann ganz in Dunkelheit getaucht.[5]

Je nach Lokalität weist dieser Normaltyp einige Abwandlungen auf, die jedoch alle nebensächlich sind. Wo das Rentier selten ist[6], wie in Angmagssalik und im ganzen östlichen Grönland, wird das Zelt mit dem Fell von Seehunden bedeckt, und da es dort gleichzeitig nicht allzu viel Holz gibt, ist auch die Form ein wenig verschieden. Es wird an einer schroff abfallenden Stelle[7] in einer Weise aufgebaut, daß es an dem Hang selbst Halt finden kann; eine horizontale Tragestange, die vorne von einem eckigen Gestell gehalten wird, ist im Boden eingelassen; auf ihr werden die Felle und das spärliche Stangenwerk ausgebreitet. Es ist interessant zu sehen, wie in Iglulik[8], an der Hudson-Bai oder im Süden von Baffinland[9] dieselben

Kegels ist die der westlichen Eskimozivilisation. Die alten grönländischen Berichte stellen das Zelt mit einer Art Eingang dar, siehe die Tafeln in Egede, *Perlustr.*, S. 61; *Cranz*, Bd. 1, Tafel III; Graah, *Undersögelses Reise*, Tafel VI, gegenüber S. 73. Vielleicht entsteht der Eindruck einer Eingangstür auch nur durch eine zu starke Zeichnung des Vorhangs aus Fellen, der senkrecht herabfällt und das Zelt an der Vorderseite abschließt.

[5] Coats bemerkt, a. a. O., S. 35, den Unterschied zwischen den Behausungen der Eskimos und den Indianerzelten (der Cree und der Gebirgsstämme), vgl. Hearne, *Journaly to the Shores of the Arctic Sea*, S. 180.

[6] *Holm*, S. 71 ff. Siehe Tafel 10 und 11; Graah, *Undersögelses-Reise*, S. 73.

[7] *Holm*, S. 72, 74.

[8] Siehe die guten Beschreibungen bei Parry und Lyon, *Parry*, S. 270 ff., Tafel VII: schon damals also wurde oft mit Narwalknochen gebaut; auf seiner ersten Reise in den Norden Baffinlands hatte Parry noch einen anderen Zelttypus gesehen, bei dem die Rippen der Wale Verwendung fanden, wahrscheinlich aus Mangel an Holz; Parry, *Journal of a Voyage of Discovery*, 1819, S. 283.

[9] Boas, *C. E.*, S. 552. Vgl. Chappell, *Narrative of a Voyage to Hudson's Bay*, London 1817, S. 29. Zu den Zelttypen in Alaska, s. *Nelson*, S. 258 ff. Zu den nördlichsten Spuren, die von den Expeditionen gefunden wurden, und zwar von der Hallschen Expedition, siehe Bessels, *Nordpol-Expedition*, S. 235, vgl. Markham, *Whaling Cruize*, S. 285; von Greely, a. a. O., S. 47, Anm. 2; von Markham und Nares, s. Markham, *The Great Frozen Sea*, 1877, S. 79, vgl. S. 391: die von Sverdrup gefundenen Überreste (*Nyt Land*, Bd. 2, S. 171, S. 121) sind alles Kreise von runden Steinen, die die Zelte vom gewöhnlichen Typus halten. Allein einige von Lyon an Kap Montague gefundene Spuren sind als die eines Zeltes

Ursachen dieselben Wirkungen hervorbringen. Infolge des Mangels an Holz, das oft durch Narwalknochen ersetzt wird, hat das Zelt dort eine Form, die der in Angmagssalik in einzigartiger Weise entspricht.

Viel wichtiger jedoch als alle diese technologischen Details ist es, zu wissen, was für eine Gruppe das Zelt bewohnt. Vom einen Ende des Eskimogebietes zum anderen ist dies die Familie [10] im engsten Sinne des Wortes, das heißt ein Mann mit seiner Frau oder, wo möglich, seinen Frauen und den nicht verheirateten, natürlichen oder adoptierten Kindern; ausnahmsweise trifft man auch einen der Verwandten aufsteigender Linie oder eine Witwe, die nicht wieder geheiratet hat, deren Kinder oder schließlich auch einen oder mehrere Gäste. Die Beziehung zwischen der Familie und dem Zelt ist so eng, daß die Struktur des einen sich nach der Struktur des anderen richtet. In der gesamten Eskimowelt ist es eine allgemeine Regel, daß jede Familie eine Lampe hat, und gewöhnlich gibt es auch für jedes Zelt nur eine, eine einzige Lampe.[11] Ebenso gibt es nur eine Bank (oder ein aus Blättern und Zweigen auf dem Boden des Zeltes aufgehäuftes Bett), die mit Fellen bedeckt sind und auf denen geschlafen wird; dieses Lager hat keine Trennwand, die die Familie gegebenenfalls von ihren Gästen isoliert.[12] Die Familie lebt also vollkommen vereint in diesem Zeltinnern, das hermetisch abgeschlossen ist, und Konstruktion und Transport dieses genau den Maßen der Familie entsprechenden Zeltes ist ihre eigene Sache.

nicht zu erklären, *Parry*, S. 62. Eine wirkliche Ausnahme von den gewöhnlichen technischen Verfahren bilden nur die Sommerhütten auf den Inseln der Bering-Straße: siehe *Nelson*, S. 255 und 256, doch sind die Lebensbedingungen der Eskimos dieser Inseln fast vollkommen festgelegt und dadurch, daß die Eskimos hier wirklich an steilen Abhängen leben, erklärt sich auch ihre Besonderheit und ihr Ausnahmecharakter. Demgegenüber scheinen einzeln stehende Sommer*häuser* in Alaska sehr häufig zu sein. Vgl. *Nelson*, S. 260 ff. Woldt (Hrsg.), *Capitän Jacobsen's Reise*, S. 161, etc.

[10] *Holm*, S. 87 (Angmagssalik), Rink, *T.T.*, S. 19, Egede, *Perlustr.* S. 16 (West-Grönland); Boas, *C. E.*, S. 581 (Zentral-Eskimos); Klutschak und Schwatka bei den Netsilik und Ukusiksalik, Hall bei den Aiwillik (2. Reise) und bei den Nugumiut (1. Reise) und Hanbury zwischen Back River und Mackenzie haben ihre *Sommer*forschungen mit Eskimofamilien gemacht, die im Zelt lebten oder je nach dem Wetter in den *Iglus* aus Schnee. Petitot, *Monographie*, S. XX, *Murdoch*, S. 80 ff., *Nelson*, a. a. O.: aus den oben S. 202 gegebenen Aufstellungen kann man entnehmen, daß jede Familie im westlichen Grönland ihr Zelt hat. Wir halten es außerdem für unmöglich, daß ein Zelt mehr als eine oder zwei Familien aufnimmt, und die Aussage von Back, *Narrative of a Boat Journey*, S. 383, der 35 Personen in 3 Zelten gefunden haben will (Ukusiksalik) halten wir in jeder Hinsicht für unzutreffend.

[11] Siehe Lyon in *Parry*, S. 270, vgl. S. 360.

[12] Graah jedoch beschreibt ein Doppelzelt mit Trennwand, a. a. O., S. 93.

2. Die Winterwohnung

Das Haus. – Vom Winter zum Sommer wandeln sich die morphologische Gestalt der Gesellschaft, die Technik ihrer Wohnbauten und die Struktur der darin Schutz suchenden Gruppe ganz und gar; die Wohnungen sind nicht mehr dieselben, ihre Bewohner sind andere und sie sind auf eine völlig andere Weise über den Boden verteilt.

Die Winterwohnungen der Eskimos sind keine Zelte, sondern Häuser [13] und sogar Langhäuser [14]. Wir beschreiben zunächst ihre äußere Form und werden dann zu dem übergehen, was sich im Inneren befindet.

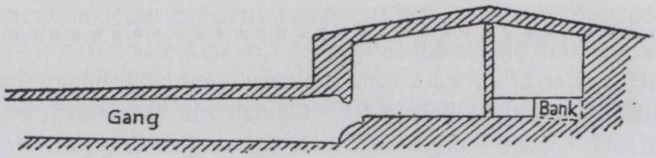

Abb. 1. – Schnitt durch das Haus in Angmagssalik (H. B.)

Das Langhaus der Eskimos besteht aus drei wesentlichen Elementen, die zu seiner Kennzeicnung dienen können: 1. ein Gang, der draußen beginnt und dann im Inneren in einen halb unterirdischen Eingang mündet; 2. eine Bank mit Plätzen für die Lampen; 3. Trennwände, die auf dieser Bank eine Reihe von Zellen abgrenzen. Dies sind die unterscheidenden Merkmale des Eskimohauses, die man bei keinem anderen uns bekannten Haus vereinigt findet.[15] In den verschiedenen Regionen gibt es jedoch variable Besonderheiten, die eine bestimmte Anzahl von untergeordneten Abwandlungen entstehen lassen.

[13] Der Name für Haus ist *iglu;* zu diesem Wort siehe die oben Anm. 3 genannten Wörterbücher und Rink, *Meddel.,* Bd. 11, Suppl., S. 72 ff. Die Ausnahmen sind keineswegs beweiskräftig. Wenn es verschiedene Namen gibt oder auch wenn das entsprechende Wort mehr oder weniger bestimmte Bedeutungen hat, so ist dies auf bestimmte Ursachen zurückzuführen. So bedeutet das Wort in Alaska in erster Linie Wohnung: Siehe Wells und Kelly, a. a. O., S. 44. In den zentralen Regionen ist das Wort *iglu* auf die Schneehütte begrenzt gewesen, weil das Haus selber hier nur diesen einen Typus aufweist.

[14] Zum folgenden vgl. Steensby, *Eskimokulturens Oprindelse,* S. 182 ff. Wir stimmen mit ihm in dem wichtigsten Punkt, nämlich dem ursprünglichen Charakter des Langhauses, überein. Selbst der Versuch Steensbys, das Winterhaus der Eskimos dem Langhaus der Indianer (Mandan und Irokesen als Beispiele) anzunähern, so mißlungen er sein mag, zeigt jedenfalls, daß für ihn wie für uns, diese beiden Haustypen homolog sind.

[15] Im Haus der Mandan beispielsweise fehlt sowohl der Gang wie die Bank, und trotzdem will es Steensby dem Eskimohaus annähern; außerdem besitzt

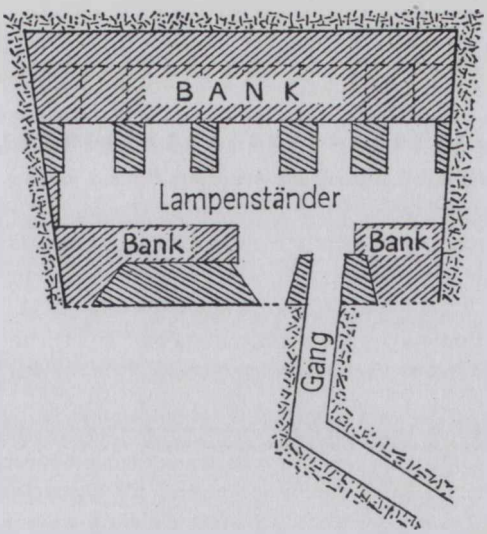

Abb. 2. – Grundriß des Hauses in Angmagssalik (H. B.)

In Angmagssalik [16] hat das Haus eine Länge von 24 bis 50 und eine Breite von 12 bis 16 Fuß. Gewöhnlich wird es auf stark abschüssigem Terrain errichtet, das so ausgegraben wird, daß die Hinterwand ungefähr in der gleichen Ebene wie die Umgebung liegt. Diese Wand ist etwas breiter als die Frontseite. Durch diese Anordnung entsteht beim Beobachter fälschlich der Eindruck, als sei das Haus unterirdisch. Die Wandung besteht aus Stein, aus mit Grassoden und oft mit Fellen bedecktem Holz, und die Wände sind fast immer bedeckt. Vorne öffnet sich immer in einem rechten Winkel zur Frontseite der Gang, und der Eingang zum Haus ist so niedrig, daß man nur auf den Knien hineinkann. Innen ist der Boden mit flachen Steinen bedeckt. Den ganzen hinteren Raum nimmt eine tiefe und zusammenhängende Bank ein, die vier bis fünf Fuß breit und rund eineinhalb Fuß hoch ist; in Angmagssalik erhebt sie sich gegenwärtig auf Steinen oder

es, wie alle Indianerhäuser, in der Mitte eine Feuerstelle, wie sie nur in den Eskimohäusern im Süden Alaskas zu finden ist. Das Winterhaus im amerikanischen Nordwesten hat ebenfalls die Bank und die Trennwände (vgl. Niblack, *The Indians of the North West Coast, Report of the United States National Museum*, 1888, S. 95 ff.), doch abgesehen von der zentralen Feuerstelle verbietet das Fehlen des Ganges die Gleichsetzung mit dem Eskimohaus.

[16] *Holm*, S. 66, 67. Für die früheren Verhältnisse im südöstlichen Grönland siehe Graah, *Undersögelses Reise*, S. 32, und die ausgezeichnete Tafel II. Vgl. Nansen, *Eskimoleben*, S. 67, und S. Rink (Hrsg.), *Hanseraks Dagbog*, S. 43.

Grassoden, doch früher ruhte sie in Süd- und Westgrönland auf Pfählen [17], wie dies noch heute am Mackenzie [18] und in Alaska [19] der Fall ist. Durch kurze Trennwände wird diese Bank in Abteile gegliedert: Wie wir noch sehen werden, ist jedes dieser Abteile einer Familie zugeordnet, und in seinem vorderen Teil werden gewöhnlich die Familienlampen aufgestellt [20]. Gegenüber der Hinterwand, also in der ganzen Breite der Vorderwand erstreckt sich eine zweite, weniger breite Bank, die den heiratsfähigen, aber noch nicht verheirateten Familienmitgliedern und den Gästen vorbehalten ist, soweit ihnen nicht erlaubt wird, das Lager der Familie zu teilen.[21] – Vor dem Haus befinden sich die Vorratsbehälter (Gefrierfleisch), die Böcke, auf denen die Boote liegen, und manchmal eine Hütte für die Hunde.

Da am Mackenzie [22] Treibholz im Überfluß vorhanden ist, wird das gan-

[17] Egede, *Det gamle Grönlands Nye Perlustration,* 1. Aufl., 1721, S. 36, erwähnt ausdrücklich, daß die Paare sich bei sexuellen Freizügigkeiten unter die Bank, also in einen Hohlraum begeben (vgl. die Querschnitte des Hauses in *Perlustr.*, Tafel IX, gegenüber S. 61; *Cranz,* Tafel IV). Vgl. P. Egede, *Dictionarium,* a. a. O., S. 100 (s. v. *Malliserpok*). Es ist andererseits sehr bemerkenswert, daß das Angmagssalik-Haus vor allem in der Form des Daches so gut mit dem westgrönländischen Haus übereinstimmt, von dem uns die alten Autoren Abbildungen überliefert haben, und so wenig mit dem, das uns von den modernen und einigen alten Autoren (Davis in *Hakluyt's Voyages,* 1589, S. 788) für dieselbe Region geschildert wird (Siehe vor allem die Holzschnitte, die die Märchensammlung von S. Rink, *T. T.*, illustrieren, passim und besonders S. 105, 223, 191; außerdem die dänische Ausgabe *Eskimoiske Eventyr og Sagn,* 2 Bde., Kopenhagen 1866–71; die eskimoische Ausgabe *Kaldlit Assilialiait,* Heft 1–4, Godthaab 1860, Tafel 3 und 4, ist noch besser). Das Haus mit freistehenden Außenmauern, das aus der Erdumhüllung relativ gelöst ist, und mit einem Dach, das auf Balken aufruht, die ihrerseits auf den Mauern liegen, wirkt eindeutig wie ein europäisches Haus und ist vielleicht unter dem Einfluß der alten Norweger geschaffen worden. Über diesen Einfluß, siehe Tylor, »Old Scandinavian Culture among the Modern Eskimos«, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain,* Bd. 13, 1883, S. 275 ff. (nicht alle Vergleiche Tylors scheinen uns im übrigen gerechtfertigt).

[18] Nur hier ist der Rand der Bank verschalt und läßt keinen leeren Raum entstehen, siehe Abb. 3 und 4.

[19] Hier ist die Bank wiederum frei, vgl. *Murdoch,* Abb. 11; *Nelson,* Abb. 80 ff.

[20] Vgl. Egede, *Perlustr.*, S. 63; *Cranz* macht noch genauere Angaben über den Standplatz der Lampen, Buch III, 1, 4. Die Trennwand der Bank verschwindet normalerweise überall dort, wo das Abteil im eigentlichen Sinne vorkommt, und ist wahrscheinlich auf Grönland beschränkt. In West-Grönland hat die Lampe der Eskimos dem europäischen Ofen wohl nur bei den Reichen Platz gemacht.

[21] Vgl. die in der vorhergehenden Anm. genannten Texte und Graah, a. a. O., S. 35; Signe Rink (Hrsg.), *Hanseraks Dagbog,* S. 29, Nr. 1.

[22] Zum Haus am Mackenzie und Anderson siehe vor allem Petitot, *Mono-*

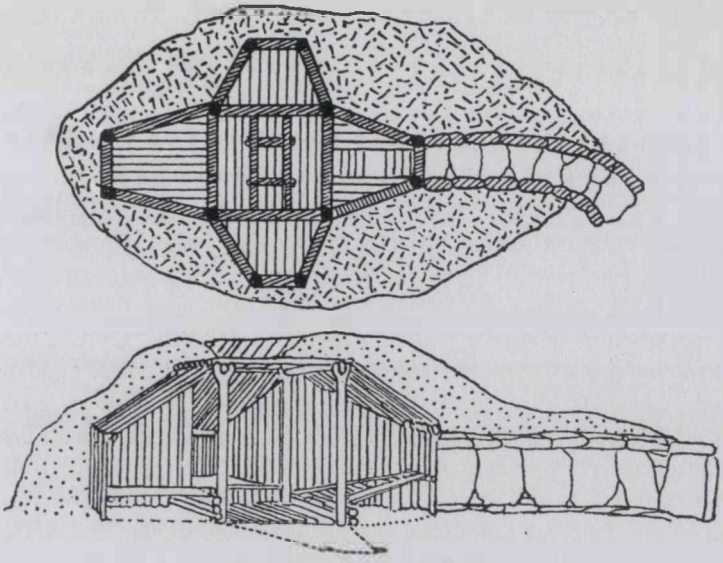

Abb. 3. – Haus am Mackenzie
Grund- und Aufriß, von Champion nach unseren Angaben gezeichnet. Da die im allgemeinen abgedruckten Pläne von Petitot eindeutig fehlerhaft und die des Werkes von Franklin unvollständig sind, haben wir uns diese Richtigstellung erlaubt.

ze Haus aus Rundhölzern gebaut: Große Hölzer werden aufeinander gelegt und in den ausgehöhlten Ecken im rechten Winkel ineinander verschränkt. Im Grundriß hat das Haus nicht mehr die Form eines Rechtecks wie das vorhergehende, sondern eines sternförmigen Polygons. Daraus folgt als dritter Unterschied, daß es vier deutlich unterschiedene Abteilungen hat. Die Bank, die ein wenig höher ist als in Grönland, füllt jede der Abteilungen in ihrer ganzen Tiefe aus; der Eingangsteil jedoch hat statt

graphie, S. XXI und Tafel; *Grands Esquimaux*, S. 41, 49, 50 (sollte der Gang bei den Kragmalivit (*sic*) aus Eisstücken gebaut sein, besteht ein Widerspruch zwischen dieser Aussage und der Zeichnung nach Entwürfen (?) auf S. 193). Franklin, *Narrative of a Second Expedition to the Shores*, S. 41, S. 121, Abb.; Richardson, a. a. O., (Point Atkinson), S. 215, 216 (Grundriß und Aufriß; bei Aufriß fehlen die beiden Trägerbalken des mittleren Rechtecks); vgl. die Angaben von Miertsching, *Reisetagebuch*, S. 35, S. 37; Hooper, *Ten Months Among the Tents of the Tuski*, London 1853, S. 243; Richardson, *Arctic Search. Expedition*, Bd. 1, S. 30, *Polar Regions*, S. 300 ff.; die Beschreibung bei Schultz, »The Innuits of our Arctic Coast«, *Transactions of the Royal Society of Canada*, Bd. 7, 1883, S. 122, beruht durchaus nicht auf Beobachtungen und auch nicht auf Aussagen von Bompas und Sainville, sondern ist von Egede und Cranz übernommen.

einer Bank deren zwei, die durch die Aushöhlung gewonnen wurden, und wie die Gästebank in Grönland werden sie für die Gäste und für Geräte verwendet.[23] Der Gang schließlich, der noch niedriger gehalten ist als in Grönland, schließt an die Höhlung desjenigen Teils an, der zum Meer und vorzugsweise nach Süden gerichtet ist.[24]

In Alaska finden wir einen Zwischentyp zwischen den beiden vorhergehenden. Die Form ist wiederum rechteckig[25] wie auf Grönland, doch umfaßt es häufig mehrere Rechtecke, die an einem einzigen Gang liegen.[26] Wo es Holz noch in Fülle gibt, ist der Boden des mittleren Rechtecks mit Brettern ausgelegt. Das einzige Merkmal, welches man ausschließlich bei den Häusern dieser Region antrifft, ist die Anlage des Ganges, der sich nicht an der Frontseite öffnet, sondern im Boden des Mittelteils endet.[27]

Man bemerkt ohne weiteres, daß diese verschiedenen Arten von Häusern bloß abweichende Formen eines einzigen Grundtypus sind, von dem das Mackenzie-Haus vielleicht die annähernd richtige Vorstellung vermittelt. Ein Faktor, der diese Abwandlungen sehr weitgehend determiniert, ist die Unterschiedlichkeit der Baumaterialien, über welche der Eskimo in den verschiedenen Regionen verfügt. So ist an bestimmten Punkten der Behringstraße[28], in Baffinland[29] und im nordwestlichen Teil der Hudson-Bai[30]

[23] Siehe Petitot, *Grands Esquimaux*, S. 41.

[24] Richardson, in Franklin, a. a. O., S. 21; nach Tafel 8 scheint der Gang ziemlich kurz zu sein.

[25] Über das Haus an Point Barrow, *Murdoch*, S. 72 ff.; J. Simpson, »Observations on the Western Eskimos«, *Arctic Geography and Ethnology*, London 1875, S. 256, 258. Über das Haus an der Behringstraße, siehe *Nelson*, S. 253 ff., Abb. 80 ff.

[26] Siehe den Plan des Hauses an Kap Nome, *Nelson*, S. 254.

[27] Siehe *Nelson*, Abb. 74. Elliot, *Our Arctic Province*, S. 378, 379; im Süden wird die Konstruktion des Hauses durch eine oft benutzte, zentrale Holzfeuerstelle beeinflußt und nähert das Eskimohaus dem Haus der Tsilkotin an; Woldt (Hrsg.), *Jacobsen's Reise*, S. 321; über die verschiedenen Haustypen in Alaska, siehe *Porter*, S. 146 ff. und die Abbildungen S. 96 und 106; die älteren Expeditionen von Beechey, *Voyage Pacific*, Bd. 2, S. 568 und 569, und den Russen, vgl. F. v. Wrangell, a. a. O., S. 143 ff. stimmen damit überein und zeigen so, daß die Verteilung der Typen immer nahezu gleich geblieben ist.

[28] Über die Häuser aus Walfischknochen an der Behringstraße, s. *Nelson* S. 257 ff.; *Petroff*, S. 38 ff. Über die sibirischen Eskimos, *Nelson*, S. 263.

[29] Dazu vor allem Boas, *C. E.*, S. 548 ff.; Kumlien, *Contributions to the Natural History*, a. a. O., S. 43; Hall *Life with the Esquimaux*, Bd. 1, S. 131; vgl. die Überreste, Bd. 2, S. 289. Besonders interessant sind bei Boas die Abb. 499–502 (Abb. 500 nach Kumlien), weil sie die von Parry (S. 105) gefundenen Überreste, die offensichtlich Spuren eines qarmang sind, erklären. Hall erwähnt ausdrücklich, daß die Nugumiut auf diese Bauweise nur deswegen verzichtet und Iglus

das Treibholz selten oder es fehlt völlig.[31] Daher verwendet man dort Walfischknochen. Das führt jedoch zu einem neuen Wohnungssystem. Das Haus ist klein, flach und hat eine runde oder elliptische Form. Die Wände sind mit Tierfellen bedeckt, auf denen wiederum Grassoden liegen, und darunter befindet sich ein kuppelförmiger Innenraum. Dieser wird *qarmang* genannt. Auch der *qarmang* ist durch einen Gang mit der Außenwelt verbunden.

Nehmen wir jetzt einmal an, daß auch das letzte Material des Eskimobaumeisters, der Walfischknochen, knapp zu werden beginnt, so werden sich noch andere Formen entwickeln. Sehr oft wird der Eskimo auf einen Grundstoff zurückgreifen, den er bewundernswert zu nutzen weiß und an dem es ihm niemals mangelt: Das ist der Schnee.[32] So kommt es zum *Iglu* oder zur Schneehütte, wie man sie in Baffinland[33] oder an der Nordküste Amerikas[34] trifft. Im übrigen hat der *Iglu* alle wesentlichen Merkmale des

aus Schnee gebaut haben, weil sie keine Walfischknochen mehr besaßen. Siehe auch Markham, *Whaling Cruize in Baffins Bay*, S. 263 und 264.

[30] Über die Häuser dieser Region, siehe *Parry*, S. 280, über die Überreste auf dem Iglulik-Plateau, S. 258, 358 und 545, *Lyon*, S. 115, Boas, *E.B.L.*, S. 96.

[31] Parry spricht ausdrücklich vom fehlenden Treibholz und den daraus resultierenden Schwierigkeiten beim Häuserbauen, S. 390 und 423. Auch Boas erwähnt, daß die Schneehütte an die Stelle des Knochenhauses tritt. Zu den Überresten auf der Insel Bathhurst, s. Boas, »Über die ehemalige Verbreitung der Eskimos ...«, a. a. O., S. 128; John Ross, *Narrative of a Second Voyage*, London 1835, S. 389 (es handelt sich dabei um Winterhäuser). Konstruktionen aus Walfischknochen werden in der grönländischen Tradition erwähnt oder beurkundet. Carstensen, *A Summer in the Arctic*, S. 124.

[32] Es kann den Anschein haben, als sei der Iglu aus Schnee bei den Eskimos etwas ganz Ursprüngliches, denn wir wissen, daß der zeitweilige Schneeunterstand überall in Gebrauch war und daß das dazugehörige Messer zu den prähistorischen Werkzeugen der Eskimos gehört. Doch es gibt Iglu und Iglu, und unserer Auffassung nach ist der für die Dauer aus Schnee gebaute Iglu, die Winterbehausung, erst jüngeren Ursprungs. Der Iglu mit einem Gang ist weitgehend unbekannt, abgesehen von den Stellen, wo wir eigens darauf hinweisen. Siehe die Tafel bei Egede, *Perlustr.* S. 71. Vgl. die Abb. bei Rink, *T.T.*, S. 247. Die Eskimos vom Smithsund haben es Rasmussen ausdrücklich mitgeteilt, daß sie den Bau des richtigen Schnee-Iglu von Zuwanderern aus Baffinland gelernt hätten (*Nye Mennesker*, S. 31).

[33] Boas, *C.E.*, S. 539 ff.; *E.B.L.*, S. 95 ff., Abb. 40, S. 97; Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 1, S. 21; Kumlien, *Contributions*, S. 26, S. 40.

[34] Siehe *Parry*, S 159 und 160, mit Tafel, S. 358, 499, 500, ein ausgezeichneter Grundriß eines zusammengesetzten Iglu. Der beste Plan ist von Augustus, vom Stamm bei Fort Churchill, Franklin übermittelt worden (*Narrative of a Journey to the Shores of a Polar Sea*, 1823, S. 287); s. auch Peck, *The Life of Reverend Peck ...*, S. 47, 55, 56 und 94 mit Photographie (Little Whale River); Tyrell,

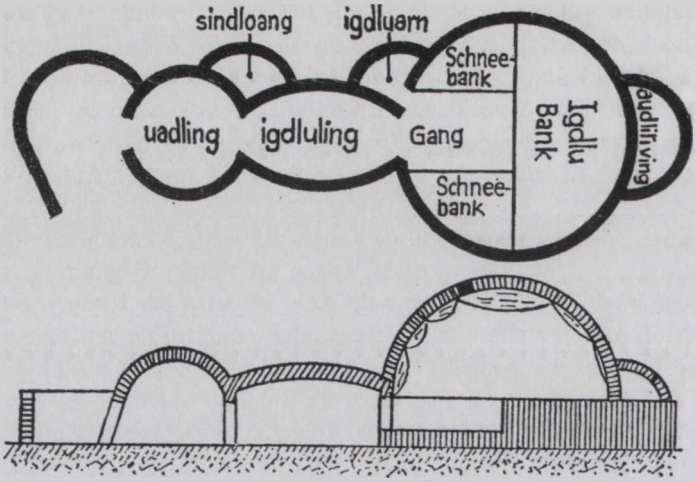

Abb. 4. – Grund- und Aufriß eines einfachen Iglu von der nordöstlichen Hudson-Bai (H. B.). *Igdluling* (Gang und Nische für die Hunde), *Uadling* (Küche und Abtritt). Die kleinen anliegenden Kreissegmente sind die Vorratskammern, etc.

Langhauses: gewöhnlich setzt er sich aus mehreren Teilen zusammen [35], das heißt, zwei oder drei Iglus werden miteinander verbunden und sind zu einem einzigen Gang hin geöffnet; der Iglu wird immer aus dem Boden ausgeschachtet und er ist immer mit einem Gang versehen, dessen Öffnung halb unterirdisch ist; schließlich enthält er mindestens zwei Schneebänke mit zwei Lampenplätzen.[36] Außerdem läßt sich historisch nachweisen, daß der Iglu ein Nachfahr des rechteckigen oder des polygonalen Hauses ist.

Across the Barren Grounds..., S. 136, 137, vgl. S. 179, mit einem Plan, bezieht sich auf Labrador und das Gebiet am Chesterfield-Fjord; Hanbury, *Sport and Travel,* S. 77, 78, mit Plan (Bake Lake); Gilder, *Schwatka's Search,* S. 256; Schwatka, *Nimrod in the North,* S. 18; *Klutschak,* S. 23, etc.; John Ross, *Narrative of a Second Voyage,* 1835, S. 230 (Netchillirmiut); Hall, *Narrative of the Second Arctic Expedition,* Hrsg. Nourse, Washington 1879, S. 128. – Wenn man einigen wenig verläßlichen Autoren Glauben schenken darf, wäre der Schnee-Iglu die Form des Winterhauses in Labrador; Maclean, *Twenty five Years Service*..., Bd. 2, S. 145, 146; Ballantyne, *Ungava Bay*..., S. 28 ff.; vgl. jedoch *Turner,* S. 224 ff.: abgesehen davon, daß der Iglu von Ungava keinen Gang hat (*Turner* Abb. 48) muß die genannte Tatsache dahingehend eingeschränkt werden, daß sie nur von den eher degenerierten Eskimos der Hudson-Straße und der Ungava-Bai gilt, und daß es sicher ist, daß das Haus vom grönländischen Typus selbst dem Schnee-Iglu noch vorhergegangen ist, siehe *Murdoch,* S. 228; eine Beschreibung des alten Labradorhauses in *Moravians in Labrador,* S. 17.

[35] Siehe die Pläne bei Boas, *C.E.,* S. 546 f., *E.B.L.,* S. 96.

[36] Siehe *Parry,* S. 502.

Im Jahre 1582 beschreibt Frobisher in seinem Bericht über die *Meta incognita* Unterstände aus Erde und Gras.[37] Ein wenig später findet Coats etwas weiter dieselbe Art Hütten.[38] Zu jener Zeit jedoch waren das Klima und die Meeresströmungen verschieden von denen, die sich zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert allmählich herausgebildet haben[39]; es ist also sehr gut möglich, daß das Treibholz, das schon im 16. Jahrhundert knapp war, so knapp geworden ist, daß man es nur für Werkzeuge und Waffen verwendet. So hat man sich mehr und mehr der Konstruktion der *qarmang* zugewandt. Im Jahre 1829 findet Parry noch ganze Dörfer mit Häusern aus Walfischknochen vor.[40] Diese Dörfer mußten ihrerseits in dem Maße unmöglich werden, wie die europäischen Walfischfänger die Sunde und Buchten des arktischen Archipels heimgesucht haben.[41]

Unter anderen Bedingungen, wo es gleichermaßen an Holz und Walfischknochen mangelte, hat man auf Stein zurückgegriffen, wie dies etwa der Stamm am Smithsund getan hat.[42] Bei der Ankunft der ersten Europäer war dieser Stamm in einem erbärmlichen Zustand.[43] Die sehr ausgedehnte

[37] Beste, *The Voyages of Martin Frobisher*, Hrsg. Collinson, Hakluyt Society, London. 1. Reise, S. 82, 84; 2. Reise, Kap Warwick, S. 137, 138: beschreibt ein Dorf mit *qarmang*.

[38] Coats, in: J. Barrow, *The Geography of Hudson's Bay*, London, Hakluyt Society, 1852, S. 35, 76; Henri Ellis, *A Voyage to Hudson's Bay ...*, 1746, 1747, London 1758, S. 87. Vgl. die Überreste auf der Melville-Halbinsel, Bellot, *Journal d'un voyage aux mers polaires*, S. 354.

[39] Es ist sicher, daß das gegenwärtig geschlossene Meer es vor einigen Jahrhunderten nicht gewesen ist, und daß diese Tatsache sich aus einer Verschiebung der Polarströme erklärt. Dazu: *Arctic Pilot* (Englische Admiralität), *Sailing Directions*, 1905, S. 11 ff. Vgl. Richardson, *Polar Regions*, S. 210 f.

[40] Siehe die oben Anm. 30 zitierten Texte. Vgl. Lyon, *A Brief Narrative of Unsuccessful Attempt ...*, 1825, S. 67.

[41] Siehe Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 1.

[42] Über die morphologischen Veränderungen, welche diser Stamm durchgemacht hat, siehe Preuss, »Die ethnographischen Veränderung der Eskimos des Smithsundes ...«, *Ethnologisches Notizblatt*, Hrsg. Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Bd. 2, 1, Berlin 1899, S. 38–43.

[43] Siehe Ross, *A Voyage of Discovery ... for the Purpose of Exploring Baffin's Bay*. London 1819, Bd. 19, S. 114 ff.; Kane, *Arctic Explorations* (1853 ff.) Bd. 1, 1856, S. 206, 416 ff.; Hayes, *Boat Expedition*, S. 224; der Wandel wird bereits im Jahre 1861, während der zweiten Expedition von Hayes spürbar: *Open Polar Sea*, New York 1867, S. 245. Außerdem war der grönländische Eskimo Hans Hendrik zu ihnen geflüchtet und während dieser Zeit muß es zu der großen Einwanderung gekommen sein, von der Rasmussen uns erzählt (*Nye Mennesker*, S. 21 ff.), deren Bedeutung Peary aus uns unbekannten Gründen zu verkennen und die Hayes ebenso wie Hall und Bessels zu ignorieren scheinen.

Vereisung des Landes und das fast das ganze Jahr ohne Unterbrechung vorhandene Treibeis verhinderten nicht nur, daß dort Holz angetrieben werden konnte, sondern sie hielten auch den Wal fern und machten die Jagd im offenen Meer auf das Walroß, Phokiden und Delphiniden unmöglich.[44] Aus Mangel an Holz verschwand der Bogen ebenso wie das Kajak, das Umiak und die meisten Schlitten. Die unglücklichen Eskimos sahen sich also auf die bloße Erinnerung an ihre alte Technik zurückgeworfen.[45] Dadurch ergab sich für sie die Notwendigkeit, Häuser zu konstruieren, die ausschließlich aus Steinen und Grassoden bestanden. Allein durch die Veränderung des Materials wandelte sich die Hausform. Da große Steinhäuser für diese arme Bevölkerung zu schwierig zu bauen waren, mußte sie sich mit Hütten zufriedengeben.[46] Doch trotz dieser Veränderungen bleibt die Verwandtschaft mit dem Typus des großen Hauses immer noch offensichtlich. In seinen wesentlichen Zügen ähnelt es immer noch dem großen grönländischen Haus, von dem es im Grunde nur eine Miniatur ist: wir haben auch hier den gegrabenen Eingang, das Fenster ist an derselben Stelle und ebenso die in Abteilungen aufgeteilte Bank.[47] Schließlich und vor allem wird es von mehreren Familien bewohnt, was, wie wir gleich sehen werden, ein unterscheidendes Merkmal des Langhauses ist.

Das kleine Steinhaus ist also für uns nichts anderes als eine Transformation des großen Grönland- oder Mackenziehauses. Einige Archäologen haben demgegenüber die These vertreten, daß dieses vielmehr die ursprüngliche Gegebenheit war. Die einzige Tatsache jedoch, worauf diese Hypothese sich stützen kann, ist die folgende: Im nordwestlichen Grönland einerseits, in Franz-Joseph-Land, am Scoresby-Sund[48] und auf dem Parry-Ar-

Zur gegenwärtigen Lage, siehe Peary, *Northward over the »Great Ice«*, Anhang zu Bd. 1, und Bd. 1, S. XLIX; Astrup, *With Peary Toward the Pole*, S. 138 ff., besonders aber das unendlich glaubwürdigere Buch von Rasmussen.

[44] Man betrieb nur noch die Jagd auf Bären, Vögel und Rentiere, sowie die gefährliche Jagd am Rand des Eises.

[45] Das Wort *umiak* hatte sich gleichwohl völlig erhalten, Kane, Bd. 2, S. 124 ff.

[46] Über diese kleinen Häuser, siehe vor allem Peary, *Northward*, Bd. 1, S. 113 ff., mit den Grundrissen und Schnitten von Astrup, S. 108 (Dorf Keate auf Northumberland Island), Zur Bauweise, Bd. 1, S. 91, 87, Abb.; vgl. auch Mrs. J. D. Peary, *My Arctic Journal* London 1893; *Children of the Arctic*, London 1903 (mit Photographien), S. 67. Vgl. Rasmussen, *Nye Menneskes*, S. 9 ff. Heute ersetzt der Schnee-*Iglu* tatsächlich das Steinhaus.

[47] Siehe vor allem Kane, Bd. 1, S. 124, Bd. 2, gegenüber S. 113, die Hütte in Itah, wobei die Zeichnung sicherlich zu elegant ausfällt. Vgl. Ross, *A Voyage of Discovery* ..., London 1819, S. 130.

[48] Siehe Ryder, »Om den tidligere eskimoiske Bebyggelse af Scoresby Sund«, *Meddel.*, Bd. 17, 1895, S. 290 ff. Die Feststellung, daß dieses Haus nur einen

chipel[49] andererseits hat man Ruinen alter Wintersiedlungen gefunden, die offenbar aus kleinen Steinhäusern bestanden haben, die denen am Smith-Sund analog sind. Doch diese eine Tatsache ist keineswegs beweiskräftig. Tatsächlich findet man anderswo eine große Zahl von Ruinen der großen Häuser von relativ einheitlichem Charakter[50]; weiterhin ist durch nichts bewiesen, daß jene Überreste die ältesten Spuren von Winterhäusern sind, die wir besitzen; schließlich, wenn das kleine Haus am Anfang stünde, ließe sich schwer erklären, wie es zu der, bei allerlei Abwandlungen, allgemeinen Verbreitung und Beständigkeit des Typs des großen Hauses gekommen ist.[51] Man müßte annehmen, daß die Eskimos zu einem bestimmten, aber schwer anzugebenden Zeitpunkt und aus ebenso unbestimmten wie schwer auszumachenden Gründen im Winter von der isolierten Familie zum Familienverband übergegangen wären. Für diese Transformation kann man keinen überzeugenden Grund finden, im Gegenteil, hinsichtlich des Stammes am Smith-Sund haben wir zeigen können, wie leicht sich die Transformation in umgekehrter Richtung erklären läßt.

Die Insassen des Hauses. – Nachdem wir nun die Einrichtung des Hauses kennen, wollen wir sehen, wie die Gruppe, die darin wohnt, beschaffen ist.

Während das Zelt nur eine einzige Familie aufnimmt, enthält die Winterwohnung in allen ihren Formen normalerweise mehrere Familien[52];

Lampenplatz besaß (S. 299), also nur eine einzige Familie beherbergte, scheint nicht gerechtfertigt. Vgl. Von Drygalsky, *Deutsche Nordpol-Expedition,* Bd. 1, S. 585.

[49] Siehe Boas, »Über die ehemalige Verbreitung«, a. a. O., S. 128 und die zitierten Texte. Vgl. Greely, *Three Years of Arctic Service,* 1875, S. 379 ff.

[50] Siehe das Verzeichnis der Funde in Markham, *Arctic Geography,* S. 115 ff.

[51] Überdies handelt es sich bei diesen nördlichen Ruinen offensichtlich um Spuren einer Bevölkerung, die sich zur Auswanderung anschickte oder unmittelbar vor ihrer Auslöschung stand. Im Bericht über Neu-Herrenhut, 1757, teilt Cranz (*History of Greenland,* London, Bd. 2, S. 258, Anm.) mit, daß sich während einer Hungersnot auf der Insel Kangek 15 Personen, die aus Mangel an Öl ihre Lampen nicht mehr anzünden konnten, in ein winziges Steinhaus flüchteten, wo sie sich leichter und durch ihre Berührung wärmen konnten. Die Annahme ist berechtigt, daß Ursachen dieser Art denselben Effekt der Zusammenziehung wenn nicht der Winterfamilie, so doch wenigstens ihrer Behausung hervorgebracht haben.

[52] Fast alle oben zitierten Texte enthalten Angaben über diese Frage, die für alle Langhäuser oder die zusammengesetzten Häuser eindeutig zu beantworten ist. Uns genügt der Hinweis darauf, daß in dem einzigen kleinen Haus, das gegenwärtig bewohnt wird, nämlich dem am Smithsund, normalerweise wenigstens zwei Familien wohnen und wohnten, siehe Hayes, *Boat Expedition,* S. 64; Kane, *Arctic Explorations,* Bd. 2, S. 114, 116 (enthält einige unwahr-

soviel war der vorhergehenden Beschreibung schon zu entnehmen. Die Anzahl der zusammen wohnenden Familien ist im übrigen variabel. Sie kann bis zu sechs [53], sieben, neun selbst bei den ostgrönländischen Stämmen [54] sein, und während ihre Zahl in Westgrönland zehn erreicht [55], sinkt sie bis auf zwei in den kleineren Schneehütten und in den kleinen Steinhäusern am Smithsund. Die Existenz wenigstens eines Minimums an Familien je Haus ist sogar so charakteristisch für die Wintersiedlung der Eskimos, daß man, wo immer man dieses Merkmal zurückgehen sieht, sicher sein kann, es zugleich mit einem Verschwinden der Eskimozivilisation zu tun zu haben. Man kann demnach bei den auf Alaska bezüglichen Bevölkerungszählungen aus dem Verhältnis der Anzahl der Familien zu der Anzahl der Häuser ersehen, ob man ein Eskimodorf oder ein Indianerdorf vor sich hat.[56]

Im Innern des grönländischen Hauses hat jede Familie ihren festen Platz. Im Schneeiglu hat jede Familie ihre eigene Bank [57], sie hat ihr Abteil im polygonalen Haus [58], ihren Teil der aufgeteilten Bank in den Grönlandhäusern [59] und ihre Seite im rechteckigen Haus [60]. Es besteht also eine enge Beziehung zwischen dem morphologischen Aspekt des Hauses und der komplexen Struktur der Gruppe, die es beherbergt. Jedenfalls ist es be-

scheinliche Feststellungen); Hayes, *Open Polar Sea,* S. 262, 270 (eine Familie läßt sich zusätzlich zu drei anderen nieder bei den Kalutunah in Ittiblik, Peary's Itiblu). Die Einführung des Schnee-Iglu hat im übrigen die Morphologie selber verändert.

[53] Das in Alaska erreichte Maximum, vgl. *Porter,* S. 164; Jacobsen beschreibt ein reiches Malemiuthaus, das des Oberhauptes in Owirognak, in dem rund sieben Gruppen von Eltern (Adoptiveltern und andere) wohnen, s. Woldt (Hrsg.), *Jacobsen's Reise,* S. 241.

[54] Maximum in Angmagssalik, wo das Haus mit der Winterbehausung verschmilzt, vgl. *Holm,* S. 87 ff. Vgl. oben die Tabelle.

[55] *Cranz,* Buch III, 1, 4.

[56] S. Anhang I, die Dörfer in Alaska, in denen die Zahl der Familien mit der Zahl der Häuser zusammenfällt, sind indianisch.

[57] S. die zitierten Texte, Anm. 34; Lyons Beschreibung eines Hauses in Iglulik, in der zwei Familien auf einer einzigen Bank eines Schnee-*Iglu* geschildert werden, muß auf einem Irrtum beruhen.

[58] Vgl. die in Anm. 22 genannten Texte; siehe Petitot, *Monographie,* S. XXVIII.

[59] Siehe die Tafeln in Rink, *T.T.,* S. 74, 86, etc. Für Labrador, s. *Periodical Accounts,* 1790.

[60] Siehe *Murdoch,* S. 83; auf der Insel Nunivak beherbergt das Haus normalerweise vier Familien (*Porter,* S. 126), ebenso im Distrikt Nushagak, s. *Porter,* S. 108. Vielleicht hat diese Tatsache Boas zu dem Vergleich des Winterhauses der Eskimos mit dem nordwestamerikanischen Indianer veranlaßt (*Report North-Western Tribes of Canada,* British Association for the Advancement of Science, Bristol 1887).

merkenswert, festzustellen, daß der von jeder Familie eingenommene Raum nicht der Zahl ihrer Mitglieder proportional ist. Die Familien werden als Einheiten betrachtet, die einander gleichwertig sind. Eine auf ein Individuum beschränkte Familie nimmt ebensoviel Platz ein wie ein zahlreiches Geschlecht mit seiner Verwandtschaft in aufsteigender Linie.[61]

Der Kashim. – Doch neben den privaten Behausungen gibt es noch ein Wintergebäude, das unsere besondere Aufmerksamkeit deshalb verdient, weil es die besonderen Wesenszüge des Lebens, welches die Eskimos in dieser Jahreszeit führen, hervortreten läßt; es ist der *Kashim*, ein von den Europäern abgekürztes Eskimowort, das »mein Versammlungsort« bedeutet.[62]

So zutreffend es ist, daß der *Kashim* heute nicht mehr überall existiert, trifft man es doch noch in ganz Alaska[63] und bei allen Stämmen der amerikanischen Westküste bis zum Kap Atkinson.[64] Zur Zeit der letzten For-

[61] Dies kann aus mehreren der genannten Beschreibungen abgeleitet werden, ausdrücklich behauptet und nachgewiesen wird es jedoch auf einem Plan für Angmagssalik, vgl. *Holm*, Tafel XXIII, vgl. S. 66. Die Nr. 7, eine verwitwete Großmutter, hat einen ganzen Platz inne, besitzt aber keine Lampe.

[62] Über den kashim im allgemeinen, siehe Richardson, *Polar Regions*, S. 318, 319; *Arctic Searching Expedition*, Bd. 1, S. 365.

[63] Über den *Kashim* in Alaska, siehe vor allem *Nelson*, S. 241 ff.; die ältesten Texte erwähnen ihn ausdrücklich, siehe Glasunov, in: Wrangell, »Statistische und ethnographische Nachrichten...« S. 145, 149, 151, 154; Beechey, *Voyage to the Pacific*, Bd. 1, S. 267, etc., Bd. 2, S. 569, vgl. S. 542, 550; Leutnant Zagoskim, in: *Petroff*, S. 38 ff., Simpson, *Western Eskimo*, S. 259 (Point Barrow). Die Zählungen von Dall, *Alaska*, S. 406, etc., *Petroff* S. 35 ff., *Porter*, S. 103 ff. enthalten eine Fülle von Angaben, vgl. Elliot, *Our Arctic Province*, S. 385, 386. Die wohlhabenden Dörfer haben zwei bis drei Kashim, s. *Nelson*, S. 242 ff., vgl. S. 391 (Kushunuk, Kap Vancouver, wo ausdrücklich festgestellt wird, daß die beiden *Kashim* zur selben Zeit benutzt werden). *Porter*, S. 105, 107, 114, 115, etc. Es gibt die Legende von einem, an der Mündung des Yukon gelegenen Dorf, das hundert *Kashim* gehabt haben soll, berichtet Jacobsen (Hrsg. Woldt), S. 179, 207, vgl. *Nelson*, S. 242. Siehe weitere Aufzählungen bei Jacobsen von Dörfern mit mehreren *Kashim*, S. 225, 226, 228. Es läßt sich nur schwer herausfinden, welcher sozialen Struktur diese beiden *Kashim* entsprechen und wozu sie dienen. Hängen sie vielleicht mit jener Art von Clanorganisation zusammen, auf die Nelson hingewiesen hat? Das Dorf an Point Barrow, das 1851 drei *Kashim* hatte, hat im Jahre 1856 bloß noch zwei, siehe *Murdoch*, S. 79 ff., vgl. Woolfe in *Porter*, S. 144 (wir begreifen nicht, diese *Kashim* im Jahre 1889 aus Eis errichtet worden sind).

[64] Über den Kashim an Point Warren, Miertsching, *Reisetagebuch*, S. 121; vgl. Armstrong, *A Personal Narrative of the Discovery of the North-West Passage*, S. 159; Petitot, *Monographie*, p. XXX; Richardson (Point Atkinson) in: Franklin, *Narrative of a Second Expedition*, S. 215, 216, eine wichtige Be-

schungen, über die uns Berichte vorliegen, existierte er noch in Baffinland und an der Nordwestküste der Hudson-Bai ebenso wie an der südlichen Küste der Hudson-Straße.[65] Außerdem wird von den ersten Herrnhuter Missionen in Labrador auf seine Existenz hingewiesen.[66] In Grönland, wo man keinerlei Spuren dieses Hauses weder (abgesehen von zweifelhaften Fällen) in Form von Ruinen [67] noch bei den alten dänischen Autoren findet, haben jedoch die Sprache [68] und einige Erzählungen die Erinnerung daran bewahrt. Demnach hat man gute Gründe anzunehmen, daß es normalerweise zum Bestand jeder ursprünglichen Eskimoniederlassung gehörte.

Der *Kashim* ist ein vergrößertes Winterhaus. Die Verwandtschaft dieser beiden Konstruktionen ist so eng, daß die verschiedenen Formen, die der *Kashim* in den verschiedenen Regionen aufweist, sich parallel zu denen des Hauses entwickeln. Die wesentlichen Unterschiede sind zwei. Erstens hat der *Kashim* einen zentralen Herd, während das Haus (außer ganz im Süden Alaskas, wo sich der Einfluß des Indianerhauses bemerkbar macht) keinen besitzt. Diesen Herd findet man nicht nur dort, wo er wegen der Verwen-

schreibung (vgl. die oben zitierten Texte und *Arctic Searching Expedition,* Bd. 1, S. 254, 255).

[65] Boas, *C. E.*, S. 601 ff.; vgl. Hall, *Narrative of the Second Arctic Expedition,* Hrsg. Nourse, S. 220. Die Überreste bei Parry, S. 362 ff., stammen offensichtlich von alten *Kashim* aus Walfischrippen. Die Erinnerung an Feste und Erfahrungen hatte sich bewahrt. Beechey, der an der ersten Expedition Parrys teilgenommen hat, setzt den *Kashim* von Point Hope dem der östlichen Eskimos gleich (*Voyage to the Pacific,* Bd. 2, S. 542). Vgl. *Lyon,* S. 61 (Gore Bay). Vgl. die Erzählung Nr. 16 bei Boas, *E.B.L.* (Steinkashim).

[66] Brief von Okkak, 1791, in *Periodical Accounts Related to the Missions of the Church of the United Brethren,* London 1792, Bd. 1, S. 86: »The Kivalek people built a snow house to game and dance in, and being reproved for it, their answer was, that it was so difficult to catch whales, they would have a katche-game to allure them.« Einige Frauen jedoch, die getanzt hatten, starben plötzlich, und man reißt das *gaming house* ein. Es ist erstaunlich, daß das Wörterbuch von Erdmann (wenn wir sorgfältig genug geblättert haben) keinen Hinweis auf das Wort *Kache* (?), *qagche* (?) enthält. Siehe auch *Turner,* S. 178, Vgl. Turner, in: *American Naturalist,* Bd. 21, 1887 (Ungava Bai).

[67] Rink, in: *Geografiske Tidskrift,* Bd. 8, 1895–1896, S. 141. Vgl. genauer die Angabe bei Thalbitzer, *A Phonetical Study,* S. 275, vgl. S. 297.

[68] Vgl. Rink, *T.T.*, S. 8, die Erzählungen S. 273, 275, 27 ; vgl. Kleinschmidt, Grönlandske Ordbog, Kopenhagen 1871, S. 124 und 125, Kol. a. Rink, *Eskimo Tribes,* S. 26; ebd. Abschnitt 20, Nr. 16; vgl. auch ebd. Abschnitt 20, Nr. 11. Wahrscheinlich können einige Hinweise von Cranz, unter anderem, *History of Greenland,* Bd. 2, S. 29, vgl. S. 73 (Bericht über Neu-Herrenhut, 1743 und 1744), vgl. S. 365 und 367, so etwas wie ein *Kashim* vermuten lassen.

dung von Holz als Brennmaterial einen Sinn hat[69], sondern auch in den provisorischen Schnee-*Kashim* in Baffinland.[70] Zweitens ist der *Kashim* fast immer unabgeteilt und häufig hat er keine Bank, dafür jedoch andere Sitzgelegenheiten.[71] Selbst wenn er aus Schnee erbaut ist und es infolgedessen nicht möglich ist, eine einzige große Kuppel zu konstruieren, weil dieser Baustoff sich dafür nicht eignen würde, gibt die Art und Weise, wie die Gewölbe errichtet und die Wände ausgehöhlt werden, dem Kashim schließlich die Form einer großen Säulenhalle.

Die Unterschiede der Inneneinrichtung ergeben sich aus funktionalen Unterschieden. Wenn es keine Teilung und Aufgliederung des Raumes gibt und wenn dieser einen zentralen Herd hat, so deswegen, weil es sich um das Gemeinschaftshaus der ganzen Niederlassung handelt.[72] Wo immer wir gut informiert sind, wissen wir, daß hier Zeremonien aufgeführt werden, die die ganze Gemeinschaft vereinigen.[73] In Alaska ist der *Kashim* eher das Männerhaus[74], in dem verheiratete und unverheiratete Erwachsene abgesondert von den Frauen und Kindern schlafen. Bei den Stämmen im Süden Alaskas dient er als Schwitzhaus[75], eine Bestimmung, die unserer Meinung nach relativ jung und indianischen, vielleicht aber auch russischen Ursprungs ist.

Der *Kashim* ist ausschließlich ein Wintergebäude, und das unterscheidende Merkmal des Winterlebens läßt sich daran sehr deutlich ablesen. Es ist durch die extreme Konzentration der Gruppe charakterisiert. Nicht nur kommen zu dieser Zeit mehrere Familien in einem einzigen Haus zusammen, um dort gemeinsam zu wohnen, sondern darüber hinaus haben alle Familien einer einzigen Station oder mehr oder weniger die ganze männliche Bevölkerung das Bedürfnis, sich in einem einzigen Raum zu treffen und dort ein gemeinsames Leben zu führen. Der *Kashim* ist entstanden, um diesem Bedürfnis zu entsprechen.[76]

[69] Siehe Elliott, *Our Arctic Provinces*, S. 385, 386; vgl. *Jacobsen's Reise*, S. 321.

[70] Boas, *C.E.*, S. 601, 602, *E.B.L.* (Nugumiut), S. 141; Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 320.

[71] *Jacobsen's Reise*, S. 323.

[72] Siehe unten S. 244.

[73] Boas, *E.B.L.*, S. 141 (Nugumiut); Murdoch, S. 83.

[74] Schanz, in: *Porter*, S. 102 (offenbar von Glasunov übernommen); *Nelson*, S. 285, etc.

[75] Nelson, S. 287; *Jacobsen's Reise*, S. 212, etc.; Elliot, a. a. O.

[76] Außer dem *Kashim*, dem Zelt und dem Langhaus gibt es noch einige andere Konstruktionen, die für bestimmte Zwecke und vorübergehend in Gebrauch sind; für unser Thema sind sie von keinem besonderen Interesse und wir beschränken uns deswegen darauf, sie nur kurz zu erwähnen. Es handelt sich um

3. Die Verteilung der Wohnungen in den einzelnen Jahreszeiten

Dies wird noch deutlicher durch die Art und Weise, wie die Wohnungen je nach Jahreszeit über das Land verteilt sind. Sie unterscheiden sich nämlich nicht nur in ihrer Form und ihren Ausmaßen und beherbergen nicht nur, wie wir gesehen haben, soziale Gruppen sehr ungleicher Größe, sondern außerdem sind sie im Winter und im Sommer sehr unterschiedlich verteilt. Mit dem Übergang vom Winter zum Sommer sehen wir sie entweder eng aneinanderrücken oder umgekehrt sich über große Flächen verteilen. Die beiden Jahreszeiten bieten in dieser Beziehung ein völlig gegensätzliches Schauspiel.

Verteilung der Winterwohnungen. – Wenn die innere Wohndichte jedes Hauses für sich genommen je nach Region, wie wir gesehen haben, verschieden ist, so läßt sich umgekehrt von der Dichte der Station insgesamt sagen, daß sie so groß wie möglich ist, freilich unter Berücksichtigung der Ernährungslage.[77] Das soziale Volumen, das heißt das von der Gruppe wirklich besessene und ausgebeutete Areal ist zu dieser Zeit minimal. Die Jagd auf die Phokiden, die den Jäger nötigt, sich ein wenig zu entfernen, ist ausschließlich Sache der Männer; doch auch sie verlassen den Strand

Häuser von einer Zwischenform zwischen Zelt und Iglu. Nur in den zentralen Regionen sind sie beständig in Gebrauch. In Baffinland im Frühjahr, wenn die Kuppel der Schneehütte zu schmelzen beginnt und man andererseits noch nicht im Zelt leben kann, errichtet man Iglus, deren Wände aus Schnee sind, während die Kuppel aus Fellen besteht (gute Beschreibungen u. a. bei *Parry*, S. 358). Umgekehrt bedeckt man bei Winteranfang das Zelt machmal mit Grassoden, Sträuchern und Moos, und verkleidet diese erste Schicht dann mit Fellen und errichtet am Eingang ein Schneegewölbe. Manchmal ist diese Anlage die endgültige. Boas, *C.E.*, S. 551, 553. Fast überall kommt es vor, daß man auf diese Mischkonstruktionen zurückgreift, und zwar namentlich dann, wenn man während eines Standortwechsels sogar im Sommer durch eine Reihe von schlechten Tagen genötigt ist, einen Unterstand zu bauen. Kane beschreibt diese gemischten Anlagen im Jahre 1851 in: Disco, *Grinnell Expedition*, S. 46. Wir begnügen uns, auf die kleinen Häuser und Zelte nur hinzuweisen, die im allgemeinen verwendet werden, um die tabuierten Frauen zu isolieren. Siehe vor allem *Murdoch*, S. 86. Woolfe, in: *Porter*, S. 141 (Point Barrow). Es handelt sich hier um eine Rückwirkung der sozialen Physiologie auf die Morphologie, und es gibt dafür weitere Beispiele. Wir lassen die Frage der Sommerhäuser in Alaska beiseite, die zu technisch ist, um hier abgehandelt zu werden.

[77] Die oben für die Eskimosiedlung angegebenen Ziffern beziehen sich auf die Winterstation. Die Zusammenziehung der ganzen »sozialen Einheit« an einem Punkt führt offensichtlich zu einem Maximum an Konzentration. Eine Erörterung dieser Frage findet sich bei Rink, *Dansk Grönland*, Bd. 2, S. 253; sehr gute Beschreibungen bei *Cranz*, Buch XII, 1, 4 und 5; Boas, *C.E.*, S. 561, vgl. S. 482 ff.; vgl. *Porter*, (Woolfe) S. 148, (Schanz) S. 102 ff., (Porter) S. 164.

oder die Strände nur vorübergehend und zu bestimmten Zwecken, und wie wichtig die vor allem von den Männern unternommenen Schlittenfahrten [78] an sich auch sein mögen, so beeinflussen sie die Gesamtdichte der Station nur dann, wenn diese an einem Bevölkerungsüberschuß leidet.[79]

Es gibt sogar einen Fall, wo diese Beengtheit so groß wie nur denkbar ist; es handelt sich um Angmagssalik, wo sich die ganze Station in einem einzigen Haus aufhält, das infolgedessen alle Einwohner der sozialen Einheit umfaßt. Während ein Haus sonst nicht mehr als zwei bis acht Familien enthält, wird in Angmagssalik das Maximum von elf Familien und bis zu achtundfünfzig Insassen erreicht. Gegenwärtig gibt es an einer Küstenstrecke von mehr als 120 Meilen dreizehn Stationen, dreizehn Häuser, auf welche sich die 392 Einwohner dieser Region verteilen; im Durchschnitt sind es also 30 Bewohner je Haus.[80] Diese extreme Konzentration ist keine ursprüngliche Gegebenheit, sondern das Resultat einer Entwicklung.

Andererseits, in allen übrigen Fällen, wo man isolierte und nicht zu einer Gruppe zusammengeschlossene Winterhäuser beobachten konnte, waren diese, so wie es der Wahrscheinlichkeit entsprach, von Familien bewohnt, die aus verschiedenen Gründen dazu gebracht worden waren, sich von ihrer ursprünglichen Gruppe zu trennen.[81] Die von Petroff in Alaska beobachteten *single houses* [82] scheinen im übrigen in der Zählung von Porter so gut wie nicht vorzukommen, und jedenfalls erwähnt die erste große Zählung dieser Region, die von Glasunov im Jahre 1824 glücklicherweise im Winter, durchgeführt wurde, nur Dörfer von 8 bis 15 Häusern mit 200 bis 400 Einwohnern.[83] Was die Ruinen des Parry-Archipels und von Nord-Devon betrifft, wo wir häufig Winterstationen antreffen, die auf ein einziges Haus

[78] Standortwechsel im Winter werden nur in Baffinland stärker praktiziert, s. Boas, S. 421. Die von Boas gegebene Karte dieser Standortwechsel (Karte II) sollte freilich keine falschen Vorstellungen über die Reichweite dieser Bewegungen wecken.

[79] Der einzige Stamm, der eine relative Ausnahme dieser Regel bildet, ist der am Smithsund. Siehe Kroeber, *The Eskimo of Smith Sound,* S. 41 ff.; Peary, *Northward over the »Great Ice«*, Bd. 1, S. 502 ff.; wir haben jedoch erklärt, daß bei diesem Stamm ganz besondere Bedingungen gegeben sind.

[80] Siehe oben S. 202 f. Vgl. *Holm,* S. 89 ff.

[81] Die Erzählungen handeln besonders gerne von Leuten, die in isolierten Häusern leben: seinen Grund hat dies jedoch in dem überspannten Charakter dieser Lebensweise. *T.T.*, S. 278, 568; Boas, *E.B.L.*, S. 202, etc.; Hayes erklärt die Existenz der isoliert lebenden Leute von Northumberland Island (Smith-Sund), *An Arctic Boat Journal,* 1860, S. 242–244 (die Frau des einen ist eine Hexe).

[82] *Petroff,* S. 125, 126 ff.

[83] Siehe Anhang II. Außerdem die oben S. 204, Anm. 51 ff. zitierten Texte.

reduziert sind, so ist diese Reduktion, die im Verhältnis zum Durchschnitt sehr beachtlich scheint, insofern nicht weiter erstaunlich, als sie ein Reflex dessen ist, daß diese Überreste offensichtlich aus einer Zeit stammen, als die verarmten Eskimos aufhörten, diese Regionen zu bewohnen.[84]

Sieht man einmal von den scheinbar widersprechenden Tatsachen ab, so kann man zusammenfassend allgemein sagen, daß die Winterstation aus mehreren, aneinander gerückten Häusern besteht.[85] Was die Art ihrer Anordnung betrifft, so läßt sich nicht ausmachen, ob sie irgend einer Methode folgt[86], mit der Ausnahme von, soviel wir wissen, zwei Fällen bei den südlichen Stämmen Alaskas.[87] Die Tatsache ist nicht ohne Bedeutung.

Diese Verteilung der Häuser reicht aus, um den Grad der Konzentration der Bevölkerung zum gegenwärtigen Zeitpunkt aufzuzeigen. Doch vielleicht ist diese Konzentration früher größer gewesen. Diese Vermutung läßt sich beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse zweifellos nicht schlüssig beweisen, doch hat sie eine gewisse Plausibilität für sich. In der Tat berichten die alten englischen Reisenden von Eskimodörfern, die wie Maulwurfshügel aus der Erde ragten, wobei alle Behausungen sich um eine zentrale Hütte gruppierten, die größer war als die übrigen.[88] Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß es sich hierbei um den *Kashim* handelte. In einer anderen Gegend, bei den Stämmen am östlichen Mackenzie, berichtet man ausdrücklich von Verbindungen zwischen den einzelnen Häusern und sogar zwischen den Häusern und dem *Kashim*.[89] So kann man sich die Winter-

[84] Siehe oben Anm. 49 und 50. Vgl. Sverdrup, *Nyt Land*, Bd. 1, S. 150, Bd. 2, S. 179, Karten, Bd. 1, S. 320, Bd. 2, S. 128; außerdem existieren in diesen Regionen Überreste von Häusergruppen, vgl. Sverdrup, Bd. 1, S. 211, Bd. 2, S. 371.

[85] Die meisten der oben S. 221–223 zitierten Texte sind Beschreibungen von Winterstationen entnommen, auf die wir ein für alle mal hingewiesen haben wollen; außerdem gibt Steensby, *Exkimokulturens Oprindelse*, S. 51–141, eine Fülle von Hinweisen, die wir nicht zu vervollständigen brauchen.

[86] Die Pläne von Lichtenfels und Neu-Herrnhut in *Cranz*, Bd. 2, gehen auf europäische Missionare zurück.

[87] (Rasbinszky) *Nelson*, S. 247; *Jacobsen's Reise*, S. 314; vgl. *Porter*, S. 107. Im einen Falle ist ein russischer Einfluß nachweisbar. Es handelt sich dabei um ein direkt gegenüber dem Sommerdorf errichtetes Winterdorf.

[88] Siehe oben S. 212, Anm. 5. Der Text von Coats, der von einem einzigen »case« spricht, übertreibt offensichtlich.

[89] Siehe oben Anm. 64. Vgl. die miteinander in Verbindung stehenden Überreste im Norden der Melville-Halbinsel: Bellot, *Voyages aus mers polaires*, Paris 1854, S. 207. Richardson sagt im Zusammenhang mit den Iglus der Netsillirmint: »social intercourse promoted by building houses contiguously, and cutting doors of communication between them, or by erecting covered passages«, *Arctic Searching Expedition*, Bd. 1, S. 350. Schließlich ist es sehr bemerkenswert, daß am Cook Inlet, an der Grenze der Mischung von indianischen

gruppe so vorstellen, als hätte sie ehedem aus einer Art großem und zugleich vielgliedrigem, einzelnem Haus gebildet werden können. In dieser Weise könnte man sich erklären, wie es zu den auf ein einziges Haus reduzierten Stationen, wie denen von Angmagssalik, hat kommen können.

Verteilung der Behausungen während des Sommers. – Im Sommer ist die Anordnung der Gruppe eine ganz andere.[90] Die Dichte des Winters macht der entgegengesetzten Erscheinung Platz. Nicht nur umfaßt jedes Zelt nur eine einzige Familie, sondern sie sind auch noch sehr weit voneinander entfernt. Auf die Anhäufung von Familien in dem Haus und von Häusern in einer Station folgt eine Vereinzelung der Familien; die Gruppe zerstreut sich. Zur gleichen Zeit werden im Gegensatz zur relativen Immobilität des Winters oft beachtliche Reisen und Wanderungen unternommen.

Je nach den örtlichen Gegebenheiten vollzieht sich diese Vereinzelung in unterschiedlicher Weise. Die normalste Form ist die gleichmäßige Verteilung entlang den Küsten und im Landesinneren. Wenn in Grönland der Sommer kommt, was sehr rasch geschieht[91], laden die in den Iglus der Stationen konzentrierten Familien die Zelte von zwei oder drei miteinander verbundenen Familien in ihre Umiaks (die Boote der Frauen). In sehr kurzer Zeit stehen alle Häuser leer und an den Ufern der Fjorde sind ihre Zelte aufgebaut. Gewöhnlich stehen sie in relativ großem Abstand voneinander.[92] In Angmagssalik verteilen sich gegenüber dreizehn Winterhäusern (die, wie wir gesagt haben, jeweils eine Station bilden) achtundzwanzig Zelte über die Inseln im Küstenbereich, und später dann begeben sie sich zu den seltenen Plätzen, wo die Rentiere weiden, und dies im Umkreis von mindestens fünfzig Stellen. Nach der guten Dokumentation des alten Cranz[93] war die Küste zwischen der Station von Neu-Herrenhut und der von Lichtenfels Schauplatz einer ebenso großen Streuung, da dort für höchstens acht

und Eskimogesellschaften, von einem Dorf berichtet wird, wo alle Winterhäuser mit dem *Kashim* in Verbindung stehen: *Jacobsen's Reise*, S. 362.

[90] Eine Fülle von allgemeinen Angaben über eine große Anzahl von Sommerlagern findet man bei Steensby, *Eskimokulturens Oprindelse*, S. 50–130, und die Schlußfolgerung, S. 142 ff.

[91] Siehe die meteorologischen Details, in: Kornerup, »Bemoerkinger...« *Meddel.*, Bd. 3, 1880, S. 28 ff.; Holm, Tabellen in: *Östgrönl. Exped.* , S. 227 ff. Vgl. Warming, »Om Naturen i det Nordligste Grönland«, *Geografiske Tidskrift*, Bd. 9, 1887–1888, S. 139 ff.

[92] Siehe die Beschreibung bei Nansen, *Eskimoleben*, 1891, S. 72 ff.; Egede *Nye Perlustration*, Ausgabe von 1725, S. 25; *Perlustr.*, S. 90; *Cranz*, Buch 3, 1, 5; Rink, *T.T.*, S. 7; *Eskimoiske Eventyr og Sagn*, Suppl., S. XIII. Die Erzählungen kennzeichnen den Übergang vom Winter zum Sommer sehr gut, vgl. *T.T.*, S. 189, 132, etc.

[93] Cranz, *Fortsetzung*, Barby 1770, S. 247.

Stationen nicht weniger als zweiundzwanzig Zelt- und Lagerplätze gezählt wurden; und sicher ist die von Cranz genannte Zahl eher zu niedrig als zu hoch. Neben der Ausbreitung entlang den Fjorden [94] gibt es in Grönland noch die Exkursionen zu den Weideplätzen der Rentiere und entlang den Lachsflüssen.[95] Dasselbe ist in Labrador der Fall.[96]

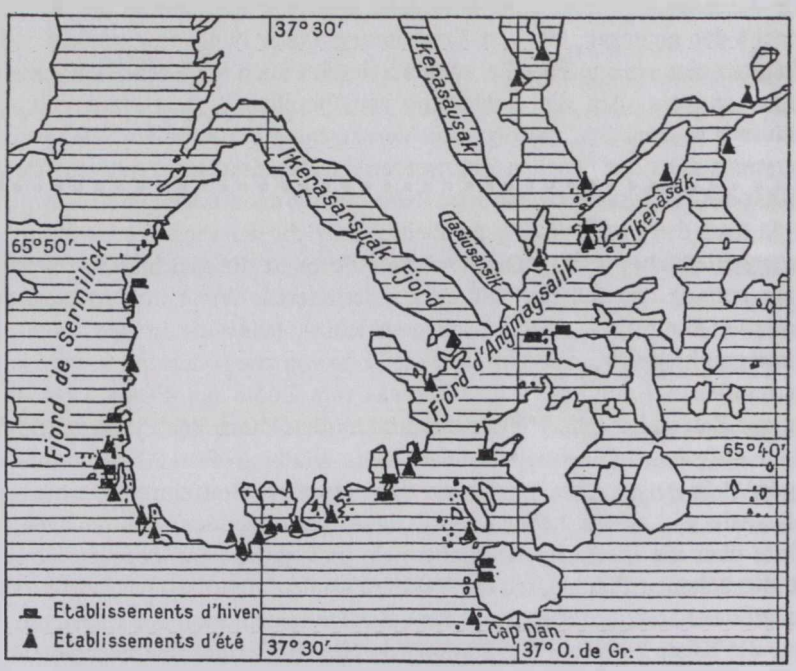

Abb. 5. – Winter- und Sommerniederlassungen in Angmagssalik (H. B.) [97]

[94] In den südlichen Distrikten werden große Sommerlager zum Fang des Zwergdorsches gebildet, doch sie bestehen nur vorübergehend und sind sehr unbeständig.

[95] Vgl. Rink, *Dansk Grönland*, Bd. 2, S. 250 ff.

[96] Für Labrador kann man sich auf die Herrnhuter Berichte stützen, *Periodical Accounts*, für Grönland auf die Mitteilung von Cranz (Buch V und *Fortsetzung*, S. 4 ff.) und von Paul Egede, *Continuation af Relationerne...*, Kopenhagen 1741; *Efterretninger om Grönland*, Kopenhagen 1788, S. 245, die Geschichte der Wanderungen und periodischen Fahrten zu den verschiedenen Missionen während der ersten Jahre ihrer Niederlassung. Wir haben hier nicht genügend Platz zur Verfügung, um unsere Aufstellungen zu dieser Frage zu veröffentlichen.

[97] Die Karte folgt Holm, »Oprettelsen af Missions og Handelsstationen Angmagssalik«, *Geografiske Tidskrift*, Bd. 12, 1893–1894, S. 249. Der Verlauf der Küste in der Tiefe der Fjorde ist noch nicht gesichert. Vgl. *Hanseraks Dagbog* (Hrsg. Signe Rink), S. 22, 23, 43.

Über die Ausdehnung des Stammes der Iglulikeskimo zur Zeit Parrys sind wir dank der ausgezeichneten Karten, die er uns hinterlassen hat[98] gut unterrichtet; aus ihnen ist klar erkennbar, wie sich der Stamm im Sommer verteilt. Nicht nur erstreckt sich dieser kleine Stamm über eine Küstenstrekke, die mehr als sechzig Tagesmärsche lang ist, sondern er zieht auch noch die Flüsse entlang und zu den Binnenseen; viele Familien wechseln auf der Suche nach Holz zu anderen Seiten der Melville-Halbinsel und nach Baffinland hinüber, das sie fast durchqueren. Wenn man bedenkt, daß diese jahreszeitlichen Wanderungen mit der ganzen Familie unternommen werden und daß sie sechs bis zehn Tagesmärsche dauern, sieht man, daß diese Art der Zerstreuung eine extreme Mobilität der Gruppen und der Individuen verlangt.[99] Boas zufolge[100] haben die Oqomiut im Norden der Baffin-Insel den Lancaster-Sund bei brechendem Eis überquert und sind auf Ellesmere bis zum Smithsund vorgedrungen. Jedenfalls ist es sicher, daß die zerstörten Niederlassungen im Norden der Devon-Insel ebenso weite Einzugsgebiete hatten, denn für acht Winterstationen zählt man dreißig Überreste von Sommerplätzen an einer außergewöhnlich langen Küstenstrecke. Die Beispiele ließen sich vermehren. Wir fügen eine Karte des Wanderungsbereichs von drei Stämmen der Baffin-Insel bei.

In der ganzen Erstreckung der amerikanischen Küste[101] wiederholen sich dieselben Erscheinungen in verschiedener Ausdehnung; das Maximum, das dabei erreicht wird, ist die zweifache Handelsreise einmal von Point Barrow nach Icy Cape, um die dorthin gebrachten europäischen Waren

[98] Karten des Chesterfield Inlet an der Repulse-Bai (gegenüber S. 198, vgl. S. 195).

[99] *Parry*, S. 271, 278, und vor allem *Lyon*, S. 343.

[100] Über die Wanderungen der Stämme in Baffinland und das Gebiet ihrer Sommerwanderungen, siehe Boas, *C.E.*, S. 421 ff., wo die meisten Texte zusammengefaßt sind.

[101] Man findet eine Fülle von Angaben in allen Reiseberichten, unter anderem Franklin, *Narrative of a Second Expedition*, S. 120, 121, etc. und vor allem bei den Forschern, die sich auf die Suche nach Franklin begeben hatten und die auf ihren Erkundungen im Sommer (siehe die Karten bei Miertsching, *Reisetagebuch*, S. 70–80) überall verlassene Winterdörfer mit versprengten Zelten und zerstreuten Lagerplätzen finden. Es fehlt uns der Raum, um all unsere Quellen zu nennen, die im übrigen bei Steensby gut verzeichnet sind, so daß wir seine Angaben und die von Boas nur durch folgende Hinweise zu ergänzen brauchen: Hanbury, *Sport and Travel in Northern Canada*, 1904, S. 42, 124, 126, 127, 142, 144, 145, 176, 214, 216; Tyrrell, *Across the Barren...*, S. 105, 110, etc. über die am wenigsten bekannten Gegenden, zwischen Chesterfield Inlet und dem Mackenzie.

nach Barter Island zum Tausch mit den Kupungmiut [102] vom Mackenzie zu bringen.

Die drei Deltas und Mündungsgebiete sind die einzigen Regionen, wo man Arten der Verbreitung antrifft, die vom Normaltypus etwas abweichen; jede dieser Abweichungen hängt jedoch mit besonderen und zufälligen Umständen zusammen, die sich näher bezeichnen lassen. Am Mackenzie [103],

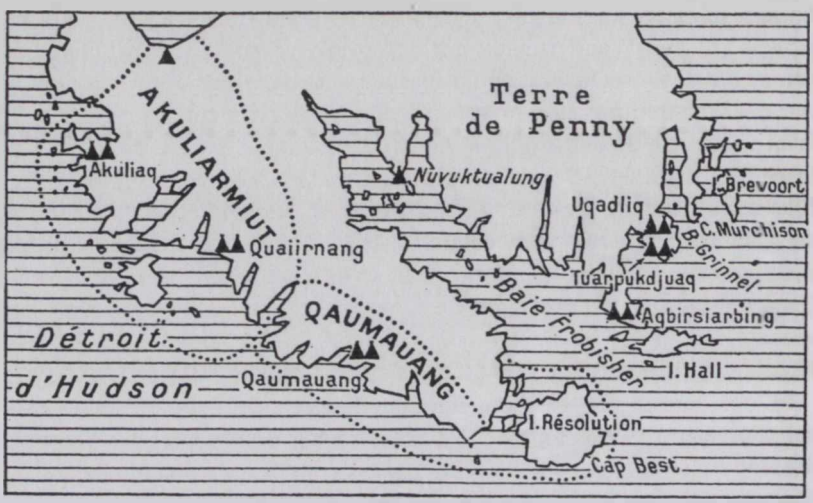

Abb. 6. – Sommerliches Ausbreitungsgebiet der Akuliarmiut, der Quaumauang und der Nugumiut. Nur die Winterniederlassungen sind verzeichnet. Zwei einzelne Dreiecke bezeichnen die äußersten Standplätze der Sommerzelte (H. B.).

am Yukon und am Kuskokwim gibt es relativ umfangreiche Sommergruppen. Man spricht von 300 Angehörigen des Mackenziestammes, die an Kap Bathurst zusammenkommen.[104] Diese Gruppe bestand jedoch in der Zeit, als man sie beobachtete, nur ganz vorübergehend [105]; sie

[102] Über diese, manchmal zwei Jahre dauernden Reisen, siehe *Murdoch,* S. 43, 45, vgl. auch die dort zitierten Texte. Vgl. Simpson, *Observations on the Western Eskimos,* S. 243; *Porter* (Woolfe), S. 137 ff.

[103] Petitot, *Grands Esquimaux,* S. 28 etc., in der Mehrzahl sind es jedoch Handelsversammlungen, mit Europäern oder Indianern und dieselben Stämme finden wir sonst völlig verstreut, z. B. a. a. O., S. 166, 179, 167. Auf der Herschel-Insel ein großes Lager mit zweihundert Zelten (Juli 1850), erwähnt bei Hooper, *Ten Months Among the Tents of the Tuski,* London 1853, S. 260; vgl. Mac Clure, *The Discovery of the North-West Passage,* London 1856, S. 92.

[104] Hooper, a. a. O.; vgl. Abb. S. 350; vgl. Richardson, *Arctic Searching Expedition,* Bd. 1, S. 248.

[105] Ebenfalls nur zeitweilige Phänomene erklären die von Beechey, *Voyage*

war durch eine ungewöhnlich reiche Ausbeute beim Walfang, zumal des Weißwals zustandegekommen. Zu anderen Zeiten hat man diesen Stamm während des Sommers weit zerstreut gefunden. Von einigen Dörfern am Kuskokwim sagt man, daß die Winteriglus auch im Sommer bewohnt werden; es hat jedoch den Anschein, als sei dies nur momentan der Fall, wenn die Gruppe, die sich ans Meer begeben hat, um dort zu tauschen, zurückkehrt, um sich dann stromaufwärts zum Lachsfang und anschließend in die Tundra zur Jagd auf Rentiere und hindurchziehende Vögel zu zerstreuen.[106] Anderswo, und zwar vor allem in den Dörfern am Meeresufer, kommt es vor, daß das Dorf, ehe die Winterhäuser verlassen werden, seine Zelte und Winterhäuser in Ordnung bringt, wobei sie nicht sehr weit voneinander entfernt sind.[107] Doch, abgesehen davon, daß die Dichte der Bevölkerung gegenüber dem Winter durchaus verringert wird, gibt es für diese besondere Sachlage einen besonderen Grund[108]: Im Sommer wie im Winter praktiziert die Gruppe eine relativ gleichbleibende Form des Fischfanges, und es ist bemerkenswert, daß sich sogar in diesem ungünstigen Fall die morphologische Dualität erhält, obgleich die Gruppe an einer Stelle bleibt und obgleich die Gründe für ihre sommerliche Zerstreuung nicht gegeben sind.[109]

Diese sommerliche Zerstreuung muß mit einem Zug der Kollektivmentalität der Eskimos in Verbindung gebracht werden, dessen Analyse uns erlauben wird, zu verstehen, was es mit der Organisationsweise im Sommer auf sich hat, die von der im Winter so sehr verschieden ist. Es ist bekannt, was Ratzel den »geographischen Raum« und »geistigen Raum« der Gesellschaften genannt hat.[110] Der geographische Raum ist die räumliche Ausdehnung, die eine Gesellschaft wirklich besitzt; der geistige Raum

Pacific, Bd. 1, S. 247, 256, beobachteten großen Lager, die sich ganz nahe bei anderen kleinen Lagern befinden.

[106] Über diese Dörfer, s. neben *Nelson,* S. 285 ff., vor allem *Porter* (Schanz und Weber), S. 180 ff.

[107] Das an Hotham Inlet beobachtete Dorf (*Nelson,* S. 261) ist ein Handelsplatz, der sich nur zeitweilig dort befindet.

[108] Über diese Dörfer s. *Nelson,* S. 242 ff., der die Existenz der permanenten Sommerdörfer auf die Gegend am Kuskokwim einschränkt.

[109] Vgl. *Porter,* S. 12; Elliot, *Our Arctic Provinces,* S. 402, 404. Trotzdem wohnten, laut *Jacobsen's Reise,* S. 347 und Elliot, S. 401, die Togiagmiut in Sommerzelten, obwohl sie in denselben Verhältnissen leben wie die Kuskokwigmiut und die Kvikkpagmiut, Ikogmiut, etc. Wir vermuten deswegen, daß Sommerhaus und -dorf (aus Holz) in diesen Regionen russischen Ursprungs sind.

[110] Ratzel, »Politische Räume«, *Geographische Zeitschrift,* Bd. 1, 1895, S. 163 ff.; vgl. *Anthropogeographie,* Bd. 1, S. 217 ff.; *Politische Geographie,* S. 263–267; vgl. *L'Année Sociologique,* Bd. 3, 1898–1899, S. 565.

ist das geographische Areal, das sie im Denken zu erfassen vermag. Nun gibt es bereits einen auffälligen Kontrast zwischen den geringen Ausmaßen eines armen Eskimostammes und den weiten Küstenstrecken, über die er sich ausbreitet, oder auch den enormen Entfernungen, die die Zentralstämme ins Innere vordringen.[111] Der geographische Raum der Eskimo ist nämlich das Areal ihrer Gruppierungsweise im Sommer. Doch um vieles bemerkenswerter ist ihr geistiger Raum, das heißt die Ausdehnung ihrer geographischen Kenntnisse. Weite Fahrten, die vor der Schneeschmelze mit dem Schlitten, im Sommer von den Familien im *Umiak* oder von Einzelnen im Winter unternommen werden, sind alles andere als selten.[112] Daraus folgt, daß es bei den Eskimo eine traditionelle Kenntnis extrem weit entfernter Gegenden gibt, die nicht nur bei denjenigen anzutreffen ist, die solche Fahrten unternommen haben; alle Forscher haben sich dieses geographische Talent zunutze gemacht, das in hohem Maße sogar den Frauen gegeben ist.[113] Wir müssen uns also die Sommergesellschaft nicht nur als von einer immensen Weite vorstellen, die sie durchmißt oder ausfüllt, sondern daß sie Familien und Einzelne über deren Grenzen hinaustreibt, verlorene Söhne, die zu ihrer Geburtsgruppe zurückkehren, wenn der Winter gekommen ist oder im nächsten Sommer, nachdem sie irgendwo überwintert haben; vergleichen könnte man sie mit ungeheuren Fühlern, die sich vor einem Organismus ausstrecken, der für sich schon außergewöhnlich ausgedehnt ist.

[111] Siehe Boas, *C.E.*, S. 421 ff.; vgl. die Karte, Abb. 6; vgl. Karte, in: *Parry*, S. 198. Die großen Expeditionen von Hall und von Schwatka nach Boothia Felix und nach Prince-William-Land, sowie von Hanbury an der arktischen Küste sind in Begleitung von Eskimofamilien unternommen worden.

[112] Der bemerkenswerteste Fall ist die Reise von Leuten von Baffinland zum Smithsund und ihr Versuch, den Rückweg zu schaffen; siehe Rasmussen, *Nye Mennesker*, S. 21 ff.; vgl. Boas, C.E., S. 443, 459. Häufig haben die Eskimos Grönland von Westen nach Süden durchquert. Siehe *Holm*, S. 56.

[113] *Parry*, S. XIII, S. 513, 514, 251, 253, 276, 195, 198, 185; vgl. *Lyon*, S. 250, 160, 161, 177; Franklin, (Herschel Insel), *Narrative of a Second Expedition*, S. 132. Vgl. Petitot, *Grands Esquimaux*, S. 73, absurd; Beechey, Bd. 2, S. 331, 291. Simpson, *Discoveries on the Shores of the Arctic Sea*, S. 149; Miertsching, *Reisetagebuch*, S. 83; Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 331, S. 342; Boas, *C.E.*, S. 643–648; *Holm*, S. 43, *Meddel.* Bd. 10, 1888, Tafel XXXI.

III. Die Ursachen des jahreszeitlichen Wandels

Es ist ziemlich schwierig, alle Ursachen auszumachen, die zu den unterschiedlichen Charakterzügen dieser doppelten Organisationsweise geführt haben, da sie im Laufe einer wahrscheinlich sehr langen historischen Entwicklung und im Zuge von Wanderungen beträchtlichen Ausmaßes zur Wirkung gekommen sind. Wir wollen jedoch wenigstens einige der Faktoren angeben, von denen dieses Phänomen abhängig ist, und sei es nur, um zu zeigen, welches der Anteil der rein physischen und beschränkten Ursachen gegenüber dem Anteil der sozialen Ursachen ist.

Gewöhnlich haben sich die Beobachter mit simplifizierenden Erklärungen zufriedengegeben. Sie merken an, daß das gemeinsame und gleichsam unterirdisch angelegte Haus[1] die Wärme besser hält, daß die Anwesenheit einer bestimmten Zahl von Individuen unter demselben Dach hinreicht, um die Temperatur zu heben und daß die Zusammenballung mehrerer Familien eine Ersparnis an Brennstoff mit sich bringt. Sie sehen in dieser Organisation also nur ein Mittel im Kampf gegen die Kälte. Wenngleich diese Überlegungen nicht ohne Grundlage sind, enthalten sie doch nur eine partielle Wahrheit. Zunächst einmal ist es keineswegs richtig, daß die Eskimos die kältesten Gegenden der Welt bewohnen.[2] Eine bestimmte Anzahl von ihnen wohnt in relativ gemäßigten Regionen, beispielsweise im Süden von Grönland oder Labrador, wo der größere Gegensatz zwischen Winter und Sommer eher eine Folge der Nähe zu den Eismassen ist, die den Gletscherstrom herabkommen, oder zum Inlandeis, und nicht so sehr auf wirklich niedrige Temperaturen zurückzuführen ist. Zweitens, obgleich in höheren Breiten und in einem im Grunde rauheren kontinentalen Klima als die ihnen benachbarten Küsteneskimos leben die Indianer im Inneren von Labrador, die Gebirgsstämme, die Cree der Barren Lands[3] und die Waldbewohner Alaskas[4] das ganze Jahr im Zelt; und dieses Zelt hat nicht nur dieselbe Form wie das der Eskimos, sondern durch die Öffnung an der Spitze, den Rauchabzug, den die Eskimos nicht kennen, schützt es selbst im Sommer noch weniger gegen die Kälte. Es ist bemerkenswert, daß die

[1] Der klassische Begriff des »arktischen Hauses«, den man noch bei Berghaus, *Physikalischer Atlas,* S. 67, findet, muß jedenfalls fallengelassen werden.

[2] Siehe die Isothermen, sogar im Winter, in Bartholomew, *Physical Atlas,* Meteorology, Karte XVII. Vgl. *Geographical Journal,* 1904.

[3] Hearne, einer der ersten Forscher, macht diesen Unterschied, *Journey...,* S. 160 und 162; ebenso Coats, a. a. O., S. 33; vgl. Petitot, *Grands Esquimaux,* S. 26.

[4] Jacobsen stellt ausdrücklich die größte Widerstandskraft bei den Indianern Alaskas fest, Woldt (Hrsg.), *Jacobsens Reise,* a. a. O.

Indianer von ihren Nachbarn eine so nützliche Erfindung wie das Haus nicht übernommen haben; dies ist eine weitere Tatsache, die gegen die Theorien spricht, die über eine soziale Institution glauben Rechenschaft geben zu können, indem sie zusehen, woher diese Institution entlehnt wurde. Drittens – und dies ist der Beweis, daß das Winterhaus sozusagen Teil der Idiosynkrasie der Eskimogesellschaften ist – kommt es selbst dort zu keinerlei Abwandlungen seiner Form, wo es dafür Gründe gäbe. So kommt es, daß in den Waldgebieten Alaskas einige Stämme, die über die Mündungsgebiete der Flüsse hinausgelangt sind und deren Wintersiedlungen näher am Wald als an den Robbenfangplätzen liegen, anstatt eine Holzfeuerstelle einzurichten und die Dächer ihrer Häuser zu öffnen, um den Rauch abziehen zu lassen, lieber den Tran für ihre Lampen, teuer genug[5], bei ihren Nachbarn kaufen.

Eine Erklärung, die ein lebendigeres Gefühl für das Problem und seine Komplexität erkennen läßt, hat Steensby vorgeschlagen.[6] Ihm zufolge wäre die ursprüngliche Zivilisation der Eskimos vom Typus der indianischen und stünde jener Form näher, die sich gegenwärtig im Sommer bei ihnen beobachten läßt; andererseits gehörte die Form ihrer Häuser demselben Typus an, wie das der Prärieindianer (von den Mandan bis zu den Irokesen); ursprünglich wäre es übernommen worden und hätte sich gleichzeitig mit den gesamten Wintertechniken entwickelt, als die Eskimos sich auf das Eismeer zubewegt und es dann in Besitz genommen haben. Doch wir finden nirgends auch nur eine Spur von Eskimos, deren Hauptbeschäftigung die Jagd gewesen wäre und die allein im Zelt gelebt hätten. Seitdem die Eskimos als eine Gruppe von fest umrissenen Gesellschaften auftreten, ist ihre doppelte Kultur vollkommen ausgebildet und die ältesten Sommerniederlassungen liegen immer in der Nähe alter Wintersiedlungen. Andererseits ist der Vergleich zwischen dem indianischen Langhaus und dem Eskimohaus relativ ungenau, denn jenes hat weder einen Gang, noch eine Bank, noch Lampenplätze, drei charakteristische Züge des Eskimohauses.

Lassen wir diese Erklärungen und fragen wir uns zuerst, wie sich die Konzentration im Winter und die Verstreutheit im Sommer erklären lassen.

Wir haben schon Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, wie stark die Eskimos an ihrer Lebensweise hängen, so ärmlich sie sein mag; sie können sich nicht einmal vorstellen, daß es möglich wäre, ein anderes Leben zu führen. Niemals scheinen sie den Versuch gemacht zu haben, ihre Technik zu verändern. Weder die Beispiele, die sie in den benachbarten Völkern, mit denen sie in Berührung kommen, vor Augen haben, noch die sichere

[5] Siehe *Porter*, S. 103; Elliot, *Our Arctic Provinces*, S. 405.

[6] *Eskimokulturens Oprindelse*, S. 199 ff.; vgl. S. 105, 2. These.

Aussicht auf ein besseres Leben können bei ihnen das Bedürfnis wecken, ihr eigenes Leben zu ändern. Wenn die Eskimos im Norden Amerikas, wie die Athapasken und die Algonkin, ihre Nachbarn, mit denen einige von ihnen beständig Handel treiben, statt ihrer wasserdichten Schuhe Schneeschuhe benutzen würden, mit denen sie über den Schnee gleiten könnten, so wären sie in der Lage, im Winter in kleinen Gruppen das Wild zu verfolgen, das sie so nur bei seinem Durchzug im Sommer aufhalten können.[7] Doch sie halten so sehr an ihrer traditionellen Organisation fest, daß sie nicht einmal daran denken, sie zu ändern.

Infolge dieser Technik, welche ein soziales Phänomen ist, kommt es zu einem wirklichen Symbiosephänomen, welches die Gruppe nötigt, in der Weise der von ihnen gejagten Tiere zu leben. Diese konzentrieren sich oder zerstreuen sich je nach der Jahreszeit. Im Winter sammeln sich die Walrösser und vor allem die Robben an bestimmten Stellen der Küste. Die Robbe braucht auch zum Schutz ihrer Jungen das Glatteis, und auch sie braucht eine Gegend, in der das Glatteis so lange wie möglich frei ist, so daß sie leicht zum Atemholen an die Oberfläche kommen kann; die Zahl dieser Plätze mit ebenem Boden, Strände, Inseln und Landspitzen ist selbst an großen Küstengebieten ziemlich begrenzt. Gegenwärtig ist es also nur möglich, sie an diesen Stellen zu jagen, vor allem, weil der Stand der Technik der Eskimos es nicht anders erlaubt. Wenn aber in dem Augenblick, wo das Wasser frei wird und die *leads* erscheinen, die Robben ihre Plätze verlassen und sich zerstreuen, um im Meer zu spielen, in der Tiefe der Fjorde und am Fuß der steil abfallenden Klippen, müssen sich auch die Jäger zerstreuen, um an sie heranzukommen; denn nur ganz ausnahmsweise treten die Robben jetzt noch in Herden auf. Gleichzeitig laden der

[7] Der Schneeteller ist einzig bei den Eskimos auf Point Barrow schon lange in Gebrauch, vgl. *Murdoch,* S. 344 ff., und selbst dort scheint er importiert worden zu sein. Jedenfalls waren die von Kumlien, *Contributions,* S. 42, und von Boas, *E.B.L.,* S. 41, erwähnten Schneeteller sicherlich sehr selten und jüngeren Datums, wahrscheinlich Importe der Walfänger. Ihr Gebrauch ist durch die Europäer in Grönland und durch die Eskimos auf Baffinland am Smith-Sund allgemein verbreitet worden. Mac Lean, *Twenty-five Years Service,* Bd. 1, S. 139, bringt das Fehlen des Schneetellers in Zusammenhang mit der Fixierung der Eskimos an die Küste. Steensby spricht wenig zutreffend vom »Snesko«, *Eskimokulturens Oprindelse,* S. 10, etc., wahrscheinlich, um den undurchlässigen Schuh zu bezeichnen. Die einzige Ausnahme bilden die Nuatuk in Alaska, doch sind sie mit Indianern gemischt und leben im Innern des Landes, weil sie das Wild verfolgen können; ihre Morphologie ist der der Creeh oder der Tinneh einigermaßen vergleichbar. (Vgl. Wells und Kelly, *English Eskimo Dictionary,* S. 26, 27, vgl. S. 14, 15; *Porter,* S. 125; *Nelson,* S. 18; im übrigen wissen wir über diesen Stamm so gut wie nichts.)

Fischfang im Süßwasser, der Fang des Lachses und der verschiedenen Salmarten, sowie die Jagd auf Rentier und Damwild[8] in den hochgelegenen Weidegebieten und in der Tundra der Mündungsgebiete zum Nomadenleben und zur Zerstreuung im Gefolge der Jagdtiere. Im Sommer fällt diese Zerstreuung den Eskimos ebenso leicht wie ihren indianischen Nachbarn, denn sie brauchen nicht den Schneeteller, um ihnen folgen und sie verfolgen zu können. Was die Flußfischerei betrifft, so wird sie dicht bei den Plätzen ausgeübt, wo die Jagdtiere vorbeiziehen.[9]

Während also im Sommer das Feld fast unbegrenzt für die Jagd und den Fischfang freigegeben ist, schränkt der Winter es im höchsten Maße ein.[10] Eben diesen Wechsel im Rhythmus von Konzentration und Zerstreuung macht auch die morphologische Organisation durch. Sie zieht sich zusammen oder zerstreut sich wie die Jagdtiere. Die Bewegung, welche die Gesellschaft belebt, ist synchron mit der des umgebenden Lebens.

So gewiß dieser Einfluß biologischer und technischer Faktoren auch sein mag, so werden wir doch nicht die Behauptung aufstellen, daß er hinreicht, um dem Gesamtphänomen Rechnung zu tragen. Er macht begreiflich, wie es kommt, daß sich die Eskimos im Winter versammeln und im Sommer trennen. Vor allem aber erklären diese Faktoren nicht, warum die Konzentration derart dicht ist, wie wir bei Gelegenheit zeigen konnten und wie es diese Studie im weiteren bekräftigen wird; sie geben uns weder eine Erklärung für die Existenz des *Kashim* noch für die enge Verbindung, die in bestimmten Fällen zu den übrigen Häusern zu bestehen scheint. Die Wohnungen der Eskimos könnten sich einander nähern, ohne sich an diesem Punkt zu zentrieren und ohne ein intensives Kollektivleben entstehen zu lassen, wir wir es kennenlernen werden, wenn wir die Folgen dieser Organisation untersuchen. Es brauchten auch nicht Langhäuser zu sein. Die Eingeborenen könnten ihre Zelte eins neben das andere stellen und sie

[8] Im Jahre 1822 gibt es, wie man Parry mitteilt, sozusagen keinen Sommer, und man zerstreut sich infolgedessen nicht zur Jagd auf die Rentiere (S. 357).

[9] Die vorstehende Beschreibung gleicht weitgehend der von Boas, *C.E.*, S. 419, 420; vgl. Richardson, *Polar Regions*, S. 300 ff. Die Ausnahme, welche die Eskimos von Point Barrow bilden, die sich im Winter auf Rentierjagd begeben (vgl. Simpson, *Observations on the Western Eskimo*, S. 261–263; *Murdoch*, S. 45 ff.) ist insofern eine Bestätigung der Regel, als die Benutzung von Schneetellern ihnen die Winterjagd erlaubt.

[10] Wir lassen die Frage der Länge der arktischen Tage und Nächte vorläufig beiseite, wobei die Dunkelheit zu einer allgemeinen Verlangsamung des pflanzlichen und tierischen Lebens führt, während die enorme Sonneneinstrahlung im Sommer eine unvergleichliche Steigerung bewirkt. Vgl. hierzu Gunnar Anderson, »Zur Pflanzengeographie der Arktis«, *Geographische Zeitschrift*, Bd. 8, 1902; O. M. Rikli, *Die Pflanzenwelt des hohen Nordens*, Sankt Gallen 1903.

besser bedecken oder sie könnten ganz kleine Häuser bauen, anstatt in Familiengruppen unter einem Dach zu leben. Man darf auch nicht vergessen, daß der *Kashim,* das heißt das Männerhaus, und das große Haus, in welchem mehrere Zweige derselben Familie zusammen wohnen, keine den Eskimos eigentümlichen Gegebenheiten sind; man findet sie auch bei anderen Völkern und infolgedessen können sie nicht mit den ganz speziellen Besonderheiten der diesen Gesellschaften des Nordens eigenen Organisation zusammenhängen. Zum Teil müssen sie von bestimmten Merkmalen abhängig sein, die die Eskimozivilisation mit anderen gemeinsam hat. Welche Merkmale dies sind, können wir hier nicht untersuchen, denn durch ihre Allgemeinheit würde diese Frage den Rahmen unserer Studie sprengen. Was der Stand der Technik einzig zu erklären erlaubt, ist der Zeitpunkt des Jahres, an dem die beiden Bewegungen der Zusammenziehung und der Zerstreuung eintreten, die Zeit ihrer Dauer, die Art und Weise ihrer Abfolge und die Schärfe des Schnittes, der sie voneinander trennt.[11]

[11] Aus Platzgründen können wir die progressive und variable Entwicklung von Zerstreuung und Entflechtung hier nicht behandeln. Wir würden es jedoch bedauern, Parrys Beschreibung des völligen Einklangs in diesen Bewegungen, ihrer mechanischen Natur, nicht zu zitieren (S. 531): »In all their movements they seem to be actuated by one simultaneous feeling that is truly admirable.«

IV. Die Wirkungen

Nachdem wir die Natur der Veränderungen beschrieben haben, die die morphologische Organisation der Eskimos in der Abfolge der Jahreszeiten durchmacht, und nachdem wir ihre Ursachen bestimmt haben, müssen wir nun die Wirkungen studieren.[1] Wir werden untersuchen, auf welche Weise diese Veränderungen sowohl das religiöse wie das rechtliche Leben der Gruppe beeinflussen. Dies wird nicht der am wenigsten instruktive Teil unserer Thematik sein.

1. Wirkungen auf das religiöse Leben

Die Religion der Eskimos durchläuft denselben Rhythmus wie ihre Organisation. Es gibt bei ihnen sozusagen eine Sommerreligion und eine Winterreligion, oder vielmehr gibt es im Sommer keine Religion.[2] Der einzige

[1] Wir haben hier nicht den Ehrgeiz, wie im Falle der Morphologie, ein Bild von jedem einzelnen Typus von Religion und Recht der Eskimos zu geben, noch auch für jedes Element ihrer Sitten eine Liste der Äquivalente in allen, gut oder schlecht bekannten Eskimogesellschaften aufzustellen, noch auch, mangels an Äquivalenten, die Gründe für das Nichtvorhandensein dieser oder jener Tatsache anzugeben. Ein solcher Versuch wäre zugleich schwierig, wenn nicht unmöglich, und bei unserem Gegenstand illusorisch. Es genügt uns, an die bemerkenswerte Einheitlichkeit der gesamten Eskimozivilisation zu erinnern (s. o., S. 183, Anm. 2) und wir werden uns darauf beschränken, die Verbreitung einiger grundlegender Phänomene aufzuzeigen und die verschiedenen Wirkungen in den verschiedenen Gesellschaften soweit zu bestimmen, um zu Schlußfolgerungen daraus berechtigt zu sein.

Wir haben uns auch nicht der Mühe unterzogen, eine Darstellung der beiden Technologien des Winters und des Sommers zu geben, deren Gegensatz nicht weniger groß ist als der des Rechts oder der beiden Religionen; dieses Thema ist von Steensby, *Eskimokulturens Oprindelse,* S. 142 ff., ausgezeichnet behandelt worden.

[2] Natürlich sind wir durch europäische Reisende, die nur vorbeigezogen sind, oder durch dort ansässige Europäer, die den Wanderungen nicht gefolgt sind, über religiöse Phänomene des Sommers schlecht unterrichtet. Da wir jedoch nicht den geringsten Hinweis erhalten, können wir zu der von uns vertretenen Auffassung kommen. Das Vorkommen kollektiver Feste im Sommer in Alaska (siehe *Porter,* S. 141, 142; *Nelson,* S. 295) und in Grönland (siehe *Cranz,* Buch IV, 1, 5; vgl. auch die zum Teil märchenhaften Erzählungen bei Rink, *T.T.,* S. 125, 137 ff.) stellen einfach Ausnahmen dar und hängen mit Märkten zusammen. Daß im Juni auf Point Barrow (*Murdoch,* S. 375, Woolfe in: *Porter,* S. 142) Feste gefeiert werden, beruht in erster Linie darauf, daß der Walfischfang hier die Wintergruppierung länger bestehen läßt. Außerdem scheinen diese Feste von den »förmlichen« Winterfesten verschieden zu sein, s. *Murdoch,* S. 365.

Kult, der dann praktiziert wird, ist der private, häusliche: es reduziert sich alles auf Geburtsriten[3] und Todesriten[4], sowie auf die Beachtung einiger Verbote. Alle Mythen, die, wie wir sehen werden, im Winter das Bewußtsein der Eskimos erfüllen, scheinen während des Sommers vergessen. Das Leben ist gleichsam säkularisiert. Selbst die Magie, die doch meistens eine rein private Sache ist, tritt kaum mehr anders in Erscheinung als in Gestalt einer ziemlich einfachen Heilkunde[5], deren Zeremoniell auf sehr weniges reduziert ist.

Demgegenüber lebt die Wintersiedlung sozusagen in einem Zustand fortwährender religiöser Überspanntheit. Es ist die Zeit, in der die Mythen und Erzählungen von einer Generation zur anderen weitergegeben werden. Das geringste Ereignis nötigt die Magier, die *angekok*, zu mehr oder weniger feierlichem Eingreifen.[6] Auch das geringste Tabu läßt sich nur durch öffentliche Zeremonien[7] und durch Aufsuchen der gesamten Gemeinschaft[8] aus dem Wege räumen. Andauernd gibt es eindrucksvolle öffentliche schamanistische Sitzungen, um die Hungersnöte zu bannen, die die Gruppe vor allem während der Monate März bis Mai bedrohen, wenn die Vorräte verbraucht oder in einem schlechten Zustand sind und die Jagd unbeständig ist.[9] Alles in allem kann man sich das ganze Leben im Winter als eine Art

[3] Die sich übrigens gelegentlich auch im Winter und im Sommer unterscheiden, vgl. *Nelson*, S. 289 (provisorische Namengebung, Unalit); siehe auch hier S. 247, Anm. 24, den Brauch in Angmagssalik.

[4] Sie unterscheiden sich natürlich durch die Zahl und die Art der beteiligten Menschen und Dinge, s. beispielsweise *Turner*, S. 193 (Ungava) und Egede, *Perlustr.*, S. 82, 83 (Grönland).

[5] Die meisten *angekok*-Sitzungen, von denen wir Beschreibungen haben, stehen mit dem Haus im Zusammenhang und sind folglich im Winter. Siehe dagegen *Parry*, S. 369; Holm sagt: »De rigtige Angekokkunster foregaa kun om Vinteren«, *Ethnologiske Skizzen*, S. 123 (Angmagssalik).

[6] Über die Sitzungen in Grönland: Egede, *Nye Perlustr.*, 1721, S. 45; *Perlustr.* S. 115; *Cranz*, Buch III, 5, 39 und 41, wo gesagt wird, daß die Reise des Magiers bei den Torngarsuk nicht vor dem Herbst unternommen werden kann und daß sie im Winter ganz kurz ist; Rink, *T. T.*, S. 37, 60 (die große Kunst scheint dem Winter vorbehalten); Labrador: *Turner*, S. 194 ff.; Zentralregionen: Boas, *C.E.*, S. 592 ff.; *E.B.L.*, S. 121, 128, vgl. S. 240, Erzählung Nr. 53; Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 319; Mackenzie: Petitot, *Monographie*, S. XXIV; Point Barrow: *Murdoch*, S. 430 ff.; Simpson, *Western Eskimos*, S. 271; Alaska: *Nelson*, S. 435 ff., etc.

[7] *Nelson*, S. 284, 288; *Porter* (Woolfe), S. 149.

[8] *Parry*, S. 509, vgl. S. 182; Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 197.

[9] Vgl. Boas, *C.E.*, S. 611, (Zentral-Eskimo),: »It is a busy season«; *E.B.L.*, S. 121 ff. Siehe die erstaunliche Anekdote bei Rasmussen, *Nye Mennesker*, S. 29.

großes Fest vorstellen. Selbst die Berichte der alten Autoren über die fortwährenden Tänze der Eskimos in Grönland [10], Tänze, deren Mehrzahl im übrigen sicherlich religiöser Natur ist, sind sehr wahrscheinlich, zumal wenn man Mängel der Beobachtung und der Darstellung berücksichtigt, ein weiterer Beweis dieser Kontinuität des religiösen Lebens. Das religiöse Bewußtsein der Gruppe wird sogar zu einem solchen Grade von Paroxysmus betrieben, daß in einer Reihe von Eskimogesellschaften [11] die religiösen Verstöße Gegenstand einer außergewöhnlich strengen Überwachung sind: Jedes kollektive Unglück, wie ein zu lange anhaltender Sturm, die Flucht der Jagdtiere, ein ungünstiger Bruch des Eises, etc. werden auf die Übertretung irgendeines rituellen Verbotes zurückgeführt. Sie muß öffentlich einbekannt werden, damit man den Folgen wehren kann. Dieser Brauch öffentlichen Bekenntnisses kennzeichnet sehr gut die Art von Heiligkeit, die das gesamte soziale Leben des Winters prägt.[12]

Das religiöse Leben ist nicht nur intensiv [13], es weist außerdem einen besonderen Charakterzug auf, durch welchen es mit dem Sommerleben kontrastiert: Es ist in höchstem Maße kollektiv. Damit wollen wir nicht bloß sagen, daß die Feste gemeinsam gefeiert werden, sondern daß sie auf jede mögliche Weise von dem Gefühl durchdrungen sind, welches die Gemeinschaft von sich selbst, von ihrer Einheit hat. Sie sind nicht nur kollektiv in dem Sinne, daß eine Mehrzahl von Individuen an ihnen teilnimmt, sondern sie sind ganz eine Sache der Gruppe und es ist die Gruppe, die sich in ihnen ausdrückt.

Das geht schon aus der Tatsache hervor, daß sie im *Kashim* [14] stattfinden, wo immer es einen gibt und wie man es wahrscheinlich früher überall gesehen hat. Welche besonderen Modalitäten der *Kashim* im übrigen aufweisen mag, er ist immer und wesentlich ein *öffentlicher Ort,* der die Einheit der Gruppe zum Ausdruck bringt. Diese Einheit ist sogar so stark, daß

[10] Egede, *Perlustr.* S. 85 ff.; *Cranz,* Buch III, 5, 30 ff.; vgl. die Berichte über Neu-Herrnhut.

[11] Über das Bekenntnis, siehe Boas, *E. B. L.*, S. 128 ff.; vgl. Peck, in: *Life of Reverend Peck* ..., S. 63; *Lyon,* S. 357 ff., weist auf dieselben Tatsachen hin.

[12] Daraus erklärt sich wahrscheinlich die Notwendigkeit, daß im Winter jede Station einen *angekok* hat. Vgl. Rasmussen, *Nye Mennesker* S. 161 (Smithsund), und Cranz, *History of Greenland,* Bd. 2, S. 304, Anm.

[13] Vgl. *Petroff,* S. 132; Wells und Kelly, *English Eskimo Dictionary,* S. 24, Schanz, in: *Porter,* S. 94.

[14] Für die Nugumiut ist der *Kashim* einem Geist geweiht, und alles, was in ihm vorgeht, hat deswegen einen religiösen Charakter. Boas, *C.E.*, S. 601; *E.B.L.*, S. 148, vgl. die Erzählung S. 332. Das Wort, das in Grönland Fest und Versammlung bedeutet, enthält die Wurzel *qagse.* Siehe die oben S. 226, Anm. 66, gegebenen Hinweise.

im Innern des *Kashim* die Individualität der Familien und der besonderen Häuser ausgelöscht wird; sie verlieren sich unterschiedslos ineinander und in der Gesamtmasse der Gesellschaft. Tatsächlich werden die einzelnen im *Kashim* nicht nach Familien oder Häusern, sondern nach den noch sehr wenig differenzierten sozialen Funktionen, die sie erfüllen, geordnet.[15]

Die Umstände selbst und die bei diesen Festen aufgeführten Riten sind in ihrer Natur von demselben Charakter geprägt. Dies ist vor allem der Fall bei dem sogenannten »Blasenfest«, das in Alaska und besonders von den Unalit an der Sankt Michael-Bai gefeiert wird.[16] In erster Linie gehören zu diesem Fest zahlreiche Maskentänze in Gegenwart der gesamten Gemeinschaft, die sie mit Gesängen begleitet. Am Ende wirft man auf einen Schlag alle Blasen aller Meerestiere, die *von der gesamten Gruppe* während des ganzen Jahres getötet wurden, ins Meer. Die Tierseelen, die man darin enthalten glaubt, werden sich in den Weibchen der Robben und Walrösser reinkarnieren. Es handelt sich also darum, daß die Winterniederlassung in ihrer Gesamtheit ihre kontinuierliche Subsistenz sicherstellt.

Ein anderes Fest, welches man bei denselben Unalit beobachten kann [17], dessen Entsprechung sich jedoch in allen Eskimogebieten zu finden scheint [18], ist das Fest der Toten. Es hat zwei wesentliche Bestandteile. Es beginnt damit, daß man die Seelen der Toten bittet, sich für den Augenblick

[15] *Nelson*, S. 285 ff., S. 358 ff.; *Murdoch*, S. 374; Boas, *C.E.*, S. 602.

[16] *Nelson*, S. 368 ff.; Elliot, *Arctic Provinces*, S. 393 ff., vgl. Zagoskin, in: *Petroff;* vgl. *Porter* (Woolfe), S. 143; Wells und Kelly, a. a. O., S. 24. Vgl. *Murdoch*, S. 434 und die in den Anmerkungen angestellten Vergleiche.

[17] *Nelson*, S. 358 ff.

[18] *Porter* (Woolfe), S. 140, 141; Woldt (Hrsg.), *Jacobsen's Reise*, S. 260: Fest in Ignitkok (beide Reisenden begehen denselben Irrtum und begreifen nicht, daß es sich um *namesakes* handelt); Wassilieff, in: Wrangell, *Statistische und ethnographische Nachrichten*, S. 130 ff.; Elliot, *Our Arctic Provinces*, S. 390, 393; vgl. den Bericht Zagoskins, in: *Petroff*, S. 130; Wells und Kelly, a. a. O. Wir besitzen keine Nachricht über Vorkommen oder Fehlen dieses Ritus in Point Barrow. Über die zentralen Regionen bis Chesterfield Inlet sind wir schlecht unterrichtet; siehe jedoch Petitot, *Grands Esquimaux*, S. 156, 167 (ungesichert). Für die Zentral-Eskimos, siehe Boas, *C.E.*, S. 608, 610; vgl. S. 628, Anm. 6; *E.B.L.* S. 146, 148; vgl. die Erzählung, S. 330, 186; Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 120; Kumlien, *Contributions*, S. 48; Peck, in: *The Life of Reverend Peck*, S. 41 ff. (Stamm bei Fort Churchill), S. 242 (Blacklead Island). – Was Grönland betrifft, haben wir nur Spuren dieses Ritus, siehe P. Egede, *Dictionarium Groenlandico Latinum*, 1758, S. 5: »Attekkessiorok, dat cui quid nominis gratia [... gibt etwas um des Namens willen]«. Vgl. für Labrador, Erdmann, *Eskimoisches Wörterbuch*, S. 42, 20, Kol. 2. Vgl. Rink, *T.T.*, Erzählung Nr. 47: Opferritus für ein Kind, das denselben Namen trägt wie ein Verstorbener; Cranz, *Fortsetzung*, S. 110, 334.

in den Trägern desselben Namens in jeder Niederlassung zu reinkarnieren; es ist nämlich Brauch, daß der eben Geborene immer den Namen des letzten Verstorbenen übernimmt. Anschließend überhäuft man die gleichnamigen Lebenden, die jetzt die Toten repräsentieren, mit Geschenken; man tauscht in der ganzen Versammlung Geschenke aus und man verabschiedet die Seelen, die ihre menschlichen Wohnstätten verlassen, um ins Land der Toten zurückzukehren. So findet in diesem Augenblick die Gruppe nicht nur ihre Einheit wieder, sondern sie sieht, wie sie sich in einem Ritus zur idealen Gruppe formiert, die aus allen Generationen besteht, die einander seit fernster Vergangenheit gefolgt sind. Die mythischen und historischen Ahnen ebenso wie die gerade Gestorbenen mischen sich unter die Lebenden und alle kommunizieren durch den Austausch von Geschenken.

Die Feste der Wintersonnenwende haben dieselbe Bedeutung. Der wesentliche Ritus bei den Zentral-Eskimos [19] und im Osten besteht darin oder hat zumindest darin bestanden, daß alle Lampen der Station *im selben Augenblick* gelöscht und wieder angezündet werden. Wenn wir bemerken, daß die Lampen sicherlich an einem einzigen durch Reibung erzeugten Feuer wieder entzündet werden, sieht man, daß wir hier eine Art kollektiven Feuerkultes vor uns haben.

Fügen wir schließlich noch hinzu, daß diese verschiedenen Feste immer und überall von sehr auffälligen Erscheinungen sexueller Freizügigkeit begleitet werden, auf die wir bei der Frage des persönlichen Status nochmals zurückkommen müssen.[20] Der sexuelle Kommunismus ist durchaus eine Form der Gemeinschaft, vielleicht die innigste, die es gibt. Wo er herrscht, kommt es zu einer Art Verschmelzung der individuellen Personen ineinander. – Wir sind also weit von jenem Zustand der Vereinzelung und Isolierung entfernt, in dem während des Sommers die über ungeheure Küstenstrecken verstreuten kleinen Familiengruppen leben.

[19] Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 320 (Nugumiut); vgl. Boas, *C.E.*, S. 606. Unserer Ansicht nach ist der sogenannte Ritus der Auslöschung der Lampen in ganz Grönland verbreitet und nach Aussagen der Beobachter (siehe unten S. 259) wäre er nichts mehr als Ritus sexueller Freizügigkeit, der früher wahrscheinlich häufig mit einer Sitzung des geflügelten *angekok* verbunden war. Die Begleitumstände des Sonnenwendfestes sind in Umrissen geschildert in *Cranz*, Buch III, 3, 23, und 24. Vgl. *Hanseraks' Dagbog* (Hrsg. Rink), 1901, S. 44 (Qumarmiut) zum Tausch der Frauen, der auf die Auslöschung der Lampen folgt: »som Skik var over hele Kysten baade hvergang det var Nymaane of efter visse Fester« (wie es Brauch war an der ganzen Küste jedesmal bei Neumond oder nach bestimmten Festen).

[20] Siehe unten, S. 250 ff.

Der Gegensatz des Winterlebens und des Sommerlebens prägt sich jedoch nicht nur in den Riten, den Festen und religiösen Zeremonien aller Art aus, sondern er hat auch eine tiefe Wirkung auf die Ideen, die kollektiven Vorstellungen, mit einem Wort auf die gesamte Mentalität der Gruppe.

Bei den Oqomiut in Baffinland und Nugumiut an der Frobisher-Bai [21] sieht man im Laufe einer ganzen Abfolge von Festen alle Leute der Gruppe sich in zwei Lager aufteilen. Zu dem einen gehören die, die im Winter geboren sind, und sie tragen einen besonderen Kollektivnamen, man nennt sie *ayigirn,* das heißt Schneehühner. Im anderen finden sich alle Sommerkinder zusammen und man nennt sie *aggim,* das heißt Eiderenten. Erstere wenden sich zur Landseite, letztere zur Wasserseite. Beide Lager ziehen an einem Seil und je nachdem, wer über den anderen triumphiert, gewinnt der Winter oder der Sommer die Oberhand. Die Aufteilung der Leute in zwei Gruppen entsprechend der Jahreszeit, in welcher sie geboren wurden, ist keine Besonderheit dieses speziellen Ritus, sondern man findet sie auch als Grundlage anderer Bräuche und dies bei allen Zentral-Eskimos. Man berichtet, daß die Leute ihr ganzes Leben lang, besonders aber bei den Festen, von denen wir gerade gesprochen haben, ein Amulett tragen, das aus dem Balg eines Tieres, im allgemeinen eines Vogels, verfertigt ist, und zwar desjenigen Tieres, das jeweils den Geburtsmonat regiert.[22] Es sieht so aus, als wirke sich so eine gewisse Neigung aus, die Menschen nach den Jahreszeiten, in denen sie geboren wurden, nach Gruppen zu klassifizieren, wobei die Landvögel wahrscheinlich die Wintervögel und die Wasservögel die Sommervögel sind.[23] Sicher ist jedenfalls, daß in Angmagssalik [24], das doch in einer ungeheuren Entfernung von der Gegend liegt, in der man diese Bräuche beobachten kann, die Geburtsriten sich sehr spürbar unterscheiden, je nachdem, ob es sich um ein Winterkind oder um ein Sommerkind

[21] Boas, *C.E.,* S. 604, vgl. Anhang, Anm. 6; *E.B.L.,* S. 141.

[22] *C.E.,* S. 611; vgl. *E.B.L.,* S. 140; Hall, *Life with the Esquimaux,* Bd. 2, S. 313, weist auf einen Ritus hin, der darin besteht, eine Vogelbalg an den Kopf des Neugeborenen zu drücken.

[23] Ausführungen von Boas, *E.B.L.,* S. 140, erlauben diese Vermutung.

[24] Holm, S. 91. Vgl. die unklaren Bemerkungen bei Egede, *Perlustr.,* S. 81.

[25] Wir spielen auf den Sedna-Mythos an, von dem wir Beispiele in der ganzen Eskimozivilisation glauben finden zu können und der uns in erster Linie diejenige mythische Gestalt vorzuführen scheint, die dazu bestimmt ist, die Tabus zu erklären und zu sanktionieren, die sich auf die Seetiere beziehen, also folglich auch die jahreszeitlichen Tabus. Zu diesem Mythos vgl. vor allem *Lyon,* S. 362; Boas, *C.E.,* S. 583 ff., *E.B.L.,* S. 120, 145 ff., 163; vgl. Hall, *Life with the Esquimaux,* Bd 2, S. 321. Über die Verbreitung dieses Mythos, vgl. Boas, »The Folklore of the Eskimo«, *The Journal of American Folklore,* Bd. 17, 1904; vgl. unsere Rezension, *L'Année Sociologique,* Bd. 8, 1903–1904, S. 349.

handelt. Wird ein Kind im Sommer geboren, so ist seine erste Mahlzeit eine Brühe aus Landtieren oder Flußfischen, die in Süßwasser gekocht sind, während das im Winter geborene Kind eine mit Meerwasser zubereitete Fischsuppe bekommt.

Die Aufteilung der Menschen in zwei große Kategorien scheint durchaus mit einer Teilung zusammenzuhängen, die viel weiter und allgemeiner ist und alle Dinge umfaßt. Abgesehen von einer Reihe von Mythen, in welchen die Gesamtheit der Tierarten und der Hauptereignisse der Natur sich auf zwei Gruppen, eine Sommer- und eine Wintergruppe [25], verteilt, liegt dieselbe Idee einer Vielzahl von rituellen Verboten zugrunde. Es gibt Winterdinge und Sommerdinge, und der Gegensatz zwischen diesen beiden Hauptgattungen wird so stark empfunden, daß jede Art Mischung zwischen ihnen verboten ist.[26] In den Zentralregionen ist die Berührung zwischen dem Fell des Rentiers (einem Sommertier) und Seehundfell (Wintertier) verboten, und dasselbe gilt für verschiedene Gegenstände, die bei der Jagd auf beide Tierarten verwendet werden können.[27] Wenn der Sommer beginnt, darf man kein Karibu (ein Sommertier) essen, ohne daß man vorher alle im Winter getragenen Kleider abgelegt und neue Kleider oder zumindest solche angezogen hat, die während der Jahreszeit der Jagd auf die Robben nicht berührt worden sind.[28] Die kleinen Zelte, in denen die Jäger während des Sommers Schutz gesucht haben, müssen, genau so wie ihre Kleidung, unter Steinen vergraben werden; sie werden als *shongegew*, das heißt als tabuiert, angesehen.[29] Keine Decke oder kein Riemen aus Walroßfell darf an den Plätzen getragen werden, wo das Rentier gejagt wird, oder man kehrt unverrichteter Dinge zurück. Falls die Winterkleider aus Karibufell bestehen, müssen sie abgelegt sein, ehe sich die Männer auf Walroßjagd begeben können.[30] Während der ganzen Zeit, in der man auf dem Eis lebt, darf

[26] Überzeugungen wie die, die von der Erzählung aus Igludtsialek (Grönland, Rink, *T.T.*, S. 150 ff.) vorausgesetzt wird, sind geradezu das Produkt dieser Tabus und eines vollkommenen autochtonen Sedna-Mythos. Die *angekok*-Frau verlangt ihr »Sommerkleid«, um in die Berge zu gehen, um zu zerstören und das Eis brechen zu lassen.

[27] Hall, *Life*, Bd. 2, S. 321; Boas, *E.B.L.*, S. 122; vgl. A. W Tyrell, *Across the Sub-arctics of Canada*, S 169 ff.; *The Life of Rev. Peck*, S. 43, 122, etc.; Hanbury, *Sport and Travel*, S. 46 ff., 68, 97, 100 (interessante Einzelheiten: das Verbot, Rentierfelle auf dem Festlandeis zu bearbeiten, Seehundfelle auf dem Land, etc.)

[28] Boas, *E.B.L.*, S. 122; Hall, *Life*, S. 201, 202; ein Erlebnis der Gründer der Labradormission beweist, daß dort derselbe Glaube verbreitet war: Vgl. *The Moravians in Labrador*, London 1825, S. 100, vgl. S. 21 und 22.

[29] Boas, *E.B.L.*, S. 123.

[30] Ebd. (vgl. den Mythos und *C.E.*, S. 587, 588). Es sieht übrigens so aus, als

man keinerlei Karibu- oder Rentierfell bearbeiten.[31] Ebensowenig darf Salmfleisch, das vom sommerlichen Fischfang stammt, mit dem eines beliebigen Seetieres in Berührung kommen, und dies nicht einmal im Magen des Gläubigen. Demgegenüber ist die Berührung des Robbenfleisches, eines Tieres, das das ganze Jahr hindurch gleichzeitig mit den anderen Tieren gejagt wird, weniger strengen Regeln unterworfen. – Die Verletzung irgend eines dieser Tabus läßt bei dem, der sie begangen hat, eine Befleckung zurück, die für das Wild sichtbar ist und die sich wie ansteckend auf alle überträgt, die sich nähern. So zieht sich das Wild zurück und der Hunger sucht das ganze Land heim.[32] Die Aufrichtung dieser Tabus hat sogar die Bildung einer besonderen Klasse von Boten notwendig gemacht, deren Funktion es ist, den Fang des ersten Walrosses mitzuteilen.[33] Es ist das Zeichen, daß der Winter begonnen hat. Sofort hört jede Arbeit an den Karibufellen auf. Das Leben verändert sein Aussehen total.

Sogar also die Art und Weise, wie die Menschen und die Dinge klassifiziert werden, trägt das Gepräge dieses entscheidenden Gegensatzes zwischen den beiden Jahreszeiten. Jede Jahreszeit dient zur Definition einer ganzen Gattung von Wesen und Dingen. Wir haben hier sogar zeigen können, welche fundamentale Rolle diese Klassifikationen in der Mentalität der Völker spielen. Man kann sagen, daß der Begriff des Winters und der Begriff des Sommers gleichsam zwei Pole sind, um die das System der Ideen der Eskimos gravitiert.[34]

2. Die Wirkungen auf das Rechtsleben

Ein Rechtssystem hat das Ziel, die materiellen Beziehungen, welche zwischen den Mitgliedern ein und derselben Gesellschaft möglich sind, zu regeln. Ob es sich nun darum handelt, die jeweiligen Rechte und Pflichten auszudrücken, die die Personen im Verhältnis zueinander (Reich der Personen) oder im Verhältnis zu den von der Gruppe oder den Individuen in Besitz genommenen Dingen (Reich der Güter) haben, in jedem Falle bringen die rechtlichen und moralischen Institutionen im Kollektivbewußtsein

hätte der Mythos mehrere Varianten gehabt, selbst bei den Aivilik, vgl. Hanbury, *Sport and Travel,* a. a. O.

[31] Ebd., S. 124.

[32] Ebd.

[33] Ebd., S. 122.

[34] Vgl. Durkheim und Mauss, »De quelques formes primitives de classification«, *L'Année Sociologique,* Bd. 6, 1901–1902. Uns schien, daß die Zuñi entsprechend ihren beiden Phratrien die Dinge in Winter- und Sommerdinge klassifizieren. Die Aufteilung der Dinge in Dinge des Meeres und des Landes bei den Eskimos scheint uns mit der in Winter und Sommer zusammenzufallen.

die notwendigen Bedingungen des Lebens in Gemeinschaft zum Ausdruck.[35] Demnach müssen wir damit rechnen, daß der Einfluß dieser doppelten Morphologie auf das Rechtsleben der Eskimos noch ausgeprägter ist als der auf das religiöse Leben. In der Tat werden wir sehen, daß es ein Recht des Winters und ein Recht des Sommers[36] ebenso wie eine Rückwirkung des einen aufs andere gibt.

Die Familie. – Es ist hier nicht unsere Aufgabe, eine Studie der Familie der Eskimos vorzulegen. Wir werden jedoch zeigen, daß die wichtigsten Charaktere ihrer häuslichen Organisation von der doppelten morphologischen Organisation, die wir beschrieben haben, abhängig sind.

Bekanntlich ist die Nomenklatur der Familie eines der sichersten Mittel, um die Bande, welche die verschiedenen Mitglieder einer häuslichen Gruppe miteinander verbinden, hervortreten zu lassen. Ihre Untersuchung kann relativ gut vorgenommen werden dank der, freilich ein wenig summarischen Aufstellungen, die von Dall und von Morgan publiziert wurden.[37] Auf den ersten Blick sieht es nun so aus, als gäbe es zwei Arten von Familie, eine, in welcher die Verwandtschaft kollektiv ist und die dem von Morgan klassifikatorisch genannten Typus angehört, und eine andere, in der sie individuell ist. Tatsächlich existieren zwei Spuren des ersten Systems. In absteigender Linie wird der Name *Eng'-ota* den Enkeln gegeben wie auch blutsverwandten oder adoptierten Individuen, die entfernter verwandt sind, nämlich den Kindern der Neffen oder Kusinen der Generation der Söhne. Entsprechend beziehen sich die Namen *E-tu-ah* und *Ninge-o-wa* nicht nur auf den Großvater und die Großmutter (blutsverwandt oder adoptiert), sondern auch auf deren Brüder und Schwestern und auf alle Verwandten

[35] E. Durkheim, *De la division du travail social,* passim.

[36] Dieser Gegensatz wurde schon bemerkt von *Parry,* S. 534; von *Lyon,* S. 250; von Boas, *C.E.,* S. 562 ff., vgl. *The Life of Rev. Peck,* S. 52; von Richardson, *Polar Regions,* S. 318 ff.; von Glasunov und Wrangell, *Statistische und ethnographische Nachrichten,* S. 130 ff. (Alaska); von *Porter,* S. 106 (Schanz); von *Petroff,* S. 125 (allgemein). Die im übrigen ausgezeichneten Bücher von Rink, *T.T.,* S. 23 ff. (vgl. »The Eskimo Tribes«, *Meddel.,* Bd. 11, 1891, S. 26), Nelson und Murdoch erwähnen dies nicht ausdrücklich, nennen jedoch eine Reihe von Tatsachen, die unsere Theorie stützen. Es ist auch ein Mangel der Arbeit von Steensby, daß er zwar den Gegensatz der beiden Technologien durchaus sieht, den der beiden Rechtsstrukturen der Eskimogesellschaft jedoch nicht bemerkt hat.

[37] (West-Grönland, Cumberland-Sund, Churchillfluß); L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Smithsonian Institution Contributions to Knowledge, Bd. 17), Washington 1871, S. 275 ff. Eine weitere Liste für den Cumberland-Sund wurde von Dall veröffentlicht in: *Contributions to North American Ethnology,* Bd. 1, 1877, S. 95 ff.

ihrer Generation. Kollateral werden die Vettern und Kusinen der verschiedenen Grade von anderen Gruppen von Verwandten überhaupt nicht unterschieden und tragen einen Namen, der sie mit den Bewohnern des Hauses zusammenwirft.[38] Kurz, keinerlei Verwandtschaftsgrad mütterlicher- oder väterlicherseits außer den im folgenden genannten Verwandtschaftsbeziehungen wird unterschieden: mein Vater, meine Mutter, mein Sohn und meine Tochter; die Brüder und Schwestern meines Vaters, die Brüder und Schwestern meiner Mutter, die Kinder der ersteren, die Kinder der letzteren. Im Innern der Familie also, die sich sehr weit erstreckt, wobei aber die Verwandtschaftsbeziehungen ununterschieden bleiben, erscheint eine andere sehr eingegrenzte Familie, wo jedoch im Gegensatz dazu die Verwandtschaft individualisiert wird.

Die beiden Arten von häuslicher Gesellschaft nun, die man durch die Nomenklatur hindurch gewahrt, existieren durchaus in der Wirklichkeit: die eine ist die Sommerfamilie[39], die andere die Winterfamilie. Und wie jede der beiden Familien verschieden zusammengesetzt ist, so besitzt jede ihr eigenes Recht.

Das Recht der Sommerfamilie ist einigermaßen patriarchalisch. Der Vater, oder wie man im Englischen sagt, der *provider*[40], spielt hier mit den Söhnen, die alt genug für die Jagd sind, die dominierende Rolle. Sie sind mehr als Oberhäupter der Familie, sie sind ihre einzige Grundlage. Wenn sie verschwinden, ist die *vollständige* Auflösung der Familie die notwendige Folge; die noch kleinen Kinder sind dem Tod ausgeliefert, wenn sie nicht von einem anderen Zelt adoptiert werden.[41] Man muß jedoch hinzufügen, daß die Mutter eine nicht minder wesentliche Rolle spielt, denn auch wenn sie verschwindet, löst sich die ganze Familie in nichts auf.[42] Diese beiden Personen sind eine wie die andere so unersetzlich, daß selbst dann, wenn die Kinder schon einigermaßen groß sind, der Mann, der seine Frau, oder die Frau, die ihren Mann verloren hat, sofort versuchen, sich wieder zu verheiraten. Die Existenz dieser Gruppe ist also sehr unsicher, weil sie ganz und gar auf einer oder zwei Personen beruht. Hier gibt es nun eine ganz

[38] Vgl. unten Anm. 50.

[39] Über die Zusammensetzung der Sommerfamilie, siehe vor allem Rink, *T.T.*, S. 20 ff., *Turner*, S. 183.

[40] Die Rolle der »providers« ist schon von den ersten dänischen Autoren bemerkt worden. *Cranz*, Buch III, 3 und 4; vgl. zahlreiche Tatsachen in den Berichten von 1738, 1743, etc.

[41] Siehe *T.T.*, S. 28, vgl. die Erzählungen, S. 169, etc.

[42] Außer wenn der einzelne Töchter im heiratsfähigen Alter bei sich hat. In Fällen, wo die Kinder noch sehr klein sind, scheint ihr Tod die Regel zu sein (dagegen: *Murdoch*, S. 318, doch bekanntlich ist die Bevölkerung an Point Barrow sehr reduziert).

besondere familiäre Übereinkunft, die eine spezielle Gegebenheit der Eskimozivilisation ist. Das Ehepaar ist insgesamt ihr wesentliches Element, ganz wie in den entwickeltsten Zivilisationen, eine Tatsache, die um so erstaunlicher ist, als das eheliche Band dort von einer äußersten Zerbrechlichkeit ist.

Andere Züge kommen hinzu, um diese Physiognomie der Sommerfamilie weiter auszuprägen. Zunächst ist dies die relative Macht des Familienoberhauptes, *igtuat*, in Grönland.[43] Er hat die absolute Befehlsgewalt selbst über die erwachsenen Söhne, und es sieht so aus, als wären Fälle von Ungehorsam auffällig selten. Das Familienhaupt bestimmt die Standortwechsel und legt die Anteile fest.[44] Er hat das absolute Recht zu strafen, sogar seine Frau, doch mißbraucht er dieses Recht nicht, da sie, so wie er sie verstoßen kann, gleichfalls das Recht hat, ihn zu verlassen.[45]

Die Organisation der väterlichen Familie ist gewöhnlich mit dem Bedürfnis der Nachkommenschaft verknüpft, und dieser Charakterzug fehlt auch bei der Eskimofamilie nicht. Seine Notwendigkeit ist hier eher noch viel unabweislicher, denn Alte ohne Kinder können hier keinesfalls überleben. Ohne erwachsene Söhne, die, vor allem im Sommer, bereit sind, für sie zu jagen, können die alten Paare und um so mehr noch die alten Witwen, nichts zum Leben finden.[46] Die alten Witwen können sich nicht einmal durch Heirat helfen oder durch Adoption, die man eben nur mit kleinen Kindern zu praktizieren ein Interesse hat. Dieses Bedürfnis nach Nachkommenschaft kann übrigens, zumindest in bestimmten Fällen, eine religiöse Form annehmen. Die Ahnen wissen, daß sie sich nach ihrem Tod im Leib ihrer »Gleichnamigen«, der Neugeborenen der Station, reinkarnieren müssen, und der Kult, welcher ihrer Seele in der Person dieses Stellvertreters gebührt, ist ihren Kindern anvertraut. Das Fehlen von legitimen oder adoptierten Kindern würde infolgedessen sogar das Leben ihrer Seelen in Frage stellen.[47]

[43] Rink, *T.T.*, S. 24; *Holm*, S. 97.

[44] Rink, ebd.; *Turner*, S. 190 (besonders deutlich); Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 1, S. 370; Boas, *C.E.*, S. 545 ff.; *Nelson*, S. 285 ff.

[45] Rink, *T.T.*, S. 25; *Holm*, S. 88; Boas, *C.E.*, S. 566.

[46] Lyon erwähnt darüber hinaus die Tatsache, daß die junge Witwe eine Zeitlang allen Mitgliedern der Station gemeinsam gehörte, ehe sie getötet wurde: *Private Journal*, S. 353.

[47] Die zuletzt genannte Tatsache (vgl. die oben S. 201, Anm. 40, zitierten Texte) könnte zur Erklärung einer anderen herangezogen werden, die sehr merkwürdig ist und auf den ersten Blick sogar verwirrend: Die absolute Unabhängigkeit des Kindes und sogar der Respekt, den die Eltern vor ihm haben. Sie schlagen es nie und gehorchen sogar seinen Befehlen. Das liegt daran, daß das Kind nicht nur in dem Sinne, den wir heute diesem Wort geben würden, die Hoffnung

Ganz anders verhält es sich mit dem häuslichen Recht des Winters. Die kleine, so klar individualisierte Familie des Sommers verliert sich jetzt, zum Teil, in einer viel ausgedehnteren Gruppe, einer Art *joint-family*, die an die slawische *zadruga* erinnert und die demnach die häusliche Gesellschaft par excellence ausmacht: Es ist die Gruppe, die gemeinsam den Iglu oder das Langhaus bewohnt.[48]

Tatsächlich ist es nicht zu bezweifeln, daß zwischen den Individuen, die in dieser Weise unter einem Dach wohnen, nicht bloß ökonomische Beziehungen bestehen, sondern im eigentlichen Sinne moralische Bande, Verwandtschaftsbeziehungen sui generis, wie bereits aus der Nomenklatur hervorging.[49] Zunächst gibt es für diese Art von Verwandten einen Namen: Es sind die *igloq.atigit*[50] (Hausverwandte), ein Wort, das von den englischen und dänischen Beobachtern treffend als *husfæller* und *housemates* übersetzt wird, und das auch *alle Kusinen und Vettern* bezeichnet. Es ist ausdrücklich bezeugt, daß die Gesamtheit dieser *housemates* nach der eingeschränkten Familie den engsten Verwandtschaftskreis des Individuums bildet.[51] Dort übrigens vor allem, wo wir den unserer Ansicht nach primitivsten Haustypus vor uns haben, setzt sich die Gruppe, die ihn bewohnt, aus Blutsund Heiratsverwandten zusammen. In Utiakwin[52] (Point Barrow) umfaßte ein Langhaus also trotz des Zerfallzustands, in dem sich hier die Gesellschaft befand, einen Mann, seine Frau und seine Adoptivtochter, zwei verheiratete Söhne, jeder mit seiner Frau und einem Kind, eine verwitwete Schwester mit ihrem Sohn und ihrer Schwiegertochter und deren kleiner Tochter. Anderswo[53] zeigen quasi genealogische Tafeln, die wir besitzen,

der Familie ist, sondern die Reinkarnation eines Ahnen. Im Innern der eingeschränkten, isolierten und autonomen Sommerfamilie, ist es gleichsam der Pol, in dem der Glaube und die Interessen konvergieren.

[48] Der Vergleich zwischen der moralischen Ordnung des Langhauses der Eskimos und der des indianischen Hauses ist zuerst von Rink, *The Eskimo Tribes*, (*Meddel.*, Bd. 11, 1891, Suppl.) S. 23, vorgenommen worden. Vgl. Tyrell, *Across the Sub-arctics of Canada*, 1898, S. 68.

[49] Vgl. Morgan, a. a. O.

[50] Vgl. Rink, *The Eskimo Tribes*, a. a. O., S. 93 ff. Vgl. P. Egede, *Dictionarium . . .*, s.v. *iglu*, S. 32; Kleinschmidt, *Grönlandsk Ordbog*, s.v. *igdlo*, S. 75; Erdmann, *Eskimoisches Wörterbuch*, S. 52, 63; Petitot, *Mon.*, S. 43; vgl. Egede, *Nye Perlustr.*, Erste Ausg., 1725, S. 45.

[51] Rink, Bd. 2, 9, 26; Petitot, *Mon.*, S. XXIX.

[52] *Murdoch*, S. 75.

[53] *Jacobsen's Reise*, S. 240, 241. (Die Mehrzahl der »meillagers« sind Männer, die von dem, der so etwas wie ein Häuptling ist, adoptiert wurden, Isaac.) Siehe eine Beschreibung der Winterfamilie, *Holm*, S. 66, Tafel XXIII, vgl. S. 95 für die Namen und Genealogien.

daß die Prinzipien, nach denen sich die Hausbewohner rekrutieren, weitgehend dieselben sind.

Eine für diese spezielle Verwandtschaft charakteristische Tatsache ist, daß die Heirat zwischen *housemates* verboten ist; zumindest scheint dieses Verbot die Regel gewesen zu sein. Denn einerseits ist es allgemein verboten, daß Geschwisterkinder heiraten[54], und, wie man weiß, tragen sie denselben Namen wie die *housemates,* und gewöhnlich sind es Brüder und Schwestern und die Nachkommen von Brüdern und Schwestern, die im Winter zusammen wohnen. So sind dort, wo es sich bloß um ein Verbot zwischen Verwandten handelt, Fehler der Beobachtung möglich gewesen, und auf der anderen Seite ist es für Grönland genau genug belegt, daß zwischen Individuen, die im selben Haus aufgewachsen sind, ein Heiratsverbot besteht.[55] Selbst die Texte, die uns diese Tatsache berichten (und dies sind gerade die ältesten Texte) scheinen die Verwandtschaft zwischen Geschwisterkindern und die zwischen Bewohnern eines Langhauses in eine außergewöhnlich enge Beziehung zueinander zu setzen. Es gibt demnach eine Art spezieller Brüderschaft, die der sexuellen Vereinigung zwischen Mitgliedern ein und desselben Iglu einen inzestuösen Charakter[56] aufprägt. Es gibt freilich Tatsachen, die der von uns gerade aufgestellten Rechtsregel zu widersprechen scheinen. Nelson berichtet ausdrücklich, daß bei den Unalit an der Sankt Michael-Bai[57] Geschwisterkinder heiraten, und Holm erwähnt für Angmagssalik häufige Ausnahmen von dem Brauch, seine Frau außerhalb des Hauses zu suchen.[58] Man darf jedoch nicht aus den Augen verlieren, daß in Angmagssalik die Vermischung des Langhauses und der Winterstation (jede Station umfaßt nur ein Haus) diese Organisation in ihren wesentlichsten Zügen verändert hat. Dieser Fall stellt eine

[54] *T.T.*, S. 25. Vgl. Egede, *Perlustr.*, S. 79; *Cranz,* Buch III, 2, 13; *Holm,* S. 85, 94; *Turner,* S. 188, 189; Boas, *C.E.*; S. 579. – Dagegen: *Lyon,* S. 352, 354; Wells und Kelly, *English Eskimoish Dictionary,* S. 22 (gewiß ungenau, spielen vielleicht auf sexuelle Freizügigkeiten an).

[55] Von Egede bis Holm (S. 194) haben alle dänischen Autoren den Ausdruck »sammenbragde« verwendet, vgl. Egede, *Nye Perlustration,* 1. Ausg., der, im Unterschied zu seinen Nachfolgern, hinzufügt: »in dit saadan Huse« (S. 79). Eine Erzählung, *T.T.*, S. 291, spricht jedoch von einem Adoptivbruder, der seine Adoptivschwester geheiratet habe (in Grönland), die Adoption war aber erst kurz vorher gewesen und die Kinder waren nicht zusammen aufgewachsen.

[56] Kusinen und Vettern werden auch häufig als Brüder und Schwestern angesehen; in Point Barrow, siehe *Murdoch,* S. 421.

[57] *Nelson,* S. 291.

[58] Der genealogischen Tafel bei *Holm,* S. 95, kann man die Tatsache entnehmen, daß Vettern und Kusinen, Angitinguak (♂), Angmalilik (♂), Kutuluk (♀) und Nakitilik (♀) mit Angehörigen ihrer Siedlung verheiratet sind und daß ihre Kinder ebenfalls in der Siedlung, in der sie ansässig waren, heiraten.

große Ausnahme dar, und es kann nicht überraschen, daß er nicht strikt der Regel entspricht. Da die ganze Station unter ein und demselben Dach wohnt, war es offensichtlich notwendig, daß die Heirat zwischen den Zusammenwohnenden erlaubt und infolgedessen das Verbot umgangen wurde. Auf der anderen Seite können die Geschwisterkinder, die Nelson erwähnt, durchaus verschiedenen Häusern, ja sogar verschiedenen Stationen angehören.[59] Da es sich in diesem Fall um den einzigen Stamm handelt, bei dem die Existenz einer Art Totemclan[60] festgestellt wurde, sind diese Geschwisterkinder, die einander heiraten dürfen, vielleicht die Mitglieder der beiden Clans, zwischen denen das *connubium* besteht.

Eben dadurch, daß diese große Winterfamilie anders zusammengesetzt ist als die des Sommers, ist sie auch in einer ganz anderen Weise organisiert. Sie hat keinerlei patriarchalischen Charakter. Das Oberhaupt[61] wird nicht durch Geburt bestimmt, sondern durch persönliche Qualitäten. Im allgemeinen ist es ein Greis, ein guter Jäger oder Vater eines guten Jägers, ein reicher Mann, meist der Besitzer eines Umiak, oder ein *angekok,* ein Magier. Seine Macht reicht nicht sehr weit: Es gehört zu seinen Funktionen, die Fremden zu empfangen, die Plätze und die Anteile zu verteilen. Man wendet sich an ihn, um innere Streitigkeiten zu regeln. Seine Rechte über seine Genossen sind freilich begrenzt genug.

Doch das ist nicht alles. Über den familiären Kreis hinaus, der schon sehr ausgedehnt ist, gibt es einen Kreis, der im Winter, aber nur im Winter, in Erscheinung tritt; es ist der der Station. Man kann sich nämlich die Frage stellen, ob die Station nicht eine Art großer Familie, mit einem Wort, einen Clan bildet.[62]

Auffällig ist bereits die Tatsache, daß alle Bewohner ein und derselben Station mit einem speziellen Namen bezeichnet werden, der bezeugt, daß zwischen ihnen ganz besondere moralische Bande bestehen: Die dänischen Autoren übersetzen diesen Namen durch *Bopladsfaeller, placefellows.*[63] Zweitens beweist die Existenz des *Kashim* bei allen Eskimos (außer bei denen in Grönland und Labrador, wo er jedoch sicher existiert hat), daß

[59] *Nelson,* S. 291.

[60] Über den Totemclan Unalit und seine Exogamie, s. *Nelson,* S. 322 ff.

[61] Rink, *T.T.,* S. 25, 26, Oberhäupter des Hauses in einem wirklich ausgeprägten Sinne existieren nur im Norden Alaskas. Vgl. Simpson, »Observations on the Western Eskimo«, a. a. O., S. 272; *Murdoch,* S. 429; *Petroff,* S. 125; *Porter,* S. 135 (Woolfe).

[62] Hierzu s. Rink, *The Eskimo Tribes,* a. a. O., S. 22, vgl. *T.T.,* S. 26, 54. Vgl. Cranz, *Fortsetzung,* 1779, S. 329.

[63] *Nunagatigit* auf Grönländisch, vgl. Rink, *The Eskimo Tribes,* a. a. O., S. 93, Abschn. 29 und die Wörterbücher.

alle Männer der Station *eine* Gesellschaft bildeten, zwischen deren Mitgliedern eine wirkliche Brüderschaft besteht.[64] Schließlich zeigt die Tatsache, daß in Angmagssalik das Haus mit der Winterstation zusammenfällt, wie nahe die Verwandtschaft des Langhauses derjenigen steht, die die verschiedenen Familien verbindet, die in einer Winterstation zusammenkommen. Und wenn man noch unserer Hypothese zustimmt, daß selbst dort, wo diese vollständige Vermischung nicht existiert, die verschiedenen Häuser wenigstens ursprünglich eng miteinander und mit dem *Kashim* verbunden gewesen sind[65], so gewinnt die vorstehende Beobachtung eine noch viel allgemeinere Bedeutung.

Wie immer dieser spezielle Sachverhalt liegen mag, alles an der moralischen Ordnung der Winterstation beweist, daß die Individuen dort wie in eine familiäre Atmosphäre eingetaucht sind. Die Station ist nicht eine bloße Ansammlung von Häusern oder eine ausschließlich territoriale und politische Einheit, sie ist vielmehr auch eine häusliche Einheit. Ihre Mitglieder sind durch ein sehr starkes Band wirklicher Zuneigung aneinander gebunden, wie es in anderen Gesellschaften die verschiedenen Familien ein und desselben Clan miteinander verbindet. Das Recht der Station ist nicht nur die Summe der Rechte, die jedem Haus zustehen; es ist ein Recht sui generis, das freilich an das der großen Familienverbände erinnert.

Die Mehrzahl der Beobachter[66] von den ältesten Zeiten bis zu Nansen, der seine Beobachtungen in dithyrambische Form gebracht hat, sind von der Freundlichkeit, der Innigkeit und allgemeinen Fröhlichkeit beeindruckt gewesen, die in einer Eskimostation herrschen. Eine Art herzlicher Güte scheint über alle ausgebreitet. Verbrechen scheinen dort relativ selten zu sein.[67] Diebstahl gibt es so gut wie keinen, freilich, obgleich es das Eigentumsrecht gibt, auch wenige Gelegenheiten, wo man ihn begehen könnte.[68] Ehebruch ist nahezu unbekannt.[69]

[64] Verstärkt noch durch das fortdauernde gemeinschaftliche Mahl, welches das Leben im Kashim oder in den Winteriglus ausmacht.

[65] Siehe oben S. 230.

[66] Egede, *Nye Perlustration,* 1. Ausg., S. 37; *Perlustr.,* S. 91; *Cranz,* Buch III, 3, 20; Dalager, *Grönlandske Relationer;* Coats, a. a. O. (s. o. S. 211, Anm. 1): »gentile und sociable«; *Parry,* S. 500, 533 (zugleich zur moralischen Ordnung der Winterstation und der des Winterlanghauses); *Lyon,* S. 350; Wrangell, *Statistische und ethnographische Nachrichten,* S. 129. Wir zitieren nur die ältesten Autoren, da die Ausführungen später eine reine Stilfrage geworden sind. Vgl. Nansen, *Eskimoleben,* S. 293 ff., S. 138 ff. und passim.

[67] Vgl. vor allem *Cranz,* Buch III, 4, 28. Eine Art historischer Übersicht über die verschiedenen Tatsachen in Alaska in den Jahren 1881 und 1882 findet man bei *Nelson,* S. 301 ff.

[68] Rink, *T.T.,* S. 34.

Einer der charakteristischen Züge des Clan ist seine extreme Nachsicht gegenüber Fehlern oder Verbrechen, die von seinen Angehörigen begangen werden: Die Sanktionen sind in der Hauptsache moralische. Eine ganz entsprechende Nachsicht findet man auch in der Eskimostation.[70] Wenn ein Mord begangen wird, so wird er häufig als Unfall betrachtet.[71] Die Individuen, die durch ihre Gewalttätigkeit gefährlich sind, werden als Verrückte angesehen, und wenn man sie tötet, dann in dieser Eigenschaft.[72] Die einzige Sanktion, die im Innern einer Station, zumindest in Grönland, zur Anwendung kommt, zeugt von einem wahrhaften Biedersinn: Es ist das berühmte »Gesangsduell«, der Tanz zu einer Trommel[73], bei dem die beiden Gegner, Kläger und Beklagter, abwechselnd in gereimten Versen und mit Refrains einander mit Beschimpfungen überhäufen, bis der Einfallsreichtum des einen den Sieg über den anderen davonträgt. Die Achtung der Anwesenden ist der einzige Lohn, ihre Mißbilligung die einzige Strafe, die dieses einzigartige Urteil sanktioniert.[74] Die Winterstation der Eskimos ent-

[69] Z. B. *Murdoch,* S. 420; vgl. Simpson, »Observations on the Western Eskimos«, a. a. O., S. 252; *Parry,* S. 529 (Iglulik); Woolfe, in: *Porter,* S. 135; Wells und Kelly, *English Eskimoish Dictionary,* S. 19. Den letztgenannten Autoren scheint das Phänomen der ehelichen Treue im Widerspruch zu dem Frauentausch zu stehen, dieser Widerspruch existiert jedoch nicht.

[70] Rink, *T.T.,* S. 34 ff.; *The Eskimo Tribes,* S. 24; *Nelson,* S. 293; Schanz, in: *Porter,* S. 103; Boas, *C.E.,* S. 582; *E.B.L.,* S. 116; *The Life of Rev. Peck,* S. 32.

[71] Rink *T.T.,* S. 35, 36. Es wird ausdrücklich gesagt, daß die Bedrohung eines »housemate« nicht mit Blutrache strafbar ist (dagegen jedoch verschiedene Erzählungen, Nr. 30, 38, etc.). Vgl. Hanbury, *Sport and Travel,* S. 46. Tyrell, erwähnt eine Regel (Labrador? Chesterfield Inlet?), die den Mörder verpflichten würde, die Familie des Opfers einfach zu adoptieren: *Across the Sub-arctics of Canada,* S. 170; wir glauben, daß hier eine Verwechslung mit dem indianischen Brauch vorliegt. Siehe jedoch Boas, *E.B.L.,* S. 118, eine Tatsache, die den Irrtum veranlaßt haben könnte.

[72] Beispielsweise in Erzählungen, Rink, *T.T.,* Nr. 22. Angutisugssuk, etc. Boas, *E.B.L.,* S. 72.

[73] Egede, *Nye Perlustration,* 1. Ausg., S. 43; *Perlustr.,* S. 86; *Cranz,* Buch III, 3, 23; Rink, *T.T.,* S. 33, 67; *Holm,* S. 157 ff. (Angmagssalik), Erzählung Nr. 47 ff.; Rasmussen, *Nye Mennesker* (Kap York und Smith-Sund).

[74] Vgl. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe,* Leiden 1894, Bd. 2, S. 67. Nach Tylor, »Scandinavian Culture ...«, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain,* Bd. 13, 1884, S. 268, wären die Gesänge skandinavischen Ursprungs. Das ist möglich, schwerlich läßt sich jedoch behaupten, daß der in Alaska öffentlich zum Ausdruck gebrachte Tadel (vgl. *Nelson,* S. 293), was bis zur Vollstreckung des Urteils geht, europäischen Ursprungs seien. Eine ähnliche Institution kann den grönländischen

spricht also auf wunderbare Weise der arabischen Definition des Clan: *Der Bereich, in welchem es keine Blutrache gibt.*[75] Selbst die öffentlichen Verbrechen werden im allgemeinen nicht anders als mit moralischen Strafen belegt. Abgesehen vom Schadenszauber[76], der eher den Leuten einer Nachbarstation zugeschrieben wird[77], gibt es, soviel wir sehen, keine Verbrechen, die auf eine andere Weise sanktioniert würden. Selbst die schweren Vergehen gegen rituelle Verbote, von denen einige für eine Bedrohung des Lebens der Gesellschaft gehalten werden[78], werden, in den zentralen Regionen[79] nicht anders als mit dem Geständnis, dem Bekenntnis und der auferlegten Buße bestraft. Diese extreme Milde des Repressionssystems ist Beweis für die familiäre Intimität, die im Innern der Gruppe herrscht.

Diese Intimität steht in sehr deutlichem Gegensatz zu der Isolierung, in welcher sich die benachbarten Stationen zueinander halten. Die *place-fellows* hatten die Pflicht, ihre Toten zu rächen, wenn der Angreifer einer anderen Lokalität angehörte.[80] Die Erzählungen zumindest schildern wortreich lange, in Grönland von einer Station zur anderen sich hinziehenden Blutfehden.[81] Ebenso wird berichtet, daß es früher nahezu in der ganzen Ausdehnung von Baffinland und der nordöstlichen Hudson-Bai wirkliche Kriege gab.[82] In Ostgrönland soll sogar laut Holm und Hanserak eine Art beständige Feindschaft und Mißachtung zwischen den Stationen der verschiedenen Fjorde geherrscht haben.[83] Zu den Empfangszeremonien für Fremde

Brauch durchaus hervorgebracht haben. Andererseits gibt es andere, speziell eskimoische Entsprechungen: Siehe z. B. Franklin, *Narrative of a Second Expedition to the Shores of the Polar Sea,* London 1828, S. 182 ff., S. 197. Vgl. Tyrrell, *Across the Sub-arctics,* S. 132; Gilder, *Schwatka's Search,* S. 245.

[75] Vgl. *Cranz,* Buch III, 4, 33.

[76] Rink, *T.T.,* S. 34, 35; *Holm,* S. 58; *Nelson,* S. 430.

[77] Rink, ebd.

[78] Boas, *E.B.L.,* S. 121 ff.; s. jedoch eine Anekdote bei Rasmussen, *Nye Mennesker,* S. 31, über die Tochter eines *angekok* auf Baffinland, die von ihrem Vater wegen der Verletzung eines Tabus, die sie nicht gestanden hatte, verstoßen wurde.

[79] Boas, a. a. O.

[80] *Rink, T.T.,* S. 34; *Nelson,* S. 291 ff., ein auffälliger Ritus; Wells und Kelly, *English Eskimoish Dictionary,* S. 24 (Kriegserklärung?); Wrangell, *Statistische ... Nachrichten,* S. 132 (Wassilieff).

[81] Rink, *T.T.,* S. 35; vgl. Erzählungen S. 235, 174, 175; S. 206, 207, vgl. S. 211; dagegen S. 357, 358. Vgl. Lorentzen, »Eskimoernes Indvandring«, *Meddel.,* Bd. 26, 1904 (nördliche Stämme im Gegensatz zu den Stämmen des Südens).

[82] Boas, *C.E.,* S. 465; *E.B.L.,* S. 116, Erzählungen Nr. 72 ff., Kumlien, *Contributions to the Natural History of Arctic America,* S. 12; *Klutschak,* S. 228.

[83] *Holm,* S. 87; *Hanserak's Dagbog,* S. 45.

in Grönland[84], in Baffinland und in Prince-William-Land[85] und früher auch in Alaska[86] gehörten regelmäßig Kriegsräte. Und man berichtet, sicherlich nicht ganz ohne Übertreibung, daß beim Besuch einer Gruppe auf einer benachbarten Station das geregelte Duell und das gewalttätige Spiel[87], das zwischen zwei ausgewählten Kämpfern stattfand, mit dem Tod eines der beiden Kämpfer endete.

Ein noch besserer Beweis dafür, daß zwischen den Angehörigen einer selben Station eine wahrhafte Verwandtschaft besteht, ist der Brauch des Frauentausches.[88] Man weist bei fast allen Eskimogesellschaften auf ihn hin. Dieser Tausch wird im Winter zwischen allen Männern und allen Frauen der Station vollzogen. In einigen Fällen, beispielsweise in West-Grönland, war der Tausch früher eingeschränkt[89] auf die verheirateten Paare. Die verbreitetste Regelung ist jedoch die, daß alle heiratsfähigen Individuen daran teilnehmen. Gewöhnlich steht diese Praxis im Zusammenhang mit den kollektiven Winterfesten[90]; gelegentlich jedoch, namentlich

[84] Rink, *T.T.*, S. 157, Erzählungen Nr. 39 und 40.

[85] Boas, *C.E.*, S. 465, 609; *E.B.L.*, S. 116; vgl. *Klutschak*, S. 67 ff., Schwatka, in: *Science*, Bd. 4, 1898, S. 545.

[86] *Nelson*, S. 294 ff.

[87] Boas, *C.E.*, S. 609; *E.B.L.*, S. 609; vgl. die Erzählungen in Rink, *T.T.*, S. 211, 226 (blutiges Ende eines Ballspiels).

[88] Über die allgemeine Verbreitung des Frauentausches bei den Eskimo, siehe Richardson, *Polar Regions*, S. 319; *Murdoch*, S. 413.

[89] Egede, *Perlustr.*, S. 78; Paul Egede, *Dictionarium*, zum Wort *malliserpok*, S. 100. Wenn Cranz in seiner Beschreibung dieses Brauchs nicht erwähnt, so wegen seiner apologetischen Neigungen, er erwähnt jedoch ein »Lampenlöschen« für die Jagd auf den Wal (III, 5, 43), und im Bericht über die Missionen würden sich andere Spuren finden lassen, z. B. 1734, in der englischen Ausgabe, *History of Greenland*, Bd. 2, S. 70. Sehr auffällig ist, daß Rink weder davon spricht, noch uns eine Erzählung hinterlassen hat, die sich eigentlich darauf bezöge, mit Ausnahme vielleicht der bei den Eskimos allseits verbreiteten Geschichte von der Sonne und vom Mond, *T.T.*, S. 326, die von einem Inzest handelt, der in den, unserer Ansicht nach, ursprünglichsten Versionen immer in einem *Kashim* und natürlich im Laufe von Zeremonien der Lampenlöschung vollzogen wird. Vgl. die Bibliographie dieser Erzählung bei Boas, *E.B.L.*, S. 359; zu ergänzen: Thalbitzer, *A Phonetical Study*, S. 275, sehr wichtig, beweist, daß die Szene sich durchaus so wie wir sagen abspielt; Rasmussen, *Nye Mennesker*, S. 194.

[90] Siehe oben S. 246, Anm. 19; vgl. Petitot, *Grands Esquimaux*, S. 166; *The Life Rev. Peck*, S. 55, 242; im Anschluß an jede *angekok*-Zeremonie (Kinipetu); Boas, *E.B.L.*, S. 158, 139; *Klutschak*, S. 210; *Turner*, S. 200, 178. Die einzige Ausnahme, die einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist der Stamm

in Grönland, hat sie sich selbständig gemacht. Dort, vor allem aber in den Gegenden, die nicht unter christlichem Einfluß gestanden haben, ist dieser alte Brauch ganz und gar lebendig geblieben. Zu einem bestimmten Zeitpunkt verlöschen die Lampen und es spielen sich wirkliche Orgien ab.[91] Wir sind nicht gut darüber unterrichtet, ob bestimmte Frauen bestimmten Männern zugewiesen werden[92], außer in zwei Fällen, die jedoch höchst typisch sind. Bei den Maskenfesten am Cumberland-Sund[93], von denen bereits die Rede war, verbindet eine der Masken, die die Göttin Sedna repräsentiert, Männer und Frauen, ohne auf ihre Verwandtschaft Rücksicht zu nehmen, einzig *nach ihrem Namen*. Darunter ist zu verstehen, daß Männer und Frauen so vereint werden, wie in früheren Zeiten die mythischen Ahnen verbunden waren, deren Namen sie gegenwärtig tragen und deren lebende Repräsentanten sie sind. Dieselbe Tatsache wird für Alaska bezeugt[94] und scheint auch anderswo nachgewiesen. In diesem Augenblick verschwindet also die gesamte Organisation der eingeschränkten Familie und des Hauses mit ihrer gewöhnlichen Regelung der sexuellen Beziehungen: alle diese besonderen Gruppen haben sich in der totalen Gruppe, welche die Station bildet, verloren, und ihre für einen begrenzten Zeitraum wiederhergestellte mythische Organisation löscht alles übrige aus. Einen Augenblick lang, so kann man sagen, hat der Clan in seinem ganzen Amorphismus[95] die Familie aufgezogen.

Außer diesen allgemeinen Tauschvorgängen, die zwischen allen Angehörigen der Gruppe statthaben und die eher sexuelle Riten sind, gibt es andere, mehr oder weniger beständige Tauschakte, die zwischen Einzelnen und aus besonderen Gründen vorgenommen werden.[96] Einige werden im

auf Point Barrow, wo Murdoch vergeblich (vielleicht unzureichend) danach geforscht hat, s. *Murdoch*, S. 375. Der Brauch des zeitweiligen Tauschs wird dort jedenfalls praktiziert, und Murdoch setzt ihn mit dem sexuellen Kommunismus gleich, ebd. S. 415.

[91] Die Verbote sexueller Beziehungen zwischen Blutsverwandten scheinen respektiert zu werden (*Holm*, S. 98, vgl. das schon zitierte Märchen von dem Mond und der Sonne.).

[92] Wrangell, *Statistische und ethnographische Nachrichten*, spricht von der Art, wie die alten Frauen sich anbieten (Unterer Yukon), aufgrund entfernter Verwandtschaften. Der Sachverhalt ist jedoch vielleicht derselbe wie der weiter unten zitierte.

[93] Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 323; *Life of Rev. Peck*, S. 41; Boas, a. a. O., S. 457 und 459.

[94] *Nelson*, S. 379 (Ikogmiut), vgl. S. 494.

[95] Unter diesem Gesichtspunkt läuft der augenblickshafte Austausch auf dasselbe hinaus, vgl. *Murdoch*, S. 419; vgl. *Porter*, S. 39.

[96] Siehe *Porter*, S. 103 (Weber); Wells und Kelly, *English Eskimoish Dictio-*

Winterhaus praktiziert[97], andere werden vor der Zerstreuung im Juni[98] im Blick auf die Sommerzeit abgeschlossen; die zuletzt genannten Tauschhandlungen werden von einem Austausch von Geschenken begleitet.[99] Der eine wie der andere scheinen jedoch nur zwischen Leuten von einer einzigen Station stattzufinden. Am Smithsund[100] sind sie während der ersten Ehejahre sehr zahlreich und können infolgedessen nur zwischen bestimmten Individuen vorgenommen werden[101]; später vollziehen sie sich während kurzer Perioden zwischen beliebigen Angehörigen jener Art »einziger Familie«[102], welche der Stamm von Kap York darstellt. Alaska ist die einzige Region, wo man über Tauschhandlungen zwischen Bewohnern verschiedener Stationen berichtet.[103] Die Ausnahme bestätigt jedoch die Regel. Die Männer, die einen solchen Tausch vorgenommen haben, werden dadurch zu Adoptivbrüdern, und die ausgetauschten Frauen werden die eine als Schwester der anderen angesehen, und ebenso verhält es sich mit den Kindern, die aus diesen Verbindungen hervorgehen.[104] Die Beziehungen, die so hergestellt werden, sind in jeder Hinsicht mit jenen identisch, die aus natürlicher Verwandtschaft resultieren.[105] Damit ist also ein weiterer Beweis gegeben, daß die Gruppen, in welchen sexueller Kommunismus praktiziert wird, Gruppen von Verwandten sind, weil er selbst dort, wo die Beteiligten Fremde sind, zwischen ihnen ein Verwandtschaftsband schafft.

Das einzige Merkmal schließlich des Clan, welches der Station mangelt, ist die Exogamie. Es trifft zu, daß Nansen[106] geglaubt hat, daß die Sta-

nary, S. 19; *Murdoch*, S. 413; *Parry*, S. 300 (Anekdote vom *angekok* Tollemak); Lyon, S. 354 (berichtet vom Tausch der Schwestern, durchaus möglich), etc.

[97] Siehe Lyon, a. a. O.

[98] *Parry*, S. 530; *Murdoch*, S. 413, 419; Boas, *C.E.*, S. 579; Kumlien, *Contributions . . .*, S. 42; *Life of Rev. Peck*, S. 55.

[99] Der *angekok* scheint sogar ein Sonderrecht zu haben (Anekdote bei *Parry*, S. 300, vgl. *Turner*, S. 200).

[100] Peary, *Northward over the »Great Ice«*, Bd. 1, S. 497; Kroeber, *The Eskimo of Smith Sound*, S. 56.

[101] Peary, ebd.; Rasmussen erwähnt dieses Detail in seiner ausgezeichneten Schilderung des Frauentausches nicht, *Nye Mennesker*, S. 64.

[102] Kane, *Arctic Explorations*, Bd. 2, S. 211.

[103] *Nelson*, S. 493; *Porter*, S. 103 (die natürlich die Tauschhandlungen innerhalb einer Sation nicht ausschließen, und die im übrigen zu denselben Rechten führen), vgl. Wells und Kelly, *English Eskimoish Dictionary*, S. 29.

[104] *Nelson*, ebd.

[105] In Grönland werden dieselben Ausdrücke wie für die natürliche Verwandtschaft gebraucht. Die amerikanischen Zensusbeamten sind der Ansicht, daß die Mischung des Bluts und der Rechte solche Ausmaße angenommen hat, daß die Aufstellung von Stammbäumen nahezu unmöglich ist.

tionen in Angmagssalik alles exogame Clans waren, doch scheint diese Beobachtung bedauerlicherweise nur auf Angaben von Holm zu fußen, die sich auf das Haus und nicht auf die Station beziehen. Andere Dokumente Holms, unter anderem die genealogische Tafel einer Familie, die in den verschiedenen Stationen dieses Fjordes Repräsentanten hat, beweisen außerdem, daß man durchaus innerhalb der Station, die man bewohnt, heiraten kann.[107] Richtig ist, daß die Heirat zwischen all den Individuen verboten sein könnte, die aus ein und derselben Station gebürtig sind, und nur dann erlaubt wäre, wenn man eine andere Station bewohnt als die, in welcher man geboren wurde. Jedenfalls aber ist es auffällig, daß der einzige Autor, der uns bei den Eskimos von einem totemistischen Clan im eigentlichen Sinn gesprochen hat, die Exogamie nicht erwähnt.[108]

Im Zusammenhang also mit dem häuslichen Leben wie im Zusammenhang mit dem religiösen Leben ist also der Gegensatz zwischen dem Winter und dem Sommer so stark ausgeprägt wie nur möglich. Im Sommer hat die Eskimofamilie keinen größeren Umfang als unsere gegenwärtige Familie. Im Winter wiederum ist dieser kleine Familienkreis in viel umfassenderen Gruppierungen aufgegangen; es bildet sich ein anderer Typus häuslichen Lebens und beansprucht den Vorrang: die Großfamilie des Langhauses und diese Art Clan, den die Station bildet. Man könnte fast von zwei verschiedenen Völkern sprechen und man könnte die Eskimos in zwei verschiedene Rubriken klassifizieren, wenn man nichts anderes als diese beiden rechtlichen Strukturen ihrer Gesellschaft berücksichtigen würde.

3. Wirkungen auf die Güterwelt

Die wirklichen Rechte sind vielleicht einem noch viel bedeutsameren jahreszeitlichen Wandel unterworfen als die persönlichen Rechte und Pflichten, und dies aus zwei Gründen. Einerseits sind in den verschiedenen Jahreszeiten verschiedene Dinge in Gebrauch; die Geräte und Konsumgegenstände sind im Winter und im Sommer gänzlich andere. Zweitens variieren die Interessenbeziehungen, die sich zwischen den Individuen knüpfen, in ihrer Zahl und Natur nicht minder.[109] Einer doppelten Morphologie und einer doppelten Technologie entspricht also ein doppeltes Eigentumsrecht.

Im Sommer leben die Einzelnen und die eingeschränkten Familien iso-

[106] *Eskimoleben*, S. 146, vgl. S. 204, Nr. 1. Vgl. eine unklare Angabe bei *Klutschak*, S. 234.

[107] Siehe oben, S. 254, Anm. 58.

[108] Nelson spricht jedoch davon im Zusammenhang mit den Unalit. Sehr bemerkenswert ist, daß bei den Maskenfesten der Nachbarstämme (Ahpokagamiut, Ikogmiut) der Tausch der Frauen ohne Rücksicht auf die Verwandtschaft vollzogen wird. *Porter*, S. 103; *Nelson*, S. 379, vgl. S. 494.

[109] Vgl. Rink, *T.T.*, S. 28.

liert in ihren Zelten; bestenfalls versammeln sie sich vorübergehend an gemeinsamen Lagerplätzen; die Jagd wird, mit Ausnahme des Walfangs, nicht gemeinsam unternommen, und jeder kühne Fischer oder wagemutige Jäger trägt seine Beute zu seinem Zelt, wo er sie in seinem Schlupfwinkel vergräbt, ohne irgend jemandem Rechenschaft schuldig zu sein.[110] Der Einzelne unterscheidet sich also ebenso stark wie die Kleinfamilie. So sehen wir sich deutlich zwei Kreise von Dingen, und nur zwei, bilden: Der eine umfaßt die vom Individuum zu seinem Eigentum gemachten Dinge, der andere die Dinge, die die kleine familiale Gruppe sich aneignet.[111]

Individuelle Güter sind die Kleider und die Amulette, außerdem das Kajak und die Waffen, die natürlich ausschließlich Besitz der Männer sind. Die Frau besitzt im allgemeinen die Lampe [112] der Familie, die Speck-steingefäße und alle Geräte. Alle diese Haushaltsgegenstände sind auf eine magisch-religiöse Weise an die Person geknüpft.[113] Man weigert sich absolut, sie zu borgen, zu schenken oder zu tauschen, sobald sie einmal in Gebrauch genommen sind.[114] Man begräbt sie mit dem Toten.[115] Einige dieser Gegenstände, vor allem die Waffen, tragen in Alaska, vielleicht aber nahezu überall, Besitzzeichen.[116] Diese Zeichen haben eine doppelte

[110] Vgl. *Cranz*, Buch III, 3, 22; *C.E.*, S. 577.

[111] Zum folgenden, das sich eher auf Grönland bezieht, vgl. Dalager, *Grönlandske Relationer;* Egede, *Perlustr.*, S. 81 (weniger genau); *Cranz*, Buch III, 3, 25, im Anschluß an Dalager; Rink, *T.T.*, S. 10 ff., 22 ff. Es scheint so, als beriefen sich alle dänischen Autoren auf eine ein für alle mal von Dalager, Egede und den Herrnhuter Brüdern zu Anfang der europäischen Besiedlung geschaffene Kodifizierung; *Cranz*, Buch X, 4–6 (vgl. die Berichte aus Neu Herrnhut von 1746 und 1750); Cranz, *History of Greenland*, Bd. II, S. 88, 142; Nordenskiöld, *Den Andra Dicksonska Expedition*, S. 500 ff. und Nansen, *Eskimoleben*, S. 106, tun nichts weiter, als die Aussagen der anderen dänischen Autoren zu wiederholen.

[112] Jedenfalls nimmt sie sie, bei den Zentral- und West-Eskimos, im Falle der Scheidung mit.

[113] Rink, *T.T.*, S. 30; *Holm*, S. 118; *Nelson*, 137.

[114] *Cranz*, Buch III, 3, 25.

[115] Bei keinem der Autoren, die über die Eskimos gesprochen haben, haben wir eine Ausnahme dieser Regel kennengelernt. Wir verzichten daher auf Belege.

[116] Über die Eigentumszeichen und ihre Verbreitung, F. Boas, »Property Marks of Alaskan Eskimo«, *American Anthropologist*, N. S., Bd. 1, 1898 S. 602 ff., W. J. Hoffmann, »The Graphic Art of the Eskimo«, *Report of the U.S. National Museum, 1895*, Washington 1897, S. 720 ff. Die Verbreitung der Eigentumszeichen reicht sicher über den Mackenzie hinaus, Petitot, *Grands Esquimaux*, Boas gibt an, sie auf Baffinland und Nordwesten der Hudson-Bai nicht zu kennen (s. dagegen *E.B.L.*, S. 94). Doch ohne daß man Zeichen im eigentlichen Sinne annehmen müßte, ist es gewiß, daß ein so präzises Jagdrecht

Funktion: Sie erlauben die Gegenstände wiederzuerkennen, die mit ihnen versehen sind, und sie halten einen Teil der magischen Kraft ihres Eigentümers fest.[117] Jedenfalls ist das Ding ein Teil des Individuums, das sich im Falle von Verkauf oder Tausch von ihm nicht trennt, ohne ein Stück davon zu behalten[118] oder es beleckt zu haben[119]. Dank dieser Vorsicht können sie sich von ihm trennen, ohne befürchten zu müssen, daß der Käufer durch die Vermittlung des Dinges eine schädliche Macht über sie ausübt. Es ist dabei übrigens bemerkenswert, daß diese Identifikation der Person und der Sache auf Gegenstände beschränkt ist, die von Eskimos hergestellt wurden.[120]

Der Kreis der Güter, die der eingeschränkten Familie gehören, ist begrenzter. Sie besitzt keinerlei unbewegliches Gut, sondern nur eine kleine Anzahl beweglicher Güter. Selbst die Lampe ist eher Eigentum der Frau.[121] In Wahrheit hat diese Gruppe nichts zueigen als das Zelt, die Decken und den Schlitten.[122] Das Boot der Frauen, der *Umiak*, mit dem man das Zelt transportiert und mit dessen Hilfe die Wanderungen im Sommer und die Jagd auf große Walfische unternommen werden, gehört vielleicht zur selben Kategorie; vielleicht gehört es aber auch eher den Familien, wie sie sich im Winter gruppieren.[123] Jedenfalls tritt klar hervor, daß die Ausstattung der kleinen Familie sich ausschließlich auf das Sommerleben bezieht und einzig auf den Teil des Sommerlebens, welcher auch im Winter fortbesteht. Unbestreitbar tritt jedoch das Recht der Familie bei all dem hervor, was Gegenstand des Verzehrs ist. Der Jäger bringt alles, was er gefangen hat, zum Zelt, so weit er davon entfernt und so verhungert er sein mag.[124] Die Strenge, mit der diese moralische Regel beachtet wird, ruft die Bewunderung der Europäer hervor. Das Wild und die Produkte, die man aus ihm gewinnen kann, gehören nicht dem Jäger, sondern der Familie, gleichgültig, wer der Jäger auch sein mag. Dieser bemerkenswerte Altruismus kontrastiert im übrigen auf befremdliche Weise der Kälte und Gleichgültigkeit,

wie das der Eskimos (siehe unten, S. 270) nicht angewendet werden könnte, wenn nicht jeder Jäger beweisen könnte, daß die Waffe ihm gehörte, vgl. Dalager in: *Cranz*, Buch III, 3, 25.

[117] Vgl. *Nelson*, S. 323 ff. (Macht des Totem).

[118] *Nelson*, S. 438; vgl. den Bericht eines Leutnant Chappel, in *Voyage to Hudson's Baye*, S. 65.

[119] *Lyon*, S. 21, vgl. *Voyage to Hudson's Bay*, S. 55.

[120] Anekdote bei Nansen, *Eskimoleben*, S. 91. Die (europäischen) Skier sind den gewöhnlichen Regeln nicht unterworfen.

[121] Sie wird mit ihr zusammen begraben, Boas, *C.E.*, S. 580.

[122] Vgl. Rink, *T.T.*, S. 30; *Turner*, S. 105; Boas, *C.E.*, S. 541.

[123] Rink, *T.T.*, S. 28, 23.

[124] Beispiel bei Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 1, S. 250.

die man Verwundeten oder Kranken gegenüber zeigt[125]; man läßt sie im Stich, sobald sie nur unfähig sind, der Familie bei ihren Wanderungen zu folgen.[126]

Ganz anders ist das Recht des Winters. Dem individuellen oder engen familiären Egoismus tritt ein umfassender Kollektivismus gegenüber.

Die gemeinschaftliche Ordnung tritt zunächst an den unbeweglichen Dingen in Erscheinung. Das Langhaus ist nicht das Eigentum irgendeiner der Familien, die es bewohnen, sondern der versammelten *housemates*. Es wird auf gemeinsame Kosten erbaut und repariert.[127] Es sieht sogar so aus, als bestünde Kollektiveigentum am Boden.

Bei den Dingen, die Gegenstand des Verzehrs sind, beschränkt sich der Kollektivismus nicht wie im Sommer auf die Kleinfamilie, sondern dehnt sich auf das ganze Haus aus. Das Wild wird gleichmäßig zwischen allen Bewohnern geteilt.[128] Die Sonderwirtschaft der eingeschränkten Familie verschwindet vollkommen. Weder bei dem, was sie auf der Jagd fängt, noch bei den Anteilen, die sie erhält, hat sie das Recht, Rücklagen zu bilden, die nur ihr selbst zugutekommen. Die Vorratslager draußen ebenso wie die gefrorene und in weit entfernte Verstecke gebrachte Beute sind unaufteilbare Dinge. Ältere Vorräte und neue werden nach Maßgabe der gemeinsamen Bedürfnisse aufgeteilt.[129]

Das gemeinschaftliche Recht behauptet sich jedoch in der Station noch stärker als im Langhaus. Hier ist der Gegensatz zwischen den individuellen und patriarchalischen Rechten des Sommers am stärksten ausgeprägt.

Zunächst gibt es ein ungeteiltes Eigentum am von der Station besessenen Boden: Niemand, nicht einmal ein Verwandter kann sich hier ohne eine

[125] Siehe hier S. 210, Anm. 75.

[126] Vgl. Erzählungen bei Boas, *E.B.L.*, S. 172, 202, 211, 239 etc.

[127] *Cranz*, Buch III, 3, 25; Rink, *T.T.*, S. 10, 23; *Holm*, S. 83 ff.; Boas, *C.E.*, S. 581 ff.; *Murdoch*, S. 85; Petitot, *Mon.*, S. XXXI; Richardson, *Polar Regions*, S. 319; *Porter*, S. 137 (Woolfe); *Petroff*, S. 125.

[128] Holm, S. 87; *Hanseraks Dagbog*, S. 51; *Cranz*, a. a. O., vgl. X, 7; Dalager, a. a. O.; Paul Egede, *Efterredninger om Grönland;* Rink, *T.T.*, S. 27 (sagt explizit, da dies die Ordnung der Winterstation ist); Nansen, *Eskimoleben*, S. 91 ff. (wiederholt Dalager und fügt einige Fehler hinzu). Am Smith-Sund scheint der Kommunismus zugleich absolut und allein auf die *Bopladsfoeller* eingeschränkt, dazu eine Anekdote bei Rasmussen, *Nye Mennesker*, S. 81; Nordenskiöld, *Den Andra Dicksonska Expedition*, S. 503; Boas, *C.E.*, S. 577; Hall, *Life with the Esquimaux* Bd. 2, S. 290; *Klutschak*, S. 66; Kumlien, *Contributions ...*, S. 18; Petitot, *Mon.*, S. XXXII; *Porter*, S. 103, 137, 141, etc.; (Nelson und Murdoch äußern sich zu diesem Thema nicht).

[129] *Hanseråks Dagbog*, S. 51; Rink, *T.T.*, S. 26, 27 ff., etc.

stillschweigende Zustimmung der Gemeinschaft niederlassen.[130] Wohlgemerkt ist auch der *Kashim*, wo er existiert, gleichermaßen ein gemeinsames Gut.[131]

Zweitens ist der Kollektivismus der Konsumption hier noch auffälliger als im Langhaus. Es gibt einige Stämme, bei denen nicht nur in Zeiten des Mangels, sondern jederzeit alles Wild zwischen allen geteilt wird.[132] Das Winterleben ist also ein fortwährendes gemeinschaftliches Mahl, welches die Eingeborenen einander entbieten.[133] Vor allem die Tiere von einer gewissen Größe, Walrösser oder kleine Walfische sind stets Anlaß zu einem absolut allgemeinen Festmahl und ihre Aufteilung wird in einer höchst egalitären Weise vorgenommen. Die gestrandeten oder gefangenen Walfische werden gemeinsam zerlegt; der ganze Distrikt wird eingeladen[134]; jeder nimmt, soviel er kann, und es besteht der seltsame Brauch in Grönland, daß die bei dieser Art von Beutezug einem anderen beigebrachten Wunden nicht für strafwürdig erachtet werden.[135]

Was die beweglichen Gegenstände betrifft, so erlischt das Recht, welches die Einzelnen oder die Familien an ihnen haben mögen, ohne weiteres vor einer Art latentem und diffusem Recht der Gemeinschaft. Wird ein Gegenstand geliehen, so besteht die moralische Verpflichtung, ihn zurückzugeben, doch er kann nicht reklamiert werden.[136] Die Rückgabe hat spontan zu geschehen; wenn der Gegenstand verloren gegangen ist, und sei es durch Verschulden dessen, der ihn entliehen hat, so braucht er nicht er-

[130] Rink, *T.T.*, S. 26; vgl. Dalager, a. a. O.; *Cranz*, Buch III, 3, 5; Egede, *Perlustr.*, S. 91; Boas, *C.E.*, S. 587 (eingeschränkt auf den Fall des Fremden).

[131] Nelson sagt sogar (S. 285), daß der Bau des *Kashim* von mehreren assoziierten Gruppen desselben Stammes unternommen werden kann und daß dies ihre freundschaftlichen Gefühle stärke. Simpson, »Observations on the Western Eskimo«, S. 259, die *Kashim* seien das Eigentum bestimmter Individuen (vgl. *Parry*, S. 360). Murdoch bestreitet dies, s. *Murdoch*, S. 427.

[132] Boas, *C.E.*, S. 577; Hall, *Narrative of the Second Arctic Expedition*, S. 226; *Klutschak*, S. 234.

[133] Vgl. bei Rasmussen die Geschichte des Eskimo aus Baffinland, der sagt, sein Volk habe bei dem Stamm am Smithsund einen Gemeinschaftsritus eingeführt, bei dem der Knochen in der Runde herumgereicht werde, *Nye Mennesker*, S. 32; Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 1, S. 170, Bd. 2, S. 120.

[134] Rink, *T.T.*, S. 28; oder besser, jedermann aus dem Distrikt kommt von allein; Dalager, *Grönlandske Relationer; Murdoch*, S. 438 (Point Barrow).

[135] Rink, *T.T.*, S. 29. Wir wollen damit nicht sagen, daß diese Jagd auf den Walfisch im Winter unternommen wird, noch daß die Wale in dieser Jahreszeit stranden, sondern wir sind lediglich der Ansicht, daß dieses Recht mit dem Recht der versammelten Gemeinschaft gleichgesetzt werden muß, welches kleinere Walfische betrifft und vor allem im Winter in Funktion ist.

[136] Rink, *T.T.*, S. 29 (wiederholt Cranz und Dalager, a. a. O.).

setzt zu werden.[137] So erklärt man sich, daß unter diesen Umständen Diebstahl nur selten vorkommt; er ist fast unmöglich.

Doch das ist nicht alles. Vor allem in Labrador, in Grönland und in den zentralen Regionen, ist es eine allgemeine Regel, daß eine Familie nicht mehr als eine begrenzte Menge von Reichtümern besitzen darf.[138] In ganz Grönland ist es üblich, daß die Reichen, wenn die Ressourcen eines Hauses die als normal angesehene Menge überschreiten, dazu verpflichtet sind, den Armen etwas abzutreten. Rink berichtet, daß die Bewohner einer Station eifersüchtig darüber wachen, daß niemand mehr als die anderen besitzt.[139] Tritt der Fall ein, so fällt der willkürlich festgesetzte Mehrbetrag an die zurück, die weniger haben. Dieser Greuel vor der *Pleonexie* ist auch in den Zentral-Regionen sehr stark entwickelt.[140] Er tritt besonders durch rituellen Geschenktausch anläßlich der Sednafeste hervor[141]; Geschenke, die den toten Ahnen gleichen Namens gemacht werden[142], Austeilung an die Kinder[143], an Besucher, etc.[144] Die Verbindung dieses Ritus mit den Bräuchen der Indianer des Nordwestens führt bei den Stämmen Alaskas zu einer Institution, die nicht identisch, jedoch analog mit dem Potlatsch[145] der Indianerstämme ist. Die meisten Dörfer dieser Region besitzen so etwas wie Häuptlinge[146], deren Autorität übrigens nur unklar umrissen ist, und jedenfalls eine bestimme Anzahl von wohlhabenden und einflußreichen Männern. Die Gemeinschaft ist jedoch neidisch auf ihre Macht, und der Häuptling bleibt nicht Häuptling oder auch der Reiche bleibt nicht reich und mächtig, wenn er nicht periodisch seine Güter verteilt. Allein das Wohlwollen seiner Gruppe erlaubt ihm diese Akkumulation und nur durch Vergeudung kann er dieses Wohlwollen erwerben. Abwechselnd also genießt er seinen Reichtum und sühnt dafür, und die Sühne ist die Bedingung des Genusses. Nelson berichtet sogar von Häuptlingen, die ermordet wur-

[137] Rink, ebd., vgl. *Nelson*, S. 294.

[138] Rink, *T.T.*, S. 30 (Labrador); siehe Stearns, *The Labrador*, S. 256; Zentral-Eskimos: *Parry*, S. 530; *Lyon*, S. 302, 348, 349 (es gibt einen kleineren Beobachtungsfehler, doch die Bemerkung, daß der Neid das Gefühl der Gemeinschaft ist, ist durchaus treffend).

[139] Rink, *T.T.*, S. 27.

[140] Boas, *C.E.*

[141] a. a. O., hier S. 246 und ff.

[142] a. a. O., hier S. 245, Anm. 17 und 18, und S. 260, Anm. 93 und 94; vor allem Wrangell, *Statistische und ethnographische Nachrichten*, S. 132; *Porter*, S. 138, 141.

[143] Boas, *C.E.*, S. 605; *E.B.L.*, S. 184.

[144] Siehe unten, S. 269.

[145] Der Vergleich bei *Porter*, S. 106 (Weber); Wells und Kelly, *English Eskimoish Dictionary*, S. 28.

[146] *Nelson*, S. 303 ff.

den, weil sie zu reich waren.[147] Außerdem wird diesen Tauschakten, dieser Umverteilung eine geheimnisvolle Wirksamkeit zugeschrieben: sie sind notwendig, damit die Jagd ergiebig ist; ohne Großzügigkeit kein Glück.[148] Dieser ökonomische Kommunismus des Winters steht in auffallender Parallele zu dem sexuellen Kommunismus derselben Jahreszeit und er zeigt, einmal mehr, zu welchem Grad moralischer Einheit die Gemeinschaft der Eskimos zu dieser Zeit gelangt.

4. Rückwirkung der einen Rechtsordnung auf die andere

So gegensätzlich diese beiden moralischen und rechtlichen Ordnungen auch sein mögen, so hören sie doch nicht auf, allein dadurch aufeinander einzuwirken, daß sie einander in ein und derselben Gesellschaft ablösen, und daß es dieselben Menschen sind, die an ihnen teilhaben. Der Eskimo kann während des Winters die Gewohnheiten und die Art und Weise zu sehen und zu handeln nicht ablegen, die er sich während des Sommers angeeignet hat und umgekehrt. Es ist also ganz natürlich, daß etwas von den Sitten und Institutionen der einen Jahreszeit in die folgende hinüberreicht und umgekehrt.

So verschwindet die eingeschränkte Familie des Sommers nicht völlig im Langhaus. Die verschiedenen Familien, die dort zusammengedrängt sind, bewahren einen Teil ihrer Individualität. Das Haus gehört ihnen allen gemeinsam, aber jede besitzt darin einen unterschiedenen Platz: Im Grönlandhaus sind die Familien durch Trennwände voneinander getrennt [149]; im Haus im Westen hat jede ihr Abteil [150]; im Schneehaus der Zentral-Eskimos hat jede ihre Seite des Iglu oder ihren eigenen kleinen Iglu [151]; jede hat ihre Lampe, auf der das Essen gekocht wird; jede hat die Freiheit, die andern während der Periode zu verlassen oder sich mit ihnen zusammenzuschließen, wenn die Eskimos ihre Winterquartiere aufgeben oder beziehen [152].

Eine andere Institution, die sicherlich denselben Ursprung hat, ist die der

[147] *Nelson*, S. 305; vgl. *Jacobsen's Reise*.

[148] Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 320, sagt ausdrücklich, (und dies würde vielleicht besser als jede Hypothese der Potlatsch selber erklären): »Der Geschenktausch hat zum Ergebnis, daß ein Übermaß an Reichtum produziert wird.«

[149] Siehe oben S. 215, Anm. 16 und 17.

[150] Siehe oben a. a. O., und S. 216 ff.

[151] Vgl. S. 219–220; über die internen Familienverhältnisse, siehe *Parry*, S. 534; *Lyon*, S. 351.

[152] Dagegen: *Cranz*, Buch III, 3, 25; dort heißt es, daß der Einzug in das Winterhaus immer gleichzeitig vollzogen wird.

Adoption.[153] Die Eskimos gehören zu den Völkern, bei denen die Praxis der Adoption am weitesten getrieben wurde[154]; sie wäre nun weder möglich noch nützlich, wenn die Gemeinschaftlichkeit des Winters das ganze Jahr anhielte. Einerseits würden dann die verwaisten Kinder in ihrer Eigenschaft als Mitglieder der großen egalitären Familie von der gesamten Gemeinschaft großgezogen, während uns im Gegenteil die Texte und Erzählungen[155] im ganzen Eskimogebiet einhellig die traurige Lage der Waisen schildern. Andererseits, wenn die eingeschränkte Familie nicht periodisch an die Stelle der großen Familie treten würde, gäbe es keinerlei Grund dafür, daß die kinderlos gebliebenen Verheirateten sich um ihr künftiges materielles[156] wie moralisches Schicksal sorgten; sie würden keinerlei Bedürfnis verspüren, sei es einen jungen Verwandten oder einen Fremden zu adoptieren, um für ihre Existenz im Alter und später für den Kult ihrer Seele vorzusorgen.[157]

Umgekehrt hat die Winterfamilie Rückwirkungen auf die Sommerfamilie und die Moral der einen auf die Moral der anderen. Im Langhaus lebt der Eskimo nackt und ebenso nackt lebt er im Zelt, so kalt es dort ist, und ebenso ist ihm jegliche Scham unbekannt.[158] Trotz der Isolierung und des Individualismus der Sommerfamilie wird dort ein sehr großzügiges Gastrecht praktiziert[159], ohne Zweifel eine Erinnerung an das intensive kollektive Leben des Winters. In bestimmten Fällen wird dem Gast sogar erlaubt, das familiäre Lager zu teilen.[160] Dieses Recht scheint außerdem in beson-

[153] Über die Adoption allgemein, s. Steinmetz, »De Fosterage«, *Tijdschrift der Nederlandse Gesellschaft voor Ardrijkskunde*, 1891; die Verhältnisse bei den Eskimos werden erwähnt.

[154] *Lyon*, S. 303; *Life of Rev. Peck*, S. 55. Aus den von *Holm*, S. 183, veröffentlichten Listen von Hanserak geht eindeutig hervor, daß die Mehrzahl der Familien auf diese Weise zumindest ein oder zwei fremde Elemente integriert.

[155] *T.T.*, Nr. 7 (Grönland), etc.; Holm, »Sagn og Fortaellinger«, *Meddel.*, Bd. 10, 1880; Rasmussen, *Nye Mennesker*, S. 226; *Turner*, S. 265; Boas, *C.E.*, S. 602, etc. (Zentral-Eskimos); *E.B.L.*, S. 309, etc.; Petitot, *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest*, Paris 1886, S. 8; *Nelson*, S. 510, etc. (Alaska).

[156] Das Fehlen des *provider* spielt in der Tat eine große Rolle im Leben der alten Leute, die die Ernährung durch ihre Kinder dann verlangen können, wenn sie ihnen zu folgen in der Lage sind.

[157] Siehe oben S. 252, Anm. 47; Cranz, Buch III, 4, 28, scheint anzudeuten, daß es in Grönland dieses Phänomen war, welches zur Adoption führte.

[158] Beispiel in: Hall, *Life with the Esquimaux*, Bd. 2, S. 214, 219.

[159] Dalager, *Grönlandske Relationer*, S. 96; Egede, *Perlustr.*, S. 88; Cranz, Buch III, 3, 25, III, 4, 41; *Lyon*, S. 349; Hanbury, *Sport and Travel*, S. 42 (Angebot der Frauen); Petitot, *Grands Esquimaux*, S. 142.

[160] Siehe oben S. 259 zum permanenten Frauentausch; vgl. Schanz, in: *Porter*, S. 103, über die Resultate dieser Tauschhandlungen.

derer Weise den Verwandten des Winterhauses und den Stationsgenossen zuzustehen.

Rückwirkungen derselben Art lassen sich auch hinsichtlich des Eigentumsrechts beobachten. Wir haben schon darauf hinweisen können, daß innerhalb des Langhauses jede Familie Eigentümer ihrer Lampe und ihrer Decken bleibt und jeder Einzelne Eigentümer seiner Waffen und seiner Kleidung. Darüber hinaus trägt manchmal auch die Ordnung, in welcher die Jagdbeute unter den Bewohnern des Hauses aufgeteilt wird, den Stempel des individualistischen Rechtes des Sommers. Hier [161] ist es der Jäger selbst, der die Aufteilung vornimmt, und er scheint seine Genossen eher freundlich zur Teilnahme einzuladen als ihnen pflichtgemäß ihren Anteil abzustatten. Anderswo [162] werden der Eigentümer der Jagdbeute oder die Ordnung der Teile durch eine Regelung bestimmt, die eine Art Kompromiß zwischen den beiden miteinander im Konflikt liegenden Rechten darstellt: Beispielsweise hat der Harpunier, der den letzten oder den einzigen Treffer erzielt hat, das Recht auf den Kopf der Robbe; dann folgen die anderen Jäger und schließlich die Verwandten. Anderswo wiederum besteht im Gegensatz hierzu keinerlei Beschränkung des absoluten Rechts der *housemates* auf die Beute.

Diese Rückwirkungen zeigen, daß in einer Reihe von Punkten die Ähnlichkeit, welche die beiden Ordnungen aufweisen, so etwas wie Überlebsel sind. Ohne diese Rückwirkungen wäre der Gegensatz zwischen den beiden Jahreszeiten noch viel einschneidender, und es sieht so aus, als wäre alles, was es an Individualistischem in der Eskimozivilisation gibt, ein Produkt des Sommers, und aller Kommunismus eine Erscheinung des Winters.

Doch wie immer man die relative Bedeutung dieser extremen Unterschiede und dieser wechselseitigen Einflüsse beurteilen mag, es bleibt unbestreitbar, daß das Recht der Eskimos in seiner Totalität ihrer doppelten sozialen Morphologie und nur ihr korrespondiert.

[161] Zentrale, östliche und westliche Regionen, s. o., S. 263 und Anm.; s. Boas, *E.B.L.*, S. 116, vgl. S. 211, in einer Erzählung.

[162] Grönland, die oben S. 263, Anm. 116, zitierten Texte.

V. Schluß

Das soziale Leben der Eskimos stellt sich uns also in zwei Formen dar, die einander deutlich entgegengesetzt werden können und in Parallele stehen zur doppelten Morphologie der Eskimos. Zweifellos gibt es Übergänge zwischen der einen und der anderen Form: es geschieht nicht immer in abrupter Weise, daß die Gruppe in ihre Winterquartiere zurückkehrt oder sie verläßt, und ebensowenig ist es immer nur eine einzige Familie, aus welcher das kleine Sommerlager besteht. Nichtsdestoweniger bleibt es allgemein gültig, daß die Menschen sich nach zwei verschiedenen Weisen gruppieren und daß diesen Gruppenformen zwei Rechtssysteme, zwei Moralen und zwei Arten von Hauswirtschaft und religiösem Leben entsprechen. Einer wirklichen Gemeinschaft von Ideen und Interessen in der dichten Zusammenballung des Winters und einer starken religiösen und moralischen geistigen Einheit stehen Isolierung, brüchige Sozialbeziehungen und eine extreme moralische und religiöse Armut in der Zersplitterung des Sommers gegenüber.

Man sieht, daß insgesamt die qualitativen Unterschiede, welche die beiden sukzessiven und alternierenden Zivilisationen trennen, vor allem auf quantitativen Unterschieden der sehr ungleichen Intensität des sozialen Lebens zu diesen beiden Jahreszeiten beruhen. Der Winter ist eine Jahreszeit, in welcher die stark zusammengezogene Gesellschaft sich in einem chronischen Zustand der Gärung und Überaktivität befindet.[1] Weil die Individuen enger aneinander gerückt sind, sind die sozialen Aktionen und Reaktionen zahlreicher, folgenreicher und kontinuierlicher; die Ideen werden ausgetauscht und die Gefühle verstärken und beleben einander wechselseitig; die immer aktive und in den Augen aller immer gegenwärtige Gruppe hat mehr das Gefühl ihrer selbst und nimmt auch im Bewußtsein der Individuen einen größeren Platz ein. Umgekehrt lockern sich im Sommer die sozialen Bande, die Beziehungen werden seltener und die Individuen, zwischen denen sie sich knüpfen, sind weniger zahlreich; das psychische Leben verlangsamt sich.[2] Kurz, zwischen diesen beiden Zeiten des Jahres besteht die ganze Differenz zwischen einer Periode intensiver Sozialität und einer Phase einer verkümmerten und deprimierten Sozialität. Damit ist der Beweis geliefert, daß sich das Winterlanghaus nicht allein aus technischen Gründen erklärt. Es ist offensichtlich eines der Wesenselemente der Eskimozivilisation, welches dann in Erscheinung tritt, wenn diese Zivilisation das Maximum ihrer Entwicklung erreicht und sich so umfassend wie möglich

[1] Beispielsweise die Erzählung in: Boas, *E.B.L.*, S. 235, wo alle Nächte im Kashim verbracht werden.

[2] Der Unterschied wird hervorgehoben bei Carstensen, *Arctic Life*, S. 127.

verwirklicht, während es verschwindet, wenn diese Zivilisation schwächer wird [3], und infolgedessen ist es eine Funktion dieser Gesamtzivilisation.

Das soziale Leben der Eskimos durchläuft also so etwas wie einen regelmäßigen Rhythmus. Es ist zu den verschiedenen Jahreszeiten nicht sich selbst gleich. Es hat einen Höhepunkt und einen Tiefpunkt. Wenn nun auch diese merkwürdige Alternanz sich bei den Eskimos am ausgeprägtesten manifestiert, ist sie dennoch keine Besonderheit nur dieser Gesellschaft. Die von uns beobachtete Tatsache ist von einer Allgemeinheit, wie man sie auf den ersten Blick nicht vermutet.

Zunächst gibt es im indianischen Amerika eine wichtige Gruppe von ihrerseits ganz beachtlichen Gesellschaften, die in derselben Weise leben. In erster Linie sind dies die Stämme der sogenannten Nordwest-Zivilisation [4]: Tlingit, Haida, Kwakiutl, Aht, Nootka, und sogar eine große Anzahl kanadischer Stämme, wie Hupa [5], Wintun, etc. Bei all diesen Völkern trifft man ebenfalls eine extreme Konzentrierung im Winter und eine extreme Zerstreuung im Sommer, obgleich es die doppelte Organisation technischer und wirklich zwingender biologischer Bedingungen nicht gibt; auch entsprechen dieser doppelten Morphologie häufig zwei soziale Ordnungen. Dies ist namentlich bei den Kwakiutl der Fall [6], wo im Winter der Clan verschwindet und Gruppierungen ganz anderer Art Platz macht, den geheimen Gesellschaften oder genauer den religiösen Bruderschaften, in welchen alle Edlen und Freien hierarchisiert sind; das religiöse Leben ist im Winter und das profane Leben im Sommer lokalisiert, ganz wie bei den Eskimos. Die Kwakiutl haben sogar eine sehr geglückte Formulierung, um diesen Gegensatz auszudrücken [7]: »Im Sommer, so sagen sie, ist das Heilige unten, das Profane oben; im Winter ist das Heilige oben, das Profane unten.« Bei den Hupa zeigt sich ein analoger Wandel, der früher wahrscheinlich noch ausgeprägter gewesen ist als heute. Viele Gesellschaften der Athapasken-Gruppe haben diesen selben Charakterzug, den man insgesamt von den Stämmen des äußersten Nordens, den Ingalik und Tsilkotin bis zu den Navaho der mexikanischen Hochebene findet.[8]

[3] Rink, *T.T.*, S. 80. Die Zunahme der Zahl der Häuser wird von Ryberg, a. a. O. (s. o., S. 203, Anm. c) als ein Fortschritt im europäischen Sinne betrachtet.

[4] Siehe allgemein: Niblack, »The Indians of the Northwest Coast«, *Report of the U.S. National Museum*, 1888, Kap. II.

[5] Siehe *L'Année Sociologique*, Bd. 9, 1904–1905, S. 202 [Rez. Marcel Mauss: P. E. Goddard, »Life and Culture of the Hupa« und »Hupa texts«].

[6] Boas, »The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl«, *Report of the U.S. National Museum*, 1895; vgl. Durkheim, in: *L'Année Sociologique*, Bd. 1, 1896–1897, S. 336.

[7] Boas, ebd., S. 419.

[8] Cosmos Mindeleff, »Navaho Houses«, *17th Annual Report fo the Bureau*

Die amerikanischen Gesellschaften sind jedoch nicht die einzigen, die zu diesem Typus gehören. In gemäßigten oder extremen Klimaten, wo der Einfluß der Jahreszeiten wirklich spürbar ist, gibt es zahllose Erscheinungen, die mit den von uns untersuchten in Verbindung gebracht werden könnten. Wir erwähnen nur zwei besonders erstaunliche Beispiele. Es sind dies zuerst die Sommerwanderungen der Hirtenvölker in den Gebirgsgegenden Europas, Wanderungen, durch welche die Dörfer fast ihre gesamte männliche Bevölkerung verlieren.[9] Sodann ist es das gleichsam inverse Phänomen, welches das buddhistische Mönchsleben in Indien regelte[10] und dort heute für das Leben des wandernden Asketen bestimmend ist, nachdem der buddhistische *sāmgha* in diesem Land keine Anhänger mehr hat: In der Regenzeit unterbricht der Bettelmönch seine unsteten Wanderungen und kehrt ins Kloster ein.

Im übrigen braucht man nur anzusehen, was um uns herum geschieht, in unseren westlichen Gesellschaften, und man wird dieselben Schwankungen wiederfinden. Ungefähr vom Monat Juli an tritt das städtische Leben infolge der sommerlichen Zerstreuung in eine Periode fortgesetzter Erschlaffung ein, die *Ferien,* und diese Periode ist mit Ende des Herbstes abgeschlossen. Mit diesem Augenblick trachtet das Leben sich wieder aufzurichten und verläuft in ansteigender Bewegung und regelmäßig bis zum Juni, um dann wieder in sich zusammenzusinken. Das Landleben nimmt den umgekehrten Verlauf. Im Winter ist das Land in einer Art Starre versunken; an einigen Stellen nimmt dann die Bevölkerung durch jahreszeitliche Wanderungen ab; jedenfalls lebt jede kleine familiale oder territoriale Gruppe in sich selbst zurückgezogen; es fehlt an Gelegenheiten und Mitteln, sich zu versammeln; es ist die Periode der Verstreutheit. Im Gegensatz dazu belebt sich im Sommer alles; die Arbeitenden kehren auf die Felder zurück; man lebt draußen und in ständigem Kontakt miteinander. Es ist die Zeit der Feste, der großen Arbeiten und der großen Ausschweifungen. Die Zahlen der Statistiken sind nicht ganz ohne Spuren dieses regelmäßigen Wandels des sozialen Lebens. Die Selbstmorde, Produkt der Städte, nehmen von Mitte des Herbstes bis zum Juni zu; die Morde dagegen, Produkt des Landes, nehmen von Beginn des Frühjahres bis zum Ende des Sommers zu, um anschließend weniger zu werden.

of American Ethnology, 1898–1902, S. 468–519. (vgl. Rezension [Marcel Mauss], *L'Année Sociologique,* Bd. 7, 1902–1903, S. 663.)

[9] Eine Studie über die jahreszeitlichen Wanderungen der Walachen: de Martonne, *La Moldo-Valachie . . .,* Paris 1903, S. 107.

[10] *Mahāvagga,* III, I ff.; siehe Oldenberg, *Le Bouddha,* 1. Aufl., Paris 1904, S. 360; *Vinaya Texts* (*Sacred Books of the East,* Bd. 13), S. 298 ff.; Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde,* Bd. 2, S. 5, 42; außerdem die Texte in *Manual of Buddhism, Grundriß der Indo-Arischen Philologie,* 1899, S. 42.

Alles weist also darauf hin, daß wir es hier mit einem Gesetz zu tun haben, welches wahrscheinlich von sehr großer Allgemeinheit ist. Das soziale Leben hält sich zu den verschiedenen Zeiten des Jahres nicht auf demselben Niveau, sondern es durchläuft einander regelmäßig folgende Phasen zunehmender und abnehmender Intensität, von Ruhe und Aktivität, von Verausgabung und Wiederherstellung. Man kann sagen, daß das soziale Leben auf den Organismus und das Bewußtsein der Individuen eine Gewalt ausübt, die sie nur eine gewisse Zeit lang ertragen können, und daß ein Moment kommt, wo sie genötigt sind, es zu verlangsamen und sich ihm teilweise zu entziehen. Daher dieser Rhythmus von Verstreuung und Zusammenziehung, von individuellem und kollektivem Leben, wovon wir einige Beispiele beobachtet haben. Man kann sich dann sogar die Frage stellen, ob die eigentlich jahreszeitlichen Einflüsse nicht in erster Linie Gelegenheitsursachen sind, die den Moment des Jahres markieren, wo jede dieser beiden Phasen am günstigsten ansetzen kann, daß sie also nicht die determinierenden und zwingenden Ursachen des ganzen Mechanismus sind. Nach den langen Ausschweifungen des Kollektivlebens, die den Winter erfüllen, hat der Eskimo das Bedürfnis, ein individuelleres Leben zu führen; nach den langen Monaten, die er ein gemeinschaftliches Leben mit Festen und religiösen Zeremonien geführt hat, muß er das Bedürfnis nach einer profanen Existenz haben; wir wissen in der Tat, daß er über den Wandel beglückt ist, der folglich einer Art natürlichem Bedürfnis zu entsprechen scheint.[11] Zweifellos erklären die von uns entwickelten technischen Gründe, in welcher Ordnung diese beiden alternierenden Bewegungen einander im Lauf des Jahres folgen, doch wenn diese Gründe nicht bestünden, würde dieser Wechsel vielleicht doch stattfinden, wenn auch auf verschiedene Weise. Eine Tatsache könnte uns in dieser Sehweise bestärken: Wenn unter dem Einfluß bestimmter Umstände (großer Walfang, große Märkte) die Eskimos der Behringstraße und von Point Barrow im Sommer zueinander geführt wurden, ist vorübergehend der *Kashim* wieder erschienen.[12] Mit ihm nun kehren alle Zeremonien, wilden Tänze, die Mahlzeiten und die öffentlichen Tauschhandlungen zurück, die gewöhnlich zu ihm gehören. Das heißt, daß die Jahreszeiten nicht die unmittelbar determinierende Ursache der von ihnen bedingten Erscheinungen sind; sie wirken durch ihren Einfluß auf die soziale Dichte, die von ihnen geregelt wird.

[11] Vgl. die Erzählung, in der eine Frau glücklich ist, die Station zu verlassen, weil sie sich beklagt, zu viele Besucher zu haben, Rink, *T.T.*, S. 189; man beachte auch, wie glücklich Jacobsen war, als er sich der ununterbrochenen Erregung eines eskimoischen Winterhauses entziehen konnte, s. *Jacobsen's Reise*, S. 241.

[12] *Porter*, S. 137 (Woolfe): Stamm von Icy Cape und Point Kaye; *Murdoch*, S. 80 (Lager Imekpun, 1883).

Was die klimatischen Bedingungen des Eskimolebens allein erklären können, ist der so ausgeprägte Kontrast zwischen den beiden Phasen und ihr deutlicher Gegensatz: daraus folgt, daß sich dieses Phänomen bei diesem Volk leichter beobachten läßt, es springt sozusagen ins Auge, doch läßt es sich wahrscheinlich auch anderswo auffinden. Wenn dieser große jahreszeitliche Rhythmus der hervorstechendste ist, kann man darüber hinaus vermuten, daß es nicht nur ihn, sondern auch noch andere gibt, deren Schwingungen innerhalb jeder Jahreszeit jedes Monats, jeder Woche und jedes Tages einen geringeren Ausschlag haben.[13] Wahrscheinlich hat jede soziale Funktion ihren eigenen Rhythmus. Ohne daß wir auch nur einen Augenblick daran dächten, diese Mutmaßungen als gesicherte wissenschaftliche Wahrheiten hinzustellen, glauben wir dennoch, daß es der Mühe wert ist, sie auszusprechen [14]; es gibt nämlich ernst zu nehmende Chancen, daß die in der Absicht, sie zu überprüfen, unternommenen Forschungen nicht fruchtlos bleiben.

Was immer jedoch der Wert dieser Bemerkung sein mag, es gibt eine zweite allgemeine Schlußfolgerung aus unserer Untersuchung, die gleichfalls unsere Aufmerksamkeit verdient.

Man hat als eine Regel der Methode aufgestellt, daß das soziale Leben in allen seinen Formen, Moral, Religion, Recht, etc., Funktion seines materiellen Substrates ist, und daß es sich mit diesem Substrat, das heißt der Masse, der Dichte, der Form und der Zusammensetzung der menschlichen Gruppen wandelt.[15] Diese Hypothese war bis heute nicht ohne Verifikation in einigen wichtigen Fällen geblieben. Man hatte sichtbar machen können, daß beispielsweise die Entwicklung des Strafrechts und des Zivilrechts Funktion des morphologischen Typus der Gesellschaften war [16]; man hatte gezeigt, wie die individualistischen Überzeugungen zunahmen oder schwächer wurden je nach dem Grade der Integration oder Desintegration der familialen, konfessionellen und politischen Gruppen [17]; schließlich, wie die Mentalität der niederen Stämme direkt ihre anatomische Konstitution re-

[13] Siehe einige Tatsachen, die dies belegen, bei Durkheim, *Le Suicide*, Paris 1897, S. 100–102 [*Der Selbstmord*, Neuwied 1973, S. 114 ff.].

[14] Henri Hubert ist jüngst hinsichtlich der Idee der Zeit zu der Annahme eines Rhythmus des Kollektivlebens gelangt, welche die Bildung des Kalenders erklären würde. »L'Idee de temps dans la religion et la magie«, *Rapports de l'Ecole des Hautes Etudes*, 1905.

[15] Siehe Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, 3. Aufl., S. 137 ff. [*Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied 1961, S. 194 ff.]

[16] Durkheim, *De la division du travail social*, passim.

[17] Durkheim, *Le Suicide*, a. a. O., Zweites Buch, Zweites bis viertes Kap.

flektiert[18]. Die Beobachtungen jedoch und die Vergleiche, auf welchen diese verschiedenen Gesetze fußten, ließen immer noch Raum zu Zweifeln, die sich a fortiori auf das von uns in erster Linie ausgesprochene allgemeine Prinzip ausdehnten. Denn gleichzeitig mit dem Wandel morphologischer Ordnung konnten ohne Wissen des Beobachters andere Veränderungen eintreten, von denen die untersuchten Erscheinungen vielleicht abhängig waren. Demgegenüber bieten die Eskimogesellschaften das seltene Beispiel einer Erfahrung, die Bacon ein *experimentum crucis* genannt hätte. Bei ihnen sieht man wirklich in dem Augenblick, wo die Form der Gruppe sich ändert, mit einem Schlag die Religion, das Recht und die Moral sich umgestalten. Diese Erfahrung, die die gleiche Deutlichkeit und Präzision besitzt, als käme sie in einem Laboratorium zustande, wiederholt sich jedes Jahr mit absoluter Unveränderlichkeit. Man kann von nun an also sagen, daß wir hier eine relativ bewiesene soziologische Aussage vor uns haben, so daß die vorliegende Arbeit zumindest den methodologischen Vorzug hätte, gezeigt zu haben, auf welche Weise die Analyse eines bestimmten Falles besser als aufgehäufte Beobachtungen oder endlose Deduktionen geeignet ist, ein Gesetz von äußerster Allgemeinheit zu beweisen.

[18] Mauss und Durkheim, »Sur quelques formes primitives de classification«, a. a. O.

TAFEL I. – KUSKOKWIM-DISTRIKT[1]

Dörfer oder Siedlungen	Bewohner	Häuser	Familien	Dörfer oder Siedlungen	Bewohner	Häuser	Familien	Dörfer oder Siedlungen	Bewohner	Häuser	Familien
				Übertrag:	1 773	134	355	*Übertrag:*	3 926	291	795
Aguliagamiut	94	7	15	Ingeramiut	35	3	9	Mumtrekhlagamiut	33	4	6
Agumak	41	6	8	Kalukhtugamiut	29	2	5	Napaimiut	23	2	6
Ahgomekhelanghamiut	15	1	3	Kahmiut	40	3	8	Napaskeagamiut	97	5	12
Ahgulakhpagamiut	19	2	4	Kailwigamiut	157	7	30	Noh-Chamiut	28	6	6
Ahguliagamiut	106	6	22	Kaltkagamiut	29	3	8	Novokhtolahamiut	55	3	11
Ahpokagamiut	210	11	44	Kanagamiut	35	3	8	Nunachanaghamiut	135	9	30
Ahguenach-Khlugamiut	6	1	1	Kanagmiut	41	3	7	Nunavoknak-chlugamiut	107	5	21
Akiagamiut	97	7	20	Kashuhnamiut	232	20	49	Oh-hagamiut	36	4	9
Akiakchagmiut	43	5	8	Kaviaghamiut	59	4	11	Queakhpaghamiut	75	4	12
Annovokhamiut	15	1	2	Kenaghamiut	257	10	54	Quelelochamiut	112	6	20
Apahiachamiut	91	7	18	Kennachananaghamiut	181	8	29	Quiechloh-chamiut	83	7	16
Askinaghamiut	138	14	33	Kikikhtagamiut	119	11	25	Quiechochlogamiut	65	6	17
Atchalugumiut	39	6	9	Kinegnagamiut	92	7	19	Quichlochugamiut	12	2	2
Bethel	20	4	6	Kinegnagmiut	76	6	17	Quinhaghamiut	109	6	20
Chalitmiut	358	17	58	Kl-changamiut	49	3	9	Shinyagamiut	7	1	2
Chechinamiut	84	7	16	Klutagmiut	21	2	6	Shovenagamiut	62	4	14
Chimingyangamiut	40	2	7	Kochlogtogpagamiut	20	2	3	Tefaknagamiut	195	10	33
Chokfoktoleghagamiut	18	2	4	*Kolmakovsky*	26	4	6	Tiengaghamiut	60	4	13
Chuligmiut	32	3	7	Koot	117	8	22	Tulukagnagamiut	17	2	6
Oberes Chuligmiut	30	2	7	Siedlg. am Koot-Fluß	74	6	16	Tuluksagmiut	62	4	14
Dununuk	48	5	15	Kuskohkagamiut	115	7	23	Tunaghamiut	71	5	14
East Point, Nr. 1	36	3	9	Kwichampingagamiut	25	6	6	Ugavigamiut	57	7	16
East Point, Nr. 2	41	3	8	Kwigamiut	43	6	9	Ugokhamiut	68	6	14
Ekaluktalugumiut	24	2	7	Lagoon, Nr. 1	30	3	7	Ulokagmiut	27	7	7
Etohlugamiut	25	5	6	Lagoon, Nr. 2	36	4	8	*Vinisahle*	140	23	28
Gilakhamiut	22	1	3	Lomavigamiut	53	5	13	Woklehogamiut	19	1	4
Ighiakchaghamiut	81	4	15	Mumtrahamiut	162	11	33				
Zu übertragen	1 773	134	355	*Zu übertragen*	3 926	291	795	*Summe*	5 681	434	1 148

[1] *Porter*, S. 164, Tab. 6. Vgl. zur geselligen Lebensweise der Eskimos in dieser Gegend, in der sie am wenigsten ausgeprägt ist, ebd., S. 174. Die Durchschnittsziffer von 2,65 Familien pro Haus ist zu niedrig, wenn man folgendes nicht berücksichtigt: Vinisahle, ein Ingalik-Dorf; die Mission Bethel; Kolmakovsky, die Handelsniederlassung und ein Sommerhaus, sowie die Siedlungen, deren Namen kursiv gesetzt sind und bei denen es sich gewiß nicht um Eskimosiedlungen handelt.

TAFEL II. – ALTER UND STAND DER BEWOHNER DES KUSKOKWIM-DISTRIKTES[1]

Alter	Bevölkerung			ledig			verheiratet			verwitwet		
	Gesamt	Männer	Frauen	Gesamt	Männer	Frauen	Gesamt	Männer	Frauen	Gesamt	Männer	Frauen
Weniger als ein Jahr	84	48	36	84	48	36	–	–	–	–	–	–
1 bis 4 Jahre	739	380	359	739	380	359	–	–	–	–	–	–
5 bis 9 Jahre	651	323	328	651	323	328	–	–	–	–	–	–
10 bis 14 Jahre	535	278	257	532	278	254	2	–	2	1	–	1
15 bis 19 Jahre	727	301	426	498	296	202	217	5	212	12	–	12
20 bis 24 Jahre	703	358	345	228	176	52	429	175	254	46	7	39
25 bis 29 Jahre	564	322	242	60	47	13	424	233	171	80	22	58
30 bis 34 Jahre	404	207	197	12	11	1	319	177	142	73	19	54
35 bis 39 Jahre	316	160	156	–	–	–	223	134	89	93	26	67
40 bis 44 Jahre	246	103	143	1	–	1	171	78	93	74	25	49
45 bis 49 Jahre	246	131	115	2	2	–	151	94	57	93	35	58
50 bis 54 Jahre	163	81	82	–	–	–	88	55	33	75	26	49
55 bis 59 Jahre	107	56	51	–	–	–	59	37	22	48	19	29
60 bis 64 Jahre	105	57	48	–	–	–	53	42	11	52	15	37
65 bis 69 Jahre	20	10	10	–	–	–	12	8	4	8	2	6
70 bis 74 Jahre	7	3	4	–	–	–	3	2	1	4	1	3
75 bis 79 Jahre	10	6	4	–	–	–	6	4	2	4	2	2
80 bis 84 Jahre	8	4	4	–	–	–	3	3	–	5	1	4
85 bis 89 Jahre	4	2	2	–	–	–	–	–	–	4	2	2
90 bis 94 Jahre	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
95 bis 99 Jahre	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
100 bis 104 Jahre	1	–	1	–	–	–	–	–	–	1	–	1
Summe	5 640	2 830	2 810	2 807	1 561	1 246	2 160	1 067	1 093	673	202	471

[1] *Porter*, S. 175. Einige dieser Angaben, wie die einer Frau von 100 Jahren sind so unverifizierbar wie unwahrscheinlich. Andererseits hat Porter nicht zwischen Indianern und Eskimos unterschieden, was man jedoch mit Hilfe der Angaben von Petroff korrigieren kann, s. *Petroff*, S. 13–15.