

Mary Douglas

Reinheit und Gefährdung

Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und
Tabu

DIETRICH REIMER VERLAG BERLIN

1985

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Brigitte Luchesi

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Douglas, Mary:

Reinheit und Gefährdung : e. Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung u. Tabu / Mary Douglas. [Aus d. Amerikan. übers. von Brigitte Luchesi]. – Berlin : Reimer, 1985.

Einheitssacht.: Purity and danger <dt.>

ISBN 3-496-00767-2

Titel der Originalausgabe *Purity and Danger*

©1966 by Mary Douglas

©1985 by Dietrich Reimer Verlag

Dr. Friedrich Kaufmann Unter den Eichen 57

1000 Berlin 45 für die deutsche Ausgabe

Umschlaggestaltung Thomas Rode / Werner Ost Frankfurt am Main

Inhalt

Danksagung 7

Einleitung 11

1. Rituelle Unreinheit 19

2. Profane Verunreinigung 45

3. Die Greuel des dritten Buchs Mose 60

4. Magie und Wunder 79

5. Primitive Welten 98

6. Kräfte und Gefahren 124

7. Äußere Begrenzungen 151

8. Innere Trennlinien 170

9. Das System im Kampf mit sich selbst 183

10. Zusammenbruch und Erneuerung des Systems 207

Literaturverzeichnis 233

Register 239

Danksagung

Mein Interesse an der Einhaltung von Reinheitsvorschriften wurde durch Professor Srinivas und durch den verstorbenen Franz Steiner geweckt, die sich beide – der eine als Brahmane, der andere als Jude – im alltäglichen Leben bemühten, rituelle Reinheitsprobleme zu bewältigen. Ich bin ihnen dankbar dafür, daß sie mir den Blick für Trennungs-, Ordnungs- und Reinigungshandlungen geöffnet haben. Später, als ich Feldforschung in einer äußerst reinheitsbewußten Kultur im Kongo betrieb, entdeckte ich in mir eine Abneigung gegen partielle Erklärungen. Darunter verstehe ich jeden Erklärungsversuch ritueller Verunreinigung, der sich auf eine bestimmte Art von Schmutz oder einen bestimmten Kontext beschränkt. Dieser Abneigung, die mich dazu zwang, nach einem systematischen Ansatz zu suchen, verdanke ich am meisten. Kein gegebener Komplex klassifizierender Symbole läßt sich verstehen, wenn man ihn isoliert betrachtet. Stellt man ihn jedoch in den Gesamtzusammenhang der Klassifikationsstruktur der betreffenden Gesellschaft, kann man hoffen, seine Bedeutung zu erfassen.

Die strukturelle Methode hat seit Beginn dieses Jahrhunderts – vor allem durch den Einfluß der Gestaltpsychologie – große Verbreitung gefunden. Auf mich wirkte sie sich direkt erst durch Professor Evans-Pritchards Buch über das politische System der Nuer (1940) aus.

Die Bedeutung, die diesem Buch in der Ethnologie zukommt, gleicht der, die die Erfindung der selbsttragenden Karosserie in der Geschichte des Automobilbaus beanspruchen kann. Als das Chassis und die übrigen Autoteile noch getrennt voneinander konstruiert wurden, war der zentrale Stahlrahmen das verbindende Element. Mit der politischen Theorie verhielt es sich ähnlich. Die Organe einer Zentralregierung wurden als

Rahmen für die gesellschaftliche Analyse verwendet: die sozialen und die politischen Institutionen konnten getrennt voneinander betrachtet werden. Die Ethnologen gaben sich damit zufrieden, primitive politische Systeme anhand offizieller Titel und Organe zu beschreiben. Gab es keine zentrale Regierungsinstanz, wurde die Analyse des politischen Systems für belanglos erachtet. In den dreißiger Jahren entdeckten die Automobilkonstrukteure, daß sie ohne den Stahlrahmen auskommen konnten, wenn sie das ganze Auto als geschlossene Einheit behandelten. Druck und Stoß, für die vorher der Rahmen zuständig war, werden seitdem vom Wagen selbst aufgefangen. Etwa zur gleichen Zeit entdeckte Evans-Pritchard, daß es möglich ist, ein politisches System zu untersuchen, das keine zentralen Regierungsorgane aufweist und in dem das Gewicht der Autorität und die politische Verantwortung für das Funktionieren auf die gesamte Struktur des Staatskörpers verteilt sind. Damit hatte der Strukturalismus in die Ethnologie Einzug gehalten, bevor ihn Lévi-Strauss – angeregt durch die strukturelle Linguistik – auf Verwandtschaftssysteme und Mythologien anzuwenden begann. So kommt es, daß alle, die sich heute mit Verunreinigungsritualen befassen, die Reinheitsvorstellungen eines Volks als Teil eines umfassenderen Ganzen zu behandeln suchen.

Die andere Anregung verdanke ich meinem Mann. Seine Toleranzgrenze in Fragen der Sauberkeit liegt so weit unter der meinigen, daß er mich – mehr als irgend jemand sonst – förmlich dazu zwang, Stellung zur Relativität von Schmutz zu beziehen.

Vielen Kollegen, mit denen ich einzelne Kapitel diskutiert habe, bin ich für ihre Kritik zu Dank verpflichtet, besonders der Bellarmine Society des Heythrop College, Robin Horton, Pater Louis de Sousberghe, Dr. Shifra Strizower, Dr. Cecily de Monchaux, Professor Victor Turner und Dr. David Pole. Einige waren so freundlich, Erstfassungen der einzelnen Kapitel zu lesen und mit Anmerkungen zu versehen: Dr. G. A. Wells las das erste Kapitel, Professor Maurice Freedman das vierte, Dr. Edmund Leach, Dr. Ioan Lewis und Professor Ernest Gellner das sechste, Dr. Mervyn Meggitt und Dr. James Woodburn das neunte Kapitel. Mein besonderer Dank geht an Professor S. Stein, Direktor des Department of Hebrew Studies

am University College, für seine Geduld, mit der er eine frühere Fassung des dritten Kapitels korrigierte. Er hat die endgültige Fassung nicht gelesen und ist für Fehler in seinem Fachgebiet, die sich möglicherweise noch eingeschlichen haben, nicht verantwortlich. Ebenso wenig trifft Professor Daryll Forde, der verschiedene Manuskriptfassungen des Buchs durchsah, eine Verantwortung für das Endresultat. Für seine kritischen Bemerkungen bin ich ihm ganz besonders verpflichtet.

Das Buch gibt eine persönliche, umstrittene und häufig noch nicht ausgereifte Auffassung wieder. Ich hoffe, daß mir die Experten, in deren Fachgebiet ich eingedrungen bin, diese Übertretung nachsehen werden, da es sich hier um einen Gegenstand handelt, der bisher darunter zu leiden hatte, daß er einseitig und nur innerhalb einer Disziplin bearbeitet wurde.

[Leerseite]

Einleitung

Für das 19. Jahrhundert besaßen die primitiven Religionen zwei charakteristische Eigenheiten, durch die sie sich *en bloc* von den großen Weltreligionen unterschieden: zum einen die Furcht, der sie ihre Entstehung verdankt haben sollen, und zum anderen ihre unentwirrbare Verquickung mit Unreinem und Hygiene. Fast alle Berichte, die Missionare oder Reisende über primitive Religionen verfaßt haben, künden von der Furcht, dem Schrecken oder Grauen, in denen die Anhänger dieser Religionen befangen sind. Diese Furcht wird auf den Glauben an das schreckliche Unheil zurückgeführt, das denjenigen trifft, der sich unbeabsichtigt einer Übertretung schuldig macht oder eine Verunreinigung herbeiführt. Und da sich Furcht hemmend auf die Vernunft auswirkt, kann sie auch für andere charakteristische Eigenheiten des primitiven Denkens, insbesondere für die Unreinheitsvorstellungen, verantwortlich gemacht werden. Ricoeur gibt dazu folgende Zusammenfassung:

Kaum wird die Befleckung zu einer Vorstellung und schon ertrinkt diese in einer spezifischen Furcht, die der Reflexion den Mund schließt; mit der Befleckung treten wir in den Bereich des Schreckens ein (1971, S. 33).

Ethnologen jedoch, die diese primitiven Kulturen näher erforschten, stießen nur selten auf Spuren von Furcht. Evans-Pritchard wählte für seine Hexereiuntersuchung ein Volk, das auf ihn den Eindruck des zufriedensten und unbeschwertesten im Sudan machte, die Zande. Entdeckt ein Zande, daß er behext worden ist, reagiert er nicht mit Schrecken, sondern mit tiefer Empörung, ähnlich wie wir sie empfinden würden, wenn wir feststellen müßten, das Opfer einer Unterschlagung geworden zu sein. Der gleiche Autor schreibt über die Nuer, daß sie zutiefst re-

ligiöse Menschen seien, die ihren Gott als vertrauten Freund sehen. Audrey Richards, die den Initiationsriten für die Mädchen bei den Bemba beiwohnte, fiel die zwanglose, entspannte Haltung aller Anwesenden auf. Es ließen sich viele weitere Beispiele dieser Art aufführen. Der Ethnologe beginnt seine Arbeit in der Erwartung, Rituale zu sehen, die – und das ist das mindeste, was er verlangt – mit Ehrerbietung durchgeführt werden, und findet sich dann in die Rolle des atheistischen Touristen versetzt, der bei seinem Besuch im Petersdom schockiert feststellt, daß sich die Erwachsenen respektlos unterhalten und die Kinder auf den Steinfliesen mit Münzen spielen. Die These von der primitiven und religiösen Furcht und die Annahme, daß sie sich hemmend auf das Denken auswirke, sind demnach offensichtlich der falsche Weg zu einem Verständnis dieser Religionen.

Das Moment der Hygiene hingegen bietet einen ausgezeichneten Zugang, solange wir dabei unsere eigenen Erfahrungen nicht ausschalten. Für uns ist der Schmutz wesentlich Unordnung. Schmutz als etwas Absolutes gibt es nicht: er existiert nur vom Standpunkt des Betrachters aus. Wenn wir uns davon fernhalten, so geschieht das nicht aus feiger Furcht und noch weniger aus Grauen oder heiligem Schrecken. Ebenso wenig lassen sich alle unsere Maßnahmen zur Beseitigung und Meidung von Schmutz mit unseren Vorstellungen über Krankheitsverursachungen erklären. Schmutz verstößt gegen Ordnung. Seine Beseitigung ist keine negative Handlung, sondern eine positive Anstrengung, die Umwelt zu organisieren. Ich persönlich bin, was Unordnung betrifft, ziemlich tolerant, aber ich werde nie vergessen, wie unwohl ich mich in einer ganz bestimmten Toilette fühlte, die hinsichtlich ihrer Sauberkeit nichts zu wünschen übrigließ. Man hatte sie in einem alten Haus nachträglich installiert, indem man den Korridor zwischen zwei Treppenaufgängen einfach an beiden Seiten mit Türen versehen hatte. Die Einrichtung war unverändert geblieben: der Stich von Vinogradoff, die Bücher, die Gartengeräte und die aufgereihten Gummistiefel. Für einen hinteren Korridor war daran nichts auszusetzen, aber in einer Toilette erzeugte diese Ausstattung Unbehagen. Selbst ich, die ich selten das Bedürfnis verspüre, der äußeren Wirklichkeit eine Vorstellung aufzuzwingen, begann zumindest, die Aktivitäten sen-

siblerer Freunde zu verstehen. Wenn wir gegen den Schmutz ankämpfen, tapezieren, dekorieren und aufräumen, treibt uns nicht die Sorge, wir könnten andernfalls krank werden, sondern wir verleihen unserer Umgebung dadurch, daß wir sie unseren Vorstellungen angleichen, eine neue, positive Ordnung. Hinter unserem Bemühen, Schmutz zu meiden, steht weder Furcht noch Unvernunft: es ist eine kreative Handlung, der Versuch, eine Verbindung zwischen Form und Funktion herzustellen, unsere Erfahrung zu vereinheitlichen. Wenn das die Ursache unseres Trennens, Aufräumens und Reinigens ist, sollten wir sie auch für die primitiven Reinigungs- und Vorbeugungsmaßnahmen annehmen.

Ich habe in diesem Buch zu zeigen versucht, daß Reinheits- und Unreinheitsrituale eine solche Einheit der Erfahrung schaffen. Sie sind also keineswegs Abweichungen von der zentralen Aufgabe einer Religion, sondern im Gegenteil positive Beiträge zu einer Versöhnung. Mit ihrer Hilfe werden symbolische Strukturen entwickelt und öffentlich dargestellt. Innerhalb dieser Strukturen werden ungleichartige Elemente in Beziehung zueinander gesetzt und wird ungleichartigen Erfahrungen eine Bedeutung verliehen.

Verunreinigungsvorstellungen kommen in der Gesellschaft auf zwei Ebenen vor: auf der einen werden sie vor allem als Mittel zu einem Zweck, auf der anderen als Ausdrucksmittel eingesetzt. Zur ersten – der offensichtlicheren – Ebene gehören die Versuche der Menschen, gegenseitig auf ihr Verhalten einzuwirken. Der Glaube verstärkt den sozialen Druck. Alle Kräfte des Universums werden zu Hilfe gerufen, um den letzten Wunsch eines sterbenden alten Mannes, die Würde einer Mutter, die Rechte der Schwachen und Unschuldigen zu garantieren. Die Grundlagen politischer Macht sind meistens instabil; die Positionen primitiver Machthaber bilden da keine Ausnahme. Daher werden ihre legitimen Ansprüche durch den Glauben an außergewöhnliche Kräfte untermauert, die von ihrer Person, den Insignien ihres Amtes oder den Worten ausgehen, die sie sprechen können. Entsprechend kann die ideale gesellschaftliche Ordnung dadurch geschützt werden, daß den Übertretern dieser Ordnung Gefahren angedroht werden. Dieser Gefahrenglaube ermöglicht es den Menschen, andere durch Drohungen zu etwas zu nötigen, andererseits aber leben sie

selber in der Furcht, durch falsche Verhaltensweisen diese Gefahren auf sich zu ziehen. Es handelt sich um eine nachdrückliche Form gegenseitiger Ermahnung. Die Naturgewalten werden herangezogen, um den Moralkodex zu sanktionieren: diese Krankheit soll durch Ehebruch, jene durch Inzest hervorgerufen werden; ein bestimmtes Unwetter soll die Folge politischer Illoyalität sein, ein anderes die Folge von Gottlosigkeit. Das gesamte Universum wird dem Bemühen unterworfen, einander zu guten Bürgern zu machen. So können bestimmte moralische Werte und soziale Vorschriften durch den Glauben an eine Ansteckungsgefahr legitimiert und definiert sein, etwa überall dort, wo man meint, daß der Anblick oder die Berührung eines Ehebrechers seinen Nachbarn und Kindern Krankheit bringt.

Es läßt sich ohne weitere Anstrengungen ersehen, welche Rolle der Glaube an Verunreinigung in der Auseinandersetzung um einen bestimmten Status annehmen kann. Untersucht man ihn jedoch genauer, stellt man fest, daß die Art der Kontakte, die für gefährlich gehalten werden, auch eine symbolische Bedeutung tragen. Diese Ebene, auf der Verunreinigungsvorstellungen und soziales Leben miteinander verbunden sind, ist die interessantere. Ich bin der Auffassung, daß manche Formen der Verunreinigung als Analogien benutzt werden, die eine allgemeine Sicht der sozialen Ordnung zum Ausdruck bringen sollen. So gibt es zum Beispiel den Glauben, daß der Kontakt mit den Sexualsekreten des jeweils anderen Geschlechts eine Gefahr für Männer wie Frauen darstellt. Anderen Glaubensanschauungen zufolge wird nur ein Geschlecht durch den Kontakt mit dem anderen gefährdet, gewöhnlich das männliche durch das weibliche, obwohl manchmal auch das Umgekehrte der Fall ist. Die Struktur derartiger Gefährdungen durch das andere Geschlecht kann als Ausdruck einer Symmetrie oder Hierarchie verstanden werden. Es wäre nicht plausibel, anzunehmen, sie sagten etwas über die tatsächlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern aus. Bei vielen dieser Vorstellungen erscheint es mir sinnvoller, sie als Symbole der Beziehung zwischen verschiedenen Teilen der Gesellschaft zu interpretieren, als Konstrukte, die die hierarchische oder symmetrische Ordnung des umfassenden sozialen Systems widerspiegeln. Was für die Verunreinigung durch das andere Ge-

schlecht gilt, gilt auch für die Verunreinigung des Körpers. Die beiden Geschlechter können als Modell für das Zusammenwirken oder die Eigenständigkeit sozialer Einheiten dienen. Ebenso können die Prozesse der Nahrungsaufnahme die Absorption durch ein politisches System abbilden. Manchmal scheint es, als stünden die Körperöffnungen für die Punkte, an denen man in eine soziale Einheit gelangt oder an denen man sie verläßt, oder als symbolisierte körperliche Vollkommenheit eine ideale Theokratie.

Jede primitive Kultur bildet ein eigenes Universum. Ich folge dem Rat, den Franz Steiner in seinem Buch *Taboo* gibt, und beginne die Interpretation von Reinheitsvorschriften damit, daß ich sie in den Gesamtkontext all jener Gefahren stelle, die in jedem einzelnen Universum möglich sind. Alles, was einem Menschen Unheilvolles widerfahren kann, sollte im Zusammenhang mit den Wirkungskräften aufgeführt werden, die im Universum seiner Kultur eine Rolle spielen. Unheilvolle Umwälzungen werden manchmal durch Worte, manchmal durch Handlungen und manchmal durch physische Bedingungen ausgelöst. Einige Gefahren sind groß, andere wiederum klein. Wir können deshalb mit dem Vergleich primitiver Religionen erst dann anfangen, wenn wir das ganze Spektrum der Kräfte und Gefahren, an die sie glauben, kennen. Die primitive Gesellschaft ist eine mit Energie aufgeladene Struktur im Mittelpunkt ihres Universums. Von ihren Energiezentren gehen Kräfte aus, die sowohl in positiver wie in negativer Weise – etwa zur Vergeltung eines Angriffs – wirken können. Doch die Gesellschaft existiert nicht in einem neutralen, spannungslosen Vakuum. Sie unterliegt äußeren Einwirkungen, und das, was nicht auf ihrer Seite, ein Teil von ihr oder ihren Gesetzen unterworfen ist, wird als potentieller Feind betrachtet. Ich gebe zu, daß ich in meiner Beschreibung dieser Einwirkungen auf die Grenzen und Randbereiche die Gesellschaft systemhafter erscheinen lasse, als sie es in Wirklichkeit ist. Doch eben eine solche plastische Überzeichnung des Systems ist notwendig, um die betreffenden Glaubensanschauungen interpretieren zu können. Ich bin nämlich der Ansicht, daß die Vorstellungen vom Trennen, Reinigen, Abgrenzen und Bestrafen von Überschreitungen vor allem die Funktion haben, eine ihrem Wesen nach ungeordnete Erfahrung zu systematisieren. Nur

dadurch, daß man den Unterschied zwischen Innen und Außen, Oben und Unten, Männlich und Weiblich, Dafür und Dagegen scharf pointiert, kann ein Anschein von Ordnung geschaffen werden. Von daher fürchte ich den Vorwurf, die soziale Struktur als ein zu starres Gebilde gezeichnet zu haben, nicht.

Dagegen möchte ich nicht den Eindruck erwecken, daß die primitiven Kulturen, in denen es die genannten Ansteckungsvorstellungen gibt, starr, unbewegt und stagnierend seien. Niemand weiß, wie alt die Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen in nichtliteralen Kulturen sind: ihren Mitgliedern müssen sie zeitlos und unveränderlich erscheinen. Es deutet jedoch alles darauf hin, daß sie auf Veränderungen sensibel reagieren. Man kann davon ausgehen, daß der gleiche Impuls zur Ordnung, der sie hervorbringt, sie auch beständig verändert und bereichert. Das ist ein äußerst wichtiger Punkt. Wenn ich nämlich argumentiere, daß die Reaktion auf Schmutz mit anderen Reaktionen auf Zweideutigkeiten und Anomalien zusammenhängt, verwende ich damit nicht die Furchthypothese des 19. Jahrhunderts in einer neuen Gestalt. Ansteckungsvorstellungen lassen sich sicher auf die Begegnung mit dem Anormalen zurückführen. Aber sie sind mehr als nur die Beunruhigung einer Versuchsratte, die plötzlich feststellt, daß einer der vertrauten Ausgänge aus dem Labyrinth versperrt ist. Und sie sind mehr als die Verwirrung eines Aquariumstichlings, der sich einem anormalen Artgenossen gegenüber sieht. Das erste Erkennen einer Anomalie ruft Angst hervor, darauf folgt Unterdrückung oder Meidung. So weit, so gut. Um jedoch den komplizierten Kosmologien hinter den Verunreinigungsvorstellungen gerecht zu werden, müssen wir nach einem wirksameren Organisationsprinzip Ausschau halten.

Die einzelnen Mitglieder einer jeden Kultur glauben natürlich, daß ihnen ihre Vorstellungen von den Kräften und Gefahren des Universums vorgegeben sind, und übersehen dabei die vielen kleinen Abwandlungen, die sie selbst vorgenommen haben. In der gleichen Weise glauben wir, daß wir unsere Muttersprache passiv empfangen haben, und übersehen dabei unseren Beitrag zu den Veränderungen, die sie im Laufe unseres Lebens durchmacht. Der Ethnologe begeht den gleichen Fehler, wenn er die von ihm untersuchte Kultur als eine Struktur

von Werten sieht, die vor langer Zeit fixiert wurde. Aus diesem Grund wende ich mich mit Nachdruck dagegen, dass das Wuchern von Reinheits- und Ansteckungsvorstellungen eine starre Geisteshaltung oder starre soziale Institutionen impliziere. Wahrscheinlich ist das Gegenteil der Fall.

Es mag so aussehen, als ob in einer Kultur mit vielfältigen Ansteckungs- und Reinigungsvorstellungen das Individuum im Griff stahlharter Denkkategorien sei, die durch Meidungsvorschriften und Strafen allseits abgesichert sind. Es scheint für einen solchen Menschen keinen Weg zu geben, sein Denken aus den geschützten und gewohnten Bahnen seiner Kultur zu lösen. Welche Möglichkeiten hat er, sich seinem eigenen Denkprozeß zuzuwenden und dessen Grenzen zu reflektieren? Wie kann aber, wenn er dazu nicht in der Lage ist, seine Religion mit den großen Weltreligionen verglichen werden?

Je mehr wir über primitive Religionen wissen, desto deutlicher wird es, daß ihre symbolischen Strukturen ein Nachdenken über die großen Fragen der Religion und Philosophie zulassen, Betrachtungen über Schmutz schließen Betrachtungen über die Beziehung zwischen Ordnung und Unordnung ein, zwischen Sein und Nichtsein, Gestaltetem und Ungestaltetem, Leben und Tod. Überall dort, wo Unreinheitsvorstellungen stark ausgeprägt sind, zeigt sich bei näherer Untersuchung ein Zusammenhang mit diesen tiefgreifenden Fragen. Daher ist ein Verständnis der Reinheitsvorschriften ein guter Ausgangspunkt für die vergleichende Religionswissenschaft. Die paulinische Antithese von Blut und Wasser, Natur und Gnade, Freiheit und Notwendigkeit oder die alttestamentarische Gottesauffassung kann durch die Untersuchung eng verwandter Themen in Polynesien oder Zentralafrika erhellt werden.

[Leerseite]

1. Rituelle Unreinheit

In unsere Vorstellung davon, was Schmutz ist, gehen zwei Momente ein: das Interesse an Hygiene und die Beachtung bestimmter Konventionen. Die Hygienevorschriften ändern sich natürlich mit den Veränderungen unseres Wissensstandes, und die konventionellen Vermeidungsvorschriften können aus Freundschaftlichkeit fallengelassen werden. Hardys Landarbeiter bezeichnen den Schäfer, der einen sauberen Becher für seinen Apfelwein ablehnt, als „netten, unkomplizierten Mann“:

„Einen sauberen Becher für den Schäfer“, rief der Mälzer im Befehlston. „Aber nein – nicht doch“, protestierte Gabriel rücksichtsvoll. „Ich mache nie viel Aufhebens um Schmutz in seinem reinen Zustand, und außerdem weiß ich ja, woher er stammt ... Es käme mir nicht in den Sinn, meine Nachbarn auch noch mit Abwaschen zu belasten, wo es doch ohnehin schon so viel Arbeit in der Welt gibt, die getan werden muß.“

Exaltierter reagierte die heilige Katharina von Siena, die sich bittere Vorwürfe gemacht haben soll, daß sie vor den Wunden, die sie versorgte, Ekel empfand. Konsequente Hygiene war mit Nächstenliebe nicht zu vereinbaren, und so trank sie absichtlich eine Schale voll Eiter.

Ob unsere Reinheitsvorschriften nun streng befolgt oder ob sie verletzt werden, sie enthalten nichts, was auf einen Zusammenhang von Schmutz und Heiligem hinweist. Es kann uns daher nur befremden, wenn wir erfahren, daß Primitive zwischen Heiligem und Unreinem kaum unterscheiden. Für uns steht fest, daß heilige Dinge und Orte vor jeder Befleckung zu schützen sind. Heiligkeit und Unreinheit stehen einander diametral gegenüber. Wir bringen ja auch nicht Hunger und Sättigung oder Schlafen und Wachen durcheinander. Kennzeichen der primitiven Religion soll es jedoch sein, daß sie Heiliges und Unreines nicht eindeutig voneinander trennt.

Stimmt diese Auffassung, so weist sie auf eine tiefe Kluft zwischen uns und unsern Vorvätern, zwischen uns und den heute lebenden Primitiven hin. Auf jeden Fall wurde sie von vielen vertreten und in der einen oder anderen kryptischen Form bis zum heutigen Tag gelehrt. Nehmen wir etwa die folgende Bemerkung Eliades:

Die Ambivalenz des Sakralen ist nicht ausschließlich psychologischer Natur (insofern es anzieht oder abstößt), sondern auch axiologischer Art; das Sakrale ist zugleich „sakral“ und „unrein“ (1954, S. 37).

Anders formuliert klingt die Aussage vielleicht weniger paradox. Es könnte gemeint sein, daß unsere Vorstellung vom Heiligen eine große Einengung erfahren hat und daß in einigen primitiven Kulturen das Heilige sehr allgemein gefaßt wird und kaum mehr als etwas Verbotenes bedeutet. So verstanden wäre das Universum in Dinge und Handlungen aufgeteilt, die Einschränkungen unterworfen sind, und andere Dinge und Handlungen, die davon nicht betroffen sind. Einige der Einschränkungen sollen das Göttliche vor einer Profanierung, andere das Profane vor dem gefährlichen Kontakt mit dem Göttlichen schützen. Heilige Vorschriften wären demnach nur Vorschriften, die das Göttliche abgrenzen, und Unreinheit wäre die Gefahr, die durch die Berührung mit dem Göttlichen auf beiden Seiten hervorgerufen wird. Damit reduziert sich das Problem auf ein rein sprachliches das Paradoxon taucht nicht auf, sobald man andere Worte gebraucht. Für bestimmte Kulturen mag dies zutreffen (siehe Steiner 1956, S. 33).

Das lateinische Wort *sacer* etwa trägt schon dadurch, daß es sich auf die Götter bezieht, die Bedeutung des Einschränkens. In manchen Fällen kann es sowohl das Heiligen wie das Entheiligen meinen. Ähnlich beruht die hebräische Wurzel k-d-sch, die gewöhnlich mit ‚heilig‘ übersetzt wird, auf der Vorstellung einer Trennung. Ronald Knox, der sich der Schwierigkeit, k-d-sch einfach mit ‚heilig‘ wiederzugeben, bewußt war, benutzt in seiner Übersetzung des Alten Testaments „trennen“ [*set apart*]. Entsprechend lauten dann die feierlichen alten Worte „Darum sollt ihr heilig sein, denn ich bin heilig“ ziemlich dürftig:

Denn ich bin der Herr, der euch aus Ägypterland geführt hat, daß ich euer Gott sei. Ich bin getrennt und ihr müßt getrennt sein wie ich [*I am set apart and you must be set apart like me*] (3. Mose 11, 45).

Wie einfach wäre es, wenn eine neue Übersetzung genügte, um das ganze Problem aus der Welt zu schaffen. Es gibt jedoch viele andere Fälle, die sich einem solchen Vorgehen widersetzen. Nimmt man etwa den Hinduismus, so ist der Gedanke, das Unreine und das Heilige könnten einer einzigen umfassenden Sprachkategorie angehören, einfach absurd. Die hinduistischen Reinheitsvorstellungen weisen jedoch auf die Möglichkeit eines anderen Ansatzes hin. Heiliges und Unheiliges müssen schließlich nicht immer absolute Gegensätze bilden. Sie können relative Kategorien sein. Was in bezug auf eine Sache rein ist, kann in bezug auf eine andere unrein sein, und umgekehrt. Das Idiom der Verunreinigung ist zu einer komplizierten Algebra fähig, die die Variablen eines jeden Kontexts miteinbezieht. Ed. B. Harper beschreibt beispielsweise, wie die Havik im Malnad-Gebiet von Mysore auf diese Weise Respekt zum Ausdruck bringen können:

Verhalten, das gewöhnlich Verunreinigung nach sich zieht, wird manchmal absichtlich an den Tag gelegt, um Ehrerbietung und Respekt zu zeigen. Indem jemand etwas tut, was unter anderen Umständen verunreinigend wäre, drückt er seine untergeordnete Stellung aus. Die Unterordnung der Frau unter ihren Ehemann etwa findet seinen rituellen Ausdruck darin, daß sie von seinem Blatt ißt, nachdem er seine Mahlzeit beendet hat ...

Noch deutlicher wird dies am Fall einer heiligen Frau, einer *sadhu*, die, wenn sie ins Dorf kam, mit größtem Respekt zu behandeln war. Um diesen zu beweisen, wurde die Flüssigkeit, in der ihre Füße gebadet worden waren,

den Anwesenden in einem besonderen silbernen Gefäß, das nur im Gottesdienst benutzt wurde, herumgereicht, in die rechte Hand gegossen und dann als *tirtha* (heilige Flüssigkeit) getrunken, als Zeichen dafür, daß ihr der Status eines Gottes und nicht einer Sterblichen zuerkannt wurde ... Der auffallendste und häufigste Ausdruck einer Verunreinigung aus Respekt ist der Gebrauch von Kuhdung als Reinigungsmittel. Eine Kuh wird von den Havik-Frauen täglich und von den Männern zu bestimmten zeremoniellen Anlässen verehrt ... Kühe werden manchmal als Götter oder aber als Wesen, in denen mehr als tausend Götter wohnen, bezeichnet. Einfache Formen der Verunreinigung werden mit Wasser, schwerwiegender mit Kuhdung und Wasser beseitigt ... Kuhdung ist wie der Dung aller anderen Tiere eigentlich unrein und kann zu Unreinheit führen – einen Gott würde er in der Tat auch unrein machen. Für einen Sterblichen jedoch ist er rein ... sogar für einen brahmanischen Priester ist selbst der unreinste Teil der Kuh noch so rein, daß er sich damit seiner Unreinheiten entledigen kann (Harper 1964, S. 181-183).

Ganz offensichtlich haben wir es hier mit einer Symbolsprache zu tun, die einen sehr hohen Differenzierungsgrad zuläßt. Dieser Umgang mit der Beziehung zwischen Reinheit und Unreinheit ist unserem eigenen Sprachgebrauch nicht fremd und konfrontiert uns mit keinem besonders verwirrenden Paradoxon. Es handelt sich mitnichten um Vorstellungen, in denen Heiliges und Unreines nicht geschieden wären, sondern im Gegenteil um Unterscheidungen, die mit subtilster Finesse arbeiten.

Was Eliade über die Ungeschiedenheit von Sakralem und Unreinem in primitiven Religionen schreibt, bezieht sich also offensichtlich nicht auf die differenzierten brahmanischen Konzepte. Worauf aber bezieht es sich dann? Gibt es außer den Ethnologen irgend jemanden, der tatsächlich keinen Unterschied machte zwischen dem Sakralen und dem Unreinen? Wie kam es zu dieser Annahme?

Frazer scheint die Ununterschiedenheit von Unreinem und Heiligem für das charakteristische Kennzeichen primitiven Denkens gehalten zu haben. In einer langen Passage, in der er die Einstellung der Syrer zu Schweinen erörtert, kommt er zu folgendem Schluß:

Einige begründeten sie mit der Unreinheit der Schweine, andere mit ihrer Heiligkeit. Das ... verweist auf einen verschwommenen Stand des religiösen Denkens, in dem die Vorstellungen vom Heiligen und vom Unreinen noch nicht scharf voneinander unterschieden sind und eine Art phantastisches Gemisch bilden, das wir als Tabu bezeichnen (Frazer, *Spirits of the Corn and Wild*, II, 1936, S. 23).

Er wiederholt diese Feststellung in seinen Ausführungen über die Bedeutung des Tabus:

Heiligkeitstabus und Verunreinigungstabus sind ein und dasselbe, weil der Wilde zwischen Heiligkeit und Verunreinigung nicht unterscheidet (Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, 1936, S. 224).

Frazer besaß sicher viele gute Eigenschaften, zu denen jedoch Originalität nicht zu rechnen ist. Die angeführten Zitate erinnern unmittelbar an Robertson Smith, dem *The Spirits of the Corn and Wild* gewidmet ist. Schon mehr als zwanzig Jahre zuvor hatte Robertson Smith das Wort Tabu benutzt für die „Bestimmungen, die den freien Gebrauch von Naturdingen seitens des Menschen einschränken, deren Beachtung durch die Furcht vor den Strafen übernatürlicher Gewalten erzwungen

wird“ (1899, S. 110). Diese aus der Furcht geborenen Tabus, Vorichtsmaßnahmen gegen böse Geister, seien bei allen primitiven Völkern zu finden und nähmen häufig die Form von Reinheitsvorschriften an.

Die dem Tabu unterworfenen Person wird ... nicht als heilig betrachtet: denn sie ist ebenso von der Annäherung an ein Heiligtum wie von der Berührung mit Menschen ausgeschlossen. Aber ihr Zustand ist mit übernatürlichen Gefahren verknüpft, die nach der allgemeinen rohen Anschauung ihre Erklärung darin finden, daß sie durch die Gegenwart böser Geister entstehen, die man wie eine ansteckende Krankheit flieht. Bei den meisten wilden Völkern scheinen die beiden eben bezeichneten Arten des Tabus nicht scharf unterschieden zu werden (S. 111).

Nach dieser Auffassung liegt der Hauptunterschied zwischen primitivem Tabu und den primitiven Vorschriften bezüglich des Heiligen im Unterschied zwischen freundlichen und unfreundlichen Gottheiten. Die Trennung zwischen Heiligtum bzw. geheiligten Gegenständen und Personen einerseits und profanen Gegenständen und Personen andererseits, die in jedem religiösen Kult anzutreffen ist, unterscheidet sich im Grunde nicht von jener, die der Furcht vor bösen Geistern entspringt. Der Grundgedanke in beiden Zusammenhängen ist der der Trennung, nur die Motive sind verschieden – und noch nicht einmal so verschieden, da auch die wohlwollenden Götter gelegentlich gefürchtet werden. Wenn Robertson Smith hinzufügte, daß die Unterscheidung „zwischen dem Heiligen und Unreinen ... einen wirklichen Fortschritt über den Zustand culturloser Barbarei“ bezeichnete (S. 119), so teilte er damit seinen Lesern nichts Aufregendes oder Provozierendes mit. Es bestanden keinerlei Zweifel, daß seine Leser einen großen Unterschied zwischen Unreinem und Heiligem machten und sich am richtigen Ende des evolutionären Weges befanden. Er gab ihnen jedoch noch mehr zu verstehen. Primitive Reinheitsvorschriften beziehen die materiellen Umstände einer Handlung ein und beurteilen sie entsprechend als gut oder schlecht. So kann der Kontakt mit Leichen, Blut oder Speichel als gefährlich angesehen werden. Christliche Vorschriften, die sich auf das Heilige beziehen, lassen im Gegensatz dazu die materiellen Umstände außer acht und urteilen nach den Motiven und der Disposition des Handelnden.

Die Unzulänglichkeit der Gesetze betreffs der Unreinheit ist vom Stand-

punkt der geistigen Religion und selbst von dem des höheren Heidentums aus so offenkundig, daß man sie nur als einen übrig gebliebenen Bestandteil einer älteren Form des Glaubens und der Gemeinschaft betrachten kann (S. 144).

Auf diese Weise wurde ein Kriterium geschaffen, mit dessen Hilfe Religionen als fortgeschritten oder als primitiv eingestuft werden konnten. Waren sie primitiv, dann waren die Vorschriften bezüglich des Heiligen und des Unreinen ununterscheidbar; waren sie fortgeschritten, dann verschwanden die Reinheitsregeln aus der Religion. Sie wurden in Küche und Bad und in das städtische Gesundheitswesen verbannt, wo sie mit Religion nichts zu tun hatten. Je weniger Unreinheit mit physischen Zuständen zu tun hatte und je mehr sie eine spirituelle Unwürdigkeit bezeichnete, um so eindeutiger konnte die betreffende Religion als fortgeschritten eingestuft werden. Robertson Smith war in erster Linie Theologe und Alttestamentler. Da sich die Theologie mit den Beziehungen zwischen Mensch und Gott befaßt, ist es ihre beständige Aufgabe, das Wesen des Menschen zu erklären. Zu Robertson Smiths Zeit nahm die Anthropologie einen entscheidenden Platz in den theologischen Diskussionen ein. Die meisten Gelehrten der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts versuchten sich notgedrungen als Amateuranthropologen. Das zeigt sich ganz deutlich bei der Lektüre von Margaret Hodgens Buch *The Doctrine of Survivals*, einem unentbehrlichen Führer durch den verworrenen Dialog zwischen entstehender Ethnologie und Theologie im neunzehnten Jahrhundert. In dieser Anfangszeit hatte sich die Ethnologie von ihrer Verbindung mit Kanzel und Gemeindesaal noch nicht völlig gelöst, und Bischöfe bauten ihre Entdeckungen in flammende Reden ein. Amateurethnologen bezogen als Pessimisten und Optimisten Stellung zur Frage des menschlichen Fortschritts. Waren die Wilden einer Weiterentwicklung fähig oder nicht? John Wesley, der die Auffassung vertrat, daß die Menschheit im Naturzustand grundsätzlich böse sei, entwarf anschauliche Bilder von den Sitten der Wilden, um die Degeneration jener unrettbar Verlorenen zu veranschaulichen:

Die Naturreligion der Creek, Cherokee, Chikasaw und aller anderen Indianer besteht darin, alle ihre Gefangenen von morgens bis abends zu foltern und sie schließlich zu Tode zu rösten ...

Ja, bei ihnen ist es üblich, daß ein Sohn seinem Vater den Schädel einschlägt, wenn er meint, dieser habe lange genug gelebt (Wesley 1826/27, S. 402).

Es ist hier nicht nötig, die lange Auseinandersetzung zwischen den Anhängern der Fortschritts- und der Degenerationstheorie wiederzugeben. Die Diskussion schleppte sich über mehrere Jahrzehnte ergebnislos hin, bis Erzbischof Whately in extremer und volkstümlicher Weise das Degenerationsargument wieder aufgriff, um den Optimismus der Ökonomen, die sich Adam Smith angeschlossen hatten, zu widerlegen.

Kann dieses verlassene Geschöpf irgendeinen Funken von Würde besitzen? Können die niedrigsten Wilden und die zivilisiertesten Vertreter der europäischen Rassen als Angehörige der gleichen Art angesehen werden? Ist es, wie der große Ökonom behauptet hat, vorstellbar, daß diese schamlosen Menschen durch die Teilung der Arbeit „Schritt für Schritt in allen Künsten des zivilisierten Lebens fortschreiten“ können? (Whately 1855, S. 26f.).

Die Reaktion auf dieses Pamphlet war, wie Hodgson beschreibt, heftig und erfolgte unverzüglich:

Andere Anhänger der Degenerationstheorie, etwa W. Cooke Taylor, verfaßten Bände, um ihre Position zu untermauern, und reihten Unmengen von Belegen aneinander, wo der Erzbischof sich mit einem Beispiel begnügt hatte ... Aus allen Himmelsrichtungen meldeten sich jene zu Wort, die den Optimismus des 18. Jahrhunderts verteidigten. Buchbesprechungen erschienen, die sich an den Behauptungen Whatelys orientierten. Und die Sozialreformer, jene gutmeinenden Gemüter mit dem neuerworbenen Mitgefühl für die ökonomisch Benachteiligten, die in der Idee der unausweichlichen sozialen Verbesserung eine bequeme Lösung gefunden hatten, betrachteten allorts alarmiert die praktischen Folgen der gegnerischen Auffassung ... Noch beunruhigter waren jene gelehrten Erforscher des menschlichen Geistes und der menschlichen Kultur, die sich persönlich und beruflich einer Methodologie verschrieben hatten, die sich auf der Idee des Fortschritts gründete (Hodgson 1935, S. 30 f.).

Schließlich trat ein Mann hervor, der dadurch, daß er den Fortschrittstheoretikern die Wissenschaft zu Hilfe brachte, die Auseinandersetzung für den Rest des Jahrhunderts beilegte. Dieser Mann war Henry Burnett Tylor (1832-1917). Er entwickelte eine Theorie und häufte systematisch Belege dafür, daß die Zivilisation das Ergebnis eines allmählichen Fortschreitens war, das seinen Ausgang aus einem ursprünglichen,

dem der zeitgenössischen Wilden ähnlichen Zustand genommen hatte.

Zu den Zeugnissen, mit deren Hülfe wir den Weg, welchen die Civilisation der Erde eingeschlagen hat, verfolgen können, gehört auch jene Gruppe von Erscheinungen, für die ich es für gut befunden habe, den Ausdruck „Ueberlebsel“ einzuführen: Dies sind allerhand Vorgänge, Sitten, Anschauungen und so fort, welche durch Gewohnheit in einen neuen Zustand der Gesellschaft hinübergetragen sind, ... und so bleiben sie als Beweise und Beispiele eines älteren Culturzustandes, aus dem sich ein neuerer entwickelt hat ...

Oft sehen wir die ernstesten Beschäftigungen der alten Gesellschaft zum Spiele späterer Generationen herabsinken, und ihren alten Glauben in Ammenmärchen sein Leben fristen ... (Tylor 1873, S. 16f.).

Robertson Smith benutzte die Vorstellung von Überlebseln dazu, das Fortdauern irrationaler Reinheitsvorschriften zu erklären. Tylor veröffentlichte sein Werk 1873, nachdem *Die Entstehung der Arten* erschienen war; es läßt sich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen seiner Behandlung der Kulturen und Darwins Behandlung der organischen Arten feststellen. Darwin interessierte sich für die Bedingungen, unter denen ein neuer Organismus entstehen kann. Er interessierte sich für das Überleben des Stärkeren und darüber hinaus für die rudimentären Organe, deren Fortbestand ihm die Schlüssel zur Rekonstruktion des evolutionären Schemas lieferten. Tylor jedoch interessierte sich ausschließlich für die letzten Überlebenszeichen der Schwachen, für fast verschwundene kulturelle Relikte. Ihm kam es nicht darauf an, verschiedene Kulturarten zu katalogisieren oder ihre Adaption im Laufe der Geschichte nachzuweisen. Er wollte nur die allgemeine Kontinuität der menschlichen Kultur aufzeigen. Robertson Smith, der etwas später schrieb, konnte von der Vorstellung, daß der moderne, zivilisierte Mensch einen langen Evolutionsprozeß repräsentiere, ausgehen. Er stimmte der Auffassung zu, daß manches von dem, was wir immer noch tun oder glauben, fossil ist, ein bedeutungsloses, versteinertes Anhängsel, das im praktischen Alltagsleben mitgeschleppt wird. Aber er interessierte sich nicht für tote Überlebsel. Sitten, die zur Weiterführung der menschlichen Geschichte nichts beigetragen haben, nannte er irrational und primitiv und tat sie damit implizit als uninteressant ab. Für ihn kam es darauf an, die zeitgenössischen wilden Kulturen von dem ihnen anhaf-

tenden Schutt und Staub zu befreien und ihre vitalen Bahnen offenzulegen, die ihren evolutionären Charakter dadurch beweisen, daß sie auch in der modernen Gesellschaft noch lebendig sind. Eben dieser Aufgabe widmete er sich in seinem Buch *Die Religion der Semiten*. Der Aberglaube der Wilden wird dort von den Anfängen der wahren Religion unterschieden und ohne längere Erwägungen verworfen. Was Robertson Smith über Aberglauben und Magie schreibt, berührt sein Hauptthema nur am Rande und ist ein bloßes Nebenprodukt seiner eigentlichen Arbeit. Sein Interesse ist dem Tylors damit genau entgegengesetzt. Während Tylor danach fragte, was uns die seltsamen Relikte über die Vergangenheit mitteilen können, fragte Robertson Smith nach den Elementen, die der modernen und der primitiven Erfahrung gemeinsam sind. Tylor begründete die Folklore, Robertson Smith die *social anthropology*. Noch nachhaltiger wurden Robertson Smiths berufliche Interessen von einem anderen großen Vorstellungsstrang beeinflusst: den Auswirkungen der Glaubenskrise, in die all jene Denker gerieten, die die Entwicklung der Wissenschaft nicht mit der herkömmlichen christlichen Offenbarungslehre in Einklang bringen konnten. Es schien so, als ob der hoffnungslose Streit zwischen Glaube und Vernunft nur dann ein Ende finden würde, wenn für die Religion eine neue Formel gefunden werden konnte. Eine Gruppe von Philosophen, die die Offenbarungsreligion nicht länger akzeptieren, aber auch nicht ohne jede Führung durch einen transzendentalen Glauben leben konnte, machte sich daran, diese Formel zu suchen. So begann der noch immer andauernde Prozeß, in dessen Verlauf die Offenbarungselemente der christlichen Religion herausgeschnitten und an ihrer Stelle ethische Prinzipien zum zentralen Kern der wahren Religion erhoben wurden. Im folgenden stütze ich mich auf Melvin Richters Buch, in dem der Beginn dieser Bewegung in Oxford beschrieben wird. Am Balliol College unternahm T. H. Green den Versuch, Hegels idealistische Philosophie als Lösung für die aktuellen Probleme des Glaubens, der Moral und der Politik einzuführen. Jowett hatte an Florence Nightingale geschrieben:

Den Gebildeten muß geholfen werden, so wie J. Wesley den Armen geholfen hat.

Eben dies hatte sich T. H. Green vorgenommen: er wollte die Religion bei den Gebildeten wiederbeleben, sie intellektuell respektabel machen, den moralischen Eifer wieder entfachen und damit eine erneuerte Gesellschaft schaffen. Seine Lehre wurde enthusiastisch aufgenommen. Obwohl seine philosophischen Gedanken kompliziert und ihre metaphysischen Grundlagen verwickelt waren, sahen seine Prinzipien an sich ganz einfach aus. Sie fanden sogar in Mrs. Humphrey Wards Erfolgsroman *Robert Elsmere* (1888) Eingang. Greens Geschichtsphilosophie war eine Theorie des moralischen Fortschritts: ein jedes Zeitalter verkörpert Gott in einem ethisch immer vollkommeneren gesellschaftlichen Leben. Ein Zitat aus seiner Laienpredigt: das Bewußtsein des Menschen von Gott

war in mannigfacher Gestalt das Werkzeug einer höheren Moral in der menschlichen Gesellschaft, ja, Prinzip dieser Gesellschaft selbst. Das Vorhandensein bestimmter Pflichten und ihre Anerkennung, der Geist der Selbstaufopferung, das Moralgesetz, die Achtung dieses Gesetzes auch in seiner abstraktesten und absolutesten Form, all dies setzt zweifellos Gesellschaft voraus. Eine Gesellschaft, die dies ermöglicht, entsteht jedoch nicht aus Begierde oder Furcht ... Unter diesem Einfluß werden Bedürfnisse und Wünsche, die ihre Wurzeln im animalischen Bereich haben, zu einem Impuls der Verbesserung, der die Gesellschaften formt, vergrößert und neu gestaltet, wobei sie dem Menschen unablässig und in verschiedenen Gestalten – je nach dem Stand seiner Entwicklung – ein unrealisiertes Ideal eines Besten vorhalten, das sein Gott ist, und den Sitten oder Gesetzen, durch die eine gewisse Annäherung an dieses Ideal im tatsächlichen Leben ermöglicht wird, göttliche Autorität verleihen (zitiert nach Richter 1964, S. 105).

Greens Philosophie zielte also letztlich darauf, eine Abwendung von der Offenbarung zu bewirken und die Sittlichkeit als das Wesentliche der Religion herauszuarbeiten. Robertson Smith wandte sich niemals von der Offenbarung ab. Bis zum Ende seines Lebens glaubte er an die göttliche Inspiriertheit des Alten Testaments. Dennoch will es nach der Lektüre seiner von Black und Chrystal verfaßten Biographie so scheinen, als sei er ungeachtet dieses Glaubens der Religionsauffassung der Oxforder Philosophen eigentümlich nahe gekommen. 1870 hatte Robertson Smith den Free Church-Lehrstuhl für Hebräisch in Aberdeen inne. Er gehörte zur Vorhut der kritisch-historischen Bewegung, die die Bibelwissenschaftler schon zuvor in Gewissenskonflikte gestürzt hatte. 1860 war

Jowett, der am Balliol College lehrte, wegen der Veröffentlichung eines Artikels kritisiert worden („On the Interpretation of the Bible“), in dem er die Ansicht vertrat, daß das Alte Testament wie jedes andere Buch auch zu interpretieren sei. Die Maßnahmen gegen Jowett blieben erfolglos, und er durfte die Regius-Professur behalten. Als jedoch Robertson Smith 1875 den Artikel „Bible“ für die *Encyclopaedia Britannica* schrieb, führte der Protest der Free Church gegen seine Häresie zu seiner Suspendierung und Entlassung. Beide, Robertson Smith und Green, standen der deutschen Philosophie nahe, doch während Green nichts an die christliche Offenbarung band, geriet Robertson Smiths Glaube an die Bibel als Niederschrift einer besonderen, übernatürlichen Offenbarung nie ins Wanken. Er war nicht nur bereit, sie der gleichen Kritik zu unterwerfen wie andere Bücher auch, sondern unternahm darüber hinaus während seiner Reise durch Syrien, auf die er sich nach seiner Entlassung in Aberdeen begeben hatte, wissenschaftliche Feldarbeit zu ihrer Interpretation. Auf der Grundlage dieser direkten Untersuchungen semitischen Lebens und semitischer Dokumente hielt er die Burnett-Vorlesungen. Die erste Folge dieser Vorlesungen erschien als *Die Religion der Semiten*.

Aus der Art, wie er schrieb, geht deutlich hervor, daß seine Untersuchung kein Rückzug in einen Elfenbeinturm war, in dem er sich vor den wirklichen Problemen seiner Zeitgenossen verschanzt hätte. Es war wichtig, die religiösen Anschauungen unbekannter arabischer Stämme zu verstehen, weil sie Aufschluß über das Wesen des Menschen und das Wesen religiöser Erfahrung gaben. Seine Vorlesungen brachten zwei wichtige Themen zur Sprache. Zum einen, daß exotische mythologische Ereignisse und kosmologische Theorien nur wenig mit Religion zu tun haben. Hier widerspricht er implizit Tylors Theorie, derzufolge die primitive Religion aus spekulativem Denken entstanden sein soll. Robertson Smith meinte, wem der Versuch, die einzelnen Schritte der Schöpfung in der Genesis mit der Darwinschen Evolutionstheorie in Einklang zu bringen, schlaflose Nächte bereite, könne sich wieder beruhigt hinlegen. Die Mythologie ist nur eine zusätzliche Ausschmückung vernünftigerer Anschauungen. Die wahre Religion hatte auch in frühesten Zeiten ihre festen Wurzeln in den

ethischen Werten des Gemeinschaftslebens. Selbst die am meisten irregeleiteten primitiven Nachbarn Israels, die von Dämonen und Mythen besessen waren, wiesen Anzeichen wahrer Religiosität auf. Zum anderen zeigte Robertson Smith, daß Israels religiöses Leben seinem Wesen nach ethischer war als das aller anderen benachbarten Völker. Wir wollen uns zunächst mit diesem zweiten Punkt kurz befassen. Die letzten drei Burnett-Vorlesungen, die Robertson Smith 1891 in Aberdeen hielt, wurden nicht veröffentlicht, und heute ist kaum etwas von ihnen erhalten. Die Vorlesungen behandelten eindeutige semitische Parallelen zur Kosmogonie der Genesis. Die angebliche Ähnlichkeit mit der chaldäischen Kosmogonie ging Robertson Smith zu weit; er sprach sich dafür aus, die babylonischen Mythen eher den Mythen wilder Nationen und nicht denjenigen Israels zuzuordnen. Die phönizische Legende wiederum weise zwar oberflächlich besehen gewisse Ähnlichkeiten mit der Schöpfungsgeschichte auf, diese Ähnlichkeiten ließen aber die tiefgreifenden inhaltlichen und bedeutungsmäßigen Unterschiede erst recht hervortreten.

In den phönizischen Legenden ... findet sich eine durch und durch heidnische Auffassung von Gott, Mensch und Welt. Da es diesen Legenden an ethischen Motiven mangelte, konnte keiner, der an sie glaubte, zu einem spirituellen Verständnis der Gottheit oder zu einer erhabenen Sicht der letzten Bestimmung des Menschen gelangen ... Die schwierige Aufgabe, diesen Gegensatz [zu den hebräischen Gottesvorstellungen] zu erklären, fällt nicht mir zu. Sie fällt jenen zu, die durch eine falsche Offenbarungsphilosophie dazu genötigt sind, im Alten Testament nichts weiter als die höchste Stufe der allgemeinen Strömungen der semitischen Religionen zu sehen. Das ist eine Auffassung, zu der mich die wissenschaftliche Forschung nicht geführt hat. Es ist eine Auffassung, wie sie die vielen Parallelen in den Details der hebräischen und heidnischen Erzählungen und Rituale keineswegs nahelegen, sondern vielmehr unmöglich machen, denn alle diese materiellen Ähnlichkeiten lassen den geistigen Gegensatz um so deutlicher hervortreten ... (Black und Chrystal 1912, S. 536).

Soviel zu der eindeutigen Unterlegenheit jener Religionen, denen die Nachbarn Israels und die heidnischen Semiten anhingen. Was die Grundlage der heidnischen semitischen Religionen angehe, so kennzeichne sie zweierlei: eine ausgeprägte Dämonologie, die in den Menschen Furcht erzeuge, und eine tröstliche, feste Beziehung zum Gott der Gemeinschaft. Die

Dämonen seien das primitive, von Israel verworfene Element; die feste, ethische Beziehung zu Gott dagegen sei das Zeichen einer wahren Religiosität.

Wie sicher es aber auch sein mag, daß der culturlose Mensch sich von unzähligen Gefahren umgeben glaubt, die er nicht kennt und so als unsichtbare oder geheimnisvolle feindliche Mächte personifiziert, die eine übermenschliche Gewalt haben, ebenso gewiß ist, daß die Bemühungen, diese Mächte zu besänftigen, nicht die Grundlage der Religion bilden. Seit den ältesten Zeiten wendet sich die Religion, im Unterschied von Magie und Zauberei, an verwandte und befreundete Wesen, die ihrem Volke wohl eine Zeit lang zürnen mögen, die aber stets wieder versöhnlich sind, außer gegenüber den Feinden ihrer Anhänger und abtrünnigen Gliedern der eigenen Gemeinschaft ... Nur in den Zeiten einer socialen Zersetzung ... drangen magische, auf bloßer Furcht beruhende Bräuche oder cultische Riten, die bestimmt waren, die fremden Götter zu gewinnen, in den Bereich der Stammes- und Volksreligion ein. In den glücklicheren Zeiten hatte die Religion des Stammes oder Staates mit persönlichem und fremdländischem Aberglauben oder mit magischen Bräuchen, die eine rohe Furcht dem Einzelnen nahelegen mochte, nichts gemein. Die Religion ist nicht die freie Beziehung, des Individuums zu einer höheren Macht, sondern die Beziehung aller Glieder einer Gemeinschaft zu einer Macht, der das Wohl der Gemeinschaft am Herzen liegt (Smith 1899, S. 38f.).

Begreiflicherweise sollte diese autoritative Erklärung zur Beziehung von Ethik und primitiver Religion im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert warm begrüßt werden. Sie verband aufs glücklichste den neuen ethischen Idealismus, der in Oxford heranwuchs, mit dem alten Offenbarungsglauben. Es ist offensichtlich, daß sich Robertson Smith vollkommen auf die Seite der ethischen Religionsauffassung geschlagen hatte. Wie gut sich seine Ansichten mit denen der Oxforder vereinbaren ließen, zeigt sich darin, daß ihm Balliol eine Stelle anbot, als er in Aberdeen den Lehrstuhl für Hebräisch verlor. Für ihn stand fest, daß die Überlegenheit des Alten Testaments jeder Herausforderung, auch der gründlichsten wissenschaftlichen Nachprüfung, standhielt. Konnte er doch mit einmaliger Gelehrsamkeit nachweisen, daß alle primitiven Religionen soziale Formen und Werte ausdrücken. Da nun die ethische Vorrangstellung der religiösen Konzepte Israels außer Frage stand und da diese im Laufe der Geschichte von den Idealen des Christentums abgelöst worden waren, die sich ihrerseits zunächst in katholischen und dann protestantischen Formen

weiterentwickelten, war die evolutionäre Bewegung nicht zu übersehen. Die Wissenschaft wurde daher nicht bekämpft, sondern geschickt der christlichen Aufgabe nutzbar gemacht. Damit wurde den späteren Ethnologen ein äußerst schwieriges Problem aufgebürdet. Sie sahen sich einer evolutionistischen Definition gegenüber, die Magie als etwas Residuales erscheinen ließ. Zum einen ist sie ein Ritual, gehört also nicht zum Kult des Gemeinschaftsgottes. Zum anderen ist sie ein Ritual, das eine automatische Wirkung haben soll. In gewissem Sinn war die Magie für die Hebräer das, was der Katholizismus für die Protestanten war: ein Popanz, ein bedeutungsloses Ritual, von dem man gegen jede Vernunft glaubte, es reiche an sich schon – ohne eine innere Erfahrung von Gott – aus, um etwas zu bewirken.

Robertson Smith stellt in seiner Einführungsvorlesung den vernunftsbestimmten calvinistischen Ansatz der magischen Behandlung der Heiligen Schrift durch die römisch-katholische Kirche gegenüber, die das Buch mit abergläubischen Zusätzen versehen habe. In dieser Einführungsvorlesung wird er ganz deutlich. Die katholische Kirche, so argumentiert er,

hatte schon bald nach ihrem Entstehen die apostolische Tradition aufgegeben und eine Auffassung des Christentums entworfen, die es als Ansammlung bloßer Formeln mit abstrakten und unveränderlichen Prinzipien erscheinen ließ, deren intellektuelle Bejahung ausreichte, um das Leben von Menschen zu formen, denen die Erfahrung einer persönlichen Beziehung zu Christus fehlte ...

Die Heilige Schrift ist nicht, wie die Katholiken gerne behaupten, „eine göttliche Erscheinung, die auf magische Weise Buchstabe für Buchstabe mit erlösenden Glaubens- und Wissensschätzen angefüllt ist“ (Black und Chrystal 1912, S. 126f.).

Seine Biographen vermuten, daß die Assoziation von Magie und Katholizismus ein geschickter Schachzug war, um seine hartnäckigen protestantischen Gegner zu beschämen und zu größerem intellektuellen Mut bei der Auseinandersetzung mit der Bibel anzustacheln. Was auch immer die Motive des Schotten gewesen sein mögen, es steht jedenfalls historisch fest, daß die vergleichende Religionsforschung mit der Frage nach dem Wert des rein formelhaften Rituals das Erbe eines alten Streits zwischen den Konfessionen aufgriff. Es ist an der Zeit zu zeigen, daß diese mit Emotionen und Vorurteilen belastete Sicht des Rituals zu einem der unfruchtbarsten Ansätze in der Eth-

nologie führte: zu einem verengten Blickwinkel bei der Beschäftigung mit dem Glauben an die Wirksamkeit von Riten. Ich werde im 4. Kapitel darauf näher eingehen. Während Robertson Smith vollkommen richtig erkannte, daß es in der Geschichte des Christentums immer wieder die Tendenz gab, in einen rein formelhaften und instrumentellen Gebrauch des Rituals abzugleiten, führten ihn seine evolutionistischen Annahmen gleich zu zwei Fehlschlüssen. Magische Praktiken, im ausgeführten Sinn von automatisch wirksamen Ritualen, sind keine Zeichen für Primitivität, wie der von ihm selbst aufgestellte Gegensatz zwischen der Religion der Apostel und der des späteren Katholizismus eigentlich deutlich gemacht haben sollte. Und ein hoher ethischer Gehalt ist, wie ich später noch belegen möchte, keineswegs das Vorrecht entwickelter Religionen.

Die Wirkungen, die Robertson Smith ausübte, gingen in zwei Richtungen. Sie erklären sich aus dem unterschiedlichen Gebrauch, den zum einen Durkheim und zum anderen Frazer von seinem Werk machten. Durkheim griff seine zentrale These auf und setzte eine fruchtbare vergleichende Religionsforschung in Gang. Frazer griff seine beiläufige Nebenthese auf und führte die vergleichende Religionsforschung in eine Sackgasse.

Durkheims Verpflichtung gegenüber Robertson Smith kommt in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* zum Ausdruck (1981, S. 73). Das gesamte Buch hindurch entfaltet er die Grundidee, daß die primitiven Götter ein wesentlicher Bestandteil der Gemeinschaft seien. Sie gäben exakt die Besonderheiten der Gemeinschaftsstruktur wieder und strafen und belohnten im Namen der Gemeinschaft.

Die Religion bestand ... aus einer Reihe von Handlungen und Gebräuchen, deren correcte Ausübung notwendig oder wünschenswert war, um sich die Gunst der Götter zu sichern oder ihren Zorn abzuwenden. Und an diesen Gebräuchen hatte jedes Mitglied der Gemeinschaft einen Anteil, der ihm bestimmt war durch seine Geburt innerhalb einer bestimmten Familie oder des Gemeinwesens, oder durch seine Stellung im Kreise der Familie oder des Volks, die er im Laufe seines Lebens gewonnen hatte ... Die Religion bestand überhaupt nicht für das Heil der Seelen, sondern im Interesse der Erhaltung und Wohlfahrt des Gemeinwesens; ... Ein Mensch stand mithin schon durch seine Geburt ebenso sicher in einem festen Verhältnis zu bestimmten Göttern, wie er durch seine Ge-

burt in Beziehung zu seinen Stammesgenossen stand. Seine Religion, das heißt diejenige Richtung seiner Lebensführung, die durch seine Beziehung zu den Göttern bestimmt war, war einfach nur eine Seite seiner allgemeinen Lebenshaltung, wie sie ihm durch seine Stellung als Glied eines Gemeinwesens vorgeschrieben war ... die sociale Gemeinschaft ist nicht auf Menschen allein, sondern auf Götter und Menschen gegründet.

Das sind Robertson Smiths Worte (1899, S. 19f.). Doch abgesehen von stilistischen Unterschieden und der Verwendung des Imperfekts könnten sie auch von Durkheim stammen. Ich halte es für äußerst hilfreich, wenn man Durkheims Position – so wie Talcott Parsons es vorgeschlagen hat (1960) – im Kontext der Auseinandersetzung sieht, die er mit den Engländern führte. Es ging ihm um ein spezielles Problem im Zusammenhang mit der sozialen Integration, das durch die Unzulänglichkeiten der englischen politischen Philosophie – vertreten vor allem durch Herbert Spencer – aufgeworfen wurde. Durkheim konnte sich der utilitaristischen Theorie, derzufolge die Psychologie des Individuums die Entwicklung der Gesellschaft erklären sollte, nicht anschließen. Er wollte zeigen, daß zum richtigen Verständnis des Wesens der Gesellschaft etwas anderes notwendig sei: das gemeinsame Bekenntnis zu einer gemeinsamen Wertordnung, ein Kollektivbewußtsein. Mit der gleichen Aufgabe einer Korrektur der vorherrschenden, von Bentham geprägten Auffassung befaßte sich zur gleichen Zeit ein anderer Franzose, Gustav le Bon (1841 – 1931). Le Bon entwickelte zu diesem Zweck zunächst eine Theorie der Massenpsychologie, von der auch Durkheim Gebrauch gemacht zu haben scheint. Man vergleiche etwa Durkheims Ausführungen über die emotionale Kraft totemistischer Riten (S. 289f.) mit le Bons Darstellung des beeinflussbaren, emotionalen wilden oder heroischen „Massenbewußtseins“. Doch für Durkheims Absicht, den Engländern ihren Irrtum zu Bewußtsein zu bringen, bot sich das Werk eines anderen Engländer als noch geeigneteres Mittel an.

Durkheim übernahm uneingeschränkt Robertson Smiths Definition von primitiver Religion als etablierter Kirche, die Gemeinschaftswerte ausdrückt. Er schloß sich auch ohne Bedenken Robertson Smiths Einstellung zu Riten, die nicht zum Kult der Gemeinschaftsgötter gehören, an. Er bezeichnete sie ebenfalls als „magisch“ und definierte Magie und Magier als

Anschauungen, Praktiken und Personen, die nicht innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft wirksam sind und ihr oft feindlich gegenüberstanden. Im Anschluß an Robertson Smith und vielleicht auch Frazer, dessen *The Golden Bough* bei Erscheinen der *Elementaren Formen des religiösen Lebens* 1912 bereits teilweise veröffentlicht war, beschrieb er magische Riten als eine Form der primitiven Hygiene:

Die Dinge, von denen der Magier verlangt, daß man sie getrennt hält, sind die Dinge, die wegen ihrer charakteristischen Eigenschaften nicht ohne Gefahr vermischt oder vermengt werden dürfen ... (Es sind) Nützlichkeitsmaximen, die erste Form von hygienischen und medizinischen Verboten (S. 407f.).

Damit wurde die Unterscheidung von Ansteckendem und wahrer Religion beibehalten. Reinheitsvorschriften gehörten nicht zu seinem eigentlichen Interessengebiet. Er schenkte ihnen nicht mehr Aufmerksamkeit als Robertson Smith. Aber jede willkürliche Einschränkung seines Gegenstands bringt einen Gelehrten in Schwierigkeiten. Indem Durkheim eine Gruppe von Trennungsvorschriften der primitiven Hygiene und eine andere Gruppe der primitiven Religion zuordnete, unterhöhlte er seine eigene Definition von Religion. In den ersten Kapiteln seines Buchs werden unzureichende Definitionen von Religion kurz dargestellt und verworfen. Versuche, Religion mit Hilfe der Idee des Mysteriums oder der heiligen Scheu zu bestimmen, weist er zurück, ebenso Tylors Definition der Religion als Glaube an Geister. Er stellt zwei Kriterien auf, deren Zusammenhang sich seiner Meinung nach im weiteren herausstellen wird: das erste ist, wie wir gesehen haben, die gemeinschaftliche Organisation der Menschen im Kult der Gemeinschaft, und das zweite die Trennung von Heiligem und Profanem. Dem Heiligen gilt die Verehrung der Gemeinschaft. Es ist an den Vorschriften kenntlich, die seinen grundlegend ansteckenden Charakter ausdrücken. Mit dem Postulat eines vollständigen Bruchs zwischen dem Bereich des Heiligen und dem des Profanen, zwischen säkula-rem und religiösem Verhalten unterscheidet sich Durkheim von Robertson Smith, der die entgegengesetzte Auffassung vertrat und darauf beharrte (S. 20ff.), daß es „zwischen dem Bereiche der Religion und dem des gewöhnlichen Lebens ... keine Trennung“ gebe. Die totale Entgegensetzung von

Heiligem und Profanem scheint jedoch ein notwendiger Schritt in Durkheims Theorie der sozialen Integration gewesen zu sein. Sie drückte den Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft aus. Das soziale Bewußtsein wurde über das einzelne Mitglied der Gesellschaft hinaus auf etwas ganz Anderes, Äußeres und Übermächtiges projiziert. Daher erklärte Durkheim mit Nachdruck, daß Trennungsvorschriften die charakteristischen Kennzeichen des Heiligen – des polaren Gegenteils des Profanen – seien. Seine Argumentation führte ihn weiter zu der Frage, warum das Heilige eigentlich ansteckend ist. Er beantwortet sie mit dem Hinweis auf die fiktive, abstrakte Natur religiöser Wesenheiten. Sie sind bloße Ideen, hervorgerufen durch die Erfahrung der Gesellschaft, bloße nach außen projizierte kollektive Vorstellungen, reine Ausdrucksformen der Moral. Daher fehlen ihnen die festen materiellen Bezugspunkte. Selbst die Götzenbilder sind nur materielle Embleme immaterieller Kräfte, die durch den sozialen Prozeß erzeugt wurden. Deshalb sind sie letztlich wurzellos und fließend, immer im Begriff, ihre Richtung zu ändern und in andere Erfahrungen einzugehen. Die beständige Gefahr, ihren distinkten und notwendigen Charakter zu verlieren, macht ihr Wesen aus. Das Heilige muß unablässig durch Verbote abgeschirmt werden. Es muß immer als etwas Ansteckendes behandelt werden, weil die Beziehungen zu ihm durch Trennungs- und Abgrenzungsrituale und durch den Glauben an die Gefahren, die beim Übertreten verbotener Trennlinien drohen, ausgedrückt werden müssen.

Bei diesem Ansatz gibt es jedoch eine Schwierigkeit. Wenn das Kennzeichen des Heiligen sein ansteckender Charakter ist, wie unterscheidet es sich dann von der Magie, die nicht heilig, aber ebenfalls ansteckend ist? Welchen Platz nimmt diese andere Art der Ansteckung ein, die nicht durch den sozialen Prozeß hervorgebracht ist? Warum werden die magischen Anschauungen und nicht die primitive Religion als primitive Hygiene bezeichnet? Diese Fragen interessierten Durkheim nicht. Er übernahm von Robertson Smith die Trennung von Magie einerseits, Moral und Religion andererseits und trug damit seinen Teil dazu bei, das Gewirr von Vorstellungen über Magie zu vergrößern, mit dem wir es nun zu tun haben. Seitdem haben sich die Gelehrten auf der Suche nach einer befriedigenden

Definition magischer Anschauungen den Kopf zerbrochen und sich anschließend über die Geistesverfassung der Leute gewundert, die etwas Derartiges glauben konnten. Heute läßt sich leicht feststellen, daß Durkheim eine zu einheitliche Sicht von der sozialen Gemeinschaft vertrat. Zunächst sollten wir das Gemeinschaftsleben als etwas sehr viel Komplexeres begreifen, als er es getan hat. Es wird sich dann herausstellen, daß Durkheims Auffassung vom Ritual als Symbol für soziale Prozesse so ausgeweitet werden kann, daß sie beide Arten des Ansteckungsglaubens, den religiösen und den magischen, umfaßt. Hätte er eine Analyse von Ritual antizipieren können, in der es keiner der von ihm als hygienisch bezeichneten Vorschriften an sozialer Symbolträchtigkeit mangelt, hätte er wahrscheinlich mit Freuden die Kategorie der Magie aufgegeben. Auf diesen Punkt werde ich später noch zurückkommen. Zunächst aber müssen wir uns noch einer anderen Gruppe vorgefaßter Meinungen entledigen, die ebenfalls von Robertson Smith herkommen. Frazer interessierte sich nicht für die gesellschaftlichen Implikationen, die sich in Robertson Smiths Buch finden. Er scheint sich eigentlich überhaupt nicht für dessen Hauptthema interessiert zu haben. Er wandte sich vielmehr dem magischen Residuum zu, das beim Bestimmen der wahren Religion sozusagen zufällig abfiel. Er zeigte, daß in magischen Anschauungen bestimmte Regelmäßigkeiten auftauchten, die klassifiziert werden konnten. Bei näherer Betrachtung stellte sich heraus, daß es sich bei der Magie um sehr viel mehr als nur Vorschriften zur Vermeidung unbekannter Ansteckungsquellen handelte. Es gab magische Handlungen, die Vorteile herbeiführen, und solche, die Schaden abwenden sollten. Der Verhaltensbereich, den Robertson Smith als Aberglauben bezeichnet hatte, umfaßte also nicht nur Reinheitsvorschriften. Dennoch schien die Ansteckung eines seiner beherrschenden Prinzipien zu sein. Das andere Prinzip war der Glaube an die Übertragung bestimmter Eigenschaften mittels Sympathie oder Ähnlichkeit. Nach den sogenannten Magiegesetzen kann der Magier Ereignisse entweder durch mimetisches Handeln oder dadurch ändern, daß er kontagiöse Kräfte wirken läßt. Mit seiner Abhandlung zur Magie hatte Frazer eigentlich nur die Bedingungen benannt, unter denen ein Ding ein anderes symbolisieren

kann. Wäre er nicht davon überzeugt gewesen, daß das Denken der Wilden sich von dem unseren vollkommen unterscheidet, hätte er sich vielleicht damit zufrieden gegeben, Magie als symbolisches Handeln aufzufassen und es dabei belassen. Er hätte dann mit Durkheim und der französischen Schule der Soziologie zusammenarbeiten können, und der Dialog mit den Gelehrten jenseits des Kanals wäre für das englische Denken des neunzehnten Jahrhunderts ergiebiger geworden. Statt dessen versuchte er auf wenig diffizile Weise, eine Ordnung in die bei Robertson Smith implizit vorhandenen evolutionistischen Annahmen zu bringen und teilte die menschliche Kultur in drei Entwicklungsstadien ein.

Magie ist das erste Stadium, Religion das zweite und Wissenschaft das dritte. Der Abfolge der Stadien wohnt eine Art hegelianischer Dialektik inne: Die Magie, als primitive Wissenschaft eingestuft, wurde infolge ihrer Unzulänglichkeit überwunden und durch Religion in der Form eines priesterlichen und politischen Betrugs abgelöst. Aus der These – Magie – erwuchs die Antithese – Religion –; die moderne, eigentliche Wissenschaft trat dann als Synthese sowohl an die Stelle der Magie wie auch der Religion. Diese elegante Konstruktion wurde durch keinerlei Beweismaterial gestützt. Frazers Evolutionsschema beruhte einzig auf einigen unüberprüften Annahmen, die den herrschenden Ansichten seiner Zeit entstammten. Dazu gehörte die Annahme, daß eine ausgearbeitetere Ethik das Kennzeichen fortgeschrittener Zivilisationen sei. Oder die, daß Magie mit Ethik oder Religion nichts zu tun habe. Auf dieser Grundlage entwarf er das Bild unserer frühen Vorfahren, deren Gedankenwelt von der Magie beherrscht wurde. Sie dachten sich das Universum als von unpersönlichen, mechanistischen Prinzipien bewegt. Auf der ungeschickten Suche nach der richtigen Formel zu deren Kontrolle stolperten sie über einige richtige Prinzipien, aber ebenso häufig ließ ihr wirres Denken sie annehmen, daß Worte und Zeichen als Instrumente eingesetzt werden könnten. Die Magie entstammt der Unfähigkeit des frühen Menschen, zwischen seinen eigenen subjektiven Assoziationen und der äußeren objektiven Wirklichkeit zu unterscheiden. Sie entstand durch Fehler. Kein Zweifel, der Wilde war ein leichtgläubiger Tor.

So sind die Zeremonien, die in vielen Ländern durchgeführt werden, um das Ende des Winters zu beschleunigen oder das Schwinden des Sommers aufzuhalten, in gewissem Sinn der Versuch, die Welt von neuem zu erschaffen, „sie nach den eigenen Wünschen neu zu gestalten“. Wollten wir uns jedoch in die alten Weisen hineinversetzen, die mit so schwachen Mitteln ein derart hochgestecktes Ziel erreichen zu können glaubten, müssen wir unsere modernen Vorstellungen von der Unendlichkeit des Universums und von der geringen, unbedeutenden Stellung des Menschen in ihm aufgeben ... Für den Wilden bedeuten die Berge, die den sichtbaren Horizont begrenzen, oder das Meer, das sich bis dorthin erstreckt, das Ende der Welt. Über diese engen Grenzen haben ihn seine Füße niemals hinausgetragen ... an die Zukunft denkt er kaum und von der Vergangenheit weiß er nur das, was durch mündliche Überlieferung von seinen wilden Ahnen auf ihn gekommen ist. Bei seiner Leichtgläubigkeit fällt es ihm nicht schwer, zu meinen, daß eine Welt, die räumlich und zeitlich so eingegrenzt ist, durch die Anstrengungen oder den Befehl eines ihm ähnlichen Wesens geschaffen wurde, und es bereitet ihm keine größere Schwierigkeit zu denken, daß er das Werk der Schöpfung alljährlich durch seine Zaubersprüche und Anrufungen zu wiederholen vermag (Frazer, *Spirits of the Corn and Wild*, II, 1936, S. 109).

Man kann Frazer die Selbstgefälligkeit und unverhohlene Verachtung, die er gegenüber der primitiven Gesellschaft an den Tag legt, nicht leicht nachsehen. Das letzte Kapitel von *Taboo and the Perils of the Soul* trägt die Überschrift „Our Debt to the Savage“. Möglicherweise war es als Antwort auf Zuschriften hinzugefügt worden, deren Verfasser ihn drängten, die Weisheit und philosophische Tiefe ihnen bekannter primitiver Kulturen anzuerkennen. Frazer gibt in den Fußnoten interessante Auszüge aus diesen Briefen wieder, kann aber sein voreingenommenes Urteil nicht so weit revidieren, um auf sie einzugehen. Das Kapitel gibt vor, ein Tribut an die Philosophie der Wilden zu sein, aber da Frazer keinen Grund sah, Vorstellungen zu respektieren, die er, wie er ausführlich demonstriert hatte, für kindisch, irrational und abergläubisch hielt, ist der Tribut ein bloßes Lippenbekenntnis. Der folgende Abschnitt ist an gönnerhafter Schwülstigkeit kaum noch zu überbieten:

Schließlich gibt es zwischen uns und den Wilden doch mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede ... Letzten Endes ist das, was wir Wahrheit nennen, nur die Hypothese, die sich am besten bewährt hat. Wenn wir daher die Ansichten und Gewohnheiten rauherer Zeitalter und Rassen betrachten, sind wir gut beraten, ihre Fehler mit Nachsicht zu sehen und sie als unvermeidliche Entgleisungen auf der Suche nach der Wahrheit zu begreifen ...

Frazer hatte Kritiker, und sie erregten zu Zeiten einige Aufmerksamkeit. In England jedoch feierte Frazer ganz zweifellos Triumphe. Verkauft sich die gekürzte Ausgabe des *Golden Bough* nicht immer noch gut? Wird nicht regelmäßig eine Frazer-Gedächtnis-Vorlesung gehalten? Teils war es die Einfachheit seiner Ansichten, teils auch die unermüdliche Energie, mit der er Band auf Band herausbrachte, aber in erster Linie war es sein pompöser Stil, wodurch sein Werk eine derartige Verbreitung erlangte. Mit einiger Sicherheit finden sich in fast allen Untersuchungen über alte Zivilisationen irgendwelche Hinweise auf ihre Primitivität und deren Kriterium, nämlich magischer, nichtethischer Aberglaube.

Ein Beispiel sind Ernst Cassirers Ausführungen zur zoroastrischen Religion, in denen diese Themen aus dem *Golden Bough* deutlich anklingen:

Selbst die Natur nimmt in ihr eine neue Form an, weil sie nur im Spiegel des sittlichen Lebens gesehen wird. ... Die Natur ... ist das Reich der Ordnung und Gesetzmäßigkeit. ... In der Religion des Zarathustra wird die Natur durch den Begriff des Asha beschrieben. Asha ist die Weisheit der Natur, die die Weisheit ihres Schöpfers Ahura Mazda, des „Weisen Herrschers“, widerspiegelt. Diese universale, ewige, unverletzliche Ordnung regiert die Welt und bestimmt alles Sein und Werden: die Bahn der Sonne, des Mondes, der Sterne, das Wachstum der Pflanzen und Tiere, den Weg der Winde und Wolken. Die Natur und ihre Ordnungen sind nicht das Werk unpersönlicher physikalischer Kräfte, sondern verdanken Gott ihr Sein und ihre Erhaltung. ... An die Stelle der magischen Weltauffassung tritt jetzt eine ethische. ... (Cassirer 1960, S. 129).

Oder nehmen wir eine neuere Aussage zum gleichen Thema. R. H. Zaehner stellt voll Trauer fest, daß sich die am besten erhaltenen zoroastrischen Texte nur mit Reinheitsvorschriften befassen und daher uninteressant sind:

... nur im Videvdāt mit seinen ermüdenden Vorschriften zur rituellen Reinhaltung und seiner Auflistung unmöglicher Strafen für lächerliche Verbrechen haben die Übersetzer den Text halbwegs sinnvoll erfaßt (Zaehner 1963, S. 25 f.).

Ganz zweifellos hätte Robertson Smith diese Vorschriften mit der gleichen Einstellung betrachtet. Können wir jedoch – siebzig Jahre nach ihm – so sicher sein, daß das alles ist, was sich darüber sagen läßt?

In den Untersuchungen zum Alten Testament herrscht die Annahme vor, daß primitive Völker Rituale magisch ver-

wenden, das heißt auf eine mechanische, instrumentelle Weise. „Im frühen Israel gab es, was Gott betrifft, so gut wie keine Unterscheidung zwischen dem, was wir absichtliche und was wir unbeabsichtigte Sünde nennen“ (Oesterley und Box 1911). „Für die Hebräer des fünften Jahrhunderts v. Chr.“, schreibt E. O. James (1938), „war Sühne nur ein mechanischer Prozeß, der im Entfernen materieller Unreinheit bestand.“ Die Geschichte der Israeliten wird bisweilen als ein Kampf zwischen den Propheten, die die innere Einheit mit Gott forderten, und dem Volk dargestellt, das beständig in primitiven Magiegllauben zurückzufallen drohte, wozu es besonders dann neigte, wenn es mit anderen primitiven Kulturen in Berührung kam. Paradoxerweise scheint der Magiegllauben schließlich, bei der Kompilation der Priesterschrift, die Oberhand gewonnen zu haben. Bezeichnet man den Glauben an die ausreichende Wirksamkeit des Ritus sowohl in seinen späten wie in seinen frühesten Manifestationen als Magie, so geht damit die Möglichkeit, Magie als Maßstab für Primitivität einzusetzen, verloren. Man sollte erwarten, daß allein schon das Wort aus den Untersuchungen zum Alten Testament verbannt worden wäre. Es wird jedoch – zusammen mit Tabu und Mana – weiterhin verwendet, um die Besonderheit der religiösen Erfahrung der Israeliten im Unterschied zum semitischen Heidentum hervorheben zu können. Eichrodt bedient sich dieser Begriffe besonders frei (1964, S. 304, 339):

Die magische Wirkung der babylonischen Sühneformeln und -handlungen haben wir schon gestreift; sie wird besonders daran deutlich, daß das Sündenbekenntnis einen Teil des Beschwörungsritus bildet, der *ex opere operato* wirkt (S. 102).

Anschließend zieht er Psalm 40,7 und 69,31 heran, um den „Gegensatz zu einer Mechanisierung der Sündenvergebung durch das Opferinstitut“ (S. 103) zu belegen. Auch auf S. 62 vertritt er die Auffassung, daß primitive religiöse Konzepte nach sinnlicher Präsenz strebten. Ein großer Teil dieses sonst so eindrucksvollen Buchs beruht auf der Annahme, daß das Ritual, das *ex opere operato* wirkt, als primitiv und im Vergleich zum Ritual, das eine innere Geisteshaltung symbolisiert, zeitlich früher anzusetzen sei. Gelegentlich jedoch scheint der unbewiesene Charakter dieser Annahme dem Autor Unbehagen zu bereiten:

In die gleiche Richtung würde der meistgebrauchte Ausdruck für die Sühnebeschaffung, *kipper* weisen, wenn man seine ursprüngliche Bedeutung nach dem Babylonisch-Assyrischen mit „Wegwischen“ bestimmen dürfte, da die dabei zugrundeliegende Auffassung der Sünde als einer stofflichen Unreinheit von dem Blut als einem heiligen, wundertätigen Element die mechanische Beseitigung des Sündenschmutzes erwartet.

Dann folgt eine Erklärung, die, nähme man sie ernst, eine Reihe von Korrekturen nach sich zöge:

Da jedoch die Ableitung aus dem Arabischen in der Bedeutung „bedecken“ ebenso möglich erscheint, so ist auch das Bedecken der Schuld vor den Augen des Beleidigten im Sinne einer Ersatzleistung, also der persönliche Charakter der Sühnehandlung als Möglichkeit im Auge zu behalten (S. 99).

Eichrodt zieht also durchaus auch die Babylonier in Betracht – vielleicht wußten auch sie etwas von einer wahren inneren Religion, vielleicht ragte die religiöse Erfahrung der Israeliten doch nicht als etwas so Einmaliges aus der magisch bestimmten, heidnischen Umgebung heraus.

Auch in einigen Interpretationen der griechischen Literatur treffen wir auf den Einfluß ähnlicher Annahmen. M. Finley nimmt in seiner Erörterung des sozialen Lebens und der sozialen Anschauungen der Welt Homers die Ethik als Maßstab, um frühere Glaubenselemente von späteren zu unterscheiden (1968, S. 143, 147, 153f.).

Der Franzose Louis Moulinier, ein gelehrter Kenner der klassischen Literatur, hat eine umfassende Untersuchung der Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen im griechischen Denken vorgelegt (1952). Frei von Robertson Smiths Vorurteil scheint sein Ansatz nach gängigen ethnologischen Maßstäben empirisch vorzüglich zu sein. Im griechischen Denken der Zeit, die Homer beschreibt (sofern es eine solche historische Zeit gegeben hat), spielte die rituelle Verunreinigung offenbar eine relativ geringe Rolle. Erst später tauchten diverse Verunreinigungsvorstellungen auf, die dann bei den klassischen Dramatikern Ausdruck finden. Der Ethnologe, der sich im klassischen Altertum nicht genügend auskennt, sucht nun nach einem Experten, der ihm Auskunft geben kann, inwieweit auf diesen Autor Verlaß ist, denn sein Material ist höchst interessant und für den Laien überzeugend. Aber leider – das Buch wird im *Journal of Hellenistic Studies* rundweg abgelehnt. Der englische

Rezensent wirft ihm vor, die ethnologischen Einsichten des neunzehnten Jahrhunderts nicht zur Kenntnis genommen zu haben:

Der Autor behindert sich unnötig selbst. Er scheint nichts aus der großen Menge des vorhandenen vergleichenden Materials zu kennen, das jedem, der sich mit Reinheit, Verunreinigung und Reinigung befaßt, zugänglich ist ... schon ein ganz geringes ethnologisches Wissen würde ihm zeigen, daß eine so alte Vorstellung wie die, daß vergossenes Blut verunreinigt, einer Zeit angehört, in der die Gemeinschaft noch die ganze Welt war ... Auf S. 277 gebraucht er das Wort „Tabu“, aber nur, um zu demonstrieren, daß er keine klare Vorstellung davon hat, was es bedeutet (Rose 1954).

Wohingegen ein Rezensent, der nicht mit zweifelhaftem ethnologischen Wissen belastet ist, Mouliniers Arbeit ohne Vorbehalt empfiehlt (Whatmough 1955).

Diese verstreuten Zitate, die ganz willkürlich zusammengestellt wurden, könnten leicht durch viele weitere ergänzt werden. Sie zeigen, wie groß Frazers Einfluß war. Auch innerhalb der Ethnologie hat sein Werk nachhaltige Spuren hinterlassen. Es scheint, als ob sich die britischen Ethnologen seit dem Tag, an dem Frazer den irregeleiteten Glauben an die Wirksamkeit der Magie als das eigentlich interessante Problem der vergleichenden Religionswissenschaft bezeichnete, pflichtschuldig mit diesem verwirrenden Problem befaßt haben, obwohl sie bereits seit langem die evolutionistischen Hypothesen verworfen haben, die es einst für Frazer interessant machten. So finden wir uns virtuoson Darbietungen großer Gelehrsamkeit gegenüber, die von der Beziehung zwischen Magie und Wissenschaft handeln, ohne daß deren theoretische Bedeutung klar würde. Alles in allem gesehen war Frazers Einfluß verderblich. Er entnahm Robertson Smiths Lehre ein ganz beiläufiges Teilstück und baute eine ungenügend durchdachte Trennung von Religion und Magie aus. Er verbreitete eine falsche Annahme über die primitive Sicht des Universums, die auf mechanischen Symbolen beruhen soll, sowie die Annahme, daß die primitive Religion keine Ethik kenne – eine Annahme, die ebenfalls falsch ist. Bevor wir uns dem Thema der rituellen Verunreinigung zuwenden können, müssen diese Annahmen richtiggestellt werden. Die unlösbaren Rätsel in der vergleichenden Religionsforschung gehen auf eine falsche Aufteilung der menschlichen Erfahrung zurück. Das vorliegende Buch stellt den Versuch

dar, einige der getrennten Segmente wieder zusammenzuführen. Vor allem werden wir nicht davon ausgehen, Religion verstehen zu können, wenn wir uns auf den Glauben an Geister beschränken, auch wenn diese Definition erheblich verbessert worden sein mag. Es kann Untersuchungszusammenhänge geben, in denen es uns wünschenswert erscheint, alle vorhandenen Glaubensformen an andere Wesen aufzuführen – an Zombies, Ahnen, Dämonen, Feen und all die anderen mehr. Wenn wir Robertson Smith folgen und die gesamte Geisterbevölkerung des Universums katalogisieren, sollten wir aber nicht annehmen, daß wir damit notwendig auch das Wesentliche der Religion erfaßt haben. Statt uns mit der Analyse von Definitionen aufzuhalten, sollten wir versuchen, die Anschauungen der Völker über das Schicksal des Menschen und seinen Platz im Universum zu vergleichen. Weiterhin werden wir nicht davon ausgehen, daß wir die Ansteckungsvorstellungen anderer Völker – seien sie nun heiliger oder profaner Art – verstehen können, bevor wir nicht unsere eigenen untersucht haben.

2. Profane Verunreinigung

Schon immer spukte in der vergleichenden Religionsforschung die Idee eines medizinischen Materialismus. Manche vertraten die Auffassung, selbst den exotischsten alten Riten lägen vernünftige Hygienevorstellungen zugrunde. Andere halten das primitive Ritual zwar keineswegs für vernünftig, sind aber der Meinung, daß es auf Hygiene abzielt. Für sie klappt zwischen unseren vernünftigen Hygienevorstellungen und den irregeleiteten Phantasiegebilden des Primitiven ein tiefer Abgrund. Beide medizinischen Ansätze bleiben jedoch unbefriedigend, weil unsere eigenen Vorstellungen von Hygiene und Schmutz aus der Betrachtung ausgeklammert werden. Der erste Ansatz impliziert, daß eine rationale Grundlage des Rituals deutlich zutage tritt, wenn uns nur alle Umstände bekannt sind. Was die Interpretation angeht, ist diese Argumentationslinie bewußt prosaisch. Die Bedeutung des Weihrauchs liegt nicht darin, daß er den aufsteigenden Rauch des Opfers symbolisiert, er ist vielmehr ein Mittel, die Gerüche einer Ansammlung ungewaschener Menschen erträglich zu machen. Das jüdische und islamische Verbot von Schweinefleisch wird auf die Gefahr zurückgeführt, die mit dem Verzehr von Schweinen in heißen Gegenden einhergeht. Es ist richtig, daß das Meiden ansteckender Krankheiten und rituelle Vermeidungen oft ganz erstaunlich korrespondieren. Waschungen und Separierungen, die einen praktischen Zweck verfolgen, können zugleich auch religiöse Aspekte beinhalten. Man hat zum Beispiel vermutet, daß die Vorschrift, sich vor dem Essen zu waschen, die Juden immun gegen Seuchen gemacht habe. Aber es ist eine Sache, auf die nützlichen Nebenwirkungen ritueller Handlungen hinzuweisen, und eine ganz andere, sich für eine zureichende Erklärung mit den beiläufigen Resultaten zu begnügen. Selbst wenn einige der mosaischen

Speisegesetze günstige Auswirkungen auf die hygienischen Gewohnheiten hatten, wäre es doch ein Jammer, Moses nicht in erster Linie als geistigen Führer, sondern als aufgeklärten Beamten des öffentlichen Gesundheitswesens zu betrachten.

Ich zitiere aus einem Kommentar zu den mosaischen Speisegesetzen aus dem Jahr 1841:

... Wahrscheinlich findet sich das Hauptprinzip, das die Gesetze dieses Kapitels bestimmt, im Bereich der Hygiene und des Gesundheitswesens. ... Die Vorstellung parasitärer und infektiöser Krankheiten, die in der modernen Pathologie eine so wichtige Stellung erobert hat, scheint Mose sehr beschäftigt und alle seine Hygienevorschriften beherrscht zu haben. Er schließt für den Verzehr der Hebräer jene Tiere aus, die für Parasiten besonders anfällig sind; und da die Keime und Sporen der infektiösen Krankheiten im Blut zirkulieren, ordnet er an, daß sie erst ausbluten müssen, bevor sie als Nahrung dienen können (Kellog 1841).

Der Autor führt im weiteren Beweise dafür an, daß die europäischen Juden eine höhere Lebenserwartung und eine größere Immunität gegen Seuchen aufweisen, positive Merkmale, die er den Speisebeschränkungen zuschreibt. Wenn Kellog von Parasiten schreibt, denkt er vermutlich nicht an Trichinen, die erst 1828 entdeckt wurden und bis 1860 als harmlos für den Menschen galten (Hegner, Root und Augustine 1924, S. 439).

Die gleiche Betrachtungsweise in einer neueren Gestalt findet sich bei Ajose, der den medizinischen Nutzen alter nigerianischer Praktiken darstellt (1957). Der Kult einer Pockengottheit bei den Yoruba zum Beispiel erfordert, daß die Patienten abgesondert und nur von einem Priester behandelt werden, der selbst die Krankheit überstanden hat und daher immun ist. Weiter benutzen die Yoruba die linke Hand, um etwas Schmutziges anzufassen,

weil die rechte Hand zum Essen gebraucht wird und die Leute das Risiko einer Verunreinigung des Essens erkennen, die eintreten könnte, wenn diese Unterscheidung nicht befolgt würde.

Pater Lagrange vertritt die gleiche Auffassung:

Nun hat die Vorstellung der Unreinheit, das bestreiten wir nicht, sicherlich einen religiösen Charakter oder steht zumindest in Zusammenhang mit dem Übernatürlichen; aber: ist es in seinem Ursprung etwas anderes als eine Maßnahme der Gesundheitsvorsorge? Dient das Wasser hier nicht als keimabtötendes Mittel? Und haben die furchterregenden Geister ihr

Unwesen nicht eigentlich in der Gestalt von Mikroben getrieben (Lagrange 1905, S. 155)?

Es ist durchaus möglich, daß die alte Überlieferung der Israeliten auch ein Wissen davon einschloß, daß der Genuß von Schweinefleisch für den Menschen gefährlich sein kann. Alles ist möglich. Man beachte jedoch, daß das nicht der Grund ist, der im 3. Buch Mose für das Verbot angegeben wird. Die Überlieferung ging, sofern sie je existierte, offenbar verloren. Denn selbst Maimonides, der große Protagonist des medizinischen Materialismus im 12. Jahrhundert, zeigte sich angesichts des Schweinefleischverbots ratlos und sah sich, obwohl er für alle anderen Speisebeschränkungen des mosaischen Gesetzes hygienische Gründe beibringen konnte, veranlaßt, auf ästhetische Erklärungen wie die abstoßende Ernährungsweise des Hausschweins zurückzugreifen:

Ich sage also: Alle Speisen, die uns das Gesetz verbietet, sind schädliche Nahrungsmittel, und es gibt unter allem uns Verbotenem nichts, worüber man in Zweifel sein könnte, ob es uns schädlich ist, ausgenommen das Schwein, und das Unschlitt. Aber dem ist nicht also, sondern das Schwein hat mehr Feuchtigkeit als [für die menschliche Ernährung] angemessen ist, und viel untaugliche und überflüssige Bestandteile. Hauptsächlich aber verabscheut es das Gesetz wegen seiner großen Unreinlichkeit und weil es sich von abscheulichen Dingen nährt (Maimonides 1923/24, S. 310f.).

Das zeigt zumindest, daß die ursprüngliche Grundlage des Schweinefleischverbots nicht mit dem übrigen kulturellen Erbe weitergegeben wurde, selbst wenn sie einst bekannt war. Die Pharmakologen bemühen sich noch immer, die Speisevorschriften im 3. Buch Mose, Kap. 11, aufzuklären. Als Beispiel führe ich einen Bericht von David I. Macht an, auf den mich Jocelyne Richard hinwies. Macht (1953) gewann Muskelextrakte von Schweinen, Hunden, Hasen, Wildkaninchen (die zu Versuchszwecken wie Meerschweinchen behandelt wurden) und Kamelen sowie von Raubvögeln und Fischen ohne Flossen und Schuppen. Er untersuchte die Extrakte auf Giftstoffe und stellte fest, daß sie toxisch sind. Anschließend untersuchte er die Extrakte von Tieren, die nach dem 3. Buch Mose rein sind, und stellte fest, daß sie weniger toxisch sind. Er kam jedoch zu dem Schluß, seine Untersuchung habe den medizinischen Nutzen der mosaischen Gesetze weder belegt noch widerlegt.

Ein anderes Beispiel für medizinischen Materialismus liefert Noah Kramer, der eine sumerische Tafel aus Nippur als das einzige medizinische Schriftstück bezeichnet, das aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. erhalten ist.

Der Text läßt, wenn auch indirekt, eine umfassende Vertrautheit mit verschiedenen ziemlich komplizierten medizinischen Maßnahmen und Vorgehensweisen erkennen. In einigen Rezepturen zum Beispiel heißt es, daß die Heilkräuter vor der Pulverisierung „gereinigt“ werden müssen, ein Schritt, für den zweifellos verschiedene chemische Prozesse notwendig waren.

Offenbar überzeugt davon, daß Reinigen hier nicht das Besprengen mit heiligem Wasser oder das Rezitieren eines Zauberspruchs bedeutet, fährt er enthusiastisch fort:

Der sumerische Arzt, der unsere Tafel schrieb, gebrauchte keine magischen Sprüche und Beschwörungen ... Wir stehen vor dem erstaunlichen Faktum, daß unser Tondokument, die älteste „Seite“ eines medizinischen Texts, die bisher entdeckt wurde, keinerlei mystische oder irrationale Elemente aufweist (1956, S. 58 f.).

So viel zum medizinischen Materialismus, einem Begriff, den William James für Erklärungen geprägt hat, die religiöse Erfahrungen unter Zuhilfenahme medizinischer Aspekte erhellen wollen: Eine Vision oder ein Traum wird zum Beispiel auf den Genuß von Drogen oder auf eine Magenverstimmung zurückgeführt. Gegen einen derartigen Ansatz ist nichts einzuwenden, solange er andere Interpretationen nicht ausschließt. Fast alle primitiven Menschen sind medizinische Materialisten in einem weiteren Sinne, insofern sie ihre rituellen Handlungen meist mit den Schmerzen und Leiden rechtfertigen, die sie befallen würden, wenn sie ihre Riten vernachlässigen sollten. Ich werde später zeigen, warum rituelle Vorschriften so häufig mit dem Glauben an bestimmte Gefahren einhergehen, die bei einer Übertretung drohen. Wenn ich das Thema der rituellen Gefahr abgeschlossen habe, wird, so hoffe ich, niemand mehr versucht sein, derartige Befürchtungen wörtlich zu nehmen. Was die entgegengesetzte Auffassung betrifft – daß das primitive Ritual überhaupt nichts mit unseren Vorstellungen von Sauberkeit gemein habe –, so ist sie in meinen Augen einem Verständnis des Rituals nicht weniger abträglich. Ihr zufolge hätte unser Waschen, Schrubben, Isolieren und Desinfizieren

nur eine oberflächliche Ähnlichkeit mit rituellen Reinigungsmaßnahmen. Unsere Praktiken beruhten auf hygienischen Erwägungen, die der Primitiven seien symbolisch: wir töten Keime ab, sie schützen sich vor Geistern. In dieser Entgegensetzung klingt das recht überzeugend. Dennoch ist die Ähnlichkeit zwischen einigen ihrer symbolischen Riten und unseren Hygienemaßnahmen manchmal geradezu unheimlich. Ed. B. Harper etwa faßt den eindeutig religiösen Kontext der Reinigungsvorschriften der Havik-Brahmanen zusammen. Sie unterscheiden drei Grade religiöser Reinheit. Der höchste ist notwendig, um eine religiöse Handlung ausführen zu können; der mittlere Grad gilt als der normale Zustand; schließlich gibt es noch den Zustand der Unreinheit. Kontakt mit einer Person im mittleren Zustand macht eine Person im höchsten Zustand unrein, und Kontakt mit jemandem in einem unreinen Zustand hat für die beiden höheren Kategorien Unreinheit zur Folge. Der höchste Zustand wird nur durch ein rituelles Bad erreicht.

Das tägliche Bad ist für einen Brahmanen absolut unentbehrlich, da er ohne es seinen täglichen religiösen Pflichten nicht nachkommen kann. Im Idealfall sollten sie, so sagen die Havik, drei Bäder am Tag nehmen, eines vor jeder Mahlzeit. Aber nur wenige tun das. In der Praxis halten sich alle Havik, die ich kennengelernt habe, strikt an den Brauch, einmal täglich zu baden, nämlich vor der täglichen Hauptmahlzeit und bevor die Hausgötter verehrt werden ... Männliche Havik, die einer relativ wohlhabenden Kaste angehören und während bestimmter Zeiten im Jahr über ziemlich viel freie Zeit verfügen, leisten trotzdem einen großen Teil der Arbeit, die in ihren Betelnußpalmen-Pflanzungen anfällt. Man versucht, alles so einzurichten, daß eine Arbeit, die als schmutzig oder rituell verunreinigend gilt – etwa der Transport von Dung in die Gärten oder die Zusammenarbeit mit einem unberührbaren Diener –, beendet ist, ehe man das tägliche Bad vor der Hauptmahlzeit nimmt. Muß diese Arbeit aus irgendeinem Grund am Nachmittag erledigt werden, sollte ein weiteres Bad genommen werden, wenn man nach Hause zurückkommt (Harper 1964, S. 153).

Man unterscheidet im Hinblick auf die Übertragbarkeit von Unreinheit zwischen gekochter und ungekochter Nahrung. Bei gekochter Nahrung besteht die Gefahr, daß Unreinheit übertragen wird, bei ungekochter nicht. Daher kann ungekochte Nahrung von Mitgliedern aller Kasten entgegengenommen oder angefaßt werden – eine vom praktischen Gesichtspunkt aus notwendige Vorschrift in einer Gesellschaft, in der die Arbeitsteilung den Abstufungen ererbter Reinheit entspricht (vgl. Kapitel 7, S. 167f.). Früchte und Nüsse können, solange sie

unversehrt sind, rituell nicht verunreinigt werden. Sobald jedoch eine Kokosnuß geöffnet oder eine Paradiesfeige aufgeschnitten ist, kann ein Havik sie von einem Mitglied einer niederen Kaste nicht mehr annehmen.

Der Prozeß der Nahrungsaufnahme ist potentiell verunreinigend, es ist jedoch die Art und Weise des Essens, die den Grad der Verunreinigung bestimmt. Speichel – selbst der eigene – ist in höchstem Maße verunreinigend. Berührt ein Brahmane seine Lippen versehentlich mit den Fingern, sollte er ein Bad nehmen oder zumindest die Kleider wechseln. Die Verunreinigung durch Speichel kann auch durch materielle Gegenstände übertragen werden. Diese beiden Anschauungen sind der Grund für die Gepflogenheit, sich das Wasser in den Mund zu schütten, statt die Lippen an den Rand des Bechers zu bringen, und Zigaretten ... durch die hohle Hand zu rauchen, so daß sie die Lippen nie direkt berühren (Wasserpfeifen sind in diesem Teil Indiens praktisch unbekannt) ... Vor jeder Nahrungsaufnahme – auch vor dem Kaffeetrinken – sollte man sich die Hände und Füße waschen (S. 156).

Bei Nahrung, die in den Mund geworfen werden kann, ist die Gefahr, daß sich der Essende durch seinen Speichel verunreinigt, weniger groß als bei solcher, in die man beißt. Eine Köchin darf die Speisen, die sie zubereitet, nicht kosten, denn wenn sie ihre Lippen mit den Fingern berührt, verliert sie den Zustand der Reinheit, der erforderlich ist, um die Nahrung vor Verunreinigung zu schützen. (Während des Essens befindet man sich im mittleren Reinheitszustand, und wenn man zufällig die Hand oder den Löffel der Person, die das Essen austeilt, berührt, wird diese unrein und sollte zumindest die Kleider wechseln, bevor sie mit dem Austeilen fortfährt. Da Verunreinigung dadurch übertragen wird, daß man bei einem Mahl in der gleichen Reihe sitzt, wird einem Gast, der einer anderen Kaste angehört, meistens ein gesonderter Platz zugewiesen. Einem Havik, der sich im Zustand großer Unreinheit befindet, sollte man das Essen außerhalb des Hauses vorsetzen; außerdem erwartet man von ihm, daß er den Blatteller, von dem er gegessen hat, selbst entfernt. Niemand sonst kann ihn berühren, ohne sich zu verunreinigen. Die einzige Person, die nicht unrein wird, wenn sie das Blatt eines anderen berührt und davon ißt, ist die Ehefrau, die, wie bereits erwähnt, damit ihrer persönlichen Beziehung zu ihrem Gatten Ausdruck verleiht. Es gibt noch unzählige Vorschriften mehr. Sie berücksichtigen auch noch die feinsten Unterscheidungen und bestimmen das

rituelle Verhalten bei Menstruation, Geburt und Tod. Alle Absonderungen des Körpers, sogar das Blut oder der Eiter aus einer Wunde, sind Quellen der Unreinheit. Wasser, nicht Papier, muß für die Reinigung nach der Entleerung verwendet werden, und diese Wäsche erfolgt nur mit der linken Hand. Nahrung hingegen darf nur mit der rechten Hand zu sich genommen werden. Tritt man in Tierkot, so wird man dadurch unrein. Auch die Berührung von Leder hat Unreinheit zur Folge. Trägt man Ledersandalen, sollte man sie nicht mit den Händen berühren, und wenn man einen Tempel oder ein Haus betritt, ist man gehalten, sie vorher auszuziehen und sich die Füße zu waschen.

Präzisen Anordnungen sind die Formen indirekter Berührung zu entnehmen, die verunreinigen können. Ein Havik, der mit seinem unberührbaren Diener im Garten arbeitet, kann dadurch, daß er und der Diener gleichzeitig ein Seil oder eine Bambusstange anfassen, in hohem Maße unrein werden. Die Verunreinigung tritt durch die simultane Berührung des Bambus oder des Seils ein. Ein Havik kann von einem Unberührbaren nicht unmittelbar Früchte oder Geld entgegennehmen. Einige Gegenstände bleiben jedoch unrein und können selbst nach einer Berührung noch Unreinheit übertragen. Unreinheit bleibt in Baumwollkleidung, metallenen Kochgefäßen und gekochtem Essen erhalten. Zum Glück für die Zusammenarbeit der Kasten kann der Erdboden Unreinheit nicht weiterleiten, wohl aber das Stroh, das ihn bedeckt.

Ein Brahmane sollte sich nicht im gleichen Teil des Viehstalls wie sein Diener aufhalten, weil die Gefahr besteht, daß beide auf Stellen treten, die durch umherliegendes Stroh auf dem Boden verbunden sind. Auch wenn ein Havik und ein Unberührbarer gleichzeitig im Dorfteich baden, kann der Havik den Zustand von *madi* (Reinheit) bewahren, weil das Wasser bis zum Boden reicht und der Boden Unreinheit nicht weiterleitet (S. 173).

Je eingehender wir uns mit diesen und ähnlichen Vorschriften befassen, desto deutlicher wird es, daß wir es mit symbolischen Systemen zu tun haben. Aber ist das nun tatsächlich der Unterschied zwischen ritueller Verunreinigung und unseren Vorstellungen von Schmutz: daß unsere Vorstellungen auf Hygiene zielen, während die ihren symbolisch sind? Keineswegs. Ich werde zu zeigen versuchen, daß auch unsere Schmutzvorstel-

lungen symbolische Systeme ausdrücken und daß der Unterschied zwischen dem entsprechenden Verhalten bei uns und anderswo nur eine Frage des Details ist.

Bevor wir damit beginnen, über rituelle Verunreinigung nachzudenken, müssen wir erst einmal reumütig innehalten und uns unsere eigenen Vorstellungen von Schmutz vornehmen, sie aufs genaueste untersuchen und in ihre einzelnen Teile zerlegen. Dabei sollten wir alle Elemente, von denen wir wissen, daß sie das Ergebnis unserer jüngsten Geschichte sind, aussortieren.

Es gibt zwei beträchtliche Unterschiede zwischen unserem heutigen europäischen Schmutzverständnis und jenem, das etwa die primitiven Kulturen haben. Für uns ist das Vermeiden von Schmutz eine Sache der Hygiene oder Ästhetik und hat nichts mit unserer Religion zu tun. Ich werde im 5. Kapitel („Primitive Welten“) mehr über den besonderen Prozeß sagen, in dessen Verlauf sich das religiöse Moment aus unseren Vorstellungen von Schmutz löste. Der zweite Unterschied besteht darin, daß unser Schmutzverständnis vom Wissen um pathogene Organismen beherrscht ist. Die Entdeckung, daß Krankheiten durch Bakterien übertragen werden können, war eine der großen Errungenschaften des neunzehnten Jahrhunderts. Sie verursachte die radikalste Revolution in der Geschichte der Medizin. Sie hat unser Leben in einem Maße verändert, daß es heute schwerfällt, Schmutz anders als im Zusammenhang mit Pathogenese zu denken. Aber offensichtlich sind unsere Schmutzvorstellungen nicht so jungen Datums. Wir müssen versuchen, uns weiter als nur hundert Jahre zurückzusetzen, und die Grundlagen für die Vermeidung von Schmutz in einer Zeit analysieren, als die Bakteriologie ihren Siegeszug noch nicht angetreten hatte, als zum Beispiel das Spucken in einen Spucknapf noch nicht als unhygienisch und eher als Geschicklichkeitsübung angesehen wurde.

Gelingt es uns, die Momente der Krankheitsverursachung und der Hygiene aus unserer Vorstellung von Schmutz auszuklammern, bleibt die alte Definition von Schmutz als etwas, das fehl am Platz ist. Das ist ein äußerst vielversprechender Ansatz. Er impliziert zwei Bedingungen: einen Komplex geordneter Beziehungen und eine Übertretung dieser Ordnung. Schmutz ist dann niemals ein einmaliges, isoliertes Ereignis. Wo es

Schmutz gibt, gibt es auch ein System. Schmutz ist das Nebenprodukt eines systematischen Ordnen und Klassifizierens von Sachen, und zwar deshalb, weil Ordnen das Verwerfen ungeeigneter Elemente einschließt. Diese Vorstellung von Schmutz führt uns direkt in den Bereich der Symbole und verspricht eine Verbindung mit Reinheitssystemen, deren Symbolgehalt augenfälliger ist.

Wir können an unseren eigenen Vorstellungen von Schmutz feststellen, daß wir eine Art Gesamtkompendium verwenden, das alle verworfenen Elemente geordneter Systeme umfaßt. Schmutz ist etwas Relatives. Schuhe an sich sind nichts Schmutziges, sie werden aber dazu, wenn man sie auf den Eßtisch stellt. Essen ist an sich nichts Schmutziges, es wird aber dazu, wenn man Kochgeräte im Schlafzimmer deponiert oder die Kleider damit befleckt. Das gleiche gilt für Badezimmerutensilien im Wohnzimmer, Kleider, die auf Stühlen liegen, Sachen, die nach draußen gehören, aber drinnen liegen, Dinge, die nach oben gehören, aber unten liegen, Unterwäsche dort, wo die Oberkleidung sein sollte usw. Kurz, unser Verhalten gegenüber Schmutz ist eine Reaktion, die alle Gegenstände und Vorstellungen verdammt, die die gängigen Klassifikationen durcheinanderbringen oder in Frage stellen könnten?

Wir sollten uns nun dazu zwingen, uns auf Schmutz in der angeführten Weise zu konzentrieren. Dabei zeigt sich, daß er eine Residualkategorie ist, die aus unserem normalen Klassifikationsschema herausfällt. Wenn wir uns auf ihn zu konzentrieren versuchen, kämpfen wir gegen unsere stärkste geistige Gewohnheit an. Denn es scheint, daß alles, was wir wahrnehmen, zu Mustern zusammengefaßt ist, für die wir, die Wahrnehmenden, zum großen Teil verantwortlich sind. Wenn wir etwas wahrnehmen, dann ist es nicht so, daß wir ein Organ – die Augen oder Ohren etwa – passiv einen vorgefertigten Eindruck von außen aufnehmen lassen, so wie eine Palette, die einen Tupfer Farbe aufnimmt. Beim Erkennen und Erinnern handelt es sich nicht darum, alte Bilder vergangener Eindrücke heraufzubeschwören. Man ist sich allgemein darüber einig, daß alle unsere Eindrücke von Anfang an einem Muster folgen. Als Wahrnehmende wählen wir aus der Gesamtheit der Stimuli, die auf unsere Sinne treffen, nur jene aus, die uns interessieren, und unsere Interessen werden von einer Tendenz zur Muster-

bildung bestimmt, die manchmal als *Schema* bezeichnet wird (siehe Bartlett 1932). In einem Chaos sich ständig verändernder Eindrücke konstruiert jeder von uns eine stabile Welt, in der die Gegenstände erkennbare Umrisse, einen festen Ort und Bestand haben. Indem wir wahrnehmen, bauen wir, greifen einige Winke auf und verwerfen andere. Winke, die am besten in das entstehende Muster passen, werden am ehesten akzeptiert. Zweideutige werden meist so behandelt, als ob sie mit dem übrigen Muster harmonisier-ten, widersprechende werden in der Regel verworfen. Akzeptiert man sie, muß die Struktur unserer Annahmen modifiziert werden. Im Verlauf des Lernprozesses werden die Gegenstände benannt. Ihre Namen beeinflussen dann die Art und Weise, wie sie das nächste Mal wahrgenommen werden: einmal gekennzeichnet werden sie in Zukunft schneller in die jeweiligen Fächer einsortiert. Im Laufe der Zeit und mit immer neuen Erfahrungen wird unser Kennzeichnungssystem beständig größer. Damit geht eine konservative Tendenz einher, die uns Vertrauen einflößt. Es kann jederzeit erforderlich werden, daß wir die Struktur unserer Annahmen modifizieren müssen, um eine neue Erfahrung einpassen zu können. Je mehr jedoch die gegenwärtigen Erfahrungen mit vergangenen in Einklang stehen, desto mehr können wir unseren Annahmen vertrauen. Unbequeme Tatsachen, die sich nicht einpassen lassen, ignorieren oder entstellen wir, so daß sie die bereits bestehenden Annahmen nicht stören. Im großen und ganzen wird alles, was wir zur Kenntnis nehmen, schon im Akt des Wahrnehmens ausgewählt und organisiert. Wir haben wie die anderen Tiere eine Art Filtermechanismus, der zunächst nur solche Eindrücke an uns heranläßt, mit denen wir umzugehen wissen.

Was aber ist mit den anderen? Was geschieht mit den möglichen Erfahrungen, die nicht durch den Filter gelangen? Ist es möglich, die Aufmerksamkeit in weniger gewohnte Bahnen zu zwingen? Können wir womöglich den Filtermechanismus selbst untersuchen? Ganz zweifellos können wir uns dazu zwingen, Dinge zu beachten, die wir infolge unserer schematisierenden Tendenzen vernachlässigt haben. Es versetzt uns jedesmal einen Stoß, wenn wir feststellen müssen, daß unsere erste, mühelos gemachte Beobachtung falsch war. Schon die unverwandte Betrachtung

einer Verzerrungsvorrichtung verursacht bei einigen Menschen physisches Unwohlsein, so, als ob ihr eigenes Gleichgewicht dadurch angegriffen würde. M. L. Johnson Abercrombie führte mit einer Gruppe von Medizinstudenten einige Experimente durch, die ihnen zeigen sollten, wie selektiv wir schon bei den einfachsten Beobachtungen vorgehen. „Aber es geht doch nicht, daß die ganze Welt zu einem einzigen Brei wird!“ protestierte einer. „Es ist, als ob meine Welt aufgebrochen worden wäre“, meinte ein anderer. Wieder andere reagierten entschieden feindlicher (Abercrombie 1960, S. 131).

Die Konfrontation mit Zweideutigem muß jedoch nicht immer eine unerfreuliche Erfahrung sein. Offenbar ist sie in einigen Bereichen erträglicher als in anderen. Es gibt eine ganze Skala, auf der Lachen, Widerwillen und Schock zu verschiedenen Punkten und Intensitäten gehören. Die Erfahrung kann stimulierend wirken. Die Reichhaltigkeit der Dichtung verdankt sich, wie Empson gezeigt hat, dem Gebrauch von Ambiguitäten. Die Möglichkeit, in einer Skulptur ebensogut eine Landschaft wie einen liegenden Akt zu sehen, macht das Werk noch interessanter. Ehrenzweig behauptet sogar, daß wir Kunstwerke deshalb genießen, weil sie uns hinter die expliziten Strukturen unserer normalen Erfahrung schauen lassen. Das Wahrnehmen unartikulierter Formen erzeugt ein ästhetisches Vergnügen.

Ich möchte mich dafür entschuldigen, daß ich Anomalie und Zweideutigkeit so gebrauche, als ob sie synonym wären. Genaugenommen sind sie das nicht. (Eine Anomalie ist ein Element, das nicht in eine vorhandene Gruppe oder Reihe paßt; Zweideutigkeit ist ein Merkmal von Aussagen, für die zwei Interpretationen zutreffen können. Wenn man jedoch einzelne Beispiele ins Auge faßt, wird deutlich, daß eine Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen in ihrer praktischen Anwendung wenig erbringt. Sirup ist weder flüssig noch fest. Man könnte sagen, daß der Eindruck, den er auf die Sinne macht, ein zweideutiger ist. Ebensogut könnte man sagen, daß er sich in bezug auf flüssige und feste Substanzen anomal verhält, da er weder in die eine noch in die andere Gruppe fällt, wir sind also durchaus in der Lage, uns mit Anomalien zu konfrontieren. Wenn sich etwas mit Bestimmtheit als anomal klassifizieren läßt, treten die Umrisse der Gruppe, zu dem es nicht

gehört, deutlicher hervor. Zur Veranschaulichung ziehe ich Sartres Essay über das Klebrige heran. Zähflüssiges wirkt, so sagt er, bei der ersten Begegnung damit einfach von sich aus abstoßend. Ein Kind, das seine Hand in ein Honigglas taucht, wird sofort veranlaßt, über die formalen Eigenschaften von festen und flüssigen Substanzen und über die wesentliche Beziehung zwischen dem subjektiv erfahrenden Ich und der erfahrenen Welt nachzudenken (1943, S. 696ff.). Das Zähflüssige ist ein Zustand genau zwischen dem Festen und dem Flüssigen. Es ist nicht fest, fließt aber auch nicht. Es ist weich, nachgiebig und läßt sich zusammendrücken. Man kann auf seiner Oberfläche nicht entlanggleiten. Seine Klebrigkeit lauert wie eine Falle: es haftet wie ein Egel und hebt die Trennlinie zwischen mir und ihm auf. Die langen Fäden, die an meinen Fingern hängenbleiben, vermitteln den Eindruck, daß meine eigene Substanz in die klebrige Lache fließt. Tauche ich die Hand in Wasser, ist der Eindruck ein ganz anderer. Ich bleibe etwas Festes. Die Berührung von Klebrigem jedoch birgt das Risiko, daß ich mich ebenfalls in etwas Zähflüssiges auflöse. Klebriges haftet, wie ein allzu anhänglicher Hund oder eine allzu anhängliche Geliebte. Auf diese Weise bereichert die erste Begegnung mit etwas Klebrigem die Erfahrung des Kindes. Es hat etwas über sich selbst, über die Eigenschaften der Materie und über die Beziehung zwischen sich und anderen Dingen gelernt. Ich kann in dieser verkürzten Form den außergewöhnlichen Überlegungen nicht gerecht werden, die Sartre an die Vorstellung vom Klebrigen als einer anomalen Flüssigkeit, als etwas schmelzendem Festen knüpft. Immerhin wird deutlich, daß wir mit Gewinn über unsere wichtigsten Klassifikationen und über die Erfahrungen, die ihnen nicht nahtlos entsprechen, nachdenken können und es tatsächlich auch tun. Im allgemeinen bestätigen diese Überlegungen unser Vertrauen in die wichtigsten Klassifikationen. Sartre schreibt, daß schmelzende, anhaftende Zähflüssigkeit in ihren allerersten Manifestationen als niedrige Daseinsform eingestuft wird. Wir haben also seit unseren frühesten taktilen Abenteuern immer schon gewußt, daß das Leben mit unseren simpelsten Kategorien nicht übereinstimmt. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, Anomalien zu begegnen. Begegnen wir ihnen negativ, können wir sie ignorieren, sie

einfach nicht wahrnehmen oder – sofern wir sie doch wahrnehmen – verurteilen. Begegnen wir ihnen positiv, können wir ihnen bewußt gegenüberreten und versuchen, ein neues Wirklichkeitsmuster zu schaffen, in dem sie ihren Platz haben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein Individuum sein eigenes, persönliches Klassifikationsschema revidiert. Aber kein Individuum lebt isoliert, und sein Schema ist in der Regel zum Teil von anderen übernommen.

Die Kultur, im Sinne der öffentlichen, standardisierten Werte einer Gemeinschaft, vermittelt die Erfahrung der Individuen. Sie stellt im voraus einige Grundkategorien bereit, ein positives Muster, in das Vorstellungen und Werte säuberlich eingeordnet werden. Vor allen aber besitzt sie Autorität, da jeder dazu veranlaßt wird, sie anzuerkennen, weil andere es auch tun. Ihr öffentlicher Charakter bewirkt jedoch eine größere Starrheit ihrer Kategorien. Ein einzelner kann das Muster seiner Annahmen revidieren oder auch nicht revidieren. Es ist seine Privatangelegenheit. Doch kulturelle Kategorien sind öffentliche Angelegenheiten. Sie lassen sich nicht ohne weiteres revidieren. Gleichwohl können sie die Herausforderung durch abweichende Formen nicht einfach übergehen. In jedem gegebenen Klassifikationssystem entstehen Anomalien, und jede gegebene Kultur muß Ereignissen entgegentreten, die sich ihren Annahmen zu widersetzen scheinen. Sie kann die Anomalien, die ihr Schema hervorbringt, nicht ignorieren, wenn sie nicht riskieren will, das in sie gesetzte Vertrauen zu verlieren. Darum, so meine ich, sind in jeder Kultur, die diese Bezeichnung verdient, verschiedene Verfahren für den Umgang mit zweideutigen oder anomalen Ereignissen vorgesehen.

Zunächst einmal wird eine Zweideutigkeit oft dadurch gemindert, daß man sich für die eine oder andere Interpretation entscheidet. Im Fall einer Mißgeburt z.B. kann die Gefahr bestehen, daß die scharfen Trennlinien zwischen Menschen und Tieren verwischt werden. Läßt sich die Mißgeburt jedoch als ein außergewöhnliches Ereignis kennzeichnen, können die Kategorien wiederhergestellt werden. So bezeichnen die Nuer Mißgeburten als Nilpferdjunge, die zufällig von Menschen geboren wurden. Durch diese Benennung ergibt sich die angemessene Behandlungsweise: sie werden behutsam in den Fluß

gelegt, wohin sie ja eigentlich gehören (Evans-Pritchard 1956, S. 84).

Zweitens kann das Vorhandensein von Anomalien physisch gesteuert werden. Die Vorschrift zum Beispiel, daß Zwillinge bei der Geburt getötet werden sollen, beseitigt in einigen westafrikanischen Gesellschaften, in denen gilt, daß zwei menschliche Wesen nicht zur gleichen Zeit aus dem gleichen Leib hervorgehen können, eine soziale Anomalie. Oder nehmen wir Hähne, die während der Nacht krähen. Wenn man ihnen sofort den Hals umdreht, können sie der Definition des Hahns als eines Vogels, der in der Morgendämmerung kräht, nicht mehr widersprechen.

Drittens bestätigt und bekräftigt sich eine Vorschrift zur Vermeidung anomaler Dinge die Definitionen, denen sie nicht entsprechen. Wenn etwa im 3. Buch Mose wimmelnde Tiere verabscheut werden, sollten wir diese Art Greuel als die Kehrseite eines Musters von Dingen sehen, die gebilligt werden.

Viertens können bestimmte Ereignisse als etwas Gefährliches gekennzeichnet werden. Man weiß, daß Menschen manchmal Angst empfinden, wenn sie mit etwas Anomalem konfrontiert sind. Es wäre jedoch falsch, Institutionen so zu behandeln, als würden sie in der gleichen Weise wie die spontanen Reaktionen eines einzelnen erzeugt. Solche öffentlichen Vorstellungen entstehen wahrscheinlich eher im Verlauf des Versuchs, die Dissonanz von individuellen und allgemeinen Reaktionen zu reduzieren. Festingers Arbeit hat ergeben, daß eine Person, die feststellt, daß ihre Überzeugungen nicht mit denen ihrer Freunde übereinstimmen, entweder unsicher wird oder versucht, die Freunde von deren Irrtum zu überzeugen. Eine Sache als gefährlich darzustellen ist eine der Möglichkeiten, sie unbestreitbar zu machen. Man kann damit auch – wie wir im Kapitel über die Moral sehen werden (Kapitel 8) – Konformität erzwingen.

Fünftens können zweideutige Symbole im Ritual für dieselben Zwecke wie in der Dichtung und in der Mythologie verwendet werden: um ihnen größere Bedeutung zu verleihen oder um die Aufmerksamkeit auf andere Seinsweisen zu lenken. Wir werden im letzten Kapitel sehen, wie das Ritual dadurch, daß es Symbole des Anomalen heranzieht, das Böse

und den Tod zusammen mit dem Leben und dem Guten in einem einzigen großen, umfassenden Muster vereinigen kann.

Fassen wir zusammen. Wenn das Unsaubere etwas ist, was fehl am Platz ist, so müssen wir es von der Ordnung her untersuchen. Unsauberes oder Schmutz ist das, was nicht dazugehören darf, wenn ein Muster Bestand haben soll. Sobald wir dies erkannt haben, haben wir den ersten Schritt in Richtung auf ein Verständnis von Verunreinigung getan. Er führt uns nicht zu einer klaren Abgrenzung von Heiligem und Profanem: Das gleiche Prinzip gilt hier wie dort. Er führt uns auch nicht zu einer speziellen Unterscheidung von primitiven und modernen Menschen: Wir unterliegen alle den gleichen Regeln. Nur daß die Regel des Musterbildens in der primitiven Kultur viel intensiver und umfassender wirkt, während sie in modernen Kulturen nur für abgetrennte, gesonderte Daseinsbereiche gilt.

3. Die Greuel des dritten Buchs Mose

Unreinheit ist nie etwas Isoliertes. Sie kann nur dort auftreten, wo Vorstellungen systematisch geordnet sind. Daher ist jede fragmentarische Interpretation von Verunreinigungen in den Vorschriften einer anderen Kultur zum Scheitern verurteilt. Die Vorstellung einer Verunreinigung ergibt nur einen Sinn im Zusammenhang mit einer umfassenden Denkstruktur, deren Hauptstützen, Grenzen, Randbereiche und inneren Unterteilungen durch Trennungsrituale aufeinander bezogen sind. Um das zu verdeutlichen, werde ich ein altehrwürdiges Problem der Bibelwissenschaften, die im dritten Buch Mose genannten Greuel, aufgreifen und mich vor allem den Speisegeboten zuwenden. Warum sind das Kamel, der Hase und der Klippdachs unrein? Warum sind einige Heuschreckenarten unrein, andere aber nicht? Warum ist der Frosch rein, die Maus und das Flußpferd hingegen unrein? Was verbindet Maulwurf, Molch und Eidechse, daß man sie zusammen aufführt (3. Mose 11,30)?

Um meine Punkte verständlicher vortragen zu können, führe ich zunächst die relevanten Abschnitte aus dem dritten und fünften Buch Mose (in der Übersetzung der Württembergischen Bibelanstalt Stuttgart) an:

5. Buch Mose 14

3 Du sollst nicht essen, was dem Herrn ein Greuel ist. 4 Dies aber sind die Tiere, die ihr essen dürft: Rind, Schaf, Ziege, 5 Hirsch, Reh, Damhirsch, Steinbock, Gemse, Auerochs und Antilope. 6 Jedes Tier, das gespaltene Klauen hat, ganz durchgespalten, und das wiederkäut, dürft ihr essen. 7 Diese Tiere aber sollt ihr nicht essen unter denen, die wiederkäuen und gespaltene Klauen haben: das Kamel, den Hasen und den Klippdachs, die wiederkäuen, deren Klauen aber nicht ganz durchgespalten sind; darum sollen sie euch unrein sein. 8 Das Schwein, das

durchgespaltene Klauen hat, aber nicht wiederkäut, soll euch darum unrein sein. Ihr Fleisch sollt ihr nicht essen, und ihr Aas sollt ihr nicht anrühren. 9 Dies ist, was ihr essen dürft von allem, was im Wasser lebt: alles was Flossen und Schuppen hat, dürft ihr essen. 10 Was aber weder Flossen noch Schuppen hat, sollt ihr nicht essen; denn es ist euch unrein. 11 Alle reinen Vögel esset. 12 Diese aber sind es, die ihr nicht essen sollt: der Adler, der Habicht, der Fischeaar, 13 der Taucher, die Weihe, der Geier mit seinen Arten 14 und alle Raben mit ihren Arten, 15 der Strauß, die Nachteule, der Kuckuck, der Sperber mit seinen Arten, 16 das Käuzchen, der Uhu, die Fledermaus, 17 die Rohrdommel, der Storch, der Schwan, 18 der Reiher, der Häher mit seinen Arten, der Wiedehopf, die Schwalbe. 19 Auch alles, was Flügel hat und kriecht, soll euch unrein sein, und ihr sollt es nicht essen. 20 Die reinen Vögel dürft ihr essen.

3. Buch Mose 11

2 Dies sind die Tiere, die ihr essen dürft unter allen Tieren auf dem Lande. 3 Alles, was gespaltene Klauen hat, ganz durchgespalten, und wiederkäut unter den Tieren, das dürft ihr essen. 4 Nur diese dürft ihr nicht essen von dem, was wiederkäut und gespaltene Klauen hat: das Kamel, denn es ist zwar ein Wiederkäuer, hat aber keine durchgespaltenen Klauen; darum soll es euch unrein sein; 5 den Klippdachs, denn er ist zwar ein Wiederkäuer, hat aber keine durchgespaltenen Klauen; darum soll er euch unrein sein; 6 den Hasen, denn er ist auch ein Wiederkäuer, hat aber keine durchgespaltenen Klauen; darum soll er euch unrein sein; 7 das Schwein, denn es hat wohl durchgespaltene Klauen, ist aber kein Wiederkäuer; darum soll es euch unrein sein. 8 Vom Fleisch dieser Tiere dürft ihr weder essen noch ihr Aas anrühren; denn sie sind euch unrein. 9 Dies dürft ihr essen von dem, was im Wasser lebt: alles, was Flossen und Schuppen hat im Wasser, im Meer und in den Bächen, dürft ihr essen. 10 Alles aber, was nicht Flossen und Schuppen hat im Meer und in den Bächen von allem, was sich regt im Wasser, und allem, was lebt im Wasser, soll euch ein Greuel sein. 11 Von ihrem Fleisch dürft ihr nicht essen und ihr Aas sollt ihr verabscheuen, denn sie sind ein Greuel für euch. 12 Denn alles, was nicht Flossen und Schuppen hat im Wasser, sollt ihr verabscheuen. 13 Und diese sollt ihr verabscheuen unter den Vögeln, daß ihr sie nicht esset, denn ein Greuel sind sie: den Adler, den Habicht, den Fischeaar, 14 den Geier, die Weihe mit ihrer Art 15 und alle Raben mit ihrer Art, 16 den Strauß, die Nachteule, den Kuckuck, den Sperber mit seiner Art, 17 das Käuzchen, den Schwan, den Uhu, 18 die Fledermaus, die Rohrdommel, 19 den Storch, den Reiher, den Häher mit seiner Art, den Wiedehopf und die Schwalbe. 20 Auch alles kleine Getier, das Flügel hat und auf vier Füßen geht, soll euch ein Greuel sein. 21 Doch dies dürft ihr essen von allem, was sich regt und Flügel hat und auf vier Füßen geht: was oberhalb der Füße noch zwei Schenkel hat, womit es auf Erden hüpfet. 22 Von diesen könnt ihr essen die Heuschrecken, als da sind: den Arbe mit seiner Art, den Solam mit seiner Art, den Hargol mit seiner

Art und den Hagab mit seiner Art. 23 Alles aber, was sonst Flügel und vier Füße hat, soll euch ein Greuel sein. 24 An diesen werdet ihr euch verunreinigen – wer ihr Aas anrührt, der wird unrein sein bis zum Abend; 25 und wer ihr Aas trägt, soll seine Kleider waschen und wird unrein sein bis zum Abend – : 26 an allem Getier, das gespaltene Klauen hat, aber nicht ganz durchgespaltene, und nicht wiederkäut. Unrein soll es euch sein, und wer es anrührt, wird unrein sein. 27 Und alles, was auf Tatzen geht unter den Tieren, die auf vier Füßen gehen, soll euch unrein sein bis zum Abend. 28 Und wer ihr Aas trägt, soll seine Kleider waschen und unrein sein bis zum Abend; denn sie sind euch unrein. 29 Diese sollen euch unrein sein unter den Tieren, die auf der Erde wimmeln: das Wiesel, die Maus, die Kröte, ein jedes mit seiner Art, 30 der Gecko, der Molch, die Eidechse, die Blindschleiche und der Maulwurf. 31 Die sind euch unrein unter allem, was da kriecht. Wer ihr Aas anrührt, der wird unrein sein bis zum Abend. 32 Und alles, worauf ihr Aas fällt, das wird unrein, (...)

41 Was auf der Erde kriecht, das soll euch ein Greuel sein, und man soll es nicht essen. 42 Alles, was auf dem Bauch kriecht, und alles, was auf vier oder mehr Füßen geht, unter allem, was auf der Erde kriecht, dürft ihr nicht essen; denn es soll euch ein Greuel sein.

Alle bisher vorgebrachten Interpretationen lassen sich in zwei Gruppen aufteilen: entweder werden die Vorschriften als bedeutungslos und willkürlich hingestellt, weil es ihnen nicht darum geht, zu belehren, sondern zu disziplinieren, oder sie werden als Allegorien für Tugenden und Laster angesehen. Maimonides, der die Ansicht vertrat, daß der symbolische Gehalt der religiösen Anordnungen sehr gering ist, schrieb (1924, S. 171):

... das Gebot über die Darbringung der Opfer hat ... einen wichtigen und einleuchtenden Zweck, daß aber das eine Opfer aus Schafen, das andere aus Widdern und diese in besonders bestimmter Art zu bestehen habe, dafür läßt sich schlechterdings keine Ursache anführen, und wer sich abmüht, um für diese Einzelschriften einen Grund anzuführen, leidet nach meinem Dafürhalten an einem anhaltenden Wahnsinn ...

Als mittelalterlicher Doktor der Medizin war Maimonides zudem geneigt, den Speisegesetzen eine vernunftgeleitete physiologische Basis zuzuschreiben, worauf hier nicht einzugehen ist, da wir bereits im zweiten Kapitel die medizinische Betrachtungsweise von Symbolen verworfen haben. Eine moderne Version der Auffassung, daß die Speisegesetze nicht symbolisch, sondern ethisch und disziplinarisch seien, findet sich in Epsteins englischen Anmerkungen zum Babylonischen Talmud

sowie in seiner bekannten Geschichte des Judentums (1959, S. 24):

Beide Arten von Gesetzen haben ein gemeinsames Ziel ... Heiligkeit. Während die positiven Gebote zur Beförderung der Tugend und zur Unterstützung jener edleren Eigenschaften erlassen wurden, die das wahrhaft religiöse und ethische Sein ausmachen, sollten die negativen Gebote das Laster bekämpfen und andere böse Neigungen und Triebe, die den Menschen in seinem Streben nach Heiligkeit behindern, unterdrücken ... Auch den negativen religiösen Gesetzen wohnen erzieherische Ziele und Zwecke inne. Einen besonderen Rang nimmt hier das Verbot ein, das sich gegen den Genuß bestimmter Tiere, die als „unrein“ klassifiziert werden, richtet. Dieses Gesetz beinhaltet keinerlei totemistische Reminiszenzen. Es wird in der Heiligen Schrift ausdrücklich mit dem Ideal der Heiligkeit verbunden. Sein eigentliches Ziel ist es, den Israeliten Selbstkontrolle, den unerläßlichen ersten Schritt zur Erlangung von Heiligkeit, beizubringen.

Wie S. Stein in seinem Artikel „The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature“ zeigt, geht die ethische Interpretation auf die Zeit Alexanders des Großen und des hellenistischen Einflusses auf die jüdische Kultur zurück. Die Aristeasbriefe aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. lehren, daß die mosaischen Gesetze nicht nur eine wertvolle disziplinarische Maßnahme seien, die „die Juden vor gedankenlosem Handeln und Ungerechtigkeit bewahren“, sondern auch mit dem zusammenfallen, was eine natürliche Vernunft zur Erlangung eines guten Lebens vorschreiben würde. So machte der hellenistische Einfluß das Zusammengehen von medizinischen und ethischen Interpretationen möglich. Philo vertrat die Ansicht, daß Moses' Auswahlprinzip genau darin bestand, die wohlschmeckendsten Fleischarten herauszugreifen:

Der Gesetzgeber untersagte streng alle Land-, Meeres- und Lufttiere, deren Fleisch – wie das der Schweine und schuppenlosen Fische – das feinste und fetteste ist, weil er wußte, daß sie für den sklavischsten der Sinne, den Geschmack, eine Gefahr darstellen und zur Völlerei anregen,

(und nun schließt sich unmittelbar die medizinische Interpretation an:)

ein Übel, das sowohl für den Leib wie auch für die Seele gefährlich ist, da Völlerei eine schlechte Verdauung zur Folge hat, die die Ursache aller Krankheiten und Charakterschwächen ist.

Einem anderen Interpretationsstrang folgen, wie schon vor Ihnen Robertson Smith und Frazer, die angelsächsischen Alt-

testamentler. Sie neigen dazu, die Vorschriften einfach als willkürlich aufzufassen, da sie irrational seien. Nathaniel Micklem (1953) zum Beispiel schreibt:

Die Kommentatoren haben sich in der Regel ausführlich mit der Frage befaßt, warum die und die Geschöpfe und die und die Zustände und Symptome unrein seien. Handelt es sich zum Beispiel um primitive Hygienevorschriften? Es kann mit Sicherheit angenommen werden, daß weder Hygiene noch irgendwelche Typologien die Grundlage der Unreinheit bilden. Diese Verordnungen können unter keinen Umständen rational erklärt werden. Sie mögen verschiedenartige Ursprünge haben, die in graue Vorzeit zurückreichen können ...

Man vergleiche auch S. R. Driver (1895):

Doch das Prinzip, das die Scheidelinie zwischen reinen und unreinen Tieren bestimmt, wird nicht genannt. Man hat nun häufig darüber nachgedacht, um welches es sich handeln könnte. Offenbar ist bis heute kein einzelnes Prinzip gefunden worden, das auf alle Fälle zutrifft, und es scheint nicht ausgeschlossen, daß mehr als nur ein Prinzip am Werke war. Einige Tiere mögen aufgrund ihres abstoßenden Äußeren oder ihrer unreinlichen Gewohnheiten, andere wiederum aus gesundheitlichen Gründen verboten worden sein. In manchen Fällen war das Verbot höchstwahrscheinlich religiös motiviert. Vielleicht glaubte man, daß bestimmte Tiere – ähnlich wie die Schlange in Arabien – von übermenschlichen oder dämonischen Wesen beseelt seien, möglicherweise hatten sie auch eine sakramentale Bedeutung in den heidnischen Riten anderer Völker, und das Verbot war ein Protest gegen diese Glaubensvorstellungen ...

Die gleiche Ausrichtung findet sich im *Catholic Commentary on Holy Scripture* (1953), dessen Autor, P. P. Saydon, seine Verpflichtung gegenüber Driver und Robertson Smith nicht verschweigt. Es hat den Anschein, als ob jene Aspekte der hebräischen Religion, die Robertson Smith als primitiv, irrational und unerklärbar bezeichnet hatte, bis zum heutigen Tag diese Kennzeichnungen beibehalten hätten und nicht weiter untersucht wurden.

Man muß wohl nicht ausdrücklich betonen, daß derartige Interpretationen im Grunde genommen gar keine sind, da sie den Vorschriften ja jegliche Bedeutung absprechen. Sie sind die wissenschaftliche Form, einer gewissen Verwirrung Ausdruck zu verleihen. Micklem gibt sie in seinen Ausführungen zum 3. Buch Mose viel offener zu:

Die Kapitel 11 bis 15 wecken vielleicht mehr Vorbehalte als jedes andere Kapitel der ganzen Bibel. Dem modernen Leser erscheinen sie an vielen

Stellen bedeutungslos oder abstoßend. Sie handeln von ritueller „Unreinheit“ in puncto Tiere (11), Geburt (12), Hautleiden und Flecken an Kleidern (14), Aussatz und Auftreten verschiedener Ausflüsse oder Sekrete des menschlichen Körpers (15). Wen, außer den Ethnologen, interessieren derartige Themen? Was hat das alles mit Religion zu tun?

R. H. Pfeiffers Standpunkt kennzeichnet eine grundsätzlich kritische Haltung gegenüber den priesterlichen und rechtlichen Elementen im Leben Israels. So verleiht auch er mit seiner Autorität der Ansicht Nachdruck, daß die Vorschriften in der Priesterschrift weitgehend willkürlich seien:

Nur Priester, die Rechtsgelehrte waren, konnten die Religion als eine Theokratie auffassen, in der ein göttliches Gesetz herrschte, das die heiligen Verpflichtungen des Volks gegenüber seinem Gott genau und daher willkürlich festlegte. So heiligten sie das Äußerliche, löschten aus den Religionen sowohl die ethischen Ideale des Amos als auch die empfindsamen Gefühle des Hosea und reduzierten den Universalschöpfer auf die Gestalt eines unbittlichen Despoten ... Aus uraltem Brauch übernahm P die zwei grundlegenden Vorstellungen, die ihre Gesetzgebung kennzeichnen: physische Heiligkeit und willkürliche Gesetzesbestimmungen – archaische Konzeptionen, die die reformierenden Propheten zugunsten einer spirituellen Heiligkeit und eines Moralgesetzes aufgegeben hatten (Pfeiffer 1957, S. 91).

Es mag schon sein, daß Rechtsgelehrte dazu neigen, in präzisen und kodifizierten Bahnen zu denken. Ist es jedoch plausibel anzunehmen, daß sie zur Kodifizierung reinen Unsinn – willkürlicher Gesetzesbestimmungen – neigen? Pfeiffer versucht, zwei Argumente miteinander zu verbinden: er insistiert auf der legalistischen Rigidität der priesterlichen Verfasser und weist zugleich auf den Mangel an Ordnung im Aufbau des Kapitels hin, um damit seine These von der Willkürlichkeit der Vorschriften zu rechtfertigen. Nun ist, wie mir Prof. H. J. Richards erklärte, der Nachweis willkürlicher Momente im 3. Buch Mose entschieden überraschend, da es laut Quellenkritik zur priesterschriftlichen Quelle gehört, deren Autoren es vor allem um Ordnung ging. Der gewichtige Befund der Quellenkritik liefert uns somit die Rechtfertigung, nach einer anderen Interpretation zu suchen.

Wenden wir uns jetzt der Ansicht zu, daß die Vorschriften Allegorien für Tugenden und Laster seien. S. Stein leitet auch diese nachhaltige Tradition aus dem frühen alexandrinischen Einfluß auf das jüdische Denken her (1957, S. 145 ff.). Er

paraphrasiert den Aristeasbrief, worin es heißt, daß der Hohepriester Eleazar

zugibt, daß die meisten Menschen die biblischen Speisebeschränkungen unverständlich finden. Wenn Gott der Schöpfer aller Dinge ist, warum ist dann sein Gesetz so streng, daß es einige Tiere sogar von der Berührung ausschließt (128f.)? In seiner ersten Antwort werden die Speisegebote noch mit der Gefahr des Götzendienstes verknüpft ... Die zweite Antwort versucht, speziellen Fragen mit Hilfe der allegorischen Auslegung zu begegnen. Jedes Gesetz, das verbotene Nahrung betrifft, hat seinen tieferen Grund. Moses führte Maus und Wiesel nicht etwa deswegen auf, weil er irgendeine Rücksicht auf sie nehmen wollte (143f.). Im Gegenteil, Mäuse sind ganz besonders unangenehme Tiere, weil sie alles beschädigen, und das Wiesel, Symbol für hinterhältige Verleumder, empfängt durchs Ohr und gebiert durch das Maul (164f.). Diese heiligen Gesetze zielen vielmehr auf Gerechtigkeit, sie sollen gottesfürchtige Gedanken in uns erwecken und unseren Charakter formen (161-168). Die Vögel etwa, die die Juden essen dürfen, sind alle zahm und rein, da sie nur von Körnern leben. Das gilt nicht für die wilden und fleischfressenden Vögel, die Lämmer und Ziegen und sogar Menschen anfallen. Indem Mose die letzteren als unrein bezeichnete, ermahnte er die Gläubigen, den Schwachen keine Gewalt anzutun und nicht ihrer eigenen Stärke zu vertrauen (145-148). Spaltfüßige, zweihufige Tiere sind ein Sinnbild dafür, daß alle unsere Handlungen eine richtige ethische Unterscheidung erkennen lassen und sich auf Gerechtigkeit richten sollen ... Wiederkäuen andererseits steht für Eingedenken ...

Anschließend zieht Stein Philo heran, der sich zur Interpretation der Speisegesetze der allegorischen Methode bedient:

Fische mit Flossen und Schuppen, die vom Gesetz erlaubt sind, symbolisieren Ausdauer und Selbstbeherrschung, während die verbotenen von der Strömung fortgerissen werden, deren Kraft sie keinen Widerstand entgegensetzen können. Reptilien, die sich voranschlingeln, indem sie ihren Bauch nachziehen, stehen für Personen, die sich ihren allezeit gierigen Wünschen und Leidenschaften hingeben. Kriechtiere jedoch, die über den Füßen Beine haben und daher hüpfen können, sind rein, weil sie den Erfolg moralischer Anstrengungen symbolisieren.

Die christliche Lehre griff die allegorisierende Tradition sogleich auf. Der Barnabasbrief aus dem ersten Jahrhundert, der die Juden davon überzeugen sollte, daß ihr Gesetz erfüllt worden sei, legte die Rede von reinen und unreinen Tieren als Anspielungen auf verschiedene Menschentypen, von Lepra als Sünde etc. aus. Ein neues Beispiel für diese Tradition findet sich in Bischof Challoners Anmerkungen zur Westminster-Bibel vom Beginn dieses Jahrhunderts:

Gespaltene Klauen und Wiederkäuen. Gespaltene Klauen und Wiederkäuen bedeuten das Trennen von Gut und Böse und das Nachdenken über das Gesetz Gottes; tut der Mensch nicht beides, so ist er unrein. Genauso würden Fische ohne Flossen und Schuppen als unrein bezeichnet: sie meinen Seelen, die sich nicht im Gebet erheben und mit den Schuppen der Tugend bedecken (Anmerkung zu Vers 3).

Es handelt sich hierbei weniger um Interpretationen als um fromme Kommentare. Sie können nichts interpretieren, weil sie weder konsistent noch umfassend sind. Für jedes Tier muß eine andere Erklärung entwickelt werden, und die Zahl der möglichen Erklärungen ist unendlich groß. Nach einer anderen herkömmlichen Betrachtungsweise, die ebenfalls auf den Aristeasbrief zurückgeht, ist das, was den Israeliten verboten ist, nur deswegen verboten, um sie vor fremdem Einfluß zu schützen. Maimonides zum Beispiel vertrat die Ansicht, daß sie ein Zicklein deshalb nicht in der Milch des Muttertiers kochen dürfen, weil das eine der kultischen Handlungen der kanaanäischen Religionen war. Dieses Argument ist nur beschränkt anwendbar, da nicht angenommen wird, daß die Israeliten durchgängig alle Elemente fremder Religionen ablehnten und sich etwas völlig Neues schufen. Maimonides schloß sich der Auffassung an, daß einige der unerklärlichen Gesetzesgebote einen eindeutigen Bruch mit den heidnischen Praktiken bezweckten. Daß es den Israeliten verboten war, Kleider zu tragen, die aus Leinen und Wolle gewebt waren, verschiedenartige Bäume an einem Ort zusammen zu pflanzen, Geschlechtsverkehr mit Tieren zu haben und Fleisch in Milch zu kochen, hatte seinen Grund einfach darin, daß diese Handlungen in den Riten ihrer heidnischen Nachbarn vorkamen. So weit ist nichts dagegen einzuwenden: die Gesetze wurden als Bollwerke gegen die Ausdehnung heidnischer Ritualformen erlassen. Warum waren dann aber einige heidnische Praktiken erlaubt? Und nicht nur erlaubt, sondern auch – versteht man das Opfer als eine den Heiden und Israeliten gemeinsame Praktik – von absolut zentraler Bedeutung im religiösen Leben? Die Antwort des Maimonides geht, jedenfalls im *Führer der Unschlüssigen*, dahin, das Opfer als eine Übergangserscheinung zu erklären, das zwar bedauerlich heidnisch, aber notgedrungen gestattet war, weil es untunlich gewesen wäre, die Israeliten abrupt ihrer heidnischen Vergangenheit-

heit zu entwöhnen. Das ist eine ungewöhnliche Argumentation aus der Feder eines rabbinischen Gelehrten. Tatsächlich versuchte Maimonides in seinen streng rabbinischen Schriften nicht, sie auszubauen – im Gegenteil: dort hält er das Opfer für die wichtigste Handlung der jüdischen Religion.

Immerhin sah Maimonides die Inkonsistenz der Interpretation und wurde dadurch zu widersprüchlichen Äußerungen veranlaßt. Spätere Gelehrte jedoch scheinen sich auf die eine oder andere Weise je nach der herrschenden Diskussion mit dem Argument vom fremden Einfluß zufriedengegeben zu haben. Professor Hooke und sein Kollege belegten eindeutig, daß die Israeliten einige Formen der kanaanäischen Form der Gottesverehrung übernommen haben und daß die Kanaanäer offenbar viel mit der mesopotamischen Kultur gemeinsam hatten (1933). Aber es reicht als Erklärung nicht hin, Israel einmal als eine Art Schwamm und ein anderes Mal als Bollwerk darzustellen, ohne zu erklären, warum es ein fremdes Element aufsaugte, ein anderes aber abwehrte. Was erbringt es, wenn man das Verbot, Jungtiere in Milch zu kochen und mit Kühen zu kopulieren, darauf zurückführt, daß es sich dabei um Fruchtbarkeitsriten der fremden Nachbarn handelt (1935), wo doch die Israeliten andere fremde Riten übernahmen? Wir wüssten dann immer noch gern, in welchen Fällen die Schwammetapher zutrifft und in welchen nicht. Bei Eichrodt ist das gleiche Problem nicht minder verwirrend behandelt (1964, S. 230f.). Selbstverständlich wird keine Kultur aus dem Nichts geschaffen. Die Israeliten absorbierten gewisse Elemente ihrer Nachbarn, doch absorbierten sie sie nicht uneingeschränkt. Einige Elemente fremder Kulturen waren mit den Ordnungsprinzipien, auf die sich ihr Universum stützte, unvereinbar, andere hingegen ließen sich einfügen. Zaehner vermutet zum Beispiel, daß der jüdische Abscheu vor kriechenden Lebewesen aus dem Zoroastrismus übernommen worden sein könnte (1963, S. 162). Unabhängig davon, ob diese Übernahme eines fremden Elements in das Judentum historisch belegt werden kann, werden wir sehen, daß es im Ordnungsschema der jüdischen Kultur eine bereits vorhandene Kompatibilität zwischen diesem speziellen Abscheu und den allgemeinen Prinzipien gab, auf die sich ihr Universum stützte.

Alle Interpretationsversuche, die die Verbote des Alten Testa-

ments einzeln und unabhängig voneinander betrachten, müssen fehlschlagen. Die einzig vernünftige Methode ist die, Hygiene, Ästhetik, Moral und instinktiven Abscheu, ja sogar die kanaanäischen und zoroastrischen Magier zu vergessen und sich den Texten zuzuwenden. Da jedem der Unterlassungsgebote das Gebot, heilig zu sein, vorausgeht, hat ein Erklärungsversuch mit diesem Gebot anzufangen. Zwischen der Heiligkeit und den Greueln muß es eine Unvereinbarkeit geben, die den verschiedenen Einzelschriften einen übergreifenden Sinn verleiht.

Heiligkeit ist das Attribut Gottes. Die Wurzel des Wortes bedeutet „trennen“. Welche Bedeutung gibt es außerdem? Wir sollten jede Untersuchung eines kosmologischen Systems mit der Frage beginnen, nach welchen Prinzipien darin Kräfte und Gefahren vorgestellt werden. Im Alten Testament ist es der Segen, der als Ursprung aller guten Dinge gilt; die Zurücknahme des Segens dagegen bildet den Ursprung aller Gefahren. Der Segen Gottes macht das Land für die Menschen bewohnbar. Gott bewirkt durch seinen Segen vor allem die Herstellung einer Ordnung, die den Angelegenheiten der Menschen förderlich ist. Die Fruchtbarkeit der Frauen, des Viehs und der Felder wird als Folge des Segens versprochen und kann dadurch erlangt werden, daß man den Bund mit Gott nicht verletzt und alle seine Gebote und Zeremonien einhält (5. Mose 28, 1-14). Wo der Segen entzogen und die Kraft des Fluchs entfesselt ist, entsteht Unfruchtbarkeit, Pest und Verwirrung. Denn Moses hatte gesagt:

15 Wenn du aber nicht gehorchen wirst der Stimme des Herrn, deines Gottes, und wirst nicht halten und tun alle seine Gebote und Rechte, die ich dir heute gebiete, so werden alle diese Flüche über dich kommen und dich treffen: 16 Verflucht wirst du sein in der Stadt, verflucht wirst du sein auf dem Acker. 17 Verflucht wird sein dein Korb und dein Backtrog. 18 Verflucht wird sein die Frucht deines Leibes, der Ertrag deines Ackers, das Jungvieh deiner Rinder und Schafe. 19 Verflucht wirst du sein bei deinem Eingang und verflucht bei deinem Ausgang. 20 Der Herr wird unter dich senden Unfrieden, Unruhe und Unglück in allem, was du unternimmst, bis du vertilgt bist um deines bösen Treibens willen, weil du mich verlassen hast. 21 Der Herr wird dir die Pest anhängen, bis er dich vertilgt hat in dem Lande, in das du kommst, es einzunehmen. 22 Der Herr wird dich schlagen mit Auszehrung, Entzündung und hitzigem Fieber, Getreidebrand und Dürre; die werden dich verfolgen, bis du umkommst. 23 Der Himmel, der über deinem Haupt ist, wird ehem

werden und die Erde unter dir eisern. 24 Statt des Regens für dein Land wird der Herr Staub und Asche vom Himmel auf dich geben, bis du vertilgt bist (5. Mose 28, 15-24).

Hieraus geht deutlich hervor, daß den positiven und negativen Geboten Wirkungen zuerkannt und daß sie nicht nur als Ausdruck für irgend etwas anderes angesehen wurden: ihre Befolgung zieht Wohlhabenheit nach sich, ihre Übertretung bringt Gefahr. Wir sind deshalb berechtigt, sie genauso wie primitive rituelle Vermeidungsvorschriften zu behandeln, deren Mißachtung Gefahren für die Menschheit entfesselt. Im Mittelpunkt sowohl der Gebote wie auch der Zeremonien steht die Vorstellung von der Heiligkeit Gottes, die die Menschen in ihrem eigenen Leben zu verwirklichen haben. Wir begegnen hier also einem Universum, in dem die Menschen gedeihen, wenn sie der Forderung nach Heiligkeit entsprechen, und zugrunde gehen, wenn sie von ihr abweichen. Auch ohne zusätzliche Hinweise müßten wir in der Lage sein, die hebräische Auffassung des Heiligen herauszufinden, indem wir die Gebote untersuchen, durch deren Einhaltung die Menschen dieser Auffassung entsprechen. Es handelt sich offensichtlich nicht um Rechtschaffenheit im Sinne einer allesumfassenden humanen Güte. Gerechtigkeit und moralische Rechtschaffenheit können durchaus Heiligkeit veranschaulichen und ein Teil von ihr sein, aber daneben umfaßt Heiligkeit auch noch andere Vorstellungen.

Wenn wir davon ausgehen, daß ihre Wurzel Getrenntsein bedeutet, so ist die nächste Vorstellung, die sich daraus ergibt, die vom Heiligen als etwas Ganzem und Vollkommenem. Die Beschreibung der physischen Makellosigkeit, die von den Dingen, die im Tempel dargebracht werden, und von den Personen, die sich ihm nähern, verlangt wird, nimmt im 3. Buch Mose einen breiten Raum ein. Die Opfertiere müssen fehlerlos sein, Frauen, die geboren haben, müssen zunächst gereinigt werden, Aussätzige haben sich nach einer Heilung erst einmal abzusondern und einer rituellen Reinigung zu unterziehen, bevor sie sich dem Tempel nähern dürfen. Alle körperlichen Ausflüsse sind verunreinigend und disqualifizieren vom Zugang zum Tempel. Priester dürfen nur dann mit dem Tod in Berührung kommen, wenn ihre eigenen nahen Angehörigen sterben. Dem

Hohepriester jedoch ist jegliche Berührung mit dem Tod untersagt:

17 Sage zu Aaron: Wenn einer deiner Nachkommen in künftigen Geschlechtern einen Fehler hat, der soll nicht herzutreten, um die Speise seines Gottes zu opfern. 18 Denn keiner, an dem ein Fehler ist, soll herzutreten, er sei blind, lahm, mit einem entstellten Gesicht, mit irgendeiner Mißbildung 19 oder wer einen gebrochenen Fuß oder eine gebrochene Hand hat 20 oder bucklig oder verkümmert ist oder wer einen weißen Fleck im Auge hat oder Krätze oder Flechten oder beschädigte Hoden hat. 21 Wer nun unter Aarons, des Priesters, Nachkommen einen Fehler an sich hat, der soll nicht herzutreten, zu opfern die Feueropfer des Herrn; ... (3. Mose 21, 17-21).

Er muß, mit anderen Worten, ein makelloser Mensch sein, um Priester sein zu können.

Diese wiederholt anzutreffende Vorstellung von der physischen Vollkommenheit findet sich auch im sozialen Bereich, besonders aber im Feldlager. Im Gebet und im Kampf erreichte die Kultur der Israeliten die höchste Stufe ihrer Intensität. Ohne Segen konnte die Armee nicht siegen; um aber dem Feldlager den Segen zu erhalten, mußten die Soldaten ganz besonders heilig sein. Daher war es erforderlich, das Lager in der gleichen Weise wie den Tempel vor Verunreinigungen zu schützen. Auch hier hinderte körperlicher Ausfluß einen Mann daran, das Lager zu betreten, genauso wie er einen Gläubigen daran hinderte, sich dem Altar zu nähern. Ein Soldat, der einen nächtlichen Samenerguß gehabt hatte, sollte sich während des folgenden Tages außerhalb des Lagers aufhalten, sich abends waschen und erst nach Sonnenuntergang zurückkehren. Natürliche Funktionen, die körperliche Ausscheidungen mit sich bringen, waren außerhalb des Lagers zu verrichten (5. Mose 23, 10-15). Kurz, die Heiligkeitsvorstellung fand ihren äußerlichen Ausdruck in der Vollständigkeit des Körpers, den man als makellosen Behälter verstand.

Vollständigkeit war nicht allein eine Vorstellung, die sich auf den Körper beschränkte, sie konnte auch Vollkommenheit in einem sozialen Kontext bezeichnen. Ein wichtiges, einmal begonnenes Unternehmen durfte nicht unvollendet abgebrochen werden. Auch diese Form von Unvollständigkeit disqualifizierte einen Mann vom Kampf. Vor einer Schlacht hatten die Amtsleute auszurufen:

Wer ein neues Haus gebaut hat und hat's noch nicht eingeweiht, der mache sich auf und kehre heim, auf daß er nicht sterbe im Krieg und ein anderer es einweihe. 6 Wer einen Weinberg gepflanzt hat und hat seine Früchte noch nicht genossen, der mache sich auf und kehre heim, daß er nicht im Krieg sterbe und ein anderer seine Früchte genieße. 7 Wer mit einem Mädchen verlobt ist und hat es noch nicht heimgeholt, der mache sich auf und kehre heim, daß er nicht im Krieg sterbe und ein anderer hole es heim (5. Mose 20, 5–7).

Zugegebenermaßen gibt es keinen Hinweis darauf, daß sich diese Vorschrift gegen eine Verunreinigung richtet. Es wird nicht gesagt, daß jemand, der eine Sache noch nicht zu Ende geführt hat, in der gleichen Weise unrein wäre wie etwa ein Aussätziger. Der nächste Vers wendet sich den furchtsamen und schwachbesaiteten Männern zu, die nach Hause zurückkehren sollen, damit sich ihre Furcht nicht auf die anderen überträgt. In anderen Passagen heißt es jedoch ziemlich eindeutig, daß ein Mann nicht mit dem Pflügen beginnen und sich dann umwenden sollte. Pedersen sagt sogar:

In allen diesen Fällen hat jemand eine neue, wichtige Unternehmung begonnen und sie noch nicht abgeschlossen ... eine neue Totalität ist im Entstehen begriffen. Diesen Prozeß vorzeitig, das heißt ehe er seinen Höhepunkt erreicht oder überschritten hat, abzubrechen, bedeutet, das Risiko einer Sünde einzugehen (Pedersen 1946/47, Bd. 3, S. 9).

Wenn wir Pedersen folgen, dann war für das Erlangen von Segen und Erfolg im Kampf erforderlich, daß ein Mann am ganzen Körper unversehrt und mit ganzem Herzen dabei war und nichts Unvollendetes zurückgelassen hatte. Ein Widerhall dieser Passage findet sich im Neuen Testament im Gleichnis vom Mann, der ein großes Fest plante und dessen geladene Gäste seinen Zorn erregten, weil sie sich entschuldigen ließen (Lukas 14, 16–24; Matthäus 22. Vgl. Black und Rowley, 1962, S. 836). Einer der Gäste hatte gerade einen Acker gekauft, ein anderer zehn Ochsen, sie aber noch nicht besehen, und einer hatte eine Frau genommen. Da nach dem alten Gesetz jeder dieser Männer seine Absage mit dem Hinweis auf 5. Mose 20 stichhaltig hätte rechtfertigen können, stützt das Gleichnis Pedersens Auffassung, daß die Unterbrechung neuer Projekte sowohl im zivilen wie im militärischen Kontext als etwas Schlechtes galt.

Es gibt aber auch Gebote, die eine andere Vorstellung von Vollständigkeit beinhalten. Die Metaphern vom physischen

Körper und von der neuen Unternehmung beziehen sich auf die Makellosigkeit und Vollkommenheit des Individuums und seiner Arbeit. In anderen Vorschriften sind auch Arten und Kategorien in das Heiligkeitsgebot einbezogen. Hybride Erscheinungen und andere Mischformen sind ein Greuel.

Du sollst auch bei keinem Tier liegen, daß du an ihm unrein werdest. Und keine Frau soll mit einem Tier Umgang haben; es ist ein schändlicher Frevel (3. Mose 18, 23).

„Schändlicher Frevel“, bzw. das englische Wort *perversion*, ist die bezeichnende Fehlübersetzung des seltenen hebräischen Wortes *tebhēl*, das „mischen“ oder „verwirren“ meint. Das gleiche Thema wird in 3. Mose 19, 19 aufgegriffen:

Meine Satzungen sollt ihr halten: Laß nicht zweierlei Art unter deinem Vieh sich paaren und besäe dein Feld nicht mit zweierlei Samen und lege kein Kleid an, das aus zweierlei Fasern gewebt ist.

All diesen Unterlassungsgeboten geht das allgemeine Gebot voraus:

Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.

Wir können schließen, daß Vollkommenheit ein Ausdruck von Heiligkeit ist. Heiligkeit erfordert, daß die einzelnen Dinge der Klasse entsprechen, zu der sie gehören. Sie erfordert außerdem, daß verschiedene Klassen von Dingen nicht vermischt werden dürfen.

Eine andere Gruppe von Geboten läßt diesen letzten Punkt noch deutlicher hervortreten. Heiligkeit verlangt, die einzelnen Kategorien der Schöpfung voneinander getrennt zu halten. Sie setzt demzufolge eine genaue Bestimmung, Unterscheidung und Ordnung voraus. So gesehen, sind alle Vorschriften zur Sexmoral Ausdrucksformen für das Heilige. Inzest und Ehebruch (3. Mose 28, 6-20) laufen der Heiligkeit – im einfachen Sinne der richtigen Ordnung – zuwider. Sittlichkeit und Heiligkeit stehen in keinem Widerspruch zueinander, doch richtet sich Heiligkeit eher auf das Trennen dessen, was getrennt werden muß, als daß sie die Rechte von Ehemännern und Brüdern schützt.

Dann folgt im Kapitel 19 eine Aufzählung der Handlungen, die ebenfalls der Heiligkeit zuwiderlaufen. Da Heiligkeit als Ordnung, nicht als Unordnung, vorgestellt wird, erscheinen

Rechtschaffenheit und Geradlinigkeit als etwas Heiliges, widersprüchliches und unaufrichtiges Handeln aber als das Gegenteil davon. Sei es nun Diebstahl, Lüge, falsches Zeugnis, Betrug mit Maßen und Gewichten, oder seien es Heucheleyen verschiedenster Art – etwa schlecht von Tauben zu reden (und ihnen dabei vermutlich freundlich zuzulächeln), den Bruder im Herzen zu hassen (während man vermutlich herzlich zu ihm spricht) –, überall handelt es sich um ein Auseinanderklaffen von Schein und Wirklichkeit. Allerdings ist in diesem Kapitel auch viel von Freigebigkeit und Liebe die Rede, positive Befehle also, die ich jedoch außer acht lasse, da es mir nur um die negativen Vorschriften geht.

Wir haben jetzt eine gute Grundlage geschaffen, um uns mit den Gesetzen bezüglich reinem und unreinem Fleisch zu beschäftigen. Heilig sein bedeutet vollständig sein, eins sein; Heiligkeit ist Einssein, Integrität, Makellosigkeit des einzelnen und der Art. Auch die Speisegesetze sind Ausformungen dieser Metapher der Heiligkeit.

Wir sollten uns zunächst dem Herdenvieh zuwenden, den Rindern und Kamelen, Schafen und Ziegen, die den Lebensunterhalt der Israeliten darstellten. Diese Tiere waren insofern rein, als der Kontakt mit ihnen keine Reinigung vor dem Betreten des Tempels erforderte. Auf den Herden ruhte, ebenso wie auf dem bewohnten Land, der Segen Gottes. Die Fruchtbarkeit von Boden und Herden verdankte sich diesem Segen; beide waren in die göttliche Ordnung einbezogen. Die Pflicht des Bauern bestand darin, den Segen zu erhalten. Er hatte zunächst einmal die Ordnung der Schöpfung zu erhalten. So durfte es, wie wir gesehen haben, weder auf den Feldern noch in den Herden irgendwelche hybriden Erscheinungen geben, auch bei den Kleidern nicht, die entweder aus Wolle oder aus Flachs hergestellt waren. In gewissem Sinne bestand zwischen den Menschen und ihrem Land und Vieh der gleiche Bund, wie er zwischen Gott und den Menschen bestand. Die Menschen achteten ihr erstgeborenes Vieh und nötigten es dazu, den Sabbat zu halten. Es galt wie die Sklaven buchstäblich als Teil des Hauses. Es mußte in die soziale Ordnung eingefügt werden, um am Segen teilhaben zu können. Der Unterschied zwischen Haustieren und wilden Tieren lag darin, daß die wilden Tiere in keinem Bündnis standen, das sie schützte. Es ist möglich,

daß die Israeliten – wie andere Pastoralisten – für Wild nichts übrig hatten. Die Nuer im Südsudan zum Beispiel begegnen jemandem, der von der Jagd lebt, mit Mißfallen. Sich vom Fleisch wilder Tiere ernähren zu müssen, kann das Zeichen eines armen Hirten sein. Deshalb wäre es wahrscheinlich falsch, anzunehmen, daß sich die Israeliten nach dem verbotenen Fleisch sehnten und die Restriktionen als etwas Beschwerliches empfanden. Driver hat sicher recht, wenn er die Vorschriften als eine nachträgliche Generalisierung ihrer Gewohnheiten versteht. Paarzehige, wiederkäuende Huftiere bilden das Muster, an dem sich für einen Pastoralisten die richtige Ernährung mißt. Wenn er Wild essen muß, dann nur solches, das diese charakteristischen Merkmale ebenfalls aufweist und daher zur gleichen allgemeinen Spezies gehört. Diese Kasuistik läßt die Möglichkeit offen, auch Antilopen, Wildziegen und wilde Schafe zu jagen. Es wäre alles ganz unkompliziert, hätten es die streng rechtlich denkenden Gesetzgeber nicht für besser befunden, in einigen Grenzfällen Entscheidungen zu treffen. Einige Tiere scheinen wiederzukäuen, beispielsweise der Hase und der Hyrax (oder Klippdachs), deren ständiges Zähnemahlen als Wiederkäuen aufgefaßt wurde. Sie sind jedoch eindeutig keine Paarzeher und werden daher ausdrücklich ausgeschlossen. Dasselbe gilt für die Tiere, die Paarzeher, aber keine Wiederkäuer sind, worunter das Schwein und das Kamel fallen. Man beachte, daß die einzige Ursache, die für das Meidungsgebot des Schweins im Alten Testament angegeben wird, die ist, daß es den beiden Kriterien, nach denen Haustiere bestimmt wurden, nicht entspricht; von seinen unreinlichen Angewohnheiten bei der Nahrungssuche ist mit keinem Wort die Rede. Da das Schwein weder Milch noch Haut oder Wolle liefert, gibt es, wenn man es nicht ißt, keinen Grund, es zu halten. Und wenn die Israeliten keine Schweine hielten, konnten sie auch mit seinen Angewohnheiten nicht vertraut sein. Meiner Ansicht nach ist der ursprünglich einzige Grund dafür, warum es als unrein galt, der, daß es als Wildschwein nicht zur Gruppe der Antilopen gezählt werden konnte, genausowenig wie das Kamel und der Hyrax, mit denen es ja auch zusammen genannt wird.

Nachdem diese Grenzfälle ausgeschieden sind, werden die Tiere nun unter dem Aspekt behandelt, wie sie sich in und auf den

drei Elementen – Wasser, Luft und Erde – bewegen. Die Prinzipien, die hier angewandt werden, sind ganz andere als die, die für das Kamel, das Schwein, den Hasen und den Hyrax gelten und besagen, daß sie deswegen nicht zur reinen Nahrung zu rechnen sind, weil sie nur eine und nicht beide der bestimmenden Eigenschaften der Haustiere aufweisen. Zu den Vögeln kann ich nichts sagen, weil sie, wie bereits gesagt, nicht beschrieben, sondern nur genannt sind, die Übersetzung der Namen aber nicht gesichert ist. Allgemein jedoch lautet das grundlegende Prinzip, nach dem sich die Reinheit von Tieren bestimmt, daß sie ihrer Gruppe vollständig entsprechen sollen. All jene Arten, die dies nur auf unvollkommene Weise tun, oder deren Gruppe insgesamt den allgemeinen Aufbau der Welt in Unordnung bringen, sind unrein. Um diesen Aufbau zu begreifen, müssen wir auf die Genesis und die Schöpfung zurückgehen. Hier begegnen wir einer dreiteiligen Anordnung, bestehend aus Erde, Wasser und Firmament. Das 3. Buch Mose übernimmt diesen Aufbau und weist jedem Element die ihm angemessene Art von Tieren zu. Unter dem Firmament fliegen Tiere mit zwei Füßen und Flügeln. Im Wasser schwimmen Fische mit Schuppen und Flossen. Auf der Erde hüpfen, springen oder gehen vierfüßige Tiere. Jede Gruppe von Tieren, denen die Ausstattung für die richtige Fortbewegungsweise in ihrem Element fehlt, verstößt gegen das Heiligkeitsgebot. Kontakt mit ihr macht einem Menschen das Betreten des Tempels unmöglich. So ist alles im Wasser, was keine Flossen und Schuppen hat, unrein (11, 10-12). Räuberische Gewohnheiten oder die Art der Nahrungssuche sind keine Kriterien. Der einzig sichere Nachweis für die Reinheit eines Fisches ist der, ob er Schuppen hat und sich mit Hilfe von Flossen fortbewegt. Vierfüßige Tiere, die fliegen (11, 20-26), sind unrein. Jedes Tier, das zwei Hinterbeine und zwei Hände hat und wie ein Vierfüßler auf allen vieren läuft, ist unrein (11, 27). Dann folgt (11, 29) eine häufig erörterte Aufzählung. In manchen Übersetzungen hat es den Anschein, als handele es sich hier um genau jene Tiere, die Hände statt Vorderpfoten haben und sie widernatürlicherweise zum Laufen benutzen: das Wiesel, die Maus, der Molch, verschiedene Eidechsenarten und der Maulwurf, deren Vorderpfoten auf unheimliche Weise hand-

ähnlich sind. Dieser Zug der Aufzählung ist in der *New Revised Standard Translation* verlorengegangen, die das Wort *paws* anstelle von „Händen“ gebraucht, ebenso in der Übersetzung der Württembergischen Bibelanstalt, in der von Tatzen die Rede ist.

Die letzte Art von unreinen Tieren umfaßt jene, die auf der Erde kriechen, krabbeln oder wimmeln. Von diesen Formen der Fortbewegung heißt es ausdrücklich, daß sie der Heiligkeit zuwiderlaufen (3. Mose 11, 41-44). Driver und White (1898) benutzen *swarming* („wimmeln“), um das hebräische Wort *sherec* zu übersetzen, das sowohl für Tiere angewendet wird, die im Wasser, als auch für solche, die auf der Erde wimmeln. Es ist, wie wir es nun auch nennen – dahinschleppen, kriechen, krabbeln oder wimmeln –, eine unbestimmte Form der Fortbewegung. Da die Hauptkategorien der Tiere durch ihre typische Bewegungsweise bestimmt sind, durchkreuzt die Fortbewegungsart ‚Wimmeln‘, die keinem Element angemessen ist, die zugrundeliegende Klassifikation. Wimmelndes Getier unterscheidet sich sowohl von den Fischen und Vierfüßlern als auch von den Vögeln. Aale und Würmer tummeln sich im Wasser, aber anders als die Fische; Reptilien bewegen sich auf dem trockenen Land, aber anders als Vierfüßler; einige Insekten fliegen, aber anders als die Vögel. Sie unterstehen keiner Ordnung. Rufen wir uns in Erinnerung, was der Prophet Habakuk über diese Lebewesen sagt:

Du läßt es den Menschen ergehen wie den Fischen im Meer, wie dem Gewürm, das keinen Herrn hat (Hab 1, 14).

Prototyp und Modell für wimmelnde Tiere ist der Wurm. So wie der Fisch dem Meer zugehört, gehört der Wurm zum Bereich des Grabes, zu Tod und Chaos.

Interessant sind die Ausführungen über die Heuschrecken, die sich in das Gesagte einfügen. Die Frage, ob es sich bei einer bestimmten Art um eine reine und damit eßbare handelt, entscheidet sich danach, wie sie sich auf der Erde bewegt. Kriecht sie, ist sie unrein. Hüpfst sie, ist sie rein (11,21). In der Mischna heißt es, daß der Frosch nicht unter den Kriechtieren aufgeführt ist und keine Unreinheit überträgt. Ich bin der Meinung, daß der Grund, warum er nicht aufgeführt ist, seine hüpfende Fortbewegungsweise ist. Gäbe es im Nahen Osten Pinguine,

würde man sie als flügellose Vögel sicherlich zu den unreinen Tieren gerechnet haben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß eine neue Übersetzung der Vogelnamen unter diesem Aspekt zeigen könnte, daß die als unrein aufgezählten Vögel deswegen zu den anomalen rechnen, weil sie nicht nur fliegen, sondern auch schwimmen und tauchen oder sich in anderer Weise nicht eindeutig wie Vögel verhalten.

Es läßt sich jetzt wohl nur noch schwer daran festhalten, daß „Ihr sollt heilig sein“ nur „Ihr sollt getrennt sein“ bedeutet. Moses wollte, daß die Kinder Israel die Gebote Gottes ständig vor Augen hatten:

18 So nehmt nun diese Worte zu Herzen und in eure Seele und bindet sie zum Zeichen auf eure Hand und macht sie zum Merkzeichen zwischen euren Augen 19 und lehrt sie eure Kinder, daß du davon redest, wenn du in deinem Haus sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. 20 Und schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Tore ... (5. Mose 11, 18–20).

Wenn die vorgeschlagene Interpretation der verbotenen Tiere zutrifft, dann waren die Speisegesetze wie Zeichen, die in jedem Moment zum Nachdenken über die Einheit, Reinheit und Vollkommenheit Gottes anregen. Die Meidungsvorschriften verliehen der Heiligkeit bei jeder Begegnung mit dem Tierreich und bei jeder Mahlzeit einen physischen Ausdruck. So gesehen, erscheint die Einhaltung der Speisegesetze als bedeutungsvoller Teil des großen liturgischen Aktes der Anerkennung und Anbetung, der im Tempelopfer kulminierte.

4. *Magie und Wunder*

Eine *band* von !Kung-Buscmännern hatte ihre Regenrituale gerade beendet, da erschien eine kleine Wolke am Horizont, wuchs an und verfinsterte sich. Dann setzte der Regen ein. Als die Ethnologen die Buscmänner daraufhin fragten, ob sie glaubten, daß der Ritus den Regen bewirkt habe, wurden sie jedoch schallend ausgelacht (Marshall 1957). Die Naivität, mit der wir den Glaubensvorstellungen anderer Völker begegnen, ist erstaunlich. Ältere ethnologische Quellen berichten immer wieder davon, daß die primitiven Menschen mit einer unmittelbaren Auswirkung ihrer Riten auf ihre Angelegenheiten rechnen, und erwähnen nicht ohne einige Belustigung die Fälle, in denen Heilungsrituale durch europäische Medizin ergänzt werden, so als ob dies ein Beweis für einen Mangel an Glauben wäre. Die Dinka führen jedes Jahr eine Zeremonie zur Heilung von Malaria durch. Sie findet in einem Monat statt, in dem ein Nachlassen der Malariaerkrankungen erwartet wird. Ein europäischer Beobachter, der ihr beiwohnte, bemerkte trocken, daß der Zeremonienmeister am Ende alle dringlich ermahnte, regelmäßig die Klinik aufzusuchen, wenn sie gesund werden wollten (Lienhardt 1961).

Die Ansicht, daß Primitive von ihren Riten eine manifeste Wirkung erwarten, läßt sich leicht zurückverfolgen. Bereits an den Wurzeln unserer Kultur findet sich die beruhigende Annahme, daß die Fremden keine wahre spirituelle Religion kennen. Sie ging auch in Frazers imposante Beschreibung der primitiven Magie ein, wo sie blühte und gedieh. Magie wurde sorgfältig von anderen Zeremonien unterschieden, so als setzten sich die primitiven Stämme aus lauter Ali Babas und Aladins zusammen, die magische Worte murmelten und ihre magischen Lampen rieben. Die europäische Auffassung von primitiver Magie führte zu einer falschen Unterscheidung von primitiven

und modernen Kulturen und beeinträchtigte die vergleichende Religionsforschung in beklagenswerter Weise. Ich möchte hier nicht nachzeichnen, auf welche Weise der Begriff Magie von den verschiedenen Gelehrten bisher verwendet wurde. Zu viele Anstrengungen sind bereits darauf verwendet worden, symbolische Handlungen, die eine verändernde Wirkung auf den Verlauf von Ereignissen haben sollen, zu definieren und zu benennen (Gluckman 1962).

In der kontinentalen Literatur ist Magie ein vager Begriff geblieben, der beschrieben, aber niemals rigoros definiert wurde. Magie konnotiert in der Tradition der *Théorie de la Magie* (Mauss 1902/03) keine bestimmte Gruppe von Ritualen, sondern eher die Gesamtheit der Rituale und Anschauungen primitiver Völker. Der Aspekt der Wirksamkeit wird nicht gesondert hervorgehoben. Es war Frazer, der die Auffassung von Magie als einem wirksamen Symbol herausarbeitete und verbreitete (siehe 1. Kapitel). Malinowski entwickelte sie unkritisch weiter und verschaffte ihr erneut große Geltung. Er führte Magie auf die Emotionen des einzelnen und ihre Ausdrucksformen zurück. Leidenschaftliche Gefühle, die das Gesicht verzerren und den Magier aufstampfen oder die Faust schütteln lassen, veranlaßten ihn auch dazu, seinem unbändigen Verlangen nach Gewinn oder Erfolg Ausdruck zu verleihen. Dieser physische Ausdruck, der anfangs fast unwillkürlich erfolgte – eine eingebildete Wunscherfüllung –, bildete die Grundlage des magischen Ritus (siehe Nadel 1957, S. 194). Wie kam es, daß Malinowski, der mit seinen originären Einsichten in die schöpferische Wirkung der Alltagssprache so entscheidend die Linguistik seiner Zeit zu beeinflussen vermochte, den magischen Ritus von anderen Riten in derart unproduktiver Weise abtrennte? Wieso stellte er die Magie als eine Art Whisky der armen Leute dar, der ihnen die Voraussetzung und den Mut verschafft, bedrohlichen Situationen zu begegnen? Auch diese irrige Annahme ist auf Frazer zurückzuführen, als dessen Schüler Malinowski sich bezeichnete.

Robertson Smiths Vergleich zwischen römisch-katholischem Ritual und primitiver Magie könnte ein Hinweis sein, den wir beachten sollten. Ersetzen wir Magie durch Wunder und wenden wir uns der Beziehung zwischen Wunder und Ritual zu, wie sie die Masse der Gläubigen in den wundergläubigen christ-

lichen Jahrhunderten verstand. Wir stellen fest, daß die Möglichkeit eines Wunders immer gegeben war. Sein Auftreten hing nicht notwendig von einem Ritus ab; es konnte sich als Antwort auf gerechtfertigte Bitten oder Forderungen nach Gerechtigkeit überall und jeder Zeit ereignen. Einige materielle Gegenstände, Orte und Personen waren wundermächtiger als andere. Wunder ließen sich nicht automatisch herbeiführen; die Verwendung der richtigen Worte oder das Besprengen mit geweihtem Wasser konnte keine Heilung garantieren. Man glaubte daran, daß eine wundertätige Kraft eingreifen könnte, doch es gab keine sichere Methode, sie für sich nutzbar zu machen. Diese Kraft gleicht der islamischen *baraka*, dem germanischen Glück oder dem polynesischen *mana*, unterscheidet sich ebenso sehr aber auch von ihnen, wie ja grundsätzlich alle voneinander unterschieden sind. In jedem primitiven Universum gibt es die Hoffnung, eine außergewöhnliche Kraft dieser Art könne für die Menschen nutzbar gemacht werden, und in jedem wird, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, eine andere Konstellation von Verbindungen angenommen. In der wundergläubigen Zeit unserer christlichen Geschichte waren Wunder weder ausschließlich an die Durchführung von Riten gebunden, noch wurden umgekehrt Riten nur deshalb abgehalten, um Wunder herbeizuführen. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß auch in der primitiven Religion eine solch lose Verbindung von Ritus und magischer Wirkung vorliegt. Wir sollten nicht vergessen, daß die Gläubigen ein magisches Eingreifen immer für möglich halten, daß es menschlich und natürlich ist, sich von der Darstellung kosmischer Symbole materielle Vorteile zu erhoffen. Doch es wäre falsch, das primitive Ritual in erster Linie als ein Mittel zu verstehen, das magische Wirkungen hervorbringen soll. Der Priester in einer primitiven Kultur muß kein magischer Wunderwirker sein. Diese Auffassung hat unser Verständnis von fremden Religionen verstellt. Sie ist allerdings nur eine neue Facette eines sehr viel älteren Vorurteils, bereits in der Frühgeschichte der jüdischen und christlichen Religion begegnet man einem Gegensatz von innerer Gesinnung und äußerer Darstellung. Die Spannung zwischen diesen beiden Polen ist das Kennzeichen aller Religionen. Jede neue Religion, die Bestand haben will – und sei es auch nur ein Jahrzehnt über ihr erstes revolutionäres Aufflammen hinaus

–, muß den Schritt von der inneren zur äußeren Religiosität tun. Der Anstoß, den die allmähliche Verhärtung der äußeren Kruste erregt, ruft schließlich erneute Umwälzungen hervor. So richtete sich der Zorn der alttestamentlichen Propheten immer wieder gegen das Zurschaustellen leerer äußerer Formen, an deren Stelle sie eine demütige und reuige innere Haltung forderten. Die Apostel setzten sich seit dem ersten Konzil in Jerusalem für eine spirituell verstandene Frömmigkeit ein. Die Bergpredigt wurde als das bewußte messianische Gegenstück zum mosaischen Gesetz aufgefaßt. Die zahlreichen Äußerungen des Paulus über das Gesetz als Teil der alten Ordnung, die er als Knechtschaft und Joch bezeichnete, sind bekannt und bedürfen keiner weiteren Ausführung. Von da an galt, daß der körperliche Zustand eines Menschen – sei er nun aussätzig, mit Blut befleckt oder verkrüppelt – keinen Einfluß darauf hatte, ob er sich dem Altar nähern konnte. Was er aß oder berührte und an welchen Tagen er welcher Tätigkeit nachging, waren Nebensächlichkeiten, die sich nicht auf seine spirituelle Verfassung auswirkten. Sünde sollte als eine Sache des Willens und nicht der äußeren Umstände verstanden werden. Doch immer wieder entflammte spontaner Widerstand gegen die Auffassung, daß die körperliche Verfassung für die Durchführung des Rituals unerheblich sei, und erschwerte die spirituellen Auslegungsbemühungen der frühen Kirche. So scheint sich, nach einigen Bußbüchern zu urteilen, zum Beispiel die Vorstellung, daß Blut unrein mache, lange Zeit hindurch zäh behauptet zu haben. Im Bußbuch des Erzbischofs Theodore von Canterbury (668–690) heißt es:

Wenn jemand unwissentlich etwas ißt, das durch Blut oder eine andere Sache verunreinigt ist, so ist das ohne Belang; weiß man es jedoch, dann soll man entsprechend dem Ausmaß der Verunreinigung Buße tun ...

Weiterhin fordert er, Frauen sollten nach der Geburt eines Kindes eine vierzigtägige Reinigungsperiode beachten. Jede Frau, auch eine Ordensschwester, wurde mit einer dreiwöchigen Fastenbuße belegt, wenn sie während der Menstruation eine Kirche betrat oder an der Kommunion teilnahm (McNeill undGamer 1938).

Selbstverständlich wurden diese Vorschriften nicht in den Korpus des kanonischen Rechts aufgenommen, und so fällt es

heute schwer, in der christlichen Praxis Beispiele für rituelle Unreinheit zu finden. Gebote, die ursprünglich vielleicht die Beseitigung einer Verunreinigung durch Blut zum Ziel hatten, werden so interpretiert, als hätten sie eine ausschließlich spirituelle Bedeutung. Es ist zum Beispiel üblich, eine Kirche neu zu weihen, wenn innerhalb ihrer Umfriedungen Blut vergossen wurde. Thomas von Aquin erklärt jedoch, daß „Blutvergießen“ eine absichtliche Verletzung ist, die sündhaftes Blutvergießen zur Folge hat, und daß es die Sünde ist, die einen heiligen Ort entweiht, nicht das Vergießen von Blut. Ähnlich stammt der Reinigungsritus für Mütter wahrscheinlich ursprünglich aus dem Judentum, aber in der modernen katholischen Liturgie, die auf Papst Paul V. (1604–1612) zurückgeht, erscheint die Aussegnung der Wöchnerinnen nur als eine Dankeshandlung. Die lange Geschichte der protestantischen Bewegung belegt die Notwendigkeit eines beständigen Kampfes gegen die Tendenz der rituellen Form, sich zu verfestigen und das religiöse Empfinden zu ersetzen. In vielen aufeinanderfolgenden Wellen brandete die Reformation gegen die leeren Krustenbildungen des Rituals, und so lange es im Christentum einen Funken von Leben gibt, wird es immer wieder Menschen geben, die das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner aufgreifen und darauf hinweisen werden, daß die äußeren Formen leer werden können und den Wahrheiten Hohn sprechen, für die sie stehen. Mit jedem neuen Jahrhundert wird unsere anti-ritualistische Tradition länger und heftiger. So lange es um unsere eigene Religion geht, ist gegen diese Haltung nichts einzuwenden. Aber hüten wir uns davor, den Widerstand gegen tote Formen unkritisch in unser Urteil über andere Religionen einfließen zu lassen. Die protestantische Bewegung hat in uns die Neigung zu der Annahme geschaffen, daß jedes Ritual eine leere Form sei, daß jedes kodifizierte Verhalten natürliche Gefühlsbekundungen ausschließe und daß jede äußere Religiosität Verrat an der wahren inneren begehe. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt, bestimmte Dinge in die primitiven Religionen hineinzulegen. Ist ihre formale Seite so weit ausgeprägt, daß sie sich für eine Beschreibung überhaupt eignen, sind sie gleich zu formalisiert und ohne innere Religiosität. Pfeiffers *Books of the Old Testament* zum Beispiel trägt diesen anti-ritualistischen Grundzug, der ihn „die

alten Religionen des Kultes“ der neuen Religion der „Haltung“, wie sie die Propheten verkünden, gegenüberstellen läßt. Er schreibt, als hätte der alte Kult keinen spirituellen Inhalt haben können (1957, S. 55ff.). Die religiöse Geschichte Israels erscheint bei ihm als Konflikt zwischen den strengen, gefühllosen Gesetzgebern und den Propheten. Demnach war es ausgeschlossen, daß sie je der gleichen Sache verpflichtet gewesen wären oder daß Ritual und Kodifizierung etwas mit Spiritualität zu tun gehabt haben könnten. Die Gesetzespriester

heiligten das Äußerliche, löschten aus der Religion die ethischen Ideale des Amos und die zarten Empfindungen des Hosea und reduzierten den universalen Schöpfer auf den Status eines unbeugsamen Despoten ... P knüpfte an uraltes Brauchtum an, als sie die zwei grundlegenden Vorstellungen ihrer Gesetzgebung herausarbeitete: physische Heiligkeit und willkürliche Verordnungen – archaische Konzeptionen, die die reformierenden Propheten zugunsten spiritueller Heiligkeit und eines Moralgesetzes verworfen hatten (Pfeiffer 1957, S. 91).

Das ist keine Geschichtsschreibung, sondern pures anti-ritualistisches Vorurteil. Der Fehler liegt in der Annahme, daß es eine Religion geben könne, die nur innerlich wäre und ohne Vorschriften, Liturgie und äußere Ausdrucksformen innerer Zustände auskommen könnte. Wie bei der Gesellschaft ist auch bei der Religion die äußere Form die Bedingung ihrer Existenz. Als Erben der protestantischen Tradition sind wir darin erzogen worden, allem Formalen zu mißtrauen und nach spontanen Ausdrucksformen zu suchen, so wie die Schwester des Pfarrers, die Mary Webb sagen läßt: „Selbstgebackene Kuchen und selbstgemachte Gebete sind immer die besten!“ Als gesellschaftliches Wesen ist der Mensch auch ein rituelles Wesen. Wird das Ritual in der einen Form unterdrückt, taucht es in anderen wieder auf, und zwar um so kraftvoller, je intensiver die gesellschaftliche Interaktion ist. Ohne Kondolenzbriefe, Glückwunschtelegramme oder auch nur gelegentliche Postkarten ist die Freundschaft mit einem Menschen, der an einem anderen Ort lebt, keine soziale Realität. Gesellschaftliche Rituale schaffen eine Realität, die ohne sie nicht bestehen würde. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß das Ritual für die Gesellschaft mehr ist, als es die Worte für das Denken sind. Denn es ist durchaus möglich, etwas zu wissen und dann Worte

dafür zu finden, aber es ist unmöglich, soziale Beziehungen herzustellen, ohne über symbolische Handlungsweisen zu verfügen.

Wir werden mehr vom primitiven Ritual verstehen, wenn wir uns größere Klarheit über die profanen Riten verschafft haben. Für jeden von uns beinhaltet die alltägliche symbolische Darstellung verschiedene Aspekte: sie ist ein Mittel zur Konzentration auf eine bestimmte Sache, eine mnemotechnische Methode und eine Möglichkeit der Erfahrungskontrolle. Wenden wir uns zunächst dem Aspekt des Konzentrierens zu: ein Ritual setzt einen bestimmten Rahmen. Die abgegrenzte Zeit oder der abgegrenzte Ort rufen eine besondere Erwartung hervor, genauso wie das häufige „Es war einmal“ eine Stimmung schafft, in der man phantastischen Erzählungen zugänglich ist. Um uns diese Funktion des Eingrenzens vor Augen zu führen, genügen kleine persönliche Beispiele, da auch die unbedeutendste Handlung eine Bedeutung haben kann. Eingrenzen und Einordnen limitieren die Erfahrung, schließen erwünschte Themen ein und lästige aus. Wie oft muß man einen Wochenendkoffer packen, bis man weiß, wie man erfolgreich alle unerwünschten Erinnerungen an das Büro heraushält? Eine dienstliche Akte, die in einem schwachen Moment dazugesteckt wurde, kann die gesamte Ferienwirkung verderben. Ich zitiere Marion Milner zu diesem Thema:

... der Rahmen grenzt die Wirklichkeit, die er umschließt, von jener anderen ab, die er ausschließt; ein zeitlich-räumlicher Rahmen grenzt die besondere Wirklichkeit einer psychoanalytischen Sitzung ab ... macht die schöpferische Illusion, die Übertragung genannt wird, möglich ... (1955).

In ihren Ausführungen über die Technik der Kinderanalyse kommt sie auf den Schrank zu sprechen, in dem der kindliche Patient sein Spielzeug verwahrt. Er bildet eine Art räumlich-zeitlichen Rahmen, der für das Kind den Zusammenhang zwischen den einzelnen Sitzungen herstellt. Doch das Ritual hilft uns nicht nur bei der Auswahl von Erfahrungen, auf die sich unsere Aufmerksamkeit konzentrieren soll. Es hat auch als solches bereits eine Wirkung. Ein äußeres Symbol kann auf geheimnisvolle Weise dazu beitragen, Denken und Handeln zu koordinieren. Schauspieler beschreiben in Memoiren häufig Situationen, in denen von materiellen

Symbolen eine wirksame Kraft ausgeht. Der Schauspieler kennt seine Rolle, er weiß genau, wie er sie interpretieren möchte. Aber das intellektuelle Wissen genügt nicht, um das Vorgestellte auch darzustellen. Er übt unablässig, bringt es aber nicht zustande. Eines Tages gibt man ihm irgendein Requisit – einen Hut oder einen grünen Regenschirm –, und mit diesem Symbol lassen sich plötzlich Wissen und Absicht perfekt realisieren.

Der Dinka-Hirte, der zum Essen nach Hause eilt, macht einen Knoten in ein Grasbüschel am Wegrand – ein Symbol der Verspätung. Auf diese Weise gibt er dem Wunsch, daß man mit dem Kochen bis zu seinem Eintreffen warten möge, einen sichtbaren Ausdruck. Der Ritus verspricht keine magische Gewähr, daß er nun rechtzeitig zum Essen eintreffen wird. Er schlendert anschließend nicht etwa nach Hause, in der Annahme, daß diese Handlung allein schon wirkt. Er beschleunigt seine Schritte. Seine Handlung war keine Zeitverschwendung; sie hat seine ganze Aufmerksamkeit auf den Wunsch, rechtzeitig einzutreffen, konzentriert (Lienhardt). Die mnemotechnische Wirkung von Riten ist allgemein bekannt. Wenn wir einen Knoten ins Taschentuch machen, wollen wir unser Gedächtnis nicht magisch beeinflussen, sondern wir unterstellen es der Kontrolle eines äußeren Zeichens.

Das Ritual schärft also die Aufmerksamkeit, indem es einen Rahmen setzt: es regt das Gedächtnis an und verbindet die Gegenwart mit der relevanten Vergangenheit. Damit unterstützt, oder besser noch, verändert es die Wahrnehmung, da es die Auswahlprinzipien verändert. Es genügt deshalb nicht, wenn wir sagen, daß das Ritual uns hilft, etwas, was wir ohnehin erfahren, intensiver zu erfahren. Es ist mehr als ein visuelles Hilfsmittel, das eine geschriebene Instruktion zum Öffnen von Dosen und Schachteln veranschaulicht. Wäre es nur eine Art Plan oder Schema des Bekannten, würde es immer erst nach der Erfahrung kommen. Tatsächlich aber ist das nicht der Fall. Es kann bei der Formulierung an erster Stelle stehen. Es kann Wissen von etwas ermöglichen, was andernfalls völlig unbekannt bliebe. Indem es eine Erfahrung ans Tageslicht holt, bringt es sie nicht nur nach außen, sondern modifiziert sie im Prozeß des Ausdrückens auch. Wir wissen das von der Sprache. Es kann Gedanken geben, die niemals ausgesprochen wurden.

Sind sie einmal in Worte gefaßt, sind sie verändert und bereits durch die gewählten Worte eingeschränkt. Die Sprache hat also etwas geschaffen, einen Gedanken, der in dieser Form vorher nicht vorhanden gewesen sein mag.

Es gibt einige Dinge, die wir ohne Ritual nicht erfahren können. Ereignisse, die regelmäßig wiederkehren, erhalten durch die Beziehung zu anderen, ebenfalls regelmäßig wiederkehrenden Ereignissen, eine Bedeutung. Ohne Kenntnis des Gesamtablaufs gehen die einzelnen Elemente verloren, können nicht wahrgenommen werden. Nehmen wir etwa die Wochentage mit ihrer regelmäßigen Aufeinanderfolge, ihren Namen und Unterschieden: abgesehen von ihrem praktischen Wert beim Bestimmen von Zeitabschnitten haben sie als Teil einer Struktur eine jeweils ganz bestimmte Bedeutung, und wenn es Gewohnheiten gibt, die einen bestimmten Tag kennzeichnen, hat ihre regelmäßige Einhaltung die Wirkung eines Rituals. Der Sonntag ist nicht nur ein Ruhetag. Er ist auch der Tag vor dem Montag, und genauso verhält es sich mit dem Montag in Relation zum Dienstag. Wir können den Dienstag genaugenommen nicht erfahren, wenn wir es aus irgendeinem Grund versäumt haben, den Montag formell wahrzunehmen. Das Wahrnehmen des einen Teils der Struktur ist ein notwendiger Vorgang, um sich des nächsten Teils bewußt sein zu können. Flugzeugpassagiere werden das im Hinblick auf die Flugstunden und die Abfolge der Mahlzeiten bestätigen können. Es handelt sich hier um Beispiele für Symbole, die passiv empfangen werden. Wenn wir ihnen diesen prägenden Einfluß auf die Erfahrung zusprechen, müssen wir ihn auch den bewußt beachteten, regelmäßig wiederkehrenden Ritualen als eine ihrer wichtigsten Funktionen zusprechen.

Nun können wir uns wieder den religiösen Riten zuwenden. Durkheim war sich durchaus bewußt, daß ihre Wirkung darin besteht, Erfahrungen hervorzubringen und zu kontrollieren. Sein Hauptanliegen galt der Frage, auf welche Weise das religiöse Ritual den Menschen ihr gesellschaftliches Sein manifest macht und damit ihre Gesellschaft schafft. Diese Problematik erreichte die britische Ethnologie jedoch nur in einer von Radcliffe-Brown bereits modifizierten Form. Wir verdanken es Durkheim, daß der primitive Ritualist nicht länger als magischer Pantomime gesehen wurde. Das war ein bemerkenswerter

Fortschritt gegenüber Frazer. Radcliffe-Brown weigerte sich auch, das religiöse Ritual vom profanen zu trennen – ein weiterer Fortschritt. Malinowskis Magier wurde zu jemandem, der sich von einem fahnenschwenkenden Patrioten oder einem abergläubischen Salzworfer nicht unterschied. Sie alle fielen in eine Kategorie, zu der auch Katholiken, die kein Fleisch essen, und Chinesen, die Reis auf ein Grab streuen, gehören. Das Ritual war nichts Geheimnisvolles oder Exotisches mehr. Durch den Verzicht auf die Begriffe „heilig“ und „magisch“ schien Radcliffe-Brown den Zusammenhang zwischen profanem und religiösem Ritual wiederherzustellen. Aber leider hatte das keine Ausweitung des Untersuchungsbereichs zur Folge. Er wollte nämlich „Ritual“ in einem sehr engen und speziellen Sinn gebraucht wissen. Es sollte Durkheims Kult des Heiligen ersetzen und damit auf die Darstellungen gesellschaftlich wichtiger Werte beschränkt bleiben (1939). Derartige Begriffseinschränkungen haben das Ziel, ein größeres Verständnis zu ermöglichen. Aber ebensohäufig entstellen und verwirren sie. Wir sind jetzt an dem Punkt angelangt, an dem in der ethnologischen Literatur das Wort Ritual an die Stelle des Wortes Religion trat. Es wurde sorgfältig und konsistent für das symbolische Handeln im Zusammenhang mit heiligen Dingen verwendet. Die Folge war, daß man die andere, verbreitetere Form des Rituals – jene, die sich nicht auf Heiliges bezieht und keine religiöse Wirksamkeit beansprucht – neu benennen mußte, um sie überhaupt untersuchen zu können. Damit baute Radcliffe-Brown die Barriere zwischen Heiligem und Profanem, die er gerade niedergerissen hatte, sogleich wieder auf. Er vernachlässigte zudem Durkheims Gedanken, daß das Ritual in eine soziale Theorie des Wissens gehöre. Er behandelte es vielmehr als Teil einer Handlungstheorie und übernahm unkritisch einige, zu seiner Zeit gängige Annahmen über „Gefühlsregungen“. Wo es gemeinsame Werte gibt, schrieb er, werden sie durch Rituale ausgedrückt und ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Die Rituale erzeugen jene Gefühlsregungen, die notwendig sind, um die Menschen an ihre Rollen zu binden. Die Geburtstabus der Andamanesen vergegenwärtigen ihnen den Wert, der Ehe und Mutterschaft zukommt, und die Lebensgefahr, in der die Gebärende schwebt. Ihre Kriegstänze vor einem Waffenstillstand dienen dem Abbau ihrer Aggressionsgefühle.

Nahrungstabus flößen Respektgefühle gegenüber den Älteren ein, und so weiter.

Dieser Ansatz ist dürftig. Sein Hauptwert besteht in der Forderung, Tabus ernst zu nehmen, da sie eine Betroffenheit ausdrücken. Warum aber ein Tabu auf einer bestimmten Speise liegt, warum ganz bestimmte Anblicke und Berührungen gemieden werden müssen, bleibt unbeantwortet. Radcliffe-Brown unterstellt – Maimonides nicht ganz unähnlich –, daß die Frage dumm bzw. die Antwort darauf willkürlich sei. Noch unbefriedigender ist es, daß wir nichts Näheres über die Betroffenheit der Menschen erfahren. Es liegt auf der Hand, daß Tod und Geburt Dinge sind, die jeden betreffen. Srinivas, der unter Radcliffe-Browns Einfluß schrieb, teilt uns dazu folgendes über die Meidungs- und Reinigungsvorschriften der Coorg mit:

Die Verunreinigung, die durch eine Geburt entsteht, ist weniger groß als die Verunreinigung, die nach einem Tod eintritt. In beiden Fällen werden jedoch nur die betroffenen Verwandten unrein. Sie ist das Mittel, mit denen das Betroffensein definiert und allen bekannt gemacht wird (1952, S. 102).

Aber er kann diese Argumentation nicht auf alle Formen der Verunreinigung anwenden. Welche Betroffenheit wäre es, die durch Vorschriften bezüglich körperlicher Ausscheidungen – etwa Exkremente oder Speichel – definiert und allen bekannt gemacht werden muß?

Genauere Feldstudien bewirkten, daß das Unverständnis gegenüber Durkheims theoretischen Einsichten schwand und daß seine Lehre schließlich auch die Briten erreichte. Lienhardt (1961) geht es in seiner gesamten Darstellung der Dinka-Religion hauptsächlich um den Nachweis, daß Rituale Erfahrung hervorbringen und kontrollieren. Im Abschnitt über die Regenzeremonien der Dinka, die während der Trockenzeit im Frühjahr abgehalten werden, schreibt er:

Die Dinka selbst wissen natürlich, wann die Regenzeit einsetzt ... dieser Punkt ist für eine richtige Beurteilung der Einstellung, mit der die Dinka ihre regelmäßigen Zeremonien durchführen, von einiger Wichtigkeit. Das symbolische Handeln der Menschen in den Zeremonien folgt dem gleichen Rhythmus wie die natürliche Welt um sie her. Dabei versucht es nicht nur, diesen Rhythmus zu einer Konformität mit den menschlichen Wünschen zu zwingen, sondern erzeugt ihn in einem moralischen Sinne neu.

Lienhardt verfolgt den gleichen Grundgedanken, wenn er sich den Opfern zuwendet, die Gesundheit und Frieden bewirken und die Folgen eines Inzests abwenden sollen. Dann behandelt er den Ritus, in dem die Meister des Fischespeers lebendig begraben werden – ein Ritus, mit dessen Hilfe sich die Dinka dem Tod stellen und über ihn triumphieren. Immer wieder hebt Lienhardt die Funktion hervor, die dem Ritual bei der Veränderung von Erfahrung zukommt. Häufig wirkt es retrospektiv. Es kommt etwa vor, daß die Opfernden feierlich die Streitigkeiten und Fehltritte leugnen, die der ursprüngliche Anlaß des Opfers waren. Dabei handelt es sich nicht um einen zynischen Meineid vor dem Altar. Zweck des Rituals ist es nicht, Gott zu täuschen, sondern eine vergangene Erfahrung neu zu formulieren. Mit Hilfe des Rituals und der gesprochenen Worte wird das Vergangene neu gefaßt, damit das, was hätte sein sollen, über das tatsächlich Geschehene die Oberhand behält. Bei einem Inzest kann ein Opfer die gemeinsame Abstammung des Paares ändern und so die Schuld aufheben. Das Opfertier wird bei lebendigem Leib der Länge nach in zwei Teile geschnitten, wobei auch die Geschlechtsorgane halbiert werden. Auf diese Weise wird der gemeinsame Ursprung des inzestuösen Paares symbolisch aus der Welt geschafft. Ähnlich gibt es in den Zeremonien bei einem Friedensschluß nicht nur Segens- und Reinigungshandlungen, sondern auch Scheinkämpfe:

Es hat den Anschein, als reichten wortlose Gesten aus, im äußeren physischen Bereich eine Absicht zu bekunden, die im moralischen Bereich innerlich vorliegt ... Das symbolische Handeln ist in der Tat die mimische Darstellung der gesamten Situation, die – wie die sich bekämpfenden Parteien wissen – sowohl Feindseligkeit als auch die Bereitschaft zum Frieden umfaßt, ohne die die Zeremonie nicht abgehalten werden könnte. Die Dinka stellen diese Situation symbolisch dar und bringen sie unter die Kontrolle ihres Friedenswillens, indem sie die einzig mögliche Form praktischen Handelns, die für sie aus einem Totschlag folgt (nämlich fortgesetzte Feindseligkeiten), in eine symbolische Handlung überführen.

An einer späteren Stelle (S. 291) hebt Lienhardt noch einmal hervor, daß es eine der Zielsetzungen des Rituals ist, Situationen zu kontrollieren und die Erfahrung zu modifizieren. Nur so kann Lienhardt die Zeremonien interpretieren, in der die Speermeister der Dinka lebendig begraben werden. Er sieht als ihr wesentliches Prinzip den Versuch an, den physischen

Tod bestimmter Männer, die im engen Kontakt zur Gottheit stehen, nicht in Erscheinung treten zu lassen.

Ihr Tod soll freiwillig sein oder freiwillig erscheinen und den Anlaß für eine öffentliche Feier bieten ... Es ist keineswegs so, daß die Zeremonien verhindern, daß der Alterungsprozeß und der physische Tod des Mannes, für den sie aufgeführt werden, grundsätzlich nicht wahrgenommen werden. Dieser Tod wird durchaus wahrgenommen. Die Art jedoch, wie die Überlebenden ihn öffentlich erfahren, wird durch die Aufführung dieser Zeremonien bewußt modifiziert ... Obwohl er als Tod wahrgenommen wird, erlaubt ihnen dieser bewußt herbeigeführte Tod, nicht zugeben zu müssen, daß es sich hier um einen unfreiwilligen Tod handelt, der das Los der gewöhnlichen Menschen und Tiere ist.

Der Meister des Fischspeers tötet sich nicht selbst. Er bittet um eine besondere Todesform, die ihm von seinen Leuten zuteil wird – nicht zu seinem eigenen, sondern zu ihrem Nutzen. Würde er eines normalen Todes sterben, ginge das Leben der ihm unterstellten Menschen mit ihm. Sein ritueller Tod trennt sein persönliches von seinem öffentlichen Leben. Jedermann soll sich freuen, weil dieses Ereignis einen sozialen Triumph über den Tod darstellt.

Liest man, was Lienhardt über die Einstellung der Dinka zu ihren Ritualen schreibt, gewinnt man den Eindruck, als kämpfte er wie ein Schwimmer gegen eine starke Strömung an. Unablässig muß er sich der Flut von Argumenten aus dem Munde schlichterer Beobachter erwehren, die Rituale nach dem Aladin-und-die-Wunderlampe-Modell verstehen. Selbstverständlich hoffen die Dinka, daß ihre Riten den natürlichen Ablauf der Ereignisse außer Kraft setzen. Selbstverständlich hoffen sie, daß Regenrituale Regen bringen, Heilungsrituale den Tod abwenden und Ernterituale eine gute Ernte bewirken werden. Doch dieser instrumentelle Aspekt ist nicht der einzige, unter dem wir die Wirksamkeit ihres symbolischen Handelns betrachten können. Es gibt noch eine andere Form der Wirksamkeit. Sie findet sich im Handeln selbst, in den Ordnungen, die dadurch geschaffen, und den Erfahrungen, die dadurch geprägt werden.

Die Richtigkeit dieser Einsicht läßt sich, nachdem sie mit solchem Nachdruck vorgetragen wurde, nicht länger leugnen. Mehr noch, sie trifft nicht nur für die religiösen Erfahrungen, sondern in einer noch umfassenderen Weise auf uns selbst zu. Um das zu verstehen, müssen wir uns zunächst deutlich ma-

chen, daß nur ein sehr geringer Teil unseres rituellen Verhaltens in einem religiösen Rahmen stattfindet. Die Kultur der Dinka bildet eine Einheit. Da alle ihre wesentlichen Erfahrungskontexte ineinandergreifen und sich durchdringen, sind fast alle ihre Erfahrungen – und folglich auch ihre wichtigsten Rituale – religiöser Natur. Unsere Erfahrungen dagegen entstammen Bereichen, die voneinander getrennt sind, und auch unsere Riten finden in getrennten Bereichen statt. Wir müssen daher versuchen, das Angebot an Frühjahrsmoden und den Frühlingsputz in unseren Städten als Erneuerungsriten zu behandeln, die die Erfahrung in der gleichen Weise konzentrieren und kontrollieren wie die Rituale, die die Swazi zur Feier der Erstlingsfrüchte abhalten.

Wenn wir unter diesem Aspekt einmal ernsthaft unser eifriges Schrubben und Putzen betrachten, erkennen wir, daß es uns dabei nicht in erster Linie um das Vermeiden von Krankheiten geht. Wir trennen, setzen Grenzen und treffen in sichtbarer Form Aussagen über unser Heim, zu dem wir das vorhandene materielle Haus machen wollen. Wenn wir die Reinigungsmittel für das Badezimmer getrennt von denen für die Küche aufbewahren und Männer auf die vordere, Frauen aber auf die hintere Toilette schicken, verfahren wir im Grunde genauso wie eine Buschmann-Frau, die in einem neuen Lager eintrifft (Marshall-Thomas 1959, S. 41). Sie wählt einen Platz für ihre Feuerstelle aus und rammt dann einen Stock in den Boden. Damit ist der Ort für das Feuer festgelegt und eine rechte und eine linke Seite geschaffen. Auf diese Weise wird das Heim in einen männlichen und einen weiblichen Bereich unterteilt. Wir modernen Menschen operieren in vielen verschiedenen symbolischen Handlungsfeldern. Für die Buschmänner, Dinka und viele andere primitive Kulturen existiert nur ein einziges symbolisches Handlungsfeld. Die Einheit, die sie durch ihr Trennen und Säubern schaffen, umfaßt nicht nur ein räumlich begrenztes Heim, sondern ein ganzes Universum, in dem alle Erfahrungen geordnet sind. Sowohl wir als auch die Buschmänner begründen das Vermeiden von Verunreinigungen mit einer drohenden Gefahr. Sie glauben, daß die Potenz eines Mannes geschwächt wird, wenn er auf der für die Frauen bestimmten Seite sitzt. Wir befürchten, daß wir durch Mikroorganismen krank werden könnten. Häufig sind die hygienischen

Begründungen für unser Meidungsverhalten reine Phantasiegebilde. Der Unterschied zwischen ihnen und uns besteht nicht darin, daß sich unser Verhalten auf die Wissenschaft und das ihre auf Symbole stützt. Auch unser Verhalten trägt eine symbolische Bedeutung. Der eigentliche Unterschied ist der, daß wir in den verschiedenen Zusammenhängen nicht die gleichen, immer mächtigeren Symbole einsetzen. Unsere Erfahrung ist fragmentiert. Unsere Rituale schaffen eine Vielzahl kleiner Subwelten, die nicht zusammenhängen. Ihre Rituale dagegen schaffen ein einziges, symbolisch konsistentes Universum. In den folgenden beiden Kapiteln werde ich zeigen, welche Formen des Universums entstehen, wenn Ritual und politische Notwendigkeiten ineinandergreifen.

Kehren wir nun zur Frage der Wirksamkeit zurück. Mauss schrieb, daß die primitive Gesellschaft ihre Transaktionen mit der falschen Münze der Magie bezahle. Die Geldmetapher faßt exakt das zusammen, was hier über das Ritual gesagt werden sollte. Das Geld ist ein unveränderliches, äußeres, wahrnehmbares Zeichen für sonst verworrene, widersprüchliche Handlungen; das Ritual bietet sichtbare äußere Zeichen für innere Zustände. Das Geld ist das Medium für Transaktionen, das Ritual das Medium für Erfahrung, wozu auch die soziale Erfahrung gehört. Das Geld ist ein standardisiertes Maß, um Wert zu messen; das Ritual standardisiert Situationen und macht dadurch ihre Beurteilung möglich. Geld schafft eine Verbindung zwischen der Gegenwart und der Zukunft; das Ritual tut das gleiche. Je länger wir über die Ergiebigkeit der Metapher nachdenken, desto offenkundiger wird es, daß wir es überhaupt nicht mit einer Metapher zu tun haben. Geld ist nur eine extreme und spezialisierte Form des Rituals.

Mauss irrte jedoch, als er die Magie mit Falschgeld verglich. Geld kann nur dann die Rolle eines wirksamen Mittels des wirtschaftlichen Austauschs einnehmen, wenn alle an diese Rolle glauben. Ist der Glaube daran erschüttert, ist das Geld nutzlos. Das gleiche gilt für das Ritual. Seine Symbole können nur dann wirksam sein, wenn man ihnen vertraut. In diesem Sinn ist jede Form von Geld, ob echtes oder gefälschtes, auf das Vertrauen angewiesen, das man ihm entgegenbringt. Der Prüfstein für Geld ist seine Geltung. Falschgeld gibt es nur dann, wenn echtes Geld in Umlauf ist, dessen Geltung allgemein höher ist.

Das primitive Ritual gleicht daher nicht dem Falschgeld, sondern ist – solange es akzeptiert wird – wie echtes Geld.

Man beachte, daß das Geld nur durch seine Rückkopplung an das öffentliche Vertrauen wirtschaftliche Auswirkungen haben kann. Wie steht es mit dem Ritual? Welche Auswirkungen hat das Vertrauen in die Kraft der Symbole? Der Vergleich mit dem Geld kann uns dabei helfen, das Problem der Wirksamkeit von Magie erneut aufzugreifen. Uns stehen zwei mögliche Betrachtungsweisen zur Verfügung: Entweder ist die Kraft, die man der Magie zuschreibt, reine Illusion, oder sie ist es nicht. Ist sie keine Illusion, dann haben Symbole die Kraft, Veränderungen zu bewirken. Sieht man von Wundern ab, kann eine solche Kraft nur auf zwei Ebenen wirken: auf der Ebene der individuellen Psychologie und auf der des sozialen Lebens. Wir wissen sehr wohl, daß den Symbolen eine Kraft im sozialen Leben zukommt, das Geldbeispiel erhellt das. Aber was hat der Diskontsatz mit schamanistischen Heilverfahren zu tun? Psychoanalytiker behaupten, mit Hilfe von Symbolen heilen zu können. Hat die Konfrontation mit dem Unbewußten irgend etwas mit dem primitiven Binden und Lösen durch magische Sprüche zu tun? Ich möchte hierzu zwei großartige Untersuchungen heranziehen, die derartige Zweifel ausräumen sollten.

Die eine ist Turners *An Ndembu Doctor in Practice* (1964), die Analyse einer schamanistischen Heilung, die ich kurz darstellen werde. Bei der Behandlung wurde die berühmte Technik des Blut-saugens angewendet. In ihrem Verlauf kam ein Zahn zum Vorschein, der angeblich aus dem Körper des Patienten stammte. Die Krankheitssymptome waren Herzklopfen, heftige Schmerzen im Rücken und lähmende Schwäche. Außerdem war der Patient davon überzeugt, daß die anderen Dorfbewohner gegen ihn waren. Er hatte sich deshalb vollständig aus dem sozialen Leben zurückgezogen. Es lag also eine Mischung aus physischen und psychischen Störungen vor. Der Doktor versuchte zunächst, alle vergangenen Ereignisse im Dorf in Erfahrung zu bringen. Zu diesem Zweck hielt er Seancen ab, bei denen jeder ermutigt wurde, seinen Groll gegen den Patienten zu äußern, während der Patient seinerseits seine Beschwerden gegen die anderen vorbrachte. Als der Doktor schließlich mit dem Blutsaugen begann, war das gesamte Dorf

involviert: während dieser Behandlung trieb die allgemeine Erwartung auf dramatische Weise einem Höhepunkt zu, der erst dann erreicht war und in Erregung umschlagen konnte, als der Doktor den Zahn aus dem blutenden, ohnmächtigen Patienten herausholte. Voller Freude gratulierte man dem Patienten zu seiner Genesung und sich selbst zu der Rolle, die man dabei gespielt hatte. Die Dorfbewohner hatten Grund zur Freude, hatte doch die ausgedehnte Behandlung die Hauptursachen der Spannungen im Dorf freigelegt. Von da an konnte der Patient wieder eine anerkannte Rolle in ihrem Leben einnehmen. Personen, die andere Auffassungen vertraten, waren erkannt worden und verließen kurz darauf für immer das Dorf. Man hatte die soziale Struktur analysiert und neu geordnet, so daß Reibungen vorerst weitgehend ausgeschaltet waren. In dieser fesselnden Studie wird uns ein Fall geschickter Gruppentherapie vorgeführt. Die Verleumdungen und der Neid der Dorfbewohner, für die symbolisch der Zahn im Körper des Kranken steht, wurden durch eine Welle des Enthusiasmus und der Solidarität hinweggeschwemmt. Mit der Heilung der physischen Symptome des Patienten schwanden auch die sozialen Übelstände, die alle betrafen. Die Symbole wirkten auf verschiedenen Ebenen: auf einer psychosomatischen, was die zentrale Gestalt – den Kranken – betrifft, auf einer allgemein psychologischen, was die Dorfbewohner und ihre veränderten Einstellungen angeht, und schließlich auch auf einer sozialen Ebene, insofern das gesellschaftliche Statusmuster im Dorf seiner Form nach geändert wurde und einige Leute infolge der Behandlung hinzu- oder wegzogen. Zusammenfassend schreibt Turner:

Die Therapie der Ndembu enthält, wenn man die übernatürlichen Aspekte einmal beiseite läßt, durchaus einiges, wovon die westliche klinische Praxis lernen könnte. Vielen, die an neurotischen Krankheiten leiden, könnte nämlich geholfen werden, wenn sich alle Personen, die zu ihrem sozialen Netz gehören, treffen, öffentlich ihre Abneigung gegen den Patienten aussprechen und ihrerseits seine Beschuldigungen gegen sie anhören könnten. Wahrscheinlich ist es aber so, daß nur ein rituell vorgeschriebenes Verhalten und der Glauben an die mystischen Kräfte des Doktors eine derartige Demut erzeugen und Menschen dazu bewegen können, ihrem leidenden Nachbarn zu helfen.

Turners Darstellung hebt hervor, daß die Wirksamkeit dieses schamanistischen Heilverfahrens auf der Veränderung der

sozialen Situation beruht. Die andere aufschlußreiche Studie läßt die soziale Situation völlig außer acht und befaßt sich ausschließlich mit der unmittelbaren Wirkung der Symbole auf das Gemüt des Leidenden. Lévi-Strauss (1949, dt. 1967) hat einen Schamanengesang der Cuna analysiert, der eine schwierige Entbindung erleichtern soll. Der Doktor berührt die Gebärende nicht. Die Beschwörung soll allein durch das Rezitieren wirken. Der Gesang beginnt mit einer Beschreibung der Schwierigkeiten, denen sich die Hebamme gegenüber sieht, und ihres Hilfsappells an den Schamanen. Dann wird berichtet, wie der Schamane sich an der Spitze einer Truppe von Schutzgeistern zum Haus von *Muu* aufmacht, einer Macht, die für den Fetus verantwortlich ist und die die Seele der Patientin gefangengenommen hat. Der Gesang schildert die Suche, die Hindernisse, Gefahren und Siege des Schamanen und seines Gefolges und den anschließenden Kampf mit *Muu* und ihren Verbündeten. Sobald *Muu* besiegt ist und die gefangene Seele freigibt, bringt die Frau ihr Kind zur Welt, und der Gesang ist zu Ende. Wichtig an diesem Gesang ist, daß die verschiedenen Reiseetappen des Schamanen zu *Muu* für die Vagina und die Gebärmutter der Schwangeren stehen, in deren Tiefen er schließlich siegreich für sie kämpft. Die Wiederholungen und detaillierten Beschreibungen des Gesangs zwingen die Patientin, einen genauen Bericht darüber anzuhören, was beim Geburtsvorgang bisher falsch gelaufen ist. In gewisser Hinsicht sind der Körper und die inneren Organe der Patientin der Schauplatz der geschilderten Handlung, doch dadurch, daß das Problem in eine gefährvolle Reise und in einen Kampf mit kosmischen Kräften transformiert und zwischen dem Schauplatz des Körpers und dem des Universums hin- und hergewechselt wird, ist es dem Schamanen möglich, seine Interpretation des Sachverhalts durchzusetzen. Er bewirkt, daß sich die Angst der Patientin auf die Stärke der mythischen Gegner richtet und ihre Hoffnung auf Genesung an die Fähigkeiten heftet, die er und seine Truppe haben.

Das Heilverfahren bestünde also darin, eine Situation, die zunächst affektiver Natur ist, gedanklich faßbar und Schmerzen, die auszuhalten der Körper sich weigert, für den Geist annehmbar zu machen. Daß die Mythologie des Schamanen keiner objektiven Wirklichkeit entspricht, ist ohne Bedeutung: die Kranke glaubt daran, und sie ist Mitglied einer Gesell-

schaft, die auch daran glaubt. Die Schutzgeister und die bösen Geister, die übernatürlichen Ungeheuer und die magischen Tiere sind Teil eines geschlossenen Systems, auf dem das Weltbild der Eingeborenen beruht. Die Kranke akzeptiert sie, oder vielmehr, sie hat sie nie in Frage gestellt. Dagegen ist sie nicht bereit, zufällige und willkürliche Schmerzen hinzunehmen, die ein Fremdkörper in ihrem System sind, denen aber der Schamane mit Hilfe des Mythos einen Platz in einem Ganzen zuweist, in dem alles sinnvoll aufeinander abgestimmt ist.

Aber nachdem die Kranke das verstanden hat, gibt sie nicht nur nach: sie gesundet (1967, S. 216 f.).

Wie Turner schließt Lévi-Strauss mit praktischen Vorschlägen für die Psychoanalyse.

Diese Beispiele sollten genügen, um jede allzu selbstgefällige Verachtung primitiver religiöser Anschauungen zu erschüttern. Nicht der absurde Ali Baba, sondern die autoritative Gestalt Freuds ist das Vorbild, das wir vor Augen haben sollten, wenn wir die primitiven Ritualisten richtig einschätzen wollen. Das Ritual *ist* schöpferisch. Das, was die Magie des primitiven Rituals schafft, ist weit wunderbarer als die exotischen Höhlen und Paläste der Märchen: harmonische Welten mit abgestuften und geordneten Gruppen von Wesen, die die ihnen zugewiesenen Rollen spielen. Die primitive Magie ist alles andere als bedeutungslos. Sie ist es vielmehr, die dem Dasein Bedeutung verleiht. Das gilt nicht nur für die positiven, sondern genauso für die negativen Vorschriften. Die Verbote zeichnen die Konturen des Kosmos und die ideale soziale Ordnung nach.

5. Primitive Welten

„Was sind eigentlich die charakteristischen Merkmale der Seeanemone“, sinnt George Eliot, „die uns dazu veranlassen, sie aus den Händen des Botanikers in die des Zoologen zu legen?“

Bei uns regen zweideutige Arten nur die Schriftsteller zu wohlformulierten Überlegungen an. Im 3. Buch Mose wird der Klippdachs oder syrische Hyrax als unrein und verabscheuungswürdig bezeichnet. Ganz ohne Zweifel ist er ein abnormes Tier. Er sieht aus wie ein ohrenloses Kaninchen, hat Zähne wie ein Nashorn, und seine kleinen Hufe erinnern an die eines Elefanten. Das Faktum seiner Existenz ist jedoch nichts, was dazu angetan sein könnte, die Struktur unserer Kultur ins Wanken zu bringen. Nachdem wir die gemeinsame Abstammung mit dem Affen festgestellt und allgemein anerkannt haben, kann es im Bereich der Tiertaxonomie nichts mehr geben, was uns beunruhigen könnte. Das ist einer der Gründe, warum kosmische Verunreinigungen für uns sehr viel schwerer zu verstehen sind als soziale Verunreinigungen, die wir selbst auch kennen.

Ein anderer Grund liegt darin, daß wir von alters her dazu neigen, die unterschiedlichen Ausgangsbedingungen zu übersehen, die unsere und die primitiven Kulturen kennzeichnen. Die ganz realen Unterschiede zwischen „uns“ und „ihnen“ werden kaum in Betracht gezogen, und selbst das Wort „primitiv“ wird nur selten benutzt. Es ist jedoch ausgeschlossen, irgendeinen Fortschritt bei der Untersuchung ritueller Verunreinigung zu erzielen, wenn wir uns nicht der Frage stellen können, warum das Phänomen der Verunreinigung in primitiven Kulturen eine so zentrale Stellung einnimmt und bei uns nicht. Für uns ist Unreinheit eine Sache der Ästhetik, der Hygiene und der Etikette, die nur dann zum Problem wird, wenn sie gesellschaftlich Anstoß erregt. Die Sanktionen sind gesell-

schaftlicher Art: Verachtung, Ausschluß, Klatsch und vielleicht sogar das Eingreifen der Polizei. Aber in vielen anderen menschlichen Gesellschaften sind die Folgen einer Verunreinigung sehr viel weitreichender. Eine schwerwiegende Verunreinigung ist ein Verstoß gegen die religiöse Ordnung. Worauf beruht dieser Unterschied? Wir können diese Frage nicht umgehen und müssen versuchen, zu einer objektiven, verifizierbaren Unterscheidung zwischen zwei Kulturarten – der primitiven und der modernen – zu kommen. Vielleicht sind wir Angelsachsen mehr darauf bedacht, die Gemeinsamkeiten der Menschen hervorzuheben. Wir empfinden den Begriff „primitiv“ als unhöflich, und daher vermeiden wir ihn und überhaupt das gesamte Thema. Gibt es irgendeinen anderen Grund dafür, warum Melville Herskovits die zweite Auflage seiner *Primitive Economics* in *Economic Anthropology* umbenannt hat, als den, daß seine gebildeten westafrikanischen Freunde ihr Mißfallen darüber ausgedrückt haben, unter dieser allgemeinen Kategorie zusammen mit nackten Fuego-Indianern und australischen Ureinwohnern genannt zu werden? Möglicherweise spielte auch die gesunde Reaktion auf die ältere Ethnologie eine Rolle: „Vielleicht unterscheidet nichts so grundlegend den wilden vom zivilisierten Menschen wie der Umstand, daß ersterer Tabus beachtet und letzterer nicht“ (Rose 1926, S. 111). Man kann es niemandem verübeln, wenn er bei einer Passage wie der folgenden zurückzuckt, obwohl ich mir nicht vorstellen kann, daß sie jemand tatsächlich ernst nimmt:

Wir wissen, daß sich die geistigen Fähigkeiten des heutigen primitiven Menschen von denen des zivilisierten in großem Maße unterscheiden. Sie sind sehr viel fragmentierter, viel unzusammenhängender, viel „gestaltloser“. Professor Jung erzählte mir einmal, daß ihm bei seinen Reisen durch den afrikanischen Busch die zuckenden Augäpfel seiner eingeborenen Führer aufgefallen waren: sie hatten nicht den ruhigen Blick des Europäers, sondern schauten ruhelos um sich, vielleicht weil sie beständig mit Gefahren rechneten. Derartige Augenbewegungen setzen eine listige Wachsamkeit und einen schnellen Vorstellungswechsel voraus, die diskursivem Denken, Nachsinnen und Vergleichen nur wenig Raum lassen (H. Read 1955).

Hätte ein Professor der Psychologie diese Zeilen geschrieben, wären sie vielleicht von Bedeutung, aber Read ist kein Psychologe. Ich argwöhne, daß unsere professionelle Zurück-

haltung im Umgang mit dem Begriff „primitiv“ das Produkt einer geheimen Überzeugung unserer Überlegenheit ist. Die physischen Anthropologen haben ein ähnliches Problem. Allerdings halten sie die terminologischen Schwierigkeiten – etwa der Versuch, das Wort „Rasse“ durch „ethnische“ Gruppe zu ersetzen (vgl. *Current Anthropology* 1964) – nicht von ihrer Aufgabe ab, die verschiedenen menschlichen Formen zu unterscheiden und zu klassifizieren. Aber die *social anthropologists* behinderten sich selbst, und zwar in einem Maße, daß sie es sogar vermeiden, über die großen Unterschiede zwischen den menschlichen Kulturen nachzudenken. Insofern ist die Frage, warum der Begriff „primitiv“ eigentlich eine Verunglimpfung beinhalten soll, sehr wohl angebracht. Ein Teil der Probleme, die wir in England haben, rührt daher, daß Lévy-Bruhl, der als erster alle entscheidenden Fragen zum Thema primitive Kulturen aufgeworfen hatte, bewußt gegen die Engländer seiner Zeit, besonders aber gegen Frazer, schrieb. Hinzu kommt, daß Lévy-Bruhl selbst Angriffsflächen für massive Gegenkritik bot. In den meisten Lehrbüchern der vergleichenden Religionswissenschaft werden seine Fehler nachdrücklich herausgestrichen, seine Fragestellungen und ihre Bedeutung dagegen noch nicht einmal erwähnt (z.B. F. Bartlett 1923, S. 283f., und P. Radin 1956, S. 230f.). Meiner Ansicht nach hat er diese nachlässige Behandlung nicht verdient. Lévy-Bruhl ging es darum, eine eigenartige Denkweise zu dokumentieren und zu erklären. Er begann (1922; dt. 1927) mit der Untersuchung einer Reihe augenscheinlich widersprüchlicher Aussagen. Einerseits gab es überzeugende Berichte von der hohen Intelligenz der Eskimo, Buschmänner und vergleichbarer anderer Jäger und Sammler, primitiver Ackerbauern oder Hirten, andererseits aber auch Darstellungen, die von sonderbaren Sprüngen in ihren Schlußfolgerungen und Interpretationen von Ereignissen berichteten und vermuten ließen, daß ihr Denken in ganz anderen Bahnen verläuft als das unsere. Er beharrte darauf, daß ihre angebliche Abneigung gegenüber diskursivem Denken nicht auf eine intellektuelle Unfähigkeit zurückzuführen sei, sondern auf äußerst selektive Relevanzmaßstäbe, die in ihnen eine „unüberwindliche Gleichgültigkeit gegen alle Objekte [entstehen lassen], die keine ersichtliche Beziehung zu denen haben, die die Primitiven interessieren“

(1927, S. 14). Das Problem bestand demzufolge darin, die Auswahl- und Assoziationsprinzipien zu entdecken, die in der primitiven Kultur dazu führen, daß man Ereignisse vorzugsweise mit indirekten, unsichtbaren mystischen Kräften erklärt und sich weniger für die verbindenden Glieder einer Ereigniskette interessiert. Es scheint zwar manchmal so, als behandle Lévy-Bruhl das Problem individualpsychologisch, doch es ist offenkundig, daß er es in erster Linie als eines des Vergleichs von Kulturen sah und nur insofern als ein psychologisches, als die individuelle Psychologie durch die kulturelle Umwelt beeinflußt wird. Ihm ging es um die Analyse von „Kollektivvorstellungen“, das heißt um standardisierte Annahmen und Kategorien und nicht um individuelle Anlagen. Genau in diesem Punkt kritisierte er Tylor und Frazer, die primitive Glaubensanschauungen individualpsychologisch zu erklären versuchten. Er dagegen schloß sich Durkheim an und verstand die Kollektivvorstellungen als soziale Phänomene, als gemeinschaftliche Denkmuster, die mit sozialen Institutionen verbunden sind. Damit hatte er zweifellos recht, aber da seine Stärke eher in der umfassenden Dokumentation und weniger in der Analyse lag, war es ihm nicht möglich, sein eigenes theoretisches Programm durchzuführen.

Lévy-Bruhl hätte, so sagt Evans-Pritchard, die Abweichungen in der sozialen Struktur untersuchen und sie zu den entsprechenden Abweichungen in den Denkmustern in Beziehung setzen sollen. Statt dessen habe er sich mit der Aussage begnügt, daß alle primitiven Völker im Vergleich mit uns ein einheitliches Denkmuster aufweisen, und die Kritiker noch mehr gegen sich aufgebracht, weil es so schien, als habe er die primitiven Kulturen mystischer und die zivilisierten Denkweisen rationaler machen wollen, als sie es in Wirklichkeit sind (Evans-Pritchard 1934). Offenbar war es eben Evans-Pritchard, der als erster positiv auf Lévy-Bruhl einging und seine Forschung so anlegte, daß dessen Fragestellungen in einem ergiebigeren, von Lévy-Bruhl nicht beachteten Zusammenhang einbezogen werden konnten. Seine Analyse der Hexerei bei den Zande bot genau diese Möglichkeit. Es war die erste Untersuchung, die eine ganz bestimmte Gruppe von Kollektivvorstellungen beschrieb und eine schlüssige Beziehung zwischen ihnen und bestimmten sozialen Institutionen herstellte (1937). Ihr folgten viele wei-

tere, vor allem von Amerikanern und Engländern, so daß wir heute über ein reichhaltiges religionssoziologisches Material verfügen, das die Einsichten Durkheims bestätigt. Ich schreibe absichtlich Durkheims und nicht Lévy-Bruhls Einsichten. Lévy-Bruhl hatte die ursprüngliche Fragestellung in seinem eigenen Sinne weiterentwickelt, was ihm schließlich auch die gerechtfertigte Kritik seiner Rezensenten zuzog. Es war seine Idee gewesen, primitive Mentalität und rationales Denken einander gegenüberzustellen, anstatt sich an das vom Meister benannte Problem zu halten. Wäre er bei Durkheims Fragestellung geblieben, hätte er sich nicht in den Gegensatz von mystischem und wissenschaftlichem Denken verstrickt; er hätte die primitive soziale Organisation mit der komplexen modernen verglichen und damit vielleicht etwas Nützliches zur Klärung des Unterschieds zwischen organischer und mechanischer Solidarität beigetragen – zwischen zwei Formen der sozialen Organisation, die nach Durkheim den Unterschieden in den Glaubensanschauungen zugrundeliegen. Seit Lévy-Bruhl herrschte in England allgemein die Tendenz, jede Kultur, die man untersuchte, als vollständig *sui generis* zu behandeln, als einmalige und mehr oder minder gelungene Anpassung an eine bestimmte Umwelt (siehe Beattie 1960, S. 83; 1964, S. 272). Evans-Pritchards Kritik, daß Lévy-Bruhl eine größere Übereinstimmung der primitiven Kulturen postuliert habe, als sie sie tatsächlich aufweisen, war beherzigt worden. Es ist aber jetzt an der Zeit, dieses Thema wieder aufzunehmen. Wir können Ansteckung durch das Heilige nicht verstehen, wenn wir nicht in der Lage sind, eine Gruppe von Kulturen, in denen Verunreinigungsvorstellungen vorherrschen, von einer anderen Gruppe von Kulturen (wozu auch unsere eigene gehört) zu unterscheiden, in der dies nicht der Fall ist. Alttestamentler zögern nicht, ihre Interpretationen der israelitischen Kultur durch den Vergleich mit primitiven Kulturen zu aktualisieren. Psychoanalytiker seit Freud und Metaphysiker seit Cassirer stehen nicht an, allgemeine Vergleiche zwischen unserer heutigen Zivilisation und anderen ganz unterschiedlichen Zivilisationen zu ziehen. Auch die Ethnologen müssen sich zu ähnlichen allgemeinen Unterscheidungen entschließen. Der richtige Ausgangspunkt für einen Vergleich ist es, auf der

Einheit der menschlichen Erfahrung und zugleich auf ihrer Verschiedenheit zu beharren, auf den Unterschieden, die einen Vergleich erst sinnvoll machen. Dafür ist es unerlässlich, das Wesen des historischen Fortschritts und das der primitiven und der modernen Gesellschaft einzubeziehen. Fortschritt bedeutet Differenzierung. Folglich bedeutet primitiv undifferenziert und modern differenziert. Technologischer Fortschritt umfaßt die Differenzierung in allen Bereichen, in den Techniken und Materialien, in den produktiven und den politischen Rollen.

Wir können theoretisch eine Skala erstellen, auf der sich die verschiedenen ökonomischen Systeme nach dem Grad der vorhandenen spezialisierten ökonomischen Institutionen anordnen lassen. In den undifferenziertesten Wirtschaftsformen werden die Rollen im Produktionssystem nicht nach den Markterfordernissen verteilt. Sie weisen zudem nur wenige spezialisierte Arbeiter oder Handwerker auf. Die Arbeit eines Menschen ist Teil seiner Rolle, die er etwa als Sohn, Bruder oder Familienoberhaupt zu erfüllen hat. Das gleiche gilt für die Distributionsprozesse. Da es keinen Austausch der Arbeitskraft gibt, gibt es auch keinen übergreifenden Markt. Die einzelnen erhalten ihren Anteil am Produkt der Gemeinschaft kraft ihrer Mitgliedschaft, ihres Alters, Geschlechts, ihrer Seniorität und Beziehung zu anderen. Die Statusstrukturen, die auch die Anrechte auf Güter definieren, zeigen sich in der Art der gewohnheitsmäßigen Verpflichtung zu Geschenken.

Sehr zum Nachteil eines Vergleichs von Wirtschaftssystemen gibt es viele bevölkerungsmäßig kleine, technologisch primitive Gesellschaften, die anders organisiert sind und auf den Prinzipien der Marktkonkurrenz beruhen (siehe Pospisil 1963). Die Entwicklung des politischen Bereichs jedoch eignet sich problemlos für das Muster, das ich einführen möchte. Im allereinfachsten Gesellschaftstypus gibt es keine spezialisierten politischen Institutionen. Der historische Fortschritt ist durch die Entwicklung diverser rechtlicher, militärischer, polizeilicher, Parlamentarischer und bürokratischer Institutionen gekennzeichnet. Es ist demnach leicht aufzuzeigen, was die interne Differenzierung in bezug auf soziale Institutionen bedeutet.

Schon rein oberflächlich besehen, erwartet man einen ähnlichen Prozeß auch im intellektuellen Bereich. Es ist kaum denk-

bar, daß Institutionen sich diversifizieren und fortpflanzen ohne daß eine vergleichbare Bewegung im geistigen Bereich stattfindet. Tatsächlich ist das auch so. Viele Schritte trennen die historische Entwicklung der Hadza in den Wäldern Tanganjikas, die noch immer nicht weiter als bis vier zählen, von der der Westafrikaner, die jahrhundertlang Strafen und Steuern in Tausenden von Cowries berechnet haben. Diejenigen unter uns, die sich in den modernen Kommunikationstechniken – etwa in der mathematischen oder der Computer-Sprache – nicht auskennen, wären im Vergleich zu denen, die sich in diesen Medien ausdrücken können, der Klasse der Hadza zuzurechnen. Die Bürde, die unsere Zivilisation in Gestalt spezialisierter Lehrbetriebe zu tragen hat, ist uns wohlbekannt. Offenkundig schafft die Nachfrage nach besonderem Fachwissen und die Ausbildung, die dieses Wissen bereitstellen soll, kulturelle Umgebungen, in denen bestimmte Denkmuster gedeihen können und andere nicht. Die Differenzierung von Denkmustern geht mit differenzierten gesellschaftlichen Bedingungen einher.

Hiervon ausgehend könnte man nun einfach behaupten, daß es auf der Ebene der Vorstellungen differenzierte und undifferenzierte Denksysteme gibt, und es dabei belassen. Aber genau hier liegt das Problem. Was könnte wohl komplexer, mannigfaltiger und komplizierter sein als die Kosmologie der Dogon? Oder die Kosmologie der australischen Murinbata, der Samoaner oder schließlich auch der westlichen Hopi-Indianer? Das Kriterium, nach dem wir suchen, kann nicht bloß die Kompliziertheit und Verflechtung von Ideen sein.

Es gibt, was das Denken betrifft, nur eine Art der Differenzierung, die relevant ist und ein Kriterium liefert, das sich sowohl auf verschiedene Kulturen als auch auf die Geschichte unserer eigenen wissenschaftlichen Ideen anwenden läßt. Dieses Kriterium beruht auf dem Kantischen Prinzip, daß das Denken nur dann fortschreiten kann, wenn es sich aus den Fesseln seiner eigenen subjektiven Bedingungen befreit. Die ursprüngliche kopernikanische Revolution, die Entdeckung, daß nur die subjektive Betrachtungsweise des Menschen den Eindruck erzeugt, als drehe sich die Sonne um die Erde, wiederholt sich ständig aufs neue. In unserer Kultur waren es zunächst die Mathematik und die Logik, die sich allmählich aus den subjektiven Be-

schränkungen des Geistes befreien; es folgten die Bereiche, die sich mit der Geschichte und der Sprache befassen und schließlich auch jene, die die Denkprozesse selbst sowie den einzelnen Menschen und die Gesellschaft zum Thema haben. Die Tatsache, daß bei uns Soziologie, Ethnologie und Psychologie möglich sind, unterscheidet unsere Form von Kultur von anderen, denen diese Selbsterkenntnis und dieses bewußte Streben nach Objektivität fehlt.

Radins Interpretation des Trickster-Mythos der Winnebago kann diesen Punkt veranschaulichen. In diesem Mythos finden wir eine primitive Parallele zu Teilhard de Chardins These, daß die Evolutionsbewegung zu einer ständig anwachsenden Komplexität und Selbsterkenntnis führt.

Die Winnebago lebten in technischer, ökonomischer und politischer Hinsicht unter den einfachsten und undifferenziertesten Bedingungen. Der Mythos enthält ihre scharfsinnigen Überlegungen zum gesamten Problem der Differenzierung. Der Trickster ist zu Beginn ein sich selbst nicht bewußtes, amorphes Wesen. Im Verlauf der Erzählung entdeckt er schrittweise seine Identität und lernt allmählich, seine Körperteile zu erkennen und zu kontrollieren. Anfangs ist er einmal ein Mann, dann wieder eine Frau, schließlich festigt er seine Geschlechtsrolle als Mann, und am Ende ist er in der Lage, seine Umwelt als das zu sehen, was sie ist. Radin schreibt im Vorwort:

Er will nichts bewußt. Immer muß er sich so verhalten, wie es ihm seine Impulse, über die er keine Kontrolle hat, eingeben ... Er ist seinen Leidenschaften und Begierden ausgesetzt ... besitzt kein bestimmtes und festgelegtes Äußeres ... ist anfänglich ein unfertiges, unklar umrissenes Wesen, eine Gestalt, die den künftigen Menschen nur ahnen lassen. In diesem Zustand hat er innere Organe, die um seinen Leib geschlungen sind, und einen genauso langen Penis, der – der Hodensack obenauf – ebenfalls um den Körper geschlungen ist.

Ich führe zwei seiner seltsamen Abenteuer an, die das illustrieren können. Trickster hat einen Büffel getötet und häutet ihn mit einem Messer, das er in der rechten Hand hält:

Plötzlich packte die linke Hand den Büffel. „Gib ihn mir wieder, er gehört mir!“ rief die rechte Hand. „Ich werde dich in Stücke schneiden, ja, das werde ich tun“, setzte die rechte Hand hinzu. Daraufhin ließ die linke Hand los. Kurz darauf aber packte sie die rechte Hand ... das wiederholte sich einige Male. So kam es, daß Tricksters Hände in Streit mit-

einander gerieten. Der Streit wurde bald zu einem erbitterten Kampf, in dessen Verlauf die linke Hand schwer verletzt wurde ...

In einer anderen Geschichte behandelt Trickster seinen After, als wäre er ein unabhängig Handelnder und Verbündeter. Er hatte einige Enten erlegt und beauftragte seinen After vor dem Schlafengehen, auf das Fleisch acht zu geben. Während er schlief, schlichen sich Füchse heran:

Als sie nahe herangekommen waren, wurde zu ihrer Überraschung von irgendwoher Gas ausgestoßen. „Puh“, ertönte es. „Vorsicht, er muß wach sein!“ Sie zogen sich schnell zurück. Nach einer Weile sagte einer von ihnen: „Nun, ich glaube, daß er jetzt schläft. Das war nur ein Täuschungsmanöver. Er denkt sich immer irgendwelche Tricks aus.“ Sie näherten sich also dem Feuer aufs neue. Wieder wurde Gas ausgestoßen, und wieder zogen sie sich schnell zurück. Dreimal ging das so ... Dann wurde das Gas lauter und immer lauter ausgestoßen. „Puh! Puh! Puh!“ Aber sie rannten nicht davon. Im Gegenteil, sie begannen, die gebratenen Entenstücke zu fressen ...

Als Trickster erwachte und sah, daß die Enten verschwunden waren, rief er:

„Oh, also auch du, du verachtenswertes Ding, was hast du getan? Habe ich dir nicht aufgetragen, das Feuer zu hüten? Das sollst du mir büßen! Zur Strafe für deine Nachlässigkeit werde ich deinen Mund versengen, so daß du ihn nicht mehr gebrauchen kannst.“ Er nahm ein glühendes Holzseicht und versengte den Mund seines Afters ... und schrie über den Schmerz, den er sich selbst zugefügt hatte, laut auf.

Am Anfang ist Trickster isoliert, amoralisch und seiner selbst nicht bewußt, unbeholfen, ein Taugenichts und tierähnlicher Clown. Verschiedene Ereignisse stutzen ihn körperlich zurecht und rücken seine Organe an die richtige Stelle, so daß er am Ende wie ein Mann aussieht. Gleichzeitig geht er zunehmend konsistentere soziale Beziehungen ein und lernt durch harte Erfahrung seine physische Umwelt kennen. In einer wichtigen Episode verwechselt er einen Baum mit einem Mann und reagiert auf ihn wie auf einen Menschen, bis er schließlich entdeckt, daß er bloß ein unbelebtes Ding ist. So wird er sich allmählich der Funktionen und Grenzen seiner Existenz bewußt. Ich halte diesen Mythos für eine großartige poetische Darstellung des Prozesses, der von den frühen Stadien der Kultur bis zur gegenwärtigen differenzierten Zivilisation führt. Die früheste Kulturform ist nicht prälogisch, wie Lévy-Bruhl sie unglücklicherweise genannt hat, sondern präkopernikanisch. Ihre

Welt dreht sich um den Beobachter, der seine Erfahrungen zu interpretieren versucht. Allmählich löst er sich von seiner Umwelt und erkennt seine tatsächlichen Grenzen und Kräfte. Diese präkopernikanische Welt ist vor allem eine persönliche. Trickster spricht zu Dingen und Teilen von Dingen genauso wie zu Lebewesen, als ob sie belebte, intelligente Wesen wären. Es ist dieses persönliche Universum, das Lévy-Bruhl beschrieb. Es ist auch das Universum, das Tylor und Marett meinten, als sie von primitiver bzw. animistischer Kultur sprachen, und auf das sich Cassirer mit seinen Ausführungen über das mythologische Denken bezog.

Auf den nächsten Seiten werde ich mich bemühen, den Vergleich zwischen primitiven Kulturen und den frühen Episoden des Trickster-Mythos so weit wie möglich zu treiben. Ich werde versuchen, die charakteristischen Formen der Undifferenziertheit aufzuzeigen, die die primitive Weltsicht kennzeichnen. Ich werde die primitive Weltsicht als eine vorführen, die subjektiv und persönlich ist, die zwischen den verschiedenen Daseinsweisen nicht unterscheidet und die Grenzen der menschlichen Existenz nicht kennt. Das ist die Auffassung von primitiver Kultur, wie sie Tylor und Frazer vertraten, eine Auffassung, die schließlich auch die Frage nach der primitiven Mentalität aufwarf. Ich werde dann zu zeigen versuchen, daß diese Betrachtungsweise den tatsächlichen Gegebenheiten nicht gerecht wird.

Zunächst einmal ist diese Weltsicht anthropozentrisch: sie erklärt Ereignisse im Rahmen von Glück und Unglück, d.h. in einem implizit subjektiven Rahmen, der sich auf ein Ego bezieht. In einem derartigen Universum werden die Elementarkräfte als so eng mit den menschlichen Individuen verbunden gesehen, daß wir schwerlich von einer äußeren, physischen Umwelt sprechen können. Die Verbindungen zum Universum, die jeder einzelne aufweist, sind so eng, daß er wie das Zentrum eines magnetischen Kraftfelds erscheint. Ereignisse lassen sich durch das, was jemand ist und tut, erklären. In dieser Welt ist es durchaus möglich, daß sich Thurburs Märchenkönig über herabstürzende Meteore beklagt, die nach ihm geworfen werden und daß Jona vortritt und gesteht, die Ursache des Sturms zu sein. Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist nicht, ob der Lauf des Universums von Geistern oder aber

von unpersönlichen Kräften gelenkt vorgestellt wird. Das ist ziemlich irrelevant. Selbst Kräften, die als völlig unpersönlich gelten, wird die Möglichkeit zuerkannt, direkt auf das Verhalten des einzelnen Menschen zu reagieren. Ein gutes Beispiel für den Glauben an anthropozentrische Kräfte ist der Glaube der !Kung-Buschmänner an *N/ow*, eine Kraft, die für die Wetterbedingungen zumindest im Nyae-Nyae-Gebiet von Bechuanaland verantwortlich sein soll. *N/ow* ist eine unpersönliche, amoralische Kraft. Sie ist mit Bestimmtheit ein Ding und keine Person. Sie wird freigesetzt, wenn ein Jäger mit einer bestimmten physischen Eigenart ein Tier tötet, das eine entsprechende Eigenart aufweist. Das jeweilige tatsächliche Wetter kann theoretisch immer auf die komplexe Interaktion verschiedener Jäger mit verschiedenen Tieren zurückgeführt werden (Marshall 1957). Diese Hypothese ist ansprechend; man hat das Gefühl, daß sie intellektuell befriedigend sein muß, da sie theoretisch verifizierbar ist, praktisch aber wohl kaum ernsthaft überprüft werden könnte.

Um das anthropozentrische Universum noch weiter zu veranschaulichen, ziehe ich Pater Tempels Ausführungen über die Philosophie der Luba heran (1952, dt. 1956). Man hat Tempels vorgeworfen, daß er das, was er aufgrund seiner intimen Kenntnis der Luba so autoritativ über ihr Denken schreibt, implizit auch für alle Bantu annimmt. Ich glaube jedoch, daß Tempels' Auffassung ihrer Vorstellungen von Lebenskraft in den Grundzügen für alle Bantu und darüber hinaus auch für viele andere Stämme gilt. Wahrscheinlich gilt sie für die gesamte Form des Denkens, die ich dem modernen differenzierten Denken in der europäischen und amerikanischen Kultur gegenüberzustellen versuche.

Für die Luba, so sagt er, bildet der Mensch das Zentrum des geschaffenen Universums. Die Wirkungen, die von der Lebenskraft ausgehen, folgen drei Gesetzmäßigkeiten:

1. Ein Mensch (ob lebendig oder tot) kann das Sein (oder die Kraft) eines anderen Menschen direkt stärken oder schwächen.
2. Die Lebenskraft eines Menschen kann niedere Kraft-Wesen (Tiere, Gemüse oder Mineralien) direkt beeinflussen.
3. Ein rationales Wesen (ein Geist, ein Toter oder ein lebender Mensch) kann auf ein anderes indirekt einwirken, indem es seine Vitalität auf eine vermittelnde niedere Kraft überträgt.

Natürlich kann die Vorstellung eines anthropozentrischen Universums sehr viele verschiedene Formen annehmen. Vorstellungen darüber, wie ein Mensch auf einen anderen Menschen einwirken kann, reflektieren zwangsläufig die politischen Realitäten. Daher werden wir schließlich feststellen, daß der Glaube an eine anthropozentrische Kontrolle der Umwelt mit den vorherrschenden Tendenzen im politischen System variiert (siehe 6. Kapitel). Allgemein lassen sich jedoch zwei Gruppen von Anschauungen unterscheiden: nach der einen sind alle Menschen in der gleichen Weise mit dem Universum verbunden, nach der anderen besitzen nur auserwählte Menschen besondere kosmische Kräfte. Es gibt den Glauben an ein Schicksal, das universal für alle Menschen gelten soll. In der Kultur, die Homer beschreibt, waren es nicht herausragende Einzelmenschen, deren Schicksal die Götter interessierte, sondern das persönliche Schicksal aller wurde auf den Knien der Götter gesponnen und auf Gedeih und Verderb mit den Schicksalen anderer verwoben. Nehmen wir ein zeitgenössisches Beispiel: Im Hinduismus geht man heute wie schon seit Hunderten von Jahren davon aus, daß sich die genaue Stellung der Planeten im Augenblick der Geburt auf das persönliche Glück oder Unglück eines jeden Menschen entscheidend auswirkt. Horoskope sind eine Sache, von der niemand ausgeschlossen ist. In beiden Beispielen kann der einzelne das Bevorstehende, auch wenn er von den Wahrsagern davor gewarnt werden kann, nicht radikal ändern, nur die harten Schläge ein wenig abschwächen, hoffnungslose Wünsche zurückstellen oder aufgeben und wachsam die Möglichkeiten wahrnehmen, die sich ihm bieten.

Anderen Vorstellungen erscheint der Zusammenhang zwischen individuellem Geschick und Kosmos nicht ganz so unbeeinflußbar. In vielen Gegenden des heutigen Westafrika glaubt man, daß der einzelne eine komplexe Persönlichkeit besitzt, deren einzelne Teile wie unterschiedliche Personen handeln. Ein Teil der Persönlichkeit legt bereits vor der Geburt den Lebensweg des Menschen fest. Strebt er nach der Geburt in einem Bereich nach Erfolg, der ihm nicht bestimmt wurde, werden seine Bemühungen erfolglos bleiben. Ein Wahrsager kann feststellen, daß dieses vorbestimmte Schicksal die Ursache der Fehlschläge ist und dann die pränatale Wahl durch Beschwö-

rungen rückgängig machen. Die Art der vorbestimmten Fehlschläge, mit denen man zu rechnen hat, ist in den einzelnen afrikanischen Gesellschaften ganz unterschiedlich. Bei den Tallensi im Hinterland von Ghana hält man den bewußten Teil der Persönlichkeit für freundlich und friedlich. Das unbewußte Element eines Menschen, das vor der Geburt sein Schicksal bestimmt hat, wird häufig als überaggressiv und feindselig diagnostiziert und macht ihn damit zu einer Person, die nicht an das kontrollierte Statussystem angepaßt ist. Im Gegensatz dazu glauben die Ijo des Nigerdelta, deren soziale Organisation durch wechselnde Machtverhältnisse und Rivalität gekennzeichnet ist, daß die bewußte Komponente eines Menschen aggressiv und von dem Verlangen beherrscht ist, zu konkurrieren und sich hervorzutun. In diesem Fall ist es das unbewußte Ich, dem Versagen vorherbestimmt sein kann, weil es Zurückhaltung und Frieden gewählt hatte. Die Diskrepanz verschiedener Ziele in einem Menschen kann durch den Wahrsager entdeckt und durch Rituale aufgehoben werden (Portes 1959; Horton 1961).

Diese Beispiele weisen auf andere Momente der Nichtdifferenzierung in der persönlichen Weltsicht hin. Wir sahen bereits, daß die physische Umwelt nur im Zusammenhang mit den Geschicken des einzelnen Menschen und nicht als etwas eindeutig Abgegrenztes gedacht wird. Nun sehen wir, daß das Individuum als handelndes Subjekt nicht eindeutig als Für-sich-Seiendes gilt. Vom einzelnen und seiner Vorstellung von sich selbst – nicht seiner Naturvorstellung – her gesehen ist das Universum im komplementären Sinne Teil des Ichs. Die Vorstellungen der Tallensi und Ijo von mehreren, einander widerstrebenden Persönlichkeiten im Menschen scheinen differenzierter als die der Griechen bei Homer zu sein. In den westafrikanischen Kulturen werden die bindenden Schicksalsworte von einem Teil des Menschen selbst gesprochen. Im antiken Griechenland wurde der Mensch als das passive Opfer äußerer Ursachen aufgefaßt:

Bei Homer fällt die Tatsache auf, daß sich seine Helden trotz all ihrer großartigen Vitalität und Aktivität nie ganz als freie Handelnde fühlen, sondern als passive Instrumente oder Opfer anderer Kräfte ... ein Mensch fühlte, daß er seinen Regungen gegenüber machtlos war. Eine Vorstellung, ein Gefühl, ein Impuls überkam ihn, er handelte und brach kurz

darauf in Jubel oder Klagen aus. Irgendein Gott hatte ihn inspiriert oder verblendet. Er erlangte Wohlstand, wurde dann arm, vielleicht versklavt, siechte krank dahin oder fiel in der Schlacht. All das war göttlich gefügt, sein Teil schon lange zuvor bestimmt. Der Prophet oder Wahrsager konnte es im voraus entdecken. Der einfache Mann kannte sich ein wenig mit Omen aus und schloß, sobald er feststellte, daß sein Pfeil das Ziel verfehlte oder der Feind in der Übermacht war, daß Zeus seine und seiner Kameraden Niederlage beschlossen hatte. Er kämpfte nicht erst weiter, sondern floh (Onians 1951, S. 302).

Auch von den im Sudan lebenden pastoralen Dinka heißt es, daß sie das Ich nicht als eine unabhängige Instanz des Agierens und Reagierens begreifen. Sie sind sich der Tatsache, daß sie selbst mit Schuld- und Angstgefühlen reagieren und daß diese Gefühle andere mentale Dispositionen hervorbringen, nicht bewußt. Sie stellen das emotionsbestimmte Ich durch äußere Kräfte und Geister dar, die Unglück verschiedenster Art hervorrufen. So kommt es, daß die Dinka im Bemühen, der komplexen Interaktion der verschiedenen vorhandenen Strömungen im Ich gerecht zu werden, das Universum mit gefährlichen persönlichen Ausweitungen des Ich bevölkert haben. Fast genauso beschreibt Jung die primitive Weltsicht:

Ein unbegrenzter Teil dessen, was wir heute für einen integralen Bestandteil unserer eigenen Psyche halten, tummelt sich für den Primitiven ganz unbeschwert in Projektionen, die sich überall finden.

Hier noch ein weiteres Beispiel für eine Welt, in der alle Menschen als persönlich mit dem Kosmos verbunden gedacht werden, um zu zeigen, wie verschieden dieser Zusammenhang sein kann. Die chinesische Kultur wird von der Vorstellung eines harmonischen Universums beherrscht. Gelingt es einem Menschen, sich so einzufügen, daß die bestmögliche harmonische Beziehung zustande kommt, kann er auf ein glückliches Geschick hoffen. Unglück läßt sich darauf zurückführen, daß diese optimale Anpassung nicht erreicht wurde. Der Einfluß der Wasser und Lüfte, Feng Shwe genannt, bringt Glück, wenn das Haus eines Menschen und die Gräber seiner Ahnen richtig plaziert sind. Hat er Unglück, können berufsmäßige Geomanten die Ursachen dafür feststellen, worauf er eine neue und wirksamere Anordnung für sein Heim oder die Gräber seiner Eltern treffen kann. Maurice Freedman vertritt die Ansicht (1966), daß die Geomantik neben der Ahnenverehrung einen

der wichtigsten Plätze in den chinesischen Glaubensanschauungen einnimmt. Das Geschick, das sich mit Hilfe der Geomantik manipulieren läßt, hat zwar keine moralischen Implikationen, muß aber letzten Endes mit dem Lohn für Verdienste in Einklang gebracht werden, der den gleichen Anschauungen zufolge nur vom Himmel zugemessen wird. Im Grunde wird also das gesamte Universum als etwas interpretiert, das in allen seinen Momenten an das Leben von Menschen gebunden ist. Manche Menschen sind im Umgang mit Feng Shue erfolgreicher als andere, genauso wie einige Griechen für ein glänzenderes Los ausersehen waren und einigen Westafrikanern ein erfolgreicherer Schicksal vorausbestimmt ist.

Manchmal glaubt man, daß es nur auf ganz bestimmte Personen und nicht alle Menschen ankommt. Diese außergewöhnlichen Menschen, die mit glück- oder unglückbringenden Kräften ausgestattet sein mögen, ziehen gewöhnlichere Menschen in ihren Bann. Für den Durchschnittsmenschen, der diese Kräfte nicht hat, stellt sich das praktische Problem, seine Mitmenschen genau anzusehen und herauszufinden, wen unter ihnen er meiden und wem er folgen soll. In allen bisher angeführten Kosmologien geht man davon aus, daß die Masse der einzelnen Menschen von einer Kraft beeinflußt wird, die entweder ihnen selbst oder aber anderen Menschen innewohnt. Der Kosmos wird sozusagen an den Menschen angeschlossen. Seine transformierende Energie schafft ein Kraftfeld um den einzelnen, und alles, was geschieht – seien es Stürme oder Krankheiten, Mehltau oder Dürre –, geschieht nur aufgrund dieser persönlichen Verbindungen. Das Universum ist somit anthropozentrisch in dem Sinne, daß es in Beziehung zu den Menschen interpretiert werden muß.

Aber es gibt noch einen ganz anderen Sinn, in dem die primitive, undifferenzierte Weltsicht als persönliche beschrieben werden kann. Personen sind ihrem Wesen nach keine Dinge. Sie besitzen Willen und Intelligenz. Mit ihrem Willen lieben, hassen und reagieren sie gefühlsmäßig. Mit ihrer Intelligenz interpretieren sie Zeichen. Aber in jener Art Universum, die ich unserer Weltsicht gegenüberstelle, sind die Dinge nicht eindeutig von den Personen geschieden. Es gibt bestimmte Verhaltensweisen, die die Beziehungen zwischen Personen kennzeichnen. Erstens kommunizieren sie mit Hilfe von Symbolen: sie

sprechen, gestikulieren, äußern sich in Riten, Geschenken etc. Zweitens reagieren sie auf moralische Anforderungen. Wie unpersönlich die kosmischen Kräfte auch immer definiert sein mögen, wenn sie auf eine Form der Anrede, wie sie zwischen Personen gilt, zu reagieren scheinen, werden ihr Dingcharakter und ihr Charakter als Personen nicht völlig voneinander getrennt. Sie mögen zwar keine Personen sein, doch sie sind auch nicht ausschließlich Dinge. Hier tut sich ein Problem auf, bei dem man sich in acht nehmen muß. Die Art, in der manchmal von Dingen gesprochen wird, könnte sich für einen naiven Teilnehmer so anhören, als wäre von einer Person die Rede. Aus rein sprachlichen Unterscheidungen oder Vermengungen läßt sich nichts Gesichertes über die jeweiligen Vorstellungen ableiten. Ein Ethnologe vom Mars könnte z.B. zu ganz falschen Schlußfolgerungen gelangen, wenn er mit anhört, wie ein englischer Klempner und sein Kollege über maskuline und feminine Installationsteile sprechen. Um solche sprachlichen Fußangeln zu vermeiden, beschränke ich mich auf Verhaltensweisen, die bei angeblich unpersönlichen Kräften eine Reaktion hervorrufen können.

Vielleicht ist die Tatsache, daß die Nyae-Nyae-Buschmänner den Wolken männliche und weibliche Eigenschaften zuschreiben, in diesem Zusammenhang genauso unbedeutend wie die, daß Fahrzeuge und Schiffe im Englischen weiblich sind. Es mag jedoch von Bedeutung sein, daß die Pygmäen des Ituri-Walds bei einem Unglück sagen, daß der Wald schlechter Laune sei, und sich die Mühe nehmen, ihm die ganze Nacht hindurch vorzusingen, um ihn aufzuheitern, und anschließend erwarten, daß ihre Angelegenheiten eine günstige Wendung nehmen (Turnbull 1961). Kein normaler europäischer Mechaniker würde daran denken, einen Maschinenschaden dadurch zu beheben, daß er eine Serenade anstimmt oder einen Fluch ausstößt. Wir haben es hier also mit einer weiteren Möglichkeit zu tun, in der das primitive, undifferenzierte Universum persönlich sein kann. Man erwartet von ihm, daß es sich so verhält, als wäre es intelligent, als könnte es auf Zeichen, Symbole, Gesten oder Geschenke reagieren und zwischen sozialen Beziehungen unterscheiden. Das offenkundigste Beispiel für den Glauben an die Möglichkeit einer symbolischen Kommunikation mit unpersönlichen

Kräften ist der Glaube an Zauberei. Der Zauberer ist ein Magier der versucht, durch eine symbolische Handlung den Gang der Ereignisse zu verändern. Er kann dazu Gesten verwenden oder einfach Worte, die er in magischen Sprüchen oder Beschwörungen vorbringt. Nun sind Worte die angemessene Kommunikationsform zwischen Personen. Wenn es die Vorstellung gibt, daß die korrekte Aussprache von Worten wesentlich für die Wirksamkeit einer Handlung ist, dann gibt es auch – obwohl das angesprochene Ding nicht antworten kann – den Glauben an eine eingeschränkte Form der einseitigen verbalen Kommunikation. Und dieser Glaube verwischt den eindeutigen Dingcharakter des angesprochenen Gegenstands. Ein gutes Beispiel hierfür ist das Gift, das die Zande in ihren Orakeln zur Ermittlung von Hexern verwenden (Evans-Pritchard 1937). Die Zande stellen ihr aus Rinde gebräutes Gift selbst her. Sie sagen, es sei ein Ding und keine Person. Sie nehmen nicht an, daß ein Männchen darin sitzt, das das Orakel betätigt. Damit jedoch das Orakel tätig werden kann, muß das Gift laut angesprochen werden, die Ansprache muß in unzweideutiger Form die Frage enthalten und die gleiche Frage muß, um Interpretationsfehler auszuschalten, bei der zweiten Befragung mit umgekehrten Vorzeichen noch einmal gestellt werden. Hier ist es nicht nur so, daß das Gift die Worte hört und versteht, es hat auch begrenzte Möglichkeiten zu antworten. Entweder tötet es das Küken oder es tötet es nicht. Es kann nur mit Ja und Nein antworten. Es ist nicht möglich, eine Unterhaltung oder ein unstrukturiertes Interview mit ihm zu führen. Dennoch verändert die begrenzte Antwortfähigkeit auf Fragen seinen Ding-Status im Universum der Zande radikal. Es ist kein gewöhnliches Gift, sondern gleicht eher einem unfreiwilligen Informanten, der einen Fragebogen mit Kreuzen und Häkchen ausfüllt. Im *Golden Bough* finden sich viele Beispiele für den Glauben an ein unpersönliches Universum, das gleichwohl Anrufungen versteht und in der einen oder anderen Weise darauf antwortet. Dasselbe gilt für die Berichte moderner Feldforscher. Stanner sagt: „Die meisten Dinge im Himmel und auf der Erde werden von den australischen Ureinwohnern als Teil eines ausgedehnten Systems von Zeichen verstanden. Jeder, der sich schon einmal aufmerksam mit eingeborenen Gefährten durch den australischen Busch bewegt hat, wird das festgestellt haben.

Er bewegt sich nicht in einer Landschaft, sondern in einem vermenschlichten Raum, der voller Bedeutungen ist.“

Schließlich gibt es noch den Glauben an ein unpersönliches Universum, das Unterschiede wahrnehmen soll. Es kann diffizile Abstufungen in den sozialen Beziehungen erkennen, z.B. ob die verwandtschaftliche Beziehung von Sexualpartnern eine verbotene ist, oder auch weniger komplizierte Sachverhalte, z.B. ob ein Mord an einem Stammesmitglied oder an einem Fremden begangen wurde oder ob eine Frau verheiratet ist oder nicht. Es kann auch geheime Gefühle wahrnehmen, die in der Brust der Menschen verborgen sind. Es gibt viele Beispiele, in denen auf seine Fähigkeit, soziale Statusunterschiede zu erkennen, angespielt wird. Die Cheyenne, die hauptsächlich von der Büffeljagd lebten, glaubten, daß die Büffel den schlechten Geruch eines Menschen, der einen Stammesangehörigen ermordet hatte, wahrnahmen und abwanderten, womit sie die Existenz des gesamten Stammes bedrohten. Man glaubte nicht, daß sie auf den Geruch eines Menschen, der einen Fremden ermordet hatte, reagierten. Die australischen Ureinwohner von Arnhemland beschließen ihre Fruchtbarkeits- und Initiationsriten mit einem zeremoniellen Beischlaf. Sie glauben, daß der Ritus eine größere Wirksamkeit hat, wenn der Geschlechtsverkehr zwischen Personen stattfindet, denen er sonst streng untersagt ist (Berndt 1951, S. 49). Die Lele glauben, daß ein Wahrsager, der mit der Frau seines Patienten oder dessen Patient mit seiner Frau Geschlechtsverkehr gehabt hatte, diesen nicht heilen kann, weil die Medizin statt zu heilen töten würde. Diese Wirkung tritt unabhängig von der Absicht oder dem Wissen des Doktors ein. Es heißt, daß die Medizin selbst die Entscheidung trifft. Weiterhin glauben die Lele, daß ein Patient, der nach erfolgter Heilung nicht sofort den Heiler bezahlt, mit einem baldigen Rückfall oder einer noch fataleren Komplikation der Krankheit zu rechnen hat. Es wird also implizit angenommen, daß die Medizin der Lele sowohl Schulden als auch heimlichen Ehebruch ausmachen kann. Noch scharfsinniger ist die Rachemagie, die von den Zande gekauft wird. Sie entdeckt mit unfehlbarer Sicherheit den Hexer, der für den Tod eines bestimmten Menschen verantwortlich ist, und straft ihn mit dem Tod. Unpersönlichen Elementen im Universum wird demnach eine Urteilsfähigkeit zuerkannt, die es

ihnen ermöglicht, in die Angelegenheiten der Menschen einzugreifen und den Moralkodex aufrechtzuerhalten.

In diesem Sinne ist das Universum offenbar in der Lage, den moralischen Wert menschlicher Beziehungen zu beurteilen und entsprechend zu handeln. Bei dem Plateau-Tonga in Nordrhodesien kennt man *Malweza*, ein Unglück, das diejenigen befällt die ganz bestimmte Verstöße gegen den Moralkodex begehen. Es handelt sich gewöhnlich um solche Verstöße, die nicht mit den normalen Strafen geahndet werden können. Zum Beispiel kann ein Mord innerhalb der matrilinearen Verwandtschaftsgruppe nicht gerächt werden, weil die Organisation der Gruppe nur Rache für den Mord eines Mitglieds durch Außenstehende zuläßt (Colson 1962, S. 107). *Malweza* bestraft Verstöße, auf die die üblichen Sanktionen nicht anwendbar sind. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Universum in der primitiven Weltsicht in ganz verschiedener Hinsicht als etwas Persönliches gedacht wird. Man glaubt, daß die physischen Kräfte und das Leben der Menschen miteinander verwoben sind. Dinge werden nicht vollständig von Personen und Personen nicht vollständig von ihrer äußeren Umwelt unterschieden. Das Universum reagiert auf Worte und Gesten. Es erkennt die soziale Ordnung und greift zu ihrer Erhaltung ein. Ich habe mich bemüht, aus den Berichten über primitive Kulturen eine Anzahl von Glaubensanschauungen zusammenzustellen, die einen Mangel an Differenzierung erkennen lassen. Das Material, das ich herangezogen habe, beruht auf moderner Feldforschung. Dennoch zeigt das allgemeine Bild viele Züge, die bereits Tylor oder Marett in ihren Abhandlungen über primitiven Animismus hervorgehoben haben. Es sind jene Anschauungen, die Frazer zu dem Schluß veranlaßten, daß das primitive Denken subjektive und objektive Erfahrungen vermengte. Es sind die gleichen, die Lévy-Bruhl dazu anregten, über Kollektivvorstellungen und ihre selektive Wirkung auf die Interpretation nachzudenken. Die gesamte Untersuchung dieser Anschauungen ist mit obskuren psychologischen Implikationen durchsetzt.

Werden diese Anschauungen so dargestellt, als seien sie das Ergebnis vieler fehlgeschlagener Versuche, korrekt zu unterscheiden, erinnern sie in verblüffender Weise an die tastenden Bemühungen von Kindern, ihre Umwelt zu meistern. Ob wir nun

Piaget oder Klein folgten, die Thematik bleibt dieselbe: Vermengung von Innerem und Äußerem, von Ding und Person, Ich und Umwelt, Zeichen und Instrument, Sprache und Handlung. Derartige Vermengungen mögen nötige und universale Stadien in der Entwicklung sein, die der einzelne Mensch von der chaotischen, undifferenzierten Erfahrung der Kindheit bis zu seiner intellektuellen und moralischen Reife durchläuft. Es ist wichtig, auch in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hinzuweisen, daß die Verknüpfungen von Personen und Ereignissen, die die primitive Kultur kennzeichnen, nicht auf einen Mangel an Unterscheidungsvermögen zurückzuführen sind. Es ist noch einmal gesagt, daß sie die Gedanken einzelner Menschen wiedergeben. Es ist durchaus möglich, daß einzelne Mitglieder solcher Kulturen ganz andere Ansichten über den Kosmos haben. Vansina beschreibt sehr schön drei völlig unabhängige Denker, die er bei den Bushong kennenlernte und die ihm mit Vorliebe ihre privaten Philosophien auseinanderlegten. Der eine, ein älterer Mann, war zu dem Schluß gekommen, daß es keine Wirklichkeit gibt und alle Erfahrung eine ständig sich ändernde Illusion ist. Der zweite hatte eine Art metaphysischer Zahlenkunde entwickelt und der dritte ein derart kompliziertes kosmologisches Schema, daß es außer ihm niemand verstand (1964). Es ist irreführend, wenn man meint, Vorstellungen wie Schicksal, Hexerei, *mana* und Magie seien Teil einer Philosophie oder überhaupt das Ergebnis systematischen Denkens. Sie sind nicht nur mit Institutionen verknüpft, wie Evans-Pritchard es darstellt, sondern sie sind selbst Institutionen – ganz genauso wie der Habeas-Corpus-Akt oder Halloween. Sie sind alle sowohl Teil des Glaubens als auch Teil der Praxis. Wären sie nicht auch mit Praktiken verbunden gewesen, hätten sie keinen Eingang in die Ethnographien gefunden. Wie die übrigen Institutionen setzen sie Veränderungen nicht nur Widerstand entgegen, sondern reagieren zudem auf starken Druck. Der einzelne kann sie, indem er sie nicht beachtet oder sich nicht für sie interessiert, verändern. Wenn wir uns vor Augen führen, daß diese Anschauungen aufgrund eines praktischen Lebensinteresses und nicht eines akademischen Interesses an metaphysischen Fragen entstanden sind, so gewinnen sie eine ganz andere Bedeutung. Einen Zande zu fragen, ob das Giftorakel eine Person oder ein Ding sei, heiße

eine unsinnige Frage zu stellen, auf die er selbst niemals verfallen würde. Die Tatsache, daß er das Giftorakel anredet, impliziert nicht, daß er in seinem Kopf Ding und Person vermengt. Es besagt nur, daß er sich um keine intellektuelle Konsistenz bemüht und daß ihm in diesem Zusammenhang das symbolische Handeln angemessen erscheint. Er kann die Situation, so wie er sie sieht, durch Worte und Gesten ausdrücken, und diese rituellen Elemente gehören zu einer Technik, die in gewisser Hinsicht dem Verfahren gleicht, mit dem wir ein Problem für den Computer programmieren. Ich glaube, daß das ein Punkt ist, den auch Radin ansprach (1927) und den Gellner (1962) im Auge hatte, als er auf die soziale Funktion von Widersprüchen in Lehren und Konzepten hinwies.

Robertson Smith versuchte als erster, die Aufmerksamkeit von den Glaubensanschauungen als solchen auf die mit ihnen verbundenen Praktiken zu lenken. Seitdem wurde ein reichhaltiges Material zusammengetragen, das die Beschränkung der individuellen Wißbegierde auf rein praktische Fragen dokumentiert. Sie ist keine Eigentümlichkeit der primitiven Kultur, sondern gilt, sofern wir keine berufsmäßigen Philosophen sind, sowohl für „uns“ wie für „sie“. Als Geschäftsmann, Bauer oder Hausfrau hat keiner von uns die Zeit oder den Drang, eine systematische Metaphysik auszuarbeiten. Unsere Sicht der Welt ist stückweise entstanden, als Antwort auf bestimmte praktische Probleme.

Diese Konzentration der Wißbegierde auf die Besonderheit eines ganz bestimmten Ereignisses steht im Zentrum von Evans-Pritchards Ausführungen zu den Hexereivorstellungen der Zande. Wenn ein alter, baufälliger Getreidespeicher einstürzt und jemanden, der in seinem Schatten sitzt, erschlägt, wird das Ereignis Hexerei zugeschrieben. Die Zande räumen ohne weiteres ein, daß es in der Natur alter, baufälliger Getreidespeicher liege, einzustürzen, weiterhin, daß jemand, der Tag für Tag mehrere Stunden in seinem Schatten sitzt, erschlagen werden könne, wenn er einstürzt. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit ist bekannt und kein interessanter Gegenstand für Spekulationen. Das Problem, das sie interessiert, ist das besondere Ereignis als Folge einer Überschneidung von zwei getrennten Sequenzen. Es gab viele Stunden, in denen niemand unter dem Getreidespeicher saß und in denen er, ohne Schaden an-

zurichten und ohne jemanden zu töten, hätte einstürzen können. Es gab viele Stunden, in denen andere Leute in seiner Nähe saßen, die bei einem Einsturz zu Opfern hätten werden können, die aber zufällig nicht anwesend waren. Die faszinierende Frage ist, warum er eben zu diesem Zeitpunkt einstürzte, gerade als So-und-So und niemand sonst dort saß. In bezug auf die technischen Belange ihrer Kultur haben die Zande eine genaue und reichhaltige Kenntnis der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeiten. Wenn aber das technische Wissen nicht ausreicht, richtet sich die Wißbegierde auf die Zusammenhänge, die zwischen einem bestimmten Menschen und dem Universum bestehen könnten. Warum mußte es ihm passieren? Was kann er tun, um das Unglück abzuwenden? Wessen Schuld ist es? Diese Fragen implizieren natürlich eine theistische Weltsicht. Wie bei der Hexerei werden nur bestimmte Fragen mit dem Hinweis auf Geister beantwortet. Die regelmäßige Abfolge der Jahreszeiten, die Beziehung zwischen Wolken und Regen, zwischen Regen und Ernte, zwischen Dürre und Epidemien usw. sind bekannt. Sie werden als gegeben angesehen, als der Hintergrund, vor dem drückendere und persönlichere Probleme gelöst werden können. Die entscheidenden Fragen in jeder theistischen Weltsicht sind die gleichen wie bei den Zande: Warum hatte dieser Bauer eine Mißernte und nicht sein Nachbar? Warum wurde dieser Mann von einem wilden Büffel durchbohrt und nicht ein anderer Teilnehmer der Jagdgruppe? Warum starben die Kinder oder die Kühe dieses Mannes? Warum ich? Warum heute? Was kann man dagegen tun? Im Mittelpunkt dieses beharrlichen Verlangens nach Erklärung steht die Sorge des einzelnen um sich selbst und seine Gemeinschaft. Wir erkennen jetzt, um was es Durkheim ging, Frazer, Tylor und Marett aber nicht erkannt haben. Diese Fragen werden nicht primär deshalb gestellt, um die Wißbegierde des Menschen in bezug auf die Jahreszeiten und all die anderen Phänomene der natürlichen Umwelt zu befriedigen. Sie werden gestellt, um ein dominierendes soziales Anliegen zu befriedigen: das Problem, wie man sich gemeinsam in einer Gesellschaft organisiert. Sie können zwar nicht losgelöst von der Frage nach der Stellung des Menschen in der Natur beantwortet werden, aber die Metaphysik ist sozusagen nur ein Nebenprodukt des drängenden praktischen Interesses. Der Ethnologe,

der das Gesamtbild des Kosmos, das hinter diesen Praktiken steht, nachzeichnet, tut der primitiven Kultur Gewalt an, wenn er die Kosmologie als eine scheinbar systematische Philosophie darstellt, der die einzelnen bewußt anhängen. Wir können unsere eigene Kosmologie studieren – in einem gesonderten Bereich, der Astronomie. Primitive Kosmologien jedoch können nicht wie exotische Schmetterlinge aufgespießt und betrachtet werden, ohne daß das Wesen der betreffenden primitiven Kultur zerstört wird. In einer primitiven Kultur sind die technischen Probleme bereits vor Generationen so gut wie gelöst worden. Das aktuelle Problem besteht darin, wie man andere Leute und sich selbst in Beziehung zu ihnen organisiert, wie man unruhige Jugendliche kontrolliert, verärgerte Nachbarn beschwichtigt, zu seinem Recht kommt und wie man die widerrechtliche Aneignung von Autorität verhindert oder rechtfertigt. Um diese praktischen gesellschaftlichen Zwecke zu erreichen, werden alle möglichen Formen des Glaubens an die Allwissenheit und Allmacht der Umwelt ins Spiel gebracht. Hat das soziale Leben einer bestimmten Gemeinschaft eine gewisse dauerhafte Form angenommen, kehren soziale Probleme meist in den gleichen Spannungs- oder Konfliktbereichen wieder. Und als Teil der Maschinerie zu ihrer Lösung kristallisiert sich in den Institutionen der Glaube an automatische Bestrafung, Schicksal, Rache durch Geister und Hexerei heraus. Daher ist die primitive Weltsicht, wie ich sie oben definiert habe, selten selbst der Gegenstand der Kontemplation und der Spekulation in der primitiven Kultur. Sie ist im Anschluß an andere Institutionen entstanden, also indirekt hervorgebracht worden, und in diesem Sinne muß die primitive Kultur als sich ihrer selbst, ihrer eigenen Bedingungen nicht bewußt aufgefaßt werden.

Im Verlauf der sozialen Evolution vermehren und spezialisieren sich die Institutionen. Die Bewegung ist eine zweifache: die verstärkte soziale Kontrolle ermöglicht größere technische Entwicklungen, und diese wiederum ebnen einer noch stärkeren sozialen Kontrolle den Weg. In unserer modernen Welt hat die gegenseitige ökonomische Abhängigkeit den bisher höchsten Punkt in der Geschichte der Menschheit erreicht. Eines der zwangsläufigen Nebenprodukte der gesellschaftlichen Differenzierung ist das Auftreten eines sozialen Bewußt-

seins, eines Wissens um die gemeinschaftlichen Lebensprozesse. Hand in Hand mit der Differenzierung gehen spezielle Formen des sozialen Zwangs, spezielle finanzielle Anreize zur Konformität, spezielle Sanktionen, spezialisierte Polizisten, Aufseher und Kontrolleure, die unser Verhalten kritisch prüfen usw., mit anderen Worten das ganze Zubehör eines sozialen Kontrollsystems, das unter eingeschränkten, undifferenzierten ökonomischen Bedingungen nie vorstellbar wäre. Es ist diese Erfahrung der organischen Solidarität, die es uns so schwer macht, die Anstrengungen der Menschen in primitiven Gesellschaften, mit den schwachen Stellen ihrer sozialen Situation fertigzuwerden, zu interpretieren. Ohne Formulare in dreifacher Ausführung, ohne Führerschein, Pässe und Polizeifunkwagen müssen sie es irgendwie zuwege bringen, eine Gesellschaft zu schaffen und Männer und Frauen auf ihre Normen verpflichten. Ich hoffe, damit gezeigt zu haben, warum Lévy-Bruhl irrte, als er verschiedene Denkformen und nicht verschiedene soziale Institutionen miteinander verglich.

Es wird nun auch verständlich, warum gläubige Christen, Moslems und Juden nicht aufgrund ihres Glaubens als primitiv klassifiziert werden können. Auch Hindus, Buddhisten oder Mormonen fallen nicht unbedingt unter diese Kategorie. Es stimmt zwar, daß ihre Anschauungen als Antwort auf die Frage „Warum passiert das mir? Warum jetzt?“ entwickelt worden sind. Es stimmt auch, daß ihr Universum anthropozentrisch und persönlich ist. Vielleicht gehören diese Religionen schon allein deswegen, weil sie es überhaupt versuchen, metaphysische Fragen zu beantworten, zu den anormalen Institutionen in der modernen Welt. Atheisten brauchen sich mit diesen Fragen nicht zu befassen. Aber diese Tatsache allein macht aus den Gläubigen noch keine Anhänger einer primitiven Kultur, die sich fremdartig gegen die moderne Umwelt abhebt. Ihre Glaubensanschauungen erfuhren in jedem Jahrhundert Umformulierungen und Veränderungen, und ihre engen Verbindungen mit dem sozialen Leben wurden allmählich durchschnitten. Die Geschichte der Kirche in Europa, ihr Rückzug aus der weltlichen Politik und den weltlichen geistigen Problemen in besondere religiöse Bereiche, ist selbst Teil der großen Bewegung vom Primitiven zum Modernen.

Zum Schluß sollten wir auf die Frage zurückkommen, ob man

das Wort „primitiv“ aufgeben sollte. Ich hoffe, daß dies nicht geschieht. In der Kunst hat es eine definierte und anerkannte Bedeutung. In der Technik und wahrscheinlich auch in den Wirtschaftswissenschaften ist ebenfalls eine sinnvolle Verwendung denkbar. Was spricht dagegen, wenn man sagt, daß eine persönliche, undifferenzierte Weltsicht das Kennzeichen einer primitiven Kultur ist? Der einzige Einwand wäre vielleicht der, daß die Bezeichnung „primitiv“ in bezug auf religiöse Anschauungen einen abwertenden Klang hat, den sie in der Technologie und Kunst nicht besitzt. Daran mag für einen bestimmten Teil des englischen Sprachbereichs etwas Wahres sein. Die Vorstellung, die man sich von einer primitiven Ökonomie macht, hat einen romantischen Zug. Wir sind zwar in materieller und technischer Hinsicht unvergleichlich viel besser ausgerüstet, aber niemand würde offen den materiellen Aspekt heranziehen, um zwischen Kulturen zu unterscheiden. Es geht nicht um das Faktum relativer Armut und relativen Reichtums. Es geht vielmehr darum, daß die primitive Ökonomie als eine Wirtschaftsform gesehen wird, in der Güter und Dienstleistungen ohne den Umweg über das Geld erhältlich sind. Die Primitiven haben damit uns gegenüber den Vorteil, der ökonomischen Realität direkt begegnen zu können, während wir durch das komplizierte, unvorhersagbare und unabhängige Verhalten des Geldes beständig daran gehindert werden. Wenn es jedoch um die geistige Ökonomie geht, scheinen wir im Vorteil zu sein. Denn zwischen ihnen und ihrer äußeren Umwelt stehen Dämonen und Geister, deren Verhalten kompliziert und unvorhersagbar ist, während wir unserer Umwelt einfacher und direkter begegnen. Diesen Vorteil verdanken wir unserem Reichtum und unserem materiellen Fortschritt, der auch andere Entwicklungen ermöglicht hat. So betrachtet, ist der Primitive letztlich sowohl im ökonomischen als auch im geistigen Bereich benachteiligt. Diejenigen, die diese zweifache Überlegenheit empfinden, haben natürlich Hemmungen, sie offen zur Schau zu tragen, und das ist vermutlich der Grund dafür, warum sie es vorziehen, von einer Unterscheidung zwischen uns und der primitiven Kultur überhaupt abzusehen.

Auf dem Kontinent scheint man derartige Bedenken nicht zu kennen. *Le primitif* genießt in den Werken von Leenhard, Lévi-Strauss, Ricoeur und Eliade größte Hochachtung. Der einzige

Schluß, der sich für mich daraus ergibt, ist der, daß man dort keine geheime Überlegenheit verspürt und äußerst empfänglich für Kulturformen ist, die von den ihren abweichen.

6. Kräfte und Gefahren

Zweifellos ist es so, daß Unordnung eine Struktur zerstört, sie hält aber auch das Material bereit, aus dem eine Struktur entstehen kann. Ordnung impliziert Einschränkung. Aus allen verfügbaren Materialien wurde eine begrenzte Auswahl getroffen, und von allen möglichen Beziehungen wurde eine begrenzte Anzahl herangezogen. Daraus ergibt sich, daß die Unordnung unbegrenzt und unstrukturiert ist, aber auch, daß ihr Potential für Strukturbildungen unlimitiert ist. Das ist der Grund dafür, warum wir bei unserem Bemühen um Ordnung Unordnung nicht einfach verdammen. Wir erkennen, daß sie für die bestehenden Strukturen zerstörerisch ist, gleichzeitig aber neue Strukturen in sich birgt. Sie symbolisiert sowohl Gefahr als auch Kraft.

Das Ritual erkennt das potentielle Moment der Unordnung an. Es hofft, in verwirrten Geisteszuständen, Träumen, Ohnmachtsanfällen und Rasereien jener Kräfte und Wahrheiten habhaft werden zu können, die durch bewußte Anstrengungen nicht zu erlangen sind. Befehlsautorität und besondere Heilkräfte sollen sich bei solchen Menschen einstellen, denen es gelingt, die rationale Kontrolle für eine gewisse Zeit auszuschalten. Manchmal verläßt ein Andamanese seine Gruppe und irrt wie ein Geisteskranker durch die Wälder. Wenn er wieder bei Sinnen und in die menschliche Gesellschaft zurückgekehrt ist, hat er okkulte Heilkräfte erlangt (Radcliffe-Brown, 1933, S. 139). Das ist eine weitverbreitete Vorstellung, die vielfach belegt ist. Webster führt in seinem Kapitel „The Making of a Magician“ (in: *Magic. A Sociological Study*, 1948) eine ganze Reihe von Beispielen an. Ich möchte auch die Ehanzu hinzufügen, einen Stamm im Innern Tansanias, bei denen das Verücktwerden im Wald eine der anerkannten Methoden ist, um die Fähigkeiten eines Wahrsagers zu erlangen. Virginia Adam,

die bei diesem Stamm arbeitete, teilte mir mit, daß die jährlichen Regenzeremonien den Höhepunkt des rituellen Zyklus der Ehanzu bilden. Bleibt zur erwarteten Zeit der Regen aus, so vermutet man Zauberei. Um die Wirkung der Zauberei aufzuheben, wählen sie einen geistig zurückgebliebenen Menschen aus und schicken ihn in den Wald. Auf seinen Irrgängen zerstört er unwissentlich das Werk des Zauberers.

Diese Anschauungen enthalten zwei Formen der Auseinandersetzung mit Nichtgeordnetem: einmal den Vorstoß in ungeordnete Bereiche des Geistes und zum anderen den Vorstoß über die Grenzen der Gesellschaft hinaus. Der Mensch, der aus diesen schwer zugänglichen Bereichen zurückkehrt, bringt eine Kraft mit, die all denen, die weder jemals die Kontrolle über sich verloren haben noch der gesellschaftlichen Kontrolle je entzogen waren, unerreichbar bleibt.

Diese rituelle Auseinandersetzung mit dem Geordneten und Nichtgeordneten ist für ein Verständnis der Verunreinigung äußerst wichtig. Das Geformte erscheint im Ritual als etwas, das einerseits die Kraft zur Selbsterhaltung in sich trägt, andererseits aber zu jeder Zeit bedroht ist. Auch das Formlose verfügt über Kräfte: einige sind gefährlich, andere gut. Wir haben gesehen, daß die Greuel im 3. Buch Mose für die obskuren, unklassifizierbaren Elemente stehen, die sich nicht in die Struktur des Kosmos einfügen. Sie lassen sich mit Heiligkeit und Segen nicht vereinbaren. Die Auseinandersetzung mit dem Geformten und dem Formlosen zeigt sich in den Ritualen der Gesellschaft noch deutlicher.

Nehmen wir zunächst Anschauungen, die Menschen in einem marginalen Zustand betreffen. Es sind Leute, die im Strukturierungsprozeß der Gesellschaft irgendwie ausgelassen wurden, denen kein Platz zukommt. Es ist nicht unbedingt so, daß sie sich in moralischer Hinsicht falsch verhalten, es ist vielmehr ihr Status, der sich nicht definieren läßt. Dazu gehört zum Beispiel ein ungeborenes Kind. Nicht nur seine gegenwärtige, sondern auch seine zukünftige Stellung ist zweideutig. Niemand kann sagen, welches Geschlecht es haben oder ob es die Gefahren des Kindesalters überleben wird. Es wird häufig als etwas Verletzliches und zugleich Gefährliches behandelt. Die Lele sehen das ungeborene Kind und seine Mutter in ständiger Gefahr, schreiben aber dem Ungeborenen zugleich auch einen

unberechenbaren bösen Willen zu, der es für die anderen zu einer Gefahr werden läßt. Eine schwangere Lele-Frau versucht darauf zu achten, nicht in die Nähe eines Kranken zu kommen, damit das Kind in ihrem Leibe den Husten oder das Fieber nicht verschlimmert.

Von den Nyakyusa wird etwas Ähnliches berichtet. Man glaubt, daß Getreidevorräte sich verringern, wenn eine Schwangere ihnen nahekommt, weil der Fetus in ihr gefräßig ist und davon stiehlt. Daher darf sie mit Leuten, die beim Ernten oder Brauen sind, erst sprechen, nachdem sie eine rituelle Geste des guten Willens gemacht hat, die die Gefahr bannen soll. Sie sagen, daß der Fetus „einen offenen Schlund“ habe und Nahrung stehle, und sie erklären das mit der Unvermeidbarkeit des Kampfes zwischen „innerem“ und „äußerem Samen“.

Das Kind im Leib ... gleicht einer Hexe. Es hat wie die Hexerei eine zerstörende Wirkung auf die Nahrung. Bier wird schlecht und schmeckt widerlich, Nahrungspflanzen wachsen nicht, das Eisen des Schmieds läßt sich nur schwer bearbeiten, die Milch verdirbt.

Selbst der Vater ist gefährdet, wenn er während der Schwangerschaft seiner Frau in den Krieg zieht oder auf die Jagd geht (Wilson 1961, S. 138 f.).

Lévy-Bruhl stellte fest, daß Menstruationsblut und Fehlgeburten häufig mit den gleichen Vorstellungen verbunden sind. Die Maori sehen das Menstruationsblut als eine Art menschliches Wesen an, das verlorengegangen ist. Wäre das Blut nicht ausgeflossen, hätte sich daraus ein Mensch bilden können. Daher hat es den widersinnigen Status eines Toten, der nie gelebt hat. Lévy-Bruhl führt den verbreiteten Glauben an, wonach ein vorzeitig geborener Fetus böseartig und für die Lebenden gefährlich ist (1931, S. 390). Er formulierte allerdings keine allgemeine Aussage zur Gefährlichkeit marginaler Zustände. Es war Van Gennep, der sie in einen größeren gesellschaftlichen Zusammenhang stellte. Er sah die Gesellschaft als ein Haus mit Räumen und Fluren, in dem man sich nur unter Gefahr von einem Ort zum anderen begeben kann. Der Zustand des Übergangs ist schon allein deshalb gefährlich, weil er zwischen einem vorhergehenden und einem kommenden Zustand liegt – er ist undefinierbar. Der Mensch, der sich von dem einen zum anderen begeben muß, befindet sich in Gefahr und ist zugleich eine Gefahr für andere. Eingeschränkt wird diese Ge-

fahr durch das Ritual, das ihn in der richtigen Weise von seinem alten Zustand löst, ihn für eine gewisse Zeit absondert und dann öffentlich seinen Eintritt in einen neuen Zustand verkündet. Nicht allein der Übergang ist gefährlich. Auch die Absonderungsrituale stellen eine äußerst gefährliche Phase im Ablauf der Riten dar. Häufig können wir lesen, daß Knaben während der Initiationszeremonien sterben oder daß man ihren Schwestern und Müttern sagt, sie müßten um die Sicherheit ihrer Brüder und Söhne fürchten. Es heißt auch, daß sie früher infolge der Anstrengungen oder Ängste oder infolge übernatürlicher Strafen für ihre Verfehlungen umgekommen seien. Dann folgen die oft wenig eindrucksvollen Darstellungen der tatsächlichen Zeremonien, die so harmlos sind, daß man zu dem Schluß kommen könnte, die genannten Gefahren seien nichts als Schwindel gewesen (Vansina 1955). Wir können jedoch sicher sein, daß die übertrieben dargestellten Gefahren etwas Wichtiges über den Zustand der Marginalität ausdrücken. Wenn es heißt, die Knaben riskierten ihr Leben, so bedeutet das, daß sie sich mit dem Verlassen der formalen Struktur und dem Eintreten in einen marginalen Zustand einer Kraft aussetzen, die so stark ist, daß sie entweder sterben oder zu Männern werden. Das Thema von Tod und Wiedergeburt hat natürlich noch andere Funktionen: die Initianten bereiten ihrem alten Leben ein Ende und werden in ein neues hineingeboren. Alle verfügbaren Vorstellungen über Verunreinigung und Reinigung werden herangezogen, um den Ernst des Ereignisses und die Kraft des Rituals, einen neuen Menschen zu schaffen, zu unterstreichen – es handelt sich also keineswegs um einen Schwindel.

Während der marginalen Periode, die den rituellen Tod von der rituellen Wiedergeburt trennt, sind die Novizen für eine bestimmte Zeit ausgestoßen. Sie haben für die Dauer des Ritus keinen Platz in der Gesellschaft. In einigen Fällen machen sie sich auf, um tatsächlich weit entfernt von ihr zu leben. In anderen ist die Entfernung nicht so groß und es kann zu unbeabsichtigten Zusammentreffen zwischen den voll anerkannten Gesellschaftsmitgliedern und den Ausgestoßenen kommen. Dann verhalten sie sich wie gefährliche Kriminelle. Sie haben das Recht, den anderen aufzulauern, sie zu bestehlen und zu vergewaltigen. Dieses Verhalten wird ihnen sogar auferlegt. Ein

antisoziales Verhalten ist der angemessene Ausdruck für ihren marginalen Zustand (Webster 1908, Kap. 3). Sich am Rande befunden zu haben heißt, mit der Gefahr in Berührung gekommen, am Ursprung der Kraft gewesen zu sein. Es stimmt mit den Vorstellungen über Form und Formlosigkeit überein, wenn die Initianden nach der Rückkehr aus ihrer Seklusion so behandelt werden, als seien sie mit Kraft aufgeladen, erregt und gefährlich und müßten zunächst Gelegenheit haben, sich zu entladen und zu beruhigen. Schmutz, Obszönität und Gesetzlosigkeit sind Symbole, die für die Seklusionsriten genauso wichtig sind wie die anderen rituellen Ausdrucksformen ihres Zustands. Man kann ihnen ihr normwidriges Verhalten ebensowenig vorwerfen wie dem Fetus im Mutterleib seine Boshaftigkeit und Gier.

Wenn ein Mensch keinen Platz im sozialen System hat und daher in eine marginale Existenz gedrängt wird, scheinen alle Vorkehrungen gegen eine mögliche Gefahr von anderen getroffen werden zu müssen. Er selbst kann an seiner anormalen Situation nichts ändern. So jedenfalls beurteilen wir marginale Menschen in unserer Gesellschaft, die in diesem Fall in keinem rituellen, aber in einem säkulareren Sinne am Rande leben. Sozialarbeiter, die sich um ehemalige Sträflinge kümmern, berichten von der Schwierigkeit, sie wieder einer geregelten Arbeit zuzuführen. Diese Schwierigkeit ergibt sich aus der Einstellung, die die Gesellschaft insgesamt gegenüber diesen Leuten zeigt. Jemand, der einmal „drin“ war, wird für immer nach „draußen“ gestoßen, aus dem normalen sozialen System herausgeworfen. Es gibt keinen Angliederungsritus, der ihm ausdrücklich eine neue Position zuwiese, und so bleibt er zusammen mit anderen Menschen, denen gleichermaßen Unzuverlässigkeit, Unbelehrbarkeit und alle möglichen falschen sozialen Verhaltensweisen nachgesagt werden, am Rande. Das gleiche gilt für Menschen, die sich zur Behandlung in eine Anstalt für Geisteskranken begeben. Solange sie zu Hause leben, wird ihr sonderbares Verhalten akzeptiert. Sind sie jedoch einmal formal als anormal eingestuft worden, wird das gleiche Verhalten als unerträglich angesehen. In einem 1951 erschienenen Bericht über ein kanadisches Projekt, das die Änderung der Einstellung gegenüber Geisteskranken zum Ziel hatte, heißt es, daß es eine Toleranzgrenze gebe, die mit der

Aufnahme in eine Heilanstalt überschritten wird. Hat sich ein Mensch niemals aus der Gesellschaft hinaus- und in diesen marginalen Zustand hineinbegeben, werden alle seine Verschrobenheiten ohne weiteres von seinen Nachbarn toleriert. Verhalten, das ein Psychologe sofort als pathologisch einstufen würde, wurde mit Bemerkungen wie „Er ist nur etwas sonderbar“ oder „Er wird schon darüber hinwegkommen“ abgetan. Sobald sich der Patient aber in eine Heilanstalt begeben hatte, hörte die Toleranz auf. Verhalten, das vorher für so normal gehalten wurde, daß die Hinweise des Psychologen auf geballte Feindseligkeit stießen, galt jetzt als anormal (vgl. Cumming 1957). Institutionen, die sich um die Rehabilitierung entlassener Patienten kümmern, kennen also genau das gleiche Problem, auf das auch die Hilfsorganisationen für ehemalige Gefangene hinweisen. Die Tatsache, daß diese übereinstimmende Einstellung gegenüber Exsträflingen und Geisteskranken genau das hervorbringt, was sie bestätigt sehen möchte, ist hier nicht von Bedeutung. Interessanter ist es, daß ein marginaler Status auf der ganzen Welt die gleichen Reaktionen hervorruft und daß diese Reaktionen in den marginalen Riten bewußt zum Ausdruck gebracht werden. Wenn wir ein Bild von den Kräften und Gefahren in einem primitiven Universum entwerfen wollen, müssen wir die Wechselwirkung zwischen den Vorstellungen über Form und Formlosigkeit in den Vordergrund stellen. Viele Vorstellungen von Kraft beruhen darauf, daß die Gesellschaft als ein Ensemble von Formen vorgestellt wird, die dem umgebenden Ungeformten gegenübergestellt werden. Es gibt eine Kraft in den Formen und eine Kraft, die der ungeordneten Sphäre, den Grenzgebieten, unklaren Trennlinien und dem Bereich jenseits der äußeren Grenzen innewohnt. Wenn Verunreinigung eine besondere Art der Gefahr darstellt, so benötigen wir zur Feststellung ihres Platzes innerhalb des gesamten Gefahrenuniversums eine Aufstellung aller denkbaren Kraftquellen. In einer primitiven Kultur ist der manifeste Unglücksbringer von geringerer Bedeutung als die menschliche Intervention, auf die er zurückgeführt werden kann. Die Manifestationen sind auf der ganzen Welt die gleichen: Dürre ist Dürre, Hungersnot Hungersnot. Überall gibt es Epidemien, Wehen, Gebrechen und ähnliche Erfahrungen. Aber eine jede Kultur kennt ganz bestimmte Ge-

setzmäßigkeiten für das Eintreten dieser Unglücksfälle. Die wichtigsten Verbindungen zwischen Personen und Unglücksfällen sind menschlicher Natur. Wir müssen daher bei der Aufstellung der Kräfte so vorgehen, daß wir alle Formen der menschlichen Intervention in das Schicksal anderer zusammentragen.

Die spirituellen Kräfte, die das menschliche Handeln freisetzen kann, lassen sich grob in zwei große Gruppen – in innere und äußere – einteilen. Die einen gehören der Psyche des Handelnden an. Hierzu zählen unter anderem der böse Blick, die Befähigung zur Hexerei und visionäre oder prophetische Gaben. Die anderen sind äußere Symbole, mit denen der Handelnde bewußt operiert: magische Worte, Segenssprüche, Flüche, Beschwörungen, Formeln und Anrufungen. Sie alle setzen Handlungen voraus, durch die die spirituelle Kraft freigesetzt wird. Diese Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Kraftursachen wird oft mit einer anderen Unterscheidung – der zwischen kontrollierter und unkontrollierter Kraft – in Zusammenhang gebracht. In vielen Fällen glaubt man, daß die Freisetzung der inneren psychischen Kräfte nicht notwendig auf eine Absicht des Betreffenden zurückgeht. Er mag sich der Tatsache, daß er sie besitzt oder daß sie wirken, nicht einmal bewußt sein. Diese Glaubensvorstellungen sind von Ort zu Ort verschieden. Jeanne d'Arc zum Beispiel wußte nicht, wann die Stimmen wieder zu ihr sprechen würden. Sie konnte sie nicht willentlich herbeirufen und war häufig über die Mitteilungen und den Verlauf, den die Ereignisse nahmen, wenn sie ihnen gehorchte, bestürzt. Die Zande glauben, daß ein Hexer nicht in jedem Fall weiß, daß seine Hexerkraft aktiv ist. Wenn er jedoch gewarnt wird, kann er sie in einem gewissen Maße kontrollieren.

Der Magier hingegen kann einen magischen Spruch nicht aus Versehen aussprechen. Die konkrete Absicht ist die Voraussetzung dafür, daß eine Wirkung eintritt. Der Fluch eines Vaters muß gewöhnlich laut geäußert werden, um Folgen zu zeitigen. Zu welcher Seite gehört nun die Verunreinigung, zur unkontrollierten oder zur kontrollierten Kraft, zum psychischen oder zum symbolischen Bereich? Meiner Auffassung nach ist sie die Ursache einer Gefahr, die einer völlig anderen Gruppe zuzurechnen ist. Unterscheidungen wie die, ob eine Kraft willent-

lich oder unwillentlich geäußert wird, ob sie aus inneren oder äußeren Ursachen stammt, sind für sie nicht relevant. Sie muß auf andere Weise bestimmt werden.

Wir wollen jedoch zunächst mit der Auflistung der spirituellen Kräfte fortfahren und eine weitere Einteilung vornehmen, und zwar danach, ob die gesellschaftliche Position derjenigen, die gefährden und gefährdet sind, gebilligt ist oder nicht. Einige Kräfte werden eingesetzt, um die soziale Struktur abzusichern. Sie schützen die Gesellschaft vor Übeltätern, der durch sie Gefahr droht. Die Anwendung dieser Kräfte muß die Billigung aller guten Menschen haben. Die Anwendung anderer Kräfte, die als gefährvoll für die Gesellschaft gelten, wird mißbilligt. Diejenigen, die sie einsetzen, sind Übeltäter, ihre Opfer sind unschuldig, und alle guten Menschen sind aufgefordert, sie zur Strecke zu bringen. Es sind Hexer und Zauberer. Wir begegnen hier der alten Unterscheidung in weiße und schwarze Magie. Gibt es irgendeine Beziehung zwischen diesen beiden Einteilungen? Ich möchte versuchen, einen Zusammenhang zu formulieren: Wenn das soziale System Autoritätspositionen ausdrücklich anerkennt, werden denjenigen, die diese Positionen innehaben, bestimmte spirituelle Kräfte zugeschrieben, die kontrolliert, bewußt, äußerlich und gebilligt sind – etwa die Kraft zu segnen oder zu verfluchen. Wenn das soziale System Leute braucht, die gefährliche zweideutige Rollen übernehmen, werden diesen Leuten unkontrollierte, unbewußte, gefährliche und mißbilligte Kräfte zugeschrieben – etwa die Fähigkeit, mit Hexerei oder dem bösen Blick zu arbeiten. Anders gesagt: Wenn das soziale System eine klare Ordnung aufweist, suche ich nach geordneten Kräften, die von den Autoritätsträgern ausgehen; wenn das soziale System eine unklare Ordnung aufweist, suche ich nach ungeordneten Kräften, die von Personen ausgehen, die die Ursache der Unordnung sind. Ich möchte damit sagen, daß der Gegensatz zwischen Form und umgebender Nichtform die Aufteilung in symbolische und Psychische Kräfte erklärt: Die äußeren Symbole erhalten die explizite soziale Struktur, die inneren, ungeformten psychischen Kräfte bedrohen sie von der Nichtstruktur her. Es ist zugegebenermaßen nicht leicht, diesen Zusammenhang nachzuweisen. Zunächst einmal läßt sich die explizite soziale Struktur nur sehr schwer genau fassen. Fest steht, daß die

Menschen ein bestimmtes Bewußtsein von der sozialen Struktur an den Tag legen. Sie richten ihre Handlungen an den Symmetrien und Hierarchien aus, die sie darin zu sehen meinen und bemühen sich unausgesetzt, ihre jeweilige Auffassung vom wichtigsten Teil der Struktur den Mitspielern in ihrem Stück vorzuspielen. Dieses soziale Bewußtsein ist von Goffman so ausführlich dargestellt worden, daß es nicht nötig ist, näher darauf einzugehen. Es gibt nichts im großen Fundus der Bekleidung, Nahrung und anderer Dinge des praktischen Gebrauchs, das wir nicht als wirkungsvolles Requisit einsetzen, um unser Verständnis von der eigenen Rolle und von dem Stück, in dem wir spielen, wirkungsvoll zur Geltung zu bringen. Alles, was wir tun, hat eine Bedeutung, nichts ist ohne bewußten symbolischen Gehalt. Überdies verfehlt es seine Wirkung auf das Publikum nie. Goffman benutzt die Struktur des Theaters mit seiner Einteilung in Schauspieler und Publikum, Bühne und Garderobe als ein Gerüst, mit dessen Hilfe er Alltagssituationen untersuchen kann. Ein weiterer wichtiger Punkt, auf den der Vergleich mit dem Theater führt, ist die zeitliche Strukturierung eines Theaterstücks. Es hat einen Anfang, einen Höhepunkt und ein Ende. Dieser Sachverhalt veranlaßte Turner dazu, den Begriff des sozialen Schauspiels einzuführen, um Verhaltensbündel beschreiben zu können, die von allen als getrennte zeitliche Einheiten gesehen werden (1957). Ich bin sicher, daß die Soziologen das Schauspiel als ein Bild für die soziale Struktur noch nicht ausgeschöpft haben, doch für meine Zwecke genügt der genannte Aspekt: Wenn ich von sozialer Struktur spreche, meine ich gewöhnlich keine totale Struktur, die die Gesamtheit einer Gesellschaft kontinuierlich und vollständig umfaßt, sondern vielmehr ganz bestimmte Situationen mit einer Anzahl von Mitwirkenden, die sich ihrer Zugehörigkeit mehr oder minder bewußt sind. In diesen Situationen verhalten sie sich so, als ob sie in ihren Beziehungen zu anderen Menschen vorgeformte Positionen einnehmen und zwischen möglichen Beziehungsstrukturen wählen könnten. Ihr Formbewußtsein wirkt sich auf ihr Verhalten aus, bestimmt die Ausrichtung ihrer Wünsche und entscheidet, welche zugelassen und welche unterdrückt werden müssen. Eine lokal begrenzte, individuelle Auffassung des gesamten Sozialsystems wird nicht unbedingt mit der eines Soziologen

übereinstimmen. Wenn ich im folgenden von sozialer Struktur spreche, werde ich mich manchmal auf die Hauptstrukturen beziehen, auf das Lineagesystem und die hierarchische Ordnung von Stammesgruppen, auf Häuptlingstümer und die Rangordnung von Distrikten sowie auf die Beziehungen zwischen Herrschenden und Gemeinen. Manchmal werde ich von untergeordneten kleinen Strukturen sprechen, die wiederum – wie chinesische Schachteln – andere in sich enthalten, die dem kahlen Gerüst der Hauptstruktur Substanz verleihen. Offenbar sind sich die einzelnen Menschen in den entsprechenden Zusammenhängen all dieser Strukturen bewußt und kennen auch ihre relative Bedeutung. Sie teilen nicht alle dieselbe Vorstellung davon, welche Ebene der Struktur zu einem bestimmten Zeitpunkt relevant ist. Sie wissen, daß ein Kommunikationsproblem existiert, das überwunden werden muß, damit es Gesellschaft überhaupt geben kann. Mit Hilfe von Zeremonien, Worten und Gesten versuchen sie beständig, eine bestimmte gemeinsame Auffassung von der relevanten Struktur auszudrücken. Und der Hinweis auf Gefahren und Kräfte ist Teil dieses Bemühens, miteinander zu kommunizieren und dadurch soziale Formen zu schaffen.

Die Idee, daß es zwischen expliziter Autorität und kontrollierter spiritueller Kraft einen Zusammenhang geben könnte, kam mir zum ersten Mal, als ich Leachs Artikel in *Rethinking Anthropology* (1961) las. Bei der Ausarbeitung dieser Idee habe ich eine etwas andere Richtung als Leach eingeschlagen. Er meint, daß in einem Autoritätssystem die Fähigkeit, absichtlich Schaden zuzufügen, oft in den Händen derjenigen liegt, die Schlüsselpositionen einnehmen, und im Gegensatz zu der unbeabsichtigt wirkenden Kraft stehe, die in den nicht so expliziten, weniger geordneten Bereichen der gleichen Gesellschaft lauern soll. Sein Interesse galt vor allem der Gegenüberstellung von zwei Arten spiritueller Kraft, die in entsprechenden kontrastierenden sozialen Situationen eingesetzt werden. Er beschrieb einige Gesellschaften als Totalitäten, die sich aus strukturierten, wechselseitig beeinflussenden Systemen zusammensetzen. Menschen, die in einem dieser Systeme leben, kennen seine Struktur genau. Die Schlüsselstellungen der Struktur verstärkt durch den Glauben an kontrollierte Formen Kraft, die mit den Herrschaftsinstanzen verknüpft sein

sollen. Die Häuptlinge der Nyakyusa zum Beispiel können eine Art Zauber gegen ihre Widersacher anwenden und ihnen unsichtbare Pythonschlangen hinterherschicken. Bei den patrilinearen Tallensi kann ein Vater eine ähnlich kontrollierte von den Ahnen ererbte Kraft gegen den Sohn einsetzen, und bei den matrilinearen Trobriandern glaubt man, daß der Onkel mütterlicherseits seine Autorität mit Hilfe bewußt kontrollierter Sprüche und Zauber verstärkt. Es scheint, als seien die Autoritätspersonen mit Schaltern ausgerüstet, die nur von den Leuten bedient werden können, die die richtigen Plätze und damit das Vorrecht erlangt haben, das ganze System mit Energie zu versorgen.

Diese Argumentation weicht nicht von den bekannten Argumenten Durkheims ab. Religiöse Anschauungen drücken das Bewußtsein aus, das eine Gesellschaft von sich selbst hat; der sozialen Struktur werden strafende Kräfte zugeschrieben, die ihren Fortbestand gewährleisten. Das ist so weit klar. Auf was ich aber aufmerksam machen möchte, ist folgendes: denjenigen, die im expliziten Teil der Struktur ein Amt bekleiden, werden gemeinhin bewußt kontrollierte Kräfte zugeschrieben, während denjenigen, deren Rolle weniger explizit ist, gemeinhin unbewußte, unkontrollierbare Kräfte zugeschrieben werden, die die Inhaber der genauer definierten Positionen bedrohen. Leachs erstes Beispiel bezieht sich auf die Ehefrau bei den Kachin. Da sie zwei Machtgruppen – die ihres Mannes und die ihres Bruders – verbindet, fällt ihr eine interstrukturelle Rolle zu. Man glaubt, sie übe unbewußte, unfreiwillige Hexerei aus. Ähnlich hält man den Vater bei den matrilinearen Trobriandern und Ashanti und den Mutterbruder bei den patrilinearen Tikopia und im Taleland für eine unfreiwillige Gefahrenquelle. Im Rahmen der Gesamtgesellschaft haben alle diese Menschen ihren rechtmäßigen Platz. Aber aus der Sicht eines der inneren Subsysteme – dem sie nicht angehören und in dem sie dennoch handeln müssen – sind sie Eindringlinge. In ihrem eigenen System sind sie nicht verdächtig und können die intentionalen Kräfte zu dessen Nutzen wirken lassen. Es ist möglich, daß ihre Kraft, unfreiwillig Schaden anzurichten, nie aktiviert wird. Sie kann in ihnen schlummern, während sie ihr Leben friedlich in einem Winkel jenes Subsystems verbringen, das ihr rechtmäßiger Platz und zugleich der Ort ist, an

dem sie als Eindringlinge angesehen werden. Tatsächlich aber fällt es häufig nicht leicht, diese Rolle gelassen zu spielen. Es braucht nur etwas Unvorhergesehenes zu geschehen oder die Betroffenen sind einmal böse oder traurig, und schon werden sie durch ihre doppelte Bindung und ihren zweideutigen Status in der Struktur, zu der sie nur partiell gehören, zu einer Gefahr für diejenigen, die ihr voll angehören. Gefährlich ist eben dieses Vorhandensein eines aufgebracht Menschen in einer Zwischenposition, und nicht unbedingt die jeweilige Absicht dieses Menschen.

In solchen Fällen sind die geordneten, bewußten Punkte in der sozialen Struktur mit geordneten, bewußten Kräften ausgerüstet, die das System schützen sollen. Von den ungeordneten, unstrukturierten Bereichen gehen unbewußte Kräfte aus, die andere dazu herausfordern, eine Verminderung der Zweideutigkeit zu verlangen. Wenn diese unglücklichen oder aufgebracht, in einer Zwischenposition lebenden Menschen der Hexerei bezichtigt werden, kommt das einer Warnung gleich, ihre rebellierenden Gefühle mit ihrer tatsächlichen Situation in Einklang zu bringen. Sollte sich das auch auf einer allgemeineren Ebene bestätigen, dann könnte Hexerei, die eine psychische Kraft sein soll, auch von der Struktur her definiert werden. Sie wäre die antisoziale psychische Kraft, die Personen in relativ unstrukturierten Bereichen der Gesellschaft zugeschrieben wird, wobei die Anklage ein Mittel darstellt, dort Kontrolle auszuüben, wo praktische Formen der Kontrolle nur schwer einzusetzen sind. Hexerei findet sich demnach im nicht-strukturierten Bereich. Hexer und Hexen sind die sozialen Gegenstücke zu Käfern und Spinnen, die in Mauerritzen und Wandtäfelungen leben. Sie ziehen die Ängste und Abneigungen auf sich, mit denen in anderen Denksystemen andere Zweideutigkeiten und Widersprüche belegt sind. Die Art der Kräfte, die sie haben sollen, symbolisiert ihren zweideutigen, ungeordneten Status.

Wenn wir diesen Gedanken weiterführen, können wir zwischen zwei verschiedenen Formen sozialer Ungeordnetheit unterscheiden. Bis jetzt hatten wir nur Hexer im Auge, die eine eindeutige Stellung in einem der Subsysteme einnehmen und eine zweideutige, gleichwohl aber mit Pflicht verbundene, in einem der anderen. Sie sind legitime Eindringlinge. Ein glänzendes

Beispiel für diese Gruppe wäre Jeanne d'Arc: eine Bäuerin am Hof, eine Frau in Rüstung, eine Außenseiterin im Kriegsrat. Die Tatsache, daß man sie der Hexerei anklagte, ordnet sie dieser Kategorie vollends zu.

Es gibt aber noch eine andere Art zweideutiger sozialer Beziehungen, in denen Hexereibeschildigungen ebenfalls häufig vorkommen. Das beste Beispiel hierfür ist der Hexereiglauben der Zande. Die formale Struktur ihrer Gesellschaft war durch die zentrale Stellung der Fürsten mit ihren Höfen, Gerichten und Armeen und einer klaren hierarchischen Ordnung gekennzeichnet, die von den Fürsten über ihre Bevollmächtigten und lokalen Verwalter bis zu den Familienoberhäuptern reichte. Das politische System war in eine Reihe organisierter Wettbewerbsbereiche gegliedert, eine Konkurrenz zwischen Gemeinen und Adeligen, Armen und Reichen, Söhnen und Vätern oder Frauen und Männern war ausgeschlossen. Hexereibeschildigungen kamen nur in solchen Bereichen der Gesellschaft vor, deren Struktur nicht politisch bestimmt war. Ein Mann etwa, der sich erfolgreich um ein Amt beworben hatte, mochte seinen unmittelbaren Rivalen anklagen, ihn aus Neid zu behexen. Oder die Ehefrauen eines Mannes beschuldigten sich gegenseitig. Die Zande glaubten, daß die Hexer und Hexerinnen gefährlich waren, ohne es zu wissen: ihre Hexerkraft wurde einfach dadurch wirksam, daß sie Gefühle der Abneigung oder des Grolls hegten. Die Anklage stellte einen Versuch dar, der Situation Herr zu werden, indem man einen der Kontrahenten unterstützte und den anderen verurteilte. Fürsten hielt man nicht für Hexer. Sie klagten sich jedoch gegenseitig der Zauberei an und entsprachen damit ebenfalls dem Schema, das ich hier herausarbeiten möchte.

Eine andere Form unbewußter schädlicher Kraft, die von den ungeordneten Bereichen des sozialen Lebens ausgeht, belegt das Beispiel der Mandari, deren landbesitzende Klans ihre Macht dadurch aufbauten, daß sie Klienten adoptierten. Diese Unglücklichen haben aus irgendeinem Grund den Anspruch auf ihr eigenes Territorium verloren und sind auf der Suche nach Schutz und Sicherheit in fremde Gebiete ausgewandert. Sie besitzen kein Land, sind untergeordnet und abhängig von ihrem Patron, der der landbesitzenden Gruppe angehört. Sie sind jedoch nicht vollkommen abhängig. Faktisch verdanken

sich Einfluß und Status des Patrons bis zu einem gewissen Grad der Loyalität seiner Klienten. Eine zahlenmäßig große und mutige Klientengruppe kann eine Bedrohung für die Lineage ihres Patrons werden. Die explizite Struktur der Gesellschaft stützt sich auf die landbesitzenden Klans. Aus genau dieser Gruppe kommen auch die Hexereibesuldigungen gegen die Klienten. Man sagt, ihre Hexerkraft werde durch den Neid auf die Patrone ausgelöst und wirke unfreiwillig. Ein Hexer habe keine Kontrolle über sich, er sei von Natur aus mißgünstig und richte dadurch Schaden an. Nicht alle Klienten gelten als Hexer, doch gibt es bestimmte Linien, in denen Hexerei erblich sein soll. Hier finden wir also Menschen, die in den Zwischenräumen einer Machtstruktur leben und die von denen, die einen eindeutigeren Status haben, als Bedrohung empfunden werden. Der Glaube, daß sie gefährliche, unkontrollierbare Kräfte hätten, liefert eine Rechtfertigung zu ihrer Unterdrückung. Sie können der Hexerei angeklagt und dann ohne Formalitäten oder Verzögerungen gewaltsam beseitigt werden. Es kam vor, daß die Familie des Patrons einfach nur ein großes Feuer entzündete, den verdächtigen Hexer zur Teilnahme an einem Schweinebratenessen einlud, ihn fesselte und dann ins Feuer stieß. Auf diese Weise wurde die formale Struktur der landbesitzenden Lineages gegen das relativ ungewisse Feld der schutzzuchenden landlosen Klienten abgesichert.

Die Stellung der Juden in der englischen Gesellschaft ist der, die die Klienten der Mandari einnehmen, nicht unähnlich. Ihre Diskriminierung wird durch den Glauben an ihre sinistren, aber undefinierbaren Vorteile im Handel gerechtfertigt, obgleich das eigentliche Ärgernis darin liegt, daß sie immer außerhalb der formalen Struktur des Christentums geblieben sind.

Es gibt wahrscheinlich eine ganze Reihe anderer Formen zweideutiger oder unzureichend definierter Stellungen in der Gesellschaft, die mit unbeabsichtigter Hexerei in Verbindung gebracht werden. Beispiele ließen sich leicht finden, wobei ich nicht zu betonen brauche, daß ich nicht an nebensächlichen Glaubensanschauungen interessiert bin, die für kurze Zeit hoch im Kurs stehen und dann wieder verschwinden. Sollte sich dieser Zusammenhang für die maßgeblichen und dauerhaften Formen spiritueller Kraft allgemein bestätigen, würde das auch

über das Phänomen der Verunreinigung Aufschluß geben. Denn meiner Auffassung nach entspringt die Vorstellung einer rituellen Verunreinigung ebenfalls der Wechselwirkung zwischen Form und umgebender Formlosigkeit. Verunreinigungsgefahr droht dann, wenn die Form angegriffen wurde. Damit ergibt sich eine Triade von Kräften, die Glück und Unglück bestimmen: erstens die geformten Kräfte, die von den Repräsentanten der geformten Struktur ausgehen, die sie zum Nutzen dieser Struktur einsetzen; zweitens ungeformte Kräfte, die von Personen in Zwischenpositionen ausgehen, und drittens Kräfte, die nicht von Menschen ausgehen, sondern der Struktur innewohnen und die jede Formverletzung ahnden. Dieses dreiteilige Schema zur Untersuchung primitiver Kosmologien versagt leider bei einigen Ausnahmen, die zu wichtig sind, als daß man sie einfach übergehen könnte. Eine wesentliche Schwierigkeit besteht darin, daß die Zauberei – eine Form kontrollierter spiritueller Kraft – in vielen Teilen der Welt Personen zugeschrieben wird, denen man meiner Hypothese zufolge unbeabsichtigte Hexerkraft anlasten müßte. Daß übelwollende Menschen in Zwischenpositionen, antisoziale, verachtete Personen, die Unschuldigen Schaden zufügen, eine bewußte, kontrollierte, symbolische Kraft einsetzen, sollte eigentlich nicht vorkommen. Hinzu kommt das Problem, daß es königliche Oberhäupter gibt, von denen eine unbewußte, unbeabsichtigte Kraft ausgeht, mit deren Hilfe Unzufriedenheiten aufgespürt und Feinde vernichtet werden, d.h. Oberhäupter, die nach meiner Hypothese nur über explizite, kontrollierte Formen der Kraft verfügen sollten. Die Korrelation, die ich nachzuweisen versuchte, läßt sich also nicht herstellen. Ich werde jedoch so lange an ihr festhalten, bis ich die abweichenden Fälle genauer untersucht habe.

Einer der Gründe für die Schwierigkeiten, soziale Struktur und mystische Kraft aufeinander zu beziehen, liegt darin, daß die beiden Elemente äußerst komplex sind. Es ist nicht immer leicht, die Formen expliziter Autorität festzustellen. Die Autoritätsstruktur bei den Lele zum Beispiel ist sehr schwach entwickelt, ihr soziales System beruht auf einer Vielfalt begrenzter Autoritätsstellungen, deren Wirksamkeit im profanen Bereich nicht sehr hoch ist. Formaler Status geht in vielen Fällen mit der Berechtigung zum Verfluchen oder Segnen einher.

Diese spirituelle Kraft wird wirksam, wenn die Betreffenden bestimmte Worte aussprechen und dann ausspucken. Fluch und Segen sind Autoritätsattribute: sie stehen Vätern, Mutterbrüdern, Tanten, Besitzern von Pfändern, Dorfvorstehern usw. zu. Nicht jeder kann zu einem Fluch greifen und ihn willkürlich gegen jemanden aussprechen. Ein Sohn kann seinen Vater nicht verfluchen; sollte er es versuchen, würde es nichts bewirken. Soweit bestätigt sich also die allgemeine Regel, die ich aufzustellen versuche. Es heißt nun aber, daß der zurückgehaltene Speichel im Mund einer Person, die zwar zum Verfluchen berechtigt ist, ihren Fluch jedoch unterdrückt, eine schädliche Kraft hat. Hat jemand einen gerechtfertigten Grund zur Klage, soll er diese lieber aussprechen und Genugtuung verlangen, statt seinen Groll im stillen zu nähren und damit zuzulassen, daß sein böser Speichel heimlich Schaden anrichtet. Die Lele glauben also, daß von derselben Person unter den gleichen Bedingungen sowohl kontrollierte als auch unkontrollierte spirituelle Kraft ausgehen kann. Da aber ihre Autoritätsstruktur so wenig ausgeprägt ist, kann ihr Fall wohl kaum als Gegenbeleg für unsere Annahme gelten. Im Gegenteil, er erinnert uns daran, daß Autorität unter Umständen eine sehr verletzbare Sache ist, die schnell in sich zusammenbrechen kann. Wir sollten daher unsere Hypothese so umformulieren, daß die verschiedenen Formen von Autorität besser berücksichtigt werden.

Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem unausgesprochenen Fluch der Lele und dem Hexereiglauben der Mandari. Sowohl der Fluch als auch die Ausübung der Hexerei sind an einen bestimmten Status gebunden; beide sind psychisch, innerlich und unbeabsichtigt. Während jedoch der unausgesprochene Fluch eine anerkannte Form spiritueller Kraft ist, wird der Hexer nicht anerkannt. Entdeckt man, daß ein unausgesprochener Fluch die Ursache eines Schadens ist, wird dem Urheber Genugtuung verschafft; entdeckt man dagegen, daß es Hexerei ist, dann wird der Urheber brutal angegriffen. Der unausgesprochene Fluch gehört also auf die Seite der Autorität, wie ja auch ihre Verbindung mit dem Verfluchen deutlich macht. Nun ist aber die Autorität im Fall der Lele schwach, im Fall der Mandari dagegen stark. Das bedeutet, daß wir, um unsere Hypothese angemessen überprüfen zu können, eigent-

lich das gesamte Spektrum offenlegen müßten – von der fehlenden formalen Autorität am einen Ende bis hin zur starken effektiven profanen Autorität am anderen. Es ist mir jedoch für keines der beiden Extreme möglich, die Verteilung der spirituellen Kräfte anzugeben, einmal, weil sich die Hypothese nicht anwenden läßt, wenn es keine formale Autorität gibt, zum anderen, weil die Autorität dort, wo sie sich mit Hilfe profaner Mittel fest etabliert hat, eine geringere spirituelle und symbolische Unterstützung benötigt. Unter primitiven Bedingungen ist die Autorität wahrscheinlich immer gefährdet. Aus diesem Grund sollten wir auch das Versagen von Amtsinhabern in die Betrachtung einbeziehen.

Wenden wir uns zunächst dem Fall eines Menschen zu, der eine Autoritätsposition innehat und die profanen Machtbefugnisse seines Amtes mißbraucht. Wenn es offensichtlich ist, daß er falsch und seiner Rolle nicht angemessen handelt, steht ihm die spirituelle Kraft, die mit dieser Rolle verbunden ist, nicht zu. In einem solchen Fall müßte die Glaubensstruktur die Möglichkeit bereitstellen, ihn einer anderen Kategorie zuzuordnen und damit seine Rollenverletzung zu erklären. Er müßte in die Klasse der Hexer kommen, da er unbeabsichtigte, unrechte Kräfte einsetzt, anstatt mit seinen bewußt kontrollierten Kräften gegen Missetäter vorzugehen. Die Illegitimität eines Menschen, der sein Amt mißbraucht, ist ebenso groß wie die eines Usurpators: er belastet, blockiert und behindert das soziale System aufs schwerste. Häufig drückt sich diese neue Zuordnung dadurch aus, daß ihm eine gefährliche Kraft zugesprochen wird.

Im Buch Samuel erscheint Saul als ein Führer, der seine von Gott gegebenen Machtbefugnisse mißbraucht. In dem Moment, in dem er die ihm zugewiesene Rolle nicht mehr einnimmt und seine Untergebenen zum Ungehorsam verleitet, verläßt ihn sein Charisma, und fürchterliche Zornesausbrüche, Depressionen und Wahnsinn suchen ihn heim. Mit dem Mißbrauch seines Amtes verliert Saul also die bewußte Kontrolle über sich und wird – selbst für seine Freunde – zu einer Bedrohung. Wenn die Vernunft nicht mehr regiert, wird der Führer zu einer unbewußten Gefahr. Das Beispiel Sauls belegt die Annahme, daß der expliziten Struktur eine bewußte spirituelle Kraft und

Feinden der Struktur eine unkontrollierte, unbewußte Gefahr zugeschrieben wird.

Die Vorstellungen der Lugbara enthalten eine andere, aber vergleichbare Möglichkeit, auf den Mißbrauch bestimmter Kräfte zu reagieren. Die Lugbara glauben, daß ihre Lineageältesten spezielle Kräfte haben, die Ahnen gegen jüngere Mitglieder anzurufen, die in irgendeiner Weise den Lineageinteressen zuwiderhandeln. Wieder geht es um bewußt kontrollierte Kräfte zur Aufrechterhaltung der expliziten Struktur. Vermutet man jedoch, daß ein Ältester aus persönlichen, egoistischen Interessen heraus handelt, dann nimmt man an, daß die Ahnen nicht auf ihn hören und ihm auch ihre Kraft verweigern. In diesem Fall wird er zu einem Autoritätsträger, der die Machtbefugnisse seines Amtes auf unrechtmäßige Weise einsetzt. Da seine Legitimation in Zweifel steht, muß er entfernt werden, und um ihn zu entfernen, beschuldigen ihn seine Gegner, korrupt geworden zu sein und Hexerei zu betreiben, d.h. eine geheimnisvolle, pervertierte Kraft einzusetzen, die in der Nacht wirkt (Middleton 1960). Die Beschuldigung ist eine Waffe, die zur Reinigung und Stärkung der Struktur eingesetzt wird. Sie ermöglicht es, daß die Urheber der Verwirrungen und Zweideutigkeiten für schuldig erklärt werden. Beide Beispiele enthalten also in gleicher Weise die Vorstellung, daß von den Schlüsselstellungen in der Struktur eine bewußte Kraft, von ihren dunklen, obskuren Bereichen hingegen eine Gefahr anderer Art ausgeht.

Mit der Zauberei verhält es sich ganz anders. Als eine Form schädlicher Kraft, die mit Zaubersprüchen, Worten, Handlungen und physischen Materialien arbeitet, kann sie nur bewußt und absichtlich eingesetzt werden. Entsprechend der bisherigen Argumentation müßte Zauberei von jenen ausgeübt werden, die in der sozialen Struktur Schlüsselpositionen einnehmen, da sie eine absichtlich eingesetzte und kontrollierte Form spiritueller Kraft ist. Das trifft jedoch nicht zu. Zauberei findet sich sowohl in den Zwischenräumen der Struktur – dort, wo wir Hexerei angesiedelt haben – als auch in Verbindung mit Autoritätspositionen. Auf den ersten Blick scheint sie der Korrelation von geordneter Struktur und bewußtem Einsatz von Kräften zuwiderzulaufen. Doch wenn wir die Autoritätsstruk-

tur, in der Zaubereivorstellungen vorkommen, näher betrachten, verschwindet diese scheinbare Inkonsistenz. In einigen Gesellschaften herrscht eine dauernde Konkurrenz um die Autoritätspositionen. Legitimität ist schwer zu etablieren, schwer aufrechtzuerhalten und immer der Gefahr ausgesetzt, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Es steht zu erwarten daß es in solchen äußerst unbeständigen politischen Systemen einen speziellen Glauben an spirituelle Kräfte gibt. Die Zauberei unterscheidet sich vom Verfluchen und der Einschaltung der Ahnen dadurch, daß ihr eine automatische Schutzvorrichtung gegen Mißbrauch fehlt. In der Kosmologie der Lugbara zum Beispiel steht die Vorstellung im Mittelpunkt, daß die Ahnen die Werte der Lineage aufrechterhaltenen der; in der Israeliten war es die Vorstellung von der Gerechtigkeit Jahwes. Beide Vorstellungen implizieren, daß die jeweiligen Kraftursachen nicht getäuscht oder falsch eingesetzt werden können. Mißbraucht ein Amtsinhaber seine Kraft, so wird ihm die spirituelle Unterstützung entzogen. Im Gegensatz dazu ist die Zauberei vor allem eine Form kontrollierter und bewußter Kraft, die dem Mißbrauch offensteht. In den zentralafrikanischen Kulturen, in denen der Glaube an Zauberei weit verbreitet ist, ist diese Form spiritueller Kraft mit der Kenntnis von Medizinen verknüpft. Sie ist frei zugänglich. Jeder, der sich die Mühe macht, Zauberkraft zu erwerben, kann sie einsetzen. Für sich genommen ist sie sowohl in moralischer wie in gesellschaftlicher Hinsicht neutral und enthält kein Prinzip, daß sie gegen Mißbrauch schützt. Sie wirkt *ex opere operato*, unabhängig davon, ob die Absichten dessen, der sie einsetzt, gut oder schlecht sind. Wenn die spirituelle Kraft der betreffenden Kultur vor allem als eine Sache der Kenntnis von Medizinen verstanden wird, dann hat sowohl derjenige, der sein Amt mißbraucht, als auch derjenige, der zu den unstrukturierten Zwischenbereichen gehört, den gleichen Zugang zu den spirituellen Kräften wie ein Lineage- oder Dorfvorsteher. Wenn nun die Zauberkraft allen, die sie haben wollen, offensteht, dann liegt die Vermutung nahe, daß auch die politischen Kontrollpositionen allen Interessierten und Konkurrenzwilligen offen stehen und daß in solchen Gesellschaften keine eindeutige Unterscheidung zwischen legitimer Autorität, Mißbrauch von Autorität und illegitimer Rebellion getroffen wird.

Der Zaubereiglaube, wie wir ihn in Zentralafrika vom Kongo im Westen bis zum Nyasa-See im Osten vorfinden, beruht auf der Annahme, daß unheilvolle spirituelle Zauberkräfte allgemein zugänglich sind. Grundsätzlich glaubt man, daß das Oberhaupt einer matrilinearen Abstammungsgruppe über diese Kräfte verfügt und sie in Ausübung seiner Autorität gegen feindliche Außenseiter einsetzt. Gleichzeitig nimmt man an, daß der alte Mann seine Kräfte auch gegen seine eigenen Nachkommen und Verwandten richten kann. Stirbt einer der Verwandten eines verdrießlichen oder böartigen Oberhauptes, wird dieser Tod mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ihm zur Last gelegt. Er riskiert beständig, von seinem niedrigen Podest als Statushöherer heruntergestoßen, degradiert und verbannt zu werden oder sich dem Giftordal unterziehen zu müssen (Van Wing, 1921/1938, S. 359f.; Kopytoff 1964, S. 90). Tritt dieser Fall ein, wird ein anderer Anwärter seine offizielle Rolle übernehmen und sie etwas vorsichtiger auszufüllen versuchen. Wie ich in meiner Untersuchung der Lele gezeigt habe (1963), entsprechen derartige Vorstellungen einem sozialen System, dessen Autoritätsstruktur schwach entwickelt und praktisch einflußlos ist. Marwick hat ähnliche Anschauungen bei den Cewa untersucht und die Ansicht vertreten, sie böten die Möglichkeit einer Befreiung: ein jüngerer, qualifizierter Mann könne mit plausiblen Zaubereibeschildigungen gegen einen reaktionären, alten Amtsinhaber vorgehen und dessen Amt übernehmen, nachdem der hinderliche Statusältere erst einmal entfernt worden ist (1952). Sollte der Glaube an Zauberei tatsächlich als ein Instrument zur Eigenbeförderung verwendet werden, dann liefert er zugleich auch die Gewähr, daß diese Art der Beförderung nicht weit führt und ungesichert ist.

Die Tatsache, daß sich jeder Zauberkraft zulegen und daß sie sowohl zum Schaden als auch zum Nutzen der Gesellschaft eingesetzt werden kann, führt zu einer weiteren Klassifikationsmöglichkeit spiritueller Kräfte. In Zentralafrika ist die Zauberei nämlich häufig ein notwendiger Bestandteil von Autoritätsrollen. Der Mutterbruder muß mit Zauberei umzugehen wissen, um feindliche Zauberer zu bekämpfen und seine Nachkommen zu schützen. Sie ist ein zweischneidiges Attribut, weil er sich, wenn er sie unbedacht einsetzt, damit zugrunde richten kann. Es ist immer möglich, ja man erwartet es sogar,

daß der Inhaber einer offiziellen Position seine Rechte mißbraucht. Dieser Glaube hat eine Kontrollwirkung auf den Einsatz profaner Macht. Wenn sich ein Cewa- oder Lele-Führer bei seinen Anhängern unbeliebt macht, bietet der Glaube an Zauberei einen Ausweg, um sich seiner entledigen zu können. So verstehe ich auch den Tsav-Glauben der Tiv, der die außergewöhnliche Autorität der Lineageältesten in gleichem Maße untermauert wie in Zaum hält (Bohannan 1957). Zauberkraft als eine allgemein erwerbbarer spiritueller Kraft kann also versagen. So gesehen fällt sie in die gleiche Kategorie wie Hexerkraft. Auch beim Auftreten von Hexerei vermutet man ein Rollenversagen, auf das man, wie wir gesehen haben, mit Strafmaßnahmen reagiert. Während es jedoch im Fall von Hexerei um das Rollenversagen in Zwischenbereichen der Struktur geht, geht es bei der Zauberei um ein Versagen in offiziellen Rollen. Unser Schema, in dem spirituelle Kräfte und soziale Struktur aufeinander bezogen werden, wird insgesamt konsistenter, wenn wir die Kräfte, die ein Versagen bereits in sich schließen, jenen gegenüberstellen, denen Erfolg bestimmt ist. Im Unterschied zum Zaubereiglauben, in dem ein Versagen bereits mitgedacht wird, beinhalten die germanische Auffassung vom Glück und einige Formen des *baraka*- und *mana*-Glaubens die Erwartung eines Erfolgs. *Mana* und die islamische *baraka* gehen – unabhängig von den Absichten des Amtsinhabers – von offiziellen Positionen aus. Sie sind entweder gefährliche Kräfte, die vernichten können, oder wohlwollende Kräfte, die Gutes bewirken. Es gibt Häuptlinge und Fürsten, die *mana* oder *baraka* haben. Schon ihre Berührung wirkt wie ein Segen oder eine Erfolgsgarantie, und ihre persönliche Anwesenheit in einer Schlacht kann für den Sieg ausschlaggebend sein. Es ist aber nicht immer so, daß diese Kräfte eindeutig an die zentralen Positionen des sozialen Systems gebunden sind. Bisweilen kann *baraka* eine ungebundene wohlwollende Kraft sein, die unabhängig von den offiziellen Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen in der Gesellschaft wirkt.

Wenn sich zeigt, daß eine solche unabhängige wohlwollende Kraft im Glauben eines Volkes eine wichtige Rolle spielt, können wir annehmen, daß entweder die formale Autorität schwach oder unzureichend definiert ist oder daß die politische Struktur aus irgendeinem Grund neutralisiert wurde und se-

gensreiche Kräfte von ihren Schlüsselpositionen deshalb nicht ausgehen können.

I. M. Lewis hat eine nichtsakralisierte soziale Struktur beschrieben. Die Somal unterscheiden generell zwischen profaner und spiritueller Kraft (1963). Kraft im profanen Bereich hat der, der sich durchsetzt; entsprechend sind die Somal militant und kämpferisch. Die politische Struktur ist ein Kriegersystem, in dem Macht gleich Recht ist. Was jedoch die religiöse Überzeugung der Somal angeht, so hängen sie dem Islam an und glauben, daß ein kämpferisches Verhalten zwischen Glaubensgenossen unrecht ist. Dieser tiefverwurzelte Glaube entritualisiert die soziale Struktur, insofern nämlich die Somal nicht annehmen, daß von ihren Repräsentanten göttlicher Segen oder Gefahr ausgehe. Nicht die Krieger, sondern die Männer Gottes sind die Repräsentanten ihrer Religion. Diese heiligen Männer, Experten in religiösen und rechtlichen Dingen, vermitteln gleichermaßen zwischen den Menschen und zwischen Gott und den Menschen. Sie werden nur widerstrebend in die kriegerische Struktur der Gesellschaft einbezogen. Als Männern Gottes schreibt man ihnen eine spirituelle Kraft zu. Daraus ergibt sich, daß ihr Segen (*baraka*) um so größer ist, je weiter sie sich aus der profanen Welt zurückziehen und demütig, arm und schwach leben.

Wenn diese Darstellung zutrifft, müßte sie auch für andere islamische Völker gelten, deren soziale Organisation heftige innere Konflikte aufweist. Bei den marokkanischen Berbern gibt es zwar eine ähnliche spirituelle Kraft, doch es fehlt die theologische Rechtfertigung. Die Berber, so teilte Ernest Gellner mir mit, meinen nicht, daß der Kampf innerhalb der moslemischen Gemeinschaft etwas Unrechtes sei. Es ist zudem ein gemeinsamer Zug rivalisierender segmentärer politischer Systeme, daß den politisch anerkannten Führern weniger spirituelle Kraft zuerkannt wird als bestimmten Personen in den Zwischenräumen des politischen Gebildes. Die heiligen Männer der Somal sollten auf der gleichen Ebene wie die Erdschreinpriester der Tallensi und die „Männer der Erde“ bei den Nuer gesehen werden. Das Paradoxon einer spirituellen Kraft, die physisch Schwachen innewohnt, findet seine Erklärung eher in der Sozialstruktur als in der jeweils vorgebrachten Lehre zu ihrer Rechtfertigung (Fortes und Evans-Pritchard 1940, S. 22).

Baraka in dieser Form gleicht Hexerei mit umgekehrten Vorzeichen. Es ist eine Kraft, die nicht zur formalen politischen Struktur gehört, sondern zwischen ihren Segmenten frei fließt. Hexereibeschuldigungen werden zur Festigung der Struktur eingesetzt; in der gleichen Weise versuchen diejenigen, die einen festen Platz in der Struktur haben, auch von *baraka* Gebrauch zu machen. Wie bei der Hexerei und Zauberei wird ihr Vorhandensein und ihre Stärke *post festum* empirisch nachgewiesen. Man stellt fest, daß ein Mensch ein Hexer oder Zauberer ist, wenn jemandem, gegen den er einen Groll hegt, ein Unglück widerfährt. Das Unglück weist darauf hin, daß Hexerei am Werk ist. Der öffentlich bekannte Groll weist darauf hin, wer der Hexer sein könnte. Es ist im Grunde sein Ruf als jemand, der einen Streit auszutragen hat, der dazu führt, daß sich die Anklage gegen ihn richtet. Auch *baraka* wird *post festum* empirisch festgestellt. Irgendein wunderbares, oft ganz unerwartetes glückliches Ereignis weist auf sein Vorhandensein hin (Westermarck 1926, I, Kap. 2). Der Ruf eines heiligen Mannes als Frommer und Gelehrter führt dazu, daß sich die Aufmerksamkeit auf ihn richtet. Genauso wie ein Hexer mit jedem Unglück, das seine Nachbarn befällt, immer mehr in Verruf gerät, erhöht sich mit jedem neuen glücklichen Ereignis das Ansehen des Heiligen. Der Schneeballeffekt ist hier wie dort der gleiche.

Kräfte, die ein mögliches Versagen bereits in sich schließen, haben einen negativen Rückkopplungseffekt. Versucht jemand, der sie besitzt, den ihm gesetzten Rahmen zu überschreiten, so weist ihn die Beschuldigung wieder in seine Schranken. Die Furcht vor einer Beschuldigung wirkt auf jeden schon vor einem tatsächlichen Streit wie ein Thermostat. Sie ist ein Kontrollmittel. Die potentiell erfolgreichen Kräfte dagegen können einen positiven Rückkopplungseffekt haben. Sie unterliegen keinerlei Beschränkungen und können sich bis zum Bersten aufladen. *Baraka* kann analog zur Hexerei, die man als institutionalisierten Neid bezeichnet hat, als institutionalisierte Bewunderung verstanden werden. Sie schafft sich daher in einem System mit ungehindertem Wettbewerb ihre Anerkennung selbst. Sie gehört auf die Seite der Stärkeren. Da sie empirisch am Erfolg überprüft werden kann, zieht sie Anhänger an und steigert dadurch den Erfolg noch weiter. „Man wird zu jeman-

dem, der tatsächlich *baraka* besitzt, dadurch, daß man so behandelt wird, als besäße man sie“ (Gellner 1962).

Ich möchte betonen, daß ich nicht glaube, daß es in tribalen Gesellschaftssystemen mit einander bekämpfenden Elementen immer auch *baraka* gibt. Sie ist eine Kraft, die unter verschiedenen politischen Bedingungen ganz verschieden vorgestellt wird. In einem Autoritätssystem kann sie von den Inhabern der Autorität ausgehen und zum Nachteil ihrer Gegner ihren etablierten Status befestigen. Sie trägt aber auch die Möglichkeit in sich, Vorstellungen von Autorität und von Richtig und Falsch aufzusprengen, da ihr einziger Beweis in ihrem Erfolg liegt. Wer *baraka* besitzt, untersteht nicht den gleichen moralischen Beschränkungen wie andere Menschen (Westermarck 1926, I, S. 198). Das gleiche gilt für *mana* und Glück. Sie können auf der Seite der etablierten Autorität oder auf der Seite der Opportunisten stehen. Raymond Firth kam zu dem Schluß, daß zumindest in Tikopia *mana* Erfolg bedeutet (1940). In Tikopia ist *mana* Ausdruck der Autorität der erblichen Häuptlinge. Firth stellte sich die Frage, ob durch die erfolglose Herrschaft eines Häuptlings die Dynastie gefährdet werden könnte, und kam zu dem (zufällig richtigen) Ergebnis, daß das Häuptlingstum stark genug sein würde, eine solche Herausforderung zu überdauern. Einer der großen Vorteile, die die soziologische Erforschung friedlicher kleiner Bereiche bietet, ist die Ungestörtheit, mit der man Fragen nachgehen kann, die in größeren Bereichen nur Verwirrung stiften würden. Der Nachteil jedoch ist, daß man niemals in die Lage kommt, wirkliche Stürme und Umwälzungen beobachten zu können. In gewissem Sinne hat es die gesamte Kolonialethnologie mit friedlichen kleinen Bereichen zu tun. Wenn es stimmt, daß *mana* Erfolg bedeutet, wäre es ein gutes Beispiel für politischen Opportunismus. Die künstlichen Bedingungen des kolonialen Friedens haben möglicherweise das Konflikt- und Rebellionspotential, das in den erfolgsorientierten Kräften liegt, entstellt. Die ethnologische Durchdringung der politischen Verhältnisse ist häufig unzureichend. An Stelle einer Analyse des politischen Systems wird uns bisweilen ein realitätsfernes, staub- und konfliktfreies Gebilde vorgeführt oder auf eine sorgfältige Bewertung der bestehenden Kräfteverteilung verzichtet. Das hat notwendig eine

ungenauere Interpretation zur Folge. Es ist vielleicht nützlich, ein Beispiel aus vorkolonialer Zeit heranzuziehen.

Auch das Glück, wie es unsere germanischen Vorfahren verstanden, scheint, ähnlich wie die opportunistischen oder ungebundenen Formen von *mana* und *baraka*, ebenfalls nicht fest mit der konkurrenzbestimmten politischen Struktur verknüpft und etwas Unbeständiges gewesen zu sein, das nicht zur ererbten Macht gehörte. Der Glaube an eine derartige Kraft kann sich dem schnellen Wechsel innerhalb der Machtkonstellationen anpassen und sich auf die Beurteilung von Richtig und Falsch auswirken.

Ich habe versucht, den Vergleich zwischen diesen potentiell erfolgsbestimmten Kräften und Hexerei und Zauberei, die beide zum Versagen neigen und losgelöst von einer bestimmten Autoritätsstruktur wirken können, so weit wie möglich zu treiben. Ein anderes Moment, das die Erfolgskräfte mit Hexerei gemeinsam haben, ist ihr unfreiwilliger Charakter. Daß man *baraka* besitzt, entdeckt man an seiner Wirkung. Es gibt viele Menschen, die fromm sind und außerhalb des kriegesischen Systems leben, aber nur wenige haben eine starke *baraka*. Auch *mana* kann ganz ohne Wissen wirken, selbst ohne das eines Ethnologen, wie Raymond Firth trocken anmerkt, dessen *mana* einmal ein besonders guter Fischzug zugeschrieben wurde. Viele Höhepunkte in den nordischen Sagas handeln von Wendepunkten im Leben eines Menschen, der plötzlich sein Glück findet oder feststellt, daß ihn sein Glück verlassen hat (Grönbech 1909, dt. 1937, I, Kap. 4).

Ein weiteres Merkmal der Erfolgskräfte ist es, daß sie häufig ansteckend wirken. Sie werden materiell übertragen. Alles, was mit *baraka* in Berührung gekommen ist, kann *baraka* erhalten. Auch das germanische Glück wurde manchmal in Erbstücken und Schätzen übertragen. Wenn diese den Besitzer wechselten, ging auch das Glück auf den neuen Besitzer über. Dieser Aspekt verbindet diese Kräfte mit der Verunreinigung, die durch Kontakt Gefahren überträgt. Die potentiell zufälligen und zerstörerischen Wirkungen der Erfolgskräfte dagegen stehen im Gegensatz zur Verunreinigung, die eindeutig die Aufrechterhaltung des bestehenden sozialen Systems zum Ziel hat. Um zusammenzufassen: Der Glaube, daß einzelne Menschen eine spirituelle Kraft besitzen, ist nie neutral oder losgelöst

von den dominanten Mustern der Sozialstruktur. Auch wenn es zunächst so aussieht, als ob bestimmte Menschen ganz zufällig mit freiflottierenden spirituellen Kräften ausgestattet wären, so zeigt sich bei näherer Untersuchung doch ein Zusammenhang. Nur dann, wenn das System selbst in ungewöhnlichem Maße unstrukturiert ist, wenn die legitime Autorität unter einer permanenten Herausforderung steht oder wenn die einander bekämpfenden Segmente eines akephalen politischen Systems sich einigen, scheint es spirituelle Kräfte losgelöst von einem formalen sozialen Gefüge zu geben. In solchen Situationen müssen diejenigen, die politische Macht erringen wollen, die Träger unabhängiger spiritueller Kraft auf ihre Seite zu ziehen versuchen. Es besteht also kein Zweifel, daß man sich das soziale System als etwas denkt, das schöpferische und erhaltende Kräfte in sich trägt.

Wir können jetzt versuchen, Unreinheit näher zu bestimmen. Wir gehen davon aus, daß alle spirituellen Kräfte Teil des sozialen Systems sind. Sie drücken es aus und stellen Institutionen bereit, die es in Gang halten. Das bedeutet, daß die Kraft im Universum letztlich mit der Gesellschaft verbunden wird, da alle möglichen Schicksalsveränderungen von Menschen ausgelöst werden, die eine bestimmte soziale Position innehaben. Daneben gibt es jedoch noch andere Gefahren, die ebenfalls beachtet werden müssen, solche, die von Menschen wissentlich oder unwissentlich ausgelöst werden können, die nicht Teil der Psyche sind und die weder durch Initiation erworben noch in einem Lehrgang erlernt werden können. Es handelt sich um die Verunreinigungskräfte, die der Vorstellungsstruktur selbst angehören und die einen symbolischen Bruch dessen, was verbunden sein soll, oder ein symbolisches Zusammenfügen dessen, was getrennt sein soll, bestrafen. Daraus folgt, daß Verunreinigung eine Gefahr ist, die wahrscheinlich nur dort droht, wo die Strukturlinien – seien es die des Kosmos oder die der Gesellschaft – eindeutig definiert sind.

Ein verunreinigender Mensch ist immer im Unrecht. Er hat sich in einen Zustand gebracht, der nicht akzeptiert werden kann, oder einfach eine Linie überschritten, die nicht hätte überschritten werden dürfen. Dieser Schritt bringt andere Menschen in Gefahr. Unreinheit zu verursachen ist – anders als Zauberei und Hexerei – eine Fähigkeit, die Mensch und Tier gemein-

sam haben, denn eine Verunreinigung wird nicht immer nur von Menschen hervorgebracht. Sie kann zwar absichtlich begangen werden, aber die Absicht ist für ihre Wirkung ohne Bedeutung – sie geschieht in der Regel versehentlich.

Genauer kann ich diese ganz spezielle Art von Gefahren nicht definieren. Es sind Kräfte, die nicht bei den Menschen liegen die aber durch menschliches Handeln freigesetzt werden können. Die Kraft, die einen achtlosen Menschen gefährdet, ist ganz offensichtlich eine Kraft, die der Vorstellungsstruktur innewohnt, eine Kraft, mit der sich die Struktur zu schützen sucht.

7. Äußere Begrenzungen

Die Idee der Gesellschaft ist eine Vorstellung mit großer Wirkungskraft. Sie kann von sich aus Menschen kontrollieren oder zum Handeln anregen. Diese Vorstellung besitzt eine Form; sie hat äußere Begrenzungen, Randbereiche und eine innere Struktur. Sie enthält im Innern die Kraft, Konformität zu belohnen und Angriffe abzuwehren. Ihre Randbereiche und unstrukturierten Zonen bergen Energien. Alle den Menschen bekannten Strukturen, Randbereiche und Begrenzungen können als Symbol für die Gesellschaft dienen. Van Gennep zeigt, daß Schwellen den Eintritt in einen neuen Status symbolisieren. Warum trägt der Bräutigam die Braut über die Türschwelle? Weil die Schwelle, der Türbalken und die Pfosten zu einem Gebilde gehören, das im Alltagsleben vorhanden sein muß, damit wir in ein Haus eintreten können. Das vertraute Durchschreiten einer Türöffnung kann zu einem Ausdruck für viele andere Arten des Eintretens werden. Das gleiche gilt für Kreuzungen und Bögen, neue Jahreszeiten, neue Kleider und ähnliches. Nichts aus dem Bereich unserer Erfahrung ist so unbedeutend, daß es nicht in ein Ritual eingehen und eine erhabene Bedeutung erhalten könnte. Je persönlicher und vertrauter der Ursprung eines rituellen Symbols ist, um so wirkungsvoller ist seine Aussage. Je eindeutiger das Symbol aus dem gemeinsamen Fundus der menschlichen Erfahrung stammt, desto weitreichender und gewisser ist seine Aufnahme.

Zur Wiedergabe komplexer sozialer Formen eignet sich die Struktur lebender Organismen besser als Türpfosten und Schwellen. So stellen wir fest, daß in den Opferritualen genau vorgeschrieben ist, welche Art Tier verwendet werden soll – ein junges oder ein altes, ein männliches, weibliches oder ein kastriertes –, und daß diese Vorschriften verschiedene Aspekte

jener Situation bezeichnen, die ein Opfer erforderlich macht. Auch die Art und Weise, in der das Tier geschlachtet werden soll, ist festgelegt. Die Dinka zerschneiden das Tier – auch die Geschlechtsorgane – der Länge nach, wenn mit dem Opfer ein Inzest ungeschehen gemacht werden soll, und sie halbieren es quer, wenn ein Waffenstillstand feierlich begangen wird. Für einige Anlässe ersticken sie es, und für andere trampeln sie es zu Tode. Noch deutlicher sind die symbolischen Handlungen, die am menschlichen Körper vorgenommen werden. Der Körper liefert ein Modell, das für jedes abgegrenzte System herangezogen werden kann. Seine Begrenzungen können für alle möglichen Begrenzungen stehen, die bedroht oder unsicher sind. Der Körper ist eine komplexe Struktur. Die Funktionen seiner verschiedenen Teile und ihre Beziehungen zueinander bieten anderen komplexen Strukturen eine Fülle von Symbolmöglichkeiten. Es ist ausgeschlossen, daß wir Rituale interpretieren können, in denen Exkremente, Muttermilch, Speichel und Ähnliches eine Rolle spielen, wenn wir den Körper nicht als ein Symbol für die Gesellschaft begreifen oder übersehen, daß die Kräfte und Gefahren, die es in der Sozialstruktur geben soll, im kleinen auch durch den Körper ausgedrückt werden können. Es leuchtet allgemein ein, daß der Körper eines Opferochsen als Aufriß einer sozialen Situation benutzt werden kann. Wollen wir jedoch Rituale, die mit dem menschlichen Körper zu tun haben, genauso interpretieren, greift die psychologische Tradition ein und bringt uns von der sozialen zurück zu einer individuellen Betrachtungsweise. Öffentliche Rituale mögen öffentliche Belange ausdrücken, wenn sie unbelebte Türpfosten oder Tieropfer benutzen; öffentliche Rituale dagegen, die am menschlichen Körper ausgeführt werden, gelten als Ausdruck persönlicher und privater Belange. Dieses Überwechseln zu einer anderen Interpretation dann, wenn die Rituale am menschlichen Fleisch vorgenommen werden, ist in keiner Weise gerechtfertigt. Soviel ich weiß, ist dieser Sachverhalt nie methodisch dargelegt worden. Die Verfechter dieser Vorgehensweise stützen sich ausschließlich auf nicht weiter hinterfragte Annahmen, die auf der großen Ähnlichkeit zwischen bestimmten rituellen Formen und dem Verhalten psychopathischer Individuen fußen. Man nimmt an, daß primitive Kulturen in gewisser Hinsicht den infantilen Stadien in der Entwicklung der

menschlichen Psyche entsprechen. Folglich werden derartige Riten so interpretiert, als stünden hinter ihnen die gleichen Fragen, die das Denken von psychisch Kranken oder Kindern beschäftigen.

Ich möchte zwei moderne Untersuchungen als Beispiel dafür anführen, wie primitive Kulturen zur Untermauerung psychologischer Argumentationen benutzt werden. Beide gehören zu einer langen Reihe ähnlicher Erörterungen, und beide sind, weil die Beziehung zwischen Kultur und individueller Psyche nicht deutlich gemacht wird, irreführend.

Bettelheims *Buch Die symbolischen Wunden* (1955, dt. 1982) ist in der Hauptsache eine Interpretation von Beschneidungs- und Initiationsriten. Der Autor versucht, die genau festgesetzten Rituale der Australier und Afrikaner zur Erhellung psychologischer Phänomene zu benutzen. Es geht ihm insbesondere um den Nachweis, daß die Psychoanalytiker den Neid weiblicher Kinder auf das männliche Geschlecht überbetont und die Bedeutung des Neids männlicher Kinder auf das weibliche Geschlecht übersehen haben. Diese Erkenntnis kam ihm ursprünglich bei der Beobachtung von Gruppen schizophrener Kinder, die kurz vor der Adoleszenz standen. Höchstwahrscheinlich ist der Gedanke zutreffend und wichtig. Ich möchte seine Erkenntnisse auf dem Gebiet der Schizophrenie auch keineswegs kritisieren. Wenn er jedoch argumentiert, daß Rituale, die ausdrücklich darauf angelegt sind, genitale Blutungen bei Männern hervorzurufen, den Neid der Männer auf die weiblichen Reproduktionsprozesse ausdrücken sollen, muß der Ethnologe einwenden, daß das eine unzureichende Interpretation eines öffentlichen Ritus ist. Sie ist deswegen unzureichend, weil sie rein beschreibend ist. Was in das menschliche Fleisch geschnitten wird, ist ein Bild der Gesellschaft. Und bei den von ihm angeführten Stämmen der Murngin und Arunta, die in Hälften und Sektionen unterteilt sind, geht es in den öffentlichen Riten wahrscheinlich eher darum, ein Symbol zu schaffen, das die Symmetrie der beiden Hälften der Gesellschaft ausdrückt.

Die zweite Untersuchung stammt von Norman Brown, dem es in seinem Buch *Life against Death* (1959) um den expliziten Vergleich zwischen der Kultur des „archaischen Menschen“ unserer eigenen Kultur geht, und zwar unter dem Gesichts-

punkt der infantilen und neurotischen Phantasien, die sie auszudrücken scheinen. Die Annahmen beider Autoren über primitive Kulturen gehen auf Roheim (1925) zurück: die primitive Kultur ist autoplastisch, unsere Kultur ist alloplastisch. Der Primitive versucht, seine Wünsche durch Manipulationen an sich selbst zu verwirklichen. Er nimmt rituelle Eingriffe an seinem eigenen Körper vor, um die Fruchtbarkeit der Natur, die Unterordnung der Frauen oder Jagderfolge zu erzielen. In der modernen Kultur versuchen wir, unsere Wünsche zu verwirklichen, indem wir direkt auf die äußere Umwelt einwirken, und erzielen damit jene eindrucksvollen technischen Resultate, die die beiden Arten von Kulturen am augenfälligsten voneinander unterscheiden. Bettelheim übernimmt diese Unterscheidung in rituell und technisch ausgerichtete Zivilisationen, nimmt jedoch an, daß die primitive Kultur von inadäquaten, unreifen Persönlichkeiten hervorgebracht wird, und glaubt sogar, daß die psychologische Rückständigkeit des Wilden für seine geringen technischen Errungenschaften verantwortlich ist.

Hier könnte man sogar vermuten, daß, wenn die Naturvölker so komplexe Persönlichkeitsstrukturen wie der moderne Mensch hätten, wenn ihre Abwehrmechanismen so kompliziert und ihr Bewußtsein so subtil und anspruchsvoll, wenn das dynamische Wechselspiel zwischen Ich, Über-Ich und Es ebenso kompliziert und wenn ihr Ich so gut geeignet wären, der äußeren Realität zu begegnen und sie zu verändern – dann hätten sie so komplexe Gesellschaften wie die unsere entwickelt, wenn auch wahrscheinlich andere. Ihre Gesellschaften sind jedoch klein geblieben und verhältnismäßig unwirksam in der Auseinandersetzung mit der äußeren Umgebung. Vielleicht ist einer der Gründe dafür ihre Neigung, Probleme eher durch autoplastische als durch alloplastische Manipulationen zu lösen; das heißt, indem sie ihre Körper oder ihr Verhalten anstelle der physischen Umgebung verändern (1982, S. 61).

Wir wollen hier noch einmal, wie so viele Ethnologen zuvor, nachdrücklich darauf hinweisen, daß es keinen Grund für die Annahme gibt, daß die primitive Kultur als solche das Produkt eines primitiven Menschentypus ist, dessen Persönlichkeit mit der von Kleinkindern oder Neurotikern zu vergleichen wäre. Und wir wollen die Psychologen auffordern, die Schlüsse zu nennen, auf denen eine solche Hypothese beruht. Der gesamten Argumentation liegt die Annahme zugrunde, daß die Probleme, die die Rituale lösen sollen, persönliche psychologi-

sche Probleme seien. Bettelheim fährt in der Tat so fort, daß er den primitiven Ritualisten mit einem Kind vergleicht, das sich selbst auf den Kopf schlägt, wenn es frustriert ist. Diese Annahme liegt seinem ganzen Buch zugrunde. Auch Brown geht von ihr aus, aber seine Überlegungen sind etwas subtiler. Er nimmt nicht an, daß der primitive Zustand der Kultur durch individuelle, persönliche Züge verursacht sei: er berücksichtigt ganz richtig die Auswirkung der kulturellen Konditionierung auf die individuelle Persönlichkeit. Anschließend jedoch behandelt er die Gesamtkultur so, als ob sie in ihrer Totalität mit einem Kleinkind oder einem zurückgebliebenen Erwachsenen verglichen werden könnte. Die primitive Kultur nimmt zur Körpermagie Zuflucht, um ihre Wünsche zu verwirklichen. Sie befindet sich in einem Stadium der kulturellen Evolution, das dem der infantilen Analerotik vergleichbar ist. Seine Maxime lautet:

die infantile Sexualität ist die autoplastische Kompensation für den Verlust des Anderen; die Sublimierung ist die alloplastische Kompensation für den Verlust des Ich (S. 170).

Davon ausgehend sagt er, daß die „archaische“ Kultur das gleiche Ziel wie die kindliche Sexualität habe, nämlich Flucht vor den harten Realitäten des Verlusts, der Trennung und des Todes. Epigramme sind nun einmal nicht eindeutig. Auch diesen Ansatz würde ich gerne einmal ausführlicher dargestellt sehen. Brown behandelt das Thema nur kurz. Er schreibt:

Der archaische Mensch ist hauptsächlich mit dem Kastrationskomplex, dem Inzesttabu und der Entsexualisierung des Penis befaßt, d.h. mit der Übertragung der genitalen Impulse auf jene zielgehemmte Libido, die den Verwandtschaftssystemen zugrundeliegt, in die das archaische Leben eingebettet ist. Der geringe Grad der Sublimierung, der dem geringen Stand der Technologie entspricht, bedeutet aufgrund unserer vorausgegangenen Definitionen ein schwächeres Ich, ein Ich, das seine prägenitalen Impulse noch nicht (durch Negierung) überwunden hat. Daher drückt sich das gesamte phantastische Wunschdenken des kindlichen Narzißmus in unsublimierter Form aus, so daß der archaische Mensch den magischen Körper der Kindheit beibehält (S. 298f.).

Diese Phantasien gehen davon aus, daß der Körper selbst den Wunsch des Kindes nach unaufhörlichem, immer neuem Genuß füllen kann. Sie sind eine Flucht vor den Realitäten, eine Weigerung, Verlust, Trennung und Tod ins Auge zu sehen. Das

Ich entwickelt sich, indem es diese Phantasien sublimiert. Es kaschiert den Körper, bestreitet, daß die Exkremente etwas Magisches an sich hätten und stellt sich damit den Realitäten. Der Sublimierungsprozeß setzt statt dessen jedoch andere irrealer Ziele und Zwecke, indem er dem Ich neue scheinbare Fluchtmöglichkeiten vor Verlust, Trennung und Tod bereitstellt. So jedenfalls verstehe ich den Strang der Argumentation. Je größer das Material ist, das eine entwickelte Technologie zwischen uns und die Befriedigung unserer kindlichen Wünsche schiebt, desto intensiver ist die Sublimierung. Der umgekehrte Schluß scheint jedoch problematisch. Können wir behaupten, daß dort, wo die materielle Grundlage einer Zivilisation geringer entwickelt ist, eine geringere Sublimierung stattgefunden hat? Welche tatsächlichen Bezugspunkte gibt es zwischen der kindlichen Phantasie und einer primitiven Kultur, die auf einer primitiven Technologie beruht? Auf welche Weise impliziert ein geringer Stand der Technologie „ein Ich, das seine prägenitalen Impulse noch nicht (durch Negierung) überwunden hat“? In welcher Hinsicht ist eine Kultur sublimierter als eine andere? Hier handelt es sich offensichtlich um fachgebundene Probleme, bei denen der Ethnologe nicht mitreden kann. Aber zu zwei Punkten sollte er Stellung nehmen. Einmal zu der Frage, ob man tatsächlich davon sprechen kann, daß den Exkrementen in den Phantasien primitiver Kulturen eine magische Bedeutung zugemessen wird. Sie ist mit Sicherheit zu verneinen. Zum anderen zu der Frage, ob primitive Kulturen die Flucht vor der Realität suchen. Stimmt es, daß sie ihre wie immer geartete Magie dazu benutzen, um Mißerfolge in externen Tätigkeitsbereichen zu kompensieren? Auch diese Frage ist zu verneinen. Wenden wir uns zunächst dem Problem der magischen Bedeutung der Exkremente zu. Die Informationen sind entstellend. Was über die relative Betonung des Körpers im Unterschied zu anderen symbolischen Themen einerseits und über die positiven oder negativen Einstellungen gegenüber körperlichen Ausscheidungen im Ritual andererseits gesagt wird, trifft so nicht zu.

Gehen wir zuerst auf den letzten Punkt ein: der Umgang mit Exkrementen und anderen körperlichen Ausscheidungen in primitiven Kulturen stimmt für gewöhnlich nicht mit den Themen der erotischen Phantasie von Kindern überein. Es ist kei-

neswegs so, daß Exkreme[n]te usw. als Mittel der Befriedigung gesehen würden; der Umgang mit ihnen wird im Gegenteil gemeinhin verdammt. Es ist keineswegs so, daß die den Grenzbereichen des Körpers innewohnende Kraft als Instrument der Wünsche angesehen wird; sie wird im Gegenteil zumeist gemieden. Es gibt vor allem zwei Gründe dafür, warum eine oberflächliche Lektüre ethnographischer Berichte einen falschen Eindruck vermittelt. Der eine liegt beim Informanten und der andere beim Beobachter.

Man sagt, daß Zauberer Körperausscheidungen benutzen, wenn sie ihre schändlichen Wünsche zu verwirklichen trachten. So gesehen ist es wohl richtig, daß die magische Behandlung von Exkrementen den Wünschen dessen dient, der diese Magie einsetzt; doch die Informationen über Zauberei stammen zumeist von Leuten, die sich als Opfer sehen. Es ist nicht schwer, von vermeintlichen Opfern lebhaft[e] Schilderungen der *materia medica* zu erhalten, wohingegen an Listen von Zaubersprüchen aus dem Mund anerkannter Zauberer schon sehr viel schwerer zu kommen ist. Wenn Informanten vermuten, daß andere Menschen Körperausscheidungen unrechtmäßigerweise gegen sie einsetzen, bedeutet das noch lange nicht, daß sie meinen, sie könnten sie auch für ihre eigenen Zwecke benutzen. So läßt eine Art optischer Täuschung der positiven Seite etwas zuschlagen, was eigentlich auf der negativen Seite zu verzeichnen wäre.

Der Beobachter neigt ebenfalls dazu, das Ausmaß, in dem primitive Kulturen Körperausscheidungen auf positiv magische Weise benutzen, zu übertreiben. Aus verschiedenen, den Psychologen am besten bekannten Gründen scheint jeder Hinweis auf eine magische Behandlung von Exkrementen dem Leser ins Auge zu springen und seine Aufmerksamkeit zu fesseln. Damit wird eine zusätzliche Entstellung herbeigeführt. Die Folge ist, daß die ganze Reichhaltigkeit und Breite der Symbole oft übersehen oder einigen wenigen skatologischen Prinzipien zugeordnet wird. Ein Beispiel hierfür wäre die Art und Weise, in der Brown den Trickster-Mythos der Winnebago, der im fünften Kapitel vorgestellt wurde, erörtert. Anale Bezüge tauchen nur in zwei oder drei der zahlreichen Abenteuer des Tricksters auf. Ich habe eine dieser Passagen – die, in der Trickster seinen After als selbständige Person zu behandeln

versucht – angeführt. Browns Interpretation des Mythos weicht von meiner so weit ab, daß ich zunächst fälschlicherweise glaubte, er hätte in seiner Belesenheit auf eine noch ältere Quelle als Radin zurückgegriffen:

Den Trickster der primitiven Mythologien kennzeichnet eine unsublimierte und unverhohlene Analität.

Nach Brown kann der Trickster der Winnebago, dem er zugleich die Rolle eines großen Kulturheroen zuweist, „in einer unflätigen Posse mit Hilfe von Exkrementen, Schlamm und Lehm die Welt schaffen“. Als Beleg führt er eine Episode aus dem Mythos an, in der Trickster allen Warnungen zum Trotz eine bestimmte Knolle ißt, worauf ihn Blähungen befallen, deren Entladungen ihn höher und höher heben. Er bittet die Menschen, ihn festzuhalten, doch als Dank für ihren Hilfeversuch zerstreut er sie mit der letzten, endgültigen Eruption in alle Richtungen. In der Fassung, die Radin berichtet, sucht man vergeblich nach einem Hinweis darauf, daß Tricksters Entleerung in irgendeiner Weise kreativ wäre. Sie ist eher destruktiv. Aus Radins Index und Einleitung ist zu entnehmen, daß Trickster nicht die Welt schuf und in keinerlei Hinsicht als Kulturheros wirkte. Für Radin ist die Aussage der angeführten Episode eine durch und durch negative. Er sieht sie als konsistenten Teil der übergreifenden Thematik, die Tricksters allmähliche Entwicklung zu einem sozialen Wesen verfolgt. Soviel zu der Tendenz, dem Umgang mit Exkrementen in primitiven Kulturen eine zu große magische Bedeutung beizulegen. Die nächste Frage, die der Vergleich von kulturellen Praktiken und Analerotik aufwirft, ist die, in welchem Sinne man davon sprechen kann, daß primitive Kulturen der realen Erfahrung von Trennung und Verlust zu entkommen suchen. Versuchen sie, die Einheit von Leben und Tod zu ignorieren? Mein Eindruck ist im Gegenteil der, daß gerade die Rituale, die am nachdrücklichsten den Ausscheidungen eine Kraft zusprechen, die größten Anstrengungen unternehmen, der physischen Vollständigkeit der Realität gerecht zu werden. Die Entwicklung eindeutiger Körpersymbole in einer Kultur deutet keineswegs darauf hin, daß sie Körpermagie als eine Fluchtmöglichkeit benutzt. Der Einsatz dieser Symbole kann vielmehr als der Versuch verstanden werden, sich der Erfahrung mit ihren unvermeidlichen Schmerzen und Verlusten zu stellen und, wie

ich im letzten Kapitel zeigen werde, eine Antwort auf die großen Seinsfragen zu finden. Hier, im Zusammenhang mit der Frage des Vergleichs von primitiver Kultur und kindlicher Psychologie, nur so viel: auch wenn das ethnographische Material Belege dafür liefert, daß dem Schmutz in primitiven Kulturen eine schöpferische Kraft zugeschrieben wird, ist es nicht möglich, diese von der Kultur getroffenen Bewertungen den Phantasien der kindlichen Sexualität gleichzusetzen.

Um die beiden Einstellungen korrigieren zu können, die in diesem Zusammenhang immer wieder auftauchen, sollten wir sorgfältig die Zusammenhänge klassifizieren, in denen Körperausscheidungen eine Kraft zugeschrieben wird. Sie können, wenn sie in einem rituellen Zusammenhang von Menschen verwendet werden, denen ein segensreicher Einfluß nachgesagt wird, Gutes bewirken. In der hebräischen Religion wurde Blut als die Quelle des Lebens betrachtet und durfte außer bei den heiligen Opferhandlungen nicht berührt werden. Manche Völker glauben, daß der Speichel von Personen in wichtigen Positionen Segen bringt. Zuweilen werden der Leiche eines Regenten Substanzen entnommen, mit denen der königliche Nachfolger gesalbt wird. So werden zum Beispiel aus der verwesenen Leiche der vorausgegangenen Lovedu-Königin in den Drakensbergen Salben hergestellt, die die neue Königin dazu befähigen, das Wetter zu kontrollieren (Krige 1943, S. 273f.). Es gibt unzählige weitere Beispiele. Sie veranschaulichen noch einmal das Thema des letzten Kapitels, indem sie zeigen, in welcher Weise der sozialen oder religiösen Struktur Kräfte beigelegt werden, mit denen sie sich selbst schützen kann. Das gleiche gilt, wenn Körperausscheidungen rituell eingesetzt werden, um Schaden zu verursachen. Diese Art der Verwendung kann den Inhabern von Schlüsselstellungen zugeschrieben werden, die damit die Struktur verteidigen, Zaubern, die ihre Position innerhalb der Struktur mißbrauchen, oder Außenseitern, die die schwachen Stellen in der Struktur mit Knochenstückchen und anderen Dingen bewerfen.

Wenden wir uns jetzt aber der zentralen Frage zu. Warum sind Körperausscheidungen Symbole für Gefahren und Kräfte. Warum glaubt man, daß sich Zauberer durch Blutvergießen, Inzest oder Anthropophagie für eine Initiation qualifizieren? Warum sollen ihre Künste nach einer Initiation hauptsächlich darin

bestehen, mit Kräften umgehen zu können, die in den Randbereichen des menschlichen Körpers angesiedelt werden? Warum meint man, daß gerade den Randbereichen des Körpers besondere Kräfte und Gefahren innewohnen?

Zunächst einmal können wir die Ansicht ausscheiden, daß öffentliche Rituale allgemeine kindliche Phantasien ausdrücken. Diese erotischen Wünsche, die das Kleinkind mit Hilfe seines Körpers phantasmatisch befriedigt, sind vermutlich allen Menschen gemein. Folglich sind die Körpersymbole Teil des allgemeinen Fundus an Symbolen und infolge der Erfahrung des Individuums zutiefst gefühlsbeladen. Die Rituale machen jedoch nur selektiv von diesem gemeinsamen Symbolfundus Gebrauch. Die einen greifen auf das eine und andere auf etwas anderes zurück. Die Psychologie ist ihrem Wesen nach nicht in der Lage, kulturell bedingte Unterschiede zu erklären.

Zweitens sind alle Randbereiche gefährlich. Veränderungen dieser Bereiche wirken sich auf die Gestalt der zugrundeliegenden Erfahrung aus. Jede Vorstellungsstruktur ist an ihren Rändern verletzlich. Wie zu erwarten, sind die Körperöffnungen Symbole für besonders verletzbare Stellen. Das, was aus ihnen hervortritt, ist marginale Materie der offenkundigsten Art. Speichel, Blut, Milch, Urin, Stuhl oder Tränen haben durch ihr Hervortreten bereits die Begrenzungen des Körpers überschritten. Das gleiche gilt für Dinge, die vom Körper abgetrennt oder abgesondert werden: Haut, Nägel, abgeschnittene Haare und Schweiß. Es ist falsch, die Randzonen des Körpers losgelöst von allen anderen Randzonen zu behandeln. Es gibt keinen Grund, der Einstellung des Individuums zu seinen körperlichen und emotionalen Erfahrungen irgendeinen Vorrang vor seinen kulturellen und sozialen Erfahrungen einzuräumen. Hier liegt der Schlüssel, mit dem sich erklären läßt, warum die Rituale rund um die Erde ganz verschiedene Aspekte des Körpers heranziehen. In einigen gilt die Verunreinigung durch Menstruationsblut als tödliche Gefahr, in anderen fürchtet man sie überhaupt nicht (siehe Kapitel 9). In einigen wirkt sich die Verunreinigung durch einen Todesfall auf das tägliche Leben aus, in anderen überhaupt nicht. In einigen sind Ausscheidungen gefährlich, in anderen lacht man darüber. In Indien sind gekochte Nahrung und Speichel Träger von Verunreinigung, die Buschmänner dagegen sammeln die Melonensamen, die sie

schon einmal im Mund hatten, um sie später zu rösten und zu essen (Marshall-Thomas 1959, S. 44).

Jede Kultur hat ihre je besonderen Risiken und Probleme. Welche der körperlichen Randzonen in ihren Glaubensanschauungen Kraft zugeschrieben wird, hängt davon ab, welche Situation der Körper gerade wiedergeben soll. Offenbar können sich unsere verborgensten Ängste und Wünsche mit großer Beredtheit Ausdruck verschaffen. Um die körperliche Verunreinigung zu verstehen, sollten wir, ausgehend von den bekannten gesellschaftlichen Gefahren, die bekannten Motive aus dem Körperbereich ansehen und dann festzustellen versuchen, welche Entsprechungen es gibt.

Die Psychologen, die verzweifelt alles Verhalten auf die zwanghafte Beschäftigung des Individuums mit seinem Körper reduzieren, bleiben damit nur bei ihrem Leisten.

Es gibt die spöttische Bemerkung gegen die Psychoanalyse, daß das Unbewußte in jedem konvexen Gegenstand einen Penis und in jedem konkaven eine Vagina oder einen Anus sieht. Ich finde diesen Satz sehr treffend (Ferenczi, *Sex in Psychoanalysis*, S. 227, zitiert bei Brown).

Es ist die Pflicht jedes Handwerkers, bei seinem Leisten zu bleiben. Die Soziologen haben die Pflicht, dieser Form von Reduktionismus ihre eigene entgegenzuhalten. Ebenso wie man sagen kann, daß alles ein Symbol für den Körper ist, kann man auch (und nicht zuletzt deswegen) sagen, daß der Körper ein Symbol für alles andere ist. Die Existenz dieser Symbole mit ihren vielen übereinandergelegten inneren Bedeutungsschichten, die letztlich auf die Erfahrung des Ich mit seinem Körper zurückführen, berechtigen den Soziologen zu dem Versuch, in die andere Richtung zu arbeiten, um einige der Schichten freizulegen, die einen Einblick in die gesellschaftliche Erfahrung des Individuums geben.

Wenn analerotische Phänomene auf der kulturellen Ebene erscheinen, dürfen wir nicht unterstellen, daß alle Mitglieder dieser Kultur Analerotiker sind. Wir müssen uns umsehen und herausfinden, was dazu geführt hat, daß die Analogie zwischen den Formen der Kultur und der Analerotik angemessen erscheint. Das Vorgehen gleicht auf bescheidene Weise Freuds Untersuchung von Witzen. Freud versuchte, eine Verbindung zwischen der sprachlichen Form und dem aus ihr gezogenen Vergnügen herzustellen, und machte sich daher die Mühe, die

Interpretation von Witzen auf einige wenige allgemeine Regeln zurückzuführen. Ein Komödienautor könnte diese Regeln nie dazu benutzen, Witze zu erfinden; uns jedoch helfen sie, einige der Zusammenhänge zwischen dem Lachen, dem Unbewußten und der Struktur von Geschichten zu erkennen. Die Anlehnung an Freuds Arbeit bietet sich deswegen an, weil die Verunreinigung als eine invertierte Form von Humor angesehen werden kann. Sie ist kein Witz, weil sie nichts Belustigendes an sich hat. Aber die Struktur ihrer Symbole baut ebenso wie die Struktur von Witzen auf Vergleichen und Doppeldeutigkeiten auf.

Man sollte vier Arten der sozialen Verunreinigung unterscheiden. Erstens die Gefahr, die die äußeren Begrenzungen bedroht; zweitens die Gefahr, die durch das Überschreiten innerer Trennlinien des Systems ausgelöst wird; drittens die Gefahr, die die Randbereiche der Trennlinien umgibt. Die vierte Gefahr kommt aus dem inneren Widerspruch, der entsteht, wenn einige der Grundpostulate von anderen Grundpostulaten in Frage gestellt werden, so daß sich das System an bestimmten Punkten selbst zu bekämpfen scheint. In diesem Kapitel zeige ich, wie dieser unkomische Witz die Symbole der Körpergrenzen verwendet, um einer Gefahr für die Grenzen der Gemeinschaft Ausdruck zu verleihen.

Die Rituale der Coorg (Srinivas) vermitteln den Eindruck, daß diese Menschen von der Angst besessen sind, gefährliche Unreinheiten könnten in ihr System eindringen. Sie behandeln den Körper wie eine belagerte Stadt, in der jeder Ein- und Ausgang gegen Spione und Verräter bewacht wird. Alles, was einmal den Körper verlassen hat, darf ihm nicht wieder zugeführt werden und unterliegt strikter Meidung. Die gefährlichste Verunreinigung droht von Dingen, die nach einer Absonderung noch einmal aufgenommen werden. Ein kleiner Mythos, der in anderen Zusammenhängen trivial wirken mag, erhellt ihr Verhalten und ihr Denksystem in einem Maße, daß es der Ethnograph für erforderlich hielt, ihn drei- oder viermal anzuführen. Eine Göttin übertraf ihre beiden Brüder in jedem Wettstreit an Stärke und Klugheit. Da vom Ausgang dieser Kämpfe abhing, wer künftig herrschen sollte, beschlossen die Brüder, sie durch eine List zu besiegen. Sie brachten sie dazu, die Betelnuß, die sie gerade kaute, aus dem Mund zu nehmen, um

zu sehen, ob sie röter als die ihrer Brüder war, und sie dann wieder zurückzustecken. Sobald sie bemerkte, daß sie etwas gekaut hatte, was schon vorher einmal in ihrem Mund gewesen und deshalb durch ihren Speichel unrein geworden war, erkannte sie – wenn auch weinend und klagend – ihre Niederlage uneingeschränkt ein. Der Fehler machte alle ihre früheren Siege ungültig und begründete die rechtmäßige Vorherrschaft ihrer Brüder über sie für immer.

Die Coorg sind Teil des hinduistischen Kastensystems. Sie stellen keine außergewöhnliche oder abweichende Gruppe im hinduistischen Indien dar (Dumont und Pocock 1959). Sie definieren Status nach dem Grad von Reinheit und Unreinheit, ganz so, wie es auch alle anderen Kasten tun. Die niedrigsten Kasten sind die unreinsten. Sie ermöglichen es durch ihre demütigen Dienstleistungen, daß sich die höheren Kasten von körperlichen Unreinheiten freihalten können. Sie waschen die Wäsche, schneiden die Haare, kleiden Leichen an und so weiter. Das gesamte System gleicht einem arbeitsteiligen Körper, dessen Kopf das Denken und Beten übernimmt, während den verachtetsten Teilen die Beseitigung des Abfalls zufällt. Jede Subkasten-Gemeinschaft in einer bestimmten Region ist sich der relativen Stellung bewußt, die sie auf der Skala der Reinheit einnimmt. Aus der Sicht von Ego ist das System der Kastenreinheit nach oben hin strukturiert. Die über ihm Stehenden sind reiner. Alle Positionen unter ihm, wie sehr sie sich auch immer in ihren Beziehungen untereinander unterscheiden mögen, sind für es verunreinigend. So liegt für jedes Ego innerhalb des Systems die bedrohende Strukturlosigkeit, gegen die Barrieren errichtet werden müssen, unterhalb von ihm. Der traurige Witz mit dem Thema Verunreinigung durch körperliche Funktionen symbolisiert den Abstieg in der Kastenstruktur für alle, die Kontakt mit Fäzes, Blut und Leichen haben.

Die Coorg teilen diese Furcht vor dem Außer- und Unterhalb-liegenden mit anderen Kasten. Da sie aber in einer abgeschiedenen Bergregion lebten, waren sie auch eine isolierte Gemeinschaft, die nur gelegentliche und kontrollierbare Kontakte mit der übrigen Welt hatte. Für sie ist das Modell der Aus- und Eingänge des menschlichen Körpers ein doppelt geeigneter symbolischer Brennpunkt für die Ängste, die sie als Minderheit um ihren Status in der übergreifenden Gesellschaft haben. Mir

geht es hier um den Nachweis, daß das gesellschaftliche Gegenstück zu den Ritualen, in denen eine Besorgnis um die Körperöffnungen zum Ausdruck kommt, die Sorge um den Schutz der politischen und kulturellen Einheit einer Minderheit ist. Die Israeliten waren ihre ganze Geschichte hindurch eine hart bedrängte Minorität. Ihre Glaubensanschauungen besagen, daß alle körperlichen Ausscheidungen – Blut, Eiter, Exkrementen, Samen usw. – verunreinigend sind. Ihre Sorge um die Integrität, um die Einheit und Reinheit des physischen Körpers wäre ein angemessener Ausdruck für die bedrohten Grenzen ihres politischen Gemeinwesens.

Das hinduistische Kastensystem schließt zwar alle Minderheiten ein, aber jede von ihnen als eine distinkte kulturelle Untereinheit. Die Subkasten an einem bestimmten Ort bilden mit großer Wahrscheinlichkeit Minderheiten. Je reiner und höher ihr Kastenstatus ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß sie in der Minderheit sind. Daher drückt der Abscheu vor der Berührung von Leichen und Exkrementen nicht nur die Stellung der Kaste im Gesamtsystem aus. Die Besorgnis um die körperlichen Randbereiche ist ein Ausdruck für die Gefahr, die dem Bestand der Gruppe droht.

Daß die soziologische Betrachtung der Kastenverunreinigung sehr viel überzeugender ist als die psychoanalytische, wird deutlich, wenn wir die private Einstellung des Inders zur Defäkation betrachten. Wir wissen, daß das Berühren von Exkrementen im rituellen Bereich Verunreinigung nach sich zieht und daß die Latrinereiniger auf der untersten Stufe der Kastenhierarchie stehen. Würde dieses Reinheitsgebot individuelle Ängste ausdrücken, müßten wir erwarten, daß der Defäkationsakt kontrolliert und im Verborgenen geschieht. Es ist daher ein ziemlicher Schock, wenn man liest, daß ihre normale Einstellung lässige Nichtbeachtung ist, und zwar in einem Ausmaß, daß Gehwege, Veranden und öffentliche Plätze mit Exkrementen geradezu übersät sind, bis der Sweeper kommt.

Die Inder entleeren sich überall. Vor allem entleeren sie sich entlang der Bahngleise. Aber sie entleeren sich auch an den Stränden; sie entleeren sich auf den Straßen; sie suchen nie nach einem schützenden Ort ... über diese hockenden Gestalten, die beim Besucher binnen kurzem einen so nachhaltigen und emblematischen Eindruck wie Rodins Denker hinterlassen, wird nie gesprochen. Niemand schreibt über sie; in Romanen und

Geschichten kommen sie nicht vor; in Spiel- und Dokumentarfilmen tauchen sie nicht auf. Diese Tatsache könnte aus der verständlichen Neigung zum Verschönern herrühren. Tatsächlich aber ist es so, daß die Inder diese hockenden Menschen gar nicht sehen und sogar ganz ernsthaft bestreiten mögen, daß es sie überhaupt gibt (Naipaul 1964, Kap. 3).

Statt von oraler oder analer Erotik zu sprechen, ist es überzeugender, die Kastenverunreinigung genau als das zu begreifen, was sie zu sein behauptet. Sie ist ein symbolisches System, das auf dem Bild des Körpers beruht und dessen Hauptanliegen es ist, eine soziale Hierarchie zu ordnen.

Das indische Beispiel eignet sich zur Beantwortung der Frage, warum Speichel und Geschlechtssekrete mehr verunreinigen als Tränen. Wenn ich gierig seine Tränen trinken kann, schrieb Jean Genet, warum dann nicht auch den klaren Tropfen an seiner Nasenspitze? Darauf können wir folgendes antworten: Zunächst ist das Nasensekret nicht so klar wie Tränen. Es ist eher dem Sirup als dem Wasser vergleichbar. Trübe, dickflüssige Absonderungen des Auges eignen sich für poetische Betrachtungen ebensowenig wie Nasenschleim. Klare, strömende Tränen hingegen sind ganz eindeutig der Gegenstand vieler romantischer Dichtungen: sie verunreinigen nicht. Das liegt teilweise daran, daß Tränen von vornherein ganz natürlich mit der Symbolik des Waschens in Zusammenhang gebracht werden. Tränen gleichen fließendem Wasser. Sie reinigen, säubern und baden das Auge, wie könnten sie also verunreinigen? Noch wichtiger jedoch ist, daß Tränen nicht zu den körperlichen Funktionen der Verdauung und Zeugung in Beziehung gesetzt werden. Deshalb sind sie sehr viel weniger dazu geeignet, soziale Beziehungen und soziale Prozesse zu symbolisieren. Das wird deutlich, wenn wir die Kastenstruktur näher ansehen. Da die Stellung in der Reinheitshierarchie biologisch weitergegeben wird, kommt dem sexuellen Verhalten eine große Bedeutung für die Erhaltung der Kastenreinheit zu. Die Sexualität steht daher in der Frage der Grenzverunreinigung bei den höheren Kasten ganz besonders im Vordergrund. Die Kastenzugehörigkeit eines Menschen wird durch die Mutter bestimmt. Selbst wenn eine Frau in eine höhere Kaste eingeheiratet hat, werden die Kinder ihrer Kaste zugerechnet. Frauen sind daher die Pforten, durch die man in eine Kaste gelangt. Die Reinheit der Frauen wird sorgfältig geschützt, und eine Frau, von der bekannt wird, daß

sie Geschlechtsverkehr mit einem Mann aus einer niedrigeren Kaste gehabt hat, wird brutal bestraft. Auf der sexuellen Reinheit der Männer lastet keine vergleichbare Verantwortung. Folglich wiegt die Promiskuität eines Mannes nicht so schwer. Bereits ein rituelles Bad genügt, um einen Mann vom sexuellen Kontakt mit einer Frau aus einer niederen Kaste zu säubern. Sein Geschlechtsleben ist dennoch nicht völlig frei von der Sorge um seinen Körper und dessen Grenzen. Dem Samen wohnt, wie die Hindus glauben, eine heilige Substanz inne, die nicht vergeudet werden sollte. In einem aufschlußreichen Aufsatz über die Reinheit der Frauen in Indien schreibt Yalman (1963):

Auch wenn es die Frauen sind, die die Kastenreinheit bewahren müssen, und Männern eine viel größere Freiheit zugestanden werden mag, so ist es natürlich doch besser für die Männer, die heilige Substanz, die in ihrem Samen enthalten ist, nicht zu vergeuden. Wie allgemein bekannt ist, wird ihnen dringend geraten, nicht nur die Frauen niederer Kasten, sondern die Frauen überhaupt zu meiden (Carstairs 1956, 1957; Gough 1956). Denn der Verlust von Samen bedeutet den Verlust dieses potenten Stoffes ... Am besten ist es, überhaupt nie mit Frauen zu schlafen.

Sowohl die männliche als auch die weibliche Körperbeschaffenheit legen den Vergleich mit einem Gefäß nahe, dessen lebenspendende Säfte nicht vergossen oder vermischt werden sollen. Frauen werden auch ganz wörtlich als Öffnungen gesehen, durch die dem reinen Inhalt etwas Schädliches zugeführt werden kann. Männer werden als Poren verstanden, durch die der wertvolle Stoff austreten oder verlorengehen kann, wodurch das gesamte System geschwächt wird.

Sexuelle Vergehen werden häufig mit verschiedenen moralischen Maßstäben gemessen. In einem patrilinearen Abstammungssystem führt der Eintritt in die Gruppe über die Ehefrauen. Damit nehmen sie eine Stellung ein, die der von Schwestern in einer Hindu-Kaste vergleichbar ist. Folglich bezieht sich die Symbolik vom unvollkommenen Gefäß in einem viel größeren Maße auf die Frauen als auf die Männer.

Wenn wir den rituellen Schutz von Körperöffnungen als ein Symbol für das soziale Interesse an Aus- und Eingängen behandeln, gewinnt die Reinheit gekochter Nahrung an Bedeutung. Ich zitiere einen Abschnitt zu der Frage, inwieweit gekochte Nahrung verunreinigt und Verunreinigung übertragen

werden kann (aus einem ungezeichneten Beitrag zum Thema Rein und Unrein in: *Contributions to Indian Sociology*, III, Juli 1959, S. 37):

Wenn jemand etwas benutzt, wird es ein Teil von ihm, nimmt an ihm teil. Diese Aneignung ist natürlich im Fall von Nahrung viel umfassender, wobei entscheidend ist, daß die Aneignung der Aufnahme vorausgeht, da sie mit dem Kochen einhergeht. Der Kochprozeß kann als ein Akt verstanden werden, der eine vollständige Aneignung der Nahrung durch den Haushalt bedeutet. Es ist fast so, als ob die Nahrung, bevor sie vom einzelnen „eingenommen“ wird, im Kochprozeß kollektiv vorverdaut würde. Man kann Nahrung, die andere zubereitet haben, nicht mit ihnen essen, wenn man nicht zu ihnen gehört. Das ist ein Aspekt der Situation. Ein anderer ist es, daß gekochte Nahrung sehr empfänglich für Verunreinigungen ist.

Das liest sich wie eine ganz genaue Transkription indischer Verunreinigungssymbole in den Bereich der gekochten Nahrung. Aber hat man damit, daß man eine beschreibende Darstellung so anbietet, als sei sie erklärend, etwas gewonnen? In Indien begreift man den Kochprozeß als den Beginn der Einverleibung, und deswegen ist die Gefahr einer Verunreinigung beim Kochen genauso gegeben wie beim Essen. Warum aber findet sich diese Vorstellung in Indien, in Teilen Polynesiens, im Judentum und an einigen anderen Orten, nicht aber überall dort, wo Menschen sich zum Essen zusammensetzen? Ich glaube, daß Nahrung überhaupt nur dann als verunreinigend angesehen wird, wenn die äußeren Grenzen des sozialen Systems unter einem Druck stehen. Wir können in unserem Versuch, zu erklären, warum in Indien gerade der Kochprozeß rituell sein muß, noch weiter gehen. Die Reinheit der Kasten entspricht einer komplizierten erblichen Teilung der Arbeit zwischen den Kasten. Die Arbeit, die eine jede Kaste verrichtet, ist symbolisch befrachtet: sie sagt etwas über den relativ reinen Status der jeweiligen Kaste aus. Einige Arbeiten korrespondieren den Ausscheidungsfunktionen des Körpers, darunter die bereits erwähnten der Wäscher, Barbieri und Sweeper. Einige Berufszweige haben mit Blut oder mit alkoholischen Getränken zu tun, etwa die Gerber, Krieger und Palmsaftzapfer. Sie stehen auf der Reinheitsskala deswegen so niedrig, weil ihre Betätigungen mit den brahmanischen Idealen unvereinbar sind. Die Zubereitung von Nahrungsmitteln für den Verzehr ist nun genau der Punkt, an dem der Zusammenhang von Reinheits-

struktur und Berufsstruktur deutlich gemacht werden muß. Denn das Essen kommt durch die vereinten Anstrengungen von Schmieden, Zimmermännern, Seilmachern und Bauern zustande, die verschiedenen Kasten mit unterschiedlichen Reinheitsgraden angehören. Bevor die Nahrung vom Körper aufgenommen werden darf, ist ein klarer symbolischer Bruch erforderlich, um ihre Loslösung von notwendigen, aber unreinen Kontakten zum Ausdruck zu bringen. Diesen rituellen Bruch liefert der Kochprozeß, der reinen Händen anvertraut wird. Es steht zu erwarten, daß ein ähnlicher Bruch überall dort zu finden ist, wo die Nahrungsmittel von relativ Unreinen produziert werden.

Ich habe allgemein die Art und Weise umrissen, in der die primitiven Rituale mit der sozialen Ordnung und der Kultur, in der sie vorkommen, in Verbindung gebracht werden müssen. Die genannten Beispiele sind nicht weiter ausgeführt und sollen zunächst nur den generellen Einwand gegen eine bestimmte, häufig anzutreffende Betrachtungsweise von Riten begründen. Ich füge ein weiteres, noch weniger ausgeführtes hinzu, um meinen Standpunkt noch deutlicher zu machen. Die Psychologen haben viel über die Verunreinigungsvorstellungen der Yurok geschrieben (Erikson; Posinsky 1956). Diese nordamerikanischen Indianer, die vom Lachsfang im Klamath lebten, scheinen sich, wenn man ihre Reinheitsvorschriften als Ausdruck einer Obsession sieht, zwanghaft mit dem Zustand von Flüssigkeiten beschäftigt zu haben. Sie achteten sorgfältig darauf, gutes Wasser nicht mit schlechtem zu mischen, nicht in Flüsse zu urinieren, Salzwasser nicht mit Süßwasser zu vermengen usw. Ich beharre darauf, daß diese Vorschriften keine Zwangsneurosen implizieren können und daß man sie nicht interpretieren kann, wenn man die fließende Formlosigkeit ihres außerordentlich wett-kampforientierten sozialen Lebens nicht in die Untersuchung miteinbezieht (Dubois 1936).

Fassen wir zusammen: Es gibt ohne Zweifel eine Beziehung zwischen individuellen Neigungen und primitiven Ritualen. Aber diese Beziehung ist nicht so simpel, wie einige Psychoanalytiker angenommen haben. Das primitive Ritual greift selbstverständlich auf die individuelle Erfahrung zurück. Das ist ein Gemeinplatz. Aber es greift so selektiv auf sie zurück, daß man nicht sagen kann, es verdanke sich in erster Linie der Not-

wendigkeit, individuelle, allen Menschen gemeinsame Probleme zu lösen. Die Primitiven versuchen nicht, mit Hilfe ihrer öffentlichen Rituale individuelle Neurosen zu heilen oder zu vermeiden. Die Psychologen können uns sagen, ob persönliche Probleme durch den öffentlichen Ausdruck individueller Ängste gelöst werden können oder nicht. Sicher müssen wir davon ausgehen, daß ein derartiger Zusammenhang in irgendeiner Weise möglich ist. Aber darum geht es hier nicht. Die Erforschung ritueller Symbole kann erst dann wirklich einsetzen, wenn das Ritual als ein Versuch angesehen wird, eine bestimmte Kultur, einen bestimmten Komplex von Annahmen zur Beherrschung von Erfahrung zu schaffen und zu erhalten.

Jede Kultur ist eine Gesamtheit miteinander verbundener Strukturen, die soziale Formen, Werte, die Kosmologie und das gesamte Wissen umfassen und durch die alle Erfahrung vermittelt wird. Bestimmte kulturelle Themen finden in Riten Ausdruck, in denen der Körper einer bestimmten Behandlung unterzogen wird. In diesem ganz allgemeinen Sinne kann man die primitive Kultur als autoplastisch bezeichnen. Doch das Ziel dieser Rituale ist nicht die Verleugnung der Realität durch eine Flucht aus ihr. Es erbringt nichts, wenn wir ihre Intentionen mit dem Verhalten eines Kleinkindes vergleichen, das zum Daumenlutschen und Masturbieren Zuflucht nimmt. Die Rituale sind Darstellungen sozialer Beziehungen, und indem sie diesen Beziehungen einen sichtbaren Ausdruck verleihen, ermöglichen sie es den Menschen, ihre eigene Gesellschaft zu erkennen. Die Rituale wirken durch das symbolische Medium des physischen Körpers auf den politischen Körper.

8. Innere Trennlinien

Zu Beginn dieses Jahrhunderts glaubte man, daß die primitiven Vorstellungen von Ansteckung nichts mit Ethik zu tun hätten. Das war der Grund, warum unter der Bezeichnung Magie eine besondere Kategorie von Ritualen in der wissenschaftlichen Betrachtung eingerichtet wurde. Konnte man nachweisen, daß ein Verunreinigungsritual eine Beziehung zur Moral hatte, ordnete man es eindeutig dem Gebiet der Religion zu. Um unseren Überblick darüber zu vervollständigen, wie die frühe Ethnologie mit der frühen Religion verfuhr, muß noch gezeigt werden, daß Verunreinigung tatsächlich sehr viel mit Moral zu tun hat.

Es stimmt, daß zwischen Reinheitsvorschriften und moralischen Vorschriften keine enge Korrespondenz besteht. Manche Verhaltensweisen mögen verurteilt werden und dennoch frei von jeglichem Glauben an eine Verunreinigung sein, während andere, die nicht als verwerflich angesehen werden, verunreinigend und gefährlich sein sollen. Vereinzelt finden wir die Auffassung, daß das, was falsch ist, auch unrein macht. Reinheitsvorschriften heben nur einen kleinen Teil des moralisch mißbilligten Verhaltens hervor. Das beantwortet aber nicht die Frage, ob Verunreinigung und Moral nur rein zufällig miteinander in Beziehung geraten oder nicht.

Um darauf eine Antwort geben zu können, müssen wir moralische Situationen näher ins Auge fassen und die Beziehung zwischen Gewissen und sozialer Struktur ansehen. Im großen und ganzen beeinflussen privates Gewissen und öffentlicher Moralkodex einander beständig. David Pole führt dazu aus:

Der öffentliche Kodex, der das private Gewissen schafft und formt, wird seinerseits vom privaten Gewissen neu geschaffen und umgeformt ... In der realen Reziprozität des Prozesses gehen öffentlicher Kodex und privates Gewissen ineinander über. Jede Seite entspringt aus der anderen

und trägt zur anderen bei, kanalisiert sie und wird kanalisiert. Beide erhalten in gleichem Maße eine neue Richtung und eine neue Dimension (1961, S. 91 f.).

Normalerweise ist es nicht nötig, zwischen den beiden Seiten streng zu unterscheiden. Es zeigt sich jedoch, daß wir diesen Aspekt der Verunreinigung nicht verstehen können, wenn wir uns nicht jenem Bereich zuwenden, der zwischen dem Verhalten, das ein Mensch für sich selbst, und dem liegt, das er für andere anerkennt – zwischen dem, was er als Prinzip anerkennt, und dem, was er im Widerspruch zum Prinzip jetzt und hier vehement für sich selbst begehrt; zwischen dem, was er auf Dauer, und dem, was er kurzfristig anerkennt. Der Spielraum der möglichen Diskrepanzen ist groß.

Wir sollten uns zunächst klar machen, daß moralische Situationen nicht leicht zu bestimmen sind. Gewöhnlich sind sie ziemlich undeutlich und widersprüchlich statt klar umrissen. Das Kennzeichen moralischer Vorschriften ist ihre Allgemeinheit. Ihre Anwendung auf einen bestimmten Kontext ist daher notgedrungen uneindeutig. Die Nuer beispielsweise glauben, daß Mord und Inzest innerhalb der lokalen Gemeinschaft etwas Unrechtes sind. Die Einhaltung einer anderen anerkannten Verhaltensvorschrift kann jedoch zu einem Verstoß gegen das Mordverbot führen. Da die Nuer von Jugend an dazu erzogen werden, ihre Rechte gewaltsam zu verteidigen, kann es vorkommen, daß jemand unbeabsichtigt einen Mitbewohner des Dorfes in einer Auseinandersetzung tötet. Was die Vorschriften betrifft, die sexuelle Beziehungen zwischen bestimmten Personen verbieten, so sind sie ebenfalls nicht eindeutig und die genealogischen Rechnungen in einigen Fällen ziemlich ungenau. Es kann durchaus vorkommen, daß ein Mann nicht weiß, ob eine bestimmte Frau zu dem Verwandtenkreis zählt, der ihm verboten ist oder nicht. Da keine Übereinstimmung darüber herrscht, was für die moralische Bewertung ausschlaggebend ist und welche Folgen eine Handlung nach sich ziehen wird, kann es häufig mehrere Blickwinkel geben, aus der eine Tat als richtig oder falsch beurteilt wird. Reinheitsvorschriften sind im Unterschied zu den moralischen Vorschriften unzweideutig. Die Frage der Absicht oder der richtigen Ausgewogenheit von Rechten und Pflichten wird nicht berücksichtigt. Es zählt nur, ob ein verbotener Kontakt stattgefunden hat oder nicht.

Theoretisch wäre es vorstellbar, daß die Gefahrenpunkte einer Verunreinigung strategisch günstig an den entscheidenden Stellen des Moralkodex liegen und ihn dadurch festigen. Eine solche strategische Verteilung der Reinheitsvorschriften ist jedoch unmöglich, da der Moralkodex seinem Wesen nach nie etwas Einfaches, Festes und Dauerhaftes sein kann.

Wenn wir allerdings die Beziehung zwischen den Einstellungen zu Verunreinigung und Moral näher betrachten, werden wir etwas finden, was dem Versuch, einen vereinfachten Moralkodex auf diese Weise zu untermauern, sehr nahe kommt. Bleiben wir beim selben Stamm: die Nuer wissen manchmal nicht, ob sie einen Inzest begangen haben oder nicht. Sie glauben aber, daß ein Inzest Unglück in Gestalt einer Hautkrankheit nach sich zieht, die durch ein Opfer verhindert werden kann. Wenn sie wissen, daß sie ein Risiko eingegangen sind, können sie das Opfer ausführen lassen. Glauben sie, daß der Verwandtschaftsgrad ein sehr entfernter und das Risiko deshalb nur gering ist, können sie warten, bis sich die Angelegenheit im nachhinein dadurch klärt, daß eine Hautkrankheit auftritt oder ausbleibt. Reinheitsvorschriften können also zur Klärung Ungewisser moralischer Sachverhalte beitragen.

Die Einstellung der Nuer zu den Kontakten, die sie für gefährlich halten, ist nicht notwendig eine mißbilligende. Sie wären entsetzt, wenn sich ein Inzest zwischen Mutter und Sohn ereignete; viele andere Beziehungen jedoch, die für sie zu den verbotenen zählen, rufen keine solche Verurteilung hervor. Ein „kleiner Inzest“ ist etwas, das jederzeit in den besten Familien vorkommen kann. Die Einstellung zum Ehebruch ist ähnlich: man glaubt, er könne für den hintergangenen Ehemann gefährliche Folgen haben, nämlich Rückenschmerzen, die er sich zuzieht, wenn er danach Verkehr mit seiner Frau hat. Ihnen kann nur durch ein Opfer, für das der Ehebrecher das Opfertier stellt, vorgebeugt werden. Aber obwohl ein Ehebrecher, der *in flagranti* ertappt wird, ohne weiteres getötet werden kann, scheinen die Nuer Ehebruch an sich nicht zu mißbilligen. Man gewinnt den Eindruck, daß den Frauen anderer Männer nachzustellen als riskanter Sport angesehen wird, dem normalerweise keiner widerstehen kann (Evans-Pritchard 1951). Es sind nun aber dieselben Nuer, die sich vor Verunreinigung fürchten und moralische Urteile fällen: der Ethnologe glaubt

nicht, daß ihnen die oft tödlichen Strafen für Inzest oder Ehebruch von außen – von ihrem strengen Gott – zur Aufrechterhaltung der sozialen Struktur auferlegt wurden. Es ist vor allem die Integrität der sozialen Struktur, die in Frage gestellt ist, wenn die Verbote des Ehebruchs und Inzests nicht befolgt werden, da die lokale Struktur ausschließlich aus Kategorien von Personen besteht, die durch Inzestverbote, Heiratsgeld und ehelichen Status definiert sind. Um eine solche Gesellschaft zu schaffen, mußten die Nuer komplizierte Vorschriften bezüglich Inzest und Ehebruch aufstellen, und um sie zu erhalten, haben sie diese Vorschriften durch die Androhung von Gefahren im Falle verbotener Kontakte untermauert. Diese Vorschriften und Sanktionen sind Ausdruck des öffentlichen Gewissens, sie geben das allgemeine Bewußtsein der Nuer wieder. Bei einem konkreten Fall von Ehebruch oder Inzest sind andere Interessen im Spiel. Die Männer scheinen sich eher mit den Ehebrechern als mit den hintergangenen Ehemännern zu identifizieren. Wenn sie mit einem bestimmten Fall konfrontiert sind, hat ihre moralische Mißbilligung wenig mit der Aufrechterhaltung der Ehe und der sozialen Struktur zu tun. Dieser Sachverhalt ist ein Grund für die Diskrepanz von Reinheitsvorschriften und moralischen Urteilen. Er weist darauf hin, daß Reinheitsvorschriften noch eine andere sozial nützliche Funktion haben können: sie rufen moralische Mißbilligung auch dort hervor, wo sie sonst nicht unbedingt auftreten würden. Der Nuer-Ehemann, der an der Verunreinigung durch einen Ehebruch körperlich Schaden nimmt oder gar stirbt, wird als Opfer des Ehebrechers angesehen. Wenn dieser seine Schuld nicht sühnt, indem er ein Opfertier stellt, ist er ein potentieller Mörder.

Dieses Beispiel weist auf einen weiteren allgemeinen Punkt hin. Wir haben Verhaltensweisen angeführt, die die Nuer häufig als moralisch neutral ansehen, von denen sie aber dennoch glauben, daß sie gefährliche Kräfte auslösen können. Es gibt auch Formen des Verhaltens, die sie durch und durch verwerflich finden, von denen sie aber nicht glauben, daß sie automatisch Gefahr nach sich ziehen. Es ist zum Beispiel die ausdrückliche Pflicht eines Sohnes, seinen Vater zu ehren. Mangelnder Respekt von Seiten eines Sohnes ist etwas äußerst Verwerfliches. Aber anders als im Fall einer Respektlosigkeit gegenüber den

Schwiegereltern sucht ihn nicht automatisch eine Strafe heim. Der soziale Unterschied zwischen den beiden Situationen ist der, daß der leibliche Vater eines Mannes als Oberhaupt der Großfamilie und Verwalter ihrer Herden in einer stärkeren ökonomischen Situation als der Schwiegervater oder die Schwiegermutter ist, um seinen übergeordneten Status zu behaupten. Das entspricht dem allgemeinen Prinzip, daß dann, wenn der Empörung über ein Vergehen angemessene praktische Sanktionen im sozialen Bereich zur Verfügung stehen, die Vorstellung einer Verunreinigung wahrscheinlich nicht aufkommt. Wo das Vergehen mit großer Wahrscheinlichkeit nicht von Menschenhand geahndet wird, werden gerne Verunreinigungsvorstellungen herangezogen, um das Fehlen anderer Sanktionen auszugleichen.

Fassen wir zusammen: Würden wir aus dem Gesamtverhalten der Nuer jene Verhaltensweisen herauslösen, die sie als unrecht verdammen, erhielten wir einen Aufriß ihres Moralkodex. Würden wir weiterhin einen Aufriß ihrer Verunreinigungsvorstellungen erarbeiten, könnten wir feststellen, daß er sich an einigen Stellen mit dem moralischen System überschneidet, aber keinesfalls mit ihm übereinstimmt. Ein großer Teil ihrer Reinheitsvorschriften befaßt sich mit dem richtigen Benehmen zwischen Eheleuten und zwischen Schwiegervernwandten. Die Strafen, die jene treffen sollen, die diese Vorschriften brechen, können im Sinne Radcliffe-Browns als Ausdruck sozialer Werte erklärt werden. Die Vorschriften drücken den Wert aus, der der Ehe in dieser Gesellschaft beigelegt wird. Sie implizieren konkrete Anweisungen zur Reinerhaltung. So dürfen etwa die Frauen keine Milch von Kühen trinken, die zum Heiratsgeld gehören, das für sie gezahlt wurde. Derartige Vorschriften fallen nicht mit den Moralvorschriften zusammen, auch wenn sie eine positive Einstellung zu allgemein anerkannten Verhaltensweisen (wie etwa Respekt gegenüber den Herden des Ehemannes) an den Tag legen. Sie beziehen sich nur indirekt auf den Moralkodex, insofern sie auf den Wert des Verhaltens aufmerksam machen, das sich in irgendeiner Weise auf die Struktur der Gesellschaft auswirkt, auf die sich auch der Moralkodex bezieht.

Andere Reinheitsvorschriften, etwa die, die Inzest oder Totschlag innerhalb der lokalen Gemeinschaft verbieten, zeigen

eine größere Nähe zum Moralkodex. Die Tatsache, daß sie so etwas wie eine unpersönliche Strafinstanz für Vergehen sind, macht sie zu einem Mittel, das der Unterstützung des anerkannten Moralsystems dienen kann. Die Nuer-Beispiele lassen folgende Möglichkeiten erkennen, in denen Verunreinigungsvorstellungen den Moralkodex stärken können:

1. Wenn eine Situation vom moralischen Standpunkt aus unzureichend bestimmt ist, kann der Glaube an eine Verunreinigung ein Mittel bereitstellen, um *post festum* entscheiden zu können, ob eine Übertretung stattgefunden hat oder nicht.
2. Wenn moralische Prinzipien in Konflikt miteinander geraten, kann eine Reinheitsvorschrift die entstehende Unsicherheit mindern, indem sie auf einen unstrittigen Punkt verweist.
3. Wenn moralisch unrechtes Verhalten keine moralische Empörung hervorruft, kann der Glaube an die schädlichen Folgen einer Verunreinigung' die Schwere eines Verbrechens unterstreichen und so bewirken, daß sich die öffentliche Meinung auf die Seite des Rechts schlägt.
4. Wenn die moralische Empörung keine praktischen Sanktionen zur Hand hat, kann der Glaube an eine Verunreinigung Menschen davor zurückhalten, eine Übertretung zu begehen.

Dieser letzte Punkt läßt sich erweitern. Der Vergeltungsapparat in einer zahlenmäßig kleinen Gesellschaft ist für gewöhnlich weder besonders stark noch besonders wirksam. Was nun seine Stärkung durch einen Verunreinigungsglauben angeht, so gibt es zwei unterschiedliche Möglichkeiten. Entweder nimmt man an, daß der Übeltäter selbst das Opfer seiner Handlung wird, oder man glaubt, daß einem unschuldigen Opfer Gefahr droht. Es steht zu erwarten, daß das Auftreten des einen oder anderen Glaubens von bestimmten Voraussetzungen abhängt. In jedem sozialen System wird es wohl einige allgemein anerkannte moralische Normen geben, deren Bruch nicht bestraft werden kann. In einer Gesellschaft zum Beispiel, in der Selbsthilfe die einzige Möglichkeit darstellt, ein Vergehen zu verfolgen, bilden die Menschen zu ihrem Schutz Gruppen, denen die Rache für ihre Mitglieder zufällt. Wenn nun ein Mord innerhalb der Gruppe begangen wird, kann sehr leicht der Fall eintreten, daß keine Rache geübt werden kann. Ein Mitglied

der eigenen Gruppe vorsätzlich zu töten oder auch nur auszustoßen, wäre ein Verstoß gegen das alleroberste Prinzip. In solchen Fällen finden wir im allgemeinen die Erwartung, daß der Brudermörder von Verunreinigung heimgesucht wird.

Ganz anders liegt der Fall, wenn eine Verunreinigung nicht den Übeltäter, sondern einen Unschuldigen trifft. Wir haben gesehen, daß es der unschuldige Nuer-Ehemann ist, der durch einen Ehebruch seiner Frau in Lebensgefahr gerät. Zu diesem Thema gibt es viele Variationen. Manchmal hält man die schuldigen Frauen, manchmal die hintergangenen Ehemänner und manchmal ihre Kinder für gefährdet. Es kommt nur selten vor, daß man eine Gefahr für den Ehebrecher sieht, obwohl es bei den Ontong-Javanesen auch diese Vorstellung gibt (Hogbin 1934, S. 153). Im erwähnten Fall eines Brudermords fehlt es nicht an moralischer Empörung. Das Problem besteht in der praktischen Frage, wie bestraft werden kann, und nicht darin, wie eine moralische Entrüstung gegen das Verbrechen zu entfachen ist. Die Gefahr einer Verunreinigung tritt an die Stelle einer aktiven Bestrafung durch die Menschen. Im Fall des Ehebruchs trägt der Glaube, daß Unschuldige gefährdet sind, dazu bei, den Delinquenten zu brandmarken und eine moralische Entrüstung gegen ihn zu entfachen. Der Glaube an eine Verunreinigung unterstreicht hier also die Forderung nach-aktiver Bestrafung durch die Menschen.

Es überschreitet den Rahmen dieser Untersuchung, eine große Anzahl von Beispielen zusammenzutragen und zu vergleichen. Es wäre jedoch interessant, die vorhandenen Dokumente auf diese Frage hin zu untersuchen. Wie sehen die Umstände im einzelnen aus, unter denen eine Verunreinigung durch Ehebruch als Gefahr für den hintergangenen Ehemann, für die ungeborenen oder lebenden Kinder, für den Delinquenten oder die unschuldige Ehefrau angesehen wird? Wenn in einem sozialen System, in dem jemand bei Bekanntwerden eines Ehebruchs das Recht hat, einen Schadensanspruch anzumelden, einem heimlichen Ehebruch gefährliche Folgen nachgesagt werden, dann wirkt der Glaube an eine Verunreinigung immer als ein nachträglicher Detektor des Verbrechens. Das trifft auf den erwähnten Nuer-Fall zu. Es gilt auch für den folgenden Bericht eines Nyakyusa-Ehemanns:

Wenn ich mich die ganze Zeit hindurch gut und bei Kräften fühlte, und dann feststelle, daß ich beim Gehen und Hacken müde werde, denke ich: „Was ist los? Ich habe mich doch die ganze Zeit hindurch gut gefühlt, und jetzt bin ich so müde.“ Meine Freunde sagen: „Es ist eine Frau. Du hast mit einer geschlafen, die gerade menstruierte.“ Und wenn ich esse und Durchfall bekomme, sagen sie: „Es sind die Frauen, sie haben Ehebruch begangen!“ Meine Frauen bestreiten das. Wir gehen zum Wahrsager, und er nennt eine von ihnen. Wenn sie es zugibt, ist die Sache klar. Wenn sie es aber bestreitet, benutzten wir früher das Giftordal. Nur die Frau trank, ich nicht. Wenn sie sich übergab, war ich im Unrecht, die Frau war gut. Wenn sie jedoch überführt wurde, zahlte mir ihr Vater eine Kuh (Wilson 1957, S. 133).

Nicht anders verhält es sich dort, wo man glaubt, während der Schwangerschaft werde der Ehebruch einer Frau zu einer Fehlgeburt und während der Stillperiode zum Tod des Kindes führen, und wo für jeden eingestandenen Ehebruch jemand das Recht zugesprochen wird, eine Blutkompensation zu fordern. Wenn Mädchen in der Regel vor ihrer Pubertät verheiratet werden, anschließend erwartungsgemäß schwanger werden, entbinden, nach der Entbindung drei bis vier Jahre stillen und dann wieder schwanger werden, ist der Ehemann bis zu ihrer Menopause theoretisch gegen jegliche Untreue versichert. Dazu kommt, daß durch das Risiko für die Kinder und für ihr eigenes Leben bei der Niederkunft das Verhalten der Frau schwersten Sanktionen ausgesetzt ist. Das ist so weit ganz klar. Der Glaube an eine Verunreinigung festigt in diesem Fall die Ehebeziehungen. Doch haben wir damit noch keine Antwort auf die Frage, warum in manchen Fällen der Ehemann, in anderen Fällen die gebärende Frau oder die Kinder und in wieder anderen – etwa bei den Bemba – die jeweils unschuldige Partei, d.h. entweder der Ehemann oder die Ehefrau, automatisch einer Gefahr ausgesetzt sind.

Einer Antwort ist nur durch eine detaillierte Untersuchung der jeweiligen ehelichen Rechte und Pflichten und der unterschiedlichen Interessen und Vorteile jeder Partei näherzukommen. Die unterschiedliche Gefährdung macht es möglich, daß sich das moralische Urteil gegen jeweils andere Personen wendet: ist die Frau selbst in Gefahr, riskiert sie sogar ihr Leben im Kindbett, richtet sich die Empörung gegen ihren Verführer. In diesem Fall dürfte es sich um eine Gesellschaft handeln, in der es relativ unwahrscheinlich ist, daß die Frau für ihren Fehl-

tritt verprügelt wird. Glaubt man das Leben des Ehemanns in Gefahr, dann wird vermutlich die Ehefrau oder ihr Liebhaber zur Verantwortung gezogen. Könnte es sein (und ich führe diese Vermutung nur als Hypothese, die überprüft werden müßte, an und nicht, weil ich mir da schon sicher wäre), daß die Ehefrau überall da der Gefahr ausgesetzt ist, wo sie aus irgendeinem Grunde nicht ungehindert gezüchtigt werden kann? Vielleicht, weil sie die Anwesenheit ihrer Verwandten im Dorf schützt? Wenn das zutrifft, steht zu vermuten, daß im umgekehrten Fall – wenn der Ehemann der Gefahr ausgesetzt ist –, ihm dadurch ein zusätzlicher Grund geliefert wird, sie ordentlich zu verprügeln, oder daß zumindest die Gemeinschaft gegen ihr loses Betragen eingenommen sein wird. Ich will damit sagen, daß es sich bei einer Gesellschaft, in der die Ehe stabil ist und in der den Frauen gewaltsam begegnet wird, möglicherweise um eine solche handelt, in der die Gefahr, die aus einem Ehebruch folgt, den hintergangenen Ehemann treffen kann.

Bisher haben wir vier Arten erwähnt, auf die der Glaube an eine Verunreinigung die moralischen Werte unterstützen kann. Die Tatsache daß sich Verunreinigungen leichter aufheben lassen als moralische Verfehlungen, weist uns auf eine andere Gruppe von Situationen hin. Einige Verunreinigungen sind so schwerwiegend, daß derjenige, der sich vergangen hat, nicht am Leben bleiben kann. Für die meisten Verunreinigungen existieren jedoch einfache Gegenmittel, um sie rückgängig zu machen. Es gibt Riten der Umkehrung, Loslösung, des Begrabens, Waschens, Auslöschens, Durchräucherns usw., die sie mit geringem Zeit- und Kraftaufwand tilgen können. Die Aufhebung eines moralischen Vergehens hängt von der Gemütsverfassung der verletzten Partei und ihrem Rachebedürfnis ab. Die sozialen Folgen einiger Vergehen ziehen weite Kreise und können nie mehr wieder rückgängig gemacht werden. Versöhnungsriten, in denen das Begraben des Unrechts dargestellt wird, haben wie alle Riten den Effekt, etwas Neues in Gang zu setzen. Sie können dazu beitragen, die Erinnerung an das Unrecht auszulöschen und das Aufkommen einer positiven Einstellung zu fördern. Für die weitere Gesellschaft ist es offenbar von Vorteil, wenn moralische Vergehen auf Verstöße gegen Reinheitsvorschriften reduzierbar sind, die sofort durch ein Ritual zu tilgen sind. Lévy-Bruhl, der eine Reihe von Reinigungsritualen

anführte (1931, Kapitel 8), erkannte, daß bereits der Versuch, den alten Zustand wiederherzustellen, einem Aufhebungsritus gleichkommt. Er wies darauf hin, daß man das Gesetz der Vergeltung falsch versteht, wenn man es ausschließlich als Ausdruck eines brutalen Racheverlangens begreift:

Verknüpft mit dieser Notwendigkeit einer Gegenhandlung, die der Handlung genau entspricht, ist das Gesetz der Vergeltung ... Weil man angegriffen wurde, eine Wunde empfangen, ein Unrecht oder einen Schaden erlitten hat, fühlt man sich einem schlechten Einfluß ausgesetzt. Ein drohendes Unheil schwebt über einem. Damit man sich wieder fangen und erneut Ruhe und Sicherheit erlangen kann, muß der schlechte Einfluß aufgehalten, neutralisiert werden. Das aber läßt sich nur dadurch erreichen, daß man die Handlung, die das Unheil hervorgebracht hat, durch eine entsprechende Handlung in umgekehrter Richtung außer Kraft setzt. Genau das wird für die Primitiven durch die Vergeltung bewirkt (1931, S. 502f.).

Lévy-Bruhl beging nicht den Fehler anzunehmen, daß eine rein äußerliche Handlung ausreichend wäre. Er nahm – wie nach ihm verschiedene Ethnologen immer wieder – die rastlosen Anstrengungen wahr, die unternommen werden, um die innere Einstellung und Gesinnung mit der öffentlichen Handlung in Einklang zu bringen. Der Widerspruch zwischen äußerem Verhalten und verborgenen Gefühlen ist häufig die Ursache von Furcht und Unglückserwartungen. Es handelt sich hier um einen weiteren Widerspruch, der aus dem Akt der Reinigung selbst entspringen kann. Wir sollten ihn deshalb als eine eigenständige, gesonderte Form der Verunreinigung auffassen. Bei Lévy-Bruhl finden sich viele Beispiele für das, was er die verhexenden Auswirkungen des bösen Willens nennt (1931, S. 189). Diese Verunreinigungsgefahren, die zwischen der sichtbaren Handlung und dem unsichtbaren Gedanken lauern, haben Ähnlichkeit mit der Hexerei. Es sind Gefahren, die von den Zwischenräumen der Struktur ausgehen, und wie bei der Hexerei hängt die ihnen innewohnende schadenstiftende Kraft weder von einer äußeren Handlung noch von einer bewußten Absicht ab. Sie sind *per se* gefährlich.

Es gibt zwei unterschiedliche Vorgehensweisen, um eine Verunreinigung aufzuheben: einmal das Ritual, das nicht nach der Ursache der Verunreinigung fragt und nicht zu ergründen sucht, bei wem die Verantwortung dafür liegt, und zum anderen den Beichtritus. Oberflächlich besehen würde man erwar-

ten, daß sie in ganz verschiedenen Situationen eingesetzt werden. Das Opfer der Nuer ist ein Beispiel für die erste Vorgehensweise. Die Nuer assoziieren Unglücksfälle mit Vergehen, die sie hervorgeufen haben; sie versuchen jedoch nicht, einen bestimmten Unglücksfall auf ein bestimmtes Vergehen zu beziehen. Man hält eine solche Frage für ein theoretisches Problem, da die einzige Abhilfe in allen Fällen die gleiche ist: ein Opfer. Eine Ausnahme bildet, wie bereits erwähnt, ein Ehebruch. Man muß wissen, wer der Ehebrecher ist, um das Opfertier von ihm verlangen und ihn außerdem mit einer Geldstrafe belegen zu können. Ausgehend von diesem Beispiel will es so scheinen, als ob eine Beichte eine günstige Voraussetzung für Kompensationsansprüche darstellte, da sie die Art des Vergehens immer eindeutig feststellt und die Möglichkeit bietet, einen Verantwortlichen auszumachen.

Eine neue Form der Beziehung zwischen Verunreinigung und Moral ergibt sich, wenn die Reinigung allein als angemessene Maßnahme gegen moralische Verfehlungen angesehen wird. Dann wird der gesamte Vorstellungskomplex, einschließlich des Glaubens an Verunreinigung und Reinigung, zu einer Art Netz, das es den Mitgliedern der sozialen Struktur erlaubt, eine Art Hochseilakt zu vollführen. Der Seiltänzer wagt das Unmögliche und trotzts behende den Gesetzen der Schwerkraft. Eine leichte Reinigung macht es möglich, ungestraft den harten Realitäten der sozialen Struktur zu trotzen. Die Bemba zum Beispiel haben ein so großes Vertrauen in ihre Reinigungstechniken, daß sie, obwohl sie glauben, daß ein Ehebruch tödliche Gefahren nach sich zieht, ihren unmittelbaren Wünschen nachgeben. Diesen Fall werde ich im nächsten Kapitel ausführlicher behandeln. Was in diesem Zusammenhang wichtig ist, ist der von A. I. Richards festgestellte offensichtliche Widerspruch zwischen der Furcht vor der Sexualität und der Freude daran (1940, S. 154f.), darüber hinaus aber auch die Rolle der Reinigungsriten bei der Überwindung der Furcht. Sie betont, daß kein Bemba davon ausgeht, daß die Furcht vor der Verunreinigung, die einem Ehebruch folgt, jemanden vom Ehebruch abhält.

Das führt uns zu dem letzten Punkt, der Verunreinigung und Moral in Beziehung zueinander setzt. Jedes Symbolganze kann ein eigenes kulturelles Leben annehmen und sogar den An-

stoß zur Entwicklung sozialer Institutionen geben. Die sexuellen Reinheitsvorschriften der Bemba zum Beispiel scheinen auf den ersten Blick die Treue zwischen Mann und Frau zu fördern. Tatsächlich jedoch sind heute Scheidungen häufig und man gewinnt den Eindruck, daß die Bemba zu Scheidung und Wiederverheiratung greifen, um eine Verunreinigung durch Ehebruch zu vermeiden (Richards 1940). Diese radikale Abkehr von ehemals gültigen Normen ist nur dann möglich, wenn auch andere Desintegrationskräfte am Werk sind. Wir dürfen es uns nicht so vorstellen, als ob die Furcht vor Verunreinigung plötzlich scheute und mit dem sozialen System davongaloppierte. Sie kann jedoch ironischerweise ganz neue Beweggründe hervorbringen, die dem Moralkodex, den sie früher einmal unterstützte, zuwiderlaufen.

Verunreinigungsverstellungen können von den sozialen und moralischen Aspekten einer Situation losgelöst sein und sich auf simple materielle Dinge fixieren. Die Bemba glauben, daß eine ehebrecherische Verunreinigung durch Feuer übertragen wird. Deshalb ist die sorgsame Hausfrau geradezu von dem Problem besessen, ihre Feuerstelle vor Verunreinigungen durch Ehebruch und Menstruation sowie vor Mord zu schützen.

Die Intensität dieses Glaubens oder das Ausmaß, in dem er das tägliche Leben beeinflusst, kann nicht genug hervorgehoben werden. Im Dorf werden zur Kochenszeit kleine Kinder hierhin und dorthin gesandt, um „neues Feuer“ von Nachbarn zu holen, die rituell rein sind (S. 33).

Warum ihre Furcht vor der Sexualität vom Bett an den Tisch verlegt wurde, gehört ins nächste Kapitel. Warum hingegen das Feuer geschützt werden muß, hängt mit der Anordnung der Kräfte zusammen, die ihr Universum beherrschen. Auf der einen Seite stehen Tod, Blut und Kälte, auf der anderen Leben, Sexualität und Feuer. Alle sechs Kräfte sind gefährlich. Die drei positiven Kräfte sind nur dann nicht gefährlich, wenn sie voneinander getrennt auftreten. Sie sind ihrerseits durch den Kontakt mit Tod, Blut und Kälte gefährdet. Der Geschlechtsakt muß vom übrigen Leben immer durch einen Reinigungsritus getrennt werden, den nur die Eheleute – einer für den anderen – durchführen können. Der Ehebrecher ist eine öffentliche Gefahr, weil seine Berührung alle Kochstellen verunreinigt, er selbst aber nicht gereinigt werden kann. Daran können wir erkennen, daß die sexuelle Verunreinigung nur

zum Teil mit der Sorge der Bemba um ihr soziales Leben erklärt werden kann. Um angeben zu können, warum sie glauben, daß das Feuer (und nicht zum Beispiel Salz wie bei einigen ihrer Nachbarn) Verunreinigung überträgt, müßten wir uns intensiver, als an dieser Stelle möglich, den systematischen Beziehungen zwischen den Symbolen selbst zuwenden. Dieser skizzenhafte Überblick über die Beziehung zwischen Verunreinigung und Moral muß genügen. Der Hinweis darauf, daß die Beziehung keineswegs eindimensional ist, war ein notwendiger Schritt, bevor wir uns erneut der Vorstellung zuwenden, die sich die Menschen von der Gesellschaft machen: ein komplexes Gebilde, dessen Subsysteme – den chinesischen Schachteln ähnlich – wiederum kleine eigene Subsysteme enthalten, in denen, je weiter man geht, endlos viele weitere zu finden sind. Ich glaube, daß die soziale Umwelt, wie sie sich die Menschen vorstellen, von Trennlinien durchzogen ist, die anerkannt werden müssen und die die anderen Menschen in solche einteilen, mit denen man verbunden ist, und solche, von denen man getrennt ist. Einige dieser Trennlinien sind durch harte physische Sanktionen geschützt. Es gibt Kirchen, in denen die Landstreicher nicht auf den Bänken schlafen, weil der Gemeindediener die Polizei holen würde. Letzten Endes waren es ähnlich wirkungsvolle Sanktionen, die die unteren Kasten in Indien daran hinderten, ihren Platz zu verlassen, und auch auf allen anderen Stufen der Kastenhierarchie tragen politische und ökonomische Kräfte dazu bei, das System zu erhalten. Wo jedoch die Trennlinien gefährdet sind, treffen wir auf Verunreinigungsvorstellungen, die ihnen zu Hilfe kommen. Das physische Überschreiten der sozialen Barriere wird als eine gefährliche Verunreinigung behandelt, mit all den Folgen, die wir gerade untersucht haben. Wer verunreinigt, verfällt einer doppelten Verurteilung: einmal, weil er die Trennlinie überschritten hat, und dann, weil er andere gefährdet.

9. Das System im Kampf mit sich selbst

Wird die Gemeinschaft von außen angegriffen, wird durch die äußere Gefahr immerhin eine innere Solidarität hervorgerufen. Wird sie durch aufrührerische Personen von innen her angegriffen, werden diese bestraft, und die Struktur kann öffentlich wiederhergestellt werden. Es kann jedoch vorkommen, daß sich die Struktur selbst zu Fall bringt, ein Thema, mit dem sich Ethnologen schon lange befassen (vgl. Gluckman 1963). Vielleicht enthalten alle sozialen Systeme Widersprüche und bekämpfen sich in irgendeiner Weise selbst. Doch in einigen Fällen sind die unterschiedlichen Zielsetzungen, nach denen die Menschen leben sollen, harmonischer miteinander verbunden als in anderen.

Das Zusammenwirken der beiden Geschlechter ist von seinen natürlichen Voraussetzungen her gesehen etwas Fruchtbare, Konstruktives, die Grundlage des sozialen Lebens. Manchmal stellen wir jedoch fest, daß die Institutionen, die das Zusammenleben der Geschlechter regeln, anstelle gegenseitiger Abhängigkeit und Harmonie eine rigide Trennung und einen heftigen Gegensatz ausdrücken. Im Vorhergehenden haben wir Reinheitsvorschriften für die Beziehung zwischen den Geschlechtern betrachtet, die das Verlangen ausdrücken, den (physischen und sozialen) Körper intakt zu halten. Sie richten sich auf die Kontrolle der Ein- und Ausgänge. Eine andere Art geschlechtlicher Reinheitsvorschriften beruht auf dem Verlangen, die Trennlinien innerhalb des sozialen Systems zu sichern. Im letzten Kapitel sahen wir, daß all jene Kontakte, die diese Trennlinie durchbrechen – z.B. ehebrecherische oder inzestuöse Beziehungen – durch bestimmte Vorschriften verboten werden. Damit sind die verschiedenen Arten von Reinheitsvorschriften für die Geschlechter jedoch noch nicht erschöpft. Eine weitere Art kann sich aus dem Konflikt zwi-

schen den unterschiedlichen Zielen ergeben, die in der Kultur gelten.

In primitiven Kulturen ist die Unterscheidung nach Geschlechtern nahezu *per definitionem* die primäre gesellschaftliche Unterscheidung. Das bedeutet, daß einige wichtige Institutionen immer auf dem Unterschied zwischen den Geschlechtern beruhen. In einer nur wenig organisierten sozialen Struktur ist es nicht völlig ausgeschlossen, daß Männer und Frauen bei der Wahl und beim Wechsel ihrer Geschlechtspartner den eigenen Neigungen folgen, ohne daß das ernsthafte Folgen für die weitere Gesellschaft hätte. Im Fall einer ausgeprägten Organisation jedoch ist die primitive Sozialstruktur fast dazu gezwungen, entscheidend in die Beziehungen zwischen den Geschlechtern einzugreifen. Es werden, wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, Verunreinigungsverstellungen herangezogen, um Männer und Frauen an die ihnen zugewiesenen Rollen zu binden.

Es gibt dabei eine Ausnahme, die wir sogleich anführen wollen. In Gesellschaften, in denen die Einhaltung männlicher und weiblicher Rollen gewaltsam und unmittelbar durchgesetzt wird, ist die Verbindung von geschlechtlichen Beziehungen und Verunreinigungsgefahr unwahrscheinlich. Hier wird jeder, der abzuweichen droht, sofort mit physischer Gewalt bestraft. Der dazu erforderliche Administrationsapparat und Konsens ist allerdings nur selten anzutreffen und fehlt in den meisten primitiven Gesellschaften. Ein Beispiel wären die Walbiri im Innern Australiens, ein Volk, das ohne Zögern Gewalt anwendet, um zu verhindern, daß das sexuelle Verhalten einzelner jenen Teil der sozialen Struktur unterminiert, der auf den Ehebeziehungen beruht (Meggitt 1962). Wie im übrigen Australien hängt das soziale System weitgehend von den Heiratsregeln ab. Die Walbiri wohnen in einer unwirtlichen Wüstengegend. Sie sind sich der Schwierigkeiten bewußt, als Gemeinschaft zu überleben, und eine der wichtigsten Forderungen ihrer Kultur ist es, daß alle Mitglieder der Gemeinschaft entsprechend ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen arbeiten und versorgt werden. Das bedeutet, daß die Verantwortung für die Schwachen und Alten den Gesunden zufällt. Die gesamte Gemeinschaft unterliegt einer strikten Disziplin: die Jungen sind ihren Älteren und – ganz besonders wichtig – die Frauen den

Männern untergeordnet. Eine verheiratete Frau lebt gewöhnlich in einiger Entfernung von ihrem Vater und ihren Brüdern, was bedeutet, daß der Schutz, auf den sie theoretisch Anspruch hat, praktisch nicht existiert. Sie untersteht der Kontrolle ihres Ehemanns. Es ist grundsätzlich so, daß das Prinzip der männlichen Vorherrschaft kein Problem darstellt, wenn das weibliche Geschlecht dem männlichen vollkommen untergeordnet ist. Es kann bei Bedarf rücksichtslos und unmittelbar durchgesetzt werden. Genau das scheint bei den Walbiri der Fall zu sein. Ihre Frauen werden beim geringsten Anlaß zur Klage und bei der kleinsten Vernachlässigung ihrer Pflichten geschlagen oder gespeert. Für eine Frau, die von ihrem Mann getötet wurde, kann keine Blutkompensation gefordert werden, und niemand hat das Recht, zwischen einen Mann und seine Frau zu treten. Die öffentliche Meinung verurteilt nie den Mann, der sich mit Gewalt – selbst wenn sie zum Tod führt – gegen seine Frau durchgesetzt hat. Es ist daher unmöglich, daß eine Frau zwei Männer gegeneinander ausspielt. Wie sehr auch immer die Männer danach trachten mögen, die Frau eines anderen zu verführen, über einen Punkt sind sie sich völlig einig: man darf seinen sexuellen Begierden nie so weit nachgeben, daß man dadurch einer einzelnen Frau die Möglichkeit an die Hand gibt, Einfluß zu gewinnen und Intrigen einzufädeln.

Diesen Menschen ist die Vorstellung einer Verunreinigung durch das andere Geschlecht fremd. Selbst Menstruationsblut wird nicht gemieden, und dem Kontakt damit werden keine Gefahren nachgesagt. Obwohl der Status des Verheiratetseins in ihrer Gesellschaft wichtig ist, wird er ausschließlich durch manifeste Mittel geschützt. Es gibt nichts, was die männliche Vorherrschaft anfechten oder ihr zuwiderlaufen könnte.

Den einzelnen Walbiri-Männern sind keine Beschränkungen auferlegt. Sie verführen die Ehefrauen der anderen, wenn sich ihnen eine Gelegenheit dazu bietet, ohne ein besonderes Interesse für die soziale Struktur zu zeigen, die auf der Ehe beruht. Deren Bestand ist durch die totale Unterordnung der Frauen unter die Männer und durch das allgemein anerkannte Recht zur Selbsthilfe gesichert. Wenn ein Mann im sexuellen Gehege eines anderen wildert, weiß er, was er riskiert – einen Kampf und möglicherweise auch den Tod. Das System ist höchst einfach. Es gibt Konflikte zwischen Männern, aber nicht zwischen

Prinzipien. In keiner Situation wird ein moralisches Urteil gefällt, dem in einer anderen widersprochen werden könnte. Das Festhalten an den vorgeschriebenen Rollen wird durch die Androhung physischer Gewalt bewirkt. Bereits im letzten Kapitel gelangten wir zu dem Schluß, daß soziale Systeme, in denen diese Drohung uneingeschränkt besteht, ohne die Unterstützung von Verunreinigungsvorstellungen auskommen.

Es sollte nicht in Vergessenheit geraten, daß die Vorherrschaft der Männer nicht immer in dieser rücksichtslosen Einfachheit durchgesetzt wird. Im letzten Kapitel sahen wir, daß es in bestimmten Gesellschaften die Tendenz gibt, dann, wenn Vorschriften dunkel und widersprüchlich sind, Verunreinigungsvorstellungen heranzuziehen, die den betreffenden Punkt vereinfachen oder klären sollen. Das Beispiel der Walbiri deutet einen bestimmten Zusammenhang an. Wenn die männliche Vorherrschaft als zentrales Prinzip der sozialen Organisation angesehen wird und ohne Einschränkungen und mit dem vollen Recht zum physischen Zwang gilt, ist es wenig wahrscheinlich, daß der Glaube an eine geschlechtliche Verunreinigung besonders stark entwickelt ist. Wenn andererseits das Prinzip der männlichen Vorherrschaft zur Strukturierung des sozialen Lebens zwar verwendet, aber durch andere Prinzipien in Frage gestellt wird – etwa durch das Prinzip der Unabhängigkeit der Frauen oder durch ihr Recht, als schwächeres Geschlecht umfassender als die Männer vor Gewalt geschützt zu werden –, dann ist das Auftreten von geschlechtlichen Verunreinigungsvorstellungen wahrscheinlich. Bevor wir uns diesem Fall zuwenden, müssen wir noch eine andere Ausnahme ins Auge fassen.

Es gibt viele Gesellschaften, in denen die einzelnen nicht durch Zwang oder andere strikte Maßnahmen dazu gebracht werden, die ihnen zugeteilten Geschlechterrollen zu spielen, und in denen die soziale Struktur dennoch auf der Verbindung der Geschlechter aufbaut. In diesen Fällen bietet eine subtile, legalistische Entwicklung spezieller Institutionen eine Entlastung. Der einzelne kann bis zu einem gewissen Grad seinen persönlichen Neigungen nachgehen, weil die soziale Struktur durch verschiedene Fiktionen abgepolstert ist.

Der politischen Organisation der Nuer fehlt jede äußere Form. Sie haben keine expliziten Regierungs- oder Verwaltungsinsti-

tutionen. Diese fließende und ungreifbare politische Struktur ist der spontane, veränderliche Ausdruck ihrer widerstreitenden Loyalitäten. Das einzige Prinzip, das eine gewisse Dauerhaftigkeit aufweist und ihrem Stammesleben eine Form verleiht, ist das genealogische Prinzip. Daß sie ihre territorialen Einheiten als Segmente einer einzigen genealogischen Struktur betrachten, verleiht ihren politischen Gruppierungen eine gewisse Ordnung. Die Nuer sind ein gutes Beispiel dafür, wie ein Volk eine soziale Struktur im Bereich der Vorstellungen und nicht in erster Linie (oder ausschließlich) im äußerlichen, sichtbaren Bereich der Zeremonien, Paläste oder Gerichtshöfe schaffen und erhalten kann (Evans-Pritchard 1940).

Das genealogische Prinzip, das sie auf den politischen Zusammenhang eines ganzen Stammes anwenden, ist für sie auch in einem anderen Kontext wichtig: auf der vertrauten persönlichen Ebene des Anspruchs auf Vieh und Frauen. So hängt nicht nur der Platz eines Nuer-Mannes im umfassenden politischen Gebilde, sondern auch der seiner Nachkommenschaft von seinem Status als verheirateter Mann ab. Sowohl ihre Lineagestruktur als auch ihre gesamte politische Struktur beruhen auf den paternalen Rechten. Dennoch nehmen die Nuer einen Ehebruch oder das Verlassen des Ehepartners nicht so tragisch wie einige andere Völker mit agnatischen Lineagesystemen, in denen Vaterschaft durch Heirat begründet ist. Ein Nuer-Ehemann kann zwar den Verführer seiner Frau speeren, wenn er ihn *in flagranti* ertappt, doch wenn er erst später von der Untreue erfährt, darf er nur zwei Stück Vieh von ihm verlangen, eines zur Kompensation und eines für das Opfer – wohl kaum eine harte Strafe im Vergleich zu denen anderer Völker, die Ehebrecher in der Regel verbannten (Meek 1937, S. 218 f.) oder versklavten. Oder im Vergleich zu einem Beduinen, der so lange nicht wieder in der Gesellschaft hervortreten darf, bis eine entehrte Verwandte getötet worden ist (Salim 1962, S. 61). Der Unterschied liegt darin, daß die legale Ehe der Nuer trotz der Launen einzelner Partner relativ unangefochten bestehen bleibt. Eheleute mögen auseinandergehen und getrennt leben, ohne daß sich der rechtliche Status ihrer Ehe oder der der Kinder der Frau ändert (Evans-Pritchard 1951, Kap. 3). Die Nuer-Frauen haben einen auffallend freie und unabhängigen Status. Wird eine Frau Witwe, steht den

Brüdern des Mannes das Recht zu, eine Leviratsehe mit ihr einzugehen und dem Toten Nachkommen zu zeugen. Wenn sie dieses Arrangement jedoch ablehnt, kann sie nicht dazu gezwungen werden. Es wird ihr überlassen, sich ihre Liebhaber selbst auszuwählen. Die einzige Sicherheit, die die Lineage des Toten hat, ist die, daß alle Nachkommen, von wem auch immer sie gezeugt wurden, jener Lineage zugerechnet werden, die das ursprüngliche Heiratsvieh gezahlt hat. Die Vorschrift, daß derjenige, der das Vieh gezahlt hat, das Recht auf die Kinder hat, ist die Vorschrift, die die praktisch unaufhebbare legale Heirat von den ehelichen Beziehungen unterscheidet. Die soziale Struktur beruht auf den legalen Ehen, die mit dem Transfer von Vieh Gültigkeit erlangen. Damit ist sie durch handfeste institutionelle Mittel vor jeder Ungewißheit geschützt, die ihr vom freien Verhalten der Männer und Frauen drohen könnte. Im Gegensatz zur starren, Undefinierten Einfachheit ihrer politischen Organisation zeigen die Nuer bei der rechtlichen Definition von Heirat, Konkubinat, Scheidung und Trennung eine erstaunliche Subtilität.

Es ist, glaube ich, dieses Moment, das sie dazu befähigt, ihre sozialen Institutionen ohne den beschwerlichen Glauben an geschlechtliche Verunreinigung zu organisieren. Sie schützen zwar ihr Vieh vor menstruierenden Frauen, aber ein Mann muß sich nicht reinigen, wenn er eine Frau in diesem Zustand berührt hat. Er sollte nur während der Menstruationsperioden seiner Frau keinen Geschlechtsverkehr mit ihr haben, eine Regel des Respekts, die, so sagt man, Sorge um seine ungeborenen Kinder ausdrückt. Diese Regulierung ist sehr viel milder als einige Meidungsvorschriften, auf die wir später noch zu sprechen kommen.

Wir haben bereits ein anderes Beispiel für eine rechtliche Fiktion angeführt, die den Druck der sozialen Struktur auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern mildert. Es handelt sich um Nur Yalmans Ausführungen zur weiblichen Reinheit in Südindien und Ceylon (1963). Die Reinheit der Frauen wird hier deswegen geschützt, weil sie das Eintrittstor in die Kaste darstellen. Die Mutter ist der entscheidende Elternteil bei der Bestimmung der Kastenzugehörigkeit. Durch die Frauen wird das Blut und die Reinheit der Kaste weitergegeben. Deshalb ist ihre geschlechtliche Reinheit von überragender Bedeutung,

und selbst dem kleinsten Anflug einer Bedrohung dieser Reinheit wird vorgebeugt und entgegengewirkt. Wir gewinnen den Eindruck, daß die Frauen ein unerträgliches Leben voller Einschränkungen zu führen haben, und dieser Eindruck trifft auch tatsächlich für die höchsten und reinsten Kasten zu. Die Nambudiri-Brahmanen in Malabar sind eine kleine, reiche, exklusive Kaste priesterlicher Landeigentümer. Sie sind es geblieben, weil sie sich an die Vorschrift, den Landbesitz nicht zu teilen, gehalten haben. Nur der älteste Sohn einer jeden Familie heiratet. Die anderen können sich Konkubinen aus niedrigeren Kasten halten, aber nie eine Ehe eingehen. Was das Los ihrer unglücklichen Frauen betrifft, so gilt strikteste Seklusion. Wenige von ihnen heiraten überhaupt, und erst auf dem Totenbett löst sie ein Heiratsritus aus der Unterordnung unter die, die sie zu schützen haben. Wenn sie das Haus verlassen, sind sie am ganzen Körper verhüllt, Schirme beschatten ihre Gesichter. Heiratet einer ihrer Brüder, können sie die Zeremonie nur durch die Spalten in der Wand beobachten. Selbst bei ihrer eigenen Hochzeit muß sich eine Nambudiri-Frau bei der allgemein üblichen öffentlichen Zurschaustellung der Braut durch ein Nayar-Mädchen vertreten lassen. Nur eine sehr reiche Gruppe konnte es sich leisten, die meisten ihrer Frauen zu lebenslanger Unfruchtbarkeit und alle Frauen zur Seklusion zu verurteilen. Diese Unbarmherzigkeit entspricht auf ihre Art derjenigen, mit der die Walbiri-Männer ihre Prinzipien anwenden.

Obgleich in den anderen Kasten ähnliche Vorstellungen über die Reinheit der Frauen herrschen, ist diese grausame Lösung nicht übernommen worden. Orthodoxe Brahmanen, die nicht danach trachten, ihre ererbten Ländereien zusammenzuhalten, und ihren Söhnen die Heirat erlauben, schützen die Reinheit ihrer Frauen dadurch, daß sie verlangen, daß die Mädchen vor der Pubertät an zu ihnen passende Männer verheiratet werden. Sie üben einen starken moralischen und religiösen Druck aufeinander aus, um sicherzugehen, daß jedes Brahmanenmädchen vor seiner ersten Menstruation ordnungsgemäß verheiratet ist. In anderen Kasten muß für den Fall, daß vor der Pubertät keine Heirat zustande gekommen ist, unbedingt ein ersatzweiser Heiratsritus durchgeführt werden. In Mittelindien kann ein Mädchen zunächst mit einem Pfeil oder einem Holzstößel ver-

heiratet werden. Dieser Akt gilt als eine erste Eheschließung und verleiht dem Mädchen den Status einer verheirateten Frau, so daß jedes Fehlverhalten von ihrer Seite von den Kastengerichten und lokalen Rechtsinstanzen nach den Normen für verheiratete Frauen geahndet werden kann.

Die Nayar-Mädchen im Süden des Landes sind in ganz Indien für ihre sexuelle Freizügigkeit bekannt. Sie haben keinen ständigen Ehemann; die Frauen leben zu Hause und haben lose Beziehungen zu einer Reihe von Männern. Die Kastenstellung dieser Frauen und ihrer Kinder wird vor ihrer Pubertät durch einen ersatzweisen Heiratsritus rituell gesichert. Der Mann, der die Rolle des rituellen Bräutigams spielt, hat den angemessenen Kastenstatus und übernimmt die rituelle Vaterschaft für die künftigen Kinder des Mädchens. Sollte ein Nayar-Mädchen irgendwann verdächtigt werden, Kontakte mit einem Mann aus einer niedrigeren Kaste gehabt zu haben, wird sie genauso hart wie die Frauen der Nambudiri-Brahmanen bestraft. Aber abgesehen davon, daß sie sich vor einem solchen Fehltritt hüten muß, ist sie so frei und ungehindert wie sonst vielleicht keine Frau innerhalb des Kastensystems. Ihr Leben unterscheidet sich grundlegend von dem ihrer abgeschiedenen Nambudiri-Nachbarinnen. Die Fiktion einer ersten Ehe hat die Bürde, die Blutsreinheit der Kaste schützen zu müssen, erheblich erleichtert. Soviel zu den Ausnahmen.

Wir sollten uns nun sozialen Strukturen zuwenden, die auf einem gravierenden Paradoxon oder Widerspruch beruhen. Wo es keine mildernden Fiktionen gibt, die den Geschlechtern eine gewisse Freizügigkeit erlauben, entwickeln sich um die Beziehungen zwischen Männern und Frauen ausufernde Meidungsgebote.

Der Platz, der der Energie der Geschlechter von den jeweils anerkannten Theorien über die kosmische Kraft eingeräumt wird, ist in verschiedenen Kulturen mehr oder weniger explizit. In den Kulturen des hinduistischen Indien zum Beispiel oder auf Neuguinea nimmt die Geschlechtersymbolik eine zentrale Stellung in der Kosmologie ein. Bei den afrikanischen Niloten dagegen scheint eine solche Analogie sehr viel weniger entwickelt zu sein. Es erbringt nichts, wollte man die generellen Merkmale dieser Unterschiede im metaphysischen Bereich zu unterschiedlichen Ausprägungen der sozialen Organisation

in Beziehung setzen. Innerhalb jeder dieser kulturellen Regionen jedoch finden wir, was die Geschlechtersymbolik und die geschlechtliche Verunreinigung betrifft, eine Reihe spezieller Unterschiede. Diese können und sollten wir in Beziehung zu anderen lokalen Unterschieden setzen.

Neuguinea ist ein Gebiet, in dem die Furcht vor einer Verunreinigung durch das andere Geschlecht ein charakteristisches Merkmal der Kultur ist (Read 1954). Aber innerhalb desselben kulturellen Idioms besteht ein großer Gegensatz zwischen der Art, wie die Arapesh am Sepik und wie die Mae Enga im zentralen Hochland das Thema der Geschlechterdifferenz behandeln. Erstere, so scheint es, versuchen, eine vollständige Symmetrie zwischen den Geschlechtern zu schaffen. Kraft wird immer als die Energie eines der Geschlechter gedacht. Weibliche Kraft ist nur für Männer und männliche Kraft nur für Frauen gefährlich. Frauen spenden Leben, und während der Schwangerschaft nähren sie ihre Kinder mit ihrem eigenen Blut; nach der Geburt werden die Kinder von den Männern mit lebenspendendem Blut genährt, das sie zu diesem Zweck ihrem Penis entnehmen. Margaret Mead betont, daß beide Geschlechter in gleichem Maße auf ihre jeweiligen gefährlichen Kräfte achten müssen. Jedes Geschlecht tritt dem andern bewußt beherrscht gegenüber (1940).

Die Mae Enga dagegen suchen nicht nach Symmetrie. Sie fürchten die Verunreinigung durch Frauen für ihre Männer und alle männlichen Unternehmungen, und von einer Balance zwischen zwei Formen geschlechtlicher Gefahren und Kräfte kann nicht die Rede sein (Meggitt 1964). Zur Erklärung dieser Unterschiede können wir versuchsweise nach sozialen Zusammenhängen Ausschau halten.

Die Mae Enga leben in einem dichtbesiedelten Gebiet. Ihre lokale Organisation beruht auf dem Klan, einer kompakten, genau bestimmten militärischen und politischen Einheit. Die männlichen Klanmitglieder wählen ihre Ehefrauen aus anderen Klans. Sie müssen also Fremde heiraten. Die Vorschrift der Klanexogamie ist weit verbreitet. Ob die ehelichen Beziehungen dadurch gespannt und schwierig werden, hängt vom Grad der Exklusivität, der lokalen Gebundenheit und der Rivalität zwischen den Klans ab, die Heiratsbeziehungen miteinander unterhalten. Im Fall der Enga treten sie sich nicht nur als

Fremde, sondern auch als traditionelle Feinde gegenüber. Die einzelnen Mae-Enga-Männer stehen in einem intensiven Wettbewerb um Prestige. Sie wetteifern erbittert um die Anzahl der Schweine und Wertgegenstände, die sie austauschen können. Die Ehefrauen wählt man aus der entferntesten Gruppe, mit der man Schweine und Muscheln auszutauschen und die man zu bekämpfen pflegt. So kommt es, daß die Schwiegerverwandten eines Mannes mit hoher Wahrscheinlichkeit auch seine Partner im zeremoniellen Tausch (eine Konkurrenzbeziehung) sind und ihr Klan der militärische Gegner seines Klans ist. Auf der Ehebeziehung lasten damit die Spannungen eines in hohem Maße kompetitiven sozialen Systems. Der Glaube an eine geschlechtliche Verunreinigung bei den Enga läßt erkennen, daß die Beziehung zwischen den Geschlechtern als Konflikt zwischen Feinden aufgefaßt wird, in dem sich der Mann von seiner sexuellen Partnerin, einem eingedrungenen Mitglied des feindlichen Klans, gefährdet sieht. Es herrscht allgemein die Auffassung, daß Kontakt mit Frauen die Kraft der Männer schwächt. Ihre Bemühungen, den Kontakt mit Frauen zu meiden, sind so stark und die Ängste vor geschlechtlicher Befleckung so groß, daß dadurch der Umgang von Männern und Frauen tatsächlich reduziert wird. Meggitt zufolge war Ehebruch früher unbekannt, und Scheidungen kamen so gut wie nie vor.

Von frühester Jugend auf wird den männlichen Enga beigebracht, weibliche Gesellschaft zu meiden. Sie schließen sich in periodischen Abständen ab, um sich vom Kontakt mit Frauen zu reinigen. Die beiden ausschlaggebenden Vorstellungen ihrer Kultur sind die vom Vorrang des männlichen Prinzips und seine Verletzbarkeit durch weiblichen Einfluß. Nur ein verheirateter Mann kann es wagen, Geschlechtsverkehr zu haben, weil die speziellen Mittel zum Schutz der Manneskraft nur Verheirateten zugänglich sind. Aber selbst in der Ehe fürchten die Männer die sexuelle Aktivität und scheinen sie auf das zur Fortpflanzung nötige Minimum zu beschränken. Am meisten fürchten sie Menstruationsblut:

Sie glauben, daß der Kontakt mit ihm oder mit einer menstruierenden Frau einen Mann krank werden läßt, wenn keine entsprechende Gegenmagie eingesetzt wird; daß er anhaltendes Erbrechen hervorruft, sein Blut „tötet“ und schwarz macht, seine Lebenssäfte verdirbt, so daß seine

Haut dunkel wird und in Falten von seinem verfallenden Fleisch herabhängt, seinen Geist für immer trübt und schließlich zu langsamem Verfall und Tod führt.

Meggitt vertritt die Ansicht, daß eine Erklärung für „die Gleichsetzung von weiblicher Kraft, Sexualität und Gefahr durch die Enga“ in der Tatsache zu suchen ist, daß sie die Ehe auf eine Allianz gründen, in der die kompetitivsten Beziehungen ihres ohnehin außerordentlich kompetitiven Systems herrschen.

Bis vor kurzem bekämpften sich die Klans unablässig, sei es, um Zugang zu den wenigen freien Landressourcen zu erhalten, sei es, um Schweinediebstähle zu rächen oder unbezahlte Schulden einzutreiben. Die meisten Männer eines Klans, die im Kampf fielen, wurden von ihren unmittelbaren Nachbarn getötet. Gleichzeitig war infolge des zerklüfteten bergigen Terrains die räumliche Nähe eine wichtige Variable bei der tatsächlichen Auswahl der Heiratspartner. Daher gibt es eine relativ hohe Korrelation zwischen Heiraten zwischen den Klans und Tötungsquote einerseits und der Nähe der Klans zueinander andererseits. Den Mae ist dieser Zusammenhang im großen und ganzen bewußt, wie ihr Ausspruch „Wir heiraten die Leute, die wir bekämpfen“ zeigt (Meggitt 1963).

Wie wir feststellten, steht die Furcht der Mae Enga vor einer Verunreinigung durch die Frauen im Kontrast zu dem Glauben an die Ausgewogenheit der Kräfte und Gefahren beider Geschlechter bei den Bergarapesh. Es ist überdies äußerst interessant, daß die Arapesh lokale Exogamie ablehnen. Heiratet ein Mann dennoch eine Frau der Flachland-Arapesh, so beachtet er komplizierte Vorsichtsmaßnahmen, um ihre gefährliche Sexualität einzudämmen.

Wenn er eine heiratet, sollte er sie nicht überstürzt heiraten, sondern ihr erlauben, einige Monate in seiner Umgebung zu leben, damit sie sich an ihn gewöhnt und sich das erste Verlangen legt, das aus der oberflächlichen Bekanntschaft und Fremdheit herrühren mag. Dann kann er mit ihr schlafen. Aber er muß darauf achten: Gedeihen seine Yams? Trifft er auf Wild, wenn er auf die Jagd geht? Wenn das der Fall ist, dann ist alles gut. Wenn nicht, soll er sich der Beziehung mit dieser gefährlichen, sexuell überaktiven Frau noch einige Monde länger enthalten, damit nicht der für ihn wichtigste Teil seiner Potenz, seine physische Kraft, seine Fähigkeit, andere zu ernähren, für immer Schaden erleidet (Mead 1940, S. 345).

Dieses Beispiel scheint Meggitts Ansicht zu stützen, daß lokale Exogamie unter den angespannten und kompetitiven Lebensbedingungen der Enga eine schwere Belastung für ihre Ehe darstellt. Wenn es sich so verhält, dann könnten sich die Enga ver-

mutlich von diesen äußerst unbequemen Vorstellungen freimachen, wenn sie gegen die Ursache ihrer Ängste angingen. Das jedoch ist ein völlig undurchführbarer Vorschlag. Es würde bedeuten, daß sie entweder den gewalttätigen Wettbewerb mit rivalisierenden Klangs oder aber die exogame Heiratspraxis aufgeben müßten, d.h. entweder den Kampf oder die eheliche Verbindung mit den Schwestern jener Männer, die sie bekämpften. Jeder dieser Schritte würde eine erhebliche Veränderung ihres sozialen Systems bedeuten. Tatsächlich hat die Geschichte gezeigt, daß die Enga ihre Vorstellung von der Gefährlichkeit des weiblichen Geschlechts fallen ließen, als durch das Vordringen der Missionare mit ihren Predigten über Geschlechterbeziehungen einerseits und durch die Befriedungsmaßnahmen der australischen Regierung andererseits eine solche Veränderung von außen eingeführt wurde.

Der Widerspruch, den die Enga durch Meidung zu überwinden trachten, ist der Versuch, eine Ehe auf Feindschaft aufzubauen. Eine andere Schwierigkeit, die in primitiven Gesellschaften vielleicht häufiger auftritt, entstammt einem Widerspruch in der Definition der männlichen und weiblichen Rollen. Wenn das Prinzip der männlichen Vorherrschaft absolut konsistent ausgearbeitet ist, muß es nicht notwendig anderen grundlegenden Prinzipien zuwiderlaufen. Wir haben als Beispiel für die erbarmungslose Einfachheit, mit der die Vorherrschaft der Männer durchgesetzt wird, zwei völlig verschiedene Gesellschaften angeführt. Das Prinzip läßt sich jedoch nicht mehr ungehindert anwenden, wenn es daneben irgendein anderes gibt, das die Frauen vor physischer Gewalt schützt. Dadurch erhalten die Frauen nämlich die Möglichkeit, die Männer gegeneinander auszuspielen und auf diese Weise das Prinzip der männlichen Vorherrschaft zu erschüttern.

Die Wahrscheinlichkeit, daß die gesamte Gesellschaft auf einem Widerspruch aufgebaut ist, ist besonders hoch, wenn es sich um ein System handelt, in dem sich der Status der Männer durch die Rechte über Frauen definiert. Herrscht zwischen den Männern ein freier Wettbewerb, so erhält eine unzufriedene Frau die Möglichkeit, sich an die Rivalen ihres Mannes oder ihres Vormunds zu wenden, neue Beschützer und Verbündete zu gewinnen und damit die Struktur aus Rechten und Pflichten, die vorher um sie errichtet worden war, außer

Kraft zu setzen. Diese Art von Widerspruch in einem sozialen System entsteht nur dann, wenn es keine faktischen Unterdrückungsmittel gegen Frauen gibt. Er tritt beispielsweise dann nicht auf, wenn ein zentralisiertes politisches System vorliegt, das sich mit seiner gesamten Autorität gegen die Frauen wendet. Wo mit Hilfe des Rechtssystems gegen Frauen vorgegangen werden kann, können diese das System nicht zerstören. Ein zentralisiertes politisches System ist jedoch keines, in dem der Status der Männer in erster Linie durch die Rechte über Frauen definiert ist.

Die Lele liefern ein Beispiel für ein soziales System, das beständig an dem Widerspruch zwischen dem männlichen Anspruch auf Vorherrschaft und den Schachzügen der Frauen zu zerbrechen droht. Alle männlichen Rivalitäten finden im Konkurrenzkampf um Ehefrauen ihren Ausdruck. Ein Mann ohne Frau steht außerhalb der Statushierarchie. Mit einer Frau erwirbt er die Möglichkeit des Eintritts: Er kann Kinder zeugen und sich damit für die Aufnahme in wichtige Kultvereinigungen qualifizieren. Wird ihm eine Tochter geboren, kann er beginnen, die Dienstleistungen eines Schwiegersohns zu beanspruchen. Mit mehreren Töchtern und entsprechend vielen Schwiegersöhnen, womöglich sogar noch mit Enkelinnen, steht er in der Hierarchie der Privilegien und Wertschätzung ganz oben. Diese Stellung rührt daher, daß er die Frauen, die er gezeugt hat, anderen Männern als Ehefrauen anbietet und damit ein Gefolge von Männern aufbauen kann. Jeder reife Mann konnte hoffen, zwei oder drei Ehefrauen zu bekommen, während die jungen Männer Junggesellen bleiben mußten. Schon allein die Polygynie steigerte also die Konkurrenz um Ehefrauen. Die verschiedenen anderen Formen, in denen der Erfolg der Männer im maskulinen Bereich mit der Kontrolle über Frauen verklammert war, sind so kompliziert, daß sie hier nicht dargelegt werden können (siehe Douglas 1963). Ihr gesamtes soziales Leben war von einem System beherrscht, das für die Abtretung von Rechten über Frauen Kompensation verlangt. Die Folge war, daß die Frauen in bestimmter Hinsicht wie eine Währung behandelt wurden, in der die Männer Forderungen aneinander stellten und Schulden beglichen. Die gegenseitige Verschuldung der Männer wurde so groß, daß ungeborene Mädchen bereits Generationen im voraus vergeben

wurden. Ein Mann ohne übertragbare Rechte an Frauen war in einer ebenso prekären Lage wie ein moderner Geschäftsmann ohne Bankguthaben. Aus der Sicht eines Mannes waren Frauen das Erstrebenswerteste, was ihre Kultur zu bieten hatte. Da alle Beleidigungen und Verpflichtungen durch die Übertragung von Rechten an Frauen geregelt werden konnten, entsprach ihr Ausspruch vollkommen den Tatsachen, daß Frauen der einzige Grund dafür seien, in den Krieg zu ziehen.

Ein kleines Lele-Mädchen wurde zur Koketterie erzogen. Von klein auf stand es im Zentrum liebevoller, neckender, flirtender Aufmerksamkeit. Der ihm angetraute Ehemann erlangte höchstens eine ganz begrenzte Kontrolle über es. Er hatte natürlich das Recht, seine Frau zu züchtigen, aber wenn er zu heftig davon Gebrauch machte, vor allem aber, wenn er ihre Zuneigung verlor, konnte sie einen Vorwand finden, ihre Brüder davon zu überzeugen, daß ihr Ehemann sie vernachlässige. Die Säuglingssterblichkeit war groß, und bei einer Fehlgeburt oder dem Tod eines Kindes erschienen die Verwandten vor dem Haus des Ehemannes und verlangten streng nach einer Erklärung. Da die Männer miteinander um Frauen konkurrierten, boten sich den Frauen Anlässe zu Manövern und Intrigen. An erwartungsvollen Verführern fehlte es nie, und keine Frau zweifelte daran, daß sie, wenn sie nur wollte, einen anderen Ehemann haben konnte. Ein Ehemann, dessen Frauen ihm bis in die Lebensmitte treu geblieben waren, mußte sowohl seinen Frauen wie deren Müttern gegenüber äußerst aufmerksam sein. Eine ziemlich komplizierte Etikette regelte die ehelichen Beziehungen, wobei es viele Anlässe gab, zu denen große und kleine Geschenke vom Ehemann erwartet wurden: War die Frau schwanger, krank oder hatte gerade entbunden, mußte er sich aufmerksam darum bemühen, die entsprechende medizinische Versorgung zu veranlassen. Eine Frau, von der man wußte, daß sie mit ihrem Leben nicht zufrieden war, wurde bald umworben – und es standen ihr verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung, die Initiative zu ergreifen und ihre Ehe zu beenden.

Das mag als Erklärung dafür genügen, warum die Beziehung zu den Frauen für die Lele-Männer eine solche Rolle spielte. Aber obwohl sie die Frauen in einigen Zusammenhängen als erstrebenswerten Schatz behandelten, nannten sie sie in ande-

ren wiederum wertlos, schlimmer als Hunde, ohne Benehmen, ignorant, unbeständig und unzuverlässig. Sozial gesehen waren das die Frauen tatsächlich auch. Sie interessierten sich nicht im mindesten für die Welt der Männer, in der sie und ihre Töchter als Pfänder in den männlichen Prestigespielen ausgetauscht wurden. Sie nutzten geschickt alle sich ihnen bietenden Gelegenheiten. Wenn Mutter und Tochter zusammenhielten, konnten sie gemeinsam alle Pläne, die ihnen nicht paßten, durchkreuzen. So waren die Männer letzten Endes genötigt, ihre vielgerühmte Vorherrschaft durch charmantes, neckendes und schmeichelndes Verhalten zu sichern. Es gab einen besonderen schmeichlerischen Tonfall, den sie im Umgang mit Frauen benutzten.

Die Einstellung der Lele zur Sexualität setzte sich aus der Freude am Vergnügen, dem Wunsch nach Nachkommen und dem Bewußtsein einer Gefahr zusammen. Sie hatten, wie ich gezeigt habe, allen Grund, sich Fruchtbarkeit zu wünschen. Diesem Ziel galten auch die religiösen Kulte. Die sexuelle Aktivität wurde als etwas an sich Gefährliches angesehen, nicht für die Partner, die sie ausübten, sondern für die Schwachen und Kranken. Jeder, der gerade Geschlechtsverkehr gehabt hatte, sollte Kranke meiden, um nicht durch einen indirekten Kontakt deren Fieber in die Höhe zu treiben. Neugeborene, so glaubte man, konnten durch diesen Kontakt sterben. Deshalb wurden gelbe Raffiawedel an den Gehöfteingängen aufgehängt, um alle verantwortungsvollen Personen darauf hinzuweisen, daß es einen Kranken oder ein Neugeborenes im Hause gab. Diese Gefahr bestand für alle. Daneben existierten aber auch spezielle Gefahren für Männer. Es war die Pflicht jeder Frau, ihren Mann nach dem Beischlaf zu reinigen und sich anschließend selbst zu waschen, bevor sie mit dem Kochen begann. Jede verheiratete Frau hielt einen kleinen Topf mit Wasser außerhalb des Dorfs im Gras versteckt, wo sie sich unbeobachtet waschen konnte. Der Topf mußte an einem unzugänglichen Platz gut verborgen sein, damit kein Mann aus Versehen darauf trat und dadurch an Potenz einbüßte. Versäumte eine Frau, sich zu waschen, und aß der Mann etwas, was sie gekocht hatte, so verlor er seine Manneskraft. Das sind nur die Gefahren, die nach einem legitimen Geschlechtsverkehr drohten. Weiterhin konnte eine menstruierende Frau nicht für ihren

Mann kochen oder das Feuer entfachen. Tat sie es doch, konnte er krank werden. Sie durfte das Essen vorbereiten, aber zum Kochen mußte sie eine Freundin zu Hilfe rufen. Dieser Gefahr waren nur die Männer, nicht die Frauen oder Kinder ausgesetzt. Eine menstruierende Frau wurde zu einer Gefahr für die ganze Gemeinschaft, wenn sie den Wald betrat. Es stand nicht nur fest, daß ihre Menstruation ungünstig für alle ihre Vorhaben im Wald war; man glaubte auch, daß sich ihre Anwesenheit dort nachteilig auf diejenigen der Männer auswirkte. Es würde noch für eine geraume Zeit danach schwer sein, ein Tier zu erlegen, und die Rituale, bei denen Waldpflanzen verwendet wurden, würden ohne Wirkung bleiben. Die Frauen fanden diese Vorschriften äußerst lästig, zumal ihnen in regelmäßigen Abständen Arbeitskräfte fehlten und sie mit dem Pflanzen, Jäten, Ernten und Fischen in Verzug gerieten.

Den Gefahren durch das andere Geschlecht begegnete man auch mit Vorschriften, die männliche Unternehmungen vor einer Verunreinigung durch die Frauen und weibliche Unternehmungen vor einer durch die Männer schützen sollten. Alle Rituale mußten vor einer Verunreinigung durch die Frauen geschützt werden. Die amtierenden Männer (Frauen waren grundsätzlich von Kultangelegenheiten ausgeschlossen) durften nachts zuvor keinen Geschlechtsverkehr haben. Dasselbe galt, wenn Krieg, Jagd oder das Anzapfen der Palmen bevorstand. Entsprechend durften auch Frauen keinen Geschlechtsverkehr haben, wenn sie vorhatten, Erdnüsse oder Mais zu pflanzen, zu fischen, Salz oder Topfwaren herzustellen. Diese Furcht herrschte bei Männern und Frauen im gleichen Maße. Eine große rituelle Krise suchte man nach allgemeiner Übereinkunft dadurch zu bewältigen, daß man zur sexuellen Enthaltsamkeit des ganzen Dorfes aufrief. Wenn zum Beispiel Zwillinge geboren worden waren oder ein Zwilling aus einem anderen Dorf zum ersten Mal das Dorf betrat, oder wenn wichtige Gegenzauber- oder Fruchtbarkeitsrituale durchgeführt wurden, hörten die Dorfbewohner Nacht für Nacht den Ruf: „Jeder Mann schlafe allein auf seiner Matte, jede Frau schlafe allein auf ihrer Matte!“ Gleichzeitig wurde ausgerufen: „Niemand soll heute nacht streiten. Wenn ihr dennoch streiten müßt, so tut es nicht heimlich. Laßt uns den Lärm hören, damit wir eine Strafe verhängen können.“ Streit galt, ebenso wie

Geschlechtsverkehr, als destruktiv für die erforderliche rituelle Verfassung des Dorfes. Er verhinderte den Erfolg von Ritualen und Jagdunternehmungen. Allerdings war Streit immer etwas Schlechtes, während das für den Geschlechtsverkehr nur in bestimmten (allerdings ziemlich häufigen Zusammenhängen) zutraf.

Ich schreibe die Furcht der Lele vor der Gefahr für ihre Rituale, die vom anderen Geschlecht ausgehen sollte, der tatsächlichen disruptiven Rolle zu, die es in ihrem sozialen System hatte. Ihre Männer schufen eine Statushierarchie, in der sie in dem Maße aufstiegen, in dem sie Kontrolle über immer mehr Frauen erlangten. Die Folge war jedoch, daß das gesamte System vom Konkurrenzdenken durchdrungen wurde, was es den Frauen ermöglichte, eine doppelte Rolle zu spielen – als passives Pfand und aktive Intrigantin. Der einzelne Lele mußte zu Recht fürchten, daß einzelne Frauen seine Pläne durchkreuzen würden, und die Furcht vor den Gefahren durch das andere Geschlecht reflektierte nur zu genau dessen tatsächliche Bedeutung in ihrer sozialen Struktur.

Die Vorstellung einer Verunreinigung durch die Frauen hängt in einer Gesellschaft wie der beschriebenen zum großen Teil mit dem Versuch zusammen, Frauen gleichzeitig als Personen und als Währung in den männlichen Transaktionen zu behandeln. Männer und Frauen werden in einer Weise voneinander getrennt, als gehörten sie ganz unterschiedlichen, einander feindlichen Bereichen an. Die unvermeidliche Folge ist, daß ein Antagonismus der Geschlechter entsteht, der sich wiederum in der Vorstellung spiegelt, jedes Geschlecht stelle eine Gefahr für das andere dar. Die speziellen Gefahren, die den Männern durch den Kontakt mit Frauen drohen, drücken den Widerspruch aus, der sich daraus ergibt, daß man Frauen als Währung zu gebrauchen versucht, ohne sie zu Sklavinnen zu machen. Wenn in kommerziell ausgerichteten Kulturen die Auffassung vertreten wurde, daß Geld die Ursache allen Übels ist, so trifft das für den männlichen Teil der Lele-Gesellschaft jedenfalls nicht zu: hier sind eher die Frauen die Ursache allen Übels. Tatsächlich fand auch die Geschichte vom Garten Eden bei den Lele-Männern großen Anklang. Nachdem sie einmal von den Missionaren eingeführt worden war, wurde sie an den

heidnischen Feuern mit zufriedener Behagen immer aufs neue nacherzählt.

Wie bereits erwähnt, haben die Yurok Nordkaliforniens mit ihren radikalen Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen die Ethnologen wiederholt interessiert. Ihre Kultur ist im Aussterben begriffen. Als R. H. Robins 1951 die Yurok-Sprache untersuchte, gab es nicht mehr als sechs lebende Erwachsene, die sie noch sprachen. Offenbar war auch die Kultur der Yurok in hohem Maße auf Wettbewerb und Gewinn ausgerichtet gewesen. Das Denken der Männer kreiste vor allem darum, Reichtum in Form von prestigeförderndem Muschelgeld, seltenen Federn, Wurfgeschossen und importierten Obsidianklingen zu erwerben. Sieht man von den Möglichkeiten derjenigen ab, die an den Handelswegen für diese Wertgegenstände lebten, so gelangte man normalerweise dadurch zu Reichtum, daß man ein Vergehen unmittelbar rächte und Kompensation verlangte. Jede Beleidigung hatte ihren – mehr oder minder festgelegten – Preis. Es gab einen gewissen Spielraum zum Feilschen, da man sich letzten Endes *ad hoc* auf den Preis einigte, je nach dem Wert, den man sich selbst beimaß, und der Unterstützung, auf die man von Seiten der engen Verwandten rechnen konnte (Kroeber 1925). Der Ehebruch einer Frau und die Verheiratung von Töchtern waren wichtige Quellen, zu Reichtum zu gelangen. Ein Mann, der den Frauen anderer Männer nachstellte, konnte sein ganzes Vermögen verlieren, wenn er eine Entschädigung dafür zahlen mußte.

Die Yurok waren so überzeugt davon, daß der Umgang mit Frauen ihre Fähigkeiten, Reichtum zu erwerben, zerstören würde, daß sie jeden Kontakt zwischen Frauen und Geld zu vermeiden trachteten. Vor allem glaubten sie, daß es sich katastrophal auf den künftigen Wohlstand eines Mannes auswirken würde, wenn er Geschlechtsverkehr in dem Haus hatte, worin er seine Muschelgeldschnüre aufbewahrte. Im Winter, wenn es draußen zu kalt war, scheinen sie völlig enthaltsam gelebt zu haben. Jedenfalls kamen die meisten Yurok-Babys zur gleichen Jahreszeit zur Welt – neun Monate nach dem Einsetzen des warmen Wetters. Diese rigorose Trennung von Geschäft und Vergnügen veranlaßte Walter Goldschmidt (1951) zu einem Vergleich zwischen den Werten der; Yurok und denen der protestantischen Ethik. Der Begriff kapitalisti-

sche Wirtschaft, den er dabei zu Hilfe nahm, war so weitgehend, dass sowohl die lachsfischenden Yurok als auch die europäische Gesellschaft des 16. Jahrhunderts darunter fielen! Er wies nach, daß beide Gesellschaften großen Wert auf Keuschheit, Sparsamkeit und das Streben nach Reichtum legten. Er hob zudem hervor, daß die Yurok als primitive Kapitalisten eingestuft werden könnten, da sie, anders als die meisten anderen primitiven Völker, die private Kontrolle über die Produktionsmittel zuließen. Nun trifft es zwar zu, daß einzelne Yurok Anspruch auf Fischgründe und Beerengebiete erhoben und daß diese als letzte Möglichkeit zur Begleichung von Schulden von einer Einzelperson auf eine andere übertragen werden konnten, doch scheint es zweifelhaft, ob das als Argument für den Nachweis einer kapitalistischen Wirtschaftsform ausreicht. Derartige Übertragungen fanden nur in Ausnahmefällen statt, als eine Art Präklusion, wenn jemand nicht genügend Muschelgeld oder andere bewegliche Habe besaß, um große Schulden zu zahlen, und ganz offenkundig betrieben die Yurok keinen regelmäßigen Kauf und Verkauf von Grundstücken. Die Schulden, die sie normalerweise machten, waren keine wirtschaftlichen Schulden, sondern Ehrenschulden. Cora Dubois hat einen aufschlußreichen Artikel über benachbarte Gesellschaften geschrieben (1936), bei denen sich die harte Konkurrenz um Prestige in einem Bereich abspielte, der vom ökonomischen Subsistenzbereich mehr oder minder abgetrennt war. Für ein Verständnis ihrer Vorstellung, daß Frauen verunreinigend wirken, ist es sehr viel aufschlußreicher, wenn man sich klar macht, daß es für die Yurok-Männer einen ganz realen Bereich gab, in dem das Streben nach Reichtum und das nach Frauen einander widersprachen.

Wir sind diesem Delila-Komplex – dem Glauben, daß Frauen die Kraft der Männer schwächen oder unzuverlässig sind – in verschiedenen extremen Formen bei den Mae Enga auf Neuguinea, bei den kongolesischen Lele und bei den Yurok-Indianern Kaliforniens begegnet. Überall, wo er vorkommt, stellen wir fest, daß die Befürchtungen der Männer in bezug auf das Verhalten der Frauen gerechtfertigt und daß die Beziehungen zwischen den Geschlechtern so beschaffen sind, daß die Frauen von vornherein als Verräterinnen gelten.

Es sind nicht immer nur die Männer, die sich vor einer Verun-

reinigung durch das andere Geschlecht fürchten. Um der Ausgewogenheit willen sollten wir ein Beispiel anführen, in dem es die Frauen sind, deren Verhalten darauf hinzuweisen scheint, daß sie die sexuelle Aktivität als etwas äußerst Gefährliches ansehen. Audrey Richards schreibt, daß die Bemba in Nordrhodesien sich so verhalten, als ob sie von der Angst vor sexueller Unreinheit besessen wären. Sie bemerkt jedoch, daß das ein kulturell standardisiertes Verhalten ist, und daß die tatsächlichen individuellen Beziehungen durch diese Ängste offenbar nicht beeinträchtigt sind. Auf der kulturellen Ebene scheint die Furcht vor dem Geschlechtsverkehr in einem Maße vorzuherrschen, „das nicht übertrieben werden kann“. Auf der persönlichen Ebene „zeigen die Bemba ein offenes Vergnügen an sexuellen Beziehungen“ (1956, S. 154).

In anderen Gesellschaften soll es der direkte Kontakt sein, wodurch die geschlechtliche Verunreinigung übertragen wird; hier jedoch glaubt man, daß sie durch den Kontakt mit Feuer übertragen wird. Der Anblick oder die Berührung eines sexuell aktiven, ungereinigten Menschen – einer Person, die, wie die Bemba sagen, sexuell heiß ist – ist ungefährlich. Kommt eine solche Person jedoch in die Nähe eines Feuers, dann wird das Essen, das darauf kocht, gefährlich verunreinigt. Für den Geschlechtsverkehr sind zwei Menschen nötig, aber zum Kochen einer Mahlzeit genügt einer. Die Annahme einer Übertragung der Verunreinigung durch gekochte Nahrung bringt es mit sich, daß die gesamte Verantwortung den Bemba-Frauen aufgebürdet wird. Eine Bemba-Frau muß unablässig darauf achten, ihren Herd vor dem Kontakt mit jedem Erwachsenen zu schützen, der Geschlechtsverkehr gehabt haben könnte, ohne sich danach rituell gereinigt zu haben. Die Gefahr ist tödlich. Ein Kind, das etwas ißt, was auf einem verunreinigten Feuer gekocht wurde, kann sterben. Eine Bemba-Mutter hat alle Hände voll zu tun, verdächtige Feuer zu löschen und neue, reine zu entfachen.

Obwohl die Bemba glauben, daß jede sexuelle Aktivität gefährlich ist, weisen ihre Vorstellungen darauf hin, daß die reale, praktische Gefahr vom Ehebruch ausgeht. Ein verheiratetes Paar kann sich – einer den anderen – nach jedem Geschlechtsakt rituell reinigen. Ein Ehebrecher hingegen kann, wenn er nicht seine Frau zu Hilfe bitten will, nicht gereinigt werden,

da es sich um einen Ritus handelt, der von einer Person alleine nicht auszuführen ist.

Audrey Richards berichtet uns nicht, wie die durch Ehebruch verursachte Unreinheit überhaupt beseitigt werden kann und wie, auf lange Sicht gesehen, eine Ehebrecherin ihre Kinder ernährt. Diese Vorstellungen halten sie, so versichert sie uns, nicht vom Ehebruch ab. Man glaubt also, daß gefährliche Ehebrecher frei umhergehen. Auch wenn sie gewissenhaft versuchen mögen, keine Feuerstellen zu berühren, auf denen Kindernahrung gekocht wird, bleiben sie doch immer eine potentielle Gefahr.

Es fällt auf, daß es in dieser Gesellschaft die Frauen und nicht die Männer sind, die eine geschlechtliche Verunreinigung am meisten fürchten. Wenn ihre Kinder sterben (und die Kindersterblichkeit ist sehr hoch), können sie von den Männern der Unachtsamkeit beschuldigt werden. Bei den Yao und Cewa in Nyasaland gibt es einen ähnlichen Vorstellungskomplex, der die Verunreinigung von Salz betrifft. Alle drei Stämme sind matrilinear, und in allen drei Stämmen wird von den Männern erwartet, daß sie ihren Geburtsort verlassen und sich im Dorf ihrer Frau niederlassen. Die Folge ist eine Dorfstruktur aus einem festen Kern linear verwandter Frauen und ihren Ehemännern, die aus anderen Dörfern kommen und sich am Ort angesiedelt haben. Die Zukunft des Dorfes als einer politischen Einheit hängt davon ab, ob es gelingt, die männlichen Außenseiter im Ort zu halten. Es steht zu erwarten, daß die Männer ein viel geringeres Interesse daran haben, eine stabile Ehe aufzubauen. Die angeführte matrilineare Abstammungsregel veranlaßt sie nämlich dazu, ihr Interesse auf die Kinder ihrer Schwestern zu richten. Es ist zwar so, daß das Dorf auf den ehelichen Verbindungen beruht; das gilt jedoch nicht für die matrilineare Lineage. Die Männer werden durch Heirat, die Frauen hingegen durch Geburt Mitglieder des Dorfes.

In ganz Zentralafrika ist die Vorstellung vom guten Dorf, das wächst und beständig ist, ein Wert, der sowohl von Männern als auch von Frauen sehr hoch gehalten wird. Doch die Frauen haben ein zweifaches Interesse, ihre Ehemänner zu binden. Die befriedigendste Rolle einer Bemba-Frau ist die, in mittleren Jahren als Matriarchin in ihrem eigenen Dorf zu leben und, umgeben von ihren Töchtern und Enkelinnen, das Alter erwar-

ten zu können. Wenn jedoch ein Bemba-Mann die ersten Ehejahre beschwerlich findet, verläßt er einfach seine Frau und kehrt nach Hause zurück (Richards 1956, S. 41). Wenn nun alle Männer – oder auch nur die Hälfte – fortgehen, ist das Dorf als ökonomische Einheit nicht mehr lebensfähig. Die Form der Arbeitsteilung versetzt die Bemba-Frauen in eine besonders abhängige Position. In einem Gebiet, in dem heute fünfzig Prozent der erwachsenen Männer als Arbeitsmigranten außerhalb der Dörfer leben, ist die Desintegration der Bemba-Dörfer tatsächlich größer als die anderer Stammessiedlungen Nordrhodesiens (Watson 1958).

Die Lehren, die den Bemba-Mädchen während der Pubertätszeremonien erteilt werden, ermöglichen es uns, diese Aspekte der sozialen Struktur und die Ambitionen der Frauen mit ihrer Furcht vor geschlechtlicher Verunreinigung in Verbindung zu bringen. Audrey Richards berichtet, daß die Mädchen strikt angewiesen werden, sich ihren Männern zu fügen. Das ist interessant, da sie als besonders herrisch und unumgänglich gelten. Die Kandidatinnen werden gedemütigt, während die Männlichkeit ihrer zukünftigen Männer gepriesen wird. Daran ist nichts Verwunderliches, wenn wir die Rolle des Ehemanns bei den Bemba umgekehrt analog zu der der Ehefrau bei den Mae Enga sehen. Er ist allein und ein Außenseiter im Dorf seiner Frau. Wenn er unzufrieden ist, geht er, und damit hat es sich. Er kann nicht wie eine entlaufene Frau gezüchtigt werden. Es gibt keine rechtlichen Konstruktionen, mit deren Hilfe die Fiktion einer legalen Ehe aufrechterhalten werden könnte, auch wenn die Wirklichkeit anders aussieht. Die Bedeutung, die die physische Präsenz eines Mannes für das Dorf seiner Frau hat, ist größer als diejenige, die die bei der Heirat erworbenen Rechte für ihn haben, und er kann nicht durch Einschüchterungen zum Bleiben veranlaßt werden. Ist die Enga-Ehefrau eine Delila, so ist er ein Samson im Lager der Philister. Wenn er sich gedemütigt fühlt, kann er die Säulen der Gesellschaft zum Einsturz bringen, denn wenn alle Ehemänner sich aufmachten und gingen, wäre das Dorf ruiniert. Kein Wunder, daß die Frauen ängstlich darauf bedacht sind, ihm zu schmeicheln und gut zuzureden. Kein Wunder, daß sie sich gegen die Auswirkungen von Ehebruch schützen möchten. Der Ehemann erscheint nicht als gefährlicher oder finsterner, sondern eher

als ein scheuer, leicht zu erschreckender Mann, der von seiner Maskulinität und den daraus herrührenden Gefahren überzeugt werden muß. Ihm muß die Gewißheit gegeben werden, daß seine Frau für ihn sorgt, ihm bei der Reinigung zur Seite steht und auf das Feuer aufpaßt. Er kann nichts ohne sie tun, sich nicht einmal seinen eigenen Ahnengeistern nähern. Mit ihren selbstaufgelegten Ängsten vor geschlechtlicher Verunreinigung erscheint die Bemba-Frau als das Gegenstück zum Ehemann bei den Mae Enga. Beide sind in der ehelichen Beziehung mit Ängsten konfrontiert, die mit der Struktur der umgebenden Gesellschaft zusammenhängen. Würde die Bemba-Frau nicht zu Hause bleiben und dort eine einflußreiche Matrone werden wollen, wäre sie bereit, ihrem Ehemann bescheiden in sein Dorf zu folgen, könnte sie die Furcht vor geschlechtlicher Verunreinigung ablegen.

In all den Beispielen, die wir zu dieser Art der Verunreinigung angesehen haben, besteht das grundlegende Problem darin, daß zwei unvereinbare Dinge zusammengebracht werden sollen. Die Enga wollen die Klans ihrer Feinde bekämpfen und trotzdem deren Frauen heiraten. Die Lele wollen die Frauen als Pfänder der Männer benutzen und trotzdem für einzelne Frauen gegen andere Männer Partei ergreifen. Die Bemba-Frauen wollen frei und unabhängig sein und sich auf eine Weise benehmen, die ihre Ehen bedrohen, und trotzdem ihre Ehemänner bei sich halten. Der allen Fällen gemeinsame Aspekt der gefährlichen Situation, die durch Waschungen und Meidungen bewältigt werden muß, ist die Widersprüchlichkeit der Verhaltensnormen. Wie im Trickster-Mythos der Winnebago bekämpft die linke Hand die rechte.

Besteht irgendein Grund, warum alle angeführten Beispiele für in sich widersprüchliche Systeme mit den Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu tun haben? Es gibt viele andere Kontexte, in denen wir durch die geltenden Richtlinien unserer Kultur zu einem widersprüchlichen Verhalten veranlaßt werden. Die nationale Einkommenspolitik zum Beispiel ist ein modernes Beispiel, auf das sich unsere Fragestellung leicht anwenden ließe. Es scheint jedoch, als ob sich die Angst vor Verunreinigungen immer nur mit solchen Widersprüchen verbindet, die in irgendeiner Weise mit den Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu tun haben. Die Antwort mag darin liegen,

daß kein anderer sozialer Druck potentiell so explosiv ist wie der, der diese Beziehungen einschränkt. Sie könnte uns dahin bringen, uns der außerordentlichen Forderung von Paulus – daß es in der neuen Gesellschaft der Christen weder Männer noch Frauen geben sollte – anzuschließen. Die Fälle, die wir betrachtet haben, können vielleicht Licht auf die übertriebene Bedeutung werfen, die in den ersten christlichen Jahrhunderten der Jungfräulichkeit beigemessen wurde. Die frühe Kirche der Apostelgeschichte führte im Hinblick auf die Frauen ein Maß an Freiheit und Gleichheit ein, das dem traditionellen jüdischen Brauch zuwiderlief. Die Schranken zwischen den Geschlechtern im damaligen Mittleren Osten waren, wie die Worte von Paulus deutlich machen, durch Unterdrückung gekennzeichnet:

Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus (Galater 3, 28).

Im Bemühen, eine neue Gesellschaft zu schaffen, die frei, schrankenlos und ohne Gewalt oder Widersprüche sein sollte, war es zweifellos notwendig, eine Reihe neuer positiver Werte einzuführen. Die Vorstellung, daß Jungfräulichkeit etwas besonders Positives sei, mußte in einer kleinen verfolgten Minderheit auf fruchtbaren Boden fallen. Wie wir gesehen haben, werden unter derartigen sozialen Bedingungen gern Vorstellungen entwickelt, die den Körper als ein unvollkommenes Gefäß begreifen, das nur dann vollkommen sein wird, wenn es undurchlässig gemacht werden kann. Darüber hinaus ist die hohe Wertschätzung der Jungfräulichkeit eine Vorstellung, die sich für die angestrebte umfassende Veränderung der Geschlechterrollen in Ehe und Gesellschaft besonders gut eignete (Wangerman 1963). Das Bild der Frau als Alte Eva gehörte, zusammen mit der Furcht vor Verunreinigung durch das andere Geschlecht zu einem ganz bestimmten Typus der sozialen Organisation. Als diese soziale Ordnung verändert werden mußte, lieferte das Bild der Neuen Eva – eine jungfräuliche Quelle der Erlösung, die das Böse unter ihren Füßen zertritt – ein überzeugendes neues Symbol.

10. Zusammenbruch und Erneuerung des Systems

Wenden wir uns jetzt unserer anfänglichen Frage zu. Kann es sein, daß irgendein Volk Heiligkeit mit Unreinheit zusammenfallen läßt? Wir sahen, wie die Vorstellung einer Ansteckung in Religion und Gesellschaft wirkt. Wir sahen weiterhin, daß jeder Vorstellungsstruktur Kräfte zugeschrieben werden und daß Meidungsvorschriften eine sichtbare öffentliche Anerkennung ihrer Grenzen sind. Das bedeutet jedoch nicht, daß das Heilige unrein wäre. Jede Kultur muß ihre eigenen Begriffe von Schmutz und Unreinheit haben, die ihren Begriffen von der positiven Struktur, die nicht negiert werden darf, gegenüberstehen. Von einem wirren Vermischen des Heiligen und Unreinen zu sprechen ist blanker Unsinn. Dennoch ist es aber oft so, daß Religionen gerade jene Dinge, die unrein und mit Abscheu zurückgewiesen worden sind, sakralisieren. Wir müssen daher fragen, wie es kommt, daß Schmutz, der normalerweise destruktiv ist, bisweilen zu etwas Kreativem wird. Zunächst ist festzustellen, daß nicht alle unreinen Dinge auf konstruktive Weise im Ritual verwendet werden. Es genügt nicht, daß etwas als unrein gilt, damit es als etwas potentiell Gutes behandelt wird. In Israel war es undenkbar, daß unreine Dinge wie etwa Leichen und Exkremente in das Tempelritual einbezogen werden konnten. Das geschah nur mit Blut, und zwar nur solchem Blut, das beim Opfern vergossen wurde. Bei den Oyo Yoruba, die die linke Hand für unreine Verrichtungen verwenden und es als tief beleidigend empfinden, wenn man sie jemandem entgegenstreckt, wird in den gewöhnlichen Ritualen die Vorrangstellung der rechten Seite sakralisiert, insbesondere beim Tanzen nach rechts hin. Aber im Ritual des großen Ogboni-Kults müssen die Initianden ihre Kleider auf der linken Seite kneten und nur nach links hin tanzen (Morton-Williams 1960, S. 369). Bei den Bushong gilt Inzest als Verun-

reinigung, aber ein ritueller Inzest ist Teil der Sakralisierung ihres Königs. Er verkündet zudem, daß er der Schmutz der Nation sei: „*Moi, ordure, nyec*“ (Vansina 1964, S. 103). Und so weiter. Auch wenn es sich nur um bestimmte Individuen handelt, die zu genau festgelegten Anlässen die Vorschriften durchbrechen können, ist es trotzdem wichtig zu fragen, warum diese gefährlichen Kontakte für eine Reihe von Ritualen erforderlich sind.

Eine Antwort liegt in der Natur des Schmutzes selbst. Eine andere in der Natur metaphysischer Probleme und ganz bestimmter Überlegungen, die nach Ausdruck verlangen.

Behandeln wir zuerst den Schmutz. Die Einstellung, die wir gegenüber Abfällen haben, durchläuft im Verlauf jedes Versuchs, Ordnung zu schaffen – sei es nun im Denken oder in der äußeren Welt – zwei Stadien. Zunächst einmal sind sie erkennbar fehl am Platz, sie bedrohen die Ordnung. Sie werden daher als anstößig betrachtet und vehement beseitigt. In diesem Stadium besitzen sie eine gewisse Identität: sie sind als unerwünschte Teile dessen erkennbar, wozu sie einmal gehörten – Haare, Essen oder Verpackungen. Das ist das Stadium, in dem sie gefährlich sind; ihre partielle Identität haftet ihnen noch an, und die Szenerie, in die sie eindringen, verliert durch ihre Gegenwart an Übersichtlichkeit. Aber auf alle Dinge, die als Schmutz eingestuft worden sind, wartet ein allmählicher Prozeß des Zerstäubens, Zerfallens und Verrottens. Schließlich haben sie keinerlei Identität mehr. Der Ursprung der verschiedenen Partikel ist in Vergessenheit geraten, sie sind in die allgemeine Masse des Abfalls eingegangen. Auf der Suche nach etwas Verlorenem im Müll herumzustochern ist deshalb so unangenehm, weil sie dadurch wieder an Identität gewinnen. Solange diese Identität nicht vorhanden ist, ist Abfall nicht gefährlich. Er beschwört noch nicht einmal unbestimmte Bilder, da er eindeutig zu einem bestimmten Ort, nämlich irgendeinem Müllhaufen, gehört. Selbst die Knochen begrabener Könige erregen wenig Scheu, und der Gedanke, daß die Luft vom Leichenstaub vergangener Geschlechter durchsetzt ist, erzeugt keinerlei Erschütterung. Wo es keine Differenzierung gibt, gibt es auch keine Verunreinigung.

They outnumber the living, but where are all their bones?
For every man alive there are a million dead,
Has their dust gone into earth that it is never seen?
There should be no air to breathe, with it so thick,
No space for wind to blow or rain to fall:
Earth should be a cloud of dust, a soil of bones,
With no room even for our skeletons.
It is wasted time to think of it, to count its grains,
When all are alike and there is no difference in them.

S. Sitwell, Agamemnon's Tomb

In diesem Endstadium totaler Zersetzung ist der Schmutz völlig undifferenziert. Der Kreis hat sich geschlossen. Der Schmutz entstand durch die differenzierende Tätigkeit des Geistes, er war ein Nebenprodukt, das beim Schaffen von Ordnung abfiel. Zu Beginn befand er sich in einem Zustand der Undifferenziertheit: seine Rolle während des gesamten Differenzierungsprozesses bestand darin, die getroffenen Unterscheidungen zu bedrohen; am Ende nimmt er erneut seinen eigentlichen ununterscheidbaren Charakter an. Daher ist Formlosigkeit ein so geeignetes Symbol für Anfangs- und Wachstumszustände, aber auch für den Verfall.

Aus diesem Grund kann das, was zur Erklärung der wiederbelebenden Rolle des Wassers in religiösen Symbolen vorgebracht wurde, auch über den Schmutz gesagt werden:

... im Wasser löst sich alles auf, jede „Form“ wird desintegriert, jede „Geschichte“ aufgehoben; nichts, was vor dem Eintauchen existierte, besteht nachher: keine Kontur, kein „Zeichen“, kein „Vorkommnis“. Das Eintauchen kommt auf der menschlichen Ebene dem Tode gleich, auf der kosmischen Ebene der Katastrophe (Sintflut), die von Zeit zu Zeit die Welt im Urozean auflöst. Das die „Formen“ und die „Geschichte“ aufhebende Wasser hat Kraft zu reinigen, neu zu schaffen und wiederzugebären ... Die Wasser reinigen und erneuern, weil sie die „Geschichte“ auslöschen und – wenigstens für einen Augenblick – die ursprüngliche Unversehrtheit wiederherstellen (Eliade 1954, S. 225).

An anderer Stelle desselben Buches stellt Eliade dem Wasser zwei andere Erneuerungssymbole zur Seite, die wir, ohne auf den Punkt im einzelnen eingehen zu wollen, ebenfalls mit Schmutz und Verfall in Zusammenhang bringen können. Das eine ist das Symbol der Dunkelheit und das andere die orgiastische Form von Neujahrsfeiern (S. 451 f.). In seiner letzten Phase wird der Schmutz dann schließlich zu einem Symbol, das kreative Formlosigkeit ausdrücken kann.

Seine eigentliche Stärke bezieht er jedoch aus der ersten Phase. Die Gefahr, die bei einer Grenzüberschreitung droht, ist eine Entfesselung von Kräften. Die verletzlichen Randbereiche und aggressiven Kräfte, die die anerkannte Ordnung zu zerstören drohen, sind Ausdruck der Kräfte, die dem Kosmos innewohnen. Ein Ritual, das sie zum Guten einsetzen kann, ist im wahrsten Sinne kraftvoll.

So viel zur Anwendbarkeit des Symbols. Nun zu den tatsächlichen Situationen, in denen es angewendet wird. Sie enthalten zwangsläufig einen Widerspruch. Reinheit ist nur durch Aussondern zu erlangen. Daraus folgt, daß Reinheit in ihrer gelebten Form – nicht als Symbol – etwas Reduziertes und Steriles sein muß. Die Reinheit, nach der wir so sehr streben und für die wir so viel aufgeben, stellt sich, wenn wir sie erreicht haben, als hart und tot wie Stein heraus. Der Winter, so schreibt Roy Campbell, ist

Der Inbegriff der Kunst,
der alle Formen des Lebens und Fühlens abtötet,
nur nicht, was rein ist und überleben wird.

Als Dichtung mag das angehen. Etwas anderes ist es, wenn wir unserem Leben eine unveränderliche, steinharte Form zu geben versuchen. Reinheit ist der Feind aller Veränderungen, Mehrdeutigkeiten und Kompromisse. Die meisten von uns würden sich allerdings sicherer fühlen, wenn unsere Erfahrung starr festgelegt und vorgeformt wäre, von der Art etwa, wie sie Sartre in so bitteren Worten für den Antisemiten beschreibt:

Aber wie kann man absichtlich falsch urteilen? Aus Sehnsucht nach dem Absoluten ... manche Menschen werden von der ewigen Starre der Steine angezogen. Sie wollen wie Felsblöcke unerschütterlich und undurchdringlich sein und scheuen jeden Wechsel: denn wohin könnte der Weg sie führen? ... Ihre eigene Existenz erscheint ihnen dadurch irgendwie nur bedingt. Sie aber wollen bedingungslos und im Heute leben. Sie wollen keine erworbenen Eigenschaften, sie wollen sie fertig in die Wiege gelegt bekommen ... so ersehnen sie eine Lebensform, bei der Logik und Forschung nur eine untergeordnete Rolle spielen, wo man nicht sucht, was man nicht schon gefunden hat, und wo man niemals etwas wird, was man nicht schon war (1948, S. 15f.).

Diese Diatribe setzt eine Trennung zwischen unserem und dem starren Schwarzweißdenken des Antisemiten voraus. Doch das Verlangen nach Starrheit ist natürlich in uns allen vorhan-

den. Die Sehnsucht nach eindeutigen Trennlinien und klaren Begriffen gehört zu unserem menschlichen Sein. Wenn wir sie dann haben, müssen wir uns entweder der Tatsache stellen, daß ihnen einige Realitäten entgleiten, oder uns aber gegen die Unzulänglichkeit der Begriffe blind machen.

Der Grundwiderspruch bei der Suche nach Reinheit ist der, daß wir damit die Erfahrung in logische, widerspruchsfreie Kategorien zu zwingen versuchen. Aber die Erfahrung läßt sich nicht unterwerfen, und diejenigen, die es versuchen, verwickeln sich in Widersprüche. Was die geschlechtliche Reinheit betrifft, so ist es offensichtlich, daß sie da, wo sie die Trennung der Geschlechter impliziert, nicht nur zu einer Negierung des anderen Geschlechts, sondern buchstäblich auch zur Sterilität führen muß. Sie ruft zudem Widersprüche hervor. Der Wunsch, daß alle Frauen zu allen Zeiten keusch sein sollen, widerspricht anderen Wünschen und erzeugt bei konsequenter Befolgung Unbequemlichkeiten von der Art, wie sie die Mae-Enga-Männer kennen. Im 17. Jahrhundert befanden sich die spanischen Mädchen der höheren Gesellschaftsschichten in einem Dilemma zwischen zwei Formen der Unehre. Die heilige Theresa von Avila wuchs in einer Gesellschaft auf, in der die Verführung eines Mädchens von seinem Bruder oder Vater gerächt werden mußte. Empfang es einen Liebhaber, so riskierte es also, daß es entehrt wurde und Männer ihr Leben lassen mußten. Seine persönliche Ehre erforderte es jedoch, daß es nicht abweisend war und sich seinem Liebhaber nicht verweigerte, da es undenkbar war, sich von Liebhabern völlig fernzuhalten. Es gibt noch viele andere Beispiele für die Probleme – und auch sonderbaren Lösungen –, die das Streben nach Reinheit schafft. Es ist zweifellos eine Art stellvertretender Befriedigung, die der Hochachtung für die Jungfräulichkeit im frühen Christentum ihre Aura verlieh, den Nambudiri-Brahmanen, die ihre Schwestern abschließen, eine zusätzliche Motivation gibt und das allgemeine Prestige der Brahmanen bei den niederen Kasten erhöht. In einigen ihrer Königreiche erwarten die Pende am Kassai von ihren Häuptlingen sexuelle Enthaltsamkeit. Auf diese Weise erhält ein einzelner Mann das Wohl des Königreichs und seiner polygamen Untertanen. Um sicherzugehen, daß dem Häuptling, der bei seiner Inthronisation freilich schon in

fortgeschrittenem Alter ist, kein Fehltritt unterläuft, legen ihm seine Untertanen eine Penishülle an, die er von da an zu tragen hat (de Sousberghe 1954).

Manchmal beruht der Anspruch auf höhere Reinheit auf Betrug. Die erwachsenen Männer des Chagga-Stamms gaben vor, daß ihr After bei der Initiation fürs ganze Leben verschlossen wurde. Initiierte Männer mußten sich angeblich nie entleeren, im Gegensatz zu den Frauen und Kindern, die den Bedürfnissen ihres Körpers unterworfen blieben (Raum 1940). Man vergegenwärtige sich einmal die Komplikationen, in die sich die Chagga-Männer durch diese Behauptung stürzten! Das Fazit aus dem Gesagten ist, daß die gegebenen Tatsachen wirr und chaotisch sind. Wählen wir aus dem Bild des Körpers nur solche Aspekte aus, die keinen Anstoß erregen, müssen wir bereit sein, für diese Entstellung zu leiden. Der Körper ist kein poröser Krug, oder in einer anderen Metapher ausgedrückt: ein Garten ist kein Wandteppich. Wenn alles Unkraut entfernt wird, verarmt der Boden. Der Gärtner muß auf irgendeine Weise seine Fruchtbarkeit erhalten, indem er dem Boden wieder zuführt, was er ihm entnommen hat. Die besondere Behandlung, die einige Religionen den Anomalien und Greueln angedeihen ließen, um sie nutzbringend einsetzen zu können, gleicht dem Verfahren, Unkraut und Heu zu Kompost zu verarbeiten.

Das wäre die generelle Richtung, in der eine Antwort auf die Frage gesucht werden muß, warum in den Erneuerungsriten häufig verunreinigende Elemente verwendet werden.

Immer, wenn unserem Leben eine strikte Reinheitsstruktur auferlegt wird, hat sie entweder äußerst unbequeme Folgen oder führt bei exakter Befolgung zu Widersprüchen, wenn nicht gar Heuchelei. Das Negierte verschwindet dadurch nicht. Das übrige Leben, das nicht säuberlich in die anerkannten Kategorien paßt, bleibt vorhanden und beansprucht sein Recht. Wie wir zu zeigen versuchten, bietet der Körper ein Grundschema für alle möglichen Symbole. Es gibt wohl kaum eine Verunreinigung, die nicht irgendeinen primären physiologischen Bezug hätte. Da der Körper der Träger des Lebens ist, kann er nicht gänzlich verneint werden. Und da das Leben bejaht werden muß, müssen die vollkommensten Philosophien, wie William

James sagt, schließlich auch das bejahen, was verneint worden ist:

Wenn wir zugeben, daß das Übel ein wesentlicher Teil unseres Lebens ist, beladen wir uns sehr mit einer Schwierigkeit, die sich stets in den Philosophien der Religion als lästig erwiesen hat. Der Theismus hat, wann immer er sich selbst als systematische Philosophie des Universums aufgerichtet hat, eine Abneigung gezeigt, Gott weniger als alles in allem sein zu lassen ... eine Abweichung vom populären oder praktischen Theismus (ist eine Philosophie, die) ... offen pluralistisch ... ist und sich selbst mit einem Universum, das sich aus vielen Ursprungsprinzipien zusammensetzt, vollkommen zufrieden gezeigt hat ... Gott (ist) nicht notwendig verantwortlich für die Existenz des Übels;... Nun gibt das Evangelium der robusten Geistesart ... seine Stimme deutlich für diese pluralistische Auffassung ab. Während der monistische Philosoph sich selber mehr oder weniger zu der Behauptung Hegels geführt sieht, daß alles Wirkliche vernünftig sei und daß das Übel als ein Element, das von der Dialektik erfordert wird, hineindefiniert, festgehalten und geheiligt und mit einer Funktion für das endgültige System der Wahrheit versehen werden muß, weigert sich die kräftige Geistesart, irgend etwas Derartiges zu behaupten. Das Übel, behauptet sie, ist entschieden irrational und darf nicht in irgendeinem endgültigen System von Wahrheit definitiv verankert, dort festgehalten oder geheiligt werden. Es ist ein wahrer Abscheu vor Gott dem Herrn, eine fremde Unwirklichkeit, ein wüstes Element, das besiegt und negiert ... werden muß. Das Ideal, weit entfernt koextensiv mit dem gesamten Wirklichen zu sein, ist nur ein Extrakt aus dem Wirklichen, der sich durch Freiheit von allem Kontakt mit diesem verseuchten, niederen und kotigen Stoff auszeichnet.

Hier wird uns ... die Annahme präsentiert, daß es Elemente des Universums gibt, die in Verbindung mit den anderen Elementen kein vernünftiges Ganzes ergeben und die im Blick auf irgendein System, welches jene anderen Elemente zusammen ausmachen, nur als irrelevant und zufällig betrachtet werden können – als sozusagen „Dreck“ und als nicht dazugehörig (1979, S. 132-35).

Diese großartige Passage lädt dazu ein, schmutzbejahende und schmutzverneinende Philosophien miteinander zu vergleichen. Was könnte dabei herauskommen, wenn ein derartiger Vergleich zwischen primitiven Kulturen möglich wäre? Norman Brown hat die Auffassung vertreten (vgl. Kapitel 8), daß die primitive Magie eine Flucht vor der Wirklichkeit sei und auf einer Ebene mit infantilen Sexualphantasien stehe. Wenn das stimmte, müßte die Mehrzahl der primitiven Kulturen in einer Rubrik mit der Christlichen Wissenschaft auftauchen, dem einzigen Beispiel für robuste Geistesart, das William James ausführt. Aber statt einer konsequenten Verneinung von Schmutz

finden wir die am Anfang dieses Kapitels genannten außergewöhnlichen Beispiele für eine Schmutzbejahung. Offenbar werden in jeder Kultur einige Verhaltensweisen oder Naturerscheinungen von allen Prinzipien des Universums durch und durch abgelehnt. Es gibt ganz verschiedene Arten von unmöglichen Erscheinungen, Anomalien, unguuten Mischungen und Greueln. Die meisten werden in unterschiedlichem Maße verurteilt und gemieden. Dann stellen wir plötzlich fest, daß eines der greulichsten oder unmöglichsten Phänomene ausgesondert wird und in einen ganz besonderen rituellen Rahmen eingefügt wird, der es von der übrigen Erfahrung abhebt. Dieser Rahmen stellt sicher, daß die Kategorien, die im normalen Zusammenhang die Meidung vorschreiben, in keiner Weise bedroht oder beeinträchtigt werden. Innerhalb des rituellen Rahmens wird das Greuliche dann als eine Quelle ungeheurer Kraft behandelt. Nach William James würde eine derartige rituelle Vermischung und Kompostierung verunreinigender Dinge die Grundlage für eine „vollständigere Religion“ darstellen.

Es mag tatsächlich sein, daß keine religiöse Versöhnung mit dem absoluten Ganzen der Dinge möglich ist. Einige Formen des Übels, in der Tat, sind Mittel für höhere Formen des Guten; aber es könnte sein, daß es so extreme Formen des Übels gibt, daß sie in überhaupt keinen Zusammenhang des Guten eintreten können und daß im Blick auf sie dumpfe Unterwerfung oder Verweigerung der Wahrnehmung die einzige praktische Hilfsmöglichkeit ist. ... Aber ... angesichts der Tatsache, daß die bösen Fakten ein ebenso echter Teil der Natur sind wie die guten, (sollte) die philosophische Annahme gelten, daß sie irgendeinen vernünftigen Sinn haben und daß das System der kräftigen Geistesart, indem es Kummer, Schmerz und Tod überhaupt keine positive und aktive Aufmerksamkeit schenkt, weniger vollständig ist als Systeme, die wenigstens diese Elemente in ihren Gesichtskreis aufzunehmen versuchen. Die vollständigsten Religionen würden deshalb diejenigen sein, in denen die pessimistischen Elemente am besten entwickelt sind ... (1979, S. 163 f.).

Offenbar haben wir hier einen Programmentwurf für die vergleichende Religionswissenschaft vor uns. Es wäre zu ihrem eigenen Schaden, wenn die Ethnologen ihrer Pflicht, eine Taxonomie der Stammesreligionen zu erarbeiten, nicht nachkämen. Wir stellen jedoch fest, daß es nicht so einfach ist, jene Prinzipien zu finden, nach denen sich die „unvollständigen und optimistischen Religionen“ am besten von den „vollständigeren und pessimistischen“ unterscheiden lassen. Die methodischen Probleme sind groß. Es versteht sich, daß man bei der

Katalogisierung aller vorhandenen rituellen Meidungen einer Religion äußerst gewissenhaft vorgehen müßte und nichts auslassen dürfte. Welche andern Regeln aber müßte der objektive Wissenschaftler überdies beachten, um nach diesen allgemeinen Kriterien verschiedene Arten von Religionen unterscheiden zu können?

Die Antwort darauf lautet, daß die Aufgabe den Rahmen der objektiven Wissenschaft weit übersteigt. Nicht aus dem technischen Grund, daß es nicht genügend Feldforschungsberichte gibt. Tatsächlich scheint gerade dort, wo nur wenig Feldberichte vorliegen, das vergleichende Vorgehen besonders verlockend. Der Grund liegt in der Art des Materials selbst. Alle lebenden Religionen sind vielgestaltig. Das formalisierte Ritual zu öffentlichen Anlässen trägt einen Strang der Lehre vor. Es besteht kein Grund zu der Annahme, daß seine Botschaft mit jenen übereinstimmen müßte, die in privaten Ritualen gelehrt werden, oder daß alle öffentlichen oder alle privaten Rituale miteinander übereinstimmen. Es gibt keine Garantie dafür, daß das Ritual homogen ist, und wenn es das nicht ist, so hängt es von der subjektiven Intuition des Beobachters ab, ob er den Gesamteindruck als optimistisch oder pessimistisch einschätzt. Er kann sich an einige Regeln halten, um zu seiner Beurteilung zu kommen: er kann so vorgehen, daß er die übelverneinenden und die übelbejahenden Riten nach Punkten bewertet und gegeneinander aufrechnet. Oder er nimmt eine Gewichtung je nach der Bedeutung der Riten vor. Welche Methode er auch anwendet, er geht immer willkürlich vor und hat es bei all dem nur mit dem formalisierten Ritual zu tun. Es gibt andere Glaubensanschauungen, die unter Umständen überhaupt nicht ritualisiert worden sind und die der Botschaft der Riten völlig zuwiderlaufen können. Das Volk muß nicht notwendig auf seine Priester hören. Seine tatsächlichen Anschauungen können optimistisch und schmutzverneinend sein, obwohl es so aussieht, als hingen sie einer vornehm pessimistischen Religion an.

Sollte ich entscheiden müssen, welcher Seite in William James' Schema die Lele-Kultur zuzuordnen wäre, geriete ich in Verlegenheit. Die Lele sind ein Volk, das in profanen und rituellen Dingen äußerst reinheitsbewußt ist. Ihr allgegenwärtiger Hang zum Trennen und Klassifizieren zeigt sich nirgends so deutlich

wie in ihrer Einstellung zu tierischer Nahrung. Der größte Teil ihrer Kosmologie und weite Bereiche ihrer sozialen Ordnung spiegeln sich in ihren Tierkategorien. Es gibt jeweils unterschiedliche Tiere und Tierteile, die als angemessene Nahrung für Männer, Frauen, Kinder oder Schwangere gelten. Bestimmte Tiere werden als völlig ungenießbar angesehen. Die zu den ungeeigneten Speisen für Männer oder Frauen zählenden Tiere weisen nach ihrem Klassifikationsschema irgendeine Zweideutigkeit auf. Ihre Tiertaxonomie unterscheidet Nachttiere und Tagtiere, Tiere, die oben leben (Vögel, Eichhörnchen und Affen) und Tiere, die unten leben (Wasser- und Landtiere). Alle Tiere, die sich nicht eindeutig zuordnen lassen, werden als anormale Lebewesen behandelt und von der Liste der erlaubten Speisen einer der Gruppen gestrichen. Flughörnchen zum Beispiel sind weder eindeutig Vögel noch Landtiere und werden daher von gewissenhaften Erwachsenen gemieden. Kindern sind sie erlaubt. Keine Frau, die auf sich hält, würde sie essen, und Männer nur dann, wenn der Hunger sie dazu treibt. Dieses Verhalten wird durch keinerlei Strafandrohungen erzwungen. Ihre Haupteinteilungen lassen sich in Form zweier konzentrischer Kreise darstellen. Zum Kreis der menschlichen Gesellschaft gehören Männer als Jäger und Wahrsager, Frauen, Kinder und als Ausnahme auch einige Tiere, die zusammen mit den Menschen leben. Diese nicht-menschlichen Dorf Insassen sind entweder domestizierte Tiere, Hunde und Hühner, oder unerwünschte Parasiten, Ratten und Eidechsen. Es wäre undenkbar, Hunde, Ratten oder Eidechsen zu essen. Das Fleisch für den Menschen sollte von Tieren stammen, die der Jäger mit Hilfe seiner Pfeile und Fallen in der Wildnis erlegt hat. Hühner werfen ein kasuistisches Problem auf; die Lele lösen es so, daß sie es für ungehörig erachten, wenn Frauen Hühnerfleisch essen, und es Männern als mögliche und sogar gute Nahrung gestatten. Die Ziegen, die vor kurzem eingeführt wurden, halten sie für den Tausch mit anderen Stämmen, essen sie aber nicht.

Diese Neigung zu genauesten Unterscheidungen könnte, wenn sie überall nachzuweisen wäre, den Eindruck erwecken, daß ihre Kultur schmutzverneinend sei. Aber erst das, was nach einer Gesamtbetrachtung herauskommt, gibt den Ausschlag. Ihre formalisierten Rituale beruhen in der Hauptsache auf der

Unterscheidung verschiedener Kategorien: Menschen, Tiere, Männer, Frauen, Junge, Alte, usw. Sie setzen sich jedoch aus einer Abfolge von Kulten zusammen, in denen es den Initianden erlaubt ist, das zu essen, was normalerweise gefährlich und verboten ist – fleischfressende Tiere, das Brustfleisch von Wild und junge Tiere. In einem inneren Kult wird ein hybrides Wundertier, das sie im profanen Leben ganz sicher verabscheuen würden, ehrerbietig von den Initianden verzehrt und als wirksamster Fruchtbarkeitsspende angesehen. An diesem Punkt erkennt man, daß man es – um die Gartenmetapher fortzuführen – mit einer kompostierenden Religion zu tun hat. Was ausgesondert wurde, wird zur Erneuerung des Lebens wieder untergepflügt.

Die beiden Welten, die menschliche und die tierische, existieren keineswegs getrennt voneinander. Nach Auffassung der Lele sind die meisten Tiere deshalb vorhanden, um von den Lele-Jägern erlegt zu werden. Einige Tiere – Wühl- und Nachttiere und solche, die Wasser lieben – sind Geistertiere und haben eine spezielle Beziehung zu den nichtanimalischen Bewohnern der Tierwelt, den Geistern. Von diesen Geistern hängen Wohlergehen, Fruchtbarkeit und Heilkunst der Menschen ab. Das normale Verhalten der Menschen ist es, hinauszugehen und das Benötigte aus dem Tierbereich zu holen. Tiere und Geister zeichnen sich dadurch aus, daß sie die Menschen meiden und nicht spontan in deren Welt kommen. Die Männer nutzen als Jäger und Wahrsager beide Seiten dieser anderen Welt, um an Fleisch und Medizinen zu kommen. Für die Frauen, die schwach und verletzlich sind, sind die männlichen Aktivitäten in der anderen Welt besonders wichtig. Frauen meiden die Geistertiere und essen nicht von ihrem Fleisch. Sie jagen nie und werden nur dann Wahrsagerinnen, wenn sie als Zwilling geboren wurden oder mit Zwillingen schwanger gehen. Sie nehmen, was die Interaktion der beiden Welten betrifft, eine passive Rolle ein, und dennoch benötigen gerade sie die Hilfe der Geister in besonderem Maße, da sie häufig unfruchtbar sind oder, wenn sie schwanger geworden sind, zu Fehlgeburten neigen, wogegen die Geister Heilmittel liefern können. Abgesehen von dieser normalen Beziehung zwischen den Menschen und dem Wilden, die sich in männlichen Jagdunternehmungen und im männlichen Ritual zugunsten von Frauen und

Kindern äußert, gibt es zwei weitere Verbindungsmöglichkeiten. Die eine dient bösen, die andere guten Zwecken. Die gefährliche Verbindung wird durch den heimtückischen Loyalitätswechsel von Menschen geschaffen, die Zauberer werden. Sie wenden ihrer eigenen Art den Rücken und gesellen sich zu den Gejagten, kämpfen gegen die Jäger und wirken den Wahrsagern entgegen, um statt Genesung den Tod herbeizuführen. Sie sind auf die Seite des tierischen Bereichs übergewechselt und haben einige Tiere dazu veranlaßt, den tierischen Bereich zu verlassen und in den menschlichen Bereich einzudringen. Diese Tiere sind ihre fleischfressenden Verbündeten, die aus den menschlichen Siedlungen Hühner stehlen und dort für die Zauberer arbeiten.

Die andere uneindeutige Existenzform hängt mit der Fruchtbarkeit zusammen. Es gehört zur Natur des Menschen, sich unter Schmerzen und Gefahren fortzupflanzen, und normalerweise wird nur jeweils ein Kind geboren. Im Gegensatz dazu glaubt man, daß Tiere von Natur aus fruchtbar sind; sie pflanzen sich ohne Schmerzen oder Gefahren fort und bringen normalerweise zwei oder mehrere Junge zur Welt. Werden menschliche Zwillinge oder Drillinge geboren, so ist es ihren Eltern gelungen, die normalen menschlichen Beschränkungen zu durchbrechen. Die Eltern sind in gewisser Hinsicht anormal, aber in denkbar glückverheißender Weise. Sie haben einen Gegenpart in der Tierwelt, nämlich das wohlwollende Wundertier, dem die Lele einen formalisierten Kult gewidmet haben: den Pangolin oder geschuppten Ameisenbär. Er widerspricht den augenfälligen Tierkategorien in allen Punkten. Er hat Schuppen wie ein Fisch, erklettert aber Bäume. Er gleicht eher einer eierlegenden Eidechse als einem Säugetier, säugt jedoch seine Jungen. Am wichtigsten aber ist, daß er im Unterschied zu anderen kleinen Säugetieren einzelne Junge zur Welt bringt. Statt wegzulaufen oder anzugreifen, rollt er sich zu einer unauffälligen Kugel zusammen und wartet, bis der Jäger vorbeigegangen ist. Sowohl die Eltern menschlicher Zwillinge als auch der Waldpangolin werden als Fruchtbarkeitsspende ritualisiert. Der Pangolin wird also keinesfalls verabscheut und als völlig anormal angesehen, sondern in einer feierlichen Zeremonie von den Initianden seines Kults gegessen. Sie werden dadurch in die Lage versetzt, ihrer Art Fruchtbarkeit zu schenken.

Dieses Wesen aus dem Tierreich mit seiner geheimnisvollen Mittlerrolle entspricht den vielen faszinierenden menschlichen Mittlern, die Eliade in seiner Darstellung des Schamanismus erwähnt. Wenn die Lele das Verhalten des Pangolins beschreiben und ihre Einstellung zu seinem Kult erläutern, äußern sie Dinge, die in geradezu unheimlicher Weise an Passagen aus dem Alten Testament erinnern, wie sie in der christlichen Überlieferung interpretiert wurden. Wie von Abrahams Widder in der Hecke und von Christus spricht man vom Pangolin als einem freiwilligen Opfer. Er wird nicht eingefangen, sondern kommt selbst ins Dorf. Er ist ein königliches Opfer: das Dorf behandelt seinen toten Körper wie einen lebenden Häuptling und fordert von allen das respektvolle Verhalten, das einem Häuptling entgegengebracht wird. Bei Nichtbeachtung droht künftiges Unheil. Werden seine Rituale gewissenhaft durchgeführt, werden die Frauen empfangen, werden die Tiere in die Fallen gehen und den Pfeilen der Jäger erliegen. Die Pangolin-Mysterien sind traurige Mysterien: „Jetzt werde ich das Haus des Leidens betreten“, singen die Initianden, während sie den Kadaver um das Dorf tragen. Außer dieser quälenden Zeile wurde mir von seinen Kultgesängen nichts mitgeteilt. Dieser Kult hat offensichtlich sehr viele verschiedene Bedeutungen. Ich beschränke mich hier auf zwei Aspekte: der eine betrifft die Art und Weise, in der eine Vereinigung von Gegensätzen erreicht wird, die zur Quelle einer heilwirkenden Kraft wird; der andere bezieht sich auf die scheinbar freiwillige Ergebenheit des Tieres in seinen Tod.

Im ersten Kapitel habe ich ausgeführt, warum ich für eine Untersuchung von Verunreinigungsverstellungen eine weitergefaßte Definition von Religion benötige. Religion als Glauben an Geister zu definieren reicht nicht aus. Darüber hinaus aber läßt sich die Thematik dieses Kapitels nur dann diskutieren, wenn man sie im Lichte des allgemeinen Dranges der Menschen sieht, ihre gesamte Erfahrung zusammenzuführen und Unterscheidungen und Trennungen in Akten der Versöhnung zu überwinden. Die dramatische Verknüpfung von Gegensätzen ist eine psychologisch befriedigende Aufgabe mit einer Fülle von Interpretationsmöglichkeiten auf den verschiedenen Ebenen. Gleichzeitig jedoch bietet das Ritual, das die glückliche Vereinigung von Gegensätzen zum Gegenstand hat, ein geeig-

netes Vehikel gerade für religiöse Themen. Der Pangolin-Kult der Lele ist nur ein Beispiel aus der Vielfalt der existierenden Kulte, die ihre Initianden dazu motivieren, sich umzuwenden und den Kategorien ins Auge zu blicken, auf denen ihre gesamte umgebende Kultur aufbaut, und sie als das zu erkennen, was sie sind – fiktive, von Menschen geschaffene, willkürliche Kreationen. Im alltäglichen und mehr noch im rituellen Leben der Lele steht die Form beständig im Vordergrund. Unaufhörlich verwirklichen sie die Unterscheidungen, die die Voraussetzungen für ihre Gesellschaft und ihre kulturelle Umwelt bilden, und strafen methodisch den Bruch einer Meidungsvorschrift oder schreiben ihm Unglück zu. Die Vorschriften mögen nicht beschwerlich sein. Sie sind jedoch Mittel, mit denen die Lele in einem bewußten Akt die Vorstellung ausdrücken, daß die Geschöpfe des Himmels ihrem Wesen nach verschieden von den Geschöpfen der Erde sind, weswegen es auch für schwangere Frauen gefährlich ist, letztere zu essen, während erstere gut für sie sind, usw. In ihren Essensvorbereitungen führen sie in sichtbarer Weise die zentralen Unterscheidungen ihres Kosmos vor, nicht anders als die alten Israeliten, die eine Liturgie der Heiligkeit vorführten.

Außerdem gibt es den inneren Kult aller ihrer Rituale, in dem sich die Initianden des Pangolin – immun gegen die Gefahren, die einen Nichtinitiierten töten würde – dem Tier nähern, es ergreifen, töten und essen – jenes Tier, das in seinem Wesen all jene Elemente vereinigt, die die Lele-Kultur voneinander getrennt hält. Könnten die Pangolin-Initianden unter unseren Philosophien diejenige wählen, die den Momenten ihres Ritus am nächsten käme, wären sie primitive Existentialisten. Das Mysterium dieses Ritus ermöglicht es ihnen, etwas vom zufälligen und konventionellen Charakter der Kategorien wahrzunehmen, die ihre Erfahrung bestimmen. Würden sie die Zweideutigkeit beständig meiden, müßten sie Ideal und Wirklichkeit voneinander trennen. Doch so begegnen sie der Zweideutigkeit in einer extremen und konzentrierten Weise. Sie wagen es, den Pangolin zu ergreifen und im Ritual einzusetzen, und erklären diesen Ritus für wirkungsvoller als alle anderen Riten. Damit ermöglicht es der Pangolin-Kult den Menschen, über das Wesen von Reinem und Unreinem und über die Grenzen der menschlichen Betrachtungen über das Sein ernsthaft nachzudenken.

Der Pangolin überwindet also die Einteilung des Universums in verschiedene Bereiche. Ein anderer Aspekt ist der, daß seine heilbringende Kraft durch seinen Tod freigesetzt wird, und diesen scheint er freiwillig auf sich zu nehmen. Wäre die Religion der Lele aus einem Guß, könnten wir sie aufgrund des Gesagten als eine schmutzbejahende einordnen und erwarten, daß die Lele dem Leiden resigniert begegnen und den Tod zum Anlaß tröstender Rituale der Versöhnung und Erneuerung nehmen. Doch die metaphysischen Ideen, die im gesonderten rituellen Rahmen des Pangolin-Kults ihren angemessenen Platz haben, unterscheiden sich von denen, die die Reaktion bei einem Todesfall in der Familie bestimmen. Hier verneinen die Lele den eingetretenen Tod vollkommen. Es wird oft gesagt, daß dieser afrikanische Stamm oder dieses Volk nicht weiß, daß man eines natürlichen Todes sterben kann. Die Lele sind keine Narren. Sie wissen, daß das Leben ein Ende haben muß. Sie erwarten jedoch, daß unter normalen Voraussetzungen jeder seine natürliche Zeitspanne lebt, langsam alt wird und schließlich ins Grab sinkt. Dann freuen sie sich, denn ein solcher alter Mann oder eine solche alte Frau hat alle hemmenden Hindernisse überwunden und die Erfüllung des Lebens erlangt. Aber das geschieht nur selten. Die meisten Menschen werden, so glauben die Lele, lange bevor sie ihr Ziel erreicht haben, durch Zauberei niedergestreckt. Zauberei jedoch gehört nicht zur natürlichen Ordnung der Dinge, wie sie die Lele begreifen. Zauberei war ein späterer Zusatz zur Schöpfung, eher eine Art Versehen. Was diesen Aspekt angeht, ist ihre Kultur ein gutes Beispiel für die von William James beschriebene kräftige Geistesart. Für die Lele kann das Übel nicht Teil des Gesamtsystems der Welt sein, sondern muß kompromißlos ausgetrieben werden. Alles Übel rührt von Zauberei her. Sie haben eine präzise Vorstellung von einer Wirklichkeit, in der es keine Zauberei gibt, und arbeiten unablässig daran, diesen Zustand herbeizuführen, indem sie Zauberer beseitigen.

Das Denken aller Völker, deren Metaphysik das Übel aus der wirklichen Welt hinausdrängt, kennzeichnet eine starke millenaristische Tendenz. Diese Tendenz entflammt bei den Lele in den immer wiederkehrenden Kulturen gegen Zauberei. Ein neuer Kult vernichtet für die Dauer seines Auftretens alle Ele-

mente der traditionellen Religion. In periodischen Abständen wird das komplizierte System verneinter und bejahter Anomalitäten in ihren Kulturen durch den jeweils neuesten Antizauberei-Kult für ungültig erklärt, der nichts weniger zum Ziel hat, als das Millennium auf der Stelle herbeizuführen (siehe Douglas, in Middleton und Winter 1963).

Wenn wir uns die Religion der Lele vornehmen, haben wir also zwei Tendenzen in Betracht zu ziehen: einmal die Bereitschaft, die von den Denkwängen geschaffenen Schleier beiseite zuziehen und die Wirklichkeit unverstellt zu sehen; zum anderen eine Verleugnung des Unvermeidlichen, die Weigerung, dem Leiden und sogar dem Tod einen Platz in der Wirklichkeit einzuräumen. Damit verwandelt sich William James' Problem in die Frage, welche Tendenz die stärkere ist.

Wenn der Pangolin-Kult in ihrer Weltsicht den Platz einnimmt, den ich beschrieben habe, würde man erwarten, daß er gewisse orgiastische Züge aufweist, eine zeitweise Zerstörung der apollinischen Form beinhaltet. Vielleicht war das Gemeinschaftsmahl früher einmal Anlaß für dionysischere Formen. Die heutigen Lele-Riten weisen jedoch nichts auf, was auch nur im geringsten unkontrolliert wäre. Es gibt keine Drogen, keine Tänze, keine Hypnose und keine Anwendung von Techniken, durch die die bewußte Kontrolle über den Körper verringert würde. Selbst jene Wahrsager, die im Trancezustand in direkter Verbindung mit den Geistern des Waldes stehen sollen und beim Erscheinen dieser Geister die ganze Nacht hindurch zu ihnen singen, singen auf ruhige und nüchterne Weise. Die Lele interessieren sich sehr viel mehr für das, was ihnen die Religion im Hinblick auf Fruchtbarkeit, Heilung und Jagderfolge geben kann als für die Vervollkommenheit des Menschen und eine vollständige religiöse Vereinigung. Die meisten ihrer Riten sind durch und durch magische Riten, die aus Anlaß einer bestimmten Heilung oder am Vorabend eines besonderen Jagdunternehmens durchgeführt werden und einen unmittelbaren, greifbaren Erfolg zeitigen sollen. Die meiste Zeit hindurch scheinen die Lele-Wahrsager nichts weiter zu sein als eine Gruppe von Aladinen, die ihre Lampen putzen und auf ein Wunder warten. Nur die Initiationsriten in ihrem Kult geben einen kurzen Blick auf eine andere Ebene der religiösen Einsicht frei. Doch die Lehre dieser Riten ist überdeckt vom leidenschaftli-

chen Interesse der Leute an Zauberei und Gegenzauberei. Vom Ausgang jeder Zaubereibesuldigung hängen schwerwiegende persönliche und politische Entscheidungen ab. Es sind die Riten, die Zauberer entdecken oder freisprechen, gegen sie schützen oder das wiedergutmachen, was sie zerstört haben, die das öffentliche Interesse gefangennehmen. Ein starker sozialer Druck zwingt die Menschen, jeden Todesfall der Zauberei zuzuschreiben. Daher kommt es, daß die Lele, unabhängig von dem, was ihre offizielle Religion über das Wesen des Universums und über den Ort von Chaos, Leiden und Zerstörung in der Wirklichkeit sagt, im gesellschaftlichen Alltag einer anderen Sicht anhängen. Diese Sicht besagt, daß das Übel nicht zur normalen Ordnung der Dinge gehört; es ist kein Teil der Wirklichkeit. So scheinen die Lele das beherrschte Lächeln auf den Lippen zu tragen, das man von Anhängern der Christlichen Wissenschaft kennt. Würde man sie nicht nach ihren Kultraktiken, sondern nach den Glaubensanschauungen, die sie periodisch überkommen, klassifizieren, gerieten sie in die Gruppe derer, die von kräftiger Geistesart, schmutzverneinend und von der Lektion des sanften Pangolin unberührt sind.

Es wäre nicht richtig, die Lele als Beispiel für ein Volk zu nehmen, das versucht, der Thematik des Todes insgesamt auszuweichen. Ich führe sie hauptsächlich deswegen an, um zu zeigen, wie schwierig eine Einschätzung der kulturellen Einstellung zu solchen Fragen ist. Ich konnte nur sehr wenig über ihre esoterischen Lehren erfahren, weil sie sorgsam gehütete Geheimnisse der männlichen Kultmitglieder waren. Bereits diese Esoterik ist von Bedeutung. Die Geheimhaltung religiöser Bereiche steht in deutlichem Gegensatz zu der offeneren Art, in der die Zulassung zum kultischen Ritual und dessen Öffentlichkeit bei ihren südöstlichen Nachbarn, den Ndembu, geregelt ist. Wenn Priester aus verschiedenen sozialen Gründen ihre Lehren geheimhalten, so ist eine falsche Berichterstattung durch den Ethnologen noch das geringste Übel, das daraus folgen kann. Dort, wo die religiöse Lehre weiteren Kreisen bekannt ist, ist es in der Regel weniger wahrscheinlich, daß sie durch die Furcht vor Zauberei in den Hintergrund gedrängt wird.

Die vordringlichsten Gedanken, die die Lele angesichts eines Todesfalles überkommen, sind offenbar Rachedgedanken. Jeder Tod eines Menschen wird als etwas Unnötiges angesehen und

seine Ursache in einem hinterhältigen Verbrechen eines bösen, antisozial eingestellten Menschen gesucht. Da sich alle Verunreinigungssymbole auf den Körper beziehen, stellt der Zerfall des Körpers das größte Problem für alle dar, die im Rahmen von Verunreinigungsvorstellungen denken. Der Tod ist für alle metaphysischen Systeme eine Herausforderung, doch nicht immer wird die Herausforderung direkt angenommen. Ich glaube, daß die Lele seinen metaphysischen Implikationen ausweichen, indem sie jeden Todesfall als die Folge eines individuellen Akts des Verrats oder menschlicher Bosheit behandeln. Ihr Pangolin-Kult bietet Betrachtungsmöglichkeiten über die Unangemessenheit der menschlichen Denkkategorien, aber nur wenige nehmen sie wahr. Sie sind überdies auch nicht explizit auf ihre Erfahrung mit dem Tod bezogen. Es mag durchaus so scheinen, als hätte ich dem Pangolin-Kult eine zu große Bedeutung beigemessen. Es gibt bei den Lele keine theologischen oder philosophischen Bücher, die die Bedeutung des Kultes darlegen. Weder sind mir seine metaphysischen Implikationen von den Lele ausführlich erklärt worden, noch habe ich zumindest eine Unterhaltung zwischen Wahrsagern belauscht. Es war, wie ich berichtet habe (1957), vielmehr so, daß ich, als ich mit meinen direkten Fragen nach den Gründen für die Meidung bestimmter Nahrungsmittel nicht weiterkam, damit begann, die Tiersymbolik der Lele auf ihre kosmische Struktur hin zu befragen. Sie sagten nie: „Wir meiden anormale Tiere, weil sie den Kategorien unseres Universums widersprechen und dadurch tiefe Beunruhigung bei uns hervorrufen“, sondern hoben bei jedem gemiedenen Tier zu langen Ausführungen über sein natürliches Tun und Treiben an. Aus der Gesamtliste der Anormalitäten gingen dann die einfachen taxonomischen Prinzipien hervor, die verwendet worden waren. Vom Pangolin jedoch sprach man immer als von einem Wundertier, das alle anderen an Unglaublichkeit übertraf. Als ich zum ersten Mal von ihm hörte, erhielt ich den Eindruck eines derart phantastischen Wesens, daß ich seine Existenz bezweifelte. Die Frage, warum er dann der Mittelpunkt eines Fruchtbarkeitskults sei, brachte mich ebenfalls nicht weiter: dies sei ein ganz altes Geheimnis der Ahnen. Welchen Beweis für die Bedeutung dieses oder jedes anderen Kultes kann man sinnvollerweise verlangen? Er kann viele ver-

schiedene Ebenen und Arten von Bedeutungen haben. Die Bedeutung, auf die ich meine Argumentation gründe, ist jene, die sich aus einer Struktur ergibt, deren Teile nachweislich in einer geordneten Beziehung zueinander stehen. Ein Mitglied der Gesellschaft muß nicht notwendig die ganze Struktur kennen, ebensowenig wie der Sprecher einer Sprache sich explizit zu den verwendeten Sprachstrukturen äußern können muß. Luc de Heusch hat mein Material analysiert und nachgewiesen, daß der Pangolin-Kult noch weitere – von mir gar nicht beachtete – Merkmale in sich vereinigt, die in der Lele-Kultur unterschieden werden. Vielleicht kann ich meine Erklärung für den rituellen Totschlag und Verzehr des Pangolin durch den Nachweis rechtfertigen, daß es in anderen primitiven Gesellschaften ähnliche metaphysische Sichtweisen gibt. Im übrigen ist es unwahrscheinlich, daß Glaubenssysteme überleben, wenn sie nicht doch Überlegungen beinhalten, die tiefergehend als die sind, die man üblicherweise primitiven Kulturen nachsagt. Die meisten Religionen setzen ihre Riten als Versprechen dafür ein, daß die äußeren Ereignisse irgendwie veränderbar sind. Welche Versprechungen sie auch machen, die Unausweichlichkeit des Todes muß auf irgendeine Weise anerkannt werden. Normalerweise erwartet man, daß eine hochentwickelte Metaphysik mit einem hochentwickelten Pessimismus und einer ebensolchen Verachtung der guten Seiten des Lebens einhergeht. Wenn Religionen wie der Buddhismus lehren, daß das Leben des einzelnen etwas Geringes sei und seine Freuden vergänglich und unbefriedigend seien, dann ist ihr philosophisches System gerüstet, im Zusammenhang mit dem kosmischen Sinn eines alles durchdringenden Seins auch über den Tod nachzudenken. Die primitiven Religionen und das Verständnis, das ein gewöhnlicher Laie von den ausgearbeiteten religiösen Philosophien hat, stimmen im großen und ganzen überein: sie befassen sich weniger mit der Philosophie als mit den materiellen Vorteilen, die die Erfüllung ritueller und moralischer Vorschriften bieten kann. Daraus folgt jedoch, daß eben jene Religionen, die die instrumentellen Wirkungen ihres Rituals am meisten hervorheben, auch am meisten für den Unglauben anfällig sind. Wenn die Gläubigen zu meinen beginnen, daß die Riten Mittel zur Erlangung von Gesundheit und Wohlergehen seien – magische Lampen, die man durch Rei-

ben in Betrieb setzt –, ist der Tag nicht fern, an dem der gesamte rituelle Apparat als leere Täuschung erscheinen muß. Der Glaube muß auf irgendeine Weise gegen Enttäuschungen abgesichert sein – oder er wird aufgegeben. Eine Möglichkeit, das Ritual vor Zweifeln zu schützen, ist die Annahme, daß ein Feind innerhalb oder außerhalb der Gemeinschaft seine positive Wirkung beständig zerstört. In diesem Sinne können amoralische Dämonen, Hexer oder Zauberer verantwortlich gemacht werden. Aber das ist nur ein schwacher Schutz, da er die Gläubigen darin bestärkt, das Ritual als Instrument ihrer Wünsche zu behandeln, während er gleichzeitig die Schwäche des Rituals beim Erreichen seines Zwecks eingesteht. Religionen, die das Böse mit dem Hinweis auf Dämonen oder Zauberer erklären, können also keinen Weg zum Verständnis der Gesamtheit des Existierenden weisen. Sie kommen einer optimistischen, kräftigen, pluralistischen Auffassung vom Universum sehr nahe. Interessanterweise mußte William James' Prototyp einer Philosophie der kräftigen Geistesart, die Christliche Wissenschaft, ihre unzureichende Auffassung vom Bösen durch eine *ad hoc* erfundene Dämonologie ergänzen. Ich möchte Rosemary Harris dafür danken, daß sie mich auf Mary Bakers Glauben an einen „böartigen tierischen Magnetismus“ hinwies, den diese für alle Übel verantwortlich machte, die sie nicht ignorieren konnte (Wilson 1961, S. 126f.).

Zum anderen kann man den Glauben, daß Religion hier und jetzt Wohlergehen bringen kann, dadurch schützen, daß man die Wirksamkeit eines Rituals von der Überwindung schwieriger Voraussetzungen abhängig macht. Die Durchführung eines Rituals kann zum Beispiel äußerst kompliziert und schwierig sein; wenn das geringste mißlingt, ist die ganze Sache umsonst gewesen. Das ist ein ausschließlich instrumenteller Ansatz, magisch im negativsten Sinne. Der Erfolg eines Ritus kann aber auch davon abhängen, ob die moralischen Voraussetzungen stimmen: Ausführender und Publikum sollten ihn in angemessener innerer Haltung durchführen, frei von Schuld, bösem Willen usw. sein. Eine moralische Bedingung als Voraussetzung für die Wirksamkeit eines Rituals kann die Gläubigen den höchsten Zielen ihrer Religion nahebringen. Die Propheten Israels, die „Wehe, wehe, wehe!“ riefen, boten mehr als nur eine Er-

klärung dafür, warum die Rituale keinen Frieden und kein Wohlergehen bewirkt hatten. Niemand, der sie hörte, konnte das Ritual als etwas ausschließlich Magisches mißverstehen. Die dritte Möglichkeit besteht darin, daß die religiöse Lehre die Stoßrichtung ändert. In den meisten alltäglichen Zusammenhängen verkündet sie den Gläubigen, daß dann, wenn sie ihren Moralkodex befolgen und die Rituale richtig durchführen, ihre Felder Frucht bringen und ihre Familien gedeihen werden. In einem anderen Zusammenhang jedoch werden alle diese frommen Bemühungen herabgesetzt, das sonst richtige Verhalten mit Verachtung überschüttet und eine aufs Materielle gerichtete Einstellung plötzlich abgelehnt. Wir können nicht sagen, daß sie schlagartig zu Religionen würden, die gegen alle Bindungen und Illusionen auftreten, doch etwas in dieser Richtung haben sie an sich. Bei den Ndembu zum Beispiel müssen die Chihamba-Initianden den weißen Geist töten, von dem sie zuvor gelernt haben, daß er ihr Großvater – Spender aller Fruchtbarkeit und Gesundheit – ist. Nachdem sie ihn getötet haben, sagt man ihnen, daß sie unschuldig sind und sich freuen sollen (Turner 1962). Die Ndembu beachten ihre täglichen Rituale mit großer Sorgfalt, um mit ihrer Hilfe ihre Gesundheit und ihr Jagdglück zu erhalten. Chihamba, ihr wichtigster Kult, ist der Augenblick der Desillusionierung. Durch ihn verlieren die anderen Kulte ihre Immunität gegen mögliche Diskreditierungen. Doch Turner beharrt darauf, daß der Sinn der Chihamba-Rituale darin bestehe, mittels Paradoxa und Widersprüchen Wahrheiten auszudrücken, die sich in anderer Form nicht ausdrücken lassen. Im Chihamba treten sie einer tieferen Wirklichkeit gegenüber und messen ihre Ziele mit anderen Maßstäben.

Ich neige zu der Annahme, daß es sehr viele primitive Religionen gibt, die einerseits materiellen Erfolg versprechen und sich andererseits gegen plumpe Versuche, sie auf die Probe zu stellen, dadurch schützen, daß sie – ähnlich wie beschrieben – außerdem noch eine andere Perspektive beinhalten. Denn eine ausschließliche Ausrichtung auf materielles Wohlergehen und Glück öffnet dem Unglauben sämtliche Tore. Wir können daher annehmen, daß gerade die diskreditierten Versprechungen, die nicht erfüllt werden, die offiziellen Kultführer dazu veranlassen können, über umfassendere und tiefere Themen –

etwa das Mysterium des Bösen und des Todes – nachzudenken. Wenn das zutrifft, müßten die Kulte, die am materialistischsten wirken, an irgendeiner zentralen Stelle des rituellen Zyklus einen Kult einbauen, der das Paradoxon der letztendlichen Einheit von Leben und Tod thematisiert. Die positive, schöpferische Funktion der Verunreinigung durch den Tod kann in diesem Zusammenhang die metaphysische Kluft überbrücken helfen.

Wir können zur Veranschaulichung das Todesritual der Nyakyusa nördlich des Nyasa-Sees heranziehen. Die Nyakyusa assoziieren Schmutz mit Wahnsinn; diejenigen, die wahnsinnig sind, essen unreine Dinge. Es gibt zwei Arten von Wahnsinn: eine ist von Gott gesandt, die andere ist die Folge einer Vernachlässigung des Rituals. Urteilsfähigkeit und Wissen rühren für sie also eindeutig vom Ritual her. Die Symptome des Wahnsinns sind, unabhängig von der Art der Verursachung, dieselben. Der Wahnsinnige ißt unreine Dinge und entledigt sich der Kleider. Zu den unreinen Dingen rechnen sie Exkreme, Schlamm und Frösche: „Das Unreine, das die Wahnsinnigen essen, ist wie das Unreine, das der Tod hinterläßt; jene Fäkalien sind die Leiche“ (Wilson 1957, S. 53, 80f.). Das Ritual erhält also den Verstand und das Leben; der Wahnsinn geht mit unreinen Dingen einher und ist eine Art Tod. Das Ritual trennt den Tod und das Leben: „Wenn die Toten nicht von den Lebenden getrennt werden, bringen sie Wahnsinn über sie.“ Diese Aussage enthält eine äußerst scharfsichtige Vorstellung davon, wie Rituale funktionieren und läßt das anklingen, was wir bereits im 4. Kapitel, S. 87, festgestellt haben. Nun ist es jedoch nicht so, daß die Nyakyusa unreinen Dingen gegenüber tolerant wären; sie sind vielmehr in einem hohen Maße reinheitsbewußt. Sie erlegen sich komplizierte Einschränkungen auf, um den Kontakt mit körperlichen Ausscheidungen, die sie für sehr gefährlich halten, zu vermeiden:

UBANYALI, Unreinheit, wird mit den Sexualesekreten, mit Menstruation und Geburt, aber auch mit einem Leichnam und mit dem Blut eines erschlagenen Feindes assoziiert. All dies gilt als etwas Widerwärtiges und zugleich Gefährliches, wobei die Sexualesekrete besonders für Kleinkinder gefährlich sind (S. 131).

Für einen Mann, vor allem einen Krieger, ist der Kontakt mit Menstruationsblut gefährlich. Daher gibt es ausgefeilte Koch-

Vorschriften, die während der Menstruationsperioden eingehalten werden müssen.

Obwohl sie im Alltagsleben unreine Dinge meiden, besteht der zentrale Akt im Trauerritual darin, das Unreine bewußt auf sich zu nehmen. Sie bedecken die Trauernden mit Unrat. „Der Unrat ist der Unrat des Todes, er ist Schmutz. ‚Er soll jetzt kommen‘, sagen wir, ‚er soll nicht später kommen, möge uns der Wahnsinn nie packen ...‘ Das bedeutet: ‚Wir haben dir alles gegeben, wir haben am Herd unreine Dinge gegessen.‘ Denn wenn man wahnsinnig ist, ißt man Unreines, Fakalien ...“ (S. 53). Vermutlich ließe sich zur Interpretation dieses Ritus noch sehr viel mehr anführen. Aber begnügen wir uns mit dem, was die wenigen Bemerkungen der Nyakyusa nahelegen: das freiwillige Aufsichnehmen der Todessymbole ist eine Art Prophylaxe gegen die Wirkungen des Todes; die rituelle Darstellung des Todes ist ein Schutz – nicht gegen den Tod, sondern gegen den Wahnsinn (S. 48f.). Bei allen anderen Gelegenheiten meiden sie Fakalien und unreine Dinge und betrachten jedes davon abweichende Verhalten als ein Anzeichen von Wahnsinn. Aber im Angesicht des Todes geben sie das alles auf; sie behaupten sogar, wie die Wahnsinnigen unreine Dinge gegessen zu haben, um ihren Verstand zu bewahren. Die Nichtbeachtung jenes Rituals, das die freiwillige Anerkennung des körperlichen Zerfalls vorschreibt, hat Wahnsinn zur Folge; seine Beachtung hingegen garantiert die Erhaltung des Verstandes.

Ein anderes Beispiel dafür, wie die Erfahrung des Todes gemildert werden kann, indem man ihm bewußt begegnet, ist der rituelle Mord, den die Dinka an ihren betagten Speermeistern begehen. Dieser Ritus bildet das Zentrum der religiösen Riten der Dinka. Alle anderen Riten und blutigen Opferhandlungen treten hinter diesem Ritus, der kein Opfer ist, an Bedeutung zurück. Die Speermeister sind ein Klan, in dem die Priesterschaft erblich ist. Ihre Gottheit, „Fleisch“, ist ein Symbol des Lebens, des Lichts und der Wahrheit; Speermeister können von dieser Gottheit besessen sein. Die Opfer, die sie ausführen, und der Segen, den sie erteilen, sind wirkungsvoller als die aller anderen Menschen. Sie sind die Mittler zwischen ihrem Stamm und der Gottheit. Die Lehre, die dem Ritual ihres Todes zugrundeliegt, verbietet, daß das Leben eines Speermeisters

mit seinem letzten Atemzug aus dem sterbenden Körper entweicht. Dadurch, daß es in seinem Körper gehalten wird, bleibt der Speermeister am Leben; sein Geist kann dann zum Wohl der Gemeinschaft auf seinen Nachfolger übergehen. Die furchtlose Selbstopferung des Priesters ermöglicht es seiner Gemeinschaft, als rationale Ordnung fortzubestehen.

Reisende von außerhalb haben berichtet, daß dieser Ritus in einem brutalen Ersticken des hilflosen alten Mannes bestand. Eine genaue Untersuchung der religiösen Vorstellungen der Dinka enthüllt den eigentlichen Kern: der alte Mann bestimmt freiwillig die Zeit, die Art und den Ort seines Todes. Er bittet selbst um seinen Tod, um auf ihn vorbereitet zu sein, und er erbittet ihn von seinem Volk und für sein Volk. Er wird ehrerbietig zu Grabe getragen und spricht darin liegend seine letzten Worte zu den trauernden Söhnen. Erst dann wird seinem natürlichen Tod vorgegriffen. Durch seine freie, bewußte Entscheidung nimmt er dem Tod die zeitliche und räumliche Ungewißheit seines Eintretens. Sein gewollter Tod, vom Ritus ins Grab selbst verlegt, wird zu einem gemeinschaftlichen Sieg des ganzen Volkes (Lienhardt 1961). Dadurch, daß er dem Tod gegenübertritt und ihn entschlossen wählt, teilt er seinem Volk etwas über das Wesen des Lebens mit.

Diesen beiden Todesritualen ist das Moment der freien, rationalen Wahl des Todes gemeinsam. Ein ähnliches Moment findet sich auch im Akt der Selbstopferung des Pangolin bei den Lele und im rituellen Totschlag von Kavula bei den Ndembu. Dieser weiße Geist ist nicht erzürnt über diese Tat, sondern reagiert sogar erfreut. Auch das ist ein Thema, das die Vorstellung einer Verunreinigung durch den Tod ausdrücken kann, wenn ihre Vorzeichen vom Negativen ins Positive gewendet werden.

Tiere und Pflanzen haben keine Wahl; sie können nur die Rolle einnehmen, die ihnen in der Ordnung des Universums bestimmt ist. Sie müssen so leben, wie es ihnen die Natur vorschreibt. Gelegentlich schlagen einzelne Spezies oder einzelne Exemplare aus der Art, und die Menschen reagieren darauf mit irgendeiner Form der Meidung. Bereits der Reaktion auf zweideutige Phänomene liegt die Erwartung zugrunde, daß alle Dinge normalerweise den Prinzipien, die die Welt bestimmen, entsprechen sollen. Daß die Menschen ihnen entsprechen, ist je-

doch – wie die Erfahrung lehrt – nicht so unumstößlich sichergestellt. Strafen, moralische Zwänge, Vorschriften darüber, was nicht berührt und was nicht gegessen werden darf, ein fester ritueller Rahmen – all dies kann dazu beitragen, den Menschen mit dem übrigen Sein in Einklang zu bringen. Solange aber die freie Zustimmung fehlt, ist auch die Erfüllung unvollkommen. Hier zeigt sich noch einmal ein primitiver Existentialismus, der den Ausbruch aus den Ketten der Notwendigkeit nur in der Möglichkeit einer Wahl sieht. Wenn jemand die Symbole des Todes – oder den Tod selbst – freiwillig auf sich nimmt, dann müßte nach allem, was wir bisher gesehen haben, daraus zwingend die Freisetzung einer machtvollen, heilbringenden Kraft folgen.

Der alte Speermeister, der das Zeichen für seine eigene Tötung gibt, vollzieht eine förmliche rituelle Handlung. Ihr fehlt die Überschwenglichkeit des heiligen Franz von Assisi, der sich nackt im Schmutz wälzte und den Tod als seine Schwester begrüßte. Doch seine Handlung rührt an das gleiche Mysterium. Sollte zuvor jemand geglaubt haben, daß Tod und Leiden keine unabdingbaren Bestandteile der Natur seien, so ist dieser Irrglauben damit aus der Welt geschafft. Sollte die Versuchung bestanden haben, das Ritual wie eine magische Lampe zu behandeln, die man nur reiben muß, um unbegrenzte Reichtümer und Macht zu erlangen, so zeigt es hier seine andere Seite. Eine Hierarchie der Werte, die zuvor ausschließlich materiell bestimmt war, wird durch augenfällige Paradoxa und Widersprüche in Frage gestellt. Die Verunreinigungssymbole, die diese düsteren Aspekte aufzeigen, sind dabei ebenso unentbehrlich wie das Schwarz in der Malerei. Daher kommt es, daß das Unreine ein notwendiger Bestandteil heiliger Orte und heiliger Zeiten ist.

[Leerseite]

Literaturverzeichnis

- Abercombie, M. L. Johnson, *The Anatomy of Judgment*, London 1960.
- Ajose, D. A., „Preventive Medicine and Superstition in Nigeria“, in: *Africa*, Juli 1957.
- Bartlett, F. C., *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge 1923.
- , *Remembering*, Cambridge 1932.
- Beattie, J., *Bunyoro, An African Kingdom*, New York 1960.
- , *Other Cultures*, London 1964.
- Berndt, R., *Kunapipi, A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951.
- Bettelheim, B., *Symbolic Wounds*, Glencoe, Ill. 1955; dt.: *Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes*, übersetzt von H. Triendl, Frankfurt am Main 1982.
- Black, J. S., und Chrystal, G., *The Life of William Robertson-Smith*, London 1912.
- Black, M., und Rowley, H. H., (Hg.), *Peake's Commentary on the Bible*, London 1962.
- Bohannon, P., *Justice and Judgment among the Tiv*, London 1957.
- Brown, N., *Life against Death*, London 1959.
- Buxton, J., „Mandari“, in: Middleton, J. und Winter, E. H. (Hg.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963.
- Cassirer, E., *An Essay on Man*, Oxford 1944; dt.: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, übersetzt von W. Krampf, Stuttgart 1960.
- Colson, E., *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia. Social and Religious Studies*, Manchester 1962.
- Cumming, E., und J., *Closed Ranks – an Experiment in Mental Health Education*, Cambridge, Mass. 1957.
- Douglas, M., „Animals in Lele Religious Symbolism“, in: *Africa* 27, 1, 1957.
- , *The Lele of the Kasai*, London 1963.
- Driver, S. R., *International Critical Commentary on Holy Scriptures of the Old and New Testaments: Deuteronomy*, New York 1895.
- Driver, R., und White, H. A., *The Polychrome Bible, Leviticus*, London 1898.
- Dubois, C., „The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa-Tututni Culture“, in: *Essays in Anthropology, presented to A. L. Kroeber*, Berkeley 1936.

- Dumont, L., und Pocock, D., *Contributions to Indian Sociology*, Bd. 3, 1959.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912; dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übersetzt von L. Schmidts, Frankfurt am Main 1981.
- Ehrenzweig, A., *The Psychoanalysis of Artistic Vision and Hearing*, London 1953.
- Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bände, 5. durchgesehene Auflage, Stuttgart 1964.
- Eliade, M., *Le Chamanisme*, Paris 1951; dt.: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, übersetzt von I. Köck, Zürich 1954.
- , *Traite d'histoire des religions*, Paris 1949; dt.: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, übersetzt von M. Rassem und I. Köck, Salzburg 1954.
- Epstein, I., *Judaism*, London 1959.
- Evans-Pritchard, E. E., „Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality“, in: *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo*, Bd. 2, Teil 1, Kairo 1934.
- , *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937; dt.: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, von E. Gillies gekürzte und eingeleitete Ausgabe, übersetzt von B. Luchesi, Frankfurt am Main 1978.
- , *The Nuer*, Oxford 1940.
- , *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford 1951.
- , *Nuer Religion*, Oxford 1956.
- Festinger, L., *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston 1957.
- Finley, M., *The World of Odysseus*, Toronto 1956; dt.: *Die Welt des Odysseus*, übersetzt von A. Berve-Glauning, Darmstadt 1968.
- Firth, R., „The Analysis of Mana: an empirical approach“, in: *Journal of Polynesian Society* 48, 4. 196, 1940, S. 483-508.
- Portes, M., *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge 1959; dt.: *Ödipus und Hiob in westafrikanischen Religionen*, übersetzt von K. Figge, Frankfurt am Main 1966.
- Portes, M., und Evans-Pritchard, E. E., *African Political Systems*, Oxford 1940.
- Frazer, J. J., *The Golden Bough*, 3. Auflage, London 1936.
- Freedman, M., *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London 1966.
- Gellner, E., „Concepts and Society“, in: International Sociological Association (Hg.), *Transactions of the Fifth World Congress of Sociology, Washington D. C.*, Bd. 1, 1962.
- Genet, Jean, *Journal du Voleur*, Paris 1949; dt.: *Tagebuch eines Diebes*, übersetzt von G. Heck und H. Voßkämper, Hamburg 1961. 2. Aufl. 1966.
- Gluckman, M., *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester 1962.
- Goffman, E., *The Presentation of the Self in Everyday Life*, New York 1956.

- Goldschmidt, W., „Ethics and the Structure of Society“, in: *American Anthropologist* 53, 1, 1951.
- Goody, J., „Religion and Ritual: the Definitional Problem“, in: *British Journal of Sociology* 12.2., 1961, S. 142-64.
- Grönbech, V. P. L., *Vor Fokeaet i Oltiden*, 2 Bände, 1909 und 1912; dt.: *Kultur und Religion der Germanen*, übersetzt von E. Hoffmeyer Hamburg 1937 und 1939.
- Hardy, T., *Far from the Madding Crowd*, London 1874.
- Harper, E. B., „Ritual pollution as an integrator of caste and religion“, in: *The Journal of Asian Studies*, 23, 1964, S. 151-197.
- Hegner, R., Root, F., und Augustine, D., *Animal Parasitology*. New York und London 1929.
- Hertz, J. H., *The Talmud*, 1935.
- (Hg.), *Pentateuch and Haftorahs*, London 1938.
- Heusch, L. de, „Structure et Praxis Sociales chez les Lele“, in: *L'Homme* 4, 1964, S. 87-109.
- Hodgen, M., *The Doctrine of Survivals. A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*, London 1935.
- Hogbin, H. L., *Law and Order in Polynesia*, London 1934.
- Horton, R., „Destiny and the Unconscious in West Africa“, in: *Africa* 2, April 1961.
- James, E. O., *Comparative Religion*, 1938.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience*, London 1952; dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, übersetzt, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von E. Herms, Freiburg 1979.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Werke Bd. 4, Berlin 1911.
- Kellog, S. H., *The Expositor's Bible*, London 1841.
- Kopytoff, L., „Family and Lineage among the Suku of the Congo“, in: Gray, R. F., und Gulliver, P. H., (Hg.), *The Family Estate in Africa*, London 1964.
- Kramer, N., *From the Tablets of Sumer*, Denver 1956.
- Krige, E. J. und J.D., *The Realm of the Rain Queen*, London 1943.
- Kroeber, A. L., *Handbook of the Indians of California*, Washington 1925.
- Lagrange, M. J., *Études sur les Religions Semitiques*, 2. Auflage, Paris 1905.
- Leach, E., *Re-Thinking Anthropology*, London 1961.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie Structurale*, Kapitel 10: „L'efficacité Symbolique“ (unter diesem Titel zuerst veröffentlicht in: *Revue de l'Histoire des Religions* 135, Nr. 1, 1949, S. 5-27), Paris 1958; dt.: *Strukturelle Anthropologie*, Kapitel 10: „Die Wirksamkeit der Symbole“, übersetzt von H. Neumann, Frankfurt am Main 1967.
- Lévy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Paris 1922; dt.: *Die geistige Welt der Primitiven*, übersetzt von M. Hamburger, München 1927.
- , *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931.
- Lewis, I. M., „Dualism in Somali Notions of Power“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, 1, 1963, S. 109-116.
- Lienhardt, R. G., *Divinity and Experience*, Oxford 1961.

- Macht, D. L., „An Experimental Pharmacological Appreciation of Leviticus XI and Deut. XIV“, in: *Bull. Hist. Medicine*, Bd. 27, 1953, S. 444 ff.
- Maimonides, Moses (Mose ben Maimon), *Führer der Unschlüssigen*, 2 Bände, ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Adolf Weiss, Leipzig 1923 und 1924.
- Marshall, L., „N!OW“, in: *Africa* 27, 3, 1957.
- Marshall-Thomas, E., *The Harmless People*, New York 1959.
- Marwick, M. G., „The Social Context of Cewa Witch Beliefs“, in: *Africa* 22, 3, 1952, S. 215-233.
- Mauss, M., „Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie“, in: *L'Année Sociologique* 1902/03, in Zusammenarbeit mit H. Hubert. Wiederabgedruckt in: *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950; dt.: *Soziologie und Anthropologie*, Band 1: *Theorie der Magie. Soziale Morphologie*, übersetzt von H. Ritter, München 1974.
- McNeill, J. T., und Gamer, H. M., *Medieval Handbooks of Penance*, New York 1938.
- Mead, M., „The Mountain Arapesh“, in: *Anthropological Papers*, American Museum of Natural History, Bd. 37, 1940.
- Meek, C. K., *Law and Authority in a Nigerian Tribe*, Oxford 1937.
- Meggitt, M., *Desert People*, Sydney 1962.
- , „Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea“, in: *American Anthropologist* 2. 66. 4, 1964, S. 204–223.
- Micklem, N., *The Interpreter's Bible, II, Leviticus*, 1953.
- Middleton, J., *Lugbara Religion*, London 1960.
- und Winter, E. H., (Hg.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963.
- Milner, M., „Role of Illusion in Symbol Formation“, in: Klein, M., (Hg.), *New Directions in Psychoanalysis*, London 1955.
- Morton-Williams, P., „The Yoruba Ogboni Cult in Oyo“, in: *Africa* 30, 4, 1960.
- Moulinier, L., *Le Pur et l'Impur dans la Pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Études et Commentaires XI, Paris 1952.
- Nadel, S. F., „Malinowski on Magic and Religion“, in: Firth, R., (Hg.), *Man and Culture*, London 1957.
- Naipaul, V. S., *An Area of Darkness*, London 1964.
- Onians, R. B., *Origins of European Thought about the Body, the Mind, etc.*, Cambridge 1951.
- Oesterley, W. O. E., und Box, G. H., *The Religion and Worship of the Synagogue*, 1911.
- Parsons, T., „Durkheim's Contribution to the Theory of Interpretation of Social Systems“, in: Wolff, K. H., (Hg.), *Emile Durkheim, 1858-1917*, Columbus 1960.
- Pedersen, J. P. E., *Israel: Its Life and Culture*, 4 Bände, London 1946/47.
- Pfeiffer, R. H., *Books of the Old Testament*, London 1957.
- Pole, D., *Conditions of rational inquiry. A study in the philosophy of value*, London 1961.

- Posinsky, S. H., „Yurok Shell Money and ‚Pains‘: A Freudian Interpretation“, in: *The Psychiatric Quarterly*, 30, 1956, S. 598-632.
- Pospisil, L., *Kapauka Papuan Economy*, New Haven 1963.
- Radcliffe-Brown, R., *The Andaman Islanders*, Cambridge 1933.
- , *Taboo*, Frazer Lecture 1939.
- Radin, P., *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, London 1956.
- , *Primitive Man as Philosopher*, New York 1927.
- Raum, O., *Chagga Childhood*, London 1940.
- Read, H., *Icon and Idea. The Function of Art in the Development of Human Consciousness*, London 1955.
- Read, K. E., „Cultures of the Central Highlands“, in: *South Western Journal of Anthropology* 10, 1954, S. 1-43.
- Richards, A. L., *Chisungu. A girl's Initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London 1956.
- , „Bemba Marriage and Present Economic Conditions“, *Rhodes-Livingstone Paper*, Nr. 4, 1940.
- Richter, M., *The Politics of Conscience. T. H. Green and His Age*, 1964.
- Ricoeur, P., *Finitude et Culpabilité*, Paris 1960; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, übersetzt von M. Otto, Freiburg und München 1971.
- Robins, R. H., *The Yurok Language*, Berkeley 1958.
- Roheim, G., *Australian Totemism*, London 1925.
- Rose, H. J., *Primitive Culture in Italy*, London 1926.
- , Besprechung von Moulinier 1952, in: *The Journal of Hellenistic Studies*, 1954.
- Salim, S. M., *Marshdwellers of the Euphrates Delta*, London 1962.
- Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant*, 3. Auflage, Paris 1943; dt.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übersetzt von J. Streuer, K. A. Ott und A. Wagner, Hamburg 1976.
- , „Portrait de l'antisémite“, in: *Les Temps modernes*, Dez. 1945; dt.: *Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus*, Zürich 1948.
- Saydon, P.P., *Catholic Commentary on the Holy Scripture*, 1953.
- Smith, W. Robertson, *The Religion of the Semites*, Edinburgh 1889; dt.: *Die Religion der Semiten*, übersetzt von R. Stube, Freiburg 1899.
- Sousberghe, L. de, „Étuis Péniciens ou Gaiens des Chasteté chez les Bapende“, in: *Africa* 24, 3, 1954, S. 214-9.
- Srinivas, M. N., *Religion and Society among the Coorgs of South India*, London 1952.
- Stein, S., „The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature“, in: *Studia Patristica*, Bd. 64, 1957, S. 141 ff.
- Steiner, F., *Taboo*, London 1956.
- Tempels, P., *Bantu Philosophy*, London 1952; dt.: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, übersetzt von J. Peters, Heidelberg 1956.
- Turnbull, C., *The Forest People*, New York 1961.
- Turner, V. W., *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester 1957.

- , *Chihamba, The White Spirit*, Rhodes-Livingstone Paper Nr. 33, Manchester 1962.
- , „An Ndembu Doctor in Practice“, in: Kiev, A., (Hg.), *Magic, Faith and Healing*, Glencoe 1964.
- Tylor, H. B., *Primitive Culture*, London 1873; dt.: *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, unter Mitwirkung des Verfassers ins Deutsche übertragen von J. W. Spengel und F. Poske, Leipzig 1873.
- Van Gennep, A., *Les Rites de Passage*, Paris 1909.
- Vansina, J., „Initiation Rituals of the Bushong“, in: *Africa* 25, 2, 1955, S. 138-152.
- , „Le Royaume Kuba“, Musée de l’Afrique Centrale, *Annales Sciences Humaines*, Nr. 49, 1964.
- Van Wing, L., *Études Bakongo*, Brüssel 1921 (Bd. 1) und 1938 (Bd. 2).
- Wangerman, E., „Women in the Church“, in: *Life of Spirit* 27,201, 1963.
- Watson, W., *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Manchester 1958.
- Webster, H., *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*, 1908, 2. Auflage New York 1932.
- *Magic. A Sociological Study*, 1948.
- Wesley, J., *Works*, Bd. 5, 1826/27.
- Westermarck, E., *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926.
- Whately, R., *On the Origins of Civilisation*, London 1855.
- Whatmough, J., in: *Erasmus* 8, 1, 1955 S. 618f.
- Wilson, B. R., *Sects and Society*, London 1961.
- Wilson, M., *Rituals and Kinship among the Nyakyusa*, London 1957.
- Yalman, N., „The Purity of Women in Ceylon and Southern India“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93, 1963.
- Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1963.

Register

Abercrombie, J. 55, 223
Adam, V. 124f.
Ajose, D. A. 46, 223
Altes Testament 20, 30f., 40f., 60-78, 82, 102, 219
Andamanesen 88, 124
Ansteckung 16, 17, 23, 36, 170
Arapesh 191, 193
Aristeasbrief 66, 67
Arunta 153
Ashanti 134
Augustine, D. 46, 235
Australische Ureinwohner 115

baraka 81, 144-48
Barnabasbrief 66
Bartlett, F.C. 54, 100, 233
Beduinen 187
Bemba 12, 177, 180ff., 202-5
Berber 145
Berndt, R. 115, 233
Bettelheim, R. 153ff., 233
Black, J. S. und Chrystal, G. 28, 20, 32, 233
Black, M. und Rowley, H. H. 72, 233
Bohannan, P. J. 144, 233
Brahmanen 7, 21f., 49ff., 167, 189f., 211
Brown, N. 153ff., 157f., 161, 213, 233
Buddhisten 121, 225
Buschmänner 79, 92, 100, 108, 113, 160
Bushong 117, 207
Campbell, R. 210

Carstairs, M. 166
Cassirer, E. 40, 102, 107, 233
Cewa 144, 203
Chagga 212
Chardin, T. de 105
Cheyenne 115
Colson, E. 116, 233
Coorg 89, 162f.
Cumming, E. und J. 129, 233
Cuna 96f.

Dinka 79, 86, 89-92, 111, 229 f.
Driver, S. R. 64, 75, 76, 78
Dogon 104
Dubois, C. 168, 201, 233
Dumont, L. 163, 294
Durkheim, E. 33-38, 87, 89, 101f., 119, 134, 234

Ehanzu 124f.
Ehebruch 172f., 177, 180f., 187, 203f.
Ehrenzweig, A. 55, 234
Eichrodt, W. 41f., 68, 234
Eliade, M. 20, 22, 122, 209, 219, 234
Eliot, G. 98
Enga 191-94, 201, 204f., 211
Epstein, I. 62f., 234
Ethik 28, 30, 38, 42, 170ff.
– protestantische 200
Evans-Pritchard, E. E. 7, 8, 11, 57f., 101f., 114, 117, 118f., 145, 172, 187f., 234

Ferenczi, S. 161
Festinger, L. 58, 234
Feuer 181f., 197f., 202, 205
Finley, M. 42, 234
Firth, R. 147, 148, 234
Förde, D. 9
Fortes, M. 110, 145, 234
Franz von Assisi 231
Frazer, J. 22, 33, 35, 37-40, 43, 63, 79f., 88, 100f., 107, 234
Freedman, M. 8, 111, 234
Freud, S. 102, 161f.

Geisteskranke 128f.
Gellner, E. 8, 118, 145, 146f., 234
Genet, J. 165, 234
Geomantik 112
Gluckman, M. 80, 183, 234
Glück 109, 111, 144, 147f.
Goffman, E. 132, 234
Goldschmidt, W. 200, 235
Gough, K. 167
Green, T. H. 27 ff.
Grönbech, V. P. I. 148, 235

Hadza 104
 Harper, E.B. 21, 49 ff., 235
 Harris, R. 226
 Hegner, R. 46, 235
 Heiligkeit 19ff., 45, 70f., 73f., 76
 Herskovits, M. 99
 Keusch, L. de 225, 235
 Hexerei 11, 114f., 117f., 131-39,
 141ff., 144, 146, 148f., 179, 226
 Hinduismus 21f., 49 ff., 108, 160,
 162-7, 188-91
 Hodgen, M. 24f., 235
 Hogbin, I. 176, 235
 Homer 42, 109, 110
 Hooke, S. 68
 Hopi 104
 Horton, R. 8, 110, 235
 Hygiene 12, 35f., 45-59, 92
 Hyrax, s. Klippdachs

 Ijo 110
 Inzest 171ff., 207f.
 Islam 45, 121, 144f.
 Israel 30f., 41f., 67f., 70f., 74, 78,
 142, 207

 James, O.E. 41, 235
 James, W. 48, 212-5, 222, 226,
 235
 Jeanne d'Arc 130, 136
 Jowett, B. 29
 Jung, K. 99, 111

 Kachin 134
 Katharina von Siena 19
 Kellog, S. H. 46, 235
 Klein, M. 117
 Klippdachs 60, 61, 75f., 98
 Knox, R. 20
 Kochen 167f., 197f., 202
 Kopytoff, I. 143, 235
 Krämer, N. 48, 235
 Krige, E.J. 159, 235
 Kroeber, A. L. 200, 235

 Laerange, M. J. 46f., 235
 Le Bon, G. 34
 Lekch, E. R. 8, 133f., 235
 Leenhard, M. 122

Lele 115, 126, 138f., 143, 144,
 195-200, 201, 205, 215-25, 230
 Lévi-Strauss, C. 8, 96f., 122, 235
 Leviticus, s. Mose, 3. Buch
 Lévy-Bruhl, L. 101ff., 106f., 116,
 121, 126, 178f., 235
 Lewis, I. M. 8, 145, 235
 Lienhardt, G. 79, 86, 89 ff., 230,
 235
 Lovedu 159
 Luba 108
 Lugbara 141f.

 Macht, D.I. 47, 236
 Maimonides 47, 62, 67f., 236
 Magie 31-38, 40 ff., 69, 79 ff.,
 93f., 117, 124, 130f., 157, 170,
 213
 Malinowski, B. 80, 88
malweza 116
mana 41, 81, 117, 144, 147f.
 Mandari 136f., 139
 Maori 126
 Marett, R. R. 107, 116, 119
 Marshall, L. 79, 108, 236
 Marshall-Thomas, E. 92, 160f.,
 236
 Marwick, M. 143, 236
 Mauss, M. 80, 93, 236
 McNeill, J.Th. und Gamer, H. M.
 82, 236
 Mead, M. 191, 193, 236
 Medizinischer Materialismus 45-
 59
 Meek, C. K. 187, 236
 Meggitt, M. 8, 184, 191-94, 236
 Menstruation 82, 126, 160, 181,
 185, 192, 197f., 228f.
 Micklem, N. 64f., 236
 Middleton, J. 140, 222, 236
 Milner, M. 85, 236
 Monchaux, C. de 8
 Mormonen 121
 Morton-Williams, P. 207, 236
 Moses 46f., 63, 69, 78
 Mose, 3. Buch 47, 58, 60-78, 98,
 125
 Moulinier, L. 42f., 236
 Murinbata 104
 Murngin 153

Nadel, S. F. 80, 236
Naipaul, V. S. 164f., 236
Nayar 189f.
Ndembu 94f., 223, 227, 230
Nuer 7, 11, 57, 75, 145, 171-74,
176, 186 ff.
Nyakyusa 126, 134, 176f., 228f.

Onians, R.B. 111, 236
Ontong Javenesen 176
Oesterley, W. O. E. und Box, G.
H. 41, 236

Pangolin 218-22, 224, 225, 230
Parsons, T. C. 34, 236
Paulus 17, 82, 206
Pedersen, J. P. E. 72, 236
Pende 211f.
Pfeiffer, R. H. 65, 83f., 236
Philo 63, 66
Piaget, J. 117
Pocock, D. 163, 234
Pole, D. 8, 170, 236
Posinsky, S. H. 168, 237
Pospisil, L. 102, 237
Pygmäen 113

Radcliffe-Brown, R. 87f., 89, 124,
174, 237
Radin, P. 100, 105 ff., 118, 158,
237
Raum, O. 212, 237
Read, H. 99, 237
Read, K.E. 191, 237
Richard, J. 47
Richards, A. I. 12, 180 ff., 202 ff.,
237
Richards, H. J. 65
Richter, M. 27f., 237
Ricoeur, R. 11, 122, 237
Robins, R. H. 200, 237
Roheim, G. 154, 237
Root, F. 46, 235
Rose, H. J. 43, 99, 237

Salim, S.M. 187, 237
Salz 182, 203
Samoaner 104
Sartre, J.-P. 56, 210, 237
Sitwell, S. 209
Saul 141
Saydon, P. 64, 237

Smith, W. Robertson 22-44, 63,
80, 118, 237
Somal 145
Sousberghe, L. de 8, 212, 237
Spencer, H. 34
Srinivas, M. N. 7, 89, 162f., 237
Stein, S. 8, 63, 65f., 237
Steiner, F. 7, 15, 237
Strafgefängene 128f.
Strizower, S. 8

Tabu 22f., 41, 89, 99
Tallensi 110, 134, 145
Temples, P. 108, 237
Theodore von Canterbury 82
Theresa von Avila 211
Thomas von Aquin 83
Tikopia 134, 147
Tiv 144
Tod 59, 70f., 91, 127, 155f., 181,
221, 223ff., 228-30
Tonga 116
Tränen 160, 165
Trickster 105ff., 157f., 205
Trobriander 134
Turnbull, C. 113, 237
Turner, V. 8, 94f., 97, 227, 237
Tylor, H.B. 25, 26, 27, 29, 35,
101, 107, 116, 119, 238

VanGennep, L. 126, 151, 238
Vansina, J. 117, 127, 208, 238
VanWing, J. 143, 238
Versöhnung 13, 219

Walbiri 184f., 189
Wangermann, E. 206, 238
Watson, W. 204, 238
Webster, H. 124, 128, 238
Wells, G. A. 8
Wesley, J. 24f., 27, 238
Westermarck, E. 146f., 238
Whately, R. 25, 238
Whatmough, J. 43, 238
Wilson, B.R. 226, 238
Wilson, M. 126, 177, 228f., 238
Winnebago 105, 157f., 205
Woodburn, J. 8

Yalman, N. 166, 188f., 238

Yao 203

Yoruba 46, 207

Yurok, 168, 200f.

Zachner, R.C. 40, 68, 238

Zande 11, 114f., 117, 118f., 136

Zauberei 31, 48, 114, 125, 131,

136, 138, 141, 144, 146, 148f.,

157, 221 ff., 226

Zoroastrismus 40, 68f.