Schriften zur Religionssoziologie

Mauss, Marcel

Strafen und Opfern, Zaubern und Beten, Urteilen und Werten – viele, zum Teil grundlegende menschliche Tätigkeiten sind unmittelbar mit Religion verbunden. Sie stehen im Zentrum von Marcel Mauss' religionssoziologischen Schriften, die mehr sind als Vorarbeiten für die Religionssoziologie seines berühmten Onkels Émile Durkheim: Sie sind Meilensteine der Sozial- und Kulturwissenschaften. In ihnen erfährt man nicht nur etwas über Sakralisierungsprozesse, sondern auch über die gesellschaftlichen Ursprünge des Magischen und Religiösen überhaupt. Der Band umfaßt Mauss' wichtigste religionssoziologische Studien, die sich u. a. mit dem Gebet, dem Opfer, der Magie, dem Strafrecht oder dem Verhältnis von Ritualen und Emotionen beschäftigen. Die Einleitung der Herausgeber erörtert den Stellenwert der Religionssoziologie in Mauss' Leben und Werk, und das Nachwort von Stephan Moebius liefert eine systematische Darstellung der Religionssoziologie von Mauss.

Marcel Mauss (1872-1950), Soziologe und Ethnologe, lehrte an der École Pratique des Hautes Études, bevor er Professor am Collège de France wurde. Zusammen mit Émile Durkheim begründete er die Zeitschrift *L'Année sociologique* und zusammen mit Lucien Lévy-Bruhl und Paul Rivet das *Institut d'Ethnologie.* Von ihm liegt im Suhrkamp Verlag außerdem vor: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (stw 743).

Stephan Moebius ist Universitätsprofessor für Soziologische Theorie und Ideengeschichte am Institut für Soziologie an der Karl-Franzens-Universität Graz. Im Suhrkamp Verlag hat er herausgegeben: *Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen* (stw 1948, hg. zusammen mit Georg Kneer) und *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart* (es 2573, hg. zusammen mit Markus Schroer).

Frithjof Nungesser ist Universitätsassistent am Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität Graz.

Christian Papilloud ist Soziologe an der Universität Caen Basse-Normandie, Forscher am Pôle Risque (CNRS) und Gastforscher am Karlsruhe Institute of Technology.

Marcel Mauss
Schriften zur Religionssoziologie

Herausgegeben und eingeleitet
von Stephan Moebius, Frithjof Nungesser
und Christian Papilloud

Mit einem Nachwort
von Stephan Moebius

Übersetzt von Eva Moldenhauer
und Henning Ritter

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: Marcel Mauss, *Œuvres* © 1968 (*Tome I*)
et 1969 (*Tome II*) by Les Éditions de Minuit

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2032
Erste Auflage 2012

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29632-5

Inhalt

4

Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie (1904)

5

Über das Buch von William James [*The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 1902] und einige weitere Studien über dieselben Themen (1904)

6

Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene (1906)

7

Das Gebet (1909)

8

Der obligatorische Ausdruck von Gefühlen
(australische orale Bestattungsrituale)
(1921)

Der Stellenwert der Religionssoziologie in Marcel Mauss' Leben und Werk

Einleitung von Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud

Mauss sait tout! – Mauss weiß alles, sagten sich seinerzeit die staunenden Pariser Studierenden.[1] Der Begründer der Strukturalen Anthropologie, Claude Lévi-Strauss, der selbst entscheidende Prägungen durch Mauss erfahren hat,[2] schreibt, man könne ihn nicht lesen, »ohne die ganze Skala der Empfindungen zu durchlaufen, die Malebranche in Erinnerung an seine Descartes-Lektüre so gut beschrieben hat: Unter Herzklopfen, bei brausendem Kopf erfaßt den Geist eine noch undefinierbare, aber unabweisbare Gewißheit, bei einem für die Entwicklung der Wissenschaft entscheidenden Ereignis zugegen zu sein« (Lévi-Strauss [1950] 1999: 26). Obwohl Mauss – nach Camille Tarot »der letzte Enzyklopädist« (1999: 25) – solcherlei Reaktionen hervorzurufen vermag, blieb er insbesondere im deutschsprachigen Raum lange weitgehend unbekannt oder wurde lediglich als Neffe, Schüler und Zuarbeiter Durkheims wahrgenommen.[3] Natürlich ist Mauss' Werk – gerade zu Beginn – maßgeblich von seinem Onkel Émile Durkheim geprägt, dem ersten Inhaber eines sozialwissenschaftlichen Lehrstuhls in Frankreich. Wie nicht zuletzt die hier vorliegenden religionssoziologischen Schriften zeigen, ist der Neffe aber nicht nur einfacher Epigone Durkheims, sondern entwickelt ganz eigenständige Forschungsperspektiven auf die Gesellschaft allgemein und die Religion im Speziellen (vgl. dazu auch das Nachwort von Stephan Moebius zu diesem Band). Nach Durkheims Tod im Jahre 1917 avanciert Mauss zum führenden Kopf der französischen Soziologie bzw. der

1 Zu Mauss' Leben und Werk siehe auch ausführlicher Moebius (2006a), zu Mauss' Biographie insbesondere Fournier (1994; 2006a, 2006b).

2 Vgl. Moebius/Nungesser, »›La filiation est directe‹ – Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss« (i. E.).

3 So finden in Überblicksbänden oder -artikeln zur Geschichte der Soziologie die Schüler von Durkheim, die Rolle der Gruppe der *L'Année sociologique* sowie ihre zentrale Bedeutung für die Institutionalisierung der Soziologie Durkheims in erstaunlich unsoziologischer Weise kaum Erwähnung.

»Durkheim-Schule«. Darüber hinaus ist er der treibende Motor für die Begründung und Entwicklung der französischen Ethnologie (vgl. Petermann 2004: 815). Die in Frankreich schon früh angelegte enge Verbindung von Soziologie und Ethnologie wird durch Mauss nachdrücklich zementiert.

Aufgrund dieser spezifischen Rezeptionsbedingungen soll in dieser Einleitung zunächst eine kurze allgemeine Schilderung von Mauss' Leben und Werk gegeben werden. Hierdurch soll insbesondere erkennbar werden, aus welchen Gründen die Religion zu einem der zentralen Beschäftigungsfelder von Mauss wurde, welche Rolle er in der für die Soziologie so wichtigen Durkheim-Schule und deren zentralem Publikationsorgan – der *Année sociologique* – einnahm und welche Differenzen zu Durkheim festzustellen sind. Durch die chronologische Betrachtungsweise kann auch die sich wandelnde Rolle der Religion in Mauss' Gesamtwerk deutlich werden. Zum Abschluß wird ein Blick auf die Rezeption von Mauss' Werk geworfen.[4]

Marcel Israël Mauss wird am 10. Mai 1872 in der lothringischen Stadt Épinal geboren. Seine Mutter ist die älteste Schwester von Émile Durkheim. Die Eltern leiten eine kleine, nicht besonders gut laufende Stickereifabrik. Hier findet Mauss' erste Politisierung und Parteinahme für Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer statt, die später in das Engagement für die Genossenschaftsbewegung und den Reformsozialismus von Jean Jaurès mündet. Der familiäre Kontext ist sehr religiös geprägt: Die Familie hat eine starke jüdische Tradition und bringt seit mehreren Generationen Rabbiner hervor. Mauss selbst ist jedoch nicht religiös, und seinen zweiten Vornamen wird er nie verwenden. Dennoch hinterläßt sein Umfeld Spuren. Im Falle der jüdischen Religion sind es insbesondere die Kenntnisse über das Judentum und der Hebräischunterricht, die für ihn und seine religionssoziologischen Arbeiten zum Opfer oder zum Gebet immens hilfreich sind.[5]

4 Die Einleitung steht damit in einem komplementären Verhältnis zum Nachwort. Während Mauss' religionssoziologisches Werk hier in gewisser Weise »von außen« betrachtet wird (im Rahmen der Biographie und des Gesamtwerks sowie anhand seiner Rezeption), steht im Nachwort seine innere Entwicklung, sein religionssoziologischer Gehalt und seine Wirkung innerhalb der Durkheim-Schule (insbesondere auf Durkheims späte Religionssoziologie) im Zentrum.

5 Zur Bedeutung des Judentums für Mauss siehe Pickering (1998).

1890 schreibt er sich an der Universität Bordeaux für das Fach Philosophie ein. Hier besucht er Durkheims Seminare, die ihn tief beeindrucken – insbesondere dessen Kurs zu *Les origines de la religion* aus dem Studienjahr 1894/95 (vgl. Mürmel 1997: 212). Aber auch andere Einflüsse sind zu nennen: Während Alfred Espinas und der Kantianer Octave Hamelin als weitere frühe akademische Bezugspunkte dienen, übt der Reformsozialist Jean Jaurès – ein enger Freund Durkheims – großen Einfluss auf Mauss' politisches Denken aus. Im Jahr 1895 zieht Mauss nach Paris, um sich an der Sorbonne auf seine *agrégation*[6] in Philosophie vorzubereiten. Nachdem er die Prüfung im Mai erfolgreich abgelegt hat, beschließt Mauss, zunächst nicht an einer weiterführenden Schule zu arbeiten, sondern seine Ausbildung fortzusetzen. Er besucht daher Kurse der vierten und fünften Sektion der *École pratique des hautes études*, die seinen Interessenschwerpunkten – Philologie und Religionswissenschaft – entsprechen. Hier ist es insbesondere Sylvain Lévi, Sanskrit-Spezialist an der *École pratique* und ab 1894 auch am *Collège de France*, der Mauss in seinen Bann zieht. Mauss wird ihn 1935 in einem Nachruf als seinen »zweiten Onkel« bezeichnen (Mauss 1969: 537; vgl. Moebius 2006a: 112 ff.). Speziell die Arbeit über das Opfer, aber auch seine Beschäftigung mit dem Gebet zeugen von Lévis Einfluss. Lévi interessiert Mauss für Sanskrit, insgesamt für die Philologie und Linguistik und spornt ihn an, die Texte im Original zu lesen. Von Lévi lernt Mauss zudem sehr viel über Indien, die Magie und das Sakrale. Ist der Einfluss von Durkheim besonders methodologischer und methodischer Art, so prägt Lévi die Themenauswahl des frühen Mauss. »Sein Kurs über die Brahmanâ war mir persönlich gewidmet. Seine *Idée du sacrifice dans les Brahmanâ*, sein Hauptwerk, war für mich gemacht. Gleich seit seinen ersten Worten schenkte er mir die Freude einer entscheidenden Entdeckung: ›Der Eintritt in die Welt der Götter‹, von da an war der Anfang unserer Arbeit, von Hubert und mir, über ›das Opfer‹ vollkommen klar« (Mauss 1969: 538).

Mauss besucht Mitte der 1890er Jahre auch die Vorlesungen

6 Bei der *agrégation* handelt es sich nicht um einen Studienabschluß (wie etwa die *licence*), sondern um eine hochkompetitive Auswahlprüfung, die zur Lehre in der gymnasialen Oberstufe und z. T. auch an Universitäten berechtigt. Die Teilnahme setzt bereits einen Studienabschluß voraus. Eine erfolgreiche *agrégation* ist Voraussetzung für eine universitäre Karriere.

des Saussure-Schülers Antoine Meillet, Vorlesungen zu Sanskrit bei Louis Finot, Hebräisch bei Israel Lévi sowie über »primitive Religionen« bei Léon Marillier. Auf einer Studienreise nach Holland und England in den Jahren 1897/1898 macht er Bekanntschaft mit den führenden Religionswissenschaftlern und Anthropologen seiner Zeit: Willem Caland, Moritz Winternitz, Edward B. Tylor und James Frazer, mit dem er freundschaftliche Bande pflegt.[7] Die Arbeiten dieser Forscher wird er in *L'Année sociologique* rezensieren.

Die *Année sociologique* ist auf das engste mit der »Durkheim-Schule« verbunden. In der 1896 ins Leben gerufenen und ab 1898 erscheinenden Zeitschrift wird auch der Großteil von Mauss' frühen wichtigen religionssoziologischen Arbeiten veröffentlicht.[8] Für Mauss ist die *Année* wie ein »Laboratorium« (Mauss [~1930] 2006: 346 f.), wahrscheinlich das früheste Beispiel soziologischer Teamarbeit. Zu Beginn des Zeitschriftenprojekts wagt noch niemand – nicht einmal Durkheim selbst – daran zu denken, daß sich aus der *Année* eine der einflußreichsten soziologischen »Schulen« bilden wird. Die ersten Mitarbeiter rekrutiert Durkheim in Bordeaux und Paris; sein Neffe gewinnt vor allem Mitarbeiter aus der religionswissenschaftlichen Sektion der *École pratique* wie Henri Hubert, Henri Beuchat, Maxime David, Robert Hertz, Georges Davy, Paul Fauconnet, Albert Milhaud und Louis Gernet (vgl. Besnard 1981: 289, Fn. 40).[9] Jeder der »Arbeiter«, wie Durkheim sich ausdrückt, bekommt ein umgrenztes Forschungsgebiet zugeteilt. Mauss soll sich insbesondere der Religionssoziologie widmen.[10] Da er zudem

7 Vgl. zu Mauss' Studium und zu seiner Studienreise Fournier (2006b: 16-62).

8 Die erste Serie der *Année*, die von 1898 bis 1913 in zwölf Bänden erscheint, beinhaltet 18 Abhandlungen, es werden nicht weniger als 4800 Bücher besprochen und auf 4200 aufmerksam gemacht (Besnard/Fournier 1998: 14). Bei der Gründung der *Année* sind vor allem Durkheim und Célestin Bouglé beteiligt (Lukes 1973: 289 ff.). Mit den Jahren erweisen sich vor allem »Durkheim und das Zweigespann Mauss/Hubert mehr und mehr als die tatsächlichen Leiter des Unternehmens« (Besnard 1981: 277).

9 Zu genaueren Angaben über die Namen der Mitarbeiter und ihre Rekrutierung im Zusammenhang mit den Jahrgängen der *Année* siehe Besnard (1981; 1983).

10 Dieser Fokussierung auf das Gebiet der Religion mißt Mauss im Rückblick größte Bedeutung zu. Im Jahr 1930 äußert er hierzu: »Als Student schwankte ich zwischen den heute so genannten quantitativen Studien (Mitarbeit mit Durkheim), Selbstmord, Geschichte der Städte, menschliche Raumordnungen, die in meiner Arbeit über die jahreszeitlichen Wechsel widerhallen [= Mauss' »Eskimo«-Studie von 1906; s. u.], dem Rechtsstudium (3 Jahre) und den religionssoziologischen

über profunde Sprachkenntnisse verfügt, ist er auch für die Auswertung ethnographischer Literatur zuständig. Von der Notwendigkeit des kollektiven und arbeitsteilig organisierten Projekts ist er zutiefst überzeugt:

> Einsam in Bordeaux, empfand Durkheim schmerzlich den gewaltigen Umfang seiner Aufgabe und seine relative Ohnmacht. Welches Genie er auch immer besaß, er konnte nicht im Entferntesten die Quellen der Geschichte, der Vergangenheit und der Untersuchung der gegenwärtigen Gesellschaften beherrschen. Ich gab hierfür das Beispiel ab und wurde von 1895 bis 1902 sein Einstellungsvertreter in Paris. So haben wir unsere Gruppe von kompetenten und spezialisierten Wissenschaftlern gebildet, und so haben wir auch in einer vertrauensvollen Atmosphäre die ersten Schwierigkeiten unserer Wissenschaft besiegt (Mauss [-1930] 2006: 346).

Die Zeitschrift trägt wesentlich zur Stärkung der Soziologie im wissenschaftlichen Feld bei. Die soziale Integration innerhalb des Zeitschriftenprojekts intensiviert sich durch das gemeinsame sozialistische Engagement der meisten Mitarbeiter,[11] besonders durch ihren Einsatz in der Dreyfus-Affäre. »Die Kombination von kleinbürgerlicher Herkunft, École Normale, Philosophieausbildung, Mitarbeit an der *Année*, gemeinsamer Karriereschritte, Dreyfus-Affäre und Sozialismus band die Durkheim-Schüler eng aneinander und an das nationale Universitätssystem« (Clark 1981: 183).[12]

Studien. Wegen meiner Vorliebe für die Philosophie und aus bewußter Bestimmung spezialisierte ich mich, auf Anweisung von Durkheim, im Bereich der Erkenntnis religiöser Phänomene und beschäftigte mich fast ganz und für immer damit« (Mauss [-1930] 2006: 351).

11 Neben seiner Tätigkeit im Rahmen der *Année* setzt sich Mauss seit 1895 mit Edgar und Albert Milhaud für den Sozialismus in Frankreich ein. Er arbeitet bei der *Ligue démocratique des écoles* mit und nimmt an sozialistischen und kooperativistischen Kongressen teil. Er veröffentlicht Rezensionen in der internationalen Zeitschrift für Wirtschaft, Geschichte und Philosophie *Le devenir social*. Von 1899 bis 1904 ist er im *Mouvement socialiste* von Hubert Lagardelle tätig, und im Jahre 1904 wird er Chefredakteur der Rubrik *Coopératives* bei der neu gegründeten linken – heute kommunistischen – Zeitung *L'Humanité* (vgl. Besnard/Fournier 1998: 17). – Zum politischen Denken von Mauss siehe seine politischen Schriften (Mauss 1997) sowie Dzimira (2007).

12 Die Homogenität der Gruppe sollte jedoch nicht überschätzt werden. Die Integration betrifft vor allem einzelne Gruppierungen, das heißt, wechselseitige Beziehungen existieren vor allem innerhalb einzelner Fraktionen (vgl. Besnard 1981: 281). Bei wichtigen Entscheidungen wird eine Art Generalstab, der aus Bouglé,

Im Jahr 1896 erscheint in der *Revue d'histoire des religions* Mauss' erster religionssoziologischer Beitrag: »Die Religion und die Ursprünge des Strafrechts nach einem kürzlich erschienenen Buch« – eine Besprechung von Sebald Rudolf Steinmetz' *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe,* Bd. I und II (1892/1894, in diesem Band). Mauss' Rezension begeistert fast jeden Kollegen, der in engem Kontakt zu ihm steht. »Mein lieber Freund, Ihre Arbeit hat meine Erwartung übertroffen; sie ist sehr rigoros und originell. Das ist es, was ich zu tun geträumt hätte, wenn mein intellektuelles Leben nicht von den beruflichen Notwendigkeiten durchbrochen gewesen wäre«, schreibt ihm Alfred Espinas (Espinas an Mauss, 06.06.1897). Gabriel Tarde begrüßt ebenso »die sehr interessante Studie über die Religion und den Ursprung des Strafrechts, in der ich sowohl die Tiefe der Kritiken als auch die Genauigkeit des Gelehrten und die Breite seines Wissens schätze« (Tarde an Mauss, 1897). Nur Durkheim empfindet den Beitrag – insbesondere wissenschaftsstrategisch – als nicht so glücklich: »Ich sehe nicht, worauf sich der Vorwurf bezieht, den Du ihm machst, daß er den religiösen Ursprung der Strafen nicht kennen würde. Es scheint mir, daß er ihn selbst für die *Blutrache* andeutet« (Besnard/Fournier 1998: 47). Damit signalisiert Durkheim Mauss nicht nur, daß er mit Steinmetz rechnet, weil »er von allen Anthropologen derjenige ist, mit dem wir uns am besten verständigen werden« (Besnard/Fournier 1998: 98). Durkheim will auch erreichen, daß sich Mauss einer Arbeit an Themen widmet, die für Durkheim selbst und für die Sozialtheorie, die er begründen will, von großer Bedeutung sind – der Natur und der Funktion des Opfers einerseits und dem Gebet andererseits.

Am 6. Dezember 1901 schreibt Albert Réville an Mauss, daß er auf den Lehrstuhl Marilliers an der *École pratique des hautes études* berufen wird (vgl. Réville an Mauss, 06.12.1901). Von nun an lehrt Mauss an derselben Institution wie Sylvain Lévi und Henri Hubert – und dies ohne eine abgeschlossene Dissertation. Die Arbeiten an dieser hatte Mauss bereits Jahre zuvor begonnen. Gegenstand der Dissertation sollte das Gebet »in all seinen Aspekten« sein. Ein Vor-

Fauconnet, Hubert, Simiand und Mauss besteht, einberufen. Vgl. hierzu das Schaubild in Besnard (1981: 301), aus dem ersichtlich wird, daß Durkheim und Mauss gleichsam die Rolle knotenpunktartiger Vermittler innehatten.

haben, das – wie Mauss selbst später festhalten wird – »die Naivität und die Kühnheit [zeigt], mit der wir damals zu Werke gingen« (Mauss [~1930] 2006: 352).[13] Mauss wird diese Arbeit, die Durkheims *credo* entsprechend den mündlichen (und oft individuellen) religiösen Ritus als soziale Tatsache untersuchen will, nie vollenden – obwohl er den Text noch in seinem Veröffentlichungsverzeichnis aus dem Jahr 1925 als »im Erscheinen« angibt (Besnard/Fournier 1998: 14). Der von ihm im Jahr 1909 privat in Auftrag gegebene Druck (in diesem Band) ist ein Fragment, das Mauss nur wenigen Vertrauten zukommen ließ.[14]

Der Titel seines Lehrstuhls – »Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker« – missfällt Mauss, denn in seinen Augen gibt es keine nichtzivilisierten Völker, nur »Völker unterschiedlicher Zivilisationen. Die Hypothese vom ›natürlichen Menschen‹ muß definitiv aufgegeben werden« (Mauss 1969: 229 f.). 1902 hält er seine Antrittsvorlesung (»Über den Unterricht in der Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker«, in diesem Band). Im Zentrum seiner Lehre steht in den folgenden Jahren die Ethnographie.[15] Seine 1906 in der *Année sociologique* unter Mitarbeit von Henri Beuchat veröffentlichte Arbeit »Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur sozialen Morphologie« (Mauss 1974: 183-278) entsteht in diesem Zusammenhang. Die in der Studie behandelte Frage, inwiefern die Form der Sozialorganisation die rechtlichen, religiösen, ökonomischen und moralischen Vorstellungen prägt, war bereits Thema einer 1903 gemeinsam mit Durkheim veröffentlichten erkenntnis- und wissenssoziologischen Studie über »Einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung kollektiver Vorstellungen« (Durkheim/Mauss

13 Strenggenommen handelt es sich bei der Studie zum Gebet um die geplante *thèse principale*. Die für die Promotion ebenfalls vorzulegende *thèse complémentaire* zur Beziehung zwischen Spinoza und Leon dem Hebräer blieb ebenfalls unvollendet.

14 Genaueres zu dieser Arbeit und zu den Gründen, warum Mauss die Arbeit nie abschloß, findet sich in der editorischen Notiz, die dem Text vorangestellt ist.

15 Er doziert beispielsweise über die mündlichen Riten der Australier, über das Studium ethnographischer Dokumente, über die Verwandtschaftsbeziehungen und Religionen in Nordamerika, über Folkore und Technologie in Korea oder über methodische Fragen der Beobachtung der Völker in Westafrika und Kongo. Zu seinen fähigsten Studierenden in dieser Zeit rechnet er Henri Beuchat, René Maunier, Stefan Czarnowski und insbesondere Robert Hertz, dessen Studien Mauss nach dessen Tod herausgibt (vgl. Hertz 2007).

[1903] 1993). Dort zeigen die beiden Autoren, wie Klassifikationen und die Beziehungen zwischen den Klassifikationen auf der Organisation der Gesellschaft beruhen.

Im Jahr 1904 erscheint der »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie« (in diesem Band). In diesem Text betonen Mauss und Hubert, daß Magie und Religion unterschiedlich sind, weil sie auf unterschiedliche Wirklichkeiten bezogen sind. Die Magie »tendiert zum Konkreten«, die Religion hingegen zum »Abstrakten« (Mauss 1989: 134). Die Elemente der Magie bilden »eine lebendige, unorganische, formlose Masse, deren Teile weder eine eindeutige Funktion noch einen festen Platz haben« (ebd.: 81). Dagegen ist die Religion ein hochspezialisiertes System, in dem »einerseits das Ritual und seine Arten, andererseits die Mythologie und die Dogmatik wirklich autonom sind« (ebd.: 80 f.). Allerdings erlauben diese Unterschiede nicht, die Magie radikal von der Religion zu unterscheiden. Sie hängen vielmehr von gleichen »Grundtatsachen« ab, deren zusammengefaßter Ausdruck das *mana* ist (ebd.: 130; siehe zum Begriff des *mana* das Nachwort zu dieser Edition).

Auf den ersten Blick ist Durkheim der Auffassung von Mauss und Hubert recht nah. Magie und Religion sind zwei unterschiedliche, besondere Bereiche, die auch in eine Rangordnung gebracht werden können (Durkheim 1975: 70; 1981: 69 ff.; 1998: 59-65). Er ist weitgehend mit den Ergebnissen von Mauss und Hubert einverstanden und bestätigt sie insofern:

> als sie die Magie direkt studiert haben. Sie haben gezeigt, daß die Magie etwas ganz anderes war als schlichtes Handwerk, gegründet auf einer unvollkommenen Wissenschaft. Hinter scheinbar rein laizistischen Mechanismen, die der Magier anwendet, haben die beiden Forscher einen Hintergrund von religiösen Begriffen und eine ganze Welt von Kräften aufgedeckt, deren Idee die Magie von der Religion entlehnt hat. Jetzt können wir begreifen, woher es kommt, daß sie so voll religiöser Elemente ist: Sie wurde aus der Religion geboren (Durkheim [1912] 1981: 488; siehe auch Durkheim [1912] 1998: 517 f.).

Tatsächlich denken Mauss und Hubert, daß Magie und Religion gesellschaftliche Resultate sind (Mauss 1989: 120). Sowohl die Magie als auch die Religion gehen aus Zuständen kollektiver Erregung hervor, so Mauss und Hubert bereits 1902/03 ([1904] 1974: 169). »Weil die Gesellschaft erregte Gebärden macht, drängt sich der magische Glaube auf« (ebd.: 165); alltägliche Erfahrungen werden

überschritten und transzendiert. »Es ist uns nicht unlieb, daß wir bei der Untersuchung dieser Tatsachen mit dem Nachweis, daß die Magie aus affektiven sozialen Zuständen [*états affectifs sociaux*] hervorgegangen ist, zugleich die Hypothese, die wir bereits für die Religion aufgestellt hatten, weiter abgesichert haben« (ebd.: 169). Es wird aber auch ein Gegensatz zu Durkheim deutlich: Nach Durkheim ist die Magie »unentwickelter, weil sie technische und nutzbringende Ziele verfolgt [...]« (Durkheim [1912] 1981: 69). Sie habe nicht dieselbe Wirkung wie die Religion, denn sie verbinde die Menschen nicht dauerhaft miteinander (Durkheim [1912] 1981: 72). Ganz anders Mauss und Hubert: »Wie wir sagten, gibt es in jedem Ritus sowohl Magie als auch Religion, ein und dieselbe mystische Kraft, die man früher zu Unrecht magisch nannte« (Mauss [1906/1909] 1968: 23). Nach der Interpretation des Mauss-Forschers Heinz Mürmel nehmen sie »das jeweilige Selbstverständnis der sozialen Gruppen zum Ausgangspunkt für ihre Untersuchungen, womit konkurrierende Bezeichnungen für den gleichen Gegenstand transparent werden: Was einer Gruppe als genuin religiös erscheint, kann einer zweiten als magisch par excellence gelten. Dennoch wird kein unscharfes ›magicoreligiöses‹ Mischfeld geschaffen. Beide Phänomene bleiben konzeptionell getrennt« (Mürmel 1997: 215).[16]

Was die Beziehung zwischen Magie und Religion betrifft, so ist ein Hinweis aus der »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene« (Mauss [1906/1909] 1968: 3-39) zentral: Mauss und Hubert gehen von einem Oberbegriff der »religiösen Phänomene« aus, die sich in unterschiedliche Systeme unterteilen lassen: Ihnen zufolge darf man die magischen nicht den religiösen Phänomenen entgegensetzen. Bei den religiösen Phänomenen gibt es mehrere Systeme: das der Religion, das der Magie und noch andere wie zum Beispiel die Wahrsagerei und das, was man die Folklore nennt, re-

16 Vgl. auch Mauss (1968: 22-26). Mauss und Hubert gehen jedoch noch einen Schritt weiter, indem sie Magie und Technik annähern. Die Magie ist »die kindlichste der Techniken [...] und in der Tat lehrt uns die Geschichte der Techniken, daß zwischen ihnen und der Magie ein genealogisches Band besteht. [...] Wir wagen sogar die Behauptung, daß sich am Anfang der Menschheitsgeschichte andere, noch ältere und vielleicht noch einfachere Techniken, die früher von der Magie getrennt wurden, gleichfalls mit ihr vermischt haben« (1989: 135; vgl. auch Mauss 1968: 23-25; dt. 1974: 174). Der abstrakten Religion Durkheims stellen Hubert und Mauss die konkrete Magie gegenüber (vgl. Mauss 1974: 173).

ligiöse Tatsachen, die sich mit den vorstehenden vergleichen lassen. Diese Klassifizierung entspricht der Komplexität der Tatsachen und der Veränderlichkeit der historischen Beziehungen zwischen Magie und Religion weit besser (Mauss 1968: 23 f.).

Es gibt aber jenseits der Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Magie noch weitere Differenzen zu Durkheim. Mauss und Hubert zeigen am Beispiel der totemistischen *intichiuma*-Zeremonien der australischen Aborigenes, daß sie weder »allumfassend« noch »mit dem Opfer vergleichbar« sind (Mauss 1968: 6). Einige Jahre später wird Durkheim in seiner späten Religionssoziologie von 1912 den Totemismus ins Zentrum stellen. Bei Durkheim sind die mit ihm verbundenen Riten vielleicht nicht allumfassend, und vielleicht sind »alle Typen der Opfer nicht daraus entstanden. Aber selbst wenn das Universalmerkmal des Ritus hypothetisch ist, ist seine Existenz nicht mehr umstritten« (Durkheim [1912] 1998: 486). Damit bekräftigt Durkheim, was er gegen zahlreiche Wissenschaftler seiner Zeit immer vertreten hat: Alles in der Gesellschaft geht auf die Religion zurück, und die erste Stufe der Entwicklung dieser Koppelung beginnt mit dem Totemismus. Mauss und Hubert sind anderer Meinung. Man kann Opfer und Totemismus nicht unmittelbar gleichsetzen, wie die *intichiuma*-Riten zeigen. »In einem Wort ist es möglich, daß das Opfer vor dem totemischen Opfer bestanden hat« (Mauss 1968: 11). Damit wird nicht nur die These Durkheims, alles habe mit dem Totemismus angefangen, in Frage gestellt, sondern auch diejenige von Kritikern Durkheims – wie zum Beispiel Wilhelm Wundt – unterstützt. Ferner wird damit Mauss' These des »magischen« Ursprungs der religiösen Phänomene (*mana*) verstärkt. Eine Abkehr von ihren unterschiedlichen Positionen werden weder Durkheim noch Mauss vollziehen.

Die geistige Trennung, die sich hier bereits zwischen Mauss und Hubert auf der einen Seite und Durkheim auf der anderen Seite ankündigt, wird noch deutlicher im November 1908 (Besnard/Fournier 1998: 389). Als Mauss und Hubert die *Mélanges d'histoire des religions* zur Veröffentlichung im Jahre 1909 bei Alcan vorbereiten, greifen sie auf den Einleitungstext von 1906, »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene« (1906, in diesem Band), zurück. Das Soziale, so eine zentrale These ihres Textes, liege sowohl der Erkenntnis, der Zeit als auch dem Wissen zugrunde. Die sakralen Dinge seien soziale Dinge (Mauss 1968: 16). Das entspricht der

späten Religionssoziologie Durkheims. In diesem Text ist der Ton der Verfasser selbstbewußter als in den frühen Arbeiten. Durkheim mißfällt dies. Mauss und Hubert sprechen über »ihre Arbeit« und »ihren Plan« (ebd.: 3). Spät, aber nicht weniger enttäuscht reagiert Durkheim: »Mein lieber Marcel, Dein Vorwort bereitet mir großen Kummer. Insbesondere der Anfang erscheint mir *äußerst lächerlich*. Der Ton gleicht jemandem, der sein Selbstgefühl verloren hat. Hier ist alles vorhanden, was man benötigt, um Dich zu erledigen. Du bist Dein eigener Herr und Meister, und wenn Du es *solchermaßen* veröffentlichen willst, ist es Dein gutes Recht. Aber nicht in den ›Travaux de *L'Année*‹. Ich übernehme dafür keine Verantwortung« (Besnard/Fournier 1998: 389).[17]

Mit dem »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie« beginnt bei Mauss eine Wende. Zwar hält er daran fest, daß die Religion von großer Bedeutung ist, glaubt aber, daß sie nicht die alleinige Kategorie ist, die die Konstitution der Gesellschaft zu begründen vermag. Entsprechend konzentriert sich Mauss im folgenden weniger auf Religion *stricto sensu*, vielmehr lenkt er seinen Blick allgemein auf religiöse Phänomene. Zur selben Zeit werden für ihn Fragen nach gesellschaftlichen Austauschbeziehungen als For-

17 Das Verhältnis zwischen Durkheim und Mauss war schon von frühen Jahren an immer wieder spannungsreich. Seitdem Mauss mit Durkheim zusammenarbeitet, achtet der Onkel auf jedes Verhalten seines angeblich undisziplinierten Neffen, der seinerseits immer mehr Zeit für die Ablieferung seiner Beiträge für die *Année sociologique* benötigt. »Ergehe dich weniger in Spitzfindigkeiten und handle« (Besnard/Fournier 1998: 182), »Kürze wenn es nötig ist, aber komm zum Ende« (ebd.: 191), sind wiederholte Vorwürfe des Onkels, die Mauss so aufbringen, daß er mehrmals mit dem Gedanken spielt, die *Année* zu verlassen (ebd.: 15). Nach seinem bemerkenswerten Debüt, dem Beitrag über Sebald Rudolf Steinmetz, erscheint es auch Henri Hubert so, als ob Mauss einerseits zuwenig und andererseits zuviel macht. Zum Beispiel schreibt Mauss im Zusammenhang ihrer Arbeit über die Natur und die Funktion des Opfers (1899, siehe Kapitel 2 in diesem Band) an Hubert: »Vor allem handelt es sich hier darum, unsere Arbeit als eine Voraussetzung vorzustellen, die die meisten Tatsachen unter den schon bekannten Tatsachen zusammenfaßt« (Mauss an Hubert, 1899) – worauf Hubert nach der Erscheinung des Beitrages im vierten Band der *Année* antwortet: »Du hast jede Menge Sachen aufgenommen, die mir nicht besonders soziologisch scheinen« (Hubert an Mauss, 1899). Durkheim wiederum hofft, daß sich das Verhältnis zum Neffen und die Arbeit an der *Année* mit seinem Umzug nach Paris bessern würden. Dies wird jedoch nicht geschehen.

schungsthema wichtiger. Der Magie-Aufsatz bereitet dies vor. Im Jahr 1906 hält er an der *École pratique des hautes études* Vorlesungen über die wirtschaftlichen und die symbolischen Austauschformen. Seine Religionssoziologie bildet demnach das Fundament für seine Beschäftigung mit dem Symbolischen als einer Antwort auf das Problem der Natur-Kultur-Dichotomie (vgl. Tarot 1999; 2008: 289 ff.). Die Symbole verwirklichen und verschieben natürliche (i. e. biologische) Beziehungen auf die Ebene einer Kommunikation zwischen Menschen in Form von Austauschbeziehungen. Damit ist schon der Kern dessen vorgezeichnet, was Mauss in seiner bahnbrechenden Studie *Die Gabe* nach dem Ersten Weltkrieg entwickeln wird.

Mauss' intellektueller Umschwung wird allerdings mit dem Krieg erst einmal jäh gestoppt. In einem Brief an seine Mutter verhehlt Mauss nicht, daß er froh ist, gerade nicht für die *Année* arbeiten zu müssen (Mauss an Rosine Mauss, 16.12.1916; vgl. Besnard/ Fournier 1998: 407). Nach Durkheims Tod im Jahr 1917 und dem Kriegsende steht er vor einer schwierigen Karriereentscheidung. Entweder setzt er seine eigenen Arbeiten über die Morphologie der Gesellschaften und ihrer zahlreichen Austauschformen fort, oder er treibt die Konsolidierung der Durkheim-Schule weiter voran, was bedeutet, daß er die *Année* wieder zum Leben erwecken muß. Unter lokalem und internationalem Druck und in Anerkennung Durkheims sowie der gefallenen ehemaligen Mitarbeiter der *Année* entscheidet er sich für die zweite Option.

Die Schwierigkeiten lassen nicht lange auf sich warten. Niemand will die Zeitschrift finanzieren, und von 1920 bis 1923 sucht er überall – insbesondere in Nordamerika – Sponsoren, die Geld in dieses Projekt investieren. Zu diesem Zweck gründet er auch das *Institut français de sociologie*, dessen Präsident er wird (1924-1927). Schließlich führen lange Verhandlungen mit dem Verlag Armand Colin im Jahre 1923 zum Erfolg. Die *Année* ist gerettet, aber das Projekt muß abgeändert werden.

Mauss will in die Zeitschrift nicht soviel Arbeit investieren wie damals Durkheim. Das Projekt soll kleiner sein, und es muß Raum für die Beiträge der Mitarbeiter geben, die an der Front verstorben sind. Gleichzeitig soll es eine Zeitschrift sein, die sich internationalen Beiträgen öffnet. Dementsprechend ist *L'Année* nur symbolisch die Zeitschrift einer Schule – der Durkheim-Schule. Konkret

soll sie ein Knotenpunkt der internationalen Wissenschaften vom Menschen sein. Doch das Projekt ist nicht erfolgreich. Mauss hat viel Mühe, den Austausch zwischen der *Année* und anderen internationalen Zeitschriften zu organisieren. Außerdem bestehen schon viele Netzwerke mit internationalen Verknüpfungen, so daß es für ihn nicht immer leicht ist, Kooperationen aufzubauen. Schließlich ist der Name Émile Durkheim untrennbar mit der *Année* verbunden. Jeder freut sich, daß sie wieder erscheint. Aber es bleibt die Zeitschrift einer Gruppe, mit der man sich nicht unbedingt identifizieren will. Mitarbeiter der *Année* wie zum Beispiel Maurice Halbwachs oder Georges Gurvitch sind auch mit anderen Institutionen und Gruppen verbunden, und sie stellen sich nicht in erster Linie als Durkheim-Schüler dar.[18] Andere wie Guillaume Léonce-Duprat stehen Durkheim und der Durkheim-Schule sehr kritisch gegenüber. Noch andere wie Claude Lévi-Strauss oder die Mitarbeiter des *Collège de Sociologie* entwickeln ein anderes Projekt, das nicht komplett von dem der Durkheim-Schule getrennt ist, das sich aber stark davon unterscheidet (vgl. Moebius 2006b). Das Projekt der *Année* scheitert 1927. Mauss bewirbt sich zum dritten Mal auf eine Professur am *Collège de France*, die er im Jahre 1931 erhält.

Mauss selbst scheint das Interesse an der Religion weitgehend verloren zu haben. Zumindest stehen die religiösen Phänomene nicht mehr – wie vor dem Krieg – im Zentrum seines Interesses. Er interessiert sich mehr und mehr für methodologische Probleme im Bereich der Ethnographie, und nach seinem Essay über die Gabe (1923-1924) läßt er das Problem des Opfers sowie die Beziehung zwischen Opfer und Vertrag endgültig ruhen. Die erfolgreiche Gründung des *Institut d'ethnologie* im Jahre 1925, gemeinsam mit Lucien Lévy-Bruhl und Paul Rivet initiiert, entspricht dieser neuen Richtung des intellektuellen Engagements.[19] Der Text *Der obligatorische Ausdruck von Gefühlen (australische orale Bestattungsrituale)* (1921, in diesem Band) ist einer der wenigen aus dieser Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, in dem religiöse Riten eine zentrale Rolle spielen. Allerdings werden sie nun aus einer deutlich veränderten Perspektive betrachtet. Im Zentrum steht hier Mauss' Figur des

18 Zur Durkheim-Schule nach dem Ersten Weltkrieg siehe Heilbron (1985).

19 Aus dem *Institut* kommen die neuen französischen Ethnologen und Anthropologen wie zum Beispiel Georges Dumézil, Marcel Griaule, Alfred Métraux, Louis Dumont und Jacques Soustelle (vgl. Fournier 1994: 602).

»totalen Menschen« und das Ziel, diesen mittels einer multidisziplinären Zusammenarbeit in den Blick zu bekommen. Insbesondere die Kluft zwischen Psychologie und Soziologie versucht Mauss in seinen Aufsätzen und Vorträgen in den 1920er und 1930er Jahren zu überbrücken, womit er sich auch von Durkheims resoluter Abgrenzung der Soziologie von der Individualpsychologie distanziert.

Von seinen französischen Kollegen wird Mauss allerdings weiterhin vorwiegend als Religionsspezialist wahrgenommen, wenn auch nicht als Religionssoziologe oder Religionswissenschaftler im engeren Sinne. Wenn man ihm dieses Etikett anheften will, lehnt er es ab. So zum Beispiel im Vorfeld der ersten deutsch-französischen Davos-Seminare. Der in Frankfurt am Main lehrende Gottfried Salomon-Delatour lädt Mauss ein, in Davos über seine Religionssoziologie vorzutragen. Mauss antwortet seinem Kollegen:

> Aber was verstehen Sie unter meiner Religionssoziologie? In Wirklichkeit glaube ich nicht, eine persönliche zu haben und daß die Soziologie zu einem solchen Grad an Reife gelangt ist, daß jeder Soziologe sich davon befreien kann, sein eigenes kleines System zu haben. Aber ich könnte Ihnen kurz von einer Frage berichten, die der Religionssoziologie gestellt werden kann und die dringend behandelt werden sollte, bisher aber noch nicht gestellt worden ist: Denn müßte man nicht jene Wege verlassen, die wir selbst eröffnet haben, und in andere Gebiete vorstoßen, in die niemand vordringen will?« (Marcel Mauss an Gottfried Salomon-Delatour, 25.02.1927).

Nicht nur andere Begriffe müssen herangezogen werden. Auch andere Themen und Arbeitsgebiete kommen jetzt in Frage. Entsprechend wird Mauss über »Résultats des méthodes d'ethnographie« und »Problèmes nouveaux d'ethnographie« sprechen (Brief von Salomon-Delatour an Marcel Mauss, 12.02.1928).

In den Jahren von 1930 bis 1940 fällt Mauss auch die Rolle als Wissenschaftsmanager zu. Gemeinsam mit Bouglé und Halbwachs (Sekretär) unternimmt er im Jahr 1934 einen erneuten Versuch, die *Année* unter dem Titel *Annales sociologiques* wiederzubeleben. Diese werden allerdings nach fünf Bänden eingestellt (1942). Mauss investiert sowenig Zeit wie möglich in diese Zeitschrift, die Halbwachs fast allein trägt. In dieser Zeit fungiert Mauss insbesondere als Ansprechpartner für junge französische Wissenschaftler. Er unterstützt diejenigen, die ihre Ausbildung im Ausland weiter vorantreiben wollen, wie zum Beispiel Marcel Griaule, Maurice Halbwachs,

Michel Leiris, Claude Lévi-Strauss, René Maunier oder Alfred Métraux. Als Netzwerker versucht er, die Kontakte mit den Ethnologen und Soziologen in der Welt aufrechtzuerhalten, und nimmt an unterschiedlichen Veröffentlichungs- und Tagungsprojekten teil (wie z. B. mit E. Evans-Pritchard, Charles G. Seligman, Herbert Blumer, Emory Bogardus, Paul Honigsheim, Max Horkheimer oder René König).

Auf inhaltlicher Ebene beschäftigt sich Mauss mehr und mehr mit politischen Fragen zur Nation und zum Internationalismus. Zudem verfolgt er weiter seine Tätigkeit als Journalist für verschiedene sozialistische Zeitschriften. Er stellt sich der Frage nach einer sozial gerechten Rationalisierung der modernen Gesellschaft. Die Religion spielt dabei keine zentrale Rolle mehr – was wiederum die Arbeit von Halbwachs an den *Annales* erschwert, da in der Zeitschrift zumindest ein kurzer religionssoziologischer Aufsatz von Mauss erscheinen soll. Mauss wird ihn nicht liefern (vgl. Briefe von Maurice Halbwachs an Marcel Mauss vom 04.07.1936 und 07.07.1937). Selbst die Kritik, die Henri Bergson in seiner Studie *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) an dem *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* äußert, läßt Mauss unbeantwortet. Bergson zufolge hätten Hubert und Mauss das *mana* als Ursprung des magischen Glaubens konzipiert, statt es als dessen Produkt zu verstehen. Als Mitglied der im Jahre 1930 von dem Physiker Paul Langevin gegründeten *Union rationaliste* ist für Mauss die Überlegung Bergsons grundsätzlich unvorstellbar. Nach Bergson sollte man akzeptieren, daß die Irrationalität die Magie und die Religion begründet und daß sie bei den »primitiven« Völkern von deren technischer Intelligenz getrennt ist. Für Mauss existiert eine solche Trennung nicht, was er mit der Beschreibung der engen Verbindung zwischen den magischen und religiösen Riten, die nach Mauss den ältesten Ausdruck des Begriffs der Technik darstellen (vgl. Mauss 1974: 93; 1967: 85; 1989: 371), und dem Glauben längst gezeigt hat. Das jedoch ist für Mauss Vergangenheit. Die 1930er Jahre stellen ihn vor andere Herausforderungen. Aber die Zeit ist zu knapp. Nachdem er im Jahr 1938 zum Präsidenten der religionswissenschaftlichen Sektion der *École pratique des hautes études* gewählt wurde, legt er das Amt schon zwei Jahre später wieder nieder, da er befürchtet, als Jude zur Zielscheibe für Anfeindungen der gesamten *École pratique* gegenüber zu werden. Schließlich wird er

infolge der Politik des Vichy-Regimes Ende 1940 wegen seiner jüdischen Abstammung zwangspensioniert. Zahlreiche Mauss-Schüler gehen in den Widerstand. Einige von ihnen, wie etwa Anatole Lewitzky, werden dafür mit dem Leben bezahlen. Mauss' Versuch zu intervenieren bleibt erfolglos. Mitte der 1940er Jahre beginnt schließlich die »Zeit des Schweigens« (Poirier). Zurückgezogen und geschwächt vom Verlust seiner Freunde und seiner Frau stirbt Marcel Mauss am 11. Februar 1950.

Die Rezeption von Mauss' Werk ist sehr selektiv verlaufen. In Frankreich wie andernorts (insbesondere auch in Deutschland) »richtete sich das Interesse fast ausschließlich auf eine Abhandlung des Jahres 1925: *Die Gabe*« (Mürmel 1997: 211). Interessant ist hierbei nicht nur diese Fokussierung an sich. Vielmehr wurde im Rahmen dieser Rezeption auch die Verbindung zwischen dem Themenkomplex der Gabe und den zentralen religionssoziologischen Konzepten der Durkheim-Schule nahezu vollständig gekappt (vgl. ebd.: 220). In seiner gesamten Breite wurde Mauss' Werk nur von den Hauptvertretern des *Collège de Sociologie* – Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris – wahrgenommen, in deren Arbeiten sich die Verschränkung des Sakralen (gerade auch in seiner Ambiguität von rechtem und linkem Sakralen) mit Überlegungen zu Opfer und Fest, zu Gabe und Verausgabung deutlich ausformuliert findet (vgl. Moebius 2006b). Die von ihnen intendierte »Sakralsoziologie« sollte nicht nur vor Augen führen, daß die sozialen Kräfte, welche die Durkheimianer anhand von »primitiven« Kulturen studierten, ihre Wirkungen ebenso in den modernen Gesellschaften zeitigten (gemäß dem Diktum: »Das Primitive ist nicht so weit von der Sorbonne entfernt, wie sie vielleicht denkt«). Darüber hinaus handelte es sich auch um ein ausgesprochen politisches Projekt, das die sakralen Kräfte der Gesellschaft gegen den aufsteigenden Faschismus und den utilitaristischen Individualismus wenden wollte. Mauss selbst hat die Arbeiten der *Collègiens* – die im Fall von Caillois und Leiris seine Schüler waren – allerdings als irrational und gefährlich kritisiert.[20]

Deutlich folgenreicher als die »antiutilitaristische« Mauss-Rezeption des *Collège de Sociologie* sollte in der Folge die »strukturali-

20 Vgl. zur Mauss-Rezeption des *Collège* sowie zur Kritik von Mauss an dieser Moebius (2006b: 181-196).

stische« Deutung von Claude Lévi-Strauss werden.[21] Dieser betont in seiner »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss« nicht nur die enorme Wirkung, die dieser auf die Sozialwissenschaften ausgeübt habe, sondern warnt auch davor, Mauss' Werk auf seinen Essay über die Gabe zu reduzieren (Lévi-Strauss [1950] 1999: 19). Zugleich stellt aber auch er *Die Gabe* ins Zentrum. Nicht nur behauptet er, Mauss habe mit dieser Studie eine »neue Ära der Sozialwissenschaften« eingeleitet (ebd.: 28). Darüber hinaus stilisiert er diese Studie zu einer protostrukturalistischen Vision, in der Mauss schemenhaft erkannt hätte, was erst mit der strukturalistischen Revolution offenbar wurde (ebd.: 40 f.). In Lévi-Strauss' Studien über die *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* ([1949] 2000) findet diese strukturalistische Deutung der Gabe dann ihren bedeutendsten Niederschlag. Verwandtschaftssysteme werden hier – unter expliziter Bezugnahme auf Mauss' *Gabe*-Studie (ebd.: 18, 107 ff.) – als Austauschsysteme betrachtet. Durch den Tausch der heiratsfähigen Frauen soll nicht nur die Universalität des Inzestverbots, sondern auch soziale Integration erklärt werden.[22]

Trotz ihres eigentümlichen Charakters sind die Spezifika von Lévi-Strauss' Mauss-Interpretation in vielerlei Hinsicht typisch für die Gesamtrezeption.[23] Nicht nur spätere, ebenfalls stark vom Strukturalismus beeinflußte Autoren wie Pierre Bourdieu, sondern auch heutige »antiutilitaristische« Vertreter wie die Anhänger der M.A.U.S.S.-Gruppe um Alain Caillé reduzieren Mauss' Werk, dessen Bedeutung sie nachdrücklich betonen, auf seine Studie zur Ga-

21 Vgl. zur Unterscheidung der verschiedenen Wirkungsstränge Moebius (2006a: 129-136).

22 Die intendierte Ersetzung der Religion als des maßgeblichen Mechanismus sozialer Integration durch den Austausch in Form des Frauentauschs läßt sich schon an der sicherlich nicht zufälligen Titelwahl ablesen: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* treten an die Stelle der *Elementaren Formen des religiösen Lebens*.

23 Die genaue Bestimmung von Mauss' Wirken wird allerdings durch den Umstand erschwert, daß auch wirkungsgeschichtliche Einschätzungen meist nur die Rezeption des *Gabe*-Essays in den Blick nehmen. So wird etwa auf die Wirkung dieser Arbeit auf Lévi-Strauss' verwandtschaftsethnologische Studien in der gesamten Literatur hingewiesen. Die Tatsache, daß Mauss aber seit den frühesten Anfängen für das *gesamte* Werk von Lévi-Strauss von größter Bedeutung war, wird in den allermeisten Fällen übersehen (wozu auch Lévi-Strauss' Selbstpräsentation als »geborener Strukturalist« maßgeblich beitrug). Vgl. hierzu ausführlich Moebius/Nungesser (i. E.).

be.[24] Mehr noch: *Die Gabe* wird nicht nur isoliert, sondern auch ihrer religionssoziologischen Bezüge weitgehend entkleidet.[25]

Insgesamt muß also in der Tat festgehalten werden, daß »eine Rezeption von Mauss' Religionstheorie bislang kaum stattgefunden hat« (Mürmel 1997: 219).[26] Zumindest trifft dies auf die »explizite Rezeption« zu. »Implizit« wirkt Mauss' religionssoziologisches Werk in gewissem Sinn seit einem Jahrhundert in unterschiedlicher Intensität auf die sozialwissenschaftliche Religionsforschung. Die Rede ist natürlich von Durkheims Religionssoziologie. Denn es kann nicht oft genug betont werden (und es wurde bislang zuwenig betont), daß der Wandel von Durkheims eigener religionssoziologischer Position seit Ende der 1890er Jahre bis hin zu den *Elementaren Formen* »in erheblichem Umfang von den Arbeiten seiner Mitarbeiter Robert Hertz und Marcel Mauss bzw. Henri Hubert ausgegangen sein« dürfte (Mürmel 1997: 214; siehe auch das Nachwort zur vorliegenden Edition).[27] Schon Henri Hubert schrieb kurz nach dem Erscheinen der *Elementaren Formen* an Mauss: »Ich habe das Buch von Durkheim erhalten. Es fehlt ein wenig Deine Signatur, denn Dein Anteil daran ist groß« (Hubert an Mauss, 04.07.1912). Der Wirkung von Durkheims Religionsbuch ent-

24 Zur Beziehung von Bourdieu zu Mauss siehe z. B. Bourdieu (2004) und Moebius (2009), zur Mauss-Rezeption der M.A.U.S.S.-Gruppe siehe Caillé ([1996] 2006) und Moebius (2006c).

25 Wenig überraschend trifft dies auch auf »utilitaristische« Lesarten zu, die Gabepraktiken gemäß den Prämissen der Austauschtheorie als nutzenorientierte Interaktionen interpretieren (vgl. etwa Blau 1964). Ähnliches ließe sich auch für Autoren sagen, die Mauss' Gabe-Theorem im Hinblick auf Fragen der politischen oder Wirtschaftsethnologie aufgreifen, wie etwa Marshall Sahlins (vgl. Sahlins 1968; [1972] 1995). Aktuelle Ausnahmen, die die religionswissenschaftlichen Bezüge ernst nehmen und an die religionssoziologischen Arbeiten von Mauss anknüpfen, sind u. a. Hénaff (2008) und Tarot (1999; 2008).

26 Für den deutschsprachigen Raum vermutet Mürmel mehrere Gründe für die geringe Resonanz (vgl. 1997: 219 f.): Erstens wurde Mauss' Werk erst sehr spät, nämlich in den Jahren 1974/75, ins Deutsche übersetzt – und dies auch nur in Teilen. Die französischen Originalbeiträge, insbesondere die aus der *Année*, waren zudem lange schwer zugänglich. Zweitens entwickelte sich nach dem Ersten Weltkrieg eine gewisse Skepsis gegenüber französischen Beiträgen zur Religionswissenschaft, während Werke wie Rudolf Ottos *Das Heilige* Schlüsselstellen in der Diskussion einnahmen. Drittens wurden Mauss' Beiträge zur Magie durch die dominante Stellung von Frazers Modell marginalisiert.

27 Hierauf wies im übrigen schon Lévi-Strauss in seiner »Einleitung« hin (vgl. Lévi-Strauss [1950] 1999: 33).

spricht in gewisser Weise also auch die Wirkung von Mauss bzw. des gesamten religionssoziologischen Teils der Durkheim-Schule. Zugleich darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß – wie oben angedeutet – Differenzen zwischen Neffe und Onkel festzustellen sind. Heinz Mürmel hat zudem auf die interessante Tatsache hingewiesen, daß Mauss' intensive Auseinandersetzung mit der Religion zu einem Zeitpunkt endet, an dem »Durkheim mit seinen eigentlichen Vorarbeiten zu den *Formes élémentaires* beginnt« (1997: 217).

Aus diesen knappen Ausführungen zur Rezeption des Werkes von Marcel Mauss kann bereits abgelesen werden, wozu eine Edition seiner religionssoziologischen Texte von Nutzen sein könnte. Zum einen kann eine größere Verbreitung dieser Schriften dabei helfen zu bestimmen, welchen Anteil Durkheims »Schüler« an der Entwicklung von dessen später Religionssoziologie hatten (ein Anfang hierzu wird im Nachwort gemacht). Darüber hinaus soll sie aber dazu beitragen, die starke Unwucht, die die Mauss-Rezeption bis heute auszeichnet, abzumildern. Die nun vorliegenden Texte können dabei helfen, zu einem ausgewogeneren und umfassenderen Bild von Marcel Mauss' Werk zu kommen,[28] insbesondere aber, die religionssoziologischen, religionsethnologischen und religionswissenschaftlichen Forschungen zu beleben und weiter voranzubringen.

Literatur

Quellenmaterial (in chronologischer Reihenfolge)

Brief von Alfred Espinas an Marcel Mauss, 06. 06. 1897, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen MAS/A.2.4.

Brief von Gabriel Tarde an Marcel Mauss, 1897, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen MAS/A.2.4.

Brief von Henri Hubert an Marcel Mauss, 1899, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen HUB.

Brief von Marcel Mauss an Henri Hubert, 1899, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen HUB.

28 Eine ähnliche »Korrektur« wäre im übrigen noch an anderer Stelle nötig. Denn Mauss' umfangreiches politisches Werk war selbst in Frankreich bis in die 1990er Jahre hinein weitgehend unbekannt. Auch diesen Teil des Werkes – bisher vollkommen unübersetzt – und seine Beziehungen zum »wissenschaftlichen« Œuvre gilt es zu beachten.

Brief von Albert Réville an Marcel Mauss, 06.12.1901, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen MAS/A.2.4.

Brief von Henri Hubert an Marcel Mauss, 04.07.1912, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen HUB.

Brief von Marcel Mauss an Rosine Mauss, 09.12.1916, in: É. Durkheim, 1998, Lettres à Marcel Mauss, Paris: Presses Universitaires de France, S. 407.

Brief von Marcel Mauss an Gottfried Salomon-Delatour, 25.02.1927, International Institute of Social History, Amsterdam, Gottfried Salomon-Delatour Papers: Nr. 762/3.

Brief von Gottfried Salomon-Delatour an Marcel Mauss, 12.02.1928, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen MAS/11.67.

Brief von Maurice Halbwachs an Marcel Mauss, 04.07.1936, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen HBW/A2.

Brief von Maurice Halbwachs an Marcel Mauss, 07.07.1937, IMEC-Caen, Fonds Marcel Mauss: Aktenzeichen HBW/A2.

Sonstige Literatur

Bergson, Henri (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF.

Besnard, Philippe (1981), »Die Bildung des Mitarbeiterstabs der Année sociologique«, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, 2. Band, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 263-302.

Besnard, Philippe (1983), »The Année sociologique team«, in: Philippe Besnard (Hg.), *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge, Paris: Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, S. 11-40.

Besnard, Philippe/Fournier, Marcel (1998) (Hg.), *Émile Durkheim. Lettres à Marcel Mauss*, Paris: PUF.

Blau, Peter M. (1964), »Social Exchange«, in: ders.: *Exchange and Power in Social Life*, New York, NY, u.a.: Wiley, S. 88-114.

Bourdieu, Pierre (2004), »Marcel Mauss, aujourd'hui«, in: *Sociologie et Société 2: Présences de Marcel Mauss*, 36, S. 15-22.

Caillé, Alain ([1996] 2006), »Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus. Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe«, in: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 161-214.

Clark, Terry N. (1981), »Die Durkheim-Schule und die Universität«, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, 2. Band, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 157-205.

Durkheim, Émile (1975), *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris: Minuit.
Durkheim, Émile ([1912] 1981), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Durkheim, Émile ([1912] 1998), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
Durkheim, Émile/Mauss, Marcel ([1903] 1993), »Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen«, in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hg. von Hans Joas, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 169-256.
Dzimira, Sylvain (2007), *Marcel Mauss, savant et politique*, Paris: Éditions La Découverte.
Fournier, Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris: Fayard.
Fournier, Marcel (2006a), »Marcel Mauss oder: Die Gabe seiner selbst«, in: Stephan Moebius/Christian Pappiloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 21-56.
Fournier, Marcel (2006b), *Marcel Mauss. A Biography*, Princeton, Oxford: Princeton UP.
Hénaff, Marcel (2008), *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Heilbron, Johan (1985), »Les metamorphoses du durkheimisme 1920-1940«, in: *Revue française de sociologie*, XXVI, 2, S. 203-237.
Hertz, Robert (2007), *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. und übersetzt von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz: UVK.
Kruse, Volker (2008), *Geschichte der Soziologie*, Konstanz: UVK.
Lévi-Strauss, Claude ([1950] 1999), »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Band 1, *Theorie der Magie. Soziale Morphologie*, übers. von Henning Ritter, Frankfurt am Main: Fischer, S. 7-41.
Lévi-Strauss, Claude ([1949] 2000), *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Lukes, Steven (1973), *Émile Durkheim. His Life and his Work: A Historical and Critical Study*, London: Penguin.
Mauss, Marcel, ([1947] 1967), *Manuel d'ethnographie*, Paris: Payot.
Mauss, Marcel (1968), *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Minuit.
Mauss, Marcel (1969), *Œuvres 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris: Minuit.
Mauss, Marcel (1974), *Soziologie und Anthropologie*, Band I, *Theorie der Magie. Soziale Morphologie*, übers. von Henning Ritter, München: Hanser.
Mauss, Marcel (1989), *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.

Mauss, Marcel (1997), *Écrits politiques*, Paris: Fayard.
Mauss, Marcel ([-1930] 2006), »Mauss' Werk von ihm selbst dargestellt (-1930)«, in: Stephan Moebius, Christian Pappiloud (Hg.), *Gifi – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 345-359.
Moebius, Stephan (2006a), *Marcel Mauss*, Konstanz: UVK.
Moebius, Stephan (2006b), *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie 1937-1939*, Konstanz: UVK.
Moebius, Stephan (2006c), »Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3/2006, S. 355-370.
Moebius, Stephan (2009), »Marcel Mauss und Pierre Bourdieu«, in: Boike Rehbein/Gerhard Fröhlich (Hg.), *Bourdieu-Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 53-57.
Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof (2012), »Total Art – The Influence of Durkheim and Mauss on Lévi-Strauss' Theory of Art«, in: Alexander Riley/Willie Watts Miller/W.S.F. Pickering (Hg.), *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, Oxford, New York: Berghahn (i. E.).
Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof (i. E.), »›La filiation est directe‹ – Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss«.
Mürmel, Heinz (1997), »Marcel Mauss (1872-1950)«, in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck, S. 211-221.
Petermann, Werner (2004), *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal: Peter Hammer.
Pickering, William S. F. (1998), »Mauss' Jewish Background: A Biographical Essay«, in: Wendy James/Nick J. Allen (Hg.), *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*, New York, Oxford: Berghahn, S. 43-60.
Sahlins, Marshall D. (1968), »On the Sociology of Primitive Exchange«, in: Michael Banton (Hg.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London: Tavistock, S. 139-236.
Sahlins, Marshall D. ([1972] 1995), »The Spirit of the Gift«, in: ders., *Stone Age Economics*, Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter, S. 149-183.
Tarot, Camille (1999), *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris: Éditions La Découverte/M.A.U.S.S.
Tarot, Camille (2008), *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris: Éditions La Découverte/M.A.U.S.S.

I

Die Religion und die Ursprünge des Strafrechts nach einem kürzlich erschienenen Buch

[Besprechung von *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Bd. I und II (1892/1894) von Sebald Rudolf Steinmetz]

(1896)

Editorische Vorbemerkung

Bei dem Beitrag »La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent« handelt es sich um Marcel Mauss' erste größere eigenständige (religionssoziologische) Arbeit. Der Text ist eine gründliche Besprechung des Buches *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Bd. I und II (1892/1894), von Sebald Rudolf Steinmetz. Die Rezension erschien 1896 in der *Revue de l'histoire des religions* (Band XXXIV und XXXV).

Émile Durkheim veröffentlichte 1898 in der ersten Ausgabe der Zeitschrift *L'Année sociologique* eine Rezension von Mauss' Aufsatz, die viel Lob für die sehr gut dokumentierte Arbeit enthält, welche insbesondere das Tabu als die religiöse Institution ans Licht gebracht habe, von der aus der religiöse Ursprung des Strafrechts abgeleitet werden könne (vgl. Durkheim [1898] 1969: 129).[1]

Wie im Nachwort zu diesem Band detaillierter ausgeführt wird, kann die Bedeutung des Beitrags von Mauss für die Religionssoziologie der Durkheim-Schule und insbesondere für Émile Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* ([1912] 1981) nicht hoch genug eingeschätzt werden. Im Vergleich von Durkheim und Mauss fallen zunächst zwei Dinge besonders auf: Erstens vertritt Durkheim bis zur Publikation von Mauss' Rezension im Jahre 1896 die Ansicht, ethnologische Berichte *nicht* als systematischen Ausgangspunkt der Religionssoziologie in Betracht zu ziehen; er sieht sie bis dahin lediglich als Ergänzungen geschichtlicher Tatsachen an. Es ist Mauss, der Durkheim schließlich den soziologischen Nutzen der ethnographischen Arbeiten, die nicht zuletzt für *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* zentral sind, aufzeigt. Zweitens fällt auf, daß auch die Gleichung »Religion = Gesellschaft«, also die Annahme, die religiösen Vorstellungen resultierten aus einer Art Hypostasierung der Gesellschaft, in den frühen religionssoziologischen Arbeiten Durkheims keine wichtige Rolle spielt (ganz im Gegensatz zu dessen späten religionssoziologischen Schriften). Dagegen ist sie 1896 in Mauss' Besprechung von Steinmetz bereits vorhanden.

1 Zu Durkheims Hinweisen zu Mauss' Rezension siehe den Briefwechsel (Durkheim 1998: 45 ff.).

Darüber hinaus ist es Mauss, der mit diesem Text den Begriff und die Vorstellung des Sakralen als erster in die religionssoziologische Forschung der Durkheim-Schule einbringt. Die spezifische Verwendung und die für die Religionssoziologie der *durkheimiens* herausragende Bedeutung der Begrifflichkeit des Sakralen sowie dessen Gleichsetzung mit dem Tabu werden bereits 1896 in der Steinmetz-Rezension von Mauss ausgearbeitet. Ursprünglich seien die Vorstellungen des Reinen und Unreinen, des Sakralen und des Beschmutzten mit der Vorstellung von einer verbotenen und abgetrennten Sache (*chose interdite, chose séparée*) vermischt gewesen. Die Kraft des Verbotenen, das (polynesische) *tapu*, stehe im Gegensatz zum *noa* wie die religiöse Sache zur alltäglich gebrauchten Sache. Das Sakrale, wie beispielsweise der Zusammenhalt der Gruppe, ist durch rituelle Verbote geschützt. Das Sakrale/das Tabu ist durch das Verbot und die Trennung vom Profanen charakterisiert. Die ersten Strafregeln hätten exakt den religiösen Charakter, der das Tabu kennzeichne.

Im Gegensatz zu Steinmetz, der die private Rache, den Ahnenkult und die individuelle Totenfurcht in den Vordergrund rückt, ist für Mauss an erster Stelle der religiöse Charakter der verwandtschaftlichen Beziehungen und der Gruppe für die Entstehung der Rache und der Strafe von Relevanz. Er führt die Entwicklung der Strafe auf die rituellen Verbote, die mit den religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen des Tabus zusammenhängen, sowie auf die religiöse Einheit der Gruppe zurück, das heißt auf die sozialen Bedingungen (*conditions sociales*) und das Zusammengehörigkeitsgefühl des Kollektivs.

Ausgehend von der Entwicklung der Strafe und ihrem Ursprung in den religiösen Gefühlen des Clans dringt Mauss – auf Robertson Smith und James Frazer zurückgreifend – bis zu einer Gleichsetzung von *tapu* und *sacer* vor, die die für Durkheim und seine Schüler wichtige Gleichung »Religion = Sakrales« überhaupt erst ermöglicht (Tarot 2008: 295) und bereits einige Jahre vor Durkheim die universale Struktur des Sakralen bzw. der Trennung zwischen dem Sakralen und dem Profanen sowie die Ambivalenz des Sakralen (heilig/verflucht, rein/unrein usw.) behauptet.

Literatur

Durkheim, Émile ([1898] 1969), »Marcel Mauss, La religion et les origines du droit pénal, deux articles parus dans la Revue de l'Histoire des Religions«, in: ders., *Journal sociologique*, Paris: PUF, S. 126-130.

Durkheim, Émile ([1912] 1981), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Émile (1998), *Lettres à Marcel Mauss*, hg. von Philippe Besnard und Marcel Fournier, Paris: PUF.

Tarot, Camille (2008), *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris: Éditions La Découverte.

Die Religion und die Ursprünge des Strafrechts nach einem kürzlich erschienenen Buch[1] (1896)

Das Buch von Sebald Rudolf Steinmetz gehört sicherlich zu den schönsten Büchern, die die ethnologische Sozialwissenschaft in den letzten Jahren hervorgebracht hat. Vielleicht mag es ein wenig emphatisch anmuten, in diesem Werk die Herausbildung einer neuen Wissenschaft oder die Revolution einer alten Wissenschaft zu sehen. Doch hat das Werk eine solche Weitläufigkeit, es enthält eine solche Fülle an Tatsachen, deren Anordnung zeugt von solch wissenschaftlicher Redlichkeit, alle Schlußfolgerungen sind von solcher Genauigkeit und solcher Verständigkeit geleitet, sind zudem derart besonnen und geben die Physiognomie des Ganzen so genau wieder, daß die Lektüre dieses Buches nicht nur Bewunderung für die Arbeit, sondern auch für den Arbeiter weckt. Das gestellte Problem ist so interessant, die Diskussion ist so bedeutsam und betrifft die religiösen Fragen in einem Maße, daß eine analytische Untersuchung dieses Buches geboten und eine kritische Untersuchung gerechtfertigt ist.

I. Analytische Untersuchung

1. Die Methode

Das Bemühen von Steinmetz war und ist es auch noch in seinen jüngsten Arbeiten, eine redliche, exakte Forschung zu begründen. Dies ist ihm auf bewundernswerte Weise gelungen, weil er für sich selbst eine Methode gefunden hat, die ganz und gar auf Gewissenhaftigkeit und wissenschaftlicher Sorgfalt beruht, und weil er sie mit beständiger Treue angewandt hat. Man muß, so sagt er, die

1 S. R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, 2 Bde., Leiden 1892; Bd. 1, Leiden und Leipzig 1894 [hier zitiert nach der zweiten Auflage, Groningen 1928; A. d. Ü.]. Der zweite Band, der die meisten rechtlichen Tatsachen im eigentlichen Sinne enthält, ist als erster erschienen und diente dem Autor als rechtswissenschaftliche Dissertation.

Wissenschaft in ihrer Nacktheit, ihrer Einfachheit und zuweilen in ihrer Trockenheit darstellen, auf die Gefahr hin, den Laien zu entmutigen.[2] Doch von welchem Interesse ist eine solche Forschung im Hinblick auf die Religions- und Rechtswissenschaft? Weshalb die Strafe mittels der »sozialen Ethnologie« untersuchen? Weil es die einzige Art und Weise ist, sie in ihren Ursprüngen und realen Grundsätzen wissenschaftlich zu untersuchen. Bisher war die Strafe Gegenstand von Arbeiten der Rechtstheoretiker. Doch das Recht ist keine Wissenschaft, sondern es ist eine Kunst oder aber Soziologie, soziale Ethnologie.[3] Auch die Rechtsphilosophie erhob den Anspruch, das metaphysische und »mystische« Prinzip der Strafe zu entdecken.[4] Aber die Wissenschaft hat es nur mit dem Realen zu tun. Nur die Untersuchung der sozialen Phänomene bei den primitiven Völkern ermöglicht es, die rechtlichen Phänomene zu erklären, sie mit dem in Beziehung zu setzen, wovon sie nicht zu trennen sind: den religiösen, politischen, ökonomischen und die Familie betreffenden Tatsachen. Die Bekräftigung eines solchen positiven Geistes sagt uns, welche Prinzipien der Methode von Steinmetz zugrunde liegen.

Einer der Zweige der Soziologie ist die Ethnosoziologie. Sie ist das erste Kapitel der allgemeinen Untersuchung der sozialen Tatsachen, weil ihr Gegenstand die erste festgestellte Etappe des Lebens der Gesellschaften ist, des Lebens der »Wilden«, da es unmöglich ist, ein besseres Wort zur Bezeichnung dieser Völker zu finden. Damit kommt sie der allgemeinen Soziologie in vielen Punkten zuvor; die Phänomene, die sie untersucht, sind einfacher;[5] sie sind ihrem Ursprung näher; sie stehen in unmittelbarerer Beziehung zueinander. Daher scheinen das Strafrecht und die Religion eng miteinander verflochten zu sein, statt daß die Arbeitsteilung, wie bei den zivilisierten Völkern, eine derartige Trennung zwischen den Tatsachen eingeführt hat, daß die Beziehungen nicht mehr sichtbar sind, ganz abgesehen davon, daß sich philosophische Vorurteile eingeschlichen haben, die den Blick für die realen und natürlichen Verbindungen zusätzlich trübten.[6]

2 Steinmetz, I, S. IIIV.
3 I, S. XLIII.
4 I, S. XLV.
5 S. XIV.
6 S. XLV.

Dies ist der Dienst, den die ethnologischen Untersuchungen leisten können. Doch das Ziel wird auch die Methode bestimmen. »Die Ethnologie bezweckt die Vergleichung aller sozialen Lebenserscheinungen der nicht-historischen Völker zur Gewinnung der Gesetze der Entwicklung und des Vorkommens derselben und endlich zu ihrer Erklärung.«[7] Daraus ergeben sich unmittelbar die verschiedenen Gliederungen des Mechanismus dieser Wissenschaft: ihr allgemeiner Charakter, ihre Prinzipien, ihre Ansprüche, ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften. Sie ist eine abstrakte Wissenschaft, da sie nach Gesetzen und nicht nach Tatsachen sucht. Damit steht sie der Ethnographie entgegen, die ihr lediglich das Material liefert, einer rein deskriptiven und in keiner Weise verallgemeinernden Wissenschaft. Sie steht auch der Geschichtsforschung entgegen,[8] die sie weit hinter sich zurückläßt, weil sie verallgemeinert, Gesetze und ursächliche Reihen aufspürt, während die Geschichtswissenschaft lediglich die Folge von Ereignissen darlegt. Diese berichtet, jene vergleicht und zieht Schlüsse. Doch diese Verallgemeinerungen und Schlußfolgerungen werden von Prinzipien geleitet. Wie jede Wissenschaft braucht die Ethnologie Grundprinzipien, über die von Anfang an Übereinstimmung herrscht. Steinmetz kennt deren zwei, das Prinzip der Entwicklung und das Prinzip des sozialen Bewußtseins [*conscience*] (*des Völkergedankens*, wie man in Deutschland sagt).[9] Wir werden sehen, daß sie sich auf ein einziges reduzieren lassen. Die Bedeutung des »Prinzips der Entwicklung« ist ganz und gar negativ. Es besteht ausschließlich in der Verwerfung der beiden Dogmen der alten Ethnologie: des Dogmas der Verschiedenheit der Rassen und des Dogmas der historischen Erklärung der Tatsachen durch die Entlehnungen, die ein Volk bei einem anderen machte. Man muß die Idee der getrennten Rassen, der ethnischen Charaktere verwerfen, weil der Transformismus die gesamte biologische Methode und später auch die Soziologie beherrscht; und man muß auf jene leichtfertigen und unnützen Hypothesen über die Übertragung ähnlicher Gebräuche von einem Volk auf das andere verzichten. Diejenige Erklärung ist tiefer, bequemer, sicherer, die sich nicht bei einfachen sprachlichen Übereinstimmungen, bei

7 S. XI; vgl. S. XXII.

8 S. XX.

9 S. XXXVII, nach A. Bastian, *Controversen in der Ethnologie*, [Berlin: Weidmann] 1893, I, S. 63.

ebenso unbeweisbaren wie unwahrscheinlichen Geschichten und bei Erzählungen von Eingeborenen aufhält. Das Prinzip des Völkergedankens hat eine ganz und gar positive Bedeutung oder ist vielmehr dasselbe Prinzip in affirmativer Form. Die Irreduzibilität der Rassen leugnen heißt die Einheit der menschlichen Gattung behaupten. Die historische Methode ablehnen heißt (im vorliegenden Fall) sich auf die anthropologische Methode beschränken. Daher wird alles darin bestehen, »daß die verschiedenen Sitten, Institutionen, Gedanken usw. der verschiedenen Völker entweder als die verschiedenen, einander auffolgenden Stadien einer für die ganze Menschheit einzigen Entwicklungsreihe aufgefaßt werden, oder aber als die verschiedenen Reaktionen desselben gleichen Menschheitscharakters auf die ungleichen äusseren Bedingungen und Umstände: natürlich schliesst das eine das andere nicht aus«.[10] »Die ganze Menschheit wird als eine einzige Art aufgefaßt nur in den verschiedenen Gegenden nicht gleich entwickelt und unter verschiedenen Umständen lebend.«[11] Leicht erkennt man in diesen Prinzipien das der gesamten anthropologischen Schule, nämlich das Prinzip der grundlegenden Einheit des menschlichen Geistes.[12] Ein Unterschied besteht lediglich in der völlig intellektualistischen Richtung, die diese Schule der Forschung gibt, sowie im eindeutig soziologischen Charakter der von Steinmetz formulierten Prinzipien.

Dennoch sollte man nichts übertreiben. Der Autor ist ein zu großer Verfechter einer psychologischen Erklärung der sozialen Tatsache, als daß man für ihn eine absolute Sonderstellung fordern müßte. Ihm zufolge gelangt die Ethnologie lediglich zu Verallgemeinerungen, in keiner Weise zu universellen Gesetzen. Man müsse also notgedrungen die empirischen Gruppen von Tatsachen auf psychologische Gesetze zurückführen, die ausnahmslos tiefer, einfacher seien, um sie in den Rang von kausalen Gesetzen und Erklärungen zu erheben.[13] Letztlich könnten alle Erscheinungen der Blutrache ihre Erklärung nur in denen der individuellen Rachsucht finden. In diesem Punkt folgt Steinmetz den Psychologen. Die Psy-

10 S. XXXVII.

11 S. XXXVIII; vgl. S. XIX.

12 Vgl. L. Marillier, »Einführung«, in A. Lang, *Mythes, cultes et religion*, Paris 1896, S. XVI.

13 Steinmetz, S. XXIV.

chologie des Individuums bildet die Grundlage der Sozialpsychologie, »weil diese von menschlichen Gemeinschaften abhängigen Vorgänge nur in den einzelnen zur Wirklichkeit oder durch den einzelnen zur Äusserung kommen«.[14] Nur auf diese Weise werde man zu einer vollständigen Erklärung der Tatsachen gelangen, indem man ihre Notwendigkeit aufzeigt. Der Beweis, in seinen Prinzipien so weit wie irgend möglich getrieben, wird »erschöpfend« sein. Doch es wäre zu wünschen, daß die Psychologie der Ethnologie sicherere Leitfäden an die Hand gibt als die gewöhnliche Analyse des gemeinen Verstandes: Es bedarf scharf formulierter, geprüfter und kontrollierter Gesetze. Insbesondere wäre eine bessere Theorie der Gefühle erforderlich.[15] Unabdingbar wäre vor allem eine Wissenschaft der Charaktere, »eine Ethologie«, wie Stuart Mill sagte. Denn die Individuen sind nicht nur bewußte Wesen, es sind vor allem Charaktere. Die Gesellschaften sind »Charakterkonstellationen«.[16] Damit ist die Soziologie eine Art Charakterologie in zweiter Potenz. Daher muß auch die Strafe durch die Wissenschaft der Charaktere erklärt werden. Wenn wir eine ethologische Theorie der Rache und der Grausamkeit haben, der beiden psychologischen Wurzeln der Strafe, und wenn der allgemeine Charakter der primitiven Völker rachsüchtig und grausam ist, dann ist die Möglichkeit der Strafe und ihre allgemeine Erklärung gegeben.[17] Nun braucht nur noch der Kern des Phänomens von den verschiedenen Faktoren des sozialen Lebens berührt zu werden, damit aus dieser ethnologischen Quelle die unterschiedlichen Formen der Strafe entstehen.

Der Weg, der zur Untersuchung der Beziehungen zwischen dem Strafrecht und der Religion führt, scheint lang zu sein. Doch außer dem wissenschaftlichen Interesse für diese Methodenfragen galt es, die von Steinmetz eingenommene Position zu kennzeichnen. Er selbst hat dafür gesorgt, auf die Originalität seiner Prinzipien hinzuweisen. Seine Sozialethnologie ähnelt weder den

14 S. XXII, Anm., zitiert nach Oswald Külpe, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig 1893, S. 8.

15 S. XXIV.

16 S. XXVI.

17 Vielleicht sind diese Gedanken nicht die des Buchs von Steinmetz, doch die Methode der Darlegung ist die seines jüngsten kleinen Werks, »Endokannibalismus«, *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft*, Wien 1896, XVI, neue Serie (§ 16-22), S. 36-47.

philosophischen Verallgemeinerungen von Spencer noch den unbegründeten Listen von Kohler, Post und Andree. Wenn sie sich der Anthropologie von Tylor, McLennan, Wilken annähert, so ist sie »eine weitere Etappe ein und derselben Wissenschaft«.[18] Die Anthropologie war zu umfassend, die Untersuchung der Überlebsel, der eigentliche Gegenstand der Folklore,[19] nahm zuviel Platz darin ein. Sie hing zu unmittelbar mit der allgemeinen Psychologie zusammen. Aufgrund ihres allgemeinen Charakters lag ihr mehr an den Übereinstimmungen als an den Abweichungen. Die stetige Erforschung der gegenteiligen Tatsachen fehlt völlig, sogar in den Hauptwerken eines Frazer oder eines Wilken.[20] Nur eine statistische Methode, zu der ein kleines Werk (*baanbrekende opstel*) von Tylor über »eine Methode zur Erforschung der Entwicklung der Institutionen«[21] den Weg gezeigt hat, auf dem Abweichungen und Übereinstimmungen registriert und beziffert werden, kann die genaue Physiognomie der gesammelten Tatsachen wiedergeben, die Anwendbarkeit eines Gesetzes, einer Theorie einschätzen, zu immer vollständigeren und den Tatsachen immer näher kommenden Systemen führen. Die Ethnologie als Statistik hat von den Abweichungen mehr zu lernen als von den Übereinstimmungen mit dem typischen Phänomen.[22] Mit der Vervollkommnung der Methode entfernt sich die soziale Ethnologie somit von der religiösen und juristischen Anthropologie sowie von der *ethnologischen Jurisprudenz* der Deutschen. Noch in anderer Hinsicht entfernt sie sich von ihr. Sie ist soziologischer: Sie ist wirklich der erste Abschnitt einer allgemeinen Kulturwissenschaft.[23] Ihr ausschließliches Ziel ist nicht, die primitive Menschheit wiederherzustellen, wie die Anthropologie eines Nadaillac oder Topinard; auch nicht, wie die Anthropologie eines Tylor oder Lang, den ursprünglichen psychologischen Kern des Menschen anhand der historischen und geographischen Ent-

18 S. R. Steinmetz, »Vooruitgang in Folklore en Ethnologie«, *De Gids*, 1893, Bd. 2, S. 267.

19 Ebd., S. 274.

20 Ebd., S. 279. Vgl. *Ethnologische Studien* ..., a. a. O., S. XXVIII. Steinmetz will, daß alle gegenteiligen Tatsachen erwähnt und erklärt werden, »alle tegenstelde feiten aangevoerd en verantwoord«.

21 E. Tylor, »On a Method of Investigating the Development of Institutions«, *Journal of the Anthropological Institute*, 1889, Bd. XVIII.

22 Steinmetz, S. XIX.

23 S. XIII; vgl. »Endokannibalismus«, a. a. O., S. 1, Sp. 1.

artungen wiederzufinden, die Gattung, von der die Zivilisationen lediglich sich entwickelnde Abweichungen sind. Die soziale Ethnologie tritt in ihrer ganzen Besonderheit auf; die Ethnologie dagegen grenzt das Feld der Forschungen auf die Untersuchung des Wilden ein,[24] die soziale Ethnologie aber, als bestimmter Teil der Sozialwissenschaft, übergeht diese ganze Erforschung der »Überlebsel«, die die englische Schule zu ihrem bevorzugten Terrain erkoren hat, und überläßt es der Kulturwissenschaft zu erkunden, was aus den ersten Formen der Strafe geworden ist.

2. Die Tatsachen, die Theorien

Eine soziale Tatsache völlig zu erklären besteht vor allem darin, ihre Motive zu ergründen.[25] Wenn man die psychischen Zustände gefunden haben wird, die zur Strafe führen, wird man den letzten und allgemeinen Grund für diese Tatsache erkennen. Daher geht die psychologische Untersuchung der Strafe zu Recht jedem Schritt der Sozialethnologie voraus. Doch wenn man eine solche Untersuchung in Angriff nimmt, betreibt man keine Völkerpsychologie,[26] es gibt keine Volksseele, sondern nur eine Psychologie des Individuums. Das Individuum aber straft nicht, es rächt sich; in einer überaus vollständigen, vielleicht ein wenig langatmigen Analyse sucht Steinmetz daher in der Grausamkeit die psychologische Voraussetzung für die Rache; man rächt sich, weil man Vergnügen daran hat, Schmerz zuzufügen.[27] Die Grausamkeit beruht nun aber entweder auf dem Nichtbegreifen des Schmerzes anderer und ist dann die »passive oder uneigentliche Grausamkeit«, oder auf dem Bedürfnis, seine Stärke zu zeigen, oder auf dem Bedürfnis, neue emotionale Erregungen zu haben und sein eigenes Glück im Kontrast zum Schmerz des Opfers zu spüren. Die Rache ist das Ausagieren dieser Grausamkeit. Ihr Nachlassen wird durch den erlittenen Schaden bestimmt. Ebendiese Reaktion auf die erfolgte Strafe ist angenehm

24 S. XL-XLII. Die Wilden sind die »Völker ohne eigentliche staatliche Organisation, also ohne absichtliche Gesetzgebung«.

25 »Endokannibalismus«, a. a. O., § 15, S. 35, Sp. 1.

26 »Die Völkerpsychologie betrachte ich demnach als eine Fehlgeburt«, *Ethnologische Studien* ..., a. a. O., S. XXV.

27 I, S. 6.

und macht den Reiz der Rache aus, nicht weil sie den Schmerz kompensiert, sondern weil sie die grausamen Neigungen, das Gefühl der Stärke, das Bedürfnis befriedigt, sich seiner Sicherheit zu vergewissern und demjenigen den Schmerz zu vergelten, den dieser einem selbst zugefügt hat.[28]

Der Wilde ist nun aber rachsüchtig, er ist grausam mit einer uneigentlichen Grausamkeit, die durch fehlende Sympathie mit dem Betroffenen verursacht ist. Er ist eitel, furchtsam,[29] keinerlei Bedauern hält ihn vor derartigen Handlungen zurück. Vor allem mit dem Feind kennt er kein Mitleid. Nichts also, was der Rache Einhalt gebieten könnte, ist bei dem Wilden anzutreffen. Alles, was sie hervorrufen kann, trifft hier zusammen. Zwar hat der Wilde den meisten Ethnographen zufolge ein kurzes Gedächtnis, doch kann das Interesse das Fehlen dieser Fähigkeit ersetzen. In der Tat findet Steinmetz statistisch fünfzig Fälle von festgestellter dauerhafter Rachsucht gegenüber zwanzig Fällen von schwacher, impulsiver, momentaner, gewissermaßen träger Rache; die geringe Lebensenergie der Völker, bei denen man sie antrifft, ist eine hinreichende Erklärung dafür.[30] Und man kann sagen, daß die psychologische Voraussetzung der Strafe durch den Charakter der wilden Völker erfüllt ist.

Doch warum rächt man sich, welches ist das Grundmotiv für die ursprüngliche Strafe? Steinmetz antwortet, daß es der Totenkult ist. Tatsächlich folgert er, Verbrechen und Tötung in eins setzend,[31] auf natürliche Weise, daß die Rächung eines Toten das Prinzip des gesamten Strafrechts der Wilden bilden wird und daß in der Folge die Auffassung vom Zustand der Seele nach dem Tod, die Art und Weise, wie die Gesellschaft sich gegenüber dem Opfer verhalten muß, die Hauptursachen sind, die die psychologischen Voraussetzungen der Rache schaffen werden, die wiederum diese sowie die verschiedenen Formen bestimmen sollten, die sie annehmen wird. Aber wenn der Totenkult in bezug auf die Strafe die Bedeutung hat, wie sie allgemein festgestellt wurde, muß auch auf erschöpfende Weise dargelegt werden, daß der Totenkult an allen Orten existiert,

28 II, 1. Abschn., §1.

29 I, S. 302.

30 I, S. 300.

31 »Das Verbrechen, oder vielmehr die Verletzung, welche in primitiven Verhältnisse allererst zur Erwiderung herausfordert, ist jedenfalls die Tötung« (I, S. 143).

die die Forschung erreichen kann. Es geht hier nicht darum, die Frage nach dem Ursprung der Religionen zu entscheiden, sondern darum, ob ein bestimmtes religiöses Phänomen, ein bestimmter Kult universell verbreitet ist. Mehr bedarf es nicht, um mittels eines vollständigen Nachweises anzuerkennen, daß er überall einer der Faktoren des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere der Strafe ist. Doch diese Arbeit muß noch geleistet werden. Die von Tylor zusammengestellten Beispiele reichen nicht aus. Die bereits sehr reichhaltige, aber rein systematische Liste, die Spencer vorgelegt hat, ist weder vollständig noch genau. Zwei schwerwiegende Lücken, die Mikronesien und die Kaukasus-Völker betreffen, beeinträchtigen das Ergebnis. Spencers Beitrag muß sogar bei den untersuchten Völkern stark ergänzt werden, vor allem was Malaysia angeht. Schließlich müssen die Einwände von Réville zurückgewiesen werden.[32] Gegen diesen Autor muß nachgewiesen werden, daß der Totenkult sogar in Melanesien und Polynesien ursprünglich ist. Der Nachweis wird nahezu vollkommen und die Erfahrung entscheidend sein. Überall wo es Strafe gibt, gibt es ausnahmslos den Totenkult. Ein derart bedeutender Faktor hat zwangläufig einen sehr großen Einfluß auf die Strafe, die Blutrache, die hervorzubringen er beigetragen hat.[33]

Es ist ausgeschlossen, Steinmetz bei der detaillierten Aufzählung der Tatsachen zu folgen, die er uns vorlegt. Den Beobachtungen Spencers hat er weitere über 197 Völker hinzugefügt. Das sagt alles über die Bedeutung dieses Beitrags zur Religionswissenschaft. Die streng geographische Methode, die von einer systematischen Klassifizierung der Tatsachen absieht, konnte keine erklärende Untersuchung des Totenkults in der Art derjenigen von Wilken und Frazer erlauben. Im übrigen war das auch in keiner Weise erforderlich. Allein die Ausdehnung des Totenkults stand zur Debatte. Es ging also darum, sie festzustellen. Daher haben wir nur nach Regionen geordnete Dokumente vor Augen: Nord-, Mittel- und Südamerika; die alten Araber, Kaukasien, Australien, Melanesien, der Indische Archipel, Mikronesien, Polynesien, Völker Zentralasiens und der Polarregionen. Die Texte beweisen das universelle Vorhandensein eines Totenkults, zumindest einer Totenfurcht.[34] Steinmetz führt

32 I, S. 152.
33 I, S. 253, 262.
34 I, S. 282.

sie uns in ihrer Vollständigkeit vor Augen. Es ist eine Methode, die man gar nicht genug loben kann. Sie erleichtert die Arbeit der Kritik und ermöglicht es daher, mit dem gleichen Material eine neue Untersuchung einzuleiten. Er stellt es dem Leser anheim, selbst die Tatsachen zu interpretieren, vor allem (weil die Dinge getreulich transkribiert sind und weil keine der vom Ethnographen verzeichneten Nuancen vernachlässigt wird) verliert die Tatsache nichts von ihrem Charakter und ihrer Färbung. Nichts wird im dunkeln gelassen, und wir haben es nicht mit einem trockenen Verweis auf Nachprüfung, immer wieder Nachprüfung zu tun. Steinmetz hat als erster endgültig mit den allzu leichtfertigen Darstellungsweisen, mit der Ungeniertheit gebrochen, wie sie bisher an den Tag gelegt wurden. Im übrigen wurden die Texte den besten, vor allem den neuesten Quellen entnommen. Die verschiedenen Rassen wurden anhand ihrer getreuesten Beobachter untersucht. Keine der großen ethnologischen Arbeiten wurde vernachlässigt. Außer den Völkern Indiens und Afrikas, für die es Steinmetz noch an Dokumenten fehlte, sind alle, deren Betrachtung von einigem Wert war, sorgfältig beobachtet worden. Überall waren die Toten Gegenstand von Riten, wenn nicht Kulten. Überall, so argumentiert Steinmetz, gab es demnach auch sie betreffende Vorstellungen; zuallermindest wurden sie gefürchtet, wenn sie nicht verehrt wurden. Die Totenfurcht, wenn nicht der Totenkult, ist universell. Sorgfältig unterscheidet Steinmetz diese beiden Bereiche,[35] auch wenn er eine Abgrenzung, die doch wesentlich erscheint, vielleicht nicht immer mit hinreichender Strenge beachtet hat. Der vergöttlichte Tote ist nicht identisch mit dem bloß gefürchteten Toten. Der Animismus führt nicht zwangsläufig zu Spencers Euhemerismus. Die Theorie von Wilken und Frazer, der Steinmetz sich ausdrücklich anschließt,[36] unterscheidet sich in allem von derjenigen Spencers. Die Toten sind Geister, dennoch sind sie keine Götter; es genügt, daß sie Geister sind, um gefürchtet zu werden, und daß sie die Macht haben, Rache zu fordern. Leider hat es die geographische Darstellung nicht ermöglicht, die Tatsachen, die sich entweder auf den Totenkult oder auf die Totenfurcht beziehen, voneinander zu trennen. Daraus folgt, daß während der gesamten Aufzählung diese beiden religiösen Phänomene vermengt werden. Die Unterschei-

35 I, S. 296.
36 2. Teil, 3. Abschn., § 4-11.

dung wird nicht getroffen – das einzige, was man angesichts einer derartigen Arbeit bedauern kann.

Im Grunde beruht das theoretische Interesse an diesem Kapitel auf der Frage des Totenkults in Polynesien, Mikronesien und Melanesien. Gerland[37] und nach ihm Réville[38] haben die Ursprünglichkeit dieses Kults in Melanesien geleugnet, ebenso seinen primitiven Charakter in Polynesien. Ihnen zufolge soll der Totenkult bei den Polynesiern nach der mythischen und naturistischen Periode aufgekommen sein; sie soll das Ergebnis gesellschaftlicher Umstände sein, des Feudalismus, der am Ende zur Vergöttlichung des Häuptlings geführt habe; aus Polynesien soll er dann bei den Melanesiern eingeführt worden sein. Steinmetz dagegen behauptet zunächst, daß die Totenfurcht bzw. der Totenkult in Polynesien tatsächlich primär ist, zumindest immer zur gleichen Zeit wie der Kult der Götter und der Natur bestanden hat. Auch hier scheint der Autor bei der Frage einen entscheidenden Schritt getan zu haben. Durch bloße Berufung auf die Psychologie gibt er die mögliche Lösung an. Als konstituierter Kult ist der Totenkult sicherlich eine spätere Erscheinung als der Götterkult; das läßt sich nicht bestreiten. Doch die Totenfurcht ist nichtsdestoweniger primär,[39] die einfache Tatsache, daß man den Geist fürchtet, der den Körper soeben verlassen hat, erfordert in keiner Weise die Auffassung von Göttern, übernatürlichen und höheren Mächten. Der Tote braucht nur ein Geist zu sein, der die gleichen Kräfte besitzt wie die Geister der Zauberer und der Menschen; er muß nur umherschweifender, beweglicher sein, um zum Gegenstand einer Furcht zu werden, die in den Riten zum Ausdruck kommt, und um die Macht zu haben, den Mord rächen zu lassen, dessen Opfer er gewesen ist. Doch nach Wilken und Frazer kann man unmöglich daran zweifeln, daß der Animismus ursprünglich ist. (1) Die animistischen Glaubensvorstellungen lassen sich durch sich selbst erklären; die schrecklichen Erscheinungen im Traum, ja sogar im Wachen, die von den neidischen Toten verursachten Krankheiten waren für den Wilden Beweis genug für die Existenz und die Macht der Geister. (2) Die universell

37 Th. Waitz und G. Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig 1859-1872, Bd. VI, S. 324-340.

38 J. Réville, *Histoire des religions*, Bd. II, S. 88 ff.

39 Psychologisch läßt sich die primäre Entstehung der Totenfurcht auf der Grundlage des Animismus sehr wohl rechtfertigen (Steinmetz, I, S. 254).

verbreiteten Totenzeremonien beweisen, daß der Tote universell gefürchtet ist. (3) Die bemerkenswerte Identität aller Zeremonien, die Beständigkeit ihrer Struktur beweisen sowohl die Identität der Glaubensvorstellungen als auch ihre Ursprünglichkeit. Überall handelt es sich darum, den Weggang oder die Ruhe der Seele zu gewährleisten, also wird die Seele überall gefürchtet. Und da ein Gesetz der Sozialpsychologie lautet, daß die Entwicklung für Vielfalt sorgt, kommen das Konstante, das Ähnliche und das Einfache um so häufiger vor, je näher man dem Ursprung ist; wenn also diese Glaubensvorstellungen einfach, konstant und überall gleich sind, dann sind sie tatsächlich primitiv. Die Mythologie leitet sich von einer ganz anderen Entwicklung des Geistes und einer ganz anderen Sozialorganisation her. Daher geht der Totenkult in Polynesien tatsächlich der raffinierten Theologie voraus, zu der die Hawaiianer und die Maori gelangt sind. Aus dem Animismus geht auf diese Weise einerseits die Vergöttlichung der Natur hervor, aus der der Fetischismus und dann die Mythologie entstehen, die, entwickelter als in Polynesien, in Mikronesien rudimentärer bleibt – und andererseits die Totenfurcht, die infolge der Reaktion sowohl auf den Götterkult wie auf den Gesellschaftsstand zum Kult der Ahnen und der vergöttlichten Häuptlinge wird. Dies sind zwei Vorgänge, die von ein und demselben Prinzip ausgehen, nicht aber zwei entgegengesetzte Tatsachen, die einander von vornherein ausschließen. Im Grunde machte eine solche Lösung die Diskussion um den polynesischen Ursprung des Totenkults in Melanesien vielleicht überflüssig. Ich glaube, daß Steinmetz das durchaus gespürt hat.[40] Ich glaube aber auch, daß er ein solches Bedürfnis hatte, den Tatsachen ihren realen Wert beizumessen, daß er keine Meinung undiskutiert lassen wollte. Er hatte um so mehr recht, als er in seiner Darlegung der melanesischen Tatsachen Schritt für Schritt Codrington folgte.[41] Nun ist dieser Autor aber, Steinmetz zufolge, völlig anderer Meinung als er. Der eine meint, der Totenkult sei keineswegs importiert; der andere, er sei eindeutig polynesischen Ursprungs. Sehr weit verbreitet, sogar ausschließlich im Umfeld Polynesiens, auf den Fidschi-Inseln und im Salomon-Archipel, soll er im Osten von Melanesien fast nicht vorhanden sein: auf den Banks-Inseln, auf

40 Steinmetz, I, S. 272.

41 H. R. Codrington, *The Melanesians, their Anthropology and Folklore*, Oxford 1890, Kap. XV.

den Neuen Hebriden. So enthielte die melanesische Religion im eigentlichen Sinne keine Spur der Toten. Begreiflich, daß Steinmetz sich gegen dergleichen Behauptungen aufgelehnt hat, vor allem gegen den krassen Selbstwiderspruch Codringtons. In ganz Melanesien gibt es Bestattungszeremonien, die zuweilen große Bedeutung haben; also gibt es zu mindest Totenfurcht. Diese Zeremonien sind primitiv, während die melanesische Mythologie, so reich sie ist, keine sehr große theologische Bedeutung gehabt zu haben scheint;[42] als eine vor allem märchenhafte, heroische und poetische Mythologie bildet sie kein bestimmtes Korpus von Dogmen und Glaubensvorstellungen. Wenn in den Polynesien am nächsten liegenden Teilen die Vergöttlichung der Häuptlinge der Kern der Religion ist, so ist dies nicht verwunderlich: Ein Häuptling, der ein Gott auf Erden ist, bleibt auch in der anderen Welt ein Gott. Hier liegt ein Fortbestehen des Gesellschaftszustandes jenseits des Grabes vor. Es gibt keinen Grund, darin einen polynesischen Import zu sehen. Was die politische Form der Gesellschaft, den Ursprung derartiger Vorstellungen angeht, so kann er entweder im Kontakt mit den Polynesiern oder durch die soziale Entwicklung entstanden sein, zu der dieser Kontakt sie führte. Doch dieses historische Problem ist unlösbar.[43] Die übergroße Mehrzahl der Ethnologen und Linguisten[44] hat eine vollkommene Antinomie noch nicht auflösen können und wird es wohl auch nicht können: Alle Malaien-Polynesier gehören derselben Rasse an, während die Melanesier einerseits zu einer in anatomischer Hinsicht völlig anderen ethnischen Gruppe gehören, und andererseits beweisen die Linguistik und die Beobachtung der Sitten die Einheit der Dialekte und die Ähnlichkeit der Institutionen. Aber man weiß, was solche Kriterien historisch wert sind: Identische Rassen können verschiedene Sprachen und Bräuche haben, entgegengesetzte Rassen ähnliche. Sicherlich muß es in Ozeanien zwei Strömungen gegeben haben, wobei die eine von Malaysia nach Polynesien und die andere in umgekehrter Richtung verlief. Die Durchdringung der Rassen muß sehr groß gewesen sein. In diesem Punkt haben Codrington und Ratzel[45] recht.

42 Steinmetz, I, S. 275.

43 I, S. 272.

44 I, S. 268.

45 H. R. Codrington, a. a. O., S. 1; F. Ratzel, *Völkerkunde*, Leipzig 1885, S. 211 ff.

In welchem Grade jedoch, läßt sich unmöglich feststellen.[46] Aber die Frage, die gewiß von historischem Interesse ist, hat nur geringe psychologische und soziologische Bedeutung. Nach Bekunden der Autoren ist der Totenkult in ganz Ozeanien allgemein verbreitet. Unerheblich, ob man heute innerhalb einer oder zweier Rassen, vor allem wenn es sich um so primitive Phänomene handelt, nur die Totenfurcht und die einfachen Bestattungsriten beobachtet.

Dies ist der Beweis, den Steinmetz für die Universalität des Totenkults vorgelegt hat. Er hat versucht, den Charakter dieser Praktiken und Vorstellungen mit Hilfe der statistischen Methode herauszuarbeiten. Von 197 untersuchten Völkern findet Steinmetz 53, bei denen weder die Zeremonien noch die Ansichten der Ethnographen zu entscheiden erlauben, ob Liebe zum Toten oder Haß auf ihn vorherrscht. 144 Fälle sind präzise. Wenn man von diesen 144 diejenigen abzieht, die Wilken im Indischen Archipel gesammelt hat, so finden wir – ausschließlich unter dem Gesichtspunkt, der uns beschäftigt, und wo er, weil er danach suchte, eine beträchtliche Anzahl von Fällen von Totenfurcht gefunden hat – 93 präzise Fälle, von denen 61 ausschließlich Äußerungen der Furcht sind, 28 Äußerungen der Liebe, 4 eine Mischung aus Furcht und Liebe zeigen;[47] drei Siebtel der Gesamtzahl der Fälle, über die uns präzise Informationen vorliegen, sind also erwiesene Fälle von Furcht. Und wenn wir anmerken, daß wir in Australien, im Süden von Melanesien, in Südamerika in nahezu der Hälfte aller Fälle Totenfurcht antreffen, dann können wir sagen, daß die Angst das allgemeinste und auch das primitivste Motiv des Totenkults ist. Die Liebe zu dem Toten sollte sich erst später und gemäß gesellschaftlichen Umständen entwickeln, die die Familie im eigentlichen Sinne enger zusammenschließen. Steinmetz weist auf die Frage lediglich hin. Das Problem verdiente eine ausführlichere Behandlung.[48] Das mathematische Resümee der Tatsachen stützt also mit aller Präzision und Unparteilichkeit die Ergebnisse der psychologischen Analyse. Gleichzeitig verrät es uns, wie der Totenkult die Moral im allgemeinen, insbesondere die Strafe beeinflußt. Denn durch die Furcht

46 Vor allem – wie Steinmetz, nach Kern, zu Recht wiederholt – angesichts der Unzulänglichkeit der Untersuchungen der Gebirgsstämme Neuguineas und der anderen Inseln (I, S. 268).

47 Steinmetz, I, S. 283 ff.

48 I, S. 288, Anm.

verschafft sich der Tote Achtung und umgibt die Gesetze, die er befolgt hat und deren Übertretung er rächen und bestrafen kann, mit abergläubischem Schrecken; in dieser Hinsicht hat der Totenkult einen streng bewahrenden Einfluß auf die Moral.[49] Andererseits ist der Zorn des Toten überaus gefürchtet; da die Seele ihr Leben fortsetzt und dieselben Gefühle hat, die sie auf der Erde hatte, ruft sie nach Rache; und diese Rache übt sie entweder selbst aus,[50] oder sie zwingt die Verwandten, sich einer Angelegenheit anzunehmen, die selbst zu regeln sie außerstande ist. Die Verwandten müssen den Toten rächen, weil dieser es will. Die Seele wird keine Ruhe finden, solange das feindliche Blut nicht vergossen ist, und eine irrende, unglückliche, neidische Seele ist für die Angehörigen, den Clan, die ganze Gesellschaft etwas Furchtbares.[51]

Betreten wir nun mit Steinmetz jenes Labyrinth von Tatsachen, die die Entwicklung der Strafe und vor allem die Rache darstellt. Einen zuverlässigeren Führer gibt es nicht. In jedem Augenblick werden wir auf solche Auswirkungen und Reaktionen der Strafe auf die Religion und der Religion auf die Strafe treffen. Die Rache ruft Riten und Glaubensvorstellungen ins Leben; die Ideen wiederum bringen neue Strafformen oder neue Phänomene hervor, die mit ihnen zusammenhängen. Die Untersuchungen von Steinmetz sind in soziologischer Hinsicht deshalb so vorzüglich, weil er erschöpfend bewiesen hat, daß die primitive Strafe in keiner Weise zweckgebunden ist, das heißt, daß er ihren impulsiven Charakter »als leidenschaftliche Reaktion« einer Gruppe, wie Durkheim sagen würde,[52] nachgewiesen hat. »Die Rache ist vor allem vorsätzlich.«[53] Zweitens hat er aufgezeigt, daß die Anklage, die Verantwortung bei der Ausübung der Strafe zweitrangig ist. Die Rache erfolgt, bevor sie gelenkt wird,[54] entweder im Hinblick auf ein Ziel oder sogar auf den Schuldigen. Die ganze Entwicklung des primitiven Strafrechts

49 I, S. 298, 289, 291; vgl. II, S. 358.

50 Es wäre in dieser Hinsicht höchst interessant gewesen, die Fälle zu untersuchen, in denen das Opfer Rache nimmt, eine magische Rache, die darin besteht, Krankheiten zuzufügen, und der einige Riten vorzubeugen ermöglichen, wie den Leichnam zu verstümmeln, bestimmte Teile von ihm zu verzehren usw. Siehe Steinmetz, »Endokannibalismus«, S. 45, Sp. 2.

51 M. Kovalevsky, *Famille patriarcale*, Nr. 361, 367, zitiert in Steinmetz, I, S. 296.

52 É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1893, I, 1. Teil, Kap. 2.

53 »Hierin besteht der große Unterschied zwischen der Strafe und der Rache.«

54 Steinmetz, I, S. 363 f.

besteht für Steinmetz sogar in diesem Übergang von der blinden, grundlosen Rache zur disziplinären Strafe, die bewußt auf den Schuldigen fällt. Diese wird nur möglich durch die Ausdehnung der Merkmale der Familienstrafe, die sie von Anfang an aufwies, auf die öffentliche Strafe, die sie nicht besaß.[55]

Vor allem der Totenkult macht die primitive Rache zu einer solchen. Steinmetz schreibt:

> Das Verbrechen oder vielmehr die Verletzung, die in den primitiven Verhältnissen allererst zur Erwiderung herausfordert, ist jedenfalls die Tötung; auf die Art dieser Erwiderung, auf die Rache, wird nach aller Wahrscheinlichkeit die Vorstellung von der Verfassung des Opfers und von dessen Wünschen und Einflusse eine eingehende Wirkung ausüben. In unseren nachfolgenden Untersuchungen über die Dauer und die Intensität der Blutrache sowie über die Möglichkeit ihrer Ablösung durch die Composition [den Ausgleich] werden wir fortwährend auf diesen Einfluss der Totenverehrung stossen oder uns geneigt befinden, ihre treibende Kraft zu vermuten.[56]

Die Dauer der Rache wird von der Bedeutung abhängen, die die Toten ihr beimessen. Ihre Intensität wird mit der Art der Vergeltung wechseln, die die Geister verlangen. Man wird der Blutrache nur dann ein Ende setzen können, wenn man den Toten anders besänftigen kann als dadurch, daß man ihn rächt. Der Totenkult wird daher die ganze Geschichte der privaten Verfolgung beherrschen. Ursprünglich fordert der Schatten nur eines, die absolut unbestimmte Rache; das Opfer verlangt nur Blut, gleich welches. Gleichzeitig bewirkt die psychische Natur des Strafbedürfnisses, daß es sich durch die bloße Ausübung der Grausamkeit besänftigen läßt. Um daher sowohl die Lebenden wie den Toten zufriedenzustellen, genügt die Tötung von irgend jemandem. Es ist eine rein subjektive Reaktion. Einige Stämme töten infolge des Todes eines der Ihren den Erstbesten. Die absolut unbestimmte Rache ist die primitive Art der Strafe. Mit diesem Moment der Geschichte der Strafe verbindet Steinmetz den Ursprung des menschlichen Totenopfers. Dies ist die erste Wirkung der Rache auf die Religion. Sie bringt einen Ritus hervor. Er besteht darin, daß den Manen des Toten ein Mensch, ein Sklave oder

55 II, S. 17.
56 I, S. 143.

ein Kriegsgefangener, zum Opfer gebracht wird. Die Tatsachen, auf die Steinmetz verweist, sind vor allem den Philippinen[57] und Australien entlehnt. Wie Wilken verband Blumentritt diese Tatsachen mit der Praxis der Sklaverei jenseits des Grabes, wo das geopferte Individuum dem Schatten im Land der Toten als Sklave dienen mußte. Doch dieser Sinn wurde dem Ritus erst später gegeben, es ist nicht sein primitiver Ursprung.[58] Die Institution hat sich einem neuen Zustand angepaßt, hatte früher jedoch eine andere Rechtfertigung gehabt. Denn in Australien und auf den Nikobaren[59] gibt es zwar ein Totenopfer, aber keine Sklaverei: Aus diesem Grund tötet man auf dem Grab eines Verwandten einen Menschen nicht deshalb, um ihm einen Sklaven zu liefern. Dies ist das Entscheidende. Außerdem zeigt sogar auf den Philippinen die unbestimmte, blinde Natur dieses Totenopfers sehr gut den Rachecharakter, der in dem Ritus vor allem zum Ausdruck kommt. In Australien, bei den Goajiroa in Südamerika, bei den Papua kann das Opfer ungewöhnlicherweise sogar ein Verwandter des Toten sein, und zwar der schwächste. Im übrigen rückt die Grausamkeit, mit der der Ritus vollzogen wird, sowie sein obligatorischer Charakter ihn in die Nähe der unbestimmten Rache. Auch die Kopfjagd, die im Indischen Archipel, auf den Philippinen und bei den Papua so verbreitet ist, hat denselben Ursprung. Wenn ihr Ziel ist, dem Toten einen Sklaven zu verschaffen, dann sollte sie ihn im Prinzip besänftigen.[60] Die Darbringung des Kopfes beweist dem Toten, daß er gerächt worden ist. In diesem Zusammenhang stellt sich Steinmetz eine Frage, die vielleicht müßig erscheinen könnte, wenn die Wissenschaft wie ein Roman angelegt wäre. Da man den Toten fürchtet und ihn rächt, warum dann nicht auch das Opfer dieser Rache fürchten? Wie soll man annehmen, daß dieses sich nicht seinerseits schrecklich rächen wird, so wie die Geister sich rächen? Warum sollte der Schatten, da der Kopf zum Grab eines Familienmitglieds gebracht wurde, nicht versuchen, diesem Clan, diesen Leuten zu schaden? Und wenn vor allem das Totenopfer und der Haß auf den Verbrecher so weit gehen, ihn zu essen, und

57 Nach F. Blumentritt, *Der Ahnenkultus der Philippinen und ihre religiösen Anschauungen*, 1882.

58 I, S. 343, 344.

59 I, S. 340, 353.

60 I, S. 313; vgl. II, S. 151-174.

bis zur »juridischen Anthropophagie«[61] reichen, warum, so fragt sich Steinmetz an anderer Stelle, fürchtet man nicht die Strafe von seiten des derart beleidigten Geistes? Die Antwort ist einfach, wenn es darum geht, einen Feind zu essen oder ihm den Kopf abzuschlagen. Der Wilde, der keinerlei Sympathie empfindet, sucht nicht nach Gründen, die ihn von seiner Rache abbringen könnten. Obwohl er selbst rachsüchtig ist, hält er die gegen ihn gerichtete Rache nicht für natürlich. Außerdem fürchtet er den Toten nicht, denn weil er ihn ißt, existiert der Geist des Toten nicht mehr; wenn er die rituellen Vorsichtsmaßnahmen ergriffen hat, ist der Schatten nicht mehr furchteinflößend; wenn er den Kopf auf das Grab des Verwandten gelegt hat, ist der Tote in der Gewalt des Verwandten, der ganzen Familie, oder zumindest hat man Einfluß auf ihn. Wenn man aber, wie es häufig der Fall ist,[62] einen Verwandten verzehrt hat, wie soll man ihn dann nicht fürchten! Hier folgt Steinmetz Robertson Smith und Trumbull: Bei dieser Mahlzeit hat eine Kommunion stattgefunden; dieser Geopferte kann nicht schaden. Sein Geist ist verschwunden, er hat sich mit dem Blut des ganzen Clans vermischt und kann sich an seinen Brüdern nicht mehr rächen. So erklärt Steinmetz die Möglichkeit und Notwendigkeit des Totenopfers; es ist eine religiöse Art der Rache, die durch die Religion selbst ermöglicht wurde.

Doch die Strafe muß sich entwickeln. Alle Stämme, bei denen wir diese Tatsachen angetroffen haben, waren klein; die Familien lebten isoliert. Nun drängt sich die Horde zusammen. Die sozialen Beziehungen werden zahlreicher. Das Individuum gewinnt an Wert; eine so ungeordnete Reaktion verlangt nach Einschränkungen. Zuerst wurden durch beliebige Mittel zu Opfernde ausgewählt. Ohne Divination, ohne Verfahren wurde dieser oder jener bezeichnet, um den Tod eines Verwandten zu sühnen. Die unbestimmte Rache funktioniert zwar noch, aber ihr Gegenstand wird jedesmal festgelegt. Und da die Familien selbst immer enger zusammenrükken[63] und da ein solcher Kriegszustand eine starke Konzentration erfordert, taucht die Familienvendetta, die Blutrache, samt ihren

61 Steinmetz, »Endokannibalismus«, S. 45, Sp. 2; vgl. *Ethnologische Studien*..., II, S. 165. Siehe Resümee der Tatsachen, S. 32, Sp. 2.

62 Vor allem in Melanesien und in Zentralafrika.

63 I, S. 367.

Merkmalen auf: Sie ist absolut, unvergänglich, grenzenlos.[64] Sie ist grenzenlos wie die primitive Rache, weil sie nicht mit dem Schuldigen verbunden ist, sondern mit einer ganzen Familiengruppe. Sie ist erblich, denn sie ist ewig wie die Gruppen, die sie üben.[65] Sie ist absolut und endlos, ähnlich wie der Krieg, weil Familie und Staat zusammenfallen. Sie endet nur durch den brutalen, vollständigen Sieg. Ursprünglich ist sie eine reine Familienangelegenheit, überall dort, wo die Realität des Clans noch fern ist, wo die verstreuten Familien nur selten miteinander zu tun haben.[66] Ist sie entwickelter, dann wird sie zur Rache des Clans. Auf ihrem Höhepunkt ist sie die »Rache des organisierten Clans« mit ihren ausgeprägten Merkmalen, für die uns die kaukasischen Stämme das vollkommenste Beispiel liefern. Ein derartiger Brauch muß gewaltige Auswirkungen auf die gesamte soziale Entwicklung gehabt haben. Und sie hatte tatsächlich sowohl gute wie schädliche Folgen. In einigen Fällen führte sie zur regelrechten Auslöschung ganzer Clans: in Amerika, auf den Philippen, im Kaukasus. Oft brachte sie auch gute Ergebnisse. Und das war notwendig,[67] denn wie ließe sich sonst erklären, daß sie nahezu universell werden und fortbestehen konnte. Bei den Indianern erhöht sie die kriegerischen Tugenden; auch ist sie die Ursache für eine Zunahme an Moralität: Der Clan überwacht seine Mitglieder, um sich nicht den Gefahren eines Krieges auszusetzen. Doch sobald der Clan nicht mehr Objekt und Subjekt der Blutrache ist – er, der als moralische Einheit stark genug ist, seinen Mitgliedern Respekt zu verschaffen und ihnen Gesetze aufzuerlegen – und wenn es kleine Familiengruppen sind, zwischen denen eine furchtbare Vendetta herrscht, dann ist die Blutrache unheilvoll, und die Gesellschaft muß, will sie nicht untergehen, den Familien eine andere Art aufzwingen, ihre Streitigkeiten zu regeln.

64 I, S. 422.

65 I, S. 398.

66 I, S. 398 f., 382 f. Mit Recht beklagt Steinmetz die Unzulänglichkeit des ethnographischen Materials. Aber vielleicht könnte man sogar mit den Texten, die er zitiert, annehmen, daß es eine Familienrache auch außerhalb des Clans gibt. Eine Familie rächt sich an der Familie eines anderen Clans, nicht an einer Familie ihres eigenen Clans. Vgl. Dodge über die Cheyennes, in Steinmetz, I, S. 386. Die Sache wirkt wahrscheinlich, wenn man sich erinnert, daß nicht nur der Mord, sondern jeder unnatürliche Tod gerächt wird und daß die Verantwortung dafür immer der Familie eines benachbarten Clans zufällt.

67 II, S. 129 ff.; I, S. 393.

Tatsächlich hat die Menschheit zwei Mittel gefunden, die Blutrache zu überwinden. Da es galt, die verderblichen Merkmale der Familienrache abzuschaffen, konnte man auf sie einwirken, indem man entweder ihr Fortbestehen oder ihre Analogie zum Krieg zum Verschwinden brachte. Im einen Fall kam man zum Duell, im anderen zum Ausgleich. Der geregelte Rachekampf der Australier ist nicht nur das genaue Äquivalent des Duells, er ist auch sein wirklicher Ursprung; anfänglich war er nämlich kein Ordal, kein Gottesurteil, sondern ein Rachekampf.[68] Doch damit ein solcher Brauch möglich wurde, mußte der Totenkult entweder seine Kraft verlieren oder mit sehr starken sozialen Gefühlen bekämpft werden. Nun ist diese Institution aber vor allem eine australische; dort ist der Totenkult vorherrschend. Also hat ihm kein Rückgang der Glaubensvorstellungen Platz gemacht. Nur glaubt der Wilde, daß auch das Symbol eines Kampfes den Toten durchaus zufriedenstellen kann. So wie die Witwe, die eines ihrer Haare in den Sarg ihres Gatten legt, ihm nicht ins Grab zu folgen braucht, so sind viele geregelte Kämpfe rein symbolisch. Mehr noch: Diese geregelten Kämpfe finden zwischen Individuen oder verwandten Clans statt, die durch häufige Exogamien verbündet sind; weder der Tote noch die Lebenden wollen den Tod eines Freundes. Sobald sich im übrigen die soziale Gruppe, der Stamm, herausgebildet hat, beginnt sie, mit dem Clan um Einfluß zu kämpfen; und im Laufe der sozialen Entwicklung trägt sie den Sieg davon. Angesichts der Solidaritätsgefühle gegenüber den Mitgliedern eines anderen Clans des Stammes können die Gefühle, die zum Ahnenkult und zur Familienrache führten, unterliegen.[69] Andererseits gibt es keine Regierung, die imstande ist, dem Gesetz Geltung zu verschaffen, und keinen Reichtum, der den Loskauf, den Ausgleich ermöglicht:[70] Die Reglementierung des Rachekampfs war also das natürliche Mittel, die Nachteile der primitiven Vendetta zu beseitigen. Das derart entstandene Duell sollte bei uns zum Duell als Gottesurteil führen, bei den Grönländern[71] zu jener eigentümlichen Praxis des satirischen Singkampfs, bei dem zwei Parteien, wie Theokrits Hirten, ihre Streitigkeiten durch öffentliche Spöttereien ausfechten und bei dem das Recht auf seiten des Siegers liegt.

68 II, S. 66.
69 II, S. 49 f., 32 f.
70 II, S. 54, 86.
71 II, S. 67 f.; vgl. I, 7. Abschn., § 9.

Die Erklärung, die Steinmetz für den Ausgleich [die *composition*] gegeben hat, ist wirklich das Glanzstück seines Werkes. Nirgendwo ist seine Wissenschaft sicherer, systematischer, ergiebiger. Vor ihm war das Problem unangetastet geblieben und kaum gestellt worden. Daher hatte er alles Recht der Welt, sich darüber zu wundern, daß auf seiten der Sozioethnologen »nie ein Wort des Staunens über diese tief eingreifende Veränderung« zu finden ist.[72] Bei diesem Brauch muß alles noch erklärt werden. Sogar seine Möglichkeit ist alles andere als offensichtlich. Nur wenige Bräuche waren schwerer einzuführen als dieser Loskauf von der Rache mittels des Geldes. Sich den Tod eines Verwandten zahlen lassen! Noch heute tadelt der Afghane denjenigen, der so handelt: Damit verletzt er den dem Toten geschuldeten Kult,[73] verstößt gegen die bei den Nichtzivilisierten so starken Gesetze der Ehre. Der Widerstand der Bräuche war so groß, daß nur äußerst gebieterische Motive den Ausgleich ermöglichen konnten, weil sie ihn erforderlich machten: zunächst das Bedürfnis nach Frieden, die Voraussetzung sozialer Existenz, machte die ewigwährenden Kriege unmöglich; man mußte entweder auf die Rache verzichten oder auf das Leben der Familie innerhalb des Stammes.[74] Sodann führte das Bedürfnis, den Toten zu ersetzen, die Familie intakt und stark zu belassen, zu einer seltsamen Wendung: Die Gruppe hat ein noch größeres Bedürfnis nach Kriegern als nach Rache. Eine Adoption kann durchaus Vergeltungsmaßnahmen ersetzen, da man sie für eine wahrhafte Rückkehr des Toten zum Leben hält. Die Religion selbst lieferte diese Adoptionsriten, zum Beispiel bei den Indianern im Nordosten Amerikas,[75] und man muß diesen von Kovalevsky[76] übermittelten zirkassischen Brauch damit vergleichen, dem zufolge der Ehebrecher die Brust der ehebrecherischen Frau in den Mund nimmt und sich damit zum Sohn des beleidigten Ehemanns erklärt. Aus diesem Bedürfnis, den Toten zu ersetzen, entstand auch der Totenritus, der den Weg zum Ausgleich ebnen sollte: der durchaus natürlich Brauch,

72 I, S. 408.

73 I, S. 411, 451.

74 I, S. 422 f.; 7. Abschn., § 6.

75 I, S. 412 ff.; vgl. S. 441 f.

76 M. Kovalevsky, *Coutume contemporaine et droit coutumier ossétien*, 1893, S. 256-266. Vgl. »L'origine du devoir«, *Revue internationale de sociologie*, 1894, S. 878, und S. Hartland, *The Legend of Perseus*, 1894; Bd. II, 1896, S. 421.

der Familie des Toten Geschenke zu machen, um zu bekräftigen, daß man sie unterstützt,[77] und auch ihren Schmerz zu lindern, zeigte dem Clan sowie den verwandten Clans die Macht des Reichtums, den Zorn einer Familie zu beschwichtigen.

Somit wurde der Ausgleich notwendig und möglich; nachdem er soziologisch und psychologisch möglich geworden war,[78] bedurfte es der Entwicklung des Reichtums, damit er auch materiell möglich wurde.[79] Aber schon eine andere, halb zivile, halb religiöse Institution, einer der Heiratsriten, war ein regelrechter Ausgleich: der Kauf der Braut. Der Raub war aufgrund der Exogamie erforderlich, d. h. des Zwangs, seine Frau außerhalb des eigenen Clans zu suchen. Ursprünglich mußte der Raub gerächt werden, doch nach und nach sorgten die vielen Nachteile dieser Rache dafür, daß man ihn aufgab: Hier war der Ausgleich natürlich, der Kauf ersetzte den früheren Austausch.[80] Fast überall, wo es den Brautkauf gibt, gibt es den Ausgleich, und von 21 beobachteten Völkern ohne Ausgleich kennen 15 den Kauf nicht. Nun ist letztere Praxis aber bei den am wenigsten zivilisierten Völkern stärker organisiert, natürlicher und häufiger. Also kann hier keine Übertragung von einer Institution auf die andere vorgelegen haben, die Ausdehnung einer bereits gefundenen Methode, Streitigkeiten beizulegen. Andererseits war der Ausgleich ein Mittel, Frieden zu schaffen, und lief deshalb nicht ohne die ganze Reihe von Riten und Garantien ab, die mit dem Frieden einhergehen. Von Anfang an machten Bündniszeremonien die Heirat zu einer religiösen Angelegenheit:[81] gemeinsame Mahlzeit, Austausch von Geschenken, Vermischung von Blut, alle Riten der Kommunion wurden praktiziert.[82] Feste brachten sie zum Ausdruck oder folgten ihnen. Doch es war ein harter Kampf zwischen dem Ausgleich und dem Totenkult. Noch heute macht er sich im Kaukasus bemerkbar. Im allgemeinen fand der Tote kaum Genugtuung,[83] doch ist anzumerken, daß es häufig Bestattungs-

77 Steinmetz, I, S. 415, 419, 421.

78 I, S. 473 f.

79 I, S. 429.

80 Steinmetz folgt hier getreulich Wilken: »Over de Primitive Vormen van het Hauclyk en den Oorsprongen van het Gezin«, *De Indische Gids*, 1880, Steinmetz, II, S. 656 ff.

81 I, 7. Abschn., § 7; vgl. II, S. 114 f.; III, § 2.

82 I, S. 455 f.

83 I, S. 451.

opfer oder feierliche Reinigungen der Schuldigen, Menschenopfer, Opfer von Köpfen, dann Tieropfer gab; wir müssen uns erinnern, daß der Ausgleich einem schon alten Privatkrieg ein Ende setzte; und außerdem stellt man sich vor, daß der Tote, mit seiner Familie solidarisch, ihn am Ende anerkennt, als man schließlich glaubt, daß er für die Seinen mehr darüber weiß. Endlich stellen die Kommunionszeremonien, wie der »tepung sawar bumi« der Malaien, die Wilken beobachtet hat, zwischen dem Verbrecher und seinem Opfer Verbindungen her, die dieses nicht zerreißen kann. Damit lieh die primitive Religion selbst dem Ausgleich Waffen, während zur gleichen Zeit neue religiöse Praktiken entstanden. Im übrigen kapitulierte der Totenkult nicht ohne weiteres, und es lassen sich leicht drei Phasen seines Widerstands beobachten. Bis zur Errichtung einer wirklichen sozialen Macht, einer Regierung, war der Ausgleich nie obligatorisch; das wurde er erst sehr viel später; dann wurden nicht nur der Ausgleich, sondern auch die Entschädigungssätze rechtlich festgelegt oder sogar kodifiziert. So groß war die Intensität des Kampfs der religiösen Familienvorstellungen und der Notwendigkeit einer sozialen Entwicklung.

Der Ausgleich bereitete der wirklichen Strafe, der öffentlichen Strafe den Weg. Die Milde der Strafe verhinderte, daß eine zu große Neigung der Familie des Schuldigen bestand, seine Stelle einzunehmen. Die Strafe begann also, den Verantwortlichen zu treffen.[84] Andererseits haben die Gründe, die den Ausgleich notwendig machten, die Annäherung der Familien innerhalb des Stammes und das daraus folgende intensivere Leben auch die Existenz einer Regierung bestimmt, die sich durchzusetzen vermochte. Diese kann bald die Disziplinarstrafe anwenden, die bewußte Sanktion einer zuvor festgelegten Regel und Abschreckung künftiger Übertretungen. Doch eine derartige Reaktion existierte ursprünglich nur innerhalb der Familie oder vielmehr des Clans. Die Geschichte der öffentlichen Strafe führt uns zur Familienstrafe zurück.[85] Die disziplinäre Gewalt des Verwandten über die Kinder, des Ehemanns über die Frau, des Familienoberhaupts über die Sklaven entwickelte sich endlos aus der primitiven Familie mit mütterlicher Deszendenz, in dem Maße, wie man zum Patriarchat tendierte. Die statistische Methode erlaubt es sogar, die Ursachen für die absolute

84 I, S. 451-476.
85 II, S. 163 ff.

Unabhängigkeit der Frau und des Kindes im Matriarchat und für die dem Kind erwiesene Achtung zu erfassen, zu verstehen, daß man bei bestimmten Rothaut-Stämmen schrittweise zu einer immer strengeren, ja sogar militärischen Disziplin überging, und in jedem Moment festzustellen, daß der Zustand der beobachteten Gesellschaften in ihren Institutionen einen immer größeren Anteil von Patriarchat aufwies.

Bleiben noch zwei Arten von Tatsachen zu prüfen, die sich von den anderen stark unterscheiden und die Steinmetz im übrigen nur sehr locker mit ihnen verbunden hat, die jedoch gerade zu jenen wechselseitigen Aktionen und Reaktionen der Strafe und der Religion gehören, die wir untersuchen wollen. Nichts war von der legalen Strafe, wie wir sie heute verstehen, weiter entfernt als die Privatrache. Diese war lediglich eine Reaktion auf den Schmerz. Sie war keine Äußerung der Empörung.[86] Doch sobald die Gesellschaft stark organisiert war, sobald es entsetzliche Verbrechen und infolgedessen strenge moralische Regeln, verabscheute Handlungen gab,[87] konnte die öffentliche Strafe aufkommen. Ein verabscheuungswürdiges und für alle gefährliches Verbrechen, dessen Folgen für jedes Mitglied des Clans schrecklich waren, schließt sie alle gegen den Schuldigen zusammen. Schon die Familienstrafe hatte die Tendenz, Gewohnheitsverbrecher zu ächten.[88] Und unter den Verbrechen, die als erstes von der öffentlichen Autorität bestraft wurden, finden wir religiöse Verbrechen. Der Clan verbannt den Zauberer, den Blutschänder, den Blasphemiker und den Verräter. Leider nennt Steinmetz nur wenige Fälle von Bestrafung einer Blasphemie,[89] und nur zwei solcher Fälle sind wirklich wilden Gesellschaften entlehnt. Die Informationen über die beiden anderen Arten religiöser Strafen sind zahlreicher. Wir wissen, wie eng die Magie bei den Nichtzivilisierten mit der Religion selbst verbunden ist. Kein Verbrechen wurde ursprünglich mit Vorsatz von der ganzen Gesellschaft stärker bestraft, nach kurzer Beratschlagung der Krieger (z. B. Aht-Indianer, Wyandot, Huronen, Ojibwa usw.). Zudem betraf die Strafe, wenn die Anklage präzise war, immer das schuldige Individuum. Die Natur des Delikts bestimmt die Natur

86 II, S. 325 ff.
87 É. Durkheim, *De la division du travail social*, a. a. O.
88 Steinmetz, II, S. 168 f.
89 II, S. 338 f.

der Strafe: Die unbestimmten Kräfte des Zauberers, die zu groß und zu schrecklich geworden sind, bewirken, daß er sogar für seine Angehörigen gefährlich ist, so daß diese ihn fallenlassen[90] oder töten, aus Furcht, selbst samt all ihrer Habe vernichtet zu werden. Denn nichts ist ansteckender als die Zauberei, und gewöhnlich vernichtet die öffentliche Empörung die ganze Familie (Babar und andere Orte Malaysias, Fidschi, Samoa). Auch der Inzest ist ein religiöses Verbrechen. Gewiß ist der Zorn der Götter immer nur das Echo des Zorns des ganzen Volkes.[91] Gleichwohl ist der Inzest, der immer, außer in einem einzigen Fall, mit dem Tode bestraft wird, gefährlich, hauptsächlich deshalb, weil er den Zorn der Götter erregt und das Dorf besudelt (Dajak, Olo Ngaju usw.). Im übrigen ist der Inzest anfangs lediglich die Verletzung einer Exogamieregel. Jede sexuelle Beziehung innerhalb des Clans ist bei Todesstrafe verboten. Steinmetz stellt die Tatsache fest, erklärt sie jedoch nicht, und mit Recht, da die Frage der Exogamie noch bei weitem nicht geklärt ist, außer in einem Punkt: Wir wissen, daß es eine religiöse Regel ist.

Somit ruft die Religion Strafen hervor, weil sie es ist, die die ersten moralischen Regeln, die ersten von einer öffentlichen Reaktion sanktionierten Normen hervorruft. Doch sie besitzt selbst Strafen. Sobald die Gottheit eine anerkannte übernatürliche Macht auf den Lauf der Dinge ausübt und über die Erfüllung bestimmter Praktiken wacht, seien sie religiös oder nicht, verhängt sie auch ihre Strafen auf Erden und im Jenseits. Auf Erden bestehen die göttlichen Strafen in Krankheiten und Mißgeschicken. Im allgemeinen[92] sollen die von Steinmetz genannten Tatsachen, die sich vor allem auf Nordamerika und Melanesien beziehen, beweisen, daß die Geister, vor allem die der Toten, selten die Hüter und Verfechter der Moral sind, daß sie öfter einige soziale Vorschriften sanktionieren und sich schließlich noch häufiger für die ihnen zugefügten Beleidigungen rächen, sei es, daß man die Riten vernachlässigte, sei es, daß man ihr Grab schändete oder ihnen in irgendeiner Weise schadete. Das eine ist primitiver als das andere. Der Wilde stellt sich die Götter ebenso egoistisch vor, wie er selbst es ist. Es bedarf

90 Steinmetz findet nur einen einzigen Fall von Widerstand seitens der Familie, II, S. 331.

91 II, S. 333.

92 II, S. 350 ff.

einer langen Entwicklung der Sitten, bis der Geist des Vorfahren zum Wächter des Lebens des Clans, des Stammes und ein Gott endlich zum Vorbild und moralischen Typus eines Stammesbundes wird. Im Himmel bestehen die göttlichen Strafen darin, daß nach dem Tod die Guten von den Bösen getrennt werden. Die einen führen ein angenehmes und glückliches Dasein, die anderen irren auf der Erde umher oder wohnen im Körper von Tieren, falls sie nicht gezwungen sind, in einem traurigen, düsteren Land zu verharren. Damit vertritt Steinmetz entschieden nicht die »Theorie der Kontinuität des anderen Lebens und des Lebens auf Erden«. Er lehnt es ab, sich der Meinung von Tylor, Wilken und Réville anzuschließen; der Glaube an die Fortdauer der Seele ist, unserem Autor zufolge, niemals amoralisch gewesen. Die Frage ist es wert, daß man Steinmetz bei seiner Darlegung der Tatsachen folgt, die ihm als Beweis dienen. Nach Waitz und im allgemeinen fast allen Autoren findet er den Glauben an eine himmlische Gerechtigkeit bei den Indianern Nordamerikas.[93] Über fünfundzwanzig vorzügliche Beobachtungen geben ihm im übrigen recht. Sodann findet er immer dieselbe Unterscheidung zwischen dem Schicksal der Gerechten und dem der Bösen: bei fünf Stämmen Südamerikas, bei drei Eskimo-Stämmen, ein einziges Mal in Mikronesien, auf den Andamanen, zweimal in Australien, etwas über zehnmal in Malaysia und ebensooft in Melanesien, einige Male auf den Philippinen. Insgesamt 60 Fälle. Steinmetz bedauert,[94] daß die stets mageren ethnographischen Dokumente lediglich diese vage Unterscheidung erwähnen. Was ist ein Böser? Zwar kann man vermuten, daß religiöse Vergehen eine Rolle gespielt haben, um einen Toten angesichts der Gottheit als solchen zu bezeichnen. Aber das ist nur eine Hypothese. Wenn man den Einfluß dieser göttlichen Strafen auf das moralische Leben der nichtzivilisierten Völker verstehen will, befindet man sich also in ärgerer Verlegenheit, als wenn man sich die Frage im Hinblick auf unsere Gesellschaften stellte. Psychologisch, und vielleicht faktisch, dürfte die Furcht vor göttlichen Strafen, ob irdischen oder künftigen, nicht stärker ins Gewicht gefallen sein als heute in Italien oder früher im Mittelalter. Auf den wirklichen

93 Alle müssen im übrigen diese Tatsache einräumen, außer daß sie darin eine Folge des Christentums sehen. Erminnie A. Smith, »Myths of the Iroquois«, *The 2nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*.

94 II, S. 382.

Verbrecher macht sie keinerlei Eindruck, eine Wirkung übt sie nur auf die durchschnittliche Masse aus, die sie abschreckt. Einige Beobachtungen über die Tlingit und die Komantschen Nordamerikas sprechen für diese Hypothese. Wissenschaftlich aber läßt sich kein Schluß daraus ziehen. Welches ist schließlich der Einfluß dieser göttlichen Strafen auf die Entwicklung der öffentlichen Strafe? Steinmetz glaubt, daß er sich in diesem Entwicklungsstadium nur schwer ausmachen läßt, da die öffentliche Strafe nur sporadisch existiert. Eine einzige, im übrigen negative Schlußfolgerung kann daraus gezogen werden. Man muß die Hypothese von Wundt verwerfen, der zufolge die religiöse Strafe ursprünglich eine Familienstrafe gewesen sei, da der Bannfluch die gesamte Gruppe des Hauses betraf.[95] Im Gegenteil, die göttliche Strafe betrifft auf der Erde wie im Jenseits nur den Schuldigen, sie ist strikt individuell. In dieser Hinsicht bereitet auch sie dem Aufkommen der rechtlichen, bewußten und utilitarischen Strafen den Weg, wie wir sie heute praktizieren.

II. Kritische Untersuchung

1. Die Tatsachen

Die Behauptungen von Steinmetz über die göttlichen Strafen sind so schwerwiegend, daß wir sie sofort erörtern müssen. Dieser Versuch, die heute fast allgemein anerkannte Theorie von der »Kontinuität des Lebens der Seele nach dem Tod« zu verwerfen, ist für die gesamte Religionswissenschaft von höchster Bedeutung. Stellen wie die Beobachtungen von Steinmetz zunächst einfach denen gegenüber, die Marillier gemacht hat.[96] Diese beziehen sich auf eine etwas größere Anzahl von Völkern, häufig auf dieselben, wie Steinmetz sie angeführt hat. Doch die Kritik der Texte kommt zu völlig anderen Ergebnissen als das Registrieren ihres bloßen, allgemeinen Inhalts, auf das unser Autor sich in bestimmten Fällen beschränkt hat, ganz im Gegensatz zu seiner allgemeinen Methode. Es ist un-

95 W. Wundt, *Ethik*, Stuttgart 1886, S. 75 f.

96 L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris 1894.

möglich, nicht einzuräumen, daß die Indianer Nordamerikas[97] für die Gerechten und für die Verbrecher nicht an ein verschiedenes Leben nach dem Tod geglaubt haben. Man muß sich sogar hüten, darin einen christlichen Import zu sehen, außer in höchstens vier Fällen (Haida, Salish, Chinook, Pueblo-Indianer). In der Tat sind alle Einzelheiten dieser Vorstellungen durchaus indianisch. Man muß sogar einräumen, daß die Rothäute von sich aus auf derartige Vorstellungen gekommen sind, denn alle Dokumente zeigen sie uns als äußerst moralisch.[98] Doch daraus, daß diese Ideen ihnen wirklich eigentümlich, autochthon sind, folgt in keiner Weise, daß sie primitiv sind. Dies ist die zutreffende Ansicht von Waitz. In Wirklichkeit sehen wir in mehreren Fällen Überlebsel des Totemismus, die von moralischen Vorstellungen überlagert wurden. Bei den Navajo zum Beispiel werden die Bösen nach dem Tod zu Kojoten; bei anderen Stämmen werden sie zu anderen Tieren, während die Guten Menschen bleiben. In anderen Fällen dient der alte Mythos von der Reise jenseits des Grabes, von den beiden zu wählenden Wegen, von dem zu bestehenden Kampf oder von der zu überquerenden Brücke dazu, die Bösen von den Guten zu scheiden. Ohne jeden Zweifel sind letztere Ideen primitiv. Steinmetz' Angriff erschüttert also nicht die Theorie des Animismus. Diese Diskussion war wirklich der Kern der Frage. Die sporadischen Beispiele von Steinmetz aus anderen Völkern beweisen nicht viel. Zunächst ist eine sehr große Anzahl von Tatsachen angreifbar. Bei den Macusi, den Kinipetu, den Inuit, den Narrinyerri, vor allen bei denen der Andamanen,[99] sowie auf den Philippinen trifft man auf christliche Ideen. Bei den Nias, den Baduwi auf Java sind es buddhistische und hinduistische Einflüsse. Das bei diesen Stämmen verwendete Wort *naraka* zur Bezeichnung der Hölle ist ein reines Sanskrit-Wort. Schließlich ist mit »der Theorie der Kontinuität«, so wie sie Tylor dargelegt hat,[100] nichts so sehr vereinbar wie diese Unterscheidung der unterschiedlichen Leben jenseits des Grabes: Entwe-

97 Siehe L. Marillier, a. a. O., S. 42.

98 Th. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig 1856-62, III, S. 147-170.

99 L. Marillier, a. a. O., S. 37; A. Lang, *Mythes, cultes et religions* (französische Übersetzung), 1896, S. 158.

100 E. Tylor, *La civilisation primitive* [*Primitive Culture*, 1871], Paris 1876, S. 97 ff.; vgl. G. A. Wilken, »Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel«, in: *Indische Gids*, Leiden 1884, S. 968.

der setzen sich die Ungleichheiten des derzeitigen Lebens fort, oder die Erfüllung der Riten und die Todesart bestimmen das Leben des Schattens.[101] Im übrigen räumt Steinmetz ein, daß ursprünglich das Reich der Toten für den Gläubigen ein Abbild der Erde war. Also hätte es einer organisierten Justiz auf Erden bedurft, damit es eine für die Hölle gab; und eine solche findet Steinmetz in seinen Gesellschaften nicht; das künftige Leben enthielt für die Wilden also nicht jene Strafen, die Steinmetz bei ihnen wahrnimmt.

Nicht minder setzt sich Steinmetz' Theorie über den Totenkult der Kritik aus. Nachdem ich das große Verdienst gewürdigt habe, das diesem neuerlichen Überblick der Tatsachen im Hinblick auf die Religionswissenschaft gebührt, bin ich berechtigt, noch weiter zu gehen. Der Autor hat sich mit zu allgemeinen und zu vagen Erklärungen begnügt. Seine Klassifizierung der Bestattungsriten in Furcht ausdrückende Riten und Liebe ausdrückende Riten führt zu keiner präzisen Erklärung. Diese nach zu weit gefaßten Rubriken vorgenommenen Statistiken beweisen wenig. Und im vorliegenden Fall wie auch in seinem »Endokannibalismus« scheint Steinmetz den Interpretationen entweder der Eingeborenen oder der Ethnographen, deren übliche Inkompetenz doch bekannt ist, recht großes Vertrauen geschenkt zu haben. Und warum hat uns Steinmetz andererseits kein systematisches Bild der Bestattungskulte und der Ahnenkulte gegeben und in seiner Darlegung nicht unterschieden, was er in seiner Lehre getrennt hatte: die Bestattungsbräuche und die eigentlichen Totenkulte. Die Sache ist wesentlich: Ein Gott will auf ganz andere Weise gerächt werden als ein Geist. Ein Ahne im Kaukasus, der bei allen Festen, allen Kriegen stets anwesend, schrecklich und hilfreich ist,[102] oder der *ataro* eines Häuptlings in Melanesien haben weit mehr Macht, Blut und Opfer zu fordern, als die Seele eines armen *tooa*, wie man auf den Tonga-Inseln einen Mann aus dem niederen Volk nennt. Die Frage war vor allem dann wichtig, wenn es sich um das Totenopfer handelte. Ein wirkliches Opfer liegt vor, wenn es einen Gott gibt, wenn der Ahne vergöttlicht wird. So erklären sich die besonderen Riten bei der Opferung eines Sklaven auf dem Grab des Häuptlings. In allen anderen Fällen stellt die Rache, wenn sie mit den Totenkulten zusammenhängt, eine Bestattungsepisode dar, einen

101 L. Marillier, a. a. O., S. 44.

102 M. Kovalevsky, *Coutume contemporaine ...*, a. a. O., S. 71 f.

der Momente der Trauer, häufig den letzten Moment. Beharren wir auf diesem Punkt. Unnötig, nach Steinmetz den Platz der Rache unter den Totenbräuchen aufzuzeigen: Steinmetz hat bereits darauf hingewiesen, daß die Bestimmung des Schuldigen oder des schuldigen Clans zum Zeitpunkt der Zeremonie erfolgt.[103] Doch in Australien und auf den Philippinen gibt es einen Brauch, der anzeigt, daß die Rache die Trauer beendet, weil sie für den Weggang oder die Besänftigung der Seele sorgt und den Clan freispricht. Die australischen Stämme an den Ufern des Darling, diejenigen am Zusammenfluß des Darling und des Murray, der Stamm von Bourke (Nr. 75 von Curr) sowie ein weiterer Stamm tragen beim Tod eines Verwandten eine Kappe aus Lehm oder Gips, die einen Teil des Schädels bedeckt und die sie auf das Grab des Toten legen, sobald Rache geübt worden ist.[104] Die Zambales auf den Philippinen tragen so lange ein schwarzes Band um den Kopf, bis sie einen Schädel erobert haben; dann können sie die Trauer mit all ihren Verboten beenden.[105] Nach Miguel de Loarca[106] dauert bei den Pintados die Trauer, die sehr strenge Nahrungsverbote enthält, so lange, bis sie einen Kriegsgefangenen mitgebracht haben.[107] Desgleichen nennt man bei den Macusi Südamerikas den Indianer, der sich ganz seiner Rache widmet, *kenaima*. Wie Orest irrt er umher, bis er sie gefunden hat.[108] Ungeachtet dieser Tatsachen würde ich auch hier zögern, die Rache zu einer Folge des Totenkults zu erklären, wie Steinmetz es tut. Ich sähe darin eher das Ergebnis eines gesellschaftlichen Zustands, dessen Folgen auch die Bestattungsriten waren, nämlich der religiösen Natur der Familie. Doch um zu diesem Resultat zu gelangen, hätte es vielleicht einer anderen Methode als der von Steinmetz angewandten bedurft. Bevor wir also

103 S. Gason, »The Dyeries«, in: E. M. Curr, *The Australian Race*, Melbourne 1886, II, S. 62 usw.

104 E. M. Curr, a. a. O., S. 199, 238; vgl. John Eyre, *Expeditions of Discovery into Central Australia in the Years 1840-1841*, London 1885, S. 353; vgl. G. Grey, *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia* (1837, 1938, 1839), London 1841, S. 324.

105 F. Blumentritt, *Der Ahnenkultus der Philippinen und ihre religiösen Anschauungen*, 1882, S. 156, nach Pater Fernando; vgl. G. A. Wilken, »Über das Haaropfer«, *Revue Coloniale Internationale*, 1886, S. 243.

106 In H. Ternaux-Compans, *Archives générales des voyages*, Bd. I, S. 34.

107 Vgl. G. A. Wilken, »Über das Haaropfer«, a. a. O., S. 233.

108 Steinmetz, I, S. 374, Schomburgk, Brett, Im Thurn zitierend.

diesen Punkt abschließen, müssen wir die Untersuchungsverfahren unseres Autors der Kritik unterziehen.

2. Die Methode

Der Angelpunkt der Methode von Steinmetz ist offenkundig seine Auffassung der Sozialethnologie samt den statistischen Aufzählungen, der vollständigen Überprüfung der Tatsachen, der vergleichenden Erforschung der verschiedenen Ursachen, die die verschiedenen Formen ein und desselben Phänomens hervorgebracht haben. Kein einziges dieser Mittel ist nicht empfehlenswert, und bei keinem kommt Steinmetz nicht das Verdienst zu, sich seiner bedient zu haben. Aber (wir haben den Vorteil, daß wir nach ihm kommen) es gibt noch Lücken in dieser Methode.

Diese Idee der Sozialethnologie ist zu einseitig. Schwerlich läßt sich eine soziologische Studie denken, die nicht von absoluter Allgemeinheit wäre. Eine bestimmte Institution ist nicht allein durch ihre Ursachen zu verstehen, sondern auch durch ihre Endergebnisse. In der Tat sind die sozialen Phänomene (eine bequeme Metapher) organisch. Eine soziale Tatsache wie die Strafe hat eine wahrhaftige Funktion. Alles beweist es zur Genüge. Doch wenn man sich derart auf die Untersuchung der Nichtzivilisierten beschränkt, verliert man die Funktion und sogar die derzeitige Funktionsweise der Strafe aus den Augen. Doch ebenso wie im modernen Recht Reste der primitiven Rache zu finden sind, muß es in den ursprünglichen Arten der rechtlichen Reaktion etwas geben, was den Keim unseres Strafsystems bildet. Steinmetz hat zwar auf die Familienstrafe als Quelle der öffentlichen Strafverfolgung der zivilisierten Völker hingewiesen, aber er nennt keine Tatsachen, die diesen Ursprung beweisen. Und seine Argumentation ist anfechtbar, weil er von einer schlechten Definition der Strafe ausgeht. Vor diesem Jahrhundert hat das Strafrecht niemals auf die bewußte, rationale, utilitarische Art und Weise funktioniert, die sie Steinmetz zufolge kennzeichnet; blind und leidenschaftlich, traf das soziale Recht den Schuldigen und seine Angehörigen wie Feinde und nicht wie Mitbürger.[109] Steinmetz hat den momentanen Charakter unserer Gesetzgebung und die ungewöhnlichste Form des Rechts der Wil-

109 A. Löffler, *Die Schuldformen des Strafrechts*, Leipzig 1895, V, I, »Das geltende Recht«, S. 15, 17, Nr. 5; R. Dareste, *Études d'histoire du droit*, 1889, S. 115.

den für ihr wahres Wesen gehalten. Also hat er sie einander entgegengesetzt; jedoch nur deshalb, weil er weder die Zwischenstufen gesehen hat noch das, was im Kern jedem Strafrecht gemeinsam ist. Andererseits geben die Tatsachen selbst Steinmetz unrecht. Die Verbrecher, die Steinmetz zufolge als erste öffentlich bestraft wurden, wurden in keiner Weise auf väterliche Weise bestraft, sondern getötet; erst heute hat sich die Idee einer Gesetzgebung entwickelt, die den Verbrecher warnen, ihn abschrecken soll und, falls er dabei bleibt, die Strafe einsetzt, um ihn wieder auf den rechten Weg zu bringen. Erst die letzten Gesetzbücher verordnen Strafen, die entfernt den Erziehungsverfahren der primitiven Familien ähneln. Es gab einen anderen, nämlich religiösen Ursprung des öffentlichen Strafrechts. Steinmetz hat ihn nicht gesehen, weil seine Methode es ihm nicht erlaubte.

Er hatte sich nicht genügend von der *Ethnologischen Jurisprudenz* getrennt. Einige Fehler teilt er mit H. Post, Andree, Kohler. In manchen Punkten greift er wie sie zu überstürzten Klassifizierungen. Eine extrem große Zahl von Tatsachen zu ordnen ist so schwierig, daß es unredlich wäre, Steinmetz vorzuwerfen, nicht perfekt gewesen zu sein. Doch nach welchem Prinzip erfolgte die Abgrenzung des Gegenstandes selbst? Was ist ein wildes Volk? Ein Volk ohne Regierung? Ein Volk ohne Geschichte? Wie vage ist das Kriterium? Und warum sollten die allein durch die Tradition bekannten alten Araber Nichtzivilisierte sein, während die hebräischen Patriarchen keine wären? Besonders in dem Kapitel, das den ersten gesellschaftlich bestraften Verbrechen gewidmet ist, hatte diese Art des zu raschen Sammelns Nachteile. Wenn es um die Konstituierung der Wissenschaft geht, hat Steinmetz zwar endgültig mit den bekannten Rahmen gebrochen,[110] nicht jedoch mit denjenigen, die die verschiedenen Wissenschaften ihm lieferten. Ungeprüft hat er, wie die Anthropologen, die Gruppenheirat anerkannt,[111] die »class marriage«, jene Vermählungen zweier Clans, die zu einer allgemeinen Promiskuität führen. Er glaubte der Fabel von Morgan und McLennan – einer Fabel, die Curr auf die leichte Schulter nimmt – über die in ganz Australien verbreiteten Klassen.[112] Er hat die grobe Klassifizierung der Familientypen in Patriarchat und Matriarchat

110 Siehe Steinmetz, I, S. XLV, S. 362.
111 I, S. 21.
112 II, S. 139, 147.

übernommen.[113] Eine Kritik der Tatsachen ist in den *Ethnologischen Studien* selten zu finden. Und wenn schließlich die Argumentationsverfahren und die vergleichenden Versuche, die unser Autor einführt, wirklich bemerkenswert sind, so fehlt doch etwas. Steinmetz erkennt weder die typische Tatsache, noch sucht er nach ihr. Doch schon eine einzige kritisch festgestellte Tatsache kann in der Soziologie wie in den anderen Wissenschaften eine Hypothese beweisen, weil sie das Gesetz selbst ist. Die anderen Tatsachen sind lediglich ihr Gefolge, ihre Abstufungen. Mir scheint, daß die Beziehung zwischen dem Totenkult und der Blutrache besser durch die Praxis des Bestattungsopfers, durch die Riten, auf die wir hingewiesen haben, festgestellt wird als durch diese ganze lange Aufzählung der Völker, bei denen die Blutrache mit der Angst vor den Toten zusammenfiel.

Der Grund für Steinmetz' Vorgehensweise ist recht schnell auszumachen. Er definiert nicht,[114] ebensowenig wie die deutschen Ethnologen. Er klassifiziert nach den gemeinsamen Begriffen. Das Verbrechen ist für ihn, wie wir sahen, der Mord in den primitiven Gesellschaften wie in den unseren. Nun ist aber in diesen Gesellschaften der Mord gerade kein Verbrechen, sondern ein einer Familie zugefügter Schaden, ein Schimpf; er war kein so schweres Vergehen wie in den gleichen Gesellschaft der Inzest oder die Blasphemie. Der Mord sollte zwar im Strafrecht Eingang finden, jedoch erst sehr spät, und ganz gewiß befand er sich anfangs nicht darin. Die Gesetzgebung und die Bräuche, deren Gegenstand er war, bildeten in keiner Weise eine Sache von öffentlichem Interesse. Im Gegenteil, es gab gesellschaftlich bestrafte Handlungen, von denen Steinmetz einige erwähnt. Es gab durch den Tod sanktionierte Regeln. Es gab also Tatsachen, die die Gesellschaft verabscheute, und diese Tatsachen waren zahlreicher und im sozialen Leben ebenso bedeutsam wie die Bräuche der privaten Rache. Es waren Verbrechen und ihre Sanktionen Strafen, und sie galt es zu untersuchen. Nun waren es aber religiöse Tatsachen. Eine soziologische Methode führt also dazu, die Strafe[115] ebenso wie die private Rache auf einen religiösen Ursprung zurückzuführen, was wir nun noch begründen müssen.

113 II, S. 139.

114 Über die Definition in der Soziologie siehe É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895, S. 145.

115 Siehe É. Durkheim, *De la division du travail social*, II, Kap. 1-3.

Schlußfolgerung

Diese Kritik ist weit davon entfernt, die positiven Ergebnisse zu entkräften, zu denen Steinmetz gelangt ist, die meisten bleiben bestehen. Zwar darf man sich von bestimmten Äußerlichkeiten nicht täuschen lassen und der Strenge von Steinmetz' Statistiken nur eine halbe Wahrscheinlichkeit zubilligen. Doch in vielen Punkten waren die von Steinmetz aufgeworfenen Probleme neu, die Methode war neu, und dennoch schienen die Schlußfolgerungen bereits gesichert. So daß das Werk das Ziel erreichte, das sein Autor sich gesteckt hatte, da darin alles zu sehen war, was eine gewissenhafte soziologische Methode für interessant erachten konnte. Steinmetz befand sich also auf dem richtigen Weg, und wir brauchen ihm im Grunde nur zu folgen, um kurz und bescheiden auf einige ergänzende Ideen über die Natur des primitiven Strafrechts hinzuweisen.[116]

Zunächst besteht eine Lücke in der von Steinmetz vorgelegten psychologischen Analyse der Strafe. Er verbindet sie mit der Rache und diese mit der Grausamkeit. Doch erstens beweist er nicht, daß jede Strafe ein Racheakt ist (und wir werden einige sehen, die es in keiner Weise sind). Und zweitens ist die Rache weit direkter mit dem Zorn als mit der Grausamkeit verbunden. Zwar sind die allgemeine Neigung, Schmerz zuzufügen, und das damit einhergehende Vergnügen die letzte Voraussetzung für die Rache. Aber sie sind nicht deren unmittelbare Ursache. »Jede Beschädigung, jeder Schmerz«, hat Darwin gesagt, »enthält bereits ein Element der Reaktion auf den Schmerz.« Mit anderen Worten, der Schmerz folgt unmittelbar aus dem Zorn, und dieses Gefühl für die erlittene Beleidigung löst die instinktive Gewalt aus. Die Grausamkeit dagegen ist eine permanente Neigung. Sie führt zu ständigen,[117] gewohnheitsmäßigen Handlungen. Die Rache ist eine Sache des

116 Dieser ganze dritte Teil meiner Arbeit hat meinem Lehrer, L. Marillier, sehr viel zu verdanken, der so freundlich war, mir seine Bibliographie und die Notizen seiner verschiedenen Vorlesungen über das Tabu, die Bestattungsriten, den Totenkult und die Heirat zu überlassen; ebenso habe ich mich stark von den Vorlesungen inspirieren lassen, die ich bei É. Durkheim in Bordeaux über die Strafe, die Religion und die Familie gehört habe.

117 Siehe Berger, *La cruauté*, Dissertation der medizinischen Fakultät von Bordeaux, 1894.

Augenblicks; ihre Ursache ist ein Gefühl des Schmerzes. Um zu erklären, warum der Wilde den Tod eines Verwandten, eines Mitglieds seines Clans rächt, mußte man wissen, warum er bei einem solchen Ereignis Schmerz empfindet. Und schon zeigt uns diese psychologische Analyse in der Rache und den Bestattungsriten die verschiedenen Ausdrucksformen, die von ein und demselben Gefühl hervorgerufen werden: von der Liebe zur Familie, die reagiert. Andererseits kann jeder Schmerz Zorn hervorrufen, eine leidenschaftliche Antwort auf den Täter und die Tat, die ihn verursachen. Indem man auf diese Weise den psychischen Prozeß nachzeichnet, der zur Strafe führt, wird einem klar, daß letztere mit anderen Gefühlen verbunden werden konnte, als sie der Tod eines Verwandten verursacht. Wenn die Straftat psychologisch vom Zorn abhängt, kann auch dessen moralische Form, die Empörung, seinen Ausbruch herbeiführen. Sobald es obligatorische Regeln gibt, die von allen Mitgliedern der Gesellschaft für gut und notwendig erachtet werden, kann es eine mögliche Empörung geben. Dann ist die Strafe etwas anderes als die Privatrache. Sie wird die gesellschaftliche Reaktion auf eine Tat sein, die die gesellschaftlichen Gefühle verletzt. Eine andere Analyse der Funktionsweise der Strafreaktion liefert uns auch eine andere Auffassung sowohl der Privatrache wie der öffentlichen Strafe. Wir werden sehen, daß alle beide in den ersten Gesellschaftstypen von sozialen oder genauer religiösen Voraussetzungen abhängen: Die Privatrache ist eine Folge der religiösen Natur der Familie; die öffentliche Strafe eine Folge der rituellen Verbote.

1. Die Privatrache

Wie wir sahen, erklärte Steinmetz den Totenkult zu einer der Ursachen der Rache. In der Tat läßt sich nicht leugnen, daß von Anfang an sehr enge Verbindungen zwischen diesen beiden Arten von Tatsachen bestehen. Wenn man wirkliche Beziehungen zwar nicht dadurch beweist, daß man eine enorme statistische Menge von Völkern aufzählt, bei denen der Totenkult und die Privatrache nebeneinander existieren, dann lassen doch die charakteristischen Beispiele, die wir genannt haben, daran keinen Zweifel. Aber es sind nicht unbedingt zwei Institutionen, von denen die eine die Ursache der anderen wäre. Die Tatsachen erlauben lediglich die Feststel-

lung, daß sie einander durchdringen. Die Familienrache färbt die Bestattungsbräuche. Sie schafft die erwähnten Riten oder setzt der Trauer ein Ende; sie ist einer der Faktoren für die Praktiken des Bestattungsopfers; sie ist eine der Ursachen des malaiischen Brauchs der Kopfjagd usw. Andererseits haben die Vorstellungen in bezug auf die Toten natürlich Einfluß auf die wildwütige, religiöse Natur der Blutrache, auf die Dauer, auf die Leichtigkeit, mit der sie sich durch den Ausgleich erschüttern läßt. Doch zwingen sie zur Rache? Man sagt, daß die Lebenden sich den Toten als einen Geist vorstellen, der Genugtuung sucht, und daß die Idee der Furcht vor dem Geist sie zu handeln zwingt. Doch die einigermaßen beweiskräftigen Tatsachen sind alle den kaukasischen Nationen entnommen, Gesellschaften, in denen die patriarchalische Familie vollkommen organisiert ist und in denen der Vorfahre ein Gott ist und als solcher handelt. In diesen Fällen ist die Rache durchaus eine Folge des Ahnenkults.[118] Doch dann ist dieser Kult der Mittelpunkt des Familienlebens, das religiöse Prinzip ihrer Handlungen. Dies galt jedoch nicht für den ersten Familientypus, hier war der religiöse Charakter der Gemeinschaft die Ursache und nicht die Wirkung; die Bestattungsriten und Glaubensvorstellungen, die sie ausdrückten, einerseits und die Familienrache andererseits waren die entsprechenden, aber unterschiedlichen Ergebnisse.

Die religiöse Solidarität des Clans war der wirkliche Vorläufer des größten Teils der Bestattungsriten. Eine hervorstechende und höchst ungewöhnliche Tatsache: Die universelle Verbreitung dessen, was Steinmetz den »Endokannibalismus« genannt hat und was man genauer als rituelle Anthropophagie der Verwandten bezeichnen könnte, diese Tatsache beruht unmittelbar auf dem ursprünglichen Gefühl für die religiöse Einheit der Familie.[119] Wie die Beobachter sagen, die sich in diesem Punkt häufig bemerkenswert einig sind, glauben die Wilden, daß, wenn sie auf diese Weise ihre Verwandten essen, die Kräfte des Toten in ihre eigenen Körper

118 M. Kovalevsky, a. a. O.

119 Siehe Steinmetz, »Endokannibalismus«, S. 51, § 26; J. Lippert, *Der Seelenkult*, 1881, S. 65 f. E. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, II, S. 282 ff., liefert eine ziemlich vollständige Bibliographie der Tatsachen, verwechselt jedoch die Mahlzeit, bei der der Tote verzehrt wird, mit derjenigen, bei der Verwandte in Anwesenheit des Toten essen. Abgesehen von diesem Punkt und einigen anderen Interpretationen folgen wir im allgemeinen Hartland.

eindringen.[120] Damit geht nichts von dem allgemeinen Geist verloren, der den Clan beseelt. Diese Erklärung geben die Australier für diesen Brauch, aber ebenso die Indianer Amerikas. Gewiß sind die Vernichtung der Seele des Toten und das Verschwinden der Gefahren, die ein Geist verursachen kann, ebenfalls Voraussetzung einer solchen Praxis. Aber man würde nicht verstehen, daß die Mahlzeit gemeinsam erfolgen mußte, wenn es nicht darum ginge, einen Teil des Familiengeistes, der zu entweichen drohte, unter den Verwandten aufzuteilen. Doch bald hörte man auf, den Toten bei einem rituellen Mahl in sich aufzunehmen: Der Geist wurde im Leben des Clans nicht mehr vernichtet. Er wurde nun unabhängig, furchterregend – so viele Vorsichtsmaßnahmen man bei der Bestattung des Leichnams auch gegen ihn ergriff. Er verlangte, daß man ihm Zeichen der Zuneigung gab, daß man mit ihm kommunizierte, daß man sich ihm hingab. Daher zeigte sich die religiöse Solidarität des Clans weiterhin deutlich im Augenblick der Bestattung im Brauch des Haaropfers, das seit dem Buch von Wilken wohlbekannt ist.[121] Zwar sieht dieser,[122] nach Tylor[123] und Krause,[124] darin eine Art von Opferersatz. Ihnen zufolge geben die Verwandten, vor allem die Witwe, dem Toten eine Haarlocke, das Stück eines Fingernagels, einen Finger usw., nachdem sie ihm einst Menschenleben, zuweilen ihr eigenes Leben, gegeben hatten. Doch nichts scheint weniger erwiesen zu sein als eine solche Interpretation. Es sieht im Gegenteil so aus, als sei das Menschenopfer bei der Bestattung, vor allem das der Witwe, sehr viel späteren Datums als diese Kommunionspraktiken, denn wir beobachten keine solchen Opfer bei den wildesten Stämmen, sondern finden dort nur Praktiken, die mit dem Haaropfer wenn nicht identisch sind, so ihm doch ähneln und ihm entsprechen. Das Haaropfer war ein magisches Mittel, zwischen dem Toten und dem Überlebenden eine Gemeinschaft herzustellen;[125] das aber ist alles, was der Tote braucht. Da

120 E. M. Curr, *Australian Race*, Melbourne 1896, Nr. 46, Stamm vom Warburton River, II, S. 18 f.;. Nr. 52, S. Gason, Diyeries, a. a. O., II, S. 62. Siehe J. G. Frazer, *Totemisme*, 1887, S. 79 ff.

121 G. A. Wilken, »Über das Haaropfer«, a. a. O.

122 Ebd., S. 364, 377.

123 E. Tylor, *La civilisation primitive*, a. a. O., II, S. 515 ff.

124 E. Krause, »Die Ablösung der Menschenopfer«, *Kosmos*, Bd. 3, 1878, S. 68 ff.

125 Siehe E. S. Hartland, a. a. O., II, S. 325, 118 ff.; vgl. S. 222. Wir folgen in diesem Punkt also weder J. G. Frazer, »On Certain Burial Customs«, *Journal of*

er ein Geist ist, bedarf er nur magischer Genugtuungen, und man weiß, daß in der Magie ein Haar, irgendein Teil der Person oder ein Blutstropfen die Person selbst darstellt. Diese Praxis ist also ein einfacher Akt der Vereinigung: Ebenso werden in einigen australischen Stämmen[126] den Verwandten am Kopf heftige Wunden zugefügt, aus denen sie Blut auf das Grab des Toten tropfen lassen. Der Brauch ist im übrigen äußerst verbreitet,[127] und man findet Spuren davon sowohl in der mosaischen Gesetzgebung wie in den römischen Bräuchen. Außerdem schließt diese Hypothese, die wir mit E. S. Hartland vorschlagen, die animistische Hypothese nicht aus, der zufolge die meisten Bestattungsriten das Ziel haben sollen, für den Weggang der Seele zu sorgen, und dadurch, daß man sie täuscht und fernhält, die Gefahren beseitigen, die ihr Umherirren unter den Lebenden heraufbeschwören kann. Doch ebenso wie der Geist des Toten für den Hindu nur durch die strikte Einhaltung der Riten ein Pitri, ein Ahne, wird,[128] so haben die meisten Handlungen des Bestattungskults das Ziel, für das Schicksal des Toten zu sorgen und damit die Menschen von ihm zu befreien. Doch in Wirklichkeit kommt in all diesen Riten nicht allein der Schrekken zum Ausdruck; auch die Liebe hat darin ihren Platz. Man legt Wert darauf, daß die Zeremonien aus Zuneigung für den Toten vollzogen werden. Er ist ein furchtbarer Geist, mit dem man jedoch in Beziehung bleiben will. Viele australische und indianische Stämme, die meisten Stämme Neuguineas und einige malaiische Stämme führen auf all ihren Wanderungen die Knochen und den Schädel des Toten mit sich. Es sind im Stamm in der Tat mächtige magische Werkzeuge von großer Kraft.[129] Es gibt jedoch eine Rei-

the Anthropological Institute, 1885, XV, S. 64 ff., noch G. A. Wilken, »Über das Haaropfer«, a. a. O., S. 364. Siehe auch R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1887, S. 217-325.

126 E. M. Curr, a. a. O., Nr. 73, II, S. 204; vgl. S. 178; Nr. 75, II, S. 223; I, S. 272 usw.; Bonney, *Journal of the Anthropological Institute*, XIII, S. 134.

127 R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, 1878, S. 147 ff.; vgl. G. A. Wilken, a. a. O., V; vgl. J. Wellhausen, »Reste des arabischen Heidentums«, 160, in: *Skizzen und Vorarbeiten*, 1887, Bd. III.

128 W. Caland, *Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker*, Amsterdam 1888, S. 22. Siehe Manu, III, 230, und Kulluka *ad hoc*.

129 Siehe Zitate in E. S. Hartland, a. a. O., II, S. 316 f.; vgl. E. H. Man, »On the Aboriginal Inhabitants of Andaman Islands«, *Journal of the Anthropological Institute*, 1882, XII, S. 74.

he noch bemerkenswerterer Tatsachen, die im übrigen von Wilken selbst gesammelt wurden. So erzählt Flacourt,[130] daß die kranken Madegassen »einen *ombiasse* (Zauberer) schicken, der den Geist auf dem Friedhof holen soll, nachts dorthin geht und in das Haus, das als Grabstätte dient, ein Loch bohrt, wobei er die Seele des Vaters des Kranken ruft und ihn um Geist für seinen Sohn bittet, der keinen mehr hat«. Einige Bestattungsriten scheinen also unmittelbar vom Gefühl der Familiensolidarität oder von animistischen Vorstellungen herzurühren. Diese beiden Arten von Tatsachen verschmelzen im übrigen im Totemismus, der animistischen Religion des Clans, der die Grundlage seiner Einheit, seiner Praktiken und seiner Ideen bildet.[131]

Auch die Rache ist eine Folge dieser religiösen Einheit des Clans. Erinnern wir an eine Tatsache, die Steinmetz nicht genügend hervorgehoben hat, auch diesmal, weil er nichts anderes suchte als eine Theorie der den Mord sanktionierenden Strafen. Für den Wilden gibt es keinen natürlichen Tod. Jede Krankheit, jeder Tod ist entweder der Übertretung eines rituellen Verbots oder der Übeltat eines Zauberers oder eines Mitglieds eines Nachbarstamms geschuldet.[132] Daher muß jeder Tod gerächt werden und nicht nur der gewaltsame Tod. In Wirklichkeit nimmt also bei jeder schweren Verletzung der Lebenskraft des Clans die Rache ihren Lauf. Deshalb ist, wie wir sahen, die Bestimmung des Schuldigen häufig der wesentliche Teil der Bestattungsriten für jedweden Tod. Mit einer Ausnahme: wenn ein Mord geschehen ist und der Mörder ein Verwandter des Opfers war.[133] Der Mörder wird nicht mit dem Tode bestraft, oft läßt man ihn in Ruhe, findet Gründe für seine Tat. Und das ist wirklich die entscheidende Tatsache. Jeder Schaden, der dem Clan von außen zugefügt wird, zieht eine Reaktion nach sich; was im Innern geschieht, das Unrecht, das der Clan sich selbst antut (außer wenn religiöse Vorschriften im Spiel sind), ruft keinerlei Bewegung hervor. Daher konnte R. Smith den arabischen

130 E. de Flacourt, *Histoire de la grande île de Madagascar*, Paris 1658, S. 101 f.; G. A. Wilken, »Het Animisme ...«, a. a. O., S. 937-942; vgl. Th. Waitz und G. Gerland, a. a. O., Bd. III, S. 195.

131 G. A. Wilken, »Het Animisme ...«, a. a. O., S. 999.

132 E. M. Curr, *The Australian Race*, a. a. O., I, S. 135; II, S. 199, II, S. 247; vgl. G. Taplin, in: *The Native Tribes of South Australia*, Adelaide 1879, S. 27 f., 30.

133 Steinmetz, II, S. 159 ff.

hay definieren und sagen: »Eine Gruppe von Verwandten ist eine Gruppe, in der es keine Blutrache gibt.«[134] Mehr noch, die private Rache gewährleistet nicht nur das physische Leben, sondern vor allem seine religiöse Integrität, sein Glück. Weisen wir nur auf zwei bemerkenswerte Fälle hin.[135] Bei den Garos in Bengalen muß das junge Mädchen um die Hand ihres künftigen Gatten anhalten, dann flieht sie; und wenn ihr Verlobter ihr nicht folgt, verletzt er nicht nur die Gesetze der Etikette, sondern beleidigt auch den ganzen *mahari*[136] der Frau, was zu regelrechten Privatkriegen führt. Andererseits wissen wir, wie allgemein verbreitet das Verbot ist, den Namen des Toten auszusprechen, manchmal für immer, andere Male während der ganzen Trauerzeit. Wenn in Australien bei den Stämmen der Encounter Bay und den Stämmen der Provinz Adelaide ein Mitglied eines anderen Stammes diesen Brauch verletzt, so zieht diese Tat sofort Rache und häufig endlose Kriege nach sich.[137] Das gleiche wird von den Kenaye aus Nordamerika berichtet.[138] Also werden die meisten Fälle von Rache unmittelbar von der Solidarität des Clans gegenüber äußeren Umständen verursacht. Nun müssen wir noch darlegen, daß diese Solidarität in ihren Beziehungen zur privaten Rache tatsächlich religiöser Natur ist.

Es scheint, als verstehe sich das von selbst, da seit langem feststeht, daß die Familie auf einer Reihe von religiösen Praktiken und Vorstellungen gegründet ist. Unabhängig von den Meinungsverschiedenheiten der historischen und der anthropologischen Schule in der Frage, ob nun der Totemismus oder die patriarchalische Familie als Ursprung der Entwicklung der Familie zu gelten habe, herrscht über die religiöse Natur dieses Ursprungs Einigkeit. Doch auch wenn das soziale Leben der Familie ursprünglich ein vor allem religiöses Leben war, so haben doch die Clans immer ein recht intensives wirtschaftliches und instinktives Leben geführt. So könnte die Familienrache die instinktive Reaktion auf den empfundenen Schmerz sein. Diese Theorie scheint Steinmetz zu vertreten, wenn

134 R. Smith, a. a. O., S. 25.

135 E. T. Dalton, *Descriptive Ethnologie of Bengal*, Kalkutta 1872, S. 65.

136 Wörtlich: *motherhood*, d. h. den ganzen Clan in mütterlicher Linie.

137 W. Wyatt, »Adelaide and Encounter Bay Tribes«, *The Native Tribes of South Australia*, a. a. O., S. 164; vgl. E. F. Im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, 1883, S. 330.

138 Steinmetz, II, S. 155; vgl. E. F. Im Thurn, a. a. O., S. 330.

er in der unbestimmten, blinden Rache das erste Stadium der Entwicklung der Strafe sieht. Doch damit die Familie oder der Clan reagiert, muß zuerst, wie Steinmetz anmerkt, ein Schmerz empfunden werden, müssen alle unter dem von einem einzigen zugefügten Übel leiden. Es bedarf bereits der Familiensolidarität. Und außerdem rächt der Wilde eher sich selbst als seine Angehörigen; er selbst ist betroffen, ist beleidigt worden, und sein eigenes Leben ist in Gefahr. So wie bestimmte Bestattungsriten dazu neigen, eine Verhexung, die auf dem ganzen Haus, auf dem ganzen Dorf oder auf den nahen Verwandten lastet, zum Verschwinden zu bringen,[139] ebenso hat die Rache, so unbestimmt sie sein mag, das Ziel, den schmerzhaften Zustand, der den gesamten Familienkörper erfaßt hat, zu beenden. Denn die Familie und nicht der Tod muß gerächt werden, von einigen Fällen abgesehen;[140] die Formel für den Aufruf zur Rache lautet nicht: »Das Blut von diesem oder jenem wurde vergossen«, sondern »Unser Blut wurde vergossen«. So hat noch in unseren Tagen das Duell, das einzige Überbleibsel dieser Institutionen, eher die Tendenz, die moralische Integrität der Familie zu bewahren als ihre Mitglieder zu schützen.

Gewiß ist es uns unmöglich, auf direkte Weise festzustellen, ob dies tatsächlich der ursprüngliche Mechanismus der privaten Rache gewesen ist. Sogar in ihrer einfachsten Form läßt die soziale und leidenschaftliche Reaktion der Familie Raum für die instinktive Reaktion der Individuen oder verschmilzt mit ihr. Im übrigen weisen die Tatsachen ein ebensolches Nebeneinander von Ursachen auf. Denn das Leben des Wilden besteht aus einer Verquickung sozialer Praktiken und instinktiver Handlungen.[141] Doch wenn

139 So die Riten, die Hütte zu verlassen, aus dem Dorf wegzuziehen, oder die Riten der allgemeinen Reinigung durch das Wasser. J. G. Frazer, »On Certain Burial Customs«, a. a. O., S. 77 ff.; G. A. Wilken, »Über das Haaropfer«, a. a. O., S. 246 ff. Wir vertreten eine andere Interpretation der Tatsachen als letztere Autoren. Die Praktiken sind im übrigen überaus häufig; allein in Neuguinea finden wir zahlreiche Beispiele dafür: H. Romilly, *The Western Pacific*, 1887, S. 197; F. H. Guillemard, *Cruise of the Marchesa*, 1886, II, S. 288; Meyners d'Estrey, *La Papouasie*, 1881, S. 151; P. Comrie, »Anthropological Notes in New-Guinea«, in: *Journal of the Anthropological Institute*, VI, S. 109.

140 R. Smith, a. a. O., S. 23.

141 »Für den Eingeborenen Neuguineas hat eine sogenannte abergläubische Vorstellung keine hypothetische Grundlage, für ihn ist sie eher ein Instinkt als eine Idee, eine Kraft, der zu gehorchen er gezwungen ist, auf gut Glück und trotz

wir diese ersten Formen der Rache einerseits mit dem vergleichen, was in den entwickelteren Gesellschaften aus ihr geworden ist, und auch mit den damit verbundenen Praktiken und Glaubensvorstellungen, insbesondere denen, die das Blut betreffen, dann wird die Hypothese allen unmittelbar einleuchten. K. E. Jung erzählt: »Und wenn einmal das [australische] Kleine sich verletzt hat, so fällt der schwere Knüppel des Vaters mit gewaltiger Wucht auf alle in seinem Bereiche, mögen sie auch nicht die entfernteste Schuld an dem Unfalle tragen. Dabei hat man freilich den Glauben, dass das Quantum von Schmerz, welches das Kind fühle, sich durch die Mitleidenschaft Anderer über sie vertheile.«[142] Das Blut verlangt nach Blut; ebenso verlangt in der gesamten religiösen Psychologie der Nichtzivilisierten das Gleiche nach Gleichem.[143] Die biblischen Texte sind in dieser Hinsicht außerordentlich überzeugend.[144] »Der Herr sprach: Was hast du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden.« Diese Ideen waren in der hebräischen Gesetzgebung grundlegend.[145] Ein bestimmtes Mitglied der Familie, Garant des Blutes genannt (wörtlich: Zeuge oder Retter des Bluts *'ed* oder *go'el*), ist beauftragt, den Mörder, »den Menschen des Bluts«, zu verfolgen. Die Streitsachen werden Angelegenheiten »zwischen Blut und Blut« genannt.[146] Der Eindruck, den die-

jeder entgegengesetzten Tendenz. Die besondere Form von Aberglauben, auf die diese Bemerkungen sich beziehen, ist der Glaube, daß, wenn ein Mensch außerhalb seines Geburtsdorfes stirbt, sogar wenn er eines absolut natürlichen Todes stirbt, nicht nur das Glück seines Geistes, sondern auch das künftige Glück der Geister seiner noch lebenden Eltern von einer der beiden Alternativen abhängt: Entweder muß eine Zahlung von denen geleistet werden, bei denen er gestorben ist, oder einer der letzteren muß sein Leben lassen. Ohne die Erfüllung eines der beiden Dinge wird es für den Geist des Toten keine aktuelle Ruhe noch für die Seelen seiner Verwandten einen künftigen Frieden geben«, G. S. Fort, in H. Romilly, *From my Verandah in British New Guinea*, 1889, S. 234 f.

142 H. H. Ploss, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*, Stuttgart 1876, S. 334, nach K. E. Jung. Vgl. Steinmetz, I, S. 321, 330; M. Bartels, *Die Medicin der Naturvölker*, Leipzig 1893, S. 295, und S. Hartland, a. a. O., II, S. 431, schreiben diese Tatsache den Dieri zu.

143 Man sieht, auf welche Grundlage sich die Entwicklung der Vergeltung stützen konnte.

144 *Genesis* IV, 10, 9, 5, und 6.

145 *Numeri* XXXV, 12 f.; *Deuteronomium* XIX, 20 f.

146 *Deuteronomium* XVII, 8; vgl. R. Smith, *The Religion of the Semites*, 1890, S. 33 f.

ses ganzes System vermittelt, ist genau der, den man erwartet: Der Mord ist Sache des Privatrechts; er untersteht nur indirekt dem öffentlichen und religiösen Recht.[147] Im übrigen stellen die Texte selbst die Blutrache in Korrelation zu einer Gesamtheit von religiösen Institutionen, die das Blut zum Gegenstand haben.[148]

Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, sollt ihr nicht essen. Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft, und zwar für das Blut eines jeden von euch. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen. Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen.

Denn das Blut ist göttlich, es läßt den Menschen und die Tiere leben, und beim Opfer gehört es Gott.[149] Hier ist die Beziehung offenkundig. Aber noch andere das Blut betreffende Praktiken sind den wildesten Völkern und den Hebräern gemeinsam: zunächst die Verbote, die sich auf das Menstruationsblut beziehen, auf die Verunreinigung der schwangeren Frauen und der Frauen im Augenblick der Pubertät;[150] sodann die magischen Praktiken, die auf das Blut einwirken und dort, wo sie noch heute existieren, nahezu mit denen identisch sind, wie sie in den am wenigsten fortgeschrittenen Gesellschaften vorkommen und vorgekommen sind: die Riten der Kommunion durch das Blut, die über dem Blut ausgesprochene Beschwörungsformel usw.[151] Aber das Blut ist das, was dem ganzen Clan gemeinsam ist, es ist sein Leben. Der Clan bildet einen einzigen Körper, ein »einziges Fleisch« (*laḥm*).[152] Und ebendieses Ganze muß seine Verluste ausgleichen. Der Clan ist im Bewußtsein seiner Mitglieder präsent, die Schäden, die er erleidet und die von allen empfunden werden, ziehen die Bewegung jedes einzelnen nach

147 W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, 1894, I, S. 50. E. K. A. Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, 1883 und 1884, Artikel »Bluträcher«, »Körperverletzungen«, »Strafrecht«.

148 Über das Blut im mosaischen, talmudischen Recht und in der jüdischen Folklore siehe H. Strack, *Der Blutaberglaube in der Menschheit*, München 1892, S. 73 f.

149 R. Smith, *The Religion of the Semites*, a. a. O., S. 234 f.

150 R. Smith, a. a. O., Anhang S. 447 f.; vgl. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1890, I, S. 177, 185; II, S. 223 f.

151 S. Hartland, a. a. O., I, S. 289 f.; II, S. 149, 151 f.; vgl. H. Strack, a. a. O., Kap. II und III.

152 Vgl. R. Smith, *Kinship* ..., a. a. O., S. 34, 148.

sich. Die religiöse Solidarität der Gruppe und ihr Gespür für den dem Blut angetanen Schimpf sind also die unmittelbare Ursache der privaten Rache.[153]

Die weitere Entwicklung der privaten Rache beweist im übrigen die Richtigkeit unserer Hypothese. Nicht nur nimmt die Rache in dem Maße ab, wie der Ahnenkult verschwindet, oder in dem Maße, wie der Stamm, die Siedlung, die Nation und infolgedessen die soziale Macht zunehmen; sie nimmt auch mit dem Verschwinden des religiösen Lebens des Clans ab. Sie muß unbedingt abgeschafft werden, wie Steinmetz richtig gesehen hat, sobald der Clan kein eigenes, autonomes Leben mehr führt, denn die Gesellschaft muß diese Privatkriege beseitigen. Dann tauchen in Germanien[154]

153 So rächen manche Stämme (und das ist ein weiterer Beweis) nicht nur die Mitglieder des Clans, sondern auch die getöteten Totemtiere. Da einige Kamilaroi-Stämme Australiens in sexuelle Totems unterteilt sind, entstehen hier häufig Kämpfe zwischen den Individuen der beiden Geschlechter wegen des Mords an einem der Totemtiere. L. Fison und A. W. Howitt, »Further Notes on the Australien Class System«, *Journal of the Anthropological Institute*, XVIII, S. 58; vgl. W. Ridley, *Journal of the Anthropological Institute*, II, S. 268; IX, S. 458; Mrs. James [Christina] Smith, *The Booandik Tribe of South Australian Aborigines*, 1880, S. 5. Andererseits erscheint die Notwendigkeit der Rache, um die Trauer zu beenden, als Ergebnis der partiellen Verschmelzung des Totenkults mit der Privatrache; denn die Rache ist das einzige Mittel, den vom Clan zugefügten Verlust wiedergutzumachen, denn das Blut heilt das Blut: Die Missetat eines fremden Clans entschädigt für die Missetat, die ein anderer erlitten hat. Daher die Existenz von Menschenopfern bei den Bestattungen, daher auch das *tiwah*-Fest der Dayak Olo Ngadju auf Borneo, wo der Stamm innerhalb eines Tages alle seine Gefangenen zu Ehren der Toten opfert. G. A. Wilken, »Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens«, in: *Revue coloniale internationale*, 1884, S. 256-260, 226; F. Grabowsky, »Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Todtenfest und Ideen über das Jenseits bei den Dayaken«, *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1889.
In dieser Hinsicht können wir den Totenkult noch auf andere Weise als Steinmetz mit der Kopfjagd verbinden. Die Familie, die sich gerächt hat und die Reste des toten Verwandten verehrt, ist daran interessiert, den Verlust, den sie erlitten hat, soweit irgend möglich auszugleichen. Zu diesem Zweck macht sie den Toten, der ihr gewogen ist, zu einem mächtigen Geist, indem sie ihm so viele Schädel bringt, wie sie kann, das heißt Sklaven für das Land der Schatten. So glauben die Eingeborenen der Isabella-Insel, daß die Köpfe, die man auf das Grab legt, dem neuen *tindhadho* (Geist des Häuptlings) *mana* hinzufügen. R. H. Codrington, *The Melanesians*, 1891, S. 257.

154 W. E. Wilda, *Das Strafrecht der Germanen*, Halle 1842, S. 160 f., 1872; A. Löffler, *Die Schuldformen des Strafrechts*, a. a. O., S. 37 usw.

und bei den Hebräern alle möglichen Einschränkungen des Rechts auf Blutrache auf. Es ist zeitlich begrenzt, endet mit der ersten Tat usw. Nach und nach verschwindet auch der unersättliche, formalistische religiöse Charakter der Familienrache. Nur ihre private Natur überlebt[155] im System der schädigenden Handlung: Die Familie des Mörders hat das Recht zu wählen: Will sie den Schuldigen ausliefern oder die Strafe zahlen?[156] Diese Rechtspraxis ist eine der Quellen des Privatrechts in Rom und in unseren Gesellschaften.[157]

2. Die Sanktion der rituellen Verbote

So finden wir also weder am Ursprung noch in der Entwicklung der Blutrache irgend etwas, das vermuten ließe, daß sie wirklich der erste Typus der öffentlichen Strafreaktion gewesen sei. So religiös ihr Charakter sein mag, sie ist ausschließlich familial und privat. Nicht die Gesellschaft straft, sondern die Gruppe wehrt sich. Das Strafrecht im eigentlichen Sinn mußte also eine ganz andere Quelle haben. Sogar in den elementarsten Gesellschaften muß es so etwas gegeben haben, was der heutigen öffentlichen Strafe entsprach. Bestimmte Dinge waren verboten; diejenigen, die sie begingen, wurden angeklagt und bestraft. Doch der Mord gehörte ursprünglich nicht zu diesen Taten; die Blutrache genügte, die Gesellschaft vor allzu häufigen Morden zu schützen. Es gab weitere Dinge dieser Art. Steinmetz erwähnt selbst die Gesetzgebung des polynesischen Tabus. In seinem vorletzten Kapitel widmet er einen langen Abschnitt dem als Verbrechen angesehenen und als ein solches bestraften Inzest. Seine Bemerkungen müßten erweitert werden: Diese Form des Rechts treffen wir überall an, das System der rituellen Verbote bildet die Grundlage des moralischen und rechtlichen Lebens auch der einfachsten Gesellschaften. Im Grunde verstehen wir, warum Steinmetz solche Tatsachen außer acht lassen konnte. Zunächst sind die rituellen Verbote zuweilen mit keinerlei Sanktion verbunden; andere Übertretungen ziehen für den, der sie begeht, nur magische Gefahren nach sich. Und wenn es schließlich tatsächlich eine öffentliche Strafverfolgung gibt, weil eine öffentli-

155 A. Löffler, a. a. O., S. 4, 8, 15.

156 H. Post hat diese Institution in der Kabylei wiedergefunden, vgl. *Ethnologische Jurisprudenz*, 1894, § 55; vgl. Steinmetz, I, S. 388.

157 P. F. Girard, *Les actions noxales*, Paris 1882, S. 49 f.

che Gefahr vorliegt, dann ist sie, wie Durkheim sagte, »diffus«.[158] Die Gesellschaft hat kein besonderes Organ, das das Recht verwaltet, weil es hier keine Arbeitsteilung gibt. Jedes Individuum ist Richter; in den meisten Fällen wird der Schuldige sofort und ohne Verfahren von irgend jemandem getötet. Deshalb hat Steinmetz nur verstreute Beispiele für diese Fälle angeführt, da er aufgrund seiner Definition der Strafe den Strafcharakter derartiger Sanktionen nicht erkennen konnte. Dagegen drängt dieser sich auf, sobald man die Gesamtheit der soziologischen Tatsachen betrachtet, bei denen die rechtliche und moralische Repression vollzogen und jedwede Bestrafung des Urhebers eines Verbrechens oder einer Verletzung des Gesetzes und der Sitten Strafe genannt wird.

Von diesem Moment an tauchen viele Tatsachen auf, die Steinmetz außer acht gelassen hat. Die Ethnographen ordnen sie noch nicht nach gesonderten Rubriken, und sie sind in ihren Büchern sehr verstreut. Doch es wimmelt förmlich an Beispielen für »Tabus«, religiöse Verbote, die mit dem Tod bestraft werden, Tatsachen, deren unmittelbarer Gegenstand, was immer ihr fernes Ziel sein mag, ein Verbot ist, sei es, einen Ritus zu unterbrechen oder ein Objekt zu berühren, das tabu ist, sei es, gegen einen religiösen Brauch zu verstoßen. Wählen wir aufs Geratewohl ein Werk, das Steinmetz gut kennt, zum Beispiel das von Powers über die Stämme Kaliforniens:[159] Bei den Karok ist die Frau bei Todesstrafe vom Versammlungsraum ausgeschlossen; niemand darf die Augen auf den Indianer werfen, der bei den jährlichen Festen den Gott darstellt. Die Yurok massakrieren die alten Frauen, die möglicherweise den Erfolg ihres Fischfangs vereitelt haben, usw. Doch gehen wir in diesem Punkt nach einer strengeren Methode vor. Wählen wir zwei Klassen geographisch und soziologisch bestimmter Tatsachen. So werden wir bei den nichtzivilisierten Völkern Indiens und Indochinas die Dorftabus beobachten und uns sodann der allgemeinen Untersuchung der Sanktionen der melanesischen Tabus zuwenden. Bei der ersten Klasse von Tatsachen wird die diffuse Form der Bestrafung des Tabus sichtbar werden; bei der zweiten werden wir unmittelbar deren religiösen Charakter erkennen, aus dem sich ei-

158 É. Durkheim, *De la division du travail social*, a. a. O., S. 80.

159 S. Powers, *Contributions to American Ethnology, Tribes of California*, Washington 1877, S. 24, 30, 59, 80 usw.

nerseits die Plötzlichkeit der Hinrichtung und andererseits die Art und Weise ergibt, wie sie direkt das Individuum betrifft.

Derjenige, der ein Tabu verletzt, bringt die Existenz des Clans selbst in Gefahr. Und wer die für das Leben der Gruppe notwendigen Zeremonien unterbricht, wird von der ganzen Gesellschaft bestraft, das heißt vom ersten anwesenden Krieger. Dieser ist nicht der Rache der Verwandten ausgesetzt, weil er selbst ein Verwandter ist und weil er im Namen der Gefühle des ganzen Clans gehandelt hat. So begegnen wir bei fast allen nichtzivilisierten Stämmen des Nordostens von Indien und Birmas, bei den Kyoungtha[160] im allgemeinen, bei den Miri, den Karen,[161] den Kuki-Lushai,[162] den Kounpui[163] einem Brauch, sei es anläßlich eines Festes, sei es, um magische Zeremonien und Opfer (*puja*) zu ermöglichen, die das Dorf, das von einer Epidemie heimgesucht ist, entzaubern sollen: Die Eingeborenen erklären den *khang*, ein Tabu von drei Tagen, während deren niemand das Dorf verlassen oder betreten darf. Wer es versucht, wird vom erstbesten getötet. Derselbe Brauch ist im übrigen in vielen Stämmen malaiischer Rasse anzutreffen; es handelt sich also in keiner Weise um eine vereinzelte Tatsache. Im übrigen wird jede religiöse Versammlung des Clans ursprünglich durch ähnliche Strafen geschützt. So die Versammlungen der Geheimgesellschaften bei den Indianern Nordamerikas, in Melanesien usw.:[164] überall reagiert die Gesellschaft sofort durch irgendeines ihrer Mitglieder.

Man weiß, wie wichtig die Tabus in bezug auf das Menstruationsblut sind. Schon eine einfache Übertretung bedeutet höchste Gefahr. Auch in Melanesien[165] muß eine Frau entfernt werden, wenn sie gebiert, im Augenblick der Initiation der Kinder oder anläßlich der Pubertät; während einer magischen Zeremonie darf sie

160 Tyounghta und Tipperah, S. 197; Miri, S. 236; Kuki-Lushai, S. 276; T. H. Lewin, *Wilde Races of South Eastern India*, London 1870.

161 A. Bastian, *Die Völker des östlichen Asien*, Leipzig 1866 ff., I, S. 138.

162 C. A. Soppitt, *A Short Account in the Kuki-Lushai Tribes*, Shillong 1887, S. 19.

163 E. T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, a. a. O., S. 52 usw.

164 Zum Beispiel die Zeremonien des Duk-Duk in Neubritannien; H. Romilly, *The Western Pacific*, a. a. O., S. 17, und auf den Duke-of-York-Inseln, S. 61; vgl. R. H. Codrington, a. a. O., S. 69.

165 Siehe L. Marillier, »Tabou mélanésien«, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1896, wo die meisten das eigentliche Melanesien betreffenden Texte versammelt sind.

nicht einmal gesehen werden. Häufig wird sie von jemandem, der ihr dann begegnet, getötet;[166] desgleichen in Australien,[167] wo wir das bemerkenswerteste Beispiel antreffen. Mrs. James Smith, die sich lange bei den Boandik aufhielt, erzählt, daß diese meinen, sie liefen, wenn sie das Blut ihrer Frau sehen, Gefahr, von ihren Feinden getötet zu werden. Und wenn in einem Kampf die Sonne sie ein wenig geblendet hat, so darf die erste Frau, der sie begegnen, sicher sein, daß sie einen Schlag mit der Keule erhält.[168] Dies ist genau die blinde, unbewußte, von Leidenschaft und Instinkt geprägte Justiz, die man in diesem Stadium der sozialen Entwicklung zu finden erwartete.

Sicherlich ziehen nicht alle Tabus derartige Strafen nach sich, aber diejenigen, die diese Form annehmen, haben alle dasselbe Merkmal, etwa bestimmte Bestattungstabus[169] sowie die Verbote, auf denen die Exogamie beruht und die jegliche sexuelle Beziehung zwischen Menschen desselben Clans untersagen.[170] Noch immer handelt es sich um die diffuse Reaktion des Clans auf einen den religiösen Gefühlen seiner Mitglieder angetanen Schimpf, weil diese Gefühle das Prinzip ihrer moralischen Existenz bilden und weil ihre Integrität das Vorhandensein einer Strafbestimmung verlangt, die sie schützt. Deshalb wird die Strafe, die auf jedes religiöse Verbrechen folgt, unbedingt sofort vollstreckt. In Neukaledonien ist ein Mann, der ein Tabu gebrochen hat, selbst tabu, infolgedessen gefährlich geworden; wenn er einen der Seinen berührt, erhält er einen Axthieb auf den Schädel.[171] In Neukaledonien werden die

166 Zum Beispiel die Kowrarega und die Stämme von Kap York: J. MacGillivray, *Narrative of the Voyage of H. M. S. Rattlesnake*, 1852, II, S. 14. Torres-Straße-Inseln: A. C. Haddon, »The Ethnography of the Western Tribes of Torres Straits«, *Journal of the Anthropological Institute*, XIX, S. 325, 327, 397, 407.

167 Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, 1878, I, S. 62; E. M. Curr, *The Australian Race*, a. a. O., I, S. 569; G. Taplin, a. a. O., S. 13; W. Ridley, a. a. O., S. 186.

168 Mrs. James Smith, *The Booandik Tribe of South Australian Aborigines*, 1880, S. 5.

169 Philippinen: F. Blumentritt in Steinmetz, I, S. 341 ff., Fall 1 und 4. Neukaledonien: U. de la Hautière, *Souvenirs de la Nouvelle-Calédonie*, 1869, S. 15. Neuguinea: L. d'Albertis, *La Nouvelle-Guinée*, französische Übersetzung, Paris 1886, S. 26. In Melanesien war es allgemeiner Brauch, an den Gräbern der Häuptlinge Wachen aufzustellen. Siehe Ch. Lyne, *New Guinea. An Account on the British Protectorate on the Southern Shores of New Guinea*, London 1885.

170 J. G. Frazer, *Totemisme*, a. a. O., S. 58 ff.

171 J. Patouillet, *Trois ans en Nouvelle-Calédonie*, 1873, S. 216; vgl. J. MacGillivray, a. a. O., II, S. 14; A. C. Haddon, a. a. O., S. 410.

vom Häuptling erlassenen Tabus von ihm selbst geschützt. »Leute aus seinem Gefolge müssen diejenigen niederschlagen, die er wegen der Übertretung eines Tabus bestrafen will.«[172] Ebenso wachen die Geheimgesellschaften Melanesiens[173] eifersüchtig über die Tabus, die sie auferlegen. Übertretungen werden auf geheimnisvolle und jähe Weise bestraft. In all diesen Fällen erfolgt die Strafe auf der Stelle. Von Grund auf instinktiv, ist sie religiös in ihren Motiven und religiös in ihrer Form. Man könnte sie besser mit den Handlungen einer fanatischen Menschenmenge demjenigen gegenüber vergleichen, der die Gefühle verletzt, die sie bewegen.

Diese religiöse Natur bringt auch den individuellen Charakter hervor, den die mit den rituellen Verboten verbundenen Strafen annehmen. Denn nur Individuen übertreten die religiösen Gesetze. In diesem Moment ist der Clan sowohl die Gesellschaft wie die Familie und die Kirche; er macht das Gesetz, er übertritt es nicht, wenn er es ändert. Die religiöse Strafe kann also nur unter sehr seltenen Umständen den Clan treffen; deshalb hat sie von Anfang an das Individuum zum Gegenstand. In dieser Hinsicht entspricht das elementare Strafrecht durchaus dem unseren. Die am wenigsten zivilisierte Gesellschaft bestraft ebenso wie die fortgeschrittenste nur Individuen und Mitbürger. Diese Ähnlichkeit ist ein weiterer Beweis, der unsere These stützt. Sicherlich wird man ihr jene sehr häufigen Fälle entgegenhalten, in denen die öffentliche Empörung gegen die Familie wütet, die umgebracht wird, sowie gegen die Besitztümer des Schuldigen und alle Gegenstände, die mit ihm in Berührung gekommen sind und die zerstört und verbrannt werden.[174] Doch scheint dies ein sekundäres Phänomen zu sein. Eines der wesentlichen Merkmale des Tabus ist ja gerade, daß es ansteckend ist.[175] So daß sich die öffentliche Strafe, ohne daß irgendeine Notwendigkeit dazu vorliegt, später auf alles ausdehnen kann, was

172 E. Viellard und E. Deplanche, *Essai sur la Nouvelle-Calédonie*, 1863, S. 67.

173 A. Penny, *Ten Years in Melanesia*, 1888, S. 203 usw.

174 Zum Beispiel Fidschi: Th. Williams und J. Calvert, *Fiji and the Fijians*, 1860, S. 236; W. E. Maxwell, »The Aboriginal Tribes of Perak«, *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, Nr. 4, S. 48; J. G. F. Riedel, *De Sluik en Kroeshaarige Rassen tusschen Selebes en Papua*, 1886, S. 346.

175 W. Mariner und J. Martin, *Histoire des naturels des îles Tonga ou des Amis*, 1817, II, S. 164 f., 258 f.; E. Viellard und E. Deplanche, a. a. O., S. 29; E. de Bovis, »De la société tahitienne à l'arrivée des Européens«, in: *Revue coloniale*, 1855, S. 526.

zur gleichen Zeit ein Tabu geworden ist wie der Verletzer des Tabus selbst. Alles was dann verzaubert, verhext, gefährlich wurde, weil es mit einem offenkundig besessenen Mann in Berührung gekommen ist, muß wie dieser zerstört werden. Zudem sind dann die Gewalt des in der Gruppe hervorgerufenen Zorns und die geringe Achtung, die diese Gesellschaften für das Eigentum und das Leben der Individuen haben, lauter Ursachen, die bewirken, daß sich die Strafverfolgung über den Schuldigen hinaus ausdehnt. Nun entdeckten wir aber soeben unter den Phänomenen der primitiven Gesetzgebung ebenden Geist der hebräischen Strafe, die die »Missetat der Väter an den Kindern heimsucht bis in das dritte und vierte Glied«. Das Verfahren des israelischen und assyrischen Verbots: das totale Massaker[176] und die völlige Zerstörung einer Nation oder einer Stadt, hat sein genaues Äquivalent in der Raserei der wilden Völker gegen alles, was ein Verbrecher, ein Verfluchter berührt hat. Diese zutiefst religiöse Unersättlichkeit des Strafrechts ist aus unseren Gesetzen erst vor kurzem verschwunden. Man braucht nur daran zu erinnern, daß das alte Recht die Konfiszierung der Güter des zum Tode Verurteilten verkündete. Auch hier springt der religiöse Ursprung der Strafe ins Auge.

Der Mechanismus der Anschuldigung trägt sowohl in den ersten Formen der Gesetzgebung wie in ihren letzten Formen noch das Zeichen dieses Ursprungs. Auch ein unfreiwilliges rituelles Vergehen ist immer ein Vergehen.[177] Im primitiven Recht wie in jedem religiösen Recht ist kein Vorsatz erforderlich, um eine Handlung zu einem Vergehen oder einem Verbrechen zu erklären. Es genügt, daß ein Verstoß gegen einen vorgeschriebenen Brauch oder eine verbotene Handlung vorliegt, um die Wut des Clans auszulösen. Alle von uns genannten Tatsachen sprechen dafür. Die Gesellschaft reagiert nur auf die Tat. Auch der religiöse Charakter der Strafe selbst muß hervorgehoben werden. Fast immer ist es die Todesstrafe.[178] Die absolute Natur einer solchen Strafe, ihre geringe Ähnlichkeit mit den anderen Strafen, die der Clan seinen Mitgliedern auferlegt und von denen Steinmetz spricht, sind Zeichen ihres Ur-

176 *Samuel* XV, 3 ff.

177 *Manavadharmashastra*, II, Vers 220.

178 Auf Hawaii war die allgemeine Strafe der verschiedenen Tabus der Tod. W. Ellis, *Polynesian Researches*, 1829, II, S. 385; vgl. J. J. Jarves, *History of the Sandwich-Islands*, 1843, S. 51.

sprungs. Der grausame, blinde Verlauf aller alten Rechtsordnungen findet hier seine Erklärung. A. Löffler,[179] der ja gerade die Idee der Verfehlung behandelt, warf Steinmetz vor, den formalistischen und ritualistischen Charakter des Rechts der primitiven Gesellschaften, des römischen Rechts, des alten Rechts nicht erkannt zu haben. Die Prozesse, die von den Gerichten Roms, Athens und von unseren Parlamenten den Tieren und den Steinen gemacht wurden, waren keine bloßen Kindereien. Es waren regelrechte Genugtuungen, die den religiösen Prinzipien zuteil wurden, Prinzipien, die fast während der gesamten juridischen Entwicklung der wahre Motor, das Zentrum des Strafrechts waren.

Innerhalb dieses Systems der rituellen Verbote ist es uns im übrigen möglich, verschiedene eher logisch als historisch getrennte Momente anzugeben.[180] Die Sanktionen bei den rituellen Verboten, auch den schwerwiegendsten, konnten drei Phasen durchlaufen: (1) es gibt sie nicht, weil sie unnötig waren; (2) sie bestanden lediglich in einer magischen Bestrafung; (3) schließlich haben sie den Strafcharakter angenommen, den wir soeben sahen.

(1) Allen Ethnographen ist die Seltenheit des Inzests aufgefallen; ein Bruch der sexuellen Tabus, die die Exogamie bilden, ist nach allgemeinem Bekunden die große Ausnahme. Andererseits sind die Gründe, die der Wilde für sein Verhalten angibt, frei erfunden; und die Gründe, die die Soziologen für diese Tatsache anführen, sind sehr weit hergeholt und überaus vage. Vielleicht liegt der Grund darin, daß der Wilde deshalb so handelt, weil es ihm gar nicht in den Sinn kommt, anders zu handeln. Das soziale Gewissen erlegt ihm seine Verbote mit solcher Kraft auf, daß er sie instinktiv und blind befolgt. »Den Wilden sind weit weniger Handlungen erlaubt als dem zivilisierten Menschen.« Jeder Schritt seines Lebens ist mit so vielen Tabus und zeitraubenden Riten verbunden, und diese durchdringen das gesamte Verhalten derart, daß das Individuum sie nicht mehr spürt und handelt, als gehörten

179 A. Löffler, a. a. O., S. 15 f., 42.

180 Der Wert der Thesen, die wir aufzustellen versuchen, ist völlig hypothetisch: Häufig fehlt es an Beweisen; die Tatsachen, auf die wir uns berufen, sind eher Schlußfolgerungen als direkte Beobachtungen. Glücklicherweise können wir uns manchmal hinter der Autorität von R. Smith und J. G. Frazer, Artikel »Tabu« in der *Encyclopedia Britannica*, verstecken; R. Smith, *The Religion of the Semites*, a. a. O., S. 446 f., Anhang Anm. B.

sie zum System seiner Instinkte. Auf diese Weise funktioniert auch heute noch das Tabu in Melanesien, zum Beispiel das Tabu der weiblichen Blutungen: Der Eingeborene vermeidet sie auf ganz natürliche Weise.

(II) Doch sobald der Wilde sich fragt, warum er so handelt, oder sobald man ihm die Frage stellt, nennt er als ersten Grund, daß er dadurch die magischen Gefahren vermeidet, die ihm bei einer Verletzung des Tabus drohen. Denn das rituelle Verbot hat von sich aus eine übernatürliche Macht. Die verbrecherische Handlung setzt das Individuum unmittelbar den Gefahren aus, mit denen die Vorstellungskraft die Übertretung einer sakralen Regel umgibt.[181] Die Geister, mit denen der Wilde das Universum erfüllt, sind die wachsamen Hüter der Tabus (später dagegen liegt die Anwesenheit der Geister dem Tabu zugrunde).[182] Anfangs jedoch bewirkt allein der übernatürliche Charakter einer Sache, daß alle sie vermeiden. Smith und Frazer haben wunderbar verstanden und bewiesen, daß die Begriffe von rein und unrein, heilig und beschmutzt ursprünglich zu einem einzigen verschmelzen: dem der verbotenen, abgetrennten Sache; das *tapu* steht dem *noa* entgegen wie die religiös verwendete Sache der alltäglich verwendeten Sache. Nun hatten aber die ersten Strafregeln genau diesen religiösen Charakter, der das Tabu ausmacht. Aufgrund ihrer eigenen Transzendenz reagieren sie daher allein durch sich selbst. Das Individuum, das eine Sache berührt, die tabu ist, wird selbst tabu;[183] also furchtbar[184] und gefährlich für die Seinen, so daß sie es entfernen.[185] Wer jedoch wirklich ein Tabu verletzt, der kommt entweder sofort ums Leben (wie man glaubt)[186] oder wird zur Beute der Geister; er stirbt, häufig in sein Schicksal

181 E. Viellard und E. Deplanche, a. a. O., S. 24: »Ist ein Eingeborener wagemutig genug, in einen sakralen Bereich einzudringen, so schwirren sofort die Seelen um ihn herum, schlagen ihn heftig, und oft töten sie ihn.«

182 A. Penny, a. a. O., S. 197, 200.

183 W. Mariner, a. a. O., I, S. 284.

184 W. E. Maxwell, a. a. O.

185 So zwingt man die jungen Leute während der Initiation, die jungen Mädchen während der Pubertät, die Frauen während ihrer Periode und während der Schwangerschaft, das Dorf zu verlassen.

186 Daher der Brauch, daß bestimmte Taburegeln als Ordal benutzt werden: Ein bereits unreines Individuum darf eine solche Prüfung nicht überleben. Beispiel: Tonga, W. Mariner, a. a. O., I, S. 164 f.; vgl. J. Cook, *Troisième Voyage*, französische Übersetzung, I, S. 195.

ergeben,[187] oder er wird krank, manchmal sofort,[188] oder hat immer Pech. Daher machen die Legenden häufig den Bruch eines Tabus für den Ursprung des Todes verantwortlich: so die *Genesis* und der Mythos der Australier am Murray.[189] Es kommt auch vor, daß das Individuum nicht den Tod findet; und zwar deshalb nicht, weil es eine magische Kraft besitzt, ein höheres *mana*, wie ein Melanesier sagen würde: Er ist selbst ein Geist oder ein Gott oder ein sehr mächtiger Mensch. Soviel der Mensch wert ist, soviel ist auch seine Kraft gegenüber den Verboten wert. Der zwiespältige Charakter der Folgen des Tabus entspricht seiner Natur: Es versöhnt das Heilige mit dem Unreinen, es macht die Götter und die Verbrecher. Eine Legende aus Tahiti ist in diesem Punkt höchst interessant. Gaussin[190] und Ellis[191] berichten sie mit fast den gleichen Worten. Es ist die Geschichte zweier Eingeborener, die an einem verbotenen Ort fischen und mit ihren Angeln den Gott selbst herausziehen. In seinem Zorn läßt dieser die Wasser des Meeres zu einer riesigen Flut anschwellen, rettet jedoch gerade die beiden wirklichen Schuldigen, die so zu den Vorfahren des Menschengeschlechts werden. Ebenso verändert sich der einem Tabu geschuldete Respekt je nach der Art, wie die verbotene Sache sich Respekt verschafft; so war der Altar des Baal, den Gideon niederreißt, der Altar eines falschen Gottes, da Gideon nicht sofort nach seiner Schandtat starb.[192]

187 W. Mariner, a. a. O., I, S. 258. Geschichte von Palavali, der den Tod suchte, nachdem er ein Tabu verletzt hatte.

188 Dies geschieht im Fall von Eigentumstabus: Diese sind Markierungen, die der Eingeborene nach bestimmten Riten rings um seine Besitztümer anbringt; allein die Tatsache, sie zu berühren, setzt die magische Kraft frei, die sie enthalten, und führt zu Krankheit und Verfluchung. Beispiel: Gordon Cumming, *At Home in Fiji*, 1881, I, S. 34; A. C. Haddon, a. a. O., S. 338; R. Parkinson, *Im Bismarck-Archipel*, 1887, S. 144; A. Penny, a. a. O., S. 206.

189 Brough Smyth, a. a. O., I, S. 248.

190 L. Gaussin, *Traditions religieuses de la Polynésie en dialecte de Tahiti*, Paris 1853, S. 258.

191 W. Ellis, a. a. O., II, S. 158. (Diese beiden Quellen verdanke ich L. Marillier; ich habe sie seiner Vorlesung über die Mythen von der Sintflut entnommen.)

192 *Richter* VI, 31 f. Siehe zur Diskussion dieses Textes R. Smith, *The Religion of the Semites*, a. a. O., S. 153, der vorschlägt, *lô* durch *bô* zu ersetzen, und *jāmût* als *jûmat* versteht: »Wer mit Baal kämpft, soll noch vor dem Morgen sterben.« M. Carrière schlug uns in seiner Vorlesung eine andere, meiner Meinung nach vorzuziehende Korrektur vor. Er vergleicht die beiden Verse 31 und 32, liest infolgedessen *bô* und sieht in dem einen die Wiederholung des anderen; man

Ein Vergleich dieser Tatsachen mit der Institution des *sacer* im alten Rom liefert einen zusätzlichen Beweis, während sie gleichzeitig diese ganze religiöse Gesetzgebung mit unserem eigenen öffentlichen Recht verbinden. Doch das ist nur möglich, wenn man die Tatsachen insgesamt nimmt und nicht entweder ausschließlich das juridische *sacer* oder das religiöse *sacer*, das *sacrum privatum* oder das *sacrum publicatum* betrachtet, sondern wirklich alle diese Arten gemeinsam, denn die Gemeinsamkeit der Wörter entspricht bisweilen dem gemeinsamen Kern der Dinge. Die *sacra* in Rom standen zu allen Zeiten den *res communes* entgegen.[193] *Sacrum* ist nicht nur das, was den Göttern der Stadt gehört, sondern auch das, was den Göttern vom Individuum zugesprochen wird. Sakral ist alles, was dem öffentlichen Gebrauch entzogen ist oder, was auf dasselbe hinausläuft, dessen Gebrauch schwindet. Nehmen wir einmal Regeln an, die diesen Sondercharakter tragen und deshalb *leges sacratae* sind. Ziehen wir zum Beispiel den Fall der *lex sacrata* heran, die die Feldmarken betraf. Wer immer den Grenzstein verschob, über dem die nötige Beschwörungsformel gesprochen worden war, war ebendadurch selbst *sacer*.[194] Doch die römische Gesellschaft war zu zivilisiert, um selbst auf die Wirkungen der magischen Beschwörung zu warten, die man im übrigen schließlich verboten hatte.[195] Wer *sacer* geworden war, war dem Tod geweiht. Jeder Bürger hatte das Recht, ihn zu töten, sein Eigentum, seine Herde zu vernichten. Der religiöse Charakter der ältesten Strafgesetzgebung Roms wird offenkundig, ebenso ihre Analogien zum primitivsten Recht. Mehr noch, die *consecratio* hat in Rom immer den zwiespältigen Charakter behalten, den in Melanesien das Tabu hatte. Sie diente einerseits der Apotheose der Kaiser und andererseits dem ältesten

kann also das zweite *jāræb bō* von 31 für interpoliert halten und übersetzen: »es ist er (der Baal), der gegen ihn (Gideon) kämpfen wird, und er wird noch vor dem Morgen getötet werden, wenn er Gott ist, weil er seinen Altar zerstört hat.«

193 P. -F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 1896, S. 231.

194 Siehe A. Bouché-Leclercq, in: Daremberg und Saglio, *Le Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Artikel »Devotio«; sowie L. Lange, *De consecratione capitis et bonorum*, Gießen 1867; vgl. A. Löffler, a. a. O., Anhang, S. 93, in Zusammenhang mit *Termini motio*.

195 Siehe Festus, ad v. »Terminus«. Doch finden wir in der römischen Geschichte schon lange vorher Fälle solcher magischen Beschwörungen, um den Dieb den Göttern der Unterwelt zu weihen (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, II, S. 462; VII, S. 140).

und schrecklichsten Strafmittel des römischen Rechts: der *consecratio capitis et bonorum*, die vom Oberpriester feierlich vor dem Altar und in Gegenwart des Volkes ausgesprochen wurde. Ob man nun den Übergang des Fürsten in den Himmel sicherte oder ob man den Verbrecher den Göttern der Unterwelt weihte, immer funktionierte dieselbe Institution.[196] Zwar unterscheidet Mommsen[197] das *sacer esto* vom öffentlichen Recht und dieses vom religiösen Gesetz. Aber er nennt keinen wirklich überzeugenden Text zur Stützung seiner These. Er geht von der Unterscheidung aus, die erst später getroffen wurde. So kommt er zu der Behauptung, daß die religiösen Verbrechen, die unter dem Königtum straflos waren, unter der Republik bestraft wurden, was ein offenkundiger Irrtum ist. Die gesamte Entwicklung des römischen Strafrechts bestand gerade darin, nach und nach die Rolle der Oberpriester und der Religion zu vermindern und, unter den Kaisern, absolut laizistisch und administrativ zu werden.

Die Entwicklung des Strafrechts scheint, von unserem Standpunkt aus gesehen, absolut kontinuierlich zu sein. Von der Gesetzgebung des Tabus bis hin zu unseren Kodizes nahm der Fortschritt einen ununterbrochenen Verlauf und bestand darin, von den religiösen und instinktiven Ursprüngen zum rationalen und sozialen Ideal überzugehen, zu dem unsere Justiz tendiert. Steinmetz hatte diese Seite des Problem nicht erkannt, weil seine Methode noch nicht allgemein und streng genug war. Aber das schöne Buch, das er uns geschenkt hat, hat der Sozialwissenschaft in vielen anderen Punkten wirkliche Horizonte eröffnet.

196 E. Pottier, Artikel »Consecratio«, in: Daremberg und Saglio, a. a. O.; vgl. C. Eichoff, *De consecrationis dedicationisque apud Romanos generibus*, Duisburg 1859; J. Marquardt, *Handbuch der römischen Alterthümer*, 1881 ff., III, S. 259; IV, S. 225.

197 *Droit public romain* [*Römisches Staatsrecht*], französische Übersetzung, III, S. 53, 58 f.

2

Essay über die Natur und die Funktion des Opfers (1899)

Editorische Vorbemerkung

Der von Marcel Mauss und Henri Hubert verfaßte »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« erschien erstmals in der *Année sociologique*, Band 2 (1899: 29-138) und wurde in der Aufsatzsammlung *Mélanges d'histoire des religions* (1909) von Henri Hubert und Marcel Mauss sowie in Mauss' *Œuvres 1* (1968: 193-307) wiederabgedruckt.

Es handelt sich um eine Arbeit, die Émile Durkheim mit Anregungen begleitet hat (vgl. Durkheim 1998: 97 ff., insbesondere 143 ff.; ferner Fournier 1994: 150 ff.). Er macht Vorschläge und ist an der abschließenden Redaktion des Aufsatzes beteiligt (vgl. Besnard/Fournier in Durkheim 1998: 96). Zuerst, so Durkheim (1998: 144), müsse man das Opfer definieren. Anhand der Definition könne man dann die Mängel früherer Opfertheorien – wie derjenigen von James Frazer – aufzeigen. Es solle sich insbesondere dem Strafopfer zugewendet werden, so Durkheim. Hierdurch könne gut Mauss' »Lieblingsthema« (Durkheim 1998: 154) einer Identität zwischen Tabu und Sakralem und – wie in der Steinmetz-Rezension – zwischen Tabu/Sakralem und Strafrecht analysiert werden; ebenso die Idee, daß das Strafopfer auf negative Weise das Leben aufrechterhalte, indem es das Schädliche entferne (Durkheim 1998: 145).

Inspiriert ist der Essay über das Opfer vor allem durch Mauss' Lehrer Sylvain Lévi, der sich ausführlich mit Opferriten beschäftigte und dessen Werk *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (1898) zentral für Mauss' und Huberts Beschäftigung mit dem Opfer war (vgl. Fournier 1994: 150; zu Lévi siehe Moebius 2006: 112 ff., sowie Tarot 1999: 289-314). Mauss schreibt in einer Erinnerung an seinen Lehrer: »Sein Kurs über die Brahmanâ war mir persönlich gewidmet. Seine *Idee du sacrifice dans les Brahmanâ*, sein Hauptwerk, war für mich gemacht. Gleich seit seinen ersten Worten schenkte er mir die Freude einer entscheidenden Entdeckung: ›Der Eintritt in die Welt der Götter‹, von da an war der Anfang unserer Arbeit, von Hubert und mir, über ›das Opfer‹ vollkommen klar« (Mauss [1935] 1969: 538).

Der Opfer-Aufsatz steht im Zusammenhang mit der für die Religionssoziologie der Durkheim-Schule typischen Frage nach dem

Sakralen (bzw. dann später bei Mauss: dem *mana*; siehe ausführlicher dazu das Nachwort von Stephan Moebius). »Wir haben uns die Aufgabe gestellt, alles, was wir über die Identität von Sakralem und Sozialem gesagt hatten, zu verstehen und zu überprüfen. Wir meinten, daß das letzte Ziel unserer gemeinsamen Forschungen die Untersuchung des Begriffs des Sakralen sein sollte. Darin lag für uns sogar der zuverlässigste Gewinn unserer Arbeit über das Opfer« (Mauss [1906/1909] 1968: 17). Die Opferhandlung wird im wesentlichen als eine Kommunikation betrachtet (vgl. Mauss [1906/1909] 1968: 16), und zwar »zwischen der sakralen und profanen Welt mit Hilfe der Vermittlung eines Opfers, das heißt, eines im Laufe der Zeremonie zerstörten Dings« (Mauss [1899, 1906/1909] 1968: 302). Opfern meint dann, etwas sakral machen (*sacrum facere*).

In jüngerer Zeit hat insbesondere Marcel Hénaff in seinem fulminanten Buch *Der Preis der Wahrheit* (2009: 241 ff.) den Aufsatz von Mauss und Hubert im Zusammenhang mit der Diskussion um die Gabe (vgl. Moebius 2010) wiederaufgegriffen und teils mit kritischen Anmerkungen versehen. Hatte bereits Mauss selbst den Zusammenhang zwischen Geben und Opfern in seinem berühmten, 1925 publizierten *Essai sur le don* (dt. *Die Gabe* [1999: 39 ff.]) hergestellt, so intensiviert und systematisiert Hénaff anhand zahlreichen Materials die Frage nach der Beziehung zwischen Opfer und Gabe, um deren Aktualität für moderne Gesellschaften zu analysieren. »Das Opfer setzt einen Adressaten voraus, eine an ihn adressierte Sache und einen Absender. Wie bei der Gabe handelt es sich hier um eine Dreierbeziehung (opfern gehört zu den dreiwertigen Verben) [...]« (Hénaff 2009: 276). Wie bereits Mauss und Hubert in ihrem Essay feststellen, waren die Opfer bis zu einem gewissen Grad Gaben. Hénaff greift dies auf:

> Der Vorteil eines Ansatzes, der diese grundlegende Dimension der Opfergabe hervorhebt, besteht darin, daß er es erlaubt, eine Vielfalt von Ritualen zusammenzufassen, die meist als Sonderformen des Opfers betrachtet wurden. So sprach man von Versöhnungsopfer, Sühneopfer, Dankopfer. In allen Fällen geht es zunächst um eine Gabe an die Götter. Hier muß man den Gedanken von Hubert und Mauss weiterführen und das Opfer als die an die Götter gerichtete zeremonielle Gabe ansehen« (Hénaff 2009: 181).

Literatur

Durkheim, Émile (1998), *Lettres à Marcel Mauss*, hg. von Philippe Besnard und Marcel Fournier, Paris: PUF.

Fournier, Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris: Fayard.

Hénaff, Marcel (2009), *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mauss, Marcel (1968), *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit.

Mauss, Marcel (1969), *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit.

Mauss, Marcel (1999), *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Moebius, Stephan (2006), *Marcel Mauss*, Konstanz: UVK.

Moebius, Stephan (2010), »Von Mauss zu Hénaff. Eine kleine Wirkungsgeschichte des *Essai sur le don*«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Themenschwerpunkt: Marcel Hénaff – Gabe und soziale Integration, 1, S. 68-80.

Tarot, Camille (1999), *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris: Éditions La Découverte.

Abkürzungen der in den Anmerkungen häufig vorkommenden Titel

AitB	*Aitereyana Brahmana*
ApShS	*Apastamba Shrauta Sutra*
AshvShS	*Ashvalayana Shrauta Sutra*
AV	*Atharvaveda*
CIS	*Corpus Inscriptionum Semiticarum*
Frazer, *GB*	J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 2 Bde., London 1890
Hillebrandt, *NVO*	A. Hillebrandt, *Das Altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena 1879
KauS	*Kaushika Sutra*
KShS	*Katyayana Shrauta Sutra*
Lévi, *Sacrifice*	Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris 1898

Mannhardt, *MythForsch*	W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Straßburg 1884
Mannhardt, *WFK*	W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1875 und 1877
Oldenberg, *RelV*	H. Oldenberg, *Die Religion der Veda*, Berlin 1894
Paton, *Cos*	W. R. Paton und E. L. Hicks, *The Inscriptions of Cos*, Oxford 1981
RV	*Rigveda*
Schwab, *Thieropfer*	J. Schwab, *Das altindische Thieropfer*, Erlangen 1886
ShB	*Shatapatha Brahmana*
Smith, *Kinship*	Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885
Smith, *RS*	Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, London 1889
Stengel, *GK*	P. Stengel, *Die griechischen Kultusalterthümer*, München 1898
TB	*Taittiriya Brahmana*
TS	*Taittiriya Samhita*
VS	*Vajasaneyi Samhita*
WAI	H. C. Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, London 1861-1870

Essay über die Natur und die Funktion des Opfers (1899) (gemeinsam mit Henri Hubert)

In dieser Arbeit haben wir uns vorgenommen, die Natur und die gesellschaftliche Funktion des Opfers zu definieren. Das wäre ein recht ehrgeiziges Unterfangen, wäre es nicht durch die Untersuchungen von Tylor, Robertson Smith und Frazer vorbereitet worden. Wir wissen, was wir ihnen alles schulden. Andere Studien indes ermöglichen es uns, eine Theorie vorzustellen, die sich von der ihren unterscheidet und die uns verständlicher erscheint. Im übrigen haben wir nicht vor, sie als etwas anderes als eine vorläufige Hypothese vorzustellen: In Zukunft werden uns neue Informationen über ein ebenso umfassendes wie komplexes Thema sicherlich veranlassen, unsere heutigen Ideen zu modifizieren. Doch von diesen ausdrücklichen Vorbehalten abgesehen meinten wir, daß es nützlich sein könnte, die Tatsachen, über die wir verfügen, zu koordinieren und die verschiedenen Begriffe zusammenzufassen.

Die Geschichte der alten, volkstümlichen Begriffe des Opfers als Gabe, des Opfers als Nahrung, des Opfers als Vertrag und die Untersuchung der Rückwirkungen, die sie auf das Ritual haben mochten, soll uns nicht aufhalten, so interessant sie auch sein mag. Die Theorien des Opfers sind so alt wie die Religionen; doch um Theorien zu finden, die einen wissenschaftlichen Charakter haben, müssen wir uns den letzten Jahren zuwenden. Der anthropologischen Schule und vor allen ihren englischen Repräsentanten kommt das Verdienst zu, sie erarbeitet zu haben.

Von Bastian, Spencer und Darwin inspiriert, hat sich Tylor,[1] indem er die verschiedenen Rassen und Kulturen entlehnten Fakten verglich, eine Genese der Formen des Opfers vorgestellt. Diesem Autor zufolge ist das Opfer ursprünglich eine Gabe, die der Wilde übernatürlichen Wesen, die man sich gewogen machen muß, darbringt. Als dann die Götter größer wurden und sich vom Menschen entfernten, entstanden aus dieser Gabe Opferriten, dazu bestimmt, spiritualisierte Dinge zu diesen spirituellen Wesen gelangen zu lassen. Auf die Gabe folgte die Huldigung, bei der der Gläubige

1 E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1871, II, Kap. XVIII.

keinerlei Hoffnung auf Rückgabe mehr ausdrückte. Nun war es nur noch ein Schritt, daß aus dem Opfer Selbstverleugnung und Verzicht wurde; durch diese Entwicklung entstand aus Geschenken des Wilden das Opfer seiner selbst. Doch auch wenn diese Theorie die Phasen der moralischen Entwicklung des Phänomens beschrieb, so erklärte sie nicht deren Mechanismus. Im Grunde reproduzierte sie lediglich die alten volkstümlichen Auffassungen in einer einheitlichen Sprache. Sicherlich barg sie durch sich selbst einen Teil an historischer Wahrheit. Fest steht, daß die Opfer im allgemeinen bis zu einem gewissen Grad Gaben waren,[2] die dem Gläubigen Rechte über seinen Gott verliehen. Sie dienten auch dazu, die Gottheiten zu nähren. Aber es genügte nicht, diese Tatsache festzustellen, sie mußte auch erklärt werden.

In Wirklichkeit war Robertson Smith[3] der erste, der eine theoretisch begründete Erklärung des Opfers versuchte, wobei er sich auf die neueste Entdeckung des Totemismus[4] stützte. So wie die Organisation des totemistischen Clans ihm die arabische und semitische Familie erklärt hatte,[5] so wollte er in den Praktiken des Totemkults die Wurzel des Opfers sehen. Im Totemismus ist der Totem oder der Gott ein Verwandter seiner Anbeter; sie sind vom selben Fleisch und Blut; Zweck des Ritus ist es, das gemeinsame Leben und die Verbindung mit den Göttern zu pflegen und zu gewährleisten. Notfalls stellt er die Einheit wieder her. Der »Bund durch das Blut« und das »gemeinsame Mahl« sind die einfachsten Mittel, dieses Resultat zu erzielen. Nun unterscheidet sich aber in den Augen von R. Smith das Opfer nicht von diesen Praktiken. Für ihn war es ein Mahl, bei dem sich die Gläubigen, indem sie das Totem aßen, ihn sich einverleibten, sich ihm anglichen, sich untereinander oder mit ihm verbündeten. Der Opfermord bezweckte

2 Siehe eine etwas oberflächliche Broschüre von F. Nitzsch, *Die Idee und die Stufen des Opferkultus. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte*, Kiel 1889. Dieser Theorie haben sich die beiden Autoren angeschlossen, die Robertson Smith am stärksten kritisierten: G. A. Wilken, »Eene nieuwe theorie over den oorsprong der offers«, *De Gids*, 1891, S. 535 ff., und L. Marillier, »La place du totémisme dans l'évolution religieuse«, *Revue d'histoire des religions*, XXXVII, 1897 f.

3 Artikel »Sacrifice«, in *Encyclopedia Britannica*; *The Religion of the Semites*, Gifford Lectures, 1. Ausg. 1890, 2. Ausg. 1894.

4 J. F. McLennan, »The Worship of Animals and Plants«, *Fortnightly Review*, Neue Serie VI, 1869, S. 407 ff., 562 ff.; Neue Serie VII, 1870, S. 194 ff.

5 R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1884.

nichts anderes, als den Verzehr eines sakralen [*sacré*] und infolgedessen verbotenen Tiers zu ermöglichen. Vom kommunialen Opfer leitet R. Smith die Sühne- oder Versöhnungsopfer ab, das heißt die *piacula* und die Geschenk- oder Ehrenopfer. Die Sühne ist ihm zufolge lediglich die Wiederherstellung des zerbrochenen Bundes, und das totemistische Opfer hatte alle Merkmale eines Sühnerituals. Diese Eigenschaft findet er im übrigen bei allen Opfern wieder, sogar nach dem völligen Verschwinden des Totemismus.

Nun mußte noch erklärt werden, warum das ursprünglich von den Gläubigen geteilte und verzehrte Opfertier bei den Sühneopfern im allgemeinen völlig zerstört wurde. Weil ab dem Moment, wo die alten Totems im Kultus der Hirtenvölker durch Haustiere ersetzt wurden, diese nur noch selten und nur aus besonders ernsten Anlässen bei den Opferungen auftauchten. Daher wurden sie für zu sakral erachtet, als daß die Profanen sie anrühren durften: Nur die Priester aßen davon, oder aber man ließ alles verschwinden. In diesem Fall verwandelte sich die extreme Heiligkeit [*sainteté*] des Opfertiers schließlich in Unreinheit; der zwiespältige Charakter der sakralen Dinge, den R. Smith auf so bewundernswerte Weise zutage gefördert hatte, erlaubte es ihm, mühelos zu erklären, wie eine solche Verwandlung geschehen konnte. Als andererseits die Verwandtschaft von Menschen und Tieren den Semiten nicht mehr verständlich war, ersetzte das Menschenopfer das Tieropfer; denn nun war es das einzige Mittel, zwischen dem Clan und dem Gott einen direkten Austausch des Bluts herzustellen. Doch durch die Ideen und Bräuche, die in der Gesellschaft das Leben der Individuen schützten, indem sie die Anthropophagie verboten, kam das Opfermahl außer Gebrauch.

Andererseits verschwand nach und nach auch der sakrale Charakter der Haustiere, die täglich für die Nahrung des Menschen entweiht wurden. Die Gottheit löste sich von ihren tierischen Formen. Indem sich das Opfertier vom Gott entfernte, näherte es sich dem Menschen, dem Eigentümer der Herde. Um sich dann dessen Opferung zu erklären, stellte man es sich als eine Gabe des Menschen an die Götter vor. Auf diese Weise entstand das Gabenopfer. Gleichzeitig verliehen die Ähnlichkeit der Strafriten mit den Opferriten sowie das Blutvergießen, das hier wie dort zu finden war, dem ursprünglichen Sühnegeschehen einen strafenden Charakter und verwandelte es in Sühneopfer.

An diese Untersuchungen knüpften einerseits die Arbeiten von Frazer und anderseits die Theorien von Jevons an. Mit etwas mehr Behutsamkeit in einigen Punkten sind letztere im allgemeinen die theologische Übertreibung der Doktrin von Smith.[6] Was Frazer betrifft,[7] so fügt er einen wichtigen Entwicklungsschritt hinzu. Die Erklärung des Gottesopfers war bei Smith rudimentär geblieben. Ohne seinen naturalistischen Charakter zu verkennen, machte er es zu einem Sühneopfer höherer Ordnung. Die alte Idee der Verwandtschaft zwischen dem totemistischen Opfertier und den Göttern überlebte, um die jährlichen Opferungen zu erklären; sie feierten und wiederholten ein Drama, dessen Opfer der Gott war. Frazer erkannte die Ähnlichkeit, die zwischen diesen geopferten Göttern und Mannhardts Felddämonen besteht.[8] Er verglich das totemistische Opfer mit dem rituellen Mord der Geister der Vegetation; er zeigte, wie aus dem Opfer und dem kommunialen Mahl, bei denen man sich die Götter einverleibte, das Feldopfer hervorging, bei dem man den Gott der Felder, um sich am Ende seines jährlichen Lebens mit ihm zu verbünden, tötete und dann verzehrte. Zugleich stellte er fest, daß der auf diese Weise geopferte alte Gott häufig, vielleicht wegen der Tabus, mit denen er befrachtet war, die Krankheit, den Tod und die Sünde mit sich hinwegnahm und die Rolle des Sühneopfers, des Sündenbocks spielte. Doch auch wenn der Gedanke der Austreibung bei diesen Opferungen hervorgehoben wurde, schien die Sühne immer noch von der Kommunion herzukommen. Frazer hat sich eher vorgenommen, Smith' Theorie zu ergänzen, als sie zu erörtern.

Der große Mangel dieses Systems besteht darin, die überaus vielfältigen Formen des Opfers auf die Einheit eines willkürlich gewählten Prinzips zurückführen zu wollen. Zunächst ist die Universalität des Totemismus, der Ausgangpunkt der ganzen Theorie, lediglich ein Postulat. Im Reinzustand erscheint der Totemismus nur in einigen isolierten Stämmen Australiens und Amerikas. Ihn

6 F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, London 1896. Zu den Einschränkungen siehe S. 111, 115, 160. E. Sidney Hartland (*The Legend of Perseus*, London 1894 ff., II, Kap. XV) hat sich der Theorie von Robertson Smith angeschlossen.

7 J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1890, Kap. III.

8 W. Mannhardt *Wald- und Feldkulte*, 2. Bd., Berlin 1875; ders., *Mythologische Forschungen*, Straßburg 1884.

zur Grundlage aller theriomorphen Kulte zu machen ist eine vielleicht unnütze, jedenfalls unmöglich zu verifizierende Hypothese. Vor allem ist es schwierig, wirklich totemistische Opferungen zu finden. Frazer hat selbst zugegeben, daß das totemistische Opfertier häufig ein Feldopfer war. In anderen Fällen sind die vorgeblichen Totems die Repräsentanten einer Tierart, von der das Leben des Stammes abhängt, sei diese Art nun domestiziert, das bevorzugte Wild, oder im Gegenteil, besonders gefürchtet. Jedenfalls wäre eine minutiöse Beschreibung einiger dieser Zeremonien erforderlich; doch genau diese fehlt.

Doch akzeptieren wir für einen Augenblick diese erste Hypothese, so anfechtbar sie sein mag. Der Gang der Beweisführung selbst läßt sich kritisieren. Der heikle Punkt ist die historische Abfolge und die logische Herleitung, die Smith zwischen dem kommunialen Opfer und den anderen Opfertypen einzuführen gedenkt. Nichts aber ist zweifelhafter. Jeder Versuch einer vergleichenden Chronologie der arabischen, hebräischen oder anderen Opfer, die er untersuchte, ist zwangsläufig ruinös. Die Formen, die am einfachsten zu sein scheinen, sind erst durch neuere Texte bekannt. Zudem kann ihre Einfachheit von der Unzulänglichkeit der Dokumente herrühren. Jedenfalls kommt ihr keinerlei Priorität zu. Hält man sich an die Gegebenheiten der Geschichtswissenschaft und der Ethnographie, so findet man das *piaculum* neben der *communio*. Im übrigen erlaubt es dieser vage Terminus des *piaculum* Robertson Smith, unter ein und derselben Rubrik und in denselben Termini sowohl Reinigungen wie Versöhnungen und Bußhandlungen zu beschreiben, und ebendieses Durcheinander verhindert eine Analyse des Sühneopfers. Gewiß folgt diesen Opfern im allgemeinen eine Aussöhnung mit dem Gott; ein Opfermahl, ein Besprengen mit Blut, eine Salbung stellen das Bündnis wieder her. Doch für Smith liegt in diesen kommunialen Opfern selbst die reinigende Kraft dieser Arten von Opfern; die Idee der Sühne wird also von der Idee der *communio* aufgesogen. Zwar stellt er in einigen äußeren oder vereinfachten Formen etwas fest, was er nicht mit der *communio* zu verbinden wagt, eine Art von Exorzismus, Austreibung einer schlechten Eigenschaft. Doch ihm zufolge sind dies magische Verfahren, die nichts mit einem Opfer zu tun haben, und er erklärt mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn ihr spätes Auftreten im Mechanismus des Opfers. Und genau dem können wir nicht

beipflichten. Eines der Ziele dieser Arbeit ist es aufzuzeigen, daß die Beseitigung einer sakralen Eigenschaft, ob rein oder unrein, ein ursprünglicher Bestandteil des Opfers ist, so ursprünglich und so irreduzibel wie die *communio*. Wenn das Opfersystem eine Einheit hat, dann muß sie anderswo gesucht werden.

Der Irrtum von R. Smith ist vor allem ein Irrtum in der Methode gewesen. Statt das System des semitischen Rituals in seiner ursprünglichen Komplexität zu analysieren, hat er sich vielmehr bemüht, die Fakten genealogisch gemäß den Analogiebeziehungen zu gruppieren, die er zwischen ihnen wahrzunehmen glaubte. Im übrigen ist dies ein gemeinsamer Zug der englischen Anthropologen, die sich in erster Linie damit befaßt haben, Dokumente anzuhäufen und zu ordnen. Wir haben nicht vor, unsererseits eine Enzyklopädie vorzulegen, die in keinem Fall vollständig und nach den ihrigen auch unnütz wäre. Wir werden versuchen, typische Tatsachen genau zu untersuchen. Diese Tatsachen entnehmen wir insbesondere den Sanskrittexten und der Bibel. Über die griechischen und römischen Opfer liegen uns bei weitem keine gleichwertigen Dokumente vor. Wenn man die verstreuten Informationen, die uns die Inschriften und die Autoren liefern, miteinander vergleicht, erhält man lediglich ein disparates Ritual. Dagegen liegen uns mit der Bibel und den Hindu-Texten Lehrgebäude vor, die einer bestimmten Epoche angehören. Das Dokument ist unmittelbar, von den Akteuren selbst verfaßt, in ihrer Sprache und in ebendem Geist, in dem sie die Riten vollzogen, wenn auch nicht mit einem stets klaren Bewußtsein des Ursprungs und des Motivs ihrer Handlungen.

Wenn es darum geht, die einfachen und elementaren Formen einer Institution zu erkennen, ist es sicher ärgerlich, als Ausgangspunkt der Forschung komplizierte, jüngere, kommentierte und wahrscheinlich von einer gelehrten Theologie entstellte Rituale zu nehmen. Doch in dieser Hinsicht ist jede rein historische Forschung vergeblich. Das hohe Alter der Texte oder der berichteten Tatsachen, die relative Wildheit der Völker und die scheinbare Einfachheit der Riten sind trügerische chronologische Hinweise. Es ist übertrieben, in einer Reihe von Versen der *Ilias* nach einem annähernden Bild des primitiven griechischen Opfers zu suchen; sie reichen nicht einmal aus, eine genaue Idee des Opfers zur Zeit Homers zu geben. Wir sehen die ältesten Riten nur anhand vager

und unvollständiger literarischer Dokumente, bruchstückhafter und trügerischer Überbleibsel, ungenauer Traditionen. Es ist auch unmöglich, allein von der Ethnographie das Schema der primitiven Institutionen zu verlangen. Im allgemeinen durch eine hastige Beobachtung entstellt oder aufgrund der Präzision unserer Sprachen verfälscht, erhalten die von den Ethnographen verzeichneten Tatsachen ihren Wert erst dann, wenn sie mit genaueren und vollständigeren Dokumenten verglichen werden.

Wir haben also nicht vor, hier die Geschichte und Entstehung des Opfers zu schreiben, und wenn wir zuweilen von Anteriorität sprechen, handelt es sich um logische und nicht um historische Anteriorität. Nicht daß wir uns das Recht versagen, entweder klassische Texte oder die Ethnographie heranzuziehen, um unsere Analysen zu verdeutlichen und die Allgemeinheit unserer Schlußfolgerungen zu überprüfen. Doch statt unsere Studie auf künstlich gebildete Gruppen von Tatsachen zu stützen, haben wir in den definierten und vollständigen Ritualen, die wir untersuchen werden, gegebene Einheiten und natürliche Systeme von Riten vor uns, die sich der Beobachtung aufdrängen. Auf diese Weise von den Texten beansprucht, sind wir Auslassungen und willkürlichen Klassifizierungen weniger ausgesetzt. Da schließlich die beiden Religionen, die im Mittelpunkt unserer Untersuchung stehen werden, sehr verschieden sind – die eine führt zum Monotheismus und die andere zum Pantheismus –, darf man hoffen, bei ihrem Vergleich zu hinreichend allgemeinen Schlußfolgerungen zu gelangen.[9]

9 Zuerst müssen wird die Texte nennen, deren wir uns bedienen werden, und unsere kritische Haltung ihnen gegenüber angeben. Die Dokumente des *vedischen Rituals* sind: die Veden oder Samhitas, die Brahmanas und die Sutras. Die Samhitas sind Sammlungen von Hymnen und Formeln, die bei den Riten rezitiert werden. Die Brahmanas sind die mythologischen und theologischen Kommentare zu diesen Riten. Die Sutras sind die rituellen Leitfäden. Obwohl jede dieser Textarten auf der anderen beruht wie eine Reihe aufeinanderfolgender Schichten, deren älteste die Veden wären (siehe Max Müller, *History of Sanskrit Literature*, London 1859, S. 572 ff.), kann man, mit der Hindu-Tradition, die die Sanskritspezialisten mehr und mehr übernehmen, der Ansicht sein, daß sie alle zusammen einen Block bilden und einander ergänzen. Ohne ihnen genaue, nicht einmal annähernde Daten zuzuschreiben, kann man sagen, daß sie ohne die jeweils anderen unverständlich wären. Der Sinn der Gebete, die Meinungen der Brahmanen, ihre Handlungen gehören unbedingt zusammen, und die Bedeutung der Tatsachen kann nur durch einen ständigen Vergleich all dieser Texte gefunden werden. Letztere teilen sich gemäß den Funktionen der Priester, die sie verwenden, und den verschiedenen

brahmanischen Clans auf. Wir haben uns der folgenden bedient: »Schulen des Rezitierenden«: der *Rigveda*, eine Sammlung von Hymnen, die vom *hotar* vorgetragen werden (damit wollen wir nicht sagen, daß sie nur rituelle Hymnen enthält, noch, daß sie jüngeren Datums ist), 2. Ausg. Max Müller (*Sacred Books of the East*, Bd. XXXII), Übersetzung von Ludwig; und unter anderen Texten dieser Schule die *Aitareya Brahmana*, hg. von Aufrecht, engl. Übersetzung von Martin Haug (Bombay 1863), und als Sutra die *Ashvalayana Shrauta Sutra* (Bibliotheca Indiana, Bd. 49); »Schulen des Offizianten«: (a) Schule des Weißen Yajurveda (Vajaseyins) mit den von Weber herausgegebenen Texten; *Vajasaneyi Samhita*, der Veda der Formeln; *Shatapatha Brahmana*, Übersetzung von H. J. Eggeling (*Sacred Books of the East*, Bde. XXII, XXIV, XLI, XLIII, XLVI); *Katayana Shrauta Sutra;* (b) Schule des Schwarzen Yajurveda (Taittiriyas): *Taittiriya Samhita* (hg. von. A. Weber, *Indische Studien*, Bde. XI und XII) enthält Formeln und den Brahmana; *Taittiriya Brahmana* enthält ebenfalls Formeln und den Brahmana; *Apastamba Shrauta Sutra* (hg. von R. Garbe), bei der wir besonders dem Ritual folgten. Zu diesen Texten kommen die des häuslichen Rituals hinzu, die *Grhya Sutras* der verschiedenen Schulen (Übersetzung von H. Oldenberg in *Sacred Books of the East*, Bde. XXIX, XXX). Neben diesen Texten gibt es noch die Reihe der atharvanischen Texte (des Brahman), *Atharva-Veda*, der Veda der Beschwörungen, hg. von Whitney und Roth; Übersetzungen: Auswahl von M. Bloomfield in *Sacred Books of the East*, Bd. XLII; Bücher VIII-XIII; V. Henry, *Kaushika Sutra*, hg. von Bloomfield. Unsere Untersuchung des Hindu-Rituals wäre nicht möglich gewesen ohne die Bücher von J. Schwab und A. Hillebrandt und ohne die persönliche Unterstützung von W. Caland, M. Winternitz und Sylvain Lévi, der Lehrer des einen von uns.

Für unsere Untersuchung des biblischen Opfers werden wir den *Pentateuch* zugrunde legen. Wir werden nicht versuchen, der Bibelkritik die Elemente einer Geschichte der hebräischen Opferriten zu entlehnen. Zunächst sind unseres Erachtens die Materialien unzulänglich. Auch wenn wir glauben, daß die Bibelkritik die Geschichte der Texte zu liefern vermag, so lehnen wir es ab, diese Geschichte mit der der Tatsachen zu vermengen. Insbesondere, was immer das Datum der Abfassung des *Levitikus* und des *Priesterkodex* [deutsch im Original] im allgemeinen sein mag, ist das Alter des Textes unserer Meinung nach nicht notwendig auch das Alter des Ritus; die Merkmale des Rituals sind vielleicht erst spät festgelegt worden, aber sie existierten schon, bevor sie aufgezeichnet wurden. So konnten wir bei jedem Ritus die Frage vermeiden, ob er einem alten Ritual angehörte oder nicht. Über die Schwäche einiger Schlußfolgerungen der kritischen Schule siehe J. Halévy, »Recherches bibliques«, *Revue sémitique*, 1898, S. 1 ff., 97 ff., 193 ff., 289 ff.; 1899, S. 1 ff. Zum hebräischen Opfer siehe die folgenden allgemeinen Werke: S. Munk, *Palestine*, Paris 1845; W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, Freiburg 1894, II, S. 138 ff.; I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, Leipzig 1894, S. 431 ff.; siehe auch die speziellen Werke: H. Hupfeld, *De prima et vera festorum apud Hebraeos ratione*, Programm, Halle 1851; E. Riehm, »Über das Schuldopfer«, *Theologische Studien und Kritiken*, 1854; W. F. Rinck, »Über das Schuldopfer«, ebd., 1855; J. Bachmann, *Die Festgesetze des Pentateuchs*, Berlin 1858; J. H.

Kapitel I:
Definition und Einheit des Opfersystems

Doch bevor wir weitergehen, ist es wichtig, eine äußere Definition der Tatsachen zu geben, die wir mit dem Namen Opfer bezeichnen.

Das Wort Opfer legt unmittelbar den Gedanken an Heiligung [*consécration*] nahe, und man könnte zu dem Glauben verleitet werden, daß die beiden Begriffe verschmelzen. In der Tat steht fest, daß das Opfer immer eine Heiligung impliziert; bei jedem Opfer geht eine Sache aus dem gewöhnlichen Bereich in den religiösen Bereich über: Sie ist geheiligt. Aber nicht alle Heiligungen sind von gleicher Natur. Einige beschränken ihre Wirkungen auf die geheiligte Sache, was immer sie sei, Mensch oder Ding. Dies ist zum Beispiel bei der Salbung der Fall. Heiligt man einen König? Nur die religiöse Person des Königs wird modifiziert. Außerhalb ihrer hat sich nichts verändert. Beim Opfer dagegen strahlt die Heiligung über die geheiligte Sache hinaus; sie betrifft unter anderem die moralische Person, die die Kosten der Zeremonie trägt. Der Gläubige, der das Opfertier geliefert hat, den Gegenstand der Heiligung, ist am Ende der Operation nicht derselbe, der er zu Beginn war. Er hat einen religiösen Charakter erworben, den er nicht hatte, oder hat sich eines ungünstigen Charakterzugs entledigt, mit dem er behaftet war; er hat sich in einen Stand der Gnade erhoben oder hat einen Stand der Sünde verlassen. In beiden Fällen ist er religiös verwandelt.

Den Opfernden nennen wir das Subjekt, das auf diese Weise die Segnungen des Opfers entgegennimmt oder dessen Wirkungen er-

Kurtz, *Der alttestamentliche Opferkultus*, Mitau 1862; E. Riehm, »Der Begriff der Sühne«, *Theologische Studien und Kritiken*, Bd. 50, 1877; J. C. Orelli, »Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre«, *Zeitschrift für christliches Wissen und christliches Leben*, 1884; J. Müller, *Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Pessach- und Mazzothfestes*, Inauguraldissertation, Bonn 1884; A. Schmoller, »Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora«, *Theologische Studien und Kritiken*, Bd. 64, 1891; J. C. W. Folck, *De Nonnullis Veteris Testamenti Prophetarum Locis*, Programm, Dorpat 1893; B. Baentsch, *Das Heiligkeitsgesetz, Lev. XVII-XXVI*, Erfurt 1893; A. Kamphausen, *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, Programm, Bonn 1896. Für die evangelischen Texte bezüglich des Opfers siehe Berdmore Compton, *Sacrifice*, London 1896.

fährt.[10] Dieses Subjekt ist manchmal ein Individuum,[11] manchmal ein Kollektiv,[12] Familie, Clan, Stamm, Nation, Geheimgesellschaft. Wenn es ein Kollektiv ist, kommt es vor, daß die Gruppe das Amt des Opfernden kollektiv versieht, das heißt als Ganzes am Opfer teilnimmt;[13] aber zuweilen delegiert sie eines ihrer Mitglieder, das an ihrer Stelle handelt. So wird die Familie im allgemeinen durch ihr Oberhaupt vertreten,[14] die Gesellschaft durch ihre Magistratspersonen.[15] Es ist eine erste Stufe in dieser Reihe von Repräsentationen, die wir in jeder Etappe des Opfers antreffen werden.

Es gibt jedoch Fälle, bei denen die Ausstrahlung der Heiligung durch das Opfer sich nicht direkt auf den Opfernden selbst auswirkt, sondern auf bestimmte Dinge, die mehr oder weniger unmittelbar mit seiner Person zusammenhängen. Beim Opfer, das anläßlich des Baus eines Hauses stattfindet,[16] ist das Haus betroffen, und der Wert, den es auf diese Weise erworben hat, kann seinen

10 Der *yajamana* der Sanskrit-Texte. Achten wir auf die Verwendung dieses Worts, des mittleren Partizips Präsens des Verbs *yaj* (opfern). Der Opfernde ist für die anderen Hindus derjenige, der eine Rückwirkung seiner Handlungen auf sich selbst erwartet. (Zum Vergleich die vedische Formel »wir, die wir für uns opferten«, *ye yajamahe* der avestischen *yazamaide*-Formel (A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, Straßburg 1897, S. 11). Diese *Wohltaten* des Opfers sind unserer Meinung nach notwendige Rückwirkungen des Ritus. Sie sind nicht einem freien göttlichen Willen geschuldet, den die Theologie nach und nach zwischen den religiösen Akt und seine Folgen geschoben hat. Man wird nun verstehen, daß wir eine bestimmte Anzahl von Fragen vernachlässigen, die die Hypothese des Gabenopfers und das Eingreifen streng persönlicher Götter beinhalten.

11 Dies ist beim Hindu-Opfer der Normalfall, das, so rigoros wie irgend möglich, individuell ist.

12 Zum Beispiel *Ilias* I, 313 f.

13 Dies ist besonders bei den wirklich totemistischen Opfern der Fall sowie bei denen, wo die Gruppe selbst die Rolle des Opferpriesters übernimmt, das Opfertier tötet, zerreißt und verschlingt; schließlich bei einer großen Zahl von Menschenopfern, vor allem denen des Endokannibalismus. Meist jedoch genügt die Tatsache, dabeizusein.

14 Im alten Indien opferte der Hausherr (*grhapati*) bisweilen für die ganze Familie. Wenn er nur Teilnehmer an den Zeremonien ist, wirkt sich das in gewissem Maße auf seine Familie und seine Frau aus (wobei letztere an den großen Opfern teilnimmt).

15 Ezechiel zufolge mußte der Fürst (*nasi* = Exilarch) die Kosten für das Opfer der Feste tragen, die Trankopfer und das Opfertier liefern (*Ezechiel* XLV, 17; II *Chronik* XXXI, 3).

16 Siehe unten, S. 196 f.

derzeitigen Besitzer überdauern. In anderen Fällen ist es das Feld des Opfernden, der Fluß, den er überqueren muß, der Eid, den er ablegt, das Bündnis, das er schließt, usw. Diese Arten von Dingen, für die das Opfer stattfindet, werden wir Objekte des Opfers nennen. Im übrigen ist es wichtig anzumerken, daß auch der Opfernde betroffen ist, schon aufgrund seiner Anwesenheit bei der Opferhandlung und des Anteils oder des Interesses, das er daran hat. Hier ist die Ausstrahlung des Opfers besonders spürbar; denn es hat einen doppelten Effekt, zum einen auf das Objekt, für das es dargebracht wird und auf das man einwirken will, zum anderen auf die moralische Person, die diesen Effekt wünscht und herbeiführt. Bisweilen ist es sogar nur unter der Bedingung dieses doppelten Resultats nützlich. Wenn ein Familienvater für die Einweihung seines Hauses opfert, muß das Haus nicht nur seine Familie aufnehmen können, diese muß auch in der Lage sein, es zu betreten.[17]

Man sieht, welches das Unterscheidungsmerkmal der Heiligung beim Opfer ist; die geheiligte Sache dient als Mittler zwischen dem Opfernden oder dem Objekt, dem die nützlichen Auswirkungen des Opfers gelten sollen, und der Gottheit, an die das Opfer im allgemeinen gerichtet ist. Der Mensch und der Gott stehen nicht in unmittelbarem Kontakt. Dadurch unterscheidet sich das Opfer von den meisten der mit dem Namen Blutsbund bezeichneten Tatsachen, bei dem durch den Austausch des Bluts eine direkte Verbindung des menschlichen Lebens mit dem göttlichen Leben erfolgt.[18] Dasselbe gilt für bestimmte Fälle einer Weihgabe [*offrande*] des Haars; auch hier steht das Subjekt, das opfert, durch den Teil seiner Person, der dargeboten wird, in direkter Verbindung mit dem Gott.[19] Zweifellos bestehen zwischen diesen Riten und dem Opfer Beziehungen der Zusammengehörigkeit; dennoch müssen sie von ihm unterschieden werden.

17 Siehe unten Anm. 378. Wir nennen insbesondere die beim Eintritt eines Gastes in das Haus gefeierten Opfer: H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, Edinburgh 1896, S. 1 ff.

18 Zu dem Blutsbund und der Art und Weise, wie er mit dem Opfer verknüpft wurde, siehe Smith, *RS*, Lecture IX; H. C. Trumbull, *The Blood Covenant*, London 1887.

19 Zur Heiligung des Haars siehe G. A. Wilken, »Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens«, *Revue coloniale internationale*, 1884; Smith, ebd., S. 324 ff. Vgl. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, Bd. II, London 1885, S. 215.

Doch dieses erste Merkmal reicht nicht aus, da es das Opfer nicht von jenen schlecht definierten Tatsachen zu unterscheiden erlaubt, auf die die Bezeichnung Weihgaben zutrifft. Tatsächlich gibt es keine Weihgabe, bei der sich der geheiligte Gegenstand nicht ebenfalls zwischen den Gott und den Gebenden schiebt und bei der letzterer nicht von der Heiligung betroffen ist. Aber auch wenn jedes Opfer in der Tat eine Darbringung ist, so gibt es doch Darbringungen ganz verschiedener Art. Bald wird der geheiligte Gegenstand einfach wie ein Votivbild dargereicht; die Heiligung kann ihn im Dienst des Gottes betreffen, sie verändert seine Natur jedoch nicht allein dadurch, daß sie ihn in den religiösen Bereich eingehen läßt: Die Heiligungen der Erstlingsfrüchte, die lediglich in den Tempel gebracht wurden, blieben dort unberührt und gehörten den Priestern. In anderen Fällen dagegen zerstört die Heiligung den dargereichten Gegenstand; falls ein Tier vor den Altar gebracht wird, ist der Zweck, den man verfolgt, erst dann erreicht, wenn es geschlachtet oder zerstückelt oder verbrannt, mit einem Wort: geopfert worden ist. Der so zerstörte Gegenstand ist das Geopferte [*victime*]. Natürlich muß den derartigen Darbringungen die Bezeichnung Opfer [*sacrifice*] vorbehalten werden. Man fühlt, daß der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Operationen mit ihrer ungleichen Ernsthaftigkeit und ihrer ungleichen Wirksamkeit zusammenhängt. Im Fall des Opfers sind die ins Spiel gebrachten religiösen Energien stärker; daher ihre Verheerungen.

Unter diesen Voraussetzungen muß man jede Darbringung, auch die pflanzliche, immer dann Opfer nennen, wenn die Weihgabe oder ein Teil der Weihgabe zerstört wird, auch wenn der Gebrauch das Wort Opfer allein der Bezeichnung der blutigen Opfer vorzubehalten scheint. Es ist reine Willkür, den Sinn des Wortes derart einzuengen. Unter Berücksichtigung aller Unterschiede ist der Mechanismus der Heiligung in allen Fällen der gleiche; es gibt also keinen objektiven Grund, sie zu unterscheiden. So ist die hebräische *mincha* eine Darbringung an Mehl und Fladen;[20] sie be-

20 *Levitikus* II, 1 ff.; VI, 7 ff.; IX, 12 ff.; *Exodus* XXIII, 18; XXXIV, 25; *Amos* IV, 5. Die *mincha* füllt die Funktion jedes anderen Opfers so sehr aus, daß (*Levitikus* V, 11) eine *mincha* ohne Öl und ohne Weihrauch einen *chattat* ersetzt und denselben Namen trägt. Häufig spricht man von *mincha* in der allgemeinen Bedeutung von Opfer (zum Beispiel I *Könige* XVIII, 29 usw.). Umgekehrt wird in der Inschrift

gleitet bestimmte Opfer. Und sie ist so sehr ein Opfer wie diese, daß der *Levitikus* sie nicht von ihnen unterscheidet.[21] Dieselben Riten werden dabei beachtet. Ein Teil davon wird auf dem Feuer des Altars zerstört; der Rest wird ganz oder zum Teil von den Priestern gegessen. In Griechenland[22] akzeptierten bestimmte Götter auf ihrem Altar lediglich pflanzliche Darbringungen;[23] es gibt also Opferriten, die keine tierischen Darbringungen enthielten. Dasselbe gilt für die Trankopfer an Milch, Wein oder einer anderen Flüssigkeit.[24] In Griechenland[25] unterliegen sie den gleichen Unterscheidungen wie die tierischen Opfer;[26] es kommt sogar vor, daß sie an ihre Stelle treten.[27] Die Identität dieser verschiedenen Operationen wurde von den Hindus so stark empfunden, daß die in diesen unterschiedlichen Fällen dargebotenen Objekte selbst einander gleichgesetzt wurden. Sie alle wurden gleichermaßen als lebend betrachtet und entsprechend behandelt. So fleht man in dem Moment, in dem man bei einem hinreichend feierlichen Opfer die Körner zerstößt, diese an, sich nicht am Opfernden für das Böse zu rächen, das ihnen angetan wird. Wenn man die Fladen auf die Scherben legt, um sie zu backen, bittet man sie, nicht zu zerbrechen,[28] wenn man sie zerschneidet, fleht man sie an, den Opfernden und die Priester nicht zu verletzen. Bei einem Milchopfer (und alle Hindu-Trankopfer erfolgen mit Milch oder einem ihrer

von Marseille das Wort *zebah* wie das Wort *mincha* für pflanzliche Darbringungen verwendet: *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, 165, 1, 12; 1, 14; vgl. ebd. 167, 1, 9 f.

21 Vgl. *Levitikus* II.

22 Aristophanes, *Plutos*, 659 ff. Stengel, *GK*, S. 89 ff.

23 Porphyrios, *De abstinentia*, II, 29. Diogenes Laertius, VIII, 13 (Delos). Stengel, *GK*, S. 92. Plinios, *Naturalis historia*, XVIII, 7. Scholium ad Persium, II, 48.

24 Smith, *RS*, S. 230 f., sieht sogar in den Trankopfern an Wein und Öl der semitischen Rituale Äquivalente für das Blut bei den Tieropfern.

25 K. Bernhardi, *Trankopfer bei Homer*, Programm des Königlichen Gymnasiums zu Leipzig 1885. H. von Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, Berlin, 1893.

26 νηφάλια und μελίκρατον. Siehe Stengel, *GK*, S. 93 und 111. J. G. Frazer, *Pausanias*, 1898, III, S. 583.

27 Stengel, *GK*, S. 99. Ein Trankopfer an Branntwein hat bei den derzeitigen Gepflogenheiten zuweilen alte Opfer ersetzt. Siehe P. Bahlmann, *Münsterländische Märchen, Sagen, Lieder und Gebräuche*, Münster 1898, S. 341. Vgl. P. Sartori, »Über das Bauopfer«, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 30, 1898, S. 25.

28 Siehe die von A. Hillebrandt zitierten Texte, *NVO*, S. 42 f.

Produkte) bringt man nicht etwas Unbelebtes dar, sondern die Kuh selbst in ihrem Saft, ihrer Fruchtbarkeit.[29]

Wir kommen also schließlich zu folgender Formel: *Das Opfer ist ein religiöser Akt, der durch die Heiligung eines zerstörten Objekts den Zustand der moralischen Person, die es vollzieht, oder bestimmter sie betreffender Objekte verändert.*[30]

Um der Kürze der Darlegung willen werden wir *personenbezogene Opfer* diejenigen nennen, bei denen die Person des Opfernden unmittelbar vom Opfer affiziert wird, und *objektbezogene Opfer* diejenigen, bei denen sich das Opfer unmittelbar auf reale oder ideelle Gegenstände auswirkt.

Diese Definition begrenzt nicht nur den Gegenstand unserer Untersuchung, sie nagelt uns auf einen höchst wichtigen Punkt fest: Sie setzt nämlich die generische Einheit der Opfer voraus. Als wir vermuteten und Smith vorwarfen, das Sühneopfer auf das kommuniale Opfer zu reduzieren, geschah dies also nicht, um die ursprüngliche und irreduzible Vielfalt der Opfersysteme zu be-

29 Sind diese pflanzlichen Weihgaben an die Stelle der blutigen Opfer getreten, wie es die römische Formel *in sacris simulata pro veris accipi* (Servius, *Ad Aeneid*, II, 116; Festus, 360b) behauptete? Zweifellos war es bequem, sich einen allmählichen Übergang vom Menschenopfer zum Tieropfer vorzustellen, dann vom Tieropfer zum Opfer von Tiere darstellenden Figurinen und von hier aus schließlich zu Weihgaben an Fladen. In bestimmten, im übrigen schlecht bekannten Fällen ist es möglich, daß die Einführung neuer Rituale diese Ersetzungen hervorgerufen hat. Aber nichts erlaubt es, diese Tatsachen zu verallgemeinern. Sogar die Geschichte bestimmter Opfer zeigt eher eine umgekehrte Abfolge. Die bei einigen Agrarfesten geopferten Tiere aus Teig sind Abbilder der Agrardämonen und keine Simulacra von Tieropfern. Die Analyse dieser Zeremonien wird weiter unten die Gründe dafür angeben.

30 Aus dieser Definition folgt, daß zwischen der religiösen Strafe und dem Opfer (zumindest dem Sühneopfer) Analogien und Unterschiede bestehen. Auch die religiöse Strafe beinhaltet eine Heiligung (*consecratio bonorum et capitis*); auch sie ist eine Zerstörung, die aus dieser Heiligung resultiert. Die Riten sind denen des Opfers hinreichend ähnlich, so daß R. Smith darin eines der Vorbilder des Sühneopfers sah. Nur betrifft im Fall der Strafe die gewaltsame Äußerung der Heiligung unmittelbar das Subjekt, das das Verbrechen begangen hat und es selbst sühnt; im Fall des Sühneopfers dagegen liegt eine Substitution vor, und die Sühne fällt auf den geopferten Gegenstand und nicht auf den Schuldigen. Jedoch ist die Strafe, da die Gesellschaft von dem Verbrechen kontaminiert ist, für sie zugleich ein Mittel, den Makel, mit dem sie befleckt ist, zu tilgen. Der Schuldige verkörpert also ihr gegenüber die Rolle eines Sühneopfers. Man kann sagen, daß sowohl eine Strafe als auch eine Opferhandlung vorliegt.

gründen. Denn ihre Einheit, die vollkommen real ist, ist nicht so, wie er sie sich vorstellte.

Doch dieses erste Resultat scheint in Widerspruch zu stehen zu der unendlichen Verschiedenartigkeit, die die Formen des Opfers auf den ersten Blick zu zeigen scheinen. Die Gelegenheiten zu opfern sind unzählbar, die gewünschten Wirkungen höchst unterschiedlich, und der Mannigfaltigkeit der Zwecke entspricht die der Mittel. Daher hat man es sich vor allem in Deutschland zur Gewohnheit gemacht, die Opfer in eine bestimmte Zahl unterschiedlicher Kategorien einzuordnen: *Sühneopfer* [*sacrifices expiatoires*], *Dankopfer* [*sacrifices d'actions de grâce*], *Bittopfer* [*sacrifices-demandes*] [deutsche und französische Begriffe im Original] usw. Doch in Wirklichkeit sind die Grenzen dieser Kategorien fließend, ineinander verflochten, häufig ununterscheidbar; ein und dieselben Praktiken tauchen in irgendeinem Grad in allen auf. Wir werden keine der gewöhnlich verwendeten Klassifizierungen aufgreifen; unseres Erachtens ergeben sie sich nicht aus einer methodischen Forschung. Statt eine weitere zu versuchen, gegen die sich die gleichen Einwände erheben würden, wollen wir uns hier damit begnügen, eine der von den Hindu-Texten vorgegebenen Klassifizierungen zu entlehnen, um uns eine Vorstellung von der Vielfalt der Opfer zu machen.

Die aufschlußreichste ist vielleicht jene, die die Opfer in konstante und gelegentliche unterteilt.[31] Die gelegentlichen Opfer sind

31 Siehe Max Müller, »Die Totenbestattung bei den Brahmanen«, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, IX, S. LXIII. *KShS*, 1, 2, 10, 12, und Kommentar von Mahidhara *ad locum*, besonders zu 11, vgl. Kulluka *zu Manu*, 2, 25. *Vedanta Sara*, 7 ff. (hg. von Böhtlingk in *Sanskrit-Chresto*, S. 254 f.). Diese Klassifizierung ist, so scheint es, nur von jüngeren Autoritäten bezeugt, während die anderen auf die ältesten Texte zurückgehen sollen. Tatsächlich aber findet sie sich zuerst in den liturgischen Sammlungen, die regelmäßige Formeln (*yajus*), die Formeln der fakultativen Riten (*kamyestiyajyas*) und die Formeln der Sühneriten (*prayashcittani*) unterscheiden. Sie findet sich in den Brahmanas (z. B. *TB*), die sehr lange Abschnitte sei es den Sühnen, sei es den besonderen Wünschen und anderen notwendigen Opfern widmen. Schließlich unterteilen die Sutras beständig die Riten in konstante (*nilyani*), obligatorische und periodische, fakultative (*kamyani*), gelegentliche (*naimittikani*) und expiatorische (*prayashcittani*). Diese Unterteilungen sind sowohl beim feierlichen Ritual wie beim häuslichen Ritual bekannt (siehe H. Oldenberg, »Survey of the Contents of the Grhyasutras«, in *Sacred Books of the East*, Bd. XXX, S. 306 f.). Diese Texte enthalten auch Passagen bezüglich der kurativen Riten (*bhaisajyani*), parallel zu denen, die wir aus dem

zunächst die sakramentalen Opfer (*samskâr*), das heißt jene, die die feierlichen Augenblicke des Lebens begleiten. Einige dieser Opfer gehörten zum (in den *Grhya Sutras* dargelegten) häuslichen Ritual: es sind jene, die anläßlich der Geburt, der rituellen Tonsur, des Weggangs des Mündels, der Heirat usw. stattfinden. Andere sind Teil des feierlichen Rituals; dies sind die Salbung des Königs sowie das Opfer, die die religiöse und zivile Eigenschaft verleihen, die als allen anderen überlegen gilt.[32] Zweitens gibt es die Votivopfer, deren gelegentlicher Charakter noch ausgeprägter ist;[33] schließlich die kurativen und Sühneopfer. Was die konstanten Opfer (*nityani*) oder besser periodischen Opfer betrifft, so sind sie mit bestimmten feststehenden Momenten verbunden, die vom Willen der Menschen und dem Zufall der Umstände unabhängig sind. Dies sind das tägliche Opfer, das Opfer des Neumonds und des Vollmonds, die Opfer der jahreszeitlichen und ländlichen Feste, der Erstlingsfrüchte am Ende des Jahres. Die einen wie die anderen finden sich im allgemeinen im feierlichen Ritual und im häuslichen Ritual wieder, mit den Unterschieden, wie sie die Feierlichkeit des einen und der familiale Charakter des anderen enthalten.

Man sieht, bei wie vielen verschiedenen Gelegenheiten die Brahmanen Opfer darbringen ließen. Doch gleichzeitig spürten sie deren Einheit so stark, daß sie diese zur Grundlage ihrer Theorie machten. Fast alle Texte des feierlichen Rituals weisen die gleiche Gliederung auf: Darlegung eines fundamentalen Ritus, den man allmählich diversifiziert, damit er den verschiedenen Bedürfnissen entspricht.[34] So gehen die *Shrauta Sutras* und die *Brahmanas*, die sie kommentieren, von der allgemeinen Beschreibung der Gesamtheit der Riten aus, die das Opfer der Fladen bei Neumond und bei

Kaushika Sutra kennen (Adh. III), hg. von Bloomfield, 1890). So daß die Opfer also von Anfang an nach dieser Einteilung gegliedert wurden, die erst später bewußt geworden ist.

32 Der *vajapeya*. A. Weber, *Sitzungsbericht der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philologisch-Historische Klasse*, 1982, S. 765, und A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau 1890, I, S. 247.

33 Zum Beispiel um einen Sohn, ein langes Leben zu erhalten (A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, a. a. O. [siehe Anm. 10], § 58 und § 66). Diese Opfer sind äußerst zahlreich. Noch zahlreicher sogar, als die veröffentlichten Texte sie uns zeigen.

34 Das Prinzip ist sogar derart streng, daß man das Ritual des Opfers noch vor dem Ritual zur Errichtung des Altars darlegt (siehe A. Hillebrandt, ebd., § 59, Vorbemerkung).

Vollmond bilden, und dieses Schema passen sie sukzessive, es je nach den Umständen modifizierend, allen Zeremonien an, die ein Fladenopfer enthalten. Somit bildet ein Fladenopfer die wesentliche Zeremonie sowohl der jahreszeitlichen Feste, deren Aspekte bereits so zahlreich und mannigfaltig sind (Opfer an die Natur, Opfer der Reinigung und des Verzehrs der ersten Körner usw.), als auch einer ganzen Reihe von Votivopfern.[35] Und dies ist nicht nur ein Kunstgriff der Darlegung, sondern zeigt ein reales Gespür für die Geschmeidigkeit des Opfersystems. Nehmen wir zum Beispiel das feierliche Tieropfer. Wir finden es isoliert oder in Verbindung mit anderen in den verschiedensten Fällen: bei den periodischen Festen der Natur und der Vegetation und in den gelegentlichen Riten bei der Errichtung des Altars, in den Riten, die dazu bestimmt sind, jemanden zu erlösen. Nehmen wir nun das Opfer des *soma*.[36] Da sich das *soma* nur im Frühling für das Opfer eignet, kann es sich nur um ein periodisches Fest handeln,[37] und doch opfert man es für eine Vielzahl von Zwecken, die bald von Wünschen und Gelegenheiten abhängen, bald von ihnen unabhängig sind: jedes Frühjahr, anläßlich der Heiligung des Königs, um einen höheren gesellschaftlichen Rang zu bekleiden, um unverwundbar und siegreich zu werden, um Unheil zu entgehen, das chronisch werden könnte. Desgleichen können Riten mit entgegengesetzter Bedeutung denselben Zweck verfolgen: Innere Gründe müssen die Ursache gewesen sein, daß die unfruchtbare Kuh, Opfer an den bösen Gott Rudra durch die Brahmanen, auf dieselbe Weise geopfert wird wie der Bock den himmlischen und guten Göttern, Agni und Soma.[38]

35 A. Hillebrandt, ebd., § 66.

36 Somit übersetzen wir das Wort *soma*, in dem Kompositum *somayajna*, als einen Gattungsnamen. Der Terminus ist unübersetzbar, denn das Wort *soma* bezeichnet die *Opferpflanze*, den Gott, *den das Opfer freisetzt*, und den *geopferten Gott*. Unter diesem Vorbehalt haben wir uns entschieden.

37 Das *soma* kann nämlich nur in dem Augenblick geopfert werden, in dem es im Frühling in Blüte steht (siehe *Ashvalayana soma prayoga* in *MS* Wilson 453, Oxford, Bodleian Library, folium 137).

38 In der Tat besteht die größtmögliche Analogie zwischen dem Ritual des Tieropfers an Agni-Soma (*ApShS*, VII) und dem atharvischen Ritual des Erstickens der *vasha* (der sterilen Kuh) (*KauS*, 44 f.). Desgleichen sind im häuslichen Ritual die diversen Tieropfer, einschließlich des Opfers des Sühnestiers (siehe weiter unten, S. 167 f.), derart analog, daß die einen wie die anderen je nach den Schulen

Das hebräische Ritual liefert nicht minder frappierende Beispiele für die Komplexität der Riten und die Identität ihrer Elemente. Der *Levitikus* führt alle Opfer auf vier Grundformen zurück: *ola, chattat, shelamim, mincha.*[39] Die Namen von zweien von ihnen sind bezeichnend. Das *chattat* war das Opfer, das insbesondere dazu diente, die *chattat* oder *hataah* genannte Sünde zu sühnen, von der uns der *Levitikus* leider nur eine recht vage Definition gibt.[40] Das *shelamim*[41] (Septuaginta θυσία ειρηνική) ist ein kommuniales Opfer, ein Opfer der Danksagung, des Bündnisses, des Wunsches. Was die Termini *ola* und *mincha* betrifft, so sind sie rein deskriptiv. Beide verweisen auf eine der besonderen Operationen des Opfers: der zweite auf die Präsentation der Opfergabe für den Fall, daß sie pflanzlicher Natur ist, der erste auf die Darbringung der Gabe an die Gottheit.[42]

Diese Vereinfachung des Systems der Opfer[43] ist zweifellos das

als Grundthema der Beschreibung dienen konnten (siehe Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, a. a. O. [siehe Anm. 10], § 44).

39 *Deuteronomium* XII, 6, 11, 27 (vgl. *Levitikus* XVII, 8, vgl. *Richter* XX, 26), und II *Samuel* VI, 17 usw., erwähnen nur die *ola* und das *zebah* oder das *shelamim*. Ob sich diese Passagen auf frühere Rituale oder auf parallele Rituale beziehen, betrifft nicht den besonderen Gegenstand unserer Arbeit. Für die Theorie, der zufolge die Sühneopfer erst spät in das hebräische Ritual eingeführt worden sind, verweisen wir lediglich auf die Zusammenfassung von I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, Tübingen 1877, S. 441 und 447 ff. Die Passage I *Samuel* III, 14, ist zu vage, als daß man etwas gegen das Vorhandensein des *chattat* einwenden könnte. Jedenfalls kann man unmöglich annehmen, daß die Sühneopfer Umwandlungen der Geldstrafe sind.

40 *Levitikus* IV, 2.

41 *Shelamin* = *zebah shelamim*. Zur Äquivalenz von *zebahim* und *zebah shelamim* siehe I. Benzinger, a. a. O., S. 135.

42 Wir schließen uns bei der Übersetzung des Wortes *ola* der traditionellen Interpretation an, die im übrigen auf dem biblischen Ausdruck »er ließ die *ola* aufsteigen (der Aufstieg)« gründet. Vgl. C. Clermont-Ganneau, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1898, S. 599. Für das *avon* und seine Sühne siehe J. Halévy, *Revue sémitique*, 1898, S. 49. Eine andere Art von Sünde, deren Sühne das Ritual vorgesehen hat, das *asham* (*Levitikus* V), scheint zu keiner besonderen Form des Opfers geführt zu haben. Es kommt vor, daß das sühnende Opfer mit dem Namen *asham* bezeichnet wird, doch nach *Levitikus* V setzt sich die Sühnezeremonie aus *chattat* und *ola* zusammen; *Levitikus* VII, 2-7, identifiziert das *chattat* und das *asham;* vgl. *Numeri* V, 9 ff. Doch *Ezechiel* XL, 39; XLII, 13; XLVI, 20, unterscheidet formal die beiden Opfer.

43 Die Inschrift von Marseille (*Corpus Inscriptionum Semiticarum* = *CIS*, Bd. I,

Ergebnis einer zu partikulären und im übrigen zu willkürlichen Klassifizierung, als daß sie einer allgemeinen Studie des Opfers als Grundlage dienen könnte. Doch in Wahrheit sind diese vier typischen Formen nicht oder zumindest nicht mehr reale Opfertypen, sondern so etwas wie abstrakte Elemente, bei denen eines der Organe des Opfers besonders entwickelt ist, und diese Elemente können immer in komplexere Modelle eingehen. Das Ritual hat die Zeremonien, zu denen jede Gelegenheit zu opfern Anlaß gab, in eine Vielzahl einfacher oder als einfach geltender Opfer zerlegt. Das Opfer der Priesterweihe[44] zum Beispiel setzt sich zusammen aus einem *chattat*, einem Sühneopfer, einer *ola*, einem Opfer [*sacrifice*], bei dem das Geopferte [*victime*] ganz verbrannt wurde, und dem Opfer eines Einweihungswidders, das ein *zebah shelamim* ist, ein kommuniales Opfer. Das Opfer für die Reinigung der Wöchnerinnen enthält ein *chattat* und eine *ola*.[45] Das Opfer für die Reinigung der Aussätzigen umfaßt ähnliche Riten wie die der Priesterweihe.[46] Hier haben wir also zwei Opfer, von denen das eine ein Sühneopfer und das andere eher ein kommuniales Opfer zu sein scheint, die zu ähnlichen Riten führen. Damit können sogar die beiden irreduziblen Ideen der Sühne und der Kommunion, der Übermittlung einer sakralen [*sacré*] Eigenschaft oder der Austreibung einer schädlichen Eigenschaft nicht die Grundlage einer allgemeinen und strengen Klassifizierung der Opfer liefern. Vielleicht würden wir vergeblich nach Beispielen für ein Sühneopfer suchen, in das sich keinerlei kommuniales Element einschiebt, oder für kommuniale Opfer, die nicht in irgendeiner Weise Sühneopfern ähneln.[47]

S. 165) zeigt eine ähnliche Reduktion der verschiedenen Opfer auf drei Opfertypen: (1) Das *kalil*, das der hebräischen *ola* entspricht; (2) das *sauat*, *sacrificium laudis* oder *orationis*, das dem *shelamim* entspricht; (3) das *shelem-kalil*. Zeile 11 erwähnt nur zwei besondere Opfer, das *shasaf* und das *hazut* (siehe *CIS*, Bd. I, S. 233). Muß das *shelem-kalil* als eine Aneinanderreihung von Opfern betrachtet werden? Siehe A. Barton, »On the Sacrifices Kalil and Shelem-kalil in the Marseille Inscription«, *Proceedings of the American Oriental Society*, 1894, S. LXVII-LXIX. Die Inschrift 167 (Karthago) unterscheidet nur *kelilim* und *sauat*. Vgl. C. Clermont-Ganneau, ebd., S. 597 ff.

44 *Exodus* XXIX; *Levitikus* VIII.

45 *Levitikus* XII, 6.

46 *Levitikus* XIV. Vgl. *Levitikus* XIV, 7, mit *Exodus* XXIX, 20.

47 Die griechischen Opfer lassen sich ziemlich leicht in kommuniale Opfer und Sühneopfer unterteilen, in Opfer an die Götter der Unterwelt und Opfer an die

Denn nicht nur in den komplexen Opfern, sondern sogar in den elementaren Opfern des *Pentateuch* finden wir dieselbe Ambiguität. Das *zebah shelamim*[48] ist ein kommuniales Opfer, und doch werden bestimmte Teile des Geopferten (das Blut, das Fett, einige Eingeweide) stets zurückbehalten, zerstört oder verboten. Ein Teil wird immer von den Priestern gegessen. Das Schlachtopfer des *chattat* kann zur Gänze den Priestern zufallen;[49] in Ermangelung des Opfernden kommunizieren die Opferpriester. Beim *chattat*, das für die Heiligung oder die Reinigung des Tempels oder des Altars zelebriert wird, dient das Blut des Opfertiers zum Bestreichen der Türen und Mauern. Dieser Ritus sorgt für ihre Heiligung.[50] Ein Ritus derselben Art findet sich nun aber auch beim *zebah shelamim* der Priesterweihe; ein ebensolches Bestreichen mit Blut wird bei Aaron und seinen Söhnen vorgenommen.[51]

Diese Beispiele zeigen, welche Affinität Praktiken aufweisen, die der Natur ihres Gegenstandes und ihrer Ergebnisse nach völlig entgegengesetzt sind. Es besteht Kontinuität zwischen den Formen des Opfers. Sie sind zugleich sowohl zu verschieden wie zu ähnlich, als daß es möglich wäre, sie in allzu deutlich ausgeprägte Gruppen einzuteilen. Sie alle haben den gleichen Kern; und ebendies macht ihre Einheit aus. Sie sind die Hüllen ein und desselben Mechanismus, den wir nun auseinandernehmen und beschreiben wollen.

Götter des Himmels; auf diese Weise werden sie in dem vorzüglichen Handbuch von Stengel klassifiziert (*GK*). Diese Klassifizierung ist nur scheinbar richtig.

48 *Levitikus* IV, VII, 14; IX, 21 usw.

49 *Levitikus* X, 16.

50 *Ezechiel* XLIII, 19 ff.; XLV, 19. Vgl. Reinigung des Aussätzigen, *Levitikus* XIV, 7.

51 *Exodus* XXIX, 20.

Kapitel II: Das Schema des Opfers

Der Eintritt

Natürlich können wir nicht hoffen, hier ein abstraktes Schema des Opfers zu skizzieren, das vollständig genug wäre, um allen bekannten Fällen gerecht zu werden; die Vielfalt der Tatsachen ist zu groß. Möglich ist nur, bestimmte Formen des Opfers zu untersuchen, die komplex genug sind, um alle wichtigen Momente der Dramatik zu erfassen, und bekannt genug, um eine präzise Analyse zu erlauben. Das Opfer, das uns dieser Voraussetzung am besten zu entsprechen scheint, ist das vedische Tieropfer der Hindus. Tatsächlich kennen wir kein anderes, dessen Einzelheiten besser erklärt wären. Alle Personen werden deutlich vorgestellt, sowohl im Augenblick ihrer Einführung und ihres Abgangs als auch im Verlauf der Handlung. Zudem ist es ein amorpher Ritus; er ist nicht in eine bestimmte Richtung orientiert, sondern kann den unterschiedlichsten Zwekken dienen. Da es also keinen anderen gibt, der sich für unsere Untersuchung besser eignet, werden wir ihn zur Grundlage unserer Studie machen, auch wenn wir dieser Analyse andere Tatsachen hinzufügen, die wir entweder aus Indien selbst oder anderen Religionen entlehnen.

Das Opfer ist eine religiöse Handlung, die nur in einem religiösen Milieu und durch im wesentlichen religiöse Mittler vollzogen werden kann. Nun besitzen aber im allgemeinen vor der Zeremonie weder der Opfernde noch der Opferpriester noch der Ort noch die Instrumente noch das Opfertier diese Eigenschaft im erforderlichen Maße. Die erste Phase des Opfers hat das Ziel, sie ihnen zu verleihen. Sie sind profan; ihr Zustand muß geändert werden. Dafür sind Riten notwendig, die sie in die sakrale Welt einführen und sie mehr oder weniger fest dort einbinden, je nach der Bedeutung der Rolle, die sie sodann zu spielen haben. Dies ist, nach dem Ausdruck der Sanskrit-Texte selbst, der Eintritt in das Opfer.[52]

52 Das Prinzip des Eintritts in das Opfer ist im Ritual konstant. Bemerkenswert ausgedrückt ist es im Opfer des *soma*, in dem wir die *prayaniyeshti* haben, das Eintrittsopfer, das genau der *adayaniyeshti*, dem Ausgangsopfer, entspricht. *ShB*, 3, 2, 3, 1; 4, 5, 1, 1. *Vgl. AitB*, 4, 5, 1 und 2; sowie *TB*, 5, 6, 1, 5, 3, 4. Im allgemeinen reichen einfache Riten direkter Heiligung [*consecration*] aus, um die Opfer vorzubereiten. Doch wir sehen, daß es Fälle gibt, in denen dem Hauptopfer

1. Der Opfernde. Um die Art und Weise zu untersuchen, wie diese Zustandsveränderung bei dem Opfernden erfolgt, wollen wir gleich einen extremen, beinahe anormalen Fall nehmen, der zwar nicht im Ritual des Tieropfers auftaucht, bei dem jedoch die gewöhnlichen Riten gleichsam vergrößert sind und sich aus diesem Grund leichter beobachten lassen. Es handelt sich um die *diksha*, das heißt die Vorbereitung des Opfernden auf das *soma*-Opfer.[53] Sobald die Priester ausgewählt sind, beginnt für den Opfernden eine Reihe symbolischer Zeremonien, die ihm allmählich das irdische Wesen, das er war, nehmen, um ihn in völlig neuer Gestalt wiedererstehen zu lassen. Alles, was mit den Göttern zu tun hat, muß göttlich sein; der Opfernde muß selbst Gott werden, um in der Lage zu sein, auf sie einzuwirken.[54] Dazu baut man ihm eine spezielle, dicht verschlossene Hütte; denn der Dikshita ist ein Gott, und die Welt der Götter ist von der der Menschen getrennt.[55] Man rasiert ihn, schneidet ihm die Nägel,[56] aber nach Art der Götter, das heißt in der umgekehrten Reihenfolge, in der die Menschen es ge-

vorbereitende Riten vorausgehen. So die römischen *praecidaneae* (Aulus Gellius, IV, 6 f.). Die προθύματα sind nicht derselben Art (Euripides, *Iphigenie in Aulis*, 1310-1318, vgl. Paton, *Cos*, 38, 17); andere jedoch entsprachen ihnen: Paton, ebd., 38, 12.

53 Für die *diksha* siehe Bruno Lindner, *Die Diksha oder Weihe für das Somaopfer*, Leipzig 1878; er untersucht lediglich die theologischen Texte und vergleicht sie. Im übrigen sind diese Texte des *ShB*, des *AitB* und und der *TS* zu dieser Frage wirklich umfassend. Oldenberg, *RelV*, S. 398 ff. Oldenberg sieht in der *diksha* einen Ritus der Askese, vergleichbar denen des Schamanismus. Er legt keinen Wert auf die Symbolik der Zeremonien und hält sie für jüngeren Datums; aber seine Erklärung läßt sich sehr gut mit der unseren vereinbaren. Zur Gesamtheit der brahmanischen Texte siehe Lévi, *Sacrifice*, S. 103-106. Bei der Übersetzung des Worts *diksha* schließen wir uns der Meinung von Weber an, *Vajapeya* (a. a. O. [siehe Anm. 32], S. 778). Auf die *diksha* wird im *RV* nur vage verwiesen und brauchte es auch nicht. Sie hatte einen entscheidenden Platz im gesamten Rest der vedischen Literatur. Der Erfolg dieses im übrigen sehr gut erhaltenen Ritus war in den puranischen und tantrischen Ritualen sehr groß.

54 Siehe Lévi, *Sacrifice*, S. 103.

55 *TS*, 6, 1, 1, 1.

56 Zu diesem in den meisten Religionen verbreiteten Ritus geben die Hindu-Texte eine ausgezeichnete Interpretation; die Haare, die Augenbrauen, der Bart, die Finger- und Fußnägel sind der »tote Teil«, der unreine Teil des Körpers. Man schneidet sie, um rein zu werden. *TS*, 6, 1, 1, 2.

wöhnlich tun.[57] Nachdem er ein reinigendes Bad genommen hat,[58] legt er ein ganz neues leinenes Gewand an,[59] womit er anzeigt, daß für ihn eine neue Existenz beginnen wird. Dann wird er nach den verschiedenen Salbungen[60] mit dem Fell der schwarzen Antilope bedeckt.[61] Es ist der feierliche Augenblick, in dem das neue Wesen in ihm erwacht. Er ist Fötus geworden. Er verschleiert seinen Kopf, und man läßt ihn die Faust schließen,[62] denn der Embryo in seinen Hüllen hat eine geschlossene Faust; man läßt ihn um die Feuerstätte herumgehen, so wie sich der Fötus in der Gebärmutter bewegt. Er verharrt in diesem Zustand bis zu der großen Zeremonie der Einführung des *soma*.[63] Dann öffnet er die Fäuste, er entschleiert sich, er ist zur göttlichen Existenz geboren, er ist Gott.

Aber nachdem seine göttliche Natur einmal verkündet ist,[64] verleiht sie ihm die Rechte und auferlegt ihm die Pflichten eines Gottes oder zumindest eines Heiligen [*saint*]. Er darf keine Beziehungen zu Menschen aus den unreinen Kasten und zu Frauen haben; er antwortet demjenigen nicht, der ihn fragt; man berührt ihn nicht.[65] Da er ein Gott ist, ist er jeglichen Opfers enthoben. Er nimmt nur Milch zu sich, Fastennahrung. Und diese Existenz dauert viele Monate, bis sein Körper durchsichtig geworden ist. Da er nun, nachdem er seinen alten Körper gleichsam geopfert hat,[66] die

57 Lévi, *Sacrifice*, S. 87 f. *TS*, 6, 1, 1, 5; *ShB*, 3, 1, 2, 4 und 5.

58 Es ist der Ritus der *apsudiksha* (*ApShS*, X, 6, 15 ff.), der sowohl seine Reinigung (siehe das Mantra *TS*, 1, 2, 1, 1 = *VS*, 4, 2, a = *RV*, 10, 17, 10 und *AV*, 6, 51, 2.) als auch seine neue Empfängnis symbolisiert. Siehe die Reihe der Symbole nach dem *AitB*, 1, 3, 1 ff. »Das Bad bedeutet seine Empfängnis, die Hütte ist seine Gebärmutter; das Gewand das Amnion, das Fell der schwarzen Antilope das Chorion« usw. Die Schulen weichen im übrigen in den diversen Bedeutungen der verschiedenen Riten und ihrer Reihenfolge leicht voneinander ab.

59 *ApShS*, X, 6, 6. Das Mantra ist *TB*, 3, 7, 7, 1. Vgl. *VS*, 4, 2, und *ShB*, 3, 1, 2, 20.

60 *ApShS*, X, 6, 11 ff.; X, 7, 1 ff.; *TS*, 6, 1, 1, 4, 5 usw.

61 *ApShS*, X, 8, 11, 12. Dieses Antilopenfell ist einigen Texten zufolge (*AitB*, a. a. O., und *ShB*, 3, 2, 1, 2) eine der Hüllen des Embryo-Gottes, des *didikshamana*, desjenigen, der initiiert wird. Andere, gleichwertige Texte (*TS*, 6, 1, 3, 2) sagen, daß es einfach darum geht, den Opfernden mit dem Fell des brahmanischen Tiers zu bekleiden, damit er die Eigenschaft eines Brahmanen erwirbt.

62 *ApShS*, X, 11, 2.

63 *ApShS*, X, 9, 10; *TS*, 6, 1, 3, 3. Vgl. A. Weber, *Indische Studien*, X, S. 358, Anm. 4.

64 *ApShS*, X, 11, 5 ff.; *TS*, 6, 1, 4, 3.

65 *ApShS*, X. 1, 7 ff.; X, 12, 1, 13-18.

66 Seinen *atman*, seine Individualität. Er ist zur »Gabe an die Götter« geworden,

letzte Stufe der nervösen Überreiztheit erreicht hat, ist er befähigt zu opfern, und die Zeremonien beginnen.

Diese komplizierte, lange Initiation, wie sie außerordentlich ernste Zeremonien erfordern, ist freilich nur eine Vergrößerung. Man findet sie, wiewohl weniger übertrieben, in den vorbereitenden Riten zum gewöhnlichen Tieropfer wieder. In diesem Fall ist es nicht mehr nötig, daß der Opfernde vergöttlicht wird; dennoch muß er sakral [*sacré*] werden. Deshalb rasiert er sich auch hier, badet sich, enthält sich jedes sexuellen Verkehrs, fastet, wacht usw.[67] Und sogar bei diesen einfacheren Riten weisen die Interpretationen, die die sie begleitenden Gebete und die brahmanischen Kommentare dazu geben, deutlich auf ihre Bedeutung hin. Gleich zu Beginn des *Shatapatha Brahmana* lesen wir: »(Der Opfernde) spült sich den Mund ... Denn zuvor ist er ungeeignet für das Opfer ... Denn die Wasser sind rein. Er wird im Innern rein ... Er geht von der Welt der Menschen in die Welt der Götter über.«[68]

Diese Riten sind keine Besonderheit der Hindus: Auch die

AitB, 6, 3, 9, 6, 9, 6; *ShB*, 3, 3, 4, 21; *ApShS*, X, 14, 10. »Das wird dem Brahmana erklärt. Wenn dieser *dikshita* mager wird, wird er rein (*medhyo*, zum Opfern geeignet). Wenn er nichts mehr hat, wird er rein. Wenn die Haut die Knochen berührt, wird er rein. Fett wird er initiiert, mager opfert er. Was von seinen Gliedern fehlt, hat er geopfert.« Der Opfernde hat sich durch das Fasten soweit irgend möglich seines sterblichen Körpers entledigt, um eine unsterbliche Form anzunehmen. Man sieht, wie die asketischen Praktiken im System des Hindu-Opfers Platz gegriffen haben. (Siehe Lévi, *Sacrifice*, S. 83, Anm. 1; vgl. S. 54.) Von diesem Moment an entwickelt, konnten sie im klassischen Brahmanismus, im Jainismus und im Buddhismus zum Kern des Opfers werden. Das Individuum, das opfert, opfert sich. Zum Beispiel entspricht das buddhistische *uposatha*-Fasten genau dem *upavasatha*-Fasten, der *upavasatha*-Nacht des gewöhnlichen Opfers, das dem Fasten des *dikshita* entspricht. (Siehe *ShB*, 1, 1, 1, 7. Der Vergleich stammt von H. J. Eggeling, *ad locum* [siehe Anm. 9] (*Sacred Books of the East*, XII; vgl. ebd., 2, 1, 4, 2 usw. über das Fasten der Diksha, ebd., 3, 2, 2, 10, 19.) Seit dem *ShB* werden die Tugenden der Askese als ebenso groß erachtet wie die des Opfers (ebd., 9, 5, 1, 1-7 usw.). Wir brauchen wohl nicht auf die Analogie hinzuweisen, die hier zu den semitischen, griechischen und christlichen Praktiken besteht. Das Opferfasten an Jom Kippur ist zum Vorbild der anderen judaischen Arten des Fastens geworden. Diese vorbereitenden Handlungen werden häufig zum Typus des Opfers selbst. Die Askese vor dem Opfer ist in vielen Fällen zum ganzen Opfer geworden.

67 Hillebrandt, *NVO*, S. 3 f. Vgl. *ShB*, 1, 1, 1, 7 ff., und die zitierten Passagen. Vgl. J. Schwab, *Das altindische Thieropfer*, Erlangen 1886, S. XXII, 39.

68 *ShB*, 1, 1, 1, 1 ff.

semitische Welt, Griechenland und Rom liefern Beispiele dafür. Zuerst wird ein bestimmter Grad der Verwandtschaft mit dem Gott von denjenigen gefordert, die zum Opfer zugelassen werden wollen.[69] Daher wird der Fremde im allgemeinen davon ausgeschlossen,[70] um so mehr die Kurtisanen, die Sklaven,[71] häufig sogar die Frauen.[72] Außerdem ist vorübergehende Reinheit erforderlich.[73] Die Annäherung an die Gottheit ist gefährlich für den, der nicht rein ist;[74] wenn Jahwe auf dem Sinai erscheinen wird, muß das Volk seine Kleider waschen und keusch bleiben.[75] Ebenso geht dem Opfer eine mehr oder weniger lange Reinigung voraus.[76] Sie besteht hauptsächlich in Besprengungen mit Reinigungswasser und in Waschungen;[77] manchmal muß der Opfernde fasten[78] und sich entschlacken.[79] Er muß saubere Kleider anlegen[80] oder sogar

69 *Numeri* IX, 14; XV, 13-15, 29. Vgl. Pausanias, II, 27, 1; Euripides, *Elektra*, 795; *Corpus Inscriptionum Atticarum*, II, 58 f.

70 Die Unbeschnittenen dürfen nicht bei den Zeremonien des Kultus erscheinen. *Ezechiel* XLIV, 7. Vgl. *Exodus* XII, 43, 45, 48; *Levitikus* XXII, 10, 12, 13. Herodot, VI, 6. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 358, vgl. 373, 26. Im klassischen und sogar vedischen Indien dürfen nur die Mitglieder der drei oberen Kasten opfern.

71 Athenaeus, IV, S. 149c; VI, S. 262c.

72 W. Dittenberger, a. a. O., S. 373, 9. Festus, 82. Lampridius, *Elagabalus*, 6. Cato, *De Agricultura*, LXXXIII, im Opfer an Mars Silvanus. Die Fälle einer Vertreibung der Frauen von den Zeremonien sind sehr zahlreich.

73 *Levitikus* VII, 19-21; II *Chronik* XXX, 17, anläßlich des Osteropfers. Vgl. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 3562. Dennoch schlossen bestimmte Unreinheiten nicht von bestimmten Opfern aus; z. B. *Numeri* IX, 10. Vgl. *Odyssee* XV, 222 ff.

74 *Exodus* XIX, 22.

75 *Exodus* XIX, 10 ff.; *Numeri* XI, 18-25. Die Verbote sexueller Beziehungen während einer beliebigen Zeremonie sind ein nahezu konstantes religiöses Prinzip.

76 Vgl. Pausanias, X, 32, 9: Panegyrik von Tithorea.

77 *Genesis* XXXV, 2; *Exodus* XIX, 12; *Levitikus* VIII, 6; *Numeri* VIII, 7. Stengel, *GK*, S. 97. J. Marquardt, *Handbuch der römischen Althertümer*, Leipzig 1881, VI, S. 248, Anm. 7. *Ilias*, I, 313 ff.

78 *Levitikus*, XXII, 27, 32: Fasten an Jom Kippur. *Numeri* XXIX, 7. Vgl. das Fasten des Kommunikanten und des Priesters vor der katholischen Messe.

79 Siehe einige Beispiele in Frazer, *GB*, II, 76.

80 *Genesis* XXXV, 2; *Exodus*, XXIX, 8; XL, 13; *Levitikus* VIII, 13 (Aarons Konsekration). Vgl. Pausanias, II, 35, 4, Prozession der *Chthonia*-Feste zu Hermione. Plutarch, *Consolatio ad Apollonium*, 33 (119). Der Brauch spezieller Kleidung, das Beschmieren des Körpers oder des Gesichts sind Teil des Rituals fast aller bekannten Feste.

spezielle Kleider,[81] die ihm einen Ansatz von Heiligkeit [*saintete*] verleihen. Das römische Ritual schrieb im allgemeinen das Tragen des Schleiers vor, Zeichen der Trennung und folglich der Heiligung [*consécration*].[82] Der Kranz, den der Opfernde auf dem Kopf trug, vertrieb nicht nur die bösen Einflüsse, er zeichnete ihn mit einem sakralen Charakter aus.[83] Der Opfernde vervollständigte seine Gewandung zuweilen, indem er sich den Kopf und die Augenbrauen rasierte.[84] Alle diese Reinigungen[85] und Heiligungen bereiteten den Profanen auf die sakrale Handlung vor, indem sie die Mängel der Weltlichkeit aus seinem Körper tilgten, ihn vom gemeinsamen Leben isolierten und ihn Schritt für Schritt in die sakrale Welt der Götter einführten.

2. Der Opferpriester. Es gibt Opfer, bei denen keine anderen Akteure anwesend sind als der Opfernde und die Opfergabe. Doch im allgemeinen wagt man nicht, sich den sakralen Dingen unmittelbar und allein zu nähern; sie sind zu ernst und zu erhaben. Es bedarf eines Mittlers oder zumindest eines Führers.[86] Das ist der Priester. Mit der Welt der Götter vertrauter, in der er durch eine vorheri-

81 Porphyrios. Siehe *Vita Pythagorae*, 17.

82 S. Reinach, *Le voile de l'oblation*, 1897, S. 5 ff.

83 Stengel, *GK*, S. 98. Menander, *Der Bauer*, Vers 8. H. Weil, »Le ›Campagnard‹ de Ménandre«, *Revue des études grecques*, 1898, S. 123. E. Samter, »Römische Sühnriten«, *Philologus*, 1897, S. 393 ff. Festus, S. 117.

84 *Numeri* VIII, 7. Lukian, *De dea Syria*, 55.

85 Zur Gesamtheit dieser vorbereitenden Zeremonien (*ihram* = Heiligung) zu den alten Opfern, die den heutigen Pilgerreisen nach Mekka entsprechen, siehe J. Wellhausen, *Reste des arabischen Heidentums*, Berlin 1897, S. 79 ff. Die Pilgerreisen nach Hierapolis enthielten die gleichen Praktiken (Lukian, *De dea Syria*, 55). Das gleiche gilt für die Pilger des alten Tempels. *Jeremia* XII, 5. Siehe Smith, *RS*, S. 333, 381 (zusätzliche Anm.).

86 Die Fälle, die nicht dem häuslichen Ritual entlehnt sind und bei denen der Opfernde selbst die Handlung vollzieht, sind in den Religionen, die wir untersuchen, sehr selten. In Judäa gab es nur das Opfer zu Ostern, bei dem man in Abwesenheit jeden Leviten oder Kohen und außerhalb Jerusalems ein Opfertier töten konnte. In Griechenland zum Beispiel kann das Opfer für Amphiaraos (Oropos) vom Opfernden in Abwesenheit des Priesters dargebracht werden (*Corpus Inscriptionum Graecarum Graeciae Septentrionalis*, 235). Im Hindu-Ritual kann niemand, der kein Brahmane ist, auf den drei Feuern des großen Opfers opfern. Die Anwesenheit des Brahmanen ist dagegen im Familienkultus nicht erforderlich (Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, a. a. O., [siehe Anm. 10], S. 20).

ge Weihe halb eingetreten ist,[87] kann er ihr mit weniger Furcht näher kommen als der Laie, der vielleicht mit unbekannten Verunreinigungen befleckt ist. Gleichzeitig erspart er dem Opfernden unheilvolle Irrtümer. Manchmal ist der Profane sogar formell vom Heiligtum und vom Opfer ausgeschlossen.[88] Der Priester ist also einerseits der Beauftragte des Opfernden,[89] dessen Zustand er teilt und dessen Verfehlungen er trägt.[90] Doch andererseits ist er mit einem göttlichen Siegel gekennzeichnet.[91] Er trägt den Namen,[92] den Titel[93] oder das Kostüm[94] seines Gottes; er ist sein Diener, sogar seine Inkarnation[95] oder allermindestens der Verwahrer seiner Macht. Er ist der sichtbare Mittler der Weihe beim Opfer; kurz: er steht auf der Schwelle der sakralen Welt und der profanen Welt, die er abwechselnd repräsentiert. In ihm vereinigen sie sich.

Infolge dieses religiösen Charakters könnte man meinen, daß zumindest er ohne vorherige Initiation in das Opfer eintreten kann. Dies geschah tatsächlich in Indien. Der Brahmane trat mit

87 *Exodus* XXIX; *Levitikus* VIII; *Numeri* VIII.

88 *Ezechiel* XLIV, 9, 11.

89 II *Chronik* XXX, 17. Die Leviten opfern zu Ostern für die Unreinen. In Abwesenheit des Hindu-Opfernden kann man für ihn bestimmte wesentliche Riten vollziehen (Hillebrandt, *NVO*, S. 146, Nr. 1).

90 *Exodus* XXVIII, 38; *Numeri* XVIII, 1, 2, 3.

91 Diese beiden Eigenschaften sind, was die Brahmanen betrifft, deutlich hervorgehoben. Einerseits ist er so sehr der Delegierte des Opfernden, daß er zum Herrn seines Lebens wird (siehe Lévi, *Sacrifice*, S. 12). Andererseits ist er so sehr der Delegierte der Götter, daß man ihn häufig als solchen behandelt, wenn man ihn zum Opfer einlädt oder wenn er seinen priesterlichen Anteil erhält (siehe unten Anm. 289). Zur Eigenschaft des Brahmanen im Ritual siehe A. Weber, *Indische Studien*, X, S. 135. Vgl. *ShB*, 1, 7, 1, 5, wo die Brahmanen menschliche Götter genannt werden.

92 Kultus des Attis und der Kybele, siehe Frazer, *GB*, I, 300. Pausanias, VIII, 13, 1. Vgl. J. G. Frazer, *Pausanias*, IV, 223; V, 261. F. Back, *De Graecorum caerimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur*, Berlin 1883.

93 Pausanias, VI, 20, 1.

94 Pausanias, VIII, 15, 3 (Kultus der Demeter zu Pheneos in Arkadien). Polyaenus, VIII, 59 (Kultus der Athene zu Pellene). Siehe E. Samter, »Römische Sühnriten, die Trabea«, *Philologus*, 1987, LVI, S. 393, zur Kleidung des römischen Priesters. Doch nach Makrobius, III, 17, opferte man mit verhülltem Kopf am *Ara Maxima*, »ne quis in aede dei habitum eius imitetur«.

95 Vgl. Frazer, *GB*, I, 286, 288, 343, 368, 370; II, S. 2, 27. M. Höfler, »Zur Opfer-Anatomie«, *Corrospondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie*, 1896, S. 5.

seiner nahezu göttlichen Natur ein; er brauchte also keine besondere Weihe, außer unter ungewöhnlichen Umständen;[96] denn es gibt eine Vorbereitung. Sie unterscheidet sich von derjenigen, die wir im Hinblick auf den Laien beschrieben haben, nur darin, daß sie im allgemeinen weniger komplex ist. So wie der Priester natürlicherweise der sakralen Welt näher ist, genügen einfachere Operationen, um ihn ganz in sie eintreten zu lassen.

Bei den Hebräern mußte der Priester, obwohl er geweiht war, einige zusätzliche Vorsichtsmaßnahmen ergreifen. Er mußte sich waschen, bevor er das Heiligtum betrat;[97] vor der Zeremonie mußte er sich des Weins und gegorener Getränke enthalten.[98] Er legte Leinengewänder an,[99] die er gleich nach dem Opfer wieder auszog.[100] Er legte sie an einen geweihten Ort; denn sie waren schon von sich aus eine heilige und schreckliche Sache, deren Berührung für die Profanen gefährlich war.[101] Der Priester selbst war, trotz seines doch gewohnten Verkehrs mit dem Göttlichen, unaufhörlich vom übernatürlichen Tod bedroht,[102] der die beiden Söhne Aarons getroffen hatte,[103] die von Heli[104] oder die Priester der Familie von Baithos.[105] Indem er seine persönliche Heiligkeit er-

96 Für den Fall, daß der Brahmane selbst der Opfernde war, und für den Fall eines *sattra*, einer rituellen Sitzung, eines großen Opfers, bei dem die Priester der *diksha* unterworfen waren, zur gleichen Zeit wie der Opfernde, ein König oder ein großer Mann. In allen anderen Fällen sind den Brahmanen nur kleine Reinigungen vorgeschrieben: sich den Mund spülen, sich die Hände waschen usw. Dieser Ritus war immer obligatorisch, wenn man auf böse Kräfte hingewiesen hatte (*Shankhayana Grhya Sutra*, I, 10, 9; *KShS*, I, 10, 14).

97 *Exodus* XXX, 20f.. Vgl. Rawlinson, *WAI* 23, 1, 15, für die Hände. Das Waschen der Hände des Priesters und der Gläubigen ist in der Synagoge ebenso üblich wie im katholischen Ritual.

98 *Leviticus* X, 9; *Ezechiel* XLIV, 21; Josephus, *Antiquitates Judaicae*, 3, 12, 2; *De Bello Judaico*, 5, 5, 7; Philo, *De Ebrietate*, 127 ff.

99 *Levitikus* VI, 3; XVI, 4, 32. Vgl. *Exodus* XXVIII, 40, 42.

100 *Levitikus* VI, 4; XVI, 23; *Ezechiel* XLIV, 19.

101 *Exodus* XXVIII, 35; *Ezechiel* XLII, 11-14 (der Text der Septuaginta ist vorzuziehen).

102 *Exodus* XXVIII, 43; XXX, 20f.

103 *Levitikus* X, 1ff.

104 I *Samuel* IV, 11.

105 Siehe den legendären Bericht im *Jerusalem Talmud*, Traktat *Joma*, *Gemara*, I, 1, 5 (Übersetzung von Schwab), in dem es heißt, daß ein großer Priester, der am Jom-Kippur-Tag eine rituelle Häresie beginge, auf der Stelle sterben würde, daß

höhte,[106] erleichterte er sich den schwierigen Zugang zum Heiligtum und gab sich einen Schutz.

Aber er heiligte sich nicht nur für sich selbst; er heiligte sich auch für die Person oder für die Gesellschaft, in deren Namen er handelte. Er mußte sogar um so mehr Vorsichtsmaßnahmen ergreifen, als er zur gleichen Zeit wie sich selbst auch diejenigen exponierte, deren Stellvertreter er war. Dies trat beim Fest der Großen Versöhnung besonders deutlich hervor.[107] An diesem Tag repräsentiert der Oberpriester nämlich das Volk Israel. Er sühnt sowohl für sich wie für Israel, für sich und seine Familie mit dem Stier, für Israel mit zwei Ziegenböcken.[108] Nach dieser Sühne tritt er, Räucherwerk entzündend, hinter den Vorhang des Allerheiligsten,[109] wo er Gott in der Wolke findet. Derart ernste Ämter erfordern ganz besondere Vorbereitungen, die mit der quasi göttlichen Rolle zusammenhängen, die der Priester erfüllte. Die Riten ähneln denen der *diksha*, unter Berücksichtigung der Unterschiede, von denen wir oben sprachen. Sieben Tage vor dem Fest isoliert sich der Oberpriester von seiner Familie,[110] er hält sich in der Zelle der *paredri* (der Beisitzer) auf.[111] Wie der Opfernde der Hindus ist er Gegenstand aller Arten von Maßnahmen. Am Vorabend umgibt man ihn mit Greisen, die ihm den Abschnitt der Bibel vorlesen, in dem das Jom-Kippur-Ritual dargelegt ist. Man gibt ihm nur wenig zu essen; worauf man ihn in eine besondere Kammer führt,[112] wo man

dann die Würmer aus seiner Nase kämen und ein Kalbshuf aus seiner Stirn, wie es den Priestern der Familie von Baithos geschehen war.

106 Vgl. *Tosefta Sukkah*, III, 16.

107 Wir bedienen uns der *Mischna* und des *Jerusalem Talmud* (der größeren Bequemlichkeit des Lesers halber verweisen wir auf die Übersetzung von Schwab), Traktat *Joma*, Kap. II, III; Schwab, V, S. 155. Siehe zu diesem Thema: J. Derenbourg, »Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Massechet Kippourim«, *Revue d'études juives*, VI, 1882, S. 41 ff.; M. T. Houtsma, »Over de Israelietische Vastendagen«, *Verslagen en Mededeelingen der koninklikjke Akademie van Wetenschapen, Afdeeling Litterkunde*, Amsterdam 1897-1898, Bd. XII, S. 3 ff.

108 *Levitikus* XVI.

109 *Levitikus* XVI, 2.

110 *Jerusalem Talmud*, *Joma* (Schwab, S. 161). Anläßlich des Jom-Kippur-Fests verstärkte man die priesterliche Reinheit und gelangt schließlich zur absoluten Isolierung.

111 Während dieser sieben Tage versieht der Oberpriester seinen Dienst im großen Pontifikalgewand, das bekanntlich besondere Kräfte besaß, *Exodus* XVIII.

112 Die Zelle von Beth-Abdinos.

ihn allein läßt, nachdem man ihn hat schwören lassen, nichts an den Riten zu verändern. »Dann trennten sie sich weinend.«[113] Die ganze Nacht muß er wachen,[114] denn der Schlaf ist ein Augenblick, in dem es zu unfreiwilligen Verunreinigungen kommen kann.[115] Damit verfolgt das gesamte pontifikale Ritual dasselbe Ziel: dem Oberpriester eine außergewöhnliche Weihe zu geben,[116] die es ihm erlaubt, sich dem Gott hinter dem Propitiatorium zu nähern und die Last der Sünden zu tragen, die sich auf seinem Kopf anhäufen werden.

3. Der Ort, die Instrumente. Es genügt nicht, daß der Opfernde und der Priester geweiht sind, damit das eigentliche Opfer beginnen kann. Dieses kann weder zu jeder Zeit noch überall stattfinden. Nicht jeder Augenblick des Tages oder des Jahres ist für das Opfer gleichermaßen geeignet; es gibt sogar Augenblicke, die es ausschließen. In Assyrien zum Beispiel war es am 7., am 14. und am 21. des Monats verboten.[117] Je nach der Natur und dem Gegenstand der Zeremonie unterschied sich die Uhrzeit der Feier. Bald mußte sie

113 *Joma*, *Mischna*, I, 5. Die *Gemara* (*ad locum*) gibt mehrere Erklärungen für diesen unverstandenen Ritus. Eine von ihnen scheint auf ihren möglichen wahren Sinn hinzudeuten: Die Greise weinen, weil sie den Pontifex derart isoliert verlassen müssen, dessen Leben so kostbar und zugleich so anfällig ist.

114 Dabei legt er entweder selbst die Bibel aus, oder er lauscht Doktoren, oder man liest ihm Bibelstellen vor. Die Vorschrift, sich am Vorabend des Opfers mit sakralen Dingen [*choses sacrées*] zu beschäftigen, darüber zu sprechen und nur über sie zu sprechen, ist auch eine Vorschrift des Hindu-Opfers; außerdem ist es eine Sabbat-Vorschrift, im allgemeinen bei Festen in den meisten bekannten Ritualen. Die christlichen Vigilien, zuerst besonders zu Ostern, dann häufiger, sind vielleicht die Nachahmung der gelehrten Unterhaltungen am Abend des jüdischen Osterfests.

115 Samenverluste, so lautete die richtige, aber unvollständige Erklärung, die unser Text gibt. In der Tat muß man sich in Erinnerung rufen, daß der Schlaf ganz allgemein als ein gefährlicher Zustand gilt; denn die Seele bewegt sich außerhalb des Körpers und kann womöglich nicht mehr in ihn eintreten. Und der Tod des Oberpriesters wäre ein großes Unglück. Man vereitelt ihn, indem man ihn zwingt zu wachen. Der Schlaf ist auch für den Hindu-Dikshita ein gefährlicher Zustand, der im Schutz von Agni in der Nähe des Feuers in einer besonderen Position schläft (vgl. *TS*, 6, 1, 4, 5, 6).

116 *Talmud*, *Joma*, I, 2, und *Gemara*, S. 168; vgl. *Mischna*, ebd., III, 3.

117 Die Hemerologie des Monats Elul. Rawlinson, *WAI*, I, IV, S. 32, 3. Siehe M. Jastrow, *The Original Character of the Hebrew Sabbath*, 1898.

am Tag stattfinden,[118] bald, im Gegenteil, am Abend und in der Nacht.[119]

Der Ort der Szene selbst muß sakral sein; außerhalb eines heiligen Orts ist die Opferung einfach nur ein Mord.[120] Wenn das Opfer in einem Tempel vollzogen wird[121] oder in einem bereits von sich aus sakralen Ort, sind vorherige Weihen unnötig oder zumindest sehr reduziert. Dies ist der Fall des hebräischen Opfers, so wie es vom Ritual des *Pentateuch* geregelt ist. Es wurde in einem einzigen, zuvor geweihten Heiligtum zelebriert,[122] das von der Gottheit ausgewählt[123] und durch ihre Gegenwart vergöttlicht wurde.[124] Daher enthalten die Texte, die uns überliefert sind, keinerlei Bestimmung im Hinblick auf die wiederholte Heiligung des Orts des Opfers. Allerdings mußte man die Reinheit und Heiligkeit des Tempels und des Sanktuariums erhalten: tägliche Opfer[125] und eine jährliche Sühnezeremonie entsprachen diesem Erfordernis.[126]

Bei den Hindus gab es keinen Tempel. Jeder konnte sich den Ort, an dem er opfern wollte, aussuchen,[127] aber dieser Ort mußte

118 Stengel, *GK*, S. 13 (Opfer an die himmlischen Götter).

119 Stengel, *GK* (Opfer an die chthonischen Götter). Pausanias II, 24, 1 (Argos), Opfer an Apollon Δειραδιώτης. Siehe unten, S. 167 f., zum Stieropfer an Rudra. Die Bestimmung der Uhrzeit und des Tages, an dem das Opfer vollzogen werden muß, ist einer der Punkte, die von den Hindu-Ritualen und anderen am besten präzisiert sind. Auch die Konstellation, unter der man opfert, ist nicht gleichgültig.

120 *Levitikus* XVII, 3-5.

121 Selbstverständlich wollen wir keinerlei Anteriorität des ständig geweihten Orts vor dem Ort behaupten, der für eine bestimmte Gelegenheit geweiht wird.

122 *Exodus* XXIX, 37, 44; *Numeri* VIII, 15 ff.; II *Samuel* VI, 12; I *Könige* VIII, 63 usw. Zum Verbot, anderswo als in Jerusalem zu opfern, siehe *Levitikus* XVII, 3 f.; *Deuteronomium* XII, 5 ff.; XIV, 23; XV, 20; XVI, 2 ff. Fest steht, daß dieses Verbot jüngeren Datums ist. Siehe II *Könige* XXII. Es scheint sogar, daß in Palästina immer »kleine Altäre« bestehen blieben. *Babylon Talmud*, *Mischna Megilla*, 9b; vgl. *Babylon Talmud*, *Zebahim*, 116a.

123 *Exodus* XX, 24; *Deuteronomium* XII, 5 usw.

124 *Exodus* XXIX, 42-46 usw.

125 *Exodus* XXIX, 38. Vgl. Porphyrios, *De abstinentia*, I, 25 usw. Zur Beständigkeit des Altarfeuers und der Art, wie das Schicksal Israels mit dem des Tempels verbunden ist, siehe vor allem *Daniel* IX, 27; VIII, 11-14; IX, 31 usw. Es ist ein legendäres Thema der jüdischen Literatur geworden.

126 *Exodus* XXX, 10; *Ezechiel* XLV, 14.

127 Vorausgesetzt, er war geeignet und von den Brahmanen zum »Opfer-Ort« (*yajniya*) erklärt worden.

zuvor mittels einer bestimmten Anzahl von Riten geweiht werden, deren Wesentliches darin bestand, die Feuer zu entfachen.[128] Wir werden es nicht in allen Einzelheiten beschreiben. Die komplexen Zeremonien, aus denen das Ritual besteht, haben das Ziel, ein Feuer zu schaffen, in das nur reine, bereits Agni geweihte Elemente eingehen.[129] Eines dieser Feuer wird sogar durch Reibung entzündet, damit es völlig neu ist.[130] Unter diesen Voraussetzungen hat es eine magische Kraft, die die bösen Geister, die Hexereien und die Dämonen vertreibt. Das Feuer ist der Töter der Dämonen.[131] Doch damit nicht genug: es ist Gott, es ist Agni in seiner vollständigen Form.[132] Ebenso ist nach bestimmten biblischen Legenden das Opferfeuer nichts anderes als die Gottheit selbst, die das Opfertier verschlingt, oder es ist, um genauer zu sein, das Zeichen der Weihe, die es entflammt.[133] Was das Hindu-Feuer in sich trägt, teilt

128 Zur Einführung der Feuer siehe A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, a. a. O. [siehe Anm. 10], § 59. D. Koulikovski, »Les trois feux sacrés du Rig-Veda«, *Revue de l'histoire des religions*, XX, S. 151 ff., behandelt nur die Verteilung der Feuer. A. Weber, *Indische Studien*, IX, S. 216. H. J. Eggeling zu *ShB* (*Sacred Books of the East*, XII, 247 ff.).

129 Die Materialien, mit denen und auf denen es anläßlich des Soma-Opfers entzündet und vorbereitet wird (die Sambharas), entsprechen alle einem sehr wichtigen Mythos (*TB*, 1, 1, 3 und 5, vgl. *ShB*, 2, 1, 4). Es sind Dinge, in denen etwas Feuerartiges, besonders Lebendiges zu wohnen scheint. Sogar etwas derart Lebendiges, daß die Legende in einigen von ihnen die ursprüngliche Form der Welt sieht. Diese Erschaffung des Feuers symbolisiert die Erschaffung der Welt.

130 Das Feuer wird immer durch Reibung erzeugt: bei der Positionierung der Feuer, bei der Opferung des Tiers, beim *soma*-Opfer. Siehe Schwab, *Thieropfer*, § 47, S. 77 ff. A. Weber, *Indische Studien*, a. a. O. [siehe Anm. 9], I, 197 Anm. 3. A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Gütersloh 1886, S. 70 ff. 1. Dieser Erschaffung des Feuersgottes haben die Brahmanen schon seit dem *RV* pantheistische Auffassung beigemischt. Denn allein das Opferfeuer ist ausgezeichnet, es allein ist der vollständige Agni, enthält »die drei Körper von Agni«, sein irdisches Wesen (das häusliche Feuer), sein atmosphärisches Wesen (Blitz) und sein himmlisches Wesen (Sonne); er enthält alles, was es in der Welt an Belebtem, Heißem, Feurigem gibt (*TB*, 1, 2, 1, 3 und 4).

131 Dies ist sogar eine der ältesten Epitheta von Agni. Siehe A. Bergaigne, *La Religion védique*, Paris 1878-1883, II, S. 217.

132 Siehe oben Anm. 130.

133 *Levitikus* X, 2; *Richter* VI, 11 ff., das Opfer von Gideon; XIII, 19 ff., Manoach; I *Könige* XVIII, 38, Elias; I *Chronik* XXI, 26 usw. Die Vorbereitung der Feuer nimmt in den anderen Ritualen einen großen Platz ein. Zur Notwendigkeit

sich also dem Opferplatz mit und heiligt ihn.[134] Diese Stelle bestand in einem ziemlich ausgedehnten rechteckigen Raum, *vihara* genannt.[135]

Innerhalb dieses Raums befindet sich ein weiterer, *vedi* genannter, dessen heiliger Charakter noch ausgeprägter ist; er entspricht dem Altar. Die *vedi* nimmt also einen noch wichtigeren Platz ein als die Feuer. Diese befinden sich, im Gegensatz zu den meisten anderen Kulten, nicht auf dem Altar selbst, sondern umgeben ihn.[136] Die Umrisse der *vedi* werden sorgfältig auf den Boden gezeichnet;[137]

eines reinen Feuers vgl. *Levitikus* X, 1. Zur Erneuerung des Feuers in Mexiko: Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, II, S. 18; A. Chavero, *Mexico a través de los Siglos*, 1887, I, S. 77; in Lemnos: Philostratus, *Heroikos*, XIX, 14; L. Couve, »Inscription de Delphes«, *Bulletin de correspondance hellénique*, XVIII, 1894, S. 87 und 92; in Irland, A. Bertrand, *Religion des Gaulois*, Paris 1897, S. 106. Vgl. Frazer, *GB*, II, 76, 194. J. G. Frazer, *Pausanias*, II, 392; V, 521. Für die indoeuropäischen Religionen siehe F. Knauer in *Festgruss an Roth*, 1893, S. 64.

134 Er wird zum *devayajana*, zum Platz des Opfers an die Götter. Man muß in den Brahmanas die mystischen Spekulationen zu diesem Punkt sehen. Der *devayajana* ist das einzige feste Terrain auf der Erde. Dieses ist sogar nur dazu da, als Ort für das Opfer an die Götter zu dienen. Dieser Platz ist auch der Stützpunkt der Götter, ihre Zitadelle, von dort sind sie, ihren Schwung (*devayatana*) nehmend, zum Himmel aufgestiegen. Er ist auch der Mittelpunkt des Himmels und der Erde, der Nabel der Erde. So verrückt solche Ausdrücke erscheinen mögen, erinnern wir daran, daß für die Juden der Tempel der Mittelpunkt der Erde war; ebenso Rom für die Römer; und auf den Karten des Mittelalters war Jerusalem der Nabel der Welt. Diese Gedanken sind gar nicht so weit von uns entfernt. Der religiöse Mittelpunkt des Lebens fällt mit dem Mittelpunkt der Welt zusammen.

135 Der Name ist zu demjenigen der buddhistischen Klöster geworden. Wir können weder die Einzelheiten noch die strenge Ordnung der Hindu-Riten des Tieropfers verfolgen. So wird die Zeremonie des Feueranzündens zumindest von einer Schule (*KShS*, VI, 3, 26) für unlösbar von den Zeremonien der Einführung der Opfertiers erklärt.

136 Siehe die Pläne des Terrains in Hillebrandt, *NVO*, S. 191, und H. J. Eggeling, *Sacred Books of the East*, XVI, S. 475.

137 Sie ist genau vermessen und nimmt je nach den Opfern die verschiedensten Formen an (Siehe Hillebrandt, *NVO*, S. 47 ff.; Schwab, *Thieropfer*, S. 13 ff.; G. Thibaut, »Baudhayana Shulbaparibhasa Sutra«, in *Pandit*, Benares, IX, 1875). Im Fall unseres Tieropfers gibt es zwei *vedi*, eine, die ungefähr die gewöhnliche *vedi* ist, die wir im Text beschreiben, und die andere, die *erhöht* ist (siehe Schwab, S. 14, 21), auf der sich ein Feuer befindet, eines der Opferfeuer (*ApShS*,

dazu nimmt man eine Schaufel (oder in anderen Fällen das magische Holzschwert), berührt leicht die Erde und sagt: »Der Böse ist getötet.«[138] Damit ist jede Unreinheit getilgt. In den so markierten Grenzen gräbt man das Terrain um und ebnet es ein. Nach einer sowohl sühnenden wie reinigenden Lustration bedeckt man den Grund des Lochs mit verschiedenen Arten von Gräsern. Auf dieses Gras setzen sich die Götter, an die sich das Opfer richtet; dort sind sie, unsichtbar und anwesend, bei der Zeremonie zugegen.[139]

Wir werden uns nicht bei den verschiedenen Instrumenten aufhalten,[140] die auf den Altar gelegt werden,[141] nachdem sie entweder an Ort und Stelle hergestellt oder sorgfältig gereinigt wurden. Eines indes verlangt unsere Aufmerksamkeit, denn es ist Teil des Altars;[142] es ist der *yupa*, der Pfosten, an den das Tier angebunden wird. Er besteht nicht aus rohem Material, sondern der Baum, aus dem er gemacht wurde, war an sich bereits göttlicher Natur,[143] die durch Salbungen und Trankopfer noch verstärkt wur-

VII, 7, 3, siehe Schwab, S. 37). Unter Berücksichtigung aller Verschiedenheiten werden sie auf dieselbe Weise errichtet oder umgegraben.

138 *TS*, 1, 1, 9, 1, 9. Die Mantras bringen zum Ausdruck, daß die bösen Zauber beseitigt sind, daß die Götter die *vedi* von allen Seiten beschützen. Diejenigen, die die Erhöhung der *uttara vedi* begleiten, drücken eher den zweiten Gedanken aus (*TS*, 1, 2, 12, 2), vor allem jene, die die Lustration des errichteten Altars begleiten.

139 Schon im *RV* tragen die Götter den Beinamen *barhishadas*, jene, die sich auf die Streu des Opfers setzen. (Siehe H. G. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig 1873, *ad verbum*.) Vgl. *RV*, II, 3, 4; V, 31, 12; VI, 1, 10 usw.

140 Siehe Schwab, *Thieropfer*, S. 11, 47. Gewöhnlich dürfen die sakralen Utensilien eines Tempels diesen Tempel nicht verlassen. So wurden in Jerusalem die Messer in einer besonderen Zelle eingeschlossen, die der *halifoth*. Siehe *Jerusalem Talmud*, *Sukkah*, *Gemara*, V, 8; Schwab, VI, S. 51. *Middoth*, *Gemara*, IV, 7. *Joma*, III, 8. Einige Opfer erheischen besonderes, neues Geschirr. So das häusliche Osteropfer; ebenso in Griechenland, siehe Paton, *Cos*, 38, 35; 39, 6. Vgl. Frazer, *GB*, II, 107.

141 Siehe Schwab, *Thieropfer*, S. 44, mit einer Aufzählung dieser Instrumente. *ApShS*, VII, 8. Zur Reinigung siehe Schwab, Nr. 35.

142 *ApShS*, VII, 9, 6. Es ist so aufgepflanzt, daß sich eine Hälfte von ihm innerhalb der Grenzen der *vedi* befindet, die andere Hälfte außerhalb.

143 Man sucht den Baum von einem bestimmten Holz (*TS*, 6, 3, 3, 4. *ApShS*, VII, 1, 16, 17. Siehe Schwab, S. 2 ff.). Man betet ihn an und versöhnt ihn (*ApShS* VII, 2, 1), man salbt ihn; man fällt ihn vorsichtig; man salbt und beschwört den Baumstumpf. Lauter Zeremonien, die, wie Oldenberg gesehen hat, einen alten Vegetationskult kennzeichnen (*RelV*, S. 256). Oldenberg vergleicht diesen

de.[144] Er nimmt ebenfalls einen herausragenden Platz ein, denn hier wird sich das wichtigste sichtbare Lebewesen der Zeremonie aufhalten,[145] das Opfertier. Daher stellen ihn die Brahmanas als einen der Punkte dar, an dem alle religiösen Kräfte, die beim Opfer im Spiel sind, zusammenlaufen und sich konzentrieren. Durch seinen schlanken Stamm erinnert er an die Art und Weise, wie die Götter zum Himmel aufgestiegen sind;[146] durch seinen oberen Teil verleiht er Macht über die himmlischen Dinge, durch seinen mittleren Teil Macht über die Dinge der Atmosphäre, durch seinen unteren Teil Macht über die Dinge der Erde.[147] Doch gleichzeitig stellt er den Opfernden dar; die Statur des Opfernden bestimmt seine Dimensionen.[148] Wenn man ihn salbt, salbt man den Opfernden; wenn man ihn festigt, festigt man den Opfernden.[149] In ihm vollzieht sich, ausgeprägter als im Priester, jene Kommunikation, jene Verschmelzung der Götter mit dem Opfernden, die noch vollständiger im Opfertier werden wird.[150]

Pfosten auch (S. 90) einerseits mit den Opferpfosten im allgemeinen und besonders mit dem semitischen *ashera*, der ebenfalls auf dem Altar errichtet wird (siehe Smith, *RS*, S. 187, Nr. 1). Die beiden Vergleiche sind zum Teil begründet.

144 *ApSHS*, VII, 10, 1 ff. Zum Sinn des Ritus, siehe *TS*, 6, 3, 4, 2 und 3. Der ganze Ritus ist mit Sicherheit alt. Während man den *yupa* salbt und ihn einschlägt und aufrichtet, rezitiert man Mantras aus dem *RV* (der *hotar*; *ApShS*, 3, 1, 8). Die Mantras sind in dieser Reihenfolge: I, 36, 13, 14; III, 8, 13, 2, 5, 4 (die *apri*-Hymne), für den Fall, daß es mehrere geopferte Tiere und mehrere Pfosten gibt, III, 8, 6, 11. Dasselbe Ritual ist vorgeschrieben in *AitB*, 6, 2, 17, 23, das die Verse des *RV* kommentiert. Dieser Hymnus drückt bereits die verschiedenen Funktionen des *yupa* aus, der die Dämonen tötet, die Menschen schützt, das Leben symbolisiert, die Darbringung an die Götter trägt, den Himmel und die Erde stützt. Vgl. *TS*, 6, 3, 4, 1, 3.

145 Auch der Opfernde bleibt eine gewisse Zeit und hält den *yupa* (*ApShS*, 7, 11, 5. Einigen Sutras zufolge bleiben auch die Frau und der Offiziant. Die Tradition der Apastambin scheint besser zu sein). Jedenfalls nimmt der Opfernde einen Teil der Salbungen vor und streicht mit der Hand über den ganzen Pfosten. Alle diese Riten haben das Ziel, den Opfernden mit dem Pfosten und mit dem Opfertier zu identifizieren, dessen Platz man ihn eine Zeitlang einnehmen läßt.

146 *AitB*, 6, 1, 1; vgl. *ShB*, 1, 6, 2, 1 usw.

147 *TS*, 6, 3, 4, 3 und 4. Vgl. *TS*, 6, 3, 4, 7; *ShB*, 3, 7, 1, 2, 5.

148 Er hat die Größe des Opfernden, wenn sich dieser entweder auf einem Wagen befindet oder mit erhobenen Armen aufrecht steht (*TS*, 6, 3, 4, 1. *ApShS*, VII, 2, 11 ff.).

149 *TS*, 6, 3, 4, 4.

150 Wir vermuten, daß das, was für die *vedi* und den *yupa* gilt, im allgemeinen auch

Die Inszenierung ist nun geregelt. Die Akteure sind bereit. Mit dem Eintritt des Opfertiers wird das Stück beginnen. Doch bevor wir es einführen, müssen wir noch ein wesentliches Merkmal des Opfers erwähnen: Von ihm wird vollkommene Kontinuität gefordert. Von dem Augenblick an, da es begonnen hat,[151] muß es ohne Unterbrechung in der rituellen Reihenfolge weitergehen. Alle Operationen, aus denen es zusammengesetzt ist, müssen lückenlos aufeinanderfolgen und an ihrem Platz sein. Wenn sich die Kräfte, die sich in Aktion befinden, nicht genau in die vorgeschriebene Richtung bewegen, entgehen sie dem Opfernden und dem Priester und kehren sich auf schreckliche Weise gegen sie.[152] Diese äußere Kontinuität der Riten reicht jedoch noch nicht aus.[153] Es bedarf noch einer Art Beständigkeit in der geistigen Verfassung, in der sich der Opfernde und der Opferpriester in bezug auf die Götter, das Opfertier und den Wunsch befinden, um dessen Erfüllung man bittet.[154] Sie müssen in das automatische Ergebnis des Opfers ein

für die Altäre und die Betylen (die aufgerichteten Steine) gilt, auf denen oder an deren Fuß man opfert. Der Altar ist das Zeichen für den Bund der Menschen und der Götter. Von Anfang bis Ende des Opfers vereint sich das Profane mit dem Göttlichen.

151 Daher das zu Beginn jedes Opfers von dem Opfernden gesprochene Gebet: »Möge ich diesem Ritus gleich werden« (*ShB*, 1, 1, 1, 7). Daher vor allem die geläufige Metapher in den Sanskrit-Texten, die das Opfer mit einem Tuch vergleicht, das man webt und spannt. *RV*, X, 130; A. Bergaigne und V. Henry, *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, S. 125 Anm.; Lévi, *Sacrifice*, S. 79 f., Anm. 1.

152 Lévi, *Sacrifice*, 23 ff. Jeder rituelle Fehler ist ein *Schnitt* ins Tuch des Opfers. Durch diesen Schnitt entweichen die magischen Kräfte und lassen den Opfernden sterben, verwirren oder ruinieren ihn. Wir brauchen nicht an die berühmten, von der Bibel erzählten Fälle von furchtbar bestraften Häresien zu erinnern; oder an Elis Söhne, die Lepra des Königs Hosea usw. Denn im allgemeinen ist es gefährlich, die sakralen Dinge zu handhaben: Beispielsweise muß man im vedischen Indien darauf achten, daß der Opfernde die *vedi* nicht berührt (*ShB* 1, 2, 5, 4) und daß man niemanden mit dem magischen Holzschwert berührt usw.

153 Die rituellen Sühnen haben genau das Ziel, die während des Ritus begangenen Fehler zu isolieren (siehe oben). Vgl. Servius, *Ad Aeneid*, IV, 696: *et sciendum si quid ceremoniis non fuerit observatum, piaculum admitti.* Arnobius, IV, 31. Cicero, *De haruspicum responso*, XI, 23. Ebenso sühnte das Stirnband des Oberpriesters in Jerusalem alle während des Ritus begangenen leichten Fehler; *Exodus* XXVIII, 38. Vgl. *Jerusalem Talmud*, *Joma* II, 1 (Schwab, V, 176).

154 Hier müssen wir eine seltsame Parallele zu den Theorien des judaischen Rituals ziehen. Ein für das Osteropfer geweihtes Lamm konnte nicht ausgetauscht

Vertrauen haben, das durch nichts widerlegt wird. Kurz, es geht darum, eine religiöse Handlung in einem religiösen Denken zu vollziehen; die innere Haltung muß der äußeren Haltung entsprechen.[155] Wie man sieht, hat das Opfer von Anfang an ein *credo* verlangt (*shraddha* entspricht *credo* sogar phonetisch), so wie die Handlung den Glauben nach sich zog.[156]

Wir sagten vorhin, daß die Errichtung des Altars im Hindu-Ritus darin besteht, einen magischen Kreis auf den Boden zu zeichnen. In Wirklichkeit haben alle Operationen, die wir soeben betrachteten, dasselbe Ziel. Sie bestehen darin, gleichsam eine Reihe von konzentrischen magischen Kreisen innerhalb des sakralen [*sacré*] Raums zu zeichnen. Auf dem äußeren Kreis hält sich der Opfernde auf; dann kommen nacheinander der Priester, der Altar und der Pfosten. An der Peripherie, beim Laien, in dessen Interesse das Opfer stattfindet, ist die Religiosität schwach, minimal. Sie wächst in dem Maße, wie der Raum, in dem sie sich entwickelt, selbst enger wird. Das ganze Leben des Opfermilieus organisiert sich auf diese Weise und konzentriert sich um ein und denselben Fokus; alles strebt dem Opfertier zu, das nun in Erscheinung treten wird. Alles ist bereit, es zu empfangen. Es wird gebracht.

Manchmal ist es schon aufgrund seiner Geburt sakral; die Art, zu der es gehört, war durch besondere Bande mit der Gottheit vereint.[157] Da es somit einen angeborenen göttlichen Charakter hat,

werden (*Talmud*, *Pessachim*, *Mischna*, IX, 6); ebenso mußte ein für ein Opfer bezeichnetes Tier geopfert werden, selbst wenn die Person, für die das Opfer vollzogen werden muß, stirbt (ebd., *Haggigha*, *Gemara*, I, 1; Schwab, VI, S. 261). Aus demselben Grund ließ man am Vorabend von Jom Kippur alle Tiere vor dem Oberpriester vorbeiziehen, die er am nächsten Tag schlachten mußte, damit er sich in den verschiedenen Opfertieren nicht irrte.

155 Bekannt ist die gewöhnlich empfohlene Haltung, das Schweigen. Siehe unten, S. 141. Vgl. Marquardt, a. a. O. [siehe Anm. 77], VI, S. 178.

156 Siehe Lévi, *Sacrifice*, S. 112 ff.

157 Diese Fälle enthalten jene, bei denen die Opfertiere totemistische Wesen sind oder waren. Aber es ist logisch nicht notwendig, daß zum Beispiel sakrale Tiere immer diese Eigenschaft haben (siehe L. Marillier, *Revue de l'histoire des religions*, XXXVII, 1898, 1, S. 230 f.); Frazer, *GB*, II, 135-138), wie es z. B. F. B. Jevons behauptet, a. a. O. [siehe Anm. 6], S. 55. Diese Theorie wird zum Teil von Smith vertreten, *Kinship*, S. 308 ff., und *RS*, S. 357 ff. Die Wahrheit ist, daß es auf die eine oder andere Weise eine bestimmte Beziehung zwischen dem Gott und seinem Opfertier gibt und daß dieses häufig bereits geweiht zum Opfer schreitet: z. B. Stengel, *GK*, S. 107 ff. J. Marquardt, a. a. O. [siehe Anm. 77], S. 172. P. Fou-

brauchte es ihn nicht speziell zu diesem Zweck zu erwerben. Doch allgemeiner waren bestimmte Riten erforderlich, um es in den religiösen Zustand zu versetzen, den die Rolle, für die es bestimmt war, verlangte. In einigen Fällen, in denen es lange im voraus designiert worden war, fanden diese Zeremonien statt, bevor es zur Opferstätte geführt wurde.[158] Doch häufig hatte es in diesem Augenblick noch nichts Sakrales. Es war lediglich gehalten, bestimmte Bedingungen zu erfüllen, die es befähigten, die Weihe zu erhalten. Es durfte keinen Makel, keine Krankheit, kein Gebrechen haben.[159] Es mußte eine bestimmte Farbe haben,[160] ein bestimmtes Alter, ein bestimmtes Geschlecht, je nach den Wirkungen, die man erzielen mußte.[161] Doch um diese allgemeine Befähigung auf den erforderlichen Grad an Religiosität zu erheben, mußte es allerlei Zeremonien unterzogen werden.

In einigen Ländern schmückte man es,[162] man bemalte es, bleichte es wie den *bos cretatus* der römischen Opfer. Man ver-

cart, »Inscriptions de l'Acropole«, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1889, S. 169; Scholie zu Apollonius Rhodius, II, 549 (Taubenopfer); W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, S. 138; Pausanias, III, 14, 9, und Frazer, *ad locum*; Plutarch, *Quaestiones Romanae*, 111; Athenaeus, VIII, S. 346, d (Fischopfer zu Hierapolis) usw. In anderen Fällen lehnte der Gott bestimmte Opfertiere ab. Zum Beispiel Pausanias, X, 32, 8; Herodot IV, 63; Pausanias, II, 10, 4. Jahwe ließ immer nur die vier reinen Tierarten zu: Schafe, Rinder, Ziegen und Tauben.

158 Auch das ist ein sehr allgemeiner Fall: So wurde das Pferd der *ashvamedha* viele Monate gehegt und angebetet (siehe A. Hillebrandt, »Nationale Opfer in Alt-Indien«, in *Festgruss an Böhtlingk*, Stuttgart 1888, S. 40 ff.); ebenso die *meriah* der Khond, der Bär der Ainu usw., lauter wohlbekannte Fälle.

159 Dies ist sowohl eine vedische wie eine biblische, vielleicht allgemeine Vorschrift. Siehe im Hinblick auf das Opfertier der Hindus: Schwab, *Thieropfer*, S. XVIII; H. Zimmer, *Altindisches Leben*, Berlin 1879, S. 131; *KShS*, 6, 3, 22, und *paddh. ApShS*, VII, 12, 1, und Kommentar, *TS*, 5, 1, 1. Was die Opfertiere des Tempels betrifft, siehe *Exodus* XII, 5; *Levitikus* XXII, 19 ff.; *Deuteronomium* X, 21; XVII, 1; *Maleachi* I, 6-14. Vgl. Stengel, *GK*, S. 107.

160 So mußte das Pferd der *ashvamedha* rot sein (es trug den Namen Rohita, rot, und war ein Symbol der Sonne). Siehe V. Henry, *Les hymnes Rohita de l'Atharva-Veda*, Paris 1989. Zu den roten Opfertieren siehe Festus, S. 45; Diodorus, I, 88; vgl. Frazer, *GB*, II, 59. Zu den schwarzen Kühen zur Erzeugung des Regens siehe unten, S. 181. In Griechenland (Stengel, *GK*, S. 134 Anm. 1) waren die für die Götter bestimmten Tiere im allgemeinen hell; diejenigen, die man den chthonischen Göttern darbrachte, waren immer schwarz.

161 Siehe unten, S. 180.

162 Paton, *Cos*, 37, 22; Stengel, *GK*, S. 97 ff.; Mannhardt, *WFK*, II, S. 108.

goldete seine Hörner,[163] man bekränzte es, man schmückte es mit Bändern.[164] Diese Verzierungen verliehen ihm einen religiösen Charakter. Manchmal sogar näherte ihn das Gewand, in das man es kleidete, dem Gott an, der dem Opfer vorstand: Dies war der Zweck der Verkleidungen, die bei den Agraropfern verwendet wurden, von denen uns nur noch Überreste bleiben.[165] Die halbe Weihe, die man damit verlieh, konnte im übrigen auch auf andere Weise erreicht werden. In Mexiko[166] und in Rhodos[167] machte man das Opfertier betrunken. Diese Trunkenheit war ein Zeichen der Besessenheit. Der göttliche Geist erfaßte bereits das Tier.

Aber das Hindu-Ritual wird es uns ermöglichen, die ganze Abfolge der Operationen besser zu verfolgen, in deren Verlauf das Opfertier nach und nach vergöttlicht wird. Nachdem man es gebadet hat,[168] bringt man es herbei, während man verschiedene Trankopfer bringt.[169] Dann richtet man das Wort an es, wobei man die lobenden Epitetha hervorhebt und es bittet, sich zu beruhigen.[170] Gleichzeitig ruft man den Gott an, den Herrn der Tiere, um ihn zu bitten, er möge zustimmen, daß man sich seines Eigentums als eines Opfertiers bedient.[171] Diese Vorsichtsmaßnahmen, diese Versöhnungen, diese Ehrenbezeigungen haben ein doppeltes Ziel. Zuerst unterstreichen sie den sakralen Charakter des Opfertiers; indem man es als etwas Ausgezeichnetes qualifiziert, als Eigentum

163 *Ilias*, X, 294; *Odyssee*, III, 384. Vgl. Rawlinson, *WAI*, IV, S. 22, 37 ff. Vgl. unten, S. 171.

164 Pausanias, X, 32, 9.

165 Vgl. Frazer, *GB*, II, 145, 198 usw.

166 A. Chavero, a. a. O. [siehe Anm. 133], S. 644.

167 Porphyrios, *De abstinentia*, II, S. 154.

168 *ApShS*, VII, 12, 1.

169 *ApShS*, VII, 12, 10. Die Mantras dieser Trankopfer sind *TS*, 1, 4, 2. Seltsamerweise finden sich diese Mantras in *AV* II, 34; vgl. A. Weber, *Indische Studien*, III, S. 207, und sie werden anläßlich der Initiation des jungen Brahmanen verwendet (*KauS*, 57, 20). Denn in Wahrheit handelt es sich sehr wohl um eine Art Einführung in die religiöse Welt. Trankopfer bei der Präsentation des Opfertiers finden sich recht häufig. Paton, *Cos*, 40, 9. In Assyrien, Inschrift von Sippora, IV, 32.

170 *TS*, 1, 3, 7, 1; 6, 3, 6, 1, 2; *ApShS*, VII, 12, 6. Vgl. *VS*, 6, 5. *Maitrayani Samhita*, 5, 3, 9, 6. *ShB*, 3, 7, 3, 9 ff. *KShS*, 6, 3, 19.

171 *ApShS*, VI, 12, 6. Der Gott ist im vorliegenden Fall Prajapati-Rudra. *TS*, 3, 1, 4, 1, kommentiert von *TS*, 3, 1, 4, 5. Diese Invokation wird von anderen Schulen nicht praktiziert.

der Götter, macht man es dazu. Vor allem aber geht es darum, es zu veranlassen, sich zum Wohl der Menschen friedlich opfern zu lassen und sich nach seinem Tod nicht zu rächen. Diese Bräuche, die unendlich häufig sind,[172] bedeuten nicht, wie gesagt wurde, daß das geweihte Tier immer ein ehemaliges Totemtier ist. Diese Erklärung ist näherliegend: Im Opfertier befindet sich ein Geist, auf dessen Befreiung das Opfer abzielt. Man muß diesen Geist also für sich gewinnen, der andernfalls, sobald er befreit ist, gefährlich werden könnte; daher die Schmeicheleien und vorherigen Entschuldigungen.

Dann bindet man das Opfertier an den Pfosten. In diesem Augenblick ist der sakrale Charakter, den zu erwerben es im Begriff ist, bereits so stark, daß der Brahmane es nicht mehr mit den Händen berühren kann und daß der Opferpriester selbst zögert, sich ihm zu nähern. Er muß durch eine besondere Formel, die ein Priester an ihn richtet, dazu aufgefordert und ermutigt werden.[173] Und dennoch sind, um diese bereits sehr hohe Religiosität bis an ihre letzten Grenzen zu treiben, noch drei Reihen von Riten erforderlich. Man läßt das Tier Wasser trinken,[174] denn das Wasser ist göttlich; man bürstet es oben, unten,

172 J. Marquardt, a. a. O. [siehe Anm. 77], VI, S. 175. Vgl. Frazer, *GB*, II, 110 ff. Die Sache war noch natürlicher, wenn es sich um ein Menschenopfer handelte (siehe Servius, *Ad Aeneid*, III, 57. Vgl. Euripides, *Die Herakliden*, 550 ff.; *Die Phoenikerinnen*, 890; *Athenaeus*, XIII, S. 602. A. Chavero, a. a. O. [siehe Anm. 133], S. 610. Vgl. S. C. Macpherson, *Memorials of Service in India*, London 1865, S. 146, und mehr noch, wenn es sich um einen Gott als Opfer handelte.

173 *ApShS*, VII, 13-8. Das Mantra ist (*TS*, 1, 3, 8, 1, kommentiert 6, 3, 6, 3): *dhrisha manusha*, »kräftige dich, o Mensch!« Eine andere Tradition (*VS*, VI, 8, *ShB*, 3, 7, 1) will, daß man die Formel an das Tier richtet: *dhrisha manusan*, »kräftige die Menschen«. Wir dagegen halten uns an die Ansicht von Schwab (*Thieropfer*, S. 81 Anm. 2), daß der Text der *TS* stärker in der Natur des Ritus begründet ist. Die Vajasaneyins stellen hier wie anderswo eine gereinigtere und rationalisiertere Tradition dar. Der Vergleich mit *RV*, 1, 63, 3 überzeugt nicht.

174 *ApShS*, VII, 13, 9, und Kommentar. Man sagt zu ihm: »Du bist ein Wassertrinker« (*VS*, VI, 10a; *TS*, 1, 3, 8, 1). A. Ludwig (*ad RV*, X, 36, 8; siehe IV, S. 233) meint (vgl. Sayana *ad TS*), daß der Sinn ist: »Du hast Durst nach Wasser.« Aber der Sinn, den wir übernehmen, ist der, auf den der *ShB*, 3, 7, 4, 6, verweist. Vgl. *TS*, 6, 3, 6, 4, so wie die Kommentare zu *VS*, a. a. O., und zu *KShS*, 6, 3, 32. Indem man das Tier trinken läßt, macht man es innerlich rein. Ebenso spült sich der Opfernde vor dem Opfer den Mund.

überall.[175] Dann streicht man geschmolzene Butter auf seinen Kopf, auf den Bug, auf beide Schultern, auf die Kruppe und zwischen die Hörner. Diese Salbungen entsprechen denen, die mit Öl vorgenommen wurden beim hebräischen Opfer, bei der Zeremonie der *mola salsa* in Rom oder bei den οὐλαί oder Gerstenkörnern, die in Griechenland die Anwesenden auf das Tier warfen.[176] Desgleichen findet man fast überall ähnliche Trankopfer wie jene, von denen wir soeben sprachen. Sie hatten das Ziel, für eine Anhäufung an Heiligkeit auf dem Haupt des Opfertiers zu sorgen. Schließlich kommt nach diesen Lustrationen und Salbungen im vedischen Ritual eine letzte Zeremonie, die das Opfertier selbst in einen letzten magischen Kreis einschließt, der enger und göttlicher ist als die anderen. Ein Priester nimmt vom Feuer der Götter eine Fackel und umkreist mit dieser Fackel in der Hand dreimal das Tier. Diese Umkreisung erfolgte in Indien um alle Opfertiere, mit oder ohne Feuer. Es war der Gott Agni, der das Tier von allen Seiten umgab, es sakralisierte, es trennte.[177] Doch während das Opfertier auf diese

175 *ApShS*, VII, 13-10.

176 H. von Fritze, Οὐλαί, *Hermes*, XXXII, Berlin 1897, S. 255 ff. Stengel meint, daß die οὐλαί das Brot des göttlichen Mahls sind. In Megara wurden beim Opfer an Tereus die οὐλαί durch Kiesel ersetzt. Pausanias, I, 41, 9. Vgl. E. Lefébure, »Origines du fétichisme«, *Melusine*, Paris 1897, S. 151, und F. Sessions, »Some Syrian Folklore Notes«, *Folk-Lore*, 1898, S. 15. In Sizilien verwendeten die Gefährten des Odysseus, als sie der Sonne drei Rinder opferten, Blätter statt der οὐλαί. Vgl. Pausanias, II, 9, 4. Der οὐλαί-Wurf kann ein Mittel der Kommunikation zwischen dem Opfernden und dem Opfertier sein oder auch ein Fruchtbarkeitsritual, vergleichbar dem Werfen von Körnern auf die Braut.

177 Es ist die Zeremonie des *paryagnikriya*, der Umkreisung mit dem Feuer. *ApShS*, VII, 15, 1. Der Ritus ist sicherlich sehr alt, denn der Priester (der *maitravaruna*, vgl. A. Weber, *Indische Studien*, a. a. O., IX, S. 188) wiederholt (*AshvShS*, II, 2, 9 ff.) die Hymne *RV*, IV, 5 1-3 (siehe Übersetzung von Oldenberg und Anm. in *Sacred Books of the East*, XLVI, *ad locum*). Der Sinn des Ritus ist ein dreifacher. Zuerst weiht eine Umkreisung des Feuers von Agni – dem Priestergott der Götter, Verwahrer der Schätze – das Opfertier, führt es zu den Göttern, indem es ihm den Weg zeigt (dies ist der Sinn der drei Verse des *RV*, die bei dieser Gelegenheit verwendet und speziell für sie gedichtet wurden), vgl. *AitB*, 6, 5, 1, und 6, 11, 3. Das Opfertier ist damit vergöttlicht (vgl. *TS*, 6, 3, 8, 2. *ShB*, 3, 8, 1, 6). Sodann ist es ein einfacher magischer Kreis. Man entfernt die Dämonen, die, wie die Götter, um das Opfertier herumschleichen. Schließlich ist es eine gute rituelle Umkreisung von links nach rechts, in der Richtung der Götter (*Baudhayana Shrauta Sutra*, II, 2, zitiert von W. Caland, a. a. O., S. 287), die eine magische Kraft aus sich selbst heraus hat. Zur Frage der Umkreisung

Weise in die Welt der Götter vorrückte, mußte es in Verbindung mit den Menschen bleiben. Das eingesetzte Mittel, um diese Kommunikation zu gewährleisten, wird in den Religionen, die wir hier untersuchen, durch die Prinzipien der magischen und religiösen Sympathie geliefert. Manchmal gibt es die direkte, natürliche Repräsentation: Ein Vater wird durch seinen Sohn repräsentiert, den er opfert, usw.[178] Da im allgemeinen ein Opfernder immer gehalten ist, die Kosten persönlich zu tragen, gibt es ebendeshalb eine mehr oder weniger vollständige Repräsentation.[179] Doch in anderen Fällen wird die Verbindung des Opfertiers mit dem Opfernden durch einen materiellen Kontakt zwischen dem Opfernden (manchmal dem Priester) und dem Opfertier hergestellt. Dieser Kontakt kommt im semitischen Ritual durch Auflegen der Hände, anderswo durch entsprechende Riten zustande.[180] Infolge dieser Annäherung repräsentiert das Opfertier, das bereits die Götter repräsentierte, auch den Opfernden. Und es repräsentiert ihn nicht nur, es verschmilzt mit ihm. Die beiden Persönlichkeiten gehen ineinander auf. Die Identifizierung geht so weit, zumindest im Hin-

der Opfertiere vgl. W. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel*, London 1896, und unsere Zusammenfassung in *L'Année sociologique*, 1897, und vor allem die erschöpfende Monographie von W. Caland: *Een indo-germaansch Lustratie-Gebruik* (*Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie voor Wetenschaapen, Afdeeling Letterkunde*, Bd. XII, Teil 2, Amsterdam 1898, S. 275 ff.). Erstens ist der Ritus im häuslichen Hindu-Ritual grundlegend (vgl. *Par. Grihya Sutra*, 1, 1, 2) sowie im feierlichen (Hillebrandt, *NVO*, S. 42). Vgl. *ShB*, 1, 2, 2 und 3) Siehe W. Caland, a. a. O., S. 300 Anm. 2 und 3, zweitens in den indoeuropäischen Populationen nahezu allgemein (siehe W. Caland Anm. 128); schließlich ist er fast überall weit verbreitet.

178 II *Könige* III, 27; *Ezechiel* XVI, 36. Vgl. *Genesis* XXII; *Deuteronomium* XII 31; *Psalm* CVI, 37; *Jesaja* LVII, 5. Lukian, *De dea Syria*, 58. Vgl. die Legende von Athamas, L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin 1854, II, S. 312. Vgl. R. Basset, *Nouveaux contes berbères*, Paris 1897, Nr. 91. Vgl. M. Höfler, a. a. O. [siehe Anm. 95]. Vgl. Opfer eines Mitglieds der Familie, Porphyrios, *De abstinentia*, II, S. 27. Vgl. die Legende von Shunahshepa (Lévi, *Sacrifice*, S. 135). Die Beispiele dieser neuen Darstellung sind besonders zahlreich beim Bauopfer, siehe Sartori, a. a. O. [siehe oben, Anm. 27], S. 17.

179 Siehe oben, S. 106. Zum Beispiel I *Chronik* XXI, 23, nach der Geschichte von David auf der Tenne von Ornan.

180 *Levitikus* I, 4; III, 2; IV, 2; XVI, 1. *Exodus* XXIX, 15, 19. Vgl. *Numeri* VIII, 10; XXVII, 18, 23. Vgl. *Deuteronomium* XXIV, 9. *Psalm* LXXXIX, 26. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, II, S. 3. Vgl. Smith, *RS*, S. 423.

du-Opfer, daß schon jetzt das künftige Schicksal des Opfertiers, sein naher Tod, eine Art Rückwirkung auf den Opfernden hat. Daraus ergibt sich für letzteren eine zwiespältige Situation. Er muß das Tier berühren, um mit ihm vereint zu bleiben; und doch hat er Angst, es zu berühren, denn damit setzt er sich der Gefahr aus, dessen Schicksal zu teilen. Das Ritual löst die Schwierigkeit durch ein vermittelndes Element. Der Opfernde berührt das Opfer nur mittels eines der Opferinstrumente.[181] Auf diese Weise vollendet sich diese Annäherung von Sakralem und Profanem im Opfertier, die wir allmählich anhand der verschiedenen Elemente des Opfers haben fortschreiten sehen.

Nun sind wir also auf dem Höhepunkt der Zeremonie angelangt. Alle Elemente des Opfers sind vorhanden; sie werden ein letztes Mal miteinander in Kontakt gebracht. Aber die höchste Operation muß noch vollzogen werden.[182] Das Opfertier ist bereits in hohem Maße sakral. Doch der Geist, der in ihm ist, das göttliche Prinzip, das es jetzt enthält, ist noch seinem Körper verhaftet und durch dieses letzte Band an die Welt der profanen Dinge geknüpft.

181 *ApShS* VII, 15, 10, 11. Das nun gesprochene Mantra (*TS*, 3, 1, 4, 3) bringt zum Ausdruck, daß »der Atem«, das Leben des Opfernden ebenso wie sein Wunsch, mit dem Schicksal des Tiers verbunden ist (3, 1, 5, 1). Die Schule des Weißen Yajurveda schreibt kein Mantra vor (*KShS*, VI, 5, 5) und läßt zudem in diesem Augenblick keine Sühneopfer begehen, ein beachtlicher Unterschied. Aber der Kommunikationsritus sowie seine Theorie bleiben die gleichen. *ShB*, 3, 8, 1, 10; *TS*, 6, 3, 8, 1. Die Brahmanen diskutieren. »Er muß das Tier berühren«, sagen die einen; »aber dieses Tier wird zu seinem Tod geführt; wenn er es von hinten berührte, würde der Yajamana plötzlich sterben.« Andere sagen: »Dieses Tier wird zum Himmel geführt; wenn er (*der Opfernde*) es nicht von hinten berührt, wäre er vom Himmel getrennt. Deshalb muß er es mit den beiden Spießen der *vapa* berühren. So wird es gleichsam berührt und nicht berührt« (vgl. 6, 3, 5, 1). Der *ShB* erklärt, daß die Kommunikation geheimnisvoll ist, sowohl harmlos wie nützlich für den Opfernden, dessen Wunsch und Seele mit dem Opfertier zum Himmel gehen.

182 Wir untersuchen nicht die Frage der »Präsentation« des Opfers vor dem Gott und der Invokation, die sie meist begleitet. Das würde uns zu weit führen, da es sich hier um die Beziehungen zwischen Opfer und Gebet handelt. Sagen wir nur, es gibt (1) manuelle Riten: das Tier an den Pfosten (siehe oben, S. 130 f., 136) und an die Hörner des Altars binden (*Psalm* CXVIII, 27; vgl. Smith, *RS*, S. 322; *Levitikus* I, 11); (2) orale Riten: Einladung der Götter; Hymnen an die Götter, Beschreibung der Qualitäten des Opfertiers, Definition der Ergebnisse, die man erwartet. Man ruft die Heiligung [*consécration*] von oben mit all diesen Mitteln herbei.

Der Tod wird es davon befreien und damit die Heiligung endgültig und unwiderruflich machen. Dies ist der feierliche Augenblick.

Damit beginnt ein Verbrechen, eine Art Sakrileg. Daher schrieben einige Rituale, während man das Opfertier an die Stätte des Mordes brachte, Trank- und Sühneopfer vor.[183] Man entschuldigte sich für die Handlungen, die man vollziehen würde, man beklagte den Tod des Tieres,[184] man beweinte es wie einen Verwandten. Man bat es um Vergebung, bevor man es niederschlug. Man wandte sich an die übrige Gattung, zu der es gehörte, wie an einen weitläufigen Familienclan, den man anflehte, sich nicht für den Schaden zu rächen, der ihm in der Person eines seiner Mitglieder zugefügt würde.[185] Unter dem Einfluß derselben Ideen[186] kam es vor, daß der Urheber des Mordes bestraft wurde;

183 Wir spielen auf die sogenannten *apavyani*-Libationen des Tieropfers der Hindus an (Schwab, *Thieropfer*, S. 98, Nr. 1, vgl. Kommentar zu *TB*, 3, 8 17, 5, verknüpft das Wort mit der Wurzel *pu*, reinigen). Sie finden sich nur in den Schulen des Schwarzen *Yajurveda*. Sie erfolgen während der Trennung des Tiers mit Hilfe der Umkreisung des Feuers und im Augenblick, da man es zum Ort des Mordes führt (*ApShS*, VII, 15, 4, die Mantras sind: *TS*, 3, 1, 4, 1, 2, erklärt in *TS*, 3, 1, 5, 1. Sie finden sich auch in *MS* [vermutlich *Maitrayani Samhita*], 1, 2 1). Die Formeln drücken aus: daß die Götter sich des Tieres bemächtigen und daß es in den Himmel geht; daß dieses Tier die anderen repräsentiert, deren Herr Rudra-Pajapati ist; daß es von den Göttern angenommen ist und daß es das Leben und Viehreichtum bringen wird; daß es der Teil von Rudra-Pajapati ist, der, indem er seine Nachkommenschaft zurückerhält und sie bindet, die Lebenden, Tiere und Menschen »nicht mehr binden wird« (sterben läßt), usw.

184 Stengel, *GK*, S. 101. Herodot, II, 39 f. In Rom, J. Marquardt, a. a. O. [siehe Anm. 77], IV, S. 192. Smith, *RS*, S. 431. Frazer, *GB*, I, 364; II, 102 ff. Vielleicht muß man mit diesen Praktiken die Trauer der *Flaminica* anläßlich des Festes der *Argeii* vergleichen: Plutarch, *Quaestiones Romanae*, 86.

185 Dieser Ritus, der sehr allgemein ist, wie Frazer gezeigt hat, wird durch das Hindu-Ritual bemerkenswert zum Ausdruck gebracht. Im Augenblick des Erwürgens findet sich unter den Formeln, die der veranstaltende Priester, der *maitravaruna*, aufsagt, diejenigen der *adhrgunigada*, die zu den ältesten des vedischen Rituals gehören (*AshvShS*, III, 3, 1 erläutert *AitB*, 6, 6, 1), auch die folgende: »Sie haben uns dieses Geschöpf überlassen, seine Mutter und seinen Vater, seine Schwester und seinen Bruder aus demselben Stamm und seinen Gefährten derselben Rasse« (*ApShS*, VII, 25, 7, mit *TS*, 3, 6, 11, 2. Siehe Schwab, *Thieropfer*, S. 141 Anm., und *ShB*, 3, 8, 3, 11; *ApShS*, VII, 16, 7. Vgl. *TS*, 6, 3, 8, 3, und *ShB*, 3, 8, 1, 15).

186 Der *shamitar*, der »Besänftiger«, ein euphemistischer Name des Opferpriesters, kann ein Brahmane sein oder nicht (*ApShS*, VII, 17, 14). Jedenfalls ist er ein Brahmane niederen Ranges, denn er trägt die Sünde, ein heiliges, zu-

man schlug ihn[187] oder verbannte ihn. In Athen floh der Priester des Opfers der Buphonia, wobei er sein Beil wegwarf; alle, die am Opfer teilgenommen hatten, wurden ins Prytaneion zitiert; sie schoben das Vergehen einander zu; schließlich verurteilte man das Messer, das ins Meer geworfen wurde.[188] Die Reinigungen, denen sich der Opferpriester nach dem Opfer unterziehen mußte, ähnelten im übrigen der Sühne des Verbrechers.[189]

Sobald daher das Tier in die vorgeschriebene Lage und in die von den Riten bestimmte Richtung gebracht wurde,[190] verstummen alle. In Indien drehen sich die Priester um; der Opfernde und der Offiziant drehen sich um,[191] Versöhnungsmantras murmelnd.[192] Man hört nur noch die Befehle, die der Priester mit ein-

weilen unverletzliches Geschöpf getötet zu haben. Im Ritual gibt es eine Art Verwünschung gegen ihn: »Möge in eurer Rasse niemals ein solcher Besänftiger derartige Dinge tun«, das heißt, mögt ihr keinen Opferpriester unter euren Verwandten haben. (Wir folgen dem Text des *AshvShS*, III, 3, 1, dem auch Schwab folgt, *Thieropfer*, S. 105, und nicht dem Text des *AitB*, 6, 7 11.)

187 Aelianus, *De natura animalium*, XII, 34 (Tenedos). Smith, *RS*, S. 305.

188 Porphyrios, *De abstinentia*, II, 29 f.; Pausanias, I, 24, 4; 28, 10. Mythos der Instituierung der Karneia: Pausanias, III, 13, 4; H. Usener, »Göttliche Synonyme«, *Rheinisches Museum*, 1898, S. 359 ff.; Stengel, *GK*, S. 140. Vgl. Platon, *Gesetze*, IX, 865.

189 Siehe J. G. Frazer, *Pausanias*, III, S. 54 ff.

190 Man sagt: »Dreht seine Füße nach Norden, laßt sein Auge sich zur Sonne wenden, verstreut seinen Atem in den Wind, sein Leben in die Atmosphäre, sein Ohr in alle Gegenden, seinen Körper über die Erde.« Diese Hinweise (*AshvShS*, III, 3, 1, vgl. *AitB*, 6, 6, 13) sind wichtig. Der Kopf wird nach Westen gedreht, weil dies der allgemeine Weg der Dinge ist: der Weg, den die Sonne geht, derjenige, dem die Toten folgen, auf dem die Götter zum Himmel aufgestiegen sind, usw. Die Orientierung der Opfertiere ist eine höchst bemerkenswerte Tatsache. Leider sind die semitischen, klassischen, ethnographischen Informationen in dieser Frage relativ spärlich. In Judäa wurden die Opfertiere an die Hörner des Altars gebunden, je nach der Art des Opfers von verschiedenen Seiten, und scheinen den Kopf nach Osten gewandt zu haben. In Griechenland wurden die für die chthonischen Götter bestimmten Tiere mit dem Kopf zur Erde geopfert; die für die himmlischen Götter bestimmten mit dem Kopf zum Himmel (siehe *Ilias* I, 459, und Scholium). Vgl. die die mythraischen Stieropfer darstellenden Reliefs in F. Cumont, *Textes et mouvements relatifs aux mystères de Mithra*, Brüssel 1896-1899.

191 *ApShS*, VII, 17, 1; *AshvShS*, III, 3, 6. Desgleichen verneigen sich die Gläubigen in der katholischen Messe bei der Erhebung der Hostie.

192 Man sagt zu dem Tier, daß es für die Seinen zum Himmel geht, daß es nicht stirbt, daß es nur verwundet wird, daß es den Weg der Guten geht, den Weg von Savitar (der Sonne), den Weg der Götter usw. *ApShS*, VII, 16; *TB*, 3, 7, 7, 14.

facher Stimme dem Opferpriester gibt. Dieser zieht das Band an, das die Kehle des Tiers umschnürt,[193] »besänftigt seinen Atem«,[194] wie der verwendete Euphemismus lautet. Das Opfertier ist tot. Der Geist ist davongegangen.

Die Riten des Mordes waren äußerst variabel. Aber jeder Kultus verlangte, daß sie gewissenhaft eingehalten wurden. Sie zu verändern war im allgemeinen eine unheilvolle Gotteslästerung, die mit der Exkommunikation und dem Tod bestraft wurde.[195] Denn durch den Mord setzte man eine zwiespältige oder vielmehr blinde Kraft frei, die allein dadurch furchtbar war, daß es sich um eine Kraft handelte. Es galt daher, sie zu begrenzen, zu lenken und zu zähmen. Dazu dienten die Riten. Im allgemeinen wurden dem Opfertier der Nacken oder der Hals durchschnitten.[196] Die Steinigung war ein alter Ritus, der in Judäa nur noch in bestimmten Fällen einer strafrechtlichen Exekution auftaucht, in Griechenland nur im Zeugenstand beim Ritual einiger Feste.[197] Anderswo wurde das Opfertier erschlagen[198] oder erhängt.[199] Man konnte eine so ernste Operation nicht mit allzu vielen Vorsichtsmaßnahmen umgeben. Meist wollte man, daß der Tod schnell eintrat; man überstürzte den Übergang vom irdischen Leben des Opfertiers zu seinem göttlichen Leben, um den bösen Einflüssen keine Zeit zu lassen, die Opfer-

193 *KShS*, VI, 15, 19. Es ist wichtig, daß der Körper im Augenblick des Todes unversehrt ist.

194 So lautet der dreimal wiederholte Befehl, *AshvShS*, III, 3, 1, 4.

195 Beispiel: G. Maspero, »Sur un décret d'excommunication trouvé au Djebel-Barkal«, *Revue archéologique*, 1871, Neue Serie, Bd. 22, S. 335 f. (Stele von Napata).

196 Das fand in allen Fällen des hebräischen Rituals statt (*Levitikus* I, 4 usw.), außer beim Opfer der Tauben, deren Kehle mit dem Fingernagel durchtrennt wurde (*Levitikus* I, 14 f.). In Griechenland siehe *Odyssee*, III, 449. Apollonius Rhodius, *Argonautica*, I 429 ff. Sophokles, *Ajax*, 296 ff.

197 Steinigung des Pharmakos bei den Thargelien: Euripides, *Andromache*, 1128; Istros, *Fragmenta historicum Graecorum*, I, S. 422. Vgl. das Fest des λιθοβόλια in Trezenia, Pausanias, II, 32. Vgl. Mannhardt, *WFK*, I, 419, 548, 552. Die Steinigung scheint das Ziel gehabt zu haben, zwischen den Anwesenden »die Verantwortung zu teilen«. F. B. Jevons, a. a. O. [siehe Anm. 6], S. 282. Für das von fern getroffene Tier siehe Suidas, Βουτυπος. Vgl. Porphyrios, *De abstinentia*, II, 54 ff.

198 Dionysios Halicarnassos, VII, 72, S. 1459. Apollonius Rhodius, *Argonautica*, I, 426. *Odyssee*, XIV, 425.

199 Smith, *RS*, S. 370.

handlung zu verderben. Wenn die Schreie des Tiers als böses Omen galten, versuchte man, sie zu ersticken oder zu beschwören.[200] Um mögliche Abweichungen von der entfachten Heiligung zu vermeiden, suchte man das Vergießen des geweihten Bluts zu regulieren;[201] man achtete darauf, daß es auf die geeignete Stelle traf,[202] oder man sorgte dafür, keinen einzigen Tropfen davon zu vergießen.[203] Aber es kam auch vor, daß diese Vorsichtsmaßnahmen für nebensächlich erachtet wurden. In Methydrion in Arkadien befahl der Ritus, das Opfertier zu zerstückeln.[204] Man hatte sogar Interesse daran, seine Agonie zu verlängern.[205] Der langsame Tod konnte, so wie der schnelle Tod, die Verantwortung des Opferpriesters verringern; aus den genannten Gründen waren die Rituale erfinderisch darin, mildernde Umstände für ihn zu finden. Die Riten waren einfacher, wenn man statt eines Tieres nur Mehl oder Fladen opferte. Die Opfergabe wurde ganz oder zum Teil ins Feuer geworfen.

Mit dieser Zerstörung war die wesentliche Handlung des Opfers vollzogen. Das Opfertier war endgültig von der profanen Welt getrennt; es war *geweiht*, es war *geopfert* im etymologischen Sinn des Wortes, und die verschiedenen Sprachen nannten die Handlung, die es in diesen Zustand versetzte, *Sanktifikation*. Es veränderte seine Natur, wie Demophon, wie Achilles, wie die Söhne des Königs

200 Im vedischen Indien war eine Reihe von Sühneopfern vorgeschrieben für den Fall, daß das Tier von seinem Eintritt in das Feld des Opfers an unheilvolle Zeichen gibt (*TB*, 3, 7, 8, 1 2, siehe Kommentar. Siehe Schwab, *Thieropfer*, S. 76, Nr. 46); für den Fall, daß das Tier, für das Ersticken vorbereitet, einen Schrei ausstößt, berührt man seinen Bauch mit seinem Huf, *ApShS*, VII, 17, 2, 3. Vgl. *TS*, 3, 1, 5, 2. Siehe zu anderen Tatsachen A. Weber, *Omina et Portenta*, 1858, S. 366 ff.

201 Man kennt das biblische Prinzip, dem zufolge jedes Blut Gott geweiht werden mußte, selbst das der bei der Jagd getöteten Tiere: *Levitikus* XVII, 10 f.; *Deuteronomium* XII, 16, 23, 25; XV, 23. M. Höfler, a. a. O. [siehe Anm. 95], S. 5. Dieselbe Vorsichtsmaßnahme in bezug auf die Milch. Höfler, ebd.

202 In Judäa wurde das in Gefäßen gesammelte Blut dem amtierenden Priester übergeben (*Levitikus* I, 5; IV, 12), und dieser machte den rituellen Gebrauch davon. In Griechenland wurde bei einigen Opfern das Blut in einer Schale aufgefangen, σφαγιον oder σφαγειον Pollux, X, 65. Xenophon, *Anabasis*, II, 2, 9.

203 Smith, *RS*, S. 417. Skythische Opfer, Herodot IV, 60; bei einigen Stämmen des Altai bricht man die Wirbelsäule des Opfertiers. N. Kondakof und S. Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, Paris 1891, S. 181.

204 Pausanias, VIII, 37, 5. Smith, *RS*, S. 368.

205 Mannhardt, *WFK*, I, S. 28 ff.

von Byblos, als Demeter, Thetis und Isis ihre Menschlichkeit im Feuer verbrannten.[206] Sein Tod war der des Phönix:[207] Es wurde sakralisiert wiedergeboren. Aber das Phänomen, das sich in diesem Augenblick abspielte, hatte noch eine andere Seite. Wenn einerseits der Geist befreit war, wenn er völlig »hinter den Schleier«, in die Welt der Götter eingegangen war, so blieb andererseits der Körpers des Tiers sichtbar und greifbar; und auch dieser war durch die Heiligung mit einer sakralen Kraft erfüllt, die ihn aus der profanen Welt ausschloß. Kurz, das geopferte Tier ähnelte den Toten, deren Seele sowohl in der anderen Welt wie im Leichnam wohnte. Daher wurden seine Überreste mit religiöser Ehrfurcht umgeben:[208] Man erwies ihnen Ehre. Auf diese Weise hinterließ der Mord eine sakrale Materie, und diese diente dazu, wie wir nun sehen werden, die nützlichen Wirkungen des Opfers zu entfalten. Dafür unterzog man sie einer doppelten Reihe von Operationen. Was von dem Tier überlebte, wurde entweder ganz der sakralen Welt oder ganz der profanen Welt zugeschrieben oder zwischen beiden aufgeteilt.

Die Zuteilung für die sakrale Welt, für die Schutzgottheiten oder die bösen Dämonen, geschah mittels verschiedener Verfahren. Eines von ihnen bestand darin, bestimmte Teile des Tierkörpers mit dem Altar des Gottes oder einigen Gegenständen, die speziell ihm geweiht waren, materiell in Berührung zu bringen. Im hebräischen *chattat* am Tag von Jom Kippur, so wie er in den ersten Sprüchen des IV. Kapitels des *Levitikus* beschrieben ist,[209] taucht der Opferpriester seinen Finger in das Blut, das ihm gereicht wird; er versprengt es siebenmal vor Jahwe, das heißt auf den Schleier, und streicht ein wenig Blut auf die Hörner des Altars der Düfte im Innern des Heiligtums.[210] Der Rest wurde am Fuß des Altars

206 Plutarch, *De Iside et Isiride*, 15, 17; Mannhardt, *WFK*, II, 52.

207 A. Wiedemann, *Ägyptische Zeitschrift*, 1878, S. 89. Vgl. J. J. M. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte: Ethnographie préhistorique et tombeau royal de Négadah*, Paris 1897, S. 215. Vgl. Frazer, *GB*, II, 90.

208 Herodot, III, 91. Siehe die bekannten Tatsachen in Frazer, *GB*, II, 112 ff.

209 *Levitikus* IV, 5, 7; 16-19; XVII, 11. Man stützt sich häufig auf diese letzte Passage, um zu beweisen, daß die sühnende Kraft des Opfers im Blut liegt. Doch dieser Text bedeutet einfach, daß das auf den Altar gebrachte Blut das Leben des geweihten Opfertiers repräsentiert.

210 *Exodus* XXX, 10; *Levitikus* XVI, 16. Siehe vor allem *Jerusalem Talmud*, *Joma*, *Mischna*, V, 4, 6.

der *ola* vergossen, die sich am Eingang befand. Beim gewöhnlichen *chattat* strich der Priester das Blut auf Hörner des Altars der *ola*.[211] Das Blut der Opfertiere der *ola* und der *shelamin* wurde einfach am Fuß des Altars ausgegossen.[212] Anderswo beschmierte man den sakralen Stein oder das Gesicht des Gottes.[213] In Griechenland ließ man bei Opfern für die aquatischen Gottheiten das Blut ins Wasser fließen;[214] oder es wurde, nachdem es in einer Schale aufgefangen worden war, ins Meer gegossen.[215] Wenn das Opfertier gehäutet worden war, konnte man das Idol mit seinem Fell bekleiden.[216] Dieser Ritus wurde besonders bei den Zeremonien beachtet, bei denen man ein sakrales Tier opferte, unabhängig von der Form, die dem Idol gegeben wurde.[217] Jedenfalls präsentierte man das getötete Opfertier, wie man es vor der Heiligung präsentiert hatte.[218] Bei der *ola* bringen die Gehilfen, nachdem das getötete Opfertier zerstückelt wurde, die Stücke zusammen mit dem Kopf dem amtierenden Priester, der es auf den Altar legt.[219] Beim Ritual der *shelamim* erhielten die präsentierten Teile signifikante Namen: *teruma*, erhobene Opfergabe, *tenupha*, umhergeschwenkte Opfergabe.[220]

Ein anderes Mittel war die Einäscherung. Bei allen hebräischen Opfern wurden, so wie das Blut vollständig durch Besprengen und Vergießen zugeeignet wurde,[221] das Fett und die Eingeweide auf

211 *Levitikus* IV, 25, 30; VIII, 15; IX, 9; XVI, 15; *Ezechiel* XLIII, 20.

212 *Levitikus* I, 5; IX, 2.

213 Der Brauch, bestimmte Idole rot anzumalen, rührt zweifellos von diesen ursprünglichen Salbungen her. Siehe Frazer, *Pausanias*, III, S. 20 ff. Herodot, IV, 62. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin 1861-1865, Bd. III, S. 457. Mary H. Kingsley, *Travels in West Africa*, London 1897, S. 451. Siehe L. Marillier, a. a. O. [siehe Anm. 2], S. 222 usw.

214 Stengel, *GK*, S. 121. Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, Brüssel 1900, 714, 37 (Mykonos). Vgl. M. J. Hall, *Through my Spectacles in Uganda*, London 1898, S. 96 f. (Baganda).

215 Athenaeus, VI, 261D.

216 Smith, *RS*, S. 435 ff. Vgl. K. O. Müller und F. Wieseler, *Denkmäler*, Göttingen 1832, I, Tafel LIX, 299b, Bild der Hera Αγοράγος.

217 Zum Beispiel in Theben, Herodot, II, 42.

218 Varro, *De re rustica*, I, 29. 3.

219 *Levitikus* I, 6, 8, 9; IX, 13; *Exodus* XXIX, 17. Die Knochen durften nicht zerbrochen werden: *Exodus* XII, 46; *Numeri* IX, 12.

220 *Levitikus* VII, 14; IX, 21; X, 14 f.; XIV, 12, 21.

221 Siehe oben, S. 144. Man kennt die biblischen Verbote, das Blut, das Leben ist

dem Altarfeuer verbrannt.[222] Die auf diese Weise dem Gott, der die Heiligung personifizierte, geweihten Teile gelangten als angenehm duftender Rauch zu ihm.[223] Wenn der Gott in das Opfer eingriff, vermutete man, daß er das geopferte Fleisch tatsächlich und substantiell aß; es war »sein Fleisch«.[224] Die homerischen Gedichte zeigen uns, wie sich die Götter zu den Opfermählern setzten.[225] Das dem Gott vorbehaltene gekochte Fleisch[226] wurde ihm präsentiert und vor ihn hingestellt. Er sollte es verzehren. In der Bibel schießt mehrmals das göttliche Feuer empor und läßt das Fleisch verschwinden, mit dem der Altar beladen ist.[227]

Von dem Fleisch, das nach diesen vorbereitenden Zerstörungen übrigblieb, wurden weitere Teile entnommen. Der Priester nahm seinen Anteil.[228] Aber auch der Anteil des Priester war noch ein göttlicher Teil. Die Verfasser des *Pentateuch* wollten wissen, ob das Opfertier des *chattat* von den Priestern verbrannt oder gegessen werden mußte. Moses und die Söhne Aarons waren sich, dem *Levitikus* zufolge,[229] in diesem Punkt uneins. Die beiden Riten hatten also sichtlich dieselbe Bedeutung.[230] Ebenso aßen bei den römi-

und Gott gehört, zu essen. I *Samuel* XIV, 32 f.; *Deuteronomium* XII, 23; *Levitikus* XVII, 11; *Genesis* IX, 2-5. Vgl. A. B. Ellis, *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast*, London 1890, S. 112. Vgl. L. Marillier, a. a. O. [siehe Anm. 2], S. 351.

222 *Levitikus* III, 3, 4, 16 ff.; VII, 23; IX, 19 f.; für die *shelamim*: *Levitikus* IV, 8 ff., 19, 31; IX, 10. In Griechenland: Stengel, *GK*, S. 101; Paton, *Cos*, 38; Hesychios, ενδρατα; Herodot, IV, 62.

223 *Levitikus* I, 9, 13, 17; II, 2, 9 usw. *Psalm* LXIV, 15. Vgl. *Jesaja* I, 13. Vgl. C. Clermont-Ganneau, a. a. O. [siehe Anm. 42], S. 599. *Ilias*, I, 317; VIII, 549 ff.

224 *Levitikus* XXI, 8, 17, 21; *Ezechiel* XLIV, 7. Herodot IV, 61. Vgl. zu den *Hirpi Sorani* und der Art, wie die Wölfe das Opferfleisch raubten, Mannhardt, *WFK*, II, S. 332.

225 *Odyssee*, 51 ff., VII, 201 ff.

226 Im hebräischen Ritual wurde das Opfertier gekocht oder aber verbrannt. Zu den gekochten Opfertieren siehe I *Samuel* II, 13; Herodot, IV, 61.

227 Siehe oben, S. 128.

228 *Exodus* XXIX, 32 ff.; *Levitikus* VII, 8, 14; I *Samuel* II, 13 ff.; *Ezechiel* XLIV, 29 ff. *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, 165 *passim*, 26.

229 *Levitikus* X, 16 ff. Vgl. IV, 11; VI, 18 ff.

230 Der Streit wurde durch eine Unterscheidung beigelegt: Das Opfertier mußte »außerhalb des Feldes« verbrannt werden, wenn das Blut ins Heiligtum gebracht worden war, das heißt außerhalb des Versöhnungsopfers. In den anderen Fällen gehörte das Fleisch den Priestern. *Levitikus* VI, 23; X, 18; vgl. IV, 21; VII, 17; IV, 11.

schen Sühneopfern die Priester das Fleisch.[231] Beim *zebah shelamim* behielten die Priester die besonders Jahwe präsentierten Teile, die Schulter und die Brust,[232] die *tenupha* und die *teruma*. Die den Priestern vorbehaltenen Teile wurden von ihnen und ihren Familien an einem sakralen Ort gegessen.[233] Die griechischen Texte enthalten zahlreiche nicht minder genaue Informationen über die Teile der Opfertiere und -gaben, die den Priestern vorbehalten sind.[234] Zweifellos scheinen die Riten bisweilen wenig anspruchsvoll zu sein; so nehmen die Priester ihren Anteil mit nach Hause; man macht Geld mit dem Fell der Opfertiere, und die Entnahmen gleichen schließlich einem Nebeneinkommen. Dennoch besteht Anlaß zu glauben, daß die Priester auch in diesem Fall die Mittler, die Repräsentanten, die Stellvertreter des Gottes waren. So zerrissen und verschlangen die Mysten des Bacchus das Opfertier, wenn sie besessen waren.[235] Vielleicht muß man verschiedene Entnahmen durch die Könige[236] oder durch sakrale Familien[237] als priesterliche Anteile ansehen.

Die Verbrennung und der Verzehr durch den Priester hatten den Zweck, die Teile des Tieres, die auf diese Weise zerstört oder verzehrt wurden, völlig aus dem irdischen Milieu zu entfernen. Wie die Seele, die die Opferung zuvor befreit hatte, wurden sie dadurch zur sakralen Welt geleitet. Es gab Fälle, in denen die Zerstörung und die damit einhergehende Beseitigung den ganzen Körper und nicht nur bestimmte Teile von ihm betrafen. Bei der hebräischen *ola* und beim griechischen Holocaust[238] wurde das Opfertier als

231 Vgl. *Act. Fr. Arv.* a 218 (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI, 2104), *et porcilias piaculares epulati sunt et sanguinem postea*. Servius, *Ad Aeneid*, III, 231.

232 *Exodus* XXIX, 27 ff.; *Levitikus* VII, 13, 29 ff.; X 14; *Numeri* V, 9; VI, 20; XVIII, 8 ff.; *Deuteronomiom* XVIII, 3.

233 *Levitikus* VI, 19, 22: Nur die Männer können vom *chattat* essen, und sie müssen rein sein. Bei den *shelamim* (X, 14) sind die Frauen der Kohanim zugelassen, aber man muß sie an einem reinen Ort essen. Das Fleisch wird immer in einem sakralen Zimmer gekocht: *Ezechiel* XLVI, 20.

234 Paton, *Cos*, 37, 21, 51; 38, 3, 5; 39, 10 ff. C. Michel, a. a. O. [siehe Anm. 214], 714 (Mykonos), 726 (Milet). G. Doublet, »Inscriptions du Paphlagonie«, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1889, S. 300 (Sinope). Pausanias, V, 13, 2. P. Stengel, »Die Zunge der Opfertiere«, *Jahrbuch für Philologie*, 1879, S. 687 ff.

235 E. Rohde, *Psyche*, Freiburg 1894, II, S. 15.

236 Herodot, IV, 161; VI, 17.

237 Paton, *Cos*, 38, 17.

238 Plutarch, *Quaestiones conviviales*, VI, 8, 1 (Smyrna). Vergil, *Aeneis*, VI, 253. Ser-

Ganzes auf dem Altar oder an dem sakralen Ort verbrannt, ohne daß ihm etwas entnommen wurde. Nachdem der Priester die Eingeweide und die Glieder des Tiers gewaschen hatte, legte er sie auf das Feuer, wo sie verbrannten.[239] Das Opfer wurde manchmal *kalil* genannt, das heißt vollständig.[240]

Unter den Fällen der vollständigen Zerstörung gibt es eine bestimmte Anzahl, die eine besondere Physiognomie aufweisen. Das Schlachten des Opfertiers und die Zerstörung seines Körpers vollzogen sich auf einen Schlag. Man begann nicht, es zu töten, um sodann seine Reste zu verbrennen: alles geschah zur gleichen Zeit. Dies waren die Opfer durch Herabstürzen. Ob man das Tier nun in einen Abgrund, vom Turm einer Stadt oder von einem Tempel stürzte,[241] man sorgte damit ipso facto für die brutale Trennung, die das Zeichen der Heiligung war.[242] Diese Opferarten richteten sich allgemein an die infernalischen Götter oder an die bösen Geister. Da sie mit schädlichen Einflüssen befrachtet waren, ging es vor allem darum, sie zu entfernen, vom Realen abzuschotten. Sicherlich fehlte die Idee einer Bestimmung bei der Operation nicht ganz. Man stellte sich vage vor, daß die Seele des Opfertiers mit all den schädlichen Mächten, die in ihm waren, in die Welt der schädlichen Mächte eingehen werde; so wurde der Bock der Versöhnung Asasel geweiht.[243] Das wichtigste jedoch war, ihn zu eliminieren, zu vertreiben. Daher kam es vor, daß die Vertreibung stattfand, ohne

vius, *ad locum*. Vgl. Tautain, in *Anthropologie*, 1897, S. 670. Die Septuaginta übersetzt hier *ola* mit Holocaust.

239 *Levitikus* I, 9, 17; IX, 14, 20; *Ezechiel* XL, 38.

240 *Deuteronomium* XXXIII, 10; *òlâ kalil*, I *Samuel* VII, 9. *Psalm* LI, 21, unterscheidet *kalil* von *òlâ*.

241 Lukian, *De dea Syria*, 58; Herodian V, 5 ff.; Lampridius, *Helagabalus*, 8. F. C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn 1841, I, S. 365. Plutarch, *De Iside et Osiride*, 30. Bei den Thargelien: Ammonios, S. 142 Valck; vgl. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, S. 136 Anm. 1. Bei den Thesmophorien: E. Rohde, »Unedirte Lucianscholien«, *Rheinisches Museum*, XXV 1870, S. 549 (Scholium zu Lukian, *Dial. meretr.*, II, 1). In Marseille: Servius, *Ad Aeneid*, III, 57. Ebenso wurde der Bock von Asasel am Versöhnungstag von einem Felsen gestürzt (*Jerusalem Talmud*, *Joma*, *Mischna*, VI, 3, 7).

242 Es besteht eine gewisse Analogie zwischen diesem Herabstürzen und bestimmten Ertränkungen der Opfertiere bei den Agrarfesten. Siehe Stengel, *GK*, S. 120 ff. Mannhardt, *WFK*, II, S. 278. Vgl. Rohde, *Psyche*, a. a. O. [siehe Anm. 235], I, S. 192.

243 *Levitikus* XVI, 26.

daß es zur Tötung kam. Auf Leukadia sah man vor, daß das Opfertier entwich; es wurde jedoch verbannt.[244] Der beim Opfer der Reinigung der Aussätzigen in Judaä auf den Feldern freigelassene Vogel[245] und der aus den Häusern und aus der Stadt Athen verjagte βουλιμοσ[246] wurden auf die gleiche Weise geopfert. Trotz der unterschiedlichen Riten kommt es hier zum gleichen Phänomen wie auf dem Altar der *ola* zu Jerusalem, wenn das Opfertier im Angesicht Jahwes ganz in Rauch aufgeht. Beide Male wird es getrennt, es verschwindet vollständig, wiewohl es sich in beiden Fällen nicht den gleichen Regionen der religiösen Welt zuwendet.

Wenn indes die Überreste des Opfertiers nicht gänzlich sei es den Göttern, sei es den Dämonen zugewiesen wurden, bediente man sich ihrer, um entweder den Opfernden oder den Gegenständen des Opfers die religiösen Kräfte zu übermitteln, die hier die Heiligung durch das Opfer geweckt hatte. Die Operationen, die wir nun beschreiben werden, entsprechen denen, denen wir zu Beginn der Zeremonie begegnet sind. Jetzt überträgt das Opfertier oder das, was von ihm übrig ist, dem Opfernden die neuen Eigenschaften, die es durch die Heiligung erworben hat. Diese Übertragung läßt sich durch einfache Segnung erreichen.[247] Doch im allgemeinen griff man zu materielleren Riten; es waren beispielsweise das Besprengen mit Blut,[248] das Auflegen des Fells,[249] Salbungen mit Fett,[250] Berührung mit den Rückständen der Verbrennung.[251] Manchmal wurde das Tier in zwei Teile zerschnitten, und der Op-

244 Strabon, X, 2, 9.

245 *Levitikus* XIV, 53.

246 Plutarch, *Quaestiones conviviales*, VI, 8, 1. Siehe zu einigen Tatsachen der gleichen Art, deren Anzahl sich leicht vermehren ließe, Frazer, *GB*, II, S. 157 ff.

247 *Levitikus* IX, 22. Der *ShB* bringt auf wunderbare Weise das gleiche Prinzip zum Ausdruck: »Das Opfer gehört den Göttern, die Segnung dem Opfernden«, *ShB*, 2, 3, 4, 5.

248 *Levitikus* XIV, 7. J. Wellhausen, a. a. O. [siehe Anm. 85], S. 174 (Initiation). In Griechenland: Xenophon, *Anabasis*, II, 2, 9 (Eid). J. G. Frazer, *Pausanias*, III, S. 277, 593 (Reinigung).

249 Lukian, *De dea Syria*, 55. Pausanias, I, 34, 3 (man legt sich auf das Fell des Opfertiers). Vgl. J. G. Frazer, *Pausanias*, II, S. 476. Διος κωοδιον. Stengel, *GK*, S. 156. Vgl. J. de Witte, »L'Expiation ou la purification de Thésée«, *Gazette Archéologique*, 1884, S. 352; Smith, *RS*, S. 347, 438.

250 Smith, *RS*, S. 383 f.

251 Asche der rotbraunen Kuh, die für das Reinigungswasser verwendet wurde, *Numeri* XIX, 9. Ovid, *Fasti*, IV, 639, 725, 733.

fernde ging hindurch.[252] Aber das Mittel, die vollkommenste Übertragung zu verwirklichen, bestand darin, dem Opfernden einen Teil des Opfertiers zu überlassen, das er dann verzehrte.[253] Er nahm die Merkmale des Ganzen auf, wenn er einen Teil davon aß. Doch so wie es Fälle gab, in denen alles von dem Gott verbrannt wurde, so gab es andere, bei denen der Opfernde die gesamte Opfergabe erhielt.[254]

Allerdings waren seine Rechte an dem Teil des Opfertiers, der ihm überlassen wurde, durch das Ritual begrenzt.[255] Häufig mußte er es innerhalb einer bestimmten Zeit verzehren. Der *Levitikus* erlaubt es, die Reste des Opfertiers beim Lammopfer (*neder*) und des als *nedaba* (freiwillige Opfergabe) bezeichneten Opfers am Tag nach der Zeremonie zu essen. Aber wenn am dritten Tag noch etwas übrig war, mußte es verbrannt werden; wer davon aß, beging eine schwere Sünde.[256] Im allgemeinen muß das Opfertier am Tag des Opfers gegessen werden;[257] wenn dieses am Abend stattfindet, darf am Morgen nichts übrig sein: Das ist beim Osteropfer der Fall.[258] In Griechenland hat man ähnliche Einschränkungen gefunden, zum Beispiel bei den Opfern θεοίς τοίς μειλιχίοις, chthonischen Göttern, in Myonia in Phokis.[259] Sonst durfte das Opfermahl nur innerhalb der Umgrenzung des Heiligtums stattfinden.[260] Diese Vorsichtsmaßnahmen sollten verhindern, daß die Reste des Opfertiers, da sakral, mit den profanen Dingen in Berührung ka-

252 Siehe oben, *Jeremia* XXXIV, 18 ff.; vgl. I *Könige* XVIII, 36. Der Ritus scheint zu einem sakramentalen Opfer zu gehören, Symbol eines Vertrags. Vgl. *Genesis* XIII, 9 ff. Plutarch, *Quaestiones Romanae*, III.

253 Bekanntlich lautete der technische Name des Fleischs des *zebah shelamim* usw., das man in Jerusalem verzehren konnte, *Kodashim* = heilige Dinge (vgl. Septuaginta, χρέα ἅγια). *Jeremia* XI, 15. Vgl. Smith, *RS*, S. 238.

254 Beim *zebah shelamim* hat der Opfernde, abgesehen von den vorbehaltenen Teilen, Anrecht auf das Ganze.

255 Siehe Smith, *RS*, S. 238 ff.

256 *Levitikus* VII, 15-18; XIX, 5-8; *Exodus* XXIX, 34. Vgl. Mannhardt, *WFK*, II, S. 250. Frazer, *GB*, II, 70.

257 *Levitikus* VII, 15; XXII, 29 f. Siehe A. W. K. Dillmann und A. Knobel, *Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch*, Bd. XII, S. 448.

258 *Exodus* XII, 10; XXIII, 18; XXIV, 25; *Deuteronomium* XVI, 4.

259 Pausanias, X, 38, 6; siehe Frazer, *Pausanias*, III, S. 240. Smith, *RS*, S. 282, 369. Vgl. Athenaeus, VII, S. 276.

260 Pausanias, X, 27; II, 27, 1; VIII, 38-6. Hesychios, s. v. Εςτοία θουμεν. Paton, *Cos*, 38, 24.

men. Die Religion verteidigte die Heiligkeit der sakralen Dinge und schützte zugleich den gemeinen Mann vor ihrer Boshaftigkeit. Wenn der Opfernde, wiewohl profan, daran rühren und davon essen durfte, so deshalb, weil ihn die Weihe, indem sie ihn heiligte, in den Zustand versetzt hatte, es gefahrlos zu tun. Aber die Wirkungen seiner Konsekration dauerten nur eine gewisse Zeit; nach einer Weile verschwanden sie, und deshalb mußte der Verzehr innerhalb einer bestimmten Frist erfolgen. Wenn die Reste nicht verwendet wurden, mußten sie, wenn sie nicht zerstört wurden, zumindest verwahrt und überwacht werden.[261] Sogar die Rückstände der Verbrennung, die weder zerstört noch verwendet werden konnten, wurden nicht auf gut Glück weggeworfen. Sie wurden an besonderen, durch religiöse Verbote geschützten Stellen deponiert.[262]

Die Untersuchung des Tieropfers der Hindus, dessen Beschreibung wir unterbrochen haben, zeigt eine selten verwirklichte Gesamtheit all dieser Praktiken, sowohl derjenigen, die sich auf die Bestimmung für die Götter beziehen, als auch derjenigen, die die Übertragung auf die Opfernden betreffen.

Unmittelbar nach dem Ersticken des Opfertiers gewährleistet man dessen Reinheit mit Hilfe eines speziellen Ritus. Ein Priester führt die Frau des Opfernden, die an der Zeremonie teilgenommen hat, zu dem ausgestreckten Körper,[263] und während verschiedener Waschungen gibt sie jeder der Öffnungen des Tiers Reinigungswasser »zu trinken«.[264] Danach beginnt die Zerstückelung. Beim ersten

261 Pausanias, X, 32-39 (Isiskult in Tithorea): Die Reste des Opfertiers blieben von einem Fest zum andern im Heiligtum ausgestellt; und vor jedem Fest entfernt und vergräbt man sie.

262 *Levitikus* VI, 4; XIV, 4; vgl. IV, 11; man bedeckte das Blut des im Tempel getöteten Opfertiers mit Erde. In Olympia gab es einen Haufen aus Asche vor dem Tempel: Pausanias, X, 13, 8; siehe Frazer, *Pausanias*, III, S. 556; Stengel, *GK*, S. 15.

263 Die Frau des Opfernden nimmt an allen feierlichen Hindu-Opfern, leicht gefesselt an einem besonderen Platz, teil und ist Gegenstand bestimmter Riten, die ihr gewissermaßen die Ausdünstungen des Opfers übermitteln und für ihre Fruchtbarkeit sorgen. *KShS*, VI, 6, 1 ff. *ApShS*, III, 18, 1, 12 Kommentar.

264 Sie gibt allem Atem, *sarvan pranan*, zu trinken (*ApShS*, VII, 18, 6), während der Offiziant alle Glieder des Tiers mit reichlich Wasser besprengt (*TS*, 1, 3, 9, 1. Vgl. 6, 3, 9, 1; *VS* VI, 14; *ShB*, 3, 8, 2, 4, 7), in *TS* muß man *nasike* wiederherstellen usw. Die Zeremonie hat mehrere Bedeutungen. Die Taittiriyin haben die sühnende Seite übertrieben: Der Tod ist »ein Schmerz«, eine Flamme, die mit jedem Atemzug brennt und besänftigt werden muß. Dazu gibt man dem Atem Wasser zu trinken, und der Schmerz und die Flamme verschwinden mit dem

Messerstich fließt das Blut; man läßt es entweichen. Dieser Teil ist für die bösen Geister bestimmt. »Du bist der Teil der *raksas*.«[265]

Nun kommt die Zeremonie, die den Zweck hat, dem Gott den wesentlichen Teil des Opfertiers zuzueignen: Es ist die *vapa*, medizinisch gesagt das große Darm-Netz.[266] Man entnimmt es rasch

Wasser in der Erde. (Vgl. *ShB*, 3, 8, 2, 8 und 16.) Deshalb sagen die Taittiriyin bei jedem der an jede Öffnung gerichteten *Mantras*: »Trinkt«, und nicht »reinigt euch« (*VS*), ein Ausdruck, der dem Namen des Ritus entspricht. Die Erklärung der Vajasaneyin insistiert auf der reinigenden Seite des Ritus; sie sagen: »Reinigt euch«; das Opfertier ist ein Leben, es ist sogar die *amrita* (unsterbliche Nahrung, Unsterblichkeit) der Götter. Nun tötet man aber das Tier, wenn man es erstickt und besänftigt. Doch das Wasser ist der Atem des Lebens (enthält die Lebensprinzipien): Wenn man daher dies tut (diese Lustration), bringt man den Atem zurück. Das Opfer wird wieder Leben und unsterbliche Nahrung der Unsterblichen (*ShB*, a. a. O.).

265 *ApShS*, VII, 18, 14, Mantras: *TS*, 1, 3 9, 2; siehe ebd., 6, 3, 9, 2, schlägt einen genaueren Ritus vor (vgl. *KShS*, VI, 6, 11). Aber die Texte der Schule des Rigveda (die *adhrgunigada*, *AshvShS*, III, 3, 1; *AitB*, 6, 7. 1, 10) sprechen einfach davon, das Blut für die Dämonen zu vergießen, damit sie sich entfernen. Die zu diesem Thema eingeführte Diskussion ist interessant: Es wird erklärt, daß die Dämonen, so wie die Götter, den Opfern beiwohnen; daß auch sie ihre Teile bekommen müssen; denn wenn man sie ihnen nicht gibt, um sie zu entfernen (*nir-ava-da;* vgl. Oldenberg, *RelV*, S. 218, und *TS*, 6, 3 9, 2), würden sie, da sie ein Recht darauf haben, auf dem Opfernden und seiner Familie »lasten«. Verschiedene andere Teile des Opfertiers werden auf diese Weise für die Dämonen bestimmt, nämlich: die Blutstropfen, die während des Kochens des Herzens entweichen (*KShS*, VI, 7, 13), und außerdem der Magen und die Exkremente und die Grashalme, auf die man das aufgefangene Blut gießt. (*ApShS* gibt diese Details nicht; siehe Schwab, *Thieropfer*, S. 137.) Man vergräbt alles in »der Exkrementengrube« außerhalb der Opferstätte (*ApShS*, VII, 16, 1; vgl. *AshvShS*, III, 3, 1). Der *AitB*, 6, 6, 16, gibt diesem Vergraben eine andere Interpretation. Gern gehen die Texte über diese an die Dämonen gegebenen Teile hinweg. Es schien ein irreligiöser Ritus zu sein (vgl. *AitB*, 6, 7, 2), die Feinde der Götter zum Opfer zu laden. Aber die Riten sind deutlich: im allgemeinen werden alle nicht zu verwendenden Überreste der Opfer (z. B. die Kleie der zerstoßenen Körner zur Herstellung eines Fladens) auf diese Weise weggeworfen, vertrieben. Man kann diese Tatsache vergleichen mit der griechischen Praxis des Opfers für Ηραγαμηλία, bei dem man die Galle des Opfertiers wegwarf (Plutarch, *Conjugalia praecepta*, 27), und der biblischen Vorschrift, das Blut der Reinigungsvögel zu vergraben. Merken wir an, daß das Ritual der Opfer Indiens beweist, daß ein blutiges Opfer, entgegen herkömmlichen Ideen, nicht notwendig die Gepflogenheit zum Prinzip hat, Blut zu machen.

266 Der muskulöse und fette obere Teil des Bauchfells, »das saftigste von allen Fetten, wurde für dich aus der Mitte genommen, wir geben ihn dir«, *RV*, III, 21, 5.

unter allen möglichen Vorsichtsmaßnahmen und Sühneriten. Man bringt es prozessionsartig wie ein Opfertier herbei, wobei der Opfernde stets den Priester hält, der es trägt.[267] Man läßt es am sakralen Feuer kochen und ordnet die Dinge so an, daß das Fett, wenn es schmilzt, Tropfen für Tropfen auf das Feuer fließt. Man sagt, daß es »auf die Haut des Feuers fällt«,[268] das heißt von Agni, und da Agni damit beauftragt ist, die Opfergaben den Göttern zu überbringen, ist es ein erster den Göttern zugesprochener Teil.[269] Sobald die *vapa* gekocht und zerstückelt ist, wirft man sie nach den nötigen Invokationen unter Segnungen und Ehrerbietungen ins Feuer.[270] Diese zweite Zuerkennung wird selbst als eine Art vollständiges Opfer behandelt,[271] auf diese Weise entschuldigt man sich bei der

Er ist der zentrale Teil des Tieres; das Prinzip seines individuellen Lebens, sein *atman* (*TS*, 6, 3, 9, 5), so wie bei den Semiten das »Blut das Leben ist«. Es ist das Opferprinzip des Tieres (der *medhas*), *TS*, 3, 1, 5, 2; *ShB*, 3, 8, 2, 28; siehe *AitB*, 7, 3, 6, ein merkwürdiger ritueller Mythos.

267 *ApShS*, VII, 19, 3 ff. An der Spitze geht ein Priester, der eine angezündete Fackel in der Hand hält, dann kommt der Priester, der die Portion mit Hilfe zweier Spieße trägt (denn er darf sie nicht direkt berühren), dann der Opfernde, der den Priester hält wie oben (*ApShS*, VII, 19, 6, 7, Kommentar). Die Gründe für diesen Ritus sind die gleichen wie die oben angegebenen (siehe S. 139 und Anm. 181. *TS*, 6, 3, 9, 3, und 4).

268 *RV*, III, 21, 5. Übers. Oldenberg (*ad locum*), gegen Sayana in *RV* und *TB*.

269 Der ganze Ritus ist sehr alt, denn einer der Priester rezitiert den Hymnus: *RV*, II, 75, 1, dann III, 21 in Gänze = *TB*, III, 6, 7, 1 ff. = *MS* [vermutlich *Maitrayani Samhita*], 3, 10, 1. Vgl. *TS*, 6, 4, 3, 5. Vgl. *AitB*, 7, 2, 5 ff. Siehe A. Ludwig, *Rig-Veda*, Prag 1875-1888, IV, S. 303. A. Bergaigne, *Histoire de la liturgie védique*, Paris 1878-1883, S. 18, hält diesen Hymnus für jüngeren Datums, weil er aus Versen mit verschiedenen Versmaßen besteht, das heißt einer Reihe völlig getrennter Formeln. (Siehe Oldenberg, *Vedic Hymns*, *Sacred Books of the East*, XLVI, S. 283.) Dies ist unbestreitbar; die Formeln stammen aus verschiedenen Quellen und sind spät korrigiert worden. Aber die Formeln sind sehr viel älter als der Hymnus. So daß der Hymnus, auch wenn er keine Einheit der Abfassung hat, doch eine Einheit des Gegenstands darstellt, und die natürliche Art, wie er zusammengesetzt ist, zeigt, daß er an einem der ältesten Riten anknüpft. Der Hymnus beschreibt sehr genau alle Einzelheiten der Operation (vgl. *TS*, 6, 3, 9, 5, und *ShB*, 3, 8, 2, 11). Diesem höchst wichtigen Opferritus haben die Brahmanen eine naturalistische Bedeutung gegeben.

270 *ApShS*, VII, 22. 2.

271 Alle waschen sich. *ApShS*, VII, 22, 6 = *KShS*, 6, 6, 29 = *AshvShS*, 3, 5, 1 und 2. Die Mantras sind *TS*, 4, 1, 5, 1 = *RV*, X, 9, 1-3. Die *VS*, VI, 16, gibt denselben Text wie *AV*, VI, 89. Das letzte Mantra bringt die Erlösung von der Krankheit, der Sünde, dem Tod, dem göttlichen und menschlichen Fluch zum Ausdruck.

vapa, wie man es bei dem Opfertier im Augenblick der Tötung getan hatte. Danach kehrt man zu dem Tier zurück, häutet es und schneidet aus seinem Fleisch achtzehn Stücke,[272] die man zusammen kochen läßt. Das Fett, die Bouillon, der Schaum,[273] die oben schwimmen[274] in dem Topf, in dem dieses Kochen stattfindet, sind für den Gott oder das Götterpaar bestimmt, an den oder das sich dieses Opfer richtet: Man heiligt das alles im Feuer. Was auf diese Weise zerstört wird, repräsentiert formell ein weiteres Mal das ganze Opfertier,[275] und so vollzieht sich eine neuerliche vollständige Eliminierung des Opfertiers. Schließlich werden von den achtzehn Stücken, die dazu dienten, diese Bouillon herzustellen, eine bestimmte Anzahl entnommen, die wiederum für verschiedene Gottheiten oder mythische Personen bestimmt sind.[276]

Doch sieben dieser Teile dienen einem ganz andern Zweck:[277] Durch sie wird dem Opfernden die sakrale Kraft [*vertu sacrée*] des Opfertiers mitgeteilt.[278] Sie bilden das, was man die *ida* nennt. Dies ist gleichzeitig der Name der Göttin, die die Tiere personifiziert und die Glück und Fruchtbarkeit schenkt.[279] Ein und dasselbe Wort bezeichnet also die Gottheit und den Opferteil.[280] Und zwar

Im übrigen bezeichnet das Opfer der *vapa*, sofern das Opfer das Ziel hat, einen Menschen loszukaufen, den genauen Augenblick des Loskaufs.

272 Siehe Schwab, *Thieropfer*, Nr. 98, S. 126 ff.

273 Siehe Schwab, *Thieropfer*, Nr. 1, S. 141, vgl. A. Ludwig, *Rig-Veda*, IV, S. 361. Siehe *ApShS*, VII, 25, 7 ff. *ShB*, 3, 8, 3, 10. Eggeling, *ad locum*, *Sacred Books of the East*, XXVI, S. 201.

274 *ApShS*, VII, 25, 8.

275 *TS*, 6, 3, 11, 1. Während der Opferhandlung rezitiert man: *RV*, VI, 60, 13; I, 109, 7 und 6 = *TB*, 6, 3, 11, 1 ff., Formeln zur Verherrlichung der Götter, die die Art und Weise beschreiben, wie sie die Opfergabe günstig aufnehmen und sie verzehren, sobald sie zu ihnen gelangt ist.

276 Für Agni, der die Riten vervollkommnet (siehe A. Weber, *Indische Studien*, IX, S. 218); vgl. Hillebrandt, *NVO*, S. 118. Zu den anderen Wesen, denen Teile (vom Dickdarm) in einer zusätzlichen Opfergabe zugesprochen werden (*ApShS*, VII, 26, 8), siehe Schwab, *Thieropfer*, Nr. 104. Die rezitierten Mantras und die Antworten entsprechen einander ziemlich schlecht.

277 Man kann ihnen noch weitere ohne Knochen hinzufügen. *ApShS*, VII, 24, 11.

278 Zur Ida siehe besonders Oldenberg, *RelV*, S. 289 ff. und die im Register zitierten Passagen.

279 Siehe A. Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], I, 323, 325; II, 92, 94. Lévi, *Sacrifice*, S. 103 ff.

280 Dieser Augenblick des Opfers ist so bedeutsam, daß der *ShB* die berühmte,

deshalb, weil sich die Göttin im Verlauf der Zeremonie darin verkörpert, und diese Verkörperung geht folgendermaßen vor sich. In die zuvor gesalbten Hände eines Priesters[281] legt man die *ida*; die anderen Priester und der Opfernde umringen und berühren sie.[282] Während sie sich in dieser Position befinden, ruft man die Göttin an.[283] Es handelt sich hier um eine Invokation im eigentlichen und technischen Sinn des Wortes (*vocare in*, hineinrufen). Die Gottheit wird nicht nur eingeladen, am Opfer teilzunehmen, sondern in die Opfergabe hinabzusteigen. Es vollzieht sich eine wahrhaftige Transsubstantiation. Auf den an sie gerichteten Ruf hin kommt die Göttin und bringt allerlei mythische Kräfte mit sich, die der Sonne, des Windes, der Atmosphäre, des Himmels, der Erde, des Viehs usw. Auf diese Weise schöpft man, wie ein Text sagt, aus der *ida* (dem Opferteil) alles, was es im Opfer und in der Welt an Gutem gibt.[284] Nun ißt der Priester seinen Teil, den er in Händen hielt,[285]

klassisch gewordene Legende von der Sintflut damit verbindet (*ShB*, 1, 8, 12; Eggeling, *ad locum*, *Sacred Books of the East*, XII). Vgl. A. Weber, *Indische Studien*, I, S. 8 ff. J. Muir, *Old Sanskrit Texts*, 1868, I, S. 182. Doch die anderen Brahmanas enthalten von dieser Legende nur den Schluß, der als einziger ein brahmanischer Glaubensartikel ist. Ihnen zufolge hat Manu, der erste Mensch und der erste Opfernde, indem er den Ritus der *ida* erfand und damit die Göttin Ida schuf (je nach den Texten seine Frau oder seine Tochter), Nachkommen und Vieh erworben (siehe *TS*, 1, 7, 1 und 2; 6, 7; *TB*, 3, 7, 5, 6). Jedenfalls repräsentieren sie und ihre materielle Entsprechung die Tiere und sind all ihre Kraft: *ida vai pashavo*, »*ida* ist das Vieh«.

281 Siehe Hillebrandt, *NVO*, S. 124; Schwab, *Thieropfer*, S. 148.

282 Hillebrandt, *NVO*, S. 125.

283 Die Zeremonie heißt *idahvayana* oder auch *idophavana*, ein Terminus, der genau der Epiklese der christlichen Messe entspricht. Der Text ist *AshvShS*, I, 7, 7, übersetzt in Hillebrandt, *NVO*, S. 125 f.; Oldenberg, *RelV*, S. 290 ff. Die Texte *Shankhya Shrauta Sutra*, I. 10, 1; *TB*, 3, 5, 8, 1; 3, 5, 13, 1 ff., unterscheiden sich leicht. Diese Invokation besteht im wesentlichen in einer Reihe von Rufen an die Gottheit, die alle erwähnten Kräfte mit sich bringen und zudem die Priester und den Opfernden auffordern soll, ihren Teil der so angehäuften Kräfte zu nehmen. Der Opfernde sagt in einer Pause (*ApShS*, IV, 10, 6; *TS*, 1, 7, 1, 2): »Möge diese Gabe (an gemischter Milch) meine Stärke sein.«

284 *TB*, 3, 5, 8 *ad finem*, 3, 5, 13 *ad finem*.

285 Die *avantareda*, die zusätzliche *ida*, die er in der anderen Hand hält (siehe A. Weber, *Indische Studien*, IX, S. 213). Er sagt (*AshvShS*, 1, 7, 8; vgl. *TS*, 2, 6, 8, 1 und 2): »Ida, nimm unseren Teil günstig auf, laß unsere Kühe gedeihen, laß unsere Pferde gedeihen. Du besitzt die Blume des Reichtums, ernähre uns von ihr, gib uns von ihr.«

worauf der Opfernde das gleiche tut.[286] Und alle bleiben schweigend sitzen, bis der Opfernde sich den Mund gespült hat.[287] Dann[288] verteilt man ihre Anteile an die Priester, die jeder einen Gott repräsentieren.[289]

Nachdem wir in den diversen Ritualen, die miteinander verglichen wurden, die Riten der Zuerkennung an die Götter und die Riten der Verwendung durch die Menschen unterschieden haben, muß nun ihrer Analogie nachgegangen werden. Die einen wie die anderen bestehen aus den gleichen Praktiken, beinhalten die gleichen Manöver. Wir haben auf beiden Seiten das Besprengen mit Blut gefunden; das Auflegen des Fells, hier auf den Altar oder auf das Idol, dort auf den Opfernden oder die Gegenstände des Opfers; die fiktive und mythische alimentäre Kommunion, was die Götter betrifft, die reale, was die Menschen angeht. Im Grunde sind diese verschiedenen Operationen alle substantiell identisch. Es geht darum, das einmal getötete Opfertier sei es mit der sakralen Welt, sei es mit den Personen oder Dingen, denen das Opfer zugute kommen soll, in Berührung zu bringen. Das Besprengen, das Berühren, das Auflegen des Balgs sind offenkundig lediglich verschiedene Weisen, einen Kontakt herzustellen, den die alimentäre Kommunion zum höchsten Grad an Intimität erhebt; denn sie bewirkt keine bloße äu-

286 Der Opfernde sagt: »Ida, nimm ..., mögen wir von dir verzehren können, wir mit Leib und Seele (Kommentar zu *TB*), wir alle mit all unseren Leuten« (*TB*, 3, 7, 5, 6).

287 *AshvShS*, 1, 8, 2.

288 Eine bestimmte Schule schreibt einen Ritus der Präsentation an die Manen vor (*KShS*, 3, 4, 16 und 17). Dieser wenngleich alte Ritus (*VS*, II, 31) ist lediglich der Ritus einer Schule.

289 Siehe die Mantras in Hillebrandt, *NVO*, S. 126 ff.; auf diese Weise soll der Mund des *agnidhra* (des Priesters des Feuers) der Mund von Agni selbst sein. Die Opferteile sind also sehr wohl göttliche Teile. Es handelt sich hier nicht, wie Oldenberg gesehen hat, um ein gemeinsames Mahl, einen Ritus sozialer Kommunion, auch wenn es den Anschein erweckt. In der *ida* besitzt »der Teil des Opfernden« eine Art »medizinische« Kraft (Oldenberg); sie gibt dem Opfernden Kraft, »sie legt das Vieh in ihn«, wie die Texte sagen: *pashun yajamane dadhati* (man beachte die Verwendung des Lokativs). Siehe *TS*, 2, 6, 7, 3; *AitB*, 2, 30, 1; 6, 10, 11; *ShB*, 1, 8, 1, 12 usw. Die *ida* ist Teil des Rituals der feierlichen Hindu-Opfer. Fügen wir hinzu, daß die Reste des Opfertiers in gewissem Maße profaniert sind: Die Brahmanen und der Opfernde können sie mit nach Hause nehmen (Schwab, *Thieropfer*, S. 149). Wir kennen keine Regel, die die Fristen für den Verzehr der Reste des Opfertiers vorschreibt. Aber es gibt sie für den Verzehr für jede Nahrung im allgemeinen.

ßere Annäherung, sondern eine Mischung der beiden Substanzen, die ineinander aufgehen, so daß sie ununterscheidbar werden. Und wenn die beiden Riten sich in diesem Maße gleichen, so deshalb, weil sich das verfolgte Ziel auf beiden Seiten ähnelt. In beiden Fällen geht es darum, die religiöse Kraft, die die sukzessiven Heiligungen in dem Opfergegenstand angehäuft haben, auf der einen Seite mit dem Bereich des Religiösen, auf der anderen mit dem profanen Bereich, dem der Opfernde angehört, kommunizieren zu lassen. Die beiden Riten-Systeme tragen jedes auf seine Weise dazu bei, jene Kontinuität herzustellen, die uns nach dieser Analyse eines der bemerkenswertesten Charakteristika des Opfers zu sein scheinen. Das Opfertier ist der Mittler, durch den die Kommunikation einsetzt. Ihm ist es zu verdanken, daß alle Wesen, die sich beim Opfer begegnen, in ihm vereint sind. Alle beteiligten Kräfte verschmelzen miteinander.

Mehr noch: Es besteht nicht nur Ähnlichkeit, sondern ein enger Zusammenhalt zwischen den beiden Arten von Zuerkennungspraktiken. Die ersten sind die Voraussetzung der zweiten. Damit das Opfertier von den Menschen verwendet werden kann, müssen die Götter ihren Anteil erhalten haben. Es ist in der Tat mit einer solchen Heiligkeit befrachtet, daß der Profane, trotz aller vorherigen Heiligungen, die ihn in gewissem Maße über seine gewöhnliche und normale Natur hinausgehoben haben, es nicht gefahrlos berühren kann. Man muß diese Religiosität, die in ihm ist und die es für einfache Sterbliche unbrauchbar macht, um einige Grade absenken. Schon die Tötung hatte dieses Ergebnis zum Teil erreicht. Tatsächlich war diese Religiosität in hervorragender Weise im Geist konzentriert. Sobald also der Geist fortgegangen ist, wird das Opfertier zugänglicher; man kann unter geringeren Vorsichtsmaßnahmen mit ihm umgehen. Es gab sogar Opfer, bei denen dann jede Gefahr verschwunden war; es sind diejenigen, bei denen das ganze Tier vom Opfernden verwendet wird, ohne daß irgend etwas den Göttern zuerkannt wird. Doch in anderen Fällen reichte diese erste Operation nicht aus, das Opfertier so weit zu entlasten, wie es nötig war. Man mußte sich also abermals daranmachen, alles, was an allzu Gefährlichem übriggeblieben war, in die Regionen des Sakralen zu schaffen; man mußte, wie es das Hindu-Ritual sagt, eine Art neues Opfer bringen.[290]

290 Siehe oben, S. 151 .

So lassen sich die zahlreichen Riten, die am Opfertier praktiziert werden, in ihren wesentlichen Zügen in einem sehr einfachen Schema zusammenfassen. Man beginnt damit, es zu heiligen; dann läßt man die Energien, die diese Heiligung hervorgerufen und auf ihm konzentriert haben, entweichen, die einen zu den Wesen der sakralen Welt, die anderen zu den Wesen der profanen Welt. Die Reihe von Zuständen, die es durchläuft, ließe sich durch eine Kurve darstellen: Sie steigt bis zu einem Maximum an Religiosität an, wo sie nur einen Augenblick verweilt und dann allmählich wieder abfällt. Wir werden sehen, daß der Opfernde entsprechende Phasen durchläuft.[291]

291 Man hat sich gewundert, daß wir in diesem Schema nicht auf die Fälle angespielt haben, in denen die geopferte Sache kein Tier ist. Dazu waren wir einigermaßen berechtigt. In der Tat sahen wir, wie die Rituale die Äquivalenz zweier Arten von Dingen verkündeten (siehe oben, S. 108 ff.). Zum Beispiel ermöglicht in der Gesamtheit der Agraropfer ihre grundlegende Identität die Ersetzung der einen durch die anderen (siehe S. 191 ff.). Doch zudem ist es möglich, reale Symmetrien zwischen den Opfertieren und den Opfergaben herzustellen. Die Vorbereitung der Fladen, die Art, wie man sie mit Öl oder Butter bestrich usw., entspricht der Vorbereitung des Opfertiers. Sogar die Erschaffung des sakralen Gegenstands im Laufe der Zeremonie ist im Fall der Oblation weitaus augenscheinlicher als in jedem anderen, da man sie häufig an der Stätte des Opfers selbst ganz und gar herstellt (siehe Indien: Hillebrandt, *NVO*, S. 28, 41), vor allem im Fall, wo es Figurinen sind (siehe für Indien: Hillebrandt, a. a. O. [siehe Anm. 28], § 64, S. 116; § 48. Vgl. A. Weber, *Nakshatra*, 1860, II, S. 338. Recht bruchstückhafte Informationen: *Sankha Grihya Sutra*, IV, 19). Für Griechenland siehe oben, S. 109. Stengel, *GK*, S. 90 ff. Festus, 129; vgl. Frazer, *GB*, II, 84, 139 ff. C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829, S. 119, 1080 ff. Sodann hat die Zerstörung denselben Charakter einer endgültigen Heiligung wie das Töten eines Opfertiers. Man stellt zumindest den Geist der Oblation immer außerhalb der realen Welt. Es besteht nur ein natürlicher Unterschied, im übrigen sogar bei den Dingen: In den meisten Fällen koinzidiert der Augenblick der Zuerkennung mit dem der Heiligung, ohne daß das Geopferte deshalb den Charakter von etwas zu Eliminierendem hat. Tatsächlich wird das Trankopfer in dem Augenblick zerstört, da es auf den Altar rinnt, sich in der Erde verliert, verdampft oder im Feuer verbrennt, der Fladen, die Handvoll Mehl verbrennen und in Rauch aufgehen. Die Opferung und die Zuerkennung an die Gottheit bilden eine einzige rituelle Zeitspanne. Aber es besteht kein Zweifel an der Natur der Zerstörung: So ist das einfache Niederlegen des Brennholzes im Hindu-Ritual in bestimmten Augenblicken selbst ein Opfer (wir spielen auf die *samidheni* an, siehe Hillebrandt, *NVO*, S. 74 ff.). Schließlich ähnelt die Aufteilung der Teile *mutatis mutandis* der des Tieropfers: So finden wir im Fall des Voll- und Neumond-Opfers Teile für die Götter, eine *ida* usw.

Der Austritt

Die nützlichen Wirkungen des Opfers sind erreicht; dennoch ist noch nicht alles beendet. Die Gruppe von Menschen und Dingen, die sich bei dieser Gelegenheit um das Opfertier gebildet hat, hat keinen Daseinsgrund mehr; allerdings muß sie sich langsam und reibungslos auflösen, und da sie durch Riten geschaffen wurde, können auch die Elemente, aus denen sie besteht, nur durch Riten wieder entlassen werden. Die Bande, die die Priester und den Opfernden mit dem Opfertier vereinten, sind durch die Tötung nicht zerrissen worden; alle, die an dem Opfer teilgenommen haben, haben einen sakralen Charakter erworben, der sie von der profanen Welt trennt. Es ist notwendig, daß sie wieder in sie eintreten können. Sie müssen den magischen Kreis verlassen, in dem sie noch eingeschlossen sind. Zudem können im Laufe der Zeremonien Fehler begangen worden sein, die man auslöschen muß, bevor man das gemeinschaftliche Leben wiederaufnimmt. Die Riten, durch die dieser Austritt aus dem Opfer vollzogen wird, entsprechen genau denjenigen, die wir beim Eintritt beobachtet haben.[292]

Beim Tieropfer der Hindus, wie im übrigen bei allen Opfern des gleichen Rituals, ist diese letzte Phase des Opfers sehr deutlich markiert. Man opfert das, was an Butter und Fett auf dem Gras verstreut übrigbleibt;[293] dann zerstört man im Opferfeuer eine bestimmte Anzahl von Instrumenten,[294] das Gras des Opfers,[295] den

Erinnern wir schließlich daran, daß das wichtigste aller Hindu-Opfer, vielleicht das außerordentlichste aller Opfer, dasjenige, bei dem man einer geopferten Sache alle möglichen Behandlungen angedeihen läßt, das *soma*-Opfer, so wie das christliche Opfer in einer pflanzlichen Oblation besteht.

292 Was völlig erklärlich ist, denn dieselben Leute und dieselben Dinge sind im Spiel, und kraft der wohlbekannten Gesetze, die die religiösen Dinge regeln, sind es andererseits dieselben Reinigungsverfahren, die einen sakralen Charakter verleihen oder wegnehmen.

293 *ApShS*, VII, 26, 12; *KShS*, 6, 9, 11; *TS*, 1, 3 11, 1, und *ShB*, 3, 8, 5, 5, für das Mantra (*KShS* hat einen besseren Gebrauch davon gemacht). Man brachte eine Reihe kleiner Opfer (siehe Schwab, *Thieropfer*, Nr. 111), deren Formeln das Ende des Ritus ausdrücken.

294 *ApShS*, VII, 27, 4; *KShS*, VI, 9, 12. (Bemerkenswerterweise entlehnt *ApShS* das Mantra von *VS*, VI, 21.)

295 Hillebrandt, *NVO*, S. 145 ff., Schwab, *Thieropfer*, S. 156-159. Während dieses Ritus erfolgt eine merkwürdige Rekapitulation der verschiedenen Momente des Opfers (*TB*, 3, 6, 15) und der Wohltaten, die der Opfernde davon erwartet;

Stab des Rezitierenden, die Brettchen, die die *vedi* umgeben.[296] Man gießt das Reinigungswasser aus, das nicht verwendet worden ist, und nachdem man den Pfosten geehrt hat,[297] nimmt man über ihm ein Trankopfer vor. Manchmal trägt man ihn ins Haus, er soll rituelle Fehler reinwaschen; oder man verbrennt ihn wie das Gras.[298] Man zerstört durch Feuer alles, was von den Opfergaben übrig sein mag, man säubert die Geräte und bringt sie zurück, nachdem man sie gewaschen hat.[299] Nur der Spieß, der dazu diente, das Herz zu braten, wird vergraben; ein Sonderfall des Ritus, dem zufolge das Instrument des Verbrechens oder des Schmerzes verborgen werden muß.[300]

Und folgendes geschieht nun mit den Personen. Der Priester, der Opfernde und seine Frau versammeln sich und reinigen sich, indem sie sich die Hände waschen.[301] Der Ritus hat einen doppelten Zweck: Man reinigt sich zuerst von den Fehlern, die man während des Opfers möglicherweise begangen hat, sowie von denen, die das Opfer tilgen sollte. In Wirklichkeit verzichtet man auf die mit dem Opfer verbundene Religiosität. Dies bringt der Ritus des Verzichts auf das Gelübde zum Ausdruck:[302] »O Agni, ich habe mein Gelübde getan; ich habe mein Gelübde gut getan, ich werde wieder ein Mensch ... Ich steige aus der Welt der Götter wieder zur Welt der Menschen hinab.«[303]

Eine extremere Form desselben Ritus macht seine Bedeutung noch deutlicher: Es ist »das Reinigungsbad«,[304] das das *soma*-Opfer

er wird von all dem kosten, was er den Götter zu kosten gegeben hat (vgl. *AshvShS*, 1, 9, 1).

296 Hillebrandt, *NVO*, S. 147 ff.

297 Indem man ihm dafür dankt, die Opfergabe zu den Göttern gebracht zu haben: *ApShS*, VII, 28, 2; *TB*, 2, 4, 7, 11, vgl. *TS*, 3, 5, 5, 4.

298 *ApShS*, ebd., 4; *AitB*, 6, 3, 5.

299 Schwab, *Thieropfer*, S. 107; Hillebrandt, *NVO*, S. 140 f.

300 *ApShS*, VII, 26, 15; *ShB*, 3, 5, 8, 8; *TS*, 6, 4, 1, 8; *TS*, 1, 3, 11; *VS*, 22; *ApShS*, VII, 27, 16.

301 *ApShS*, VII, 26, 16 ff.; *TS*, 1, 4, 45, 3.

302 Hillebrandt, *NVO*, S. 174. Vgl. Lévi, *Sacrifice*, S. 66.

303 Vgl. *ShB*, 1, 1, 1, 4-7.

304 *Avabhrita*. Siehe A. Weber, *Indische Studien*, X, S. 393, ff. Vgl. Oldenberg, *RelV*, S. 407 ff. Vielleicht sind die Ausdrücke »Fluidum« usw., die Oldenberg verwendet, nicht die besten, aber er hat zumindest auf den Sinn des Ritus hingewiesen, so wie er (nicht im *RV*, wo er im übrigen erwähnt wird, siehe H. G. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, *ad verbum*) in allen anderen rituellen und theolo-

beendet und das Gegenteil der *diksha* ist. Nachdem die Instrumente deponiert wurden, nimmt der Opfernde ein Bad in einer ruhigen Bucht, die von fließendem Wasser gebildet wird.[305] Man taucht alle Reste des Opfers ins Wasser, alle ausgepreßten Zweige des *soma*.[306] Der Opfernde löst nun den Opfergürtel, den er anläßlich der *diksha* angelegt hatte; das gleiche macht er mit dem Band, das bestimmte Teile des Gewands der Frau zusammenhielt, mit dem Turban, dem Fell der schwarzen Antilope, den beiden Gewändern des Opfernden und taucht alles ein. Dann nehmen er und seine Frau, bis zum Hals im Wasser, ihr Bad, wobei sie beten und sich waschen, zuerst den Rücken, dann die Glieder, eines nach dem andern.[307] Danach verlassen sie das Bad und ziehen neue Kleider an.[308] Alles wurde also mit Wasser gereinigt, um jeden gefährlichen oder auch nur religiösen Charakter zu entfernen; die rituellen Fehler, die möglicherweise gemacht wurden, sind gesühnt, ebenso das Verbrechen, das man begangen hat, indem man den Gott Soma tötete. Aber auch wenn der Ritus komplexer ist als derjenige, von dem wir zuerst sprachen, so ist er doch von gleicher Natur: Die Tatsachen und die Theorie weisen ihm dieselbe Funktion zu.

Leider sind die biblischen Texte weniger vollständig und weniger klar; dennoch findet man einige Anspielungen auf die gleichen Praktiken. Beim Fest der Versöhnung kehrte der Oberpriester, nachdem er den Bock von Asasel verjagt hatte, in das Heiligtum zurück und legte sein sakrales Gewand ab, »damit er die Weihe nicht verbreitete«; er wusch sich, legte andere Kleider an, ging hinaus und brachte die *ola* dar.[309] Der Mann, der den Bock geführt

gischen Texten erscheint. *ApShS*, VII, 7, 12 ff., und XIII, 19 ff.; *KShS*, VI, 10, 1; X, 8 16. ff.

305 Diese Orte, die Teiche, die *tirthas*, die in Indien noch heute besonders sakrale Stellen sind, sollen der bevorzugte Besitz von Varuna sein (*ShB*, 4, 4, 5, 10).

306 *AShS*, XIII, 20, 10, 11.

307 *ApShS*, XIII, 22, 2, Kommentar. Gleichzeitig wiederholen sie verschiedene Formeln, die zum Ausdruck bringen, daß sie ihre Sünden und ihre rituellen Fehler sühnen, daß sie Kraft, Wohlstand und Ruhm erwerben, indem sie sich auf diese Weise die magische Kraft des Wassers, der Riten und der Pflanzen aneignen.

308 Sie geben ihre alten Kleider den Priestern; indem sie somit ihre alte Persönlichkeit aufgeben und eine neue annehmen, »streifen sie die Haut ab wie eine Schlange«. »Es ist jetzt so wenig Sünde in ihnen wie in einem zahnlosen Kind.« *ShB*, 4, 4, 5, 23.

309 *Levitikus* XVI, 22 f. Er wechselte noch einmal das Gewand am Ende des Fastens

hatte, badete und wusch seine Kleider, bevor er zurückkehrte.[310] Derjenige, der die Reste des *chattat* verbrannte, tat das gleiche.[311] Wir wissen nicht, ob die anderen Opfer mit ähnlichen Praktiken einhergingen.[312] In Griechenland wuschen nach den Sühneopfern die Opfernden, die sich im übrigen so weit irgend möglich enthielten, das Opfertier zu berühren, ihre Kleider in einem Fluß oder einer Quelle, bevor sie in die Stadt oder nach Hause zurückkehrten.[313] Die Geräte, die dem Opfer gedient hatten, wurden sorgfältig gewaschen, sofern sie nicht zerstört wurden.[314] Diese Praktiken begrenzten den Akt der Heiligung. Sie sind wichtig genug, um in der christlichen Messe überlebt zu haben. Nach der Kommunion wäscht der Priester den Kelch, wäscht sich die Hände; wonach die Messe zu Ende, der Zyklus geschlossen ist und der Offiziant die befreiende Endformel spricht: *Ite, missa est*. Diese Zeremonien entsprechen denen, die den Eintritt in das Opfer kennzeichneten. Der Gläubige und der Priester werden befreit, so wie sie zu Beginn der Zeremonie vorbereitet wurden. Es sind spiegelbildliche Zeremonien, die zu den ersteren ein Gegengewicht bilden.

Der religiöse Zustand des Opfernden beschreibt also ebenfalls eine Kurve, derjenigen symmetrisch, die das Opfertier durchläuft. Sie beginnt allmählich in die religiöse Sphäre aufzusteigen, erreicht einen Höhepunkt und fällt sodann wieder zum Profanen ab. Auf diese Weise werden jedes der Wesen und jeder der Gegenstände, die beim Opfer eine Rolle spielen, gleichsam in einer kontinuierlichen Bewegung fortgezogen, die sich vom Eintritt bis zum Austritt und auf zwei entgegengesetzten Seiten fortsetzt. Doch wenn die so beschriebenen Kurven auch die gleiche allgemeine Gestalt aufweisen, so haben doch nicht alle die gleiche Höhe; natürlich erreicht diejenige, die das Opfertier beschreibt, den höchsten Punkt.

und ging nach Hause, um die Glückwünsche seiner Freunde in Empfang zu nehmen, daß er alle Prüfungen ertragen, alle Riten vollzogen hatte, allen Gefahren dieses Tages entgangen war (*Babylon Talmud*, *Joma*, *Mischna*, 70a).

310 *Levitikus* XVI, 26.

311 *Levitikus* XVI, 28. So wie derjenige, der die Asche der roten Kuh zurückbrachte.

312 Wir wissen von *Ezechiel* XLIV, 19, daß die Gewänder der Priester in »heiligen Räumen« eingeschlossen wurden, wo die Priester sich ankleideten und auskleideten, bevor sie sich zum Volk begaben; die Berührung dieser Gewänder war für die Laien gefährlich.

313 Porphyrios, *De abstinentia*, II, 44. Paton, *Cos*, 28, 24. Vgl. Frazer, *GB*, II, S. 54 ff.

314 *Levitikus* VI, 21 (*chattat*).

Im übrigen liegt es auf der Hand, daß die jeweilige Bedeutung dieser Phasen des Aufstiegs und Abstiegs je nach den Umständen unendlich variieren kann. Ebendies werden wir im folgenden aufzeigen.

Kapitel III: Wie das Schema je nach den allgemeinen Funktionen des Opfers variiert

In der Tat haben wir im vorangehenden lediglich ein Schema konstruiert. Und doch ist dieses Schema keine bloße Abstraktion. Wir sahen nämlich, daß es im hinduistischen Tieropfer *in concreto* verwirklicht wurde; zudem konnten wir rings um diesen Ritus eine Gesamtheit von Opferriten gruppieren, wie sie sowohl das semitische Ritual wie die griechischen und lateinischen Rituale vorschrieben. In Wirklichkeit sind sie das gewöhnliche Material, aus denen die spezielleren Formen des Opfers bestehen. Je nach dem verfolgten Zweck und der Funktion, die es erfüllen soll, können sich die Teile, aus denen es besteht, in unterschiedlichem Verhältnis und in unterschiedlicher Reihenfolge ordnen; die einen können zum Nachteil anderer eine größere Bedeutung gewinnen, einige sogar ganz fehlen. Daher ergibt sich die Vielfalt der Opfer, jedoch ohne daß zwischen den verschiedenen Kombinationen spezifische Unterschiede bestehen. Es sind immer dieselben Elemente, nur anders angeordnet oder ungleich entwickelt. Dies wollen wir anhand einiger Grundtypen zu zeigen versuchen.

Da das Opfer das Ziel hat, den religiösen Zustand des Opfernden oder das Objekt des Opfers zu affizieren, läßt sich *a priori* vermuten, daß die allgemeinen Linien unseres Entwurfs je nach diesem Zustand am Anfang der Zeremonie variieren müssen. Nehmen wir zunächst an, er sei neutral. Der Opfernde (und was für den Opfernden gilt, könnte sich für den Gegenstand im Fall des objektbezogenen Opfers wiederholen) besitzt vor dem Opfer keinen sakralen Charakter; dann hat das Opfer die Funktion, ihn diesen erwerben zu lassen. Dies geschieht insbesondere bei den Initiations- und Ordinationsopfern. In diesen Fällen ist die Entfernung zwischen dem Punkt, von dem der Opfernde ausgeht, und dem Punkt, zu dem er gelangen muß, recht groß. Die Einführungszeremonien sind daher zwangsläufig sehr entwickelt. Behutsam

betritt er Schritt für Schritt die sakrale Welt. Da die Heiligung umgekehrt nun mehr begehrt als gefürchtet ist, würde man sich scheuen, sie dadurch zu schmälern, daß man sie begrenzte und zu sehr einschränkte. Der Opfernde muß, selbst wenn er ins profane Leben zurückgekehrt ist, etwas von dem bewahren, was er im Laufe des Opfers erworben hat. Die Austrittspraktiken werden also auf ihren einfachsten Ausdruck reduziert und können sogar ganz verschwinden. Der *Pentateuch* erwähnt sie nicht, wenn er die Ordinationsriten der Priester, der Leviten beschreibt. In der christlichen Messe überleben sie lediglich in Form zusätzlicher Reinigungen. Die durch die Opfer hervorgerufenen Veränderungen haben im übrigen eine mehr oder weniger lange Dauer. Manchmal sind sie konstitutionell bedingt und implizieren eine wahre Metamorphose. Man behauptete, daß der Mann, der das Fleisch des dem Zeus Lykaios (dem *Wolf*) dargebrachten Menschenopfers berührte, in einen Wolf verwandelt werde, so wie es Lykaon widerfuhr, nachdem er ein Kind geopfert hatte.[315] Und aus diesem Grunde finden wir diese Opfer in den Initiationsriten wieder, das heißt in den Riten, die das Ziel haben, eine Seele in einen Körper einzuführen.[316] In jedem Fall war der Opfernde am Ende der Zeremonie durch einen sakralen Charakter gekennzeichnet, der bisweilen besondere Verbote nach sich zog. Dieser Charakter konnte sogar mit anderen derselben Art unvereinbar sein. So hatte in Olympia der Mann, der, nachdem er Pelops geopfert hatte, das Fleisch seines Opfertiers aß, nicht das Recht, Zeus zu opfern.[317]

Dieses erste Merkmal hängt mit einem anderen zusammen. Der Zweck eines jeden Ritus ist es, die Religiosität des Opfernden zu erhöhen. Dazu mußte man ihn so eng wie möglich mit dem Opfertier verbinden; denn dank der Kraft, die die Heiligung im Op-

315 Platon, *Der Staat*, VII. Pausanias, VIII, 2, 6; VI, 2, 3. Plinius, *Naturalis historia*, VIII, 22. Siehe Mannhardt, *WFK*, II, S. 340. Die gleiche Legende über das Heiligtum von Hyria, O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1897 f., S. 67 ff. Vgl. J. Wellhausen, a. a. O. [siehe Anm. 85], S. 162 und Anm., S. 163. Siehe unten, S. 175.

316 Wir beziehen uns auf die seit Mannhardt, Frazer, Sidney Hartland unter dem Namen *äußere Seele* wohlbekannte Tatsache, mit der die beiden letzteren Autoren eine ganze Initiationstheorie verbunden haben.

317 Pausanias, V, 13, 4. Das gleiche Verbot in Pergamon für diejenigen, die Telephos geopfert hatten.

fertier angehäuft hat, erwirbt er die gewünschte Eigenschaft. Wir können sagen, daß in diesem Fall die Eigenschaft, deren Übertragung ja das Ziel des Opfers ist, *vom Opfertier auf den Opfernden* (oder auf den Gegenstand) erfolgt. Daher werden sie nach der Opferung miteinander in Kontakt gebracht, oder zumindest findet der wichtigste Kontakt in diesem Augenblick statt. Sicher kommt es vor, daß ein Auflegen der Hände eine Verbindung zwischen dem Opfernden und dem Opfertier herstellt, bevor letzteres zerstört wird; aber manchmal (zum Beispiel beim *zebah shelamim*) fehlt es völlig und ist jedenfalls zweitrangig. Das Wesentliche ist das, was geschieht, nachdem der Geist des Opfertiers fort ist. Dann wird die alimentäre Kommunion praktiziert.[318] Man könnte die Opfer dieser Art Sakralisierungsopfer nennen. Die gleiche Bezeichnung eignet sich auch für jene, die beim Opfernden keinen vollständig neuen sakralen Charakter erschaffen, sondern nur einen schon bestehenden verstärken wollen.

Aber nicht selten kennzeichnet den Mann, der opfern wird, bereits eine sakrale Eigenschaft, aus der sich rituelle Verbote ergeben, die seinen Absichten zuwiderlaufen können. Die Verunreinigung,[319] die er sich zuzieht, wenn er die religiösen Gesetze nicht befolgt, oder durch die Berührung mit unreinen Dingen ist eine Art von Heiligung.[320] Der Sünder ist, wie der Verbrecher, ein sakrales Wesen.[321] Wenn er opfert, hat das Opfer das Ziel, oder besteht zumindest eines der Ziele des Opfers darin, ihn von seiner Verunreinigung zu befreien. Es ist die Sühne. Doch weisen wir auf eine wichtige Tatsache hin: Krankheit, Tod und Sünde sind in religiöser Hinsicht identisch. Die meisten rituellen Vergehen werden mit Unglück oder körperlichem Leiden bestraft.[322] Und

318 Siehe oben, S. 149 f. und 159 ff. Genau dann kommt es zur bisweilen angestrebten Identifizierung zwischen dem Opfernden, dem Opfertier und dem Gott. (Zu diesem Prinzip siehe *Hebräer* II, 11.)

319 *Psalm* CVI, 39. »Sie verunreinigten sich mit ihren Werken und wurden abgöttisch mit ihrem Tun.«

320 *Levitikus* XI ff. Vgl. Marquardt, a. a. O. [siehe Anm. 77], S. 277. Vgl. J. G. Frazer, *Encyclopaedia Britannica*, Artikel »Taboo«; vgl. Frazer, *GB*, *passim*. Vgl. F. B. Jevons, a. a. O. [siehe Anm. 6], S. 107 ff.

321 Vgl. E. Rohde, a. a. O. [siehe Anm. 235], I, S. 179, 192; siehe R. Steinmetz, *Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Leiden 1884, II, S. 350 ff.

322 Dies ist die allgemeine Strafe für rituelle Vergehen im *Levitikus*, im *Deuteronomium*, im *Exodus* sowie in *Ezechiel* und den historischen Büchern: Man muß

umgekehrt soll dieses von den bewußt oder unbewußt begangenen Fehlern herrühren. Das religiöse Bewußtsein, sogar das unserer Zeitgenossen, hat die Verstöße gegen die göttlichen Regeln nie gut von ihren materiellen Folgen für den Körper des Schuldigen, seine Lage und seine Zukunft in der anderen Welt getrennt. Daher können wir Heilungsopfer und reine Sühneopfer gleichzeitig behandeln. Die einen wie die anderen haben den Zweck, dank der Kontinuität des Opfers die religiöse Unreinheit des Opfernden auf das Opfertier übergehen zu lassen und sie mit diesem zu beseitigen.

Deshalb ist die elementarste Form der Sühne die schlichte Eliminierung. Von dieser Art ist die Vertreibung des Bockes Asasel sowie die des Vogels beim Reinigungsopfer des Aussätzigen. Am Versöhnungstag wählte man zwei Böcke aus. Der Oberpriester legte nach verschiedenen *chattat* beide Hände auf den Kopf des einem von ihnen, beichtete über ihm die Sünden Israels und schickte ihn dann in die Wüste. Er nahm die Sünden mit sich, die ihm durch das Auflegen der Hände übermittelt worden waren.[323] Beim Reinigungsopfer für den Aussätzigen[324] nahm der Opferpriester zwei Vögel. Er durchschnitt einem von ihnen die Kehle über einem Tongefäß mit Quellwasser. Der andere wurde in dieses blutige Wasser getaucht, mit dem man den Aussätzigen besprengte. Dann wurde der lebendige Sperling losgelassen, und er nahm den Aussatz mit sich. Der Kranke brauchte nur noch eine Waschung vorzunehmen; er war gereinigt und geheilt. Eine ebenso klare Beseitigung zeigt der *chattat* in den Fällen, in denen die Reste des Opfertiers vom Feld getragen und vollständig verbrannt wurden.[325] Die Heilungsopfer der Hindus weisen ähnliche Fälle auf.[326] Zur Heilung der Gelb-

die Riten beachten, um nicht zu sterben, nicht vom Aussatz befallen zu werden wie König Hosia. Vgl. Oldenberg, *RelV*, S. 287, 319. Vgl. A. Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], III, S. 150 ff.

323 *Levitikus* XVI. Vgl. oben Anm. 180.

324 *Levitikus* XIV, 1 ff.

325 Zu den griechischen Sühneopfern siehe Lasaulx, »Sühnopfer der Griechen«, Würzburg 1844, S. 236 ff.; J. Donaldson, »On the Expiatory and Substitionary Sacrifices of the Greeks«, *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 1876, S. 433 ff. Zu den germanischen Tatsachen siehe Ulrich Jahn, *Die abwehrenden und die Sühnopfer der Deutschen*, Inauguraldissertation, Breslau 1884, wiederabgedruckt in *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht* (in K. Weinhold [Hg.], *Germanische Abhandlungen*, Breslau 1884, III).

326 Siehe Oldenberg, *RelV*, S. 287 ff., 522 ff.

sucht[327] bindet man gelbe Vögel unter dem Bett des Patienten fest; man reinigt letzteren derart, daß das Wasser auf die Vögel fällt, die zu schwatzen beginnen. Wie der magische Hymnus sagt, ist »die Gelbsucht« in diesem Augenblick »in den gelben Vögeln«.[328] Gehen wir über dieses allzu materielle Stadium des Ritus ein wenig hinaus. Nehmen wir einen Mann, der ein böses Los trägt. Man verwendet eine Reihe von Riten, von denen die einen rein symbolisch sind,[329] während sich die anderen dem Opfer annähern. Man bindet an das linke Bein »eines schwarzen Hahns«[330] einen Haken, an den Haken einen Fladen und sagt, wobei man den Vogel losläßt:[331] »Flieg fort von hier, o böses Los,[332] zerstöre dich hier; fliege woandershin, auf den, der uns haßt; mit diesem eisernen Haken binden wir dich.«[333] Der Makel des Opfernden hat sich an den Vogel geheftet und ist mit ihm verschwunden, sei es, daß er sich zerstört, sei es, daß er auf den Feind zurückfällt.[334]

Doch es gibt einen Sonderfall, bei dem man deutlich sieht, daß das auf diese Weise beseitigte Merkmal im wesentlichen religiös ist: Es ist der Fall des »Spießrindopfers«[335] an den Gott Rudra. Rudra

327 *KauS*, 26-18. Vgl. den schönen Aufsatz von A. Kuhn über eine Reihe analoger Riten in ganz Europa (*Kuhns Zeitschrift*, XIII, S. 113 ff.). Zu diesem Ritus siehe M. Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda* (*Sacred Books of the East*, XLII), Baltimore 1886, zu *AV*, I, 11, S. 244; vgl. Einführung zu VII, 116 (S. 565).

328 *AV*, I, 22, 4.

329 Zu diesen Riten siehe Bloomfield, a. a. O., Einführung zu VII, 116, und M. Winternitz, »Das altindische Hochzeitsrituell«, *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse*, XL, Wien 1892, S. 6, 12, 23, 67; *KauS*, 18, 17, 16.

330 Wir übersetzen wörtlich. Bloomfield und der Kommentar erklären (*ad locum*) es mit dem Wort »Rabe«.

331 *AV*, VII, 115, 1.

332 *Lakshmi*, »Zeichen« von Mißgeschick, Stempel der Göttin *Nirriti* (der Zerstörung). Dieses Zeichen entspricht sowohl der schwarzen Farbe des Raben als auch dem kleinen Fladen, den man ihm ans Bein bindet.

333 Die Übertragung des bösen Loses auf den Feind ist ein beständiges Thema des vedischen, atharvanischen Rituals und anderer Rituale.

334 Vgl. *KauS*, 32, 17.

335 Zu diesem Ritus siehe Oldenberg, *RelV*, S. 79, und vor allem Hillebrandt, a. a. O. [siehe Anm. 10], S. 83. Der Ritus ist Teil des häuslichen Rituals. Die Texte sind: *Ashvalayana Grihya Sutra*, 4, 8; *Parashara*, 3, 8; *Hiranyakesin*, 2, 8, 9; *Apastamba Grihya Sutra*, 19, 13 ff.; 201-219. Der Text des *Ashvalayana* scheint diesem Ritus die Bedeutung eines Prosperitätsritus zu geben (4, 8, 35; *Parashara*, 3, 8, 2). Aber die Merkmale des Ritus sind sehr deutlich, und der Kom-

ist der Herr der Tiere, derjenige, der diese und die Menschen durch die Pest oder das Fieber zerstören kann. Er ist also ein gefährlicher Gott.[336] Doch als Gott des Viehs lebt er in der Herde, während er sie gleichzeitig umgibt und bedroht. Um ihn von ihr fernzuhalten, konzentriert man ihn auf den schönsten Stier der Herde. Dieser Stier wird zu Rudra selbst; man zieht ihn groß, man sakralisiert ihn als solchen und huldigt ihm.[337] Dann opfert man ihn einigen Schulen zufolge außerhalb des Dorfes um Mitternacht, inmitten der Waldungen;[338] auf diese Weise wird Rudra beseitigt.[339] Der Ru-

mentar zu *Hiranyakesin*, 2, 8, 9 (hg. von Kirste, S. 153), sieht darin eine *shanti* an Rudra, den Gott des Viehs, eine Art und Weise, den Gott mit Hilfe eines Opfertiers »zu besänftigen«, das »der Spieß der Kühe« wäre (vgl. Oldenbergs Übersetzung des *Hiranyakesin*, *Sacred Books of the East*, XXX, S. 220). Oldenberg sieht in diesem Ritus vor allem einen Fall von Tierfetischismus. So bemüht er sich insbesondere, den bemerkenswerten Punkt des Ritus zu entwickeln, nämlich die Einverleibung des Gottes in das Opfertier. Der Ritus ist uns anhand von Texten ziemlich jüngeren Datums überliefert, die erhebliche Unterschiede aufweisen. Wir können hier nicht die historische Analyse der Texte darlegen. Das Ergebnis, zu dem wir gelangen, lautet, daß es hier drei mehr oder weniger heterogene Riten gegeben hat, die mehr oder weniger verschmolzen sind, entweder paarweise oder, je nach den Schulen und den brahmanischen Clans, alle gemeinsam. Wir stellen vor allem den Ritus der Clans der Atreya (*Ashv. Par.*) vor. Jedenfalls ist der Ritus sehr alt, und die Hymnen des *RV* an Rudra (V, 43, 1, 114; II, 333; VII, 46) sind sowohl durch die Sutras als auch durch die Sayanas diesem Ritus geweiht, zu denen sie ausgezeichnet passen.

336 Zu Rudra siehe vor allem Oldenberg, *RelV*, S. 216-224; 283 ff., 333 ff. Vgl. A. Barth, »M. Oldenberg et la religion du Veda«, *Journal des savants*, Paris 1896, S. 133 ff., 389 ff., 471. A. Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], III, 31 ff.; 152 ff. Lévi, *Sacrifice*, S. 167 (*AitB*, 113, 9, 1). Es ist uns hier nicht möglich, die Gründe für unsere Erklärung der mythischen Person Rudras darzulegen.

337 In diesem Punkt sind sich alle Schulen einig: Man läßt ihn an den Opfergaben riechen (vgl. Oldenberg, *RelV*, S. 82, und die Art, wie man das vergöttlichte Pferd von *ashvamedha* die Opfergaben einatmen läßt; vgl. auch *KShS*, 14, 3, 10); man nennt ihn in der ganzen Serie mit dem Namen von Rudra: »Om (die magische Silbe), Om an *Bhava*, Om an *Sharva*« usw. Vgl. *AV*, IV, 28, und man rezitiert die Texte an Rudra: *TS*, 4, 5, 1 ff. Siehe *Mantrapatha des Apastamba*, hg. von M. Winternitz, II, 18, 10 ff.

338 Nach *Parashara*.

339 Man darf nichts von dem Tier ins Dorf mitnehmen, »weil der Gott versucht, die Menschen zu töten«. Die Verwandten durften sich weder dem Opferplatz nähern noch ohne Aufforderung und besondere Einladung vom Fleisch des Opfertiers essen. *AshvShS* 4, 8, 31 und 33 (siehe Oldenberg, *Sacred Books of the East*, XXIX, S. 258).

dra der Tiere hat sich dem Rudra der Wälder, der Felder und der Wegkreuzungen angeschlossen. Das Opfer hat also durchaus die Vertreibung eines göttlichen Elements zum Gegenstand.

In all diesen Fällen geht die Eigenschaft, deren Übertragung das Opfer bewirkt, nicht vom Opfertier auf den Opfernden[340] über, sondern, im Gegenteil, vom Opfernden auf das Opfertier. Auf dieses wälzt er alles ab. Daher findet ihre Berührung, zumindest die wirklich wesentliche, vor der Opferung statt. Sobald er ihm alles zugeschoben hat, trachtet er dagegen danach, es zu fliehen, ebenso die Stätte, wo sich die Zeremonie abgespielt hat. Aus diesem Grunde werden die Austrittsriten entwickelt. Die Riten dieser Art, auf die wir im hebräischen Ritual hingewiesen haben, sind uns nur für die Sühneopfer präsentiert worden. Nach dem ersten Opfer, das den Aussätzigen gereinigt hat, muß dieser seine Reinigung durch eine zusätzliche Waschung und sogar ein weiteres Opfer vervollständigen.[341] Die Eintrittsriten dagegen sind eingeschränkt oder fehlen ganz. Da der Opfernde bereits mit einem religiösen Charakter versehen ist, braucht er ihn nicht mehr zu erwerben. Die Religiosität, von der er geprägt ist, nimmt ab dem Beginn der Zeremonie allmählich ab. Die aufsteigende Bewegung, die wir beim vollständigen Opfer angetroffen haben, ist rudimentär oder fehlt. Wir haben also einen anderen Typus vor uns, in den die gleichen Elemente Eingang finden wie beim Sakralisierungsopfer; doch diese Elemente laufen in die entgegengesetzte Richtung, und ihre jeweilige Bedeutung ist umgekehrt.

Im vorstehenden haben wir vorausgesetzt, daß der sakrale Charakter, mit dem der Opfernde zu Beginn des Opfers gekennzeichnet ist, für ihn ein Makel war, eine Ursache religiöser Minderwertigkeit, eine Sünde, eine Verunreinigung usw. Doch es gibt Fälle, in denen der Mechanismus zwar genau derselbe und der Anfangszustand für den Opfernden dennoch eine Quelle der Überlegenheit ist und einen Zustand der Reinheit bildet. Der Nasir[342] in Jerusalem war ein vollkommen reines Wesen; er war Jahwe durch ein Gelübde geweiht, in dessen Folge er sich des Weines enthielt und sein Haar nicht mehr schnitt. Er mußte sich vor jeglicher Verunrei-

340 Der Einfachheit der Darstellung halber setzen wir überall voraus, daß sich dieselbe Sache in denselben Termini der Gegenstände wiederholen kann.

341 *Levitikus* XIV, 10 ff.

342 *Numeri* VI, 13 ff. *Jerusalem Talmud, Nasir* (Schwab, Bd. IX, S. 84 ff.).

nigung hüten. Doch sobald das Ende seines Gelübdes gekommen war,[343] konnte er sich durch ein Opfer davon befreien. Dazu nimmt er ein Reinigungsbad,[344] opfert dann ein Lamm als *ola*, ein Mutterschaf als *chattat* und einen Widder als *zebah shelamim*. Er rasiert sich das Haar und wirft es in das Feuer, auf dem das Fleisch des *shelamim* kocht.[345] Wenn der Opfernde das *zebah shelamim* vollzieht, legt er die *teruma* und die *tenupha* auf die Hände des Nasir, das heißt die geweihten Teile sowie einen Fladen der entsprechenden Opfergabe.[346] Danach werden diese Gaben Jahwe dargebracht. Sodann kann der Nasir, so sagt der Text, Wein trinken, das heißt, er ist von der Heiligung entbunden. Sie ist einesteils auf sein abgeschnittenes und auf dem Altar dargebrachtes Haar übergegangen, andernteils auf das Opfertier, das ihn repräsentierte. Die eine wie die andere Sache sind eliminiert. Der Prozeß ist also der gleiche wie bei der Sühne. Der sakrale Charakter, so hoch sein religiöser Wert auch sein mag, geht vom Opfernden auf das Opfertier über. Infolgedessen ist das Sühneopfer selbst nur die besondere Spielart eines allgemeineren Typus, der unabhängig ist vom günstigen oder ungünstigen Charakter des vom Opfer zugewiesenen religiösen Zustands. Man könnte es *Desakralisierungsopfer* nennen.

Die Dinge können sich wie die Personen in einem so großen Zustand von Heiligkeit befinden, daß sie unbrauchbar und gefährlich werden. Dies ist insbesondere bei den Erzeugnissen des Bodens der Fall. Jede Art von Früchten, Getreide und anderem ist ganz und gar sakral, verboten, solange ein Ritus, häufig ein Opferritus, das Verbot, das sie schützt, nicht beseitigt hat.[347] Zu diesem Zweck konzentriert man auf einen Teil der Obstsorte die ganze Kraft, die die anderen enthalten. Dann opfert man diesen

343 *Jerusalem Talmud, Nasir*, I, 2. Der *Nasir* bringt dasselbe Opfer, wenn er sein zu schwer gewordenes Haar leichter macht.

344 Ebd., II, 10.

345 Ebd., VI, 7 f. *Numeri*, VI, 18.

346 *Numeri* VI, 19.

347 Siehe vor allem Frazer, *GB*, zusätzliche Anm. zu Bd. II; zu einer bestimmten Anzahl ethnographischer Tatsachen vgl. ebd., II, S. 62 ff. Es wäre ein leichtes, die Anzahl der genannten Tatsachen zu erhöhen. Frazer hat richtig gesehen, daß die meisten Opfergaben der Erstlingsfrüchte in der Heiligung eines Teils der eßbaren Art bestehen, des Teils, der das Ganze repräsentiert. Aber seine Analyse, die sich im übrigen allein an die Fakten hält, hat die Funktion des Ritus nicht berücksichtigt.

Teil, und allein dadurch sind die anderen befreit.[348] Oder aber man konzentriert in zwei aufeinanderfolgenden Desakralisierungen zuerst die gesamte Heiligung auf die Erstlingsfrüchte und repräsentiert dann diese Erstlingsfrüchte selbst durch eine geopferte Sache, die man beseitigt. Dies geschah zum Beispiel in dem Fall, als man die ersten Früchte nach Jerusalem brachte.[349] Die Einwohner eines Distrikts[350] brachten kollektiv ihre Körbe mit. An der Spitze des Zuges ging ein Flötenspieler. *Kohanim* kamen den Ankommenden entgegen; und in der Stadt erhob sich jedermann, wenn sie vorbeikamen, womit sie den dort anwesenden sakralen Dingen die gebührenden Ehren erwiesen. Hinter dem Flötenspieler kam ein mit Ölzweigen bekränzter Ochse mit vergoldeten Hörnern. Dieser Ochse, der vielleicht die Früchte trug oder den Fuhrwagen zog, wurde später geopfert.[351] Auf dem heiligen Berg angekommen, nahm jeder, »sogar der König Agrippa persönlich«, seinen Korb und betrat den Tempelhof.[352] Die Tauben, die darauf saßen, dienten als Holocausts,[353] und was man in Händen hielt, wurde dem Priester übergeben. In diesem Fall überlagern sich also zwei Mittel, um die Heiligkeit der ersten Früchte zu beseitigen: Heiligung im

348 Dies ist gewöhnlich das Erste von jedem Ding. Man weiß, welches Ausmaß die biblischen Vorschriften hinsichtlich der Erstgeborenen, Menschen wie Tieren, hat; die ersten Früchte und die ersten Körner des Jahres, die ersten Produkte eines Baums (*orlah*), der erste verzehrte Weizen (*azymes*), der erste aufgegangene Teig (*challa*). Von allem, was lebt und leben läßt, gehören die Erstlinge Jahwe. Die talmudischen und synagogalen Segnungen haben dieses Thema noch betont, da sie obligatorisch sind, wenn man zum erstenmal eine Frucht ißt, wenn man das Mahl beginnt usw.

349 *Jerusalem Talmud*, *Bikkurim*, III, *Mischna*, 2 ff. Natürlich können wir dem Ritus in den biblischen Texten nicht folgen, da sie nur die priesterlichen Vorschriften enthalten und nicht die volkstümlichen Bräuche. Der volkstümliche Charakter dieses ganzen Ritus liegt auf der Hand: der Flötenspieler, der mit Ölzweigen bekränzte Ochse mit vergoldeten Hörnern (der durch eine junge Ziege mit versilberten Hörnern ersetzt werden konnte, vgl. *Gemara*, *ad locum*), die Körbe, die Tauben: Dies alles sind ursprüngliche Züge von unstreitig hohem Alter. Im übrigen sind diese *Mischna*-Texte selbst sehr alt.

350 Sie versammelten sich am Vorabend und verbrachten die Nacht auf dem Marktplatz (der *Gemara* zufolge aus Angst vor unreiner Berührung).

351 *Gemara* zu 2. Die Rabbiner diskutierten untereinander, ob als *shelamim* oder als *ola*.

352 Ein sehr bemerkenswerter Fall eines Ritus persönlichen Loskaufs.

353 Vgl. *Babylon Talmud*, *Menahol*, 58a (Schwab, *ad locum*).

Tempel, Opfer des Ochsen und Opfer der Tauben, Personifizierungen der Kräfte, von denen man meinte, daß sie in ihnen wohnten.

Der Vergleich, den wir soeben zwischen dem Nasir und der individuellen Sühne gezogen haben, zwischen dem Fall der ersten Früchte und dem der anderen Dinge, die man von einem wirklich schlechteren religiösen Charakter befreien muß, führt uns zu einer wichtigen Anmerkung. Es war schon bemerkenswert, daß das Opfer ganz allgemein zwei so entgegengesetzten Zwecken dienen konnte, dem Erwerb eines Zustands der Heiligkeit und der Beseitigung eines Zustands der Sünde. Da es in beiden Fällen aus den gleichen Elementen besteht, darf zwischen diesen beiden Fällen nicht der starke Gegensatz bestehen, den man gewöhnlich darin erkennt. Doch außerdem sahen wir gerade, daß zwei Zustände – ein Zustand vollkommener Reinheit und ein Zustand der Unreinheit – Anlaß ein und desselben Opferverfahrens sein konnten, bei dem die Elemente nicht nur identisch, sondern auch in derselben Reihenfolge angeordnet sind und in dieselbe Richtung weisen. Umgekehrt kommt es übrigens vor, daß ein Zustand von Unreinheit unter bestimmten Voraussetzungen wie der entgegengesetzte Zustand behandelt wird. Das liegt daran, daß wir auf diese Weise nur elementare Mechanismen, fast abstrakte Typen freigelegt haben, die in Wirklichkeit meist miteinander zusammenhängen. Es wäre nicht ganz richtig, sich die Sühne als eine einfache Eliminierung vorzustellen, bei der das Opfertier lediglich die Rolle eines passiven Zwischenglieds oder eines Behältnisses spielte. Das Opfertier ist sakraler als der Opfernde. Es nimmt eine Sakralisierung auf sich, die sich nicht immer von derjenigen unterscheidet, die es in den Sakralisierungsopfern annimmt. Daher werden wir auch Sakralisierungsriten und Sühneriten antreffen, die in ein und demselben Opfer vereint sind. Die Kraft, die das Opfertier enthält, ist komplexer Natur; im hebräischen Ritual machen die Überreste der rotbraunen Kuh, die an einem reinen Ort gesammelt werden, durch ihre Berührung einen Mann unrein, der sich in einem normalen Zustand befindet, und dennoch dienen sie der Reinigung derer, die sich bestimmte Verunreinigungen zugezogen haben.[354] In dieselbe Kategorie fallen bestimmte Übertragungen, die infolge

354 *Numeri* XIX.

des Opfermords zwischen dem Opfernden und dem Opfertier erfolgen: Es gibt Sühneopfer, bei denen der Opfernde, nachdem das Tier gehäutet ist, auf dem Fell des Tieres steht oder es berührt, bevor er vollkommen gereinigt ist. Anderswo zieht man das Fell des Opfertiers an den Ort, für den die Sühne erfolgt.[355] Bei komplexeren Opfern, über die wir noch sprechen werden, kompliziert sich die Beseitigung durch eine Absorption. Kurzum, wenn man das hebräische Opfer genau betrachtet, vollzieht sich die Heiligung des Opfertiers auf die gleiche Weise wie beim *chattat* und bei der *ola*. Der Zuerkennungsritus des Bluts ist beim ersten Opfer lediglich vollständiger. Und es ist bemerkenswert, daß, je vollständiger die Zuerkennung des Bluts, desto vollkommener der sühnende Ausschluß ist. Wenn das Blut in das Heiligtum getragen wurde, galt das Opfertier als unrein, und man verbrannte es außerhalb des Lagers.[356] Im entgegengesetzten Fall wurde das Opfertier von den Priestern wie die geheiligten Teile des *shelamim* gegessen. Welcher Unterscheid bestand also zwischen der Unreinheit des Opfertiers des ersten *chattat* und dem sakralen Charakter des Opfertiers des zweiten? Keiner; oder es bestand eher ein theologischer Unterschied zwischen den Sühneopfern und den Sakralisierungsopfern. Im *chattat* und den anderen Opfern gab es zwar die Zuerkennung des Bluts am Altar, aber der Altar war durch eine rote Linie geteilt. Das Blut des *chattat* wurde darunter ausgegossen; das Blut des Holocausts darüber.[357] Es gab zwei Religiositäten, deren Unterscheidung nicht sehr tief reichte.

Denn wie Robertson Smith sehr gut aufgezeigt hat, sind das Reine und das Unreine keine Gegensätze, die einander ausschließen; es sind zwei Aspekte der religiösen Wirklichkeit. Die religiösen Kräfte zeichnen sich durch ihre Intensität, ihre Bedeutung, ihre Würde aus; infolgedessen sind sie getrennt. Ebendies macht ihr Wesen aus; aber die Richtung, in der sie wirken, ist nicht notwendig von ihrer Natur vorherbestimmt. Sie können für das Gute wie für das Böse wirken. Das hängt von den Umständen, den verwendeten Riten usw. ab. Auf diese Weise erklärt man sich, wie ein und derselbe Opfermechanismus extrem unterschiedlichen religiösen

355 Siehe oben, S. 166.

356 Jom-Kippur-Ritual.

357 *Jerusalem Talmud*, *Maasser scheni*, IV, *Gemara* (siehe Schwab, S. 247). Vgl. *Middoth*, *Mischna*, zitiert ebd.

Bedürfnissen gerecht werden kann. Er enthält die gleiche Ambiguität wie die religiösen Kräfte selbst. Er eignet sich zum Guten wie zum Bösen; das Opfertier repräsentiert sowohl den Tod wie das Leben, die Krankheit wie die Gesundheit, die Sünde wie das Verdienst, die Falschheit wie die Wahrheit. Er ist das Mittel zur Konzentration des Religiösen; er drückt es aus, er verkörpert und trägt es. Indem man auf das eine einwirkt, wirkt man auf das andere ein und lenkt es, sei es, daß man es anzieht und absorbiert, sei es, daß man es vertreibt und beseitigt. Auf dieselbe Weise erklärt man sich, daß sich diese beiden Formen der Religiosität mittels angemessener Verfahren ineinander verwandeln können und daß Riten, die in bestimmten Fällen gegensätzlich zu sein scheinen, in anderen Fällen zuweilen fast ununterscheidbar sind.

Kapitel IV. Wie das Schema je nach den speziellen Funktionen des Opfers variiert

Wir haben soeben gezeigt, wie unser Schema variiert, um sich den verschiedenen religiösen Zuständen anzupassen, in denen sich ein Wesen gleich welcher Art befindet, das vom Opfer betroffen ist. Aber wir haben uns nicht mit der Frage befaßt, wer dieses Wesen an sich war, sondern nur, ob es vor der Zeremonie einen sakralen Charakter hatte oder nicht. Dabei läßt sich leicht vorhersehen, daß das Opfer nicht dasselbe sein kann, wenn es im Hinblick auf den Opfernden selbst oder im Hinblick auf eine Sache vollzogen wird, an der dieser Interesse hat. Die Funktionen, die es erfüllt, müssen sich dann spezialisieren. Sehen wir zu, welche Differenzierungen sich daraus ergeben.

Persönlich haben wir diejenigen Opfer genannt, die unmittelbar die Person des Opfernden selbst betreffen. Aus dieser Definition folgt, daß sie alle ein gemeinsames Merkmal aufweisen: Da der Opfernde der Ursprung und der Zweck des Ritus ist, beginnt und endet die Handlung mit ihm. Es ist ein über dem Opfernden geschlossener Kreis. Zwar wissen wir, daß es zumindest immer eine Zuerkennung des Geistes der geopferten Sache an den Gott oder die religiöse Macht gibt, die beim Opfer handelt. Dennoch nützt die vom Opfernden vollzogene Handlung ihm selbst unmittelbar.

Zweitens hat der Opfernde bei allen derartigen Opfern am Ende

der Zeremonie sein Los verbessert, sei es, daß er das Übel, an dem er litt, beseitigte, sei es, daß er sich wieder in den Zustand der Gnade versetzt hat, sei es, daß er eine göttliche Kraft erworben hat. Es gibt sogar eine sehr große Zahl an Ritualen, bei denen eine besondere Formel, entweder am Ende oder im feierlichen Augenblick der Heiligung diese Veränderung zum Ausdruck bringt, dieses plötzlich eintretende Heil,[358] die Art, wie der Opfernde in die Welt des Lebens versetzt wird.[359] Es kommt sogar vor, daß die Kommunion gleichsam eine Entfremdung der Persönlichkeit herbeiführt. Indem der Opfernde die sakrale Sache ißt, in der der Gott wohnen soll, nimmt er ihn in sich auf; er ist von ihm besessen, κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται,[360] wie die Priesterin des Apollo-Tempels auf der Akropolis von Argos, wenn sie das Blut des geopferten Lamms getrunken hat. Freilich könnte es scheinen, als hätte das Sühneopfer nicht die gleichen Wirkungen. Doch in Wirklichkeit ist der »Versöhnungstag« auch der »Gottestag«. Es ist der Augenblick, an dem diejenigen, die durch das Opfer der Sünde entgehen, ins »Buch des Lebens« eingeschrieben werden.[361] Wie im Fall der Sakralisierung

358 Wie man weiß, ist dies ein grundlegendes Thema der Propheten und der Psalmen, dieser »Tod«, in den der Gläubige vor der Rückkehr zu Jahwe versetzt wird (vgl. *Ezechiel* XXXVII, 2; *Hiob* XXXIII, 28, und Kommentar in *Jerusalem Talmud*, *Baba Kamma*, *Gemara*, VII, 8 (4). Siehe *Psalm* CXVI und CXVIII, ab 17. »Ich werde nicht sterben, sondern leben« usw. Wir halten es für unnötig, an die katholischen Formeln der Messe zu erinnern.

359 In Indien steht die ganze Welt des Opfers im Ruf, diese neue Welt zu sein. Wenn man den sitzenden Opfernden sich erheben läßt, sagt man zu ihm: »Steh auf, ins Leben.« Während man geht und eine sakrale Sache trägt, lautet die Formel: »Geh entlang der weiten Atmosphäre« (*TS*, 1, 1, 2, 1). Ganz zu Anfang aller Riten lautet eines der ersten Mantras: »Du für das Mark, du für den Saft« (*TS*, 1, 1, 1, 1). Und am Ende des Opfers ist die Regeneration vollständig (siehe oben Anm. 308).

360 Pausanias, II, 24, 1. Zur Versetzung durch das Soma, die Art, wie die *rishis*, die es getrunken haben, sich entweder in die andere Welt getragen oder vom Gott Soma besessen fühlen, siehe A. Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], I, 151 ff.; *RV*, X, 119, X, 136, 3, 6 ff., VIII, 48. Vgl. Oldenberg, *RelV*, S. 530. Zur Besessenheit siehe G. A. Wilken, »Het shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel«, Auszug aus *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde van Nederlandsch Indië*, 1878, S. 427 ff. Frazer, *Pausanias*, V, 381, vgl. Pausanias, I, 34, 3. W. H. Roscher, »Die ‹Hundekrankheit› der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten«, *Rheinisches Museum*, LIII, S. 172 ff.

361 Diese Ausdrücke sind den biblischen und talmudischen Spekulationen über den Tag des »Gerichts« an Jom Kippur entlehnt.

regeneriert der Strom, der mittels des Opfertiers zwischen dem Sakralem und dem Opfernden entsteht, letzteren und verleiht ihm neue Kraft. Allein dadurch werden die Sünde und der Tod beseitigt, und die günstigen Mächte betreten die Szene zum Wohl des Opfernden.

Aus dieser Regeneration durch das persönliche Opfer entstand eine bestimmte Anzahl wichtiger religiöser Glaubensvorstellungen. Zunächst muß man die Theorie der Wiedergeburt durch das Opfer damit in Zusammenhang bringen. Wir sahen die Symbole, die aus dem *dikshita* einen Fötus machen, dann einen Brahmanen und einen Gott. Man weiß, wie bedeutsam die Doktrinen der Wiedergeburt in den griechischen Mysterien, den skandinavischen und keltischen Mythologien, den osirischen Kulten, den hinduistischen und avestischen Theologien und sogar im christlichen Dogma waren. Doch meist sind diese Doktrinen deutlich mit der Ausführung bestimmter Opferriten verbunden: dem Verzehr des Fladens von Eleusis, des *soma*, des iranischen *haoma* usw.[362]

Häufig markiert eine Namensänderung diese Neuerschaffung des Individuums. Man weiß, daß der Name in den religiösen Vorstellungen eng mit der Person desjenigen verbunden ist, der ihn trägt: Er enthält etwas von seiner Seele.[363] Nun geht aber das Opfer recht häufig mit einer Namensänderung einher. In einigen Fällen beschränkt sich diese Änderung auf das Hinzufügen eines Epithetons. Noch heute trägt man in Indien den Titel *dikshita*.[364] Doch manchmal wird der Name vollständig geändert. In der alten Kirche wurden am Ostertag die Neophyten getauft, nachdem man sie exorzisiert hatte: Und nach dieser Taufe ließ man sie kommunizieren und zwang ihnen ihren neuen Namen auf.[365] In den judaischen

362 Siehe unsere Rezensionen der Bücher von A. Nutt, E. Rohde und R. J. Cheetham, in *L'Année sociologique*, II, 1899, S. 214 ff. Was die hinduistische Doktrin betrifft, siehe Sylvain Lévi, *Sacrifice*, 102, 108, 161; in bezug auf das *haoma* siehe J. Darmesteter, *Haurvetat et Amretat*, Paris 1875, S. 54; *Ormadz et Ahriman*, Paris 1875, S. 96.

363 Siehe Lefebure in *Mélusine* [siehe Anm. 176]; D. G. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, 1897, S. 89 ff.

364 Der Mekka-Pilger, der ehemalige Opfernde des *hajj* nahm und nimmt noch heute den Titel *hadji* an. J. Wellhausen, *Reste des arabischen Heidenthums*, a. a. O. [siehe Anm. 85], S. 80.

365 Siehe L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1889, S. 282 ff. Siehe oben, S. 163 f. Zur Beziehung zwischen dem Opfer und den Riten der Initiation und

Praktiken wird dieser Ritus noch heute praktiziert, wenn das Leben in Gefahr ist.[366] Wahrscheinlich ging er einst mit einem Opfer einher; man weiß, daß es während der Agonie bei den Juden ein Sühneopfer gab,[367] wie im übrigen in allen Religionen, über die wir genügend informiert sind.[368] Es ist also natürlich zu vermuten, daß die Namensänderung und das Sühneopfer zu ein und demselben rituellen Komplex gehörten, der die tiefe Veränderung ausdrückte, die man in diesem Augenblick in der Person des Opfernden hervorrief.

Diese belebende Kraft des Opfers beschränkt sich nicht auf das Leben auf Erden, es erstreckt sich auch auf das künftige Leben. Im Laufe der religiösen Entwicklung hat sich der Begriff des Opfers mit den Begriffen der Unsterblichkeit der Seele vereint. In diesem Punkt haben wir den Theorien von Rohde, Jevons und Nutt über die griechischen Mysterien[369] nichts hinzuzufügen, mit denen man die von Sylvain Lévi genannten Tatsachen vergleichen muß, die den Doktrinen der Brahmanen[370] sowie denen entlehnt sind, die Bergaigne und Darmesteter aus den vedischen[371] und avestischen[372] Texten schon herausgearbeitet hatten. Erwähnen wir auch die Be-

der Einführung der neuen Seele vgl. Frazer, *GB*, I, 344 ff. Der Zugang zum christlichen Leben wurde stets als eine wahre Wesensänderung betrachtet.

366 Wir wissen, daß in vielen parallelen Fällen, und sogar in diesem, ein anderer Zweck verfolgt wird: die bösen Geister von der Spur abzubringen, indem man den Namen ändert, das Unglück irrezuführen. Siehe *Midrasch, Kohelet*, V, 5, 1; *Babylon Talmud, Rosch haschana*, 16a; *Jerusalem Talmud, Schewuot, Gemara*, VI (10 Schwab, IV, S. 79). Vgl. C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, Den Haag 1888, II, S. 122.

367 *Jerusalem Talmud, Gittin, Gemara*, S. 45 (Schwab).

368 Siehe W. Caland, *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche*, 1896, Nr. 2. J. J. de Groot, *The Religious System of China*, 1892, I, S. 5.

369 Siehe die Rezensionen in *L'Année sociologique*, 1899, S. 217.

370 *Sacrifice*, S. 93 ff. Wir schließen uns absolut nicht den Vergleichen an, die Lévi vorschlägt zwischen der brahmanischen Theorie, der zufolge man durch das Opfer dem Tod entgeht, und der buddhistischen Theorie der *moksa*, der Erlösung. Vgl. H. Oldenberg, *Buddha*, 1882, S. 40.

371 Siehe Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], über das *amtram*, das »unsterbliche Wesen«, welches das *soma* verleiht (I, S. 254 ff. usw.). Aber hier wie im Buch von A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* [siehe Anm. 32], I, S. 289 ff. und *passim*, haben die Interpretationen der reinen Mythologie die Erklärungen der Texte ein wenig überwuchert. Siehe A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, 1886. Vgl. W. H. Roscher, *Nektar und Ambrosia*, 1893.

372 Siehe J. Darmesteter, *Haurvetat et Amretat*, a. a. O. [siehe Anm. 362], S. 16, 41.

ziehung, die die christliche Kommunion mit dem ewigen Heil verbindet.[373] So wichtig diese Tatsachen sind, man darf ihre Tragweite nicht übertreiben. Solange sich der Glaube an die Unsterblichkeit nicht von der groben Theologie des Opfers gelöst hat, bleibt sie vage. Es ist der »Nicht-Tod« (*amrtam*) der Seele, den das Opfer gewährleistet. Es schützt gegen die Auslöschung im anderen wie in diesem Leben. Doch der Begriff der persönlichen Unsterblichkeit hat sich erst infolge einer philosophischen Erarbeitung von der vorherigen gelöst, und überdies steht am Ursprung der Auffassung eines anderen Lebens nicht die Institution des Opfers.[374]

Die Anzahl, die Vielfalt und die Komplexität der objektbezogenen Opfer ist so groß, daß wir sie hier nur kurz behandeln können. Abgesehen von dem Agraropfer, dessen Untersuchung zur Zeit ziemlich weit fortgeschritten ist, werden wir uns auf allgemeine Hinweise konzentrieren müssen, die zeigen, auf welche Weise diese Opfer mit unserem allgemeinen Schema zusammenhängen.

Das Merkmal der objektbezogenen Opfer ist, daß sich der Hauptzweck des Ritus der Definition nach auf einen Gegenstand bezieht, der nicht der Opfernde ist. Tatsächlich kehrt das Opfer

373 Sowohl im Dogma (siehe Irenäus, *Adversus Haereses*, IV, 4, 8, 5) als auch in den bekanntesten Riten; so erfolgt die Weihe der Hostie mittels einer Formel, in der die Wirkung des Opfers auf das Heil erwähnt wird, siehe F. Magani, *Antica liturgia romana*, Mailand 1898, II, S. 268 usw. Man könnte diese Tatsache auch mit der talmudischen *Haggada* vergleichen, der zufolge die in der Wüste verschwundenen Stämme, die nicht geopfert haben, nicht am ewigen Leben teilhaben (*Jerusalem Talmud*, *Sanhedrin*, *Gemara*, X, 4, 5 und 6), ebensowenig wie die Leute einer Stadt, die verboten wurde, weil sie sich dem Götzendienst ergeben hatte. Diese talmudische Stelle stützt sich auf *Psalm* L, 5: »Versammelt mir all meine Frommen, die den Bund mit mir schlossen beim Opfer.«

374 Das wäre hier der Ort, die sozusagen politische Seite des Opfers zu untersuchen: in vielen politisch-religiösen Gesellschaften (melanesischen und guineischen, brahmanischen Geheimgesellschaften usw.) wird die gesellschaftliche Hierarchie häufig durch die im Laufe von Opfern von jedem Individuum erworbenen Eigenschaften bestimmt. Es wäre auch angebracht, die Fälle zu betrachten, in denen die Gruppe (Familie, Körperschaft, Gesellschaft usw.) opfert, und zu sehen, welche Wirkungen das Opfer auf eine derartige Person hat. Man würde ohne weiteres erkennen, daß alle diese Opfer, ob Sakralisierungs- oder Desakralisierungsopfer, auf die Gesellschaft dieselben Wirkungen haben wie auf das Individuum. Doch diese Frage betrifft eher den Bereich der Soziologie im allgemeinen als genaue Untersuchung des Opfers. Im übrigen wurde sie von den englischen Anthropologen eingehend untersucht (siehe R. Smith, *RS.*, S. 284 ff.; Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, II, Kap. XI usw.).

nicht zu seinem Ausgangspunkt zurück; die Dinge, die es verändern will, befinden sich außerhalb des Opfernden. Die auf letzteren erzielte Wirkung ist zweitrangig. Demzufolge werden die Eintritts- und Austrittsriten, die insbesondere den Opfernden im Auge haben, rudimentär. Es ist die zentrale Phase, die Heiligung, die dazu tendiert, den meisten Raum einzunehmen. Es geht vor allem darum, den Geist zu erschaffen,[375] sei es, daß man ihn erschafft, um ihn einem realen oder mythischen Wesen zuzuerkennen, das vom Opfer betroffen ist, sei es, daß man, um eine Sache von irgendeiner sakralen Kraft zu befreien, die sie unzugänglich machte, diese Kraft in reinen Geist verwandelt, oder sei es auch, daß man beide Zwecke zugleich verfolgt.

Doch die besondere Natur des Gegenstandes, den das Opfer betrifft, verändert letzteres auch. Beim Bauopfer[376] zum Beispiel nimmt man sich vor, einen Geist zu schaffen, der dann der Wächter des Hauses oder des Altars oder der Stadt sein soll, die man errichtet oder errichten will, und deren Kraft ausmacht.[377] Deshalb

375 Grant Allen hat im zweiten Teil seines Buchs *The Evolution of the Idea of God*, London 1897, Gedanken zu diesen Opfern und den Opfern des Gottes vertreten, die den unseren möglicherweise relativ ähnlich erscheinen mögen (siehe vor allem S. 265 f., 239, 340 ff.). Wir hoffen jedoch, daß man die grundlegenden Unterschiede erkennen wird.

376 Es ist einer der Riten, deren vergleichende Untersuchung am fortgeschrittensten ist. Siehe H. Gaidoz, *Les rites de la construction*, Paris 1882. M. Winternitz, »Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern«, *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft zu Wien*, 1888, XVII, Einführung, S. 37 ff., und besonders die erschöpfende Monographie von P. Sartori, »Über das Bauopfer«, *Zeitschrift für Ethnographie*, XXX, 1898, mit der Klassifizierung der Formen, bei der einzig die Analyse des Ritus wirklich zu wünschen übrigläßt. Zur Erhaltung des Körpers oder von Teilen des Körpers der beim Bau Geopferten siehe G. Wilken, »Iets over de schedelvereering bij den volken van den Indischen Archipel«, *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië*, XXXVIII, 1889, S. 31. G. Pinza, *Conservazione delle teste umane*, passim.

377 Dies ist der allgemeinste Fall. Es handelt sich wirklich um die Erschaffung einer Art Gott, dem man später einen Kult weiht. Hier haben wir einen Parallelfall zum Agraropfer. Dieser Geist wird vage oder präzise sein, mit der Kraft verschmelzen, die das Gebäude baufest macht, oder er wird zu einer Art persönlichem Gott oder auch beides zugleich. Doch immer wird er durch bestimmte Bande mit dem Geopferten vereint sein, aus dem er hervorgeht, sowie mit dem Bau, dessen Wächter und Beschützer er ist; gegen Verwünschungen, Krankheiten, Unglücksfälle, indem er allen, den Dieben wie den Bewohnern, die Achtung vor der Schwelle einflößt (H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, New

entwickeln sich die Zuerkennungsriten. Man mauert den Schädel des geopferten Menschen, den Hahn, den Kopf der Eule ein. Andererseits variiert die Bedeutung des Geopferten gemäß dem Bauwerk, je nachdem, ob es sich um einen Tempel, eine Stadt oder ein einfaches Haus handelt. Und je nachdem, ob das Gebäude bereits errichtet ist oder erst noch gebaut werden soll, wird der Zweck des Opfers darin bestehen, den Geist oder die Schutzgottheit zu erschaffen, oder aber es wird um eine Versöhnung des Geists des Bodens gehen, den die Bauarbeiten beschädigen werden.[378] Dadurch verändert sich die Farbe des Geopferten: Es ist zum Beispiel schwarz, wenn es darum geht, den Geist der Erde zu versöhnen, weiß, wenn man einen wohlgesinnten Geist erschaffen will.[379] Die Zerstörungsriten selbst sind in beiden Fällen nicht dieselben.

Beim Bittopfer sucht man vor allem bestimmte besondere Wirkungen zu erzeugen, die der Ritus definiert. Wenn das Opfer die Erfüllung eines bereits gegebenen Versprechens ist oder wenn es dargebracht wird, um den Verpflichteten von der auf ihm lastenden moralischen und religiösen Fessel zu entbinden, hat das Geopferte einen gewissen sühnenden Charakter.[380] Wenn man dagegen die Gottheit durch einen Vertrag binden will, hat das Opfer eher die Form einer Zuerkennung:[381] Es ist das Prinzip des *do ut des*, und

York 1896). Ebenso wie man das bei Agraropfern Geopferte befestigt, indem man seine Reste ausstreut usw., so sprengt man das Blut auf die Grundmauern und mauert später den Schädel ein. Das Bauopfer konnte sich in verschiedenen Ritualen wiederholen; zunächst aus ernsten Anlässen: Reparatur eines Bauwerks, Belagerung einer Stadt; dann periodisch werden, wobei es in vielen Fällen mit den Agraropfern verschmilzt und wie diese mythische Personen erzeugt (siehe F. Dümmler, »Sittengeschichtliche Parallelen«, *Philologus*, LVI, 1897, S. 19 ff.).

378 Auch dies ist ein sehr allgemeiner Fall. Es geht darum, sich durch ein geopfertes Wesen vom Zorn des Geistes loszukaufen, der Eigentümer des Bodens oder in bestimmten Fällen des Bauwerks selbst ist. Die beiden Riten sind in Indien (siehe M. Winternitz, a. a. O. [siehe Anm. 376]) im Opfer an *vastospati*, »Rudra, Herr des Ortes«, vereint; gewöhnlich sind sie getrennt (P. Sartori, a. a. O. [siehe Anm. 376], S. 14 f., 19 und 42 ff.

379 Siehe M. Winternitz, a. a. O.

380 Der bekannteste Fall ist der der Tochter von Jephta. Doch nach der Darbringung eines freiwilligen Opfers besteht immer das Gefühl, sich der Verpflichtung entledigt zu haben, »das Gelübde losgeworden« zu sein, wie die hinduistischen Theologen energisch sagen.

381 Die allgemeine Formel der Zuerkennung, die der Opfernde sagte, wenn der

folglich gibt es keinen den Opfernden vorbehaltenen Teil. Wenn es darum geht, der Gottheit für eine besondere Gnade zu danken,[382] kann entweder der Holocaust, das heißt die totale Zuerkennung, oder der *shelamim*, das heißt das Opfer, bei dem ein Teil dem Opfernden bleibt, die Regel sein. Andererseits steht die Bedeutung des Geopferten in direkter Beziehung zum Ernst des Gelübdes. Schließlich hängen die besonderen Merkmale des Geopferten von der Natur der erwünschten Sache ab: Wenn man Regen will, opfert man schwarze Kühe,[383] oder man läßt in das Opfer ein schwarzes Pferd eingreifen, auf das man Wasser gießt,[384] usw. Man kann für dieses allgemeine Prinzip einen sehr plausiblen Grund anführen. Wie in der magischen Handlung, mit der diese Riten in einigen Teilen verschmelzen, wirkt hier der Ritus im Grunde durch sich selbst. Die freigesetzte Kraft ist wirkungsvoll. Das Opfertier schmiegt sich der Votivformel an, nimmt sie in sich auf, trägt sie zu den Göttern, wird zu deren Geist, zu ihrem »Beförderungsmittel«.[385]

Offiziant irgendeinen Teil ins Feuer warf, lautete im vedischen Indien: »Dies für Gott NN, nicht für mich.«

382 Dies sind die »Gnadenopfer«, die Dankopfer der Bibel. Sie scheinen in den meisten Religionen recht häufig gewesen zu sein (siehe zu Indien: Oldenberg, *RelV*, S. 305 f.); G. A. Wilken, »Over eene nieuwe Theorie der Offers«, *De Gids*, 1890, S. 365 ff.

383 H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, 1869, S. 59, Nr. 14. Vgl. Frazer, *GB*, II, S. 42 usw. Vgl. L. Marillier, *Revue d'histoire des religions*, XXXVII, 1898, I, S. 209. Vgl. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1560, II, S. 20.

384 Hillebrandt, a. a. O. [siehe Anm. 10], S. 75. Diese Tatsachen sind mit dem Ertränken von Opfertieren im Wasser zu vergleichen: z. B. I *Könige* XVIII, 19 ff. Vgl. Krahmer, »Das Fest ›Sinsja‹ und das Feldgebet« usw., *Globus*, LXXII, 1898, S. 165. Vgl. J. N. Smirnow und P. Boyer, *Populations finnoises*, 1898, S. 175.

385 Wenn man im vedischen Ritual das Tier auf der Kruppe salbt, sagt man: »Möge der Herr des Opfers (der Opfernde) mit dir gehen und sein Wille zum Himmel« (*ApShS*, VII, 14, 1; *VS*, 6, 10, 6; *TS*, 1, 3, 8, 1); kommentiert in *TS*, 6, 3, 7; *ShB*, 3, 7, 4, 8, wo erklärt wird, daß das Tier in den Himmel geht und auf der Kruppe das Gebet des Opfernden mitnimmt. Sehr oft wurde das Opfertier als ein Bote der Menschen dargestellt, so bei den Mexikanern, den Thrakern bei Herodot (IV, 9) usw. Unsere Aufzählung der objektbezogenen Opfer ist in keiner Weise vollständig: Nicht behandelt haben wir das divinatorische Opfer, das Verwünschungsopfer, das Nahrungsopfer, das Schwuropfer usw. Eine Untersuchung all dieser verschiedenen Formen würde vielleicht zeigen, daß es auch hier darum geht, eine sakrale Sache zu erschaffen und zu verwenden, einen Geist, den man zu dieser oder jener Sache lenkt. Vielleicht könnte man in dieser Hinsicht zu einer Klassifizierung gelangen.

Wir haben lediglich darauf hingewiesen, auf welche Weise das Thema des Opfers mit den verschiedenen Wirkungen, die es hervorrufen soll, variiert. Sehen wir nun, wie die diversen Mechanismen, die wir unterschieden haben, sich in einem einzigen Opfer vereinen können. Gerade die Agraropfer sind in dieser Hinsicht ausgezeichnete Beispiele. Denn obwohl im wesentlichen objektbezogen, haben sie dennoch wichtige Auswirkungen auf den Opfernden.

Diese Opfer haben ein doppeltes Ziel. Sie sind zunächst dazu bestimmt, es zu ermöglichen, die Erde zu bearbeiten und ihre Erzeugnisse zu verwenden, indem man die sie schützenden Verbote aufhebt. Zweitens sind sie ein Mittel, die Felder, die man bestellt, zu befruchten und ihr Leben zu bewahren, wenn sie nach der Ernte kahl und wie tot wirken. In der Tat werden die Felder und ihre Erzeugnisse als außerordentlich lebendig angesehen. Es liegt in ihnen ein religiöses Prinzip, das während des Winters schlummert, im Frühling wieder erwacht, sich bei der Ernte manifestiert und sie aus diesem Grunde für die Sterblichen schwer zugänglich macht. Manchmal stellt man sich dieses Prinzip sogar als einen Geist vor, der rings um die Felder und Früchte Wache steht; er besitzt sie, und dieser Besitz macht ihre Heiligkeit aus. Man muß ihn also beseitigen, damit die Ernte oder der Gebrauch der Früchte möglich wird. Doch gleichzeitig muß man ihn, da er das Leben des Feldes selbst ist, nachdem man ihn vertrieben hat, neu erschaffen und an die Erde binden, für deren Fruchtbarkeit er sorgt. Die Opfer einer einfachen Desakralisierung können für das erste dieser Erfordernisse ausreichen, nicht aber für das zweite. Die meisten Agraropfer haben also mehrfache Zwecke. Man findet hier Formen verschiedener Opfer vereint. Es handelt sich um einen der Fälle, bei denen man die grundlegende Komplexität des Opfers, die wir gar nicht genug betonen können, am besten beobachtet. Wir erheben daher nicht den Anspruch, auf diesen wenigen Seiten eine allgemeine Theorie des Agraropfers aufzustellen. Wir wagen gar nicht, alle offenkundigen Ausnahmen abzusehen, und können die Verflechtung der historischen Entwicklungen nicht entwirren. Wir werden uns mit der Analyse eines wohlbekannten Opfers begnügen, das bereits Gegenstand einiger Studien gewesen ist. Es handelt sich um das Opfer für Zeus Polieus, das die Athener auf dem unter den Namen *Dipolia* oder *Buphonia* bekannten Fest darbrachten.[386]

386 Vgl. Mannhardt, *MythForsch*, S. 68 ff. Smith, *RS*, S. 304 f. Frazer, *GB*, II, S. 38, 41. H. von Prott, »Buphonia«, *Rheinisches Museum*, 1897, S. 187 ff. Stengel, *GK*,

Dieses Fest[387] fand im Juni am Ende der Ernte und zu Beginn des Dreschens statt. Die Hauptzeremonie spielte sich auf der Akropolis am Altar von Zeus Polieus ab. Fladen wurden auf einen Bronzetisch gelegt.[388] Dann ließ man die Ochsen los; einer von ihnen näherte sich dem Altar, fraß einen Teil der Opfergaben und zertrat den Rest mit den Hufen.[389] Augenblicklich schlug ihn ein Opferpriester mit der Axt nieder. Sobald er niedergeschlagen war, schnitt ihm ein zweiter mit einem Messer die Kehle durch; andere häuteten ihn, während derjenige, der ihn als erster niedergeschlagen hatte, die Flucht ergriff. Nach dem Urteil im Prytaneion, das wir bereits erwähnt haben, wurde das Fleisch des Ochsen unter den Anwesenden verteilt, die Haut zugenäht, mit Stroh gefüllt und das so ausgestopfte Tier vor einen Pflug gespannt.

Diese besonderen Praktiken lieferten Stoff für die Legende. Drei verschiedene Versionen schrieben sie drei verschiedenen Personen zu: die eine Diomos, dem Priester des Zeus Polieus, die andere Sopatros, die dritte Thaulon,[390] die durchaus die mythischen Ahnen der Opferpriester zu sein scheinen. In den drei Versionen hat der Priester die Opfergabe auf den Altar gelegt; ein Ochse taucht auf, nimmt sie weg; der wütende Priester erschlägt das frevlerische Tier und geht, nun selbst ein Frevler, in die Verbannung. Die längste Version ist diejenige, deren Held Sopatros ist. Eine Dürre und eine Hungersnot sind die Folge seines Verbrechens. Die zu Rate gezogene Pythia antwortete den Athenern, daß der Verbannte sie retten könnte; man müsse den Mörder bestrafen, das Opfertier durch ein Opfer, das dem ähnlich sei, durch das er getötet wurde, wiedererwecken und sein Fleisch essen. Man läßt Sopatros zurückkommen, gibt ihm seine Rechte zurück, damit er das Opfer darbringe, und feiert das Fest, wie wir es beschrieben haben.

S. 399 ff. L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, 1886 ff., I, S. 56, 58, 88 ff. (er sieht in den Buphonien einen Fall des totemistischen Kults). Frazer, *Pausanias*, II, S. 203 ff.; V, 509. A. Mommsen, *Hortologie*, 1864, S. 512 ff. O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, a. a. O. [siehe Anm. 315], I, S. 29.

387 Siehe Pausanias, I, 24, 4; Porphyrios, *De abstinentia*, II, 9, 28 ff. Scholium zu Aristophanes, *Nubes*, 985. Scholium zu Homer, *Ilias*, XVIII, 83. Suidas, Διος ψηφος, Hesychios, Διος θακοι.

388 Pausanias, I, 24, 4.

389 Porphyrios, *De abstinentia*, II, 28.

390 Porphyrios, *De abstinentia*, II, 9; II, 28, 30. Scholium zu Homer, a. a. O., und Aristophanes, a. a. O.

So weit die Tatsachen: Was bedeuten sie? In diesem Fest sind drei Akte zu unterscheiden: (1) der Tod des Opfertiers; (2) die Kommunion; (3) die Wiedererweckung des Opfertiers.[391]

Zu Beginn der Zeremonie werden Fladen und Körner auf den Altar gelegt. Es sind wahrscheinlich die Erstlinge des gedroschenen Weizens.[392] Diese Darbringung entspricht all denen, die den Profanen den Gebrauch der Ernten ermöglichen. Die ganze Heiligkeit des zu dreschenden Weizens ist in den Fladen konzentriert.[393] Der Ochse rührt daran; die Plötzlichkeit des Schlages, der ihn trifft, zeigt, daß die Heiligung blitzartig auf ihn übergegangen ist. Er hat den göttlichen Geist verkörpert, der in den von ihm gefressenen Erstlingen wohnte. Er wird dieser Geist, so daß seine Ermordung ein Sakrileg ist. Immer repräsentiert das Opfertier des Agraropfers symbolisch die Felder und ihre Produkte. Deshalb wird es vor der endgültigen Konservierung mit ihnen in Beziehung gesetzt. Im vorliegenden Fall frißt der Ochse den Fladen der Erstlinge, anderswo wird er querfeldein geführt oder aber mit den landwirtschaftlichen Geräten getötet oder zur Hälfte vergraben.

Doch die Tatsachen müssen in einem anderen Licht betrachtet werden. Zur gleichen Zeit wie das Feld kann das Opfertier auch die Gläubigen repräsentieren, die die Ernte profanieren werden, indem sie sich ihrer bedienen.[394] Nicht nur hielten die Erzeugnisse der Erde den Opfernden fern, der Opfernde konnte sich auch in einem Zustand befinden, der es gebot, ihn fernzuhalten. Das Opfer sollte diesen Zustand verändern. In einigen Fällen traten Reinigungspraktiken an die Stelle der Zeremonie. Auf diese Weise kam ein Bekenntnis zum Opfer hinzu.[395] Andere Male verwirklichte das

391 Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, III, 2, 9, sah im Tod des Adonis das Symbol der geraubten Ernte. Damit macht man sich von dem Ritus eine rechte vage und enge Vorstellung.

392 Mommsen, a.a.O. [siehe Anm. 386], meint, daß die Buphonien ein Fest des Dreschens sind.

393 Stengel, *GK*, behauptet, daß die Überlagerung des blutigen Opfers und der Darbringung der Erstlinge in den Dipolien ein Fall von Substitution des blutigen Opfers durch pflanzliche Gaben ist.

394 Cato, *De Agricultura*, 14. Ambarvalia: J. Marquardt, a.a.O. [siehe Anm. 77], S. 200 Anm. 3. Vgl. Frazer, *GB*, I, 39. Siehe sehr klare Beispiele derselben Art: Sartori, »Bauopfer«, a.a.O. [siehe Anm. 376], S. 17, und Pinza, a.a.O. [siehe Anm. 376], S. 154.

395 Es gab ein Bekenntnis, wenn der Zehnte und die Früchte in den Tempel von Je-

Opfer selbst diese Art von Sühne. Es konnte sich als wahrer Loskauf zeigen. Auf diese Weise ist Ostern zu einem Ritus allgemeinen Loskaufs anläßlich des Verzehrs der Erstlingsfrüchte geworden. Nicht nur kaufte man das Leben der Erstlingsfrüchte[396] der Menschen durch das Blut des Opferlamms los,[397] man befreite auch jeden Hebräer von der Gefahr. Man könnte diese Tatsachen vielleicht mit den Kämpfen vergleichen, die die Opfernden bei bestimmten Agrarfesten untereinander ausfechten.[398] Die Schläge scheinen sie zu heiligen, zu reinigen und loszukaufen. Es erfolgt also im ersten Augenblick des Ritus[399] eine doppelte Operation: (1) Desakralisierung des geernteten und gedroschenen Weizens mittels des Opfer-

rusalem gebracht wurden (*Jerusalem Talmud*, *Maasser Scheni*, *Mischna*, V, 10 ff.). In Indien gehörte ein Bekenntnis der Frau zum Ritual der *Varunapraghasas* (Lévi, *Sacrifice*, S. 156).

396 J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1886, III, S. 1. Smith, *RS*, S. 406, 464 usw. Gegen die allzu enge Interpretation von Wellhausen und R. Smith halten wir am kommunialen Charakter des Festes fest; man beachte die Art und Weise, wie der erste Weizen verzehrt wird und wie man hier die erste Garbe weiht, und wir sagen, daß hier wie überall, ohne daß es sich notwendig um eine Verschmelzung von Riten unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Nationalitäten handelt, lediglich ein auf natürliche Weise komplexer Ritus vorliegt.

397 Die Pflicht, an Ostern zu opfern, das Lamm zu verzehren, die ersten Früchte zu bringen (siehe oben Anm. 347 f.), ist im hebräischen Ritual streng persönlich. Desgleichen finden wir in dem weiter unten untersuchten *Varunapraghasas*-Ritus einen bemerkenswerten Fall von persönlichem Loskauf. Man löst bei jedem Individuum der Familie »das Band«, das Varuna auf ihn werfen könnte. Man stellt ebenso viele Gerstenfladen in Form von Krügen her (*karambhapatrani*), wie es Familienmitglieder gibt (*ApShS*, VII, 5, 41), plus einen, der das zu gebärende Kind repräsentiert (*TB*, 1, 6, 5, 5), und in einem bestimmten Augenblick der Zeremonie stellt sie ein jeder auf seinen Kopf (*ApShS*, VIII, 6, 23). Damit entfernt man, sagt der Brahmana, Varuna, den Gott der Gerste, vom Kopf (*TB*, 1, 6, 5, 4).

398 Siehe Pausanias, II, 32, 2 (Troezen); vgl. Frazer, *Pausanias*, III, S. 266 ff. Pausanias, III, 11, 12; 14, 8, 10; 19, 7 (Sparta). H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, 1898, S. 42 ff. Vgl. Mannhardt, *WFK*, S. 281. Frazer, *GB*, II, S. 165. Zu den Kämpfen der Holi-Feste siehe W. Crooke, *Popular Religions and Folklore of Northern India*, Westminster 1896, II, S. 315 ff., wo einige Äquivalente zitiert werden. Doch der Ritus ist komplex, und es ist durchaus möglich, daß hier vor allem eine magische Nachahmung des jährlichen Kampfs der guten und der bösen Geister vorliegt.

399 Die Legende hebt in der Tat dieses quasi expiatorische Merkmal der Buphonien hervor.

tiers, das ihn repräsentiert; (2) Loskauf der Erntearbeiterinnen und der Pflüger durch die Opferung dieses Tieres, das sie repräsentiert.

Bei den Dipolien erwähnen die Dokumente keine Kommunikation zwischen dem Opfernden und dem Opfertier vor der Heiligung. Aber sie findet danach statt; sie wird durch ein kommuniales Mahl verwirklicht,[400] das eine neue Phase der Zeremonie bildet. Nachdem die Opferpriester von ihrem Frevel losgesprochen worden sind, können die Beteiligten es wagen, zu kommunizieren. Wir erinnern uns, daß dem Mythos zufolge die Pythia es ihnen geraten hatte.[401] Einer großen Zahl von Agraropfern folgt eine ähnliche Kommunion.[402] Für diese Kommunion hatten die Opfernden der Dipolien teil an der sakralen Natur des Opfertiers. Sie empfingen eine abgemilderte Heiligung, weil es aufgeteilt wurde und ein Teil des Ochsen unversehrt blieb. Da mit dem gleichen sakralen Charakter versehen wie die Dinge, die sie nutzen wollten, konnten sie sich ihnen nähern.[403] Durch einen Ritus dieser Art erlaubten sich die Kaffern aus Natal und Zululand zu Beginn des Jahres den Gebrauch der neuen Früchte; das Fleisch eines Opfertiers wird mit Körnern, Früchten und Gemüse gekocht. Der König gibt ein wenig davon in den Mund eines jeden Mannes, und diese Kommunion heiligt ihn für das ganze Jahr.[404] Die Kommunion zu Ostern hatte dieselben Resultate.[405] Sehr häufig gibt man bei den vor dem Pflügen dargebrachten Opfer dem Bauern einen Teil vom Fleisch des Opfertiers.[406] Allerdings kann diese Kommunion unnütz erscheinen, da das vorhergehende Opfer ja bereits die Erde und die Körner profaniert hat. Es scheint eine doppelte Verwendung vorzuliegen,[407] und es ist tatsächlich möglich, daß die Kommunion

400 Farnell (a. a. O.) und Rob. Smith, Artikel »Sacrifice«, *Encyclopaedia Britannica*, sehen darin ein Überbleibsel der totemistischen Kommunion.

401 Porphyrios, ebd. [siehe Anm. 387].

402 Mannhardt, *WFK*, I, 105. Frazer, *GB*, II, S. 71, 106, 157: zusätzliche Anm. zu Bd. II.

403 Vgl. Frazer, *GB*, II, S. 9, 21, 23, 31, 42, 73, 75, 78 usw.

404 Frazer, II, S. 74.

405 Die Hebräer durften die Früchte des Gelobten Landes nicht essen, bevor sie nicht die ungesäuerten Brote und das Lamm gegessen hatten. *Josua* V, 10 ff.; *Exodus* XXII, 15 ff., XXXIV, 18 ff.

406 Frazer, *GB*, II, 31.

407 Nach dem Text der Worte der Pythia scheint die Kommunion wirklich zusätzlich gewesen zu sein (λῶον ἔσεσθαι).

zuweilen genügte, die gewünschte Wirkung zu erzielen. Doch im allgemeinen folgt sie einer Desakralisierung, die bereits eine erste Profanierung zur Folge hat. Was im Hindu-Ritus der *Varunapraghasas* deutlich spürbar ist. Die Gerste ist Varuna geweiht:[408] Sie ist seine Nahrung.[409] Einst aßen die Geschöpfe davon, sagt der Mythos, und sie wurden wassersüchtig. Dank dem Ritus, von dem wir nun sprechen werden, entgingen sie dieser Gefahr.[410] Er besteht in folgendem. Unter anderen Opfergaben[411] stellen zwei Priester aus Gerstenkörnern zwei Figurinen her, die die Form eines Widders und eines Mutterschafs haben. Der Opfernde und seine Frau legen – ersterer auf das Mutterschaf, letztere auf den Widder – in möglichst großer Zahl Wollbüschel, die Brüste und Hoden repräsentieren.[412] Dann bringt man das Opfer dar; ein Teil wird Varuna zugesprochen, ebenso andere Gerstengaben. Dann ißt man feierlich den Rest. »Durch das Opfer entfernt man«[413] Varuna, man eliminiert ihn, man befreit diejenigen, die die Gerste essen werden, von dem »Band«, das er auf sie werfen könnte. Während man dann ißt, was von den Figurinen bleibt, nimmt man den Geist der Gerste in sich auf. Die Kommunion kommt also eindeutig zur Desakralisierung hinzu. In diesem und ähnlichen Fällen fürchtet man vermutlich, daß die Profanierung unvollständig war und daß

408 Siehe Lévi, *Sacrifice*, S. 155, Nr. 3.

409 Daher der Name des Ritus »die Nahrung Varunas«.

410 *ShB*, 2, 5, 2, 1. Siehe Lévi, *Sacrifice*, S. 156, Nr. 1; der Text von *TB*, 1, 6, 4, 1, gibt nur letzteren Terminus des Mythos an. Wir untersuchen nur einen der drei Riten, die Teil der Zeremonie sind: Einer dieser Riten ist ein Bad, das dem Bad beim Austritt des *soma*-Opfers gleicht (siehe oben S. 161), der andere ist ein Bekenntnis der Frau, in allen Punkten der levitischen Prüfung der Ehebrecherin vergleichbar. Das ganze Fest hat somit einen ausgeprägten Reinigungscharakter.

411 Alle aus Gerste; ausnahmsweise können einige aus Reis bestehen.

412 *ApShS*, VIII, 5, 42; 6, 1 ff.; 10 ff. Natürlich repräsentieren diese beiden Bilder den Geist der Gerste, der als befruchtend und befruchtet gilt (vgl. *TB*, 1, 6, 4, 4, über die von diesen beiden Tieren dargestellte Kopulation, durch die die Geschöpfe sich vom Band Varunas lösen), aber es gibt in diesem Punkt keinen sehr klaren Text; und obwohl der Ritus an sich die Bedeutung einer magischen Erschaffung des Geists der Gerste hat (vgl. *ShB*, 2, 5, 2 16, wo es heißt, daß der Widder der »sichtbare Varuna« ist, und wo es sich um den dargestellten Widder und nicht um einen beliebigen Widder handelt, wie Lévi, *Sacrifice*, S. 155, Nr. 4, meint), geht aus den Texten diese Bedeutung nicht klar genug hervor, als daß wir sie entwickeln könnten.

413 *Ava-yaj* (*TB*, 1, 6, 5, 1).

andererseits der Opfernde nur eine halbe Weihe erhalten hatte. Das Opfer stellt die Heiligkeit des zu verwendenden Gegenstandes und die des Opfernden auf die gleiche Ebene.

Doch bei den Opfern, die das Ziel haben, die Erde fruchtbar zu machen,[414] das heißt, ihr ein göttliches Leben einzuflößen oder das Leben, das sie haben kann, aktiver zu machen, geht es nicht mehr wie zuvor darum, einen sakralen Charakter zu beseitigen; man muß ihn übermitteln. Die Verfahren direkter oder indirekter Kommunikation sind also notwendigerweise an derartigen Operationen beteiligt. Man muß einen Geist, der den Boden befruchtet, mit diesem verbinden. Die Khond brachten Menschenopfer dar, um die Fruchtbarkeit der Erde zu gewährleisten; das Fleisch wurde unter den verschiedenen Gruppen verteilt und in den Feldern vergraben.[415] Anderswo wurde das Blut des Menschenopfers über der Erde vergossen.[416] In Europa streut man Asche des Johannisfests und geweihtes Brot des Antoniusfests,[417] Knochen von zu Ostern oder an anderen Festen getöteten Tieren auf die Felder.[418] Doch oft wurde nicht die ganze Opfergabe verwendet, und wie bei den Buphonien erhielten die Opfernden ihren Anteil.[419] Manchmal wurde sie ihnen jedoch ganz zugesprochen. Das war eine Art und Weise, den Ackerbauern an den Wohltaten der Heiligung teilhaben zu lassen und vielleicht sogar die Kräfte seiner Obhut anzuvertrauen, die er sich einverleibte und die man in anderen Fällen an den Boden band. Im übrigen verstreute man später die Überreste des Mahls, wenn man säte oder pflügte.[420] Oder aber man teilte sich ein weiteres Opfertier, eine neuerliche Verkörperung des Feldgeistes, und streute das Leben, das man ihm früher entzogen hatte, in die Erde. Was man der Erde zurückgab, das hatte man ihr entlehnt.[421] Diese grundlegende Entsprechung zwischen den Riten der Profanierung der Erstlingsfrüchte und denen der Fruchtbarmachung der Felder,

414 Mannhardt, *WFK*, I, S. 350.

415 S. C. Macpherson, a. a. O. [siehe Anm. 172], S. 129 ff. Vgl. zum Ochsenopfer auf den Feldern Frazer, *GB*, II, S. 20, 23, 41.

416 Mannhardt, *WFK*, I, S. 363.

417 Bahlmann, *Münsterländische Märchen*, a. a. O. [siehe Anm. 27], S. 294.

418 Höfler, a. a. O. [siehe Anm. 95], S. 4.

419 Frazer, *GB*, II, S. 21, 28 ff., 43, 37 ff.

420 Mannhardt, *WFK*, I, S. 350 ff.; Frazer, *GB*; I, S. 381 ff.

421 Im Winter lebt der Geist im Bauernhof. Frazer, *GB*, II, S. 16, 14.

zwischen den beiden Opfergaben, konnte in bestimmten Fällen Ursache einer wirklichen Verschmelzung der beiden Zeremonien sein, die dann ein und denselben Opfergaben galten. Dies ist bei den Buphonien eingetreten. Wir sahen ja, daß der Legende nach das Fest eingeführt wurde, um eine Hungersnot und eine Dürre zu beenden. Man könnte sogar sagen, daß die mit Hilfe des Ochsenfleischs vollzogene Kommunion ebenfalls dieses doppelte Ziel hatte: den Verzehr der neuen Körner zu ermöglichen und den Bürgern eine besondere Weihe für ihre künftigen Feldarbeiten zu erteilen.

Doch fahren wir mit der Analyse unserer Daten fort. Wir kommen zum dritten Moment unseres Ritus. Indem Sopatros den Ochsen tötete, hatte er den Geist des Weizens getötet, und der Weizen war nicht wieder gewachsen. Nach den Worten des Orakels muß das zweite Opfer den Toten wiedererwecken. Deshalb wird der Ochse ausgestopft; der ausgestopfte Ochse[422] ist der wiedererstandene Ochse. Man spannt ihn vor den Pflug; das scheinbare Pflügen, das man ihn tätigen läßt, entspricht der Ausstreuung der Opfergabe bei den Khond. Man muß jedoch beachten, daß die individuelle Existenz des Ochsen, seines Geistes, sowohl den Verzehr seines Fleisches als auch die Ausbreitung seiner Heiligkeit überlebt. Dieser Geist, der ebender Geist ist, den man dem geschnittenen Getreide entnommen hat, findet sich dort in der zugenähten und mit Stroh gefüllten Haut wieder. Dieser Wesenszug ist keine Besonderheit der Buphonien. In einem der mexikanischen Feste häutete man, um die Wiedergeburt des Feldgeistes zu repräsentieren, das tote Opfertier und hüllte mit seiner Haut dasjenige ein, das ihm im Jahr darauf folgen sollte.[423] In der Lausitz beerdigt man beim Frühlingsfest »den Toten«, das heißt den alten Gott der Vegetation, zieht der Puppe, die ihn repräsentiert, das Hemd aus und trägt es sofort zum Maibaum;[424] mit dem Kleidungsstück nimmt man den Geist hinweg. Es ist also das Opfertier selbst, das wiedersteht. Und dieses Opfertier ist die Seele der Vegetation, die, zuerst in den Erstlingsfrüchten konzentriert, in das Tier befördert wurde und die die Opferung zudem gereinigt und verjüngt hat. Es ist also das

422 Vgl. N. Kondakoff u.a., a.a.O. [siehe Anm. 203], S. 181 (Stämme des Altai). Herodot, IV, 72. Frazer, *GB*, II, S. 42 (China); ebd., S. 94, 220 zu Gebräuchen derselben Art.

423 Frazer, *GB*, II, S. 220.

424 Ebd., I, S. 266.

Prinzip des Keimes und der Fruchtbarkeit selbst, es ist das Leben der Felder, das auf diese Weise wiedergeboren wird.[425]

Bei diesem Opfer fällt vor allem die ununterbrochene Kontinuität jenes Lebens auf, dessen Dauer und Übertragung es gewährleistet. Sobald der Geist durch den Opfermord befreit ist, bleibt er dort haften, wohin der Ritus ihn gelenkt hat. Bei den Buphonien wohnt er in der Puppe des ausgestopften Ochsen. Bei der Auferstehung wurde er nicht durch eine besondere Zeremonie dargestellt, die Konservierung eines Teils des Opfertiers oder der Darbringung zeugte von der Fortdauer und der Anwesenheit der darin wohnenden Seele. In Rom konservierte man nicht nur den Kopf des Oktoberpferds, sondern man bewahrte auch sein Blut bis zu den Palilien auf.[426] Die Asche des Opfers der *Forcidiciae* wurde ebenfalls bis zu diesem Datum aufbewahrt.[427] In Athen wurden die Reste der bei den Thesmophorien geopferten Schweine eingeschlossen.[428] Diese Reste dienten dem durch das Opfer befreiten Geist als Körper. Sie erlaubten es, ihn zu ergreifen, ihn zu benutzen, aber vor allem ihn zu konservieren. Die periodische Wiederkehr des Opfers zu den Zeiten, da die Erde kahl wurde, sicherte die Kontinuität des natürlichen Lebens, indem sie es erlaubte, den sakralen Charakter zu lokalisieren und festzuhalten, den zu bewahren man Interesse hatte und der im Jahr darauf in den neuen Erzeugnissen des Bodens wiedererschien, um sich von neuem in einem neuen Opfertier zu verkörpern.

Die Aufeinanderfolge der Agraropfer weist somit eine ununterbrochene Reihe von Konzentrationen und Zerstreuungen auf. Sobald das Opfertier Geist geworden ist, teilt man es auf, zerstreut es, um mit ihm das Leben auszubreiten. Damit dieses Leben nicht verlorengeht (und es besteht immer die Gefahr, ein wenig davon zu verlieren, wovon die Geschichte von Pelops mit der elfenbeinernen Schulter zeugt), muß man es periodisch sammeln. Der Mythos von Osiris, dessen verstreute Glieder von Isis eingesammelt wurden, ist ein Bild dieses Rhythmus und dieses Wechsels. Zum Schluß sei ge-

425 Ebd., I, S. 257 ff.

426 Ovid, *Fasti*, IV, S. 731 ff. Properz, IV, 1, 19. Mannhardt, *WFK*, II, S. 314 ff.; Mannhardt, *MythForsch*, S. 189.

427 Ovid, *Fasti*, IV, 639.

428 Frazer, *GB*, II, S. 45. Scholium zu Lukian, in *Rheinisches Museum*, 1870, S. 548 ff. (E. Rohde). Vgl. Isis-Kult in Tithorea [siehe Anm. 261].

sagt, daß das Opfer, abgesehen von der regelmäßigen Wiederkehr der Feldarbeiten, die Voraussetzung seiner Periodizität in sich selbst barg. Im übrigen wird sie von der Legende präzisiert, die von der Einführung dieser Opfer berichtet. Die Pythia schrieb die unbestimmte Wiederholung der Buphonien und anderer Zeremonien derselben Art vor. Eine Unterbrechung war undenkbar.

Mit einem Wort, so wie das persönliche Opfer das Leben der Person sicherte, so sicherten das objektbezogene Opfer im allgemeinen und das Agraropfer im besonderen das reale und gesunde Leben der Dinge.

Doch im allgemeinen war das Zeremoniell der Agraropfer, von dem wir einen Typus analysiert haben, mit nebensächlichen Riten überfrachtet und je nach der Interpretation, die diese oder jene seiner Praktiken erfahren haben mochte, entstellt. Es mengen sich magische Riten des Regens und der Sonne darunter: Man ertränkt das Opfertier oder begießt es mit Wasser; das Opferfeuer oder spezielle Feuer repräsentieren das Feuer der Sonne.[429] Andererseits kam es vor, daß, da die (den Gegenstand oder den Opfernden betreffenden) Desakralisierungsriten einen entscheidenden Platz einnahmen, der ganze Ritus, wie Frazer gezeigt hat, den Charakter eines wahren Sühneopfers annehmen konnte.[430] Der Geist des Feldes, der aus dem Opfertier hervorkam, erschien dort in Gestalt eines Sündenbocks.[431] Das Agrarfest wurde zu einem Fest der *Vergebung*. Häufig repräsentierten in Griechenland die Mythen, die von der Einführung dieser Feste erzählten, diese als periodische Sühne für ursprüngliche Verbrechen. Dies ist bei den Buphonien der Fall.[432]

So können aus einem einzigen Agraropfer viele Wirkungen hervorgehen. Der Wert des Tiers eines feierlichen Opfers war so hoch, die Ausdehnungskraft der Heiligung so groß, daß es unmöglich war, deren Wirksamkeit willkürlich zu begrenzen. Das Opfertier ist ein Mittelpunkt der Anziehung und der Ausstrahlung. Die

429 Siehe L. Marillier, a. a. O. [siehe Anm. 2], S. 209; 1 *Könige* XVIII, 19 ff.

430 Frazer, *GB*, I, S. 384.

431 Pharmakos (Thargelien), Bulimos (Plutarch, *Quaestiones conviviales*, VI, 8, 1); Argei in Rom (J. Marquardt, a. a. O. [siehe Anm. 77], S. 181); Mannhardt, *MythForsch*, S. 135.

432 Vgl. die Thargelien, Sühne für den Tod von Adrogeus. O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, a. a. O. [siehe Anm. 315], S. 37; die Karneia für den von Karneios usw. Siehe die Legende von Melanippos und Komaitho in Patras (Pausanias, VII, 19, 2 ff.).

Dinge, die das Opfer berühren konnte, empfingen ihren Anteil an seinem Einfluß. Je nach dem Zustand, der Natur der Bedürfnisse, der Personen oder Gegenstände konnten die erzielten Wirkungen differieren.

Kapitel V: Das Opfer des Gottes

Dieser besondere Wert des Opfertiers erscheint deutlich in einer der vollendetsten Formen der historischen Entwicklung des Opfersystems, nämlich im Opfer des Gottes. In der Tat erreicht der Begriff des Opfers im Opfer einer göttlichen Person seinen höchsten Ausdruck. Infolgedessen hat er in dieser Form auch die jüngsten Religionen durchdrungen und noch heute lebendige Glaubensvorstellungen und Praktiken ins Leben gerufen.

Wir werden sehen, auf welche Weise die Agraropfer für diese Entwicklung ein Ausgangspunkt sein konnten. Schon Mannhardt und Frazer[433] hatten gesehen, daß enge Beziehungen zwischen dem Gottesopfer und den Agraropfern bestanden. Wir werden die Punkte, die sie behandelt haben, nicht noch einmal erörtern. Doch mit Hilfe einiger zusätzlicher Tatsachen werden wir zu zeigen versuchen, wie diese Form des Opfers mit dem Kern des Opfersystems selbst zusammenhängt. Unser Hauptbemühen zielt vor allem darauf, den erheblichen Teil zu bestimmen, den die Mythologie an dieser Entwicklung hatte.

Damit ein Gott auf diese Weise zur Rolle eines Opfertiers herabsteigen kann, muß es eine gewisse Affinität zwischen seiner Natur und der der Opfertiere geben. Damit er sich der mit dem Opfer verbundenen Zerstörung unterwirft, muß er seinen Ursprung im Opfer selbst haben. Diese Voraussetzung scheint in gewisser Hin-

433 Mannhardt, *WFK*; *MythForsch*. Frazer, *GB*, I, S. 213 ff.; II, S. 1 ff. F. B. Jevons, a. a. O. [siehe Anm. 6]. Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God*, a. a. O. [siehe Anm. 375], Kap. X ff. F. Liebrecht, »Der aufgefressene Gott«, *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, S. 436, 439. Goblet d'Alviella, »Les rites de la moisson«, *Revue historique des religions*, XXXVIII, 1898, II, S. 1 ff. Rob. Smith, Artikel »Sacrifice«, *Encyclopaedia Britannica*; *RS*, S. 414 ff. C. Vogt, »Anthropophagie et sacrifices humains«, *Compte-rendu du Congrès International d'Archéologie et Préhistoire*, Bologna 1873, S. 325. Wir behaupten nicht, daß jedes Gottesopfer agrarischen Ursprungs ist.

sicht von allen Opfern erfüllt zu sein; denn das Opfertier hat immer etwas Göttliches, das durch das Opfer freigesetzt wird.[434] Man darf den sakralen Charakter, den die religiösen Dinge annehmen, nicht mit jenen wohldefinierten Personen verwechseln, die Gegenstand von ebenfalls wohldefinierten Mythen und Riten sind und die man Götter nennt. Bei den objektbezogenen Opfern haben wir freilich bereits gesehen, daß sich aus dem Opfertier Wesen herauslösen, deren Physiognomie allein dadurch präziser wurde, daß sie mit einem bestimmten Gegenstand und einer bestimmten Funktion verbunden waren. Sogar bei den Bauopfern kommt es vor, daß der erschaffene Geist beinahe ein Gott ist. Dennoch bleiben diese mythischen Personen im allgemeinen vage und unbestimmt. Vor allem in den Agrarmythen gelangen sie zu ihrer größten Bestimmtheit. Dieses Privileg haben sie verschiedenen Ursachen zu verdanken.

Erstens sind in diesen Mythen der Gott und die Opfergabe besonders homogen. Der Geist eines Hauses ist etwas anderes als das Haus, das er schützt. Der Geist des Weizens dagegen ist von dem Weizen, den er verkörpert, fast nicht zu unterscheiden. Dem Gott der Gerste bringt man Opfergaben dar, die aus der Gerste bestehen, in der er wohnt. Es läßt sich also vorhersehen, daß infolge dieser Homogenität und der daraus resultierenden Verschmelzung die Opfergabe dem Geist ihre Individualität mitteilen kann. Solange sie einfach die erste Garbe oder die erste Frucht der Ernte ist, bleibt der Geist wie sie selbst etwas wesentlich Agrarisches.[435] Er verläßt also den Boden nur, um sogleich wieder ihn in zurückzukehren; er konkretisiert sich erst in dem präzisen Moment, in dem er sich in der Gabe konzentriert. Sobald sie dargebracht wurde, zerstreut er sich von neuem in jede Feldfrucht, deren Leben er ausmacht, und wird wieder vage und unpersönlich. Damit seine Persönlichkeit stärker hervortritt, müssen die Bande, die ihn mit den Feldern vereinen, sich lockern; und dazu ist es erforderlich, daß das Geopferte selbst weniger eng mit den Dingen zusammenhängt, die die Garbe repräsentiert. Ein erster Schritt auf diesem Weg ist getan, wenn die geweihte Garbe, wie es häufig vorkommt, den Namen oder so-

434 Wir klammern natürlich den Fall der Totemtiere aus.

435 W. Mannhardt, *Korndämonen*, Berlin 1968; *WFK* und *MythForsch.* Frazer, *GB*, II, die zahllosen zitierten Fakten: die Opfergabe, der Feldgeist, die letzte Ähre, tragen alle denselben Namen. Wir folgen hier ihrer Darlegung.

gar die Form eines Tieres oder eines Menschen erhält. Manchmal sogar schließt man, wie um den Übergang deutlicher zu machen, ein lebendes Tier darin ein,[436] beispielsweise eine Kuh, einen Bock, einen Hahn, die zur Kuh, zum Bock, zum Hahn der Ernte werden. Damit verliert die Opfergabe einen Teil ihres agrarischen Charakters, und im selben Maße löst sich der Geist von seinem Träger. Diese Unabhängigkeit erhöht sich noch, wenn die Garbe durch ein Opfertier ersetzt wird. Dann wird die Beziehung zu dem, was sie verkörpert, so ferne, daß es zuweilen schwierig ist, sie wahrzunehmen. Nur der Vergleich konnte aufdecken, daß der Stier und der Bock des Dionysos, das Pferd oder das Schwein der Demeter Inkarnationen des Lebens des Weizens und der Weinberge waren. Aber die Differenzierung wird besonders ausgeprägt, wenn die Rolle von einem Menschen übernommen wird,[437] der seine eigene Autonomie hineinlegt. Dann wird der Geist eine moralische Person, die einen Namen hat und die in der Legende außerhalb der Feste und Opfer zu existieren beginnt. Auf diese Weise wird die Seele des Lebens der Felder nach und nach den Feldern äußerlich[438] und individualisiert sich.

Doch zu dieser ersten Ursache kommt eine zweite hinzu. Das Opfer bewirkt von sich aus eine Erhöhung der Opfergaben und vergöttlicht sie unmittelbar. In zahlreichen Legenden werden derartige Apotheosen erzählt. Herkules wurde erst nach seinem Selbstmord auf dem Berg Oite in den Olymp aufgenommen. Attis[439] und Eschmun[440] wurden nach ihrem Tod mit göttlichem Leben beseelt. Das Sternbild Jungfrau ist nichts anderes als Erigone, eine Agrargöttin, die sich erhängt hatte.[441] In Mexiko erzählt ein Mythos, daß Sonne und Mond durch ein Opfer erschaffen wurden;[442] die

436 Es kommt sogar vor, daß man – ein sehr elementares Opfer – Viktualien usw. hineinlegt. Mannhardt, *WFK*, I, S. 215.

437 Mannhardt, *WFK*, I, S. 350, 363. Frazer, *GB*, S. 381 ff.; II, S. 21, 183 ff. Porphyrios, *De abstinentia*, II, 27.

438 Vgl. Frazer, *GB*, I, S. 360.

439 Arnobius, *Adversus nationes*, V, 5 ff. (Legende von Agdistis, der von Zeus die Zusage erhält, daß der Leichnam von Attis nicht verfault). Julianus, *Oratio*, V, S. 180.

440 Philo von Byblos, 44.

441 W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1884 ff., Artikel »Ikarios«.

442 A. Chavero, a. a. O. [siehe oben Anm. 133], S. 465.

Göttin Toci, die Mutter der Götter, wurde ebenfalls als eine Frau dargestellt, die ein Opfer vergöttlicht haben soll.[443] Im selben Land hüllte sich beim Fest des Gottes Totec, bei dem man Gefangene tötete und häutete, ein Priester in die Haut eines von ihnen; er wurde nun zum Bild des Gottes, trug seinen Schmuck und sein Gewand, setzte sich auf einen Thron und empfing anstelle des Gottes Bilder der ersten Früchte.[444] In der kretischen Legende von Dionysos wurde das Herz des Gottes, der von Titanen umgebracht worden war, in einem *xoanon* untergebracht, wo es angebetet werden mußte.[445] Philo von Byblos verwendet, um den Zustand von Okeanos auszudrücken, der von seinem Sohn Kronos verstümmelt wurde, einen sehr bezeichnenden Ausdruck: »er wurde geweiht«, ἀφιερώθη.[446] In diesen Legenden besteht noch das dunkle Bewußtsein von der Kraft des Opfers. Die Spur überdauert ebenfalls in den Riten. In Jumièges zum Beispiel, wo die Rolle eines Tiergeistes der Vegetation ein Mann innehatte, dessen Amt ein Jahr währte und am Johannistag begann, tat man so, als würfe man den künftigen *Grünen Wolf* in das Opferfeuer; nach dieser gespielten Hinrichtung übergab ihm sein Vorgänger seine Insignien.[447] Die Zeremonie bewirkte nicht einfach, daß der Feldgeist verkörpert wurde. Er entstand bei der Opferung selbst.[448] Da jedoch kein Grund besteht, die Dämo-

443 Codex Ramirez: *Relación del origen de los Indios*, hg. von Vigil, S. 28. Bernardino de Sahagún, a. a. O. [siehe Anm. 133], II, S. 11 und 30.

444 H. H. Bancroft, *Native Races of the Pacific States of North America*, New York 1875-1876, II, S. 319 ff. Vgl. Frazer, *GB*, S. 221.

445 Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 6. E. Rohde, a. a. O. [siehe Anm. 235], II, S. 166. Frazer, *Pausanias*, V, S. 143.

446 Philo von Byblos (hg. von Orelli), 34. Vgl. vielleicht *Bulletin de correspondance hellénique*, 1896, S. 303 ff. Inschrift von El-Bardj: ἀποθέωθεντος ἐν τῶ λέβητι.

447 Mannhardt, *WFK*, II, S. 325.

448 In der Lausitz wurde der Geist, der im Weizen lebte, der Tod genannt. Frazer, *GB*, I, S. 265, ff. Vgl. Mannhardt, *WFK*, I, S. 420. In anderen Fällen stellte man die Geburt des Geistes dadurch dar, daß man der letzten Garbe, den ersten Körnern die Form eines Kindes oder eines kleinen Tiers gab (das *corn-baby* der englischen Autoren): Der Gott wurde aus dem Agraropfer geboren. Siehe Mannhardt, *MythForsch*, S. 62 ff. Frazer, *GB*, I, S. 344; II, S. 23 ff. Geburt der Götter: von Zeus auf dem Ida, und O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, a. a. O. [siehe Anm. 315], S. 248. Lydus, *De mensibus*, IV, 48. Siehe Pausanias, VIII, 26, 4, zur Geburt der Athene in Aliphera und den Kult des Zeus Λεχεάτης (der Gebärende). Auch Soma wird sehr häufig ein junger Gott genannt, der jüngste der Götter (wie Agni). A. Bergaigne, a. a. O [siehe Anm. 131], I, S. 244.

nen von den agrarischen Opfergaben zu unterscheiden, sind diese Tatsachen Beispiele für das, was wir anläßlich der Heiligung und ihrer unmittelbaren Wirkungen sagten. Die Apotheose des Opfers ist nichts anderes als die Wiedergeburt der Opfergabe. Ihre Vergöttlichung ist ein Sonderfall und eine Sonderform der Heiligung und der Trennung. Doch diese Form taucht fast nur in den Opfern auf, bei denen die Opfergabe durch die Lokalisierung, die Konzentration, die Anhäufung eines sakralen Charakters mit einem Maximum an Heiligkeit versehen ist, die das Opfer organisiert und personifiziert.

Dies also ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß das Opfer des Gottes möglich wird. Doch damit es Wirklichkeit wird, reicht es nicht aus, daß der Gott aus dem Geopferten hervorgegangen ist: Er muß auch noch all seine göttliche Natur besitzen, wenn er in das Opfer eintritt, um selbst das Geopferte zu werden. Das heißt, daß die Personifizierung, aus der er hervorgegangen ist, dauerhaft und notwendig werden muß. Diese unlösbare Verbindung zwischen Geschöpfen oder einer Art von Geschöpfen und einer übernatürlichen Kraft ist das Ergebnis der Periodizität der Opfer, um die es genau hier geht. Die Wiederholung dieser Zeremonien, in denen infolge einer Gewohnheit oder aus irgendeinem anderen Grund ein und dasselbe Geopferte in regelmäßigen Abständen wiederauftaucht, hat so etwas wie eine kontinuierliche Person geschaffen. Indem das Opfer seine sekundären Wirkungen bewahrt, ist die Erschaffung der Gottheit das Werk früherer Opfer. Und dies ist nicht zufällig und bedeutungslos, da in einer so abstrakten Religion wie dem Christentum die Gestalt des Osterlamms, des üblichen Opfertiers eines Agrar- oder Hirtenopfers, überdauert hat und noch heute dazu dient, Christus, das heißt den Gott, zu bezeichnen. Das Opfer hat die Elemente der göttlichen Symbolik geliefert.

Doch erst die Imagination der Schöpfer der Mythen hat die Erarbeitung des Gottesopfers vollendet. In der Tat hat sie zunächst eine Geschichte eingebürgert und der flüchtigen, unscheinbaren und passiven Person, die aus der Periodizität der Opfer erwuchs, zu einem kontinuierlicheren Leben verholfen. Nicht zu vergessen, daß sie diese, indem sie sie von ihrer irdischen Schlacke befreite, göttlicher gemacht hat. Manchmal kann man im Mythos sogar die verschiedenen Phasen der allmählichen Vergöttlichung

verfolgen. So war das große dorische Fest der Karneia, das zu Ehren des Apollon Karneios gefeiert wurde, deshalb eingeführt worden, so erzählt man, um den Mord an dem von dem Herakliden Hippotes getöteten Seher Karnos zu sühnen.[449] Doch Apollon Karneios ist kein anderer als der Seher Karnos, dessen Opfer vollzogen und gesühnt wird wie das der Dipolien; und Karnos selbst, »der Gehörnte«,[450] verschmilzt mit dem Heros Krios, »dem Widder«,[451] einer Hypostase des ursprünglichen Opfertiers. Aus dem Opfer des Widders hatte die Mythologie den Mord an einem Heros gemacht und diesen sodann in einen großen nationalen Gott verwandelt.

Wenn indes die Mythologie die Vorstellung des Göttlichen gestaltet hat, so hat sie doch nicht mit willkürlichen Gegebenheiten gearbeitet. Die Mythen bewahren die Spur ihrer Herkunft: Ein mehr oder weniger entstelltes Opfer bildet die zentrale Episode und gleichsam den Kern des legendären Lebens der Götter, die aus einem Opfer hervorgegangen sind. Sylvain Lévi hat die Rolle erklärt, die die Opferriten in der brahmanischen Mythologie spielen.[452] Sehen wir nun im besonderen, wie die Geschichte der Feldgötter vor einem Hintergrund von Agrarriten gestaltet ist. Um das aufzuzeigen, werden wir einige Typen von griechischen und semitischen Legenden zusammenstellen, die der von Attis und Adonis ähneln und die lauter Entstellungen des Themas vom Gottesopfer sind. Die einen sind Mythen, die die Einführung bestimmter Zeremonien erklären, die anderen Märchen, die im allgemeinen aus ähnlichen Mythen hervorgegangen sind.[453] Häufig haben die Gedenkmythen, die diesen Legenden entsprechen (sakrale Dramen, Prozessionen[454] usw.), unseres Wissens keines der Merkmale des

449 Theopompus, Fr. 171 (*Fragmenta historicum Graecorum*, I, S. 307). Pausanias, III, 13, 4. Oinomaos in Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, V, 20, 3. Vgl. H. Usener, »Göttliche Synonyme«, *Rheinisches Museum*, LIII, 358 ff. Vgl. zu einer Legende derselben Art ebd., S. 365 ff.

450 Siehe Hesychios, s. v.

451 Pausanias, III, 13, 3 ff.

452 Lévi, *Sacrifice*, II; vgl. A. Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], I, S. 101 ff.

453 Siehe H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, a. a. O. [Anm. 398] und »Göttliche Synonyme«, a. a. O. [siehe Anm. 449].

454 Die mythischen Episoden hängen im allgemeinen mit den rituellen Zeremonien zusammen. So berichtet Cyprian, er sei in seiner Jugend Komparse der δράκοντος δραματουργία in Antiochia gewesen (Confessio S. Cypriani, in

Opfers. Doch das Thema des Gottesopfers ist ein Motiv, dessen sich die mythologische Phantasie ungezwungen bedient hat.

Das Grabmal des Zeus auf Kreta,[455] der Tod des Pan,[456] der des Adonis sind hinreichend bekannt, so daß es genügt, sie zu erwähnen. Adonis hat in den syrischen Legenden Nachkommen hinterlassen, die sein Los teilen.[457] In einigen Fällen allerdings sind die göttlichen Grabmäler vielleicht Monumente des Totenkults. Meistens aber erinnert der mythische Tod des Gottes unserer Meinung nach an das rituelle Opfer; er wird von der im übrigen dunklen, schlecht überlieferten Legende umgeben, deren Umstände, die es ermöglichen würden, ihre wahre Natur zu bestimmen, unvollständig sind.

Auf dem assyrischen Täfelchen der Adapa-Legende[458] lesen wir: »Von der Erde sind zwei Götter verschwunden; darum trage ich das Trauergewand. Welches sind diese beiden Götter? Es sind *Du-mu-zu und Gish-zi-da.*« Der Tod von Du-mu-zu ist ein mythisches Opfer. Das beweist die Tatsache, daß Ishtar, seine Mutter und Gattin, ihn wiedererwecken will,[459] indem sie das Wasser der Lebensquelle, das sie aus der Unterwelt holt, auf seinen Leichnam gießt; denn damit ahmt sie die Riten bestimmter Agrarfeste nach. Wenn der Geist des Feldes tot ist oder getötet worden ist, wirft man seinen Leichnam ins Wasser oder besprengt ihn mit Wasser. Dann wird er entweder wieder lebendig, oder es steht ein Maibaum auf seinem Grab, das Leben kehrt zurück. Hier veranlassen uns das auf den Leichnam gegossene Wasser und die Auferstehung dazu, den toten Gott mit einem Agraropfer zu vergleichen; im Osiris-Mythos ist es das Besprengen des Leichnams und der Baum, der auf dem Sarg

Acta Sanctorum, 26. Sept., VII, S. 205). Zur Darstellung des Kampfs des Apollon gegen Python in Delphi siehe Frazer, Pausanias, III, S. 52; V, S. 244.

455 Kyrillos, *Adversus Julianum*, X, S. 342, Diodorus, VI, 5, 3.

456 Mannhardt, *WFK*, II, S. 133, vgl. S. 149.

457 C. Clermont-Ganneau, »La stèle de Byblos«, in *Bibliothèque des hautes études*, XLIV, 1880, 44, S. 28. B. D. Eerdmans, »Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes«, *Zeitschrift für Assyrologie*, IX, 1894, S. 280 ff.

458 E. J. Harper, »Die babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa und Dibbarra« in F. Delitzsch, *Beiträge zur Assyrologie*, II. Vgl. E. Stucken, *Astralmythen*, Leipzig 1886-1887, II, S. 89.

459 A. Jeremias, *Die Höllenfahrt der Istar*, München 1896 (vgl. die Reinigung des Leichnams im vedischen Ritual [siehe oben Anm. 264]).

wächst.[460] In Troezen gedachte man im Peribolos des Hippolytos-Tempels durch ein jährliches Fest der λιθόβολια, des Todes der Göttinnen Damia und Auxesia, Jungfrauen und Fremden, die aus Kreta gekommen und der Tradition zufolge bei einem Aufstand gesteinigt worden waren.[461] Die fremden Göttinnen sind der Fremde, der Vorüberkommende, der häufig bei den Erntefesten eine Rolle spielt; die Steinigung ist ein Opferritus. Oft kommt eine einfache Verwundung des Gottes seinem jährlichen Tod gleich. Belen, der im Blumental am Fuß der Bergkuppe von Guebwiller schlief, wurde wie Adonis von einem Wildschwein am Fuß verwundet; aus jedem Blutstropfen, der aus seiner Wunde trat, entstand eine Blume.[462]

Der Tod des Gottes ist oft ein Selbstmord. Herakles auf dem Oite, Melkart in Tyros,[463] der Gott Sandes oder Sandon in Tarsos,[464] Dido in Karthago hatten sich selbst verbrannt. Des Todes von Melkart wurde alljährlich durch ein Fest gedacht; es war ein Erntefest. Die griechische Mythologie kennt Göttinnen, die den Titel Ἀπαγχομένη trugen, das heißt »erhängte« Göttinnen: so Artemis, Hekate, Helena.[465] In Athen war die erhängte Göttin Erigone, die Mutter von Staphylos, dem Helden der Weintraube.[466] In Delphi hieß sie Charila.[467] Charila, so hieß es im Märchen, war ein kleines Mädchen, das während einer Hungersnot zum König ging, um ihren Anteil an der letzten Zuteilung zu erbitten; von diesem geschlagen und verjagt, hatte sie sich in einem abgelegenen Tal erhängt. Doch zu ihren Ehren, so heißt es, wurde ein auf Geheiß der Pythia eingeführtes jährliches Fest begangen. Es begann mit einer Verteilung von Weizen; dann stellte man ein Bild von Charila her, schlug es, hängte es auf und begrub es. In anderen Legenden verstümmelt sich der Gott und stirbt bisweilen daran. Dies ist der

460 Plutarch, *De Iside et Osiride*, § 13 ff. Frazer, *GB*, I, 301 ff. Firmicus Maternus, *De errore profananorum religionum*, Begräbnis des Osiris in den Isis-Mysterien.

461 Pausanias, II, 32, 2.

462 Fournier, *Vieilles coutumes des Vosges*, S. 70.

463 Clemens von Rom, *Recognitiones*, X, 24. Vgl. Herodot, VII, 167. F.C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn 1841, I, S. 153, 155, 394 ff., R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, Berlin 1889. R. Smith, *RS*, S. 373, Anm. 2.

464 O. Müller, »Sandon und Sardanapal«, *Rheinisches Museum*, 1829, S. 22-39.

465 H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1898, S. 239 ff.

466 Siehe oben, S. 193 f.

467 Plutarch, *Quaestiones Graecae*, 12.

Fall bei Attis und Eschmun, der sich, von Astronoe verfolgt, mit einer Axt verstümmelte.

Häufig war es ein Begründer des Kults oder der erste Priester des Gottes, von dessen Tod der Mythos berichtet. So war Iodama in Iton, auf deren Grab ein sakrales Feuer brannte, Priesterin der Athena Itonia.[468] Ebenso war Aglaura in Athen, deren Tod die Plynterien sühnen sollten, ebenfalls eine Priesterin der Athena. In Wirklichkeit sind der Priester und der Gott ein und dasselbe Wesen. Wir wissen nämlich, daß der Priester, ebenso wie das Geopferte, eine Inkarnation des Gottes sein kann; oft verkleidet er sich nach dessen Bilde. Doch liegt hier eine erste Differenzierung vor, eine Art mythologischer Verdoppelung des göttlichen Wesens und des Geopferten.[469] Dank dieser Verdoppelung scheint der Gott dem Tod zu entrinnen.

Einer anderen Art der Differenzierung verdanken sich die Mythen, deren zentrale Episode der Kampf eines Gottes mit einem Ungeheuer oder einem anderen Gott ist. So in der babylonischen Mythologie die Kämpfe von Marduk mit Tiamat, das heißt dem Chaos;[470] von Perseus, der die Gorgo oder den Joppa-Drachen tötet, von Bellerophon, der gegen die Chimäre kämpft, vom heiligen Georg, dem Bezwinger des Dadjdjal.[471] Es ist auch der Fall bei den Arbeiten des Herakles und schließlich allen Theomachien; denn in diesen Kämpfen ist der Besiegte ebenso göttlich wie der Sieger.

Diese Episode ist eine der mythologischen Formen des Gottesopfers. Diese göttlichen Kämpfe entsprechen in der Tat dem Tod eines einzigen Gottes. Sie wechseln in denselben Festen einander ab.[472] Die isthmischen Spiele, die im Frühjahr gefeiert werden,

468 Pausanias, XI, 34, 2.

469 Und überall gibt es Fälle, in denen die drei göttlichen Personen nacheinander getötet werden, so im Mythos von Busiris und Lityerses (siehe Mannhardt, *MythForsch*, S. 1 ff.); der Fremde wird von Busiris und Lityerses getötet, diese werden von Herakles getötet, und Herakles wird sich später selbst töten.

470 J. Halévy, *Recherches bibliques*, Paris, 1895-1914, S. 29 ff. P. Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, Straßburg 1890, S. 263 f. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895. F. Delitzsch, *Das babylonische Weltschöpfungsepos*, Leipzig 1896.

471 C. Clermont-Ganneau, »Horus et Saint-Georges«, *Revue archéologique*, Neue Serie, XXXII, 1876, S. 196 ff., 372; XXXIII, 1877, S. 23; »La Stèle de Byblos«, *Bibliothèque des Écoles des Hautes Études*, XLIV, 1880, S. 78, 82.

472 Stengel, *GK*, S. 101 ff.

gedenken entweder des Todes von Melikertes oder des Sieges von Theseus über Sinis. Die nemeischen Spiele feierten entweder den Tod von Archemoros oder den Sieg von Herakles über den Nemeischen Löwen. Sie werden zuweilen von denselben Ereignissen begleitet. Der Niederlage des Ungeheuers folgt die Heirat des Gottes, von Perseus mit Andromache, von Herakles mit Hesione; die dem Ungeheuer vorgesetzte und von dem Heros befreite Braut ist anderswo keine andere als die *Maibraut* der deutschen Legenden, die von den Geistern der wilden Jagd verfolgt wird. Im Kult von Attis folgt der sakralen Ehe der Tod und die Auferstehung des Gottes. Sie erfolgen unter ähnlichen Umständen und haben denselben Zweck. Der Sieg eines jungen Gottes über ein antikes Ungeheuer ist ein Frühjahrsritus. Das Marduk-Fest am ersten Tag des Monats Nisan wiederholte seinen Sieg über Tiamat.[473] Das Fest des heiligen Georg, das heißt die Niederlage des Drachens, wurde am 23. April gefeiert.[474] Nun starb aber Attis im Frühjahr. Wenn es schließlich stimmt, wie Berossos berichtet, daß eine Version der assyrischen Genesis zeigte, wie Bel sich selbst entzweischnitt, um die Welt ins Leben zu rufen, tauchen die beiden Episoden gemeinsam in der Legende des gleichen Gottes auf; der Selbstmord von Bel ersetzt sein Duell mit dem Chaos.[475]

Um den Beweis für die Äquivalenz dieser Themen zu vervollständigen, wollen wir noch erwähnen, daß es häufig vorkommt, daß der Gott nach seinem Sieg stirbt. In Grimm (*Märchen*, 60) wird der Held, der nach seinem Kampf mit dem Drachen eingeschlafen ist, ermordet; die Tiere, die ihn begleiten, rufen ihn ins Leben zurück.[476] Die Legende von Herakles zeigt das gleiche Abenteuer: nachdem er Typhon getötet hatte, lag er, vom Atem des Ungeheuers erstickt, leblos da: Er wurde erst von Iolaos mit Hilfe einer

473 Das Zagmuku-Fest (*resh-shatti*, Jahresanfang). Siehe O. E. Hagen, »Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus«, *Beiträge zur Assyrologie*, II, S. 238. *WAI*, IV, S. 23, 29 ff. Vgl. *Revue de philologie*, 1897, S. 142 ff.

474 C. Clermont-Ganneau, »Horus et Saint-Georges«, a. a. O. [siehe Anm. 471], S. 387.

475 Eusebius, *Chronikon* (hg. von Schoene), I, S. 14, 18.

476 Vgl. Sydney Hartland, *The Legend of Perseus*, III, für den Mythos des eingeschlafenen Helden und die Äquivalente. Ebenso fiel Indra nach seinem Kampf gegen den Dämon Vritra erschöpft zu Boden oder entfloh usw. Dieselbe Legende wird von Vishnu erzählt usw.

Wachtel wiedererweckt.[477] In der Legende von Hesione wurde Herakles von einem Walfisch verschlungen. Nachdem Castor Lynkeus getötet hatte, wurde er selbst von Idas getötet.[478]

Diese Äquivalenzen und Alternanzen sind leicht zu erklären, wenn man bedenkt, daß die durch das Thema des Kampfes einander gegenübergestellten Gegner das Ergebnis der Verdoppelung ein und desselben Geistes sind. Der Ursprung dieser so gearteten Mythen ist im allgemeinen in Vergessenheit geraten; sie werden als meteorologische Kämpfe zwischen den Göttern des Lichts und denen der Finsternis oder des Abgrunds,[479] zwischen den Göttern des Himmels und denen der Hölle dargestellt. Aber es ist äußerst schwierig, den Charakter jedes dieser Kämpfenden deutlich zu erkennen. Es sind Wesen der gleichen Natur, deren zufällige und schwankende Differenzierung der religiösen Einbildungskraft geschuldet ist. Ihre Verwandtschaft zeigt sich im vollen Maße im assyrischen Pantheon. Aschschur und Marduk, Sonnengötter, sind die Könige der Annunaki, der sieben Götter des Abgrunds.[480] Nergal, der zuweilen Gibil genannt wird, der Gott des Feuers, trägt anderswo den Namen eines Ungeheuers der Unterwelt. Was die sieben Götter des Abgrunds betrifft, so ist es schwierig, besonders in den Mythologien, die der assyrischen folgten, sie von den sieben planetarischen Göttern zu unterscheiden, den Vollstreckern des Willens der Himmelsmächte.[481] Lange vor dem griechisch-römischen Synkretismus, der die Sonne zum Herrn des Hades machte[482] und Mithra in die Nähe von Pluto und Typhon rückte,[483] sagten die assyrischen Täfelchen, daß Marduk über den Abgrund herrscht,[484] daß Gibil, das Feuer,[485] und Marduk selbst Söhne des Abgrunds

477 Eudoxos, in *Athenaeus*, IX, 392, Eustathius, *Ilias*, 1702, 50.

478 Hyginus, *Fabulae*, 80.

479 Vgl. H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos* [siehe Anm. 398].

480 K. 2801, 1 (*Beiträge zur Assyrologie*, III, S. 288; II, S. 258 f.). K. 2585, Soma als Richter der Annunaki. K. 2606, Etana als Mörder der Annunaki.

481 Vgl. *Babylon Talmud*, *Chullin*, 91. Th. Haarbrücker (Übersetzer), *Abu-l Fath Muhammad Shahrastani. Religionsparteien und Philosophenschulen*, Halle 1851, S. 5 ff.

482 G. Parthey, »Die thebanischen Papyrusfragmente im Berliner Museum«, *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1869, 1, 321 f.

483 Martianus Capella, *De nuptiis philologiae et mercurii*, II, 85.

484 *WAI*, IV, 21, a. a. O.

485 *WAI*, 14, 2, Rev. 9: Gibil, *mar apsi* (Sohn des Abgrunds).

sind.[486] Auf Kreta waren die Titanen, die Dionysos töteten, seine Eltern.[487] Anderswo waren die feindlichen Götter Brüder, häufig Zwillinge.[488] Manchmal fand der Kampf zwischen einem Onkel und seinem Neffen oder sogar zwischen einem Vater und seinem Sohn statt.[489]

Wenn diese Verwandtschaft fehlt, vereint eine andere Beziehung die Akteure des Dramas und zeigt ihre grundlegende Identität. Das sakrale Tier des Perseus auf Seriphos war die Krabbe, der καρκινος.[490] Die Krabbe aber, die in der Legende von Seriphos der Feind des Kraken war, schließt sich der Hydra von Lerna an, die ein Krake ist, um Herakles zu bekämpfen. Wie der Skorpion ist die Krabbe bald der Verbündete, bald der Feind des Sonnengottes; insgesamt sind es Formen ein und desselben Gottes. Die Mithra-Reliefs zeigen Mithra, wie er auf dem Stier reitet, den er opfern wird. Desgleichen bestieg Perseus den Pegasus, der aus dem Blut der Gorgo hervorgegangen war. Das Ungeheuer oder das geopferte Tier diente dem siegreichen Gott vor oder nach dem Opfer als Reittier. Kurz, die beiden Götter des Kampfes oder der mythischen Jagd arbeiten zusammen. Mithra und der Stier, sagt Porphyrios, sind gleichermaßen Demiurgen.[491]

486 *WAI*, 22, 1, obv. 30.

487 Vgl. H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos* [siehe Anm. 398], II, Thersites = Pharmakos, von Achilles beschuldigt, die Kelche Apollos geraubt zu haben, und getötet; und andererseits Thersites = *Theritas* = Apollo.

488 E. Stucken, *Astralmythen*, a. a. O. [siehe Anm. 458], II, *Lot*.

489 Oineos und die Söhne des Agrios. H. Usener, »Göttliche Synonyme«, a. a. O. [siehe Anm. 188], S. 375.

490 K. Tümpel, »Der Karabos des Perseus«, *Philologus*, Neue Folge, VII, S. 544. Vgl. E. Stucken, a. a. O., I, S. 233 ff.

491 Porphyrios, *De antro nympharum*, 24. J. Darmesteter, *Ormadz et Ahriman*, a. a. O. [siehe Anm. 362], S. 327 ff. Es versteht sich von selbst, daß die symbolischen Erklärungen (z. B. in O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, a. a. O., [siehe Anm. 315], S. 153 ff.; Frazer, *GB*, I, S. 402) nicht zutreffen können. Das Symbol ist lediglich eine nachträglich Erklärung sowohl des Mythos wie des Ritus. In der Tat sind diese Legenden auf so natürliche Weise mit dem Opfer verbunden, daß sie sich durch Episoden ersetzen lassen, in denen der Gott selbst ein Opfer darbringt: z. B. die Legende von Perseus (Pausanias von Damaskus, Fragment 4): Perseus bringt ein Opfer dar, um eine Überschwemmung zu beenden (eine Legende, die vermutlich später in den Zyklus eingeführt wurde); Legende von Aristaios: Diodorus, IV, 81 f., Aristaios opfert, um eine Pest zum Stillstand zu bringen. Eine weitere Legende Vergil, *Georgica*, IV, 548 ff. Vgl. E. Maas, *Orpheus*, München 1895, S. 278-297; O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, S. 149

Somit hatte das Opfer in der Mythologie eine Fülle von Sprößlingen. Von Abstraktion zu Abstraktion war es zu einem der Grundthemen der göttlichen Legenden geworden. Aber gerade die Einführung dieser Episode in die Legende eines Gottes hat die rituelle Herausbildung des Gottesopfers bestimmt. Ob Priester oder Geopferter, Priester und Geopferter, immer ist es ein bereits bestehender Gott, der beim Opfer handelt und leidet. Nun ist die Göttlichkeit des Geopferten aber nicht auf das mythologische Opfer begrenzt; es erscheint auch in dem ihm entsprechenden realen Opfer. Hat sich der Mythos einmal herausgebildet, so wirkt er auf den Ritus zurück, aus dem er hervorgegangen ist, und verwirklicht sich in ihm. Und so ist das Opfer des Gottes nicht einfach das Thema einer schönen mythologischen Erzählung. Was immer aus der Person des Gottes im Synkretismus der entwickelten oder alten Paganismen geworden sein mag, immer erduldet der Gott das Opfer; er ist kein bloßer Statist.[492] Es gibt, zumindest ursprünglich, eine »reale Gegenwart« wie in der katholischen Messe. Kyrillos[493] berichtet, daß bei bestimmten rituellen und periodischen Gladiatorenkämpfen ein gewisser Krónos (τις Κρονος), der unter der Erde verborgen war, das reinigende Blut empfing, das aus den Wunden floß. Dieser Kronos ist der Saturn der Saturnalien, der in anderen Ritualen getötet wurde.[494] Der Name, der dem Repräsentanten des Gottes gegeben wurde, tendierte dazu, ihn mit dem Gott zu identifizieren. Aus diesem Grunde trug der Oberpriester von Attis, der ebenfalls die Rolle eines Geopferten spielte, den Namen seines Gottes und mythischen Vorgängers.[495] Die mexikanische Religion liefert wohlbekannte Beispiele für die Identität des Geopferten und des Gottes. Insbesondere für das Fest von Huitzilopochtli[496] wurde die Statue des Gottes, die aus Rübenteig ge-

Anm. 2; Porphyrios, *De antro nympharum*, 18). Vgl. den Löwen von Samson (*Richter* XIV, 8). Zum Mithra-Opfer siehe F. Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra*, 1894 ff., *passim*. J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, a. a. O. [siehe Anm. 362], S. 150, 256; zu den opfernden Göttern als Äquivalenten der kämpfenden oder vielmehr mit Hilfe des Opfers kämpfenden Götter siehe Lévi, *Sacrifice*, II.

492 Mannhardt, *WFK*, I, 316.

493 *Adversus Julianum*, IV, S. 128 D.

494 Parmentier, »Le Roi des Saturnales«, *Revue de Philologie*, 1897, S. 143 ff.

495 Beispiel: *Athenische Mittheilungen*, XIII, 38, Pessinus.

496 Juan de Torquemada, *Monarchia Indiana*, Madrid 1723, VI, S. 38 (in Kinsbo-

fertigt und mit Menschenblut geknetet war, in Stücke gebrochen, unter die Gläubigen verteilt und gegessen. Wie wir sahen, hatte zweifellos in jedem Opfer der Geopferte etwas von dem Gott. Hier aber ist er der Gott selbst, und diese Identifizierung kennzeichnet das Opfer des Gottes.

Doch wir wissen, daß sich das Opfer periodisch wiederholt, weil der Rhythmus der Natur diese Periodizität verlangt. Der Mythos läßt daher den Gott nur deshalb lebend aus der Prüfung hervorgehen, um ihn ihr von neuem zu unterziehen, und setzt somit sein Leben aus einer ununterbrochenen Kette von Leiden und Auferstehungen zusammen. Astarte erweckt Adonis wieder zum Leben, Ishtar Tammuz, Isis Osiris, Kybele Attis und Iolaos Herakles.[497] Der ermordete Dionysos wird ein zweites Mal von Semele geboren.[498] Damit sind wir bereits weit entfernt von der Apotheose, von der wir zu Beginn dieses Kapitels sprachen. Der Gott geht nur deshalb aus dem Opfer hervor, um wieder in es einzutreten und umgekehrt. Seine Person weist keinen Bruch mehr auf. Wenn er wie Osiris und Pelops zerstückelt wird, findet man seine Stücke wieder, setzt sie zusammen und belebt sie von neuem. Das ursprüngliche Ziel des Opfers wird in den Hintergrund verwiesen; es ist kein Agraropfer und kein Hirtenopfer mehr. Der Gott, der als Geopferter mitwirkt, existiert an sich, er hat viele Eigenschaften und Kräfte. Daraus folgt, daß das Opfer wie eine Wiederholung und ein Gedenken des ursprünglichen Gottesopfers erscheint.[499] Der Legende, die davon erzählt, gesellt sich im allgemeinen irgendein Umstand hinzu, der seine Fortdauer sichert. So schreibt, wenn ein Gott eines mehr oder weniger natürlichen Todes stirbt, ein Orakel ein Sühneopfer vor, das den Tod des Gottes reproduziert.[500] Wenn ein Gott einen anderen besiegt, hält er durch die Einführung eines Kults die Erinnerung an seinen Sieg wach.[501]

rough, *Antiquities of Mexico*, London 1830-1848, VI, Anm. S. 414). Hernán Cortez, 3. Brief an Karl V. (Kinsborough, VIII, Anm. S. 228).

497 Vgl. Mannhardt, *WFK*, I, S. 358 ff.; 572 ff.

498 Proklos, »Hymne an Athena«, in: Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Regensburg 1829, S. 561; E. Abel, *Orphica*, Leipzig 1885, S. 235.

499 Siehe oben, S. 197 (Karneia); siehe unten S. 206. Vgl. H. Usener, »Göttliche Synonyme«, a. a. O. [siehe Anm. 188], S. 371.

500 Siehe oben, S. 191, Anm. 430.

501 So führt Herakles nach seinem Kampf gegen Hippokoon den Kult der Athena Αιγοψαγος ein (Pausanias, III, 15, 9). Nachdem er die Ochsen des Geryon

Hier ist anzumerken, daß die Abstraktion, die beim Opfer den Gott entstehen ließ, den gleichen Praktiken einen anderen Aspekt verleihen konnte. Durch ein Verfahren ähnlich der Verdopplung, die die Theomachien hervorbrachte, konnte sie den Gott vom Geopferten trennen. In den oben untersuchten Mythen sind beide Gegner gleichermaßen göttlich; der eine von ihnen erscheint als der Priester des Opfers, bei dem sein Vorgänger umkommt. Doch die virtuelle Göttlichkeit des Geopferten ist nicht immer entwikkelt. Häufig ist sie irdisch geblieben, und infolgedessen bleibt der erschaffene, früher aus dem Geopferten hervorgegangene Gott nun außerhalb des Opfers. Dann nimmt die Heiligung, die das Geopferte in die sakrale Welt eingehen ließ, den Aspekt der Zueignung an eine göttliche Person, einer Gabe [*don*], an. Dennoch wird in vielen Fällen ein sakrales Tier oder zumindest eine Sache geopfert, die an den Ursprung des Opfers erinnert. Kurz, man brachte den Gott ihm selbst dar: Aus dem Widder Dionysos wurde Dionysos Kriophagos.[502] Manchmal dagegen galt das Geopferte, wie bei den Verdopplungen, aus denen die Theomachien entstanden, als ein Feind des Gottes.[503] Wenn es geopfert wurde, dann um einen von seiner Art begangenen Fehler gegen den Gott zu sühnen. Dem Virbius von Nemi, der von Pferden getötet wurde, opferte man ein Pferd.[504] Der Begriff des Opfers für den Gott hat sich parallel zu dem des Gottesopfers entwickelt.

Die Typen von Gottesopfern, die wir gerade untersucht haben, sind *in concreto* alle zusammen in ein und demselben Hindu-Ritus verwirklicht: dem *soma*-Opfer.[505] Daran kann man zunächst sehen,

in die Quelle Kyane geworfen hatte, ordnet er die Erneuerung seiner Tat an (Diodorus, 4, 1 f.).

502 W. H. Roscher, *Lexikon*, I, 1059. Frazer, *GB*, I, S. 328; vgl. Athena Αἰγοψάγοσ (Pausanias, III, 5, 9).

503 Frazer, *GB*, II, S. 58 ff. Vgl. H. Seidel, »System der Fetischverbote in Togo«, *Globus*, LXXIII, 1898, S. 355.

504 Frazer, *GB*, S. 62. Vgl. Diodorus, V, 62. Vgl. das Prinzip (Servius, *Ad Aeneid*, III, 18: *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur*).

505 Eine Bibliographie zum *soma* findet man in A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Straßburg 1897, S. 115. Siehe vor allem A. Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], I, S. 148, 125; II, S. 298, 366 usw. A. Hillebrandt, a. a. O. [siehe Anm. 32], I (enthält eine knappe Darlegung des Ritus selbst, S. 146 ff.). Über *soma* in den Brahmanas siehe Lévi, *Sacrifice*, S. 169. Das *soma*, eine im Frühjahr geopferte jährliche

was in dem Ritual ein wirkliches Gottesopfer ist. Wir können hier nicht darlegen, wie der Gott Soma hier mit der *soma*-Pflanze verschmilzt, wie er real anwesend ist, noch die Zeremonien beschreiben, bei denen man die Pflanze herbeibringt und auf dem Ort des Opfers empfängt. Man trägt sie auf einem Schild, betet sie an, dann preßt man sie aus und tötet sie. Und aus diesen ausgepreßten Zweigen entweicht nun der Gott und verbreitet sich in der Welt; eine Reihe unterschiedlicher Bestimmungen teilt dies den verschiedenen Reichen der Natur mit. Diese reale Anwesenheit und diese Geburt des Gottes, die auf seinen Tod folgt, sind gewissermaßen die rituellen Formen des Mythos. Was die rein mythischen Formen betrifft, die dieses Opfer angenommen hat, so sind es ebenjene, die wir oben beschrieben haben. Da ist zunächst die Identifizierung des Gottes Soma mit dem Feind der Götter, *Vritra*, dem Dämon, der die Schätze der Unsterblichkeit zurückhält und den Indra tötet.[506] Denn um zu erklären, wie ein Gott getötet werden konnte, hat man ihn sich in Gestalt eines Dämons vorgestellt; der Dämon wird getötet, und aus ihm geht der Gott hervor; aus der schlechten Hülle schält sich die in ihr enthaltene vorzügliche Essenz heraus. Doch andererseits ist es häufig Soma, der Vritra tötet; jedenfalls verleiht er Indra Kräfte, dem Kriegsgott und Vernichter der Dämonen. In einigen Texten ist Soma sogar sein eigener Opferpriester; man geht so weit, ihn als Typus der himmlischen Opferpriester darzustellen. Daher war es bis zum Selbstmord des Gottes kein großer Schritt; die Brahmanen haben ihn getan.

Damit haben sie einen wichtigen Punkt der Theorie des Opfers hervorgehoben. Wir sahen, daß zwischen dem Geopferten und dem Gott immer irgendeine Affinität bestand; dem Apollo Karneios opferte man Widder, Varuna Gerste usw. Denn mit Gleichem nährt man Gleiches, und das Geopferte ist die Nahrung der Götter. Daher wurde das Opfer schnell als Voraussetzung für die

Pflanze, scheint uns ursprünglich vor allem einem Agrarritus gedient zu haben (siehe A. Bergaigne, a. a. O. III, S. 8 und 9, Anm. 1); schon im *RV* ist es »der König der Pflanzen«, und das klassische Indien hat dieses Thema weiterentwickelt: siehe A. Hillebrandt, a. a. O., I, S. 390. Eine vollständige Studie des *soma* liegt noch nicht vor; deshalb wird man verstehen, daß wir nicht versucht haben, etwas durch Texte zu belegen, da das Material hier unbestimmt ist. Was die naturalistischen Interpretationen des *soma*-Mythos betrifft, so können wir sie zwar nicht erörtern, lassen jedoch alle zu, da wir sie nicht für unvereinbar halten.

506 Lévi, *Sacrifice*, S. 162. A. Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], III, S. 84 f.; 61, Anm. 1 usw. A. Hillebrandt, *Viçvarapa* [unklarer Verweis], S. 53 usw.

göttliche Existenz selbst betrachtet. Es liefert die unsterbliche Substanz, von der die Götter leben. Daher gehen aus dem Opfer nicht nur einige Götter hervor, vom Opfer nähren auch alle ihre Existenz. Am Ende erschien es daher als ihr Wesen, ihr Ursprung, ihr Schöpfer.[507] Es ist auch der Schöpfer der Dinge, denn in ihm liegt das Prinzip jedes Lebens. Soma ist sowohl die Sonne und der Mond am Himmel als auch die Wolke, der Blitz und der Regen in der Atmosphäre sowie der König der Pflanzen auf der Erde; und im *soma* als Opfergabe sind alle Formen von *soma* vereint. Es ist der Verwahrer aller nährenden und befruchtenden Prinzipien der Natur. Es ist gleichzeitig die Nahrung der Götter und ein berauschendes Getränk der Menschen, Urheber der Unsterblichkeit der einen und des flüchtigen Lebens der anderen. Alle diese Kräfte werden durch das Opfer aufs neue konzentriert, erschaffen und verteilt. Dieses ist also »der Herr der Geschöpfe«, Prajapati. Es ist der Purusha[508] des berühmten Hymnus X, 90, aus dem *Rigveda*, aus dem die Götter, die Riten, die Menschen, die Kasten, die Sonne, der Mund, die Pflanzen, das Vieh entstehen; es wird der Brahmane des klassischen Indiens sein. Alle Theologien haben ihm diese schöpferische Macht zugesprochen. Indem es nacheinander die Gottheit verbreitet und vereint, sät es die Geschöpfe, so wie Jason und Kadmos die Zähne des Drachen säen, aus denen die Krieger entstehen. Aus dem Tod zieht es das Leben. Die Blumen und die Pflanzen wachsen auf dem Leichnam von Adonis; Bienenschwärme fliegen aus dem Körper des von Samson getöteten Löwen und aus dem Stier des Aristaios.

Daher entlieh die Theologie ihre Kosmogonien den Opfermythen. Sie erklärte die Schöpfung durch ein Opfer, so wie die Imagination des Volkes das jährliche Leben der Natur erklärte. Dazu verwies sie das Opfer des Gottes an den Ursprung der Welt.[509]

In der assyrischen Kosmogonie hatte das Blut des besiegten Tiamat die Geschöpfe ins Leben gerufen. Die Trennung der Elemente des Chaos wurde als das Opfer oder der Selbstmord des Demiurgen aufgefaßt. Hermann Gunkel[510] hat unseres Erachtens

507 Siehe Lévi, *Sacrifice*, Kap. I und Vorwort.

508 A. Bergaigne, a. a. O. [siehe Anm. 131], I, S. 275. Siehe die bemerkenswerte Diskussion von A. Ludwig (Übersetzer), *Der Rig-Veda*, Prag 1875-1888, III, S. 308.

509 E. Stucken, *Astralmythen*, II, S. 97. *Babylon Talmud*, *Taanit*, *Gemara*, 27b. Die Welt beruht auf dem im Tempel vollzogenen Opfer.

510 H. Gunkel, a. a. O. [siehe Anm. 470].

nachgewiesen, daß sich die gleiche Auffassung in den volkstümlichen Glaubensvorstellungen der Hebräer wiederfand. Sie taucht in der Mythologie des Nordens auf. Sie ist auch die Grundlage des Mithras-Kults. Die Reliefs wollen das Leben zeigen, das aus dem geopferten Stier hervorgeht; schon endet sein Schwanz in einem Ährenstrauß. In Indien schließlich wird die stete Schöpfung der Dinge mittels des Ritus schließlich zu einer absoluten Schöpfung *ex nihilo*. Am Anfang war nichts. Purusha wünschte. Durch seinen Selbstmord, durch die Preisgabe seiner selbst, durch den Verzicht auf seinen Körper, der später zum Vorbild des buddhistischen Verzichts wird, verhalf der Gott den Dingen zur Existenz.

Man darf vermuten, daß bei diesem Grad an Heroisierung des Opfers die Periodizität fortbestand. Die offensive Wiederkehr des Chaos und des Bösen verlangen unablässig neue Opfer, schöpferische und erlösende. Derart umgestaltet und sozusagen sublimiert, ist das Opfer von der christlichen Theologie bewahrt worden.[511] Seine Wirksamkeit wurde einfach von der physischen Welt in die moralische Welt übertragen. Das erlösende Opfer des Gottes setzt sich in der täglichen Messe fort. Wir erheben nicht den Anspruch, zu untersuchen, wie sich das christliche Ritual des Opfers herausgebildet hat, noch, wie es an frühere Riten anknüpft. Dennoch glaubten wir im Laufe dieser Arbeit, die Zeremonien des christlichen Opfers manchmal mit denen vergleichen zu können, die wir behandelten. Hier mag es genügen, nur ihre verblüffende Ähnlichkeit in Erinnerung zu rufen und darauf zu verweisen, wie die Entwicklung von Riten, die denen des Agraropfers so ähnlich sind, zur Auffassung des erlösenden und kommunialen Opfers des einen transzendenten Gottes hat führen können. Das christliche Opfer ist in dieser Hinsicht eines der aufschlußreichsten, dem man in der Geschichte begegnet. Unsere Priester versuchen mit den gleichen rituellen Verfahren ungefähr die gleichen Wirkungen zu erzielen wie unsere fernsten Vorfahren. Der Mechanismus der Heiligung der katholischen Messe ist der gleiche wie der der Hindu-Opfer. Er zeigt uns mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrigläßt, den wechselnden Rhythmus von Sühne und Kommunion. Die christliche Vorstellungskraft hat auf antiken Modellen aufgebaut.

511 Siehe C. Vogt, a. a. O. [siehe Anm. 433], S. 325. Vgl. P. E. von Lasaulx, *Die Sühneopfer der Griechen*, 1841.

Nun sehen wir besser, worin unseres Erachtens die Einheit des Opfersystems besteht. Es rührt nicht, wie Smith glaubte, daher, daß alle möglichen Arten von Opfern aus einer ursprünglichen, einfachen Form hervorgegangen sind. Von allen Opferverfahren sind die allgemeinsten, die mit den wenigsten Elementen, auf die wir stießen, diejenigen der Sakralisierung und der Desakralisierung. Doch in Wirklichkeit finden wir in jedem Desakralisierungsopfer, so rein es sein mag, stets eine Sakralisierung des Geopferten. Umgekehrt impliziert jedes Sakralisierungsopfer, auch das ausgeprägteste, notwendig eine Desakralisierung; denn sonst könnten die Reste des Geopferten nicht verwendet werden. Diese beiden Elemente hängen also so eng miteinander zusammen, daß das eine nicht ohne das andere existieren kann.

Zudem jedoch sind diese beiden Arten von Opfern noch immer lediglich abstrakte Typen. Jedes Opfer findet unter bestimmten Umständen und im Hinblick auf bestimmte Zwecke statt; aus der Vielfalt der Zwecke, die verfolgt werden können, entstehen verschiedene Modalitäten, für die wir einige Beispiele gegeben haben. Nun gibt es aber einerseits keine Religion, in der diese Modalitäten nicht in mehr oder weniger großer Zahl nebeneinander bestehen; alle Opferrituale, die wir kennen, weisen bereits eine große Komplexität auf. Außerdem gibt es keinen besonderen Ritus, der nicht an sich schon komplex ist; denn entweder verfolgt er mehrere Zwekke zugleich, oder er setzt, um einen einzigen zu erreichen, mehrere Kräfte in Bewegung. Wir sahen, wie sich Desakralisierungsopfer und sogar eigentliche Sühneopfer durch ein kommuniales Opfer komplizieren; aber man könnte noch viele weitere Beispiele für Komplexität anführen. Um Regen zu bekommen, versammeln die Amazulu eine Herde schwarzer Ochsen, töten einen von ihnen, essen ihn schweigend; dann verbrennen sie die Knochen außerhalb des Dorfs: das sind also drei verschiedene Themen in ein und derselben Operation.[512]

Beim hinduistischen Tieropfer ist diese Komplexität noch ausgeprägter. Dort fanden wir den bösen Geistern zugesprochene Sühneanteile, den Göttern vorbehaltene Anteile, die Kommunion

512 H. Callaway, a. a. O. [siehe Anm. 383], S. 59, vgl. S. 92.

betreffende Anteile, die dem Opfernden zugute kamen, Anteile, die die Priester verzehrten. Das Geopferte dient sowohl für Verwünschungen gegen den Feind als auch für Vergöttlichungen oder für Gelübde. In einem seiner Aspekte gehört das Opfer zu den theriomorphen Kulten, denn man schickt die Seele des Tiers in den Himmel, damit sie dort zu den Archetypen der Tiere stößt und für die Fortdauer der Gattung sorgt. Es ist auch ein Ritus des Verzehrs, denn der Opfernde, der die Feuer niedergelegt hat, darf erst Fleisch essen, nachdem er ein solches Opfer dargebracht hat. Schließlich ist es ein Befreiungsopfer; denn der Opfernde ist geheiligt, er steht unter dem Einfluß der Gottheit, und er befreit sich, indem er an die Stelle des Geopferten tritt. Alles vermengt sich und verschmilzt in ein und derselben Organisation, die trotz dieser Vielfalt dennoch harmonisch ist. Dies gilt um so mehr für einen unendlich ausgedehnten Ritus wie das *soma*-Opfer, in dem wir außerdem noch ein Gottesopfer verwirklicht wird. Mit einem Wort, so wie die magische Zeremonie und wie das Gebet, das sowohl als Akt der Danksagung wie als Gelübde oder als Sühne dienen kann, so kann das Opfer viele verschiedene Funktionen gleichzeitig erfüllen.

Wenn aber das Opfer derart komplex ist, woher mag dann seine Einheit herrühren? Das liegt daran, daß es neben der Vielfalt der Formen, die es annimmt, stets aus ein und demselben Verfahren besteht, das sich für die unterschiedlichsten Zwecke verwenden läßt. *Dieses Verfahren besteht darin, eine Kommunikation herzustellen zwischen der sakralen Welt und der profanen Welt mittels einer geopferten Sache, das heißt einer Sache, die im Laufe der Zeremonie zerstört wird.* Doch anders als Smith glaubte, kommt die geopferte Sache nicht notwendig mit einer vollendeten und genau bestimmten religiösen Natur zum Opfer. Diese wird ihr durch das Opfer selbst verliehen. Es kann ihr also die unterschiedlichsten Kräfte verleihen und sie damit befähigen, die vielfältigsten Funktionen zu erfüllen, sei es in verschiedenen Riten, sei es während ein und desselben Ritus. Auch kann sie der profanen Welt ein sakrales Merkmal der religiösen Welt übertragen oder umgekehrt; sie ist gleichgültig gegen die Richtung der Strömung, die sie durchzieht. Man kann den Geist, der ihr entwichen ist, gleichermaßen damit beauftragen, einen Wunsch zu den himmlischen Mächten zu bringen, sich seiner bedienen, um die Zukunft in Erfahrung zu bringen, sich vom göttlichen Zorn loskaufen, indem man den Göttern ihren Anteil

vorbehält, und schließlich das sakrale Fleisch genießen, das übrigbleibt. Doch ist die geopferte Sache andererseits einmal konstituiert, so hat sie, was immer man tun mag, eine gewisse Autonomie; sie ist ein Brennpunkt an Energie, von dem Wirkungen ausgehen, die das beschränkte Ziel übersteigen, das der Opfernde dem Ritus zuweist. Man opfert ein Tier, um einen *dikshita* zu befreien; als unmittelbare Folge wird die befreite Seele das ewige Leben der Art nähren. Damit übersteigt das Opfer natürlich die engen Ziele, die die elementarsten Theologien ihm zuweisen. Das rührt daher, daß es sich nicht nur aus einer Reihe individueller Gesten zusammensetzt. Der Ritus setzt die Gesamtheit der sakralen Dinge in Bewegung, an die er sich wendet. Schon zu Beginn dieser Arbeit war uns das Opfer als eine besondere Verzweigung des Systems der Heiligung erschienen.

Man muß nicht lange erklären, warum das Profane auf diese Weise in Beziehung zum Göttlichen tritt; es geschieht deshalb, weil es darin die Quelle des Lebens selbst sieht. Es hat also alles Interesse daran, sich ihm zu nähern, da sich dort die Voraussetzungen seiner Existenz befinden. Doch woher kommt es, daß es sich ihm nur nähert, um auf Distanz zu ihm zu bleiben? Woher kommt es, daß es mit dem Sakralen nur mit Hilfe eines Mittlers kommuniziert? Zum Teil erklären die zerstörerischen Wirkungen des Ritus dieses seltsame Verfahren. Wenn die religiösen Kräfte an sich das Prinzip der Lebenskräfte selbst sind, sind sie so beschaffen, daß die Berührung mit ihnen für den gemeinen Mann gefährlich ist. Vor allem wenn sie einen bestimmten Grad an Intensität erreichen, können sie sich nicht in einem profanen Gegenstand konzentrieren, ohne ihn zu zerstören. Der Opfernde kann sich ihnen also, welches Bedürfnis immer er danach haben mag, nur mit äußerster Vorsicht nähern. Aus diesem Grund schieben sich zwischen diese Kräfte und ihn Mittler, deren hauptsächlicher die geopferte Sache ist. Würde er sich bis zum Ende in den Ritus vertiefen, fände er darin den Tod und nicht das Leben. Die geopferte Sache ersetzt ihn. Nur sie dringt in die gefährliche Sphäre des Opfers ein, sie geht darin unter, und sie ist dazu da, darin unterzugehen. Der Opfernde bleibt geschützt; die Götter nehmen sie, statt daß sie ihn nehmen. *Sie kauft ihn los.* Moses hatte seinen Sohn nicht beschnitten: Jahwe erscheint und »kämpft« mit ihm in einem Gasthaus. Moses lag im Sterben, als seine Frau gewaltsam die Vorhaut des Kindes abschnitt und sie

Jahwe mit den Worten vor die Füße warf: »Du bist mir ein Blutsgemahl.« Die Zerstörung der Vorhaut befriedigte den Gott, der den losgekauften Moses nicht mehr zerstörte. Es gibt kein Opfer, in dem nicht irgendeine Idee des Loskaufs vorkäme.

Doch diese erste Erklärung ist nicht allgemein genug; denn im Fall der Darbringung erfolgt die Kommunikation ebenfalls durch einen Mittler, und doch liegt keine Zerstörung vor. Das rührt daher, daß eine allzu starke Heiligung ernste Nachteile hat, auch wenn sie nicht zerstörerisch ist. Alles, was zu tief in den religiösen Bereich eingedrungen ist, wird eben dadurch dem profanen Bereich entzogen. Je mehr ein Geschöpf von Religiosität geprägt ist, desto mehr Verbote lasten auf ihm, die es isolieren. Die Heiligkeit des Nasir lähmt ihn. Andererseits nimmt alles, was in zu engen Kontakt mit den sakralen Dingen tritt, deren Natur an und wird sakral wie sie. Das Opfer wird nun aber von den Profanen durchgeführt. Die Wirkung, die es auf die Menschen und Dinge ausübt, ist dazu bestimmt, sie in die Lage zu versetzen, ihre Rolle im zeitlichen Leben zu erfüllen. Die einen wie die anderen können also nutzbringend in das Opfer eintreten, unter der Voraussetzung, daß sie es wieder verlassen können. Die Austrittsriten dienen zum Teil diesem Ziel. Sie mildern die Heiligung; doch für sich allein könnten sie sie nicht hinreichend mildern, wenn sie zu intensiv gewesen wären. Es ist also wichtig, daß der Opfernde oder der Gegenstand des Opfers sie nur gedämpft erhalten, das heißt auf indirekte Weise. Dazu dient der Vermittler. Dank seiner können die beiden beteiligten Welten einander durchdringen und dennoch unterschieden bleiben.

So erklärt sich ein ganz besonderes Merkmal des religiösen Opfers. In jedem Opfer liegt ein Akt des Verzichts, da der Opfernde Entbehrungen auf sich nimmt und etwas hergibt. Dieser Verzicht wird ihm häufig sogar als Pflicht auferlegt. Denn das Opfer ist nicht immer fakultativ; die Götter fordern es. Man schuldet ihnen den Kult, den Dienst, wie das hebräische Ritual sagt; man schuldet ihnen ihren Anteil, wie die Hindus sagen. Doch dieser Verzicht und diese Unterwerfung sind nicht ohne egoistische Gegenleistung. Wenn der Opfernde etwas von sich gibt, so gibt er sich doch nicht selbst hin; er hält sich vorsichtig zurück. Denn wenn er gibt, dann teilweise deshalb, um etwas zu erhalten. Das Opfer zeigt sich also unter einem doppelten Aspekt. Es ist ein nützlicher Akt und eine Verpflichtung. Die Selbstlosigkeit vermischt sich mit Selbst-

sucht. Deshalb wurde es so oft als Form eines Vertrags aufgefaßt. Im Grund gibt es vielleicht kein Opfer, das nicht etwas Vertragliches beinhaltet. Die beiden anwesenden Parteien tauschen ihre Dienste aus, und jede kommt dabei auf ihre Kosten. Denn auch die Götter brauchen die Profanen. Wenn man nichts von der Ernte aufsparte, würde der Gott des Weizens verhungern; damit Dionysos wiedergeboren werden kann, muß der Bock des Dionysos bei der Weinlese geopfert werden; das *soma*, das die Menschen den Göttern zu trinken geben, macht deren Stärke gegen die Dämonen aus. Damit das Sakrale fortbesteht, muß man ihm seinen Anteil zuerkennen, und dieser wird dem Anteil der Profanen entnommen. Diese Ambiguität liegt in der Natur des Opfers selbst. Sie hängt in der Tat mit der Anwesenheit des Mittlers zusammen, und wir wissen, daß es ohne Mittler kein Opfer gibt. Weil sich das Geopferte vom Opfernden und vom Gott unterscheidet, trennt es sie, während es sie gleichzeitig vereint; sie nähern sich einander, doch ohne sich einander ganz auszuliefern.

Es gibt jedoch einen Fall, bei dem jede egoistische Berechnung fehlt. Es ist das Opfer des Gottes; denn der Gott, der sich opfert, gibt sich ohne Gegenleistung hin. Diesmal ist jeder Mittler verschwunden. Der Gott, der gleichzeitig der Opfernde ist, verschmilzt mit der geopferten Sache und manchmal sogar mit dem Opferpriester. All die verschiedenen Elemente, die bei den gewöhnlichen Opfern im Spiel sind, durchdringen sich hier und fließen ineinander. Doch ist eine solche Verschmelzung nur mythischen, das heißt idealen Wesen möglich. Auf diese Weise konnte die Auffassung eines Gottes, der sich für die Welt opfert, entstehen und ist sogar für die zivilisiertesten Völker zum höchsten Ausdruck und gleichsam zur idealen Grenze der ungeteilten Selbsthingabe geworden.

Doch so wie das Opfer des Gottes nicht die imaginäre Sphäre der Religion verläßt, so könnte man glauben, daß das ganze System lediglich ein Spiel mit Bildern ist. Die Mächte, an die sich der Gläubige wendet, der seine kostbarsten Güter opfert, scheinen nichts Positives an sich zu haben. Wer nicht glaubt, sieht in diesen Riten nichts als vergebliche und kostspielige Illusionen und wundert sich, daß die gesamte Menschheit sich so hartnäckig bemüht hat, ihre Kräfte an Phantome zu verschwenden. Doch vielleicht gibt es Realitäten, mit denen sich die Institution als Ganzes verknüpfen läßt. Die religiösen Begriffe existieren, weil man an sie glaubt; sie

existieren objektiv als soziale Tatsachen. Die sakralen Dinge, auf die bezogen das Opfer funktioniert, sind soziale Dinge. Und dies reicht aus, das Opfer zu erklären. Damit das Opfer wohlbegründet ist, sind zwei Voraussetzungen erforderlich. Zuerst muß es außerhalb des Opfernden Dinge geben, die ihn aus sich selbst herausgehen lassen und denen er schuldet, was er opfert. Sodann müssen diese Dinge in seiner Nähe sein, so daß er in der Lage ist, mit ihnen in Beziehung zu treten, in ihnen die Kraft und die Sicherheit zu finden, die er braucht, und aus ihrer Berührung den Nutzen zu ziehen, den er von seinen Riten erwartet. Und dieses Merkmal enger Durchdringung und Trennung, Immanenz und Transzendenz ist in höchstem Maße ein Kennzeichen der sozialen Dinge. Auch sie existieren je nach dem Standpunkt, den man einnimmt, sowohl innerhalb wie außerhalb des Individuums. Nun versteht man, was die Funktion des Opfers sein kann, unabhängig von den Symbolen, durch die der Gläubige es für sich selbst ausdrückt. Es ist eine soziale Funktion, weil das Opfer sich auf soziale Dinge bezieht.

Einerseits nährt dieser persönliche Verzicht der Individuen oder Gruppen auf ihre Besitztümer die sozialen Kräfte. Sicher nicht, weil die Gesellschaft die Dinge braucht, die Gegenstand des Opfers sind; alles spielt sich hier in der Welt der Ideen ab, und es ist von geistigen und moralischen Energien die Rede. Doch der Akt des Verzichts, der in jedem Opfer enthalten ist, gewährleistet gerade dadurch, daß er das Bewußtsein der einzelnen an die Anwesenheit der kollektiven Kräfte erinnert, deren ideale Existenz. Diese Sühnehandlungen und diese allgemeinen Reinigungen, diese Kommunionen, diese Sakralisierungen von Gruppen, diese Erschaffung von Geistern der Städte verleihen – oder erneuern periodisch für das Kollektiv, das durch die Götter repräsentiert wird – jene gute, starke, ernste, schreckliche Eigenschaft, die einer der wesentlichen Züge jeder sozialen Person ist. Andererseits finden die Individuen bei ebendieser Handlung ihren Vorteil. Sie verleihen sich und den Dingen, die ihnen am Herzen liegen, die ganze soziale Kraft. Sie geben ihren Wünschen, ihren Schwüren, ihren Heiraten eine soziale Autorität. Sie umgeben die Felder, die sie bestellen, die Häuser, die sie gebaut haben, gleichsam mit einem schützenden Kreis an Heiligkeit. Gleichzeitig finden sie im Opfer das Mittel, ein gestörtes Gleichgewicht wiederherzustellen: durch die Sühne kaufen sie sich los von dem sozialen Fluch, der Folge des Vergehens, und

kehren in die Gemeinschaft zurück; durch das, was sie den Dingen entnehmen, deren Gebrauch die Gesellschaft sich vorbehalten hat, erwerben sie das Recht, sie zu genießen. Die soziale Norm wird also gefahrlos für sie und ohne Schmälerung für die Gruppe eingehalten. Damit ist die soziale Funktion des Opfers sowohl für die Individuen wie für die Gemeinschaft erfüllt. Und da die Gesellschaft nicht nur aus Menschen, sondern auch aus Dingen und Ereignissen besteht, ahnt man, auf welche Weise das Opfer sowohl dem Rhythmus des menschlichen Lebens wie dem der Natur zu folgen und ihn zu reproduzieren vermag; auf welche Weise es imstande war, zum Nutzen der natürlichen Phänomene periodisch zu werden und sich je nach den momentanen Bedürfnissen der Menschen tausenderlei Funktionen anzupassen.

Im übrigen konnten wir sehen, wie viele Glaubensvorstellungen und soziale Praktiken, die nicht im eigentlichen Sinn religiös sind, mit dem Opfer verbunden sind. Es war nacheinander die Rede von Vertrag, von Loskauf, von Strafen, von Gabe, von Verzicht, von Ideen, die die Seele und die Unsterblichkeit betreffen und die noch heute die Grundlage der gemeinsamen Moral bilden. Dies weist darauf hin, welche Bedeutung der Begriff des Opfers für die Soziologie hat. Doch in dieser Arbeit war es nicht unsere Aufgabe, ihm in seiner Entwicklung und in all seinen Verzweigungen zu folgen. Uns kam es lediglich auf den Versuch an, ihn zu konstituieren.

3
Über den Unterricht in der Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker (1902)

Editorische Vorbemerkung

Der folgende Text umfaßt zentrale Textstellen aus Marcel Mauss' Antrittsvorlesung »Leçon d'ouverture du cours ›d'Histoire des Religions des Peuples non-civilisés‹«, die er aus Anlaß seiner Berufung an die *École pratique des hautes études* (EPHS) am 27. Januar 1902 hielt. Eine schriftliche Fassung der Inauguralvorlesung erschien in ungekürzter Form unter dem Titel »L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés a l'école des hautes études« im selben Jahr in der *Revue de l'histoire des religions* (Band 45). Für die Aufnahme in Mauss' *Œuvres* wurde der Text vom Herausgeber Victor Karady gekürzt und in drei gesonderte Textelemente unterteilt, so daß die Vorlesung nicht als zusammenhängender Text erkennbar war.[1]

Die Berufung auf einen Lehrstuhl an der EPHE kam für Mauss unverhofft. Zwar hatte er hier bereits in den Jahren 1900/1901 vertretungsweise Kurse in indischer Religion und Philosophie gehalten. Doch waren zu diesem Zeitpunkt die anstehenden Umbrüche an der 1886 zur École hinzugefügten V. Sektion, die sich bis heute den Religionswissenschaften widmet, keineswegs absehbar. Innerhalb eines Jahres verlor die Sektion zwei ihrer zentralen Figuren (vgl. Fournier 1994: 174 ff.). Zunächst war im April 1901 der Tod von Auguste Sabatier zu verkraften. Mauss' »Arbeitszwilling« Henri Hubert wurde der Nachfolger des bedeutenden protestantischen Theologen und Religionsphilosophen (damit einher ging die Umwidmung der Professur in »Primitive europäische Religionen«). Einige Monate später übernahm Mauss das Erbe Léon Marilliers, der infolge eines Schiffsunglücks in jungem Alter gestorben war. Ma-

1 Die erste Textpassage hat Karady in Zusammenhang mit dem Text über das Gebet gebracht und sie zu den Anmerkungen zu diesem Text hinzugefügt (vgl. *Œuvres 1*, S. 489-491). Das zweite Textelement ist Teil der Anmerkungen des Artikels »L'Art et le mythe d'après M. Wundt« (1908) im zweiten Band der *Œuvres* (S. 229-232). Die dritte Passage wiederum wurde von Karady in die Text- und Materialsammlung des Aufsatzes »Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive« (1934) im dritten Band eingefügt (S. 365-371). Durch diese Anordnung wurden die Textpassagen auch in eine vom ursprünglichen Vortrag abweichende Reihenfolge gebracht. Die hier vorliegende Fassung fügt die Teile wieder zu einem Text zusammen, behält die geänderte Reihenfolge aber bei.

rillier hatte den Lehrstuhl für die »Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker« inne, eine Schwerpunktsetzung, die beibehalten wurde und die perfekt Mauss' Forschungsinteressen entsprach. Dieser Umstand erklärt Mauss' wiederholte Bezugnahme auf Marillier in der vorliegenden Fassung der Vorlesung. In der ungekürzten Fassung in der *Revue de l'histoire des religions* fällt dieser Bezug noch deutlich stärker aus (vgl. Mauss 1902: 36-42). Zwar schätzte Mauss Marillier sehr – er hatte in den Jahren 1895 bis 1898 drei Jahre dessen Vorlesungen gehört und einige seiner Arbeiten in der *Année sociologique* wohlwollend-kritisch besprochen. Aber er hatte, wie auch am Ende der Vorlesung erkennbar wird, schwerwiegende Einwände gegen Marilliers religions*psychologische* Perspektive.

Ausgangspunkt von Mauss' Vorlesung ist die zweifache These, daß die religiösen Phänomene indigener Gesellschaften sowohl »einfach« als auch »leicht erkennbar« sind. Während der erste Teil der These Mauss' Verständnis gesellschaftlicher Evolution in den Fokus rückt, erlaubt ihr zweiter Teil einen Einblick in Mauss' Vorstellung von den ethnographischen Methoden, aber auch von deren Vermittlung in der Lehre.

In Mauss' Werk läßt sich wiederholt das Bemühen deutlich erkennen, eine differenzierte und nicht ethnozentrische Einschätzung der untersuchten Gesellschaften und ihrer Position in der soziokulturellen Evolution zu formulieren. Nicht nur kritisiert er in klaren Worten die »Ausrottung« indigener Kulturen durch eingeschleppte Krankheiten und die »Brutalität der europäischen Siedler«, wobei ihm die in wenigen Jahrzehnten vollständig vernichteten Tasmanier als besonders alarmierendes Beispiel dienen. Er weist auch in aller Deutlichkeit darauf hin, daß er die Implikationen der Rede von »unzivilisierten Völkern« – wie sie auch im Titel des von ihm übernommenen Lehrstuhls enthalten ist – ablehnt: »In Wirklichkeit *gibt es keine unzivilisierten Völker*. Es gibt nur Völker unterschiedlicher Zivilisationen. Die Hypothese des ›natürlichen‹ Menschen wurde endgültig fallengelassen.« Indigene Gesellschaften repräsentieren demnach keinen Ur- oder Naturzustand, keine Kindheit der Menschheit. Sie sind auch nicht geschichtslos und verfügen über die gleichen wesentlichen Institutionen wie alle anderen Zivilisationen. Dennoch hält Mauss an der Rede von den »nichtzivilisierten Völkern« fest. Er will zwar die soeben genannten Einsprüche berücksichtigt wissen, hält die For-

mulierung aber für legitim, wenn damit schlicht die Gesellschaften bezeichnet werden, »die auf der Stufenleiter der bekannten Gesellschaften einen sehr niedrigen Rang einnehmen«. Folglich hält Mauss an der grundlegenden These einer über klar bestimmbare Stufen erfolgenden gesellschaftlichen Evolution fest. Dies wird an seiner Analogie zwischen sozialer und Pflanzenevolution gleich zu Beginn der Vorlesung ebenso deutlich wie an seiner wiederholt implizit vorausgesetzten Unterscheidung einer »primitiven«, »barbarischen« und »zivilisierten« Phase menschlicher Evolution, die auf das dreistufige Entwicklungsschema *savagery – barbarism – civilization* des frühen US-amerikanischen Anthropologen Lewis Henry Morgan zurückgehen dürfte. Die Untersuchungsgegenstände der Ethnologie können Mauss zufolge also in einem relativen, nicht in einem absoluten Sinn als »einfach« bezeichnet werden.[2] Sie sind voller Geschichte, wandelbar und komplex, nicht ursprünglich oder simpel, aber dennoch einfacher und elementarer als moderne Gesellschaften. Besonders die Gesellschaften Ozeaniens und Australiens hätten diesen elementaren Charakter beibehalten. Schließlich verbleibt Mauss demnach trotz wichtiger Relativierungen und Einschränkungen innerhalb eines ambivalenten Entwicklungsnarrativs, das sich – wie der Anthropologe Howard Morphy im Hinblick auf Mauss' Gebetsstudie festhält – durch eine für die Durkheim-Schule typische Verschränkung von Evolutionismus und Kulturrelativismus auszeichnet (vgl. Morphy 2003: 142).

In seiner Vorlesung behauptet Mauss neben der relativen Einfachheit der indigenen Gesellschaften auch deren »leichte Erkennbarkeit«. Damit rücken Fragen der ethnographischen Methode und ihrer Vermittlung in der Lehre in den Blick. Wie in seinen Schriften verfolgt Mauss auch in der Lehre eine »empirische Ausrichtung« (vgl. Moebius 2006a: 29). Ausgangspunkt neuer ethnographischer Forschungen muß demnach die Recherche und Quellenkritik sein. Es geht zunächst einmal um eine umfassende und deskriptive Erfassung des Untersuchungsgegenstandes. Mauss fordert hierbei auch eine systematische Registrierung der verstreuten ethnographischen Materialien – gleichsam ein Katalog oder

2 Exemplarisch wird Mauss' Vorstellung einer fortschreitenden soziokulturellen Evolution auch an der – linguistisch nicht haltbaren – These von den »wenig perfektionierten Sprachen« deutlich, die angeblich in indigenen Gesellschaften zu finden seien.

Nachschlagewerk analog zu *Brehms Thierleben*. Im Unterschied zu früheren Arbeiten wie etwa dem Essay über das Opfer betont Mauss nun die gute Qualität des vorhandenen ethnographischen Materials (vgl. Fournier 1994: 190 f.); Durkheim wird dieses Lob der Ethnographie in seine Einleitung der *Elementaren Formen des religiösen Lebens* übernehmen (vgl. Durkheim [1912] 1981: 24; Condominas 1972: 131).[3] Während früher viele Reisende unzuverlässig und parteiisch gewesen seien, seien die »jüngsten Beobachtungen der Ethnographen [...] von einer Genauigkeit, einem Reichtum, einer Gewißheit, die unvergleichlich sind«. Zudem ließen sich viele Mängel in den Beschreibungen – sofern sie nicht zu vage und zu allgemein seien – mittels quellenkritischer Methoden identifizieren und korrigieren.[4] Zu beachten ist nach Mauss jedoch, daß selbst die besten Beschreibungen der zuverlässigsten Natives nie für bare Münze genommen werden dürfen. Da Bräuche und Sitten den Menschen »wie Luft« umgeben, könnten gerade diejenigen, die die Kultur verstehen, die objektiven sozialen Bedingungen und Prozesse nicht erkennen. Die Aussagen der Natives seien daher zwar immer die besten, aber dennoch irrig. Aufgabe der Ethnologie ist es demnach, unter Rückgriff auf diese Materialien zu den »tiefer liegenden Tatsachen« vorzustoßen. Diese muß sie dann in ihrer eigenen Sprache erfassen und mit anderen religiösen und damit sozialen Tatsachen in Verbindung bringen. Mauss formuliert hier eine Maxime, die Pierre Bourdieu später – durchaus mit positivem Bezug zur Durkheim-Schule – als »Bruch mit der Spontansoziologie« bezeichnet hat (vgl. Moebius 2009).

Die hier knapp skizzierten ethnographischen Methoden lehrte Mauss nicht nur in seinen Vorlesungen an der EPHE. Vielmehr wird er sie in den 1920er und 1930er Jahren an dem von ihm mitbegründeten *Institut d'ethnologie* in deutlich umfassenderer und ausgearbeiteterer Form einer ganzen Generation von französi-

3 Es ist aber Mauss, der Durkheim den soziologischen Nutzen der ethnographischen Arbeiten, die nicht zuletzt für *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* zentral sind, aufgezeigt hat (vgl. Condominas 1972: 130 f.).

4 Diese Betonung der fundamentalen Bedeutung der von den Historikern übernommenen Methode der Quellenkritik als Ausgangspunkt der soziologischen Forschung findet sich sehr deutlich in Mauss' unvollendeter Dissertation zum Gebet ausformuliert (vgl. »Das Gebet« in diesem Band; 1. Buch, Kapitel 2, Abschnitt 3).

schen Ethnologen und Ethnologinnen vermitteln.[5] »Für alle an der Ethnologie interessierten Männer und Frauen wurde Mauss eine unumgängliche Referenz. Sogar die, die nicht seine Studierenden waren, wollten ihn sehen und suchten seinen Rat« (Fournier 1994: 606). Zu Mauss' Schülern aus dieser Zeit gehören so prägende Forscher wie Roger Bastide, Roger Caillois, Georges Dumézil, Marcel Griaule, Alexandre Koyré, Michel Leiris, André Leroi-Gourhan, Anatole Lewitzky, René Maunier, Alfred Métraux, Georges-Henri Rivière oder Jean-Pierre Vernant (vgl. Fournier 1994: 602).[6] Dies muß auch deswegen betont werden, weil Mauss' Bedeutung für die französischen Sozial- und Kulturwissenschaften in wesentlichem Maße auf dieser mittelbaren Wirkung beruht. So schreibt etwa Claude Lévi-Strauss, der keine ethnographische Ausbildung durchlief, aber schon sehr früh den Austausch mit Mauss suchte und maßgeblich von ihm geprägt wurde (vgl. Moebius/Nungesser i. E.), in seiner so einflußreichen wie umstrittenen »Einführung in das Werk von Marcel Mauss«: »Insgesamt haben Werk und Denken von Marcel Mauss mehr durch die Vermittlung von Kollegen und Schülern gewirkt, die in regelmäßigen oder gelegentlichen Kontakten mit ihm standen, als direkt durch Rede oder Schriften« (Lévi-Strauss [1950] 1999: 7).

Literatur

Centlivres, Pierre (1990), »Marcel Mauss (1872-1950)«, in: Wolfgang Marschall (Hg.), *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*, München: Beck, S. 171-197.

Condominas, Georges (1972), »Marcel Mauss, père de l'ethnographie française. 1. À l'ombre de Durkheim«, in: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, Februar 1972, Nr. 297, S. 118-139.

5 Das 1947 erschienene und später dreimal wiederaufgelegte *Manuel d'ethnographie* basiert auf Mitschriften dieser Vorlesungen am *Institut d'ethnologie*, die Mauss' Studentin Denise Paulme anfertigte.

6 Auch die erste bedeutende französische ethnologische Forschungsunternehmung, die »Dakar-Djibouti-Expedition« in den Jahren 1931-1933, wurde durch Mauss' Vorstellungen ethnographischer Forschung stark beeinflußt (vgl. Centlivres 1990: 172). Geleitet wurde sie von dem Mauss-Schüler und Afrikanisten Marcel Griaule. Auch Michel Leiris, ein weiterer Schüler von Mauss und Mitbegründer des *Collège de Sociologie*, war Teil der Forschergruppe. Aus seinen Expeditionserfahrungen entstand seine berühmte, überaus kritische Autoethnographie *Phantom Afrika* (vgl. Moebius 2006b: 351 ff.).

Durkheim, Émile ([1912] 1981), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fournier, Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris: Fayard.

Lévi-Strauss, Claude ([1950] 1999), »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Band 1, *Theorie der Magie. Soziale Morphologie*, übers. von Henning Ritter, Frankfurt am Main: Fischer, S. 7-41.

Mauss, Marcel (1902), »L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés a l'École des hautes études«, in: *Revue de l'histoire des religions* 45, 1902, S. 36-55.

Moebius, Stephan (2006a), *Marcel Mauss*, Konstanz: UVK.

Moebius, Stephan (2006b), *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz: UVK.

Moebius, Stephan (2009), »Pierre Bourdieu und Marcel Mauss«, in: Gerhard Fröhlich/Boike Rehbein (Hg.), *Bourdieu-Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 53-57.

Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof (i. E.), »Total Art – The Influence of the Durkheim School on Claude Lévi-Strauss's reflections on art and classification«, in: Alexander Riley/Willie Watts Miller/W. S. F. Pickering (Hg.), *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, Oxford, New York: Berghahn Books.

Morphy, Howard (2003), »Some Concluding Anthropological Reflections«, in: Marcel Mauss, *On Prayer*, edited and with an Introduction by W. S. F. Pickering, New York: Durkheim Press/Berghahn Books, S. 139-154.

Über den Unterricht in der Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker (1902)

(a) [...] Meine Herren, ich werde Ihnen nichts über den Nutzen dieser Studien sagen. Sie kennen ihn sehr gut. Im Vaterland Descartes' sind wir zu sehr damit beschäftigt, »mit den einfachsten und am leichtesten erkennbaren Gegenständen« zu beginnen, während wir nicht ahnen, wie hoch der Wert der Forschungen ist, die die elementaren Phänomene betreffen. Und hier komme ich zu meinem zweiten Punkt. Wie lassen sich diese Tatsachen beobachten? Ich sagte soeben, daß diese Tatsachen deshalb von Interesse sind, da »einfach und leicht zu erkennen«. Aber meine Worte müssen bewiesen werden. Die religiösen Phänomene, die die Gesellschaften aufweisen, von denen ich gerade sprach, stehen ja gerade im Ruf, weder »einfach« noch »leicht erkennbar« zu sein.

Ich muß Ihnen also zunächst erklären, inwiefern sie einfach sind. Gestatten Sie mir einen Vergleich. Wie Sie wissen, hat von allen mehrzelligen Pflanzen und Tieren der Primär- und Sekundärepoche keine Art überlebt. Aber sie haben so etwas wie Repräsentanten in den derzeit noch bestehenden Arten. Zwar haben diese Arten eine ebenso lange, wenn nicht längere Evolution hinter sich wie beispielsweise die Säugetierarten. Doch ihr genealogischer Zweig setzt sehr viel tiefer an. Wenn sie nicht selbst einfache Organismen sind, so repräsentieren sie, besser als andere Arten, einfache Organismen, von denen sie unmittelbar abstammen. Ebenso ist es auf dem Gebiet der Ethnographie. Die religiösen Phänomene, die wir heute zum Beispiel in Australien beobachten, sind gewiß weder einfach noch ursprünglich. Die australischen oder amerikanischen Gesellschaften haben alle eine lange Geschichte hinter sich. Sie sind ebenso alt wie die unseren, vielleicht noch älter, wenn es zutrifft, was leider stark zu bezweifeln ist, daß man in Amerika und Australien Spuren des tertiären Menschen gefunden hat. Doch sind sie von einfacherer Art geblieben als unsere Gesellschaften. Nehmen wir ein Beispiel. Es steht fest, daß der außerordentliche Zustand des totemistischen Clans bei den Aranda (Stämme Zentralaustraliens) nichts Primitives ist, sondern sich entwickelt hat. Es ist eine totemistische Organisation, die im Zerfall begriffen und

sogar dabei ist, zu einer rein religiösen Bruderschaft zu werden, zu einer Art Gesellschaft von Magiern, einer Geheimgesellschaft, wie man sie bei den Kwakiutl-Indianern des Pazifiks oder bei den Melanesiern aus Neubritannien kennt. Gleichzeitig jedoch liegt es auf der Hand, daß diese Tatsachen, ungeachtet ihres entwickelten Charakters, auch den Stempel der Einfachheit tragen, der uns vermuten läßt, daß sie in gewissen Aspekten sehr alte und sehr rudimentäre Dinge repräsentieren. Im allgemeinen wird bei den Aranda die Filiation nicht durch die physiologische Abstammung bestimmt, das Kind gehört nicht notwendigerweise zum Clan seines Vaters oder seiner Mutter. Es gehört zu dem Clan, zu dem Totem, zu dem das Individuum gehörte, das in seiner Form wiedergeboren werden soll; es ist Erbe des *tjurunga*, einer Art sakralen Objekts, einer regelrechten äußeren Seele, die jenem totemistischen Ahnen gehört hat, dessen Geist in dem Augenblick in den Schoß seiner Mutter eingedrungen ist, als diese in der Nähe eines totemistischen Orts glaubte, schwanger zu werden. Unter dem Beiwerk komplexer Details kommt die rudimentäre Tatsache zum Vorschein: Die Geburt eines Individuums war – bei den Aranda, und war es um so mehr in den primitiven Gesellschaften, denjenigen, von denen die Aranda abstammen – keine rein physiologische Tatsache; sie war, zumindest zur Hälfte, eine magisch-religiöse Angelegenheit. Und dies ist eine wirklich elementare Tatsache, die viele Bräuche erklärt, wie zum Beispiel den, der von zahlreichen Gesellschaften befolgt wird, in diesem oder jenem Kind diesen oder jenen wieder auf die Welt gekommenen Ahnen zu erkennen und ihm dessen Namen zu geben. Eine unserer wichtigsten und heikelsten Aufgaben wird es sein, ständig zu prüfen, inwiefern die Tatsachen, die wir erforschen, es uns ermöglichen, zu den wirklich elementaren Formen der Phänomene vorzudringen.

[...]

Meine Herren, schon der Titel dieser Vorlesung könnte für eine gewisse Verwirrung sorgen, ja sogar einige Befürchtungen hervorrufen, wenn wir nicht genau darauf achteten, den Sinn zu bestimmen, der den Worten »Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker« beizumessen ist. Zwar weckt dieser Name beim breiten Publikum eine hinreichend klare Vorstellung, doch jemandem, der mehr über die Begriffe als über die Notwendigkeiten des Unterrichts nachdenkt, bereitet diese Redeweise ernsthafte Schwierigkei-

ten. In Wirklichkeit *gibt es keine nichtzivilisierten Völker*. Es gibt nur Völker unterschiedlicher Zivilisationen. Die Hypothese des »natürlichen« Menschen wurde endgültig fallengelassen. Seither behauptet niemand mehr, daß die Inkas oder die Tahitianer die ursprüngliche, freie Menschheit repräsentierten. Sogar in Deutschland ist das Wort *Naturvölker* [deutsch im Original] nur noch von konventioneller Bedeutung und nur noch als Gegensatz zum Begriff *Kulturvölker* gültig, das heißt zu Völkern, die eine höher entwickelte Zivilisation haben. Im übrigen ist es sonnenklar, daß man dort, wo man von Volk oder besser von Gesellschaft spricht, von Zivilisation spricht. Denn was ist eine soziale Gruppe anderes als eine Gesamtheit menschlicher Individuen, die dasselbe Siedlungsgebiet, dieselbe Sprache, dieselben Techniken, dieselbe Wirtschaftsform haben; die eine Religion, ein Rechtssystem, eine Kunst, mit einem Wort: eine Zivilisation haben? Es gibt kein Volk – ob es sich nun heute beobachten läßt, ob die historischen Dokumente es erwähnen oder ob die Vorgeschichte Spuren von ihm bewahrt –, von dem man beweisen könnte, daß ihm irgendeines dieser wesentlichen Elemente des sozialen Lebens wirklich fehlte. Lassen wir die sinnlosen Spekulationen über den paradiesischen Menschen oder über die Horde des Pithekanthropus beiseite und verstehen wir unter »nichtzivilisierten Völkern« einfach Völker, die auf der Stufenleiter der bekannten Gesellschaften einen sehr niedrigen Rang einnehmen. Es sind kleine, nicht sehr dichte soziale Gruppen mit kleinem Siedlungsgebiet, selbst wenn sie Nomaden sind, wenig perfektionierten Sprachen und Techniken, hinreichend elementaren Systemen bezüglich des Rechts, der Familie, der Religion und der Wirtschaft. Eigentlich müßte ich Ihnen – was ich jedoch, wie Sie verstehen werden, hier nicht kann – jeden dieser Termini eingehend definieren. Überdies wird eine kurze geographische Eingrenzung, eine einfache, in keiner Weise erschöpfende Aufzählung Sie besser unterrichten als jede Art von gelehrter Abhandlung, und sei sie noch so gut.

In Europa gibt es kein Volk, mit dem wir uns befassen müßten. Im übrigen untersucht mein Freund Hubert hier die primitiven religiösen Tatsachen, die es noch geben mag oder von denen man prähistorische Spuren in Europa finden kann. In Asien gibt es nur noch eine sehr kleine Anzahl sozialer Gruppen, die als noch nicht zivilisiert gelten. Die Jakuten und Tungusen aus Nordsibirien, die

Tschuktschen am Pazifik, die Kamtschadalen, die Aino auf Ezo [Hokkaido], einige Stämme im Innern von Indochina, Zentral- und Südindien, die Veddas auf Ceylon [Sri Lanka]; dies sind die wichtigsten Populationen, die sich vor den hinduistischen, mongolischen, chinesischen Zivilisationen einigermaßen gerettet haben. Gewöhnlich zählt man alle afrikanischen Populationen, außer denen des Nordens, Äthiopiens und Sansibars, zu den »wilden« Populationen. Vielleicht ist es übertrieben, die Mandigues mit ihrer rätselhaften Schrift als solche zu bezeichnen oder die Dahomeaner mit ihrer starken Militärorganisation, die Königreiche von Benin, die eine sehr entwickelte Kunst hatten, die großen Sultanate des tropischen Afrikas, die Kaffern des ehemaligen Monomotapa. Dennoch teilen wir in diesem Punkt die Vorurteile der gängigen Wissenschaft. In Madagaskar fallen alle Populationen, außer den Howa und vielleicht den Betsimisaraka, in unser Forschungsgebiet. So viel zur »Alten Welt«. Sehen wir uns nun in der »Neuen Welt« um, die erst seit kurzem zu der den Europäern bekannten Welt zählt. Natürlich müssen wir die Untersuchung der Religionen Mittelamerikas, des alten Kolumbiens, der peruanischen Inkas kompetenteren Leuten überlassen. Vielleicht wäre es sogar vernünftig, die Pueblo-Indianer als »zivilisiert«, zumindest als »barbarisch« zu betrachten, die den Norden Mexikos sowie den Süden der Vereinigten Staaten zum Pazifik hin mit ihren »pueblos«, so etwas wie großen troglodytischen Siedlungen, überzogen haben. Doch alle anderen Populationen Amerikas können Gegenstand unserer Arbeiten sein, von den Feuerländern bis zu den Eskimos, von den Araukan-Indianern bis zu den Tlingit-Indianern. Das bevorzugte Terrain der Ethnographie ist heutzutage die Gesamtheit der indonesischen und ozeanischen Populationen. Dennoch glaube ich, daß man aus der Liste der »primitiven Völker« die Malaysier, Javaner, Sundanesen, Philippinos entschieden streichen muß. Nur einige Stämme im Innern dieser Inseln, im Dschungel von Borneo oder im Wald der Halbinsel Malaysia, weisen wirklich rudimentäre Merkmale auf. Alle übrigen Inseln sind stark mit regelrechten Nationen bevölkert. Dagegen bietet uns Australien wunderbare Tatsachen elementarer Religionen. Wie viele hätte es uns außerdem noch bieten können, wenn nicht Krankheiten und die Brutalität der europäischen Siedler viele Völkerschaften ausgerottet hätten. Nicht nur das menschliche Pflichtgefühl, sondern auch das Interesse der Wissenschaften

wurden an dem Tag zutiefst verletzt, als die letzten Tasmanier starben. Diese Handvoll harmloser umherirrender Wesen, auf die man Jagd machte, waren – Edward Tylor hat es in einer seiner ersten Arbeiten festgehalten – die letzten derzeit lebenden Repräsentanten der paläolithischen Zivilisation, der Zivilisation des unbehauenen, einfach abgeschlagenen Steins. Diese Unglücklichen befanden sich in einem Stadium der technischen Entwicklung, die in Europa kurz nach den letzten Eiszeiten verschwand. Welches Licht hätte ihre direkte Beobachtung auf die Lebensbedingungen und die Mentalitäten der ältesten Menschengruppen geworfen! Wenigstens liefern uns immer exaktere Untersuchungen unschätzbare Dokumente über die Völker in den Oasen der australischen Wüste. Und da die Ethnographie uns in unmerklichen Schritten von den Australiern im Süden zu den Schwarzen von Kap York und den Inseln der Torres-Straße führt und da wir allmählich von diesen zu den Melanesiern, Papuas oder Kanaken und von letzteren zu den Mikronesiern einerseits und den Polynesiern und Malaien andererseits gelangen, sehen Sie, daß wir ein großartiges Gebiet vor uns haben, in dem die zurückgebliebensten Religionen, die man sich vorstellen kann, an uns vorüberziehen, ebenso wie Religionen, die gleich stark, wenn nicht stärker entwickelt sind wie die der präislamischen Araber oder der Hindus der vedischen Zeit. Die Summe der zu untersuchenden Tatsachen ist also, wie Sie bereits ahnten, immens. Ich will hier nicht tiefer in die Details gehen. Von all diesen Präambeln sollten Sie sich lediglich eine Art durchaus praktischer Definition merken. Untersuchen müssen wir alle ozeanischen Gesellschaften, die meisten amerikanischen und afrikanischen Gesellschaften und einige asiatische Gruppen. [...]

Die Sektion Religionswissenschaft an der École des hautes études hat mir die übergroße Ehre erwiesen, mich aufzufordern, die Stelle meines ehemaligen Lehrers einzunehmen. Es ist an der Zeit, Ihnen zu erläutern, in welchem Geist ich versuchen will, der mir übertragenen Aufgabe gerecht zu werden. Natürlich muß ich Ihnen nicht alle meine Pläne darlegen; ich liefe Gefahr, Versprechungen zu machen, die ich vielleicht nicht halten könnte. Es mag genügen, wenn ich heute mit einiger Präzision bestimmte Tendenzen aufzeige, denen ich in den Arbeiten, die wir unternehmen werden, zu folgen gedenke. Und da ich Ihnen vorhin erläuterte, auf welche Weise

Monsieur Marillier diese Vorlesung gehalten hatte, werde ich mich darauf beschränken, dieselben Fragen zu behandeln. Was wird das Thema unserer Vorlesungen sein? Wie werden wir die Tatsachen, die wir sammeln, beobachten? Wie werden wir sie erklären? Dies sind drei unterschiedliche, miteinander zusammenhängende Probleme, zu denen ich Ihnen eindeutige Erklärungen schulde, die Ihnen verdeutlichen sollen, was Sie von mir zu erwarten haben. [...]

Doch das wird uns die Analyse der Tatsachen liefern. Es liegt auf der Hand, daß wir diese zuallererst registrieren und der Kritik unterziehen müssen. Und hier stoßen wir auf unausrottbare Vorurteile nicht nur beim breiten Publikum, sondern sogar in den unterrichtetsten wissenschaftlichen Kreisen. Die ethnographischen Tatsachen stehen in gewissem Mißkredit. Sie werden einwenden, daß ein solches Mißtrauen noch nie unbegründeter war. Wie Sie sehen werden, sind wir unendlich besser über das Ritual der Agrarfeste bei den Hopi unterrichtet als über das levitische Opfer oder gar über das Opferritual der Griechen. Die jüngsten Beobachtungen der Ethnographen sind von einer Genauigkeit, einem Reichtum, einer Gewißheit, die unvergleichlich sind. Powell, Walter Fewkes, Bourke haben die Tänze, die Prozessionen, die rituellen Gegenstände der Hopi und der Moki aus Arizona fotografiert, ja geradezu gefilmt. Sie haben die Formeln, die die Bruderschaften der »Flöte« und der »Schlange« aufsagen, auf Tonband aufgenommen, transkribiert und übersetzt. Unter Anleitung der Huichol selbst hat Lumholz ihre »Gebetsschilde« gelesen, entziffert und fotografiert. Die Beobachtungen, die Haddon und Ray bei den Schwarzen der Inseln der Torres-Straße gemacht haben und bald veröffentlichen werden, sind vollständiger, vielleicht exakter als die Zählungen und Beschreibungen der Sitten und Gebräuche der Einwohner in einem französischen Département. Endlos könnte ich Ihnen die wunderbaren Dokumente aufzählen, die seit etwa dreißig Jahren von Hale, Powell und all den Ethnographen gesammelt wurden, die sich um den Direktor des *Bureau of Ethnology* scharen, von Bastian und Karl von den Steinen, Codrington und Ellis, Jacottet und Riedel. Im übrigen haben die Beobachtungen einiger Autoren Seltenheitswert. Zum Beispiel hatte Henry Callaway sein Buch über *Das religiöse System der Amazulu* auf die gleiche Weise zusammengetragen, wie die Gebrüder Grimm ihre Märchen sammelten. Er kannte die Sprache und schrieb unter dem Diktat von auto-

risierten alten Männern. Pater Morice bei den Dene-Dindje und Pater Petitot bei den Indianern der Großen Seen Kanadas kannten die Sprache ihrer Katechumenen nicht besser, als die Jesuiten des 18. Jahrhunderts die Religion der Irokesen oder der Algonkin kannten, als Pater Gumila die Abipon aus Südamerika kannte, als einige italienische Missionare des 18. Jahrhunderts die Gebräuche und Riten der Stämme am Kongo kannten.

Meine Herren, zuverlässige Dokumente sind in großer Zahl vorhanden, desgleichen glaubwürdige Zeugen. Es wimmelt an authentischen Tatsachen; an ihnen fehlt es der Wissenschaft nicht; es fehlen lediglich die Wissenschaftler, die sie beobachten. Nur aus Unwissenheit sind so häufig nichtauthentische Tatsachen angeführt worden. Denn heute ist es möglich, die Spreu vom Weizen zu trennen. Einige Reisende waren wenig glaubwürdig; wie Sie wissen, ist es nicht erwiesen, daß Châteaubriand die Natchez gesehen hat. Einige andere sind schlechte Beobachter. Manchmal interpretieren sie zuviel und behaupten, Dinge zu verstehen, die sie nicht begreifen: so Imhaus, dessen Ansichten über das melanesische Tabu Marillier widerlegt hat. Zuweilen sind sie für oder gegen die Eingeborenen eingenommen: Zum Beispiel wird man diesen oder jenen Stamm des Kannibalismus bezichtigen oder nicht, je nach dem Grad an Sympathie, den er dem Beobachter oder sogar dem Eingeborenen eines benachbarten, meist feindseligen Stammes einflößt. Andere Autoren haben Vorurteile, die ihre Beobachtungen beeinträchtigen: Der eine, ein eingefleischter Anthropologe, wird überall die Existenz des Begriffs eines großen Gottes leugnen; der andere, ein eingefleischter Apologet, wird allenthalben auf die Spuren der ursprünglichen Offenbarung stoßen – auf die Idee des Schöpfergottes, die Sünde als Ursprung des Todes, die Legende von der Sintflut. Doch alle diese Mängel in den Dokumenten lassen sich beseitigen, zumindest durch die Kritik beheben. Immer wenn man den Autor oder die Umstände einer Beobachtung kennt, kann man, selbst wenn andere Quellen fehlen, abschätzen, wieviel Glaubwürdigkeit ihm zugebilligt werden kann. Das ärgste Übel aber sind meines Erachtens weniger diese Irrtümer als vielmehr die vagen Informationen, die man in den ethnographischen Werken noch immer so häufig antrifft. Nur die genaue Angabe der Örtlichkeiten, der Daten, der Beobachtungsbedingungen ermöglicht eine sichere Kritik. Es ist bedauerlich, von den »Chinesen im

allgemeinen« reden zu hören, aber noch bedauerlicher, von den Rothäuten, den Australiern, der »melanesischen Religion« zu hören. Das heißt, über nicht existierende Dinge zu reden. Die Vielfalt unter den wenig entwickelten sozialen Gruppen ist, selbst wenn sie ein und derselben Rasse angehören, so groß, daß schon in einer geringen Entfernung von ihnen ganz andere Bräuche auftauchen. Man weiß, daß benachbarte Stämme einander nicht verstehen. Nichts ist mannigfaltiger als die religiösen Systeme der Indianer aus Britisch-Kanada, es sei denn die volkstümlichen Gepflogenheiten der bretonischen oder tirolischen Ortschaften. Mit ein paar Meilen Land verändert sich alles. Daher lassen sich alle anderen Übel durch die Kritik beheben, die Ungenauigkeit dagegen kaum. Wenn es nicht gelingt, eine derartige Information zu lokalisieren, bleibt alles übrige unendlich vage. Sie ist nicht mit einem bestimmten sozialen Milieu verbunden. Ohne eine bestimmte Reihe anderer Tatsachen, auf die bezogen sie kritisiert werden könnte, schwebt sie außerhalb von Zeit und Raum in der Luft.

Meine Herren, was die Kritik der Tatsachen betrifft, brauche ich nur dem Beispiel zu folgen, das Marillier uns gegeben hat. Zunächst werde ich Sie mit der möglichst erschöpfenden, hoffentlich ergiebigen bibliographischen Recherche vertraut machen. Die Tatsachen sind außerordentlich verstreut, und die Gesamtheit der Quellen ist noch schlecht bekannt. Wir werden versuchen, durch gemeinsame Anstrengungen hier ein wesentliches Arbeitsinstrument zu ersetzen, das den Ethnographen noch immer fehlt, jenes vollständige Handbuch mit ausführlichen bibliographischen Angaben zu jeder untersuchten sozialen Gruppe, das, was Steinmetz den »Brehm der Ethnographie« nennt. Sodann müssen wir gemeinsam unsere kritischen Fähigkeiten trainieren. Ein Teil dieser Vorlesungen wird einer Analyse und einer genauen Prüfung der Dokumente gewidmet sein, die sich auf Tatsachen beziehen, wie sie in bestimmten Gesellschaftsgruppen festgestellt wurden. Das wird eine Seminararbeit sein, die wir, wenn Sie wollen, gemeinsam leisten werden und die darin besteht, alle nur möglichen Informationen zu sammeln und damit zu arbeiten, soweit wir können. In diesem Jahr beginnen wir mit der Untersuchung ethnographischer Texte über die Magie bei den Melanesiern. Wir werden sie gemeinsam lesen und, wie in einem Philologieseminar, alle kritischen Hypothesen untersuchen, die nötig sind, um die richtige Tatsache zu finden, von der die Rede

ist. Indem wir auf diese Weise an der Arbeit aller anderen teilhaben, werden wir versuchen, Substrukturen solider und gut analysierter Tatsachen aufzustellen.

Doch diese Entdeckung der wahren Natur der religiösen Tatsachen ist mit realen Schwierigkeiten verbunden, auf die ich Sie hinweisen muß. Im übrigen sind diese Schwierigkeiten allen Beobachtungen sozialer Phänomene gemeinsam. Denken Sie daran, daß die besten Informationen diejenigen sind, die vom »Eingeborenen« selbst stammen. Doch nichts ist schwieriger, sogar für uns, als uns der Institutionen bewußt zu werden, die wir selbst praktizieren. Kürzlich hat ein Missionar in Korea, James Scarth Gale, sehr gut die Schwierigkeiten beschrieben,[1] die ein Koreaner hat, die Bräuche zu erkennen, die er befolgt:

> Ich stelle fest, daß die Bräuche, so wie die Sprache, ein Besitz sind, dessen sich der Besitzer nicht bewußt ist. Zum Beispiel sagt ein Koreaner etwas, und Sie bitten ihn, es zu wiederholen. Er kann es nicht genau wiederholen, weil er sich nur der Idee bewußt ist, die er im Kopf hatte, nicht aber der Worte, die er verwendete. Deshalb wird er seine Idee auf eine bestimmtere Weise in anderer Form ausdrücken, aber es gelingt ihm nicht, sich genau zu wiederholen. Das gleiche gilt für die Bräuche; sie befolgen sie auf ebenso unbewußte Weise. Befragen Sie sie plötzlich über irgend etwas, so werden sie wahrscheinlich leugnen, daß es etwas derartiges gibt, und können dabei absolut aufrichtig sein ... Wie die Luft ist der Brauch überall. Die Justizverwaltung ist zum großen Teil eine Sache des Brauchs. Die Übertragung von Eigentum ist Gewohnheitsrecht und nicht gesetzlich geregelt. Auch die Heirat ist reiner Brauch. Der Ferne Osten ist umhüllt von Brauchtum, und der Eingeborene ist in vielen Fällen der letzte, der über dessen Existenz unterrichtet ist.

Was Gale über die Koreaner sagt, läßt sich um so mehr von den sozialen Gruppen sagen, die man »nichtzivilisiert« nennt. Der »Wilde« weiß sehr häufig als letzter genau, was er denkt und was er tut. Die besten Auskünfte sind daher irrig, wenn man sie wörtlich nimmt. Es gibt ständig Schwierigkeiten, die wahren Tatsachen zu ermitteln. Das liegt daran, daß die sozialen Tatsachen im allgemeinen und die religiösen Tatsachen im besonderen etwas Äußerliches sind. Sie sind das geistige Klima, in dem wir leben; und wir denken an sie, wie wenn wir uns einer Muttersprache bedienen, unbeab-

1 J.S. Gale, *Folk-Lore*, 1900, S. 325.

sichtigt und vor allem ohne Bewußtsein der Gründe unserer Handlungen. So wie der Linguist hinter den falschen Transkriptionen eines Alphabets die wahren Phoneme wiederfinden muß, die ausgesprochen wurden, so muß der Ethnograph hinter den Auskünften auch der besten Eingeborenen, ob Ozeanier oder Amerikaner, die tiefer liegenden Tatsachen auffinden, die fast unbewußt sind, da sie nur in der kollektiven Tradition existieren. Und zu diesen realen Tatsachen, diesen Dingen werden wir anhand des Dokuments vorzudringen versuchen. Im Wissen, daß die Riten und Glaubensvorstellungen schwer zu fassende soziale Tatsachen sind, müssen wir immer danach suchen, welches ihre wahre Form, ihre Existenzweise, ihre Art der Übermittelung und des Funktionierens ist. In diesem Punkt werden sich die kritische Arbeit und die analytische Arbeit genau decken.

Auf die dritte Frage, die wir uns gestellt haben, will ich nur kurz antworten. Wie werden wir die Tatsachen zu erklären versuchen? Sie ahnen, in welche Richtung unsere Bemühungen gehen werden. Wenn es richtig ist, daß man die religiösen Tatsachen vor allem als soziale Tatsachen betrachten muß, dann ist es noch richtiger, daß man ihnen als solchen Rechnung tragen muß. Wenn es stimmt, daß die ethnographische Kritik uns erlaubt, ungefähr zu den realen religiösen Tatsachen vorzudringen, müssen wir sie mit anderen realen Tatsachen verknüpfen. Die objektiv festgestellten religiösen Phänomene werden wir mit objektiv festgestellten sozialen Phänomenen verbinden. Auf diese Weise werden wir kohärente Systeme der Tatsachen erhalten, die wir in zwar vorläufigen, jedenfalls aber rationalen und objektiven Hypothesen ausdrücken können.

Dieser Arbeit, die Tatsachen miteinander zu verbinden, einer Arbeit der Synthese, wie man sagt, wird eine der beiden, wie ich hoffe regelmäßigen Vorlesungen dieses Unterrichts gewidmet sein. In diesem Jahr bezieht sich die Vorlesung auf »Die elementaren Formen des Gebets«. Vor allem werden wir versuchen, die unseres Erachtens rudimentären Formen genau zu beobachten, die diese religiöse Institution in Australien und in Melanesien aufweist. Und wir werden versuchen, diese Formen durch die sozialen Tatsachen zu erklären, die diesen Gesellschaften eigentümlich sind. Zum Beispiel ist das wesentliche Element des mündlichen Ritus der Glaube an die Wirksamkeit der Formeln. Wir werden versuchen, die Ursache dieses Glaubens in bestimmten auffälligen Zuständen der

Gruppen zu finden, die ihre Riten gemeinsam praktizieren. Doch wird dies nicht nur eine besondere Erklärung sein, sondern auch eine allgemeine Hypothese über die Natur des Gebets. Freilich werden wir sie aus der Beobachtung besonderer Phänomene gewinnen. Wir werden durch eine Reihe von Abstraktionen und Verallgemeinerungen dorthin gelangt sein. Ich glaube nicht, daß dieses notwendige Ergebnis Ihnen deshalb weniger stichhaltig vorkommt. Denn um einer Theorie einen wissenschaftlichen Wert zu verleihen, genügt es, daß wir die Entfernungen deutlich machen, die die Tatsachen von den allgemeinen Hypothesen trennen, die sie zum Ausdruck bringen. Eine Hypothese bezieht sich immer auf die Tatsachen, die sie systematisiert; es genügt, daß sie methodisch, durch den Vergleich und die Verknüpfung der Tatsachen, außerhalb von uns festgestellt wird.

Wesentlich ist, daß wir ausschließlich auf dem Boden der Tatsachen bleiben und daß wir nur Tatsachen derselben Ordnung zusammen systematisieren. Das heißt, wir müssen eine religiöse Tatsache durch andere religiöse Tatsachen oder andere soziale Tatsachen erklären. In dieser Hinsicht verlassen wir die anthropologischen und psychologischen Methoden, die vor Marillier funktionierten und die er sich zu eigen gemacht hatte. Wir werden nicht nach den allgemeinen Motiven suchen, die zu religiösen Handlungen geführt haben mögen. Selbst wenn eine Glaubensvorstellung oder ein Ritus universell verbreitet ist, so erklärt man sie nicht, wenn man sie mit einem idealen Grund verbindet. Zum Beispiel gibt man in keiner Weise den Grund für die Totenkulte an, wenn man sagt, es sei die Liebe oder die Angst vor dem Tod. Die Tatsache, mit der beispielsweise die Trauerriten in direkter, unmittelbarer Beziehung stehen, ist die Familienorganisation; von ihr hängen sie ab und nicht von vagen, unbestimmten Gefühlen. Außerdem scheinen die Erklärungen allgemeiner und einfacher Psychologie bereits gefunden zu sein. Vielleicht wurde alles gesagt, was sich über die psychologischen Ursprünge des Begriffs Seele, über den Charakter der Magie als falscher Anwendung des Kausalitätsprinzips sagen läßt. Nehmen wir an, die Arbeit sei getan und gut getan, und suchen wir unsererseits nach den wirklich unmittelbaren Ursachen. Wenn irgendwelche Tatsachen überall, in ganz verschiedenen Gesellschaften dieselben sind, dann werden wir eben erforschen, welcher überall identische soziale Zustand in diesen Gesellschaf-

ten andauert. Zum Beispiel sind die Zauberriten in allen Gesellschaften erstaunlich ähnlich. Offenbar weil sie die psychologischen Gesetze der Ideenassoziation zur Voraussetzung haben. Aber auch weil ihre Ursache überall dieselben Zustände des kollektiven Bewußtseins sind. Wenn sie hier überdauern und dort verschwinden, so liegt das an präzisen Ursachen, die es zu erforschen gilt. Nicht alles in der Magie läßt sich durch »die Einheit des menschlichen Geistes« erklären. So sind die Beziehungen zwischen Magie und Religion allein im Bereich Melanesiens bei weitem nicht überall von der gleichen Art. Als notwendiges Postulat nehmen wir an, daß diese Schwierigkeiten von den Unterschieden der rechtlichen, religiösen usw. Organisation herrühren, mit einem Wort: von der sozialen Organisation.

Kurz, wenn wir auf dem Boden der religiösen und sozialen Tatsachen bleiben, nur nach den unmittelbar bestimmenden Ursachen suchen und auf allgemeine Theorien verzichten, die kaum aufschlußreich sind oder lediglich die Möglichkeit der Tatsachen erklären, dann handelt es sich eher um Vorkehrungen methodischer Vorsicht als um wissenschaftliche Negationen. Es sind Mittel, die Hypothesen präziser, logischer und stärker zu gestalten. Und im übrigen glauben wir, daß, wenn wir auf diese Weise vorgehen, wir uns der Notwendigkeiten klarer bewußt werden, die andere bereits empfunden haben. Es ist lange her, daß Robertson Smith die intellektualistische Methode kritisierte. Und in Wirklichkeit bemühte sich Marillier häufig, diesen Ritus oder jene Glaubensvorstellung mit dieser oder jener Tatsache des kollektiven Lebens zu verbinden: Beispielsweise lief seine Vorlesung über die Sintflut darauf hinaus, die Legenden entweder mit kosmogonischen Glaubensvorstellungen oder mit der kollektiven Erinnerung an Überschwemmungen oder unheilvolle lokale Hochwasser zu erklären. Es handelt sich ganz einfach darum, die Verfahren, die auch er verwendet hatte, zu einem notwendigen Prinzip zu erheben.

4
Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie (1904)

Editorische Vorbemerkung

Der gemeinsam mit Henri Hubert verfaßte »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie« erschien im Band 7 der *Année sociologique* (1902/03) aus dem Jahr 1904 (S. 1-146).[1] Zuvor hatte Mauss im selben Jahr in der *Annuaire de l'École pratique des hautes études* einen längeren Beitrag über den »Ursprung der magischen Kräfte in den australischen Gesellschaften« publiziert (Mauss 1968: 319-369), den der Mauss-Biograph Marcel Fournier (1994: 288) als »Substruktur« des »Entwurfs einer allgemeinen Theorie der Magie« bezeichnet. Denn bereits dort wird der gesellschaftliche Urspung der Magie hervorgehoben; sie ist eine soziale Institution (vgl. dazu auch Mürmel 1991: 152). Immer mehr kristallisiert sich dabei ein Begriff heraus, der für Mauss' weitere Religionssoziologie bis hin zu seinem berühmten *Essai sur le don* von 1925 spezifisch und zentral sein wird: das *mana*. Wie Hubert und Mauss in ihrer »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene« von 1906 (Kapitel 6 des vorliegenden Bandes) festhalten, geht es ihnen darum aufzuzeigen, »daß die magischen Riten und die Vorstellungen denselben sozialen Charakter haben wie das Opfer und daß sie von einem Begriff abhängen, der mit dem des Sakralen identisch oder ihm ähnlich ist. Außerdem haben wir aufzuzeigen begonnen, daß es magische Zeremonien gibt, bei denen Phänomene kollektiver Psychologie auftreten, aus denen sich der Begriff *mana* herausschält« (S. 439 in diesem Band). »*Mana* ist«, wie Hubert und Mauss weiter ausführen, »sowohl eine Macht wie eine Ursache und eine Kraft, der Begriff für eine Qualität und eine Substanz, ein Milieu. Das Wort *mana* ist sowohl ein Substantiv wie ein Adjektiv, ein Verb und bezeichnet Attribute, Handlungen, Eigenarten, Dinge. Es läßt sich auf die Riten, die Akteure, die

1 Die von Henning Ritter besorgte Übersetzung folgt der Textausgabe des Bandes *Sociologie et Anthropologie* (Mauss 1950: 1-141). Der Text ist nicht in den *Œuvres* erschienen. Zusätzliche Quellen, Materialien und Besprechungen, die im Zusammenhang mit dem Magie-Aufsatz stehen, finden sich in Mauss (1968: 370-400). Zum biographischen Kontext siehe Fournier (1994: 286 ff.). Zum gesamten Komplex von Mauss' Magie-Verständnis im Kontext vorangegangener Magietheorien siehe Mürmel (1985).

Materialien, die Geister der Magie ebenso wie auf die der Religion anwenden« (S. 439 in diesem Band).

In diesem Begriff des *mana* erkennt Claude Lévi-Strauss in seiner berühmten »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss« eine Vorwegnahme des Ansatzes und der Schlußfolgerungen von Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* ([1912] 1981) (vgl. Lévi-Strauss [1950] 1999: 33). In gewissem Sinne stimmt das (siehe das Nachwort von Stephan Moebius), aber dieses Urteil verwischt auch die Unterschiede, die sich hier bereits zwischen den religionssoziologischen Ansätzen des Onkels und des Neffen abzeichnen. Während Durkheim die Magie abwertet, ihr eine Entweihung der sakralen Dinge attestiert, versuchen Hubert und Mauss die Magie als ein soziales und religiöses Phänomen ernst zu nehmen und die Übereinstimmungen, insbesondere den gemeinsamen Ursprung von Religion und Magie, näher zu untersuchen (vgl. Mauss 1968: 606; Tarot 1999: 555). Wie Durkheim in seiner Analyse der Religion, so entdecken auch seine Schüler im Bereich des Magischen soziale Elemente, die am Anfang dieses religiösen Phänomens stehen. Die eigentliche Wurzel der Magie – wie insgesamt aller religiösen Deutungsmuster – sind nach Hubert und Mauss affektive kollektive Zustände [*états affectifs*] – eine »kollektive Erregung« [*agitation collective*] –, die Illusionen erzeugen und nicht individuell sind, sondern »aus der Mischung von Gefühlen, die dem Individuum eigen sind, mit Gefühlen der gesamten Gesellschaft resultieren« (S. 381 im folgenden Text). Und weiter heißt es: »Es ist uns nicht unlieb, daß wir bei der Untersuchung dieser Tatsachen mit dem Nachweis, daß die Magie aus affektiven sozialen Zuständen [*états affectifs sociaux*] hervorgegangen ist, zugleich die Hypothese, die wir bereits für die Religion aufgestellt hatten, weiter abgesichert haben« (S. 390 im folgenden Text).

Die kollektiven Erregungen und Riten generieren Hubert und Mauss zufolge die Vorstellung einer übernatürlichen Kraft, des *mana*, das von derselben Ordnung wie der Begriff des Sakralen sei.[2] Aber im Unterschied zu Durkheim entdecken sie die Grundkategorie religiöser Phänomene zunächst in der Magie und erklären das *mana* zu einer noch dem Sakralen übergeordneten Kategorie des kollektiven Denkens: *Mana* ist nicht nur »allgemeiner als der

2 Zum *mana* siehe detaillierter auch den entsprechenden Abschnitt im Nachwort von Stephan Moebius sowie Tarot (1999: 551 ff.).

[Begriff] des Sakralen, sondern dieser ist sogar in jenem enthalten, er bildet einen gewissen Ausschnitt aus ihm. Wahrscheinlich ist es zutreffend, daß das Sakrale eine Art der Gattung *mana* ist« (S. 368 f. im folgenden Text). So umfaßt *mana* nach Mauss nicht nur die Dichotomie sakral/profan, sondern noch weitere kollektive Repräsentationen des religiösen Lebens.

Jenseits der Religionssoziologie hat der »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie« das Interesse auf sich gezogen, weil er – am prominentesten in den Augen von Lévi-Strauss ([1950] 1999: 32 ff.) – eine Art »prästrukturalistische« Analyse darstellt (vgl. auch Karsenti 1997: 221 ff.; Tarot 1999: 553 ff.). Der Begriff des *mana* stellt ein wertbildendes Klassifikationsprinzip dar, das Dinge anläßlich von Ritualen miteinander in Beziehung setzt, differenziert und symbolische Systeme bildet. Mauss entdeckt hier gleichsam eine Art symbolischer und schöpferischer Aktivität; das *mana* hat aus dieser Perspektive eine spezifische Symbolisierungsfunktion und ist selbst Zeichen des Symbolisierungsprozesses (vgl. Karsenti 1997: 243). Die Magie ist ein symbolisches System, dessen Analyse es Mauss ermöglicht, ganz ähnlich wie George Herbert Mead (vgl. Mauss [1930] 2006: 357 f.), das Symbolische in die Sozialwissenschaften einzuführen (vgl. Moebius 2006: 95 ff.).[3] In seiner eigentümlichen Rezeption des Mausschen Denkens (bei gleichzeitiger Ausblendung der religionssoziologischen Motive) kennzeichnet Lévi-Strauss ([1950] 1999: 18) das Vorgehen dahingehend, daß Mauss eine soziologische Theorie des Symbolismus zu entwickeln versuche. Der Magie-Text ist Mauss' erster Schritt in diese Richtung.

Literatur

Durkheim, Émile ([1912] 1981), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fournier, Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris: Fayard.

Karsenti, Bruno (1997), *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris: PUF.

Lévi-Strauss, Claude ([1950] 1999), »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«, in: Marcel Mauss (1999), *Soziologie und Anthropologie*, Band I, übers. von Henning Ritter, Frankfurt am Main: Fischer, S. 7-41.

3 Zum Symbolischen vgl. auch Mauss' Vortrag über »Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie« vom 10. Januar 1924 (deutsch in Mauss 1999: 145-173).

Mauss, Marcel (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.
Mauss, Marcel (1968), *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit.
Marcel Mauss (1999), *Soziologie und Anthropologie*, Band II, übers. von Eva Moldenhauer, Henning Ritter und Axel Schmalfuß, Frankfurt am Main: Fischer.
Mauss, Marcel ([1930] 2006), »Mauss' Werk von ihm selbst dargestellt (-1930)«, in: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS, S. 345-359.
Moebius, Stephan (2006), *Marcel Mauss*, Konstanz: UVK.
Mürmel, Heinz (1985), *Das Magieverständnis von Marcel Mauss*, unveröffentlichte Dissertation, Universität Leipzig.
Mürmel, Heinz (1991), »Frazer oder Mauss: Bemerkungen zu Magiekonzeptionen«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 75. Jahrgang, 1991, S. 147-154.
Tarot, Camille (1999), *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris: Éditions La Découverte.

Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* (1904) (gemeinsam mit Henri Hubert)

Kapitel I: Geschichtliches und Quellen

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

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

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

* Die Vorbemerkung wurde als Anhang am Schluß dieser Studie angefügt.

und der Sache oder dem Wesen bestehen, an welche sein Leben geknüpft ist.

Mit Frazer und Lehmann kommen wir zu wirklichen Theorien. Die Theorie Frazers, wie sie in der zweiten Auflage von *The Golden Bough* [*A Study in Magic and Religion*, London 1901, 3 Bde.] dargelegt wird, ist für uns der klarste Ausdruck seiner ganzen Tradition, zu der neben Tylor Sir Alfred Lyall, Jevons, Lang sowie Oldenberg beigetragen haben. Da diese Autoren bei aller Verschiedenheit ihrer Meinungen im einzelnen darin übereinstimmen, daß sie aus der Magie eine Art Wissenschaft vor der Wissenschaft machen, und da ebendies die Grundlage der Frazerschen Theorie ist, begnügen wir uns zunächst damit, von ihr zu sprechen. Für Frazer sind magisch diejenigen Handlungen, die besondere Wirkungen dadurch hervorrufen sollen, daß die beiden sogenannten Gesetze der Sympathie, das Gesetz der Ähnlichkeit und das Gesetz der Kontiguität, angewandt werden, was er folgendermaßen formuliert: »Ähnliches erzeugt Ähnliches; die Dinge, die miteinander in Berührung gestanden, aber aufgehört haben, es zu tun, fahren fort, aufeinander zu wirken, so als bestünde die Berührung fort.« Als Korollarium läßt sich anschließen: »Der Teil verhält sich zum Ganzen wie das Bild zur dargestellten Sache.« Die von der Anthropologischen Schule entwickelte Definition tendiert also dazu, die Magie in der sympathetischen Magie aufgehen zu lassen. Die Formulierungen von Frazer sind in dieser Hinsicht sehr kategorisch und lassen weder ein Zögern noch Ausnahmen zu: Die Sympathie ist das hinreichende und notwendige Merkmal der Magie; alle magischen Riten sind sympathetisch, und alle sympathetischen Riten sind magisch. Zwar wird zugestanden, daß die Magier in der Tat auch Riten praktizieren, die Gebeten oder religiösen Opfern ähneln, wenn nicht gar deren Kopie oder Parodie sind, und daß in einer Reihe von Gesellschaften die Priester bemerkenswert anfällig für die Ausübung der Magie sind, doch sollen diese Tatsachen Einbrüche jüngeren Datums bezeugen, die nicht in die Definition der Magie aufzunehmen sind; diese habe nur die reine Magie zu berücksichtigen.

Aus dieser ersten Bestimmung lassen sich weitere ableiten. Zunächst, daß der magische Ritus direkt wirkt, ohne Vermittlung eines spirituellen Agens; zweitens, daß seine Wirksamkeit notwendig ist. Von diesen beiden Eigenschaften ist die erste nicht universell, denn man räumt ein, daß die Magie – in ihrer Degeneration mit

der Religion verschmolzen – von ihr die Gestalten von Göttern und Dämonen übernimmt. Die Wahrheit der zweiten Eigenschaft wird dadurch jedoch nicht beeinträchtigt, da in dem Falle, wo ein Vermittler angenommen wird, der magische Ritus auf ihn wie auf die Phänomene wirkt – er nötigt, zwingt, während die Religion ausgleicht. Diese zuletzt genannte Eigenschaft, durch die sich die Magie von der Religion wesentlich zu unterscheiden scheint, wo immer man versucht wäre, sie damit zu vermischen, bleibt Frazer zufolge das beständigste und das allgemeinste Merkmal der Magie.

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

an jedoch der experimentellen Kausalität und nicht mehr der magischen Kausalität. Auf die verschiedenen Momente dieser Theorie werden wir nochmals zurückkommen.

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

Allen diesen Untersuchungen eignet ein gemeinsamer Zug oder ein gemeinsamer Mangel. Man hat sich nicht bemüht, ein vollständiges Verzeichnis der verschiedenen Arten magischer Tatsachen aufzustellen, so daß zweifelhaft bleibt, ob man schon einen wissenschaftlichen Begriff gebildet hat, der das Ganze umfaßt. Der einzige bisher gemachte Vorstoß von Frazer und Jevons, die Magie zu umschreiben, leidet an seiner Einseitigkeit. Sie haben sogenannte typische Tatsachen ausgewählt und sie, überzeugt von der Existenz einer reinen Magie, gänzlich auf sympathetische Erscheinungen zurückgeführt, ohne jedoch die Legitimität ihrer Auswahl bewiesen zu haben. Sie lassen eine bemerkenswerte Anzahl von Praktiken beiseite, die von denen, die sie praktiziert oder gesehen haben, wie sie praktiziert wurden, durchweg als magisch qualifiziert wurden, wie die Beschwörungen und die Riten, in denen Dämonen im eigentlichen Sinne auftreten. Wenn man die alten Definitionen nicht berücksichtigt und ein für allemal eine so eng begrenzte Klasse von Ideen und Praktiken bildet, außerhalb deren man nur dem Anschein nach magische Tatsachen anerkennen will, dann erwarten wir, daß man auch die Illusionen erklärt, die so viele Menschen veranlaßt haben, Tatsachen für magisch zu halten, die es an sich gar nicht waren. Auf diese Erklärung warten wir jedoch vergeblich. Man wird vielleicht sagen, daß die Tatsachen der Sympathie eine natürliche Klasse bilden, die unabhängig von Tatsachen ist, die zu

unterscheiden wichtig wäre. Das mag sein – doch darüber hinaus wäre es nötig, daß sie Ausdrücke, Bilder und soziale Haltungen hervorgerufen haben, die hinreichend abgehoben sind, um sie von der übrigen Magie unterschieden zu sehen; wir glauben übrigens nicht, daß dies der Fall ist. Jedenfalls wäre Klarheit darüber notwendig, daß damit nur eine Theorie der sympathetischen Handlungen, nicht aber der Magie im allgemeinen gegeben wird. Kurz, bisher hat niemand einen klaren, vollständigen und befriedigenden Begriff der Magie vorgelegt, dessen wir uns bedienen könnten. Uns bleibt also nur, ihn selbst zu entwickeln.

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

Wir haben uns zum Vorsatz genommen, nur solche Dokumente in Rechnung zu stellen, die so gut wie unzweifelhaft sind und vollständige magische Systeme umreißen. Dadurch wird das Feld unserer Beobachtungen entscheidend eingeschränkt, sowenig wir uns ausschließlich auf solche Dokumente stützen wollten, die ein Minimum an Kritik verlangen. Wir haben uns also darauf beschränkt, nur eine begrenzte Anzahl von Magien zu beobachten und mitein-

ander zu vergleichen: die Magien einiger australischer Stämme,[1] die einiger melanesischer Gesellschaften,[2] zweier Nationen irokesischer Abkunft, der Cherokesen und Huronen, und von den algonkinschen Magien die der Ojibwa.[3] Außerdem haben wir die Magie des alten Mexiko herangezogen[4] und schließlich noch die moderne Ma-

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Über den Wert der griechischen und lateinischen Quellen hat sich einer aus unserem Kreise [der Zeitschrift *L'Année sociologique*] bereits ausgesprochen (Henri Hubert, »Magia«, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, hg. von Daremberg und Saglio, III, 2, S. 1494-1521). Wir haben uns vorzugsweise auf Zauberpapyri gestützt, die uns, wenn nicht ganze Riten, so doch wenigstens vollständige Angaben über eine bestimmte Zahl von Riten liefern. Gerne haben wir auf Texte der Alchemisten zurückgegriffen (M. P. E. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes*

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

Kapitel II: Definition der Magie

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

grecques, Paris 1887-1888, 3 Bde.). Texte von magischen Romanen und Märchen haben wir nur vorsichtig herangezogen.

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

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

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

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

Es ist um so leichter, sie miteinander zu vermischen, weil der traditionale Charakter der Magie sich in den Künsten und Fertigkeiten wiederfindet. Die Abfolge der Bewegungen des Handwerkers ist ebenso einförmig geregelt wie die Abfolge der Bewegungen des Magiers. Gleichwohl sind die Künste und die Magie überall voneinander unterschieden worden, weil man zwischen ihnen eine ungreifbare Verschiedenheit der Methode spürte. Bei den Techniken denkt man sich die Wirkung auf mechanische Weise erzeugt, und man weiß, daß sie direkt aus der Koordinierung von Gebärden, Geräten und physischen Kräften resultiert. Man sieht, daß die Wirkung der Ursache unmittelbar folgt und daß die Produkte den Mitteln homogen sind: Der Wurf treibt den Wurfspeer, und gekocht wird mit Feuer. Außerdem wird die Tradition unausgesetzt durch die Erfahrung kontrolliert, die den Wert der technischen Überzeugungen ständig unter Beweis stellen muß. Sogar die Existenz der Künste ist abhängig von der kontinuierlichen Wahrneh-

mung dieser Homogenität von Ursachen und Wirkungen. Ist eine Technik zugleich magisch und technisch, so ist es der magische Teil, der sich dieser Definition entzieht. So sind bei ärztlichen Praktiken die Worte, die Beschwörungen und die rituellen oder astrologischen Regeln magisch, in ihnen sitzen die okkulten Kräfte und Geister, und sie sind von einer ganzen Welt von Ideen beherrscht, aufgrund deren den Bewegungen und rituellen Gebärden eine ganz besondere, von ihrer mechanischen Wirksamkeit unterschiedene Wirkung zugesprochen wird. Die eigentliche Wirkung wird nicht als das greifbare Ergebnis der Gebärden begriffen, sondern sie übertrifft dieses immer und gehört gewöhnlich einer anderen Ordnung an – wie beispielsweise dann, wenn man es regnen läßt, indem man das Wasser einer Quelle mit einem Stock aufrührt. Das Besondere dieser Riten ließe sich so bezeichnen: Es sind *traditionale Handlungen von einer Wirksamkeit sui generis.*

Damit sind wir jedoch erst bei einer Definition des Ritus und nicht des magischen Ritus, der jetzt vom religiösen Ritus unterschieden werden muß. Wie wir gesehen haben, hat Frazer dafür Kriterien angegeben. Das erste Kriterium ist, daß der magische Ritus ein sympathetischer Ritus ist. Diese Bestimmung ist jedoch unzureichend. Nicht nur gibt es magische Riten, die keine sympathetischen Riten sind, sondern die Sympathie ist auch keine Eigentümlichkeit der Magie, da es in der Religion sympathetische Handlungen gibt. Wenn der Hohepriester im Tempel von Jerusalem am Laubhüttenfest mit erhobenen Armen Wasser über den Altar ausgoß, vollzog er offensichtlich einen sympathetischen Ritus, der Regen hervorrufen sollte. Wenn der hinduistische Offiziant bei einem feierlichen Opfer das Leben des Opfernden willentlich verlängert oder verkürzt, je nach dem Weg, den er das Trankopfer nehmen läßt, ist sein Ritus noch in hohem Maße sympathetisch. In beiden Fällen sind die Symbole vollkommen klar, der Ritus scheint durch sich selbst zu wirken, und doch ist er im einen wie im anderen Falle eminent religiös: Die Handelnden, die ihn vollziehen, der Charakter der Orte oder der anwesenden Gottheiten, die Feierlichkeit der Handlungen und die Intentionen derer, die dem Kult beiwohnen, lassen darüber keinen Zweifel. Die sympathetischen Riten können also ebensogut magisch wie religiös sein.

Das zweite von Frazer vorgeschlagene Kriterium ist, daß der magische Ritus gewöhnlich durch sich selbst wirkt, daß er zwingt,

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

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

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

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

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

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

Wie immer wir die Kontinuität der Magie und der Religion einschätzen, im Augenblick hat für uns die Klassifikation der Tatsachen den absoluten Vorrang, und deswegen führen wir eine bestimmte Anzahl äußerer Merkmale an, durch die sie erkannt werden können. Ihre Verwandtschaft hat nämlich nicht daran gehindert, den Unterschied der beiden Arten von Riten zu spüren und sie derart

zu praktizieren, daß das Gespür für diesen Unterschied hervortrat; wir müssen also Anzeichen finden, die uns erlauben, die Scheidung vorzunehmen.

In erster Linie haben die magischen Riten und die religiösen Riten häufig verschiedene Akteure; sie werden nicht von denselben Individuen vollzogen. Wenn der Priester ausnahmsweise Magie praktiziert, so entspricht seine Haltung nicht der normalen zu seiner Funktion gehörigen – er wendet dem Altar den Rücken zu, er tut mit der linken Hand, was er mit der rechten tun müßte, und so fort.

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

Diese verschiedenen Zeichen drücken in Wirklichkeit nur die Irreligiosität des magischen Ritus aus, er ist antireligiös, und man will, daß er es ist. Jedenfalls gehört er nicht zu einem jener organisierten Systeme, die wir Kulte nennen. Im Gegenteil, eine religiöse Handlung ist selbst dort, wo sie zufällig oder fakultativ ist, immer vorbedacht, vorgeschrieben und offiziell. Sie ist ein Teil eines Kultes. Der Tribut, der den Gottheiten bei Gelegenheit eines

Gelübdes, eines Reinigungsopfers für eine Krankheit gegeben wird, ist letztlich immer ein geregeltes, obligatorisches und selbst dann, wenn er freiwillig ist, notwendiges Zeichen der Verehrung. Der magische Ritus wird dagegen selbst dann, wenn er manchmal unvermeidlich periodisch ist (wie im Falle des Feldzaubers) oder notwendig, um bestimmte Zwecke (wie beispielsweise eine Heilung) zu erreichen, immer als irregulär, anormal oder wenigstens kaum als achtunggebietend angesehen. Für wie nützlich und erlaubt man die medizinischen Riten auch halten mag, zu ihnen gehört weder dieselbe Feierlichkeit noch dasselbe Gefühl, einer Pflicht nachgekommen zu sein, wie sie für ein Reinigungsopfer oder das einer heilenden Gottheit gegenüber abgelegte Gelübde charakteristisch sind. Notwendigkeit, aber nicht moralische Verpflichtung macht sich geltend, wenn auf den Medizinmann, den Besitzer des Fetischs oder des Geistes, den Heilpraktiker oder den Magier zurückgegriffen wird.

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

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

Kapitel III: Die Elemente der Magie

I. Der Magier

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

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

In denselben Vorstellungszusammenhang gehört der Fall, daß alle Mitglieder einer Gesellschaft kraft öffentlicher Überzeugung

mit angeborenen Eigenschaften versehen sind, die bei bestimmten Gelegenheiten zu magischen Eigenschaften werden können: So verhält es sich bei den Magierfamilien im modernen Indien (die Ojhas der Nordwestprovinzen, die Baigas in der Gegend von Mirzapur). Die Mitglieder einer Geheimgesellschaft können sich auch durch die Tatsache ihrer Initiation im Besitz magischer Kräfte fühlen, ebenso wie die Mitglieder einer ganzen Gesellschaft, in der die Initiation eine bedeutende Rolle spielt. Kurz: Wie wir sehen, sind diejenigen Magier, die gelegentlich praktizieren, in ihren Riten durchaus keine reinen Laien.

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

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

Magier und wurde als solcher bestraft. Das Verbrechen der Magie war ein gewohnheitsmäßiges. Für die Kirche und die Gesetze gab es keine Magie ohne Magier.

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

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

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

Dasselbe gilt für die Frauen. Es sind weniger ihre physischen Charaktere als die von ihren Eigenschaften bedingten sozialen Gefühle, aufgrund deren man sie überall für der Magie eher geeignet hält als die Männer. Die kritischen Perioden ihres Lebens rufen Staunen und Ahnungen hervor, die ihnen eine Sonderstellung geben. Die magischen Fähigkeiten der Frauen erreichen ihre größte Intensität im Moment ihrer Heiratsfähigkeit, während der Regel, zur Zeit der Schwangerschaft und des Kindbetts und nach der Menopause. Vor allem aber ist man der Überzeugung, daß sie für die Magie sei es Mittel ihrer Realisierung, sei es eigentliche Träger ihres Vollzugs sind. Die alten Frauen sind Hexen, die Jungfrauen gelten als wertvolle Gehilfen, und das Menstruationsblut und andere Ausscheidungen werden allgemein als Spezifikum benutzt. Bekanntlich sind die Frauen auch in besonderem Maße für Hysterie anfällig, so daß ihre nervösen Krisen sie übernatürlichen Kräften auszuliefern scheinen, die ihnen eine besondere Autorität verleihen. Doch selbst außerhalb kritischer Zeiten, die einen so großen Teil ihres Lebens ausmachen, sind die Frauen Objekt des Aberglaubens oder von rechtlichen oder religiösen Vorschriften, die deutlich machen, daß sie innerhalb der Gesellschaft eine eigene Klasse bilden. Ihre Verschiedenheit von den Männern wird sogar für größer gehalten, als sie es ist, und man glaubt, daß sich in ihnen geheimnisvolle Vorgänge abspielen, durch welche sie in die Nähe der magischen Kräfte gerückt werden. Andererseits, da die Frau aus der Mehr-

zahl der Kulte ausgeschlossen ist oder dort, wo sie zugelassen wird, eine nur passive Rolle spielt, sind die Praktiken, die ihrer Initiative überlassen bleiben, allein auf die Magie beschränkt. Der magische Charakter der Frauen hängt so sehr mit ihrer sozialen Bestimmung zusammen, daß sie vor allem eine Sache der Meinung ist. Die Zahl der Magierinnen ist geringer als die Zahl derer, die man dafür hält. So kommt es häufig zu dem seltsamen Phänomen, daß der Mann der Magier ist, während der Frau die Magie angelastet wird. In der *Atharvaveda* richten sich die Exorzismen gegen die Hexen, während alle Verwünschungen von den Zauberern ausgehen. In der Mehrzahl der primitiv genannten Gesellschaften werden die alten Frauen, gerade die Frauen, der Zauberei angeklagt und für sie bestraft, ohne sie begangen zu haben. Im Mittelalter und vor allem seit dem 14. Jahrhundert scheinen die Hexen in der Überzahl, obgleich man berücksichtigen muß, daß es Zeiten ihrer Verfolgung waren und daß wir von ihnen nur durch ihre Prozesse wissen; die übergroße Zahl von Hexen bezeugt soziale Vorurteile, die von der Inquisition ausgenutzt wurden und die sie wiederum genährt hat.

Häufig sind Kinder in der Magie, vor allem für divinatorische Riten, besonders gesuchte Gehilfen, gelegentlich jedoch treiben sie auch auf eigene Faust Magie, wie bei den Dieri in Australien und im modernen Indien, wo sie sich mit in Elefantenspuren gesammeltem Staub besudeln und dabei eine Formel singen, die sie irgendwo aufgeschnappt haben. Bekanntlich ist ihre soziale Lage eine ganz besondere, denn wegen ihres Alters und weil sie die endgültige Initiation noch nicht durchgemacht haben, haben sie einen noch ungewissen und schwankenden Charakter. Auch hier sind es Eigenschaften einer Klasse, die ihnen magische Fähigkeiten verleihen.

Wo wir die Magie mit der Ausübung bestimmter Berufe verbunden antreffen, wie dem des Arztes, des Barbiers, des Schmieds, des Schäfers oder des Totengräbers, besteht kein Zweifel, daß die magischen Kräfte nicht Individuen, sondern Körperschaften verliehen werden. Alle Ärzte, Schäfer oder Schmiede sind zumindest virtuell Magier: die Ärzte, weil ihre Kunst mit der Magie vermischt und zu technisch ist, um nicht okkult und staunenerregend zu erscheinen; die Barbiere, weil sie körperliche Abfälle berühren, die in der Regel aus Furcht vor Zauberei vernichtet oder verborgen werden; die Schmiede, weil sie mit einem Stoff umgehen, der all-

seits Gegenstand abergläubischer Vorstellungen ist, und weil ihr schwieriges, von Geheimnissen umgebenes Handwerk einen gewissen Nimbus hat; die Schäfer, weil sie ständig in Beziehung zu den Tieren, Pflanzen und Gestirnen stehen; die Totengräber, weil sie mit dem Tod in Berührung kommen. Ihre berufliche Tätigkeit trennt sie von den gewöhnlichen Sterblichen, und diese Trennung gibt ihnen allen eine magische Autorität. – Es gibt einen Beruf, der den, der ihn ausübt, vielleicht in einen größeren Abstand versetzt als alle anderen, zumal er im allgemeinen nur von einem einzigen Individuum für eine ganze, selbst eine ziemlich große Gesellschaft wahrgenommen wird, und dies ist der des Henkers. Gerade die Henker kennen die Mittel, Diebe aufzufinden und Vampire zu fangen usw. – sie sind Magier.

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

In Gesellschaften, in welchen die priesterlichen Funktionen ganz und gar spezialisiert sind, werden die Priester oft der Magie verdächtigt. Im Mittelalter dachte man, daß die Priester den Angriffen von Dämonen besonders ausgesetzt und infolgedessen versucht waren, dämonische, das heißt magische Handlungen vorzunehmen. In diesem Falle sind sie Magier, insofern sie Priester sind,

und ihr Zölibat, ihre Isolierung, ihre Weihe und ihre Beziehungen zum Übernatürlichen vereinzeln sie und setzen sie dem Verdacht aus. Oft genug scheinen die Verdächtigungen, deren Gegenstand sie waren, gerechtfertigt gewesen zu sein. Entweder widmen sie sich selbst und auf eigene Rechnung der Magie, oder ihre Mitwirkung als Priester wird für notwendig erachtet, um magische Zeremonien zu vollziehen, und man läßt sie daran – oft genug übrigens mit ihrem Wissen – teilnehmen. Die schlechten Priester, insbesondere die, die ihr Keuschheitsgelübde verletzen, sind naturgemäß dieser Anklage der Magie ausgesetzt.

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

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

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

Es kommt auch vor, daß diese magische Qualifikation nicht ganz und gar gegen den Willen der Betroffenen verliehen wird, denn es gibt Gruppen, die vorgeben, wirklich bestimmte übermenschliche, für sie religiöse, für die anderen magische Macht über bestimmte Erscheinungen zu haben. Die Brahmanen erschienen in den Augen der Griechen, Araber und Jesuiten als Magier und schrieben sich tatsächlich eine gleichsam göttliche Allmacht zu. Es gibt Gesellschaften, die die Gabe in Anspruch nehmen, Regen zu machen oder den Wind anzuhalten, und die bei den Stämmen ihrer Umgebung dafür bekannt sind, diese Gaben zu besitzen. So wird der Stamm am Mount Gambier in Australien, zu dem ein Clan gehört, der Meister des Windes ist, von dem Nachbarstamm der Boandik angeklagt, Regen und Wind nach seinem Willen zu erzeugen, wie auch die Lappen den europäischen Matrosen Säcke, die Wind enthielten, verkauften. Es läßt sich die allgemeine These aufstellen, daß die Individuen, denen die Ausübung der Magie zugeschrieben wird, ganz abgesehen von ihrer magischen Qualität bereits eine Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft haben, die sie als Magier behandelt. Diesen Satz können wir nicht dahingehend verallgemeinern, daß wir sagen, jede anormale soziale Stellung bereite der Ausübung der Magie den Boden, doch glauben wir, daß

eine solche Verallgemeinerung zutreffen könnte. Wir wollen jedoch nicht die Schlußfolgerung aus den genannten Tatsachen nahelegen, daß alle Magier, Fremde, Priester, Häuptlinge, Ärzte, Schmiede oder Frauen gewesen sind; es hat Magier gegeben, die nicht aus den genannten Klassen stammten. Im übrigen ist deutlich geworden, daß es oft der Charakter des Magiers ist, der für bestimmte Funktionen oder Berufe qualifiziert.

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

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

Diese mythischen und wunderbaren Züge sind Gegenstand von Mythen oder, besser gesagt, mündlicher Überlieferungen, die im allgemeinen die Form der Legende, der Erzählung oder des Romans haben. Im Volksleben auf der ganzen Welt spielen diese Traditionen eine beachtliche Rolle, und sie sind eines der Haupt-

elemente der Folkore. In der berühmten Sammlung hinduistischer Erzählungen von Somadeva heißt es: »Die Götter haben ein beständiges Glück, die Menschen sind in einem fortwährenden Elend, die Handlungen derer, die unter den Menschen und den Göttern leben, sind – durch die Verschiedenheit ihres Loses – zu billigen. Daher will ich dir das Leben der Vidyadharas erzählen«, das heißt, das Leben der Dämonen und folglich auch Magier (Kathàsaritsàgara I, 1, 47). Diese Erzählungen und Legenden sind jedoch nicht nur ein Spiel der Einbildungskraft, ein traditioneller Nährboden der kollektiven Phantasie; ihre beständige Wiederholung an langen Abenden schafft einen Zustand von Gespanntheit und Furcht, der bei dem geringsten Schock Illusionen hervorzurufen und zu magischen Handlungen zu führen vermag. Außerdem ist es hier unmöglich, zwischen Fabel und ernsthafter Überzeugung, zwischen der Erzählung auf der einen und der wahren Geschichte und dem obligatorisch geglaubten Mythos auf der anderen Seite eine Grenze zu ziehen. Dadurch, daß man vom Magier reden hört, sieht man ihn schließlich agieren, erst recht, wenn man ihn selbst zu Rate zieht. Die ungeheuren Kräfte, die man ihm zuschreibt, lassen keinen Zweifel daran zu, daß er die kleinen Dienste, um die man ihn bittet, mühelos vollbringen kann. Wie sollte man nicht glauben, daß der Brahmane, von dem man sagt, er sei den Göttern überlegen und vermöchte eine Welt zu schaffen, nicht – zumindest gelegentlich – eine Kuh heilen kann? Wenn sich das Bild des Magiers von Erzählung zu Erzählung, von Erzähler zu Erzähler unmäßig aufbläht, so hat das seinen Grund darin, daß der Magier einer der bevorzugten Helden der Phantasie des Volkes ist, sei es wegen allerlei Befürchtungen, sei es wegen des romanhaften Interesses, dessen Gegenstand die Magie ist. Während die Macht des Priesters sofort durch die Religion definiert wird, entsteht das Bild des Magiers außerhalb der Magie. Es bildet sich durch zahllose Gerüchte, und der Magier braucht seinem Porträt nur noch zu entsprechen. Ebensowenig muß es uns erstaunen, daß nahezu alle literarischen Züge der Helden magischer Romane sich unter den typischen Eigenschaften des wirklichen Magiers wiederfinden.

Die mythischen Qualitäten, um die es hier geht, sind Kräfte, oder sie geben Kräfte. Die stärkste Wirkung auf die Einbildungskraft hat dabei die Leichtigkeit, mit welcher der Magier alle seine Wünsche verwirklicht. Er vermag in der Wirklichkeit mehr Dinge

hervorzurufen, als die anderen träumen können. Seine Worte, seine Gebärden, der Wink seiner Augen, selbst seine Gedanken sind Mächte. Seine ganze Person strahlt ein Fluidum aus, Einflüsse, denen die Natur, die Menschen, die Geister und die Götter ausgesetzt sind.

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

Von diesen beiden Begriffen könnte sich jedoch nur einer, der der Seele, genügend weit entfalten lassen – dank des Geheimnisvollen und Wunderbaren, das ihm eignete und das er noch heute für uns hat. Die Seele des Magiers ist etwas noch Erstaunlicheres, sie hat noch phantastischere, noch okkultere Eigenschaften und noch dunklere Hintergründe als die gewöhnlichen Seelen. Die Seele des Magiers ist wesentlich beweglich und von seinem Körper ablösbar: Wenn die primitiven Formen des animistischen Glaubens aufgegeben werden und man beispielsweise nicht mehr glaubt, daß die Seelen gewöhnlich während des Traums in Gestalt einer Fliege oder

eines Schmetterlings umherwandern, hält man diese Eigenschaft für die Seele des Magiers fest. Es ist sogar ein Zeichen, an dem man ihn erkennen kann, daß während des Schlafes eine Fliege um seinen Mund herumschwirrt. Im Unterschied jedenfalls zu anderen Seelen, deren Bewegungen unwillkürlich sind, verläßt die des Magiers den Körper auf seinen Befehl. Bei den Kurnai in Australien schickt während einer okkultistischen Sitzung der *barn* seine Seele aus, um die sich nähernden Feinde auszukundschaften. Für Indien verweisen wir auf das Beispiel der Yogin, obgleich es sich um eine Mystik handelt, die mehr philosophisch als religiös und eher religiös als magisch ist. Indem sie sich anspannen (Verb *yuj*), schließen sie sich zusammen (Verb *yuj*) im ersten transzendierenden Prinzip der Welt, eine Vereinigung, in welcher sich die magische Kraft (*siddhi*) auswirkt (*sidh*). Die *Sūtras* von Patanjali formulieren diesen Punkt ausdrücklich und dehnen dieses Vermögen auch auf andere Magier als die Yogins aus. Die Kommentare der Sutra IV, 1, erläutern, daß das wichtigste *siddhi* die Levitation ist. Allgemein ist jedes Individuum, das die Macht hat, seine Seele auszuhauchen, ein Magier, und es ist uns keine Ausnahme von dieser Regel bekannt. Bekanntlich ist ebendies das Prinzip, auf dem all jene Tatsachen beruhen, die gewöhnlich mit dem nicht sehr glücklich gewählten Namen des Schamanismus bezeichnet werden.

Die Seele des Magiers ist sein Doppel, sie ist also nicht ein anonymer Bestandteil seiner Person, sondern seine Person selbst. Seinem Willen folgend, versetzt sie sich an den Schauplatz ihres Handelns, um dort physisch zu wirken. In bestimmten Fällen ist es sogar nötig, daß der Magier sich verdoppelt. Der Dajak-Zauberer muß sich beispielsweise während der spiritistischen Sitzung auf die Suche nach seiner Medizin begeben. Die an der Sitzung Teilnehmenden sehen den Körper des Magiers anwesend, und doch ist er geistig und körperlich abwesend, denn sein Doppel ist kein bloßer Geist. Die beiden Glieder der Verdoppelung sind darin identisch, daß sie absolut auswechselbar sind. Man kann sich ebensogut vorstellen, daß der Magier sich verdoppelt und ein Doppel an seine Stelle treten läßt, während er sich selbst anderswohin begibt. So interpretierte man im Mittelalter die Hexenfahrt. Man sagte, daß der Hexenmeister, der zum Sabbat aufbrach, in seinem Bett einen Dämonen, einen *vicarium daemonem*, zurückließ, der nichts weiter als sein Doppel war. Wie dieses Beispiel zeigt, kann dieselbe Vor-

stellung der Verdopplung zu genau entgegengesetzter Anwendung führen. Außerdem ließ sich die Grundkraft des Magiers auf tausenderlei verschiedene Arten und in einer Unzahl von Abstufungen begreifen.

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

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

von dem Zauberer oder Hexe unterschieden bleiben, wie zum Beispiel die Katze Rutterkin der Hexen Margaret und Filippa Flower, die in Lincoln am 11. März 1619 verbrannt wurden, weil sie einen Verwandten des Grafen Rutland behext hatten. In allen Fällen, in denen es sich um absolute Metamorphose zu handeln scheint, ist unausdrücklich die Allgegenwart des Magiers mitgemeint, und wenn man die Tiergestalt einer Hexe trifft, weiß man nicht, ob man es mit ihr selbst oder bloß einem Abgesandten ihrer zu tun hat. Es ist unmöglich, die ursprüngliche Vermischung der Vorstellungen, von der wir weiter oben gesprochen haben, aufzulösen.

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

Abgesehen von einigen sehr seltenen Ausnahmen gilt prinzipiell, daß der Magier Beziehungen nicht zu einem einzelnen Tier, sondern zu einer ganzen Tierspezies hat, und allein schon dadurch besteht eine Ähnlichkeit zu totemistischen Beziehungen. Muß man annehmen, daß diese Beziehungen tatsächlich totemistischer Natur sind? Was wir für Europa nur vermuten können, ist für Australien oder Nordamerika nachgewiesen. Das assoziierte Tier ist durchaus

ein individuelles Totem. Howitt berichtet, daß ein Murring-Zauberer in das Land der Känguruhs versetzt worden war, wodurch das Känguruh sein Totem wurde und der Zauberer dessen Fleisch nicht mehr verzehren durfte. Es ist anzunehmen, daß die Magier die ersten gewesen und die letzten geblieben sind, die derartige Offenbarungen hatten und infolgedessen mit individuellen Totems ausgestattet wurden. Es ist sogar wahrscheinlich, daß beim Zerfall des Totemismus vor allem die Familien der Magier die Clan-Totems geerbt haben, um sie fortbestehen zu lassen. So verhält es sich beispielsweise in Melanesien mit der Familie des Tintenfischs, die die Macht hatte, für ein Gelingen der Krakenjagd zu sorgen. Wenn man mit Sicherheit nachweisen könnte, daß jede Art magischer Beziehung zu Tieren totemistischen Ursprungs ist, dann müßte man sagen, daß der Magier für Beziehungen dieser Art durch seine totemistischen Eigenschaften qualifiziert ist. Aus der gesamten Reihe von Tatsachen, die wir zusammengetragen haben, kann man jedoch lediglich folgern, daß wir hier keine Erdichtungen vor uns haben, sondern Zeichen einer wirklichen gesellschaftlichen Übereinkunft, die dazu beiträgt, die des Magiers zu bestimmen. Gegen unsere Interpretation läßt sich nicht der Einwand geltend machen, daß die Tatsachen, auf die sie sich stützt, bei einer bestimmten Anzahl von Magien, insbesondere derjenigen des alten brahmanischen Indiens, nicht anzutreffen sind. Denn einerseits kennen wir die indische Magie nur aus literarischen, wenngleich rituellen Texten, die das Werk von Gelehrten der Magie sind, vom ursprünglichen Stamm bereits weit entfernt, andererseits ist das Thema der Verwandlung sogar in Indien nicht unbekannt: Märchen und Jātakas sind voller Geschichten von Dämonen und Heiligen sowie von Magiern, die eine Verwandlung durchgemacht haben; in der Folklore und dem magischen Brauchtum der Hindus ist dies noch lebendig.

Wir haben weiter oben von den Hilfsgeistern des Magiers gesprochen, es ist jedoch schwierig, sie von den Tieren zu unterscheiden, zu denen die Magier totemistische oder andere Beziehungen haben, denn die Tiere können Geister sein oder dafür gehalten werden, während die Geister im allgemeinen reale oder phantastische Tiergestalt haben. Außerdem besteht zwischen dem Thema der Tiergehilfen und der Hilfsgeister insofern ein Zusammenhang, als in beiden Fällen die Macht des Magiers ihren Ursprung außerhalb seiner hat. Seine Qualität als Magier resultiert aus seiner

Verbindung mit Gehilfen, die ihm gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit haben. Wie die Verdoppelung tritt diese Verbindung in verschiedenen Graden und verschiedenen Formen auf. Sie kann ganz locker sein und sich auf das bloße Vermögen reduzieren, gelegentlich mit Geistern zu kommunizieren. Der Magier kennt ihren Wohnsitz, spricht ihre Sprache und ist mit Riten vertraut, die ihm Zugang zu ihnen verschaffen. Dies gilt im allgemeinen von den Beziehungen zu den Totengeistern, den Feen und anderen Geistern derselben Art (*hantu* bei den Malaien, *iruntarinias* bei den Aranda, *devata* in Indien usw.). Auf einigen melanesischen Inseln erhält der Magier seine Macht im allgemeinen von den Seelen seiner Eltern.

Die Verwandtschaft ist eine der verbreitetsten Formen, in der die Beziehung des Magiers zu den Geistern gedacht wird, und man nimmt an, daß er einen Geist zum Vater, als Mutter oder als Ahne hat. Noch heute bezieht eine gewisse Anzahl indischer Familien ihre magischen Eigenschaften aus einem solchen Ursprung. Bei den Galliern hat man die Familien, die die mit der Magie verwandten Künste monopolisierten, aus der Verbindung eines Menschen mit einer Fee hervorgehen lassen, und noch verbreiteter ist es, daß die Beziehungen in Form eines Vertrages, eines stillschweigenden oder ausdrücklichen, eines allgemeinen oder speziellen, beständigen oder unsicheren Paktes, gedacht werden, so daß beide Parteien einander durch eine Art rechtlichen Bandes verpflichtet sind. Im Mittelalter wird dieser Pakt als ein Akt vorgestellt, der durch das Blut, mit dem er aufgeschrieben oder unterzeichnet wird, besiegelt ist. Er ist also zugleich durch das Blut ein Vertrag. In den Märchen erscheint der Vertrag in den weniger feierlichen Formen einer Wette, eines Spiels, als Wettlauf oder als bestandene Prüfungen, in denen der Geist, Dämon oder Teufel, gewöhnlich unterliegt.

Die Beziehungen, um die es sich hier handelt, stellt man sich häufig gerne in sexueller Form vor: Die Hexen haben Inkuben, und die Frauen, die Inkuben haben, werden den Hexen gleichgestellt. Dieser Sachverhalt ist ebenso in Europa wie in Neu-Kaledonien und zweifellos anderswo anzutreffen. Der europäische Hexensabbat läuft nicht ab ohne sexuelle Beziehungen mit den anwesenden Teufeln und Magiern. Die Vereinigung kann bis zur Heirat als einem dauernden Vertrag gehen. Diese Vorstellungen sind alles andere als sekundärer Natur: Im Mittelalter wie in der griechisch-römischen Antike haben sie dazu beigetragen, den Begriff der positiven

Eigenschaften der Magier zu bilden. Die *striga* wird tatsächlich als eine laszive Frau, als eine Kurtisane vorgestellt, und gerade in den Kontroversen, die sich auf den *concubitus daemonum* bezogen, ist der Begriff der Magie zu einem guten Teil geklärt worden. Die verschiedenen Bilder, durch welche die Verbindung des Dämonen und des Magiers dargestellt wird, können einander auch durchdringen: Es wird erzählt, daß ein *rajpui*, der einen weiblichen Geist gefangen hatte, diesen zu sich nahm und daß die Abkömmlinge dieser Verbindung noch heute erblich die Macht über den Wind besitzen; dieses selbe Muster kann zugleich die Themen des Spiels, des Paktes und der Deszendenz enthalten.

Diese Beziehung wird nicht als zufällig und äußerlich gedacht, sondern man glaubt, daß sie die physische und moralische Natur des Magiers tief affiziert. Er trägt das Zeichen des Teufels, seines Verbündeten; die Zunge der australischen Zauberer ist von ihren Geistern durchbohrt worden, ihr Bauch wurde geöffnet und die Eingeweide erneuert. Auf den Banks-Inseln hatten bestimmte Zauberer eine von einer grünen Schlange (*mae*) durchbohrte Zunge. Der Magier ist normalerweise eine Art Besessener, wie der Wahrsager entspricht er sogar dem Typus des Besessenen, was für den Priester nur ganz selten zutrifft. Im übrigen hat er ein Bewußtsein seiner Besessenheit, und im allgemeinen kennt er den Geist, der von ihm Besitz ergriffen hat. Der Glaube, daß der Magier ein Besessener ist, ist universell: Im christlichen Europa betrachtet man ihn dergestalt als einen Besessenen, daß man ihn exorzisiert, und umgekehrt neigt man dazu, den Besessenen als einen Magier anzusehen. Außerdem werden nicht nur Macht und Zustand des Magiers gewöhnlich durch Besessenheit erklärt, sondern es gibt auch magische Systeme, in denen die Besessenheit die eigentliche Voraussetzung für die magische Aktivität ist. In Sibirien und in Malaya ist der schamanische Zustand obligatorisch. In diesem Zustand fühlt der Zauberer in sich nicht nur die Gegenwart einer ihm fremden Persönlichkeit, sondern seine eigene Persönlichkeit verschwindet unmittelbar, und es ist in Wirklichkeit ein Dämon, der durch seinen Mund spricht. Lassen wir die zahlreichen Fälle von Simulation beiseite, die ohnehin reale und erfahrene Zustände nachahmen, so zeigt sich, daß es sich hier um Tatsachen handelt, die psychologisch und physiologisch Zustände der Persönlichkeitsspaltung sind. Daher ist es bemerkenswert, daß der Magier

in einem bestimmten Maße Herr seiner Besessenheit ist, sie hervorzurufen vermag und sie wirklich durch erlernte Praktiken wie den Tanz, monotone Musik und Vergiftung hervorruft. Kurz, es ist eine der nicht nur mythischen, sondern physischen berufsmäßigen Eigenschaften des Magiers, ein Besessener sein zu können, und es handelt sich hierbei um eine Wissenschaft, deren Hüter die Magier lange Zeit gewesen sind. Wir haben uns damit unserem Ausgangspunkt wieder genähert, denn das Ausatmen der Seele und die Einführung einer Seele sind für das Individuum ebenso wie für die Gesellschaft nur zwei verschiedene Vorstellungsweisen eines einzigen Phänomens – der Veränderung der Persönlichkeit vom Individuum her gesehen, der Versetzung in die Geisterwelt von der Gesellschaft her gesehen. Beide Vorstellungsweisen können darüber hinaus zusammenfallen, wie dies beim Schamanen der Sioux oder Ojibwa der Fall ist, der nur dann agiert, wenn er besessen ist und, wie man sagt, seine *manitu*-Tiere nur im Laufe einer Seelenreise erhält.

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

Selbst wenn der Magier nicht bereits durch seine soziale Stellung qualifiziert ist, ist er es im höchsten Maße durch die kohärenten Vorstellungen, deren Objekt er ist. In erster Linie ist er ein Mensch, der bestimmte Eigenschaften, Beziehungen und schließlich besondere Fähigkeiten hat. Der Beruf des Magiers gehört letztlich zu denen, die am höchsten rangieren, und vielleicht ist er einer der ersten gewesen, die überhaupt von den anderen abgehoben wurden. Er beruht so sehr auf einer sozialen Qualifikation, daß der einzelne

ihn nicht in autonomer Weise und nach eigenem Gutdünken übernehmen kann. Es sind sogar Beispiele von Magiern bekannt, die ihren Beruf gegen ihren Willen ausüben.

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

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

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

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

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

Zwar werden die magischen Kräfte in einer Folge von Verdoppelungen erworben, doch im Gegensatz zum Schamanismus, wo die Besessenheit und die Verdoppelungen immer erneuert werden müssen, vollziehen sich diese Verdoppelungen bei der Initiation nur ein einziges Mal im Leben des Magiers, der daraus einen dauerhaften Gewinn zieht. Allein, mindestens dieses eine Mal sind sie notwendig und sogar obligatorisch. Diese mythischen Vorstellungen haben ihre Entsprechung in wirklichen Initiationsriten: Das

Individuum legt sich im Wald oder auf einem Grab schlafen, unterzieht sich einer ganzen Reihe von Praktiken, widmet sich asketischen Übungen, unterwirft sich Verboten und Tabus, wobei es sich immer um Riten handelt. Weiterhin versetzt es sich in Ekstase und träumt, und sein Traum ist kein reiner Mythos, selbst dann nicht, wenn der Magier sich ganz allein initiiert.

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

Wenn sich die Initiation vereinfacht, nähert sie sich schließlich der bloßen Tradition an. Die magische Tradition ist jedoch niemals

eine ganz schlichte und banale Sache gewesen, vielmehr nehmen der Lehrende, der Novize und die ganze Umgebung, soweit sie einbezogen ist, eine außeralltägliche Haltung ein. Der Adept ist ein Auserwählter, und er glaubt es zu sein. Im allgemeinen ist es ein feierlicher Akt, und sein mysteriöser Charakter kann die Feierlichkeit nicht im mindesten beeinträchtigen. Er wird von rituellen Formen, Reinigungen und verschiedenen Vorsichten begleitet, zeitliche und örtliche Verhältnisse werden beachtet, und in manchen Fällen drückt sich der Ernst der magischen Lehre darin aus, daß der Weitergabe des Rezeptes eine Art kosmologische Offenbarung vorhergeht, von welcher sie abzuhängen scheint. Häufig ist die Weitergabe der magischen Geheimnisse an Bedingungen geknüpft. Selbst der Käufer eines Zaubermittels kann darüber – außerhalb der Vertragsklauseln – nicht frei verfügen, und die unrechtmäßig übergebenen Zaubermittel funktionieren nicht mehr oder kehren sich gegen den, der sich ihrer bedient; die Folklore aller Länder bietet zahllose Beispiele dafür. Wir betrachten diese Überzeugungen als Zeichen für einen Geisteszustand, der jeweils dann eintritt, wenn magische Kenntnisse, und seien sie noch so populär, weitergegeben werden. Die Bedingungen dieser Weitergabe, eine Art Vertrag, zeigen, daß die Lehre, die von Person zu Person weitergereicht wird, zugleich in eine wirkliche geschlossene Gesellschaft einführt. So gesehen sind die Offenbarung, die Initiation und die Tradition äquivalent; formell markieren sie in je verschiedener Weise, daß ein neues Mitglied sich der Körperschaft der Magier anschließt.

Nicht nur die öffentliche Meinung behandelt die Magier, als bildeten sie eine spezielle Klasse, vielmehr verstehen sie selbst sich so. Obgleich sie, wie wir gesehen haben, isoliert sind, haben sie magische Gesellschaften bilden können, die sich erblich oder durch Kooptation rekrutieren. Die griechischen Schriftsteller machen auf Magierfamilien aufmerksam, wie wir sie auch bei den Kelten, in Indien, Malaysia und Melanesien antreffen; die Magie ist ein Reichtum, der sorgfältig in einer Familie gehütet wird. Doch wird die Magie nicht immer in derselben Linie weitergegeben wie die anderen Güter: In Melanesien, einem Gebiet, in dem die Mutterfolge herrscht, geht sie vom Vater an den Sohn über, und in Gallien scheint die Mutter sie im allgemeinen dem Sohn und der Vater der Tochter mitgeteilt zu haben. In den sozialen Gruppen, in denen die geheimen Gesellschaften, das heißt die Partialgesellschaften, in

welche man willentlich eintritt, eine große Rolle spielen, scheint die Körperschaft der Magier mit der geheimen Gesellschaft zusammenzufallen. Die Magiergesellschaften, die in den griechischen Papyri nachweisbar sind, stehen den alexandrinischen mystischen Gesellschaften nahe. Im allgemeinen lassen sich dort, wo magische Gruppen existieren, Unterschiede zu religiösen Zusammenschlüssen nicht ausmachen. Wir wissen jedoch durchaus, daß man sich im Mittelalter die Magie nur als von Kollektivitäten betrieben vorstellen konnte; schon die ältesten Texte sprechen von Versammlungen von Hexen, und wir treffen sie wieder im Ritt im Gefolge Dianens und dann im Hexensabbat. Dieses Bild ist ganz offensichtlich eine Übertreibung, obgleich die Existenz magischer Zünfte und magischer Epidemien gut bezeugt ist. Doch auch wenn man bei dem, was wir über magische Familien und Sekten hören, den Anteil der Meinung und des Mythos in Rechnung stellt, haben wir gleichwohl Grund genug zu der Annahme, daß ein Teil der Magie in ihrer Funktion immer auf kleine Gruppen beschränkt war, wie dies heute noch bei den letzten Anhängern des Okkultismus der Fall ist. Selbst dort, wo die Magier nicht ausdrücklich miteinander verbunden auftreten, gibt es – moralisch – eine Berufsgruppe, und diese Gruppe hat unausgesprochene Statuten, die durchaus befolgt werden. Wir stellen fest, daß im allgemeinen das Leben des Magiers durch korporative Disziplin geregelt ist. Manchmal besteht diese Regel im Streben nach moralischen Qualitäten, nach ritueller Reinheit, in einem gewissen ernsten Habitus, oft auch in ganz etwas anderem; mit einem Wort, diese Berufsmagier geben ihren Beruf nach außen zu erkennen.

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

II. Die Handlungen

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

Es ist demgegenüber eine sehr große Zahl von magischen Riten bekannt, die ziemlich komplex sind. Das hinduistische Behexungsritual beispielsweise ist außerordentlich umfangreich (*Kaushika Sutra*, 47-49). Es fordert ein ganzes Arsenal von unheilbringenden Hölzern, von Kräutern, die auf bestimmte Weise gepflückt wurden, von besonderem Öl und ein unheildrohendes Feuer; die Orientierung des Ritus ist gegenüber den Riten guter Vorzeichen verkehrt; man läßt sich an einem verlassenen Ort nieder, dessen Boden mit Salz bestreut ist; schließlich muß an einem bestimmten, mit esoterischen Ausdrücken bezeichneten Datum, das offensichtlich unheilverkündend ist, der Zauber vorgenommen werden, und zwar im Dunkeln (*aroka*) und unter einer unheilvollen Gestirnkonstellation (47, 1-11). Anschließend folgt eine spezielle, sehr lange Initiation des Anwärters, eine *diksha*, wie der Kommentar sagt (Kesava *su* 12), analog derjenigen, die der Opfernde zu Beginn einer feierlichen Opferhandlung durchmacht. Von diesem Moment an wird der Brahmane zum Protagonisten des Hauptritus oder besser der Riten, die die eigentliche Behexung ausmachen. Es ist unmöglich, aufgrund der Lektüre unseres Textes auszumachen, ob die 32 Typen von Riten, die wir gezählt haben (47, 23-49, 27) und von denen mehrere bis zu drei Formen haben, zu einer einzigen ungeheueren Zeremonie gehören oder ob sie theoretisch unterschieden werden. Immerhin dauert einer der weniger komplizierten Riten – er wird

an einer tönernen Puppe vorgenommen (49, 23) – nicht weniger als zwölf Tage. Die Behexung endet mit einer rituellen Reinigung (49, 27). – Die Beschwörungsriten bei den Cherokee oder den Pitta-Pitta in Queensland sind nicht viel einfacher. Schließlich haben wir auch noch in unseren griechischen Papyri und in assyrischen Texten Exorzismen und Divinationsriten, die kaum weniger lang sind.

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

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

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

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

Wir haben gesehen, daß es beim magischen Ritus wie beim Opfer Bedingungen der Zeit und des Ortes gibt, doch es gibt auch noch andere Bedingungen. Auf dem Gebiet der Magie benutzt man bestimmte Stoffe und Instrumente, wobei auch die letzteren nie beliebige sind. Ihre Vorbereitung und ihre Wahl sind Gegen-

stand von Riten, und sie sind sogar in ganz besonderer Weise Bedingungen der Zeit und des Ortes unterworfen. So begibt sich der Schamane der Cherokee bei Sonnenaufgang an einem Tage mit bestimmter Mondstellung auf die Suche nach seinen Heilkräutern; er pflückt sie in einer genau festgelegten Ordnung, mit bestimmten Fingern, wobei er darauf achtet, daß er keinen Schatten darauf wirft, und vorher hat er rituelle Kreise gezogen. Man verwendet Blei aus Bädern, Erde vom Friedhof usw. Die Zubereitung oder die Herrichtung der Dinge des Materials für die Rituale ist langwierig und peinlich genau festgelegt. In Indien war es obligatorisch, alle Bestandteile eines Amuletts oder eines Zaubertranks zu mazerieren und schon lange vorher auf eine spezielle Weise einzureiben. Normalerweise sind die magischen Dinge, wenn auch nicht im religiösen Sinne geweiht, so doch verzaubert, das heißt mit einer bestimmten Art magischer Weihe versehen.

Abgesehen von diesen vorgängigen Verzauberungen besitzt ein guter Teil der verwendeten Dinge bereits, wie dies häufig bei dem zum Opfer Ausersehenen der Fall ist, eine erste Qualifikation. Einige sind durch die Religion qualifiziert, es sind Reste von Opfern, die hätten verbraucht oder zerstört werden müssen, Gebeine von Toten, Wasser von Reinigungsopfern usw. Andere sind im allgemeinen sozusagen disqualifiziert, wie beispielsweise die Reste der Mahlzeit, Abfallstoffe, abgeschnittene Nägel und Haare, die Exkremente, der Fötus, der häusliche Unrat und überhaupt alles, was man wegwirft und was keine normale Verwendung findet. Dann gibt es eine bestimmte Anzahl Dinge, die man um ihrer selbst willen zu brauchen scheint, aufgrund ihrer wirklichen oder angenommenen Eigenschaften oder aufgrund ihrer Korrelation zum Ritus: Tiere, Pflanzen, Steine und schließlich andere Substanzen wie Wachs, Leim, Gips, Wasser, Honig, Milch, die nur dazu dienen, eine Amalgamierung herzustellen und die anderen Dinge verwendbar zu machen; sie scheinen die Grundlage der magischen Küche zu sein. Die zuletzt genannten Substanzen haben ihrerseits häufig ihre eigenen Kräfte und sind Gegenstand von Vorschriften, die manchmal sehr formell sind: In Indien ist es gewöhnlich Vorschrift, die Milch einer Kuh von bestimmter Farbe zu verwenden, wenn ihr Kalb dieselbe Farbe hat. Die Aufzählung all dieser Substanzen bildet die Pharmakopöe (das Arzneibuch) der Magie, die im magischen Unterricht einen ebenso wichtigen Platz eingenom-

men haben muß, wie sie ihn in den Lehrbüchern besitzt. Wenn sie für die griechisch-römische Welt so umfangreich ist, ja nahezu unbegrenzt scheint, so hat das seinen Grund darin, daß die griechisch-römische Magie uns kein Ritual oder keinen praktischen magischen Code hinterlassen hat, die allgemein und vollständig wären. Es scheint uns nicht zu bezweifeln, daß sie normalerweise für eine bestimmte Gruppe von Magiern zu einer bestimmten Zeit durchaus beschränkt gewesen ist, so wie wir dies in den atharvanischen Texten, im achten bis elften Kapitel der *Kauśika Sūtra* oder selbst in den cherokesischen Handschriften sehen. Die Listen der Stoffe haben unserer Meinung nach den imperativischen Charakter eines Arznei-Code gehabt, und im Prinzip nehmen wir an, daß die Bücher der magischen Pharmakopöe, die vollständig auf uns gekommen sind, jeweils zu ihrer Zeit als Handbücher eines Magiers oder einer Gruppe von Magiern erschöpfend gewesen sind und bestimmte Grenzen gezogen haben.

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

Der Magier und sein Klient verhalten sich zum magischen Ritus wie der das Opfer Spendende und der Opferpriester zum Opfer: Auch sie müssen sich vorbereitenden Riten unterwerfen, die sich manchmal nur auf sie, manchmal aber auch auf ihre Familie und ihre ganze Gruppe erstrecken. Zu diesen Vorschriften gehört, daß sie keusch bleiben und rein sind, sich vorher Waschungen unterziehen und sich salben; sie haben zu fasten oder sich bestimmter Speisen zu enthalten; sie müssen ein besonderes Kleid tragen, entweder ganz neu oder auch völlig verschmutzt, weiß oder mit purpurnen Streifen usw.; sie müssen sich schminken, maskieren, verkleiden, bekränzen usw.; gelegentlich müssen sie nackt sein, sei es, um jede

Schranke zwischen sich und den magischen Kräften zu beseitigen, sei es, um durch rituelle Anstößigkeit zu wirken. Schließlich sind bestimmte geistige Einstellungen erforderlich, man muß den Glauben haben und ernsthaft sein.

Die Gesamtheit all dieser Observanzen hinsichtlich der Zeit und des Ortes, der Materialien, der Instrumente und der Akteure der magischen Zeremonie sind wirkliche Vorbereitungen, Eingangsriten, die den Eingangsriten beim Opfer entsprechen, die wir an anderer Stelle schon behandelt haben.* Diese Riten sind so wichtig, daß sie gegenüber der Zeremonie, deren Voraussetzung sie sind, selbständige Zeremonien bilden. Nach den atharvanischen Texten geht der Zeremonie ein Opfer voraus, und oft kommen noch zusätzliche Riten hinzu, die jeden neuen Ritus vorbereiten; in Griechenland trifft man für die ausführlich beschriebene Veranstaltung spezielle Vorkehrungen, zu denen gesprochene oder geschriebene Gebete und verschiedene Talismane gehören, deren Ziel es ist, den Akteur vor der Macht, deren er sich bedient, und gegen seine eigenen Irrtümer oder die Machenschaften seiner Gegner zu schützen. Von dem Standpunkt, auf den wir uns gestellt haben, könnte man als vorbereitende Riten eine gewisse Anzahl von Zeremonien betrachten, die häufig eine Bedeutung annehmen, die in keinem Verhältnis zu der des zentralen, das heißt desjenigen Ritus steht, der dem Ziel, das man erreichen will, genau entspricht. Das gilt für die magischen Tänze, die andauernde Musik, das Tamtam und auch für das Räucherwerk und die Intoxikationen. All diese Praktiken versetzen die Offizianten und ihre Klienten in einen speziellen Zustand, der sich nicht nur moralisch und psychologisch, sondern manchmal auch physiologisch von ihrem Normalzustand unterscheidet und der in der schamanistischen Trance sowie in willkürlichen oder obligatorischen Träumen, die ebenfalls Riten sind, vollkommen verwirklicht wird. Anzahl und Ausmaß dieser Tatsachen beweisen, daß der magische Ritus sich in einem ausdifferenzierten magischen Milieu abspielt, einem Milieu, das durch die Gesamtheit der Vorbereitungen der Zeremonie von anderen Milieus abgegrenzt und unterschieden werden soll. Strenggenommen genügen

* Henri Hubert und Marcel Mauss, »Essay über die Natur und Funktion des Opfers«, [»Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, *L'Année sociologique*, Bd. 2, 1897-1898, S. 29-138 (*Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit, S. 193-307); siehe Kapitel 2 in diesem Band].

eine einfache Haltung, ein Gemurmel, ein Wort, eine Geste oder ein Blick, um anzuzeigen, daß dieses Milieu vorliegt.

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

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

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

Allgemein gilt die Regel, daß die Magie die Bedingungen der Riten so sehr vervielfältigt, daß es den Anschein hat, als suchte sie Ausflüchte und fände sie sogar. Die auf die Magie bezügliche literarische Tradition scheint den auffallend komplexen Charakter ihrer Operationen keineswegs reduziert, sondern ihn ohne Grund noch vermehrt zu haben. Daher der enge Zusammenhang mit der Idee der Magie. Im übrigen ist es nur natürlich, daß sich die Magier im Falle eines Mißerfolges hinter der Prozedur und den dabei begangenen Formfehlern verschanzt haben, und doch hat man nicht das Recht, darin einen bloßen Kunstgriff sehen zu wollen. Die Magier wären seine ersten Opfer gewesen, indem sie so ihren Beruf unmöglich gemacht hätten. Die Bedeutung und die unbegrenzte Verbreitung dieser Riten hängt direkt mit den wesentlichen

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

Charakteren der Magie selbst zusammen. Man muß sehen, daß die meisten der zu beachtenden Umstände anormale Umstände sind. So banal auch der magische Ritus sein mag, man will ihn zu einer Seltenheit machen. Nicht ohne Grund verwendet man Kräuter, die in der Johannisnacht, der St. Martinsnacht, der Heiligen Nacht, an Karfreitag oder bei Neumond gesammelt wurden. Es handelt sich dabei um Dinge, die nicht gewöhnlich sind, und insgesamt geht es darum, der Zeremonie den anormalen Charakter zu geben, auf den jeder magische Ritus abzielt. Die Gebärden sind eine Umkehrung der normalen Gebärden oder jedenfalls derjenigen Gebärden, die bei den religiösen Zeremonien zugelassen sind; die zeitlichen und die anderen Bedingungen sind offensichtlich nicht zu realisieren, das gesamte Material ist vorzugsweise unrein und die Praktiken obszön. Das Ganze hat den Anstrich von etwas Bizarrem, zur Schau Getragenem und Widernatürlichem, das soweit wie möglich von jener Einfachheit entfernt ist, worauf einige der jüngsten Theoretiker die Magie haben reduzieren wollen.

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

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

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

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

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

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

Weiterhin gibt es Opferrituale. Es gibt sie in der Μαντεία κρονική, von der oben die Rede war, und in der hinduistischen Behexung. In den atharvanischen Texten sind, außer den obligatorischen Vorbereitungsopfern, die Riten in ihrer Mehrzahl Opfer oder sie schließen Opfer ein: Der Zaubersegen der Pfeile wird über

einem Opferfeuer der Pfeilhölzer vorgenommen; in diesem ganzen Ritual muß ein Teil von allem, was verbraucht wird, unbedingt geopfert werden. In den griechischen Texten gibt es zahlreiche Hinweise auf Opfer. Die Vorstellung des Opfers ist derart zwingend, daß sie in der Magie zu einer Leitvorstellung wird, nach welcher sich die Gesamtheit der Operationen im Denken ordnet; so finden wir in den griechischen Alchemiebüchern wiederholt die Verwandlung des Kupfers in Gold durch eine Opferallegorie erklärt. Das Thema des Opfers, insbesondere des Kinderopfers, ist in dem, was wir von der antiken und mittelalterlichen Magie wissen, allgemein verbreitet, und man findet überall Beispiele dafür, die gleichwohl eher dem Mythos entstammen als der magischen Praktik. Wir betrachten alle diese Riten als Opfer, weil sie uns tatsächlich in dieser Form entgegentreten; im Vokabular sind sie ebensowenig vom religiösen Opfer abgehoben, wie die magischen Reinigungen von den religiösen Reinigungen unterschieden werden. Außerdem haben sie dieselben Wirkungen wie die der religiösen Opfer, sie setzen Einflüsse, Mächte frei und sind das Mittel, mit diesen zu kommunizieren. In der Μαντεία κρονική ist der Gott bei der Zeremonie wirklich gegenwärtig, und die Texte belehren uns auch, daß die in diesen magischen Riten behandelten Stoffe wirklich verwandelt und vergöttlicht werden. In einer Beschwörung, die unserer Meinung nach ansonsten keinen christlichen Einfluß zeigt, heißt es: Σὺ εἰ οἶνος οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς, σὺ εἰ οἶνος οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσείριος, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰάω (*Papyrus*, CXXI, B. M., 710).*

Es gibt in der Magie also Opfer, doch treffen wir sie nicht in allen Magien an, bei den Cherokee etwa oder in Australien fehlen sie, in Malaya sind sie sehr reduziert: Die Weihrauchopfer und Blumengaben sind dort wahrscheinlich buddhistischen oder hinduistischen Ursprungs und die – sehr seltenen – Opfer von Ziegen und Hähnen scheinen häufig mohammedanischen Ursprungs zu sein. Im Prinzip läßt sich sagen, daß dort, wo das magische Opfer fehlt, ebenso das religiöse Opfer fehlt. Jedenfalls ist die spezielle Untersuchung des magischen Opfers für das Studium der Magie nicht ebenso notwendig wie die des sympathetischen Ritus, und

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

wir behalten sie einer anderen Arbeit vor, in der wir speziell den magischen Ritus und den religiösen Ritus miteinander vergleichen werden. Indessen kann man bereits die allgemeine These aufstellen, daß die Opfer in der Magie nicht wie in der Religion eine abgeschlossene Klasse von Riten bilden, die hochspezialisiert sind. Einerseits sind sie wie in dem oben zitierten Beispiel des Opfers der Pfeilhölzer und definitionsgemäß in allen Fällen magischer Sühneopfer nur die Umkleidung des sympathetischen Ritus und strenggenommen nur dessen Form. Andererseits grenzen sie an die magische Küche und sind nur eine von tausenderlei Arten ihrer Ausübung. In der griechischen Magie beispielsweise unterscheidet sich die Zubereitung der κολλούρια [Salben] nicht von den Opfern, und die Papyri geben den magischen Mischungen, die für Räucherwerk oder irgend etwas anderes bestimmt sind, den Namen ἐπιθύματα [das, was verbrannt wird, und allgemein das Opfer].

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

Zubereitung der Produkte ist hauptsächlicher und zentraler Gegenstand vollständiger Zeremonien, mit Eingangs- und Ausgangsriten. Was die Zurüstung des Opfers beim Opfer ist, ist diese Küche für den magischen Ritus. Sie ist ein Moment des Ritus.

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

[b] Die oralen Riten. Gewöhnlich bezeichnet man die oralen magischen Riten mit dem Gattungsnamen der Inkantation, und wir sehen keinen Grund, diesem Gebrauch nicht methodisch zu folgen, was jedoch nicht heißt, daß es in der Magie nur eine einzige Spezies von oralen Riten gäbe. Ganz im Gegenteil, das System der Inkantation hat in der Magie eine derartige Bedeutung, daß es in bestimmten Magien extrem differenziert ist. Es sieht nicht so aus, als hätte man jemals die Rolle, die ihm zukommt, genau bestimmt. Liest man einige moderne Aufstellungen, so könnte man glauben, die Magie bestünde nur aus manuellen Riten, denn die oralen Riten werden dort nur der Vollständigkeit halber erwähnt und kommen im weiteren in der ausführlichen Aufzählung nicht vor. Andere Sammlungen dagegen, wie die von [Elias] Lönnrot über die finnische Magie, enthalten ausschließlich Inkantationen. Nur selten erhält man eine hinreichende Vorstellung von dem Gleichgewicht der beiden großen Klassen von Riten, wie bei [Walter W.] Skeat für die malaiische oder bei [James] Mooney für die cherokesische Magie. Die Rituale oder die Bücher der Magier zeigen, daß gewöhnlich die eine nicht ohne die andere vorkommt, vielmehr sind sie so eng miteinander verbunden, daß man sie parallel zueinander untersuchen müßte, wenn man eine genaue Vorstellung von den magischen Zeremonien vermitteln wollte. Sollte eine der beiden Klassen das Übergewicht haben, so wäre dies eher die der Inkantationen, denn es ist zweifelhaft, ob es wirkliche Riten gege-

ben hat, die stumm gewesen sind, während es mit Sicherheit eine große Zahl von ausschließlich oralen Riten gibt.

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

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

Ebenso wie die Magie Opfer einschließt, gehören zu ihr auch Gebete, Hymnen und in besonderer Weise Gebete an die Götter. Hier ein vedisches Gebet, das im Verlauf eines einfachen sympathetischen Ritus gegen die Wassersucht gesprochen wird (*Kausika Sutra* 25, 37 ff.):

Diese Asura herrscht über die Götter; gewiß, der Wille des Königs Varuna ist Wahrheit (verwirklicht sich restlos); von diesem (von dieser Krankheit) ziehe ich, der ich allseits überlegen bin durch meinen Zauber, vom Zorn des schrecklichen (Gottes) ziehe ich diesen Menschen fort. Ehre sei dir (er-

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

wiesen), o König Varuna, deinem Zorn; denn, o Schrecklicher, du kennst jegliche Täuschung. Tausend andere Menschen, ich überlasse sie dir alle; damit durch deine Güte (?) dieser Mensch hundert Herbste lebt usw.

Natürlich ist es Varuna, der Gott des Wassers, der Sünden mit Wassersucht bestraft, der im Lauf dieser Hymne (*Atharvaveda* I, 10) oder genauer mit dieser Formel (*brahman*, Vers 4) angerufen wird. In den an Artemis und an die Sonne gerichteten Gebeten, die man in den griechischen Zauberpapyri aufgezeichnet hat, wird der schöne lyrische Tenor der Anrufung durch den Einbruch des ganzen magischen Plunders denaturiert und erstickt. Die Gebete und Hymnen, die, kaum daß man ihnen diese fremdartige Einkleidung nimmt, sehr stark an das erinnern, was wir als religiös anzusehen gewohnt sind, stammen häufig aus religiösen Ritualen, insbesondere außer Gebrauch gekommenen oder fremden Ritualen. So hat [Albrecht] Dieterich aus dem großen Pariser Papyrus ein ganzes Stück Mithraliturgie herauslösen können. Ebenso können sakrale Texte und religiöse Gegenstände aus bestimmtem Anlaß zu magischen Gegenständen werden. Die heiligen [*saints*] Bücher, Bibel, Koran, Vedas, Tripitakas, haben einen großen Teil der Menschheit mit Inkantationen versorgt. Daß das System der oralen Riten religiösen Charakters sich in den modernen Magien so weit ausgedehnt hat, braucht uns nicht zu erstaunen; diese Tatsache entspricht der Ausdehnung dieses Systems in der Praxis der Religion, ebenso wie die magische Anwendung des Opfermechanismus seiner religiösen Anwendung entspricht. Es gibt für eine bestimmte Gesellschaft immer nur eine begrenzte Anzahl von rituellen Formen, die überhaupt konzipiert werden können.

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

er dieselbe Sache ebensogut oder mit mehr Grund auch im vorliegenden Fall tun, der analog ist. Eine zweite Klasse mythischer Zaubermittel bilden die *Ursprungsriten*, wie man sie genannt hat; sie beschreiben die Genese, zählen die Eigenschaften und die Namen des Wesens, der Sache oder des Dämonen auf, auf welche der Ritus zielt; es handelt sich um eine Art Anzeige, die das Objekt des Zaubers enthüllt; der Magier leitet einen magischen Prozeß gegen sie ein, stellt ihre Identität fest, traktiert sie, zwingt sie, macht sie passiv und erteilt ihr Befehle.

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

Daß alle diese oralen Riten zu denselben Formen tendieren, erklärt sich daraus, daß sie alle dieselbe Funktion haben. Zumindest besteht ihre Wirkung darin, eine Kraft hervorzurufen und einen Ritus zu spezialisieren. Man ruft, nennt, vergegenwärtigt die geistige Kraft, die den Ritus wirksam machen muß, oder zumindest bekundet man das Bedürfnis zu sagen, auf welche Macht man rechnet; dies ist der Fall bei Exorzismen, die im Namen des einen oder anderen Gottes vorgenommen werden, und im Falle der mythischen Zauber bestätigt man eine Autorität. Andererseits sagt man, wozu der manuelle Ritus dient und für wen er vollzogen wird. Bei der Behexung schreibt man den Namen dessen, der behext werden soll, über die Puppen oder spricht ihn über ihnen aus: Wenn man bestimmte Heilpflanzen pflückt, muß man sagen, wozu und für wen sie bestimmt sind. Der orale Zauber vervollständigt also den

manuellen Ritus, den er auch verdrängen kann. Zu jeder rituellen Gebärde gehört außerdem eine Redewendung, denn immer gibt es wenigstens eine minimale Vorstellung, in der die Natur und der Zweck des Ritus ausgedrückt werden, und sei dies auch nur im inneren Sprechen. Daher unsere Behauptung, daß es keinen wirklich stummen Ritus gibt, da das scheinbare Schweigen jene unausdrückliche Beschwörung nicht ausschließt, welche das Bewußtsein des Verlangens ist. So gesehen ist der manuelle Ritus nichts anderes als die Übersetzung dieser stummen Inkantation; die Geste ist ein Zeichen und ein Sprechen. Worte und Handlungen sind einander absolut äquivalent, und daher sehen wir, daß die Aussagen manueller Riten uns wie Inkantationen entgegentreten. Ohne einen formellen physischen Akt, durch seine Stimme, seinen Atem oder sein bloßes Verlangen kann ein Magier erschaffen, auslöschen, lenken, verjagen, kurz: alle Dinge tun.

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

Die Inkantationen bedienen sich einer Spezialsprache, die die Sprache der Götter ist, der Geister, der Magie. Die beiden vielleicht durch ihre Größe am meisten frappierenden Tatsachen dieser Art sind in Malaya die Verwendung des *bhasahantu* (Sprache der Geister) und bei den Eskimo die *angekok*-Sprache. Für Griechenland bezeugt uns Jamblich, daß die Ἐφέσια γράμματα die Sprache der Götter sind. Im Indien des Prakrit hat die Magie Sanskrit gesprochen, in der griechischen Welt Ägyptisch und Hebräisch, Griechisch in der römischen Welt, Lateinisch bei uns. Überall sucht

sie den Archaismus, die fremdartigen, unbegreiflichen Ausdrücke. Seit ihrer Geburt, wie man in Australien sieht, wo wir dieser Geburt vielleicht beiwohnen, trifft man die Magie ihr Abrakadabra murmelnd.

Der Fremdartigkeit und dem bizarren Charakter der manuellen Riten korrespondieren die Rätsel und das Gestammel der oralen Riten. Die Magie ist alles andere als ein einfacher Ausdruck der individuellen Emotion, sie übt in jedem Augenblick auf die Gebärden und Reden Zwang aus. Hier ist alles festgelegt und sehr genau bestimmt, Metrum und Singsang sind von ihr vorgeschrieben. Die magischen Formeln müssen in spezieller Tonlage und speziellem Rhythmus gemurmelt oder gesungen werden. In der *Satapatha brahmana* wie bei Origenes können wir sehen, daß die Intonation eine größere Bedeutung haben kann als das Wort. Die Gebärde ist nicht mit geringerer Präzision geregelt. Der Magier verleiht ihr einen Rhythmus wie bei einem Tanz: Das Ritual sagt ihm, mit welcher Hand, mit welchem Finger er etwas tun und welchen Fuß er vorsetzen muß; wann er sich setzen, aufstehen, sich niederlegen, springen, schreien und in welche Richtung er gehen muß. Wäre er auch ganz mit sich allein, so wäre er nicht freier als der Priester am Altar. Außerdem gibt es allgemeine kanonische Bestimmungen, die den manuellen und den oralen Riten gemeinsam sind: die der Zahl und der Orientierung. Gebärden und Worte müssen eine bestimmte Anzahl von Malen wiederholt werden, und diese Zahlen sind nicht beliebig, sondern es sind die magisch oder sakral genannten Zahlen: 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20 usw. Andererseits müssen die Worte oder Akte mit einem einer der vier Himmelsgegenden zugewandten Gesicht formuliert oder vollzogen werden; die minimale Orientierungsvorschrift ist die Zuwendung des Zauberers zum verzauberten Gegenstand. Kurz, die magischen Riten sind außerordentlich formell und tendieren nicht zur Einfachheit der Laiengebärde, sondern zur äußersten Raffinierung mystischer Feinheit.

Die einfachsten magischen Riten gleichen in ihrer Form denjenigen, die Objekt der zahlreichsten Bestimmungen sind. Bisher haben wir von der Magie nur so gesprochen, als bestünde sie allein aus positiven Akten. Doch sie enthält auch negative Riten, welche ebendie einfachen Riten sind, von denen gerade die Rede ist. Wir sind ihnen bereits bei der Aufzählung der Zurüstungen der magi-

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

Bei den positiven Riten haben wir bemerkt, daß sie für jede Magie auf eine bestimmte Anzahl beschränkt waren. Die Zahl ihrer Bestandteile, zu denen die Inkantationen, die positiven Riten, Opfer, kulinarischen Riten usw., miteinander vermischt, gehören, ist nicht weniger begrenzt. Meist besteht die Tendenz zur Bildung von stabilen *complexus* in hinreichend geringer Anzahl; wir könnten sie als Typen von Zeremonien bezeichnen, unmittelbar vergleichbar den Typen von Werkzeugen oder dem, was man Typus nennt, wenn man davon in der Kunst spricht. Jede Magie trifft unter den möglichen Formen eine Wahl, eine Auslese; sind die *complexus* einmal gebildet, so trifft man sie immer wieder und im Dienst aller möglichen Zwecke, ungeachtet der Logik ihrer Zusammensetzung. So steht es mit den Variationen über das Thema der Herbeirufung der Hexe mittels der durch sie verzauberten Gegenstände; handelte es sich um Milch, die keine Butter mehr gab, so stach man auf die Milch im Butterfaß ein, doch fuhr man fort, die Milch zu schlagen, um alle anderen Behexungen abzuwenden. Wir haben hier einen Typus magischer Zeremonien vor uns, und es ist nicht der einzige dieses selben Themas. Ebenso zitiert man Behexungen mit zwei oder drei Puppen, die sich nicht anders als durch eine ähnliche

Wucherung erklären lassen. In ihrer Beständigkeit und ihrem Formalismus sind diese Tatsachen den religiösen Festen vergleichbar.

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

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

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

III. Die Vorstellungen

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

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

Zunächst nehmen wir an, daß die Magier und ihre Anhänger sich die besonderen Wirkungen ihrer Riten niemals vorgestellt haben, ohne zumindest implizit an die allgemeinen Wirkungen der Magie zu denken. Jeder magische Akt scheint von einer Art syllogistischem Schluß auszugehen, dessen Obersatz oft klar, das heißt ausdrücklich in der Inkantation formuliert ist: *Venenum veneno vincitur, natura naturam vincit.** »Wir kennen deinen Ursprung ... Wie kannst du hier töten?« (*Atharvaveda*, VII, 76, 5, *vidma vai te ... jánam ... kathám ha tátra tvám hano ...*) Sosehr die Resultate, die von den Riten hervorgebracht werden, besondere sein mögen, im Moment der Handlung selbst werden sie so begriffen, als hätten sie alle gemeinsame Merkmale. Immer wird ein Merkmal oder eine Bedingung aufgezwungen oder unterdrückt: zum Beispiel Bezauberung oder Lösung, Besessenheit und Zu-sich-Kommen, mit einem Wort: Zustandsveränderung. Wir möchten behaupten, daß jeder magische Akt so vorgestellt wird, als hätte er entweder die Wirkung, lebende Wesen oder Dinge in einen solchen Zustand zu versetzen, daß bestimmte Gebärden, Vorkommnisse oder Phänomene unvermeidlich folgen müssen, oder als bestünde seine Wirkung darin, daß sie sich aus einem schädlichen Zustand lösen. Die Handlungen unterscheiden sich jeweils nach dem Ausgangszustand und den Umständen, die die Richtung der Veränderung

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

bestimmen, und nach den ihnen zugeschriebenen besonderen Zielsetzungen, doch gleichen sie einander in dem, was ihre unmittelbare und wesentliche Wirkung ist, nämlich einen gegebenen Zustand zu ändern. Der Magier weiß sehr wohl und spürt, daß seine Magie dadurch immer sich selbst gleich bleibt, und die Idee ist ihm immer gegenwärtig, daß die Magie die Kunst der Veränderungen ist, *maya*, wie die Hindus sagen.

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

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

bei uns ist es der Zauber, das Los, das Bezaubernde, und die Worte, durch welche diese Ideen bestimmt werden, zeigen selbst, wie wenig theoretisch diese Ideen gewesen sind. Man spricht davon wie von konkreten Dingen und materiellen Gegenständen, man wirft einen Bann, eine Rune; man wäscht einen Zauber ab, man ertränkt und verbrennt ihn.

Ein drittes Moment unserer Gesamtvorstellung besteht in dem Gedanken, daß zwischen den an dem Ritus beteiligten Wesen und den Dingen eine bestimmte Beziehung bestünde. Diese Beziehung wird häufig als eine sexuelle gedacht. Eine assyrisch-babylonische Beschwörung schafft eine Art mystischer Vereinigung zwischen den Dämonen und den Bildern, die sie darstellen sollen: »Alles Übel, alles Schlechte, das sich N.s, des Sohnes von N., bemächtigt hat, und ihn verfolgt: Wenn du männlich bist, so sei dies deine Frau, wenn du weiblich bist, so sei dies dein Mann« (Fossey, *La magie assyrienne*, 1903, S. 133). Es gibt tausend andere Formen, dieses Verhältnis zu fassen. Man kann es als ein wechselseitiges Besessensein von Zauberer und Verzauberten vorstellen, daß die Zauberer von dem Zauber erfaßt werden im Gefolge ihrer Opfer, die insofern einen Einfluß auf sie ausüben können. Auf dieselbe Weise kann man einen Zauber dadurch aufheben, daß man den Zauberer, der natürlich Einfluß auf seinen Zauber hat, seinerseits behext. Man sagt auch, daß es der Zauberer oder seine Seele oder daß es der Dämon des Zauberers ist, von dem der Behexte besessen ist; auf diese Weise bemächtigt er sich seines Opfers. Die Dämonenbesessenheit ist der stärkste Ausdruck, die einfachste Faszination der schwächste Ausdruck der Beziehung, die sich zwischen dem Magier und dem Gegenstand seines Ritus herstellt. Immer, und zwar genau voneinander abgehoben, wird eine Art Kontinuität zwischen den Agenten, den Patienten, Stoffen, Geistern und Zielen eines magischen Ritus angenommen. Alles in allem finden wir in der Magie wieder, was wir bereits beim Opfer angetroffen hatten.* Die Magie impliziert ein Gewirr von Bildern, ohne welches nach unserer Auffassung selbst der Ritus nicht zu denken ist. Wie der Opfernde, das Opfer, der Gott und die Opferhandlung miteinander verschmelzen, so lassen der Magier, der Ritus und die Wirkungen des Ritus ein Bil-

* Vgl. H. Hubert und M. Mauss, »Essay über die Natur und Funktion des Opfers«, a. a. O. [siehe Kapitel 2 in diesem Band]. Siehe auch den Anhang am Ende dieses Textes.

dergemisch entstehen, das unauflöslich ist und das im übrigen auch noch selbst Gegenstand einer Vorstellung ist. So unterschieden die verschiedenen Momente der Vorstellungen eines magischen Ritus an sich auch sein mögen, so sind sie doch in eine synthetische Vorstellung eingeschlossen, in der die Ursachen und die Wirkungen verschmelzen. Es ist die Idee der Magie selbst, der Gedanke der unmittelbaren und grenzenlosen Wirksamkeit der direkten Schöpfung; es ist die absolute Illusion, das *maya*, wie die Hindus es eigens benannt haben. Zwischen dem Wunsch und seiner Verwirklichung gibt es in der Magie keinen Zwischenraum. Das ist eines der unterscheidenden Kennzeichen der Magie, vor allem in den Märchen. All diese Vorstellungen, die wir beschrieben haben, sind nichts anderes als die verschiedenen Formen oder, wenn man so will, die verschiedenen Momente der Idee der Magie selbst. Darüber hinaus enthält sie noch Vorstellungen, die bestimmter sind und die wir jetzt zu beschreiben versuchen wollen.

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

1. Abstrakte unpersönliche Vorstellungen. Die Gesetze der Magie. Die unpersönlichen Vorstellungen der Magie sind die Gesetze, die sie implizit oder explizit, wenigstens durch das Organ der Alchemisten und Ärzte, aufgestellt hat. In den letzten Jahren hat man diesem Vorstellungszusammenhang eine äußerst große Wichtigkeit beigemessen. Man hat geglaubt, daß die Magie einzig von ihnen beherrscht werde, und man hat daraus ganz natürlich geschlossen, daß die Magie eine Art Wissenschaft sei; denn wer Gesetz sagt, sagt Wissenschaft. Tatsächlich hat es den Anschein, als wäre die Magie eine gigantische Variation über das Thema des Kausalprinzips. Doch diese Auffassung lehrt uns nicht das mindeste, denn es wäre ganz erstaunlich, wenn die Magie etwas anderes sein könnte, da es doch ihr ausschließliches Ziel ist, Wirkungen hervorzubringen. Wir können lediglich zugestehen, daß es, wenn man ihre Formeln vereinfacht, unmöglich ist, die Magie nicht als eine wissenschaftliche Disziplin zu betrachten, eine primitive Wissenschaft, und dies haben Frazer und Jevons getan. Fügen wir hinzu, daß die Magie die

Aufgabe der Wissenschaft erfüllt und Platzhalter der entstehenden Wissenschaften ist. Der wissenschaftliche Charakter der Magie ist allgemein bemerkt und von den Magiern absichtlich gepflegt worden. Das Streben nach der Wissenschaft, von der wir reden, ist in den höheren Formen der Magie, die erworbene Kenntnisse und eine verfeinerte Praxis voraussetzen und die in einer Umgebung ausgeübt werden, in welcher die Idee der positiven Wissenschaft bereits präsent ist, natürlich deutlicher zu erkennen.

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

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

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

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

Band eint den Mörder und sein Opfer; die Idee der sympathetischen Kontiguität führt zu dem Glauben, daß der Leichnam blutet, wenn der Mörder sich ihm nähert; er kehrt sofort in den Zustand zurück, der unmittelbar aus dem Mord resultiert. Die Erklärung dieser Tatsache läßt sich an zahlreichen, noch deutlicheren Beispielen für diese Art der Kontiguität bestätigen; sie holt den Schuldigen ein: beispielsweise hat man geglaubt, daß die Kühe rote Milch geben, wenn einer ein Rotkehlchen plagt oder ausnimmt (Simmenthal, Schweiz).

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

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

bringt, an denen entlang die ausgetriebene Krankheit abwandert. Doch die magische Ansteckung ist nicht allein ideal und auf die Welt des Unsichtbaren beschränkt, sie ist vielmehr konkret und materiell und gleicht in allen Punkten der physischen Ansteckung. Marcellus von Bordeaux gibt für die Diagnose innerer Krankheiten den Rat, den Kranken rund drei Tage lang mit einem kleinen Hund an der Brust schlafen zu lassen; der Patient soll dem Hund mehrfach selber, mit seinem Mund, Milch geben (*ut aeger ei lac de ore suo frequenter infundat*); anschließend brauche man nur noch den Bauch des Tieres zu öffnen (Marcellus, XXVIII, 132); Marcellus fügt hinzu, daß der Tod des Hundes den Mann heilt. Ein damit ganz identischer Ritus wird bei den Baganda in Zentralafrika praktiziert. In derartigen Fällen ist die Verschmelzung der Bilder vollkommen, es ist mehr als eine Illusion, es ist eine Halluzination; man sieht die Krankheit wirklich abgehen und auf etwas anderes übertragen werden. Es handelt sich dabei eher um eine Ideenübertragung als um eine Ideenassoziation.

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

In der Mehrzahl der Anwendungsfälle der Sympathie durch Kontiguität handelt es sich nicht schlicht und einfach um eine Ausdehnung einer Eigenschaft oder eines Zustandes, eines Gegenstandes oder einer Person auf einen anderen Gegenstand oder eine andere Person. Wenn das Gesetz, so wie wir es formuliert haben, absolut gültig wäre oder wenn es bei den magischen Akten, in welchen es funktioniert, lediglich impliziert wäre, und zwar in seiner verstandesmäßigen Form, kurz, wenn es allein assoziierte Ideen gäbe, so würde man zunächst feststellen, daß alle Elemente einer durch eine unendliche Anzahl möglicher, notwendiger oder zufälliger, Berührungen gebildeten magischen Kette gleichermaßen durch jene Qualität affiziert wären, die gerade weitergeleitet werden soll, und daß infolgedessen alle Eigenschaften eines der Elemente der Kette vollständig auf alle anderen übertragen werden müßten. Die Dinge liegen jedoch nicht so, denn sonst wäre die Magie un-

möglich. Die Wirkungen der Sympathie werden immer auf eine gewollte Wirkung beschränkt. Einerseits durchbricht man in einem genau bestimmten Augenblick den sympathetischen Strom, andererseits übermittelt man nur eine kleine Anzahl übertragbarer Eigenschaften. Daher wird der Magier von der Krankheit seines Klienten, die er in sich aufsaugt, nicht befallen. Entsprechend teilt er nichts weiter mit als die im Mumienpulver, das zur Verlängerung des Lebens benutzt wird, enthaltene Dauer, den Wert des Goldes und des Diamanten, die Unempfindlichkeit des Zahnes eines Toten; die Ansteckung ist auf diese durch Abstraktion losgelösten Eigenschaften begrenzt.

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

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

Das zweite Gesetz, das Gesetz der Ähnlichkeit, ist weniger direkt als das erste ein Ausdruck des Begriffs der Sympathie, und wir meinen, daß Frazer recht hatte, mit Sidney Hartland den Namen der Sympathie im eigentlichen Verstande für Phänomene der Ansteckung zu reservieren, während er Phänomene, wie sie uns jetzt

beschäftigen, mit dem Namen der mimetischen Sympathie versehen hat. Man kennt zwei hauptsächliche Formeln des Gesetzes der Ähnlichkeit, und es ist wichtig, sie zu unterscheiden: Das Ähnliche ruft das Ähnliche hervor, *similia similibus evocantur*; das Ähnliche wirkt auf das Ähnliche, und vor allem heilt das Ähnliche, *similia similibus curantur.*

Zunächst behandeln wir die erste Formel; sie läuft darauf hinaus, daß Ähnlichkeit gleichwertig ist mit Kontiguität. Das Bild verhält sich zur Sache wie der Teil zum Ganzen. Anders gesagt, eine bloße Gestalt ist ohne jede Berührung und ohne direkte Verbindung vollständig repräsentativ. Diese Formel verwendet man offenbar bei den Behexungszeremonien. Wie immer das aussehen mag, jedenfalls spielt hier nicht bloß der einfache Begriff des Bildes eine Rolle. Die Ähnlichkeit, um die es geht, ist in Wirklichkeit ganz konventionell, sie hat nichts von der Ähnlichkeit eines Porträts. Das Bild und sein Gegenstand haben bloß die Konvention gemeinsam, die sie verknüpft. Dieses Bild, Puppe oder Zeichung, ist ein sehr reduziertes Schema, ein deformiertes Ideogramm; Ähnlichkeit besitzt es nur theoretisch und abstrakt. Das Spiel des Gesetzes der Ähnlichkeit setzt also genau wie das des vorher behandelten Gesetzes Phänomene der Abstraktion und der Aufmerksamkeit voraus, Die Anähnelung kommt nicht durch eine Illusion zustande. Man kann dann auch ohne Bilder im eigentlichen Sinne auskommen: Die bloße Erwähnung des Namens oder auch nur der Gedanke des Namens, eine auch nur rudimentäre geistige Anähnelung genügen, um aus einem arbiträr gewählten Stellvertreter, Vogel, Tier, Zweig, Bogensehne, Nadel, Ring usw., den Repräsentanten des gemeinten Wesens zu machen. Überhaupt wird das Bild einzig durch seine Funktion definiert, eine Person zu vergegenwärtigen. Wesentlich ist, daß die Funktion der Repräsentation erfüllt wird. Es folgt daraus, daß der Gegenstand, dem diese Funktion zugewiesen wird, sich im Verlauf einer Zeremonie wandeln kann oder daß die Funktion selbst sich aufspalten kann. Wenn man einen Feind blind machen will, indem man zunächst eines seiner Haare in ein Nadelöhr fädelt, nachdem mit der Nadel drei Leichentücher genäht wurden, und wenn man dann mit Hilfe dieser Nadel die Augen einer Kröte aussticht, so dienen das Haar und die Kröte nacheinander als *volt.* Wie Victor Henry ausführt, repräsentiert in einem brahmanischen Behexungsritus eine bestimmte Eidechse im Laufe ein und dersel-

ben Zeremonie zugleich die Behexung, das Behexende und, möchten wir ergänzen, die Schaden stiftende Substanz.

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

Bei der Anwendung des Gesetzes wird jedoch auch eine Interpretationsarbeit geleistet, die sehr bemerkenswert ist. Bei der Bestimmung der Symbole, bei ihrer Verwendung treten dieselben Phänomene der ausschließlichen Aufmerksamkeit und der Abstraktion auf, ohne die wir weder die Anwendung des Gesetzes der Ähnlichkeit im Falle der Bilder bei der Behexung begreifen konnten noch das Funktionieren des Gesetzes der Kontiguität. Von den als Symbole ausgewählten Gegenständen halten die Magier immer nur einen einzigen Zug fest: die Frische, die Schwere, die Farbe des Bleis, das Hartwerden oder die Weichheit der Tonerde usw. Das Bedürfnis und der Drang, die den Ritus prägen, wählen nicht nur die Symbole aus und lenken ihre Anwendung, sondern sie begrenzen auch noch die Folgen der Anähnelungen, die theoretisch ebenso unbegrenzt sein müßten wie die Reihen der Kontiguitätsassoziation. Weiterhin werden nicht alle Eigenschaften des Symbols an das Symbolisierte weitergegeben. Der Magier glaubt, daß es in seiner Macht steht, die Reichweite seiner Gebärden willentlich zu reduzieren und zum Beispiel die Wirkungen, die mittels der Begräbnissymbole hervorgerufen werden, auf den Schlaf oder die Erblindung einzuschränken; der Magier, der Regen macht, gibt sich mit dem Regenschauer zufrieden, weil er die Sintflut fürchtet; der einem Frosch, den man blendet, angeähnelte Mann wird nicht auf magische Weise zu einem Frosch.

Diese Arbeit der Abstraktion und der Interpretation, die arbiträr

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

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

sierende Kraft des Werkzeugs aufgesogen. Ganz entsprechend gab in Indien der Brahmane, der die Wassersucht mit Waschungen behandelte, dem Kranken keine zu große Menge Wasser, nämlich gerade so viel, daß das Wasser, mit dem er ihn in Berührung brachte, jenes absorbierte, das sein Leiden ausmachte.

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

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

Die Magier haben dieses Gesetz der Gegensätzlichkeit jedoch als ein selbständiges Gesetz gedacht. Die Sympathien sind den Antipathien äquivalent, aber dennoch werden die einen sehr genau von den anderen unterschieden. Ein Beweis dafür ist, daß das Altertum beispielsweise Schriften mit dem Titel Περὶ συμπαθείων καὶ ἀντιπαθείων [*Über Sympathien und Antipathien*] gekannt hat. Ganze Systeme von Riten, wie die magische Heilkunde und der Gegenzauber, sind unter dem Begriff der Antipathie rubriziert worden. Alle Magien haben über Gegenteil und Gegensatz spekuliert: Glück und Unglück, Kalt und Warm, Wasser und Feuer, Freiheit

und Zwang usw. Eine große Zahl von Dingen schließlich ist nach Gegensätzen gruppiert worden, und man bedient sich ihrer Gegensätzlichkeit. Demnach betrachten wir den Begriff des Kontrastes als einen in der Magie klar umrissenen Begriff.

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

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

* H. Hubert und M. Mauss, »Essay über die Natur und Funktion des Opfers«, a. a. O. [siehe Kapitel 2 in diesem Band].

Einhalt zu gebieten gilt; auch im dritten Fall denkt man an den Regen, den man dadurch zu bekämpfen hat, daß man mittels eines Symbols sein Gegenteil hervorruft. Auf diese Weise gehen die beiden abstrakten Begriffe von Ähnlichkeit und Gegensätzlichkeit gemeinsam in den allgemeineren Begriff des traditionalen Symbolismus ein.

Desgleichen tendieren die Gesetze von Ähnlichkeit und Kontiguität zu einer gegenseitigen Annäherung. J. G. Frazer hat dies bereits ausgesprochen, und er hätte es mit Leichtigkeit beweisen können. Die Riten der Ähnlichkeit bedienen sich normalerweise der Berührung; Berührung zwischen der Hexe und ihren Kleidern, dem Zauberer und seinem Stab, der Waffe und der Wunde usw. Die sympathetischen Wirkungen der Substanzen werden nicht anders als durch Absorption, Infusion, Berühren usw. weitergegeben. Umgekehrt haben die Berührungen gewöhnlich kein anderes Ziel, als Eigenschaften symbolischen Ursprungs weiterzuleiten. Bei den an einem Pferd vorgenommenen Behexungsriten ist das Pferd das verbindende Element zwischen der dargestellten Zerstörung und dem Opfer der Zerstörung. In einer unendlichen Zahl vergleichbarer Fälle haben wir es nicht einmal mehr mit klar voneinander abgehobenen Schemata von Begriffen und Riten zu tun, sondern mit Überkreuzungen; der Akt wird komplizierter und kann nur noch unter Schwierigkeiten einer der fraglichen Rubriken untergeordnet werden. Tatsächlich enthalten ganze Serien von Behexungsriten Kontiguitäten, Ähnlichkeiten und Gegensätze, die neutralisierend wirken neben reinen Ähnlichkeiten, ohne daß es den die Riten Ausführenden um diese Unterscheidung zu tun wäre und ohne daß sie in Wirklichkeit jemals etwas anderes klar konzipiert hätten als den Endzweck ihres Ritus.

Betrachten wir nun die beiden Gesetze und abstrahieren dabei von ihren komplexen Anwendungsweisen, so sehen wir zunächst, daß man nicht immer der Ansicht war, daß die eine Entfernung überbrückenden sympathetischen (mimetischen) Handlungen ohne weiteres vollziehbar sind. Man stellt sich vor, daß sich von den Körpern ein Fluidum ablöst, daß magische Bilder hin und her treiben, daß Fäden, Bänder und Ketten den Zauberer und seine Handlung aneinanderbinden; sogar die Seele des Magiers macht sich auf, um den Akt auszuführen, den er erzeugt hat. So erwähnt der *Malleus maleficarum* [*Der Hexenhammer*, Straßburg 1487] eine

Hexe, die ihren Besen in eine Wasserlache taucht, um es regnen zu lassen, anschließend aber durch die Lüfte fliegt, um den Regen zu suchen. Zahlreiche Piktogramme der Ojibwa zeigen uns den Zauberer-Priester, der nach seinem Ritus mit zum Himmel erhobenen Armen und den Himmel durchfahrend die Wolken herbeiholt. Solcherart versucht man die Ähnlichkeit als Kontiguität zu fassen. Umgekehrt ist die Kontiguität der Ähnlichkeit äquivalent, und zwar aus guten Gründen: Das Gesetz ist nämlich allein dann wahr, wenn in den Teilen, in den miteinander in Berührung stehenden Dingen und in dem Ganzen eine identische Substanz zirkuliert und ihren Sitz hat, die sie ähnlich macht. Alle diese abstrakten und unpersönlichen Vorstellungen der Ähnlichkeit, der Kontiguität und der Gegensätzlichkeit sind also unweigerlich verworren und vertauschen sich miteinander, obwohl sie, jede zu ihrer Zeit, getrennt voneinander im Bewußtsein sind. Ganz offensichtlich sind es drei Facetten eines einzigen Begriffs, die wir voneinander abzuheben haben.

Von den Magiern haben diejenigen, die über ihre Riten am meisten nachgedacht haben, ein absolut sicheres Gespür für diese Verwirrung gehabt. Die Alchemisten kennen ein allgemeines Prinzip, das ihre theoretischen Reflexionen in eine vollkommene Formel faßt und das sie gerne ihren Rezepten voranstellen: »Eins ist alles, und alles ist in einem.« Es sei eine willkürlich ausgewählte Passage zitiert, in der dieses Prinzip in besonders geglückter Weise zum Ausdruck kommt: »Eins ist das All, und durch sich ist das All geworden. Eins ist das All, und wenn das All nicht das All enthielte, wäre das All nicht entstanden.« Ἓν γὰρ τὸ πᾶν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν γέγονε. Ἓν τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ τανεχη τὸ πᾶν, οὐ γέγονε τὸ πᾶν. Dieses alles in allem ist die Welt. Und gelegentlich sagt man auch, daß die Welt als ein einziges Tier gedacht wird, dessen Teile, so weit sie auch voneinander entfernt sein mögen, auf eine notwendige Weise miteinander verbunden sind. Alles ähnelt einander, und alles berührt sich. Diese Art magischer Pantheismus würde die Synthese unserer verschiedenen Gesetze bilden. Doch die Alchemisten haben auf dieser Formel nicht insistiert, höchstens vielleicht um sie mit einem metaphysischen und philosophischen Kommentar zu versehen, der uns nur in Bruchstücken erhalten ist. Demgegenüber betonen sie die Formel, die sie danebenstellen, sehr stark: *Natura naturam vincit* usw. Die *Natur* ist definitionsgemäß

das, was sich zugleich in dem Ding und seinen Teilen findet, also das, was das Gesetz der Kontiguität begründet; es ist außerdem das, was zugleich in allen Wesen einer Art vorliegt und dadurch das Gesetz der Ähnlichkeit begründet; es ist das, aufgrund dessen ein Ding auf ein anderes entgegengesetztes Ding – freilich derselben Gattung – wirken kann und das so das Gesetz der Gegensätzlichkeit begründet.

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

Haben wir es hier überhaupt mit einem allgemeinen Begriff der Magie und nicht eher mit einem speziellen Begriff eines Zweiges der griechischen Magie zu tun? Man kann annehmen, daß die Alchemisten diesen Begriff nicht erfunden haben. Wir finden die entsprechende Auffassung bei den Philosophen, und wir sehen sie in der Medizin angewandt. Es scheint, daß sie auch in der hindui-

stischen Medizin eine Rolle gespielt hat. Jedenfalls wäre die Annahme, daß diese Idee – in dieser bewußten Form – anderswo keinen Ausdruck gefunden hat, für uns so gut wie bedeutungslos. Wir wissen jedenfalls, und das ist alles, was wir aus diesen Überlegungen festhalten wollen, daß die abstrakten Vorstellungen von Ähnlichkeit, Kontiguität, Gegensätzlichkeit untrennbar sind von dem Begriff von Dingen, Naturen, Eigenschaften, die von einem Wesen oder Gegenstand auf ein anderes oder einen anderen übertragen werden sollen. Weiterhin wissen wir, daß es eine Stufenleiter von Eigenschaften, von Formen gibt, die man notwendig durchlaufen muß, um auf die *Natur* einwirken zu können: Die Erfindung des Magiers ist nicht frei, und die Mittel seines Handelns sind wesentlich begrenzt.

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

Doch diese so deutliche Idee der Eigenschaften ist gleichzeitig wesensmäßig dunkel, wie dies übrigens alle magischen und reli-

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

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

Eine andere Tatsache, die die Wichtigkeit dieses Begriffs der Eigenschaft in der Magie beweist, ist, daß es eine der hauptsächlichen

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

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

Wir wollen hier den Einwand zu Wort kommen lassen, daß es, wie man sagen wird, die Gesetze der Sympathie seien, die die Natur dieser Eigenschaften bestimmen. Beispielsweise ergebe sich die Eigenschaft dieser Pflanze oder jenes Dings aus der Farbe, die identisch mit oder konträr zu der Eigenschaft desjenigen farbigen Dings oder Wesens sei, auf welches sie wirken soll. Unsere Antwort lautet, daß wir es in diesem Fall nicht mit einer Ideenassoziation zwischen zwei Gegenständen aufgrund ihrer Farbe zu tun haben, sondern, im Gegenteil, mit einer ausdrücklichen, quasi legislativen Konvention, durch die man aus einer ganzen Reihe möglicher Merkmale die Farbe auswählt, um die Beziehungen zwischen den Dingen festzustellen; dabei wählt man nur ein Objekt oder einige Objekte der genannten Farbe aus, um diese Beziehung zu realisieren. Ebendies tun die Cherokee, wenn sie ihre »gelbe Wurzel« nehmen, um die Gelbsucht zu heilen. Die Überlegung, die wir im Falle der Farbe angestellt haben, gilt auch für die Form, die Festigkeit und alle anderen möglichen Eigenschaften.

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

* Die Reseda heilt (*resedare*) die Krankheiten.

menhang zwischen der benannten Sache, dem zweiten Zeichen, und der Wirkung herstellt (Flüssigkeit Sivas = Heilung des Fiebers, denn Siva ist der Gott des Fiebers).

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

Diese Antwort auf einen Einwand, den wir uns selbst gemacht haben, bedeutet nicht, daß unserer Meinung nach die Eigenschaften der Dinge nicht Teil von Systemen sympathetischer Beziehungen sind. Im Gegenteil, wir messen den Tatsachen, von denen gerade die Rede war, eine äußerst große Bedeutung zu. Gewöhnlich kennt man sie unter dem Namen der Signaturen, das heißt der symbolischen Korrespondenzen. Wir glauben, daß es sich um Fälle von Klassifikation handelt, die denen nahestehen, die im vergangenen Jahr in *L'Année sociologique** untersucht wurden. Die Dinge, die diesem oder jenem Stern unterstehen, gehören einer identischen Klasse – oder eher derselben Familie – an wie dieser Stern, seine Region, seine Häuser usw. Die Dinge derselben Farbe, derselben Form usw. gelten als verwandt aufgrund ihrer Farbe, ihrer Form, ihres Geschlechts usw. Auch die Gruppierung der Dinge nach Gegensätzen ist eine Form der Klassifikation; es

* É. Durkheim und M. Mauss, »De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives«, *L'Année sociologique*, Bd. 6, 1901-1902 (Marcel Mauss, *Œuvres 2, Représentations collectives et diversité des civilisations*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit, S. 13-89). In deutscher Übersetzung von Michael Bischoff in: Émile Durkheim und Marcel Mauss, »Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen«, in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hg. und mit einem Nachwort von Hans Joas, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 169-256.

ist sogar eine Denkform, die aller Magie wesentlich ist, die Dinge mindestens in zwei Gruppen, aufzuteilen: schlechte und gute, Leben und Tod. Wir führen also das System der Sympathien und der Antipathien auf das der Klassifikationen kollektiver Vorstellungen zurück. Die Dinge wirken nur deswegen aufeinander, weil sie in dieselbe Klasse eingeordnet oder in derselben Gattung einander entgegengesetzt werden. Weil sie Mitglieder ein und derselben Familie sind, können Gegenstände, Bewegungen, Wesen, Zahlen, Ereignisse, Qualitäten für ähnlich gehalten werden. Auch weil sie Mitglieder ein und derselben Klasse sind, kann eines aufs andere wirken, und zwar weil man glaubt, daß eine identische Natur der ganzen Klasse in der Weise gemeinsam ist, wie dasselbe Blut durch den ganzen Clan zirkuliert. Dadurch also besteht zwischen ihnen Ähnlichkeit und Kontinuität. Andererseits muß es von einer Klasse zur anderen Gegensätze geben. Die Magie ist im übrigen allein deswegen möglich, weil sie mit klassifikatorischen Arten operiert. Arten und Klassifikationen sind selbst kollektive Phänomene, was sowohl durch ihren arbiträren Charakter als auch durch die geringe Anzahl der gewählten Objekte, auf die sie beschränkt sind, bewiesen wird. Sobald wir zur Vorstellung der magischen Eigenschaften kommen, haben wir also Phänomene vor uns, die denen der Sprache gleichen. Ebenso wie es für ein Ding keine unendliche Zahl von Namen gibt, gibt es für die Dinge auch nur eine kleine Zahl von Zeichen, und ebenso wie die Worte nur einen sehr entfernten oder gar keinen Zusammenhang mit den Dingen haben, die sie bezeichnen, so bestehen zwischen dem magischen Zeichen und der bezeichneten Sache zwar sehr enge, jedoch sehr irreale Zusammenhänge von Zahl, Geschlecht, Bild und im allgemeinen von völlig imaginären Qualitäten, die freilich von der Gesellschaft imaginiert werden.

Neben den Vorstellungen der Eigenschaften gibt es in der Magie andere, zugleich unpersönliche und konkrete Vorstellungen. Es sind dies die Vorstellungen von der Macht des Ritus und von seiner Wirkungsweise; wir haben von ihnen weiter oben im Zusammenhang mit den allgemeinen Wirkungen der Magie gesprochen und die konkreten Formen, Begriffe – *mâmit, mana*, Fluidum, Ketten, Fäden, Strahlen usw. – angezeigt. Dazu gehören auch die Vorstellungen von der Macht der Magier und von ihrer Handlungsweise, wovon wir ebenfalls bereits gesprochen haben, als wir den Magier

selbst behandelten: Macht des Blicks, Kraft, Gewicht, Unsichtbarkeit, Unversenkbarkeit, die Fähigkeit, sich an einen anderen Ort zu versetzen und über bestimmte Entfernung direkt zu wirken usw.

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

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

Alle Vorstellungen der Magie können zu persönlichen Vorstellungen führen. Der Doppelgänger des Magiers, das Tier, das sein Gehilfe ist, sind personifizierte Vorstellungen seiner Macht und der Wirkungsweise dieser Macht; an einigen Piktogrammen der Ojibwa ließe sich dies für die *manitu* des *jossakid*, erweisen, ebenso wie

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

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

Die Reihe der Personifikationen macht hier nicht halt; der Gegenstand des Ritus selbst wird unter seinem gewöhnlichen Eigennamen personifiziert. In erster Linie gilt dies für die Krankheiten: Fieber, Erschöpfung, Tod, Verfall, kurz, bei allem, was man exorzisiert; es wäre interessant, die Geschichte jener zweifelhaften Gottheit des atharvanischen Rituals zu erzählen, die als die Göttin der Diarrhöe auftritt. Natürlich begegnet dieses Phänomen eher im System der Inkantationen, zumal der Beschwörungen, als im System der manuellen Riten, oder es kann dort leichter unbemerkt bleiben. Bei den Inkantationen wendet man sich ja tatsächlich an die Krankheit, die man vertreiben will, und das bedeutet schon, daß sie wie eine Person behandelt wird. Aus diesem Grunde werden all die schwierigen Formeln in die Form von Invokationen gekleidet und an Prinzen oder Prinzessinnen gerichtet, die nichts anderes sind als die gemeinten Dinge oder Phänomene. Wie das Beispiel der *Atharvaveda* zeigt, wird überhaupt alles, was behext wird, wirklich personifiziert, wie die Bogen, die Trommeln, der Urin usw.

Sicherlich gibt es hierbei mehr als nur eine Form des Sprechens, und diese Personen sind mehr als bloße Vokative. Sie existierten vor und existieren nach der Inkantation. Das gilt für die griechischen φόβοι, die Krankheitsgeister in der balkanischen Folklore sowie *laksmi* (Glück) und *nirrti* (Zerstörung) in Indien. Zu den Letztgenannten gehören sogar Mythen – wie im übrigen in der Mehrzahl der Magien – zu fast allen personifizierten Krankheiten.

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

Bei derartigen Riten kann man die Idee des Geistes als den Angelpunkt betrachten, um den sie sich drehen. Beispielsweise hat die Idee des Dämons bei dem, der den Ritus aufführt, offensichtlich den Vorrang vor jeder anderen Idee, wenn er sich, wie in der griechisch-ägyptischen Magie, an einen Gott wendet und ihn bittet, ihm einen Dämonen zu schicken, der für ihn handelt. In einem solchen Fall wird die Idee des Ritus ausgelöscht und mit ihr alles, was sie an mechanischer Notwendigkeit enthielt; der Geist ist ein selbständiger Diener, und er repräsentiert in der magischen Operation den Anteil des Zufalls. Am Ende gibt der Magier zu, daß seine Wissenschaft nicht unfehlbar ist und daß sein Verlangen auch unerfüllt bleiben kann. Ihm gegenüber richtet sich eine Macht auf. So ist der Geist einmal unterworfen, einmal frei, einmal mit dem Ritus verschmolzen, dann wieder vom Ritus unterschieden. Es sieht

so aus, als hätten wir hier eine dieser antinomischen Konfusionen vor uns, an denen die Geschichte der Magie, wie die der Religion, so reich ist. Die Lösung dieses offenkundigen Widerspruches liegt in einer Theorie der Beziehungen von Magie und Religion, doch läßt sich jetzt schon sagen, daß die hierher gehörigen Fälle in der Magie am zahlreichsten sind, wo der Ritus einen zwingenden Charakter hat, ohne daß wir damit die Existenz anderer Tatsachen leugnen, deren Erklärung wir anderswo finden werden.

Eine erste Kategorie magischer Geister bilden die Seelen der Verstorbenen. Es gibt sogar Magien, die ursprünglich oder durch Reduktion überhaupt keine anderen Geister kennen. In West-Melanesien greift man in der magischen Zeremonie wie in der Religion auf Geister zurück, die *tindalo* genannt werden und Seelen sind. Jeder Tote kann *tindalo* werden, wenn er nur seine Macht durch ein Wunder, eine Untat usw. manifestiert. In der Regel werden jedoch nur die *tindalo*, die zu ihren Lebzeiten magische oder religiöse Kräfte besessen haben. Hier können also die Toten Geister hervorbringen. Dasselbe findet sich in Australien und in Amerika bei den Cherokee und Ojibwa. – Im alten und modernen Indien werden in der Magie die Verstorbenen, die vergöttlichten Ahnen, angerufen, doch beschwört man bei dem bösen Zauber eher die Geister von Verstorbenen, für die die Bestattungsriten noch nicht völlig abgeschlossen sind (*preta*), die, die noch nicht eingesargt sind, die eines gewaltsamen Todes Gestorbenen, Frauen, die im Kindbett gestorben sind, totgeborene Kinder (*bhuta*, *chureis*, etc.). – Dasselbe ist in der griechischen Magie geschehen, wo die δαίμονες, das heißt die magischen Geister, Beinamen erhalten haben, die sie als Seelen ausweisen: Gelegentlich findet man νεκυδαίμονες [Totendämonen] erwähnt, δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι [mütterliche und väterliche Dämonen], doch am häufigsten Dämonen von gewaltsam zu Tode Gekommenen (βιαιοθάνατοι), nicht Bestatteten (ἄποροι ταφῆς) usw. In Griechenland gibt es noch eine andere Klasse Verstorbener, aus der magische Gehilfen hervorgehen, und zwar ist dies die der Heroen, jener Toten also, die anderswo Gegenstand öffentlichen Kultes sind; jedenfalls ist es nicht sicher, daß alle magischen Heroen einmal offizielle Heroen gewesen sind. Sogar in diesem Punkt ist der melanesische *tindalo* dem griechischen Heros sehr gut vergleichbar, denn er kann nie ein vergöttlichter Verstorbener gewesen sein, und dennoch wird er obligatorisch in dieser Ge-

stalt begriffen. – Im Christentum haben alle Toten Eigenschaften, die verwendet werden können, Todesqualitäten: Doch kaum einmal agiert die Magie mit den Seelen von ungetauften Kindern oder von gewaltsam zu Tode Gekommenen und Verbrechern. – Diese knappe Übersicht zeigt, daß die Toten magische Geister sind, sei es wegen des allgemeinen Glaubens an ihre göttliche Macht, sei es aufgrund einer speziellen Qualifikation, die ihnen in der Welt der Phantome gegenüber den religiösen Wesen einen bestimmten Platz zuweist.

Eine zweite Kategorie magischer Wesen ist die der Dämonen. Das Wort »Dämon« ist für uns wohlgemerkt kein Synonym des Wortes »Teufel«, sondern der Worte »Genius«, *djinn* usw. Es sind dies einerseits Geister, die nur wenig von den Seelen der Toten verschieden sind und die andererseits noch nicht die Göttlichkeit der Götter erlangt haben. So schwach ausgebildet ihre Persönlichkeit sein mag, so sind sie oft doch schon etwas mehr als die bloße Personifikation der magischen Riten, Qualitäten oder Objekte. In Australien hat man sie anscheinend überall in einer einigermaßen klar umrissenen Form begriffen, und wo wir hinreichende Informationen über sie besitzen, sehen wir, daß sie ziemlich spezialisiert sind. Bei den Aranda gibt es magische Geister, die *oruncha* und die *iruntarinia*, die wirkliche lokale Genien sind, deren vergleichsweise komplexer Charakter ihre Unabhängigkeit beweist. Im östlichen Melanesien beschwört man Geister, die nicht Seelen Verstorbener sind und von denen einige auch keine Götter im eigentlichen Sinne sind; diese Geister spielen eine beträchtliche Rolle, vor allen Dingen in den Heilungsriten: *vui* auf den Salomon-Inseln, *vigona* in Florida. In Indien sind den Göttern, den *devas*, die *pisacas*, *yaksasas*, *raksasas* usw. entgegengesetzt, deren Gesamtheit – sobald die Klassifikation existiert – die Kategorie der *Asuras* bildet, deren hauptsächliche Persönlichkeiten *Vritra* (der Rivale Indras), *Namuci* (desgleichen) usw. sind. Es ist allseits bekannt, daß der Mazdeismus demgegenüber die *daevas*, die Gehilfen Ahrimans, als die Gegner von Ahura Mazda bezeichnet. In beiden genannten Fällen haben wir es hier und dort mit spezialisierten magischen Wesen, eigentlich mit bösen Geistern zu tun; und doch zeigen sogar ihre Namen, daß es zwischen ihnen und den Göttern, zumindest ursprünglich, keinen radikalen Unterschied gegeben hat. Bei den Griechen sind die magischen Wesen die δαίμονες, und wie wir gesehen haben, stehen

sie den Seelen der Toten nahe. Die Spezialisierung dieser Geister ist so stark, daß die Magie in Griechenland durch ihre Beziehungen zu den Dämonen definiert worden ist. Es gibt Dämonen jedes Geschlechts, jeder Art und jeder Zusammensetzung, einige haben eine feste Lokalität, andere bevölkern die Atmosphäre. Einige von ihnen haben Eigennamen, die jedoch magische Namen sind. Es ist das Los der δαίμονες gewesen, zu bösen Geistern zu werden und zusammen mit den *Kerkopes*, *Empusen*, *Koren* usw. die Klasse der schadenstiftenden Geister zu bilden. Die griechische Magie hat außerdem eine auffällige Vorliebe für die jüdischen Engel, zumal die Erzengel, ganz wie die schadenstiftende Magie. Schließlich errichtet sie mit ihren Erzengeln, Engeln, Archonten, Dämonen, Äonen ein wirkliches magisches Pantheon, das streng hierarchisch aufgebaut ist. Dessen Erbe hat die Magie des Mittelalters angetreten, ebenso wie der ganze Ferne Osten das magische Pantheon des Hinduismus übernommen hat. Die Dämonen wurden jedoch in Teufel verwandelt und in das Gefolge von Satan-Luzifer versetzt, dem die Magie untersteht. Dessenungeachtet gibt es jedoch in der Magie des Mittelalters und heute noch in Ländern, in denen sich die alten Traditionen besser bewahrt haben als bei uns, auch andere Geister, Feen, Kobolde, Irrwische usw.

Die Magie wendet sich jedoch nicht notwendigerweise an spezialisierte Geister. In Wirklichkeit sind die verschiedenen Klassen von spezialisierten Geistern, von denen wir gesprochen haben, nicht immer ausschließlich magisch gewesen, und selbst als sie magisch geworden waren, haben sie ihren Platz in der Religion behalten: Man wird niemals sagen können, daß die Höllenvorstellung eine magische Vorstellung sei. Andererseits gibt es Länder, wo die Funktionen von Gott und Dämon sich noch nicht voneinander getrennt haben. Das gilt für ganz Nordamerika; die *manitu* der Algonkin beispielsweise schwanken beständig zwischen beiden, und ebenso ist dies in Melanesien der Fall, wo sich die *tindalo* ganz genauso verhalten. In Assyrien gibt es ganze Reihen von Dämonen, bei denen wir nicht genau wissen, ob es nicht Götter sind; in der Schrift trägt ihr Name gewöhnlich den Affix für Götter, und die wichtigsten dieser Dämonen, die Igigi und die Annunaki, deren Identität immer noch mysteriös ist, sind wohl Götter. Überblickt man dies alles, so zeigt sich, daß die dämonischen Funktionen mit den göttlichen Funktionen nicht unverträglich sind, und außer-

dem verbietet es die Existenz spezialisierter Dämonen der Magie nicht, auf andere Geister zurückzugreifen, um sie momentan eine Dämonenrolle spielen zu lassen. Auch bemerken wir, daß in allen Magien Götter und in der christlichen Magie Heilige zu den spirituellen Helfern zählen. In Indien treten die Götter gar im Bereich des bösen Zaubers auf, und dies trotz aller inzwischen eingetretenen Spezialisierung, und sie sind die entscheidenden Personen für das gesamte übrige magische Ritual. In Ländern, die früher hinduisiert waren, in Malaysia und Câmpa (Kambodscha), kommt in der Magie das ganze brahmanische Pantheon vor. Die griechischen magischen Texte erwähnen in erster Linie eine Unzahl ägyptischer Götter, sei es unter ihrem ägyptischen, sei es unter ihrem griechischen Namen, assyrische oder persische Gottheiten, Jahwe und den ganzen Troß von Engeln und jüdischen Propheten, also alles Götter, die der griechischen Zivilisation fremd waren. Gleichermaßen sieht man dort aber auch die »großen Götter« mit ihrem Namen und in ihrer griechischen Gestalt, Zeus, Apollon, Asklepios, und sogar mit den lokalen Bestimmtheiten, die sie besondern. In Europa figurieren in einer sehr großen Zahl von Inkantationen, insbesondere in den mythischen Zaubermitteln, nur die Jungfrau, Christus und die Heiligen.

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

Inkantationen Dämonen aus sich heraussetzen, so reduzieren sich schließlich die Götter auf Inkantationen.

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

IV. Allgemeine Beobachtungen

Der unbestimmte und vielgestaltige Charakter der spirituellen Mächte, mit denen die Magier in Beziehungen stehen, eignet der

Magie im ganzen. Die Tatsachen, die wir zusammengestellt haben, sind auf den ersten Blick disparat. Die einen bringen die Magie mit den Techniken und den Wissenschaften zusammen, die andern mit den Religionen. Die Magie ist irgend etwas zwischen diesen Polen, und sie definiert sich weder durch ihre Ziele noch durch ihre Verfahrensweisen, noch durch ihre Begriffe. Unsere ganze Untersuchung läßt sie schließlich noch zweideutiger und noch unbestimmter erscheinen als je zuvor. Den profanen Techniken ähnelt sie in ihren praktischen Zwecken, durch den mechanischen Charakter einer großen Zahl ihrer Anwendungen, durch die falsche experimentelle Tönung einiger ihrer Hauptbegriffe. Von dem allen unterscheidet sie sich zutiefst, wenn sie an spezielle Agenten und spirituelle Mittler appelliert, wenn sie sich kultischen Handlungen widmet und sich der Religion durch eine Reihe von Entlehnungen annähert. Es gibt kaum einen religiösen Ritus, der nicht seine Entsprechungen in der Magie hätte; es gibt sogar den Begriff der Orthodoxie, wie dies die διαβολαί, die magischen Anklagen gegen unreine Riten der griechisch-ägyptischen Magie, bezeugen. Doch unabhängig von dem Widerstand der Religionen gegen sie und von ihrem Gegensatz zur Religion (der übrigens weder universell noch konstant ist), ist die Magie durch ihre Inkohärenz und den großen Spielraum, den sie der Phantasie läßt, weit von dem Bilde entfernt, welches wir uns gewöhnlich von der Religion machen.

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

Die Einheit des Ganzen ist jedoch viel realer als jedes der Teile. Denn ihre Elemente, die wir sukzessiv betrachtet haben, sind uns simultan gegeben. Unsere Analyse abstrahiert sie, doch sie sind eng und auf notwendige Weise miteinander verbunden. Wir glaubten,

die Magier und die Vorstellungen der Magie hinreichend definiert zu haben, als wir sagten, daß die einen die Akteure magischer Riten seien und die anderen die ihnen korrespondierenden Vorstellungen, so daß wir sie zu den magischen Riten in Beziehung gesetzt hatten; es ist für uns also nicht erstaunlich, daß einige unserer Vorgänger in der Magie nichts als Handlungen gesehen haben. Doch ebensogut hätten wir die Elemente der Magie im Verhältnis zu den Magiern definieren können: eines setzt das andere voraus. Es gibt keinen Magier, der es ehrenhalber ist und der nicht handelt. Um Magier zu sein, muß man die Magie betreiben, und umgekehrt ist jeder, der magische Handlungen vollzieht, eben in diesem Augenblick Magier; es gibt Gelegenheitsmagier, die nach Abschluß der Handlung ohne weiteres in das normale Leben zurückkehren. Was die Vorstellungen angeht, so sind sie nicht außerhalb der Riten lebendig. Meistens haben sie für den Magier keinerlei theoretisches Interesse, und nur selten formuliert er sie ausdrücklich. Die Magier haben ein bloß praktisches Interesse, und sie drücken sich in der Magie fast nur in ihren Handlungen aus. Es sind Philosophen und nicht Magier gewesen, die die Magie zuerst systematisiert haben; die Theorie der magischen Vorstellungen stammt aus der esoterischen Philosophie. Nicht einmal ihre Dämonologie hat die Magie selbst entworfen: Im christlichen Europa wie in Indien ist der Katalog der Dämonen von der Religion angelegt worden. Außerhalb der Riten leben die Dämonen nur in den Märchen oder in der Dogmatik. Es gibt demnach in der Magie keine reine Vorstellung, und die magische Mythologie ist unfertig und blaß. Während in der Religion einerseits das Ritual und seine Arten, andererseits die Mythologie und Dogmatik wirklich autonom sind, sind von der Natur der Sache her die Elemente der Magie untrennbar.

Die Magie ist eine lebende, formlose und unorganische Masse, deren Bestandteile weder eine feste Position noch eine eindeutige Funktion haben. Man kann sogar sehen, wie sie sich vermengen; die gleichwohl tiefreichende Unterscheidung von Vorstellungen und Riten verwischt sich gelegentlich so sehr, daß das einfache Aussprechen einer Vorstellung ein Ritus werden kann: Das *venenum veneno vincitur* ist eine Beschwörung. Der Geist, der vom Zauberer oder von dem der Zauberer besessen ist, verschmilzt mit seiner Seele und seiner magischen Kraft; Zauberer und Geister tragen oft denselben Namen. Die Energie des Ritus, die des Geistes und die

des Magiers, bilden normalerweise eine Einheit. Der reguläre Zustand des magischen Systems ist eine fast völlige Vermischung von Kräften und Rollen. Es kommt auch vor, daß das eine der Elemente scheinbar verschwindet, ohne daß der Charakter des Ganzen verändert würde. Es gibt magische Riten, die keinerlei bewußtem Begriff entsprechen, wie etwa die Gebärden der Bannung und eine ganze Reihe von Verwünschungen. Umgekehrt gibt es auch Fälle, wo die Vorstellung den Ritus absorbiert: Beim genealogischen Zauber ist das Aussprechen der Natur und der Ursachen bereits der ganze Ritus. Kurz, die Funktionen der Magie sind nicht spezialisiert. Das magische Leben ist nicht in Abschnitte gegliedert wie das religiöse Leben. Es hat keine autonomen Institutionen hervorgebracht wie das Opfer und das Priesteramt. Auch war es uns nicht möglich, Kategorien für die magischen Tatsachen zu finden und die Magie in ihre abstrakten Elemente zu zerlegen. Überall verharrt sie in einem diffusen Zustand. In jedem Einzelfall sieht man sich einem Ganzen gegenüber, das, wie gesagt, realer ist als seine Teile. Wir haben also bewiesen, daß die Magie, wie alles, eine objektive Realität hat und ein Ding ist, doch zu welcher Gattung von Dingen gehört sie?

Wir waren über unsere vorläufige Definition bereits hinausgegangen, als wir die Feststellung trafen, daß die verschiedenen Elemente der Magie von der Kollektivität geschaffen werden und von ihr ihre Eigenschaften erhalten. Diese Feststellung ist ein weiterer wirklicher Gewinn, den wir zu verzeichnen haben. Der Magier erhält seine Qualifikation häufig von der magischen Gesellschaft, der er angehört, immer jedoch von der Gesellschaft im allgemeinen. Die Handlungen sind rituell, und sie wiederholen sich nach Maßgabe der Tradition. Was die Vorstellungen betrifft, so sind sie zum Teil, wie die Idee spiritueller Wesen, anderen Bereichen des sozialen Lebens entlehnt, und es wäre die Aufgabe von direkt mit der Religion befaßten Untersuchungen, nachzuweisen, daß dieser Begriff das Produkt der individuellen Erfahrung ist oder daß er es nicht ist; die übrigen Vorstellungen jedenfalls gehen nicht aus Beobachtungen oder Reflexionen des einzelnen hervor, und in ihrer Anwendung geben sie seiner eigenen Initiative keinen Raum, da er Rezepte und Formeln vorfindet, die von der Tradition übernommen werden und die man ohne Prüfung anwendet.

Wenn die Elemente der Magie kollektiv sind, ist es dann auch

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

Es gibt zwei Ordnungen spezieller Funktionen in der Gesellschaft, denen wir die Magie bereits angenähert haben. Einerseits sind dies die Techniken und die Wissenschaften, andererseits ist es die Religion. Ist die Magie eine Art Universalkunst, oder bildet sie eine Klasse von Phänomenen, die der Religion analog sind? In einer Kunst oder in einer Wissenschaft werden die Grundsätze und Mittel des Handelns kollektiv erarbeitet und durch Tradition weitergegeben. In diesem Sinne sind die Wissenschaften und Künste durchaus kollektive Phänomene. Außerdem befriedigen die Kunst und die Wissenschaft Bedürfnisse, die gemeinsame sind. Doch sind die Elemente einmal gegeben, so steht das Individuum auf seinen eigenen Füßen. Seine individuelle Logik genügt ihm, um von einem Element zum anderen und von da zur Anwendung überzugehen. Es ist frei; es kann sogar theoretisch bis zum Anfangspunkt seiner Technik oder seiner Wissenschaft zurückgehen, sie rechtfertigen oder zurechtrücken, und dies bei jedem Schritt, auf sein eigenes Risiko und auf eigene Gefahr. Nichts ist seiner Kontrolle entzogen. Wenn die Magie also der Ordnung der Wissenschaften und Kün-

ste angehörte, wäre die von uns bemerkte Schwierigkeit behoben, denn die Wissenschaften und Techniken sind nicht in allen ihren wesentlichen Teilen kollektiv, und obgleich sie soziale Funktionen sind und die Gesellschaft sie stützt und trägt, werden sie doch allein von den Individuen befördert. Es fällt uns jedoch schwer, die Magie den Wissenschaften und Künsten anzugleichen, denn wir konnten sie beschreiben, ohne dabei irgendwo eine vergleichbare schöpferische oder kritische Aktivität von Individuen festzustellen.

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

Kapitel IV: Analyse und Erklärung der Magie

Wir reduzieren die Untersuchung der Magie also Schritt für Schritt auf eine Erforschung der kollektiven Kräfte, die in ihr ebenso wie in der Religion wirksam sind. Wir glauben uns sogar zu dem Ge-

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

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

I. Der Glaube

Die Magie ist definitionsgemäß Gegenstand des Glaubens. Die Elemente der Magie jedoch, die voneinander nicht abtrennbar sind und sogar miteinander verschmelzen, können nicht Gegenstand unterschiedlicher Glaubensvorstellungen sein. Sie sind alle auf einmal Gegenstand einer einzigen Behauptung, die sich nicht nur auf die Macht eines Magiers oder den Wert eines Ritus bezieht, sondern auf die Magie in ihrer Gesamtheit oder auf ihr Prinzip. Ebenso wie die Magie realer ist als ihre Teile, ist auch der Glaube an die Magie überhaupt tiefer verwurzelt als der, dessen Gegenstand ihre Elemente sind. Wie die Religion ist die Magie ein Block, entweder man glaubt an sie oder nicht. Man kann dies an den Fällen verifizieren, in denen die Magie in Zweifel gezogen wurde. Wo solche Debatten zu Beginn des Mittelalters und im 17. Jahrhundert aufkamen oder sich unterschwellig noch in unseren Tagen fortsetzen, sehen wir die Diskussion immer auf eine einzige Tatsache gerichtet. Bei Agobard zum Beispiel geht es eher um Leute, die schlechtes Wetter machen; später um durch bösen Zauber verursachte Impo-

tenz oder um die Hexenfahrt des Gefolges der Diana; bei Bekker (*De betoverde wereld*, Amsterdam 1693) um die Existenz der Dämonen und des Teufels; bei uns um den Astralleib, Materialisationen, die Realität der vierten Dimension. Überall jedoch werden die Schlußfolgerungen unmittelbar verallgemeinert, und der Glaube an einen einzigen Fall von Zauberei zieht den Glauben an alle möglichen Fälle nach sich. Umgekehrt bringt eine Verneinung das ganze Gebäude zum Einsturz. In der Tat ist es die Magie selbst, die in Frage gestellt wird. Es gibt Fälle unnachgiebiger Ungläubigkeit oder eines tiefverwurzelten Glaubens, die ganz plötzlich durch eine einzige Erfahrung ins Wanken geraten.

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

Die Magie hat eine solche Autorität, daß eine widersprechende Erfahrung den Glauben im Prinzip nicht erschüttern kann. In Wirklichkeit ist sie jeder Kontrolle entzogen. Selbst Tatsachen, die gegen sie sprechen, schlagen zu ihren Gunsten aus, da man sie immer für die Wirkung eines Gegenzaubers hält, auf Fehler bei der Durchführung des Rituals oder allgemein darauf zurückführt,

daß die notwendigen Bedingungen der Praktiken nicht realisiert wurden. Aus den Prozeßakten des Zauberers Jean Michel, eines Tischlers, der in Bourges im Jahre 1623 verbrannt wurde, können wir entnehmen, daß er zeit seines Lebens mit seinen Experimenten scheiterte; nur einmal kam er seinem Ziel nahe, doch von Angst gepackt rettete er sich. Bei den Cherokee erschüttert eine mißlungene Behexung keineswegs das Vertrauen in den Zauberer, vielmehr stärkt sie noch seine Autorität. Denn seine Dienste werden unentbehrlich, um die Wirkungen einer schrecklichen Macht einzudämmen, die sich gegen den Ungeschickten wenden kann, der sie zur Unzeit entfesselt hat. Bei jedem magischen Experiment geschieht also folgendes: Die zufälligen Koinzidenzen werden als normale Tatsachen angesehen, und die widersprechenden Tatsachen werden geleugnet.

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

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

Nehmen wir uns zu ihrer Beantwortung das Beispiel der australischen Zauberer. Von denen, die die Magie betrieben haben, scheinen wenige mehr als sie von der Wirksamkeit ihrer Riten über-

zeugt gewesen zu sein. Doch die verläßlichsten Autoren bezeugen auch, daß der Zauberer bei keinem der unter normalen Umständen praktizierten Riten die mechanische Wirkung seiner Handlungen gesehen hat oder zu sehen glaubte. Nehmen wir die Methoden der Schwarzen Magie. Sie können in Australien eigentlich auf drei Typen reduziert werden, die konkurrierend oder isoliert voneinander bei den verschiedenen Stämmen praktiziert werden. Der erste Typus, der am verbreitetsten ist, ist die Behexung im strengen Sinne, bei der nämlich ein Ding zerstört wird, das man für einen Teil einer Person hält oder das sie repräsentiert, Speisereste, organische Abfälle, Abdrücke und Bilder. Man kann sich unmöglich vorstellen, daß der Magier jemals durch Erfahrung zu der Überzeugung hat kommen können, daß er tötet, indem er mit Wachs oder Fett vermischte Speisereste verbrennt oder ein Bild durchbohrt. Daß die Illusion immer eine partielle ist, beweist der von W. B. Spencer und F. J. Gillen erwähnte Ritus, der darin besteht, daß zunächst ein die Seele des behexten Wesens repräsentierender Gegenstand durchbohrt wird und daß anschließend derselbe Gegenstand in Richtung seines Wohnplatzes geschleudert wird. Den zweiten Typus dieser Riten, der insbesondere in den Gesellschaften Süd-, Mittel- und Westaustraliens praktiziert wird, könnte man die Beseitigung des Leberfettes nennen. Man glaubt, daß der Zauberer sich dem eingeschlafenen Opfer nähert, ihm die Seite mit einem Steinmesser öffnet, das Leberfett herausnimmt und die Wunde schließt; er entfernt sich, und der andere stirbt langsam, ohne das geringste gemerkt zu haben. Es ist offenkundig, daß dies ein Ritus ist, der niemals wirklich praktiziert werden konnte. Beim dritten Typus, der in Nord- und Mittelaustralien gebräuchlich ist, werden die Gebeine von Toten geschleudert. Man glaubt, daß der Zauberer sein Opfer mit einer todbringenden Substanz trifft. Doch in Wirklichkeit wird, wie aus einigen von Roth zitierten Fällen hervorgeht, die Waffe nicht einmal geschleudert, und in anderen Fällen geschieht dies aus einer so großen Entfernung, daß man unmöglich denken kann, daß sie überhaupt an ihr Ziel gelangt und durch Berührung den Tod überträgt. Oft sieht man sie nicht einmal wegfliegen, und niemals hat man sie gleich nach dem Abwurf ankommen sehen. Obgleich eine gewisse Zahl dieser Riten niemals vollkommen realisiert und obgleich die Wirksamkeit der übrigen niemals verifiziert werden konnte, sind sie dennoch, wie wir wissen, weit verbreitet, durch die

besten Zeugnisse belegt und durch die Existenz zahlreicher Gegenstände, die dabei als Werkzeuge gedient haben, nachgewiesen. Was kann dies anderes heißen, als daß die Gebärden von den Zauberern in aller Aufrichtigkeit und bewußt für Realitäten und die Einleitungen von Handlungen für chirurgische Operationen genommen werden? Die Präliminarien des Ritus, die Würde der Haltung, die Intensität der Gefahr, die man eingeht (denn man nähert sich ja einer Stätte, wo gesehen zu werden zu sterben bedeutet), und der Ernst all dieser Handlungen beweisen einen wirklichen Willen zum Glauben. Man kann sich jedoch unmöglich vorstellen, daß jemals ein australischer Zauberer die Leber eines Behexten geöffnet hat, ohne ihn damit sofort zu töten.

Neben diesem Willen zum Glauben läßt sich jedoch ein wirklicher Glaube belegen. Die besten Ethnographen versichern uns, daß der Magier zutiefst der Überzeugung ist, diese Behexungen vollbracht zu haben. Es gelingt ihm, sich in nervöse kataleptische Zustände zu versetzen, in denen er allen Illusionen wirklich zum Opfer fallen kann. Der Zauberer jedenfalls, der vielleicht nur ein mäßiges Vertrauen in seine eigenen Riten hat und der ohne jeden Zweifel weiß, daß die sogenannten verzauberten Pfeilspitzen, die aus dem Leib von Rheumatikern gewonnen sind, nichts anderes sind als Kristalle, die er aus seinem Munde holt, derselbe Zauberer wird ganz gewiß auf die Dienste eines anderen Medizinmannes zurückgreifen, wenn er krank ist, und er wird genesen oder sterben, je nachdem, ob sein Arzt ihn aufgibt oder ihn zu retten behauptet. Kurz, den Pfeil, den die einen nicht fortfliegen sehen, sehen die anderen ankommen. Er kommt in Gestalt eines Wirbels oder von Flammen, die die Luft durchzucken, in Gestalt kleiner Kristalle, die der Zauberer sieht, wenn sie aus seinem Leib herausgezogen werden, während er selbst sie nicht aus dem Körper seiner Kranken geholt hat. Das Minimum an Aufrichtigkeit, das man dem Magier zubilligen kann, ist, daß er wenigstens an die Magie der anderen glaubt.

Was für die australischen Magien gilt, gilt auch für die übrigen. Im katholischen Europa hat es mindestens einen Fall gegeben, wo das Geständnis der Zauberer nicht in dem Verdacht steht, durch die Inquisition der Richter erzwungen worden zu sein. Zu Beginn des Mittelalters weigerten sich kanonische Richter und Theologen, die Realität der Hexenfahrt im Gefolge Dianas zuzugestehen; die

Hexen jedoch, als Opfer ihrer Illusion, ließen nicht nach, sich der Hexenfahrt so lange auf ihre Kosten zu rühmen, bis sie ihren Glauben schließlich der Kirche aufgezwungen hatten. Der aufrichtige Glaube dieser zugleich ungehobelten, nervösen, intelligenten und leicht verwirrten Menschen, die die Zauberer überall gewesen sind, ist von einer beachtlichen Zähigkeit und einer unglaublichen Entschlossenheit.

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

In all diesen Fällen handelt es sich jedoch nicht einfach um Betrug. Im allgemeinen gehört die Simulation des Magiers zu den Erscheinungen, wie man sie bei nervösen Zuständen feststellt, und dementsprechend ist sie zugleich willkürlich wie unwillkürlich. War sie ursprünglich willkürlich, so wird sie ganz allmählich unbewußt, und schließlich bringt sie Zustände vollkommener Halluzination hervor; der Magier düpiert sich selbst, wie der Schauspieler, der vergißt, daß er eine Rolle spielt. Jedenfalls müssen wir uns aber fragen, warum er auf eine bestimmte Weise simuliert. Man muß sich dabei hüten, den wirklichen Magier mit den Gauklern auf unseren Jahrmärkten oder mit den taschenspielerischen Brahmanen zu verwechseln, die uns von den Spiritisten gerühmt werden. Der Magier simuliert, weil man von ihm verlangt, daß er simuliert, weil man sich aufmacht, ihn zu finden, und weil man ihn zu agieren nötigt: Er ist nicht frei, sondern er wird gezwungen zu spielen, sei es eine traditionelle Rolle, sei es eine Rolle, die die Erwartung seines Publikums befriedigt. Es kann vorkommen, daß der Magier sich freiwillig rühmt, doch gibt er dann einer unwiderstehlichen Versuchung durch die Leichtgläubigkeit seines Publikums nach. Spencer und Gillen haben bei den Aranda zahlreiche Leute getroffen, die sagten, daß sie auf magischen Expeditionen gewesen sei-

en, den *kurdaitchas*, auf denen man gleichsam das Leberfett seines Feindes raubt. Ein gutes Drittel der Krieger hatte sich deshalb die Zehen aus den Gelenken gelöst, weil dies eine der Voraussetzungen für den Vollzug des Ritus ist. Andererseits hatte der ganze Stamm gesehen, und zwar wirklich gesehen, daß *kurdaitchas* um das Lager herumstrichen. In Wirklichkeit hatten die meisten nicht bei der Prahlerei und den Abenteuern hintanstehen wollen; einander »blauen Dunst« vorzumachen war in der ganzen sozialen Gruppe verbreitet und beruhte auf Gegenseitigkeit, weil die Leichtgläubigkeit allgemein war. In derartigen Fällen kann man den Magier nicht als ein Individuum begreifen, das aus Interesse handelt, für sich und mit seinen eigenen Mitteln, sondern als eine Art Funktionär, der von der Gesellschaft mit einer Autorität ausgestattet ist, an die er selbst zu glauben gebunden ist. In der Tat haben wir gesehen, daß der Magier von der Gesellschaft ernannt oder von einer begrenzten Gruppe, der die Gesellschaft ihre Macht, Magier zu schaffen, delegiert hat, initiiert wird. Ganz naturgemäß hat er dann den Geist seiner Funktion und die Würde eines Amtsträgers; er ist ernst, weil er ernstgenommen wird, und er wird ernst genommen, weil man ihn braucht.

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

die Magie die Kluft, die die Gegebenheiten von den Schlußfolgerungen trennt, ohne weiteres zu überbrücken vermag.

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

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

In unserer Übersicht über die magischen Vorstellungen sind wir auf die Ideen gestoßen, durch welche die Magier ebenso wie die Theoretiker der Magie den Glauben an die Wirksamkeit der magischen Riten haben erklären wollen. Dies sind: (1) die Formeln der Sympathie; (2) der Begriff der Eigenschaft; (3) der Begriff der Dämonen. Wir haben bereits gesehen, daß diese Begriffe durchaus nicht einfach waren und wie jeder beständig auf den anderen übergriff. Wir werden im folgenden sehen, daß keiner dieser Begriffe jemals für sich allein einem Magier zur Rechtfertigung seiner Überzeugung genügt hat. Mag man auch magische Riten analysieren, um in ihnen die praktische Anwendung dieser verschiedenen Begriffe zu finden, so bleibt doch nach Beendigung der Analyse immer noch ein Rest, dessen sich der Magier selbst sehr wohl be-

wußt ist. Es sei an die Beobachtung erinnert, daß weder ein Magier noch ein Anthropologe jemals ausdrücklich den Anspruch erhoben hat, die ganze Magie auf die eine oder andere dieser Ideen zu reduzieren. Das muß uns gegen jede Theorie mißtrauisch machen, die den magischen Glauben durch diese Ideen zu erklären versuchen würde. Lassen wir die weitere Beobachtung folgen, daß die magischen Tatsachen, falls sie überhaupt eine einheitliche Klasse von Tatsachen bilden, auf ein einziges Prinzip zurückgehen müssen, das allein die Überzeugung, deren Gegenstand sie sind, zu rechtfertigen vermöchte. Wenn jeder dieser Vorstellungen eine bestimmte Klasse von Riten korrespondiert, so muß der Gesamtheit der Riten eine andere, gänzlich allgemeine Vorstellung korrespondieren. Um anzugeben, welches diese Vorstellung sein kann, wollen wir zusehen, inwieweit jeder der oben aufgezählten Begriffe die Riten, mit denen er speziell verbunden ist, nicht zu rechtfertigen vermag.

(1) Wir behaupten, daß die sympathetischen Formeln (Gleiches erzeugt Gleiches; der Teil steht für das Ganze; Gegensätzliches wirkt auf Gegensätzliches) nicht ausreichen, um die Totalität eines sympathetischen magischen Ritus zu repräsentieren. Sie lassen einen Rest, der nicht vernachlässigt werden darf. Berücksichtigen wir nur sympathetische Riten, von denen uns vollständige Beschreibungen vorliegen, so gibt der folgende, von Codrington berichtete Ritus eine hinreichend genaue Idee von ihrem ganzen Mechanismus:

Wenn man in Florida Windstille herbeisehnte, band der *mane nggehe vigona* (das Individuum mit *mana*, im Besitz des Geistes, *vigona*) Blätter zusammen, die Eigentum seines *vigona* waren (Blätter von Wasserpflanzen?) und verbarg sie in einer Baumhöhle, in der es Wasser gab, wobei er den *vigona* mit dem passenden Zauber herbeirief. Dadurch gab es Regen, der die Windstille herbeiführte. Wollte man Sonne, so band er die passenden Blätter und Pflanzen zusammen, die sich zur Spitze eines Bambusstockes hochwanden, und hielt sie über ein Feuer. Das Feuer wurde mit einem Gesang angefacht, um dem Feuer *mana* zu geben, und das Feuer gab den Blättern *mana*. Dann kletterte er auf einen Baum und befestigte den Bambus an der äußersten Spitze des höchsten Astes; der den beweglichen Bambus umspielende Wind ließ das *mana* sich überallhin ausbreiten, und die Sonne zeigte sich (R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891, S. 200 f.).

Wir zitieren dieses Beispiel bloß als konkrete Illustration, weil der sympathetische Ritus gewöhnlich von einem sehr wichtigen Kontext umgeben ist. Seine Anwesenheit führt uns notwendig zu der

Schlußfolgerung, daß Symbolismen nicht ausreichen, um einen magischen Ritus zustande zu bringen. In der Tat, wenn Magier, wie die Alchemisten, sich aufrichtig vorgestellt haben, daß ihre sympathetischen Praktiken verstandesmäßig faßbar wären, sehen wir sie über all den überflüssigen Ballast staunen, der erdrückt, was sie abstrakt als das Schema ihres Ritus begriffen haben. Ein anonymer Alchemist, der der »Christ« genannt wurde, schreibt: »Warum denn die vielen Bücher und Dämonenbeschwörungen; wozu diese ganzen Konstruktionen von Öfen und Maschinen, wo doch alles einfach und leicht zu verstehen ist.« Doch dieser Plunder, über den unser Christ sich wundert, ist nicht ohne Funktion. Er bringt zum Ausdruck, daß die Idee der Sympathie einerseits von der Idee einer Freisetzung von Kräften und andererseits von der Idee eines magischen Milieus deutlich überlagert wird.

Für die Idee einer präsenten Kraft haben wir eine Reihe von Anzeichen. Zunächst sind es die Opfer, die hier keine andere Aufgabe zu haben scheinen, als Kräfte zu schaffen, deren man sich bedienen kann; wir haben gesehen, daß dies eine der Eigenschaften des religiösen Opfers war.* Ebenso verhält es sich bei Gebeten, Anrufungen, Beschwörungen usw.; außerdem bei den negativen Riten, Tabus, Fasten usw., die auf dem Zauberer oder seinem Klienten, gelegentlich auch auf beiden gemeinsam oder gar auf ihrer Familie lasten, Riten oder rituelle Vorkehrungen, die zugleich Anwesenheit und Flüchtigkeit dieser Kräfte markieren. Auch die eigentliche Macht des Magiers ist in Rechnung zu stellen, Mächte, die er mit sich führt und deren Eingreifen immer wenigstens möglich ist. Die sympathetische Zeremonie selbst schließlich muß durch die bloße Tatsache, daß sie, wie wir gezeigt haben, rituell ist, mit Notwendigkeit ihrerseits spezielle Kräfte erzeugen. Tatsächlich ist dies den Magiern bewußt gewesen. In dem oben zitierten melanesischen Ritus haben wir das *mana* aus Blättern hervorkommen und zum Himmel steigen sehen, und bei den assyrischen Riten haben wir auf das *mâmit* hingewiesen, das aus ihnen hervorgeht. Betrachten wir nun einen Behexungsritus in einer jener sogenannten primitiven Gesellschaften ohne Geheimlehren, die noch im magischen Zeitalter der Menschheitsgeschichte leben und bei denen Frazer

* Vgl. Hubert und Mauss, »Essay über die Natur und Funktion des Opfers«, a. a. O. [siehe Kapitel 2 in diesem Band].

zufolge das Gesetz der Sympathie regelmäßig und ausschließlich in Kraft ist, und wir gewahren sofort nicht nur die Anwesenheit, sondern auch die Bewegung dieser Kräfte. Bei den Aranda meint man beispielsweise, daß die Behexung einer Ehebrecherin folgendermaßen vor sich geht. Es gibt zunächst die wirkliche Erschaffung einer bösen Macht, die *arungquiltha* heißt; man lädt sie der Steinseele auf (das Bild dient nur dazu, die Seele zu täuschen, damit sie so zu dem Bild zurückkehrt, wie sie zum Körper zurückkehren würde); diese böse Macht wird durch Gebärden, die den Tod der Frau darstellen, einfach verstärkt, und am Ende wird diese Macht in die Richtung des Lagers, wohin die Frau entführt wurde, getrieben. Der Ritus drückt aus, daß das sympathetische Bild keineswegs Ursache ist, denn nicht dieses Bild wird geschleudert, sondern die Verwünschung, die man geschmiedet hat.

Das ist nicht alles. An demselben Beispiel sehen wir, daß zum Ritus nicht nur die Verfertigung eines Bildes gehört, in dem sich übrigens die Seele nicht endgültig niederlassen wird, sondern darüber hinaus eine ganze Ausrüstung vorher behexter Bilder, Geistersteine und schon vor der Zeremonie magisch gemachter Nadeln; außerdem wird der Ritus an einer geheimen Stätte vollzogen und ist durch einen Mythos qualifiziert. Aus dieser Beobachtung, die wir unbesehen verallgemeinern können, müssen wir den Schluß ziehen, daß die sympathetische Zeremonie nicht wie ein gewöhnlicher Akt abläuft. Sie spielt sich in einem speziellen Milieu ab, das aus allen in ihr enthaltenen Bedingungen und Formen gebildet wird. Sehr oft wird dieses Milieu durch Verbotskreise geschaffen, durch Eingangs- und Ausgangsriten. Alles, was einbezogen wird, ist von derselben Natur oder nimmt dieselbe Natur an. Der allgemeine Tenor der Gebärden und Worte ist davon affiziert. Die Erklärung bestimmter sympathetischer Riten durch die Gesetze der Sympathie läßt also einen doppelten Rest.

Verhält es sich in allen möglichen Fällen genauso? Uns jedenfalls scheint dieser Rest für den magischen Ritus wesentlich zu sein, und in der Tat, wenn jede Spur eines Geheimnisses verschwindet, so geht er in die Wissenschaft oder die Techniken über. Genau dies sagt uns unser christlicher Alchemist: Da er feststellt, daß die Alchemie sich weigert, wissenschaftlich zu werden, fordert er sie auf, religiös zu werden; wenn es schon nötig ist, daß man betet, fordert er, daß man sich eher an Gott als an einen Dämon wendet; damit

ist zugestanden, daß die Alchemie und, verallgemeinert, die Magie wesentlich von mystischen Mächten abhängen. In den Fällen, in denen bloß die sympathetische Formel zu funktionieren scheint, stoßen wir zugleich mit dem Minimum an Formen, das jeder Ritus besitzt, auf das Minimum an geheimnisvoller Kraft, das er definitionsgemäß freisetzt; dazu muß man die Kraft der aktiven Eigenschaft hinzufügen, ohne die ein sympathetischer Ritus, wie wir oben ausgeführt haben, strenggenommen überhaupt nicht gedacht werden kann. Außerdem ist die Annahme immer gerechtfertigt, daß die angeblich einfachen Riten entweder unvollständig beobachtet wurden oder nur unvollständig bewußt sind oder auch daß sie so verschlissen worden sind, daß man nicht mehr viel auf sie geben kann. Die wirklich einfachen Riten, die dem Gesetz der Sympathie unterstehen, sind diejenigen, die wir sympathetische Tabus genannt haben. Es sind genau diejenigen, die die Anwesenheit, die Unbeständigkeit und die Gewalt der verborgenen spirituellen Kräfte, auf deren Eingreifen die Wirksamkeit der magischen Riten unseres Erachtens immer zurückgeführt wird, am besten zum Ausdruck bringen.

Wir haben gesehen, daß die sympathetischen Formeln niemals die vollständige Formel eines magischen Ritus sind. Wir können durch Tatsachen beweisen, daß sie selbst dort, wo sie am klarsten ausgesprochen wurden, nur nebensächlich sind. Das kann man sogar noch bei den Alchemisten sehen. Sie sagen uns nämlich ganz formell, daß sich ihre Operationen rational aus wissenschaftlichen Gesetzen herleiten. Wie wir gesehen haben, sind dies die Gesetze der Sympathie: Eins ist alles, alles ist in einem, die Natur triumphiert über die Natur; außerdem sind es die Paare besonderer Sympathien und Antipathien, schließlich ein ganzes komplexes System von Symbolismen, nach denen sie ihre Operationen in astrologische, kosmologische, zum Opfer gehörige, verbale usw. gliedern. Doch dieser ganze Apparat ist nur ein Gewand, mit dem sie ihre Techniken umhüllen; es sind nicht einmal die imaginären Prinzipien einer falschen Wissenschaft. Zu Anfang ihrer Bücher und über den einzelnen Kapiteln ihrer Handbücher findet man Expositionen ihrer Lehre, doch nie entspricht das dann Folgende dem Anfang. Die philosophische Idee wird einfach vorangestellt wie ein Titel, wie eine Überschrift oder wie jene Allegorie des Kupfermannes, der zum Opfer oder durch das Opfer verwandelt wird, wovon oben

bereits die Rede war. Diese Quasi-Wissenschaft reduziert sich also insgesamt auf Mythen, Mythen, aus denen bei Gelegenheit Inkantationen hervorgehen. Beim experimentellen Rezept kann es übrigens auf dasselbe hinauslaufen; es gibt Formeln oder algebraische Zusammenfassungen realer Operationen, Pläne, Vorrichtungen, die einmal wirklich brauchbar waren und sich inzwischen in unverständliche magische Zeichen verwandelt haben, unbrauchbar, um irgendeinen Handgriff anzuleiten: Sie sind nichts weiter als potentielle Beschwörungsformeln. Jenseits dieser Prinzipien und Formeln, deren Wert wir jetzt kennen, ist die Alchemie eine bloße Empirie: Man kocht, schmilzt, verdampft Körper, deren Eigenschaften und Reaktionen man durch Erfahrung oder besser durch Tradition kennt. Die Idee der Wissenschaftlichkeit ist nur ein dekorativer Titel. Das war sogar in der Medizin der Fall. Marcellus von Bordeaux überschreibt einen großen Teil seiner Kapitel: *Remedia physica et rationabilia diversa de experimentis*;* doch unmittelbar im Anschluß an diese Titel lesen wir Sätze wie diesen: *Ad corcum carmen. In lamella stagnea scribes et ad collum suspendes haec*** usw. (Marcellus, XXI, 2).

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

(2) Wir behaupten, daß der Begriff der Eigenschaft allein den

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

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

Glauben an die magischen Tatsachen, wo er zu dominieren scheint, nicht besser erklärt.

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

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

Im allgemeinen wird die magische Eigenschaft, und zwar selbst die spezifische eines Dings, als an Merkmale geknüpft vorgestellt, die ganz offensichtlich immer als sekundäre Merkmale betrachtet wurden: so die zufällige Form von Steinen, die der Brotfrucht oder Schweinehoden ähneln, durchbohrte Steine usw.; so die Farbe, die

in Indien die Verwandtschaft erklärt, die man zwischen dem Kopf der Eidechse, dem Blei, dem schäumenden Flußwasser und den schadenstiftenden Substanzen annimmt; so auch der Widerstand, der Name, die Seltenheit, der paradoxe Charakter der Anwesenheit eines Gegenstandes in einer bestimmten Umgebung (Meteoriten, prähistorische Äxte), die Umstände der Entdeckung usw. Die magische Qualität eines Dings entsteht also aus einer Art Konvention, und allem Anschein nach spielt diese Konvention die Rolle einer Art Mythos oder eines flüchtig umrissenen Ritus. Jedes Ding mit Eigenschaften ist durch seinen Charakter selbst so etwas wie ein Ritus.

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

Kehren wir hier noch einmal zu unseren Alchemisten zurück, die eine Theorie der magischen Eigenschaften als sympathetischer Operationen aufgestellt haben. Es sind für sie die Formen der Natur, die εἴδη einer generischen Natur φύσις. Löst man die εἴδη auf, findet man die φύσις. Doch wie wir bereits gesagt haben, bleiben sie nicht bei der abstrakten Auffassung dieser Natur stehen, sondern sie begreifen sie in der Gestalt einer Wesenheit, οὐσία, einer Kraft, δύναμις, mit unbegrenzten spirituellen und doch an einen körperlichen Träger gebundenen Eigenschaften. Unmittelbar mit

dem Begriff der Natur ist also auch der Begriff der Kraft gegeben. In ihrer abstraktesten Auffassung werden diese Natur und diese Kraft als eine Art unpersönlicher Seele vorgestellt, als abgehobene Macht der Dinge, die gleichwohl eng an sie geknüpft ist, verstandesmäßig, wenngleich unbewußt. Ehe wir die Alchemisten verlassen, erinnern wir daran, daß der Begriff des Geistes nicht nur, wie wir gesehen haben, an den Begriff der Eigenschaft geknüpft, sondern auch – umgekehrt – dieser in jenem verankert ist. Eigenschaft und Kraft sind zwei untrennbare Ausdrücke, und die Ausdrücke Eigenschaft und Geist verschwimmen oft ineinander: Die Wirkungen der *pietra buccata* kommen ihr aus dem darin sitzenden *follettino rosso.*

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

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

magischen Kausalität, nämlich ihre Spiritualität. Dennoch hat diese Theorie ihre Schwächen.

Als Dämonen figuriert immer nur ein Teil der Kräfte, die in einem magischen, und selbst in einem dämonischen, Akt impliziert sind. Die Idee spiritueller Personen vermag diese allgemeinen Kräfte, die die Macht der Magier ausmachen, die Kraft der Worte, die Wirksamkeit der Gebärden, die Macht des Blicks, der Absicht, der Bannung des Todes usw. nur schlecht zu repräsentieren. Doch der Begriff der unbestimmten Macht, der uns als Rest der anderen Reihen von Vorstellungen in der Totalvorstellung eines magischen Ritus bleibt, ist so wesentlich, daß die Magie ihn in seiner Totalität niemals in einem Dämonen-Ritus in Gestalt von Dämonen auszudrücken imstande war; es muß immer ein Rest bleiben, der ausreicht, um zumindest die theurgische Wirkungsweise des Ritus auf die Dämonen zu erklären, die an sich unabhängig sein könnten und die doch nicht frei sind. Andererseits, während für den Magier die Idee des Geistes sehr gut die Fernwirkung und Vervielfältigung der Wirkung seines Ritus erklärt, erklärt sie ihm weder die Existenz seines Ritus noch seine Besonderheiten, die sympathetischen Gebärden, magischen Substanzen, rituellen Voraussetzungen, Spezialsprachen usw. Kurz, die dämonologische Theorie analysiert zwar durchaus einen Teil des von den anderen Formeln übriggelassenen Restes, doch sie erklärt nur einen Teil und läßt ihrerseits all das als unerklärten Rest, dessen Erklärung den anderen Theorien fast gelang. Der Begriff des Geistes ist also bei den dämonischen Riten notwendig von einem unpersönlichen Begriff einer wirkenden Macht begleitet.

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

Außerdem sollte man die Wichtigkeit des Begriffs der Person

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

Nicht nur sind wir nicht der Auffassung, daß der Begriff spiritueller Macht sich vom Begriff des magischen Geistes herleitet, sondern wir haben sogar Grund zu der Annahme, daß dieser von jenem abhängt. Der Begriff spiritueller Macht führt einerseits tatsächlich zum Begriff des Geistes, denn es ist zu sehen, daß das assyrische *mâmit*, das *manitu* der Algonkin und das irokesische *orenda* als spirituell bezeichnet werden können, ohne dabei ihre Qualität als allgemeine Mächte zu verlieren. Ist nicht andererseits die Annahme zulässig, daß der Begriff des magischen Geistes die Summe zweier Begriffe sei: des Begriffs des Geistes und des Begriffs magischer Macht, wobei letzterer nicht notwendig das Attribut des ersteren ist? Der Beweis dafür ist die Tatsache, daß es in der dichten Masse der Geister, mit denen eine Gesellschaft ihr Universum bevölkert, nur eine sehr kleine Anzahl gibt, die, sozusagen kraft Erfahrung, als mächtig anerkannt sind und an die sich die Magie wendet. Damit erklärt sich die Tendenz zur Wucherung der Götter, insbesondere der entthronten oder fremden Götter, die definitionsgemäß mächtige Wesen sind.

Sosehr wir also geneigt wären, die animistische Erklärung des Glaubens an die Magie anderen Erklärungen vorzuziehen, entfernen wir uns doch sehr deutlich von der üblichen animistischen Hy-

pothese, indem wir den Begriff spiritueller Kraft zumindest in der Magie für früher als den der Seele halten.

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

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

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

Darüber hinaus umfaßt dieser Begriff die Idee eines Milieus, in dem die fraglichen Mächte wirksam sind. In diesem geheimnisvollen Milieu laufen die Dinge nicht so ab wie in der Welt der Sinne. Die Entfernung schließt hier die Berührung nicht aus. Vorstellungen und Wünsche werden hier unmittelbar realisiert. Es ist die Welt des Spirituellen und auch der Geister, weil hier alles spirituell ist und Geist werden kann. So unbegrenzt diese Macht und so transzendent diese Welt sein mag, so geschehen dort dennoch

alle Dinge nach Gesetzen, nach notwendigen Beziehungen, die zwischen den Dingen gesetzt sind, Beziehungen von Worten und Zeichen zu repräsentierten Objekten, nach Gesetzen der Sympathie allgemein und Gesetzen von Eigenschaften, die durch Klassifikationen kodifizierbar wären, von derselben Art wie jene, die in *L'Année sociologique** untersucht worden sind. Der Begriff der Kraft und der Begriff des Milieus sind hier untrennbar; sie fallen absolut zusammen und werden gleichzeitig und mit denselben Mitteln ausgedrückt. Die rituellen Formen, das heißt diejenigen Veranstaltungen, deren Ziel es ist, die magische Kraft zu schaffen, schaffen dementsprechend auch das Milieu und umschließen es vor, während und nach der Zeremonie. Wenn unsere Analyse also richtig ist, finden wir am Grunde der Magie eine in einzigartiger Weise verworrene und unserem Verstand erwachsener Europäer gänzlich fremdartige Vorstellung.

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

* É. Durkheim und M. Mauss, »Über einige primitive Formen von Klassifikation«, a. a. O. [siehe Anm. S. 321].

III. Das *mana*

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

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

Die Idee des *mana* ist eine dieser verworrenen Ideen, von denen wir uns befreit glauben und die wir infolgedessen nur mit Mühe begrifflich fassen können. Sie ist dunkel und verschwommen und doch von einem auf befremdliche Weise genau bestimmten Gebrauch. Sie ist abstrakt und allgemein und dennoch von Konkretem erfüllt. Ihre ursprüngliche, das heißt komplexe und verwor-

rene Natur verbietet es uns, eine logische Analyse vorzunehmen, wir müssen uns darauf beschränken, sie zu beschreiben. Für Codrington erstreckt sie sich auf die Gesamtheit der magischen und religiösen Riten, auf die Gesamtheit der magischen und religiösen Geister und auf die Totalität der Personen und Dinge, die in der Totalität des Ritus vorkommen. Das *mana* ist eigentlich das, was den Wert der Dinge und der Personen ausmacht, magischer Wert, religiöser Wert und sogar sozialer Wert. Die soziale Position der einzelnen ist der Bedeutung ihres *mana* proportional, insbesondere die Position, die sie in der geheimen Gesellschaft einnehmen; die Wichtigkeit und Unverletzlichkeit der Eigentumstabus hängt vom *mana* des Indviduums ab, welches sie aufrichtet. Reichtum wird für eine Wirkung des *mana* gehalten; auf einigen Inseln bezeichnet das Wort *mana* sogar das Geld.

Die Idee des *mana* setzt sich aus einer Reihe von schwankenden Ideen zusammen, die alle ineinander verschwimmen. Nacheinander und gleichzeitig ist es Qualität, Substanz und Tätigkeit. – An erster Stelle ist es eine Qualität. Das Ding, das *mana* hat, hat irgend etwas; es ist nicht dieses Ding selbst. Man beschreibt es, indem man sagt, es sei etwas Mächtiges, etwas Schweres; in Saa ist es Warmes, in Tanna ist es Fremdes, Unzerstörbares, Widerständiges, Außerordentliches. – Zweitens ist das *mana* ein Ding, eine Substanz, ein faßbares, jedoch auch unabhängiges Wesen. Aus diesem Grunde kann es nur von Individuen gehandhabt werden, die *mana* haben, in einem *mana*-Akt, das heißt von qualifizierten Individuen und in einem Ritus. Von Natur ist es übertragbar, ansteckend; man teilt das *mana*, das in einem Stein, den man bei der Ernte verwendet, enthalten ist, anderen Steinen mit, indem man sie mit ihm in Berührung bringt. Es wird als materiell vorgestellt: Man denkt, man sieht, daß es sich von den Dingen, in welchen es seinen Sitz hat, ablöst; das *mana* rauscht in den Blättern, es entweicht in Gestalt von Wolken, in Gestalt von Flammen. Es vermag sich zu spezialisieren: Es gibt *mana*, das reich macht, und *mana*, das tötet. Die *mana*-Gattungen erfahren sogar noch engere Eingrenzungen: Auf den Banks-Inseln gibt es ein spezielles *mana*, das *talamatai*, für ganz bestimmte Arten der Beschwörung und ein anders für den Schadenszauber, der an den Spuren von Individuen vorgenommen wird. – Drittens ist das *mana* eine Kraft und speziell die von spirituellen Wesen, d. h. die Kraft der Seelen der Ahnen und

der Naturgeister. Es ist das *mana*, das aus ihnen magische Wesen macht. Tatsächlich sind dies nicht alle Geister unterschiedslos. Bei den Naturgeistern ist ein wesentliches Merkmal, daß sie mit *mana* ausgestattet sind, während dies nicht bei allen Geistern von Verstorbenen der Fall ist; auch *tindalo*, das heißt wirksame Geister, sind nur die Seelen von Häuptlingen, höchstens noch die Seelen von Familienhäuptern und noch spezieller sogar die Seelen derer, bei denen sich das *mana* zu ihren Lebzeiten oder durch Wunder nach ihrem Tode manifestiert hat. Nur diese Seelen verdienen den Namen eines mächtigen Geistes, während die anderen sich in der Menge nichtiger Schatten verlieren.

Wiederum sehen wir hier, daß zwar alle Dämonen Geister sind, nicht aber umgekehrt auch alle Geister Dämonen. Kurz, die Idee des *mana* vermischt sich nicht mit der Idee des Geistes; sie verbinden sich, ohne daß sie jedoch aufhören, zutiefst verschieden zu sein, und zumindest in Melanesien kann man die Dämonologie und insofern die Magie keineswegs allein durch den Animismus erklären. Ein Beispiel: Wenn einer krank ist, führt man in Florida die Krankheit auf ein *mana* zurück, das sich seiner bemächtigt hat; dieses *mana* gehört einem *tindalo*, der seinerseits zum Teil in Beziehung zu einem Magier, *mane kisu* (mit *mana* begabt), steht, der dasselbe *mana* hat oder das *mana*, das ihm erlaubt, auf ihn einzuwirken; zum anderen Teil steht er in Beziehung zu einer Pflanze. Es gibt nämlich eine Reihe von Pflanzenarten, die mit verschiedenen Arten von *tindalos* zusammenhängen, die durch ihr *mana* die Ursachen verschiedener Krankheiten sind. Das *tindalo*, das es anzurufen gilt, wird folgendermaßen bezeichnet. Nacheinander nimmt man die Blätter verschiedener Pflanzenarten und reibt sie; diejenige, die das *mana* der Krankheit besitzt, die den Patienten befallen hat, erkennt man an einem besonderen Rascheln. Man kann sich also mit Sicherheit an das *tindalo*, d. h. den *mane kisu* wenden, der der Inhaber dieses *tindalo* ist, also an das Individuum, welches mit ihm in Beziehung steht und das allein fähig ist, sein *mana* vom Kranken zurückzuziehen und ihn folglich zu heilen. Hier ist das *mana* also vom *tindalo* abtrennbar, denn es hat seinen Sitz nicht nur im *tindalo*, sondern auch im Kranken, in den Blättern und auch im Magier. Das *mana* existiert und funktioniert also auf unabhängige Weise; es bleibt unpersönlich neben dem persönlichen Geist. Das *tindalo* ist Träger des *mana*, es ist nicht das *mana*. Merken wir nebenbei an, daß dieses

mana innerhalb einer klassifikatorischen Rubrik zirkuliert und daß die aufeinander wirkenden Wesen in dieser Rubrik erfaßt sind.

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

Wir können die Bedeutung dieses Wortes noch erweitern und sagen, daß das *mana* die Kraft par excellence ist, die eigentliche Wirksamkeit der Dinge, die ihre mechanische Wirkung verstärkt, ohne sie aufzuheben. Ihr verdankt sich, daß das Netz hält, daß das Haus fest steht, daß das Boot gut im Wasser liegt. Auf den Feldern ist sie die Fruchtbarkeit; bei den Arzneikräutern ist es die heilende oder todbringende Kraft. Beim Pfeil ist sie das, was tötet, und in diesem Fall wird sie durch Totengebein repräsentiert, mit dem das Pfeilholz versehen ist. Zu bemerken ist dazu noch, daß die Expertisen europäischer Ärzte gezeigt haben, daß die vergifteten Pfeile in Melanesien lediglich behexte Pfeile sind, Pfeile mit *mana*; gleichwohl werden sie für vergiftet gehalten; man sieht deutlich, daß ihre eigentliche Wirksamkeit auf ihr *mana* und nicht auf ihre Spitze zurückgeführt wird. Ebenso wie im Falle des Dämons ist das *mana* vom *tindalo* verschieden, und es scheint uns, daß es hier noch als eine Qualität zu den Dingen hinzugefügt wird, ohne ihre anderen

Qualitäten zu beeinträchtigen, so daß man auch sagen kann, es wird wie ein Ding zusätzlich zu den Dingen hinzugetan. Dieses Mehr ist das Unsichtbare, Wunderbare, Spirituelle und, zusammengenommen, der Geist, in dem alle Wirksamkeit und alles Leben wohnen. Es kann nicht Gegenstand der Erfahrung sein, denn in Wahrheit geht in ihm die Erfahrung auf; der Ritus fügt es den Dingen hinzu, und es ist von derselben Natur wie der Ritus. Codrington meinte sagen zu können, daß es das Übernatürliche sei, gelegentlich sagt er jedoch richtiger, es sei *in a way* das Übernatürliche; das bedeutet, daß es zugleich übernatürlich und natürlich ist, da in der ganzen Sinnenwelt ausgebreitet, ihr heterogen und dennoch immanent.

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

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

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

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

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

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

Wir haben ein Indiz, das die Annahme erlaubt, daß das *orenda*

entsprechend den symbolischen Klassifikationen wirksam ist. »Die Zikade wird *Reifebringer des Mais* genannt, denn sie singt an den heißen Tagen, ihr *orenda* läßt die Hitze kommen, die den Mais wachsen läßt; der Hase ›singt‹, und sein *orenda* hat Macht über den Schnee (*controlled the snow*); die Höhe, in der er die Blätter von den Sträuchern frißt, bestimmt sogar die Höhe des Schneefalls (*sic*)« [Zitat vermutlich von Hewitt]. Der Hase ist das Totem eines Clans einer der Phratrien der Huronen, und dieser Clan hat die Macht, Nebel zu erzeugen und Schnee fallen zu lassen. Es ist also das *orenda*, das die Einheit der verschiedenen Elemente, der Klassen ausmacht, in die einerseits der Hase, sein Totem-Clan, der Nebel, der Schnee und andererseits die Zikade, die Hitze und der Mais gehören. In der Klassifikation kommt ihm die Rolle des Mittels und der Ursache zu. Darüber hinaus geben uns diese Texte eine Idee davon, wie sich die Irokesen die Kausalität vorstellen. Die Ursache par excellence ist für sie die Stimme. Zusammenfassend können wir sagen, daß *orenda* weder das materielle Vermögen noch die Seele, noch der individuelle Geist, noch die Stärke und die Kraft ist. Tatsächlich zeigt Hewitt, daß es andere Ausdrücke gibt, um diese verschiedenen Ideen zu bezeichnen, und seine Definiton des *orenda* lautet richtig: »Ein Vermögen oder eine hypothetische Potentialität, auf geheimnisvolle Weise Wirkungen hervorzubringen.«

Der berühmte Begriff des *manitu* bei den Algonkin, insbesondere den Ojibwa, entspricht in etwa unserem melanesischen *mana*. Das Wort *manitu* bezeichnet laut Pater Thavenet, dem Verfasser eines noch ungedruckten ausgezeichneten französischen Wörterbuchs der Algonkinsprache, keineswegs einen Geist, sondern jede Art von magischen oder religiösen Wesen, Kräften und Qualitäten (Tesa [=Emilio Teza], *Studi del Thavenet*, Pisa 1881, S. 17):

Es bedeutet Sein, Substanz, Belebtsein, und es ist ziemlich sicher, daß zu einem gewissen Grade jedes Wesen, das eine Seele hat, ein *manitu* ist. Näher bezeichnet es jedoch jedes Wesen, das noch keinen Gattungsnamen trägt und das nicht vertraut ist: Von einem Salamander, vor dem sie Angst hatte, sagte eine Frau, es sei ein *manitu*; man macht sich über sie lustig, indem man ihr seinen Namen nennt. Die Perlen der Händler sind die Schuppen eines *manitu*, und die Fahne, dieses wunderbare Ding, ist die Haut eines *manitu*. Ein *manitu* ist ein Individuum, das außerordentliche Dinge tut, der Schamane ist ein *manitu*; die Pflanzen haben *manitu*; und ein Zauberer,

einen Zahn einer Klapperschlange zeigend, sagte, sie sei *manitu*; als man herausfand, daß er nicht tötete, meint er, daß er kein *manitu* mehr habe.

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

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

In Mexiko und Mittelamerika meinen wir in dem Ausdruck *naual* einen entsprechenden Begriff erkennen zu können. Dieser Begriff ist so beständig und so verbreitet, daß man aus ihm das Kennzeichen aller als Nagualismus bezeichneten religiösen und magischen Systeme hat machen wollen. Das *naual* ist ein Totem, gewöhnlich ein individuelles. Doch es ist mehr, es ist eine Art einer viel umfassenderen Gattung. Der Zauberer ist *naual*, er ist ein *nauali*; das *naual* ist speziell seine Fähigkeit, sich zu verwandeln, seine Metamorphose und seine Inkarnation. Daran sieht man, daß das individuelle Totem, die dem Individuum von Geburt an assoziierte Tierart, nur eine der Gestalten des *naual* ist. Nach Seler* bedeutet das Wort etymologisch geheime Wissenschaft, und all die verschiedenen Bedeutungen und ihre Ableitungen hängen mit der ursprünglichen Bedeutung »Denken« und »Geist« zusammen. In den Nauhatl-Texten bedeutet das Wort das Verborgene, Eingehüllte, Verkleidete. Es scheint sich hier um den Begriff eines spirituellen, geheimnisvollen und abgetrennten Vermögens zu handeln, das durchaus dem entspricht, was die Magie voraussetzt.

In Australien trifft man einen Begriff derselben Art, doch ist er auf die Magie beschränkt und sogar noch spezieller auf den Schadenzauber. Der Stamm der Gegend von Perth gibt ihm den Namen *boolya*. In Neusüdwales bezeichnen die Schwarzen mit dem Wort *koochie* den bösen Geist, den bösen persönlichen und unpersönlichen Einfluß, und wahrscheinlich hat das Wort dieselbe Extension. Es ist auch das *arungquiltha* der Aranda. Diese »böse Macht«, die

* »Zauberei und Zauber im alten Mexiko« [siehe Anm. 4].

von den Behexungsriten freigesetzt wird, ist zugleich eine Qualität, eine Kraft und ein aus sich selbst existierendes Ding, das von den Mythen beschrieben wird und dem sie einen Ursprung zuweisen.

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

Dennoch lassen sich Spuren von ihm wiederfinden. In Indien trifft man sie zerstreut in den Namen von Glanz, Ruhm, Kraft, Zerstörung, Schicksal, Heilmittel und Kraft der Pflanzen. Schließlich hängt unserer Meinung nach der Grundbegriff des hinduistischen Pantheismus, der des *brahman*, engstens mit dem genannten Begriff zusammen und scheint ihn sogar fortzuführen, wenn man nur, hypothetisch, davon ausgeht, daß das vedische *brahman* mit dem der Upanishaden und der Hinduphilosophie identisch ist. Kurz, wir sind der Auffassung, daß sich eine wirkliche Metem-

psychose der Begriffe vollzogen hat, deren Anfang und Ende wir sehen, ohne die Zwischenglieder fassen zu können. In den vedischen Texten – von den ältesten bis zu den jüngsten – bedeutet das Wort *brahman* (Neutrum) Gebet, Formel, Zaubermittel, Ritus und magische oder religiöse Macht des Ritus. Außerdem trägt der Zauberpriester den Namen *brahman* (Maskulinum). Zwischen beiden Worten besteht ein Unterschied, der gewiß genügt, um eine Verschiedenheit der Funktionen, nicht aber einen Gegensatz der Begriffe zu markieren. Die Brahmanenkaste ist die der *brahmanas*, das heißt derer, die *brahman* besitzen. Das *brahman* ist das, wodurch die Menschen und die Götter wirken, und spezieller ist es die Stimme. Darüber hinaus findet man bereits einige Texte, die es Substanz nennen, das Herz der Dinge (*pratyantam*) und was in ihrem Innern ist: Dies sind gerade Atharva-Texte, das heißt Texte der Veda der Magier. Der genannte Begriff vermischt sich jedoch schon mit dem des Gottes Brahma, ein Maskulinum, das aus dem Thema des *brahman* entwickelt wurde, das hervorzutreten beginnt. Von den theosophischen Texten an verschwindet das rituelle *brahman*, und es bleibt nichts als das metaphysische *brahman*. Das *brahman* wird das abgehobene und immanente aktive Prinzip des Ganzen der Welt, das *brahman* ist das Wirkliche, und alles übrige ist nichts als Illusion. Daraus folgt, daß, wer immer sich durch die Mystik (*yoga*: Vereinigung) ins Herz des *brahman* versetzt, ein *yogin*, *yogishvara* und ein *siddha* wird, das heißt, er hat alle magischen Kräfte erlangt (*siddhi*: Erlangen), und dadurch, sagt man, versetzt er sich in einen Zustand, Welten zu schaffen. Das *brahman* ist das erste, totale, losgelöste, belebte und träge Prinzip des Universums. Es ist die Quintessenz. Außerdem ist es neben den drei Veden auch noch die vierte, das heißt, es ist die Religion und die Magie.

In Indien hat nur der mystische Fond des Begriffes Bestand gehabt. In Griechenland ist von ihm kaum mehr als das wissenschaftliche Gerippe übrig. Einen Aspekt seiner haben wir in der φύσις vor uns, bei der die Alchemisten in letzter Analyse stehenbleiben, und auch in Gestalt der δύναμις, der letzten Triebkraft der Astrologie, Physik und Magie. Die δύναμις ist die Tätigkeit der φύσις und diese der Akt der δύναμις. Man kann die φύσις als eine Art der materiellen Seele definieren, die nicht individuell und übertragbar ist, eine Art unbewußten Verstandes der Dinge. Sie steht, kurz gesagt, dem *mana* noch sehr nahe.

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

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

Durch diesen allgemeinen Glauben wird die Wahrheit der Magie jeglicher Diskussion entzogen, so daß sich sogar der Zweifel zu ihren Gunsten auswirkt. Tatsächlich ist dieser Begriff sogar die eigentliche Voraussetzung für das magische Experimentieren, und

er erlaubt, die ungünstigsten Fakten im Sinne des vorgefaßten Urteils zu interpretieren. Er selbst entzieht sich faktisch jeder Überprüfung. Er ist a priori, vor jeder Erfahrung gegeben. Strenggenommen ist er an sich keine Vorstellung der Magie, wie dies die Sympathie, die Dämonen, die magischen Eigenschaften sind, vielmehr lenkt er die magischen Vorstellungen, ist ihre Bedingung und ihre notwendige Form. Er hat die Funktion einer Kategorie und ermöglicht die magischen Ideen, wie die Kategorien die menschlichen Ideen ermöglichen. Die Rolle einer unbewußten Kategorie des Verstandes, die wir diesem Begriff zuweisen, wird von den Tatsachen klar zum Ausdruck gebracht. Wir haben gesehen, wie selten dieser Begriff zu Bewußtsein gelangt und daß er noch seltener im Bewußtsein seinen Ausdruck fand. Dies hat seinen Grund darin, daß er der Magie inhärent ist wie die Postulate Euklids unserer Auffassung vom Raum.

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

Aus unserer Analyse folgt auch, daß der Begriff des *mana* derselben Ordnung angehört wie der Begriff des Sakralen [*sacre*]. Zunächst einmal vermischen sich die beiden Begriffe in einer Reihe von Fällen: namentlich die Idee des *manitu* bei den Algonkin, die Idee des *orenda* bei den Irokesen und in Melanesien die Idee des *mana* sind ebensowohl magisch wie religiös. Darüber hinaus bestehen in Melanesien, wie wir gesehen haben, Beziehungen zwischen dem Begriff des *mana* und dem des Tabus; wir haben gesehen, daß eine bestimmte Anzahl *mana*-Dinge tabu waren, daß aber tabu nur Dinge waren, die *mana* besaßen. Ebenso sind bei den Algonkin zwar alle Götter *manitu*, doch sind nicht alle *manitus* Götter. Folglich ist der Begriff des *mana* nicht nur allgemeiner als der des Sakralen, sondern dieser ist sogar in jenem enthalten, er bildet einen gewissen Ausschnitt aus ihm. Wahrscheinlich ist es zutreffend, daß

das Sakrale eine Art der Gattung *mana* ist. Unter den magischen Riten hätten wir demnach nicht bloß den Begriff des Sakralen, den wir dort suchten, gefunden, sondern wir hätten sogar seinen Stamm entdeckt.

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

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

* Hier als Anhang, S. 398 ff.

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

Wie diese beiden Beispiele zeigen, resultiert der magische Wert aus der Stellung, die sie in der Gesellschaft relativ zueinander oder der Gesellschaft gegenüber einnehmen. Die beiden Begriffe magischer Fähigkeit und sozialer Position fallen in dem Maße zusammen, wie der eine den anderen erzeugt. Es handelt sich bei der Magie letztlich immer um aufeinander bezügliche Werte. Sie beruhen in Wirklichkeit nicht auf Qualitäten, die den Dingen und Personen inhärent sind, sondern auf dem Platz und dem Rang, die ihnen von der souveränen öffentlichen Meinung und durch deren Vorurteile zugewiesen werden. Diese sind sozialer Natur und beruhen nicht auf Erfahrung. Ein schlagender Beweis dafür ist die magische Macht der Worte und die Tatsache, daß die magische Kraft der Worte häufig an ihrem Namen hängt, woraus folgt, daß die fraglichen Worte wegen ihrer Abhängigkeit von den Dialekten und Sprachen auf Stämme und Nationen beschränkt sind. Die Dinge und die Wesen sowie die Akte sind also hierarchisch geordnet und gebieten einander wechselseitig, und in dieser Ordnung treten die magischen Handlungen auf, wenn sie vom Magier auf eine bestimmte Klasse von Geistern, von dieser auf eine andere

Klasse übergehen und so fort, bis schließlich die Wirkung eintritt. Der Ausdruck »magische Potentialität«, den Hewitt für die Begriffe *mana* und *orenda* verwendet, hat etwas Bestechendes, weil er gerade die Existenz einer Art magischen Potentials impliziert, und dies ist es ja in der Tat, was wir gerade beschrieben haben. Was wir relative Position oder aufeinander bezüglichen Wert der Dinge genannt haben, können wir ebensogut Differenz des Potentials nennen, denn durch diese Differenzen wirken die Dinge aufeinander. Es genügt uns also nicht zu sagen, daß die Qualität des *mana* an bestimmten Dingen haftet, weil sie in der Gesellschaft eine bestimmte Position zueinander einnehmen, sondern wir müssen sagen, daß die Idee des *mana* nichts anderes ist als die Idee dieser Werte, also dieser Differenzen des Potentials. Damit ist dieser Begriff, der die Magie begründet, als Ganzes erfaßt und folglich auch das Ganze der Magie. Es versteht sich von selbst, daß ein derartiger Begriff keinen Seinsgrund außerhalb der Gesellschaft hat, daß er vom Standpunkt der reinen Vernunft absurd ist und daß er lediglich aus der Funktionsweise des kollektiven Lebens resultieren kann.

Wir sehen in diesen von der Idee des *mana* beherrschten Hierarchien von Begriffen nicht das Produkt vielfältiger künstlicher Konventionen, die zwischen den einzelnen, Magiern und Laien, vereinbart und dann traditionellerweise im Namen der Vernunft akzeptiert wurden, obgleich sie von ursprünglichen Irrtümern befleckt waren. Ganz im Gegenteil, wir glauben, daß die Magie, ganz wie die Religion, eine Sache der Gefühle ist. Genauer gesagt, um die abstruse Sprache der modernen Theologie zu verwenden, ist die Magie, wie die Religion, ein Spiel von »Werturteilen«, das heißt von gefühlsmäßigen Aphorismen, die verschiedenen Gegenständen, die in ihr System einbezogen sind, verschiedene Qualitäten zusprechen. Diese Werturteile sind jedoch nicht das Werk des individuellen Geistes, sondern sie sind der Ausdruck sozialer Gefühle, die sich teils zwangsläufig und universell, teils zufällig angesichts bestimmter, in ihrer Mehrzahl willkürlich ausgewählter Dinge – Pflanzen und Tiere, Gewerbe und Geschlechter, Sterne, Meteore, Elemente, physikalische Phänomene, Unebenheiten des Bodens, Stoffe usw. – gebildet haben. Der Begriff des *mana* ist wie der des Sakralen in letzter Analyse nichts als die Spezies derjenigen Kategorie des kollektiven Denkens, die diese Urteile begründet, eine Klassifikation der Dinge anordnet, die einen trennt, die anderen vereint

und Linien ihres Einflusses aufeinander festlegt oder Schranken der Isolierung errichtet.

IV. Kollektive Zustände und kollektive Kräfte

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

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

Sind es analytische Urteile? Tatsächlich kann man sich diese Frage stellen, denn die Magier, die die Theorie der Magie entwickelt haben, und in ihrem Gefolge die Anthropologen haben den Versuch gemacht, sie auf analytische Ausdrücke zu reduzieren. Der Magier, sagen sie, schließt vom Gleichen auf Gleiches, wenn er das Gesetz der Sympathie anwendet, er reflektiert über seine Kräfte oder über seine Hilfsgeister. Der Ritus bewegt, definitionsgemäß, den Geist; der Magier levitiert seinen Astralleib, weil dieser Leib er selbst ist; der Rauch der Sumpfpflanze läßt die Wolke kommen, weil er die Wolke ist. Wir sind jedoch zu dem Ergebnis gekommen, daß diese Reduktion auf analytische Urteile ganz theoretisch ist und daß sich

die Dinge im Geist des Magiers anders abspielen. Er führt in seine Urteile immer einen ganz heterogenen Ausdruck ein, der auf seine logische Analyse nicht reduzierbar ist – Kraft, Macht, φύσις oder *mana.* Der Begriff magischer Wirksamkeit ist immer präsent, und er spielt, alles andere als nebensächlich, in gewisser Weise die Rolle, die die Kopula in der Aussage spielt. Es ist dieser Begriff magischer Wirksamkeit, der die magische Idee setzt, ihr Sein, Realität und Wahrheit gibt, und man ist sich ihrer Bedeutsamkeit bewußt.

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

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

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

Sie entziehen sich der Kritik, weil man sie nicht überprüfen wollen kann. Wo immer wir die Magie in Funktion sehen, gehen die magischen Urteile den magischen Erfahrungen vorher; es handelt sich um kanonische Festlegungen von Riten oder Ketten von Vorstellungen, und die Erfahrungen werden nur gemacht, um sie zu bestätigen, fast nie jedoch, um sie zu entkräften. Man wird uns entgegenhalten, daß dies vielleicht eine Wirkung der Geschichte und der Tradition ist, während am Ursprung jedes Mythos oder Ritus wirkliche individuelle Erfahrungen gestanden hätten. Wir brauchen unseren Widersachern nicht auf das Feld der ersten Ursachen zu folgen, weil die besonderen magischen Überzeugungen, wie wir bereits gesagt haben, von einem allgemeinen Glauben an die Magie beherrscht werden, der sich dem Zugriff der Individualpsychologie entzieht. Dieser Glaube nun ist es, der die subjektiven Ideen zu objektivieren und die individuellen Illusionen zu generalisieren erlaubt. Er verleiht dem magischen Urteil seinen affirmativen, notwendigen und absoluten Charakter. Kurz, insofern die magischen Urteile im individuellen Geist präsent sind, sind sie, selbst bei ih-

rem ersten Auftreten, nahezu vollkommene synthetische Urteile a priori (wie man sagt). Die Ausdrücke werden vor jeder Art von Erfahrung verknüpft. Wohlgemerkt, wir behaupten nicht, daß sich die Magie niemals auf die Analyse oder auf die Erfahrung beruft, sondern lediglich, daß sie in sehr geringem Maße analytisch, nur wenig experimentell und so gut wie vollkommen a priori ist.

Doch von wem wird diese Synthesis vollzogen? Kann es das Individuum sein? In der Realität sieht man es diese Synthesis niemals vollziehen, denn die magischen Urteile sind uns nur im Zustand von Vorurteilen, von Vorschriften gegeben, und in dieser Form treten sie im Geist des Individuums auf. Doch setzen wir für einen Augenblick diesen Tatsachenbeweis beiseite. Wir können uns kein magisches Urteil denken, das nicht Gegenstand einer kollektiven Affirmation wäre. Immer sind es mindestens zwei Individuen, die das Urteil fällen: Der Magier, der den Ritus aufführt, und der Teilnehmer, der daran glaubt, oder auch, wie im Falle der von Individuen praktizierten populären Magie, derjenige, der das Rezept lehrt, und der, der es praktiziert. Dieses irreduzible theoretische Paar ist durchaus schon eine Gesellschaft. Normalerweise allerdings findet das magische Urteil die Beistimmung ausgedehnter Gruppen von Gesellschaften und von ganzen Zivilisationen. Wo ein magisches Urteil vorliegt, gibt es eine kollektive Synthesis, in einem gegebenen Augenblick und in einer bestimmten Gesellschaft gibt es einen einhelligen Glauben an die Wahrheit bestimmter Ideen und an die Wirksamkeit bestimmter Gebärden. Wir wollen damit gewiß nicht sagen, daß die in diesen Synthesen verbundenen Ideen sich nicht im individuellen Verstande verknüpfen können und faktisch verknüpfen; die hinduistischen Magier wurden von der Idee der Wassersucht ganz natürlich auf die Idee des Wassers geführt. Es wäre absurd anzunehmen, daß sich in der Magie das Denken von den Gesetzen der Assoziation der Ideen freimacht; die zu einem Ideenkreis zusammengeschlossenen Ideen rufen einander hervor und sind vor allem nicht widersprüchlich. Die natürlichen Ideenassoziationen sind jedoch nur die Ermöglichung der magischen Urteile, die selbst etwas gänzlich anderes sind als eine vorbeiziehende Reihe von Bildern: Die magischen Urteile sind wirkliche imperativische Vorschriften, die einen positiven Glauben an die Objektivität der von ihnen gebildeten Verkettungen von Ideen implizieren. Im

Geiste eines als isoliert betrachteten einzelnen gibt es nichts, was ihn dazu verpflichten könnte, die Worte oder Gebärden oder die Instrumente mit den gewünschten Wirkungen in einer so kategorischen Weise zu assoziieren, wie die Magie dies tut, es sei denn die Erfahrung, deren Ohnmacht wir jedoch bereits ausdrücklich festgestellt haben. Die Magie nötigt eine Quasi-Konvention auf, die in der Weise eines Vorurteils festlegt, daß das Zeichen das Ding schafft, der Teil das Ganze, das Wort das Ereignis und so fort. In der Tat, wesentlich ist, daß dieselben Assoziationen sich notwendig im Geiste mehrerer Individuen oder besser einer Masse von Individuen reproduzieren. Die Allgemeinheit und Apriorität der magischen Urteile scheinen uns das Erkennungszeichen für ihren kollektiven Ursprung zu sein.

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

Irrtümern vorstellen, deren Erfindung man kaum und deren Verbreitung man überhaupt nicht begreifen kann.

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

Ohne jede vereinfachende Hypothese wird unser Nachweis noch schlüssiger erscheinen, wenn wir daran erinnern, daß alle, auch die partikularsten magischen Behauptungen auf einer vollkommen allgemeinen Behauptung, nämlich der der magischen Macht, beruhen, die ihrerseits in der des *mana* enthalten ist. Die Idee des *mana* nun war, wie wir sehr genau gesehen haben, ganz und gar, in ihrem Stoff und ihrer Form, kollektiv; sie schloß weder etwas Verstandesmäßiges noch irgendeinen Erfahrungsgehalt ein, sondern einzig die Empfindung der bloßen Existenz der Gesellschaft und ihrer Vorurteile. Diese Idee oder besser diese Kategorie ist es, die die logische Möglichkeit des magischen Urteils erklärt und ihm die Absurdität nimmt. Bemerkenswert ist, daß dieser dunkle, aus der Verschwommenheit affektiver Zustände kaum herausgelöste Begriff, der in abstrakte Ausdrücke nahezu unübersetzbar und für uns unbegreifbar ist, für die Adepten der Magie gerade dasjenige ist, was ihr wenigstens etwas an Klarheit, Einsichtigkeit und gelegentlich sogar Wissenschaftlichkeit gibt. Denn wenn man einmal die Idee des *mana* in jeder Art von magischer Aussage voraussetzt, so wird diese, durch das bloße Faktum, zu einer analytischen Aussage. Setzen wir in der Aussage: Der Rauch verbrannter Wasserpflanzen erzeugt die Wolke, hinter dem Subjekt das Wort *mana* ein, so erhalten wir unmittelbar die Identität: Rauch mit *mana* = Wolke. Nicht nur transformiert diese Idee die magischen Urteile in

analytische Urteile, sondern sie macht auch aus apriorischen aposteriorische Aussagen, weil sie die Erfahrung selbst beherrscht und ihre Bedingung ist. Dank ihrer ist darüber hinaus nicht nur der magische Traum rational geworden, sondern vermischt sich mit der Realität. Der Glaube des Kranken an die Macht des Magiers läßt ihn die Austreibung seiner Krankheit wirklich spüren.

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

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

Im allgemeinen ist man der Ansicht, daß Zwänge und Verbote die prägnanten Kennzeichen der unmittelbaren Einwirkung auf die Gesellschaft sind. Wenn jedoch die Magie nicht aus Begriffen und obligatorischen Riten besteht, sondern in gemeinsamen Ideen und fakultativen Riten, und wenn wir infolgedessen keinen ausdrücklichen Zwang in ihr antreffen können, so haben wir dennoch die Existenz von Verboten feststellen können oder zumindest eine gewisse Zurückhaltung ganzer Gruppen gegenüber bestimmten Dingen und bestimmten Handlungen. Tatsächlich gibt es Dinge und Handlungen, die ganz der Magie eigentümlich und wahrscheinlich aus ihr hervorgegangen sind. Vor allem sind das die Tatsachen, die wir Sympathietabus genannt haben, und die, die man Tabus der Mischung nennen kann. Dafür einige Beispiele: Eine schwangere Frau darf einen Mörder oder das Haus eines Verstorbenen nicht ansehen; in der Regel liegen bei den Cherokee die Tabus nicht bloß auf dem Patienten, sondern auch auf dem Magier, auf der ganzen Familie und allen Nachbarn. Wir haben gesehen, daß diese Vorschriften wirkliche negative Riten bildeten, die zwar nicht vollkommen obligatorisch sind, nichtsdestoweniger aber von allen beachtet

werden müssen. Dabei ist es aber in Wahrheit nicht die Gesellschaft selber, die sie sanktioniert, sondern die magischen Tabus, von denen hier die Rede ist, haben nur mechanische Sanktionen, und sie schützen sich selbst durch notwendige Folgen ihrer Verletzung. Gleichwohl ist es durchaus die Gesellschaft, die die Idee dieser notwendigen Folgen aufnötigt und sie aufrechterhält.

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

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

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

Abgesehen davon, daß alle diese Verbote gesellschaftlich wirksam gehalten werden, kann man sich fragen, was in einem so theoretischen Wesen wie dem isolierten Individuum eine derartige Scheu schaffen und ihr Nahrung geben könnte. Die wiederholte

Erfahrung dessen, was im allgemeinen der Spezies schädlich ist, würde zu nichts weiter führen, als ihr Instinkte zu geben, die sie gegen wirkliche Gefahren wappnen würden. Doch darum geht es nicht, vielmehr ist der Geist besetzt mit wahnhaften Ängsten, die nur aus der gegenseitigen Überreizung der assoziierten Individuen entstehen können. Tatsächlich ist der magische Wahn universell, während die Objekte der Angst nach sozialen Gruppen variieren. Durch kollektive Erregung, durch eine Art unwillkürlicher Vereinbarung erzeugt, werden sie in Traditionen weitergegeben. In jeder Gesellschaft finden sie ihre spezielle Ausprägung. Der Aberglaube, den man von allen für den verbreitetsten halten könnte, der des bösen Blicks, findet sich ausdrücklich weder in Australien noch in Melanesien, noch in Nordamerika und in einer klaren Ausprägung nicht einmal im alten und im modernen nichtislamisierten Indien.

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

Ebenso wie er sehen wir in der Spannung und Erwartung und in den Illusionen, die sie hervorbringen, die zentralen Phänomene der Magie. Selbst die gewöhnlichsten Riten, die höchst mechanisch ablaufen, werden immer von einem Minimum an Emotionen, Ängstlichkeit und vor allem Hoffnungen begleitet. Die magische Kraft des Verlangens ist so sehr bewußt, daß ein großer Teil der Magie nur aus Wünschen besteht: die Magie des bösen Blicks, des Euphemischen, der Wünsche und nahezu die gesamte Magie der Beschwörungen. Auf der anderen Seite haben wir gesehen, daß

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

die Intentionsrichtung und die arbiträre Wahl, die bei der Bestimmung des Rituals und der besonderen magischen Überzeugungen eine entscheidende Rolle spielen, auf einer ausschließlichen Aufmerksamkeit und Zuständen von Monoideismus beruhen. Man kann dies beispielsweise an den Fällen sehen, in denen derselbe Gegenstand zwei konträren Riten dienen kann, wie das *arka*-Holz, dessen glühende Kohle man vergräbt, um das Gewitter (den Blitz, *arka*) zum Einhalt zu bringen, oder aus dem man einen Holzstoß errichtet, um die Sonne *(arka)* hervorkommen zu lassen. Dieselbe Idee kann durch Willenskraft in zwei verschiedene Richtungen gelenkt werden, ohne daß dies ein Widerspruch wäre. Im allgemeinen ist die Aufmerksamkeit bei denen, die den Ritus vollziehen, und bei ihren Gehilfen so angespannt, und sie empfinden sie zum andern als so kostbar, daß sie nicht zulassen können, daß sie auch nur einen einzigen Augenblick ohne Schaden abgelenkt wird. Jede Unterbrechung des Ritus sprengt ihn und verdirbt seine Wirkung: Die spiritistischen Sitzungen dulden keinerlei Ablenkung. Ein oft wiederkehrendes Thema der Erzählungen der populären Magie bezeugt sehr gut, welcher Wert der Kontinuität der Aufmerksamkeit in den Riten zugemessen wird: Die mitten im Ritus, vor allem bei einem gegen eine Hexe gerichteten Gegenzauber-Ritus, geäußerte Bitte, etwas auf Borg zu geben; eine alte Frau tritt plötzlich auf, es ist die Hexe, sie bittet, ihr einen ganz gewöhnlichen Gegenstand zu überlassen, und wenn man ihr Gehör schenkt, ist der Zauber gebrochen.

In Übereinstimmung mit Alfred Lehmann räumen wir also ein, daß die Magie die geistige Erregbarkeit des Individuums impliziert und daß sich, beispielsweise beim Wassersucher, eine Art Hyperästhesie entwickelt. Wir bestreiten jedoch, daß der Magier diesen Zustand ganz allein erreichen kann und daß er sich selbst isoliert fühlt. Hinter Moses, der auf den Felsen schlägt, steht ganz Israel, und mag Moses auch zweifeln, Israel zweifelt nicht; hinter dem Rutengänger auf dem Dorfe, der seinem Stock folgt, steht das Bangen des ganzen Dorfes bei der Suche nach einer Quelle. Der Zustand des Individuums ist nach unserer Auffassung immer durch den Zustand der Gesellschaft bedingt. Die Theorie eines Psychologen wie die von Lehmann macht dabei deutlich, daß in der modernen Magie der Anteil der Gesellschaft nahezu völlig unterbewußt ist. Diesen Anteil hat er nicht wahrnehmen können, und deswegen

hat er ihn vernachlässigt. Außerdem sind wir darin einig, daß in unseren Zivilisationen das, was von der traditionellen Magie geblieben ist, nur selten in Gruppen vollzogen wird. Man darf jedoch diese abgestorbenen und armseligen Formen nicht als fundamental ansehen, sondern in den primitiven Gesellschaften, in denen die Phänomene komplexer und reicher sind, müssen die Tatsachen untersucht werden, die die Ursprünge erklären und die kollektiv sind. Überdies kann uns die Erfahrung der Psychologen ganz und gar nicht widerlegen, denn jedesmal, wenn sie neue magische Tatsachen beobachten konnten, hätten sie feststellen können, daß sie immer in sympathetischen Vereinigungen, in kleinen Zirkeln von Spiritisten und Okkultisten, hervorgetreten sind.

Uns sind jedoch Gesellschaften bekannt, in denen das magische Gemeinschaftshandeln normal ist. Im gesamten Verbreitungsgebiet der malaiisch-polynesischen Sprachen und Zivilisation vollzieht man ganze magische Ritenfolgen von größter Wichtigkeit, wie die Jagd, den Fischfang, den Krieg, in Gruppen. Normalerweise werden diese Riten von negativen Riten begleitet, die von der gesamten Gesellschaft beachtet werden. Am bemerkenswertesten und entwickeltsten sind hierbei die Reinheitstabus. Strengste Keuschheit ist der Frau auferlegt, während der Mann im Kriege ist, jagt oder fischt. Alles, was die häusliche Ordnung oder den Frieden des Dorfes stören würde, würde das Leben oder den Erfolg der Abwesenden gefährden. Zwischen ihnen und den zu Hause Gebliebenen besteht eine enge Solidarität. Daß man sich dieser Solidarität bewußt ist, kommt in rechtlichen Bestimmungen zum Ausdruck, die, insbesondere in Madagaskar, zu speziellen Ehebruchgesetzen führen; in Friedenszeiten zieht dieses häusliche Vergehen lediglich zivile Sanktionen nach sich, während es in Kriegszeiten mit dem Tode bestraft wird. Eine derartige kollektive Praxis ist im übrigen keine Besonderheit der malaiisch-polynesischen Welt, sie hat sich dort lediglich besser erhalten. Ihr Fehlen in anderen Magien braucht uns deswegen nicht weiter zu erstaunen, weil es sich hierbei um nicht genau definierte und instabile Dinge handelt, die eine sehr rasche Transformation durchgemacht haben müssen: Sie sind von der Religion mit Sanktionen belegt und von ihr aufgesogen worden, oder sie sind fast wie zufällig in populäre Praktiken zerfallen, die individuell vollzogen werden und deren Ursprung nicht mehr sichtbar ist. Eine Menge von sympathetischen negativen Riten des

Bauern- und Hirtenlebens, deren arbiträrer Charakter uns verwirrt, müssen die Ruinen solcher Systeme kollektiver Riten sein.

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

Das magische Gemeinschaftshandeln beschränkt sich übrigens nicht auf die Unbeweglichkeit oder Enthaltsamkeit, vielmehr kommt es vor, daß sich die ganze Gruppe in Bewegung versetzt. Der Chor der Zuschauer begnügt sich nicht mehr damit, ein stummer Akteur zu sein. Zu den negativen Riten der öffentlichen Magie treten in denselben malaiisch-polynesischen Gesellschaften öffentliche Riten der positiven Magie hinzu. Durch ihre einmütige Bewegung verfolgt die Gruppe ihr einziges vorher ins Auge gefaßtes Ziel. Für Madagaskar bezeugen die alten Texte, daß die Frauen während der Expedition der Männer in früheren Zeiten unausgesetzt wachen, das Feuer in Gang halten und ununterbrochen tanzen mußten. Bei den Hova sind die positiven Riten, die noch instabiler sind als die negativen Riten, bereits verschwunden, anderswo haben sie sich jedoch erhalten: Bei den Dayak zum Beispiel tragen die Frauen, während die Männer auf Kopfjagd sind, Säbel, die sie nicht

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

nisses, wird damit absolut simultan. Weil die Gesellschaft erregte Gebärden macht, drängt sich der magische Glaube auf, und dieser magische Glaube ist der Grund dafür, daß die Gesellschaft sich erregt gebärdet. Wir haben nicht mehr isolierte Individuen vor uns, die jeder für sich an ihre Magie glauben, sondern die ganze Gruppe glaubt an ihre eigene Magie.

Im Leben der Gesellschaften sind jedoch derartige Phänomene, in denen sich Soziales sozusagen bewußt herstellt, notwendigerweise selten. Ohne daß die Gesellschaft das Bedürfnis hat, sich in diese ganze Bewegung zu versetzen, können analoge Geisteszustände auftreten, wie die bekannten Beschreibungen der Riten, die für Regen sorgen sollen, sehr gut zeigen. Bei den Pitta-Pitta in Zentral-Queensland beschränkt sich die Gesellschaft, wenn sie Regen will, nicht darauf, den Operationen des Häuptlings oder der Gruppe der Zauberer von ferne zu assistieren, wenn sie neben anderen Riten die Stöcke mit Wasser bespritzen; nach der Zeremonie singen sie mit ihnen gemeinsam im Chor, am Rand des Wasserlochs, und ins Lager zurückgekehrt, kratzen sie sich den ganzen Tag lang, während der Gesang monoton weitergeht, um die Wette. In solchen Riten handelt die Gesellschaft nur zum Teil, es herrscht sozusagen Teilung der geistigen und der körperlichen Arbeit zwischen einer Gruppe von Suggerierenden und einer Gruppe von Beeinflußten. Beide Gruppen sind jedoch vollkommen solidarisch, und wenn sie sich getrennt haben, wenn der Kontakt abgerissen ist, besteht noch die sympathetische Einheit, die sich auf Entfernung herstellt, so daß die geistigen Aktionen und Reaktionen nicht minder gewaltsam sind. Bei den Akteuren wie den Zuschauer-Akteuren sind dieselben Ideen präsent, dieselben Illusionen, dieselben Willensakte, und sie machen ihre Magie zu etwas Gemeinschaftlichem.

Diese Beobachtung läßt sich verallgemeinern. Die Präsenz der Gesellschaft um den Magier herum, die zu schwinden scheint, wenn er sich in seinen Kreis zurückzieht, ist im Gegenteil gerade in diesem Augenblick realer als irgendwann sonst, denn sie ist es, die ihm den Anstoß gibt, sich dort zu sammeln, und ihm nur dann erlaubt, daraus hervorzutreten, wenn er handeln will. Die Ungeduld der Gruppe, durch die er selbst übererregt ist, liefert ihm die Gruppe aus, die bereit ist, sich durch alle seine Täuschungsmanöver faszinieren zu lassen, deren erstes Opfer gelegentlich er selber ist. Diese fiebrige Spannung und die von ihr erzeugten Antizipationen

lassen sich begreifen, wenn man daran denkt, daß es sich hierbei um allgemeine ökonomische Bedürfnisse handelt, die für alle bäuerlichen oder Hirtenstämme, sogar für jagende Stämme, jedenfalls aber für jedes Volk, das in kontinentalem Klima lebt, eine drükkende Notwendigkeit sind. Ein von Langloh Parker in Zentralaustralien aufgezeichnetes Märchen beschreibt auf bewundernswerte Weise den seelischen Zustand eines ganzen Stammes, der unbedingt Regen braucht, die Art und Weise, wie er seinen Zauberer zu operieren verpflichtet, und den diesem Zauberer zuerkannten Einfluß, der so weit reicht, daß er sogar eine Sintflut entfesseln kann, der er dann schließlich Einhalt gebietet.

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

Unter den von uns zitierten Tatsachen haben die medizinischen Riten einen wohl unbestreitbaren magischen Charakter und entsprechen hinreichend der Definition, die wir von den magischen Riten gegeben haben; die anderen Riten jedoch, insbesondere die-

jenigen, bei denen wir die vollkommensten sozialen Zustände sich haben entwickeln sehen, haben einen öffentlichen und obligatorischen Charakter und fügen sich daher dieser Definition nur schlecht. Sind wir damit nun zur Erklärung einer Magie gekommen, die keine Magie mehr ist, da die sozialen Phänomene, in welchen wir ihre Erklärung zu finden meinen, im Verlaufe von Riten auftreten, die gerade öffentlich sind, und dies nicht, weil sie magisch sind, sondern weil sie öffentlichen Bedürfnissen entsprechen, und die deswegen eher das Merkmal von Religiosität und Kult aufweisen? Demnach hätten wir den kollektiven Charakter nicht der Magie, sondern der Religion erklärt, und wir begingen den logischen Fehler zu behaupten, daß diese Erklärung auf die Magie zutreffe. Nachdem wir sorgfältig Magie und Religion voneinander abgehoben und uns ständig im Gebiet der Magie aufgehalten haben, wären wir unmerklich in das Gebiet der Religion hinübergeglitten. Diesem Einwand halten wir entgegen, daß die fraglichen Tatsachen nicht ausschließlich religiöse sind. Als solche sind sie auch von der Mehrzahl der Historiker und Theoretiker, die uns vorangegangen sind, nicht aufgefaßt worden, da sie im allgemeinen zu den magischen Tatsachen gezählt werden. Sicher ist jedenfalls, daß sie den Stamm der magischen Tatsachen bilden und daß sie in Wirklichkeit selbst im Augenblick ihres Vollzuges teilweise magisch sind. In der Tat, wenn man sagen kann, daß die Riten der Regenmacher quasi religiös sind, so kann man doch nicht leugnen, daß dabei die Hauptrolle von einer Person gespielt wird, die eben auch im allgemeinen für den Schadenzauber zuständig ist.

Bleiben also noch die Riten, bei denen kein Magier zu sehen ist und die im Chor von allen Mitgliedern der Gruppe aufgeführt werden. Diese Riten sind nur zum Teil religiös. Wenn sie anderswo Kulte haben entstehen lassen, sehen wir sie dort, wo wir diesen Vorgang beobachten können, nicht in Gestalt organisierter Kulte auftreten. Sie haben lediglich so etwas wie eine religiöse Färbung. In diesem Milieu kann die Religion entstehen; sie hat sich aus dieser Umgebung noch nicht gelöst. Andererseits sehen wir in diesen Riten mindestens zwei – freilich zugegebenermaßen untergeordnete – Merkmale der Magie realisiert, nämlich: Zwang und direkte mechanische Wirksamkeit ohne spirituelle Mittler. Kurzum, wir glauben uns zu der Meinung berechtigt,

daß wir hier Tatsachen vor uns haben, in denen die Umstände, die zur Bildung des Begriffs *mana* haben führen müssen, weiterhin wirksam sind. Alle Dayak-Frauen gemeinsam vollziehen in ihrem Kriegstanz blind diese Synthese, die das magische Urteil ausmacht und die den Begriff des *mana* impliziert. Ihr Tanz ist ihre Art der Mitwirkung im Krieg, und dieses Gemeinschaftshandeln wird als durchaus wirkungsvoll empfunden und begriffen. Für sie gibt es keine Entfernung und keine Zeitdauer mehr, sie sind auf dem Schlachtfeld. Die erfahrbaren Formen der Idee der Kausalität existieren für sie nicht mehr, es gibt nichts außer der magischen Kausalität. Ihr Bewußtsein ist von der Empfindung ihrer Macht und der Ohnmacht der Dinge so sehr absorbiert, daß jede Widerlegung durch die Erfahrung von ihnen nicht anders erklärt werden kann denn als Werk von Kräften, die ihnen Widerstand leisten, jedoch von gleicher Natur sind wie sie selbst. Ihr Empfindungsvermögen wird von dem sehr lebhaften Gefühl ihrer Existenz als Gruppe von Frauen und von der sozialen Beziehung, die sie zu ihren Kriegern haben, in Anspruch genommen, ein Gefühl, das sich in die Form der Idee ihrer Macht und der Beziehung dieser Macht zu der ihrer Männer übersetzt. Alles, was wir über ihr Denken ausmachen können, fügt sich harmonisch zu der von uns gegebenen Aufzählung der Merkmale des Begriffs des *mana*. Man könnte sagen, daß diese Frauen Opfer eines Monoideismus sind, der um einen solchen Begriff gravitiert, oder mit anderen Worten, daß sie ihre Ideen, ihre Strebungen und ihre Handlungen der Kategorie des *mana* unterstellen. Dagegen sehen wir nicht, daß der ganz bestimmte Begriff sakraler Dinge, der das Zeichen des religiösen Zustandes ist, in ihrem Geist präsent ist.

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

zugleich die Hypothese, die wir bereits für die Religion aufgestellt hatten, weiter abgesichert haben.

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

Im gesamten Gang ihrer Geschichte ruft die Magie kollektive Gefühlszustände hervor, und sie erhält sich in ihnen lebendig und erneuert sich dadurch. Die Hexenepidemien des Mittelalters sind einer der stärksten Beweise für die erstaunliche soziale Übererregtheit, in deren Mittelpunkt die Magie manchmal gestanden hat. Wenn die Inquisition mehr Hexen verbrannt hat, als es in Wirklichkeit gab, so hat sie sie gerade dadurch geschaffen, indem sie dem Geist eines jeden die Idee der Magie einprägte und diese Idee eine schaurige Faszination ausüben ließ. Mit unwahrscheinlicher Schnelligkeit ereigneten sich wahre Massenbekehrungen. In den Akten der Hexenprozesse sieht man andererseits, wie die Zauberer Anhänger und Helfer suchen, sich mit ihnen in Verbindung setzen und sie anwerben. Sie können nur dann die Initiative ergreifen,

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

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

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

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

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

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

ähnlicher, die übrigens denselben positiven und individuellen Bedürfnissen entsprechen. Das einzige Kollektive, welches die Magie zu wahren sucht, ist ihr traditionaler Charakter, während alles, was sie an theoretischer und praktischer Arbeit leistet, das Werk von Individuen ist und sie nur noch von Individuen ausgebeutet wird.

V. Schluß

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

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

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

Es muß gesagt werden, daß diese Gebärden skizzenhafte Techniken sind. Vom magischen Standpunkt gesehen, ist die Magie ein *opus operatum*, und zugleich ist sie, vom technischen Standpunkt gesehen, ein *opus inoperans*. Als die kindlichste der Techniken ist die Magie vielleicht die alte Technik, und in der Tat lehrt uns die Geschichte der Techniken, daß zwischen ihnen und der Magie ein genealogisches Band besteht. Sogar ihr mystischer Charakter hat einen Beitrag zur Ausbildung der Techniken geleistet. Die Magie hat ihnen einen Unterschlupf geboten, in dessen Schutz sie sich entwickeln konnten, indem die Magie ihnen die Sicherheit ihrer Autorität und den noch tastenden praktischen Versuchen der Magier-Techniker reale Wirksamkeit gab; andernfalls hätte jeder Mißerfolg diese Versuche im Keim erstickt. Techniken mit komplexen Zielsetzungen und von ungewisser Wirkung wie die Arzneimittelkunde, die Medizin, Chirurgie, Metallurgie, Emailbearbeitung (die beiden letzteren sind Erben der Alchemie) hätten nicht leben können, wenn die Magie ihnen keine Stütze geboten und sie nicht nahezu absorbiert hätte, um ihnen Dauer zu verleihen. Wir dürfen sagen, daß sich die Medizin, die Arzneikunde, die Alchemie und die Astrologie in der Magie um einen Kern rein technischer Entdeckungen herum entwickelt haben, der so reduziert wie möglich gehalten wurde. Wir wagen sogar die Behauptung, daß sich am Anfang der Menschheitsgeschichte andere, noch ältere und vielleicht noch einfachere Techniken gleichfalls mit ihr vermischt haben. Hewitt berichtet, daß bei den Woivorung der lokale Clan, der die Magier-Barden stellt, auch Eigentümer des Steinbruchs ist, in dem die umliegenden Stämme sich mit den Feuersteinen für ihre Werk-

zeuge versorgen. Dies kann ein Zufall sein, doch scheint es uns ein Licht darauf zu werfen, auf welche Weise sich die Erfindung und Herstellung der ersten Werkzeuge abgespielt hat. Die Techniken sind für uns so etwas wie Keime, die auf dem Boden der Magie Frucht getragen haben; sie haben sie aber zugleich enteignet. Fortschreitend haben sie alles Geheimnisvolle, das sie ihr entlehnt hatten, abgelegt, und die noch fortbestehenden magischen Kunstgriffe haben mehr und mehr ihren Wert verändert; während man ihnen früher ein geheimnisvolles Wirkungsvermögen zuschrieb, haben sie jetzt nur noch eine mechanische Wirkung; so sehen wir heutzutage die medizinische Massage aus den Kunstgriffen des Heilpraktikers hervorgehen.

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

Gelegentlich haben die Magier sogar den Versuch gemacht, ihre Erkenntnisse zu systematisieren und ihre Prinzipien aufzufinden. Wird eine derartige Theorie innerhalb der Magierschulen erarbeitet, so geschieht dies mit durchaus rationalen und individuellen Verfahrensweisen. Im Gang dieser Ausarbeitung ihrer Doktrin bemühen sich die Magier, das Mystische so weit wie möglich zurückzudrängen, so daß die Magie das Aussehen einer wirklichen Wissenschaft annimmt. Ebendies ist in der Spätzeit der griechischen Magie der Fall gewesen. »Ich will dir den Geist der Alten darstellen«, sagt der Alchemist Olympiodor, »dir sagen, wie sie, da sie Philosophen sind, die Sprache der Philosophen sprechen und die Philosophie mittels der Wissenschaft auf die Kunst ange-

wandt haben«: καὶ παρεισήνεγκαν τῇ τέχνη διὰ τῆς σοφίας τὴν φιλοσοφίαν (Olympiodor; vgl. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecques*, Bd. 2, S. 86, Bd. 3, S. 79).

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

So weit wir uns von der Magie entfernt glaubten, haben wir uns doch immer noch nicht ganz von ihr gelöst. Die Ideen von Glück und Pech beispielsweise, der Gedanke der Quintessenz, mit denen wir noch vertraut sind, stehen der Idee der Magie selbst noch sehr nahe. Weder die Techniken noch die Wissenschaften und nicht einmal die leitenden Prinzipien unserer Vernunft haben sich von ihrer ursprünglichen Aufgabe bisher ganz reinigen können. Der Gedanke ist nicht abwegig, daß alles, was die Begriffe von Kraft, Ursache, Zweck und Substanz noch an Nichtpositivem, an Ge-

heimnisvollem und Poetischem haben, von den alten Gewohnheiten des Geistes herrührt, aus denen die Magie geboren wurde und von denen sich der menschliche Geist nur ganz schwerfällig befreit.

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

Anhang*

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

* Die folgenden Seiten waren dem Erstdruck in *L'Année sociologique* vorangestellt. Die Verfasser wiesen außerdem darauf hin, daß Fußnoten und Bibliographie, die aus Raumgründen entfallen mußten, in einer Neuausgabe nachgetragen werden sollten. Da diese Neubearbeitung nie erschienen ist, liegen die Nachweise nur insoweit vor, als Henri Hubert sie in seinen gleichzeitig erschienenen Artikel »Magia« im *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1904, aufgenommen hat. Weitere Materialien, Texte und Besprechungen im Zusammenhang des »Entwurfs einer allgemeinen Theorie der Magie« finden sich in Marcel Mauss, *Œuvres* 2, a. a. O., S. 370-400.

senschaftliche Begriffe liefern, das heißt klare Ideen über die Dinge und ihre Beziehungen.

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

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

Diese erste Verallgemeinerung stand jedoch noch auf schwankenden Füßen, weil wir sie aus der Untersuchung einer zu verein-

* Henri Hubert und Marcel Mauss, »Essay über die Natur und Funktion des Opfers«, a. a. O. [siehe Kapitel 2 in diesem Band].

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

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

Wir treffen zugleich auf eine bedenkliche Schwierigkeit, und dies ist einer der Gründe, die uns zu vorliegender Arbeit geführt haben. Wir haben schon gesagt, daß der Begriff des Sakralen ein sozialer Begriff, daß er ein Produkt der kollektiven Tätigkeit ist; das Verbot oder die Vorschrift gewisser Dinge scheinen ansonsten in der Tat aus einer Art Übereinkunft zu resultieren. Wir müßten also folgern, daß die magischen Praktiken, die diesem Begriff oder einem ähnlichen Begriff entspringen, soziale Tatsachen sind, mit gleichem Recht wie die religiösen Riten. Normalerweise jedoch bieten sich die magischen Riten nicht unter diesem Aspekt dar. Da sie von Individuen praktiziert werden, die von der sozialen Gruppe isoliert sind und im eigenen Interesse oder dem anderer Individuen

und in deren Namen handeln, scheinen sie viel größere Ansprüche an den Einfallsreichtum und das Können derer zu stellen, die sie vollziehen. Wie kann unter diesen Umständen die Magie in letzter Instanz aus einem kollektiven Begriff wie dem Begriff des Sakralen hervorgehen und ihn ausbeuten? Wir stehen vor einem Dilemma: Ist die Magie kollektiv, oder ist der Begriff des Sakralen individuell? Um dieses Dilemma aufzulösen, müssen wir untersuchen, ob sich die magischen Riten in einem sozialen Milieu abspielen; wenn wir nämlich in der Magie ein solches Milieu feststellen können, werden wir ebendadurch bewiesen haben, daß ein Begriff sozialer Natur wie der des Sakralen in der Magie eine Funktion haben kann, und es wird dann bloß noch ein Spiel sein zu zeigen, daß er dort in Wirklichkeit eine Funktion hat.

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

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

Das Thema, das wir uns gestellt haben, fordert eine andere Methode als die, die wir in unserer Studie über das Opfer angewandt haben. Es ist uns nicht möglich oder, besser: es wäre nicht fruchtbar, wenn wir eine – und sei es auch eine sehr vollständige – Ana-

lyse einer vielleicht sogar sehr beachtlichen Anzahl von magischen Zeremonien vornehmen würden. Die Magie ist nämlich nicht wie das Opfer eine der kollektiven Gewohnheiten, die man benennen, beschreiben und analysieren kann, ohne jemals das Gefühl zu verlieren, daß sie Realität und eine scharf umrissene Form und Funktion haben. Sie ist eine nur schwach ausgeprägte Institution; sie ist eine Art Summe von Handlungen und Überzeugungen, die selbst für den, der sie praktiziert und an sie glaubt, schlecht definiert und schlecht organisiert sind. Daraus folgt, daß wir nicht a priori ihre Grenzen kennen und folglich auch nicht mit Wissen und Willen typische Tatsachen auswählen können, die die Totalität der magischen Tatsachen repräsentieren. Zunächst also müssen wir eine Art Inventar dieser Tatsachen aufstellen, das uns erlauben wird, das Gebiet, auf welches unsere Forschung sich hinbewegen muß, einigermaßen zu umschreiben. Anders gesagt, wir werden nicht eine Reihe isolierter Riten unabhängig voneinander ansehen, sondern all das auf einmal ins Auge fassen müssen, was die Magie konstituiert, mit einem Wort: wir müssen sie zunächst beschreiben und definieren. Unsere Analyse läßt sich nicht von der Ordnung der Abfolge der Momente eines Ritus leiten, und sie legt überhaupt weniger Gewicht auf den Plan und die Komposition der Riten als auf die Natur der Mittel, deren sich die magischen Handlungen bedienen, unabhängig von ihrer Anwendung, auf die von ihnen implizierten Überzeugungen, die Gefühle, welche sie hervorrufen, und die Agenten, die diese Handlungen ausführen.

5

Über das Buch von William James [*The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 1902] und einige weitere Studien über dieselben Themen (1904)

Editorische Vorbemerkung

Bei dem folgenden Text von Marcel Mauss handelt es sich um eine recht ausführliche Rezension zu William James' Buch *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, das im Jahr 1902 erschien (James [1902] 2005). Mauss' Besprechung ist im Band 7 der *Année sociologique* aus dem Jahr 1904 enthalten. Die im Titel angekündigten Ausführungen zu »einigen weiteren Studien über dieselben Themen« sind lediglich kurze Hinweise, die zudem der Kritik an James dienen. Im Fokus steht eindeutig James' bedeutendes und einflußreiches Buch, welches auf dessen Gifford-Vorlesungen an der Universität Edinburgh in den Jahren 1901/1902 zurückgeht.

Ausgangspunkt von William James' (1842-1910) Studie ist – und dies ist eine beachtliche methodische Neuerung in den Religionswissenschaften – die individuelle religiöse Erfahrung. Er spricht demnach allein über die »persönliche Religion«, die er von der »institutionellen Religion« (James [1902] 2005: 61 f.) unterscheidet. Kirchliche Institutionen, Zeremonien und Riten, aber auch theologische Lehrmeinungen spielen in seiner Untersuchung demnach keine Rolle. Es handelt sich um eine genuin religions*psychologische* Studie, die sich des Mittels der Introspektion bedient, wobei dies meist mittelbar anhand der ausführlichen Wiedergabe und Interpretation von Erfahrungsberichten von Konvertiten oder »religiösen Genies« geschieht. Entsprechend fällt seine Religionsdefinition aus: Diese umfaßt laut James »die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen« (ebd.: 63 f.; Herv. entfernt). Deutlich erkennbar ist, wie James versucht, seine Definition möglichst offen zu halten, um der Vielfalt der religiösen Erfahrung, die ihm zufolge der Vielfalt der individuellen Wahrnehmungen, Persönlichkeiten und Handlungssituationen entspricht, gerecht zu werden (vgl. ebd.: 474 ff.). Im Rahmen der »persönlichen Religion« nimmt er insbesondere die emotionalen und unbewußten Facetten in den Blick; kognitive oder moralische Aspekte sind hiermit zwar unauflöslich verwoben, spielen aber eine untergeordnete Rolle. Der stete Bezug auf »ex-

treme« oder »radikale« Glaubensausprägungen entspricht diesem Fokus und ist mithin methodisch bewußt gewählt. Anhand dieser Beispiele beschreibt James die religiöse Erfahrung als einen in wesentlichen Punkten nicht willentlichen Prozeß, der nicht geplant und bewußt herbeigeführt werden kann. Er verändert Charakter und Handeln der Person. Wird man von einer solchen außeralltäglichen Erfahrung erfaßt, so schränkt dies das Handeln keineswegs ein, sondern ermöglicht und trägt es. Die religiöse Erfahrung gibt dem menschlichen Handeln eine Grundlage, indem sie ein Grundvertrauen in die Welt stiftet und die Welt mit Werthaftigkeit erfüllt (vgl. Joas 1997: 77 ff.). Insofern kann man davon sprechen, daß die Religion nach James – ganz im Sinne seiner »funktionalistischen« Psychologie – für das Individuum eine bestimmte Funktion einnimmt (was aber nicht plump mit Nutzen gleichzusetzen ist). Sie ist somit kein »atavistischer Rückfall« (James [1902] 2005: 478), kein Rudiment oder Epiphänomen. An dieser Argumentation wird auch der historische wie biographische Hintergrund von James' Arbeit deutlich. Die tiefe Kluft zwischen den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, allem voran der Darwinschen Revolution, und den Ansprüchen der Religion ließen ihn nach der »Möglichkeit des religiösen Glaubens in einem postmetaphysischen, wissenschaftlich bestimmten Zeitalter« fragen (Joas 1997: 67).

Mauss' Einschätzung von James' Religionsbuch ist überaus kritisch. Zwei Drittel des Textes bestehen aus Einwänden gegenüber James' religionspsychologischer und -philosophischer Perspektive. Er kritisiert die unklare Definition des Gegenstandsbereichs, James' fragwürdige metaphysische und ontologische Prämissen, die unausgesprochene Einengung des Themas auf den Erfahrungsbereich des liberalen amerikanischen Protestantismus, seinen unklaren Bewußtseins-Begriff, vor allem aber das methodische Vorgehen, also den Ausgang von psychopathologischen Phänomenen, die Präferierung der Psychologie und der introspektiven Methode gegenüber Soziologie und Geschichte sowie die Fokussierung auf das individuelle Bewußtsein. Selbst dort, wo Mauss beginnen will, die positiven Aspekte zu betonen, dominieren zunächst kritische Bemerkungen, die in den polemischen Vorschlag münden, James hätte seiner Studie besser einen anderen Titel wie etwa »Studie über einige mit der Religion zusammenhängende psychologische Zustände« gegeben. Erst auf den letzten beiden Seiten betont Mauss die positiven

Aspekte der Studie, wobei er auch hier bedingt Vorbehalte äußert. Er unterstreicht die Originalität von James' Versuch, Beziehungen zwischen Persönlichkeitspsychologie und einer Typologie der Religiosität aufzuzeigen, und signalisiert seine Übereinstimmung mit James' Analyse der Heiligkeit und ihrer Bedeutung für das praktische Leben sowie seine Betonung der Bedeutung unterbewußter Prozesse.

Betrachtet man den werkgeschichtlichen und wissenschaftspolitischen Kontext von Mauss' Buchbesprechung, so überrascht seine kritische Haltung gegenüber James nicht. Auffällig ist zunächst die zeitliche und sachliche Nähe von Mauss' Rezension zu seiner Studie zum *Gebet* (ebenfalls in diesem Band, Kapitel 7). In dieser ist die Ablehnung von psychologischen, introspektiven und (bewußt oder unbewußt) christlich orientierten Ansätzen in der Religionswissenschaft ein methodologisches Grundmotiv. Einer der Hauptgegenspieler ist hierbei der protestantische »modernistische« Theologe und Religionsphilosoph Auguste Sabatier. Die Tatsache, daß sich James in seiner Studie positiv auf Sabatier bezieht, sowohl im Hinblick auf die Konzentration auf die persönliche – im Gegensatz zur institutionalisierten – Religion als auch im Hinblick auf das Gebet (vgl. James [1902] 2005: 61 f. bzw. 455 f.), wird von Mauss vermerkt und ist für seinen kritischen Blick auf James bedeutsam. Viele der Kritikpunkte, die Mauss in der Gebetsstudie gegen Sabatier und andere vorbringt, stimmen mit denen gegenüber James überein oder wären aus seiner Sicht auf ihn übertragbar (James selbst wird im *Gebet* nicht erwähnt). Allgemeiner betrachtet entspricht Mauss' Rezension damit einer immer wieder zu findenden, teils auch impliziten Abgrenzung der Durkheimianer gegenüber dem Pragmatismus, die schon Ende der 1890er Jahre von Durkheim in Angriff genommen wird (vgl. Joas 1992: 82). Ihren Höhepunkt erfährt diese Abgrenzung in Durkheims Pragmatismus-Vorlesung aus den Jahren 1913/1914, wo Durkheim die »rhetorische Strategie« verfolgt, »nicht die Gemeinsamkeiten, sondern die Unterschiede zwischen dem Pragmatismus und seinem eigenen Programm einer Soziologie zu akzentuieren« (Joas 1992: 72). Gemeinsam mit Dewey ist James der zentrale Referenzautor für Durkheim; die zwölfte Vorlesung ist hierbei James' Studie zur *Vielfalt der religiösen Erfahrung* gewidmet (vgl. Durkheim 1993: 100 ff.).

Obwohl die Rezeption von James' *Varieties* in den zeitgenös-

sischen psychologischen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Fachkreisen recht durchwachsen ausfiel (vgl. Taves 2009: 416 ff.), ist es demnach wahrscheinlich, daß Mauss' harsche Kritik durchaus auch »theoriepolitische« Gründe hatte. Genauso wie Durkheim den Kontrast zum Pragmatismus künstlich erhöht, indem er ihn in verzerrter Weise als »logischen Utilitarismus« und »Reduktionismus« abstempelt, betont auch Mauss die Differenzen stärker als die Übereinstimmungen und stellt James' Argumentation teils vereinfacht oder mißverständlich dar, wodurch sie auch an Plausibilität verliert.[1] Bedenkt man, daß sich Durkheim in den *Elementaren Formen* an zentraler Stelle positiv auf James und seine Religionsstudie bezieht (Durkheim [1912] 2005: 559) und daß in Mauss' Werk nach dem Ersten Weltkrieg eine entschiedene Hinwendung zur Psychologie zu verzeichnen ist,[2] so wäre es reizvoll zu fragen, ob sich seine Haltung gegenüber James' (Religions-) Psychologie mit den Jahren verändert hat. Die in Mauss' Werken zu findenden Bezüge zu James sind aber weder zahlreich noch substantiell genug, um eine konkrete Antwort auf diese Frage zu ermöglichen.

1 Einige von Mauss' Einschätzungen sind zumindest diskussionsbedürftig. Beispielsweise behauptet James in seiner Studie nicht den Vorrang der Psychologie vor der Soziologie oder der Geschichte. Er ist schlicht Psychologe und legt folglich eine religionspsychologische Studie vor. Eine dogmatische Abwehr oder Abwertung anderer Zugänge ist damit weder beabsichtigt, noch würde sie James' pluralistischem Wissenschaftsverständnis entsprechen. Des weiteren ist fraglich, ob James wirklich die Existenz eines spezifischen Bereichs genuin religiöser Gefühle behauptet, was ihm Mauss unterstellt (dieser Vorwurf findet sich auch am Schluß von Mauss' und Huberts »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene«; vgl. S. 459, Fn. 97 in diesem Band). Diese Interpretation widerspricht dem von James postulierten Religionsverständnis (vgl. James [1902] 2005: 60 f.) und war zudem schon in der damaligen französischen Religionswissenschaft, wo James' Studie rege diskutiert wurde, umstritten (vgl. Taves 2009: 418). Schließlich ist es schlicht eine polemische Simplifizierung, wenn man behauptet, James sehe »im religiösen Leben eine bloße Anhäufung affektiver Phänomene« (vgl. kritisch zu Mauss' Rezension auch Joas 1997: 101 ff.).

2 Vgl. hierzu etwa seinen Aufsatz »Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie«, den Mauss in seiner Funktion als Präsident der *Société de Psychologie* (!) im Jahr 1924 hielt (Mauss 1975: 145-173). Zur Annäherung an die Psychologie vgl. auch die editorische Vorbemerkung zum nächsten Text »Der obligatorische Ausdruck von Gefühlen (australische orale Bestattungsrituale)« aus dem Jahr 1921.

Literatur

Durkheim, Émile (1993), *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hg. von Hans Joas, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Émile ([1912] 2005), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

James, William ([1902] 2005), *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*, übers. von Eilert Harms und Christian Stahlhut, Frankfurt am Main: Insel.

Joas, Hans (1992), »Durkheim und der Pragmatismus. Bewußtseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien«, in: ders., *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 66-95.

Joas, Hans (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mauss, Marcel (1975), *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 2, *Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellung. Körpertechniken. Begriff der Person*, übers. von Eva Moldenhauer, Henning Ritter und Axel Schmalfuß, München: Hanser.

Taves, Ann (2009), »William James Revisited. Rereading *The Varieties of Religious Experience* in Transatlantic Perspective«, in: *Zygon* 44, H. 2, S. 415-432.

Über das Buch von William James und einige weitere Studien über dieselben Themen (1904)

Eine Ungewißheit besteht unseres Erachtens im Hinblick auf das gesamte Buch von William James.[1] Was versteht er unter Erfahrung? Insbesondere unter religiöser Erfahrung? Erst am Ende des Buchs gibt er uns eine Beschreibung des Inhalts der religiösen Erfahrung im allgemeinen. Zuerst ist es ein »Unbehagen«, das heißt das »Gefühl, daß mit uns in unserem natürlichen Zustand irgend etwas nicht stimmt«. Sodann ist es die »Befreiung von diesem Unbehagen«, das heißt das Gefühl, »daß wir von der Unstimmigkeit geheilt werden, wenn wir mit höheren Mächten in die richtige Verbindung treten«. Der Mensch wird sich bewußt, daß dieser bessere Teil seiner selbst, der es ihm auch gewissermaßen ermöglicht, über sich hinauszuwachsen, etwas Höheres berührt. Der positive Inhalt der religiösen Erfahrung liegt »in der Tatsache, daß das personale Bewußtsein in ein größeres Selbst übergeht, von dem rettende Erfahrungen (*saving experiences*) ausgehen«.

In dieser Beschreibung sehen wir zunächst nur eine Reihe metaphysischer Ausdrücke eines noch unbestimmten Dogmas. Doch bei näherer Prüfung erkennen wir ohne weiteres einige der herkömmlichen Ideen der gängigen Theologie. Unter einem weniger deutlichen Aspekt ist es die Grundlehre des liberalsten Protestantismus, die des inneren Gottes. Im übrigen knüpft James ausdrücklich an die Theorie von A. Sabatier an, wie sie hinsichtlich des Gebets vertreten wurde.[2] Die Religion ist das innere Verhältnis zu Gott. In einer wenig philosophischen Form (da sie sich bemüht, weder pantheistisch noch substantialistisch zu sein) ist es auch die Lehre von der Immanenz Gottes und der Möglichkeit einer außerrationalen Kommunikation mit ihm. Im übrigen ist James' Formel insofern exakt, als sie sich darauf beschränkt, eine wichtige Strömung der christlichen religiösen Auffassung wiederzugeben. Die

1 William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 1903 (dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, übers. von Eilert Herms und Christian Stahlhut, Frankfurt am Main 1997).

2 Siehe *L'Année sociologique*, I, 1898, S. 172.

uns auf diese Weise beschriebenen Zustände werden und wurden tatsächlich empfunden. Bestimmte Seelen haben dieses moralische Unbehagen verspürt und in der Idee der geistigen Gegenwart Gottes das Mittel gegen diesen Zustand gefunden, das heißt das Heil. Doch wenn man diesen Ideen und Eindrücken einen experimentellen Wert, eine ontologische Bedeutung beimißt, wenn man, statt zu sagen: »die bewußte Person fühlt, glaubt, mit einem höheren Bewußtsein in Verbindung zu sein«, dagegen sagt: »die bewußte Person ist«, dann bemäntelt das Wort »Erfahrung« nur noch die weit klareren Begriffe Glauben und Glaubensvorstellung.

Doch anerkennen wir für einen Augenblick die Berechtigung einer solchen Beschreibung. Und schon gesteht James uns zu, daß der größte Teil der Menschheit diese wirklichen religiösen Erfahrungen nicht gemacht hat und daß die Mehrheit der Gläubigen aller Religionen auf dem Boden der Tradition lebt. In dieser Hinsicht ist das normale religiöse Leben nur noch ein einfacher Widerschein des außergewöhnlichen religiösen Lebens. Einerseits ist es allerhöchstens nur das Resultat partieller Erfahrungen, oder es befindet sich vielmehr auf dem Weg zu diesen vollkommenen und seltenen Erfahrungen, auf dem Weg, den das Gebet und das Opfer beschreiten. Andererseits ist es nur eine gewöhnliche Imitation, es bezieht sich auf die wirkliche Erfahrung der wahrhaft religiösen Individuen, der Begründer der Religion oder Sekte, deren Autorität die Wohltaten verkündet. Das religiöse Leben des gewöhnlichen Sterblichen ist lediglich ein Leben aus »zweiter Hand«. Doch eine solche (im übrigen in einigen Punkten höchst orthodoxe) Theorie vertreten heißt einräumen, daß diese ganze Theorie der religiösen Erfahrung als Quelle der Religion nur selten anzutreffende Ausnahmezustände in Betracht zieht, das heißt, daß sie letztlich auf einer religiösen Psychopathologie gründet. James räumt es im übrigen ein und beruft sich zu seiner Verteidigung auf die vorzüglichen Resultate der Psychopathologie im allgemeinen. Doch bei einem vor allem sozialen Phänomen wie der Religion ist diese Methode nicht von derselben Tauglichkeit.

Doch lassen wir auch diesen Punkt beiseite und betrachten wir diese Zustände selbst. Alles in allem sind es lediglich Empfindungen, Bilder, Gefühle usw. Nichts, was den Zustand des religiösen Bewußtseins als Bewußtseinszustand auszeichnet. Warum wird ihm das Merkmal der Unfehlbarkeit zuerkannt? Wer sagt uns, daß die-

se Zustände tatsächlich die Wahrheit einer Erfahrung haben und nicht das Produkt der menschlichen Phantasie sind? William James gerät durch unseren Einwand nicht in Bedrängnis. Zwar wagt er den »saltus mortalis« der Ontologie vielleicht nicht so bereitwillig wie Th. Flournoy,[3] sein überschwenglicher Schüler, der die Lehre des reinsten idealistischen Egotismus vertritt, aber er tut es im Namen seiner empirischen Methode, jenes »groben Supernaturalismus«, auf den zurückzukommen er uns im übrigen verspricht. Er tut es im Namen einer Philosophie, und ebendiese Philosophie steht zur Debatte. In alledem liegt eine unzulässige *petitio principii*, da man aus der Empfindung einer höheren Macht, aus dem »Mehr an Sein« den Nachweis für die Existenz dieses Seins zieht; und im Namen einer ontologischen Philosophie beweist man den unmittelbaren, sensorischen, erfahrungsmäßigen Charakter dieses Begriffs, dieses »Über-Glaubens«. Man fällt ein vorschnelles Urteil über die ganze Frage, wenn man sagt, es seien Erfahrungen, und gleichzeitig sagt, gemäß dem energischen Ausdruck von Flournoy, es seien »reale Teilchen«, »substantielle Elemente von Sein«. Dieser *petitio principii* stimmt James im Grunde zu, wenn er das mystische Bewußtsein dem anderen Bewußtsein entgegensetzt wie die Gattung, die höchste und vollkommene Art, der unvollkommenen Art. Im Vergleich mit dem Bewußtsein, mit der oberflächlichen, diskursiven, rationalen Erfahrung gehören das mystische Bewußtsein und die mystische Erfahrung zu der »edelsten und besten« Gattung, die »ihr Gegenteil in sich aufsaugt (*sic*) und absorbiert«. Damit behauptet man, daß diese Erfahrung und jene andere nur eine Bezeichnung gemeinsam haben, einen willkürlich gewählten Namen, und gesteht ein, daß die mystische Erfahrung keine Erfahrung im gewöhnlichen Wortsinn ist.

James' letzter Schlupfwinkel wäre, dem unverbesserlichen »Szientisten« das Recht abzusprechen, über diese Zustände, die er nicht selbst verspürt hat, zu reden. Im Namen eines radikalen Empirismus würde er sich ganz einfach die berühmte Argumentation von Al-Ghazali über die Mystik zu eigen machen, über die der gemeine Mann ebensowenig weiß, wie enthaltsame Menschen die Trunkenheit kennen. Ein solches Ansinnen würde uns wenig berühren. Der Psychologe braucht in keiner Weise irgendein Gefühl empfunden

3 Th. Flournoy, »Les variétés de l'expérience religieuse usw.«, *Revue philosophique*, Sept. 1902.

zu haben, um hellsichtig darüber sprechen zu können. Und andererseits haben wir genügend persönliche Beobachtungen, die die Mystiker über sich selbst gemacht haben, so daß wir nicht zu fürchten brauchen, daß uns Tatsachen entgehen. Indem James diesen Standpunkt einnimmt, hält er im Grunde nur an seiner Ontologie fest; er versichert uns ein weiteres Mal, daß es bei der religiösen Erfahrung eine nicht mitteilbare Empfindung des Seins gibt, und noch immer steht ebendies zur Debatte.

Doch kommen wir zu diesen Zuständen selbst. Wir sprechen ihnen nicht nur die Bezeichnung Erfahrung ab, und wenn wir unsere Ansicht zuspitzen wollten, würden wir sogar bestreiten, daß es sich überhaupt um Bewußtseinszustände handelt; weil sie auf nichts Geringeres hinauslaufen als auf die Aufhebung nicht nur unserer (angeblich oberflächlichen) Persönlichkeit, sondern auch auf die Aufhebung jedes möglichen Bewußtseins. Das vollständige Verschwinden jeglichen Bewußtseins im eigentlichen Sinn, jeglichen Seins, wird uns formell für die Buddhisten bescheinigt, die behaupten, in ihrer Askese (*karmasthanas*) die Leere und das Nirwana zu finden. Es ist, abzüglich des Nihilismus, das Ziel aller hinduistischen Theosophien, insbesondere der des Yoga, das James ziemlich schlecht kennt. Die Sutras von Patanjali sind in diesem Punkt sehr bestimmt. Ohne auf die Kommentare und die immense Literatur einzugehen, die mit diesem grundlegenden Text verbunden sind, wollen wir die ersten Sutras des *sadhana* II übersetzen.

Die Aufmerksamkeit ist die Konzentration des Denkens auf einen (einzigen) Gegenstand (I). Die (mystische) Meditation (*dhyana*) ist die vollständige Konzentration (des Geistes) auf diesen Gegenstand (II). Die Tatsache, nichts anderes mehr widerzuspiegeln als diesen Gegenstand, gewissermaßen leer von jeglichem Bewußtsein seiner selbst zu sein, ist der Zustand der Versenkung (*samadhi*) (III).

Die Texte sind wunderbar klar: Aufmerksamkeit, anhaltender Monoideismus, Aufhebung des Bewußtseins – die drei Momente des mystischen Denkens sind die verschiedenen Etappen auf dem Weg zur Katalepsie. Der höchste Zustand, der des Absoluten (so wird *kaivalya* am besten übersetzt), ist der Zustand absoluter Bewußtlosigkeit (*asamprajnata*). Dagegen, daß James diese Zustände als Zustände des subliminalen Bewußtseins behandelt, ist nichts einzuwenden; dazu ist er durchaus berechtigt, da wahrscheinlich Erin-

nerungen daran zurückbleiben. Aber daß er sie als »Erfahrungen« behandelt, bei denen, wenn wir den Sinn der Wörter noch verstehen, eine Bereicherung vorliegt, ein neuer Bewußtseinszustand, das können wir nicht akzeptieren. Diese Verarmungen, diese Auslöschungen, diese freiwilligen Hypnosen sind alles andere als Erfahrungen. Wie es H. Leuba sehr elegant sagt,[4] ist die Ekstase nur ein gedachtes Nichts, sie ist nicht einmal ein Gedanke; das Individuum fühlt eine Leere in seinem Gedächtnis und füllt sie mit einer Realität, die es nicht empfunden hat, mit leuchtenden oder hörbaren Illusionen, mit Empfindungen der Freude, des Wohlbefindens, der Freiheit, des Aufstiegs oder sogar der reinen Auslöschung. Wenn wir uns Leubas Schlußfolgerung anschließen, zu der er mit seiner Untersuchung der christlichen Mystiker gelangt, finden wir außer völlig normalen, physiologischen Empfindungen, Gefühlen, Ideen nur noch die »Trance«. In der »Liebestrance, die von der tendenziellen Idee der Heiligkeit Gottes [*Dieu Saintete*] beherrscht wird«, wie Leuba die christliche Mystik definiert, ist alles vielleicht wirklich ein Bewußtseinszustand, ausgenommen die Trance selbst, die intuitive Beziehung zu einer höheren Realität.

Vielleicht haben wir uns etwas zu lange bei philosophischen Fragen aufgehalten, die hier nicht in unser unmittelbares Gebiet fallen. Wir haben es getan, weil die Philosophie von James auf nichts Geringeres abzielt, als den Studien introspektiver Psychologie oder vielmehr einer Art ontologischer Psychologie den Vorrang vor den historischen und soziologischen Studien zu geben. Im Namen eines scheinbaren Positivismus, eines willentlich groben Empirismus stellt er unserer Meinung nach lediglich das »supranaturalistische« Idol der mannigfachen Substanzen, der Seelen wieder her, mit dem, soweit wir die metaphysischen Prinzipien unserer Wissenschaft überblicken können, die Soziologie unvereinbar ist.

Doch versuchen wir zu sehen, was in unseren Augen von James' Buch bleibt. Wir können es in wenigen Worten angeben. Zunächst bleibt es eine Studie über die Funktionsweise der christlichen Religionen Europas und Amerikas im Geist der Individuen. Sodann bleibt eine in bestimmten Punkten wunderbare, in anderen schwache Arbeit über die Beziehungen zwischen den unter dem Namen Charakter bekannten psychologischen Phänomenen einerseits und

4 H. Leuba, »Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens«, *Revue philosophique*, Paris 1902.

den unter dem Namen Heiligkeit [*saintete*], Bekehrung, »*mind cure*« bekannten religiösen Phänomenen, die nichts anderes sind als Verfahren, mittels deren die verschiedenen christlichen Sekten auf den Charakter ihrer Gläubigen einwirken.

James definiert willkürlich, doch das ist sein gutes Recht, indem er dem Wort Religion genau den Sinn verleiht, den für uns das Wort »Funktionsweise der Religion im individuellen Bewußtsein« hätte. Für ihn bedeutet die Religion »die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen«. Damit handelt es sich nicht um die Religion als organisiertes System von Kulten und Dogmen, ja nicht einmal um die Religion als Glaube und Gefühl der Individuen in bezug auf diese Kulte und Dogmen: die Gefühle des Priesters am Altar, die des Gläubigen in der Kirche, des Waisenkinds vor dem Grab interessieren James nicht. Zu seinem Thema gehören die strikt individuellen Gefühle, die mit einigen strikt individualisierten religiösen Phänomenen in unseren Gesellschaften verbunden sind. So daß wir, wenn wir für das Buch von James einen wirklich genauen Titel vorschlagen könnten, der das gesamte Thema und nichts anderes als das Thema ankündigt, sagen würden, es sei eine »Studie über einige mit der Religion zusammenhängende psychologische Zustände« oder banaler »über einige Formen der religiösen Gefühle«. Wir sagten »Gefühl«, wobei wir diesem Wort einen sehr vagen Sinn geben und in keiner Weise der These von James zustimmen, der im religiösen Leben eine bloße Anhäufung affektiver Phänomene sieht, während für uns das religiöse Gefühl lediglich ein Komplex von Emotionen, Tendenzen, Handlungen und Ideen ist, die von der Idee des Sakralen oder Religiösen beherrscht werden. Ein religiöses Gefühl gibt es ebensowenig, wie es ein sprachliches oder technologisches oder ökonomisches Gefühl gibt. Es gibt Empfindungen, Emotionen, »die religiös werden«, und zwar »durch eine Arbeit des Verstandes«, wie Delacroix sehr richtig sagt.[5]

Die Begrenztheit der untersuchten Tatsachen und der Umfang der Schlußfolgerungen, die sich auf nichts Geringeres beziehen als auf die Religion im allgemeinen, ist die Hauptschwäche des Buchs. Was dagegen die Analyse und Beschreibung bestimmter religiöser

5 H. Delacroix, »Les varietés de l'expérience religieuse usw.«, *Revue de métaphysique et de morale*, 1903.

Zustände betrifft, so verdient die Arbeit von James größte Anerkennung.

Wir weisen vor allem auf die Untersuchung der Wirkungen und Reaktionen der Religion auf den Charakter hin. In gewisser Weise untersteht dieser Teil der Arbeit ausschließlich der Psychologie und spezieller der Ethologie, aber er interessiert uns, weil er uns zeigt, wie ein und dieselbe Religion je nach den Charakteren verschiedene Wirkungen zeitigen kann. James zufolge sollen sich die Charaktere in zwei große Kategorien unterteilen lassen: die Einheitlichen, die »einmal Geborenen« (*once born type*), und die Geteilten, die »zweimal Geborenen« (*twice born type*); die ersteren sind diejenigen, die immer mit sich identisch gelebt haben, die zweiten diejenigen, die sich mühsam im Verlauf von Krisen herangebildet haben, während deren sie mit sich eins zu werden suchten. Im einen Fall hat man »die Religion des gesunden Geistes«; im anderen »die Religion der kranken Seele«. Im ersten Fall erzeugt die Religion, sobald sie sich im Charakter festgesetzt hat, in Extremfällen auf natürliche Weise und undramatisch einen Heiligen, in den einfachsten Fällen einen zutiefst religiösen Menschen. Im andern Fall ist das Ich zwischen äußerst vielfältigen Tendenzen geteilt. Der *homo duplex* ist allzu sehr ein doppelter. Er gelangt entweder langsam oder plötzlich zur Einheit. Entweder kommt es zu einer raschen und nahezu wundersamen oder zu einer allmählichen und unmerklichen Veränderung des Charakters, die einer Wesensveränderung im Bewußtsein entspricht. Unabhängig von der Schnelligkeit dieser Veränderung ist das Resultat das gleiche. In allen Fällen geht es um einen mehr oder weniger langsamen Übergang bestimmter Tendenzen, religiöser Tendenzen, die vom »subliminalen Bewußtsein« bis zum eigentlichen Bewußtsein reichen. Wie man sieht, schließt sich James der Theorie von Coe an.

Mit dem ersten dieser Charaktertypen verbindet James die amerikanische Bewegung der »*mindcurists*«; mit dem zweiten die Phänomene der Bekehrung zum Christentum im allgemeinen, zum Methodismus im besonderen. Was den zweiten Fall betrifft, so scheint uns die Beobachtung richtig zu sein, doch was die erste anbelangt, so halten wir sie für anfechtbarer, wenn nicht dem Inhalt nach, so doch in bestimmten Nuancen. Erstens stimmt es nicht, daß die »*mind cure*«, die Kur durch Vermittlung einer optimistischen religiösen Mentalität, ein Fall von »*healthy mindedness*«, von

moralischer Gesundheit, ist: Sie ist im Gegenteil ein relativ morbider Fall. Die *christian scientists* wirken durch Suggestion. Und die meisten der von James angeführten Fälle zeigen uns nicht gesunde Menschen, die von ihrer Gesundheit geheilt würden, sondern kranke Menschen, die durch die Idee von Gesundheit, Vertrauen in sich selbst und in Gott geheilt werden. Zu dieser Frage der religiösen Medizin wollen wir nebenbei auf ein überraschendes Argument hinweisen: James hält der Religion die im übrigen unstreitigen Fälle von »*mindcure*« zugute, woraus er auf deren experimentellen Charakter schließt, da ihre Nützlichkeit experimentell verifiziert worden sei. Nun hatte die magische Medizin in der Geschichte der Menschheit einen vielleicht noch größeren Erfolg als die Kur durch das Gebet und den Glauben. Würde James darum auf deren experimentellen Charakter schließen? Jedenfalls scheint uns von diesem ganzen Teil des Buchs eine interessante Arbeit über die Aktionen und Reaktionen des Charakters und der Religion übrigzubleiben.

Das zweite Ergebnis des Werks von James scheint uns zur gleichen Ordnung zu gehören, jedoch von unmittelbarerem Interesse für die Religionssoziologie zu sein. Eine Reihe von oft sehr scharfsinnigen, sehr richtigen Analysen sind der psychologischen Untersuchung der Idee der Heiligkeit und ihrer Auswirkung auf das praktische Leben, mit anderen Worten auf den Charakter gewidmet. Die charakteristischen Momente des Zustands der Heiligkeit – Empfindung für die Realität einer höheren Macht, Seelenfrieden und Nächstenliebe, Mut und Reinheit des Lebens, Armut, Gehorsam und Resignation, Askese – sind sehr gut in allgemeinen Termini beschrieben, anwendbar vielleicht auf jede christliche Askese, anwendbar auch, außer der Idee einer höheren Macht und der des Gehorsams und der Resignation, auf die buddhistische Askese. Nur lassen sich derartige Analysen nicht leicht auf andere Religionen ausdehnen; der pharisäische Heilige hätte sich in diesem Porträt nicht wiedererkannt. Dagegen scheint uns die allgemeine Bemerkung über die geistige Überreiztheit des Heiligen [*saint*], mit der diese Kapitel beginnen und enden, von weit allgemeinerer Bedeutung zu sein. Die Möglichkeit, daß die Idee der Heiligkeit, der absoluten religiösen Reinheit, sich des Bewußtseins bestimmter Individuen völlig bemächtigt, sie entweder für immer oder vorübergehend entrückt, scheint in der Tat für die Funktionsweise jeder Art von Religion wesentlich zu sein. Sogar die Analyse, der James

in polemischer Absicht die niederen oder abwegigen Formen der Heiligkeit unterzieht wie die kindliche Askese und den Fanatismus, scheint uns aus streng historischer Sicht unstreitig zu sein.

Ein letzter Punkt, den wir in dem Buch von James festhalten wollen, ist die Bedeutung, die er den sogenannten unterbewußten psychologischen Phänomenen bei der Erklärung der religiösen Phänomene beimißt. Die religiösen Ideen, die Erfindungen der Religionsgründer stammen aus den »subliminalen Regionen des Geistes«. Wir stimmen jener Theorie voll und ganz zu, die den Tatsachen des oberflächlichen Bewußtseins alles in allem einen recht kleinen Platz einräumt, den Tatsachen jener reflektierten und vorsätzlichen Intelligenz, auf die man nur allzugern zurückgreift, um sehr viel tiefere historische Phänomene zu erklären.

6

Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene (1906)

Editorische Vorbemerkung

Der Text »Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux« erschien 1906 im Band 58 der *Revue de l'histoire des religions* (S. 163-203), diente 1909 als Vorwort der Aufsatzsammlung *Mélanges d'histoire des religions* von Henri Hubert und Marcel Mauss und wurde wiederabgedruckt in Mauss' *Œuvres 1* (1968: 3-39).[1] Es handelt sich um eine Art Zusammenfassung zentraler Aspekte der bis dahin erarbeiteten religionssoziologischen Studien. Wie Marcel Fournier in seiner voluminösen Biographie von Mauss festhält, nutzten Hubert und Mauss die Einführung dazu, einige ihrer bisherigen Darstellungen und Forschungen zu korrigieren und auf Kritiken zu antworten (vgl. Fournier 1994: 295, 314, 316). Im Mittelpunkt der Zusammenfassung stehen Analysen über das Opfer, die Magie, das *mana*, »das Problem der Vernunft«, den Mythos und Fragen nach religiösen Gefühlen bzw. die Religionspsychologie. »Die Haltung ist defensiv, aber die Autoren verbergen nicht ihren Stolz, einige Siege davongetragen zu haben: die Identifizierung der Vorstellung des Sakralen als zentrales religiöses Phänomen, die Unterscheidung zwischen positiven und negativen Riten, die Untersuchung der Ursprünge des Verstandes« (Fournier 1994: 314). In einer Rezension des Textes durch den Folklore-Forscher Edwin Sidney Hartland in der Zeitschrift *Folk-Lore* aus dem Jahr 1910 heißt es: »Für die französischen Autoren ist der soziale Einfluss alles. Urteile sind für sie nicht das Ergebnis der individuellen Vernunft, sondern der sozialen Kräfte. Wir verdanken Prof. Durkheim und seinen Schülern viel, weil sie uns auf den sozialen Aspekt von Religion aufmerksam machen« (Hartland in Fournier 1994: 315).

Interessant ist an dem folgenden Text auch der Bezug zu Huberts und Mauss' altem Philosophieprofessor Théodule Ribot und zur Philosophie insgesamt. Man muß bedenken, daß die meisten Durkheim-Schüler in Philosophie ausgebildet waren. Ähnlich wie in Durkheims und Mauss' *De quelques formes primitives de classification* (1903) oder wie in Durkheims *Sociologie religieuse et théorie*

1 Zum folgenden Text siehe auch die im vorliegenden Band nicht enthaltenen Notizen, Anmerkungen, Materialien und Beiträge in: Marcel Mauss (1968), *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit, S. 40-88.

de la connaissance (1909), ein Text, der die Einleitung in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* von 1912 vorwegnimmt, geht es Hubert und Mauss 1906 auch um philosophische Probleme, die mit Hilfe der Religionssoziologie beantwortet werden sollen (vgl. Fournier 1994: 295), um die Fragen nach Ursache, Substanz, Gattung, Logik oder Werturteilen.

Literatur

Fournier, Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris: Fayard.

Mauss, Marcel (1968), *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit.

Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene (1906) (gemeinsam mit Henri Hubert)

Wir drucken in diesem Band drei unserer Arbeiten noch einmal ab. Nur die erste ist unter unseren beiden Namen erschienen.[1] Aufgrund besonderer Umstände tragen die beiden anderen nur eine einzige Signatur.[2] Dennoch sind alle drei das Ergebnis unserer Zusammenarbeit.

Obwohl diese drei Abhandlungen materiell unterschiedliche Themen behandeln, hängen sie doch mit einem Plan zusammen und werden von einigen Gedanken geleitet, die ihre Einheit ausmachen. Jetzt müssen wir zeigen, wie die Arbeiten, die wir veröffentlicht haben, ineinandergreifen und inwiefern sie zur Ausführung unseres Planes beitragen. Gleichzeitig werden wir auf einige Einwände antworten, die gegen uns erhoben wurden.

I. Das Opfer

Die erste Frage, die wir uns gemeinsamen stellen mußten, betraf das Opfer.

Das Problem seiner Ursprünge wurde meisterhaft in *The Religion of the Semites* von Robertson Smith behandelt.[3] Andererseits hatte Frazer[4] die Aufmerksamkeit auf jene interessanten Personen gelenkt, die, sowohl Könige als auch Götter, Priester und Götter, in

1 H. Hubert und M. Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, *L'Année sociologique*, II, 1899, S. 29-138 [siehe Kapitel 2 in diesem Band].

2 M. Mauss, »L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes«, Étude analytique et critique de documents ethnographiques, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Paris 1904, S. 1-55. H. Hubert, »Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie«, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Paris 1905, S. 1-39.

3 R. Smith, *The Religion of the Semites*, Burnett Lectures, 1. Ausg. 1890, 2. Ausg. 1894.

4 G. Frazer, *The Golden Bough*, 1. Ausg. 1890 (die alleinige Ausgabe, die in unserem oben veröffentlichten Essay über das Opfer zitiert wurde); 2. Ausg. 1900, die alleinige, die in den anderen Abhandlungen und in diesem Vorwort zitiert wird.

vielen Religionen auftreten und deren periodischer Tod oder Mord ein wirkliches Opfer ist, ein Opfer der Art, die wir Gottesopfer nennen. In *The Golden Bough* wurde uns die Natur und die Funktion dieser Personen erklärt, von denen eine beeindruckende Anzahl beschrieben ist. Doch gegen die Theorien dieser Autoren sind unseres Erachtens ernste Einwände zu erheben, und im übrigen haben uns die Untersuchungen, die wir über das Gebet und die Mythen vornahmen, dazu bewogen, uns dieser Frage direkt zuzuwenden.

Die größten Gebetssammlungen, über die wir verfügen, insbesondere die Psalmen[5] und die Veden,[6] bestehen aus Gebeten, die normalerweise mit Opfern verbunden sind. Mehr noch: Das Prinzip jedes Gebets ist die dem Wort zuerkannte Wirksamkeit. Nun erschien uns aber die Wirksamkeit des Wortes so eng von der des manuellen Ritus abzuhängen, daß wir, zugegebenermaßen zu Unrecht, Mühe hatten, uns Gebete vorzustellen, die nichts mit Opfern zu tun hatten. Um jedenfalls den Anteil der Wirksamkeit zu isolieren, der in einem komplexen Ritus dem mündlichen Ritus zukommt, mußten wir denjenigen des manuellen Ritus analysieren. Opfer wie in Indien und Israel, die von denjenigen, die sie praktizierten, selbst ausführlich beschrieben und kommentiert wurden, eigneten sich besonders gut für die Erforschung des Mechanismus und der Wirksamkeit eines Ritus.

Das Studium der Mythen brachte uns dann zum Studium des Opfers. Wir sträubten uns, in ihnen Krankheiten der Sprache oder zügellose Phantasien der individuellen Einbildungskraft zu sehen. Ebenso mißtrauten wir den Naturisten, die allenthalben Symbole sehen, und den Animisten, die überall Träume sehen. Die Mythen scheinen uns einen praktischen Wert zu haben; sie sind geprägt von Wahrhaftigkeit, Gewißheit, Stetigkeit. Wir spürten die Logik ihrer Anordnung und die Notwendigkeit ihrer Themen. Und ganz allgemein werden sie auf dramatische Weise bei Festen in Erinnerung gerufen, wo die Anwesenheit ihrer göttlichen Akteure eine reale

5 Wir machen oben (»Essay über die Natur und die Funktion des Opfers«, S. 97 ff.) einige Angaben, die über die Verbindung der rituellen Psalmen mit dem Tempelkult unterrichten.

6 Über die Veden als Sammlung der Hymnen und Formeln des Opfers vgl. A. Weber, *Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, Berlin 1828, S. 9. In der Nachfolge dieses Gelehrten hat man nach und nach aufgehört, die Veden, insbesondere den *Rigveda*, als Sammlung in Verse gesetzter Mythen anzusehen.

Anwesenheit ist. In vielen Mythen, in denen die Götter sterben, um wiedergeboren zu werden, sich selbst töten, einander bekämpfen, von ihren nächsten Verwandten getötet werden, die sich kaum von ihnen unterscheiden, abwechselnd Geopferte und Opferpriester sind, entspricht die göttliche Geschichte zuweilen ausdrücklich rituellen Opfern, deren Zelebrierung sie theologisch begründet. Es galt also, das Opfer zu untersuchen, um die Gründe herauszufinden, die der religiösen Imagination diese Opferthemen aufgenötigt haben. Indem wir der Herausbildung eines mythischen Themas nachgegangen sind, sind wir der allgemeinen Erklärung der Mythen einen Schritt näher gekommen.

Schließlich hat die simultane Untersuchung der mythischen Themen und der rituellen Themen des Opfers, die uns die parallele Bewegung des Mythos und des Ritus zeigt, uns gleichzeitig über den Glauben Klarheit verschafft, der mit diesem Mythos verbunden ist, sowie über die Wirksamkeit, die von dem Ritus erwartet wird. In der Tat besteht der Mythos nicht allein aus Bildern und Vorstellungen und der Ritus nicht nur aus willentlichen, von den Vorstellungen abhängigen Gesten, sondern auf beiden Seiten treten identische Elemente auf; es sind die zahlreichen starken Gefühle, die bei den Opfern mitspielen. Die Analyse ausgewählter Beispiele konnte, wie wir hoffen, sowohl die Ursachen wie die Entwicklung und die Auswirkungen dieser Gefühle aufzeigen.

In der Einführung zu unserem Essay über das Opfer haben wir darauf hingewiesen, auf welche Weise unsere Theorie an die von Robertson Smith anknüpft. Alles, was er über das Sakrale, das *Tabu*, das Reine und das Unreine sagt, haben wir uns zunutze gemacht. Dagegen haben wir seine genealogische Erklärung der Opfer verworfen. Bekanntlich leitete er sie alle von der totemistischen Kommunion her, das heißt von einer Art Sakrament, bei dem die Mitglieder eines totemistischen Clans untereinander und mit ihrem Totem kommunizieren, indem sie letzteres essen: so die Araber vom Heiligen Nil, die das Kamel zerstückeln und verzehren.[7] Auf den ersten Blick beobachteten wir, daß das Opfer nur dort praktiziert wurde, wo der Totemismus nicht oder nicht mehr existierte. Wir hielten es daher für gewagt, eine kausale Verbindung zwischen Phänomenen herzustellen, die niemals zusammen auftraten.

7 R. Smith, a. a. O. [siehe Anm. 3], S. 281 ff., 338 ff.

Heute müssen wir zu dem, was wir damals über den Totemismus und das totemistische Sakrament schrieben, einige Richtigstellungen vornehmen. Die Vorbehalte, die wir in dieser Hinsicht äußerten, haben nichts mit dem Abscheu zu tun, das dieses Wort bei einigen Menschen hervorrief.[8] Im Jahre 1898 kannten wir einen wirklichen Totemismus nur in Australien und in Nordamerika. Seitdem haben die Ethnographen immer mehr Beweise für seine Existenz sowie die Gründe vorgelegt, an seine Allgemeinheit zu glauben.

Außerdem wurde seit 1898 auf Beispiele dieser von Robertson Smith rekonstituierten totemistischen Sakramente hingewiesen, deren regelmäßige Praxis er aufgrund einer ebenso genialen wie schwach begründeten Hypothese vermutet hatte. In Wahrheit sind sie lediglich in den totemistischen Zeremonien, den *intichiuma*,[9] einiger zentralaustralischer Stämme anzutreffen; sie wurden bei den Aranda festgestellt,[10] fehlen jedoch schon bei den meisten ihrer Nachbarn. Wir sind also weit davon entfernt, den Beweis für die Universalität dieser Riten im Totemismus zu haben. Wir wissen nicht mit Sicherheit, ob sie dem Totemismus selbst wesentlich sind oder lokale Ergebnisse seiner Entwicklung. Merken wir überdies an, daß totemistisches Sakrament nicht Opfer heißt. Bei der totemistischen Kommunion liegt zwar der Verzehr eines sakralen Nahrungsmittels vor, aber es fehlen wesentliche Merkmale des Op-

8 J. Toutain, »Histoire des religions et le totémisme. A propos d'un livre récent«, *Revue de l'histoire des religions*, 1908, LVII, S. 331. Mit dem »kürzlich erschienenen Buch« meint er das von Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome: les einseignes*, 1903. Toutain verjüngt es, indem er es mit den Bänden vermischter Schriften verbindet, die S. Reinach ab 1905 unter dem Titel *Cultes, mythes et religions* veröffentlichte. Toutain (S. 350) macht sich wenn nicht die Vorbehalte, von denen wir hier ausgehen, so doch diejenigen zunutze, die einer von uns an anderer Stelle geäußert hat (in *L'Année sociologique*, IV, S. 164). Wir haben sie mehrmals wiederholt (*L'Année sociologique*, VIII, S. 234; IX, S. 248, »Notes sur la nomenclature des phénomènes religieux«). Allerdings scheint er uns mit uns selbst oder genauer mit unserem Lehrer Émile Durkheim konfrontieren zu wollen.

9 Wir behalten dieses Wort bei, obwohl seine Bedeutung noch alles andere als gesichert ist. Vgl. C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I, Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völker-Museum, Frankfurt am Main 1907, Bd. II, S. 4 Anm. 5.

10 W. B. Spencer und F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1898; dies., *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904. Vgl. *L'Année sociologique*, II, S. 208, 215; VIII, S. 248.

fers: die Darbringung, die Zuerkennung[11] an sakrale Wesen. Im vollständigsten totemistischen Sakrament, das bei den Aranda beobachtet wurde, sieht man nicht den vollständigen Mechanismus des Opfers.

Zwar spricht man von totemistischen Opfern, doch ohne topische Beispiele dafür zu nennen. Frazer unterbreitet uns nur noch eines:[12] das Schildkröten-Opfer im Zuñi-Pueblo. Wir können eine genauere Beschreibung dafür geben, als er sie uns vorlegte.[13] Es ist eine der Episoden des Fests der *korkokshi*, das heißt einer der Bruderschaften von Masken, die während der großen allgemeinen Feste der Sommersonnenwende die Götter personifizieren.[14] Die *korkokshi* suchen den »See der Götter« auf; auf dem Grund dieses Sees wohnen die Schildkröten mit den Göttern. Sie sind die »anderen Selbste« der *korkokshi*.[15] Wenn die Schildkröten gefangen sind, schlägt man sie ganz sachte, bis sie geruhen, ihren Kopf herauszustrecken. Dann hängt man sie am Hals auf. So aufgehängt trägt man sie während der ersten Tage. An den folgenden Tagen geht das Fest in einem der unterirdischen Tempel des Pueblos weiter,[16] in den nacheinander jeder *korkokshi* kommen muß, um zu tanzen. Es wurden Töpfe vorbereitet, einer pro Schildkröte; jeder Priester hat seinen Topf und seine Schildkröte; die Töpfe werden an den Plätzen aufgestellt, an die sich die Priester nach ihrem Tanz setzen müssen. Solange der Priester nicht gekommen ist, befinden sich die Schildkröten draußen, jede vor ihrem Topf. Sobald ein Priester

11 Falls man nicht die Präsentation des getöteten Tiers, des zerstoßenen Korns usw. als solche betrachtet, mit der die anderen Clans es demjenigen Clan zeigten, dessen Totem es war und der die ausdrückliche Genehmigung erteilte, es zu verzehren. Die ersteren spielen die Rolle von Opfernden, die anderen die von Göttern. Doch wie weit sind wir in dieser Art Kult, den der Mensch dem Menschen weiht, vom Opfer entfernt!

12 J. G. Frazer, a. a. O. [siehe Anm. 4], II, 2. Ausg., S. 374. In der ersten Ausgabe nannte Frazer vier von ihnen.

13 Frazer hatte einen Bericht von F. H. Cushing wiedergegeben, »My Adventures in Zuñi«, *The Century Illustrated Magazine*, 1883, S. 45 ff. Dieser hatte den gegenüber der Schildkröte praktizierten Zeremonien nur beigewohnt, als das Tier am Ende des Fests zurückgebracht wurde.

14 Die folgende Beschreibung wird zusammengefaßt von Matilda C. Stevenson, »The Zuñi Indians«, *23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, S. 156 ff.

15 M. C. Stevenson, a. a. O., S. 157.

16 Ebd., S. 159.

hereinkommt, um zu tanzen, läßt man seine Schildkröte herein. Dieser Ritus zeigt, daß das Tier der Stellvertreter des Menschen ist. Wenn das Fest zu Ende ist, nehmen die *korkokshi* ihre Schildkröten mit nach Hause und hängen sie eine Nacht lang an die Deckenbalken.[17] Am nächsten Tag kocht man sie. Das Fleisch hat heilende Kräfte. Stets bietet man einen Teil davon dem »Rat der Götter« an, indem man ihn zum Fluß bringt.[18] Es ist also durchaus ein Opfer.

Nur ist es kein totemistisches Opfer. Wir wissen, daß die *korkokshi* die Götter sind, die die Ahnen eines jeden Zuñi repräsentieren, und daß sie gleichzeitig die Doppelgänger aller Lebenden sind. Doch die Ahnen, die in den unterirdischen Wassern wohnen, sind auch die Götter des Regens; die Schildkröte, die sie verkörpern, sind Tiere des Regens. Es sind keine Totems.[19] Sie sind nicht das Totem der Bruderschaft der *korkokshi*, die keines hat; diese Bruderschaft rekrutiert sich unterschiedslos aus allen Clans, im Gegensatz zu den totemistischen Bruderschaften, die sich aus bestimmten Clans rekrutieren. Ebensowenig sind die Schildkröten eines der neunzehn Totems der Zuñi. Die Geschichte der Zuñi-Totems, die uns in jedem ihrer Segmente sehr gut bekannt ist,[20] erlaubt nicht einmal die Vermutung, daß die Schildkröte ein prähistorisches oder fremdes Totem ist. Es sei denn, man behauptet, daß die Schildkröte ein ausschließlich tribales Begräbnistotem ist, was im vorliegenden Fall überhaupt keinen Sinn ergäbe; das Schildkrötenopfer ist nichts anderes als ein Opfer des Ahnenkults sowie ein Opfer des Regenkults.

17 An dieser Stelle beginnt der von Frazer zitierte, höchst lebendige Bericht von F. H. Cushing [siehe Anm. 13].

18 M. C. Stevenson, a. a. O., S. 160 f., Anm. a.

19 Was immer J. G. Bourke dazu an Frazer geschrieben haben mag; vgl. *The Golden Bough*, a. a. O. [siehe Anm. 4], S. 275 Anm. 2.

20 Zur Geschichte der Zuñi-Clans, zweier primärer Clans, die zu zwei Phratrien geworden sind, dann vier Clans, dann sechs, dann achtzehn, neunzehn (neunzehn mit dem Clan in der Mitte), siehe É. Durkheim und M. Mauss, »Essai sur quelques formes primitives de classification«, *L'Année sociologique*, VI, 1903, S. 40 ff. [In deutscher Übersetzung von Michael Bischoff in: Émile Durkheim und Marcel Mauss, »Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen«, in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hg. und mit einem Nachwort von Hans Joas, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 169-256.] Die jüngeren Dokumente von Stevenson bestätigen, über alle unsere Hoffnungen hinaus, alle unsere Hypothesen.

Dieses Beispiel, das einem Volk entstammt, in dem der Totemismus seine vollkommenste Entwicklung erfuhr, zeigt, daß man nicht leichtfertig von Totemismus sprechen soll. Nicht alles ist Totemismus, was es zu sein scheint. Die Schildkröten, in denen sich die Ahnen und Doppelgänger verkörpern, ähneln sicherlich Totemtieren; der Verzehr des Schildkrötenfleischs ist durchaus einer totemistischen Kommunion vergleichbar, die rituellen Formen und der Inhalt der Vorstellungen sind die des Totemismus. Und dennoch gehört dieser Kult zu zwei anderen Arten von Religion, genauer zum Kult der Naturgötter, denen Opfer darzubringen normal ist.

Doch gerade bei diesen Zuñi-Indianern haben wir ein Opfer gefunden, von dem sich sagen läßt, daß es totemistisch ist. Es handelt sich um das Opfer der Damhirsche,[21] das von der Bruderschaft der Jäger praktiziert wird, der der Clan des Damhirschs eine bestimmte Anzahl seiner Priester liefert.[22] Diese Bruderschaft ist eine der vier primären Bruderschaften, die die vier Clans der zweiten Abteilung des Zuñi-Pueblos ersetzen.[23] Sie entspricht also einem Clan und ihr Kult einem Clan-Kult. Die Priester, aus denen sie besteht, sind die Wächter der »Samen des Wilds«, so wie die der Agrarkulte »Wächter der Samen des Mais«[24] sind. Die Clans haben also zumindest mittels der Bruderschaften, die sich aus ihnen rekrutieren, bei den Zuñi ähnliche Kräfte wie die der australischen Clans, sie sind die Herren über die eßbaren Arten und gegenüber dem Stamm für sie verantwortlich.[25] Andererseits wird der Damhirsch im allgemeinen als Totem behandelt. Jedesmal wenn den Zuñi ein Damhirsch gebracht wird, darf man nur davon essen, wenn die Bruderschaft der Jäger ihm den ihm gebührenden Kult erwiesen hat. Außerhalb die-

21 M. C. Stevenson, a. a. O., S. 439 ff.

22 F. H. Cushing, »Zuñi Creation Myths«, *15th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, S. 370, 387 f.; M. C. Stevenson, a. a. O., S. 408 f.

23 F. H. Cushing, a. a. O., S. 371. Die Rolle, die der Clan des Kojoten dabei spielt, der sich im übrigen abzusondern scheint (M. C. Stevenson, a. a. O., S. 409, 440), ist in keiner Weise erstaunlich, da dieser Clan, der nicht mehr zur westlichen Gruppe gehört, seinen Platz wechseln mußte; siehe Durkheim und Mauss, »Essai sur quelques formes primitives de classifications«, a. a. O. [siehe Anm. 20], S. 38.

24 F. H. Cushing, a. a. O., S. 387.

25 M. C. Stevenson, a. a. O., S. 440 f.

ses regelmäßigen Kults[26] besteht Anlaß, wenn man »Masken und Idole« aus Damhirschhaut herstellen will, eine Jagd zu veranstalten, die mit Opfern endet.[27]

Und folgendermaßen geht man vor. Man errichtet eine Palisade, an deren beiden Enden man Fallen gräbt. Zwei als Damhirsche verkleidete und mit dem Kopf eines Damhirschs versehene Jäger stellen durch ihre Mimik die Gangart des Tieres dar. Die Treibjagd beginnt. Sobald ein Damhirsch aufgescheucht ist, schließen sich diese Schauspieler den Treibern an. Wenn das Tier nicht in der Falle zu Tode kommt, erstickt man es. Gleichzeitig richtet man folgendes Gebet an *Awonawilona*,[28] eine Art androgynes Prinzip, Seele der Welt: »An diesem Tag atme ich deinen Regen, deine Samen, deine Arznei des Geheimnisses, atme ich den heiligen Hauch des Lebens.« Die Tiere werden jeweils ins Haus eines Jägers gebracht. Dort erhalten sie den gewöhnlichen Kult,[29] jedoch mit einigen Modifizierungen. Es sind Gaben an Mehl, von den Leuten des Hauses gesprochene Gebete, ein Gottesdienst der Bruderschaft; dann häutet man die Körper unter Gebeten und Weihgaben; sodann kommt ein Kult der Tierfetische, die in das Blut getaucht werden, »wenn das Blut noch nicht abgeflossen ist«. Sorgfältig präpariert man die Haut, um Masken daraus zu fertigen. Was das Fleisch betrifft, so darf der Jäger es essen, sofern es nicht den großen Priestern des Regens zuerkannt wird, den *ashiwanni*.[30] Doch ein Teil davon wird stets den Tiergöttern dargeboten, die über die sechs Regionen des Raumes herrschen.[31] Am Ende der Zeremonie kehrt das geistige

26 M. C. Stevenson, a. a. O., S. 441. Wir wissen nicht, ob es zu gewöhnlichen Zeiten den Mitgliedern des Clans verboten ist, von ihrem Totem zu essen.

27 Die Bruderschaft hält eine weitere Opferjagd ab, die der Hasen; doch diese hängt nicht mit den Totemkulten zusammen; M. C. Stevenson, a. a. O., S. 92, 442.

28 *Awonawilona* ist eine Art universelle Seele, die mit dem Raum und dem Wind identifiziert wird; M. C. Stevenson, a. a. O., S. 22 ff.

29 Wir sagen gewöhnlicher Kult, weil Mrs. Stevensons Ausdrücke in diesem Teil ihrer Beschreibung sowohl auf die alltägliche Jagd (S. 440, »fortunate huntsman«) wie auf die Opferjagd anspielen.

30 M. C. Stevenson, a. a. O., S. 441. Der Ritus, auf den hier angespielt wird, ist vermutlich der des Tanzes der Kianakwe zur Wintersonnenwende, bei dem es tatsächlich eine Damhirsch-Gabe an die Ashiwanni gibt, die Vertreter der Regengötter, a. a. O., S. 224.

31 F. H. Cushing, »Zuñi Fetishes«, *11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Vgl. É. Durkheim und M. Mauss, »Essai sur quelques formes primitives de classification«, a. a. O., S. 41 ff.

Leben des Damhirschs zum Aufenthaltsort der Geister zurück, von wo es herkommt, und man hat ihm folgende Worte zugeschrieben: »Ich bin bei meinen Leuten gewesen, ich habe ihnen mein Fleisch zu essen gegeben; sie sind glücklich gewesen, und ihre Herzen waren gut;[32] sie sangen das Lied, mein Lied über mich; ich werde zu ihnen zurückkehren.«[33] Diese mythischen Worte, die Aufmachung der beiden oben erwähnten Jäger,[34] die Anwesenheit der Leute des Totems zeigen offenkundig, daß wir uns mitten im Totemismus befinden. Es gibt ein Sakrament, vermutlich eine Kommunion,[35] aber auch ein Opfer: weil der Damhirsch die Funktion eines Opfertiers erfüllt; weil er zum Geist seiner Art geschickt wird; weil Teile den Göttern zuerkannt werden, die zwar Totemtiere, hier aber als Mittler bei der Sonne und beim »Rat der Götter« fungieren; und weil schließlich eine große Gottheit angerufen wird. Doch haben wir damit den Totemismus nicht hinter uns gelassen?

Da wir sogar wissen, mit welch hohem Zivilisationsgrad der überaus entwickelte Totemismus der Zuñi koinzidiert, sind wir zu der Ansicht berechtigt, daß ein solches Opfer, das einmalig ist, ein jüngeres Ergebnis ihrer religiösen Geschichte darstellt. Die angegebene Tatsache beweist also nur, daß der Totemismus nicht unbedingt mit dem Opfer unvereinbar ist, und nicht, daß das Opfer eine seiner normalen und ursprünglichen Institutionen ist. Da er neben einer anderen Religion fortbestand, konnte er ihr, indem er sich mit ihr vereinte, die Opfertiere liefern, die ihr nicht eigentümlich sind. Mit einem Wort, es ist wahrscheinlich, daß das Opfer schon vor dem totemistischen Opfer bestanden hat.

Wenn man daher auf neue Fälle von totemistischen Opfern aufmerksam macht, muß stets nachgewiesen werden, daß sie alt sind,

32 Die Güte des Herzens, die religiöse Reinheit, ja sogar die Reinheit der Absichten sind wichtige Züge des Zuñi-Rituals, vgl. zur selben Bruderschaft M.C. Stevenson, a.a.O., S. 19, 439.

33 M.C. Stevenson, a.a.O., S. 441.

34 Es wird uns nicht gesagt, ob diese beiden verkleideten Jäger notwendig zum Clan des Damhirschs gehören.

35 Die Mitglieder dieser Bruderschaft haben keine »medizinische Ordnung«, das heißt, sie bilden nicht wie die meisten anderen Bruderschaften eine Gesellschaft von Schamanen (M.C. Stevenson, a.a.O., S. 417). Es ist möglich, daß diese Kommunion mit dem Damhirsch ausreicht, um die magischen Gegenstände und die Mitglieder des Clans mit Medizin, mit *mane*, *onyanakia*, zu versehen, wie das Gebet sagt.

daß sie kein wesentlicher Teil des beobachteten Totemismus sind und daß sie innerhalb dieses Totemismus nicht der Widerschein eines unabhängigen Opfersystems sind. Wir werden warten, bis ein solcher Nachweis erbracht ist, bevor wir uns gezwungen sehen, den Ursprung des Opfers vom Totemismus herzuleiten. Wir haben also keine Veranlassung, unsere Theorie des Opfers im allgemeinen zu modifizieren, nicht einmal die des Gottesopfers.

Robertson Smith dachte an das Gottesopfer, als er im Totemismus nach dem Opfer suchte; und er dachte vor allem an die christliche Kommunion. Der geopferte Totem war für ihn, und zwar von Anfang an, der geopferte Gott, da der Totem für die Menschen eines Clans als Gott fungiert. Wir dagegen sagten, daß das Gottesopfer weder am Anfang der Religionen stand, nicht einmal am Anfang des Opfers, sondern daß es sich nach dem Opfer für Gott und von einem bestimmten Moment an parallel zu ihm entwickelt hatte. Dieser Meinung sind wir noch immer.

Als S. Reinach die Spuren des Totemismus in der griechisch-römischen Antike suchte,[36] galt seine Aufmerksamkeit dem Gottesopfer. Er hat der höchst unvollständigen Liste, die wir vorgelegt haben, einige gute Beispiele für Opfermythen hinzugefügt. Aber er unterscheidet sich insofern von uns, als er in allen geopferten Göttern der griechisch-römischen Welt Totems sehen will: Orpheus, Hippolytos, Akteon, Phaethon[37] usw. Doch nicht jedes geopferte Tier ist ein Totem. Für das Totem bedarf es eines Clans, wie Reinach sehr wohl weiß. Dennoch warten wir noch immer darauf, daß er uns die Existenz von Clans nachweist, zu denen besagte Totems gehören würden.[38] Doch selbst wenn er sie uns anhand gesicherter

36 Im oben (Anm. 8) erwähnten Aufsatz verbindet Toutain den Namen von Durkheim gern mit dem von S. Reinach und bedenkt beide mit derselben Mißbilligung. Diese beiden Gelehrten, deren Denken wir sehr gut kennen, haben nichts miteinander gemeinsam. In bezug auf den Totemismus ist Durkheim, wie wir, völlig anderer Meinung als Reinach. Im übrigen haben wir nicht gezögert, den totemistischen Erklärungen der griechischen Mythen zu widersprechen – im übrigen sehr freundschaftlich –, Erklärungen, die Reinachs Geheimnis bleiben.

37 S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 3. Bde., Paris 1905, 1908; Bd. I, S. 30, die Überreste des Totemismus bei den alten Kelten; Bd. II, S. 58, Zagreus; S. 85, Der Tod des Orpheus; Bd. III, S. 24, Akteon; S. 54, Hippolytos.

38 S. Reinach weist uns sogar auf die Existenz eines regelrechten Clans in Rom hin, die *gens Fabia*, den Clan der Saubohne (a. a. O., Bd. I, S. 47). Doch die Tatsache, daß in diesem Fall der totemistische Clan bis in historische Zeit überdauern

Überbleibsel nachweisen würde, ein Erbe von seit langem vergessenen Vorgängern auf griechischem und lateinischem Boden, wären wir aufgrund des oben Gesagten noch immer nicht zufrieden. In den betreffenden Kulten müßte außerdem die Opfertradition bis zu den totemistischen Ursprüngen zurückreichen, mit anderen Worten das Pferd (Hippolytos), das Hirschkalb (Pentheus), der Bock oder der Stier (Dionysos) hätten seit ewigen Zeiten bei orgiastischen Festen als Totems zerrissen (*sparagmos*) und roh gegessen (*omophagia*) werden müssen. Nur unter dieser Bedingung könnten die von Reinach angeführten Beispiele beweisen, daß das Gottesopfer ein totemistisches Opfer ist oder aus einem solchen Opfer hervorgeht. Wenn es in den Kulten, die Reinach behandelt, alte Totems gibt, dann haben sie unseres Erachtens nur dazu gedient, die Götter einzukleiden, ihre Priester zu taufen, bereits sakrale Opfertiere zu liefern; sie sind lediglich totemistische Paraphernalien nichttotemistischer Religionen. Beim Kult des Rebstocks zum Beispiel ist nicht, wie Reinach behauptet, das Opfer eines Tiergottes ursprünglich, sondern die Weihe der ersten Früchte der Weinlese; dann erst kam das Opfer eines Tiers, ob Totem oder nicht, das dem Gott des Rebstocks im Interesse des Rebstocks dargebracht wurde; und als letztes ist der Gott in das Opfertier herabgestiegen. Bei all diesen angeblichen Folgeerscheinungen des Totemismus handelt es sich lediglich um ein Amalgam und um Synkretismus.

Sogar in Ägypten,[39] wo man versucht sein könnte, im Opfer nach Überresten von Totemismus zu suchen, haben die jüngsten Arbeiten keine nachgewiesen. Die Opfer scheinen dort fast gleichförmig das Thema der Zerstückelung und der Wiederaufstehung von Osiris zu wiederholen. Die Opfertiere, Stiere, Schweine, Gazellen usw., werden als typhonische Tiere dargebracht, als Feinde von Osiris und Repräsentanten des Gottes Seth. Dennoch sind es keine Totems, erste Formen dieses Gottes; ebensowenig sind es Totems, die Osiris entsprechen. Man sagt, man töte sie zur Strafe dafür, daß sie den Gott gegessen haben, weil sie, einmal geopfert,

konnte, würde uns berechtigen, in bezug auf alle anderen angeführten Beispiele äußerst anspruchsvoll zu sein. In Wahrheit kennt der Clan der *Fabiae* keinen Kult der Saubohne.

39 A. Moret, »Du sacrifice en Égypte«, *Revue de l'histoire des religions*, 1908, LVII, S. 81 ff. Vgl. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, nach den Papyri von Berlin und den Texten des Tempels von Seti I. in Abydos, Paris 1902.

den Gott verströmen, was auf die Behauptung hinausläuft, daß ihr Geist, der dem Gott zuerkannt wird, mit ihm identisch ist. Wie immer die Mythologie das Geschehen darstellen mag, sie tragen den Gott in sich und sind göttlich, weil das Opfer in Ägypten im wesentlichen ein Gottesopfer ist. Jedoch ein Gottesopfer, das nichts Totemistisches an sich hat und von dem wir mit Sicherheit wissen, daß sein Ursprung im Kult des Weizens liegt.

Um zu zeigen, daß das allgemeine Schema des Opfers potentiell das Gottesopfer enthält, haben wir unsere Beispiele aus der Reihe der Agraropfer gewählt. Wir haben es vermieden zu behaupten, daß allein das Agraropfer geeignet war, das Gottesopfer hervorzubringen; dennoch wäre es besser gewesen, wir hätten unsere Beweisführung auf eine breitere Basis gestellt, um nicht den Anschein zu erwecken, als gründeten wir sie ausschließlich auf die Tatsachen des Kults der Haustiere und der eßbaren Pflanzen. Gleichzeitig hätten wir von den Kulten sprechen müssen, die die Vegetation im allgemeinen sowie die gesamte Natur betreffen. So ist das *soma*-Opfer, das wir als ein Agraropfer betrachtet haben und das ein vollkommenes Gottesopfer ist, nicht das Opfer einer Kulturpflanze, sondern das einer unter allen anderen ausgewählten Pflanze, die alle Pflanzen symbolisiert. Wir hatten es damals nicht vollständig darlegen können, doch heute sind die rituellen Texte dank der schönen Arbeit von Victor Henry und W. Calland[40] leicht zugänglich, und man muß nur noch die von den *Brahmanas* gegebenen theologischen Kommentare hinzufügen. Was wir über das *soma*-Opfer sagten, gilt auch für das Hikuli- oder Peyote-Opfer bei den Huichol, den Tarahumare aus Nordmexiko und den alten Azteken.[41] Wir sind also der Meinung, daß das Gottesopfer[42] in der

40 W. Caland und V. Henry, *L'Agnistoma*, 1906 (dieses Buch legt nur das operatorische und orale Ritual dar).

41 C. S. Lumholtz, *Unknown Mexico*, New York 1902, I, S. 209; London 1903, II, S. 126 ff. Der Kult dieser letzteren Pflanze hat sich sehr weit verbreitet, sowohl in Richtung der Prärien, wo er von den Cheyenne praktiziert wird, als auch nach Süden hin. Vgl. K. Th. Preuss, »Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre«, *Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1908, S. 383 ff.

42 Der Kult des *hako*, des großen Stammesfetischs einer der Sektionen der Pawnee, ist ein ausgezeichnetes Beispiel für den Kult eines Gottes, den eine Weihe, die nur zum Teil auf einem Opfer beruht, in einen Gegenstand fahren läßt. A. Fletcher, »The Hako, a Pawnee Ceremony«, *22nd Annual Report of the Bureau of*

Geschichte der Zivilisation etwas weiter zurückreicht, als wir zuerst dachten. Aber es ist doch sehr bemerkenswert, daß diese recht barbarischen Gottesopfer, die wir soeben erwähnten, nichts von einem totemistischen Opfer an sich haben, da weder der Peyote noch das *soma* Totems sind. Wir müssen daher die Gegebenheiten, auf denen wir unsere Theorie aufgebaut haben, erweitern, halten jedoch an unserer genetischen Erklärung des Gottesopfers fest. Der Ausgangspunkt ist, wie wir meinen, immer die Darbringung und Zerstörung einer Sache, die aufgrund der Vorstellungen, die sich mit ihr verknüpft haben, geeignet ist, unter allen geheiligten Opfergaben göttlich zu werden.

Abgesehen von dem Gottesopfer hatten wir uns eine schematische Studie, eine allgemeine Analyse des Opfers vorgenommen, in keiner Weise eine genealogische Darlegung seiner Formen. Sie muß dringend durch eine Geschichte, eine Phylogenese der Opfer ergänzt werden.

Aber schon jetzt können wir auf einen der Vorteile hinweisen, die wir gefunden haben. Uns ist der Platz des Opfers in der Gesamtheit der Riten klargeworden. Sein komplizierter Mechanismus ist nicht der eines primären Ritus. Das Opfer kann nur ziemlich spät in der religiösen Entwicklung nach oder neben älteren Systemen entstanden sein. Einerseits setzt seine Einführung in den Religionen, in denen es sich festgesetzt hat, die Praxis der rituellen Gabe voraus, wie Tylor richtig gesehen hatte, und vor allem das ganze System der Konsekrations-, Lustrations-, Reinigungsriten usw. Andererseits mußten sich die sakralen Dinge endgültig von den profanen Dingen getrennt haben und bereits in Form fast reiner, mehr oder weniger persönlicher göttlicher Geister dargestellt worden sein.

Dies ist im übrigen der Grund, warum das voll ausgebildete Opfer uns nicht mit allen Stufen des Totemismus vereinbar erscheint: Bei einem Volk mit totemistischer Religion ist das, was für den einen Clan sakral ist, nichtsakral für die anderen; und der Clan braucht innerhalb des Sakralen keinen Mittler, wie das Opfertier es ist, um mit einem mit ihm selbst identischen Totem zu kommunizieren; er weiht sich in bezug auf diesen unmittelbar auf dem

American Ethnology, 1904. Der Mechanismus der Weihung kann schon durch sich selbst den Gott verkörpern.

direkten Weg des Blutvergießens und der alimentären Kommunion. Wie Robertson Smith es wollte, sind dies zwar für das Opfer unerläßliche Faktoren, jedoch nicht seine notwendigen und hinreichenden Gründe.

Aus unseren Untersuchungen ergibt sich eine weitere Schlußfolgerung, nämlich daß das Opfer eine Institution, ein soziales Phänomen ist. Der Ritus ist keine Form, kein Gewand der persönlichen Opfer, des moralischen, autonomen und spontanen Verzichts.

Es kann kein Opfer ohne Gesellschaft geben. Bei den Opfern, die wir beschrieben haben, ist die Gesellschaft von Anfang bis Ende präsent. Es gibt nur wenige Riten, die so grundlegend öffentlich sind wie das Opfer. Wenn nicht die Gesellschaft selbst und für sich selbst opfert, wird sie durch Priester repräsentiert, häufig auch durch eine große Zahl von Anwesenden, die in keiner Weise passiv sind. Sogar wenn das Opfer von einem Individuum für sich selbst dargebracht wird, ist die Gesellschaft immer gegenwärtig, zumindest im Geist, da sich das Individuum von ihr trennt, um wieder in sie einzutreten. Sie ist es auch, die das Geopferte bestimmte, die Mittel vorgab, es zu heiligen, die Götter benannte, auswählte und herbeirief. Am Ort des Opfers genießt der Gläubige die moralische Unterstützung der Gesellschaft, sie gibt ihm seinen Glauben, sein Vertrauen in den Wert seiner Handlungen. Wenn man an das Opfer glaubt, wenn es wirksam ist, so deshalb, weil es ein sozialer Akt ist.

Letzte Schlußfolgerung: Allem, was zum Opfer beiträgt, wird ein und dieselbe Eigenschaft verliehen, diejenige, sakral zu sein; aus dem Begriff des Sakralen ergeben sich ausnahmslos alle Vorstellungen und alle Praktiken des Opfers, einschließlich der Gefühle, die sie begründen. *Das Opfer ist für das Profane ein Mittel, durch Vermittlung einer geopferten Sache mit dem Sakralen zu kommunizieren.*

Was ist nun das Sakrale? Mit Robertson Smith haben wir es in Form des Abgetrennten, des Verbotenen aufgefaßt. Es schien uns auf der Hand zu liegen, daß das Verbot einer Sache für eine Gruppe nicht einfach die Folge der angehäuften Skrupel von Individuen ist. Desgleichen sagten wird, daß die sakralen Dinge soziale Dinge sind. Doch nun gehen wir noch einen Schritt weiter. Unseres Erachtens wird alles als sakral aufgefaßt, was für die Gruppe und ihre Mitglieder die Gesellschaft bezeichnet. Wenn die Götter jeweils zu ihrer Zeit den Tempel verlassen und zu profanen Gestalten werden,

sehen wir hingegen, wie nacheinander menschliche, also soziale Dinge an ihre Stelle treten, wie das Vaterland, das Eigentum, die Arbeit, die menschliche Person.

Robertson Smiths Beschreibung des Sakralen, die uns ausreichte, um das Opfer zu analysieren, erschien uns daher, als wir unsere Arbeit beendet hatten, nicht falsch, aber unzulänglich zu sein. Hinter den Gedanken von Trennung, Reinheit, Unreinheit gab es noch Hochachtung, Liebe, Abscheu, Furcht, verschiedenartige, starke Gefühle, alle geeignet, sich in Gebärden und Gedanken auszudrücken. Dieser Begriff ist komplexer, reicher, allgemeiner und praktischer, als es zunächst schien. Zweifellos ist er die Grundidee, um die sich die Riten und Mythen anordnen konnten. Von nun an zeigte er sich uns als das zentrale Phänomen aller religiösen Erscheinungsformen.[43] Wir haben uns die Aufgabe gestellt, alles, was wir über die Identität von Sakralem und Sozialem gesagt hatten, zu verstehen und zu überprüfen. Wir meinten, daß das letzte Ziel unserer gemeinsamen Forschungen die Untersuchung des Begriffs des Sakralen sein sollte. Darin lag für uns sogar der zuverlässigste Gewinn unserer Arbeit über das Opfer.

II. Die Magie

Doch es gibt eine beträchtliche Gruppe religiöser Phänomene, bei denen sich der doppelte, sakrale und soziale, Charakter der Riten und Glaubensvorstellungen nicht auf Anhieb zeigt. Dies ist die Magie. Um die Ergebnisse unserer Arbeit über das Opfer zu verallgemeinern und auch sie zu überprüfen, mußten wir sicher sein, daß sie keine Ausnahme darstellt. Nun weist die Magie aber eine Gesamtheit von Riten auf, die ebenso wirksam sind wie das Opfer. Doch es fehlt ihnen die formale Zustimmung der Gesellschaft. Die Riten werden außerhalb von ihr praktiziert, und sie entfernt sich von ihnen. Zudem haben frevelhafte oder einfach weltliche und technische Sakrilegien auf den ersten Blick nicht den sakralen Charakter des Opfers. Auch in der Magie gibt es Vorstellungen – angefangen von denen der Götter und der Geister bis hin zu denen der Eigenschaften und der Ursachen –, deren Gewißheit den Vor-

43 H. Hubert, »Introduction à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions*« von Chantepie de la Saussaye, 1904, S. XLV.

stellungen der Religion gleichkommt, und es spielen Mythen hinein, deren bloßes Rezitieren wie ein Zauber wirkt,[44] sowie Begriffe wie Substanz, Natur, Stärke, φύσις und δυνάμις, deren Wohlbegründetheit so wenig angefochten wurde, daß Wissenschaften und Techniken sie anerkannten. Doch weder diese Mythen noch diese abstrakten Vorstellungen, deren praktischer Wert so hoch ist, sind ausdrücklich Gegenstand des einhelligen und notwendigen Einverständnisses einer Gesellschaft. Schließlich scheinen diese Begriffe und Mythen ebensowenig wie die Riten den Begriff des Sakralen zum Grundsatz zu haben. War die Wirksamkeit der Praktiken also von gleicher Art wie die der Techniken und die Gewißheit der Begriffe und der Mythen von gleicher Art wie die der Wissenschaften?

In dem Augenblick, in dem wir uns diese Fragen stellten, galten die geistigen Operationen, von denen die Magie herrührt, als natürliche Sophismen des menschlichen Geistes. Für Frazer[45] und Jevons[46] bestand ihr ganzer Mechanismus aus Ideenassoziationen, Analogieschlüssen, falschen Anwendungen des Kausalitätsprinzips. Die englische anthropologische Schule kam somit zu völlig anderen Resultaten als wir mit unseren Forschungen über die Religion. Daher sahen wir uns veranlaßt, ihre Arbeiten einer Prüfung zu unterziehen.

Unsere Untersuchung[47] hat festgestellt, daß alle Elemente der Magie – Magier, Riten, magische Vorstellungen – von der Gesellschaft berufen sind, in die Magie Eingang zu finden.

Unsere Abhandlung über den »Ursprung der magischen Kräfte in den australischen Gesellschaften« beweist es im Detail in bezug auf das Bewußtsein des Magiers selbst: Der Magier ist ein Funktionär der Gesellschaft, häufig von ihr ernannt, der die Quelle seiner Macht niemals in sich selbst findet. Man hat uns vorgeworfen, unsere Aussagen über die Körperschaften der Magier ungebührlich ausgedehnt zu haben.[48] In Wirklichkeit aber sind die isolierten

44 Vgl. H. Hubert und M. Mauss, »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, *L'Année sociologique*, VII, 1904, S. 56 [dt.: »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«; siehe Kapitel 4 in diesem Band].

45 J. Frazer, a. a. O., Bd. III, S. 460; II, S. 370 usw.

46 F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, 1902, S. 35, 297, 411.

47 Siehe Kap. III [oben S. 300 ff.].

48 Vgl. H. Berr, »Les progrès de la sociologie religieuse«, *Revue de synthèse historique*, Bd. XII, 1906, S. 34.

Magier durch magische Traditionen miteinander verbunden und bilden Vereinigungen.

Was die Riten und Vorstellungen betrifft, so erfindet der Magier sie nicht jedesmal. Die Tradition, der er folgt, ist ein Garant für die Wirksamkeit der Gebärden und die Autorität der Gedanken. Doch wer Tradition sagt, sagt Gesellschaft. Zweitens: Auch wenn die Magie nicht öffentlich ist wie die Opfer, so ist die Gesellschaft dabei nicht weniger anwesend. Wenn der Magier sich zurückzieht, sich verbirgt, dann vor der Gesellschaft; und wenn diese ihn verstößt, so deshalb, weil er ihr nicht gleichgültig ist. Sie hat Angst vor dem Magier nur aufgrund der Kräfte, die sie ihm zuschreibt, und er handelt gegen sie nur, da von ihr gerüstet.

Schließlich haben diese Kräfte, diese Eigenschaften alle ein und dasselbe Merkmal, entstammen alle ein und derselben allgemeinen Idee. Diesem Begriff haben wir den aus den malaiisch-polynesischen Sprachen entlehnten Namen *mana* gegeben, mit dem er jedoch in der melanesischen Magie bezeichnet wird, deren Existenz Codrington dort entdeckte.[49] *Mana* ist sowohl eine Macht wie eine Ursache und eine Kraft, der Begriff für eine Qualität und eine Substanz, ein Milieu. Das Wort *mana* ist sowohl ein Substantiv wie ein Adjektiv und ein Verb und bezeichnet Attribute, Handlungen, Eigenarten, Dinge. Es läßt sich auf die Riten, die Akteure, die Materialien, die Geister der Magie ebenso wie auf die der Religion anwenden.

Daraus folgt, daß die magischen Riten und die Vorstellungen denselben sozialen Charakter haben wie das Opfer und daß sie von einem Begriff abhängen, der mit dem des Sakralen identisch oder ihm ähnlich ist. Außerdem haben wir aufzuzeigen begonnen, daß es magische Zeremonien gibt, bei denen Phänomene kollektiver Psychologie auftreten, aus denen sich der Begriff *mana* herausschält.

Da wir nicht verhehlten, daß wir nur wenige authentische Beispiele für diesen Begriff kennen, hat Jevons[50] uns vorgeworfen, auf diese Weise die gesamte Magie auf ein Prinzip zu gründen, dessen Existenz nach unserem eigenen Eingeständnis in keiner Weise universell sei. Aufgrund unserer späteren Forschungen können wir

49 R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1890.

50 F. B. Jevons, »The Definition of Magic«, *The Sociological Review* (Auszug), April 1908, S. 6 ff. Vgl. *Revue de métaphysique et de morale*, 1908.

jedoch versichern, daß dieser Begriff weit verbreitet ist. Die Zahl der Gesellschaften, in denen man ihn nicht ausdrücklich feststellt, schrumpft immer mehr.

In Afrika besitzen die Bantu, das heißt die größte und dichteste der afrikanischen Familien, den völlig identischen Begriff des *nkissi*, des *moquissie*, wie die alten Autoren sagten.[51] Die Ewe, das heißt ein großer Teil der Nigritier, haben den Begriff des *dzo*.[52] Infolgedessen kommen wir bereits zu dem Schluß, daß es notwendig ist, für ganz Afrika den Begriff des Fetischs durch den des *mana* zu ersetzen. In Amerika hatten wir bereits auf das irokesische *orenda*, das *manitu* der Algonkin, das *wakan* der Sioux, das *xube* der Pueblo, das *naual* in Zentralmexiko hingewiesen. Hinzuzufügen ist noch das *nauala* der Kwakiutl.[53] Unsere Hypothese über die Verwandtschaft, die den Begriff des *brahman* im vedischen Indien mit dem des *mana* verbindet, wurde kürzlich von Strauss anerkannt.[54] Und was die Zahl der Sprachen betrifft, in denen der Begriff in mehrere Ausdrücke zerfällt, so ist sie endlos.[55]

Doch wir hatten eine andere Antwort auf die Kritik von Jevons. Es ist nicht unerläßlich, daß ein soziales Phänomen seinen verbalen Ausdruck findet, um zu existieren. Was die eine Sprache mit einem einzigen Wort sagt, sagen andere mit mehreren. Es ist nicht einmal nötig, daß sie es überhaupt ausdrücken: Der Begriff der Ursache ist im transitiven Verb nicht explizit, dennoch ist er darin enthalten.

51 Vgl. *L'Année sociologique*, X, S. 308 ff.

52 J. Spieth, *Die Ewe-Stämme*, Berlin 1906, S. 69; D. Westermann, *Ewe-Deutsches Wörterbuch*, 1905, s. v. und Ableitungen, S. 83, 86 f.

53 Vgl. F. Boas, »The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians«, *Report of the United States National Museum*, 1895 (1897), S. 694, 1. 91, 1. 11; S. 695, 1. 4 und 5 usw; vgl. »Kwakiutl Texts« (F. Boas und G. Hunt), *Jesup North Pacific Expedition, Memoirs of the American Museum of Natural History*, Bd. III, S. 100, 1. 5, 1. 26; S. 63, 1. 39; S. 64, 1. 7; S. 215, 1. 35, 1. 39, 1. 15 usw. Es gibt bei den Kwakiutl noch einen weiteren Begriff, der dem des Talismans und des Übernatürlichen noch näher kommt, den des *lokoa*, in der zweiten Transkription *logwa*. Vgl. die drei Versionen: »Kwakiutl Texts«, S. 355, 1. 19-18; »The Social Organization...«, S. 373.

54 O. Strauss, *Brahmanaspati*, Kiel 1906.

55 A. van Gennep, *Revue des traditions populaires*, 1904, S. 118 f.; ders., *Mythes et légendes d'Australie*, Paris 1905, S. LXXXXIV f. Wir teilen nicht van Genneps Ansicht, daß das marokkanische und arabische *baraka*, das heißt das *mana* der Segnung, das *mana* ist; das *tjurunga* der Aranda ist nur das *mana* bestimmter sakraler Dinge und Riten. Es sind spezialisierte *manas*.

Damit die Existenz eines bestimmten Prinzips geistiger Operationen gesichert ist, ist es erforderlich und ausreichend, daß diese Operationen sich nur durch dieses Prinzip erklären lassen. Niemand ist auf den Gedanken gekommen, die Universalität des Begriffs des Sakralen zu bestreiten, obwohl es äußerst schwierig wäre, im Sanskrit oder im Griechischen ein Wort zu finden, das dem *sacer* der Lateiner entspricht. Im Sanskrit sagt man rein (*medhya*), für das Opfer bestimmt (*yajñiaya*), göttlich (*devya*), schrecklich (*ghora*); und im Griechischen heilig (ἱερός oder ἅγιος), verehrungswürdig (σεμνός), gerecht (θεσμός), achtbar (αἰδέσιμος). Und hatten die Griechen und die Hindus nicht trotzdem ein überaus richtiges und starkes Bewußtsein des Sakralen?

Man hat nicht auf diese zusätzlichen Beweise gewartet, um dem, was wir über den Begriff des *mana* sagten, Glauben zu schenken. Sidney Hartland,[56] Frazer,[57] Marett,[58] Jevons selbst und Preuß[59] haben sich unserer Ansicht angeschlossen; Vierkandt,[60] der sich vermutlich darauf beschränkt hat, Preuß zu lesen, geht so weit, uns fast in Gänze wiederzugeben.

Wir haben nur einen Teil unserer Arbeit über die Magie veröffentlicht, denjenigen, den zu beenden uns wichtig war, um unsere Forschungen fortzusetzen. Denn es genügte uns, aufgezeigt zu haben, daß sich die Phänomene der Magie wie die der Religion erklären ließen. Da wir den Teil unserer Theorie, der die Beziehungen zwischen Magie und Religion betrifft, noch nicht dargelegt haben, ist es zu einigen Mißverständnissen gekommen.

Wir waren die ersten, die in dieser Abhandlung eine Unterschei-

56 S. Hartland, *Folk-Lore*, Bd. XV, 1904, S. 355. Besprechung in *L'Année sociologique*, VII, 1904. Vgl. »Presidential Adress«, *British Association for the Advancement of Science*, York 1906.

57 J. G. Frazer, *Lectures on the Early History of Kinship*, 1906, S. 7 f. Frazer scheint die Bedeutung des Begriffs *mana* vor der Lektüre unserer Arbeit unterschätzt zu haben.

58 R. R. Marett, »From Spell to Prayer«, *Folk-Lore*, Bd. XV, 1904, S. 132 ff. Marett hatte schon vor uns darauf hingewiesen, daß der Animismus »präanimistische« Voraussetzungen hatte: »Pre-Animistic Religion«, *Folk-Lore*, Bd. XI, 1900, S. 108 f.

59 K. Th. Preuß, »Der Ursprung der Religion und der Kunst«, *Globus*, 1904-1905.

60 A. Vierkandt, »Die Anfänge der Religion und der Zauberei«, *Globus*, 1907, Bd. 92, S. 62. Vgl. Beck in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 123, S. 180.

dung der Riten, die wir von Durkheim übernommen hatten, in positive und negative formulierten. Zwei Jahre nach unserer Veröffentlichung kam Frazer[61] seinerseits zu derselben Unterscheidung, wobei er jedoch alle Tabus als negative Riten dessen ansah, was er die sympathetische Magie nennt. Wir können die Ehre nicht akzeptieren, die uns Thomas[62] und nach ihm Marett[63] mit dieser Verallgemeinerung erwiesen. Wir halten sie für falsch. Wir hatten die Magie in positive und negative Magie unterteilt, wobei letztere die Tabus und besonders die sympathetischen Tabus umfaßte. Aber wir haben nicht gesagt, daß alle Tabus zur negativen Magie gehören. Zweifellos insistierten wir auf den Verboten der Magie, weil sie, gerade aufgrund des Verbots, stärker als die positiven Regeln den Stempel des sozialen Eingreifens tragen. Wir leugneten keineswegs, daß es religiöse Tabus gibt und daß sie zu einer anderen Ordnung gehören.

Da wir auch die Beziehungen zwischen Magie und Religion nicht abgegrenzt hatten, haben wir uns von Huvelin einen weiteren Vorwurf zugezogen.[64]

Huvelin schreibt den Bindungen des primitiven Rechts einen magischen Ursprung zu;[65] und für ihn hat die Magie in starkem Maße zur Herausbildung dessen gedient, was er das individuelle Recht nennt. Das, was die Magie den Individuen zur Verfügung stellt, sind gesellschaftliche und religiöse Kräfte. Dies gesteht er uns zu. Allerdings beunruhigt ihn ein Widerspruch, den er in den von uns verwendeten Termini erkennt. Wie kann die Magie, da sie sozial, das heißt Huvelin zufolge obligatorisch ist, unerlaubt sein? Wie kann sie, da sie religiös ist und ihren Platz innerhalb des Rechts, das heißt eines Phänomens des öffentlichen Lebens, findet, gleichzeitig antireligiös sein? Ebendies bittet er uns zu erklären.[66]

61 J. G. Frazer, *Lectures on the Early History of Kinship*, a. a. O. [siehe Anm. 57], S. 26.

62 N. W. Thomas, *Man*, 1906, Nr. 37. Vgl. den Brief von Frazer, ebd.

63 R. R. Marett, *Is Taboo a Negative Magic? Anthropological Essays presented to E. B. Tylor*, 1907, S. 200 ff.

64 P. Huvelin, »Magie et droit individuel«, *L'Année sociologique*, X, 1907, S. 1-47.

65 Ders., »Les tablettes magiques et le droit romain«, Auszug aus den *Annales internationales d'histoire du droit*, Macon 1901; ders., »La notion de l'injuria dans le très ancien droit romain«, *Annales de l'Université de Lyon*, 1903.

66 Gewiß kennen wir die Existenz der rechtlichen Magie sehr gut. Wir können Huvelin sogar darauf aufmerksam machen, daß sich die Magie der Ewe aus dem Togo in Magie der Zauberei, Magie der Wahrsagung und Magie des Rechts un-

Doch ein großer Teil der Mythen und vor allem der Sanktionen, die Huvelin zufolge von der Magie herrühren, ist für uns mit der Religion verbunden. Ebensowenig wie die höllischen Götter und die Verwünschungen sind für uns die ἀραί der Definition nach magisch und außerhalb der Religion. Im übrigen ist in vielen genannten Fällen die magische Sanktion nur fakultativ. Die Religion knüpft also, ebenso wie die Magie, Bindungen des individuellen Rechts, und zwar mit einem gleichgearteten Formalismus.

Im Grunde rührt das Mißverständnis einzig von dem mißbräuchlichen Gebrauch her, den Huvelin von dem Wort Magie macht. Zwischen den Tatsachen des magischen Systems und den Tatsachen des religiösen Systems besteht nicht die Antinomie, die er sich vorstellt und derentwegen er uns angreift. Wie wir sagten, gibt es in jedem Ritus sowohl Magie als auch Religion, ein und dieselbe mystische Kraft, die man früher zu Unrecht magisch nannte. Huvelin hat diesen Fehler nicht aus der Nomenklatur getilgt, und deshalb erklärt er die Magie zur alleinigen Quelle der Verträge.

Man darf die magischen Phänomene nicht den religiösen Phänomenen entgegensetzen: Bei den religiösen Phänomenen gibt es mehrere Systeme, das der Religion, das der Magie und noch andere; zum Beispiel bilden die Wahrsagung und das, was man die Folklore nennt, religiöse Tatsachen, die sich mit den vorstehenden vergleichen lassen. Diese Klassifizierung entspricht der Komplexität der Tatsachen und der Veränderlichkeit der historischen Beziehungen zwischen Magie und Religion weit besser. Doch unsere Definition des Systems der Magie bleibt die gleiche, und wir halten weiterhin nur das für ihm zugehörig, was, von der Folklore abgesehen, *nicht Teil der organisierten Kulte ist.* Aufgrund dieser Definition gehört zum Beispiel das von Huvelin erwähnte *dhârna*[67] – der juridische Selbstmord zu dem Zweck, die Exekution eines Gläubigers zu erreichen –, das verschiedenen Kodizes, insbesondere dem des Manu untersteht und in keinem magischen Handbuch auftaucht, da es mit dem Totenkult zusammenhängt, zur Religion und nicht zur Magie.

Schließlich sind die Riten der Magie, ohne obligatorisch zu sein, dennoch sozial. Die Verpflichtung im eigentlichen Sinn ist für uns nicht das Hauptmerkmal der sozialen Dinge, Handlungen und

terteilt. J. Spieth, a. a. O. [siehe Anm. 52], S. 69, 534 f. Vgl. D. Westermann, *Ewe-Deutsches Wörterbuch*, a. a. O. [siehe Anm. 52], s. v. »Dzodudu«, S. 89.

67 P. Huvelin, a. a. O., S. 22.

Gefühle. Die unerlaubte magische Handlung bleibt für uns sozial, ohne daß dies ein Widerspruch ist. Die Handlung ist sozial, weil sie ihre Form von der Gesellschaft bezieht und nur im Hinblick auf sie eine Daseinsberechtigung hat. Dies ist der von Huvelin zitierte Fall des Opfernden, der ein Opfer bringt, um seinen Feind zu töten.[68] Überdies ist die Magie nicht zwangsläufig unerlaubt, und gerade im Recht dient sie sowohl dem öffentlichen wie dem individuellen Recht. So sind in den australischen Stämmen[69] die Drohungen mit Zauberei für die alten Männer ein Mittel, der Disziplin Respekt zu verschaffen. Nicht ohne Grund verbindet Frazer die Macht des Königs mit der Macht der Magier.[70]

Sicher hat Huvelin recht, wenn er zeigt, daß die Magie zur Herausbildung der Technik des Rechts beigetragen hat, so wie sie es, wie wir vermuteten, für die anderen Techniken getan hat.[71] Wir stimmen mit ihm überein, wenn er anführt, daß sie im Recht das individuelle Handeln erleichtert hat. In der Tat hat die Magie dem Individuum die Mittel geliefert, sich in seinen eigenen Augen wie in den Augen der anderen Geltung zu verschaffen oder die Menge zu vermeiden, dem sozialen Druck und der Routine zu entgehen. Im Schutz der Magie waren nicht nur rechtliche Kühnheiten möglich, sondern auch experimentelle Initiativen. Die Gelehrten sind Söhne der Magier.

Wir haben häufig auf die Rolle angespielt, die das Individuum in der Magie spielt, sowie auf den Platz, den sie ihm einräumt. Man hat diese Anspielungen als vorsichtige Konzessionen betrachtet, dazu bestimmt, die übermäßige Strenge einer soziologischen Theorie zu kompensieren, die in der Magie die Autonomie der Magier zu leugnen schien.[72] Doch es handelte sich weder um eine Konzession noch um einen Widerspruch. Unsere Arbeit hatte ja gerade das Ziel, den Platz des Individuums in der Magie im Hinblick auf die Gesellschaft zu bestimmen.

Zu Beginn unserer Untersuchungen wollten wir vor allem Insti-

68 Ebd., S. 46.

69 A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, 1904, Kap. IX, *passim*.

70 J. G. Frazer, *Kinship*, a. a. O. [siehe Anm. 57].

71 H. Hubert und M. Mauss, »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, a. a. O., S. 143 [siehe Kapitel 4 in diesem Band].

72 H. Berr, »Les progrès de la sociologie religieuse«, *Revue de synthèse historique* 34, 1906, S. 35.

tutionen verstehen, das heißt öffentliche Handlungs- und Denkregeln. Beim Opfer ist der öffentliche Charakter der Institution, der kollektive Charakter der Handlung und der Vorstellungen sehr deutlich. Die Magie, deren Handlungen so wenig öffentlich wie möglich sind, bietet uns eine Gelegenheit, unsere soziologische Analyse weiterzutreiben. Zuallererst ging es um die Frage, in welchem Maße und auf welche Weise diese Tatsachen sozial waren. Anders gesagt: Welches ist die Haltung des Individuums bei dem sozialen Phänomen? Werden die Individuen, wenn sie sich versammeln, wenn sie ihre Gebärden einem Ritual, ihre Gedanken einem Dogma anpassen, von rein individuellen Beweggründen getrieben oder von Beweggründen, deren Vorhandensein in ihrem Bewußtsein sich nur durch das Vorhandensein der Gesellschaft erklären läßt? Da sich die Gesellschaft aus organisch vereinigten Individuen zusammensetzt, mußten wir herausfinden, was sie von sich selbst mitbringen und was sie von der Gesellschaft erhalten und wie sie es erhalten. Wir glauben, diesen Prozeß herausgearbeitet und gezeigt zu haben, auf welche Weise das Individuum in der Magie in seinem Denken und Handeln von der Tradition gelenkt oder von einer kollektiven Suggestion gedrängt wird oder zumindest von einer eigenen Suggestion, der es sich unter dem Druck der Kollektivität aussetzt.

Da sich unsere Theorie damit sogar für den schwierigen Fall der Magie bestätigt hat, in dem die Handlungen des Individuums so weltlich und persönlich wie irgend möglich sind, sind wir uns unserer Prinzipien, was das Opfer, das Gebet, die Mythen betrifft, sehr sicher. Man sollte uns daher nicht uns selbst entgegenhalten, wenn wir zuweilen von berühmten Magiern sprechen, die Praktiken in Mode bringen, oder von religiösen Persönlichkeiten, die Sekten und Religionen gründen. Denn es ist zunächst immer die Gesellschaft, die durch ihren Mund spricht, und wenn sie von einigem historischen Interesse sind, so deshalb, weil sie auf ihre Gesellschaft einwirken.

III. Das Problem der Vernunft

Mit diesem Vorgehen verschieben wir den Brennpunkt unserer soziologischen Forschungen. Als wir von der Betrachtung der re-

ligiösen Phänomene ausgingen, insofern sie sich außerhalb der Analyse der Formen entwickeln, die sie im Bewußtsein annehmen, hatten wir Gelegenheit, Untersuchungen über den Ursprung der Erkenntnis fortzuführen, die wir bereits mit und nach Durkheim begonnen hatten.

Die geistigen Operationen der Magie beschränken sich weder auf den Analogieschluß noch auf konfuse Anwendungen des Kausalitätsprinzips. Sie enthalten wirkliche Urteile und bewußte Schlußfolgerungen.[73]

Diese Urteile gehören zu denjenigen, die man Werturteile nennt, das heißt, sie sind affektiv. Sie werden von Wünschen, Befürchtungen, Hoffnungen usw. beherrscht, mit einem Wort von Gefühlen. Desgleichen entwickeln sich die Schlußfolgerungen auf einem Gewebe übertragener, gegensätzlicher usw. Gefühle und nicht, wie die englischen Anthropologen meinen, geprägt von Assoziationismus gemäß den Gesetzen der Kontiguität und der Ähnlichkeit.

Doch die Psychologen sondern die Werturteile, die sie mit der Sensibilität verbinden, gewöhnlich von den Urteilen im eigentlichen Sinn ab, die sie mit der Intelligenz verbinden, oder sie weisen zwischen ihnen lediglich auf zufällige Verbindungen hin.[74] Damit wird die rationale Logik radikal der Logik der Gefühle entgegengesetzt. Untersucht man dagegen diese beiden Logiken im Bewußtsein der in Gruppen lebenden Individuen, dann findet man sie auf natürliche Weise eng miteinander verbunden. Tatsächlich gehörten die Urteile und Schlußfolgerungen der Magie und der Religion zu denen, in denen ganze Gesellschaften übereinstimmen. Diese Übereinstimmung muß andere Gründe haben als das zufällige Aufeinandertreffen launischer Gefühle. Sie erklärt sich durch die Tatsache, daß diese Urteile und diese Schlußfolgerungen von Anfang an sowohl empirisch als auch rational sein müssen.

Das individuelle Gefühl kann sich an Chimären heften. Das kollektive Gefühl aber kann sich nur an sinnlich Wahrnehmbares,

73 Die Kritik, die wir in dieser Hinsicht an der landläufigen Theorie geübt haben, war unseres Erachtens entscheidend. Zum Beispiel hat W. Wundt sie wiedergegeben, ohne sich dessen bewußt zu sein, *Völkerpsychologie*, 1910 ff., Bd. II, *Mythos und Religion*, S. 177 ff.

74 Wir sind natürlich nicht im entferntesten der Meinung, daß diejenigen, die sie bemerkt haben und auf die Th. Ribot in seiner *Logique des sentiments* hingewiesen hat, nicht existieren.

Sichtbares, Greifbares heften. Magie und Religion betreffen Wesen, Körper; sie entstehen aus lebenswichtigen Bedürfnissen und leben von bestimmten Wirkungen; sie setzen sich der Kontrolle der Erfahrung aus. Das lokale Wirken des *mana* in den Dingen ist für den Gläubigen nachprüfbar. Unaufhörlich macht er sich Gedanken über seine flüchtige Anwesenheit. Sicherlich sind die Schlußfolgerungen der Frommen immer affirmativ, denn der Wunsch ist allmächtig. Aber es gibt die Prüfung, die Bestätigung.

Andererseits müssen diese Werturteile und Schlußfolgerungen einen rationalen Charakter haben. Für ihre Absurditäten gibt es Grenzen. Ribot sagte, daß die Logik der Gefühle den Widerspruch zuläßt; dies gilt sogar für die kollektiven Gefühle. Aber die Logik, die im kollektiven Denken herrscht, ist anspruchsvoller als diejenige, die das Denken des einzelnen Menschen leitet. Es ist leichter, sich selbst zu belügen, als einander zu belügen. Die realen, durchschnittlichen, gemeinsamen und fortwährenden Bedürfnisse, die in der Magie und in der Religion befriedigt werden, sind nicht so leicht zu täuschen wie die unbeständige Sensibilität eines Individuums. Dieses braucht seine Gefühle und Begriffe nicht so stark zu koordinieren, wie die Gruppen es tun müssen. Es findet sich mit dem Wechsel ab. Die vereinten Individuen dagegen, die einmütig bleiben wollen, entwickeln aus sich selbst Mittelwerte und Konstanten. Gewiß bestehen diese Entscheidungen und Ideen der Gruppe aus widersprüchlichen Elementen. Aber die Gruppe versöhnt sie. Wie man es bei allen Parteien und allen Kirchen sieht. Diese Widersprüche sind ebenso unvermeidbar wie nützlich. Damit zum Beispiel der Zauber auf Entfernung und zugleich durch Berührung für wirksam gehalten werden kann, mußte die Idee eines *mana* gebildet werden, das sowohl ausgedehnt als auch nicht ausgedehnt ist. Der Tote befindet sich sowohl in einer anderen Welt als auch in seinem Grab, wo ihm ein Kult geweiht wird. Derartige in unseren Augen fehlerhafte Begriffe sind unerläßliche Synthesen, in denen natürliche und dennoch widersprüchliche Gefühle und Empfindungen ins Gleichgewicht kommen. Die Widersprüche rühren vom Reichtum des Inhalts dieser Begriffe her und verhindern nicht, daß sie für die Gläubigen die Merkmale des Empirischen und Rationalen tragen.

Deshalb haben die Religionen und die Magien widerstanden und sich kontinuierlich und überall einerseits zu Wissenschaften,

Philosophien und Techniken, andererseits zu Gesetzen und Mythen entwickelt. Auf diese Weise haben sie sehr stark zur Herausbildung und Reifung des menschlichen Geistes beigetragen.

Damit jedoch die Urteile und Schlußfolgerungen der Magie gültig sind, müssen sie ein der Prüfung unterzogenes Prinzip aufweisen. Man debattiert zwar über die Anwesenheit des *mana* hier oder dort, nicht aber über seine Existenz. Und diese Prinzipien der Urteile und Schlußfolgerungen, ohne die man sie nicht für möglich hält, ist das, was man in der Philosophie Kategorien nennt.

Obwohl ständig in der Sprache vorhanden, ohne daß sie notwendigerweise explizit sind, existieren sie gewöhnlich eher in Form von leitenden Gewohnheiten des Bewußtseins, die selbst unbewußt sind. Der Begriff des *mana* ist eines dieser Prinzipien: Er ist in der Sprache gegeben; er ist implizit in einer ganzen Reihe von Urteilen und Schlußfolgerungen enthalten, die sich auf Attribute beziehen, die diejenigen des *mana* sind, und wir sagten, daß das *mana* eine Kategorie ist.[75] Aber das *mana* ist nicht nur eine dem primitiven Denken eigentümliche Kategorie, und noch heute, während es im Verschwinden begriffen ist, ist es die erste Form, die andere Kategorien, die noch in unseren Köpfen funktionieren, angenommen haben: die der Substanz und der Ursache. Was wir darüber wissen, erlaubt uns also zu begreifen, wie sich die Kategorien im Geist der Primitiven darstellen.

Eine weitere Kategorie, die der Gattung, hatte einer von uns zusammen mit Durkheim in einer Arbeit über die primitiven Klassifizierungen einer soziologischen Analyse unterzogen.[76] Die Untersuchung der Klassifizierung der Begriffe bei einigen Gesellschaften zeigte, daß die Gattung die menschliche Familie zum Modell hat. Es ist die Art und Weise, wie die Menschen sich in ihrer Gesellschaft einordnen und wie sie die Dinge zu mehr oder weniger allgemeinen Arten und Gattungen ordnen und klassifizieren. Die Klassen, in denen sich die Bilder und Begriffe verteilen, sind die gleichen wie die sozialen Klassen. Es ist ein typisches Beispiel da-

75 M. R. Meyer, der sich über unsere Ausdrücke mokiert hat (»Mythologische Fragen«, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1907, S. 423), hätte uns sagen sollen, ob die Kategorien auf eine andere Art als der Begriff des *mana* existieren.

76 É. Durkheim und M. Mauss, »Essai sur quelques formes primitives de classification«, a. a. O. Vgl. *L'Année sociologique*, X, S. 306 ff.

für, wie das Leben in Gesellschaft zur Herausbildung des rationalen Denkens diente, indem es ihm fix und fertige Rahmen wie seine Clans, Phratrien, Stämme, Lager, Tempel, Regionen usw. lieferte.

Für den, der sich mit Magie und Religion befaßt, sind die Kategorien, die die Aufmerksamkeit am stärksten auf sich ziehen, die des Raums und der Zeit. Die Riten vollziehen sich nach bestimmten Regeln im Raum und in der Zeit: rechts und links, Nord und Süd, vorher und nachher, günstig und ungünstig usw. sind wesentliche Erwägungen in den Handlungen der Religion und der Magie. Nicht minder wesentlich sind sie in den Mythen; denn mittels der Riten, die die Mythen beschreiben, und den Feiern zu ihrem Gedenken siedeln sie sich im Raum an und ereignen sich in der Zeit. Doch die sakrale Zeit und der sakrale Raum, in denen sich die Riten und die Mythen verwirklichen, sind befähigt, sie aufzunehmen. Die Räume sind stets richtige Tempel. Die Zeiten sind Feste.

Unsere Studie über die »Repräsentationen der Zeit in Religion und Magie«[77] hatte das Ziel, einige primitive, fremdartige und widersprüchliche Formen zu analysieren, die der Begriff der Zeit aufweist, wenn er mit dem Begriff des Sakralen in Beziehung steht. Diese Arbeit wurde von Untersuchungen über die Feste ausgelöst. Sie ermöglicht es zu verstehen, wie die Feste aufeinanderfolgen, zueinander in Gegensatz stehen und sich in der Zeit wiederholen, obwohl alle Mythen, die sie repräsentieren, notwendigerweise in der Ewigkeit stattfinden, und wie sich die Mythen, die von Natur aus außerhalb der Zeit liegen, somit periodisch in der Zeit verwirklichen können.

Da schließlich die Regel der Feste der Kalender ist und der Kalender dazu diente, wenn nicht den konkreten Begriff der Dauer, so doch den abstrakten Begriff der Zeit zu bilden, läßt sich daran erkennen, wie sich dank der kollektiven Arbeit der Generationen und Gesellschaften das System der Feste und der Begriff der Zeit gleichzeitig entwickelt haben.

Der Begriff der Zeit, der die Bildung der ersten magischen und religiösen Kalender leitet, ist nicht der einer Quantität, sondern

77 H. Hubert, »Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie«, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1905, S. 1-39.

einer Qualität. Er enthält wesentlich die Vorstellung von Teilen, die nicht aliquot sind, die einander entgegenstehen und bei denen aufgrund ihrer besonderen Eigenschaft die einen für die anderen und jeder für alle anderen genommen werden. Die qualitativen Harmonien und Disharmonien der Teile der Zeit sind von gleicher Natur wie die der Feste. Jeder Bruchteil des Kalenders, jeder Teil der Zeit ist ein wahres Fest, jeder Tag ist eine *feria*, jeder Tag hat seinen Heiligen [*saint*], jede Stunde ihr Gebet. Kurz, die Eigenschaften der Zeit sind nichts anderes als Grade oder Modalitäten des Sakralen: linke oder rechte, starke oder schwache, allgemeine oder besondere Religiosität. Wir erkennen also sehr enge Beziehungen zwischen den beiden Begriffen des Sakralen und der Zeit, die sich so stark vereinen und vermischen und sich gegenseitig erhärten. So konnten wir begreifen, daß dieser Begriff des Sakralen derjenige sein muß, auf den bezogen die anderen sich ordnen, aber auch durch sukzessive Segmentierungen und Gegensätze entstehen, das heißt der Erzeuger der religiösen Vorstellungen.[78]

Wir können nun auf die Merkmale der Werturteile zurückkommen, die am Ursprung der menschlichen Erkenntnis stehen. Mit den Empirikern waren wir der Meinung, daß diese Urteile erst nach einem Minimum an Experimenten mit Dingen, mit materiellen oder als materiell aufgefaßten Gegenständen möglich waren. Wie die Nominalisten glauben wir an die Allmacht des Worts, das ebenfalls sozialen Ursprungs ist. Mit den Rationalisten schließlich meinen wir, daß diese Werturteile nach konstanten und ständig vervollkommneten Regeln koordiniert sind. Doch während für sie eine Entität, die Vernunft, diese Regeln diktiert, werden sie für uns dem Individuum von sozialen Kräften, von der Tradition und der Sprache auferlegt.

Wir erkennen also die Theorie des Werturteils an, die die pietistischen Theologen aufgestellt haben. Doch während die Philosophen,[79] Schüler dieser Theologen, in diesen Urteilen ledig-

78 Was einer von uns explizit für die Idee der Zeit getan hat, war für die Idee des Raums anläßlich der Klassifizierung der Dinge je nach den Regionen angedeutet worden. Siehe É. Durkheim und M. Mauss, »Essai sur quelques formes primitives de classification«, a. a. O., S. 63.

79 Eine recht gute Bibliographie zu diesem Thema findet man in Th. Ribot, *Logique des sentiments*, 1904, S. 34 Anm. 1. Zur Entwicklung und allgemeinen Bedeutung

lich die Ergebnisse der praktischen Vernunft, der noumenalen Freiheit oder des religiösen Gefühls sehen, gründen diese Urteile für uns auf primären Werten,[80] die weder individuell noch ausschließlich gewollt noch rein affektiv sind, sondern soziale Werte sind, hinter denen Empfindungen, kollektive Bedürfnisse, Bewegungen menschlicher Gruppen stehen.

IV. Der Mythos und die allgemeine Idee

Somit muß sich dem Studium der Vorstellungen in der Geschichte der Religionen das der allgemeinen Ideen anschließen.

Doch man ist irritiert, daß wir das religiöse Denken mit unpersönlichen Ideen beginnen lassen.[81] Wenn man Animist ist, stellt man im allgemeinen den Begriff der Seele und des Geistes an den Anfang, und wenn man Naturist ist, die Mythen. Ersterer wird in der Erfahrung und im Traum des Individuums als unmittelbar gegeben betrachtet. Auf diese Weise erklärte ihn kürzlich noch W. Wundt.[82] Für Max Müller und seine Schüler dagegen entstand der Mythos unmittelbar aus dem Bedürfnis, die von der Sprache durch Symbole dargestellten Dinge zu beseelen. Da kein Einwand von seiten der naturistischen Schule gegen uns erhoben wurde, werden wir den ihren nicht diskutieren, ihn aber weitgehend berücksichtigen. Die Animisten dagegen haben uns bereits bekämpft, indem sie gegen uns den elementaren und ursprünglichen Charakter des Begriffs der Seele verfochten. Für sie ist das *mana* nur ein Extrakt von ihm. Der von Wundt erneuerte Animismus erklärt die

des Systems von Ritschl siehe E. Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, 1908, S. 210 ff. Der pietistische Ursprung dieser Theorien steht für uns außer Zweifel. Sie stammen von Kierkegaard. Vgl. H. Höffding, *Philosophie de la religion*, französische Übersetzung, 1908, S. III.

80 H. Höffding, a. a. O., S. 99; die primären Werte sind diejenigen, die sich auf die individuellen Bedürfnisse beziehen, während die sozialen Werte sekundär sind. Weiter unten, S. 100, räumt Höffding ein, daß die sozialen Werte zur gleichen Zeit bestehen können wie die ersteren.

81 R. P. Schmidt wirft uns unseren »unpersönlichen Magizismus« vor. R. P. Schmidt, »L'Origine de l'idée de dieu«, *Anthropos*, 1908, S. 604 Anm. 4.

82 W. Wundt, a. a. O. [siehe Anm. 73], II, S. 1-140. Vgl. M. Mauss, »L'Art et le mythe d'après M. Wundt«, *Revue philosophique*, Juli 1908. F. B. Jevons, »The Definition of Magic«, a. a. O. [siehe Anm. 50].

Fernwirkung des magischen Ritus mit der ausgehauchten Seele des Magiers.[83]

Hier liegt unseres Erachtens ein schwerer Irrtum vor. Von diesen beiden Vorstellungen, Seele und *mana*, halten wir die des *mana* für ursprünglich, weil sie die gebräuchlichste ist. Denn während jeder magische Ritus, jedes magische Ding sein *mana* hat, gibt es nur eine kleine Anzahl von Riten, bei denen man die Seele des Magiers, und sei es eine seiner körperlichen Seelen, aus ihm herauskommen sieht. Wundt sucht Unterstützung bei Preuß. Dieser hat in interessanten Untersuchungen, die an die unseren anknüpfen, herausgefunden, daß sehr häufig von den Körperöffnungen hervorgebrachte Winde die magische Kraft tragen. Diese Winde, sagt Wundt, sind Seelen. Nein, es sind Winde. Auch die Stimme, ein Feuerstrahl, ein Stein, ein Stachel können gleichermaßen als Beförderungsmittel dienen. Dieses wird nicht einmal immer klar dargestellt. Unter den Bildern, die sich zur Vorstellung der magischen Kraft eignen, ist das einer Seele, und sei sie noch so schlecht definiert, nicht das häufigste. Jedenfalls ist sie immer nur ein Bild unter anderen.

Mehr noch: Weit davon entfernt, daß der Begriff der Seele elementarer ist als der Begriff des *mana*, ist er auch einer der kompliziertesten, zu denen die Religionen gelangt sind. Eine Analyse erkennt mühelos seine einfachsten Vorgänger, seine getrennten und formlosen Elemente: Schatten, organische Seelen, äußere Seelen, Totems, Wiedergänger, Geister. Sobald es darum geht, den Inhalt dieses Begriffs zu erfassen, sehen wir nur noch die vielfältigen Figurationen der vielfältigen Beziehungen des Individuums zu seinen vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Mitmenschen sowie zu den Dingen.[84] Es sind spezialisierte *manas*, die die Gesellschaft dem Individuum aufgrund seiner Verwandtschaften, seiner Initiationen, seiner Verbindungen mit Toten, mit Meteoren, Steinen, Bäumen, Sternen, Tieren usw. zuschreibt.

Doch nehmen wir einmal an, daß durch eine wundersame ursprüngliche *Apperzeption* der Begriff der Seele im Bewußtsein unmittelbar gegeben und unmittelbar außerhalb seiner objektiviert sei; dann müßte aber noch erklärt werden, daß die Seelen die ein-

83 W. Wundt, a. a. O., S. 185 f.

84 H. Hubert, »Introduction à la traduction française de l'histoire des religions« von Chantepie de la Saussaye, S. XXXIII-XXXV.

zigen Mittler der Riten sein können und müssen[85] und daß ihre Vorstellung der Daseinsgrund der Riten ist. Die Animisten muten uns einen weiteren Sprung zu, nämlich den vom Begriff der Seele zu dem der mächtigen Seele. Nehmen wir zur Not an, daß die Erfahrung den Begriff der Seele ergibt, doch welche Erfahrung ergibt dann den Begriff der Macht? Wenn man uns sagt, die Seele werde auf natürliche Weise als aktiv aufgefaßt, dann antworten wir, daß sie ebensogut als passiv aufgefaßt wird. Im Begriff der Seele sind keineswegs sowohl die Eigenschaften des Spirituellen wie die des Mächtigen gegeben; im Gegenteil, aufgrund einer natürlichen Synthese sind sie im Begriff des *mana* beide gemeinsam gegeben. Nun mußte man aber den Begriff des Mächtigen zusammen mit dem des Spirituellen haben, um den Begriff einer aktiven Seele zu haben. Man muß die Idee einer Qualität haben, um aus ihr ein Attribut zu machen.[86] Wir haben also gute Gründe, den Begriff des *mana* dem des Geistes vorausgehen zu lassen.

Wenn Sie aber, so wird man einwenden, das Prädikat dem Subjekt und das *mana* der Seele vorausgehen lassen, dann kehren Sie die psychologische Reihenfolge der Tatsachen um. Sie setzen das Unpersönliche vor das Persönliche. So ist es.

Zunächst sollte man zwischen der allgemeinen Idee und der Idee einer Person keine Art Abgrund auftun. Das Persönliche läßt sich nur in bezug auf das Unpersönliche begreifen. Das Individuum unterscheidet sich nur in einem Clan. Man stellt es sich als eine Parzelle des Bluts vor, das in seinem ganzen Clan fließt, einschließlich der Tiere seines Totems. Es gibt keine Sprache und kein Denken ohne einen bestimmten Anteil an Verallgemeinerung und Abstraktion. Zu vermuten, der menschliche Geist sei in seinen Anfängen nur von rein individuellen Begriffen erfüllt gewesen, ist eine unbegründete, unwahrscheinliche und nicht zu verifizierende Hypothese.

Die ursprünglichen Begriffe, deren Typus der des *mana* ist, sind im übrigen nicht gar so abstrakt, wie behauptet wird. Ihr konkreter Inhalt ist im Gegenteil sehr ergiebig. Sie koordinieren eine Fülle von Vorstellungen: Eigenschaften, Gegenstände, Empfindungen,

85 Vgl. F. B. Jevons, »The Definition of Magic«, a. a. O. [siehe Anm. 50], S. 15.

86 H. Höffding, a. a. O. [siehe Anm. 79], S. 172 ff. Der Begriff Gott und die Kategorie Religion unterliegen denselben Regeln wie die anderen Begriffe und Kategorien; sie müssen als Prädikat dienen, bevor sie als Subjekt auftreten.

Gefühle, Wünsche, Bedürfnisse, Willensäußerungen. Ihre Herausbildung erforderte keine große intellektuelle Arbeit. Es sind Synthesen, die von trüben Geistern fast spontan vollzogen werden.

Doch verstehen wir uns recht. Es hat keinen Moment gegeben, in dem die Magie und die Religion nur die unpersönliche Idee des *mana* enthalten hätten, und später einen anderen Moment, in dem die persönlichen Ideen von Gott, Geist, Wiedergänger, Doppelgänger entstanden wären. Wir meinen einfach, daß die allgemeine Idee die logische und chronologische Voraussetzung der mythischen Ideen ist, so wie die von einem Rhythmus geprägten Zeiten die Voraussetzungen für den Rhythmus sind, der schwache Zeiten enthält. In einigen Fällen zeigt sich der allgemeine Begriff des *mana* in seiner völlig unpersönlichen Form; in anderen Fällen spezialisiert er sich, bleibt jedoch etwas Allgemeines: Macht des Wollens, Gefahr des bösen Blicks, Wirksamkeit der Stimme; in wieder anderen Fällen schließlich nimmt er, um in die Praxis einzugehen, unmittelbar konkrete und individuelle Formen an: Er wird Totem, Gestirn, Windhauch, Gras, Mensch, Magier, Ding, Geist. Der Kern bleibt derselbe, aber die Metamorphose ist nicht minder natürlich und unausweichlich. Aus dem Obersatz des *mana* ergibt sich durch logische und psychologische Notwendigkeit die Konklusion der Seele und des Mythos.

Zwischen diesen drei Zuständen der Vorstellung herrscht immer ein labiles Gleichgewicht. Sie schwankt ständig zwischen dem Begriff eines Phänomens oder einer Sache und dem des unpersönlichen oder persönlichen Mittlers, den sie dahinter sieht. Zeus ist sowohl ein Mensch als auch der Himmel, ungerechnet diverse Tiere. Das Nebeneinander ist widersprüchlich, doch der Zweck eines Begriffs wie der eines Gottes besteht ja gerade darin, im Geist des Gläubigen Ideen und Gefühle zu versöhnen, die aufeinanderprallen und von denen er nichts preisgeben will. Auf diese Weise entwickeln sich unseres Erachtens von Anfang an die kollektiven Vorstellungen zu Mythen, so wie die allgemeine Idee im individuellen Geist nicht ohne konkrete Bilder gedacht werden kann.

V. Religiöse Psychologie und religiöse Gefühle

Indem wir uns dem Studium der Kategorien widmeten, haben wir anscheinend unsere Befugnisse überschritten,[87] und man beschuldigt uns, dem guten Ruf der Soziologie zu schaden, wenn wir sie ungebührlich bis zu den Grenzen der Dialektik ausdehnen. Unser Gebiet reiche nur bis zu dem Punkt, so sagt man uns, wo man auf Institutionen stößt. Man überläßt uns das Opfer, einen Teil der Magie; den anderen Teil spricht man uns ab und nicht minder kategorisch eine ganze Hälfte der Mythologie. Alles, was an der Sozialpsychologie und den Tatsachen der Morphologie mental ist, wird der Psychologie vorbehalten. Den Soziologen sollen lediglich die Gruppen und ihre traditionellen Praktiken zufallen.[88] Dabei vergißt man aber, daß es gemeinsame Denkweisen wie gemeinsame Handlungsweisen gibt. Kalender sind soziale Dinge wie Feste, Zeichen und Vorzeichen, ebenso wie die Sühne böser Weissagungen. Die einen wie die anderen sind Institutionen. Auch die Begriffe des Sakralen, der Seele, der Zeit usw. sind Institutionen, da sie tatsächlich im Geist des Individuums nur in den Formen existieren, die sie in bestimmten Gesellschaften angenommen haben. Das Individuum empfängt sie durch die Erziehung in traditionellen Formeln. Folglich sind sie Gegenstand der Soziologie.

Dazu sagt man uns: Sie betreiben Sozialpsychologie und keine Soziologie. Auf das Etikett kommt es nicht an. Wir ziehen das des Soziologen vor, und zwar aus folgendem Grund. Weil wir niemals die Ideen der Völker betrachten, ohne die Völker zu berücksichtigen. In der Soziologie sind die Tatsachen der Sozialpsychologie und die der Morphologie durch enge und unauflösliche Bande miteinander verknüpft. Marett[89] hat uns sogar die Idee unterstellt, daß die strukturellen Tatsachen in bezug auf die anderen Tatsachen, die ganz und gar mental sind, primäre Tatsachen seien, und hat dies zum Vorwand genommen, unserer Soziologie seine Sozialpsychologie entgegenzuhalten. Zwar hat einer von uns[90] festge-

87 H. Berr, a.a.O. [siehe Anm. 48], S. 16, 29 ff., 36 ff.

88 Ebd., S. 42.

89 R. R. Marett, »Social Psychology«, *Sociological Review*, I, Nr. 1.

90 M. Mauss, »Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos, étude de morphologie sociale«, *L'Année sociologique*, IX, 1906 [dt.: Marcel Mauss und Henri Beuchat, »Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der

stellt, daß bei den Eskimos und zahlreichen Völkern Nordamerikas die Veränderungen der sozialen Masse die der Religion bestimmen: Der Vereinigung dieser Völker im Winter und ihrer Zerstreuung im Sommer entspricht eine doppelte Form von Religion. Das heißt jedoch nicht, daß alle religiösen Phänomene nur morphologische Ursachen haben und daß die mentalen Zustände der Gruppen keinen anderen Ursprung haben als die materiellen Bewegungen der sozialen Masse. In jeder Gesellschaft treten Phänomene auf, deren wesentliche Voraussetzung mentale Tatsachen sind. Wenn sich zum Beispiel Kasten in besonderen Vierteln verschanzt haben, dann im Namen religiöser Prinzipien. Fest steht, daß jedes religiöse Phänomen das Ergebnis einer bestimmten sozialen Masse ist, die sich in einem bestimmten Geisteszustand befindet und von bestimmten Bewegungen beseelt ist. Da wir enge Beziehungen zwischen den Tatsachen, die man gewöhnlich der Demographie oder der Anthropogeographie zuweist, und denjenigen erkennen, die der Religionswissenschaft unterstehen, und da wir so nah wie möglich an der Realität bleiben wollen, sind und bleiben wir Soziologen.[91]

Deshalb halten wir es nicht für erforderlich, bei der Renaissance der *Völkerpsychologie* [deutsch im Original] behilflich zu sein. Wenn wir von kollektiven psychischen Zuständen sprechen, denken wir an ganz bestimmte Gesellschaften und nicht an die Gesellschaft im allgemeinen, an das Volk, an die undeutlichen Massen, an eine vage Menschheit, in der die Ideen und Gefühle von Individuum zu Individuum auf irgendeine uns unbekannte Weise weitergegeben würden.[92] Das Volk, von dem die *Völkerpsychologen* sprechen, ist etwas Abstraktes, das sich zu dem einzelnen Volk verhält wie der Baum der Scholastiker zum Birnbaum des Rektors. Für uns ist das Soziale weder das Volkstümliche noch das Gemeinschaftliche. Sogar wenn es um Magie und Folklore geht, verlieren wir nie aus dem Augen, daß Praktiken und Glaubensvorstellungen ganz bestimmten Völkern eigentümlich sind. Stets haben sie

Eskimogesellschaften«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, übers. von Henning Ritter, München: Hanser 1974, S. 183-278].

91 Hier wird man eine neuerliche Darlegung der von Durkheim und seiner Schule aufgestellten Prinzipien erkennen. Vgl. Art. »Sociologie«, *Grande Encyclopédie*. Aber die Konfusion verschwindet langsam.

92 Vgl. M. Mauss, »L'Art et le mythe«, a. a. O. [siehe Anm. 82], 1908, S. 33 ff.

die besondere Färbung, die jedes Phänomen in jeder Gesellschaft annimmt. So unbestimmt die Grenzen ihrer Ausdehnung sein mögen, sie entsprechen strukturellen Tatsachen, die zumindest Zivilisationsströmungen sind. Deshalb kann sich die Soziologie nicht außerhalb der Ethnographie und der Geschichtswissenschaft konstituieren.

Was existiert, was der Wissenschaft ein solides Terrain bietet, sind besondere Phänomene: Opferhandlungen, Magien, Klassifizierungsformen usw. Doch die besonderen Phänomene haben allgemeine Gründe. Anhand der Besonderheiten der Institutionen suchen wir nach den allgemeinen Phänomenen des sozialen Lebens. Denn nur durch die Untersuchung der Veränderungen, die die Institutionen oder die Begriffe derselben Art je nach den Gesellschaften aufweisen, definieren wir entweder die konstanten Überbleibsel, die diese Veränderungen hinterlassen, oder die entsprechenden Funktionen, die die einen wie die anderen erfüllen. Darin unterscheiden wir uns von den englischen Anthropologen und den deutschen Psychologen. Diese gehen geradewegs auf die Ähnlichkeiten zu und suchen überall nur Menschliches, Gemeinschaftliches, mit einem Wort Banales. Wir dagegen fragen nach der Methode, nach den verschiedenen Merkmalen der besonderen Milieus; und anhand dieser Merkmale hoffen wir, Gesetze zu erkennen.

Andere haben uns den Vorwurf gemacht, wir hätten die Religionspsychologie nicht genügend berücksichtigt,[93] die heute so in Mode ist. Sie denken dabei mehr an die Gefühle als an die Ideen oder die willentlichen Praktiken, und bei den Gefühlen denken sie vor allem an ein Gefühl ganz besonderer Art, an ein übermenschliches, sakrosanktes Gefühl, nämlich das religiöse Gefühl, von dem die positiven Religionen lediglich ungeschickte Manifestationen seien. Weit davon entfernt, dem Gefühl in der Religion jede Rolle abzusprechen, meinen wir, in den Begriffen der Werte, das heißt in den affektiven Begriffen, den Ursprung der religiösen Vorstellungen und der Riten gefunden zu haben. Die Kenntnis der komplexen Gefühle, die den Begriff des Sakralen und diejenigen Gefühle

93 G. Michelet, »Pour la psychologie religieuse«, *Revue du clergé français*, 1905, LXLI, S. 359 ff.; XLII, S. 22 ff.; ders. »Une récente théorie française sur la religion«, *Revue pratique d'apologétique*, 1908, Bd. VI, S. 268 ff., 515 ff. Vgl. O. Habert, »La méthode sociologique et l'histoire des religions«, *Annales de philosophie chrétienne*, 1908.

begründen, die er hervorruft, Zweifel, Befürchtungen, Hoffnungen usw., ist für uns das letztliche Ziel der Religionswissenschaft. Wir verneinen jedoch, daß in diesen Gefühlen irgend etwas *sui generis* gegeben ist. Es findet darin nichts anderes Eingang, als was die gewöhnliche Psychologie schlicht Liebe und Haß, Angst und Vertrauen, Freude und Traurigkeit, Besorgnis, Kühnheit usw. nennt. Es gibt kein religiöses Gefühl, sondern nur normale Gefühle, deren Produkt und Gegenstand die Religion ist, einschließlich der Dinge, Riten und Vorstellungen.[94] Es besteht ebensowenig Anlaß, von religiösen Gefühlen zu sprechen wie von ökonomischen Gefühlen oder technischen Gefühlen. Jeder sozialen Tätigkeit entsprechen normale Leidenschaften und Gefühle.[95] Es ist daher unnötig, jedem Kapitel über Soziologie ein Kapitel über Psychologie anzufügen, das in Variationen über dasselbe Thema bestünde.

Diese Zeilen richten sich nicht an die Psychologen, die betreiben, was man gewöhnlich Religionspsychologie nennt. Sie haben erfolgreich mit der Arbeit begonnen, Ideen, Gefühle, Tatsachen der Herausbildung und Veränderung des Charakters, normale und anormale psychologische Zustände, die sich in der Religion zeigen, zu klassifizieren. Das Interesse dieser Arbeiten ist real, aber sie erhellen eher die Art und Weise, wie die religiösen Traditionen im Individuum im Hinblick auf seinen Charakter wirken. Diese Autoren haben mehr zur Psychologie als zu unseren Untersuchungen beigetragen. Deshalb fragen wir uns, warum sie bisweilen die Bezeichnung Religionspsychologie wählen.[96]

Was Theologen oder von Theologie durchdrungene Philosophen wie W. James betrifft, so wundern wir uns nicht, daß sie von religiösen Gefühlen als von etwas Spezifischem sprechen. Das religiöse Gefühl, sagen sie, ist die religiöse Erfahrung, die Erfahrung Gottes. Und diese entspreche einem besonderen Sinn, einem sech-

94 Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*, 1896.

95 Th. Ribot, *Essai sur les passions*, 1908. Das Hauptergebnis von Ribots Analyse besteht unseres Erachtens gerade darin, aufzuzeigen, daß die Ursache der Leidenschaften in einer Beziehung zwischen dem Charakter des Individuums und bestimmten Zielen liegt, die die Gesellschaft ihm vorgibt.

96 Wir spielen hier auf die besten Arbeiten dieses Genres an, auf diejenigen von G.A. Coe, E.D. Starbuck, J.H. Leuba in Amerika, H. Delacroix in Frankreich. Ihre wichtigsten Resultate erhellen die Phänomene der Konversion, der Emotionen und ihrer Wirkung, des Mystizismus.

sten Sinn, dem der göttlichen Gegenwart.[97] Das werden wir nicht erörtern. Hierbei handelt es sich nicht mehr um eine Tatsache, sondern um Glauben.

97 W. James, *Les variétés de l'expérience religieuse*, französische Übers. Wir schmeicheln uns, scharfe Kritik an diesem Buch geübt zu haben: *L'Année sociologique*, VII, S. 204ff. G. A. Coe (»The Sources of Mystical Revelation«, *Hibbert Journal*, IV, 1907, S. 359-372) hat soeben eine ausgezeichnete psychologische Widerlegung der Theorien von James veröffentlicht. Seine Schlußfolgerungen sind sogar durch und durch soziologisch.

7
Das Gebet
(1909)

Editorische Vorbemerkung

Wenn hier das Jahr 1909 als Veröffentlichungsdatum von Marcel Mauss' Studie *La Prière* angegeben wird, so muß zwei möglichen Mißverständnissen vorgebeugt werden. Zwar wurde die Studie in diesem Jahr vom Verlagshaus Félix Alcan publiziert, doch handelte es sich hierbei um den Privatdruck eines nicht ansatzweise vollständigen Manuskripts mit sehr kleiner Auflage (vermutet wird, daß nur ca. ein halbes Dutzend Exemplare gedruckt wurden; vgl. Pickering 2003: 2). Die Studie zirkulierte anschließend in Mauss' unmittelbarem Umfeld. Zu einer breiter angelegten Veröffentlichung sollte es nicht kommen. Zum anderen darf das Veröffentlichungsjahr nicht täuschen. Die Beschäftigung mit dem Gebet folgt nicht auf die Arbeiten zum Opfer, zu den »primitiven Klassifikationen«, zur Magie oder zur sozialen Morphologie. Vielmehr ist der vorliegende Text das Ergebnis einer knapp eineinhalb Jahrzehnte währenden Beschäftigung mit der Thematik des Gebets (vgl. v. a. Mauss [~1930] 2006: 351 ff.; Fournier 1994: 331 ff.; Pickering 2003; Moebius 2006: 21, 69 ff.).

Im Jahr 1895 zieht Mauss von Bordeaux nach Paris. Nach erfolgreicher *agrégation* besucht er Kurse an der vierten und fünften Sektion der *École pratique des hautes études*, die seinen philologischen und religionswissenschaftlichen Interessen entsprechen. Hier wird der Sanskrit-Spezialist und Religionswissenschaftler Sylvain Lévi zu seinem wichtigsten Lehrer. In diese Jahre fällt auch sein beginnendes Interesse am Gebet. Die angedachte Studie zu diesem Gegenstand sollte Mauss' *thèse principale* darstellen.[1] Sie nahm sich nicht weniger vor, als das Gebet »in all seinen Aspekten« zu behandeln. »Dieses Thema«, so Mauss im Rückblick, »zeigt die Naivität und die Kühnheit, mit der wir damals zu Werke gingen« (Mauss [~1930] 2006: 352).

Die Forschung zum Gebet treibt Mauss auch zu Beginn seiner Lehrtätigkeit weiter voran. In den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts (1901/02 und 1902/03) hält er verschiedene Vorlesungen zum

1 Thema der lateinischen *thèse complémentaire* sollte das Verhältnis von Spinoza und Leon dem Hebräer sein (vgl. Mauss [~1930] 2006: 352). Auch diese Arbeit blieb unabgeschlossen.

Thema (Fournier 1994: 331 f.). Mit der Niederschrift beginnt Mauss, so vermutet Fournier, aber erst im Jahr 1907 oder 1908. Zuvor war Mauss vor allem mit Aufsätzen und Rezensionen für *L'Année sociologique* beschäftigt. So verfaßte er in den drei Jahren zwischen 1905 und 1907 insgesamt 103 Artikel. Erst in den Jahren 1908 und 1909 fand er wieder Zeit für ausführlichere eigene Arbeiten, da die Zeitschrift auf einen Dreijahresrhythmus umgestellt wurde (Fournier 1994: 333). Jedoch berühren viele dieser kleinen Arbeiten das Thema des Gebets. Sie können demnach teilweise als Vorarbeiten zur *thèse* angesehen werden. Auch nach der Teilveröffentlichung im Jahr 1909 wird Mauss dieses Thema nicht vollständig fallenlassen – wie etwa seine Vorlesungen belegen (vgl. Pickering 2003: 2). Der in diesem Band folgende Text zu den Bestattungsriten der australischen Aborigines aus dem Jahr 1921 zeigt ebenfalls, daß er sich weiter mit dem Themenfeld der oralen Riten beschäftigt.

Trotz jahrelanger Mühen kam die Arbeit nicht annäherungsweise zu einem Abschluß. Der vorliegende Text umfaßt, wie Mauss später selbst einräumt, nur circa ein Viertel der ursprünglich geplanten *thèse* (Mauss [~1930] 2006: 355). Dies läßt sich auch aus der Einleitung der Studie ableiten. In dieser formuliert Mauss die These, die soziologische Analyse des Gebets müsse auf genetisch-evolutionäre und nicht, wie bei der Studie zum Opfer, auf generisch-schematische Weise erfolgen. Mittels einer solchen Betrachtungsweise ließe sich zeigen, daß die Evolution des Gebets mit seinen elementarsten Formen bei den australischen Aborigines beginnt und folglich zunächst dort untersucht werden muß.[2] Dieser Schritt erfolgt im zweiten Teil der Arbeit (Buch II). Doch hiermit endet der Text. Die weitere, in der Einleitung skizzierte Veränderung des Gebets wird nicht ausgeführt. Die Entwicklung der »spirituellen Dimension« im vedischen, brahmanischen und buddhistischen Gebet im alten Indien, die zunehmende Individualisierung des Gebets im Rahmen der semitischen Religionen sowie die spätere Regression des Gebets in Ritualismus und Fetischismus – all dies bleibt unausgeführt und damit auch unbekannt.[3]

2 Pickering macht allerdings zu Recht darauf aufmerksam, daß Mauss kein »thorough-going evolutionist« war. Vgl. hierzu Pickering (2003: 12) sowie die Vorbemerkung zu Kapitel 3 in diesem Band.

3 Gemäß Mauss' Selbstdarstellung aus dem Jahr 1930 hat er die geplante Struktur später noch einmal leicht modifiziert und um ein weiteres Kapitel zur Entwick-

Bei genauerer Betrachtung der textinternen Hinweise fällt zudem auf, daß selbst die Analyse der australischen Riten nicht vollständig zu sein scheint. Wiederholt verweist Mauss in seinen Ausführungen auf ein nicht im Text enthaltenes Buch III, das wahrscheinlich der »Entstehung der rituellen Formel« (S. 561, Anm. 254) gewidmet sein sollte. Dies würde dem Anspruch der anvisierten »genetische[n] Erklärung« (vgl. S. 506) entsprechen und deutet sich gegen Ende des hier vorliegenden Textes auch an. Anderen Verweisen ist zu entnehmen, daß hierbei etwa der Untersuchung der »sozialen Morphologie«, dem Verhältnis von »manuellen« und »oralen« Riten, der Magie und der Mythologie der Aborigines eine wichtige Rolle zukommen sollte.[4] Da diese Verweise nicht global auf Buch III, sondern recht spezifisch auf einzelne Teile oder Kapitel verweisen, liegt der Schluß nahe, daß diese Passagen der Arbeit relativ weit ausgearbeitet waren.

Warum aber zog Mauss das Manuskript von 1909 vom eigentlichen Druck zurück? Und warum schloß er die Arbeit auch in späteren Jahren nie ab? Verschiedene Faktoren dürften zusammengewirkt haben (vgl. v. a. Mauss [~1930] 2006: 355; Fournier 1994: 335 ff.; Pickering 2003: 3 ff.; Moebius 2006: 70). Mauss selbst behauptet, daß es vor allem die Übermittlung von neuen Materialien zu den australischen Aranda- und Loritja-Stämmen durch den deutschen Missionar Carl Strehlow war, die die endgültige Veröffentlichung verzögert habe. Anscheinend drängte auch Sylvain Lévi aufgrund dieser neuen Erkenntnisse darauf, auf eine Veröffentlichung (vorerst) zu verzichten (vgl. Fournier 1994: 336). Der Erste Weltkrieg hätte dann verhindert, daß er sich diesen Unterlagen im nötigen Umfang widmen konnte (vgl. Mauss [~1930] 2006: 355). Dies war wohl in der Tat der Fall – wie Mauss' Arbeiten zu Strehlows Materialien in *L'Année sociologique* aus dem Jahr 1912 zeigen (vgl. Pickering 2003: 3). Allerdings erklärt dies nicht, warum die Studie auch später nie abgeschlossen wurde. Natürlich war Mauss die ganzen Jahre über chronisch mit Arbeit überfrachtet, und nach dem Krieg fiel ihm zusätzlich die gewaltige Aufgabe der »Konso-

lung der mündlichen Rituale in Melanesien und Polynesien erweitert, in das auch die vedischen Gebete eingegliedert werden sollten. Erst hierauf sollte dann die Analyse der »mystische[n] Sublimierung« des Gebets im brahmanischen und buddhistischen Indien erfolgen (vgl. Mauss [~1930] 2006: 355).

4 Vgl. vor allem Anm. 210, 234, 263, 268, 272, 277, 293, 305, 312, 317, 331.

lidierung der Durkheim-Schule« zu (vgl. Moebius 2006: 51-64). Dennoch muß es Gründe dafür geben, daß er die anderen Teile seiner Dissertation – für die die Probleme mit Strehlows Materialien zudem nicht relevant waren – nie vorlegte und in späteren Jahren statt dessen andere Arbeiteten vorantrieb. Mindestens zwei weitere Faktoren müssen in diesem Zusammenhang genannt werden, um das Geschehen zumindest ansatzweise plausibel zu machen. Zum einen ist die Reaktion von Mauss' Vertrauten auf den Probedruck der Dissertation zu beachten. Während Espinas positiv und ermunternd reagierte, war Durkheims Reaktion enorm kritisch. Auch Sylvain Lévi war nicht überzeugt (vgl. Fournier 1994: 336; Pickering 2003: 3). Zum anderen ist die in der Einleitung zu dieser Edition beschriebene Veränderung von Mauss' Forschungsinteresse zu beachten, die dazu führte, daß religionssoziologische Themen nicht mehr den zentralen Stellenwert einnahmen, der ihnen zu Beginn der Werkentwicklung zukam.

Aufgrund dieser Entstehungsgeschichte vermag es nicht zu überraschen, daß Mauss' Studie zum Gebet später kaum wahrgenommen wurde (Pickering 2003: 3 f.). Zwar kam es zu einer leichten Besserung durch die Aufnahme in Mauss' *Œuvres* durch den Herausgeber Victor Karady. Insgesamt wurde die Arbeit aber von anderen Werken überdeckt. Trotz der geringen Rezeption und trotz des unabgeschlossenen Charakters handelt es sich dennoch um eine spannende und innovative Arbeit, stellt sich Mauss doch die Aufgabe, das oft als hochindividuell und hochpersönlich erfahrene Gebet – auch methodologisch noch ganz im Durkheimschen Geiste – als genuin sozialen Tatbestand zu betrachten. Der mittels rein soziologischer Methoden zu untersuchende Gegenstand des Gebets wird hierbei definiert als »ein oraler religiöser Ritus, der sich unmittelbar auf die sakralen Dinge bezieht«. Schon diese (provisorische) Definition verrät Mauss' Bemühungen, sich von den alternativen Herangehensweisen abzugrenzen. Nicht nur soll durch eine solche äußerliche und neutrale Definition – anders als in den zeitgenössischen philosophischen und theologischen Arbeiten zum Gebet (wie etwa bei Sabatier oder Tiele) – eine von vornherein christlich eingefärbte Terminologie vermieden werden (Fournier 1994: 337; Pickering 2003: 13). Darüber hinaus drückt sich in dieser Vorgehensweise Mauss' tiefe Skepsis gegenüber allen psychologischen, theologischen oder philosophischen Spielarten von Introspektion

aus.[5] Dem Gebet soll ihm zufolge nicht durch subjektive Selbstbeobachtung und die Suche nach einem spezifisch religiösen Gefühl, sondern durch die objektive Untersuchung von Gebetsritualen nachgegangen werden. Introspektiven Ansätzen wird bei Mauss die ethnologische Beschreibung und Analyse entgegengesetzt. Allerdings schließt sich Mauss nicht einfach einer der ethnologischen Positionen an. Vielmehr widerspricht er Fachgrößen wie Müller, Marett oder Rivers, indem er behauptet, das Gebet sei keineswegs aus magischen Beschwörungen hervorgegangen, sondern stelle eine elementare Tatsache dar, die unabhängig von magischen Riten bestehe und auch anders (nichtkausal; nichtmechanisch; persönlich und mit unvorhersehbarem Ergebnis) funktioniere (Pickering 2003: 11, 13).[6]

Literatur

Fournier, Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris: Fayard.

Mauss, Marcel (1968), *Œuvres 1. Les Fonctions sociales du sacré*, Paris: Minuit, S. 357-477.

Mauss, Marcel ([~1930] 2006), »Mauss' Werk von ihm selbst dargestellt (~1930)«, in: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS, S. 345-359.

Moebius, Stephan (2006), *Marcel Mauss*, Konstanz: UVK.

Morphy, Howard (2003), »Some Concluding Anthropological Reflections«, in: Marcel Mauss, *On Prayer*, hg. und eingel. von W. S. F. Pickering, New York: Durkheim Press/Berghahn Books, S. 139-154.

Pickering, W. S. F. (2003), »Introduction to an Unfinished Work«, in: Marcel Mauss, *On Prayer*, S. 1-15.

5 Diese methodologische Position von Mauss ist auch im Hinblick auf seine ebenfalls in diesem Band zu findende Besprechung von William James' Werk *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* relevant [siehe Kapitel 6].

6 Wie sich Mauss' Studie im Lichte der heutigen ethnologischen Diskussion darstellt, diskutiert Morphy 2003.

Das Gebet (1909)

I. Buch
Erstes Kapitel – Allgemeine Einführung

Von allen religiösen Phänomenen gibt es nur wenige, die, selbst wenn man sie nur von außen betrachtet, so unmittelbar den Eindruck von Leben, Reichtum und Komplexität vermitteln wie das Gebet. Es hat eine wunderbare Geschichte: von unten gekommen, ist es nach und nach bis zu den höchsten Höhen des religiösen Lebens aufgestiegen. Unendlich geschmeidig, hat es die unterschiedlichsten Formen angenommen, nacheinander anbetend und nötigend, demütig und drohend, karg und reich an Bildern, unwandelbar und veränderlich, mechanisch und geistig. Es hat die verschiedensten Rollen gespielt: hier ist es eine rohe Bitte, dort ein Befehl, anderswo ein Vertrag, ein Glaubensakt, ein Bekenntnis, ein Flehen, ein Lob, ein Hosianna. Manchmal hat ein und dieselbe Art von Gebeten nacheinander alle Wechselfälle durchlaufen: ursprünglich fast leer, ist das eine plötzlich voller Sinn, während das andere, das anfangs fast erhaben ist, nach und nach zu einer mechanischen Psalmodie gerät.

Man begreift, von welchem Interesse es ist, eine so komplexe und auch vielgestaltige Sache in all ihren Variationen zu untersuchen und zu verfolgen. Sie bietet uns eine besonders günstige Gelegenheit, aufzuzeigen, wie ein und dieselbe Institution die verschiedensten Funktionen erfüllen kann, wie ein und dieselbe Realität vielfache Formen annehmen und dabei sie selbst bleiben kann, ohne ihre Natur zu verändern.[1] Doch ist dieser doppelte Aspekt der religiösen und sozialen Dinge allzuoft verkannt worden. Bald sieht man in ihnen lediglich einfache Begriffe, von einer abstrakten Einfachheit, in der sich die Vernunft kaum regt. Bald mißt man ihnen eine heillose Komplexität bei, die sie dem Zugriff der Vernunft entzieht. In Wirklichkeit ist alles, was sozial ist, einfach und

1 Zu diesen Phänomenen der Veränderung in der Kunst und in dem, was er den »Mythus« nennt, siehe die scharfsinnigen Bemerkungen von W. Wundt über die »Umwandlung der Motive«, *Völkerpsychologie*, Leipzig 1900-1920, II. Bd., I, S. 430, 590.

komplex zugleich. Die Abstraktionsfähigkeit des Soziologen befaßt sich in aller Legitimität mit einer konkreten und überaus beweglichen Materie. Eine Untersuchung des Gebets soll dieses Prinzip nutzbringend veranschaulichen.

Doch nicht nur aus äußeren Gründen muß das Gebet Aufmerksamkeit erregen, sondern vor allem wegen seiner sehr großen inneren Bedeutung. Es ist nämlich in mehrerlei Hinsicht eines der zentralen Phänomene des religiösen Lebens.

In erster Linie ist das Gebet der Konvergenzpunkt einer Vielzahl religiöser Phänomene. Mehr als jedes andere System von Tatsachen hat es sowohl etwas vom Ritus wie vom Glauben an sich. Es ist ein Ritus, denn es ist eine gegenüber sakralen Dingen eingenommene Haltung, ein im Hinblick auf sie vollzogener Akt. Es wendet sich an die Gottheit und beeinflußt sie; es besteht aus körperlichen Bewegungen, von denen man Resultate erwartet. Doch gleichzeitig ist jedes Gebet immer in bestimmtem Maße ein *credo*. Selbst dort, wo der Gebrauch es seines Sinns entleert hat, drückt es noch immer ein Minimum an religiösen Ideen und Gefühlen aus. Im Gebet handelt und denkt der Gläubige. Und Handlung und Denken sind eng miteinander verbunden, entspringen ein und demselben religiösen Moment, ein und derselben Zeit. Dieses Zusammentreffen ist im übrigen ganz natürlich. Das Gebet ist ein Wort. Und die Sprache ist eine Bewegung, die ein Ziel und eine Wirkung hat; im Grunde ist sie immer ein Handlungsinstrument. Aber sie handelt, indem sie Ideen und Gefühle ausdrückt, die die Wörter außerhalb wiedergeben und mit Substanz erfüllen. Sprechen heißt sowohl handeln wie denken: Ebendeshalb gehört das Gebet sowohl zum Glauben wie zum Kultus.

Diese Natur des Gebets begünstigt seine Untersuchung. Man weiß, wie schwierig es ist, einen Ritus, der nichts als ein Ritus ist, oder einen nahezu reinen Mythos zu erklären.[2] Ein Ritus findet seine Berechtigung erst dann, wenn man seinen Sinn entdeckt hat, das heißt die Begriffe, die ihm zugrunde liegen und lagen, die Glaubensvorstellungen, denen er entspricht. Ein Mythos ist wirklich erst dann erklärt, wenn man bestimmt hat, mit welchen

2 Zu den Beziehungen zwischen Mythos und Ritus siehe unsere Bemerkungen in *L'Année sociologique*, II; VI, Einführung in die Rubrik *Les Mythes*, S. 243-246; vgl. M. Mauss, »L'art et le mythe d'après M. Wundt«, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, LXVI, 1908, S. 17.

Bewegungen, welchen Riten er zusammenhängt, welche Praktiken er vorschreibt. Einerseits hat der Mythos kaum Realität, wenn er nicht an einen bestimmten Gebrauch des Kults anknüpft; andererseits hat ein Ritus kaum einen Wert, wenn er nicht bestimmte Glaubensvorstellungen ins Spiel bringt. Ein religiöser Begriff, der losgelöst ist von den Praktiken, innerhalb deren er eine Rolle spielt, ist etwas Vages und Verschwommenes; und eine Praxis, deren Sinn man nicht mit Sicherheit kennt, ist für die Wissenschaft lediglich eine mechanische Reihe traditioneller Bewegungen, deren Funktion sich nur hypothetisch bestimmen läßt. Nun untersuchen aber gewöhnlich die vergleichende Mythologie und Ritualwissenschaft nahezu isolierte Mythen und Riten. Man beginnt gerade erst, jene Tatsachen zu untersuchen, bei denen Vorstellung und Handlung einander bedingen und deren Analyse so ergiebig sein kann. Und dazu gehört auch das Gebet, bei dem der Ritus mit dem Glauben verbunden ist. Es ist voller Sinn wie ein Mythos und oft ebenso reich an Ideen und Bildern wie eine religiöse Erzählung. Es ist voller Kraft und Wirksamkeit wie ein Ritus, und es ist häufig ebenso schöpferisch wie eine sympathetische Zeremonie. Zumindest im Prinzip ist es, wenn es erfunden wird, in keiner Weise blind; niemals ist es etwas Untätiges. Daher ist ein Ritual aus Gebeten ein Ganzes, bei dem die zu seinem Verständnis nötigen mythischen und rituellen Elemente gegeben sind. Man kann sogar sagen, daß ein einziges Gebet, das oft deutlich ausgedrückt wird, eine bestimmte Anzahl seiner eigenen Gründe enthält. Während in den anderen Riten das Korpus an Ideen und Gefühlen gewöhnlich vage bleibt, sorgen dagegen die Notwendigkeiten der Sprache dafür, daß das Gebet oft von sich aus die Umstände, die Motive seiner Äußerung präzisiert. Die Analyse des Gebets ist also leichter als die der meisten religiösen Phänomene.

Gerade deshalb wird die Untersuchung des Gebets es uns ermöglichen, einiges Licht auf die so umstrittene Frage der Beziehungen zwischen Mythos und Ritus zu werfen. Die Debatte hatte damit begonnen, daß jede der beiden Schulen, die ritualistische[3] und die mythologistische, die Behauptung zum Axiom erhob, eines dieser beiden Elemente sei älter als das andere. Infolgedessen lief das ganze Problem darauf hinaus, herauszufinden, welches der

3 Für eine Darlegung der ritualistischen These siehe R. Smith, *The Religion of the Semites*, London 1894, 2. Ausg., S. 16.

beiden das religiöse Prinzip par excellence sei. In Wirklichkeit aber entspricht jeder Ritus notwendigerweise einem mehr oder weniger vagen Begriff, und jede Glaubensvorstellung ruft Bewegungen hervor, und seien sie noch so schwach. Doch vor allem im Fall des Gebets liegt der Zusammenhang zwischen diesen beiden Ordnungen von Tatsachen klar auf der Hand. Hier sind die rituelle und die mythische Seite lediglich die beiden Seiten ein und derselben Handlung. Sie treten zur selben Zeit in Erscheinung, und sie lassen sich nicht voneinander trennen. Gewiß kann die Wissenschaft sie absondern, um sie besser untersuchen zu können, aber absondern heißt nicht: trennen. Vor allem kann keine Rede davon sein, der einen oder anderen Seite so etwas wie einen Vorrang einzuräumen.

Zweitens ist das Gebet insofern ein zentrales Phänomen, als es eines der besten Zeichen ist, an dem sich der Stand des Fortschritts einer Religion erkennen läßt. Denn im Laufe der Entwicklung sind seine Schicksale und die der Religion eng miteinander verbunden. Die Geschichte fast aller anderen Riten besteht in einer steten Regression. Es gibt Tatsachenbereiche, die fast völlig verschwunden sind: so das System der Nahrungsverbote. Nachdem es in den elementaren Religionen stark entwickelt war, bleibt in einigen protestantischen Konfessionen nur noch ein kleiner Rest davon übrig. Dasselbe gilt für das Opfer, das, obwohl es für Religionen, die einen bestimmten Entwicklungsgrad erreicht haben, charakteristisch ist, schließlich jedes wirklich rituelle Leben verloren hat. Der Buddhismus, das Judentum, der Islam[4] kennen es nicht mehr, im Christentum überlebt es nur noch in mythischer und symbolischer Form. Das Gebet dagegen, von dem es anfangs nur unbestimmte Rudimente gibt, kurze und verstreute Formeln, magisch-religiöse Gesänge, von denen sich kaum sagen läßt, daß es Gebete sind, entwickelt sich später ununterbrochen und erfaßt am Ende das gesamte rituelle System. Im liberalen Protestantismus ist es fast zum Inbegriff des religiösen Lebens geworden.[5] Das Gebet war also die Wunderpflanze, die schließlich, nachdem sie im Schatten der anderen Pflanzen herangewachsen war, diese unter ihren ausladenden

4 Natürlich in seiner theoretischen Form. Denn im Kult der Heiligen, in den Praktiken des Eids, in vielen mehr oder weniger populären Festen hat der Islam Opfer bewahrt, meist Überbleibsel alter Kulte.

5 Siehe A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897, S. 24 ff.

Zweigen erstickte. Die Entwicklung des Gebets ist zum Teil die religiöse Entwicklung selbst; die Fortschritte des Gebets sind zum Teil auch die der Religion.

Daher können wir anhand der Entwicklung des Gebets auch alle großen Strömungen verfolgen, die die Gesamtheit der religiösen Phänomene beeinflußt haben. In der Tat weiß man, zumindest im allgemeinen, daß die Religion eine doppelte Entwicklung erfahren hat. Zunächst ist sie immer spiritueller geworden. Während sie anfangs in mechanischen, materiellen und präzisen Riten, in genau formulierten Glaubensvorstellungen bestand und fast ausschließlich aus sinnlich wahrnehmbaren Bildern aufgebaut war, neigte sie im Laufe ihrer Geschichte dazu, dem Bewußtsein einen immer größeren Platz einzuräumen. Die Riten sind mehr Haltungen der Seele als des Körpers geworden, sie haben sich mit geistigen Elementen, Gefühlen und Ideen angereichert. Die Glaubensvorstellungen wiederum intellektualisierten sich und, da sie immer weniger materiell und detailliert waren, beschränkten sich auf eine kleinere Anzahl von Dogmen, deren Sinn reichhaltig und zugleich variabel ist.[6] Zur gleichen Zeit, wie sie sich spiritualisierte, zeigte die Religion die Tendenz, sich mehr und mehr zu individualisieren. Zu Beginn waren die Riten vor allem kollektiver Natur; sie wurden meist von der versammelten Gruppe gemeinsam vollzogen. Die meisten Glaubensvorstellungen existierten zuerst nur in traditioneller Form. Da strikt obligatorisch oder zumindest allen gemeinsam, waren sie in der ganzen Gemeinschaft mit einer Gleichförmigkeit verbreitet, deren Strenge wir uns heute nur schwer vorstellen können. Die Tätigkeit der Individuen in bezug auf religiöse Begriffe und Handlungen bewegte sich innerhalb äußerst enger Grenzen. Die Entwicklung hat das Verhältnis umgekehrt, so daß am Ende die Tätigkeit der Gruppe begrenzt ist. Die religiösen Praktiken sind meistenteils wirklich individuell geworden. Der Augenblick, der Ort, die Bedingungen, die Formen dieser oder jener Handlungen hängen immer weniger von sozialen Ursachen ab. So wie ein jeder fast nach Gutdünken handelt, so ist ein jeder im Rahmen des Möglichen auch der Schöpfer seines Glaubens. Bestimmte protestantische Sekten, beispielsweise die Remonstranten, erkennen jedem Mitglied der

6 Diese allgemeinen Zeilen über die Entwicklung der Religionen geben in anderen Worten, die wir für genauer halten, ungefähr wieder, was C. P. Tiele erörtert; siehe *Elements of the Science of Religion*, Edinburgh 1898, II, S. 130 f.

Kirche sogar eine dogmatische Autorität zu. Der »innere Gott« der fortgeschrittensten Religionen ist auch der Gott der Individuen.

Diese beiden Prozesse sind im Gebet besonders ausgeprägt. Es ist sogar eines der besten Mittel dieser doppelten Entwicklung. Nachdem es anfangs völlig mechanisch war und nur mittels der ausgestoßenen Laute wirkte, wurde es am Ende vollkommen geistig und innerlich. Nachdem es dem Denken nur einen winzigen Teil eingeräumt hatte, wurde es schließlich nur noch Denken und Seelenergießung. Zuerst streng kollektiv, gemeinsam oder zumindest nach Formen gesprochen, die von der religiösen Gruppe strikt vorgegeben waren, und manchmal sogar verboten,[7] wird es zur Domäne der freien Unterredung mit Gott. Daß es sich dieser doppelten Veränderung zu beugen vermochte, verdankt es seiner mündlichen Natur. Während die manuellen Riten natürlicherweise die Tendenz haben, sich mehr nach den zu erzielenden materiellen Wirkungen zu richten als nach den Geisteszuständen, von denen sie herrühren, steht das Gebet, das Sprache ist, deshalb dem Denken näher. Aus diesem Grunde konnte es sich absondern, sich vergeistigen, während gleichzeitig die religiösen Dinge immaterieller und transzendenter wurden. Und andererseits erfreuen sich die Wörter, aus denen das Gebet besteht, einer relativen Wandelbarkeit. Da sie flexibler sind, als unpersönliche Gesten es sein können, waren die Gebete in der Lage, den Veränderungen und Nuancen des individuellen Bewußtseins zu folgen und daher der Privatinitiative die größtmögliche Freiheit zu lassen. Auf diese Weise war das Gebet, während es gleichzeitig von der religiösen Entwicklung profitierte, einer ihrer besten Akteure.

Man sieht, von welchem Interesse die Frage des Gebets ist. Natürlich kann nicht die Rede davon sein, die Gesamtheit der Äußerungen einer so allgemeinen und ihrem Inhalt wie ihrer Geschichte nach so komplexen Institution zu untersuchen. Es ist nötig, die Probleme und Schwierigkeiten nacheinander zu behandeln, die verschiedenen Momente einer langen Entwicklung, die vielfältigen Aspekte und zahlreichen Funktionen eines wesentlichen Ritus getrennt voneinander zu betrachten.

7 *Jure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possent*, Servius, *Ad Aeneid*, II, 35 Anm. Vgl. Plinius, *Naturalis historia*, XXVIII, 18; vgl. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, S. 333.

Aus dem, was wir über das doppelte Interesse an einer Untersuchung der Ursprünge des Gebets und seiner Entwicklung sagten, ergibt sich, daß eine Gesamtstudie mindestens drei Teile enthalten müßte.

Im ersten Teil würde man anhand der elementaren Religionen herausfinden, wie das Gebet sich gebildet hat. Man würde, wenn nicht seiner Geburt, so doch seinen ersten Schreien beiwohnen. Man würde nach seinen bescheidenen Anfängen suchen, die durchaus Formen mündlicher Riten sein können, die reicher und dennoch ungeschliffener sein mögen als jene, die wir Gebete zu nennen pflegen, das heißt an die göttliche oder zumindest geistige Person gerichtete Bitten. Damit würde man soweit irgend möglich auf die Keime stoßen, aus denen alles hervorgegangen ist, Keime, die sich von den ersten Schößlingen ebenso unterscheiden können wie der Same vom Baum. Sodann würde man die ersten Veränderungen des Gebets untersuchen, die ersten fest umrissenen, spezifischen Formen, die es annahm. Dazu würde man Religionen heranziehen, die den ersten untersuchten Religionen noch nahe genug und dennoch hinreichend entwickelt sind, um ein detailliertes Gebetsritual ausgebildet zu haben. So würde ein Weg eröffnet, um zu erklären, was das Gebet aus seinen Anfängen herausführen konnte.

Nachdem das Gebet im eigentlichen Sinne mit einer bestimmten Anzahl seiner wichtigsten Unterteilungen einmal gegeben ist, wäre sodann seiner Entwicklung in den beiden Richtungen nachzugehen, auf die ich hingewiesen habe. Um zu bestimmen, nach welchen Regeln das Gebet sich allmählich spiritualisiert hat, müßte man den Typus einer Religion mit einer langen Geschichte finden, in der man sich – ausgehend von Formen ähnlich denen, die uns die entwickeltste zuerst untersuchte anfängliche Religion gezeigt hat – ohne Unterbrechung, sei es chronologischer oder logischer Art, bis zu den höchsten, reinsten Formen erheben würde, denen, die sich am stärksten auf den geistigen Akt beschränken. Für diese Untersuchung kann uns keine Gesellschaft ein günstigeres Terrain bieten als das alte Indien. In der Tat ist das vedische Ritual sicherlich von einem Zustand ausgegangen, der an den der vervollkommnetsten polynesischen Rituale erinnert. Und doch weiß man, in welchem Maße es dieses Niveau überwand. Vom einfachen Mantra der brahmanischen Schulen, von den regulären Veden oder dem Veda der Magier geht man ohne Erschütterungen innerhalb

derselben vedischen Literatur zum mythischen, moralischen, dann philosophischen, theosophischen Hymnus über.[8] Von hier aus gelangt man zum geistigen Gebet, zur mystischen Konzentration des Denkens, das höher steht als jeder Ritus, höher sogar als die Götter; es ist das *dhyana* des Asketen, das entweder im buddhistischen Nirwana endet oder in der Auslöschung des individuellen Bewußtseins innerhalb des höchsten Brahman in den orthodoxen Schulen. Diese Arten von Gebeten haben sich nicht nur logisch im Laufe der Zeiten überlagert – und es ist möglich, ihrer regelmäßigen Aufeinanderfolge nachzugehen –, man sieht sie auch bei jeder Revolution der religiösen Institutionen Indiens in wechselndem Verhältnis in den organischen Liturgien nebeneinander bestehen und sich innerhalb der kompakten Masse der Glaubensvorstellungen und Praktiken einander angleichen.

Eine dritte Untersuchung hätte die Entwicklung zum Gegenstand, die das Gebet zu einem immer individuelleren Ritus werden ließ. Das typische Beispiel hierfür würde vorzugsweise von den semitischen Religionen (Syrien und Palästina) und von der christlichen Religion der ersten Jahrhunderte geliefert. Während in einem bestimmten Augenblick in den meisten Heiligtümern das Gebet des einfachen Gläubigen, des Laien, nahezu verboten war, kam eine Zeit, in der es ausdrücklich vorgeschrieben wurde.[9] Das gemeinsam gesprochene[10] oder aber im Namen sei es des Volkes, sei

8 Ein Teil dieser Geschichte wurde beschrieben von H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, son église*, französische Übersetzung, 2. Ausg., S. 1-80; von P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1894-1917, Bd. I, *Die Philosophie des Veda;* Bd. II, *Die Philosophie der Upanishads*, Berlin 1896, 1898; von P. Oltramare, *Histoire de la théosophie hindoue*, I, *Bibliothèque d'Études du Musée Guimet*.

9 Wir spielen hauptsächlich auf die Entstehung der Synagoge an, die vor allem eine »Gebetsversammlung« ist: siehe I. Loeb, »La communauté des pauvres«, *Revue des études juives*, 1889; I. Lévi, »Les dix-huit bénédictions«, ebd., 1896, S. 16, 61; E. Schürer, *Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1890, 2. Ausg., II, S. 45 f. Zu den Ursprüngen des christlichen Gebets siehe E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, und unsere Bemerkungen in *L'Année sociologique*, VI, S. 216.

10 Man weiß jetzt, daß die Psalmen ursprünglich liturgische Kompositionen waren. Die einen gehörten zum Ritual des Tempels: die alphabetischen Psalmen der zwölf und vierundzwanzig Apostel; vgl. H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im Alten Testament*, Gießen 1903, die *Hallel*-Psalmen; vgl. T. K. Cheyne, *The Origin and Religious Content of the Psalter*, London 1891; die anderen stam-

es des Opfernden vom Priester gesprochene, streng liturgische und traditionelle Gebet wurde nach und nach in vielen Fällen durch eine freie Rede ersetzt, deren Form der Gläubige selbst je nach seinen Gefühlen und je nach den Umständen wählte. Und durch eine sonderbare Wendung sieht man sogar, daß das ehemalige kollektive, mechanische Gebet mit unwandelbarem Wortlaut und obligatorischem Vortrag dank der poetischen Eigenschaften, die man ihm zuerkannte, nur noch ein Ausdrucksmittel der individuellen Seele war.

Doch die Geschichte des Gebets ist kein steter Aufstieg. Es gab auch Rückschritte, denen man Rechnung tragen muß, wenn man das Leben dieser Institution nachzeichnen will. Oftmals werden Gebete, die völlig spirituell waren, Gegenstand einer simplen Rezitation, die jede Persönlichkeit ausschließt.[11] Sie sinken in den Rang eines manuellen Ritus, man bewegt die Lippen, wie man anderswo die Glieder bewegt. Die ständig wiederholten Gebete, die Gebete in einer unverstandenen Sprache, die Formeln, die jeden Sinn verloren haben,[12] diejenigen, deren Wörter sich derart abgenutzt haben, daß sie unkenntlich geworden sind, das alles sind auffallende Beispiele für diese Rückfälle. Mehr noch, in einigen Fällen sieht man, wie sich das spirituellste Gebet so abgenützt hat, daß es nur noch ein simpler materieller Gegenstand ist: der Rosenkranz, der Gebetsbaum, die Gebetsmühle, das Amulett, die Phylakterien, die *mezuzoth*, die Zaubermünzen, die Skapuliere, die Votivtafeln[13] sind wahrhaftige materialisierte Gebete. In Religionen, deren Dogma sich von jedem Fetischismus gelöst hat, wird das Gebet selbst zum Fetisch.

Von diesen vier Teilen ist allein der erste Gegenstand dieses Werks. Denn um die gesamte folgende Entwicklung zu verstehen, muß man zunächst die elementaren Formen kennen. Wir wollen

men aus der »Gemeinschaft der Armen«, vgl. F. Coblentz, *Über das betende Ich der Psalmen*, Frankfurt 1897.

11 Dies ist zum Beispiel der Fall bei Gebeten, die in die Magie Eingang gefunden haben, siehe A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903.

12 Wir werden unten sehen, daß diese Abnutzungserscheinungen in keiner Weise unvereinbar sind mit den Zuständen einer äußerst primitiven Zivilisation; denn wir finden in Australien zahlreiche Beispiele dafür, vgl. Buch III, 2. Teil, Kap. III.

13 Für die Bedeutung dieser letzteren Form von Regression in unseren Ländern siehe z. B. R. Andree, *Über Votiv- und Weihegaben*, Braunschweig 1906, wo man Listen von Formeln findet.

der Reihe nach vorgehen, der Natur der Tatsachen gemäß, wie der Biologe, der, nachdem er begonnen hat, die einzelligen Organismen kennenzulernen, dann zur Untersuchung der mehrzelligen, der geschlechtlichen Organismen und so fort übergehen kann. Wir glauben in der Tat, daß in der Soziologie noch lange die Untersuchung der derben Formen, sogar was das Verständnis der derzeitigen Tatsachen angeht, interessanter und dringlicher ist als die Untersuchung der Formen, die diesen unmittelbar vorausgegangen sind. Nicht immer sind die zeitlich am nächsten liegenden Tatsachen die tiefen Ursachen der Tatsachen, die wir kennen. Auch haben die Gebetssysteme Griechenlands und Roms, über die wir im übrigen schlecht unterrichtet sind[14] und die vor dem Synkretismus, wie man es nennt, sehr arm gewesen zu sein scheinen, nur einen geringen Einfluß auf das System der christlichen Kirchen gehabt. Daher ist es fast unmöglich, eine andere Reihenfolge zu wählen. Die Tatsachen, die sogar noch barbarische Rituale aufweisen wie das vedische Ritual, sind so reichhaltig, so dicht, daß man sich nicht einmal mit Hilfe jener bewußten Theologen wie der Brahmanen darin zurechtfände, wenn man nicht über einige leitende Hypothesen verfügte, wie allein die Analyse der elementaren Formen sie liefern kann.

Zweites Kapitel

1. Historischer Überblick

Die Armut der wissenschaftlichen Literatur in einer so wichtigen Frage ist wirklich bemerkenswert. Die Gelehrten, Anthropologen und Philologen, die die Wissenschaft der Religionen begründeten, haben sich das Problem fast nicht gestellt.[15] Aus unterschiedlichen Gründen lag es außerhalb ihres Studienfeldes. Die Autoren der philologischen Schule, von A. Kuhn[16] und Max

14 Siehe unten.

15 Vgl. unten, Buch II, Kap. 1. Siehe L. Farnell, *Evolution of Religion*, London 1908, S. 168 f.

16 Es gibt indes einen schönen Aufsatz von A. Kuhn über die magischen Formeln in der europäischen Folklore, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1864, XIII, S. 49 f., 113 f.

Müller[17] bis V. Henry und H. Usener, haben von der Philologie nur das verlangt, was sie ihnen zu geben vermochte. Sie haben die Namen der Götter und entweder anhand dieser Namen oder gesondert die Mythen, die die Götter beschreiben, objektiv analysiert. Sie suchten eher den Sinn der Wörter zu bestimmen, die der Gläubige spricht, als deren Wirksamkeit zu erklären. Sie haben den Bereich des Glaubens kaum verlassen.[18] Das Gebet, das ein Ritus ist, ist ihnen entgangen. Was die Anthropologen betrifft, so befaßten sie sich vor allem mit der Untersuchung dessen, was es im religiösen Leben der gesamten Menschheit an Gemeinsamkeiten gab; die höheren Zivilisation haben sie fast nur deshalb untersucht, um darin Spuren der primitiveren Zivilisationen zu finden.[19] Daher rührt die Bedeutung, die sie dem Studium der Überlebsel in ihren Systemen gegeben haben. Es überrascht daher nicht, daß sie das Gebet vernachlässigten, das in keiner Weise ein Überlebsel ist, sondern einigen von ihnen zufolge ein spätes Produkt der Entwicklung der Religion.[20]

Den Historikern konnte die Frage nicht ganz so gleichgültig sein. In den religionsgeschichtlichen Handbüchern und Wörterbüchern ebenso wie in den allerdings sehr seltenen Monographien finden wir ausgezeichnete Informationen über verschiedene Rituale.[21] Doch der Historiker befaßt sich vor allem mit der Be-

17 Siehe unten die Erörterung einer kurzen Arbeit von Max Müller, übrigens die Zusammenfassung einer Vorlesung an der Universität Oxford.

18 Gegen Ende ihres Lebens indes haben H. Usener (vgl. »Über zwei Rechtsriten«, *Hessische Blätter für Volkskunde*, Bd. I) und V. Henry (*La magie dans l'Inde antique*, Paris 1904) wachsendes Interesse an der Untersuchung der Riten als Riten gezeigt.

19 Vgl. J. G. Frazer, *On the Scope of Social Anthropology*, Inauguralvorlesung, Liverpool 1907.

20 Vgl. unten, Buch II, Kap. I und II.

21 Um eine Vorstellung von der Unwissenheit zu geben, in der wir uns in diesen Fragen noch immer befinden, siehe auf dem Gebiet des Gebets im antiken Griechenland und in Rom: C. Ausfeld, »De graecorum precationibus quaestiones«, *Jahrbuch für Klassische Philologie*, Fleckeisen, XXVIII, Teubner, 1903, S. 305 f.; P. Chételat, *De precatione apud poetas graecos et latinos*, 1877; Abbé Vincent, *La prière chez les Grecques et les Latins*, 1887; C. Ziegler, *De precationum apud Graecos formis* usw., Dissertation, Breslau 1905; H. Schmidt, »Veteres philosophi quomodo judicaverint de praecibus«, (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, hg. v. A. Dietrich und R. Wünsch, IV, I, X, 1907). Die alte Arbeit von E. v. Lasaulx, *Die Gebete der Griechen und Römer*, 1842, läßt sich immer noch mit

schreibung. Er sucht weder nach Prinzipien noch nach Gesetzen. Er legt dar, worin das Gebetssystem in dieser oder jener Religion besteht, er untersucht weder eine bestimmte Art von Gebeten noch das Gebet im allgemeinen. Die Beziehungen, die er zwischen den Tatsachen herstellt, sind im wesentlichen, wenn nicht ausschließlich chronologischer Art. Er stellt weniger Ursachen fest als Antezedenzien. Zweifellos können diese chronologischen Beziehungen für kausale Beziehungen symptomatisch sein. Zuweilen stellt der Historiker sogar, wenn er es mit undatierten Tatsachen zu tun hat, durch die Art und Weise, wie sie einander hypothetisch bedingen, ihre Aufeinanderfolge fest. Dies ist vor allem bei dem vedischen und dem semitischen Ritual geschehen.[22] Das Material unserer Untersuchung hat also in der Geschichtswissenschaft zuweilen den Beginn einer Erarbeitung erfahren. Aber es handelt sich immer nur um fragmentarische, sporadische, zufällige Ergebnisse. Wir werden uns diese Erklärungsansätze, die im Auge behalten werden müssen, zunutze machen. Dennoch bilden sie keine Theorie.

Außerdem muß hinzugefügt werden, daß die Historiker unserem Thema nicht immer das Interesse entgegengebracht haben, das es verdient. Die Ethnographen erwähnen es kaum.[23] Die Historiker der orientalischen Religionen haben seine Bedeutung zwar besser gespürt, aber der Umfang ihrer Arbeiten steht kaum im Verhältnis zum Platz, den das Gebet in den von ihnen untersuchten Religionen einnimmt. Dabei sind die Veden – wir meinen die *samhitas*, die Sammlungen von Hymnen und Formeln – nichts anderes als ein gewaltiges Meßbuch. Doch abgesehen von den Kapiteln von

Gewinn zu Rate ziehen. Doch die Philologen können hier kaum getadelt werden: Die klassische Literatur und sogar die Denkmäler sind so arm an Gebeten!

22 Die Debatten über das relative Alter des Rituals der Magier *Atharvaveda* und der dazugehörigen Sutren sowie der Rituale der verschiedenen Priester, *Rigveda*, *Yajuveda* usw., werden gerade von solchen Fragen beherrscht: Die einen behaupten, daß das Alter der Texte nicht das der Tatsachen ist und daß die atharvanische Tradition ebenso alt ist wie die andere; die anderen meinen implizit, daß die zahlreichen Anleihen des *Atharvaveda* bei den anderen Veden ihm ein jüngeres Alter bescheinigen. Siehe ein ausgezeichnetes Exposé der Frage bei M. Bloomfield, *The Atharva Veda*, 1899 (Grundriß der indo-arischen Philologie), II, I, II.

23 Fast ausnahmsweise nennen wir das schöne, von Alice Fletcher veröffentlichte Pawnee-Ritual, »The Hako: A Pawnee Ceremony«, *22nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1904 (Text, Musik, theologischer Kommentar der Gebete).

Bergaigne zu der Frage[24] gibt es möglicherweise keine Gesamtstudie über das vedische Gebet. Die Veden werden mit Recht als eine Sammlung von Texten behandelt, deren Geschichte es vor allem zu ergründen galt.[25] Doch was die Unmengen an Tatsachen angeht, die sie enthalten, so hat man sie früher in erster Linie als eine Mythensammlung und heute dann als einen Katalog aller Arten von Riten behandelt; und unter diesen Riten hat man sich eher mit denen der Magie und des Opfers als mit dem Gebet selbst befaßt. Erst vor kurzem hat man begonnen, das, was die brahmanischen Kommentare zu den Veden, die Brahmanas, über das Gebet sagten, zu kollationieren,[26] jene seltsame Gestalt des Gottes des Gebets, Brahmanaspati, zu bestimmen, der schon in den Veden eine so große Rolle spielt und in der Geschichte Indiens so erhabene Metamorphosen erfahren sollte.[27] Bei den anderen Dokumenten der hinduistischen Liturgie hat das Studium noch kaum begonnen. Das gleiche gilt für den Buddhismus, für die chinesischen Religionen, für die Gathas des Avesta, deren man sich nur deshalb bedient hat, um den Avesta zu datieren – und mit welchen Abweichungen! Was die Religionen des klassischen Altertums betrifft, so ist die historische Literatur zum Gebet spärlich, vermutlich weil die Dokumente nicht im Überfluß vorhanden sind. Die semitischen Religionen und die christliche Religion bilden in gewissem Maße eine Ausnahme. Praktische Notwendigkeiten der Exegese haben Arbeiten über die Geschichte der hebräischen, jüdischen und christlichen Liturgie ins Leben gerufen, die zwar wichtig, aber noch immer fragmentarisch sind.[28] Es ist schwierig, für diese relative Gleichgültigkeit einen Grund anzugeben, an Material fehlt es jedenfalls nicht. So wurde trotz der Anzahl von εὐχαι, die in der

24 A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-veda*, Paris 1878-97, II, 2.

25 A. F. Weber, *Indische Studien*, Berlin 1850-1898; H. Oldenberg, *Die Hymnen des Rig Veda*, Berlin 1888; A. Bergaigne, »Recherches sur l'histoire de la liturgie védique«, *Journal Asiatique*, 8. Serie, XX, 1892. Eine gute Darstellung dieser Fragen und ihrer Bibliographie findet man in M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, I, Leipzig 1905, S. 61 ff.

26 Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanes*, Paris 1898, S. 100.

27 O. Strauß, *Brhaspati im Veda*, Kiel 1905.

28 Vgl. oben; vgl. Th. Engert, *Der betende Gerechte der Psalmen*, Würzburg 1902; O. Dibelius, *Das Vaterunser* usw., Gießen 1903 (vgl. *L'Année sociologique*, VII, S. 304 f.).

griechischen Literatur und den Inschriften enthalten sind, die Geschichte dieses Worts noch nicht genau bestimmt, außer in einem Punkt: in der Haltung der Philosophen gegenüber dem Gebet.[29] Erst kürzlich wurde die Frage der assyro-babylonischen Gebete[30] und Beschwörungen[31] vertieft. Und dabei machen die liturgischen Zylinder etwa ein Viertel all dessen aus, was uns von dieser Zivilisation geblieben ist.[32] Das liegt vermutlich daran, daß sich die Geschichtswissenschaft früher gerne auf eine äußere Untersuchung der Tatsachen beschränkte. Vor noch nicht langer Zeit war sie lediglich ein mehr oder weniger kunstvoller Bericht über die politischen und oberflächlichsten Ereignisse des sozialen Lebens. Doch der Druck der entstehenden Sozialwissenschaften hat sie bewogen, immer intimere soziale Phänomene zu untersuchen. Das Gebet jedoch scheint gerade eine jener Tatsachen zu sein, die bei einem Beobachter, dessen Wissenschaft zwar sorgfältig ist, aber nicht sehr tief reicht, keine Aufmerksamkeit weckt.

Bisher waren die Theologen und die Philosophen fast die einzigen Theoretiker des Gebets. Doch so interessant ihre Theorien auch sein mögen, sie werden den wissenschaftlichen Ansprüchen bei weitem nicht gerecht.

Die Theologen haben zahlreiche Theorien des Gebets aufgestellt. Sie haben herauszufinden gesucht, warum sie beteten, warum sie bei dieser oder jener Gelegenheit dieses oder jenes Gebet verwendeten. Sie sahen sich bemüßigt, ihre Gebete zu klassifizieren und zu erklären. Häufig sind ihre Erklärungen, ihre Diskussionen, ihre Klassifizierungen[33] unendlich kostbar, denn sie hatten bisweilen, zum Beispiel in Indien, ein sehr genaues Gespür für die

29 H. Schmidt, *Veteres philosophi* usw., Gießen 1907.

30 Siehe M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, S. 292 f.; F. D. H. Zimmern, *Babylonische Bußpsalmen*, Leipzig 1888 f.; siehe Bibliographie zu dem Thema in M. Jastrow, a. a. O.

31 L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, London 1896, Teil I; Ch. Fossey, *La magie assyrienne*, Paris 1902, S. 93 ff.

32 Für das Gebet in Ägypten könnten wir keine Gesamtuntersuchung nennen: Die Frage wurde lediglich auf Umwegen angeschnitten, entweder in philologischen Arbeiten, die sich besonders auf das *Totenbuch* beziehen, oder in Untersuchungen spezieller Rituale. Die aufschlußreichste ist die von G. Maspero, »La table d'offrande des tombeaux égyptiens«, *Revue de l'histoire des religions*, XXXV, 1897, S. 275-330; XXXVI, 1897, S. 1-20.

33 Wenige Lektüren sind nützlicher als die von *De oratione* des Origines.

Riten, die sie praktizierten.[34] Doch die Art, wie sie sie begreifen, ist selbst nur ein Dokument ihrer geistigen Verfassung, und so klar ihr religiöses Bewußtsein auch sein mag, die Darlegung ihrer Erfahrungen ist in keiner Weise wissenschaftlich. Sie gehen von positiven Glaubensvorstellungen aus, die in der Religion, die sie praktizieren, üblich sind und die sie in ebendem Moment analysieren, in dem sie schreiben, und im Hinblick auf diese Vorstellungen versuchen sie ein mehr oder weniger geordnetes System ihrer Riten, ihrer Ideen, ihrer Gefühle aufzustellen. So sehen sie die Tatsachen zuweilen im Licht religiöser Ideen, die ihnen nicht oder nicht mehr entsprechen. Eine alte Praxis wird nur dank eines neuen Dogmas verstanden.[35] Ein Gebet mit eindeutig magischem, ja theurgischem Charakter wird in der Theologie einem der Rabbiner, die den Talmud verfaßten, oder einem Kirchenvater als ein Gebet der Anbetung erscheinen.[36] Schließlich darf man nicht aus dem Blick verlieren, daß die Theologie vor allem ein praktisches Ziel hat; sie will in erster Linie die Liturgie leiten. Wenn sie sich bemüht, die Gebete zu systematisieren, zu verstehen, dann vor allem, um ihren Gebrauch zu propagieren oder zu lenken. Daher bestehen die historischen Untersuchungen, die das Gebet anregt, hauptsächlich darin, festzustellen, welches der älteste, der authentischste, der kanonischste, der göttlichste Text ist. Dies ist das Prinzip aller theologischen Spekulationen über das Gebet, von der Abhandlung der *Berachot* in der *Mischna* und im *Talmud*, von der *Didache* und Irenäus bis hin zu den zahllosen katholischen, orthodoxen, protestantischen oder jüdischen Werken. Da sie uns über die Bedeutung Auskunft geben, die die aufgeklärtesten Gläubigen und häufig die religiöse Autorität selbst den Riten beimaßen, sind diese dogmatischen Theorien für uns wertvolle Dokumente. Aber es sind Tatsachen im eigentlichen Sinn. Sie können uns lediglich

34 Zum Beispiel ist die Klassifizierung der Veden in Veden der Hymnen, die vom *hotar* psalmodiert und vom *udgatar* gesungen wurden (*Rigveda* und *Samaveda*); der Veda der Formeln, die vom *adhvaryu*, dem Offizianten, gemurmelt oder gesprochen wurden (*Yajurveda*); der Veda der magischen Formeln des Brahman (*Atharvaveda*) im Grunde perfekt.

35 So muß man zum Teil die Geschichte der dogmatischen Debatten über den Kanon der Messe oder der Psalmen begreifen. Eine gute Darlegung der Geschichte der ersten Debatten über den Wert der Psalmen findet man in Th. Engert, a. a. O. [siehe Anm. 28].

36 Siehe unten.

den Weg einer Erklärung weisen. Sie dienen der Analyse, ersetzen sie jedoch nicht.

Die Philosophen dagegen haben eine rationale Erklärung des Gebets versucht. Sie haben sich vorgenommen, dessen menschliche Gründe zu bestimmen. Aber sie wollten sofort eine allgemeine Theorie finden, die sich auf die Gesamtheit der Tatsachen erstreckt. Für sie lag es auf der Hand, daß sich eine einzige Modalität des religiösen Gefühls überall im Gebet entfaltet hat. Für sie gibt es einen der ganzen Menschheit gemeinsamen Seelenzustand, den das Gebet lediglich zum Ausdruck bringt; und sie haben begonnen, ihn zu beschreiben. In dieser Hinsicht schien ihnen die Methode der Introspektion angebracht. Sie hielten es für ganz natürlich, ihre eigenen Begriffe zu analysieren, die ihnen – wie sie glaubten – bei vollem und klarem Bewußtsein gegeben sind, um in der Lage zu sein, die Ideen anderer zu verstehen. Es erschien ihnen nicht möglich, anderswo als bei sich selbst diese inneren Dinge zu finden, die ihnen zufolge die Wurzel aller religiösen Tatsachen sind. Darin ähneln sie nun aber den Theologen. Was sie untersuchen, ist nicht das Gebet, sondern die Idee, die sie sich von ihm machen. Und da die Ideen eines Menschen letztlich immer mehr oder weniger die seines Milieus widerspiegeln, ist die Art und Weise, wie das Gebet von ihnen und ihrer Umgebung verstanden wird, Gegenstand ihrer Untersuchung. In dieser Hinsicht sind ihre Theorien wie die der Theologen nur noch von dokumentarischem Wert: Auch sie unterrichten uns nicht über die Praxis selbst, sondern über die Vorstellung, die sich der Philosoph davon macht und die sich äußerstenfalls seine Zeitgenossen davon machen. Daher wird der ganze Fortgang dieser Abhandlungen von der geistigen Verfassung dieser Autoren beherrscht. Da sie lediglich ihre Idee definieren, stecken sie den Kreis der Tatsachen nicht ab, den im ganzen zu durchlaufen sie gehalten wären und den nie zu verlassen sie sich verpflichten müßten, wollten sie ihre Auffassungen einer ernsthaften Kontrolle unterziehen. Nichts zwingt den Philosophen, gegenteilige Tatsachen zu berücksichtigen, und nichts hindert ihn daran, über Tatsachen zu spekulieren, die denen, die er untersucht, mehr oder weniger ähneln, sich in Wirklichkeit aber zutiefst von ihnen unterscheiden. Selbst wenn er in der heilsamen Schule der Religionswissenschaft erzogen wurde, tut er daher nichts anderes, als seine allgemeinen Ansichten durch Beispiele zu veranschaulichen, die,

so zahlreich und treffend sie sein mögen, keine Beweise darstellen. Aus den gleichen Gründen sind die Fragen, die er behandelt, nicht diejenigen, zu denen die Tatsachen nötigen, sondern diejenigen, die ihm seine persönlichen Gedanken oder die des Publikums eingeben. Die Termini, in denen sie gestellt werden, die Art, wie sie eingeteilt sind, sind nicht zwangsläufig durch die Methode und die natürlichen Beziehungen der Dinge geordnet, sondern durch subjektive Erwägungen, häufig sogar durch gängige Vorurteile, die der Autor unbewußt teilt.

Um die vorstehenden Bemerkungen zu präzisieren, wollen wir sie an den Theorien von Tiele und Sabatier über das Gebet erproben. Unsere Wahl fällt deshalb auf ihre Theorien, weil sie zum einen die jüngsten sind und weil sie andererseits den größten Erfolg hatten.

In einem Buch, das eine Philosophie der Religionsgeschichte und der religiösen Institutionen ist, behandelt Tiele[37] inmitten einer Fülle von Fragen, die sich auf den Kultus beziehen, auch das Gebet.[38] Er sieht darin eine geistige Unterredung mit Gott, eine Bewegung hin zur Gottheit. Indem er sozusagen *a priori* die christliche Doktrin unterstellt,[39] versteigt er sich zu der Behauptung, daß die »Antwort Gottes das Gebet ist«, daß diese Handlung des Menschen die Folge einer Art der Reaktion Gottes sei. Wir haben es also durchaus mit einem rein subjektiven Begriff zu tun. Gegenstand der Analyse ist eine persönliche Geisteshaltung Tieles und seiner Glaubensgenossen. Mehr noch, wenn der Autor zur Geschichtsphilosophie übergeht und versucht, in großen Zügen die Entwicklung des Gebets zu rekonstruieren, untersucht und beantwortet er die Fragen, die doch Tatsachenfragen sind, in derselben subjektiven Sichtweise. Da er die Theorie widerlegen will, der zufolge das Gebet zuallererst eine zwingende Macht über den Gott gehabt haben und ursprünglich theurgisch gewesen sein soll,[40] beschränkt er sich

37 C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion* (Gifford Lectures), 2 Bde., Edinburgh 1898 und 1899. Darin hat Tiele zuerst die Entwicklung der Religionen im ganzen erörtert, Animismus, Polytheismus usw., sodann die wichtigsten Institutionen: Gebet, Opfer, Kirche usw.

38 C. P. Tiele, a. a. O., Bd. II, S. 130; vgl. O. Pfleiderer, *Grundriss der Religionsphilosophie*, 2. Ausg., Berlin 1883, S. 301.

39 Man könnte sogar sagen die Doktrin des ultraliberalen, sozialistischen, remonstrantischen Protestantismus, denn Tiele war Remonstrant.

40 Tiele sagt nicht, welche Theoretiker er bekämpft. Wir vermuten, daß er sich gegen Max Müller wendet.

darauf, im Namen seiner Definition dialektisch zu beweisen, daß es nicht von der magischen Beschwörung herrühren könne, »sowenig wie die Religion vom Aberglauben herrühren kann«. Seine Argumentation wird also von seiner Vorstellung des Gebets und der Religion beherrscht. Gleichzeitig sieht man, daß sich die ganze Studie von Anfang an ohne jedwede Abgrenzung oder vorherige Einteilung auf sämtliche Tatsachen bezieht. Von vornherein geht es sofort um das Gebet. Deshalb liegt der Untersuchung keinerlei Methode zugrunde: Die Fragen werden willkürlich gestellt, und viele wesentliche Fragen werden im dunkeln gelassen, andere rasch entschieden, obwohl sie unlösbar sind, wie beispielsweise die Universalität des Gebets.[41]

Das gleiche Verfahren und die gleichen Prinzipien führen Sabatier zu fast entgegengesetzten Ansichten. Tiele erklärte das Gebet zu einer zwar wichtigen, aber relativ zweitrangigen »Äußerung« der »Religion«. Für Sabatier ist es deren Wesen. »Das Gebet«, sagt er, »ist Religion in Aktion.«[42]

Als hätte nicht jeder Ritus diese Eigenschaft! Als wäre die Berührung einer sakralen Sache, als wäre jeder Kontakt mit der Gottheit nicht ebenfalls ein Verkehr mit Gott. Auf diese Weise wird »die innere Regung der Seele hin zu dem inneren Gott«, wie sie sich in der meditativen Rede (ἄῤῥητος ἄνωσις) eines ultraliberalen Protestanten verwirklicht, zum allgemeinen Typus des Gebets, zur wesentlichen Handlung jeder Religion. Das heißt, daß Religion und Gebet durch ihre letzten, subtilsten, seltensten Formen definiert werden. Allerdings ist Sabatier der erste, der einräumt, daß seine Auffassungen das Ergebnis einer Entwicklung sind, die er uns sodann nachzeichnet.[43] So zeigt er uns, daß am Gebet ursprünglich nur der Glaube an seine Wirksamkeit religiös war. Anders als Tiele nimmt er an, daß es anfangs die Götter in Knechtschaft hielt. Dann sollen ihm zufolge der Fetischismus und der Polytheismus eine Art Vertrag zwischen den Göttern und dem Menschen eingeführt haben, der von nun an betete, um etwas zu erhalten. Die Religion Israels habe einen weiteren Fortschritt gemacht: Nachdem Frömmigkeit und Moral sich vereint hätten, sei daraus ein Gebet

41 Tiele, a. a. O., II, S. 133.

42 A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897, S. 14, 24.

43 A. a. O., I, Kap. IV, § 4.

des Vertrauens, der Hingabe, der Freude hervorgegangen. Doch der strenge Monotheismus des Judentums ließ die Furcht vor einem Gott bestehen, der den Menschen allzu äußerlich war. Das Erscheinen des Evangeliums vollendete die Entwicklung, seit sich der Mensch Jesus an Gott als an seinen Vater wenden konnte.[44] Doch so interessant diese historische Darlegung sein mag, man sieht, wie willkürlich die Tatsachen ausgewählt wurden. Über die Ursprünge, den Fetischismus (sofern es einen gibt), über den Mosaismus, das Christentum haben wir nur kursorische Ansichten gesehen, philosophische Verkürzungen, die nicht als Beweise gelten können. Das Wesen der großen Religionen läßt sich nicht in wenigen, noch so stark verdichteten Zeilen ergründen. Andererseits werden wesentliche Tatsachen, die die Theorie entkräften, nicht untersucht. So hält es Sabatier für evident, daß das Gebet eine individuelle Tatsache ist, während es doch zahlreiche Religionen gibt, in denen es dem Laien oder der Frau verboten ist zu beten.[45] Denn in Wirklichkeit sind die Ergebnisse der Diskussion vom Glauben des Autors vorherbestimmt. Es geht sehr viel weniger darum, die Tatsachen zu analysieren, als die Überlegenheit der christlichen Religion aufzuzeigen.

2. Das Gebet, ein soziales Phänomen

Wenn die Theoretiker den Rahmen von Allgemeinheiten nicht verlassen haben, so deshalb, weil sie durch die Art, wie sie das Problem stellten, sich selbst von den zu seiner Lösung nötigen Daten abschnitten. Tatsächlich ist für sie das Gebet im wesentlichen ein individuelles Phänomen; es ist eine Sache des Gewissens: das Werk der spirituellen Person, eine Äußerung ihrer Seelenverfassung.[46] Und in den Formen, die es annimmt, sehen sie eine Art Rückfall; es ist etwas Äußerliches und Künstliches, eine Art Sprache, die die klerikale Autorität oder irgendein Dichter, irgendein Spezialist zur Bequemlichkeit des Gläubigen erfunden hat und die nur durch die persönlichen Gefühle Sinn erhält, die darin zum Ausdruck kommen. Unter diesen Voraussetzungen wird das Gebet zu einem unfaßbaren Phänomen, das man nur noch begreifen kann, wenn man

44 A. a. O., S. 191.

45 Siehe unten.

46 Vgl. H. Höffding, *Philosophie de la religion*, französische Übersetzung, 1909, S. 140 ff. [*Religionsphilosophie*, Leipzig 1901].

sich selbst befragt oder diejenigen befragt, die beten. Es gibt keine andere mögliche Methode mehr als die Introspektion, höchstens zusammen mit der Kontrolle durch die Introspektion anderer, die »religiösen Erfahrungen«, wie man sagt, die die theologische Literatur aufzeichnen konnte. Doch ob man nun die persönliche Introspektion betreibt oder ob man zu jenen psychologischen Statistiken greift, die heute so in Mode sind, auf diese Weise läßt sich lediglich die Art und Weise bestimmen, wie einige Individuen sich vorstellen, daß sie beten. Aber wir vollziehen ständig Handlungen, deren Gründe, Sinn, Bedeutung und wahre Natur wir unmöglich erkennen können; oft täuschen uns unsere bewußten Bemühungen nur über uns selbst. Die Vorstellung, die wir uns von einer Praxis machen können, selbst wenn sie uns vertraut ist, ist lediglich ein völlig inadäquater Ausdruck dieser Praxis. Die empirische Kenntnis einer Sprache, selbst die eines Dichters oder Dramatikers, ist eine Sache, eine andere die Kenntnis, die ein Philologe und ein Linguist von ihr besitzen. Ebenso ist das Gebet eine Sache und eine andere die Vorstellung, die sich, nur mit seinen eigenen Mitteln, ein Mensch von ihm macht, und sei er noch so religiös und gebildet.

Wenn es eine Tatsache gibt, bei der die innere Beobachtung radikal unzulänglich ist, dann das Gebet. Weit davon entfernt, gänzlich vom individuellen Bewußtsein erarbeitet worden zu sein, so daß wir es dann mühelos durch einen Blick nach innen erfassen können, steckt das Gebet voller Elemente aller Art, deren Ursprung und Natur uns entgeht. Der gesamte Mythos und Ritus konvergieren in ihm. Analysieren wir zum Beispiel eine der allereinfachsten religiösen Formeln,[47] die des Segens: »*In nomine patris*« usw. Fast die gesamte christliche Dogmatik und Liturgie sind in dieser Formel eng verwoben. »*In nomine*«: dem Wort des Segens selbst zuerkannte Macht, im Namen des Gottes, und eine besondere Macht, die mit der Person, die die Formel spricht, verbunden ist, was die gesamte priesterliche Organisation umfaßt, wenn ein Priester den Segen spricht, die Individualisierung der Religion, wenn ein Laie

47 Ein gutes Beispiel für die Analyse einer wichtigen Formel findet man in O. Dibelius, *Das Vaterunser: Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche*, Gießen 1903. Die vergleichende Analyse der sich darin kreuzenden Dogmen und Formeln, des Sinns, den sie in der ursprünglichen christlichen Tradition, sowie des Sinns, den sie für Luther hatten, zeigt auf eindrucksvolle Weise, wie Sinn und Bedeutung des Gebets sich verändert haben.

es tut, usw. *Patris*: Name des Vaters, der einem einzigen Gott gegeben wird, in der Folge Monotheismus, Auffassung des inneren Gottes usw. *Filii*: Dogma des Sohnes, Jesu, Messianismus, Gottesopfer usw. *Spiritus sancti*: Dogma des Geistes, des Logos, der Dreifaltigkeit usw. Schließlich trägt die Gesamtheit des Gebets vor allem das Zeichen der Kirche in ihrer Eigenschaft als Organisatorin des Dogmas und des Ritus. Und sogar noch heute sind wir bei weitem nicht in der Lage, all das zu erkennen, was eine scheinbar so einfache Äußerung enthält. Sie ist nicht nur komplex wegen der zahlreichen Elemente, die in sie eingehen, sondern jedes von ihnen ist auch das Ergebnis einer langen Geschichte, die das individuelle Bewußtsein natürlich nicht wahrzunehmen vermag. Eine Anrufung wie diejenige, mit der das sonntägliche Gebet beginnt, ist die Frucht der Arbeit von Jahrhunderten. Ein Gebet ist nicht nur die Ergießung einer Seele, der Schrei eines Gefühls. Es ist Teil einer Religion. Man vernimmt darin das Echo einer immensen Reihe von Formeln; es ist ein Stück Literatur, das Resultat des gesammelten Bemühens der Menschen und Generationen.

Das heißt, daß das Gebet vor allem ein soziales Phänomen ist, denn der soziale Charakter der Religion ist hinlänglich bewiesen. Eine Religion ist ein organisches System von kollektiven Begriffen und Praktiken, die sich auf die von ihr anerkannten sakralen Wesen beziehen. Und selbst dann, wenn das Gebet individuell und frei ist, selbst wenn der Gläubige die Termini und den Zeitpunkt nach Belieben wählt, so enthält das, was er sagt, doch nichts anderes als geheiligte Sätze, und er spricht darin nur von geheiligten, das heißt sozialen Dingen. Selbst in der geistigen Rede, bei der sich der Christ dem Geist überläßt, wie es heißt, ἀνακρατη θήναι τω πνεύματι, ist dieser ihn beherrschende Geist der Geist der Kirche. Die Gedanken, die er dabei hat, sind die der Dogmatik seiner Sekte, und die Gefühle, die darin mitspielen, stimmen mit der Moral seiner Gruppe überein. Der Buddhist wird bei seiner asketischen Meditation, bei seinen Übungen, seinen *karmasthana*, ganz anders mit sich zu Rate gehen, weil in seinem Gebet eine andere Religion zum Ausdruck kommt.

Das Gebet ist nicht nur aufgrund seines Inhalts sozial, sondern auch seiner Form nach. Seine Formen sind ausschließlich sozialen Ursprungs. Es existiert nicht außerhalb eines Rituals. Sprechen wir nicht von den primitiven Formalismen, in denen es uns nur allzu

leichtfiele, unsere These zu begründen. Aber sogar in den höchsten Religionen, denjenigen, die alle Welt zum selben Gebet aufrufen, verwendet die Masse der Gläubigen nur die herkömmlichen Gebetssammlungen. Die *Teffila* und der *Machsor*, die liturgischen Suren, das Gebetbuch und das Brevier, das *Book of Common Prayer* sowie die Sammlungen der verschiedenen »Konfessionen« befriedigen bei weitem die Bedürfnisse der großen Mehrheit der »Gläubigen«. Der Text ist nicht nur traditionell, er materialisiert sich auch in einem Buch, in *dem Buch*. Andererseits sind die Umstände, der Zeitpunkt und der Ort, wo die Gebete gesprochen werden müssen, die Haltung, die man dabei einnehmen muß, streng festgelegt. Sogar in den Religionen, die der individuellen Handlung den größten Raum geben, ist jedes Gebet eine rituelle Rede, die sich eine religiöse Gesellschaft zu eigen gemacht hat.[48] Es besteht in einer Reihe von Wörtern, die einen ganz bestimmten Sinn haben und die in einer von der Gruppe als orthodox anerkannten Reihenfolge angeordnet sind.[49] Seine Kraft ist diejenige, die ihm die Gemeinschaft zuerkennt. Es ist wirksam, weil die Religion es für wirksam erklärt. Gewiß kann in einigen Religionen das Individuum beten, um sich zu zwingen, den von außen auferlegten Formen zu folgen. Aber das kommt selten vor, und die innere Meditation ist keine gängige Praxis geworden. Zudem werden immer, so frei auch gebetet werden mag, die allgemeinen Prinzipien der Riten beachtet, damit man sie nicht verletzt. Bewußt oder unbewußt kommt man bestimmten Vorschriften nach, nimmt eine als angemessen geltende Haltung

48 So das individuelle Gebet in der Synagoge, *Babylon Talmud*, Traktat *Berachot*, 16a; E. Schürer, a. a. O. [siehe Anm. 9], S. 25, 45 ff.; vgl. J. J. Kohler, Artikel »Prayer«, *Jewish Encyclopaedia*, New York 1901-1911, 12 Bde.

49 Was R. Bekai über das *Schemone essre* sagte, das »Achtzehngebet«, ist das genaue Gegenteil dessen, was sich in der Synagoge ereignet hat. Aber seine Äußerung enthält eine richtige Einschätzung des Werts der kanonischen Formeln: »Und du mußt wissen, daß zur Zeit Moses, unseres Herrn, bis zu den Tagen der großen Synagoge das Gebet in Israel keine für uns alle feststehende Anordnung hatte und daß sich jeder Gläubige seine eigene Formel (die Bedeutung des hebräischen Wortes ist: Rätsel) machte und nach eigenem Willen betete, je nach seinem Wissen und Können und seiner Wortgewandtheit; dann kamen die Männer der großen Synagoge, und sie führten jenes Gebet ein, das *Schemone essre*, so daß es ein geordnetes Gebet gab, das für ganz Israel galt«, *Orach chajim*, 113. Zur Geschichte des *Schemone essre* siehe I. Loeb, »Les dix-huit bénédictions«, *Revue des études juives*, 1889, S. 17 ff.; I. Lévi, »Les dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon«, *Revue des études juives*, 1896; »Encore un mot usw.«, ebd., S. 161 usw.

ein.[50] Und seine innere Rede stellt man aus Sätzen des Rituals zusammen. Das Individuum paßt also seinen persönlichen Gefühlen eine Sprache an, die es nicht erfunden hat. Das Ritual bleibt die Grundlage noch des individuellsten Gebets.

Was zeigt, daß das Gebet im wesentlichen ein soziales Phänomen ist, ist die Tatsache, daß es Religionen gibt, in denen es nur von der Gruppe oder einer priesterlichen Autorität gesprochen wird. Es kommt sogar vor, daß eine genaue Regel jede andere Art des Betens untersagt. Dies ist in Indien der Fall. Es ist jedem *verboten* zu beten, der kein Brahmane ist.[51] Die Brahmanen sind, wie das Wort besagt, die Beter.[52] Es sind die Männer des *brahman*, des sakralen Worts. Keiner teilt diese Funktion mit ihnen. Die Tatsache ist um so bemerkenswerter, als das kollektive Opfer sowie im allgemeinen alle volkstümlichen und nationalen oder städtischen Zeremonien aus dem eigentlichen Brahmanismus verschwunden zu sein *scheinen*. Immer werden die Riten für ein Individuum und nicht für die Gemeinschaft vollzogen.[53] Doch der Nutznießer ist nicht der Urheber der Riten: Er darf sie nicht vollziehen und infolgedessen auch nicht die Gebete sprechen, wenn er nicht selbst Priester ist. Und wenn es vorkommt, daß er in den Verlauf der religiösen Operation eingreift, dann allenfalls auf Verlangen des Priesters und in streng vorgeschriebenen Formen. Er wiederholt lediglich das *mantra*, das aufzusagen man ihm aufträgt. Und dies ist nur den höheren Kasten gestattet, den *kschatrijas*, den Adligen und

50 Vgl. *Matthäus* VI, 5 und 6. Gegensatz zwischen dem individuellen Gebet und dem gemeinsamen Gebet in der Synagoge. Doch dieser Gegensatz rührt von der Synagoge selbst her und ist keine christliche Erfindung.

51 Manu IX, 19, absolutes Verbot für die Frauen; X, 74-80; vgl. »Vishnu«, II, 1-7. Vishistha, II, 13-19; vgl. die bei M. Weber versammelten Texte in *Indische Studien*, X, S. 4, 17 f.; vgl. H. Oldenberg, *Religion du Véda*, Übersetzung von V. Henry, Paris 1903, S. 316 f.

52 Vgl. O. Strauß, *Brhaspati* (Dissertation), Kiel 1905, und die dort zitierten Texte.

53 Vgl. H. Hubert und M. Mauss, »Essai sur le sacrifice«, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1907 [ursprünglich »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, *L'Année sociologique*, I, 1898, siehe Kapitel 2 in diesem Band]. Vgl. P. Oltramare, »Le yajamana«, *Museón*, 1900. Wir betonen »scheinen«, weil die Texte, in denen das vedische Ritual niedergelegt ist, unseres Erachtens eher von theoretischem Wert sind, als daß sie von realer historischer Wahrhaftigkeit zeugen. Sie repräsentieren nicht die gesamte hinduistische Religion der Zeit vor dem Buddhismus, sondern jenen Teil, dessen Ausübung den verschiedenen brahmanischen Schulen übertragen wurde.

den freien Männern, den Initiierten, denen man die brahmanische Schnur zuerkennt. Obgleich auch sie »zweimal geboren« sind, beten sie nur durch Vermittlung desjenigen, dem die religiöse Gesellschaft das Recht und die ausschließliche Macht zu beten verliehen hat. Die niederen Kasten dagegen flößen den Göttern nur Abscheu ein, so daß diese ihnen nicht zuhören.

Bei den Hebräern finden wir kein ausdrückliches Verbot des individuellen Gebets. Doch in Wirklichkeit sind die einzigen Gebete, von denen wir den Text besitzen, im wesentlichen kollektiv.[54] Es sind in erster Linie Lieder, die entweder vom versammelten Volk gesungen wurden[55] oder von den Scharen der Pilger, die nach Jerusalem kamen, oder von der Gemeinschaft der Gerechten und der Armen, in der viele dieser Lieder komponiert wurden;[56] sodann findet man liturgische Psalmen, die offenbar dazu bestimmt waren, in der Öffentlichkeit gesprochen zu werden.[57] Die meisten verraten sogar durch ihre äußere Gestalt ihren levitischen und priesterlichen Charakter: Entweder sie enthalten eine Rubrik, die ihre Verwendung im Dienst des Tempels bestimmt,[58] oder sie sind auf eine Weise abgefaßt, die zeigt, daß sie von einer Schar von Vorsängern vor-

54 Wir sagen »Hebräer«, obwohl sehr wenige biblische Gebetstexte (das Deborahlied ist archaisierend, aber nicht archaisch) aus der Zeit vor dem Exil stammen. Siehe T. K. Cheyne, a. a. O. [siehe Anm. 10], doch wenn es sich mit der Religion nach dem Exil so verhält, dann vermuten wir, daß dies um so mehr auf den Kult des ersten Tempels vor seiner Zerstörung zutrifft.

55 Dazu gehört jene Art des Lieds, des magisch-religiösen Volkslieds, das unseres Erachtens das älteste, das ursprünglichste Gebetsfragment ist, das die Bibel bewahrt hat. Es ist ein wahrer Chor von Regenmachern: *Numeri* XXI, 17 f. In Beer (Brunnen) ließ Moses das Wasser aufsteigen, und Israel sang das folgende Lied: »Steig auf, Brunnen!« (das erste Hemistichon fehlt in der Septuaginta, ist jedoch gerade deshalb interessant, weil es dem ganzen Lied einen magischen Charakter verleiht). »Singt über ihn ein Lied / Über den Brunnen, den Heerführer gruben,/ den die Edlen des Volkes aushoben mit dem Zepter, mit ihren Stäben.« (Die Septuaginta hat eine andere Version des letzten Verses. Budde schlägt vor, dieser Art Reigen zwei Wörter hinzuzufügen: *ummidbar mattana*, aber es ist unnötig, und der Text ist ab dieser Stelle zu verderbt, als daß er sich verbessern ließe.) Wir danken unserem Schüler Philippe de Felice, uns auf diesen Text aufmerksam gemacht zu haben.

56 Siehe die oben genannten Autoren.

57 Siehe J. J. Kohler, *The Psalms and their Place in the Liturgy* (Gratz College Publications), S. 31 f.; vgl. *Babylon Talmud*, Traktat *Berachot*, 14a, zur Art und Weise, wie die Menge den ersten Vers wiederholte.

58 So die Widmung an den Chormeister bei 55 Psalmen usw.

getragen wurden.[59] Eine dritte Gruppe umfaßt entweder deutlich volkstümliche Lieder, die man, als man das Hebräische und den ursprünglichen Sinn nicht mehr verstand, für religiöse Lieder hielt.[60] Schließlich folgt ein Komplex von Nachahmungen alter Vorbilder. Sogar die jüngsten Texte, wie das Gebet Salomos,[61] sprechen vor allem vom Gebet eines Volkes. Schließlich zeugen die Entwicklung des Judentums selbst und der lange Kampf zwischen dem Tempel und der Synagoge von der Mühe, die das synagogische Gebet hatte, als legitim anerkannt zu werden, obwohl es noch kollektiv war. Sie zeigen deutlich, daß das Gebet anfangs dem Tempel vorbehalten war, dem Volk, das sich dort versammelte, den Leviten, die ihn repräsentierten – eine Gruppe je Stamm –, und dem Gläubigen, der in Begleitung der Priester hierherkam, um sich Jahwe zu nähern und sein Gelübde zu erfüllen oder seine Sühne zu vollziehen.[62]

Dies sind freilich nur zwei Sonderfälle, der *eines* Tempels und *einer* Religion;[63] und sie können die Kontrolle der Kulte durch zwei Priesterschaften zur Ursache haben. Zumindest jedoch beweisen sie, daß das Gebet nur ein soziales Phänomen sein *kann.* Dennoch hat diese mögliche Entwicklung tiefe Ursachen. Wir werden Gelegenheit haben, es in den elementaren Religionen zu beobachten; am Anfang finden wir nur kollektive Gebete oder Gebete mit streng kollektiver Form.[64] Zwar stellen wir nicht fest, daß das individuelle Gebet förmlich verboten war, doch da das Ritual hier nicht in präzisen Regeln verdichtet ist, kann man nicht erwarten, ein derartiges Verbot anzutreffen. Zudem kann das Fehlen eines solchen Verbots durchaus der Tatsache zu verdanken sein, daß es nicht einmal die Idee eines individuellen Gebets gab. Was immer es im übrigen damit auf sich haben mag, wir sind schon allein deshalb, weil uns in zwei wichtigen und signifikanten Fällen das Gebet als eine wesentlich soziale Äußerung erscheint, zu dem Schluß berechtigt, daß es kein wesentlich individuelles Phänomen ist.

Daß das Gebet ein kollektives Phänomen ist, beweisen schließ-

59 Wir spielen vor allem auf die alphabetischen Psalmen 34, 37 usw. an.

60 *Das Hohelied.*

61 I *Könige* VIII, 23 ff.; ab Vers 29 ist nur noch von dem Volk die Rede.

62 E. Schürer, a. a. O. [siehe Anm. 9], S. 447 f.; dessenungeachtet die von T. K. Cheyne zitierten Texte, Artikel »Prayer«, *Encyclopaedia biblica*, S. 3827.

63 Vgl. das oben genannte römische Prinzip.

64 Vgl. unten.

lich die Beziehungen, die es mit anderen kollektiven Phänomenen verbinden. Insbesondere gibt es eine ganze Gruppe offenkundig sozialer Tatsachen, die enge Verwandtschaftsbeziehungen mit ihm unterhalten. Es handelt sich um die rechtlichen und moralischen Formeln.[65] Eine Theorie des Gebets ist sicherlich für jeden nützlich, der den Eid, den feierlichen Vertrag,[66] die von der Etikette erforderten Redewendungen – handle es sich nun um die von Anführern, Königen, Höfen oder Parlamenten – oder die Höflichkeitsbenennungen verstehen will. Alle diese Tatsachen stehen dem Gebet so nahe, daß wir später werden prüfen müssen, wie sie von ihm zu unterscheiden sind. Die Eingangsformel der meisten sakramentalen Gebete im Katholizismus sowie diejenige, mit der die Verkündung unserer Urteile beginnt, sind fast Wort für Wort die gleichen. Den rituellen Ausdrücken wie »*In nomine Patris*« usw. entsprechen die herkömmlichen Worte »Im Namen des französischen Volkes« usw. Die einen wie die anderen haben beschwörenden Wert und stellen die gefeierte Sache unter den Schutz eines Wesens, das sie beide benennen und gegenwärtig machen. Und durch die Formeln sieht sich das Gebet allgemein mit dem ganzen Begriff des Formalismus[67] verbunden. Infolgedessen trägt es dazu bei, ihn zu verstehen. Sogar der schöpferische Charakter der Formen, die die Gesellschaft auferlegt, erscheint nirgendwo besser als im Gebet. Ihre Kraft *sui generis*, die besondere Prägung, die sie den Handlungen gibt, tritt im Gebet besser zutage als in jeder anderen Institution. Denn das Gebet wirkt nur durch das Wort, und das Wort ist das Formalste, was es auf der Welt gibt. Daher ist die Wirkungsmacht der Form nie so offenkundig. Die Schöpfung durch das Wort ist der Typus der Schöpfung *ex nihilo*.[68]

65 Besonders eng waren die Beziehungen im sehr alten römischen Recht; siehe P. Huvelin, »Nexum«, in C. V. Daremberg und E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, Paris 1873-1919.

66 Siehe Beispiele in E. G. L. Ziebarth, »Der Fluch im griechischen Rechte«, *Hermes*, XXX, 1895.

67 Zum Formalismus im allgemeinen und im römischen Recht im besonderen siehe R. von Jhering, *Esprit du droit romain* usw., Paris 1880, S. 156, 255 usw.

68 Es ist der Typus der Ewigkeit und gleichzeitig der der Kausalität, sagt Manu, II, 84: »alle anderen von den Veden vorgeschriebenen Tätigkeiten sind vergänglich (an sich selbst und durch ihre Feste, sagt der Kommentar), die Libationen und die Opfer usw.; unvergänglich, unwandelbar dagegen ist der *brahman* (die Formel, und es ist Prajapati (der Gott, der die Ursache aller Dinge und Herr von allem ist).« Vgl. *Vishnu*, 56, 18 ff.; *Vashistha*, XXVI, 9 f.

Es gibt sogar keine Sphäre des sozialen Lebens, in der das Gebet nicht irgendeine Rolle spielt oder gespielt hat. Es betrifft die Organisation der Familie bei der Initiation, der Heirat usw. Es zementiert die Allianzen, die Adoptionen. Mit dem Eid greift es in das gesamte rechtliche Leben ein.[69] Es verbindet sich mit der Moral in der Beichte, im Sühnegebet, im Schuldbekenntnis. Es hat sogar ökonomische Funktionen. Die Gebete sind nämlich häufig regelrechte Werte,[70] sie tragen zum Reichtum der Priesterklassen bei. Zudem gibt es ganze Zivilisationen, in denen sie als Faktoren der Produktion gelten. Die Wirksamkeit, die man ihnen zuschreibt, gleicht derjenigen der Arbeit oder der mechanischen Künste. Für zahlreiche australische Stämme ist das beste Mittel, die Reproduktion der tierischen Arten, von denen sie sich ernähren, zu garantieren, bestimmte Zeremonien zu vollziehen, bestimmte Worte zu sprechen, bestimmte Lieder vorzutragen.

Doch wenn wir sagen, daß das Gebet ein soziales Phänomen ist, meinen wir nicht, daß es in keiner Weise ein individuelles Phänomen ist. Man würde unsere These mißverstehen, wenn man sie so interpretierte. Wir glauben nicht, daß die Gesellschaft, die Religion und das Gebet außergewöhnliche Dinge sind und ohne die Individuen, die sie leben, denkbar wären. Aber wir sind der Ansicht, daß das Gebet, auch wenn es sich im Geist des Individuums verwirklicht, vor allem eine soziale Existenz hat, außerhalb des Individuums, in der Sphäre des Rituals und der religiösen Konvention. In Wirklichkeit kehren wir lediglich die Reihenfolge um, in der die beiden Termini gewöhnlich untersucht werden, leugnen jedoch keinen von ihnen. Statt im individuellen Gebet das Prinzip des kollektiven Gebets zu sehen, machen wir letzteres zum Prinzip des ersteren. Damit vermeiden wir den Nachteil, das Komplexe vom Einfachen, das kanonische Gebet der Kirche vom spontanen Gebet des Individuums herzuleiten. Aber deshalb verkennen wir nicht die Bedeutung des individuellen Faktors. Ob jedermann von Anfang an auf seine Weise beten konnte oder zu beten verstand, wissen wir nicht, finden jedoch keinerlei Beweis dafür und dürften auch schwerlich einen finden, der uns befriedigte. Daß es dagegen schon

69 Siehe insbesondere P. Huvelin, »Magie et droit individuel«, *L'Année sociologique*, X, 1907, S. 1-47, bes. S. 31 ff.; E. A. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, London 1906, I, S. 568.

70 Siehe den Vers *Rigveda*, II, 21, 13; vgl. Manu, IV, 234.

anfangs Erfinder von Gebeten gegeben hat, das werden wir selbst feststellen. Doch die Rolle, die das Individuum notwendig beim Funktionieren der kollektiven Praktiken spielt, nimmt ihnen nicht ihren kollektiven Charakter. So wie jeder seinen eigenen Stil, seinen Akzent hat, während er die nationale Sprache spricht, so kann sich jeder sein eigenes Gebet schaffen, ohne daß dieses aufhört, eine soziale Institution zu sein. Was die Gebete betrifft, die, von den Individuen geschaffen, in die Rituale eingehen, so sind sie von dem Augenblick an, da sie darin aufgenommen werden, nicht mehr individuell. Und wenn sie sich im übrigen verallgemeinern und obligatorisch werden konnten, so vor allem deshalb, weil sie den Anforderungen des bestehenden Rituals genügten und außerdem den kollektiven Bedürfnissen nach religiöser Erneuerung entsprachen. Schließlich verdanken sie ihren Erfolg auch der Autorität, die die öffentliche Meinung ihren Verfassern verleiht. Diese sind nicht irgendwelche Poeten, sondern Priester, Propheten, Seher, das heißt Männer, von denen die Gemeinschaft glaubt, sie stünden in Verbindung mit den Göttern.[71] Wenn sie sprechen, dann sprechen die Götter aus ihrem Mund. Sie sind nicht bloß Individuen, sondern selbst soziale Kräfte.

3. Methode

Nun brauchen wir nur noch die Methode anzugeben, die unserem Thema am besten entspricht. Obwohl wir meinen, daß man die methodologischen Fragen nicht ständig erörtern muß,[72] scheint es uns dennoch von Interesse zu sein, hier die Verfahren der Definition, der Beobachtung und der Analyse zu erläutern, die im Laufe dieser Arbeit angewandt werden. So wird es leichter sein, jeden einzelnen unserer Schritte zu beurteilen und ihre Resultate zu kontrollieren.

71 Gerade in den australischen Gesellschaften, die wir untersuchen werden, ist die Erfindung der Formeln das Vorrecht jener Magier und Barden, die, wie wir gezeigt haben, selber von der Gesellschaft beeinflußt sind. H. Hubert und M. Mauss, »L'Origine des pouvoirs magiques«, *Melanges d'histoire des religions*, II, S. 131 ff.

72 Im folgenden wird man eine Anwendung der Prinzipien wiedererkennen, die É. Durkheim aufgestellt hat, *Règles de la méthode sociologique*, 3. Aufl., Paris 1907, vgl. M. Mauss und P. Fauconnet, Artikel »Sociologie«, *Grande Encyclopédie*, 30, S. 165-176.

Sobald das Gebet als integraler Bestandteil des Rituals eine soziale Institution ist, hat die Untersuchung einen Gegenstand, ein Thema, etwas, womit sie sich befassen kann und muß. Während das Ritual für die Philosophen und Theologen eine konventionelle Sprache ist, die das Spiel der Bilder und der inneren Gefühle, wenn auch unvollständig, ausdrückt, wird es für uns zur Realität selbst. Denn es enthält alles, was im Gebet aktiv und lebendig ist: Es bewahrt alles, was an Sinn in die Wörter gelegt worden ist, und es enthält im Keim alles, was sich daraus ableiten läßt, sogar durch neue Synthesen – die Praktiken und die sozialen Glaubensvorstellungen, die sich darin verdichtet haben, sind befrachtet mit Vergangenheit und Gegenwart, aber auch voller Zukunft. Wenn man daher das Gebet unter diesem Blickwinkel untersucht, ist es nicht länger etwas Unbeschreibliches und Unzugängliches. Es wird eine klar definierte Realität, eine konkrete Gegebenheit, etwas Präzises, Beständiges und Feststehendes, das sich dem Beobachter aufdrängt.

Definition. Auch wenn wir jetzt wissen, daß es irgendwo ein System von Tatsachen gibt, die Gebete genannt werden, haben wir doch erst eine vage Vorstellung davon: Wir kennen weder seine Ausdehnung noch seine genauen Grenzen. Zuerst müssen wir also diesen unbestimmten, verschwommenen Eindruck in einen klaren Begriff umwandeln. Dies ist der Gegenstand der Definition. Natürlich kann keine Rede davon sein, die Substanz der Tatsachen selbst von vornherein zu definieren. Eine solche Definition kann erst am Ende unserer Studie erfolgen, und diejenige, die wir zu Beginn geben müssen, kann nur vorläufig sein. Sie ist lediglich dazu bestimmt, die Untersuchung zu eröffnen, die zu erforschende Sache zu bestimmen, ohne den Ergebnissen der Studie vorzugreifen. Es geht um die Frage, welche Tatsachen Gebete genannt zu werden verdienen. Doch diese Definition muß, auch wenn sie vorläufig ist, mit aller Sorgfalt entwickelt werden, denn sie wird die ganze weitere Arbeit beherrschen. Tatsächlich erleichtert sie die Untersuchung, weil sie das Beobachtungsfeld eingrenzt. Gleichzeitig erlaubt sie uns, die Hypothese methodisch zu überprüfen. Dank ihrer vermeidet man die Willkür und ist gezwungen, alle Tatsachen des Gebets und nur diese ins Auge zu fassen. Dann kann die Kritik nach präzisen Regeln erfolgen. Um eine Behauptung erörtern zu können, muß man entweder aufzeigen, daß die Definition falsch

war und alle folgenden Argumente hinfällig machte oder daß man diese oder jene Tatsache außer acht gelassen hat, die in der Definition vorgesehen war, oder aber Tatsachen ins Spiel brachte, die von der Definition nicht gedeckt waren.

Wenn dagegen die Nomenklatur nicht feststeht, wechselt der Autor unmerklich von einer Tatsachenordnung zur andern, oder ein und dieselbe Tatsachenordnung hat bei unterschiedlichen Autoren unterschiedliche Namen. Die sich aus einer fehlenden Definition ergebenden Nachteile machen sich besonders in der Religionswissenschaft bemerkbar, wo man sich um Definitionen wenig gekümmert hat. So erwähnen Ethnographen, nachdem sie erklärt haben, das Gebet sei in dieser oder jener Gesellschaft unbekannt, »religiöse Gesänge« und zahlreiche rituelle Texte, die sie dort beobachtet haben.[73] Eine vorherige Definition wird uns diese beklagenswerte Unschlüssigkeit und die endlosen Debatten unter Autoren ersparen, die bei ein und demselben Thema nicht über dieselben Dinge sprechen.

Da diese Definition zu Beginn der Untersuchung erfolgt, das heißt zu einem Zeitpunkt, da die Tatsachen lediglich von außen bekannt sind, kann sie nur nach äußeren Zeichen vorgenommen werden. Es geht ausschließlich darum, den Gegenstand der Studie einzugrenzen und folglich seine Umrisse zu kennzeichnen. Gefunden werden müssen einige offenkundige, hinreichend wahrnehmbare Merkmale, die es ermöglichen, fast auf den ersten Blick alles zu erkennen, was ein Gebet darstellt. Andererseits aber müssen diese Merkmale objektiv sein. Wir dürfen uns weder auf unsere Eindrücke noch auf unsere Vorbegriffe noch auf die der beobachteten Milieus verlassen. Wir werden nicht behaupten, eine religiöse Handlung sei ein Gebet, weil wir es so empfinden oder weil die Gläubigen dieser oder jener Religion es so nennen.[74] So wie der Physiker die Wärme durch die Ausdehnung fester Körper definiert und nicht durch den Eindruck von Wärme, so werden wir in den Dingen selbst nach dem Merkmal suchen, durch welche das Gebet sich ausdrückt. Nach Eindrücken zu definieren läuft darauf hinaus, überhaupt nicht zu definieren; denn nichts ist so wandelbar wie ein Eindruck: Er ändert sich von einem Individuum zum andern,

73 Siehe oben, Buch II, Kap. II.

74 Dabei wäre dies eine starke Vermutung, jedoch nur für den Fall, daß die Rituale klar feststehen und Kanons vorgeschrieben sind.

von einem Volk zum andern; er ändert sich in einem Individuum wie in einem Volk, je nach der geistigen Verfassung, in der sie sich befinden. Wenn man daher den wissenschaftlichen Begriff des Gebets mit Hilfe so unbeständiger Elemente wie des Gefühls der Individuen zusammensetzt, statt ihn willkürlich zwar, jedoch auf Logik bedacht und mit Sinn für das Konkrete zu bilden, dann wird er, zum Nachteil der Arbeit, zwischen den Extremen hin- und herschwanken. So werden die unterschiedlichsten Dinge Gebet genannt, entweder vom selben Autor im Laufe ein und derselben Arbeit oder von verschiedenen Autoren, die dem Wort je nach den untersuchten Zivilisationen[75] verschiedene Namen geben. Ebenso wie für die alte Physik Wärme und Kälte verschiedene Dinge waren, so wird noch heute ein Idealist es ablehnen, zwischen dem Gebet und der groben magischen Beschwörung eine Verwandtschaft zu sehen. Das einzige Mittel, Unterscheidungen zu vermeiden, die ebenso willkürlich sind wie bestimmte Vermengungen, besteht darin, ein für allemal alle diese subjektiven Vorbegriffe fallenzulassen, um zu der Institution selbst vorzustoßen. Unter dieser Voraussetzung wird diese anfängliche Definition für unsere Untersuchung bereits ein erster Gewinn sein. Denn da die Eigenschaft, die die Definition hervorhebt, objektiv ist, bringt sie in gewissem Maße die Natur der Sache zum Ausdruck. Obwohl äußerlich, hängt sie mit den wesentlicheren Eigenschaften zusammen, deren Entdekkung auf diese Weise leichter wird. Ebenso entspricht die Ausdehnung der Körper, durch die man zuerst die Wärme definierte, den molekularen Bewegungen, die die Thermodynamik entdeckt hat.

Die Beobachtung. Sind die Tatsachen einmal definiert, müssen wir mit ihnen in Kontakt treten, das heißt sie beobachten. Doch was unser Thema betrifft, so stößt die Beobachtung auf besondere Schwierigkeiten und erfolgt unter speziellen Bedingungen. Die Tatsachen, die einer Theorie des Gebets als Gegenstand dienen, sind nicht so unmittelbar gegeben, wie ein Organismus dem ihn beschreibenden Zoologen gegeben ist. Sie sind in historischen oder ethnographischen Dokumenten verzeichnet, in denen man

75 So zweifelt man nicht daran, daß die Epiklese des Messekanons ein Gebet ist, bezweifelt jedoch, daß das der hellenistischen Papyri eines ist. Siehe R. P. dom. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris 1906; 1. Vorlesung: *La priere antique*, Paris 1900, S. 1300.

sie suchen muß, um ihre wahre Natur bestimmen zu können. Ein besonderes Verfahren ist also erforderlich, um sie freizulegen und in gewissem Maße zu konstruieren. Dieser besonderen Art der Beobachtung geben die Geschichtswissenschaften den Namen Kritik. Von denselben Daten ausgehend wie die Geschichtswissenschaft, muß die Soziologie dieselben Methoden auf sie anwenden. Gewiß ist die Kritik außerhalb der Soziologie entstanden, aber sie muß sich deren wesentliche Prinzipien aneignen, denn mit nicht authentischen und erfundenen Tatsachen kann sie nichts anfangen. Was man in der Ethnographie allzuoft vergessen hat. Es gibt keine Tatsachen, die so sehr der Kritik bedürfen, und es gibt keine, bei denen sie so wenig angewandt wird.[76] Sogar die anthropologische Schule verwendet gewöhnlich das ethnographische Material, dessen sie sich bedient, ohne es hinreichend der Kritik unterzogen zu haben.[77]

Aber es genügt nicht zu sagen, daß die Soziologie die Verfahren der Geschichtswissenschaft übernehmen muß. Zur gleichen Zeit, wie sie deren Verwendung verallgemeinert, tut sie es in einem anderen Geist. Sie macht sie klarer, bewußter, strenger; sie erweitert den Kreis ihrer Anwendung und beläßt sie dennoch an ihrem Platz. Denn es ist vorgekommen, daß die Historiker die Kritik fast zum Ziel der Forschung gemacht haben. Indem sie das Prinzip aufstellen, daß eine Tatsache nicht verwendet werden darf, bevor sie nicht in all ihren Einzelheiten bestimmt worden ist, halten sie sich endlos bei diesen hoffnungslosen Diskussionen auf und schieben den Zeitpunkt der Systematisierung immer wieder hinaus. Sobald man dagegen in der Kritik nur ein anfängliches Mittel der Wissenschaft sieht, wird sie auf festgelegte Ziele ausgerichtet.

Das erste, was man angesichts eines Dokuments zu tun hat, ist, seinen Wert zu ermitteln,[78] das heißt festzustellen, wie viele Irrtümer es enthält, unter Berücksichtigung seines gegenwärtigen Zustands, der Art und Weise, wie es uns übermittelt wurde, seines Al-

76 Wir haben versucht, eine Kostprobe dessen zu geben, was wir unter dieser Art Kritik verstehen, sowohl in den folgenden Kapiteln wie in einer anderen Arbeit: »L'Origine des pouvoirs magiques«, *Mélanges* [siehe Anm. 71], S. 131 ff.

77 Wir nehmen die Arbeiten von N. W. Thomas davon aus.

78 Für die historische Kritik siehe C. Seignobos und C.-V. Langlois, *Introduction aux études historiques*, Paris 1898, 1. Teil. Wir schließen uns natürlich den Ansichten nicht an, die Seignobos im zweiten Teil des Werks vertritt.

ters, seiner Quellen usw. Dies nennt man gewöhnlich äußere Kritik. Natürlich werden wir uns ihrer in unterschiedlicher Weise bedienen müssen, je nachdem, ob es sich um Texte oder um indirekte, das Gebet betreffende Informationen handelt. Entnehmen wir einige Beispiele dem Gebiet der Ethnographie, da wir im nächsten Teil unserer Arbeit dieses Gebiet ganz besonders durchforsten müssen. Wenn bisher die Informationen der Ethnographen von bestimmten Soziologen allzusehr mißachtet worden sind, so liegt das einfach daran, daß sie sie nicht der nötigen Kritik unterzogen haben. In Wirklichkeit ist es durchaus möglich zu bestimmen, wieviel persönliche Interpretation eine Beobachtung enthält. Wenn beispielsweise ein Anthropologe, und sei er so klug wie Curr, sagt, bei den Australiern gebe es keine Gebete, so werden wir seiner Behauptung keinerlei Glauben schenken. Zum einen, weil solche voreiligen Negierungen zu seiner Gewohnheit gehören. Zum anderen, weil er uns selbst von einer bestimmten Anzahl von Riten berichtet, die ganz bestimmt den Namen Gebete verdienen.[79] Wenn wir es mit wirklichen Gebetstexten zu tun haben, sind wir den ursprünglichen Tatsachen zwar näher, müssen jedoch all das berücksichtigen, was uns von ihnen trennt. Meistens besitzen wir lediglich Übersetzungen, deren Wert wir nach der Kompetenz und der Gewissenhaftigkeit des Autors usw. bestimmen müssen; da wir die Authentizität des vorliegenden Dokuments nach den Voraussetzungen zu beurteilen haben, unter denen es gesammelt wurde, nach dem Informanten, der es diktiert hat, usw. So legt uns W. Ellis in seinen *Polynesian Researches*[80] einen langen Hymnentext vor, ohne zu erwähnen, in welchem Teil von Tahiti er ihn beobachtet hat, zu welchem Zeitpunkt, welches seine Quelle ist. Andererseits wissen wir, daß Ellis die Sprache der Insel zwar sehr gut kannte, aber sehr fromm war. Wir können diesen Text also nur mit den Vorsichtsmaßnahmen verwenden, wie sie sowohl die Unschlüssigkeit, die seine Lektüre bei uns hinterläßt, als auch die Vorurteile seines Übersetzers nötig machen.

Doch zur Kritik des Dokuments muß die Kritik der in dem Dokument wiedergegebenen Tatsache hinzukommen. Die erste kann uns die zweite selbst dann nicht ersparen, wenn das Dokument datiert ist. Denn zum Beispiel kann ein jüngeres Dokument alte Tat-

79 Siehe unten, Buch II, Kap. II.
80 1. Ausg., Bd. II, 1832, S. 1501 ff.

sachen verzeichnen, und von zwei Dokumenten unterschiedlichen Datums befinden sich die jüngsten Tatsachen nicht immer in dem am wenigsten alten Dokument. So findet man in der Bibel Riten, die natürlich später zu datieren sind als bestimmte magische Riten, die allein der Talmud uns bewahrt hat. Diese zweite Art der Kritik hat den Namen innere Kritik erhalten. Ihr Gegenstand ist, die Tatsache selbst festzustellen, indem man sie in ihrem Milieu situiert und in ihre Bestandteile zerlegt. Dazu bestimmt man das Datum, das heißt im Grunde die religiöse Periode, zu der sie gehört, das rituelle System, mit dem sie verbunden ist, die Bedeutung, die sie im Ganzen und in jedem ihrer Teile hat. Um zu diesen Bestimmungen zu gelangen, verwenden die Historiker diverse Verfahren, die uns alle auf ein und demselben offenkundig soziologischen Prinzip zu beruhen scheinen, nämlich dem Prinzip der Interdependenz sozialer Phänomene. Zum Beispiel datiert man ein Gebet nach dem Alter der verbalen und syntaktischen Form, die es verwendet, was darauf hinausläuft, die soziale Institution des Gebets mit der anderen sozialen Institution, nämlich der Sprache, in Beziehung zu setzen.[81] Oder man zeigt auf, daß dieser oder jener Text Ereignisse erwähnt oder impliziert, die nur in einem bestimmten Moment der Entwicklung stattfinden konnten. Oder aber man klassifiziert eine Reihe von Hymnen chronologisch nach dem Prinzip, daß die »reinen Formen« von den »unreinen Formen« abhängen und infolgedessen später zu datieren sind als diese oder umgekehrt. Im übrigen ist es im allgemeinen leicht zu verstehen, daß alle diese Überlegungen auf ein und demselben Grundsatz beruhen: Wie soll man eine Tatsache mit ihrem Milieu verbinden, wenn nicht dadurch, daß man zeigt, wie dieses Milieu auf diese Tatsache eingewirkt hat?

Da dies das Postulat der inneren Kritik ist, handeln die Historiker, die sich dieser Methode bedienen, bewußt oder unbewußt als Soziologen.[82] Die Anwendung einer Methode ist nun aber um so

81 Dies ist beim größten Teil der philologischen Arbeiten über die *Gathas* des *Avesta* oder bei den verschiedenen Teilen der diversen Veden der Fall. Siehe M. Bloomfield, »On the Relative Chronology of the Vedic Hymns«, *Journal of the American Oriental Society*, 1900, XXI. Das Kriterium der Sprache ist zwar eines der besten, aber nicht das sicherste, denn die Rituale machen einen übermäßigen Gebrauch von archaischen Sprachen, sogar in Australien (vgl. unten, Buch II, Kap. III), und die künstliche Sprache eines jüngeren Ritus kann Formen enthalten, die älter sind als die eines alten Ritus.

82 Vgl. C. Bouglé, *Qu'est-ce que la sociologie? La sociologie inconsciente*, Paris 1907.

regelmäßiger und sicherer, je bewußter sie ist. Indem der Soziologe die Verfahren der Kritik übernimmt, wird er unfehlbar einen nutzbringenderen Gebrauch von ihnen machen.

Nachdem das Prinzip, auf dem die Verfahren beruhen, nun klargeworden ist, sind wir besser gerüstet, es entsprechend seiner wahren Natur anzuwenden.

Vor allem laufen wir weniger Gefahr, es durch andere Prinzipien zu ersetzen, die in Wirklichkeit weder denselben Sinn noch denselben Wert haben. So hat die Kritik, vor allem die Bibelkritik, zuweilen einen übertriebenen Gebrauch vom Prinzip des Widerspruchs gemacht. Man hält es für offenkundig, daß zwei widersprüchliche oder einfach entgegengesetzte Tatsachen notwendigerweise unterschiedlichen Alters oder Ursprungs sein müssen. Zum Beispiel sollen den meisten Autoren zufolge[83] die *danastuti* (auf den Opfernden herabbeschworene Verherrlichungen und Segnungen), die eine große Anzahl von vedischen Hymnen beschließen, nur deshalb Interpolationen sein, weil sie sich nicht unmittelbar an den restlichen Text anschließen. Aber es war noch nie erforderlich, daß sie eng mit ihm verbunden sind. Zu präjudizieren, die Gebete seien alle notwendigerweise gut gemacht, heißt, die wahre Natur der Verbindungen zu verkennen, die die sozialen Phänomene vereinen. Wenn es einen Punkt gibt, den die Religionswissenschaft ans Licht gebracht hat, dann den, daß ein und derselbe Begriff oder ein und dieselbe religiöse Handlung die unterschiedlichsten, widersprüchlichsten Bedeutungen haben kann. Ein und dieselbe soziale Institution kann die verschiedensten Funktionen haben, die entgegengesetztesten Wirkungen hervorbringen. Ein und dasselbe Gebet kann mit einer uneigennützigen Handlung beginnen und mit einer eigennützigen enden. Ein einfacher logischer Widerspruch ist noch lange kein Zeichen für eine reale Unvereinbarkeit der Tatsachen.

Gleichzeitig ist man einige mehr oder weniger müßige Fragen los, die die Kritik gerne erörtert, und wird veranlaßt, sich wesentliche Fragen zu stellen. Häufig vermutet man, daß jedes Gebet einen Autor gehabt hat, und fragt, um den Text und seinen Sinn festzustellen, wer dieser Autor gewesen ist, welches seine Ausdrücke und

83 M. Müller, *Sanskrit Literatur*, London 1859, S. 49; A.A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, London 1900, S. 127.

seine Ideen waren. So gestellt, ist die Frage jedoch meist unlösbar. Denn gewöhnlich schreiben die Religionen die Abfassung der Gebete mythischen Autoren zu, Göttern, Heroen oder Sehern. Aber selbst dort, wo es wirkliche Erfindungen von Gebeten gegeben hat wie in den jüngsten Religionen, gab es gleichsam eine Tendenz des Rituals, jede Spur individueller Eigenheiten verschwinden zu lassen. Ganz anders ist die wirklich kritische Frage, ob man im Gebet eine soziale Institution sieht.[84] Denn nun lautet die wesentliche Frage nicht mehr, welcher Autor dieses oder jenes Gebet erdacht hat, sondern welche Gemeinschaft es unter welchen Bedingungen, in welchem Stadium der religiösen Entwicklung verwendet hat. Man sucht nicht mehr nach dem Originaltext, sondern nach dem herkömmlichen, traditionellen und kanonischen Text; nicht mehr die Ideen eines Mannes versucht man hinter den Worten wiederzufinden, sondern die einer Gruppe.

Vom selben Standpunkt aus verliert das Datum sein Gewicht. Zwar können die Fragen der Chronologie nicht außer acht gelassen werden, aber unter diesem Vorbehalt hängt für eine systematische Theorie des Gebets der Wert einer Tatsache weit weniger von ihrem ungefähren Alter ab als von dem Platz, den sie in der Gesamtheit des Rituals einnimmt. Sie muß weniger in der Zeit als in der Liturgie situiert werden. Nehmen wir zum Beispiel die unter dem Namen *Hallel* bekannte Sammlung von Psalmen. Ihr Datum ist ungenau, aber ihr ritueller Gebrauch läßt sich leichter bestimmen. Man kann feststellen, daß die Psalmen bei den Opfern der drei großen Feste und bei Neumond gesungen wurden, jedoch nicht am Sabbat, an Rosch Haschana oder Jom Kippur.[85] Woraus folgt, daß sie Teil des Rituals der feierlichen alten Opfer waren. Auf diese Weise gewinnen sie ihre ganze Bedeutung und finden leichter Eingang in eine Theorie sei's des jüdischen Gebets, sei's des Gebets im allgemeinen. Und überdies ist die Frage des Datums in gewissem Maße geklärt. Denn das *Hallel* verbindet sich auf diese Weise mit der ältesten Liturgie des Tempels, derjenigen der landwirtschaftli-

84 A. F. Loisy hat kürzlich derartige Prinzipien auf die Exegese der Evangelien angewandt, die ihm zufolge vor allem das Eigentum verschiedener Kirchen waren; siehe *Les Évangiles synoptiques*, »Introduction«, 2 Bde., 1907-1908 [möglicherweise *L'Évangile et l'Église*, Bellevue 1903].

85 Siehe J. J. Kohler, a. a. O. [siehe Anm. 57]; vgl. oben, vgl. *Encyclopaedia Biblica*, s. v. »Hallel«.

chen und astronomischen Feste, im Gegensatz zu der des Sabbats und der mosaischen Feste. Folglich werden wir zögern zu behaupten, daß es in der Zeit des ersten Tempels keine derartigen Psalmen gab, ohne indes behaupten zu können, daß die derzeitige Fassung dort in Gebrauch war.

Der Soziologe ist also nicht weniger anspruchsvoll als der gewissenhafteste Historiker. Auch er bemüht sich, jedes Detail der Tatsache wahrzunehmen, und macht es sich zur Regel, sie mit einem gut beschriebenen Milieu zu verbinden. Aber die Festlegung des Details ist für ihn nicht die ganze Wissenschaft. Und das Milieu, dem seine Aufmerksamkeit gilt, ist vor allem die Gesamtheit sozialer Institutionen, mit denen die Tatsache zusammenhängt. Eine in diesem Geist betriebene Kritik läuft nicht Gefahr, sich in Kommentaren und Diskussionen simpler Neugier zu verlieren. Sie bereitet der Erklärung den Weg.

Die Erklärung. Erklären heißt, zwischen den einmal bestimmten Tatsachen eine rationale Ordnung festzulegen. Der Soziologe, der das Gebet behandelt, darf sich nämlich nicht darauf beschränken, die Art und Weise zu beschreiben, wie man in diesen oder jenen Gesellschaften betet, er muß die Beziehungen erforschen, die die Tatsachen des Gebets miteinander sowie mit anderen es bedingenden Tatsachen verbinden. Es geht darum, eine Hierarchie von Begriffen zu errichten, die sich gegenseitig erhellen und deren Gesamtheit eine Theorie des Gebets bildet.

Doch eine solche Systematisierung kann auf zwei unterschiedliche Weisen erfolgen. Erstens bildet man durch die Analyse mehr oder weniger zahlreicher, jedoch gut ausgewählter Phänomene einen generischen Begriff. In einer Formel, die gleichsam das Schema der zu erklärenden Tatsache liefert, bringt man zum Ausdruck, daß es sich um das Gebet oder das Opfer, um die Strafe oder die Familie handelt. Nun kann man versuchen, sehr allgemeine Merkmale der Tatsachen zu entdecken, deren Analyse zu diesem generischen Begriff führt. Danach untersucht man, wie diese schematische Formel sich verändert, sobald man diesen oder jenen Faktor ins Spiel bringt, aufgrund dessen die Institution sich verändern muß. Auf diese Weise erhält man ein System von Begriffen, die vom allgemeinsten zum speziellsten reichen, in dem man sehen kann, wie und warum die Gattung, indem sie sich mit spezifischen Unterschieden anreichert,

die Vielfalt der Arten entstehen läßt. Diese Methode haben wir selbst bei einer anderen Gelegenheit angewandt.[86]

Doch es gibt noch ein zweites Erklärungsverfahren, das ebenso verwendet werden kann. Statt von der Gattung auszugehen, um zur Art zu gelangen, geht man von den rudimentärsten Formen aus, die die betrachtete Tatsache aufgewiesen hat, um allmählich zu immer entwickelteren Formen überzugehen, und zeigt, wie die letzteren aus den ersteren hervorgegangen sind. Wie im ersten Fall hat man auf diese Weise eine Reihe von hierarchisierten Begriffen. Nur stellt man sich bei der schematischen Erklärung außerhalb von Zeit und Raum, da man die Gattung sowie alle Arten betrachtet, als wären sie in ein und demselben logischen Moment gegeben. Hier dagegen hat man es mit Typen zu tun, die in der Geschichte wirklich aufeinanderfolgten, die einer aus dem anderen entstanden sind und bei denen man sich vornimmt, die Reihenfolge ihrer Genese nachzuzeichnen. Deshalb kann diese Erklärung genetisch genannt werden. Wenn man nun, was unser Thema angeht, das erste Verfahren anwendet, wird man als erstes mit Hilfe genauer Beobachtungen die wesentlichen Züge des Gebets im allgemeinen bestimmen, um sodann herauszufinden, wie es je nach den Umständen zum Sühnegebet, zur Danksagung, zur Hymne, zum Bittgebet, zum Votivgebet usw. wird. Wenn man es genetisch erklärt, fragt man nach der rudimentärsten aller bekannten Formen des Gebets, um sodann die unmittelbar höhere zu bestimmten, die aus ihr hervorgegangen ist, die Art und Weise, wie sie davon abgeleitet ist, und so weiter, bis man bei den jüngsten angelangt ist. Zum Beispiel wird man sehen, wie in Indien aus bestimmten vedischen, von einem synkretistischen Pantheismus geprägten Hymnen das mystische Gebet[87] der Upanischaden entstand und wie auf dieses die asketische, brahmanische oder buddhistische Meditation folgte.

Obwohl diese beiden Methoden gleichermaßen zulässig sind, scheint uns die zweite für das Studium des Gebets besser geeignet zu sein. Denn wenn es sich um eine Institution handelt, die sich ständig weiterentwickelt hat und im Laufe dieser Entwicklung eine

86 H. Hubert und M. Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, a. a. O. [siehe Anm. 53; siehe Kapitel 2 in diesem Band].

87 Vgl. die oben genannten Angaben; um sich eine Vorstellung von der Frage zu machen, kann man M. Winternitz zu Rate ziehen, a. a. O. [siehe Anm. 25], S. 100, 130.

große Vielfalt an Formen angenommen hat, dann kann die schematische Erklärung, weil sie von der Geschichte abstrahiert, die tatsächliche Physiognomie der Tatsachen nicht gut nachzeichnen. Wirklich angebracht ist sie in den Fällen, in denen das Phänomen irgendwo hinreichend vollendete Formen annimmt, so daß es relativ einfach ist, ihr Wesen herauszuarbeiten, und in denen die Veränderungen, die es erfahren hat, der Zahl wie der Bedeutung nach ziemlich gering sind. Das Gebet ist jedoch, wie wir sahen, in unaufhörlichem Werden begriffen. Es wäre sehr schwierig, einen Moment festzulegen, in dem es sich vollständiger als überall sonst verwirklicht. Die historische Aufeinanderfolge der Formen wird daher zum wichtigen Faktor der Erklärung.

Im übrigen hat die genetische Erklärung bestimmte Vorteile. Sie folgt der Ordnung der Tatsachen und läßt dem Irrtum weniger Raum. Ebendeshalb sind Auslassungen schwieriger, denn eine Lücke im Verlauf der Entwicklung würde einen Kontinuitätsbruch bedeuten, der sich rasch bemerkbar machte. Zudem wird man sich der Natur der Tatsachen besser bewußt, wenn man ihre Entstehung beobachtet. Schließlich kann die genetische Erklärung helfen, eine schematische Erklärung vorzubereiten, die weit vollkommener wäre, wenn sie nach einer methodischen Sichtung und einer ersten Systematisierung der Tatsachen erfolgte.

Der erste Schritt einer genetischen Erklärung besteht darin, eine genealogische Klassifizierung der Gebetstypen vorzunehmen, das heißt, Typen zu bilden, indem man sie in der Reihenfolge ihrer Entwicklung ordnet. Schon für sich allein liefert eine derartige Klassifizierung, je weiter sie voranschreitet, eine erste Erklärung. Das Rohmaterial jedes Gebetstypus ist nämlich der Typus oder die Typen, die ihm unmittelbar vorausgegangen sind, so daß seine Genealogie es uns ermöglicht, herauszufinden, woraus er besteht. Doch wenn wir auf diese Weise das Höhere aus dem Niederen ableiten, wollen wir keineswegs das Komplexe durch das Einfache erklären. Denn die rudimentärsten Formen sind um keinen Deut einfacher als die entwickeltsten. Ihre Komplexität ist lediglich anderer Natur.[88] Die Elemente, die sich im Laufe der weiteren Entwicklung unterscheiden werden, sind hier in einem Zustand gegenseitiger Durchdringung

88 Vgl. M. Mauss, »L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des hautes études: Leçon d'ouverture«, *Revue de l'histoire des religions*, XLV, 1902, S. 26-55 [siehe Kapitel 3 in diesem Band].

versammelt. Ihre Einheit rührt von ihrer Vermengung her, die so groß ist, daß sich der Typus durch keine von ihnen charakterisieren läßt, sondern eher durch jene Vermischung, jene Verschmelzung, die so stark ist, daß eine radikale Trennung willkürlich wäre und sowohl der Vernunft wie den Tatsachen zuwiderliefe. Man muß sich vor dem allzuoft begangenen Irrtum hüten, die ursprünglichen Formen so aufzufassen, als reduzierten sie sich auf ein einziges Element. Dieser anfängliche Irrtum hatte alle möglichen unüberwindlichen Schwierigkeiten zur Folge. So erörtert man zuweilen noch immer die Frage, ob das Gebet aus der magischen Beschwörung hervorgeht oder umgekehrt.[89] Wenn wir es jedoch herleiten, dann aus einem komplexeren Prinzip, das beides, das Gebet wie die Magie, umfassen wird.

Doch wenn die organisiertesten Formen aus den rudimentärsten hervorgehen, enthalten letztere die Ursache ihrer Entwicklung nicht in sich selbst. Die genealogische Klassifizierung liefert uns ein wohlbegründetes Bild der Entstehung, läßt uns aber deren bestimmende Faktoren nicht erkennen. Die Kräfte, die das System des Gebets verändern, sind ihm notwendigerweise äußerlich. Wo könnten wir sie finden? Wir werden sie nicht in der geistigen Verfassung des Individuums entdecken. Die allgemeinen Gesetze der menschlichen Vorstellung, die überall mit sich selbst identisch sind, vermögen eine solche Vielfalt an Typen nicht zu erklären. Allenfalls können sie die Möglichkeit des Gebets im allgemeinen deutlich machen. Selbst eine solche Erklärung, die auf den am weitesten zurückliegenden Bedingungen beruht, bleibt natürlich weit von den Tatsachen entfernt. Um so weniger kann sie uns verständlich machen, warum diese oder jene Religion dieses oder jenes Gebetssystem hat, warum sich beispielsweise im einen Fall das mystische Gebet entwickelt hat, während sich in einem anderen das verehrende Gebet entwickelte. Die wirklich determinierenden und unmittelbaren Ursachen all dieser Abwandlungen können sich nur in einem ebenfalls wandelbaren Milieu befinden sowie in unmittelbaren Beziehungen zum Gebet. Dies ist das soziale Milieu. Zwischen einem gegebenen Gebet, einer gegebenen Gesellschaft und einer gegebenen Religion besteht ein notwendiger Zusammenhang. Und schon jetzt können wir sagen, daß bestimmte Ge-

89 Vgl. unten, Buch II, Kap. I.

betstypen für eine bestimmte soziale Organisation charakteristisch sind und umgekehrt. Dort also, wo wir magisch-religiöse Gebete antreffen, die dazu bestimmt sind, das Leben einiger Tier- oder Pflanzenarten zu erhalten, können wir sicher sein, daß wir es mit totemistischen Gruppen zu tun haben.[90] Dieses determinierende Merkmal der sozialen Ursachen zeigt sich auch in der Vielfalt der Veränderungen, die zuweilen ein und derselbe Gebetstypus je nach dem Milieu durchmacht, in dem er sich entwickelt. Aus ein und demselben buddhistischen Ritual, das anfangs im wesentlichen meditativ und spirituell war, konnten so entgegengesetzte Formen hervorgehen wie die tibetische, japanische, nepalesische oder chinesische *dharani*, eine regelrechte Materialisierung des Gebets, sowie die mystischen Formeln der siamesischen und birmanischen Bonzen. Desgleichen haben der Katholizismus und das orthodoxe Christentum ein mechanisches und idolatrisches Gebet entwikkelt, während sich im Protestantismus vor allem das mentale und innere Gebet herausbildete. Das rührt daher, daß ein und dieselbe Form sehr unterschiedliche und sogar entgegengesetzte Möglichkeiten enthält, und je nach den Umständen verwirklicht sich die eine oder die andere dieser Möglichkeiten. Was überdies zeigt, daß die Entwicklung des Gebets keinem rigiden Determinismus unterliegt, sondern, im Gegenteil, dem Zufall einen gewissen Raum läßt.

Was das Instrument der genetischen Erklärung betrifft, so ist es dasselbe, ob es sich nun um die genealogische Klassifizierung oder die Bestimmung der Ursachen handelt. Es ist die vergleichende Methode. Denn auf dem Gebiet der sozialen Phänomene kann man nur auf dem Weg des Vergleichs zu irgendeiner Erklärung gelangen.

Was zunächst die Konstituierung der Typen angeht, so setzt sie natürlich voraus, daß man verschiedene Gebetssysteme miteinander vergleicht, um die gemeinsamen Merkmale herauszuarbeiten. Aber man muß darauf achten, nur vergleichbare Dinge miteinander zu vergleichen. Die verschiedenen Rituale, mit denen man einen Typus zu bilden beginnt, müssen also zu Religionen derselben Ordnung gehören. Zwar können wir uns beim gegenwärtigen Stand der Wissenschaft nicht auf eine objektive Klassifizierung der

90 Vgl. unten, Buch II, Kap. III, Abschn. 5, eine Anwendung dieses Prinzips.

Religionen stützen. Dennoch läßt sich nicht bestreiten, daß schon jetzt allmählich große Kategorien entstehen, so daß man das Feld der Vergleiche eingrenzen und Zusammenstellungen allzu disparater Tatsachen vermeiden kann. Zum Beispiel wird man uns nicht das Recht absprechen, die australischen Religionen miteinander zu vergleichen und auf diese Weise die Natur des Gebets in den Religionen des gleichen Typs zu bestimmen. Bei solchen Vergleichen werden vor allem die Übereinstimmungen in Betracht gezogen. Sucht man indes nicht gleichzeitig mit großer Sorgfalt nach den Unterschieden, dann setzt man sich der Gefahr aus, rein zufällige Ähnlichkeiten für wesentlich zu halten, denn die disparatesten Dinge können in einigen Punkten ähnlich sein und folglich gemeinsam klassifiziert werden. So wie man jedes im Wasser lebende Tier als Fisch definiert hat, so könnte man die Hymne durch das Lied definieren und es daher mit den Volksliedern gleichsetzen. Umgekehrt ziehen oberflächliche Ähnlichkeiten stets ebenfalls oberflächliche Unterschiede nach sich und können dazu verleiten, Dinge gleicher Art radikal einander entgegenzustellen. Gerade dadurch, daß man die Hymne mit dem Lied vergleicht, könnte man sie vom Gebet trennen, von dem sie nur eine Spielart ist. Wir meinen deshalb auf dieser Regel der Methode insistieren zu müssen, weil die Religionswissenschaft und allgemeiner die Soziologie sie allzuoft mißachtet haben. Da unsere Wissenschaft noch in ihren Anfängen steckt, richtet sich die Aufmerksamkeit eher auf die Übereinstimmungen, die aufgrund ihrer Wiederholung beeindrucken. Man versäumt es, die Analyse bis zu dem differenzierenden Element fortzusetzen. Auf diese Weise hat man ganze Gattungen von Tatsachen mit unscharfen Umrissen gebildet, die aus heterogenen Elementen bestehen, wie es bei den gängigen Begriffen Totemismus, Tabu, Totenkult, Patriarchat, Matriarchat usw. der Fall ist.

Sind die Typen einmal konstituiert, so wird ihre Genealogie nahezu von selbst sichtbar. Der höhere Typus ist gewissermaßen immer inbegriffen in dem niederen Typus, aus dem er unmittelbar hervorgegangen ist; sie haben gemeinsame Teile, die ihre Verwandtschaft zu erkennen geben. Denn in den meisten Fällen verschwinden die elementaren Formen nicht völlig hinter den höheren Formen,[91] sondern dauern unter ihnen, neben ihnen und innerhalb

91 Vgl. oben.

ihrer fort, wie um von ihrer Herkunft zu zeugen. So sahen wir, daß in Indien das einfache magische *mantra* Seite an Seite mit der asketischen Rede fortbestand.[92] Außerdem kommt es sehr häufig vor, daß man in der Geschichte die Entwicklung direkt verfolgen kann, in deren Verlauf sich neue Typen herausgebildet haben; und dann ist es nicht mehr erforderlich, ihre Aufeinanderfolge zu erschließen, man braucht sie nur zu beobachten.

Während sich bei der Bildung der Typen der Vergleich unmittelbar auf die Übereinstimmungen bezog, sind die Unterschiede, will man die Ursachen bestimmen, am aufschlußreichsten. So hängen die Unterscheidungsmerkmale des australischen Gebets, des Ausgangspunkts unserer Forschung, mit den spezifischen Merkmalen des australischen sozialen Milieus zusammen. Indem wir also die unterscheidenden Faktoren sowohl dieser sozialen Organisation wie dieser Art des Gebets vergleichen, werden wir die Ursachen des letzteren entdecken können. Das gilt um so mehr, wenn wir, über die elementaren Formen hinausgehend, zu erforschen haben, wie es sich entwickelt hat, denn die sukzessiven Veränderungen, die die elementaren Formen erlebt haben, hängen natürlich mit den parallelen Veränderungen zusammen, die in den entsprechenden sozialen Milieus aufgetreten sind.

Doch in diesen sozialen Milieus können wir gewissermaßen zwei konzentrische Sphären erkennen, von denen die eine aus der Gesamtheit der allgemeinen Institutionen der Gesellschaft und die andere aus der Gesamtheit der religiösen Institutionen besteht. Diese beiden Faktoren spielen bei der Entstehung der Gebetstypen offenkundig eine ungleiche Rolle. Manchmal wirkt die soziale Organisation direkt, entweder die politische, die juridische oder die ökonomische. So haben wir zum Beispiel je nach Fall die Gebete des nationalen Kultus, die des häuslichen Kultus, Gebete für die Jagd, für den Fischfang usw. Häufig sogar hängt die Struktur des Gebets von der sozialen Struktur ab. So scheinen die elementaren Formen des Gebets mit der Organisation des Clans verbunden zu sein. Doch im allgemeinen steht das Gebet unmittelbarer mit den übrigen religiösen Phänomenen in Verbindung und entwickelt sich

92 Die magischen Kräfte (insbesondere das *mantra)* haben sogar in der hinduistischen, buddhistischen und brahmanischen Mystik dieselbe Eigenschaft wie der Asket, der *yogi*; vgl. Pantanjali, *Yogasutra*, Bombay 1890, IV, I; R. C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875, s. v. »iddhi, jhanam«.

unter ihrem direkten Einfluß. So ist das Gebet, je nachdem, ob die mythischen Kräfte personifiziert sind oder nicht, ob es eine Priesterschaft gibt oder nicht, ein anderes. Zwar ist auch im letzteren Fall das soziale Milieu die treibende Kraft, denn es verursacht im religiösen Milieu die Veränderungen, die sich im Gebet niederschlagen. Dennoch sind die nahen Ursachen vor allem religiöse. Daher wird sich der Vergleich in diesem bestimmten Kreis sozialer Phänomene bewegen müssen.

Dies sind die hauptsächlichen Verfahren, deren wir uns im Laufe unserer Arbeit werden bedienen müssen. Um sie darzulegen, mußten wir sie voneinander trennen. Das heißt jedoch nicht, daß wir sie jeweils gesondert und nacheinander anwenden werden. Es wäre eine fruchtlose Übertreibung an Dialektik, jedes Problem, wenn es sich stellt, jedesmal nicht als Ganzes lösen zu wollen, sondern je nach den Unterteilungen der Methode in mehreren Schritten. Nur die vorläufige Definition muß Gegenstand einer gesonderten Untersuchung sein, weil sie der erste Schritt ist, von dem alle weiteren abhängen. Dann jedoch mischen sich in der Praxis natürlich alle Formen der Kritik und alle Arten des Vergleichs. Die vorstehenden Unterscheidungen sind nicht der vorweggenommene Rahmen unserer Darlegung, sondern nur dazu bestimmt, unsere Position zu präzisieren und die Überprüfung unserer Beobachtungen und Hypothesen zu erleichtern.

Drittes Kapitel – Erste Definition

Der erste Schritt, den wir zu tun haben, besteht also darin, eine vorläufige Definition des Gebets zu finden. Es geht darum, ein äußeres, jedoch objektives Zeichen zu bestimmen, anhand dessen die Tatsachen der Gebete erkannt werden können. Denn es muß klar sein, daß wir nichts anderes tun wollen, als Tatsachen zu systematisieren. Wenn wir »das Gebet« sagen, meinen wir nicht, daß irgendwo eine soziale Entität existiert, die diesen Namen verdient und über die wir unmittelbar spekulieren könnten. Eine Institution ist keine unteilbare Einheit, unterschieden von den Tatsachen, die sie sichtbar machen, sie ist lediglich ihr System. Es gibt nicht »die Religion«, sondern nur besondere Religionen, und jede von ihnen ist zudem nichts anderes als eine Gesamtheit mehr oder weniger

organisierter Glaubensvorstellungen und religiöser Praktiken. Desgleichen ist das Wort »Gebet« nur ein Substantiv, mit dem wir eine Gesamtheit von Phänomenen bezeichnen, von denen jedes einzelne ein Gebet ist. Nur haben sie alle bestimmte Eigentümlichkeiten gemeinsam, die sich durch Abstraktion herausarbeiten lassen. Wir können sie also unter ein und demselben Namen zusammenfassen, der sie alle und nur sie bezeichnet.

Doch auch wenn wir zur Bildung dieses Begriffes in keiner Weise durch die gängigen Ideen gebunden sind, so dürfen wir ihnen doch nicht unnötig Gewalt antun. Es geht nicht darum, ein Wort, das jedermann benutzt, in einem völlig neuen Sinn zu verwenden, sondern darum, die übliche, konfuse Auffassung durch eine klarere und deutlichere zu ersetzen. Der Physiker hat den Sinn des Wortes Wärme nicht entstellt, als er es durch die Ausdehnung definierte. Ebensowenig wird der Soziologe das Wort Gebet entstellen, wenn er dessen Ausmaß und Inhalt eingrenzt. Sein einziges Ziel ist es, persönliche Eindrücke durch ein objektives Zeichen zu ersetzen, das die Zweideutigkeiten und Konfusionen beseitigt und, indem es Neologismen vermeidet, Wortspielen vorbeugt.

Definieren heißt nun aber ordnen, also einen Begriff in bezug auf andere zuvor definierte Begriffe zu situieren. Die Religionswissenschaft hat sich jedoch noch nicht genügend damit befaßt, die Tatsachen, die sie behandelt, methodisch zu ordnen, und liefert uns folglich kaum Definitionen, auf die wir uns beziehen könnten. Wir müssen daher selbst die Phänomene definieren, anhand deren wir das Gebet auszudrücken haben. Natürlich kann es sich dabei, für diese wie für das Gebet selbst, nur um vorläufige Definitionen handeln.

1. Der Ritus

Gewöhnlich wird das Gebet zu den Riten der Religion gezählt, was uns bereits ein erstes Element der Definition liefert, falls diese Klassifizierung annehmbar ist. Doch um festzustellen, inwiefern sie begründet ist, müßte man zuerst wissen, was man Ritus nennt. Da das Wort ständig verwendet wird, ohne daß es streng definiert wurde, müssen wir diese Definition selbst vornehmen.[93] Doch auch

93 Siehe H. Hubert und M. Mauss, »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, *L'Année sociologique*, VII, S. 14 ff. [siehe Kapitel 4 in diesem Band].

wenn die gängige Klassifizierung sich als gerechtfertigt erweisen sollte, könnte sie uns doch nicht über die Merkmale des Gebets aufklären, solange nicht zuvor die des Ritus bestimmt worden sind.

Daß die Riten Handlungen sind, wird uns jedermann ohne weiteres zugestehen. Schwieriger ist die Frage, welche Art von Handlungen sie bilden.

Unter den Handlungen des religiösen Lebens gibt es einige, die traditionell sind, das heißt gemäß einer von der Gemeinschaft oder von einer anerkannten Autorität angenommenen Form vollzogen werden. Andere dagegen, zum Beispiel die individuellen Praktiken[94] der Askese, sind strikt persönlich; sie werden nicht wiederholt und unterliegen keiner Regelung. Die Tatsachen, die man gewöhnlich mit dem Namen Ritus bezeichnet, fallen natürlich in die erste Kategorie. Doch auch wenn sie der Individualität sehr viel Raum lassen, enthalten sie immer etwas Geregeltes. So ließ beim Zungenreden in den ersten Zeiten der Kirche der ekstatische Neubekehrte seinen Ausrufen, seinen abgehackten mystischen Reden freien Lauf. Aber dies hatte einen Platz im Ritual der Messe eingenommen und war sogar integrierender Bestandteil dieses Rituals; es mußte zu einem bestimmten Zeitpunkt erfolgen, und aus diesem Grunde ist es ein Ritus.[95]

Aber nicht alle traditionellen Handlungen sind Riten. Die Gepflogenheiten der Höflichkeit oder des sittlichen Lebens haben ebenso feststehende Formen wie die charakteristischsten religiösen Riten. Tatsächlich wurden sie häufig mit letzteren verwechselt. Diese Verwechslung ist in gewisser Weise nicht einmal ganz unbegründet. Denn der Ritus verbindet sich mit der einfachen Gepflogenheit durch eine ununterbrochene Folge intermediärer Phänomene. Häufig ist hier Gepflogenheit, was anderswo Ritus ist, und was einmal ein Ritus gewesen ist, wird zu einem Brauch, usw. So ist das in ganz Europa verbreitete simple »Guten Tag« ein regelrechter, deutlich formulierter Wunsch und hat dennoch nur eine konventionel-

94 Da wir der Frage nicht nachgegangen sind, wissen wir nicht, inwiefern die individuelle Praxis in der Regel der Sekte oder dem Orden entgegensteht, noch, ob es möglich ist, daß es eine Askese ohne Regel gibt. Es ist jedoch wenig wahrscheinlich: vgl. O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Frankfurt 1897, I, S. 170 ff.

95 I *Korinther* 14, bes. V. 26; vgl. A. Hilgenfeld, *Die Glossolalie in der alten Kirche*, Leipzig 1850; C. Weizsäcker, »Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden«, *Jahrbuch der Deutschen Theologie*, 1874, S. 589.

le Bedeutung. Dagegen werden die Höflichkeitsgesetze in Manu[96] als streng definierte Riten vorgegeben, die je nach den religiösen Eigenschaften der Personen wechseln. Doch was sie wirklich unterscheidet, ist die Tatsache, daß die Handlung im Fall der Gepflogenheiten der Höflichkeit, der Bräuche usw. nicht durch sich selbst wirksam ist. Nicht, daß sie folgenlos wäre. Nur hängen ihre Wirkungen nicht hauptsächlich oder ausschließlich von ihren eigenen Eigenschaften ab, sondern davon, ob sie vorgeschrieben ist. Wenn ich beispielsweise jemanden dadurch kränke, daß ich nicht grüße, setze ich mich dem öffentlichen Tadel aus; und wenn ich grüße, vermeide ich allen Ärger. Doch diese Gewißheit, dieser Tadel, diese Kränkung rühren nicht daher, daß der Gruß aus diesen oder jenen Bewegungen besteht, sondern daher, daß ich unter bestimmten Umständen grüßen muß. Die Agrarriten dagegen haben aufgrund der öffentlichen Meinung Wirkungen, die mit der Natur der Praxis selbst zusammenhängen. Dank dem Ritus wachsen die Pflanzen. Seine Kraft rührt nicht allein daher, daß er in Übereinstimmung mit einer gegebenen Regel vollzogen wird, sie stammt auch und vor allem aus ihm selbst. Ein Ritus besitzt also eine tatsächliche materielle Wirksamkeit. Kurzum, in dieser Hinsicht sind die Gepflogenheiten des sittlichen Lebens in allen Punkten den Gepflogenheiten vergleichbar, an die man sich bei den traditionellen Spielen, Liedern, Reigen und Tänzen von Kindern oder Erwachsenen hält, von denen eine Vielzahl sogar Überbleibsel ehemaliger Riten sind.[97] Zwar besteht zwischen ihnen der Unterschied, daß man im einen Fall ernsthaft handelt und im andern spielt, aber wenn man hier wie dort der Handlung eine bestimmte Form gibt, so nicht deshalb, weil diese Form an sich eine besondere Kraft hätte, sondern einfach, weil sie von der Regel auferlegt ist. Die Australier haben die Unterscheidung in wunderbarer Weise selbst vorgenommen. In einigen Stämmen vollführt man, wenn eine lokale Gruppe einer anderen begegnet, einen *corroboree* oder genauer einen *altherta*, eine Reihe von Vergnügungen und Tänzen, die recht häufig einen

96 Manu, II, 120f. Vgl. E. B. Tylor, s. v. »Salutations«, *Encylopaedia Britannica*; H. Ling Roth, »On Salutations«, *Journal of the Anthropological Institute*, XIX, 1890, bes. S. 166 ff.

97 Stewart Culin, »The Games of the North American Indians«, *24th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1907, weist nach, daß *alle* Spiele der Indianer Nordamerikas ehemalige Riten sind.

totemistischen Charakter haben. Doch derartige Feste werden von den Eingeborenen selbst in keiner Weise den großen Zeremonien des *intichiuma* (der totemistischen Gruppe) gleichgesetzt, ebensowenig wie denen der Initiation, obwohl zwischen beiden sehr große Ähnlichkeiten bestehen. Im einen Fall beachtet man den Brauch, um einen Einfluß auf bestimmte Dinge auszuüben, die Nahrungsmenge oder die Fruchtbarkeit der Blumen usw. zu erhöhen. Im anderen beachtet man ihn, um ihn zu beachten. Ein Ritus ist also eine wirksame traditionelle Handlung.

Doch es gibt traditionelle Handlungen, die ebenso kollektiv sind wie die Riten, eine vielleicht noch ausgeprägtere Wirkung haben und die dennoch von ihnen zu unterscheiden sind. Es handelt sich um die industriellen Techniken. Wir brauchen nicht nachzuweisen, daß sie wirksam sind; andererseits gibt es nichts Kollektiveres. Sie werden von den Instrumenten bestimmt, die in einer gegebenen Gesellschaft in Gebrauch sind, vom Zustand, in dem sich die ökonomische Arbeitsteilung befindet, usw. Und man weiß, daß sich die Gesellschaften vielleicht ebensosehr durch ihre materielle Zivilisation auszeichnen wie durch ihre Sprache, ihre rechtliche Struktur, die Religion, die sie ausüben. Zum Beispiel variiert die Art und Weise, wie die Fischer ihre Arbeiten aufteilen und ihre Bemühungen verbinden, je nach der Entwicklung der materiellen Fertigkeiten, dem Siedlungsgebiet, den religiösen und magischen Vorstellungen, der Form des Eigentums, der Verfassung der Familie usw. Alle diese Tatsachen müssen wir um so mehr von den Riten unterscheiden, als sie in der Praxis eng mit ihnen verbunden sind. So vermischen sich bei der Jagd, dem Fischfang, der Landwirtschaft Riten und Techniken so sehr, daß wir den Anteil der einen und der anderen am gemeinsamen Resultat nicht mehr erkennen können. Ein bestimmtes Frühlingsopfer trägt ebenso wie die Feldarbeit dazu bei, das Korn keimen zu lassen.[98] Manchmal ist sogar der Ritus gleichzeitig eine Technik. In Polynesien ist das Tabu des Wipfels der Kokospalmen sicherlich aufgrund eines ganz materiellen wirtschaftlichen Motivs eingeführt worden. Ebenso ist die jüdische *schechita* nicht nur ein Mittel, Tiere zu töten, sondern auch ein Opfer.

98 So sagt der *Rigveda* anläßlich des *soma*-Opfers im vedischen Indien, es sei mehr wert als die Arbeit von sieben Pflügen; siehe A. Bergaigne, *La Religion védique*, III, S. 8 f., Anm. 1.

Diese beiden Arten von Tatsachen lassen sich nicht nach der Natur der Handlungen und ihrer realen Wirkungen voneinander unterscheiden. In dieser Hinsicht könnte man sagen, daß die Riten nur die Ergebnisse zeitigen können, die man ihnen zuschreibt. Demnach könnte man die Riten nicht von den irrigen Praktiken unterscheiden. Und doch weiß man genau, daß eine irrige Praxis kein Ritus ist.[99] Daher können wir den spezifischen Unterschied nicht dadurch ermitteln, daß wir die Wirksamkeit an sich betrachten, sondern wir müssen uns die Art und Weise ansehen, wie diese Wirksamkeit aufgefaßt wird. Im Fall der Technik soll nun aber die erzielte Wirkung ganz und gar von der tatsächlichen mechanischen Arbeit herrühren. Und zwar mit Recht, denn die Anstrengung der Zivilisation bestand ja zum Teil gerade darin, den industriellen Techniken und den Kenntnissen, auf denen sie beruhen, jenen Nützlichkeitswert zuzuerkennen, den man früher den Riten und den religiösen Begriffen zuschrieb. Im Fall der rituellen Praxis dagegen sollen ganz andere Ursachen im Spiel sein, denen jedes erwartete Resultat zugeschrieben wird. Zwischen den Bewegungen, aus denen das Bauopfer besteht, und der Festigkeit des Hauses, für die es sorgen soll, besteht keinerlei mechanische Beziehung, nicht einmal aus der Sicht des Opfernden.[100] Die dem Ritus unterstellte Wirksamkeit hat also nichts mit der Wirksamkeit zu tun, wie sie den Handlungen eignet, die materiell vollzogen werden. Sie wird als völlig *sui generis* betrachtet, da man meint, daß sie ganz und gar von besonderen Kräften herrührt, die ins Spiel zu bringen die besondere Fähigkeit des Ritus ist. Selbst wenn die tatsächlich erzielte Wirkung in Wirklichkeit das Ergebnis der ausgeführten Bewegungen wäre, läge ein Ritus vor, wenn der Gläubige es anderen Ursachen zuschriebe. So bewirkt die Einnahme von toxischen Substanzen physiologisch einen Zustand der Ekstase, und dennoch ist sie ein Ritus für diejenigen, die diesen Zustand nicht auf seine wirklichen Ursachen, sondern auf besondere Einflüsse zurückführen.[101]

Doch ist gemäß der Natur dieser Kräfte eine weitere Unterscheidung notwendig. In bestimmten Fällen liegen sie im Ritus selbst.

99 Ein klassisches Beispiel für eine irrige Praxis ist das der Bewohner von Tahiti, die die Nägel pflanzten, die Cook ihnen gegeben hatte; sie stellten sich vor, es seien Körner, die man nur zu säen brauchte, um neue zu erhalten.

100 Siehe Hubert und Mauss, *Melanges* [siehe Anm. 53; Kapitel 2 in diesem Band].

101 Siehe unten, Buch III, Teil II, Kap. III.

Er ist es, der erschafft und *handelt*. Durch eine Kraft, die in ihm wohnt, zwingt er die Dinge unmittelbar. Er genügt sich selbst. So macht der Zauberer allein durch seine Beschwörungen, seine sympathetischen Handlungen usw. den Regen und den Wind, hält das Unwetter auf, schenkt Leben und Tod, wirft das Los und zerstört es usw. Der Ritus ist gleichsam von einer immanenten Macht, einer Art spiritueller Kraft beseelt. Er hat seinen eigenen Geist, sein *mana*, wie man in Melanesien sagt, denn selbst das Wort Geist ist noch zu präzise, um jenen vagen Begriff der schöpferischen Fähigkeit richtig wiederzugeben. Die Riten, die nur diese Merkmale aufweisen, können mit Recht magisch genannt werden.[102] Aber es gibt andere, die ihre Wirkungen nur durch das Eingreifen bestimmter Mächte erzielen, die außerhalb des Ritus existieren sollen. Es sind die sakralen oder religiösen Kräfte, persönliche Götter, allgemeine Prinzipien der Vegetation, unbestimmte Seelen der totemistischen Arten usw. Auf diese soll der Ritus wirken und durch sie auf die Dinge. Nicht, daß der Ritus nicht seine besondere Kraft bewahrte, doch außer dieser gibt es noch andere Kräfte *sui generis*, die zum Ergebnis beitragen und die der Ritus in Bewegung setzt. Manchmal besitzen sie sogar die hauptsächliche schöpferische Macht, und der Ritus hat nur noch die Macht, sie heraufzubeschwören. Den Riten dieser Art behalten wir den Namen religiös vor. Sie unterscheiden sich von den magischen Riten darin, daß sie noch ein zusätzliches Merkmal haben; sie sind wirksam, von der dem Ritus eignenden Wirksamkeit, aber sie sind es sowohl durch sich selbst wie durch die Vermittlung der religiösen Wesen, an die sie sich wenden. So vollzieht der Indianer einen magischen Ritus, wenn er, zur Jagd aufbrechend, sich für fähig hält, die Sonne zum Stillstand zu bringen, indem er einen Stein in einer bestimmten Höhe auf den Baum legt,[103] und Josua vollzog einen religiösen Ritus, wenn er, ebenfalls um die Sonne zum Stillstand zu bringen, die Allmacht Jahwes anrief.

Im übrigen gibt es noch weitere äußere Zeichen, Folgen der ersteren, durch die sich diese beiden Arten von Riten voneinander unterscheiden lassen. Die ersten üben ihren Einfluß oft auf zwingende Weise aus, sie nötigen, sie rufen die Ereignisse mit einem

102 Vgl. H. Hubert und M. Mauss, »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, *L'Année sociologique*, VII [siehe Kapitel 4 in diesem Band].

103 J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I, S. 20f.

bestimmten Determinismus hervor.[104] Die zweiten dagegen haben oft etwas Zufälligeres. Sie bestehen eher in Aufforderungen mittels Opfergaben und Bitten. Das liegt daran, daß, wenn man auf einen Gott einwirkt oder sogar auf eine unpersönliche Kraft wie die der Vegetation, das Wesen, durch das die Wirkung ausgeübt wird, nicht untätig ist, wie das Vieh, wenn das Los auf es fällt. Immer kann es sich dem Ritus widersetzen, man muß also mit ihm rechnen. Was schließlich die Entfernung zwischen diesen beiden Arten von Praktiken vollends sichtbar macht, ist die Tatsache, daß sie nicht von denselben Mittlern vollzogen werden. Der Zauberer oder der Medizinmann betreiben im Prinzip Magie; der religiösen Gruppe, die als Ganzes oder mittels ihrer Repräsentanten handelt, obliegt es hauptsächlich, den sakralen Dingen ihren Kult darzubringen. Und diesem Unterschied begegnen wir schon in den elementarsten Gesellschaften.

Doch um die beiden Arten von Riten zu charakterisieren, haben wir sie in ihren extremen Formen betrachtet. In Wirklichkeit sind es Spielarten ein und derselben Gattung, zwischen denen ein Bruch besteht. Denn zwischen den rein profanen Dingen und den wirklich sakralen Dingen gibt es eine ganze Reihe von Zwischenwesen, Dämonen, Genien, Feen usw. Diese zwiespältigen Wesen erinnern an bestimmte Merkmale der religiösen Mächte, sind jedoch von minderer Qualität. Der Zauberer hat Einfluß auf sie, er zwingt sie und macht sie sich untertan, wie er es mit profanen Dingen täte. Wenn also die entsprechenden Riten einige Ähnlichkeit mit den Riten der Religion aufweisen, so haben sie dennoch einen magischen Charakter. Zwischen der Magie und der Religion gibt es nicht nur eine ganze Skala von Übergängen, sondern sie unterscheiden sich oft auch nur durch ihren Platz in den Ritualen und nicht durch die Natur ihrer Wirkung. Es gibt religiöse Wesen, auf die man einen ebenso zwingenden Einfluß ausübt wie auf Dämonen oder auf profane Dinge. Umgekehrt gibt es Dämonen, bei denen man Verfahren anwendet, die dem Kult im eigentlichen Sinne entlehnt sind. Durch eine sympathetische Zeremonie zwingt der Clan der Känguruhs das

104 Vgl. Hubert und Mauss, »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, S. 16 ff. [siehe Kapitel 4 in diesem Band]. Es versteht sich, daß die Religion normalerweise theurgisch und die Magie normalerweise sühnend ist, jedoch in unterschiedlichem Maße.

Känguruh, seinen Totem, sich fortzupflanzen.[105] Andererseits gibt es Genien, denen man Opfergaben und Huldigungen darbringt.[106] Andere Male sehen wir, wie ein magischer Ritus zwar seine eigene Natur beibehält, sich aber in den Rahmen einer religiösen Zeremonie schiebt oder umgekehrt. Im Verlauf des großen brahmanischen Opfers tauchen ständig regelrechte magische Riten auf, für den Tod des Feindes, das Gedeihen der Herden, gegen die Unfruchtbarkeit der Frauen[107] usw. Es kann also keine Rede davon sein, wie vorgeschlagen wurde,[108] die Magie vollständig aus den religiösen Phänomenen herauszunehmen. Doch darf man bei der Feststellung ihrer Beziehungen die sie trennenden Unterschiede nicht außer acht lassen. Die Riten der Religion unterscheiden sich durch die ausschließlich sakrale Natur der Kräfte, auf die sie angewandt werden. Abschließend können wir sie also definieren: Es sind *wirksame traditionelle Handlungen, die sich auf sogenannte sakrale Dinge beziehen.*

2. Das Gebet

Nun sind wir in der Lage, aufzuzeigen, daß eine erhebliche Gruppe von Tatsachen, die jedermann als Gebete bezeichnet, alle Merkmale des religiösen Ritus aufweist, wie er soeben definiert wurde.

105 Vgl. unten, Buch II, Kap. III.

106 Vgl. H. Hubert und M. Mauss, »Origine des pouvoirs magiques«, *Melanges* [siehe Anm. 71].

107 Zahlreiche Beispiele findet man im *soma*-Opfer: W. Caland und V. Henry, *L'Agnistoma*, I, S. 13 f., 26 f. usw. sowie fast auf jeder Seite; wir lassen indes nicht gelten, daß alle diese Riten, auch wenn sie magischer Natur sind, aufhören, religiöse Riten zu sein. Es gibt im Ritual der Religion Handlungen, Dinge, Ideen, die diese verwenden kann, so wie die Magie sie verwendet, der sie Konkurrenz macht. Deshalb können wir W. Caland nicht zustimmen, der (nach Sten Konow, *Das Samavidhanabrahmana: Ein altindisches Handbuch der Zauberei*, 1893) die speziellen Opfer zu den magischen Riten (Mantras und Handbücher) zählt (W. Caland »Over de Wenschoffers«, *Verslagen en Mededelingen der Koninklijk Akademie der Wetenschapen, Afdeling Letterkunde*, IV, V, Amsterdam 1902, S. 436; »Altindische Zauberei, Darstellungen der altindischen Wunschopfer«, ebd., X, Nr. 1, 1908). Wir sagen vielmehr, daß diese sympathetischen Riten und andere Teil der Religion sind.

108 J. G. Frazer, vgl. unten; vgl. Hubert und Mauss, *Melanges*, S. XXX [Der Verweis bezieht sich auf die »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene«, die als Vorwort für die *Melanges* diente und als Kapitel 6 dieses Bandes abgedruckt ist; vgl. S. 442].

Erstens ist jedes Gebet eine Handlung.[109] Es ist weder reine Träumerei über den Mythos noch reine Spekulation über das Dogma, sondern es impliziert immer eine Anstrengung, eine Verausgabung an körperlicher und seelischer Energie, um bestimmte Wirkungen zu erzielen. Selbst wenn es rein geistig ist,[110] kein Wort gesprochen wird, jede Gebärde fast verschwunden ist, ist es dennoch eine Bewegung, eine Haltung der Seele.

Zudem ist es eine traditionelle Handlung, insofern sie Teil eines Rituals ist. Im übrigen sahen wir, daß es selbst dort, wo es am freisten zu sein scheint, noch immer durch die Tradition gebunden ist. Wenn man jedenfalls religiöse Handlungen anträfe, die, auch wenn sie in einigen Punkten dem Gebet ähneln, keinerlei Spur von Konformismus zeigten, würde uns ein so wesentlicher Unterschied zwingen, sie gesondert zu klassifizieren und sie mit einem anderen Namen zu bezeichnen.

Auch ist das Gebet wirksam, und zwar von einer Wirksamkeit *sui generis*, denn die Worte des Gebets können die außergewöhnlichsten Phänomene hervorrufen. Einige Rabbiner aus den ersten Zeiten konnten durch eine zur rechten Zeit gesprochene *beraka* Wasser in Feuer verwandeln,[111] und die großen Könige konnten durch bestimmte Formeln die gottlosen Brahmanen in Insekten verwandeln, die von in Ameisenhaufen verwandelten Städten verschlungen wurden.[112] Sogar wenn jegliche Wirksamkeit des Gebets, das zur reinen Anbetung geworden ist, verschwunden zu sein scheint, wenn alle Macht einem Gott vorbehalten zu sein scheint wie im katholischen, jüdischen oder islamischen Gebet, ist es noch immer wirksam, denn es veranlaßt den Gott, in einer bestimmten Weise zu handeln.

Schließlich ist seine Wirksamkeit genau die der religiösen Riten, denn es wendet sich an religiöse Kräfte. Ebendadurch unterscheidet es sich von einer anderen ähnlichen Tatsache, mit der es häufig verwechselt wurde: der Beschwörung. Diese besteht nämlich eben-

109 Vgl. *Encyclopédie des sciences religieuses* (Lichtenberger), s. v. »Prière«.

110 So gibt es keine Kirche oder christliche Sekte, die den Begriff des Gebets nicht mit dem der Erbauung (οἰκοδομή) verbunden hätte, der die Idee der Handlung ja impliziert. I *Petrus* 2, 5; I *Korinther* 14, 4 ff.

111 L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Straßburg 1901, S. 16 ff.

112 Die Kräfte des *mantra* sind eine der mächtigsten Triebfedern der epischen und vedischen Literatur.

falls in wirksamen Worten. Aber im Prinzip ist die reine Beschwörung ungeteilt und einfach, sie appelliert an keine ihr äußerliche Kraft. Sie handelt allein, sie ist der Zauberspruch, der sich direkt mit der verhexten Sache verbindet. Sie stellt also im wesentlichen einen magischen Ritus dar, und wir besitzen ein sehr einfaches Mittel, die beiden Arten von Tatsachen zu unterscheiden. Wir werden sagen, daß vermutlich immer dann ein Gebet vorliegt, wenn wir es mit einem Text zu tun haben, der ausdrücklich eine religiöse Macht erwähnt. Wenn eine solche Erwähnung fehlt, werden wir diese Bezeichnung noch immer gebrauchen, falls der Ort, die Umstände, der Mittler des Ritus einen religiösen Charakter haben, das heißt, wenn es an einem sakralen Ort im Verlauf einer religiösen Zeremonie oder von einer religiösen Persönlichkeit verrichtet wird. In den anderen Fällen werden wir sagen, daß es sich um eine rein magische Beschwörung oder eine Mischform handelt.

Doch zwischen den Beschwörungen und den Gebeten gibt es wie ganz allgemein zwischen den Riten der Magie und denen der Religion alle möglichen Abstufungen. In der Tat sind einige Gebete in bestimmten Aspekten regelrechte Beschwörungen. Zum Beispiel bewirken jene, die zur Heiligung dienen, zwangsläufig die Heiligung [*consécration*]. Umgekehrt enthalten bestimmte Beschwörungen Lobpreisungen und Bitten an die Dämonen oder die Götter, an die sie sich wenden. Andererseits besteht zwischen den beiden Bereichen ein ständiger Austausch. Sehr große Götter können gebeten werden, ihre Mitwirkung bei höchst zweitrangigen magischen Riten zu gewähren. In Indien greift Varuna bei der magischen Heilung der Wassersucht ein.[113] Das älteste mystische Gebet Indiens befindet sich im *Atharvaveda*, dem Veda der Beschwörungen; im *Rigveda*[114] diente es einem Sonnenritus, der sympathetischer Natur war, und man kann es entweder als eine mystische Darlegung oder als eine Reihe von Rätselfragen interpretieren.[115]

113 *Kaushika Sutra*, 25, 37 usw. *Atharvaveda*, I, 10; vgl. V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, a. a. O. [Anm. 18], S. 209.

114 Wir spielen an auf den Hymnus *Rigveda* I, 164 = *A. V.* IX, 9 und 10, verwendet im *mahavrata* (*Shankhayana Shrauta Sutra*, 16, 22, 7. Vgl. Sayana ad *R. V.* I, 164) sowie auf einen Ritus des Gedeihens (*Kaushika Sutra*, 18, 25), der im übrigen Teil der Sammlung der Upanischaden ist, *Aitareaya Aranyaka*, 5, 3, 2.

115 Unseres Erachtens lassen sich die beiden Übersetzungen miteinander versöhnen. Die Vertreter der zweiten sind: M. Haug, »Vedische Rätselfragen und Rätselsprüche«, *Sitzungsberichte der philologisch-mathematischen Classe der Kö-*

Manchmal verleibt sich das System des Gebets schließlich selbst die Beschwörung ein: So setzt sich der Traktat *Berachot* in der *Mischna* und im *Talmud*[116] normalerweise aus regelrechten Beschwörungen zusammen, die abgesehen von der Anrufung Jahwes, mit der sie beginnen, nichts Religiöses an sich haben. Nachdem der *Atharvaveda* lange Zeit aus dem Kreis der Veden herausgehalten wurde, wird er ihnen am Ende gleichgestellt. Das heißt, daß er ebenfalls zu einer Sammlung religiöser Formeln wird, zu einer der Säulen, auf denen die Welt ruhen soll.[117] Schließlich wird das, was für die eine Kirche Gebet ist, für die Gläubigen einer anderen Kirche sehr häufig ein magisches Rezept. Da also die beiden Arten von Riten einander derart nahestehen, da es zwischen ihnen ständige Verbindungen gibt und sie sich gleichsam in einem Zustand steter Osmose befinden, läßt sich vorhersehen, daß es uns im Verlauf unserer Untersuchung unmöglich sein wird, sie radikal voneinander zu trennen. Wir müssen sogar darauf gefaßt sein, vielen zweideutigen Tatsachen zu begegnen, die sich nicht genau bestimmen lassen. Wenn wir uns einzig an die Erörterung des Gebets *stricto sensu* hielten, würden wir uns der Gefahr aussetzen, hier und da Gebete auftauchen zu sehen, denen wir keinen Ursprung zuweisen könnten, und andere sich verflüchtigen zu sehen, ohne daß wir sagen könnten, wohin sie entschwunden sind. Da im übrigen die Tatsachen der Religion und die der Magie in einer gegebenen Gesellschaft zu ein und demselben System gehören und vielleicht mit ein und demselben Ursprung zusammenhängen, wird ihre vergleichende Untersuchung unweigerlich von Interesse sein. Dennoch war es nötig, sie anhand eines objektiven Zeichens voneinander zu unterscheiden; denn nur unter dieser Bedingung wird es uns möglich sein, den

niglich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, II; vgl. V. Henry, *Atharvaveda*, die Bücher VIII und IX, S. 107 f., 154 f.; P. Deussen hat die mystischste Interpretation gegeben, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 1, S. 105 ff. Man findet eine Bibliographie der Frage und eine sehr kompetente Übersetzung in C. R. Lanmann-Whitney, *Atharvaveda Samhita*, II, S. 533. (Wir danken der Universität Harvard aufrichtig für das Geschenk, das sie uns mit ihren wunderbaren Veröffentlichungen gemacht hat; diese und die *Vedic Concordance* von M. Bloomfield waren und sind uns noch immer wertvoll, ja unverzichtbar.)

116 L. Blau, a. a. O. [siehe Anm. 111]; siehe *Jewish Encyclopaedia*, XXI, S. 713.

117 Eine vorzügliche Geschichte des Schicksals des *Atharvaveda* findet man in M. Bloomfield, »The Atharvaveda«, in G. Bühler, *Grundriss der indo-arischen Philologie*, Straßburg 1899, S. 8 ff.

jeweiligen Platz der Beschwörung und des Gebets anzugeben und gleichzeitig die sie vereinenden Verbindungen zu bestimmen.

Doch die Gesamtheit der religiösen Riten muß in zwei große Ordnungen unterteilt werden: die einen sind manuell, die anderen oral. Die ersteren bestehen in der Bewegung des Körpers und der Verlagerung von Gegenständen, die anderen in rituellen Redewendungen. Man meint nämlich, daß die Sprache eine ganz andere Ausdruckskraft besitzt als die Gebärde und daß sie, da sie nicht aus Handhabungen besteht, sondern aus einfachen Wörtern, ihre Wirksamkeit nicht denselben Ursachen verdanken kann. Offensichtlich ist das Gebet ein oraler Ritus. Nicht, daß es keine Zweifelsfälle gibt, deren Klassifizierung bisweilen schwierig ist. So könnte man mit einiger Berechtigung sagen, daß es im mentalen Gebet nichts Verbales gebe. Doch in Wirklichkeit ist ein inneres Gebet immer noch ein Gebet, und damit eine Sprache vorliegt, ist es nicht erforderlich, daß die Worte materiell ausgesprochen werden. Immer handelt es sich um einen geistigen Akt.[118] Andererseits gibt es bestimmte manuelle, eindeutig symbolische Riten, die man Gebete nennen könnte, weil sie in Wirklichkeit eine Art Gebärdensprache sind; zum Beispiel sind alle religiösen Dramaturgien, die das Ziel haben, die Großtaten der Götter, ihre Kämpfe gegen die Dämonen usw. wiederzugeben, Praktiken, die den gebeteten Gesängen entsprechen, die den Göttern ihre eigene Geschichte erzählen und sie ermuntern, ihre Heldentaten zu wiederholen. Aber sie befinden sich nur am Rande des Gebets, so wie sich die Gebärdensprache am Rande der artikulierten Sprache befindet, und infolgedessen werden wir sie nicht in unsere Definition einbeziehen. Dagegen gibt es bestimmte orale Riten, die wir als Gebete betrachten werden, obwohl sie aufgrund einer Reihe von Entartungen manuell geworden sind, was wir die Regressionen des Gebets genannt haben. Ihr Ursprung ist nämlich stets oral, denn sie verdanken ihre Macht der Kraft der Wörter.

Doch nicht alle oralen religiösen Riten sind Gebete: zum Beispiel der Eid, der mündliche Vertrag eines religiösen Bundes, der Wunsch, die Segnung und die Verwünschung, das Gelübde, die mündliche Widmung usw. Es unterscheidet sie ein wesentlicher

118 Vgl. *Epheser* VI, 17 f.: »Nehmt ... das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes. Hört nicht auf, zu beten und zu flehen! Betet jederzeit im Geist; seid wachsam, harrt aus, und bittet für alle Heiligen.«

Zug. Ihre Hauptwirkung besteht darin, den Zustand einer profanen Sache zu verändern, der ein religiöser Charakter verliehen werden soll. Ein Eid, ein ritueller Vertrag[119] sind vor allem dazu bestimmt, ein gegebenes Wort zu heiligen, es von den bezeugenden Göttern sanktionieren zu lassen. Durch den Wunsch erhält ein Ereignis eine Kraft, die seine Erfüllung gewährleistet.[120] Bei der Segnung oder der Verwünschung wird eine Person gesegnet oder verwünscht. Beim Gelübde oder bei der Widmung[121] sorgt das Versprechen oder die Gabe dafür, daß etwas in die Sphäre des Sakralen übergeht. Zweifellos setzen alle diese Riten religiöse Mächte in Bewegung, die dazu beitragen, dem, was erklärt, gewünscht, geweiht wird, diese neue Qualität zu verleihen. Doch das Ziel der Handlung ist nicht der über die religiösen Dinge erworbene Einfluß, sondern die im profanen Gegenstand erzeugte Zustandsänderung.

Das Gebet dagegen ist vor allem ein Mittel, auf sakrale Wesen einzuwirken; diese beeinflußt es, und bei ihnen führt es Veränderungen herbei. Nicht, daß es nicht auch im gewöhnlichen Bereich Nachwirkungen hätte. Im übrigen gibt es vermutlich keinen Ritus, der nicht in irgendeiner Weise dem Gläubigen dient. Wenn man betet, erwartet man im allgemeinen von seinem Gebet irgendein Ergebnis, für etwas oder für jemanden, und sei es nur für sich selbst.[122] Aber dies ist nur ein Nebenprodukt, das den Mechanismus des Ritus nicht beherrscht. Dieser ist ganz und gar auf die religiösen Mächte ausgerichtet, an die er sich wendet, und erst in zweiter Linie kommt es durch deren Vermittlung vor, daß er das profane Leben berührt. Manchmal sogar beschränkt sich sein ganzer Nutzen auf den bloßen Trost, den er dem Betenden spendet, da die göttliche Welt fast seine gesamte Wirksamkeit absorbiert.

Allerdings ist der Unterschied zwischen dem Gebet und den anderen oralen religiösen Riten nicht so ausgeprägt, daß man mit

119 Zum Eid im klassischen Altertum siehe G. Glotz, Artikel »Jusjurandum«, in Ch. Daremberg und E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités*; R. Hirzel, *Der Eid*, Leipzig 1902; L. Wenger, »Der Eid in den griechischen Papyrusurkunden«, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, S. 158-274; vgl. P. Huvelin, »Magie et droit individuel«, *L'Année sociologique*, X, S. 32 Anm. 1, 12; E. A. Westermarck, *The Origin and Evolution of Moral Ideas*, I, S. 58-61 usw.

120 Siehe W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings: An Essay on the History of Greek Religion*, Cambridge 1902.

121 Siehe Rouse, a. a. O.; R. Andree, a. a. O. [siehe Anm. 13].

122 Man beachte den Gebrauch des Mediums in den Verben εὔχομαι, *praecor*.

Bestimmtheit sagen könnte, wo das eine beginnt und die anderen enden. Ein Gebet kann als Eid dienen;[123] ein Wunsch kann die Form eines Gebets annehmen. In einen Segen kann sich eine Bitte einschieben. Man kann etwas in einer eindeutig betenden Form einem Gott weihen. Doch auch wenn diese beiden Bereiche des religiösen Lebens nur durch unbestimmte Grenzen voneinander getrennt sind, sind sie nichtsdestoweniger verschieden, und es kam darauf an, diesen Unterschied zu markieren, um möglichen Verwechslungen vorzubeugen.

Somit kommen wir schließlich zu folgender Definition: *Das Gebet ist ein oraler religiöser Ritus, der sich unmittelbar auf die sakralen Dinge bezieht.*[124]

II. Buch: Natur elementarer oraler Riten
Erstes Kapitel – Historische Darstellung der Frage und Eingrenzung des Themas

Da wir nun über eine Definition des oralen religiösen Ritus und insbesondere des Gebets verfügen, können wir mit der Erörterung des einzigen Problems beginnen, das wir uns in dieser ersten Arbeit gestellt haben: das der Ursprünge des Gebets. Es wird uns im übrigen zwingen, das allgemeinere Problem des Ursprungs des Glaubens an religiöse Formeln in den Gesellschaften mit primitiver Struktur zu behandeln.

I.

Wenn die wissenschaftliche Literatur in bezug auf das Gebet, wie wir sahen, im allgemeinen recht wenig zu bieten hat, so ist sie im Hinblick auf die besondere Frage, die uns beschäftigt, noch magerer. Nur mit Mühe können wir ein paar Namen nennen.

123 Vgl. T. K. Cheyne, s. v. »Blessings and Cursings«, *Encylopaedia Biblica*.

124 In dieser Hinsicht ist es unnötig, zwischen dem Zauber und dem Gebet zu unterscheiden, wie R. R. Marett und L. Farnell es tun (vgl. unten). Nicht nur gibt es in jedem Gebet, selbst wenn man ihre Terminologie verwendet, einen Zauber, sondern es ist auch falsch, jedwede Theurgie aus jeder Religion auszuschließen.

Von den zwei Religionsphilosophen, deren Lehren wir erörtert haben, geht der eine, Sabatier, nach einem kurzen Blick am Problem vorbei, ohne überhaupt zu versuchen, die Tatsachen festzustellen: Er versichert sich nicht, ob das Gebet, so wie er es versteht, das heißt als die »Religion in Geist und Tat«, wirklich das universelle Phänomen ist, wie er es behauptet;[125] der andere, Tiele,[126] beschränkt sich darauf, denjenigen, die das ursprüngliche Gebet von theurgischen Formeln ableiten wollen, dialektische Einwände entgegenzuhalten; als Beleg für seine Worte beruft er sich lediglich auf einige äußerst raffinierte Formen bereits sehr hoch entwickelter Religionen.[127] Zudem haben sich, wie die meisten Religionsphilosophen, weder der eine noch der andere[128] damit befaßt, nach der Form und dem genauen Sinn der Riten in elementaren Gesellschaften zu suchen; ihre ganze Arbeit zielt auf die Kritik oder auf den Nachweis der Vortrefflichkeit bestimmter religiöser Seelenzustände.

Bei den Anthropologen haben sich nur Tylor, Farrer und Max Müller der Frage genähert.

Für den ersteren[129] soll das Gebet anfangs lediglich der unmittelbare Ausdruck eines materiellen Wunsches gewesen sein und sich an die übernatürlichen Mächte, die Geister, gewandt haben, deren Entstehung der Animismus erklärt. Die Nordamerikaner befänden sich genau in diesem Stadium der Institution; die Hindus des Altertums sowie die Griechen und Römer hätten sich nicht davon gelöst. Doch zu jener Zeit, als Anthropologie und Soziologie gerade erst gegründet wurden, sah Tylor alle primitiven Völker als eine riesige Gattung ohne Arten und Hierarchien an. Er begann also mit Ritualen, die in bereits hoch entwickelten Gesellschaften na-

125 A. Sabatier, *Esquisse*, a. a. O. [siehe Anm. 42], S. 23, 40.

126 C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, a. a. O. [siehe Anm. 37], II, S. 120.

127 A. a. O., S. 154.

128 Wie ihre Nachahmer O. Pfleiderer (*Grundriss der Religionsphilosophie*, S. 190 [siehe Anm. 38]); J. F. W. Bousset (*Das Wesen der Religion*, Göttinger Vorlesungen, Göttingen 1904, S. 21). Ein eloquenter Anthropologe, E. Crawley, sitzt demselben Irrtum auf. Freilich hat sein Werk einen philosophischen Charakter, *The Tree of Life*, 1906, S. 62, 182. Dabei kennt er die australischen Fakten und erörtert Frazers Interpretation, führt die Debatte jedoch als Theologe (A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, französische Übersetzung, S. 180, nimmt die gleiche Haltung ein).

129 E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1871, II, S. 148.

türlich schon auf einer sehr hohen Stufe stehen.[130] Und andererseits hielt er aufgrund seines animistischen Systems den Begriff sowohl geistiger wie göttlicher Persönlichkeiten für erwiesen, einen Begriff, der unseres Erachtens ein später Begriff ist und den das Gebet bei seiner Entstehung ja gerade herausbilden sollte.

Die Theorie von Max Müller[131] ist zum Teil mit der von Tylor, zum Teil mit der von Farrer identisch; der Philologe hat sich hier als Anthropologe verhalten. Er geht von den Tatsachen aus, auf die kürzlich Codrington bei den Melanesiern aufmerksam gemacht hatte,[132] und seine Hinweise sind nicht ohne Bedeutung. Er sieht deutlich, daß es Gebete gibt, die sich von dem, was wir so zu nennen pflegen, unterscheiden und die dennoch zu Recht diesen Namen tragen. In einer kurzen Skizze der Formen, die das Gebet annimmt, äußert er den Gedanken, daß es mit Ausdrücken wie »*mein* Wille geschehe« begonnen habe, um bei völlig entgegengesetzten Ausdrücken wie »*dein* Wille geschehe« zu enden.[133] Zwischen diesen beiden Typen sollen sich die semitischen und vedischen Gebete staffeln. Doch diese brillanten Ausführungen können Beweise nicht ersetzen. Auch wenn einerseits die zitierten Formeln einen primitiven Charakter haben, da sie Codrington zufolge neben anderen Gebeten mit eindeutig bittender Natur bestehen,[134] so beweist in Wirklichkeit doch nichts, daß die einen primitiver sind als die anderen und daß die Weisung der Anrufung vorausgegangen ist. Andererseits bleibt das grundlegende Problem in bezug auf das Gebet offen. Wie können Worte Macht besitzen, wie können sie einer Gottheit Befehle erteilen? Es ist dies, was unverständlich bleibt, vor allem wenn man den Thesen von Max Müller über den Ursprung der universellen Religion und den allen Menschen gemeinsamen Sinn für das Unendliche zustimmt. Man kann sich nicht einmal vorstellen, daß Max Müller den ernsten Widerspruch zwischen den beiden Thesen nicht bemerkt hat: Denn wenn das

130 Siehe Th. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig 1859-1872, IV, S. 508.

131 M. Müller, »On Ancient Prayer«, in *Semitic Studies* (Kohut), Berlin 1896, S. 1-51 (Auszug aus einer 1895 in Oxford gehaltenen unveröffentlichten Vorlesung). Vgl. Vorwort zu Wyatt Gill, *Myths and Songs of the South Pacific*, London 1890.

132 R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891.

133 M. Müller, »On Ancient Prayer«, a. a. O., S. 41. Vgl. seine *Anthropological Religion*, London 1893, S. 320.

134 R. H. Codrington, a. a. O., S. 17, 123.

Gebet mit der Beschwörung, der Magie begonnen hat, so deshalb, weil die Gottheit in keiner Weise als Repräsentation für unendliche Größe und Moral aufgefaßt wurde.

Kurz, Max Müller knüpfte an eine interessante Abhandlung[135] eines der etwas in Vergessenheit geratenen Initiatoren unserer Studien an, die von Farrer.[136] Dieser behauptet, ausgehend von amerikanischen, afrikanischen, polynesischen Tatsachen, daß das Gebet »der Wilden« zuerst eine magische Beschwörung war. Doch einerseits enthalten die beobachteten Rituale, von denen er ausging, noch ganz anderes als Zauberformeln; sie umfassen bedeutende orale Riten, die sich nicht als Beschwörungen betrachten lassen. Und andererseits konnten ihm die weit fortgeschrittenen Gesellschaften mit hochentwickelten Religionen, die er untersuchte, weder hinreichend primitive Tatsachen noch die Möglichkeiten liefern, die grundlegende Frage nach der Wirksamkeit der Worte zu erörtern.

Es sieht indes so aus, als herrsche, von Tylor abgesehen, eine gewisse Einmütigkeit in der Frage der ursprünglich beschwörenden Form des Gebets. Zwei jüngere Arbeiten von Marett[137] und Rivers[138] jedenfalls halten diese Theorie für eine erwiesene Wahrheit; der eine sieht die gesamte religiöse Entwicklung als Weg von der Zauberei zum Gebet; der andere hebt auf interessante Weise den seiner Ansicht nach ausschließlich magischen Charakter der Liturgie der Toda hervor,[139] die er für primitiv hält, obgleich er sie von den Zauberformeln im eigentlichen Sinn zu unterscheiden weiß.

Ausgehend von der Arbeit und den Dokumenten von Marett, hat ein griechischer Religionshistoriker, Farnell, in einem Buch über die Entwicklung der Religion kürzlich einige Hypothesen über die »Geschichte des Gebets« aufgestellt.[140] Er unterscheidet

135 Er zitiert sie zwar nicht, aber das Buch hatte einen so großen Erfolg, daß wir meinen, es sei einem der Begründer der Religionswissenschaft bekannt gewesen.

136 J. A. Farrer, »The Prayers of Savages«, *Primitive Manners and Customs*, London 1872.

137 R. R. Marett, »From Spell to Prayer«, *Folk-Lore*, XV, 1904, S. 132 f.

138 W. H. R. Rivers, »On Toda Prayers«, *Folk-Lore*, XV, 1904, S. 166 f.

139 Vgl. W. H. R. Rivers, *The Todas*, London 1906, S. 216 f. Vgl. unten, L. R. Farnell, *The Evolution of Religion* (Crown Theological Series), 1905, Kap. III, »History of Prayer«.

140 L. R. Farnell, a. a. O., S. 167; der angeführte Beweis ist einem Aufsatz von M.

sich jedoch in einem Punkt von seinen Vorgängern. Zwar nimmt er wie sie an, daß es Völker ohne Gebete geben kann, die sich in bezug auf das orale Ritual auf Zaubersprüche beschränken, glaubt indes, daß dem Zauberspruch von Anfang an das reine Gebet gegenüberstand, in dem der Gott als ein Verwandter und ein Freund angerufen wurde. Für ihn muß man die Religionen nach einer Art Mischungsverhältnis von Zaubersprüchen und Gebeten, die sie, wie er meint, alle enthielten, klassifizieren. Später werden wir diese Theorie recht häufig erörtern müssen, so daß wir hier keine Debatte zu eröffnen brauchen, die voraussetzen würde, daß die Untersuchung der Tatsachen abgeschlossen ist. Es genügt uns, auf ihre Verbindung mit der Hypothese hingewiesen zu haben, die zur Zeit sehr geschätzt wird.

Dennoch kranken alle diese Theorien an schweren methodischen Mängeln. Erstens, wenn die oralen Riten mit der Magie begannen, wie und warum ist aus ihnen das Gebet hervorgegangen? Warum hören die Natur, der Gott auf, von der Stimme des Menschen abhängig zu sein?[141] Weil man experimentell die Unwirksamkeit des Ritus erkennt? Doch abgesehen davon, daß der Glaube an die Magie selbst ja gerade auf der Unmöglichkeit einer solchen Prüfung beruht,[142] wird in keiner Weise erklärt, warum die Menschen anfangen, diese Mächte, die zu zwingen sie unterlassen haben, anzurufen, statt einfach aufzuhören, mit ihnen zu sprechen. Zweitens lassen alle diese Arbeiten nicht nur den Ursprung des Gebets im dunkeln, sondern auch den der Beschwörung, deren Möglichkeit es ja gerade zu erklären gilt. Denn aus dem oralen Zauber oder der an den Geist gerichteten Bitte die ursprüngliche Form des Gebets zu machen genügt nicht, um zu verstehen, wie dieser Zauber für aktiv, jene nötigende Bitte für nützlich gehalten werden

Latham [eigentlich S. L. Cummins] entlehnt, »The Tribes and Subtribes of the Bahr el Gazal«, *Journal of the Anthropological Institute*, 1904, XXXIV, S. 165. Er ist untauglich. Der Text meint einfach, daß es keine an den großen Gott gerichteten Gebete gibt. Und die Behauptung ist im übrigen selbst ziemlich unwahrscheinlich, denn die nilotischen Völker, die eine hohe Zivilisationsstufe erreicht haben, gehören zu den religiösesten afrikanischen Völkern.

141 Frazer hat diese Theorie auf die Magie und die Religion angewandt, der ein magisches Zeitalter der Menschheit vorausgegangen sein soll, vgl. *The Golden Bough*, II, S. 140 ff.; III, S. 530 f.

142 Siehe H. Hubert und M. Mauss, »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, *L'Année sociologique*, VII, S. 101 f. [siehe Kapitel 4 in diesem Band].

konnte. Drittens gehen alle von übereilten Vergleichen aus. Keiner beschreibt uns ein liturgisches System, das sich ganz und gar auf die Beschwörung reduzierte. Keiner untersucht hinreichend primitive Tatsachen, um sicher zu sein, daß es keine anderen gibt, die denen, die man sich als die ersten Formen der Institution vorstellen kann, näher kommen. Diesen dreifachen Fehler müssen wir vermeiden.

2.

Dazu müssen wir als Forschungsgebiet eine Gruppe gut definierter Gesellschaften wählen, in denen das orale Ritual folgende Voraussetzungen erfüllt: (1) Es muß einen recht ausgeprägten religiösen Charakter haben, damit wir sicher sein können, daß sich für den Fall, daß es nicht nur aus reinen Gebeten, sondern aus komplexeren Riten bestehen sollte, das Gebet aus diesen Riten lückenlos ableiten läßt; (2) es muß unter Voraussetzungen beobachtbar sein, die es ermöglichen, eine Erklärung dieser Riten zu bieten, das heißt, daß man mit einiger Aussicht auf Erfolg eine Hypothese über den Ursprung des in sie gesetzten Glaubens formulieren kann; (3) man muß sicher sein, daß es in diesen Gesellschaften keine anderen Arten oraler Riten als diese primitiven Arten gibt und daß es beim derzeitigen Stand unserer Kenntnisse nicht möglich ist, elementarere Phänomene zu finden.

Dieser dreifachen Forderung entspricht, wie wir glauben, die Beobachtung der australischen Gesellschaften.[143] Dies wird im wei-

143 Abgesehen von einigen Quellenangaben und Vergleichen werden wir die tasmanischen Tatsachen nicht berücksichtigen, obwohl die Eingeborenen von Tasmanien sicherlich gleicher Herkunft waren wie die primitivsten Australier, was allgemein anerkannt ist: siehe A. W. Howitt, »President's Address«, *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1898, IV, Melbourne [eigentlich 1907, XI, Adelaide]; *Native Tribes of South-East Australia* (fortan *SEA*), London 1905, Kap. I. Alle sachdienlichen Dokumente findet man versammelt in der Monographie von Ling Roth, *The Aborigines of Tasmania*, 2. Ausg., Halifax 1899. Die Beobachtung der Tasmanier wäre, wenn sie denn erfolgt wäre, für uns wesentlich gewesen, da sie, als sie noch lebten, eine Periode der Menschheit repräsentierten, die in unseren Regionen mit den ältesten paläolithischen Zivilisationen verschwunden ist; vgl. E. B. Tylor, »On the Tasmanians as Representatives of Palaeolithic Man«, *Journal of the Anthropological Institute* (fortan *JAI*), 1894, XXII, S. 141-152. Doch die Tasmanier wurden ausgerottet, bevor man die Gesellschaften, die sie bildeten, genauer beobachten konnte. Die wenigen sie

teren Verlauf dieser Arbeit aufzuzeigen sein. Doch es ist sinnvoll, schon hier kurz darauf hinzuweisen, daß wir ein günstigeres Beobachtungsfeld gar nicht finden konnten.

Erstens kennen wir unter den derzeit beobachtbaren oder historisch bekannten Gesellschaften keine, die in gleichem Maße die unbestrittenen Zeichen einer primitiven und elementaren Organisation aufweisen: klein, arm, von geringer Dichte, in technologischer Hinsicht zurückgeblieben, in moralischer und intellektueller Hinsicht stagnierend, mit kaum vorstellbaren archaischen Strukturen. Damit ermöglichen sie es uns sogar, uns schematisch – mit der Vermutung, daß eine lange Geschichte hinter ihnen liegt – die ersten menschlichen Gruppen vorstellen zu können, von denen alle anderen abstammen. Wir gehen nicht so weit wie Schoetensack,[144] der in einer Art anthropologischer Trunkenheit behauptete, daß sie die primitiven Menschen seien; daß sie, zurückgeblieben an der Wiege der menschliche Rasse, genau dort, wo diese durch Evolution entstanden ist, niemals das Bedürfnis nach Erneuerung und Weiterentwicklung verspürten. Nichtsdestoweniger kennen wir nur zwei Gruppen sogenannter primitiver Menschen, die uns den Eindruck vermitteln, daß ihre Geschichte so weit unten begann und so wenig vom Leben und Sterben der Rassen, der Zivilisation, der Gesellschaften beeinflußt wurde. Das sind zunächst die Yaghan auf Feuerland,[145] aber sie sind jetzt fast verschwunden, bevor sie systematisch beschrieben wurden,[146] und sie waren vielleicht eher degeneriert als wirklich primitiv. Sodann die Seri der Insel Tiburón

betreffenden Dokumente widersprechen den von den australischen Religionen gelieferten Daten nicht, und einige können als Vergleich sogar wertvoll sein.

144 O. Schoetensack, »Die Bedeutung Australiens für die Heranbildung des Menschen aus einer niederen Form«, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1901, XXXIII, S. 127-154; vgl. H. Klaatsch, *Verhandlungen des Deutschen Anthropologischen Tages zu Frankfurt*, in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1907, S. 83.

145 Zu unterscheiden von den Onan (zu diesen siehe Bunsen, »The Onans of Tierra del Fuego«, *Geographical Journal*, 1905, I, S. 513 [unklarer Verweis]), die eingewanderte Patagonier sind; sie verbinden sich später mit der großen Rasse und großen Zivilisation der Karaiben; zu diesen siehe R. Verneau, *Les Patagoniens*, Paris 1899.

146 P. D. J. Hyades und J. Deniker, *Scientific Mission to Tierra del Fuego* [auch *Mission scientifique du Cap Horn*, Paris 1891], Bd. IV. Besonders die Beobachtungen über die Religion sind summarisch und erfolgten unter schlechten Bedingungen.

im Golf von Kalifornien. Aber die Monographie von McGee ist unseres Erachtens oberflächlich,[147] denn der Autor war nur kurz bei ihnen, und sie bleiben so gut wie unbekannt; auch wenn sie im übrigen in einigen Aspekten primitiv wirken,[148] so scheint doch auch hinter ihnen eine lange Geschichte zu liegen,[149] und ihre Sprache und Rasse hängen eindeutig mit der großen amerikanischen Gruppe der Yuma, Pima, Papago usw. zusammen.[150] Die anderen Teile der Menschheit, die man als primitiv anzusehen pflegt, sind es nicht. Sogar die afrikanischen Pygmäen,[151] die Negritos aus Malaysia,[152] die offenkundig überaus »wild« sind, wie man sagt, leben inmitten großer barbarischer Bantu- oder nilotischer Zivilisationen in Afrika, malaiisch-polynesischer in Malaysia; und sie nehmen in gewissem Maße an ihnen teil. Was die Veddah[153] sowie die asiatischen Wilden betrifft, so sind die Theorien, die auf der Ärmlichkeit ihrer Zivilisation und ihrem Verzicht auf Religion aufbauten, widerlegt worden.

Die australischen Gesellschaften tragen nicht nur die Zeichen von Primitivität, sie sind auch noch zahlreich und homogen genug, gleichzeitig aber untereinander heterogen genug, um eine Gruppe zu bilden, die sich in hohem Maße für Untersuchungen über

147 W. J. McGee, »The Seri Indians«, in *17th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Teil 1, Washington 1899 (1900).

148 Fehlen der »Bedeutung des Messers«; McGee, a. a. O., S. 152, 154; Reduzierung der sozialen Gruppen auf zwei totemistische Clans, amorphe Glaubensvorstellungen, S. 269.

149 Töpferei, besonders die der »olle«, des Specksteins; siehe McGee, a. a. O., S. 220; zusammengesetzter Bogen, S. 195 f.

150 Zu diesem Punkt vgl. McGee, a. a. O., S. 293 ff.: Alzadar, *Estudios sobre los Indios del Mexico Norte*, Mexico City 1903, S. 180 f. (scheint von den Dokumenten McGees angeregt zu sein).

151 Siehe die sie betreffende Bibliographie, W. Schmidt, »Die Pygmäer des Ituri«, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, S. 100 ff.; hinzuzufügen ist Mgr Le Roy, *Les Pygmées africains*, Paris 1905.

152 Siehe sie betreffend die von W. W. Skeat und C. O. Blagden zitierten Werke, *The Pagan Races of the Malay Peninsula*, London 1906, S. XXX f. Zu den Negritos der Philippinen siehe die Veröffentlichungen des von A. E. Jenks herausgegebenen *Ethnological Survey*; vgl. *L'Année sociologique*, X, S. 251 ff. Diese haben nahezu jegliche Originalität verloren.

153 Diese Legenden haben F. und P. Sarasin in die Welt gesetzt, *Die Weddas von Ceylon*, Basel 1888. Wir warten also mit Ungeduld und einiger Skepsis auf ihre Beobachtungen über die Toala von Celebes.

die Gesamtheit eines Rituals und seiner Abwandlungen eignet. Obwohl sich ihr Siedlungsgebiet über einen ganzen Kontinent erstreckt, bilden sie doch eine Art Ganzes, eine ethnische Einheit, wie man fälschlicherweise sagt, eine »geographische Provinz«, wie Bastian sagte,[154] das heißt, daß sie eine Zivilisation haben, daß sie eine Familie von Gesellschaften bilden, die nicht nur durch Bande der Geschichte, der Identität, der Technik, der Sprache, der Ästhetik, der rechtlichen, religiösen Systeme vereint sind,[155] sondern auch

154 Zum Begriff der geographischen Provinz siehe A. Bastian, *Der elementare Völkergedanke*, Berlin 1874. Kommen wir überein, daß es im Norden Australiens unbestreitbar malaisische, im Nordosten ozeanische Einflüsse gegeben hat: siehe Major Campbell, »Geographical Memoir of Melville Island and Port Essington, on the Cobourg Peninsula, Northern Australia; with some Observations on the Settlements which Have Been Established on the North Coast of New Holland. Accompanied by a Map of Melville and Bathurst Islands, and a Plan of Port Essington. Communicated by Major Campbell, 57th Foot, formerly Commandant at Melville Island«, *Journal of the Royal Geographical Society*, Bd. IV, 1843, S. 180 f.; G. W. Earl, »On the Aboriginal Tribes of the Northern Coast of Australia«, *Journal of the Royal Geographical Society*, Bd. XVI, S. 239; vgl. N. W. Thomas, »Australian Canoes and Rafts«, *JAI*, 1905, Typ 3, S. 56-79, bes. S. 70. Dennoch kann die vorliegende Arbeit als Beitrag betrachtet werden, diese Einheit der australischen Völker festzustellen. Der einzige, der sie angefochten hat, ist J. Mathew (*Eaglehawk and Crow*, London 1899), der in der Teilung der primären Clans sogar den Beweis für die Existenz zweier getrennter Rassen sieht und die eine dem papuanischen Zweig, die andere dem drawidischen Zweig der Menschheit zuordnet. Wir werden diese These nicht erörtern; sie wird nicht einmal von den linguistischen Beweisen gestützt, die der Autor gefunden zu haben behauptet. Die einzigen Punkte, die man ihm zubilligen kann: Es ist durchaus möglich, daß die Tasmanier nicht ganz und gar von derselben Rasse sind und nicht genau dieselbe Zivilisation haben wie die Australier und daß sie eine frühere Bevölkerungsschicht repräsentieren, und zwar aus Gründen geologischer (vgl. Howitt, a. a. O. [siehe Anm. 143]), zoologischer (Fehlen des Dingo, vgl. *Transactions of the Royal Society of South Australia*, Memorandum II) und technologischer Art (siehe Tylor, a. a. O. [siehe Anm. 129]).

155 In diesem Punkt verweisen wir einfach auf die Arbeiten der Ethnographen; zwar gäbe es bei vielen von ihnen Einwände zu erheben, aber sie haben trotzdem ihren Wert: siehe Th. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, IV, S. 2; R. B. Smyth, *Aborigines of Victoria*, 2 Bde., Melbourne 1878, I, S. LXXX ff.; E. M. Curr, *The Australian Race*, 4 Bde., Melbourne 1886, I, S. 28 ff.; Howitt, a. a. O. [Anm. 143]; O. Schoetensack, a. a. O. [Anm. 144]; F. Graebner, »Kulturstadien und Kulturkreise in Australien und Melanesien« [vermutlich »Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien«], *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, XXXVII, S. 28-53. Schon die ersten Beobachter hatten diese vor allem sprachliche Gleichmä-

duch Bande der Rasse,[156] so daß manche Thesen, die für einige vor ihnen gelten, möglicherweise auch für andere gelten können. Wenn es Schwankungen gibt, dann gehen sie von einer gemeinsamen Basis aus, wo alle zusammentreffen. Die Vergleiche innerhalb der Gruppe sind also mit dem geringsten Risiko verbunden. Und so werden wir, obwohl wir den Tatsachen ihre lokale, australische Färbung lassen, zumindest während unserer gesamten Beschreibungsarbeit sowohl den Anforderungen der Wissenschaft genügen, die vergleicht, als auch der historischen Ethnographie, die zu spezifizieren versucht.

Doch diese Homogenität schließt eine gewisse Heterogenität nicht aus. Man hat in der australischen Zivilisation mehrere Strömungen, mehrere Typen unterschieden.[157] Andererseits hat man fast einhellig und vor allem korrekt hinsichtlich der religiösen Phänomene mehrere *Entwicklungs*stadien erkannt.[158] Die Debatte

ßigkeit bemerkt, siehe J. Eyre, *Journey of Discovery* usw., 1835, II, Anhang [vgl. Anm. 165].

156 Siehe P. Topinard, *Les Indigènes australiens*, Paris 1878; R. Helms, »Anthropology«, in *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1895, Bd. XVII.

157 Für erwiesen halten wir die Arbeiten von Howitt über die Initiationstypen, vgl. *SEA*, Schlußfolgerung, S. 618 ff., und von N. W. Thomas über die nautischen Künste, vgl. a. a. O. [siehe Anm. 154]. Allerdings hegen wir einiges Mißtrauen gegenüber den Arbeiten derselben Autoren, so vortrefflich sie sein mögen, über die Heiratsklassen, siehe Howitt, a. a. O., S. 150 ff.; N. W. Thomas, *The Marriage Laws of Australians*, Cambridge 1906. Die von A. van Gennep hierzu geäußerte These eines doppelten Ursprungs des Filiationssystems entbehrt jeder Grundlage (*Mythes et légendes d'Australie*, Paris 1906, S. XC). Graebner macht sie sich im Grunde mit ebensowenig Schlüssigkeit zu eigen, siehe F. Graebner, »Kulturschichten und Sozialverhältnisse in Australien«, *Globus*, 1906, I, S. 323, 373 usw. Was uns betrifft, so müssen wir nur die Existenz dieser Typen und Strömungen aufzeigen. Aber wir erwarten mehr von der Herausbildung einer vergleichenden Technologie und einer vergleichenden Philologie der Australier als von Arbeiten, die mit einem Schlag zu viele noch schlecht geklärte soziologische Fragen aufwerfen. Dennoch kann man in der Arbeit von Thomas sehr sicher und klar einige Bräuche in bezug auf die Familienverhältnisse verfolgen.

158 J. G. Frazer, »The Beginnings of Totemism and Religion«, *Fortnightly Review*, 1905; B. Spencer in »Presidential Address«, *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1904, VIII, S. 160 (Primitivität der Aranda) [unklarer Verweis; Spencers »Totemism in Australia« erschien 1904 im angegebenen Band. Allerdings kann der Seitenverweis hier nicht zutreffen (vgl. Anm. 168); seine »Presidential Address« ist hingegen 1921 publiziert worden], gegen Howitt, *SEA*, S. 141 f.; A. Lang, *The Secret of the Totem*, London 1905, S. 175; A. van Gennep,

betrifft den Rang, der verschiedenen Gesellschaften zuerkannt werden muß. Auch wir werden diese Frage zu erörtern haben. Doch im Augenblick reicht es für unsere Arbeit aus, daß diese Verschiedenartigkeit nicht in Zweifel gezogen wird. Es genügt, wenn wir hier deutlich machen, daß die Gesellschaften, die wir untersuchen werden, weder alle auf derselben Stufe stehen noch alle gleichförmig dieselbe Richtung einschlagen. Denn wenn wir anhand dieser Schwankungen am Ende einen Typus primitiver oraler Riten konstituieren können und wenn wir dessen wahrscheinliche Universalität für diese Masse verschiedener Gesellschaften feststellen können, dann heißt das, daß wir auf ein für derartige Gesellschaften notwendiges Phänomen gestoßen sind. Gleichzeitig werden diese Schwankungen hinsichtlich der Größe, der Form, des Inhalts, auch des religiösen Stils, denen dieser Typus von Riten unterworfen ist, oftmals nicht weniger interessant zu beobachten sein als der allgemeine Typus selbst. Da auch sie mit bestimmten sozialen Phänomenen zusammenhängen, werden sie sich erklären lassen und, einmal erklärt, zur allgemeinen Erklärung beitragen.

Fügen wir noch hinzu, daß die australischen Gesellschaften allmählich zu den bekanntesten all derer gehören, die primitiv zu nennen man übereingekommen ist. Nicht nur die letzten Expeditionen von Spencer und Gillen[159] und die letzten Forschungen von

Mythes usw., a. a. O. [siehe Anm. 157], S. LXXX. Vgl. N. W. Thomas in *Man*, 1904, Nr. 40; 1905, Nr. 42; 1906, Nr. 42, in der Folge von E. Durkheim »Totémisme«, *L'Année sociologique*, V, 1902; VIII, 1905.

159 B. Spencer und F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London 1899 (fortan *NT*), *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904 (fortan *NTC*), gehören zu unseren hauptsächlichen Quellen. Spencer und Gillen hatten beide das Glück, von den Aranda als »völlig initiiert« betrachtet worden zu sein (siehe *NTC*, S. XI), und als solche hatten sie Zugang zu vielen spektakulären Ereignissen, Traditionen und Praktiken, die selbst für begabtere Beobachter, als sie es waren, geheim geblieben wären. Doch werden wir, so hoch wir ihre Arbeiten auch schätzen, ihnen nicht blindlings folgen. Man wird weiter unten zahlreiche Erörterungen der Dokumente finden, die sie uns übermittelt haben. Und diese Erörterungen werden in folgendem Geist geführt werden: Zunächst scheint uns festzustehen, daß die Aranda von der europäischen Zivilisation weit stärker beeinflußt wurden, als Spencer und Gillen uns sagen. Vgl. *NT*, S. 12, und Rev. Louis Schulze, »Notes on the Aborigines of the Finke River«, *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1891, Bd. XIV, Teil II, S. 218. Seit der Gründung der Station von Alice Springs (wohin seit einigen Jahren eine regelmäßige Postverbindung besteht, vgl. R. H. Mathews, »Notes on the Languages of Sonne

Tribes of Central Australia«, *Journal of the Royal Society of New South Wales*, XXXVIII, S. 420) haben wohl viele Bräuche ihre Originalität verloren. So viel zu dem, was die Aranda betrifft. Was die Beobachter selbst angeht, so muß man unterscheiden: Gillen scheint eine tiefe Kenntnis der Aranda-Tatsachen zu besitzen, da er zwanzig Jahre lang der Beschützer der Eingeborenen dieser Gegend war; und beide Autoren scheinen nur eine wenig detaillierte Kenntnis der anderen Stämme zu haben, die sie beide unter etwa denselben Bedingungen erworben haben. Aber auch wenn die Untersuchung der Aranda sehr weit ging, so doch nur wenige Jahre lang (vgl. Gillens Dokumente, die er E. C. Stirling für die Abteilung IV, *Anthropology*, des *Report of the Horn Expedition*, S. 179 f., übermittelt hat). Auch wurde sie nicht in allen Punkten gleichermaßen vertieft (vgl. *L'Année sociologique*, II, S. 219, 221), so daß wir kaum dreizehn *intichiuma* von den etwa hundert kennen, die existieren müssen, und ohne Strehlow würden wir ihre Formeln nicht kennen. Auch betrifft ihre Untersuchung wirklich nur die Gruppen von Alice Springs und Umgebung. Daher die erheblichen Unterschiede, die wir gegenüber den Dokumenten der deutschen Missionare der Mission von Hermannsburg am Ufer des Finke bemerken. Sie wurde nicht mit ausreichender Strenge geführt; Spencer und Gillen scheinen sich allzusehr auf zwei intelligente alte Männer verlassen zu haben, mit denen sie in Beziehung standen (vgl. *NTC*, S. xiii, und R. H. Mathews, a. a. O., S. 420; vgl. H. Klaatsch, »Schlussbericht über meine Reise nach Australien in den Jahren 1904-1907«, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, S. 635-690). Sie haben sich nicht erkundigt, ob nicht andere außer ihnen schon mit der Arbeit begonnen hatten und sogar weit fortgeschritten waren; sie hätten nützliche, vor allem philologische Unterstützung bei den Missionaren finden können; vgl. H. Kempe, »Grammar and Vocabulary of the Languages Spoken by the Aborigines of the Macdonnell Ranges« (South Australia), *Transactions of the Royal Society of South Australia*, Bd. XIV, Teil I; vgl. W. Planert (dem Missionar Wettengel zufolge), »Australische Forschungen, I, Aranda-Grammatik«, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, XXXIX, S. 551-566; und H. Basedow, »Vergleichende Vokabularien der Aluridja- und Arunndta-Dialekte Zentralaustraliens«, *Zeitschrift für Ethnologie*, XL, 1908, S. 207-228; denn Spencer und Gillen sind beide in philologischer Hinsicht gleichermaßen unbegabt und haben keinerlei Transkriptionssystem; Beispiel: Planert, ein professioneller Linguist, schreibt *atua* (Mensch) in phonetischer Schrift, sie schreiben *ertwa*, was den angezeigten Laut nur annähernd nach den Regeln der englischen Aussprache wiedergibt; sie haben weder eine Sammlung von Aranda-Texten noch ein genaues Lexikon angelegt; sie kennen die Sprachen der benachbarten Stämme nicht. Wir wagen sogar zu behaupten, daß sie mit ihren Aranda-Brüdern immer nur in »Pidgin English« kommunizierten, um so mehr mit den anderen Stämmen, besonders den Urabunna im Süden oder den Warramunga im Norden. Wir werden zahlreiche Beweise für dies alles liefern müssen. Daher ist es um so bedauerlicher, daß diese Autoren nicht genauer darauf geachtet haben, uns die Namen ihrer Informanten, die Voraussetzungen jeder ihrer Beobachtungen usw. zu nennen. Darum würdigen

W. Roth[160] sind mit allen Hilfsmitteln der modernen Ethnographie ausgeführt worden; nicht nur diejenigen, die derzeit die Missionare Zentralaustraliens veröffentlichen, werden von einem der besten ethnographischen Museen geleitet,[161] sondern auch die älteren Dokumente von Howitt, die anfangs nach und nach veröffentlicht, dann zusammen herausgebracht und bis zu einem gewissen Maße vervollständigt wurden,[162] sind von großem Wert. Und bestimmte

wir nicht minder das wunderbare Gespür dieser Autoren für die Fakten, vor allem die interessanten Fakten. Die älteren und jüngeren Arbeiten der Missionare C. Strehlow, *Die Aranda-Stämme* (veröffentlicht von F. v. Leonhardi), Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völker-Museum, Frankfurt am Main 1907, I, *Mythologie der Aranda und Loritja* (*Luritcha* bei Spencer und Gillen), sowie von Kempe (a. a. O.) und Schulze (a. a. O.) ermöglichen uns häufig eine hinreichende Kritik.

160 W. E. Roth hat veröffentlicht: (1) *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, Brisbane 1897 (fortan *EthnRes*); (2) acht Faszikel des *North Queensland Ethnography Bulletin*, Brisbane 1900-1907; seine Beobachtungen sind trockener, konziser, jedoch sporadischer und verstreuter als die von Spencer und Gillen; die oberflächliche Erklärung (außer im technologischen oder eigentlich ethnographischen Bereich) stört viele Beobachtungen. Wir wissen nicht, ob Roth tatsächlich zu Klaatsch gesagt hat (vgl. »Schlussbericht über meine Reise«, S. 739), er habe in Queensland nie ein Totem entdeckt (contra vgl. die oben genannten Texte von Roth über das Rufen der Tiere bei ihren Homonymen); jedenfalls beeinträchtigt ein derartiger Gedanke seine Beobachtungen: Tatsächlich ist der Totemismus einer jener gern geheimgehaltenen Bräuche, die man suchen muß, um sie zu finden.

161 Siehe C. Strehlow und F. v. Leonhardi, *Die Aranda-Stämme* usw., Frankfurt 1907.

162 Howitt, *SEA*; zu den früheren Arbeiten, die Howitt nicht einmal alle erwähnt, siehe die Bibliographie in *SEA*. Howitt besaß eine genaue persönliche Kenntnis nur von den Kurnai aus Gippsland; auf seine Beobachtungen wurde von L. Fison hingewiesen (der damals auf den Fidschi-Inseln wohnte und manchmal nach Australien reiste) sowie indirekt von Morgan, den Fison und Howitt auf die Verwandtschaftsnomenklatur nach Gruppen aufmerksam machten und dem sie ihr erstes Werk widmeten, *The Kamilaroi and Kurnai*, London/Melbourne 1880. Aber diese Beobachtungen wurden mehr als zwanzig Jahre nach der europäischen Besetzung des Landes (Nordost-Victoria) gemacht; sie waren lange unvollständig, und als Howitt zum Beispiel die Existenz der Initiation bemerkte, mußte er sich deren Zeremonien wiederholen lassen. Siehe »The Jeraïl or Initiation Ceremonies of the Kurnai Tribe«, *JAI*, XIV, 1885, S. 301-325. Dasselbe gilt für den zeremoniellen Kampf, *SEA*, S. 344 f. Auch wenn die Beobachtungen andererseits mit großer Präzision gemacht wurden, so wurden bestimmte Punkte, z. B. die Mythologie, vernachlässigt, vielleicht notgedrungen, da die alten Leute als Träger der Traditionen verschwunden waren; vgl. *Kamilaroi and*

Teile der alten Bücher von Woods,[163] Grey,[164] Eyre[165] stehen den besten heutigen Arbeiten in nichts nach. Außerdem machen wir uns allmählich sowohl mit Hilfe der alten wie der neuen Linguisten[166]

Kurnai, S. 252; »On Australian Medicine Men«, *JAI*, XIII, 1883, S. 413. Schließlich wurden sie nur mit einer relativen philologischen Genauigkeit gemacht, da sich Howitt vor allem des Englischs der Eingeborenen bediente (vgl. *SEA*, S. 627) und sich mit einiger Sorgfalt die sprachliche Bedeutung, die Sätze oder Wörter, die ihn interessierten, diktieren und bei Gelegenheit übersetzen ließ, siehe Beispiele in *SEA*, S. 630; vgl. bezüglich des Kuringal und Yuin, S. 533 f. Der andere Stamm, den Howitt weniger gut kannte, sind die Dieri, die er als einer der ersten Europäer erforschte (vgl. »Personal Reminiscences of Central Australia«, *Inaugural Address to the Australasian Association for the Advancement of Science*, Adelaide 1907, S. 31 ff., Dieri, Yantruwanta, Yaurorka) und die er häufig aufsuchte, jedoch im Grunde nur, um die alten Beobachtungen von Gason und die neueren eines Missionars, O. Siebert, zu vervollständigen. Zu den anderen Stämmen des Südostens von Australien hatte Howitt mehr oder weniger direkten Zugang: diejenigen, die er unter dem Namen Yuin zusammenfaßte (Berge von Nordost-Victoria und Südosten der Küste von Neusüdwales), hat er erst beobachtet, als sie seit langem von der europäischen Zivilisation verfälscht waren (auch sie mußte er um ihre Initiationszeremonien ersuchen, vgl. »On Some Australian Ceremonies of Initiation«, *JAI*, XIII, S. 432-459); außerdem hatte er mehr oder weniger enge Beziehungen zu ihnen nur über Eingeborene, die unterschiedlich geeignet waren und auf unterschiedliche Weise befragt wurden (so hat Howitt über die Initiationszeremonien nicht alles erfahren, was er von Berak hätte erfahren können, einem alten Eingeborenen, den später Mathews befragte, vgl. unten). Für alle anderen Stämme, außer denen der Umgebung von Maryborough, benutzte Howitt die Informationen von Siedlern, die mehr oder weniger enge Beziehungen zu den benachbarten Stämmen hatten.

163 J. D. Woods, *The Native Tribes of South Australia*, Adelaide 1875.

164 G. de Grey, *Journal of Two Expeditions of Discovery into the Interior of Western Australia*, 2 Bde., London 1835.

165 E. J. Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Australia* usw., einschließlich *An Account of the Manners and Customs of the Aborigines*, 2 Bde., London 1845 (Stamm von Adelaide nach Moorhouse, Stämme des unteren Murray, nach ernsthaften Bemühungen und während etwa drei Jahren gesammelten persönlichen Beobachtungen).

166 Die hauptsächlichen Arbeiten, die genannt zu werden verdienen, sind die von C. G. Teichelmann und C. W. Schürmann, *Vocabulary of the Tribes Neighbouring Port Lincoln*, 1834; L. Threlkeld, *A Key to the Structure of the Aboriginal Language Spoken by the Awabakal Tribe of Port Macquarie*, Sydney 1850, usw.; *An Awabakal English Lexicon*, Sydney 1850, mit anderen Arbeiten dieses Autors sowie anderer Autoren wiederabgedruckt (J. Gunther, »Wirajuri ...«; Livingstone, »Stämme der Wimmera«), in J. Fraser, L. Threlkeld, *A Grammar*..., Sydney 1892; der Wiederabdruck ist weder vollständig noch fehlerfrei. W. Rid

eine ziemlich genaue Vorstellung von der Struktur der australischen Sprachen, ihrer Denkweisen, ihrer Ausdrucksfähigkeiten. Schließlich verfügen wir über eine ziemlich große Anzahl mythologischer Texte und Formeln in Interlinearübersetzung (siehe unten Kap. III, IV, V), so daß wir sicher sein können, daß diese Arbeit über das primitive Gebet nicht ganz wertlos sein wird, wenn die Philologie der australischen Sprachen endlich zum Abschluß gekommen ist.

Nicht, daß alle Tatsachen bekannt sind; auch nicht, daß die bekannten Tatsachen gut bekannt sind. Noch immer müssen wir auf Überraschungen gefaßt sein. Man erinnere sich an jene, die das Erscheinen des ersten Buchs von Spencer und Gillen hervorrief. Einige Gelehrte haben sich bis heute nicht davon erholt und sind von den Aranda gewissermaßen gebannt. Auch weitere Entdekkungen können einige unserer Ideen erschüttern, und wir müssen auf sie gefaßt sein, da von den zweihundertfünfzig australischen Gesellschaften, die Curr aufzählte – eingerechnet die heute verschwundenen Gesellschaften, jedoch ohne die zahlreichen noch unbekannten Stämme –, nur knapp dreißig in unterschiedlichem Maße annähernd bekannt sind. Doch da die Dokumente aus erster Hand, die wir zum großen Teil sichten konnten, Gesellschaften betreffen, die über den ganzen Kontinent verstreut sind und die unterschiedlichsten Organisations- und Religionssysteme besitzen, werden die möglichen Entdeckungen, wie wir meinen, keine Tatsachen liefern, die denen, die wir untersuchen, völlig widersprechen. Andererseits sind die Beweise, auf die wir uns berufen, so unterschiedlich und ungleich ihre Autorität auch sein mag, so vielfältig und lassen sich so mühelos untereinander kontrollieren, daß ihre Kritik unseres Erachtens einfach ist.

ley, *Kamilaroi, Dippil and Turrubul: Languages Spoken by Australian Aborigines*, 2. Ausg., Sydney 1875; Rev. Hey, in W. E. Roth, *North Queensland Ethnography Bulletin*, Nr. 6, »A Grammar of the Nggerikudi Language«; Rev. Gale, Nr. 9, *Bulletin*, Nr. 7, »A Grammar of the Kokowarra and Kokoyimidir Languages« usw. Schließlich verfügen wir mit den jüngsten Dokumenten der deutschen Missionare über eine bedeutende Gruppe von Wort für Wort übersetzten Aranda- und Loritja-Texten (zu den Grammatiken und Lexika siehe oben). Nur mit Vorsicht bedienen wir uns der zumindest verworrenen linguistischen Arbeiten von Mathews und der von R. B. Smyth (*The Aborigines of Victoria*, Melbourne 1878, II, S. 1 ff., 310) und E. M. Curr veröffentlichten Vokabularien.

Doch bevor wir zur Beschreibung und dann zur Erklärung der ursprünglichen Formen des Gebets in Australien übergehen, müssen wir auf einen prinzipiellen Einwand antworten, dem wir für unseren Teil zwar keinerlei Bedeutung beimessen, der jedoch auf trügerische Weise gegen uns erhoben werden könnte. Mit welchem Recht unter den Tatsachen des Gebets derart auswählen? Mit welchem Recht vom Gebet in den australischen Religionen auf die Ursprünge des Gebets im allgemeinen schließen?

Das einzige Mittel, methodisch festzustellen, daß das australische Gebet ein Muster des ursprünglichen Gebetstypus ist, bestünde sicherlich darin zu zeigen, daß aus dieser Art von Formeln alle anderen Gebetsformen hervorgegangen sind. Natürlich kann ein derartiger Nachweis nicht in einer einzigen Arbeit versucht werden. Doch in Ermangelung dieses Beweises, der allein entscheidend wäre, berechtigen uns vorläufig sehr ernste Gründe dazu, die Tatsachen, die wir untersuchen werden, als ursprünglich anzusehen. Zunächst weil wir sie in den am wenigsten entwickelten Gesellschaften beobachten, die wir kennen. Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß die religiösen Tatsachen, denen wir dort begegnen, denselben primitiven Charakter haben wie die anderen sozialen Tatsachen. Zweitens werden wir sehen, daß das australische Gebet eng mit dem totemistischen System zusammenhängt, das heißt mit dem archaischsten religiösen System, dessen Existenz uns die Geschichtswissenschaft und die Ethnographie bisher enthüllt haben. Schließlich und vor allem werden wir zeigen, daß das australische Gebet, obwohl sehr verschieden von dem, was wir gewöhnlich so nennen, doch alle wesentlichen Elemente der komplexeren und verfeinerteren Riten enthält, denen idealistische Religionen die Bezeichnung Gebet vorbehalten. Gleichzeitig vergegenwärtigt uns das orale australische Ritual gerade wegen seiner Einfachheit, ja seiner Grobheit offensichtlich die ersten Phasen der religiösen Entwicklung. Man hat sogar Mühe, sich vorzustellen, wie ein derart einfaches Ritual überhaupt existieren konnte. Wir entdecken darin die ganze Zukunft in Keimform. Daher besteht zumindest die starke Vermutung, daß diese Zukunft aus ihm hervorgegangen ist.

Im übrigen liegt es auf der Hand, daß die Ergebnisse, zu denen wir möglicherweise gelangen, nur vorläufig sein können. Die Schlußfolgerungen der Wissenschaft haben stets diese Eigenschaft, und der Gelehrte muß sich immer bereithalten, sie zu revidieren.

Sollte man eine noch elementarere Gebetsform entdecken oder feststellen, daß unter bestimmten Umständen das Gebet von vornherein in einer komplexeren Form entstanden ist, dann besteht Anlaß, die Tatsachen zu überprüfen, die zur Stützung der einen oder der anderen Behauptung herangezogen werden können. Im Augenblick genügt es, daß die Analyse noch auf keine einfachere Form gestoßen ist und daß umgekehrt alle uns bekannten entwikkelteren Gebetsformen offenkundig das Ergebnis einer mehr oder weniger langen historischen Entwicklung sind.

Zweites Kapitel – Gibt es in Australien Gebete?

I.

Wenn wir die Frage in dieser Form stellen, begegnen wir zwei entgegengesetzten Thesen. Den einen zufolge existiert in Australien das Gebet nicht nur, es hat auch bereits die Form einer Bitte, einer Anrufung, die sich an eine mächtige und unabhängige Gottheit richtet, genau wie in den fortgeschrittensten Religionen.[167] Den anderen zufolge kennen die Australier nichts, was Gebet genannt werden könnte.[168] Prüfen wir nacheinander die Dokumente, auf denen die eine und die andere Position beruhen.

Von den Informationen, auf die sich diejenigen gestützt haben, die in Australien Gebete im europäischen Sinn des Worts gefunden zu haben glauben, sind die einen derart wertlos, daß kein Anlaß be-

167 Siehe A. Crawley, *The Tree of Life*, London 1906, S. 80. Pater W. Schmidt scheint in seinen Aufsätzen über »L'Origine de l'idée de dieu«, *Anthropos*, III, 1908, S. 125-162, 336-368, 559-611, zu demselben Schluß zu kommen, da er wie einige andere die Dokumente von Mrs. Langloh Parker, die wir unten erörtern werden, für gesichert hält. Vgl. A. Lang, »Vorwort« zu dem Buch von L. Parker, *The Euahlayi Tribe. Magic and Religion*, London 1901, S. 36 ff.

168 J. G. Frazer, »The Origins of Totemism«, *Fortnightly Review*, 1899; »Remarks on Totemism«, *JAI*, 1899, S. 180; *The Golden Bough*, 2. Ausg., London 1904, S. 363 Anm. 1 (siehe die in *L'Année sociologique*, V, S. 212, zitierten Passagen); »On Some Ceremonies of the Central Australian Tribes«, in *Australasian Association for the Advancement of Science*, VII, Melbourne 1901, S. 312-322. Frazer hat diese Behauptungen kürzlich abgeschwächt und die Umrisse dessen erkannt, was er Gebet nennt, das heißt eine Sühnerede, sowie Ansätze des Opfers in den australischen Religionen, siehe »The Beginnings of Religion and Totemism«,

steht, sich damit aufzuhalten.[169] Andere, glaubwürdigere entbehren jeglicher Beweise;[170] sie beschränken sich auf die bloße Behauptung, ohne auch nur einen einzigen Text einer Formel als Beleg dafür anzuführen. Andere, die genauer zu sein und den Ansatz eines Nachweises zu enthalten scheinen, entspringen im Grunde schieren Verwechslungen oder einfachen Fehlern der Nomenklatur. Bei diesmal gut lokalisierten Stämmen verwenden einige Autoren das Wort »Anrufung«, »Beschwörung«, wo sie lediglich die Existenz eines vermutlich sehr einfachen oralen Ritus beweisen könnten. Wenn Oxley[171] uns sagt, daß der Stamm von Sydney[172] betete, sagt er nichts Klares; wenn Heagney von der Beschwörung unsichtbarer Geister spricht, um jemanden zu verhexen, und von der flehentlichen Bitte, Regen zu erhalten, begeht er wirkliche Sprachfehler; wenn Peechey[173] »von Sühne und Anrufung« spricht bei dem, was

Fortnightly Review, 1905, II, S. 162-172, bes. S. 168. Dagegen bleiben B. Spencer, »Totemism in Australia«, »Presidential Address«, *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1904, S. 376 ff., und F. J. Gillen, »Magic amongst the Natives of Australia«, *Australasian Association for the Advancement of Science*, VIII, Melbourne 1901, S. 109 ff., bei ihrem alten Standpunkt. Wir erwähnen gedächtnishalber die zweifelnden Ansichten von P. Topinard, *Les sauvages australiens*, Paris 1887, S. 21, und die negativen Meinungen von E. Reclus, *Les primitifs*, 2. Ausg., Paris 1903, S. 231.

169 Zum Beispiel die des Schwarzen Andy, eines Schwindlers, über alle Stämme von Neusüdwales, in J. A. L. Manning, »The Aborigines of New South Wales«, *Journal of the Royal Society of New South Wales*, 1892, S. 160 f.

170 Unter anderem Manning (Kamilaroi im Osten), (Thuruwul), Port-Macquarie, a. a. O., S. 161, im Gegensatz zu Threlkeld, a. a. O. [siehe unten Anm. 177]; C. H. Wyndham (Kamilaroi im Westen), »The Aborigines of Australia«, in *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, 1889, XXVIII, S. 36 und 37 (Gebete an Baiame), aber das Dokument scheint uns von Andy zu stammen; vgl. Andy in J. G. Frazer, »The Aborigines of N. S. W.«, *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, 1889, XVIII, S. 166; Wrixen (Stamm von Melbourne) in einer Diskussion über eine Mitteilung in den *Proceedings of the Royal Colonial Institute*, London 1890, XXII, S. 47. Das beste Zeugnis dieser Art ist das von J. Dawson, *The Present State of Australian Aborigines in North West Victoria*, Melbourne 1822, S. 210.

171 J. Oxley, *Journal of Two Expeditions into the Interior of New South Wales* usw., London 1820, S. 162.

172 Stamm am Barcoo-Fluß (wahrscheinlich Barkunji-Gruppe), in E. M. Curr, *Australian Race*, II, Nr. 107, S. 377.

173 W. A. Pechey, »Vocabulary of the Cornu Tribe« (Wiraijuri-Gruppe), *JAI*, 1872, S. 143, s. v. »coola-boor, Gott«.

er selbst *corroborees* nennt, das heißt gesungene Tänze »für den Regen«, mißbraucht er das Recht der Interpretation. Der Gebrauch dieser Termini ist in keinem Fall gerechtfertigt.

Bedeutender sind die Dokumente, die Mrs. Langloh Parker über die Euahlayi veröffentlicht hat.[174] Sie spricht von einer Bestattungszeremonie, bei der eine Art Gebet an *Baiame* gesprochen worden sein soll, den großen Schöpfergott aller Stämme der Prärien.[175] Darin empfahl man dem Gott den Geist des Toten und flehte ihn an, den Verstorbenen, den treuen Befolger seiner Gesetze, den Getreuen auf der Erde, einzulassen in seinen himmlischen Aufenthalt, *Bullimah* genannt, das »Land der Schönheit«,[176] und ihn aus der Hölle zu retten, *Eleanbah wundah*.[177] Der älteste Magier, *wirreenun*, spricht, nach Osten gewandt und mit gesenktem Kopf wie alle Anwesenden, stehend dieses Gebet.[178]

So frappierend die Behauptung von Mrs. Parker auch sein mag, sie scheint uns überaus anfechtbar zu sein. Zunächst verrät gerade die Art der verwendeten Formel eine christliche Herkunft, eine zumindest indirekte Entlehnung des biblischen, ja protestantischen Vokabulars. »So höre unsere Stimme, Baiame.«[179] Sodann haben wir viele Gründe zu vermuten, daß der beobachtete Stamm

174 Yualeai bei einigen anderen Autoren, Neusüdwales, Barwan-Fluß (Organisation und Sprache vom Kamilaroi-Typus).

175 L. Parker, *Australian Legendary Tales*, London 1897, S. X; *More Australian Legendary Tales*, London 1899, S. 96. Wir sind nicht sicher, ob Mrs. Parker selbst an dieser Zeremonie teilgenommen hat, da sie in ihrem letzten Buch, *The Euahlayi Tribe*, 1905, S. 89, selbst sagt, man habe ihr versichert, daß dieser Ritus »unter anderen Umständen« praktiziert worden sei.

176 *Bullimah* heißt auch Kristall; der magische Kristall, der die Schultern von Baiame formt, ist gleichzeitig die himmlische und schöne Substanz schlechthin, vgl. *Australian Legendary Tales*, a. a. O., S. 91.

177 Wundah, in diesen Sprachen »böser Geist«. Vgl. das Vokabular von Gunther (Wiraijuri) in L. Threlkeld (hg. von Fraser), *ad verbum*. Wir verstehen Eleanbah nicht; aber man sieht, wie nahe wir dem Begriff der Hölle sind, vgl. *The Euahlayi Tribe*, a. a. O., S. 78. Eleanbah wundah, »großes Feuer, ewige Bewegung«.

178 *The Euahlayi Tribe*, a. a. O., S. 8.

179 Vgl. C. H. Richards, »crying heart«, in Wiraijuri Vokabular, »The Wiraadthoore usw.«, *Australasian Anthropological Journal* (fortan *Science of Man*), 1903, VI, S. 320; vgl. F. Tuckfield in J. J. Cary, *Vocabulary of the Geelong and Colac Tribes*, 1840; *Australasian Association for the Advancement of Science*, Sydney 1898, VII, S. 863 f.; all dies stammt sicher aus dem anglikanischen *Book of Common Prayer*.

zumindest in einem Zustand der Empfänglichkeit ist, der ihn zu derartigen Nachahmungen neigen läßt. Er war schon in Mrs. Parkers Jugend in Auflösung begriffen;[180] er enthielt zahlreiche fremde Elemente,[181] und zumindest diese könnten einer gewissen Evangelisierung unterzogen gewesen sein; und da unsere Beobachterin mehr oder weniger bei ihnen aufwuchs und lebte und erst spät daran dachte, ihre Beobachtungen, die sie nicht datierte, aufzuschreiben und zu veröffentlichen, deutet alles darauf hin, daß diese Beschreibung einen neueren Brauch wiedergibt, der sich nach dem Einfluß, den die Weißen direkt oder indirekt ausübten, eingebürgert hat. Man kann nicht umhin, an die europäische Gepflogenheit zu denken, der zufolge die Verwandten des Toten bei der Bestattung mit gesenktem Kopf im Kreis stehen müssen. Im übrigen[182] wirkt diese vereinzelte Tatsache noch unwahrscheinlicher, wenn man sich klarmacht, daß das Gebet *für* den Toten (und nicht *an* den Toten) von allen Formen der oralen Riten eine der verfeinertsten, seltensten und jüngsten ist. Mit Sicherheit tritt sie erst im Christentum in Erscheinung, und auch das erst in einem Christentum, das sich von seinen eigenen Ursprüngen bereits entfernt hat.[183] Es ist also unwahrscheinlich, daß die Australier mit einem Schlag ohne fremde Hilfe alle Stadien übersprungen haben, die sie von diesen komplizierten und sublimen Formen des Gebets trennten. Zudem beweist nichts, daß diese Praxis ständig, sei es vor, sei es nach den Beobachtungen von Mrs. Parker, beobachtet worden ist, und wir glauben den Beweis zu haben, daß die Euahlayi während des gesamten Aufenthalts von Mrs. Parker bei ihnen ihre Bestattungsriten tatsächlich geändert haben müssen. Denn in ihrer Beschreibung der Bestattung des ehrwürdigen Eerin sagt uns die

180 Vgl. *The Euahlayi Tribe*, a. a. O., S. 76, Vorhandensein zahlreicher Mischlinge, Strenge der alten *wirreenun* gegenüber dem Sittenverfall.

181 Vorwort zu *Australian Legendary Tales*, a. a. O. [siehe Anm. 175], S. III.

182 Wir leugnen keineswegs, daß sich dieser Brauch unter dem europäischen Einfluß leicht hat einbürgern können: Bestimmte, diesen Stämmen eigentümliche Ideen machten ihn möglich, insbesondere die Beziehungen zwischen der Eigenschaft des Initiierten und dem Zustand der Seele nach dem Tod (siehe unten Buch II, Kap. V).

183 Siehe S. Reinach, »L'Origine des prières pour les morts«, *Cultes, mythes et religions*, Paris 1905, S. 316. Vielleicht rühren diese Riten im ägyptischen oder anatolischen Christentum von mystischen Quellen her, aber es läßt sich unmöglich sagen, ob sie selbst alt oder jüngeren Datums sind.

Autorin nichts über einen wichtigen Ritus, der dagegen im Bericht des Begräbnisses der alten Beemunny erwähnt wird, einer Frau, der indes weniger Aufmerksamkeit geschuldet wird als der sterblichen Hülle eines Mannes. Wir meinen den gewiß sehr australischen Ritus des Sprechgesangs am Grab, bei dem alle Namen des Verstorbenen, seiner Totems und Untertotems aufgesagt werden.[184] Falls man nicht annimmt, was Mrs. Parker zu tun scheint, daß das Ritual für Männer und für Frauen sehr verschieden ist[185] und daß es bei den Frauen keine Anrufung Baiames und bei den Männern keine Nennung der Totems gab, was wir für unwahrscheinlich halten. Denn zumindest müßten bei der Bestattung der Männer beide Riten verwendet worden sein, wenn es nicht schon vor langer Zeit wichtige Veränderungen im Totenkult gegeben hätte.

Auch für eine zweite, nicht weniger deutliche Tatsache eines Gebets an Baiame verbürgt sich Mrs. Parker, obwohl sie nicht direkt Zeuge war; es handelt sich um die Initiation, und sie hatte an keiner *boorah*[186] teilgenommen. Sie besteht in folgendem. Bei seiner zweiten Initiation,[187] wenn der junge Mann die in die Bäume geschnitzten, als Relief auf dem Boden geformten und ins Gras geschnittenen Darstellungen des großen Gottes Baiame und seiner Frau Birragnooloo[188] betrachten darf und nachdem er den sakralen Gesang von Baiame[189] vernommen hat, wohnt der junge Mann, so sagt uns die Autorin, endlich dem Gebet bei, das der älteste der anwesenden Magier (*wirreenun*[190]) an Baiame richtet. Dieser »bittet« Baiame, »die Schwarzen lange auf der Erde leben zu lassen, weil sie seinen Gesetzen lange treu gewesen sind, wie es die Beachtung der

184 *The Euahlayi Tribe*, S. 85, es sei denn, daß der *Goohnai* der Bestattung des alten Eerin (*More Australian Legendary Tales* [siehe Anm. 175]) derselbe ist wie dieser und daß es sich bei alledem nur um schwere Redaktionsfehler handelt.

185 *The Euahlayi Tribe*, S. 89.

186 Englisch ausgesprochen: *bura*, gewöhnlich *bora* geschrieben. Mrs. Parker spricht über die Initiationszeremonien lediglich vom Hörensagen und außerdem im Imperfekt: Die Riten waren zu der Zeit, als sie ihr Material endlich gesammelt hatte oder sammeln konnte, außer Gebrauch gekommen.

187 *The Euahlayi Tribe*, S. 79 f. (Siehe die Diskussionen über denselben Text zwischen R. R. Marett, »Australian Prayer«, *Man*, 1907, S. 2 f., und A. Lang, ebd., S. 67 ff.; Antwort von Marett, ebd., S. 114 f.)

188 *The Euahlayi Tribe*, S. 79.

189 A. a. O., S. 80, siehe dazu unten Buch II, Kap. V.

190 A. a. O., S. 79.

Boorah zeigt«. »Der alte Magier wiederholt diese Worte mehrmals in der Haltung und mit der Stimme des Flehenden, das Gesicht nach Osten gewandt, in die Richtung, in der man die Toten bestattet.« Aber man darf sich fragen, ob die Interpretation dieser Worte eines Eingeborenen von der Autorin nicht ein wenig forciert wurde oder ob sich in das erste Zeugnis des Eingeborenen selbst eine gewisse Tendenz zur Gefälligkeit eingeschlichen hat. Die Sprache der Formel ist durchaus biblisch.[191] Es kann sein, daß es sich hier nur um einen in dieser Gegend Australiens sehr gebräuchlichen Ritus handelt, der jedoch kein Gebet der Art, auf die Mrs. Parker hinweist, bildet. In all diesen Stämmen des zentralen und südlichen Teils von Neusüdwales nehmen die alten Männer eine Art Demonstration der Existenz des großen Gottes, Baiame oder eines anderen im Himmel, vor,[192] die nicht nur künstlerisch ist – Verwendung von Malereien, Schnitzereien und Zeichnungen –, sondern auch gesprochen wird. Es gibt sogar einige dieser Initiationszeremonien, bei denen ein alter Mann – oder mehrere –, der häufig beerdigt wurde und gleichsam im Begriff ist, wiedergeboren zu werden,[193] in mündliche Beziehungen zu dem großen Gott tritt und, gegebenenfalls in seinem Grab, Bitten und Antworten äußert, als wäre er ein Geist, der mit einer anderen spirituellen Person spräche. In all diesen Fällen haben wir es zwar mit Gebeten in dem allgemeinen Sinn zu tun, den wir definiert haben, sind jedoch weit entfernt von jener Formel – irgendwo zwischen einem *credo*, einem Vaterunser und einem Echo des Dekalogs –, die Mrs. Parker den alten Zauberern in den Mund legt. Außerdem muß dieser Ritus, wenn es ihn denn je gegeben hat, jüngeren Datums sein, denn er hatte noch keinen Platz in dem an anderer Stelle erzählten Mythos der ersten, von

191 Auch hier stellen wir nicht in Abrede, daß es in den australischen Religionen Elemente gegeben hat, die diese Entlehnung möglich machten. Weiter unten wird man einige Beispiele dafür finden, denn es ist sicher, daß die Götter in bestimmten Fällen die Beachtung der *bora* verlangt haben sollen (siehe Buch II, Kap. VI, religiöser Charakter).

192 Zu einigen dieser Fälle siehe Howitt, *SEA*, S. 523, 528, 542; siehe unten Buch II, Kap. V.

193 Wir spielen auf die Riten an, die wir unten unter dem Namen *yibai-malian* zusammenfassen (Buch II, Kap. V, I), die sowohl mit dem totemistischen Totenkult als auch mit der Namensgebung und dem Kult der großen Götter der Initiation zusammenhängen.

Baiame selbst eingesetzten *bora*;[194] dieser Mythos, die Grundlage der gesamten Liturgie, spricht in keiner Weise von einem Befehl, den Baiame den Menschen gegeben hätte, zu ihm zu beten, wenn sie seine Gesetze befolgten.

Überdies halten wir alle Beobachtungen von Mrs. Parker für etwas suspekt. Möglicherweise wurden sie durch eine vorgefaßte Meinung beeinträchtigt. Denn für unsere Autorin kann es prinzipiell kein Volk und keine Religion ohne Gebet geben.[195] Man spürt die Gefahr eines derartigen Forschungsprinzips, das Mrs. Parker verleitete, bestimmte Züge eines mehr oder weniger alten Rituals hervorzuheben.

Die gegenteilige These wird von den angesehensten Ethnographen verfochten. Das gilt für Curr,[196] der eine genaue Kenntnis einer ziemlich großen Anzahl von Stämmen aus Queensland am unteren Murray besitzt. Howitt ist in seiner Negierung nicht weniger radikal.[197] Spencer und Gillen verschärfen für alle Stämme Mittelaustraliens noch die These von Curr; sie versichern, nicht einmal die zur Herausbildung des Gebets nötigen Ideen festgestellt zu haben,[198] und bezeugen den magischen Charakter des gesamten oralen wie manuellen Rituals der Aranda sowie der anderen Stämme in ihrem Bereich.[199]

Um diese Zeugen und Beobachter vieler australischer Gesellschaften scharen sich andere, die in ihren Ansichten nicht weniger entschieden und deutlich sind: Stevens für den Stamm aus

194 *More Australian Legendary Tales* [siehe Anm. 175], S. 94 ff.

195 *The Euahlayi Tribe* [siehe Anm. 167], S. 80. Auf S. 79 finden wir den Beweis dafür, daß Mrs. Parker mit ihren eingeborenen Informanten über das Gebet gesprochen haben muß, da diese ihr antworteten, wie der amerikanische Indianer es gegenüber Oglethorpe tat, daß tägliche Gebete für sie einer Beleidigung Baiames gleichkämen. Sie haben ihr sicherlich die Antworten gegeben, von denen sie glaubten, daß man sie von ihnen verlangte.

196 *Australian Race* [siehe Anm. 155], I, S. 44 f.: »fest steht, daß nichts von der Natur des Kults, des Gebets oder des Opfers beobachtet worden ist«.

197 *SEA*, S. 503.

198 *NTC*, S. 491. »Der Gedanke, einen *alcheringa*-Vorfahren anzurufen, ist niemals anzutreffen.« Sogar Strehlow, der doch die Existenz der Götter bekräftigt, hat bei den Aranda kein Gebet gefunden (so wie er das Wort versteht); siehe N. W. Thomas, »The Religious Ideas of the Arunta«, *Folk-Lore*, XVI, 1905, S. 430.

199 Siehe a. a. O. [Anm. 159].

Adelaide;[200] Semon, der von denen aus dem südlichen Queensland spricht:[201] Mrs. Smith, die die Boandik aus Südwest-Victoria beschreibt;[202] J. Mann, einem dortigen Bewohner (Petrie[203]), zufolge, der sich lange im Stamm von Moreton Bay aufgehalten hat.[204] Schließlich verfügen wir für die Stämme aus dem Süden Westaustraliens über die wertvolle Ablehnung eines katholischen Bischofs, des Gründers der Mission der New Norcia: Er glaubt, daß Motagon zwar der gute Schöpfergott ist und daß diese Idee einer primitiven Offenbarung entspricht,[205] daß er aber weder durch Gebete noch durch Opfergaben verehrt wird.

Ein noch ernsteres Symptom als diese ausdrücklichen Negierungen, die vermutlich nach gewissenhaften Forschungen erfolgten, ist die Tatsache, daß wir in den australischen Sprachen, von denen wir Vokabularien, Lexika oder Texte besitzen, zum Beispiel Übersetzungen der Bibel, nichts finden, was an das Wort Gebet erinnert.[206] Sogar wo man es benötigt hätte, zum Beispiel für die religiöse Propaganda, mußte man Wörter einführen oder neue prägen oder die Bedeutung anderer verbiegen. Und zwar nicht nur, um den christlichen Ritus verständlich zu machen, sondern auch, um das alte Testament selbst zu übersetzen. In den Evangelien und in der *Genesis*, die der vortreffliche Threlkeld in Awabakal geschrieben hat, sind die Wörter, die »beten« und »Gebet« ersetzen, mit Hilfe

200 E. Stevens »The Aborigines of South Australia«, *Journal of the Royal Society of New South Wales*, 1889, XXIII, S. 482.

201 Herbert und Burnett Rivers (Gruppe der Dora, *Kumbiningerri* usw.). Vgl. R. H. Mathews, »The Toara Ceremony of the Dippil Tribes of Queensland«, *American Anthropologist*, II (Neue Serie), 1, 1900, S. 139-144, bes. 139; »The Thoorga Language in Notes on the Language« usw., *Journal of the Royal Geographical Society of Queensland*, XIII, S. 200; siehe R. W. Semon, *In the Australian Bush*, London 1891, S. 230 (verneint ebenfalls die Existenz jeder Religion).

202 Bei ihrer Evangelisierung stießen die Missionare, sagt Mrs. Smith, auf keinerlei umzustürzendes Kultsystem; Mrs. James [Christina] Smith, *The Booandik Tribe* usw., Adelaide 1880, S. 33.

203 T. Petrie, »Notes on the Aborigines of Australia«, *Special Volume of the Proceedings of the Geographical Society of Australia*, Sydney 1865, S. 76 f.

204 J. Mann, *Mémoires historiques de l'Australie Occidentale*, übers. von Falcimagne, Paris 1845, S. 259.

205 S. 345, trotz der auf S. 200 gegebenen Interpretation des *corroboree* als Bestandteil der Messe; vgl. Jalaru, Tanz, S. 345.

206 Siehe die genannten Lexika: C. G. Teichelmann und C. W. Schürmann, in Willhelmi, *Evangelische Missionszeitschrift*, Basel 1870, S. 31 ff.

einer Form des Verbs *wya* gebildet, das einfach »sprechen« heißt.[207] Im Dieri-Vokabular von Gason bedeutet das einzige Wort, das sich dem des Gebets annähert, lediglich Anrufung.[208] Das kleine Lexikon des Beschützers der Eingeborenen aus Victoria,[209] Thomas, zeigt uns, daß die Europäer der Bunurong-, der Wurnjerri-Sprache usw. einfach das Wort »thank« aufpfropften, um den »Dank« an die Gottheit auszudrücken und zur Bezeichnung des Gelübdes auf irgendeine Weise das neue Wort *pardogurrabun* zu prägen.

Doch alle diese klaren Negierungen und dieses beunruhigende Schweigen der Sprache selbst reichen nicht aus, die Abwesenheit jeglichen Gebets zu beweisen. Man muß nämlich die Vorurteile der europäischen Ethnographen, Missionare und sogar Philologen berücksichtigen. Die Unterschiede hier erklären sich durch willkürliche Verwechslungen an anderer Stelle. Sogar die Texte der Bibel, in denen das Gebet für den Hebräer lediglich ein feierliches Wort war, ein Mittel des Zugangs zu der Gottheit, die außerhalb der notwendigen Formen unerreichbar war, klingen für den protestantischen oder katholischen Missionar wie erbauliche Seelenergießungen. Weder diese Negierungen noch dieses Schweigen reichen aus, die Abwesenheit jeglichen Gebets zu beweisen.

Die Tatsache, daß diese verschiedenen Beobachter nicht einmal Spuren des Gebets gefunden haben, kann ganz andere Ursachen haben. Offenkundig gehen sie von demselben Postulat aus wie die Verfechter der entgegengesetzten These. Für sie ist das christliche Gebet – zumindest das als geistiger Austausch zwischen dem Gläubigen und seinem Gott konzipierte Gebet – der Gebetstypus schlechthin. Unter dem Einfluß dieses Vorurteils waren sie außerstande, wahrzunehmen, welche Gemeinsamkeit zwischen dem so verstandenen Gebet und der Art von Worten besteht, die der Au-

207 Lukas-Evangelium (Neuausgabe Fraser), *Wiyelli-ela*, S. 129 f., vgl. Kap. I, Vers 19 f., mein Wort, meine Worte; *wyellikanne*, ebd., Kap. II, Vers 34; ebd., Kap. III, Vers 21; *wyelliela*, sein Gebet verrichtend, ebd., Kap. IV, Vers 19, um zu verkünden, vgl. Vers 7, 10; ebd., Kap. IX, Vers 29; *wyelliela* (Gebet Jesu); ebd., Vers 22, 40, S. 187, *wyella*, beten; ebd., Vers 41-43, 45, *wyella*, sprechen; vgl. *A Grammar* [siehe Anm. 166], S. 10, zur Bedeutung des Wortes *wya*, Amen; beten, *ewyelliko*; vgl. *A Key to the Awabakal* [siehe Anm. 166], S. 112, s. v. »wya«, siehe *uyellikane*, jemand, der spricht, der ruft.

208 In Curr, *Australian Race* [siehe Anm. 155], II, S. 92.

209 Dies sind die Sprachen am oberen Yarra-Fluß, R. B. Smyth, *Aborigines of Victoria*, a. a. O. [Anm. 155], II, S. 128; vgl. S. 132.

stralier an die ihm vertrauten sakralen Mächte richtet. Aus demselben Grund weigern sich im übrigen Spencer und Gillen, im System der totemistischen Riten und Glaubensvorstellungen eine Religion im eigentlichen Sinn zu sehen. Ihrer negativen Schlußfolgerung fehlt es also in diesem Fall an der Autorität, die sich gewöhnlich mit ihrem Zeugnis verbindet. Um das Gebet in Australien zu entdekken, muß man es auf seine wesentlichen Elemente zurückgeführt und gelernt haben, nicht alle religiösen Dinge mit christlichen Augen zu sehen.

Auch die vermeintliche Dürftigkeit des Vokabulars ist nicht beweiskräftig. Was die Forscher der Sprache abverlangten, war ein Ausdruck für die Idee des Gebets, so wie sie sie sich vorstellten; und es ist nur natürlich, daß sie sich dagegen sperrte, da diese Idee dem Eingeborenen fremd war. Das Wort fehlte, so wie die Sache. Menschen, die von elementaren oder verfeinerten theologischen Ideen durchdrungen sind, wie es die Autoren jener linguistischen Arbeiten waren, konnten unmöglich den Graben überwinden, der die Idee, die sie selbst sich von der Gott gegenüber angemessenen Sprache machten, von der Art der Worte trennt, die der Australier an seine Totems, seine Geister richtet. Die Beobachter waren natürlich außerstande, die Gemeinsamkeit wahrzunehmen, die zwischen einem christlichen Gebet und einem Gesang, der ein Tier erfreuen soll, bestehen kann. Daher ihre Negierungen. Und wenn die Sprache unfähig ist, diese Idee des Gebets auszudrücken, die der Bekehrungseifer ihr einprägen wollte, dann einfach deshalb, weil diese Sprachen und diese Religionen für die Form des Gebets, die man lehren wollte, nicht reif waren; das heißt jedoch nicht, daß es hier keine anderen Gebetssysteme gab.

Welches sind diese anderen Gebetssysteme? Dies wollen wir nun aufzeigen.

2. Die Anfänge

Was wir finden, sind – und insofern muß man der negativen These beipflichten – auf keiner Stufe Gebete der Anbetung, der Demut, der Seelenergießung. Aber es gibt eine andere Art oder andere Arten. In der Struktur der australischen Kulte sind zahlreiche orale Riten enthalten, die den Namen Gebet verdienen, wenn man sich die hinreichend allgemeine Definition zu eigen macht, die wir

oben vorschlugen. In der Folge wird man sehen, daß formlose orale Riten die Natur und die Funktionen des Gebets haben können, ohne den moralischen Aspekt, den psychologischen Wert, den semantischen Gehalt der religiösen Reden aufzuweisen, denen wir diese Bezeichnung vorzubehalten pflegen.

Mehr noch. Schon in den australischen Religionen kann man neben der Masse der elementaren, verworrenen, komplexen Formen die Umrisse, die Anfänge, die Versuche einer vollkommeneren Ausdrucksweise erkennen. Die bereits lebendige Institution beginnt nach Rhythmen zu stammeln, die später dem gesamten oralen Ritual den Takt vorgeben werden. Natürlich weichen alle diese Bräuche nur in Nuancen von dem allgemeinen Typus der oralen Riten ab, den wir später herausarbeiten werden. Doch wie im Ei der Blutfleck erscheint, der Keim, aus dem das Küken hervorgehen wird, so tauchen in Australien, mehr oder weniger lebhaft gefärbt, hier und dort Versuche von Gebeten im europäischen Sinn des Wortes auf. Diese Versuche erlauben uns zu verstehen, wie diese besondere Art entstehen konnte, auf die die Beobachter oder die Gelehrten die Gattung reduzieren zu können glaubten. Sie zeigen uns den Weg, auf dem wir die Gesetze einer Entwicklung finden können. Schließlich geben sie uns das Gefühl, daß, auch wenn zwischen den oralen Praktiken der Australier und denen der alten Religionen eine erhebliche Entfernung besteht, logische Verbindungen existieren und existiert haben, die die beiden Rituale miteinander verknüpfen. Denn Tatsachen wie diejenigen, die wir beschreiben werden, wären unmöglich gewesen, wenn das restliche orale Ritual unserer primitiven Australier in keiner Weise die Gattungsmerkmale des Gebets gehabt und sich ausschließlich auf die Beschwörung beschränkt hätte.

Später werden wir denjenigen Riten größere Bedeutung und den ihnen zukommenden Wert beimessen, die bestimmt sind, Regen hervorzurufen. Doch schon jetzt können wir aus deren Untersuchung einige Dokumente herauslösen. Man versteht nämlich, daß sogar Beobachtern, die mit den Eingeborenen sehr vertraut waren, derartige Riten wie regelrechte europäische Gebete vorgekommen sind. Offenkundig bringen sie, ob sie nun den Regen vertreiben oder ihn hervorrufen, den Wunsch, das Bedürfnis, die moralische und materielle Not einer ganzen Gruppe zum Ausdruck. Und da der Regen und das Wasser gewöhnlich als etwas aufgefaßt werden,

was irgendwo seinen Wohnsitz hat, an einem Ort, aus dem man es hervorlockt, scheinen die Formeln an eine persönliche Macht gerichtet zu sein, um deren Kommen oder geheimnisvolle Hilfe man bittet. Es kommt darauf an, die Grenze zu bestimmen, hinter der diese Riten anzusiedeln sind und die sie in Australien nicht überschritten haben.[210]

Daniel Bunce[211] sagt uns, daß[212] während eines Sturms bei der Ankunft im Lager »eine Gruppe von alten Männern um schönes Wetter zu beten begann; ihr Gebet bestand in einem melancholischen, steten Gesang. Sie setzten dieses Ritual ziemlich lange fort«, aber da sie fanden, daß ihr Gott im Augenblick für ihre Rufe taub war, schrien sie: »*Marmingatha bullarto porkwadding: quanthunura* – Marmingatha ist sehr mürrisch, und warum?«[213] Trotz der Genauigkeit der Termini sehen wir hier nur ein Gebet von ganz anderer Art als der, an die Bunce dachte. Es liegt auf der Hand, daß hier ein oraler Ritus vorlag; es wurden Worte, Sätze gesungen. Aber wir kennen die benutzte Formel nicht, und nichts beweist, daß sie einen bittenden Charakter hatte. Die Fortsetzung des Ritus scheint eher die gegenteilige Interpretation zu implizieren. Denn als sie ihren Mißerfolg feststellten, »spuckten die alten Männer in die Luft in Richtung des Unwetters und bedachten es mit einem Schrei der Verachtung«.[214] Es ist also sehr wahrscheinlich, daß die ersten an Marmingatha gerichteten Worte eher Befehle waren als Zeichen der Hochachtung, da dieselbe geistige Person Beschimpfungen aus-

210 In Wahrheit gibt es wenige, die im allgemeinen von den Ethnographen deutlicher zu den magischen Riten gezählt wurden, aber es ist überflüssig, die Irrtümer der einen denen der anderen entgegenzusetzen. Vgl. unten Buch III, Kap. I, die magischen Riten. Bei einigen dieser Riten ist es völlig unberechtigt. Vgl. unten Buch II, Kap II. Aber es ist durchaus möglich, daß diese Klassifizierung das Resultat einer bereits alten Tradition der Anthropologie ist, der die Fragebögen, insbesondere der der Geographischen Gesellschaft von London, der des Anthropological Institute, ja sogar der von Frazer, zu ihrer Autorität verholfen haben.

211 D. Bunce, *Australasiatic Reminiscences*, Melbourne 1857, S. 73, zit. von R. B. Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, S. 127 f. Bunce ist ein ausgezeichneter Beobachter und kennt die Sprache sehr gut.

212 Stamm aus Geelong (Bunurong-Gruppe).

213 In dieser Übersetzung können wir die Bedeutung zweier Wörter mit Hilfe des Vokabulars von Bunce verifizieren, in R. B. Smyth, *Aborigines of Victoria*, II, S. 134.

214 Zu ähnlichen Tatsachen siehe unten. Wir betonen das Wort »es«, das darauf hindeuten würde, daß *marmingatha* keine Gottheit ist, sondern das Unwetter selbst.

gesetzt ist. Und selbst dann, wenn in diesem Moment ein Gebet vorgelegen haben sollte und nicht einfach ein Ritus, den man so interpretierte, könnten wir daraus keine Schlußfolgerung ziehen. Der Stamm aus Geelong, der sich zu jener Zeit in seinem Reservat befand, war bereits evangelisiert. Das beweist der Gebrauch des Wortes *marmingatha* im Vokabular von Bunce selbst;[215] dieses Wort, das wahrscheinlich einen Vater,[216] einen Ahnen, allerhöchstens einen Geist bezeichnete,[217] meint hier alles, das Personal, den Gott, die Handlungen, insbesondere das Gebet der evangelischen Religion.

Auch andere Riten derselben Gruppe reduzieren sich auf diese Weise. Zum Beispiel sind die Gebete der Kinder um Regen bei den Euahlayi höchstens eine Art magischer Reigen.[218] Ebenso saß Gason, als er bei den Dieri meinte, daß sie Moora Moora, den Schöpfergott, anriefen und anflehten, um Regen zu erhalten,[219] einfach einem Mißverständnis auf sowohl hinsichtlich der Natur der angerufenen Gottheit wie hinsichtlich der Natur der Formeln, die wir heute besitzen.[220] Es gibt hier lediglich totemistische Ahnen eines Clans des Regens; und man richtet an sie nur Gebete, die sehr wenig mit dem System der christlichen Anrufung zu tun haben.[221]

215 R. B. Smyth, II, S. 141, *marmingatha*: göttlich, Geistlicher, Herr, höchstes Wesen, Gebet, ein Beter, Religion; *marmingatha ngamoodjitch*, Prediger (vgl. *ngamoordjitch marminghata*, S. 145, Pfarrer, Priester). Die Geschichte des Wortes scheint die folgende gewesen zu sein: *marmingatha* wurde zu Beginn des Vaterunsers verwendet, das man den Leuten aus Geelong beibringen wollte, und schließlich bezeichnete es alles, was die evangelische Religion betraf.

216 *Marmoonth*, Vater, ebd., S. 141; *marmingatha* muß »unser Vater« bedeuten.

217 Vgl. für den Stamm am oberen Yarra-Fluß (eine weitere Bunurong-Gruppe) ein Dokument von Thomas in R. B. Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, S. 466, ein *marminarta*, ein Geist, der einen Geist beherrscht.

218 L. Parker, *The Euahlayi Tribe*, S. 12. Vgl. einen entsprechenden Ritus bei den Dieri.

219 S. Gason, *The Manners and Customs of the Diyerie Tribe of Australia*, Melbourne 1874, wiederabgedruckt in J. D. Woods, *The Native Tribes of South Australia*, 1886, sowie in Curr (nach dem wir zitieren), *The Australian Race*, II, Nr. 55, S. 66, 68. Vgl. S. Gason an Howitt [tatsächlich an J. G. Frazer] in Howitt, »Of the Tribes Dieyeri usw.«, *JAI*, XX, IV, S. 167-176, bes. S. 175. (Moora Moora inspiriert auch die Riten.)

220 Siehe unten Kap. III, 4.

221 Was den allgemeinen Wert der Riten betrifft, die Regen bewirken sollen, so

Wir müssen also anderswo nach klareren und ausgeprägteren Tatsachen suchen.[222] In einigen völlig voneinander isolierten Stämmen wird der Name der Totems[223] auf dieselbe Art und Weise ausgesprochen wie in weit höher entwickelten Religionen die göttliche Person. In Wirklichkeit und im Geiste ist das Hilfstier seinem Anbeter präsent.

Bei den Mallanpara[224] muß man, wenn man sich hinlegt oder einschläft oder aufsteht, mit mehr oder weniger leiser Stimme den Namen des Tiers usw. aussprechen, dessen Homonym man ist oder das zu der Gruppe gehört, von der man ein Teil ist,[225] wobei man das Wort »wintcha, wintcha« – wo? wo? (bist du) – hinzufügt. Gegebenenfalls (das heißt, sofern der Brauch auch anderswo existiert[226]) muß man das Geräusch, den Schrei, den Ruf (des Tieres) nachahmen.[227] Das Ziel dieser Praxis, die von den Alten den jungen Leuten beigebracht wird, sobald sie das Alter erreicht haben, diese Dinge zu lernen, besteht darin, daß sie glücklich und geschickt bei der Jagd werden und alle nützlichen Warnungen vor jedweder Gefahr erhalten,[228]

ist eines der besten Urteile das des alten D. Collins, *An Account of the English Colony of New South Wales*, 2. Ausg., London 1801, S. 555.

222 J. G. Frazer hat kürzlich auf einige Tatsachen hingewiesen, die wir hier einordnen, und angedeutet, daß sie die Anfänge des Gebets bilden, »The Beginnings of Religion and Totemism«, a. a. O. [siehe Anm. 168], S. 164.

223 Wir lassen die Frage beiseite, ob es sich um individuelle Totems oder um Clan-Totems handelt.

224 Tully-Fluß, North Queensland; siehe W. E. Roth, »Superstition, Magic, and Medicine«, in *Bulletin*, 5, S. 20 f. Da Roth nicht sehr gut schreibt, übersetzen wir nicht so wörtlich, wie wir es gewöhnlich tun.

225 Roth, der nicht an den Totemismus glaubt, meint hier die Heiratsklassen.

226 Zum Beispiel bei dem, was Roth mit einem gewissen Sinn für Systematik »Tiere nachahmende zeremonielle Spiele« nennt, »Games, Sports and Amusements«, *Bulletin*, 4, S. 8 Anm. 1.

227 Der Satz von Roth ist schauerlich. »Wenn es irgendein Geräusch, Schrei oder Ruf gibt, den man gleichzeitig von sich geben muß, kann man ihn nachahmen.« Doch zur Not kann man verstehen, daß es sich um einen Brauch handelt, der dem des Tierschreis entspricht, der bei vielen totemistischen Schreien ausgestoßen wird (vgl. »Games usw.«, a. a. O., vgl. unten Kap IV, 3).

228 Ein bemerkenswerter Fall eines feindlichen Totems; um verstanden zu werden, muß der Text mit dem verglichen werden, den wir weiter unten (S. 122 Anm. 4 [unklarer Verweis]) zitieren und der ihn erklärt. Der Fall mag außergewöhnlich erscheinen, ist es in zahlreichen australischen Gesellschaften jedoch nicht. Einige Totems sind gefährlicher Natur, und ihr Kult besteht eher darin, sie zu bannen. Andererseits liegt es nicht außerhalb der Natur des Totems, für seinen menschlichen Gefährten gefährlich zu sein, besonders im Fall einer Verletzung der totemistischen Verbote (siehe Sanktionen, unten Buch III, Kap. IV). Sogar

die ihnen von dem Tier drohen kann, dessen Namen sie tragen. Wenn ein Mann mit dem Namen des Fisches ihn auf diese Weise regelmäßig anruft, wird er Erfolg beim Fischen haben und einen guten Fang machen, wenn er hungrig sein sollte.[229] Wenn es ein Individuum versäumt, den Donner, den Regen[230] usw. zu rufen, dann wird es, vorausgesetzt natürlich, sie sind seine Homonyme, die Macht verlieren, sie zu machen.[231] Schlangen, Alligatoren usw. werden ihre Homonyme nicht stören, falls sie regelmäßig beschworen (sic) werden, ohne eine Warnung, ein Zeichen, »etwas« von sich zu geben, was der Eingeborene in seinem Bauch, ein Kribbeln, das er in seinen Beinen spürt. Wenn das Individuum diese Praxis vernachlässigt, ist es seine eigene Schuld, wenn es geschnappt oder gebissen wird.[232]

»Diese Anrufung eines Homonyms scheint keine große Wirkung auf die Frauen zu haben. Wenn man andere Wesen (sakrale Dinge und Arten) ruft als seine Homonyme, so zeitigt das kein Ergebnis, weder im Guten noch im Bösen.«[233]

Gern hätten wir einen Brauch derselben Art bei einem anderen Stamm aus Queensland zu dieser Anrufung des Totems gezählt. »Dort schreit man, bevor man sich schlafen legt, den einen oder anderen Namen der Tiere, Pflanzen, Dinge, die mit dem primären Teil des Stammes verbunden sind, zu dem man gehört.[234] Das

die Seele kann für das Individuum, das sie besitzt, gefährlich sein, weil sie ihm äußerlich ist; so kann im Stamm vom Pennefather-Fluß (Roth, »Superstition, Magic, and Medicine«, a. a. O. [siehe Anm. 224], S. 29 Anm. 116) der *choi* oder der *ngai*, der in einem Baum wohnt, seinen Menschen, der hinaufgeklettert ist, herunterfallen lassen.

229 Ein Fall für den Verzehr des Totems, der nichts mit dem totemistischen Sakrament zu tun hat, wie die Aranda es praktizieren. Ist er auf den Fall einer Hungersnot beschränkt? Der Text »should he be hungry« könnte möglicherweise darauf hindeuten.

230 In diesem Stamm gibt es einen Clan des Regens, ebd., S. 9, Nr. 16. Dieser Clan scheint im übrigen unter seinen Unterclans den Blitz und den Donner zu haben.

231 Den Donner zu machen? Wahrscheinlich ihn aufhören zu lassen.

232 Ebd., S. 40, Abschn. 150; vgl. ebd., S. 26 Anm. 104 (scheint dasselbe zu sein).

233 Ebd., S. 21, Abschn. 74.

234 Proserpine-Fluß, Kokoyimidir, Roth, ebd., S. 21, Abschn. 74. Zu den Heiratsklassen siehe E. Durkheim, »La prohibition de l'inceste et ses origines«, *L'Année sociologique*, I, 1898, S. 11. Lange Debatten zwischen Beobachtern und Theoretikern haben der vorgeschlagenen Theorie nichts hinzugefügt oder ihr nicht wirklich widersprochen. Wir werden uns also nicht einmischen. Sagen wir nur, daß alle australischen Gesellschaften, von einer kleinen Zahl abgesehen, diese

derart gerufene Tier oder Ding warnt in der Nacht während des Schlafs vor der Ankunft anderer Tiere usw.« Anders gesagt, wenn wir diese dunklen Sätze richtig verstehen, wacht das Hilfstier[235] über seinen Verbündeten, warnt ihn vor allem, was ihm von seiten der Wesen zustoßen könnte, die unter die anderen Heiratsklassen subsumiert werden. Zum Beispiel wird, so vermuten wir, einem Kurchilla das Opossum, das zu dieser Klasse gehört, das Kommen des Regens ankündigen, der für den Wungko heilig ist. Aber wir sind uns nicht sicher, ob es sich hier wirklich um Totems handelt, weil hier weder von Clans die Rede ist, die diese Namen tragen, noch von einem Kult, der außerhalb dieser Riten diesen Arten und Dingen wie dem Wind und dem Regen gewidmet ist. Indes ist es sehr wahrscheinlich, daß sie Totems sind; in der ganzen Gruppe benachbarter Stämme existiert nämlich ein ganz besonderer Typ von Totemismus, bei dem die Mitglieder des Totems und die mit

Organisation haben. Sie teilen sich in vier und in einigen Fällen in acht Klassen, die wiederum in zwei Phratrien aufgeteilt sind, innerhalb deren eine Heirat verboten ist. Ein Individuum aus einer gegebenen Klasse kann nur ein Individuum aus einer gegebenen Klasse einer anderen Phratrie heiraten, da die Kinder notwendigerweise einer anderen Klasse angehören als der des Vorfahren, von dem sie abstammen (je nach dem Fall Vater oder Mutter, da das Achtklassensystem das Ziel hat, beide Abstammungen zu berücksichtigen: die Phratrie und die Totems; siehe E. Durkheim, »Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes«, *L'Année sociologique*, VIII, S. 116 ff.). Eine gute, im übrigen hinsichtlich der Dokumente sehr vollständige Darstellung der Tatsachen und Lehren ist die von N. W. Thomas, *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia* (Cambridge Archeological and Ethnological Series I, Cambridge 1906). Der Stamm am Proserpine-Fluß gehört neben den Wakelbura, Pegullobura, dem Stamm aus Port Mackay usw. zu jenen, die die Dinge nach Heiratsklassen ordnen. Vgl. É. Durkheim und M. Mauss, »De quelques formes primitives de classification«, *L'Année sociologique*, VI, 1903, S. 12; vgl. unten Buch III, Kap. III. Er teilt sich die Dinge wie folgt auf:
Kurchilla: Regenbogen, Opossum, Landleguan, gefleckte Eidechse;
Kupura: »stinging tree«, Emu, Aal, Schildkröte;
Banbari: Honig, »sting ray«, Bandicoot, Adlerfalke;
Wungko: Wind, Regen, braune Schlange, Teppichschlange.

235 Wir sagen hier Hilfstier, weil es, selbst wenn es ein Totem ist und so selten diese Art von Totemismus in Australien auch sein mag, offensichtlich als helfend aufgefaßt wird. Außerdem wurde der Unterschied zwischen dem australischen Totemismus und den anderen in diesem Punkt übertrieben, vor allem von B. Spencer, »The Totemism in Australia«, VIII, *Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1904, S. 80; siehe unten Buch III, II, Kap. IV.

seiner Klasse Verbundenen als einzige das Recht haben, das Totem oder die Totems ihrer Klasse zu verzehren,[236] und bei dem die Speiseverbote infolgedessen häufig klassenbezogen sind, Nahrung und Kultus sind gewissermaßen aufgeteilt, mit einem Minimum an Zusammenarbeit zwischen den beiden Phratrien.[237] Im übrigen muß man die unseres Erachtens systematische, in jedem Fall von Roth eingeräumte Tendenz berücksichtigen, die ihn veranlaßt, nirgendwo Totems zu sehen, selbst dort nicht, wo es mit Sicherheit Familien gibt,[238] die nach Tieren oder Dingen benannt sind und über diese eine besondere Macht besitzen.

Obwohl selten, kommt diese Tatsache im übrigen nicht nur vereinzelt vor. Wir finden den Brauch bei den Parnkalla aus Port Lincoln (Südaustralien)[239] in einer Zwischenform der beiden Riten, die wir soeben beschrieben haben. Der Name der Totems wird hier während der Jagd im Fall des Erfolgs geschrien, während man sich auf den Bauch schlägt: »Ngaitye paru! Ngaitye paru!«, »Mein Fleisch! Mein Fleisch!« übersetzt Schürmann.[240] Andere Formeln dagegen scheinen nicht den Mitgliedern des totemistischen Clans vorbehalten zu sein, sondern denen der anderen Clans, die das Tier jagen können und denen von den Leuten des Clans mit Hilfe der »Jagd-Reime« eine Art Macht über das gejagte Tier zugestanden wird.[241] Diese Formeln evozieren auch die Kräfte der totemisti-

236 Siehe unten Buch II, Kap. IV, letzter Abschnitt.

237 Für die Pitta-Pitta siehe Roth, *EthnRes*, S. 57, 59; vgl. Roth in *Proceedings of the Royal Society of Queensland*, 1897, S. 24; »Food, its Quest and Capture usw.«, *Bulletin*, VII, S. 31, Abschn. 102.

238 Vgl. oben Anm. 224 und 229, sowie unten Kap. III.

239 Dieser Stamm ist sicherlich mit der Gruppe aus Zentralaustralien verbunden. Vgl. Howitt, *SEA*, S. 111; vgl. Spencer und Gillen, *NTC*, S. 70.

240 C. W. Schürmann, »The Aboriginal Tribe of Port Lincoln«, in Woods, *Native Tribes*, a. a. O. [Anm. 166], S. 219. Das Wort *ngaitye* war das Wort für »Totem« in diesen und den benachbarten Stämmen (die bereits zu einem anderen Zivilisationstyp gehören) und bedeutete »mein Fleisch«; vgl. G. Taplin, *The Narrinyeri Tribe of Australian Aborigines*, Adelaide 1878, S. 2. Schürmann hatte also aufgrund des vorher zitierten Dokuments falsch übersetzt und hätte sagen müssen: »Mein Fleisch! Mein Fleisch, mein Totem.« Vielleicht hatte der Ritus sogar einen weit komplexeren Sinn, den wir nie werden ergründen können (das Wort *ni-ngaitye*, die Betenden (sic), Taplin, a. a. O., S. 64, entsprach vielleicht dieser totemistischen Praxis).

241 Schürmann, a. a. O., S. 220; vgl. J. Eyre, *Journeys of Discovery*, II, S. 333 f. (ein

schen Art und der Zaubermittel, die sie liefert,[242] so daß man sagen könnte, daß die Parnkalla orale Riten von der Art derer kannten, wie sie von den beiden Stämmen aus Queensland praktiziert wurden, die so weit von ihnen entfernt sind, daß von Entlehnung keine Rede sein kann. In diesem Zusammentreffen kann man sogar den Beweis für die Möglichkeit ein und derselben Entwicklung, ein und derselben Tendenz zur Herausbildung von Gebeten im eigentlichen Sinn sehen.

Deren Hauptmerkmale sind in der Tat bereits beisammen, zwar nur in Umrissen, aber bereits von einer recht starken Religiosität durchdrungen. Diese Regelmäßigkeit des Ritus und diese bei den Mallanpara bestehende Verpflichtung, ihn zu vollziehen, diese wahrsagerische Erregung, die er denen verleiht, die ihn praktizieren, diese prophetische Eigenschaft der Träume, zu der diese Regelmäßigkeit bei den Kokowarra verhilft, dies alles hebt diese Riten bereits sehr stark von den anderen des australischen Rituals ab. Überdies fehlt ihnen keiner der allgemeinen Züge, die wir als diejenigen des Gebets definiert haben; sie sind wirksam, sie verwenden sakrale, als Mittler aufgefaßte Mächte; in zwei Fällen sind sie Teil eines regelmäßigen Kultus, im anderen eines organisierten Kultus. Und dennoch müssen wir uns bewußt sein, welche Entfernung einen derartigen Ritus und die Mentalität, die er verrät, von Riten eines höheren Typus trennt; und wie klein die Nuance ist, die diese Anrufungen von den Beschwörungen, gar den magischen Beschwörungen trennt. Ein einziger Ruf, derjenige der Mallanpara, deutet auf diesen fernen Ort hin, an dem in vervollkommneten Riten die Götter angesiedelt werden, und er ist von imperativer Knappheit: »Wo, wo?« Ein Ruf, der eine Art Befehl ist: Der Gott kommt, so wie der Hund der Stimme seines Herrn gehorcht.

Wir werden diesen Riten, bei denen das Totem gerufen wird, noch andernorts begegnen. Sie haben ihren Platz in anderen Gruppen von Praktiken, in den wichtigsten Festen des australischen

benachbarter Stamm aus Adelaide), der diese Behauptungen verifiziert zu haben scheint.

242 Vgl. C. G. Teichelmann und C. W. Schürmann in Wilhelmi, »Die Eingeborenen usw.«, *Aus allen Weltteilen*, I, 1870, S. 13. Diese Texte werden unten analysiert, Buch II, Kap. IV, weil sie eine gute Vorstellung des Konglomerats an Formeln geben, von dem all dies ausgegangen ist. Vgl. auch Kap. V, Abschn. 5, mit einer allgemeinen Erklärung der Formen des totemistischen Kults.

Kultus,[243] und wir werden dann ihren Wert genauer bestimmen müssen sowie rückblickend auch den Wert der Tatsachen, die wir soeben erwähnten.

Bei allen übrigen Praktiken des australischen Totemismus finden wir nur eine Tatsache, die der Vorstellung, die man sich gewöhnlich vom Gebet macht, recht gut entspricht, nämlich eine einzige der vielen Formeln, die an Wollunqua gerichtet werden.[244] Dieses Wesen ist eine sagenhafte, in ihrer Art einzigartige Schlange, aus der jedoch ein ganzer Clan hervorging, der ihren Namen trägt und sich in nichts von den anderen totemistischen Clans[245] der Warramunga (Zentralaustralien) unterscheidet. Dieses Gebet wiederholten die beiden Häuptlinge des Clans, als sie Spencer und Gillen zum Thapauerlu führten,[246] zum »Wasserloch«[247] in der Höhle, in der die Schlange wohnt. »Sie sagten ihr, sie hätten zwei große weiße Männer mitgebracht, die sehen wollten, wo sie lebe; und sie baten sie, uns und ihnen nichts Böses zu tun.«[248] Sie erklärten ihr auch, daß sie ihre Freunde und Gefährten seien. Merken wir an, wie isoliert eine derartige Rede an ein göttliches Wesen ist. Spencer und Gillen zufolge sind die Riten des Wollunqua-Clans von allen Stämmen, die sie beobachteten, die einzigen, die einen Sühnecharakter gehabt haben sollen.[249] Doch unter diesen Riten trägt nur eine einzige Formel Spuren der allgemeinen, im übrigen noch formlosen Richtung,

243 *Intichiuma*, siehe Kap. III. Totemistische Zeremonien, Abschn. 3, 4, und 7.

244 Zum totemistischen Wollunqua-Kult siehe Buch II, Kap. IV, wo wir die religiösen Merkmale des gesamten Rituals der australischen Clans, Phratrien, Stämme, Nationen aufzeigen und auf die Möglichkeit ihrer Entwicklung hinweisen werden.

245 Die sarkastischen Äußerungen von Klaatsch gegen die sehr klaren Behauptungen von Spencer und Gillen beweisen nichts (siehe »Schlussbericht über meine Reise usw.«, a. a. O. [siehe Anm. 159], S. 720). Daß diese Riten nicht nur zum totemistischen Kult gehörten, sondern auch zum Kult der Schlangen, besonders der Wasserschlangen, liegt auf der Hand. Aber dies widerspricht in keiner Weise den Beobachtungen der englischen Autoren.

246 *NTC*, S. 252 f., vgl. S. 495.

247 Wir werden das englische Wort »waterhole« in Zukunft immer mit »trou d'eau« (Wasserloch) übersetzen, da es weder unserem Wort »fontaine« (Brunnen) noch unserem Wort »source« (Quelle), noch einer Umschreibung wie »puits naturel« (natürlicher Brunnen) usw. entspricht. Es sind natürlich entstandene Höhlungen in den Felsen, in die Wasser quillt und sich dort sammelt.

248 Dieser Satz verschwindet aus dem Bericht der Zeremonie, S. 495.

249 Vgl. *NTC*, S. 227 f., 495 f.

die alle diese Praktiken einschlagen,[250] und diese Formel scheint nicht einmal völlig in den Kult integriert zu sein: Sie wird nur gelegentlich und in Anwesenheit von Weißen ausgesprochen, die zwar initiiert, aber dennoch Fremde sind. Kurz, der Höhepunkt, den die Formeln des totemistischen Rituals bei ihrer Tendenz zu anderen Gebetstypen erreichen, ist weder sehr stabil noch sehr hoch.[251]

Bleibt der Kult der großen Geister oder der großen Götter, wenn man so will. Auch er enthält einige orale Riten, die etwas anderes enthalten als Befehle oder Erzählungen oder Rufe.

Bei den Pitta-Pitta aus Boulia vernimmt Karnmari, die große Wasserschlange, ein Naturgeist und Initiator von Magiern, kurze Reden,[252] die denjenigen, die die beiden Häuptlinge des Wollunqua-Clans am Wohnsitz ihres direkten Vorfahren hielten, vollkommen ähneln. Doch scheint Karnmari von jedem Totem losgelöst zu sein; er taucht auf, wenn die Sturzbäche Hochwasser führen, und ertränkt dann die Unvorsichtigen. Wer klug sein will, muß zu Karnmari sprechen und etwa folgendes sagen: »Rühre mich nicht an, ich gehöre zu dieser Gegend.« Kurz, das Wort dient hier dazu, den Geist und Besitzer des Ortes zu unterrichten, ihn um die Erlaubnis zu bitten, weiterzuziehen, und ihm den Grund zu nennen, warum man auf sein Wohlwollen baut. Man plaudert und bittet um eine Gunst: Die Kraft des Sturzbachs schwächt sich ab. Dennoch darf man die Qualität dieses Gebets nicht überschätzen. Es beschwört eher, als daß es bittet; es ist hier eher eine Losung für die Leute der Region, die einzigen Verwandten (dies ist die Beziehung der Leute des Wollunqua zu ihrem Totem) oder die einzigen Freunde von Karnmari.[253] Schließlich muß es mit allen Tatsachen verglichen werden, bei denen lokale Geister, totemistische und

250 Zu dieser Bedeutung des Ritus siehe Frazer, »The Beginnings of Religion and Totemism«, a. a. O. [siehe Anm. 168], S. 165.

251 Zu Karnmari siehe Roth, *EthnRes*, S. 152, 260; Vokabular, S. 198; »Superstition, Magic, and Medicine«, a. a. O. [siehe Anm. 224], S. 29 Anm. 118 (vgl. unten Buch III, Kap. IV, 5, über die Naturgeister).

252 Roth, *EthnRes*, S. 160, Nr. 276; »Superstition, Magic, and Medicine«, S. 26 Anm. 104. Diese beiden Dokumente weichen zwar leicht voneinander ab, stimmen im Kern jedoch überein.

253 Der Beweis für diese Bedeutung des Ritus ist, daß man den Fluß nicht zu überqueren wagt, wenn man in Begleitung ist (Roth, »Superstition, Magic, and Medicine«, S. 26).

andere, um Erlaubnis gebeten werden.[254] Sobald persönliche oder unpersönliche Wesen eng genug mit einer Örtlichkeit verbunden sind, um deren Besitzer zu werden, muß man mit ihnen wie mit menschlichen Eigentümern umgehen.

Aber die Geister sind bei den Australiern nicht alle der Natur so verhaftet geblieben wie Karnmari oder Wollunqua. Viele Gesellschaften, sogar in Zentral- und Westaustralien,[255] kennen in unterschiedlichem Maße den Begriff des meist himmlischen großen Gottes.[256] Sie haben sogar stark genug an diese Götter geglaubt, um ihnen eine Art Kult zu weihen oder sie zumindest zu den mehr oder weniger aktiven Zeugen ihrer Riten zu machen. Eines der bemerkenswertesten dieser göttlichen Wesen ist Atnatu,[257] der Gott der Initiation[258] bei den Kaitish, einem der Stämme, die Spencer und Gillen eines solchen Kults sogar für unfähig halten.[259] Er entsteht fast am Anfang der Welt und verwandelte, zusammen mit den Vorfahren einiger Totems, die anfangs groben und unvollkommenen Dinge in flinke und vollständige; er wohnt im Himmel mit seinen Frauen, den Sternen, und seinen Söhnen, die ebenfalls Sterne sind, *atnatu*, gleich ihm. Von dort sieht und hört er die Menschen. Er lauscht, ob sie die »Teufel« der Initiation richtig zum Tönen bringen und alle deren Gesänge richtig anstimmen.[260] Wenn er sie nicht vernimmt, durchbohrt er die Gottlosen

254 Vgl. unten Buch III, Entstehung der rituellen Formel.

255 Zu dieser Frage des großen Gottes siehe unten.

256 Die Tatsache, daß dieser große Gott häufig ein Totem oder ein ehemaliges Totem oder eine Art Archetypus der Totems oder ein zivilisatorischer Heros ist, schließt seine himmlische Natur keineswegs aus.

257 Siehe *NTC*, S. 498 f., 344 ff. Zum verwandten Mythos der beiden *Tumana* (der Laut der *tjurunga*: Teufel), siehe S. 421, vgl. S. 499 f. Der Name Atnatu kommt von *atna*, vom Anus, den er nicht hat, den er jedoch in den Menschen bohrte (es gibt in Aranda eine Wurzel *tu*, schlagen).

258 Seine Rolle scheint sich tatsächlich auf diese zu beschränken, während er *intichiuma* für alle Totems macht (vgl. unten, Kap. III, Abschn. 6).

259 Spencer und Gillen verneinen dem Augenschein zum Trotz, daß sich Atnatu in irgendeiner Weise mit Baiame, Daramulun usw. vergleichen läßt. Vgl. *NTC*, S. 252, 492. Dagegen liegt es auf der Hand, daß die Bedeutung des Atnatu-Kults unendlich religiöser ist als die des Kults der Stämme aus dem Osten: Der Mythos ist vollkommen esoterisch, und es gibt keine Zeremonie, die Atnatu auf die *tjurunga* beschränkt.

260 Das Merkmal, das die Gesänge betrifft, wird weder in der Erörterung der Bedeutung der Riten noch in der Zusammenfassung erwähnt, jedoch in dem My-

mit seinem Speer und zieht sie in den Himmel; wenn er sie vernimmt, schreitet er selbst zur Initiation eines seiner Söhne. Wir kennen weder den Inhalt dieser Gesänge, noch wissen wir, ob es die Gesänge verschiedener Totems sind oder die der Initiation im eigentlichen Sinn; wahrscheinlich handelt es sich sowohl um die einen wie die anderen. Aber auch wenn ihre Wirksamkeit sehr ausgeprägt ist, so steht doch nicht weniger fest, daß sie an einen Gott gerichtet sind, daß dieser Gott in keiner Weise eine blasse mythische, exoterische Gestalt ist und daß diese Lieder zu Zeremonien gehören, die man »für ihn«[261] wiederholen mußte und noch immer muß.

In den meisten Stämmen aus Neusüdwales und einem Teil von Victoria und einem anderen Teil von Queensland beinhalten die Initiationsriten[262] normalerweise die Anwesenheit eines großen Gottes.[263] Doch dieses Wesen, das außerhalb dieser Zeremonien nicht Gegenstand irgendeines verehrenden Kults zu sein scheint, ist zumindest Gegenstand von Anrufungen; man ruft es bei seinem Namen,[264] man beschreibt, was man für es tut und was es tut;[265] und gleich einer Litanei evoziert man es »bei seinen Synonymen«.[266] Wie Howitt sagt: »Es gibt keinen Kult für Daramulun, aber die Tänze rings um die Lehmfigur, die man von ihm geformt hat, und seine namentliche Anrufung durch die Medizinmänner hätten sicherlich

thos, in dem »die Frauen aufhören, die Männer singen zu hören«; *NTC*, S. 347. Wir können daher sicher sein, daß es sich nicht nur um den Laut der Schwirrhölzer handelt, sondern um alle Zeremonien und ihre Gesänge.

261 *NTC*, S. 499. »Als er sah, daß einige seiner Söhne die ›Teufel‹ nicht für ihn tönen ließen und die heiligen Zeremonien zu seinen Ehren (*for him*) nicht praktizierten, schleuderte er sie auf die Erde« (ein Mythos, der der derzeitigen Sanktion entgegengesetzt ist: Wenn die Initiation nicht regelmäßig ausgeführt wird, zieht Atnatu die Gottlosen in den Himmel).

262 Zu den oralen Riten, die diese großen Götter betreffen, siehe unten Kap. V, Initiationsriten.

263 Zu diesen Göttern selbst siehe unten Buch III, Kap. II, Mythen.

264 Siehe A. W. Howitt, »Some Australian Ceremonies of Initiation«, *JAI*, XIII, 1884, S. 457. »Although there is no worship of Daramulun as, for instance, by prayer.«

265 Vgl. Howitt, ebd., »yet there is clearly an invocation of him by name«, und unten Kap. V.

266 Howitt, »Some Australian Ceremonies usw.«, a. a. O., S. 454; *SEA*, S. 553, vgl. 536, 546; »Notes on Songs and Song Makers«, *JAI*, XVI, 1887, S. 327-335, bes. S. 332; vgl. »Some Australian Ceremonies usw.«, S. 555; »Australian Medicine Men«, *JAI*, XVI, 1887, S. 23-59; siehe unten zu diesen Synonymen (Kap. V, 2).

dazu führen können.«[267] Andere Zeremonien enthalten eine Art Demonstration, die ebenfalls evozierend sein kann: Sie ist stumm, aber so ausdrucksvoll, daß man sie wirklich für einen jener bei den Australiern so häufigen Fälle halten kann, wo die Religion sich der Gebärde bediente, um das Wort zu ersetzen.[268] In Bunan (Nordost-Victoria, Südosten von Neusüdwales, Yuin) heben die Menschen die Arme zum Himmel, was »der große Herr« bedeutet,[269] der esoterische Name von Daramulun. Ebenso vollführen beim Burbung die Wiraijuri im Initiationskreis für den großen Gott eine ähnliche Demonstration.[270]

Derartige Praktiken scheinen auf die Stammesriten der Initiation begrenzt zu sein. Doch begegnet man ihnen auch anderswo. In Anwesenheit von Taplin richteten die Narrinyeri eine derartige Äußerung an den Himmel, wobei sie einen Schrei, einen Ruf ausstießen und ihn mehrere Male wiederholten. Anläßlich einer langen Treibjagd auf das Känguruh rannten die Männer nach einem Chorgesang mit dem Speer voran zu dem Rauch des Feuers, auf dem ein Wallaby kochte; dann richteten sie ihre Waffen zum Himmel.[271] Die Zeremonie wurde von Nurundere eingeführt, an den sie sich richtet, und Nurundere ist ein großer Gott.[272]

So bedeutsam diese Tatsachen auch sein mögen, sie zeigen uns

267 *SEA*, S. 556.

268 Vgl. andere Fälle unten Kap. IV, Kap. V; siehe zur religiösen Sprache der Gebärden und sogar der rituellen Gegenstände Buch III, Kap. IV (Beziehungen zwischen manuellen Riten und oralen Riten).

269 »Some Australian Ceremonies usw.«, S. 450 (was J. Fraser bekannt gewesen und später von ihm bestätigt worden zu sein scheint, *Aborigines of New South Wales*, Sydney 1894, S. 12), *SEA*, S. 528.

270 *SEA*, S. 586; R. Mathews, »The Burbung of the Wiraidthuri Tribes«, *Journal of the Royal Society of New South Wales*, XXXI, 1897, S. 111; *JAI*, XXV, 1896, S. 109, zählt diese Riten dagegen zu den exoterischen Riten, die vor den Frauen vollzogen werden, wenn angeblich Daramulun (der hier ein kleinerer Gott ist, da der Sohn des großen) die zu initiierenden Kinder raubt.

271 G. Taplin, *The Narrinyeri Tribe*, a. a. O., S. 55. Dennoch ist es möglich, daß dieser Ritus, in Anbetracht der großen Zahl der anwesenden Narrinyeri, aus Anlaß einer Versammlung des Stammes vollzogen wurde und daß diese Versammlung aus Anlaß einer Initiation stattfand (zu den zwangsläufigen Übereinstimmungen siehe Buch II, Kap. IV, 4, »Das Fest«).

272 Siehe unten Buch III, Kap. II, Mythen; Taplin, a. a. O., S. 57; *The Folk-Lore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines*, Adelaide 1879, S. 22.

lediglich die australischen Zivilisationen, die den Weg einschlagen, der zum Gebet an die Götter, die großen Götter führt. Die Einfachheit der Formeln, die sich fast alle auf den Ruf des Namens beschränken, und die Bedeutung dieser Formeln, die eher beschwören als anrufen, ordnen sie in Wirklichkeit den anderen Formeln zu, denen wir in den Initiationsgesängen begegnen werden, von denen sie ein Teil sind, oder denen des Totemkults, denen sie ähneln. Es sind Versuche, jedoch sehr grobe Versuche, durch eine summarische Phraseologie zum Ausdruck zu bringen, daß die Gottheit fern ist und daß man sie zu sich kommen lassen will.

Es ist recht bemerkenswert, daß wir unter den oralen Riten gerade in denen der Magier am besten die Anfänge dessen sehen, was eines Tages das Gebet sein wird, wenn es eine andere Form annimmt, als wir sie in Australien erkennen. Wie ist es möglich, daß eine Institution, deren Evolution so sehr der Entwicklung der Religiosität diente, Magiern so viel zu verdanken hat? Es wäre in der Tat nicht zu verstehen, wenn man nicht aus anderer Quelle wüßte,[273] daß die Magier die intellektuelle Elite der primitiven Gesellschaften bilden und zu den aktivsten Kräften ihres Fortschritts gehören. Durch zwei Momente ihrer Riten – zumindest in der Form, wie sie sich in ihrer Zunft den Laien präsentieren – begegneten sie nun aber Elementen, die in anderen Zivilisationen für das gesamte prekative Ritual typisch sein werden.

Einerseits haben sie mit den großen Göttern zu tun, von denen sie häufig ihre Macht beziehen. Während ihrer Initiationsriten führen sie in ihren Eingebungen nicht nur geregelte Gespräche mit ihnen,[274] sondern in einigen Fällen haben sie auch Bitten an sie zu richten. So finden wir bei den Anula (Golf von Carpentaria) vielleicht eine Art von wirklichem Bittgebet. Gegen die zwei bösen Geister, die die Krankheit bringen, kämpft ein dritter mit demselben Namen, Gnabaia, der sie heilt.[275] Der Magier »singt

273 Vgl. Hubert und Mauss, »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, *L'Année sociologique*, VII, S. 145 [siehe Kapitel 4 in diesem Band].

274 Vgl. M. Mauss, »L'Origine des pouvoirs magiques usw.«, Kap. III.

275 *NTC*, S. 502; vgl. S. 501 zur Rolle des Gnabaia bei der gewöhnlichen Initiation; auf S. 749 heißt es, daß es drei Gnabaia gibt, zwei feindselige und einen guten; der Mythos wäre also genau derselbe wie bei den Mara und Binbinga, obwohl die Organisation des Magierberufs sehr unterschiedlich ist.

ihm,[276] er möge kommen und den Kranken wiederherstellen«. Bei den Binbinga muß es gleichartige Riten geben: der Magier hat zwei Götter, von denen der eine ein Double des anderen und auch das Double, die Seele des Magiers ist, der denselben Namen trägt wie er. Dieser letztere Gott, der medizinische Kräfte besitzt, wohnt der Operation bei; und da in einem bestimmten Augenblick der Munkaninji den Gott Munkaninji um die Erlaubnis bittet, den Umstehenden den magischen Knochen, die Ursache der Krankheit, zu zeigen, ist es höchst wahrscheinlich, daß Munkaninji vorher gerufen wurde und vielleicht die gewünschte Wirkung angezeigt hat.[277] Ist das sicher? Jedenfalls scheinen uns derartige Formeln im Ritus nötig zu sein, der bei den Binbinga und bei den Mara, wie auch bei den Anula[278] darin besteht, einen dritten Geist gegen die beiden unheilbringenden Initiationsgeister der Magier zu rufen.[279] Die Art und Weise, wie ein Opfer dazu dient, die magische Kraft selbst zu erwerben,[280] läßt uns vermuten, daß es die Magier hier zu erheblichen rituellen Verfeinerungen bringen konnten.

Andererseits begegneten die Magier noch immer recht individuellen sakralen Wesen, mit denen sie sich in bestimmten Stämmen regelmäßig unterhalten konnten und mußten. Dies sind die Toten, von denen sie ebenfalls ihre Kräfte beziehen. Da umgekehrt die Magier ihren dienstfertigen Geistern natürlich überlegen sind, scheinen die meisten dieser oralen Riten eher einfache Beschwörungen als Anrufungen zu sein. Ein gutes Beispiel dafür findet man in der alten Arbeit von Dawson über die Stämme in Nordwest-

276 *NTC*, S. 502, »sings to his Gnabaia«.

277 *NTC*, S. 488. In allen diesen Dokumenten muß es irgendeinen Beobachtungsfehler geben: Mundadji (S. 487), Mundagadiji (S. 501, steht nicht im Vokabular; S. 754), Munkaninji = *munkani* (Mara, Anula, S. 754; *mungurni* geschrieben, S. 489). Alle diese Geister tragen Namen, die sowohl dem des Magiers wie dem Ritus selbst sonderbar ähneln (vgl. unten, der *munguni*, Buch III, Kap. II, sympathetische Magie).

278 Wir verstehen absolut nicht, wie Spencer und Gillen behaupten konnten, daß zwischen den Mara- und Binbinga-Praktiken und den Anula-Praktiken keinerlei Analogie bestehe, *NTC*, S. 502.

279 Siehe S. 628. Der *munpani*, von dem die Rede ist, ist vielleicht einfach *munkani*: ein Druckfehler oder mangelnde Aufmerksamkeit würde alles erklären. Jedenfalls sind die Dokumente von Spencer und Gillen hier in bezug auf Logik und Philologie besonders mangelhaft.

280 *NTC*, S. 488.

Victoria. Jedoch haben nicht alle Formeln eine so ausgeprägte magische Färbung. Die Bedeutung einiger traditioneller Ausdrükke der Magier ist bereits weniger genau festgelegt. So gibt Howitt drei Übersetzungen ein und derselben Formel des *Mulla mullung* (Magier der Weißen Magie), Tulaba genannt, die er abwechselnd mit »flehend« und mit »beschwörend« wiedergibt.[281] Doch andere Tatsachen sind deutlicher. Die Jupagalk (West-Victoria) flehten im Fall einer Gefahr einen toten Freund an, er möge sie im Traum besuchen und sie die Formeln lehren, die das Unheil bannen können.[282] Bei den Bunurong (Victoria, Melbourne) »beschwor« man die *Len-ba-moor*, die Geister der Toten, in den kranken Teil einzudringen und den die Krankheit verursachenden Zauber zu entfernen.[283] Die Tatsache steht wahrscheinlich vor allem dem Anula-Ritus nahe, auf den wir soeben hinwiesen; aber die Worte hatten vermutlich keine so deutlich bittende Form.

Doch wir werden einen noch stärkeren Eindruck vom religiösen Reichtum des elementaren oralen Rituals der Australier gewinnen, wenn wir jedes seiner Elemente analysiert haben werden. So entfernt von den klassischen Gebeten die Formeln des totemistischen Kults oder des Initiationskults auch sein mögen, sie scheinen dennoch von derselben Art zu sein und dieselbe soziale Funktion zu haben wie diese. Gleichzeitig werden wir in die Lage versetzt, eine Erklärung für diese elementaren Formen zu versuchen und ihre Voraussetzungen sowie ihre tiefen Ursachen in der Mentalität der Menschen zu verstehen, die in äußerst primitiven Gruppierungen

281 Vgl. A. W. Howitt, in R. B. Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, S. 473; L. Fison und A. W. Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, London und Melbourne 1875, S. 220; vgl. A. W. Howitt, »Notes on Songs and Song Makers usw.«, a. a. O. [siehe Anm. 266], S. 733, und *SEA*, S. 435. Die Formel lautet: »*Tundunga Brewinda nundunga mei murriwunda*«: »Tundung durch Brewin, ich glaube durch den krummen Knochen, durch das Auge des Werfenden.« Howitt hat übersetzt (*Kamilaroi and Kurnai*): »O! Tundung!«, obwohl er die Bedeutung von *Tundung* angibt: Fasern des »stringy bark tree«. Später machte er *Tundung* zu einem Instrumentalis wie *Brewinda*. Vorher hatte er (in Brough Smyth) *Brewinda* zu einem Vokativ gemacht.

282 *SEA*, S. 435. Vgl. zu den Gourndich Maro, Rev. Stähle in Fison und Howitt, *Kamilaroi und Kurnai*, S. 252, Enthüllung der Totengebete durch den Toten, ein Dokument, das unten kritisch gewürdigt wird, Buch II, Kap. II.

283 R. B. Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, S. 462 f., vgl. *Vocabulary* Green, *ad verbum*, ebd., II, S. 122. Vgl. ebd., ein Ersuchen an die Vögel, auf das wir zurückkommen werden, Buch II, Kap. I, magische Riten.

leben. Während die historische Analyse der beachtlichen Sammlungen entwickelterer Gebete uns nicht einmal auf die Spur der primitiven Formen haben bringen können, sind wir bereits auf der Spur der Ursachen. Der Weg, den wir gewählt haben, führt uns zu diesem Ziel und zu Schlußfolgerungen über die Entwicklungsfähigkeit, die diese Formen selbst besaßen, sowie über die Ursachen, die diese Entwicklung möglicherweise erforderlich machten.

Drittes Kapitel – Die Formeln des *intichiuma*

1. Einführung

Denn nun müssen wir noch eine beträchtliche Anzahl oraler Riten beschreiben und analysieren, die offenkundig einen religiösen Charakter haben und nicht minder offenkundig an als sakral erachtete Wesen gerichtet sind. Diesen Riten würde eine von der Theologie durchdrungene Nomenklatur zweifellos die Bezeichnung Gebete versagen; denn sie sind weder der Ausdruck eines individuellen Seelenzustands noch der einer Glaubensvorstellung oder eines Wunsches. Dagegen wird ihre einfache Transkription zeigen, daß sie diesen Namen verdienen, sofern man ihn im weiten Sinn versteht. Und allein die Zahl der Tatsachen wird zeigen, welche Bedeutung diese barbarischen Formeln haben, die den Hauptteil und den Schwerpunkt des australischen oralen Rituals ausmachen.

Wir werden sie nicht ohne Berücksichtigung der Zeremonien untersuchen, in deren Verlauf sie gesprochen werden können. Diese sozusagen ausschließlich literarische und philologische Methode läßt sich nur bei sehr entwickelten Ritualen anwenden, bei denen sich das Gebet bereits eingebürgert hat. Aber auch dann ist es oft gefährlich, eine solche Untersuchung isoliert vorzunehmen. Sie kann kaum andere Elemente zutage fördern als die ausgedrückten Wünsche, falls es sie gibt, die angerufenen Wesen, sofern sie mit Namen genannt werden, sowie einige der Beziehungen, die die Gläubigen mit ihnen zu unterhalten meinen. Aber sie kann nicht die innersten dieser Beziehungen ans Licht bringen, vor allem nicht, auf welche Art und Weise das Wort wirksam ist. Dies läßt sich nur dann erfassen, wenn man an einem sowohl manuellen wie oralen Ritus ermessen kann, welchen Raum die beiden Teile

der Handlung einnehmen. Die Wirksamkeit des Worts, die Bindungen zwischen dem Menschen und seinen Göttern, diese beiden wesentlichen Phänomene des Gebets, müssen nicht länger erklärt werden, sondern sind die notwendigen Gegebenheiten, von denen man ausgehen muß, die letzten Prinzipien, zu denen man vorstoßen kann.

Ein Beispiel für die Gefahren dieser Methode ist die im übrigen sehr wertvolle Arbeit, die C. Ausfeld dem Gebet in Griechenland gewidmet hat.[284] Zu den Fragen, die er vernachlässigt – und jeder hat das Recht, einige zu vernachlässigen –, gehört gerade die Bedeutung des Gebets in diesen Religionen. Doch da er richtig feststellt, daß die Gebete vor allem *rituell*[285] sind, hätte er, wenn er ihre Beziehungen zu den Ritualen, ob Opferritualen oder anderen, untersucht hätte, die Möglichkeit gehabt, die allgemeine Funktion zu bestimmen, die das Gebet bei den Griechen erfüllte. Insbesondere hätte er sehen können, daß es sich auf das Gelübde, εὐχή, reduziert[286] sowie darauf, vor allem die durch andere Riten oder durch natürliche Eigenschaften festgelegten Bindungen zwischen den Griechen und ihren Göttern auszudrücken.

Noch gefährlicher wäre es, das Gebet in Australien isoliert zu behandeln, wo es in keiner Weise ein sozusagen autonomer Ritus ist. Es genügt sich nicht selbst. Wir werden nur wenigen Fällen begegnen, in denen es sich von den materiellen Operationen genügend losgelöst hat, um unabhängig zu erscheinen. Und in einem von ihnen[287] hat es nicht einmal mehr die Form eines Worts und reduziert sich auf einen mit außerordentlicher Monotonie ausgestoßenen Schrei. Meist ist es lediglich die Begleitung eines anderen Ritus, so lang die zeitlichen Intervalle, die es einnimmt, auch sein mögen. Häufig ist es nur eine Art emotionale Verzierung, ein kurzer

284 C. S. Ausfeld, »De Graecorum praecationibus quaestiones«, *Jahrbuch für Klassische Philologie*, Ergänzungsband XXVIII, Leipzig 1903, S. 505 ff. Unter den beachtenswerten Thesen dieser Arbeit weisen wir vor allem auf die Aufteilung in drei Themen hin: Anrufung, epischer Teil, Gebet oder Bitte im eigentlichen Sinn.

285 Ebd., S. 506; seltsamerweise wird die Aufteilung in »preces rituales« und »preces quae sine actione sacra effenduntur« im weiteren Verlauf der Arbeit nicht beibehalten.

286 Siehe unsere Besprechung von W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay on the History of Greek Religion*, 1903, in *L'Année sociologique*, VII, S. 296 f.

287 *Intichiuma* des weißen Kakadus bei den Warramunga, siehe unten.

Ausdruck heftiger Gefühle und karger Bilder, die brutale, schmerzliche und leidenschaftliche Handlungen voraussetzen. Es ist daher unmöglich, das gesprochene Wort von den manuellen Gebärden zu trennen, die bisweilen allein vorkommen und immer dazu beitragen, den oralen Handlungen ihre wahre Bedeutung zu geben.

Es ist also erforderlich, die australischen Gebete zunächst in ihrem rituellen Milieu zu sehen. Um sie zu verstehen, müssen wir, ohne unmittelbar einen anderen Anspruch zu stellen, die Dokumente sichten, die uns von oralen Riten in Zeremonien berichten, und dabei versuchen, alle Gebetselemente aufzuspüren, die sich darin befinden mögen.

Dieses Verfahren hat den Nachteil, daß es uns zu einigen Wiederholungen nötigt. Wir werden in diesen recht abwandlungsarmen Religionen Formeln finden, die bei ganz unterschiedlichen Zeremonien identischer Natur sind, und bei unterschiedlichen Gebeten unveränderte manuelle Bedingungen antreffen. Um Wiederholungen zu vermeiden, hätten wir versucht sein können, die Tatsachen anders anzuordnen. Es wäre zum Beispiel verlockend gewesen, die Gebete sofort nach ihrer Natur und ihren Modalitäten zu klassifizieren. Aber wir hielten es für ratsamer, auf einfachere Weise vorzugehen und ein vollständiges Verzeichnis der Tatsachen vorzulegen, ohne ihnen gewissermaßen im voraus einen fertigen Rahmen aufzuzwingen. Wir werden daher die oralen Riten lediglich nach den verschiedenen religiösen Institutionen aufteilen, bei denen sie wesentliche Gebete sind. Indem wir uns aus Gewissenhaftigkeit zur Untersuchung *aller* Dokumente verpflichten, werden wir den Eindruck vermitteln, sorgfältig auch die gegenteiligen Tatsachen unvoreingenommen erforscht zu haben. Im übrigen hätte eine unmittelbare, zwangsläufig strenge Klassifizierung der Formeln aus unserer Darlegung die Beschreibung zahlreicher Verknüpfungen verschwinden lassen, die zu kennen für den Leser nützlich ist. Insbesondere kommt es sehr häufig vor, daß in ein und derselben Zeremonie Gebete mit abweichenden Bedeutungen und unterschiedlichen Werten aufeinanderfolgen: die einen von den anderen abzusondern und sie um ihre Grundlage an Gebärden zu beschneiden wäre unmöglich und würde in jedem Fall Irrtümer nach sich ziehen.

Überdies werden wir im Verlauf der Beschreibung selbst die wichtigsten Typen herausarbeiten. Indem wir uns die Tatsache zu-

nutze machen, daß diese oder jene Völkergruppe eher ein bestimmtes Thema statt eines anderen entwickelt hat, werden wir, unter Beachtung einer historischen, geographischen, wenn man will ethnographischen Ordnung die Gleichartigkeiten und die Unterschiede ermessen können. Auf diese Weise belassen wir die oralen Riten *in situ*, in ihrer natürlichen Umgebung, und es wird uns bereits gelingen, sie zu klassifizieren.

Bei den Zeremonien, die für die australischen Religionen sicher wesentlich sind, unterscheiden wir drei Hauptgruppen:

Die totemistischen Zeremonien, die das Ziel haben, auf die totemistische Sache oder Art einzuwirken.

Die totemistischen Zeremonien, die Teil der Initiationsriten sind.

Die eigentlichen Initiationsriten: Beschneidung, Zahnexzision, Ausreißen der Körperhaare usw.

Diese drei Gruppen bilden im übrigen ein sehr klar strukturiertes System; um sie herum läßt sich ohne weiteres eine verstreute Menge an Riten, Kulten der Heiratsklassen, des Stammes, der Individuen gruppieren; und wir werden keine Mühe haben, später ihre generische Einheit und ihre ursprüngliche Einheit nachzuweisen.

In diesen drei Teilen des australischen Kults finden wir zahlreiche orale Riten.

Intichiuma nennen wir die Zeremonien der ersten Gruppe. Wir behalten den Namen bei, den Spencer und Gillen, vielleicht sogar ungenau,[288] den Aranda aus Zentralaustralien ent-

288 Strehlow, *Die Aranda-Stämme*, a. a. O. [siehe Anm. 159], I, S. 4 und Anm. 5, verbindet das Wort nämlich mit der Wurzel *inti*, die »lehren« bedeutet. Alle Zeremonien des totemistischen Kults wären *intijiuma*, belehrende Handlungen (*intijiuma* als Substantiv, verbaler Infinitiv des Kausativs des Verbs *inti*); folglich würden alle diese Zeremonien zu den totemistischen Zeremonien der Initiation gehören, siehe unten, Kap. IV, wo wir einen Teil von Strehlows Theorie übernehmen. Doch unter den *intijiuma* unterscheidet er die *mbatjakuljama* (= in Einklang bringen), die darin bestehen, das gute Einvernehmen zu den totemistischen Göttern herzustellen und dafür zu sorgen, daß die Arten sich vermehren, daß Regen fällt usw., was ganz einfach darauf hinausläuft, den *intichiuma* unter anderem Namen wiederherzustellen und ihm einen umfassenderen, religiöseren Sinn zu verleihen. Wir würden nicht zögern, uns Strehlows Auffassung anzuschließen, hegten wir nicht im allgemeinen ein gewisses Mißtrauen gegen seine Etymologien und hätte H. Kempe (»Vocabulary of the Tribes«, *Transactions of the Royal Society of South Australia*, XIV, 2, 1891, S. 93)

lehnt[289] und auf alle Zeremonien derselben Art angewandt haben, die sie in den benachbarten Stämmen im Norden und Süden feststellten. Im allgemeinen halten wir es für gefährlich, den Namen einer Institution, die wohl nur einem Volk eigentümlich ist, derart auf eine ganze Reihe von ähnlichen oder homologen Institutionen bei anderen Völkern auszudehnen. Doch in dem Maße, wie unsere Wissenschaft sich ausweitet, und sofern man es gut definiert, hat dieses Wort Erfolg, und seine Verwendung stellt keine Gefahr dar.

Intichiuma sind diejenigen Zeremonien der totemistischen Clans, die unmittelbar und in gewissem Maße ausschließlich auf die totemistische Art oder Sache einwirken. Eine solche Definition weicht erheblich von den anderweitig vorgeschlagenen Definitionen ab,[290] doch alles Folgende wird sie rechtfertigen. Insbesondere wird man sehen, daß wir unrecht hätten, unseren Vorgängern zu folgen, indem wir voreilig auf den magischen Charakter der Riten schlössen und zu den Funktionen dieses Rituals nicht auch die Riten zählten, die die Existenz des Totems begrenzen, sowie diejenigen, die sie ausdehnen.[291]

Um das Ritual der australischen *intichiuma* zu verstehen, werden wir zuerst die Gesamtheit der *intichiuma* der Aranda untersuchen. Es sind die ältesten und die bekanntesten. Da sie sowohl eine große Anzahl oraler Riten, deren Tragweite und Text ziemlich genau feststehen, als auch fast alle Abwandlungen dieser Riten

nicht auf *intitakerama* hingewiesen, »to mimic, to speak«, das der Wurzel *inti* einen Sinn gibt, den Strehlow nicht nennt. Siehe jedoch W. Planert, »Aranda Grammatik«, nach Wettengel, a. a. O. [siehe Anm. 159], S. 551-566.

289 Es ist gut möglich, daß es bei den Aranda mehrere Stämme, sicherlich aber mehrere Dialekte und mehrere Rituale gibt (vgl. unten), und wir vermuten, daß das Wort *intichiuma* von den Aranda im Nordosten (Gruppe von Alice Springs, Tjritja in Aranda usw. sowie von benachbarten Gruppen weiter im Osten) in der angegebenen Bedeutung verwendet worden ist.

290 Zu diesen Definitionen und den sie begleitenden Theorien siehe die unten zitierten Quellen.

291 Der einzige Stamm, in dem die Kräfte des totemistischen Clans einem recht oberflächlichen Autor zufolge einen ausschließlich positiven Charakter haben sollen, ist der Stamm der Piljarri, Paljarri (Nordwestaustralien), wo die Mitglieder der Clans angeblich nur die Macht haben, die Zahl der Wesen ihres Totems zu vermehren, J. G. Whitnell, »Marriage Rites and Relationships«, *Australian Anthropological Journal, Science of Man*, 1903, VI, S. 41. Doch auch wenn die Tatsache plausibel ist, so bedarf das Zeugnis einer Bestätigung, denn es handelt sich hier um eine wichtige Tatsache.

enthalten, bieten sie einen ausgezeichneten Ausgangspunkt. Fügen wir hinzu, daß wir bei den Aranda besser als bei irgendeinem anderen Stamm die rituellen, mythologischen und sozialen Bedingungen kennen, unter denen die Formeln wiederholt werden. Wir werden mit den *intichiuma* der Warramunga fortfahren, die uns einen einzigen Typus oraler Riten zeigen, die fast für sich allein das vollständige *intichiuma*-Ritual dieses Stammes bilden. Rings um diese beiden Stämme aus Zentralaustralien werden wir die Stämme mit einer sehr unterschiedlichen Organisation und Zivilisation anordnen, die das übrige australische Territorium einnehmen; wir werden zeigen, daß auch sie, mehr oder weniger entwickelt, diese religiöse Institution besitzen und daß diese ihrerseits gleichartige Gebete enthält, die unter gleichartigen Bedingungen gesprochen werden.

2. Die *intichiuma* der Aranda

Die Aranda sind zur Zeit der am besten bekannte Stamm Australiens.[292] Sie bewohnen ein riesiges Territorium zwischen dem 132. und dem 136. Längengrad östlich von Greenwich und dem 23. und dem 26. Breitengrad. Sie bilden einen der mächtigsten Stämme, die Australien bewohnt haben.[293] Mit einer Anzahl von über 1200 Mitgliedern bestehen sie aus über hundert lokalen totemistischen Gruppen. Vielleicht sind sie eher eine Konföderation als ein einziger Stamm.[294] Bedeutsame Veränderungen in den

292 Dank den Arbeiten von Spencer und Gillen und den deutschen Missionaren: zu der an ihnen zu übenden Kritik siehe oben.

293 Die Aranda waren um 1874 noch zahlreicher, vor dem Auftreten der Pocken, dann der Syphilis und anderer europäischer Krankheiten (siehe Schulze, »Notes on the Aborigines of the Finke River«, a. a. O. [siehe Anm. 159]. S. 218). Der mächtigste der Stämme, die Howitt beschreibt, die Dieri, zählte zu Beginn der europäischen Besetzung 600 Mitglieder, davor, im Augenblick der Zählung von Gason, waren es 230 (in Curr, II, S. 44). Sehr große Stämme wie die Wiraidthuri, die Barkunji (3000 nach Teulon, Curr, II, S. 189), die Narrinyeri (1842 Taplin zufolge 3200 an der Zahl) sind eher Zusammenschlüsse von Stämmen. Überdies ist es sehr schwierig zu bestimmen, wo in Australien ein Stamm beginnt und wo er endet (siehe unten Buch III, Teil II, Voraussetzungen der sozialen Morphologie).

294 Vgl. die ursprünglichen, rein geographischen Namen verschiedener Aranda-Abteilungen, E. C. Stirling, *Report of the Horn Expedition*, 1896, IV, S. 10. Spen-

Dialekten,[295] in der sozialen Organisation,[296] zum Beispiel in den Initiationszeremonien,[297] die Tatsache, daß zumindest eine der Phratrien des Stamms (diejenige, die am Finke-Fluß lebt) eine vollständige Organisation zu haben scheint, das alles gibt uns zu denken.[298] Sie bewohnen in keiner Weise eine so ausschließlich öde Gegend, wie bestimmte Beschreibungen es vermuten lassen könnten.[299] Das Land, das sie roden, ist eine von Dünen und Felsen

cer und Gillen, *NT*, S. 9. Selbst wenn sich diese Namen nur auf die Verteilung der lokalen Gruppen bei den allgemeinen Lagerplätzen des Stammes oder seiner Teile bezögen, wären sie dennoch von Interesse. Obwohl sie nur die Regionen bezeichnen, aus denen die Clans stammen, und die Art und Weise, wie sie sich am Lagerplatz je nach ihrer Ursprungsrichtung anordnen, vollzieht sich diese Aufteilung vielleicht innerhalb der Phratrien, die hier die Organisation des Stammeslagers bestimmen (vgl. die genannten Texte: É. Durkheim und M. Mauss, »Classifications primitives«, *L'Année sociologique*, VI, 1903, S. 53. Gerade für den Fall, daß diese Hypothese sich bewahrheiten sollte, hätte sich auch unsere damals geäußerte Vermutung bestätigt).

295 Zu diesen Dialektveränderungen siehe zum Beispiel Kempe, »Vocabulary«, a. a. O. [siehe Anm. 159], II, S. 1 f.; die Veränderungen des Lexikons scheinen besonders schwerwiegend zu sein, z. B.: *ultunda* im Südwesten (magische Steine) = *atnongara* im Nordosten usw., *engwura* = *urumpilla*.

296 Zu diesen Veränderungen siehe *NT*, S. 265; *NTC*, S. 308 f.

297 Zu diesen Unterteilungen in 4 und 8 Klassen vgl. den amüsanten Widerspruch zwischen den ehemaligen Missionaren Kempe und Schulze in *Horn Expedition*, IV, S. 50, und den in É. Durkheim, »Sur le totémisme«, *L'Année sociologique*, V, S. 28, genannten Dokumenten.

298 Aus einer Analyse der Dokumente von Strehlow, *Die Aranda-Stämme*, I, S. 3 Anm. 5, geht hervor, daß allein schon die Aranda des Finke-Flusses auf die acht zwischen zwei Phratrien, *Pmalyanuna* und *Lakakia*, angeordneten Klassen verteilt sind. Spencer und Gillen haben diese Eigennamen für Gattungsnamen gehalten, von denen der eine, *nakrakia*, die Leute aus der Phratrie desjenigen bezeichnet, der spricht, und der andere, *mulyanunka*, denjenige der entgegengesetzten Phratrie. Bei diesem Irrtum sind sie auch in ihrem zweiten Buch, *NTC*, geblieben.

299 Blühende Stationen in *Tempe Downs* im Loritja-Land, *Horn Expedition*, IV, S. 7; Schulze, »Tribes of the Finke River«, S. 220, 229. Wir beziehen uns auf die Beschreibungen der ersten Forschungsreisenden, W. E. P. Giles, *Australia Twice Traversed*, London 1889, S. 12 usw., und sogar auf die von Spencer und Gillen, *NT*, S. 2 f.; in Wirklichkeit wohnen die Aranda-Gruppen nur auf der Reise oder während der Verfolgung des Wilds in der Wüste oder der Steppe. Im übrigen hat das Land inzwischen nur noch sehr wenige Stationen; doch im ganzen ist es relativ kolonisiert, vgl. R. Mathews, »Notes on the Languages of Some Tribes of Central Australia«, *Journal of the Royal Society of New South Wales*, XXXVIII, S. 420.

durchsetzte Steppe, jedoch mit ziemlich vielen Wasserläufen. Auch wenn die Flüsse nicht bis zu ihrer einstigen Mündung im Eyre-See gelangen, sind sie doch ständig vorhanden und fischreich; mehr oder weniger breite und tiefe Täler bildeten überaus wildreiche Jagdgründe, und die kleinen Oasen in der Wüste oder der Steppe boten ausgezeichnete Schutzgebiete.[300] Trotz einer primitiven Technologie[301] konnten sich die Aranda, wie im allgemeinen die meisten australischen Stämme, daher in einem Zustand glücklicher Anpassung an eine günstige Umwelt behaupten. Ihr wirtschaftliches Leben ließ ihnen genügend freie Zeit und drängte sie weder zu technischem noch zu wissenschaftlichem Fortschritt.[302] Große tribale, ja intertribale Versammlungen, die langen Initiationsfesten[303] oder reinen Festgelagen und reinen Vergnügungen gewidmet waren, mischten sich mit den sakralsten Riten und nahmen ganze Monate in Anspruch. Dies setzt sowohl einen an Körnern, Reptilien und Insekten reichen Boden als auch erfolgreiche Jagden und angehäufte Vorräte voraus.

Unter diesen materiellen Bedingungen hatten die Aranda eine überaus perfektionierte soziale Organisation entwickelt, die sie vermutlich schon degenerieren ließen.[304] Andererseits hatten sie zwei Phratrien, unter denen sich früher, und im Prinzip auch heute

300 Was die Jagd, den Fischfang, das Sammeln betrifft, siehe außer Spencer und Gillen, *NT*, S. 7 f.; *NTC*, auch Schulze, »Tribes of the Finke River«, S. 232 ff.

301 *NTC*, S. 633 f.

302 Vgl. unten Buch III, Teil II, 1.

303 Die *Engwura*-Zeremonie, der Spencer und Gillen beiwohnten, dauerte über drei Monate, in denen die Männer nur ausnahmsweise auf die Jagd gingen. Vgl. »The Engwura of the Arunta Tribe«, *Transactions of the Royal Society of Victoria*, II, S. 221 ff.

304 Zu der bereits alten Degenerierung dieser Stämme siehe Schulze, »Tribes of the Finke River«, S. 218, 224 f. (Veränderungen in der sozialen Organisation). Vgl. Kempe, »Vocabulary«, S. 1, über die Schwierigkeit, sich mit Boys zu unterhalten, die nicht in der Mission erzogen worden waren. Dennoch dürfen wir aus diesem Widerspruch nicht schließen, daß die Beobachtung, sowohl die von Spencer und Gillen wie die der anderen Autoren, unmöglich gewesen wäre. Zunächst bewahrte die Aranda ihr extremes Nomadentum vor einem zu starken Einfluß, trotz ihrer zahlreichen Beziehungen zu den Europäern; und außerdem ließen die Ethnographen und Missionare die natürliche Vorsicht walten, sich nur an anscheinend sehr intelligente alte Männer zu wenden (vgl. *NTC*, Vorwort, S. VIII, und R. Mathews, a. a. O., S. 420); vgl. Strehlow, *Die Aranda-Stämme*, I, S. 1 Anm. 2; vgl. Abb. S. 1.

noch, die Totems aufteilten.[305] Diese beiden Phratrien, die wiederum in vier und acht Heiratsklassen unterteilt waren, je nachdem, ob man sich im Süden, im Südwesten oder im Norden des Stammes befand,[306] ermöglichten es, sowohl die Position der totemistischen Clans innerhalb der Phratrien als auch die Abstammung mütterlicher- wie väterlicherseits zu berücksichtigen.[307] Zumindest erfüllten sie diese Funktion, bis aus unbekannten Gründen das totemistische Erbe, das sich lange Zeit sehr regelmäßig entwickelt haben mußte,[308] so wie auch bei allen Nachbarn der Aranda,[309] bei ihnen aufhörte, auf eine nicht wundersame Weise zu wirken.

Doch im Hinblick auf den totemistischen Kult wollen wir auf die Bedeutung und die beträchtliche Zahl der totemistischen Clans aufmerksam machen. Spencer und Gillen führen in ihrem ersten Werk mindestens 62 von ihnen auf[310] und 75 in der Liste, die sie in

305 Vgl. oben und É. Durkheim, »Sur le totémisme«, *L'Année sociologique*, V, S. 91 f.; vgl. unten Buch III, Teil II, Kap. II, soziale Voraussetzungen. Um schon jetzt der Kritik in diesem Punkt zuvorzukommen: Wir vermuten, daß die Aranda noch vor relativ kurzer Zeit eine Organisation ähnlich der der Mara und der Anula hatten.

306 Vgl. É. Durkheim, »Sur l'organisation matrimoniale«, *L'Année sociologique*, VIII, S. 124 f. Die Einwände, die N. W. Thomas, A. van Gennep und andere erhoben haben, treffen zumindest unserer Meinung nach nicht zu.

307 Ein zu wenig beachtetes Dokument von Schulze stellt fest, daß das Kind zwei Totems hatte, das seines Vaters und das seiner Mutter, »Aborigines of the Finke River«, a. a. O., S. 235 f.; vgl. S. 238 zu den *tmara altjira*, dem Lager des Alcheringa, das Schulze zufolge stets das Lager der Mutter ist, des mythischen Vorfahren der Mutter; vgl. unten Kap. V: totemistische Zeremonien im Fall eines Blutverlusts.

308 Wir teilen natürlich in keiner Weise die Hypothese, der zufolge die primitive Vorstellung der Glaube an die vollkommen wundersame Geburt gewesen sei, ohne Ehrfurcht für die Totems; vgl. unten Buch III, II, 1, mit einer Diskussion. Die Frage scheint uns jedenfalls durch die einfache Bemerkung erledigt zu sein, daß wir nicht verstehen würden, wie man überhaupt auf den Begriff der mütterlichen Filiation gekommen sein könnte; vgl. *L'Année sociologique*, X, S. 229.

309 Außer bei denjenigen, die genau zum selben Volk gehören: Ilpirra, Unmatjera, Kaitish (?) (vgl. *NTC*, S. 150 f.), und dabei sind diese in geringerem Maße in Auflösung begriffen, da zumindest die Totems mit den Phratrien verbunden bleiben. Doch bei den Warramunga und allen Stämmen des Nordens wie bei den Urabunna und allen Stämmen des Südens hat die wundersame Geburt in keiner Weise eine unregelmäßige Abstammung der Totems zur Folge.

310 Siehe die Liste, die wir in *L'Année sociologique*, VI, S. 28 Anm. 2, vorgelegt haben, zu vergleichen mit der folgenden Liste.

ihrem zweiten Werk anführen.[311] Aus den von Strehlow gesammelten Mythen, die sich ihm zufolge ausschließlich auf totemistische Götter beziehen,[312] entnehmen wir eine Liste von über 99 Totems,

311 Vgl. *NTC*, S. 768. *Arwatja* (kleine Ratte); *atjilpa* (*NT achilpa*, Wildkatze); Bandicoot; *uknulia* (Hund); *inarlinga* (Ameisenigel); *elkuntera* (große weiße Fledermaus); Euro; Känguruh; Opossum; *untaina* (kleine Ratte); *untjipera* (kleine Fledermaus); Wallaby; – *arthwarta* (kleiner Falke); *ertwaitja* (Glockenvogel; vgl. S. 374, wo er in einem Mythos *kupakupulu* heißt); *atnaljulpira* (»grass parrot«); *impi impi* (kleiner Vogel); *irkalanji* (brauner Falke); Eule; *atninpiritjira* (Papagei Pr. Alex.); einheimischer Fasan; *inturita* (Taube); *Podargus*; *tulkara* (Lerche); *tabuthalpuna* (Wildhuhn); *thippa-thippa* (kleiner Vogel); *ertnea* (Truthahn); *ullakuperra* (kleiner Falke); – Schlange: braune; *arrikarika*; *obma* (Teppichschlange, vgl. den Gattungsnamen der Schlangen, der in der Sprache der Dieri *womma* lautet; *apma*, Urabunna); *okranina* (ungiftig); *undathirka* (ebenso); – Eidechsen: *erliwatjera* (*varanus* Gould); *etjumpa* (*varanus sp.*); *goama* (*varanus varius*); *iltjiquara* (*varanus punctatus*); *ilura* (*nephriurius*); jüdische Eidechse; Parenthie-Eidechse (*varanus giganteus*); – Frosch (*lymnodynastes dorsalis*); – Fische: *interpitna*, *irpunga*; – *tjanka* (Bulldog-Ameise); *intiliapaiapa* (water beetle); Zuckerameise; *untjalka* (unchalqua in *NT*, eine Raupe); Witchetty-Raupe; – grasartige Körner: *alonjantwa*, *audaua*, *ingwitjika*; *injirra*; *intwuta*; – *elonka* (Marsden-Frucht sp.); wir vermuten, daß Spencer und Gillen einfach vergessen haben, die Aranda zu erwähnen: *unjiamba* (Hakea-Blüte); *munyera* (Samen von *claytonia balonnensis*); *tjankuna* (eine Beere); *ultinjkintja*, *untjirkna* (Akaziensamen); *yelka* (Knolle von *cyperus rotondus*).
Die abweichenden Totems sind: Feuer, Mond, Abendstern, Stein (?, vermutlich Tomahawk-Stein), Sonne, Wasser (Wolke). Das Totem des Windes wird bei den abweichenden Totems nicht erwähnt; einige andere Totems, die in *NT* erwähnt worden sind, befinden sich nicht im zweiten Band, zum Beispiel *arwarlinga* (eine Art der Hakea-Blüte), S. 444; *urpura* (Würger), S. 404; das wichtigste nicht erwähnte Totem ist das des Akakia-Pflaumenbaums. Andererseits werden viele Totems völlig unterschiedlich geschrieben, vielleicht auch benannt, z. B. *ulira NT*, S. 439; *ilura NTC*, die Teppichschlange *okranina NT*, S. 342, heißt in *NTC obma*; schließlich fehlen einige der in der zweiten Liste in *NTC* erwähnten Totems, z. B. *latjia* (derselbe Namen wie bei Strehlow) für einen Grassamen, S. 731. Wie man sieht, ist die Zahl der Pflanzentotems sehr viel größer als in der ersten Liste. Einige sind sicherlich Untertotems, z. B. eine kleine Raupe, *NT*, S. 301 usw. Vgl. unten.

312 Liste der Totems von Strehlow, *Die Aranda-Stämme*, I (alphabetisch geordnet, Reihenfolge von Planert).
Alkenenera (eine Zikadenart), S. 56 Anm. 8; *alknipata* (eine Raupenart), S. 84; *antana* (Opossum), S. 62; *ara*, *aranga* (Känguruh, *arunga* bei Spencer und Gillen, S. 2, S. 6 usw.); *aroa* (Euro), S. 29, 59; *arkara* (eine Art weißer Vogel), S. 67, 73: *arkularkua* (eine Art Kuckuckskauz, *Podargus*), S. 8.

Eritja (*irritcha* bei Spencer und Gillen, Adler), S. 6, 45 usw.; *eroanba* (weißer Kranich), S. 76.
Ibara (schwarzweiß gestreifter Kranich), S. 19, 75, 82; *ibiljakua* (Enten), S. 11, 74; *ilanga* (kleine Eidechse), S. 81; *ilia* (Emu, *erlia* bei Spencer und Gillen), S. 6 usw.; *ilkumba*, *ilbala* (Arten von Sträuchern), S. 67; *ilbala* (*ilbula*? Teebaum), S. 98; *iltjenma* (Krebs), S. 46 Anm. 19; *imbarka* (Hundertfüßler), Tafel IV, Nr. 5: *iarlinga* bei Spencer und Gillen (Ameisenigel), S. 6, 8 usw.; *injitjera* (Frosch), S. 52 (vgl. *inyalanga* bei Spencer und Gillen für das vorherige Totem und dieses): *injitjinjitja* (kleine schwarze Vögel), S. 91; *injunanga* (Made des Gummibaums), S. 85, 11 (doch hier liegt eine Nachlässigkeit von Strehlow vor); *injikantja* (vergifteter Gummi? »Giftdrüse«?); *intjira* (schwarze Eidechse), S. 60; *inkaia* (kleiner Langnasenbeutler), S. 66, 76; *inkenikena* (Raubvogel, wahrscheinlich ein Loritja-Totem), S. 45; *inkalentja* (kleiner Falke), S. 81; *iwuta* (Wallaby), S. 57 (vgl. Spencer und Gillen, *NTC*, S. 768; andere Namen für Wallaby-Totems, vielleicht andere Arten, *luta*, *putaia*); *irbanga* (*irpunga* bei Spencer und Gillen, alle Arten von Fischen, einer der wenigen bekannten Gattungstotems), S. 46 Anm. 19; *irkentera* (Fledermaus, bei Spencer und Gillen *elkuntera*); *irkna* oder *jelka* (*yelka* bei Spencer und Gillen, Yams), S. 87.
Ulultara (Papagei), S. 78; *ulbatja* (Papagei), S. 78; *ulbulbana* (Fledermaus), S. 46; *ultamba* (Bienen), S. 67; *urartja* (Ratte), S. 46; *urbara* (kleiner Vogel, eine Art kleine Elster, *craticus nigricularis* Gould), S. 2, 19; *urturta* (*urturba*, Tafel VIII, Abb. 2, kleiner Falke), S. 39; *utnea* (eine Art giftiger Schlange), S. 48 Anm. 2, S. 18, 94, 28.
Kelupa (lange schwarze Schlange, giftig), S. 29, 50; *kulaia* (andere Schlange), S. 78, 57; *kutakuta* (oder *kutukutu*, kleiner roter Nachtvogel; *kurtakurta* bei Spencer und Gillen, *NT*, S. 232 f., vgl. ebd., S. 651, ist offensichtlich dasselbe), vgl. S. 20, 53 Anm. 4 (Loritja); *knarinja* (lange ungiftige Schlange), S. 50; *knulja* (*uknulia* bei Spencer und Gillen, *NTC*, S. 768, Hunde), S. 27, vgl. S. 39; *kwaka* (eine Art *Podargus*), S. 67 Anm. 4; *kwalba* (graue Beutelratte), S. 66; *kwebe* (andere Art desselben Tiers?), S. 78.
Nkebara (Kormoran), S. 46, 74; *ngapa* (Krähe, *corvus coronoides*), S. 6, 76; *nganka* (Rabe, identisch mit *ngapa*?), S. 58; *nguratja* (lange giftige Schlange), S. 29.
Tjilpa (Wildkatze, *Achilpa* bei Spencer und Gillen), S. 9 usw.; *tjilpara tjilpara* (*thippa thippa* bei Spencer und Gillen, sehr kleiner Vogel mit grünen Flügeln und roter Brust), S. 37; *tjunba* (*varanus giganteus*, Rieseneidechse, *echunpa*, *etjunpa* bei Spencer und Gillen), S. 6, 79.
Ntjuara (weißer Kranich), S. 8, 90 (andere Identifizierung).
Pipatja (Raupenart), S. 84; *jerramba* (*yarumpa* bei Spencer und Gillen, Honigameise), S. 82.
Tangatja (Made der Eisenholzraupe), S. 86; *tantana* (schwarzer Reiher), S. 76; *tekua* (Rattenart), S. 46; *terenta* (Frosch), S. 81, 99; *tokia* (Maus), S. 46; *tonanga* (eßbare Made einer Ameise), Tafel I, 1; *titjerijera* (Bachstelze, *Sauloprocta motacilloides*).
Tnalapaltarkna (eine Art Nachtreiher), S. 76; *tnatata* (Skorpion), Bd. III, 2; *tni-*

nicht inbegriffen eine große Anzahl von Untertotems. Das setzt im Durchschnitt etwa ein Dutzend Individuen je totemistischem Clan voraus; und da einige Clans sehr viele Mitglieder haben, andere sich auf wenige, ja sogar nur ein einziges beschränken[313] und da im Sonderfall der *intichiuma* jeder Clan seinen eigenen *intichiuma* hat,[314] kann man die extreme Komplexität dieses Kultus ermessen.

matja (Madenart, die auf dem *tnima*-Busch lebt), S. 86; *tnunka* (Känguruhratte), S. 8, 59, 64 f. (*atnunga* bei Spencer und Gillen); *tunurungatja* (Witchetty-Raupe, *udnirringita* bei Spencer und Gillen), S. 84.

Palkanja (Eisvogel, z. B.: Halcyon sp.), S. 77; *pattatjentja* (kleiner Vogel, Elsternart); S. 28; *putaia* (Wallaby, alias *luta*, alias *aranga*), S. 9, 75.

Maia maia (große weiße Made, die auf den Büschen der Art *udnirringa* bei Spencer und Gillen lebt, *tnurunga* bei Strehlow), S. 84; *maljurkarra* (Weibchen der Beutelratte?), S. 99; *manga* (Fliegen, Gattungsname?), S. 49; *mangarabuntja* (Fliegenmänner?), S. 61, 96; *mangarkunyerkunja* (Fliegen fangende Eidechse), S. 6; *manginta* (Eulenart), S. 67; *milkara* (eine Art grüner Papagei mit einem gelben Fleck auf dem Kopf, Calopsitt. Nov. Holl.), S. 79; *mulkamara* (Fleischfliege), Bd. III, Nr. 1; *mbangambaga* (Stachelschweinmaus), S. 86.

Wonkara (Entenart), S. 2.

Rakara (eine Art rote Taube), S. 10, 67, 69; *cramaia* (Eidechsenart), S. 80; *raltaralta* (Art kleiner Fisch, *Nematoccitries tatii*), S. 47 Anm. 3; *crenina* (Art Schlange, vier Fuß lang, ungiftig), S. 48 Anm. 2; *rebilanga* (großer weißer Vogel), S. 73.

Lakabara (schwarzer Falke), S. 8, 97; *lintjalenga* (grauer Falke), S. 8; *luta* (Art Wallaby), S. 9, 64; *ltjeljera* (Art Eidechse mit angeblich lasterhaften Sitten, *iturkavara*, mit Pickeln versehen, vgl. *nephriurus*, S. 11 Anm. 2; vgl. Spencer und Gillen, *NT*, S. 8 usw.).

Die abweichenden Totems, die Strehlow nennt, sind das Wasser, *kwatia* (*quatcha* bei Spencer und Gillen), mit seinem Untertotem Hagelkorn, *tnamia* (S. 26); *taia* (der Mond), Tafel II, 2; *latjia* (die Samen), S. 76; *ratapa* (*erathipa* bei Spencer und Gillen, die Kinder), S. 87, 80, vgl. Tafel IV, 3. Letzeres ist entweder ein Untertotem der Eidechse *ramaia* (bei Spencer und Gillen der Eidechse *echunpa*), S. 80, oder vielleicht in anderen Abteilungen ein unabhängiges Totem. Im übrigen gibt es für die Existenz dieses Totems Ursachen, die wir weiter unten angeben werden. Schließlich noch das Feuer, S. 90.

Viele dieser Totems scheinen uns Untertotems der anderen zu sein, siehe unten; das gilt schon jetzt für die Totems der Fliege, siehe die Liste unter *manga* usw.

Es fällt der große Unterschied zwischen dieser Liste und der von Spencer und Gillen auf; was jedoch nicht gegen letztere spricht. Die Beobachtungen beziehen sich nämlich auf Teile des Aranda-Stammes, die weit auseinanderliegen, so daß die Totems und die Ränge der Untertotems völlig verschieden sind (siehe Buch III, Familiencharakter der Mythologien).

313 *NT*, S. 9.

314 *NT*, S. 169.

Da schließlich im Fall eines sehr großen Clans jede der lokalen Gruppen ihren eigenen *intichiuma* hat[315] und es mehrere *intichiuma* je Clan geben kann,[316] darf man mit Recht vermuten, daß wir nur einen kleinen Teil dieses Rituals kennen. Von den über hundertfünfzig *intichiuma* haben wir nur von knapp fünfzehn die Formeln und Riten. Doch trotz einer sehr großen Vielfalt spezialisierter Formen ist dieses Ritual, wie wir sehen werden, von großer Gleichförmigkeit.[317] Andererseits haben die Clans, so zahlreich sie sein mögen, so enge Verbindungen zueinander, daß sie eine der am besten organisierten Gesellschaften bilden. Von den *intichiuma*, die wir kennen, können wir mit einiger Sicherheit auf diejenigen schließen, die wir nicht kennen, oder auf diejenigen, die uns nur durch Induktion[318] oder durch ihren Mythos[319] bekannt sind.

Das älteste detaillierte Dokument über die Aranda liefert uns eine ausgezeichnete Beschreibung des *intichiuma* und seiner Formeln, der Feste und der *tjurunga*-Gesänge, wie Schulze sie nannte,[320]

315 *NT*, S. 11, 169.

316 *NT*, S. 119, 267; vgl. unten den *intichiuma* des Regens.

317 Vgl. *NTC*, Vorwort, S. XIV. Diese Kulte ähneln schließlich sogar denen der Bruderschaften; dies trifft auf den Clan der Witchetty-Raupen zu, vgl. unten. Wir sagen Bruderschaft wegen der wundersamen Rekrutierung des Clans, der nicht mehr erblich ist, *NT*, S. 11, vgl. unten. Wir haben dieses Merkmal der religiösen Organisation mit Vorbedacht im Detail erörtert, weil wir damit zeigen wollten, wie sie ist: etwas sowohl sehr Entwickeltes als auch sehr Degeneriertes, obwohl es auf bewundernswerte Weise einige überaus primitive Züge bewahrt hat. Wir stellen uns damit gegen die Tendenz, die Aranda zu den reinsten Repräsentanten der australischen Zivilisation zu machen, sowie gegen die gegenteilige Tendenz, die sie, obwohl sie sie am äußersten Ende der Entwicklung dieser Zivilisation sieht, dennoch für den Typus dieser Zivilisation schlechthin hält (vgl. zu diesen Punkten Buch III, Kap. I, soziale Voraussetzungen). Wir glauben, daß sie unter den australischen Gesellschaften eine der seltsamsten Ausnahmen bilden. Die Faszination, die sie derzeit auf die Religionswissenschaft und die Soziologie ausüben, rührt schlicht von einer Art wissenschaftlicher Mode her sowie von der Fülle sie betreffender Dokumente. Diese Fülle hat sozusagen das kluge kritische Gleichgewicht gestört.

318 Zum Beispiel werden die *intichiuma* des Bandicoot, *NT*, S. 205 f., der Schmetterlingspuppe *idnimita*, ebd., S. 206, der Knolle *irriakurra*, ebd., des Pflaumenbaums *akakia*, ebd., S. 205, aufgrund der Tatsache vermutet, daß wir ihre totemistischen Sakramente kennen, die nur auf ein *intichiuma* folgen können.

319 *Intichiuma* des Feuers. Vgl. unten; *intichiuma* des Regens.

320 Schulze, »Aborigines of the Finke River«, a. a. O., S. 218.

oder, nach seiner Übersetzung, »Gebete für die Nahrungsmittel«.[321] Er führte sogar sämtliche Zeremonien des Totemkults auf die *intichiuma* zurück, die sich für ihn alle »ausschließlich auf die Nahrung« bezogen sowie auf das Mittel, sie zu gewinnen.[322] Von dem Moment an waren die Natur der Gesänge und die rituellen Bedingungen, unter denen sie wiederholt wurden, bekannt.

Erstens hob Schulze sehr deutlich den religiösen Charakter der Zeremonie hervor.[323] Sodann bemerkte er richtig, daß sie insgesamt, Formeln und operative Gegenstände inbegriffen, Eigentum nicht eines Individuums, sondern einer Art Priester war, der im Namen eines Clans und für die Gesamtheit der Gesellschaft anderer Clans arbeitete.[324] Schließlich stellte er als allgemeine Regel fest, daß, so herausragend der Platz des Anführers, des Eigentümers der Zeremonie, auch war, diese dennoch einen kollektiven Charakter hatte und ein Auditorium voraussetzte, das mit seinem Gesang, wenn nicht mit seinen an Schauspieler delegierten Tänzen aktiv an der Zeremonie teilnahm.[325]

Wir haben die Natur der Zeremonie und die religiösen, wesentlich praktischen und kollektiven Voraussetzungen festgestellt, unter denen die Formeln wiederholt werden. Und nun kommen wir zu der Formel selbst.

Als erstes ist sie eindeutig musikalisch, rhythmisch und metho-

321 Ebd., S. 221. Zu jener Zeit verstanden die Missionare (vgl. Kempe, »Vocabulary«, *ad verbum*; zu *corroboree, tjurunga*, stark sein, S. 50) sehr gut die Bedeutung des Worts *tjurunga* (*churiña* bei Stirling, *Horn Expedition*, IV, S. 77 f., *churinga* bei Spencer und Gillen) und wußten, daß es das Sakrale, die sakrale Zeremonie, den sakralen Gesang sowie die *tjurunga* bedeutete, die dabei verwendet wurden und deren Gebrauch ihnen gut bekannt war (vgl. Schulze, a. a. O., S. 244). Man kann sagen, daß die Verwechslung, die damals bei den Beobachtern zwischen den *intichiuma* und den anderen *tjurunga*-Zeremonien herrschte, nicht so weit von der Wahrheit entfernt war wie die übertriebene Unterscheidung, die Spencer und Gillen eingeführt haben.

322 Ebd., S. 245.

323 Ebd., S. 241: »Worship or more correctly idolatrous service.«

324 Ebd., S. 243, die Besuche zugunsten anderer, S. 241 f.; 244, Eigentum der Formel und des Ritus.

325 Ebd., S. 221, 243. Leider hat Schulze nicht zwischen den *corroboree ildada* (*althertha* bei Spencer und Gillen) und den Zeremonien des Totemkults unterschieden, so daß seine Beschreibung auf die einen wie auf die anderen zutrifft, während er sicherlich unterschiedliche Zeremonien gesehen hat, S. 243.

disch;[326] sie ist ein Gesang. Dieser Gesang dient entweder dazu, den Tanz eines Schauspielers oder einer kleinen Zahl von Mimen zu begleiten, oder er wird, nachdem er den gemimten Tanz begleitet und damit seine Funktion erfüllt hat, im selben, mehr oder weniger beschleunigten Rhythmus mit demselben Thema unendlich fortgesetzt, allenfalls eine Oktave oder Quinte höher oder tiefer transponiert.[327] Stark mit dem manuellen Ritus verbunden, dem er untergeordnet ist, da er keine andere Funktion hat, als ihm den Rhythmus zu geben und ihn zu lenken, kann sich dieser Gesang gleich einer stereotypen Gebärde fortsetzen, wenn der Tanz des erschöpften Schauspielers endet. Und Schulze zufolge können wir zudem schließen, daß der Takt, den man mit den Musikstöcken (*tunuma*) weiterschlägt, zumindest eine rituelle Gebärde darstellt. Der Rhythmus und die Metrik der Formel rühren vom dramatischen Zweck der Übung her.

Doch manchmal kann sich der orale Ritus – wir sahen bereits Beispiele für diesen Brauch in den Anrufungen des Totems – auf einen einfachen Schrei beschränken,[328] den Schrei des dargestellten Tiers.[329] In diesem Fall reduziert er sich noch deutlicher auf eine Gebärde, auf ein rhythmisches Geräusch, sei es, daß er den in diesem Fall natürlichen Rhythmus des Gesangs des Vogels imitiert,[330] sei es, daß man ihn in Intervallen, nach regelmäßigen Pausen, wiederholt und damit einen einzigen, gemessenen Schritt markiert. Es ist höchst bemerkenswert, daß Spencer und Gillen nichts über die Rolle dieses Schreis bei den Aranda-Festen gesagt haben.[331]

Der Schrei ist zwangsläufig monoton. Er wird endlos wiederholt: schließlich ist er eine Art vokaler Gewohnheit.[332] Nicht ein-

326 Ebd., S. 221, 243 f.

327 Zum Beispiel von Fis zu A, und von hier zu Es, und dann wieder zurück zu Fis.

328 Ebd., S. 245.

329 Es ist klar, daß es nur im Fall von tierischen Totems eine wirkliche Nachahmung geben kann. Dennoch stellen wir stimmliche Imitationen des Geräuschs des Donners, des Winds usw. fest (vgl. unten, und Buch III, II, Kap. III, die Sprachen der Natur), denn alles schreit und spricht.

330 Siehe unten *intichiuma* des Regens, Nachahmung des Regenpfeifers.

331 Vielleicht spielt Schulze auf den Schrei des Tiers an, wenn er vom »einsilbigen« Charakter der Formeln spricht. Vielleicht aber denkt er nicht nur an tierische Schreie, sondern auch an rituelle Ausrufe. (Vgl. unten Buch III, II, Kap. III, soziale Voraussetzungen; die religiösen Ausrufe.)

332 Ebd., S. 221.

mal die Modulation ist mehr frei; Variationen sind unmöglich. Auch ist der Schrei nicht mehr als eine Gebärde, eine weitere Art, das Tier nachzuahmen; er ist nicht mehr als die vokale Garnierung der Handlung.

Aber man darf die Entfernung, die den Schrei von der Formel trennt, nicht übertreiben, denn letztere ist kaum länger als ein Schrei. Ihre musikalischen Werte und Längen variieren nur leicht. Der Tanzschritt selbst ist so monoton, daß er die Monotonie geradezu aufzwingt. Und wenn der Gesang aufhört, getanzt zu werden, ändert er weder seine Form noch seinen Rhythmus, noch sein Thema, noch seinen Gehalt. Die Wiederholung ist Schulze zufolge dem *tjurunga*-Gesang ebenso wesentlich wie dem Schrei.[333]

Es ist bedauerlich, daß uns der deutsche Missionar keine vollständige Beschreibung eines bestimmten *intichiuma* vorgelegt, sondern sich mit der allgemeinen Beschreibung und dem Hinweis auf den Sinn der Riten begnügt hat. Für ihn handelt es sich lediglich um ein von Gesang begleitetes Mimenspiel.[334] Zumindest aber gibt er uns wertvolle Details über die Formeln und ihre Bedeutung.

Zunächst betont er ihre Einfachheit. Ihm zufolge sind es nur vier bis fünf nach der kargen Syntax dieser Sprachen angeordnete Wörter, die sich selten ändern,[335] und sie sind selbst dann, wenn es nicht danach aussieht, lediglich der Ausdruck eines Wunsches,[336] ein Gebet. Eine dieser zitierten Formeln erinnert an jene Schreie, die wir aus schierem Vorurteil den Wilden zuzuschreiben pflegen, sie lautet wie folgt:

Galbmantalanta	*janiau*	*gatitjalanta*	*janiau*
Honig viel	ja ja	viel viel	ja ja[337]

333 Daher in seiner Beschreibung wie in den Arbeiten von Spencer und Gillen der falsche Gebrauch des Worts »burden«, Refrain, zur Bezeichnung der kollektiven Wiederholung des formelhaften Gesangs. Wir werden jedesmal, wenn wir Gelegenheit dazu haben, auf die Fälle hinweisen, wo ein Refrain oder ein einem Solisten antwortender Chor vorliegt.

334 Ebd., S. 221, 243.

335 Ebd., S. 221; vgl. unten zur Alliteration in den totemistischen Gesängen Kap. IV.

336 Ebd., S. 221, 243.

337 Ebd., Formel 4, S. 244, *talanta, terenta* ist ein Suffix von Quantität. Wir weisen auf das metrische Gleichgewicht der beiden Glieder der Formel hin, deren letzte fünf Silben dem Klang und dem Sinn nach identisch sind.

Auch wenn dieser Satz vieles bedeuten kann,[338] so besteht sein beherrschender Zug mit Sicherheit darin, daß er auf grobe Weise mittels einfacher Substantive, Pronomen, Adverbien, Ausrufe einen Wunsch von außerordentlicher Intensität ausdrückt, auch eine vorweggenommene Zufriedenheit, wie sie das Kind beim Anblick des Objekts seiner Begierde zeigt, eine Zufriedenheit, die das Objekt so gegenwärtig macht, als ob man es bereits besäße. Kurz, nicht nur der Wunsch, sondern auch die seelische Wirkung des Ritus werden unmittelbar empfunden und ausgedrückt. Die anderen von Schulze zitierten und übersetzten Formeln wären nicht ebenso klar, wenn er sie nicht kommentierte. Bei der einen hat es den Anschein, als wäre sie nur die aphoristische Zusammenfassung, eine Art musikalischer Teil eines Mythos; es ist der *tjuringa* des Vogels *Lambulambila.*

Lambulambila *laintjirbmana*
Der (Name des Vogels) ist auf dem Wasser, das auf dem Berg ist[339]

Die beiden anderen Formeln, die Teil des *tjurunga* des Emu-Festes sind, bringen die derzeitige Existenz von etwas Vergangenem zum Ausdruck, jedoch einer jener Vergangenheiten, die ganz konkret und ganz nahe sind, wie die Spuren, die der Jäger findet. Sie beschreiben eine Wildfährte, das heißt einen Ort, an dem das Tier vor kurzem vorbeigekommen ist, von dem es soeben weggegangen ist;

338 Er kann sich auf den Ausdruck des Wunsches beziehen, aber auch eine bestimmte Menge an Honig beschreiben, der symbolisch dargestellt wird durch einen *tjurunga* (vgl. beim *intichiuma* der Hakea-Blüte, *NT*, S. 184, durch den Stein, der eine Fülle Blumen repräsentiert), oder eine Menge Honig, die es in der Vergangenheit gab (vgl. unten zu den vielen Bedeutungen der Formel).

339 Ebd., Nr. 3, S. 244. Die Formel ist dunkel und die Übersetzung unklar; nicht nur ist uns der bezeichnete Vogel unbekannt, wir verstehen auch die Übersetzung »mountain-sized water« nicht recht, denn wir erkennen in dem Kompositum zwar *laia*, See (vgl. See der Seelen, S. 239, 249; vgl. Strehlow, *Die Aranda-Stämme*, I, S. 3); *irbmana*, Berg, siehe Kempe, »Vocabulary«, *ad verbum*, aber die Form *intji* (Hilfsverb?) ist uns unbekannt; und das Englische läßt sich ebensogut mit »das Wasser, das auf dem Berg gelegen ist« wiedergeben wie mit »das Wasser, das die Ausmaße des Berges hat«. Wir wählen die erste Übersetzung, weil die Formel auf den Mythos des totemistischen Mittelpunkts »Wasserloch« in einem Berg anspielt.

es ist dies ein Punkt, an dem man spüren kann, daß es existiert, ein Weg, auf dem man es mit Sicherheit erreichen kann.

Tijatitjana	*jala ramana*
Große Emus	viele Spuren[340]
Magatjagatjana	*werilankana*
Zahllose Emus	sind hier gewesen[341]

Die beiden Verse entsprechen einander offensichtlich: Nicht nur ihre stete Wiederholung, sondern auch ihre metrische Zäsur rhythmisieren sie. Schulze sagte dazu:

Alle diese Feste beziehen sich ausschließlich auf die Nahrung und deren Beschaffung; man beschreibt darin, woher die verschiedenen Gegenstände (der Nahrung), die Emus, die Fische usw. kommen; welche Zahl und Größe sie früher hatten. Dies bildet den Refrain der Gesänge dieser Feste. Zudem dienen sie dem Gedenken und verherrlichen die Vergangenheit, während sie gleichzeitig mit Gebeten verbunden sind, in denen man wünscht, daß die Tiere usw. wieder genauso zahlreich, groß und kräftig auftauchen mögen.[342]

Der Übergang von der mythischen Vergangenheit zur rituellen Zukunft ist konstant, einfach und unmittelbar. Der Augenblick des *intichiuma*, der Formel, die den Tanz oder den Ritus begleitet, ist so geartet, daß man unmerklich von der einfachen Beschreibung der Vergangenheit oder Gegenwart zu dem augenblicklich wirksamen Wunsch übergeht, zur Demonstration des gewünschten Resultats, als wäre auch dieses bereits gewährt.

Ein letztes Merkmal dieser Formeln ist Schulze zufolge ihre Dunkelheit und Unverständlichkeit.[343] Fast niemand aus dem Stamm kennt ihren Sinn, ausgenommen zumindest ihr Besitzer.[344]

340 Formel 1, S. 243. Wir verstehen nicht den Dativ mit *titja titja* und mit *rama*.

341 Formel 2, S. 247. Der Dativ ist uns hier ebenso unverständlich wie in der vorherigen Formel. Keine dieser beiden Formeln findet sich in dem vollständigen *tjurunga* des Emus, den wir unten beschreiben werden.

342 Ebd., S. 243. Schulze schreibt ein sehr schlechtes Englisch; daher sind wir manchmal gezwungen zu interpretieren.

343 Ebd., S. 244.

344 Dieser soll sie verstehen können, durch Kenntnis oder durch ursprüngliche Eingebung.

Die Sprache, in der sie fixiert sind, ist nicht die Sprache der Frauen, Kinder und Männer des Lagers; meist besteht sie aus veralteten, archaischen Wörtern, die »zum Teil anderen Dialekten entlehnt« sind. Schulze nennt kurz den Grund dafür: Sie sind »von den Ahnen hergeleitet«.[345] Als Übermenschen, ihren Nachkommen fremd, sprachen diese natürlich eine andere Sprache als sie. Damit kommt zu unserem Bild ein weiteres Detail hinzu: Die Sprache dieser Formeln unterscheidet sich von der gewöhnlichen, alltäglichen Sprache; diese Formeln sind die der Ahnen selbst, und die Gebete, die Sätze, die man an sie richtet, werden ihnen in ihrer eigenen Sprache vorgetragen.

An dieser Analyse, die Schulze vor nunmehr vielen Jahren vornahm, haben wir nichts auszusetzen. Wir sind nun in der Lage, die allgemeinen Merkmale nicht nur der *intichiuma*-Formeln anzugeben, sondern auch des übrigen australischen religiösen Rituals.

Für alle Formeln, denen wir von nun an begegnen werden, gilt folgendes:

I. Was die rituellen Formeln betrifft

(1) Sie sind *musikalisch*, das heißt *melodisch und rhythmisch*;
(2) sie geben den Gesten, dem Mimenspiel oder Tänzen *die Richtung vor*;
(3) sie werden *kollektiv gesungen* und
(4) *auf monotone Weise wiederholt*, auch wenn sie vom Tanz unabhängig sind.[346]

II. Was die literarische Struktur der Formeln betrifft

(1) Sie sind *einfach, können sich auf den Schrei beschränken oder aus einem kurzen Satz bestehen*;
(2) sie sind *in hohem Maße beschreibend*. Entweder beschreiben sie eine Vergangenheit, die mit der Gegenwart oder mit der Zukunft verschmilzt, oder besser das gewünschte Resultat;
(3) sie sind *gewöhnlich in einer Sprache abgefaßt und überliefert, die unverständlich ist* für das Publikum, das nicht in die Geheimnisse des Ritus eingeweiht ist;

345 Ebd., S. 244.
346 Hier erkennt man alle Züge des primitiven Reigens (vgl. unten Buch III, II, Ende von Kap. IV).

(4) schließlich sind sie, sowohl kraft ihres eigenen Werts als auch dank ihrer Beziehungen zu dem Fest, von dem sie ein Teil sind, auf die Art und Weise *wirksam*, wie wir sie für das Gebet im weitesten Sinn definiert haben.

Alle Merkmale dieses Bildes gelten für sämtliche orale Riten des totemistischen oder tribalen Rituals, die wir in diesem Kapitel und den beiden folgenden Kapiteln beschreiben werden. Wir werden auf die wenigen scheinbaren Ausnahmen hinweisen; wir kennen keine wirklichen Ausnahmen von der Regel, die wir soeben aufgestellt haben. Auf diese werden wir nicht mehr zurückkommen, welch wichtige Rolle wir ihr später (Buch III) bei unseren Erklärungsversuchen auch zuweisen müssen.

Wir sehen jetzt nur, wie weit wir von dem geistigen und individuellen Gebet entfernt sind: Hier gibt es nichts, was nicht praktisch, unmittelbar, konkret ist; nichts, was nicht einem materiellen Bedürfnis entspricht; nichts, was nicht kollektiv, banal, stereotyp, mechanisch ist. Wie hatten, wenn das ursprüngliche Gebet nicht mehr als das gewesen wäre, andere Formen des Gebets aus ihm entstehen können? Es muß noch weitere Elemente enthalten haben, die wir wegen der Armut von Schulzes Dokumenten zu vernachlässigen gezwungen waren. Unter der äußeren Hülle der rituellen Bedingungen und der verbalen Formen muß es andere Glaubensvorstellungen und andere Gefühle gegeben haben als diese rohe Kraft der Worte. Dies zu erkennen werden uns einerseits die detaillierteren Beschreibungen von Spencer und Gillen und andererseits die von Strehlow ermöglichen. Gleichzeitig werden wir die Entstehung der verschiedenen Gebetsformen ermitteln können; wir werden verschiedene Typen auftauchen sehen und die Richtung erkennen, in der sie sich entwickeln werden.

Den allgemeinen Merkmalen des *intichiuma*[347] fügen Spencer

347 Ansonsten haben Spencer und Gillen bei den *intichiuma* alle Bedingungen erwähnt, auf die Schulze hingewiesen hatte: Sie haben eine direkte, besondere Wirksamkeit und beziehen sich unmittelbar auf die totemistische Art; sichern deren Existenz, ihre Vermehrung, wenn es sich um ein Tier oder eine Pflanze handelt, *NTC*, S. 288; *NT*, S. 167 ff. (vgl. unten Kritik dieser Theorie). Sie gehören einer lokalen Abteilung des Clans, *NT*, S. 11; sie variieren in jeder lokalen Gruppe, es kann keine zwei identischen geben, *NT*, S. 119, *NTC*, S. 267; so hat die Gruppe aus Ulaterka der Witchetty-Raupen einen anderen *intichiuma* als

und Gillen denen, die Schulze beschrieben hatte, nur zwei weitere hinzu.

(1) Als ausschließliches Eigentum des Clans sind sie zum großen Teil noch dessen Geheimnis. Sie dulden sogar keine anderen Zuschauer als die Mitglieder des Clans und jene der Phratrie, mit der der Clan besonders verbunden ist. Hier stehen Spencer und Gillen in ausdrücklichem Gegensatz zu Schulze, der zwischen den *intichiuma* und den sakralen Zeremonien oder *tjurunga* der Totems keinen Unterschied macht und daher diese rituelle Voraussetzung nicht spezifiziert.[348]

(2) Außerdem werden sie vollkommen regelmäßig, jährlich, zu jeder Jahreszeit wiederholt.[349]

Doch lassen wir diese beiden Merkmale beiseite. Sie sind fast nur eine Besonderheit der Aranda-*intichiuma*. Dagegen werden uns einige Züge, die in gewissem Maße den verschiedensten *intichiuma* gemeinsam sind, dazu dienen, unsere allgemeine Beschreibung der Formeln und ihres Werts zu vervollständigen.

Um der Einfachheit unserer Erklärung willen und auch weil diese Aufteilung den Tatsachen entspricht, werden wir diese Zeremonien je nach den Formeln, die sie verwenden, in drei Gruppen unterteilen. Die einen sind *intichiuma* mit Formeln; die zweiten sind *intichiuma* mit Hymnen; die dritten schließlich, und dies sind die zahlreichsten, bestehen hinsichtlich der gebräuchlichsten Formen in einer Mischung aus den beiden anderen Typen.

1. Die Formel. Einer der entwickeltsten *intichiuma*, die wir kennen, ist der des Clans der *Witchetty*-Raupen[350] und innerhalb dieses

die Gruppe aus Alice Springs; sie sind besonders das Eigentum des Häuptlings, *alatunja*, S. 11.

348 *NT*, S. 11, 169; *NTC*, S. 257, 315 f.; vgl. »President's Address«, *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1904, S. 165 [unklarer Verweis; vgl. Anm. 158]. Zu diesem Punkt des Geheimnisses des Aranda- und Ilpirra-*intichiuma* siehe unten.

349 *NT*, a. a. O.; vgl. *NTC*, S. 315 f. Zur Regelmäßigkeit siehe unten.

350 Der Name der Raupe, des Insekts im Zustand der sogenannten Witchetty-Raupe (denn die Aranda kennen die Geschichte des Tiers sehr genau) ist *udnirringita* (*NTC*, S. 289 f.); Spencer und Gillen zufolge soll er vom *udnirringa*-Busch stammen, in dem das Insekt seine Eier ablegt und in dem die Larven leben; vgl. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme*, I, S. 84, *tnurungatja*.

Clans der Gruppe aus Alice Springs,[351] der größten Gruppe aller Teile des Stammes.[352] Wir kennen im übrigen nicht nur seine oralen und manuellen Riten,[353] sondern auch seinen Mythos.[354] Die einzige Lücke in unseren Dokumenten ist, daß wir noch immer den Text der verwendeten Formeln nicht kennen, sondern nur ihren Sinn.

Unter der Führung des *alatunja*,[355] das heißt des Häuptlings der lokalen totemistischen Gruppe, des Eigentümers der Zeremonie, verlassen die Leute des Totems im geheimen und in aller Stille das Lager, vollkommen nackt und ohne irgendwelche Instrumente. Bis zum Ende der Zeremonie werden sie nichts essen.[356] So gelangen sie zur Emily-Schlucht, dem mythischen Zentrum des Totems, Hauptwohnsitz der Körper und Seelen der Vorfahren, der Fötus-Seelen, der Keime von Tieren und Menschen, bereit, sich im Körper der Schmetterlingsweibchen oder in dem der Frauen zu verkörpern.[357] Dort verbringen sie die Nacht.[358] Am nächsten Tag gehen sie von hier fort, Gummibaumzweige in der Hand, während der *alatunja*[359] nur eine kleine Holzschale trägt, wie der große Vorfahre

351 Tjoridja in der Aranda-Sprache, vgl. Strehlow, a. a. O., I, S. 85, 41. Siehe unten, Kap. IV, eine Diskussion über die Natur der Pilgerreise, die dem *intichiuma* vorausgegangen zu sein scheint.

352 *NT*, S. 11, 423. Die Gruppe zählt 40 Individuen. Aufgrund ihres Eigentumsrechts und ihrer mythischen Abstammung (jedes Individuum ist die Reinkarnation eines Vorfahren, dessen Doppelgänger weiterhin im Boden lebt) bewohnt sie eine Fläche von über 100 englischen Quadratmeilen.

353 *NT*, S. 170, 179; vgl. *NTC*, S. 289 f.

354 *NT*, S. 423 f.; der Mythos der westlichen Gruppe dieses Totems (Ulaterka-Ulathurqua-Gruppe, Spencer und Gillen) wird von Strehlow angegeben, a. a. O., I, Nr. 55. Er führt die Gründer der Ulaterka-Gruppe bis nach Emile Gap, ebendorthin, wo sie Antaljiuka singen hören (S. 5 Anm. 4), während er selbst ihnen lauscht.

355 Zum *alatunja* siehe *NT*, S. 65, 119, 153, 166, 169; vgl. *NTC*, S. 25, 188. Strehlow nennt einen anderen Namen für den *inkata*-Häuptling, a. a. O., I, S. 1, 7; Kempe, »Vocabulary« [siehe Anm. 159], l. l., S. 42, Spalte 2.

356 *NT*, S. 170.

357 *NT*, Abb. 24 f., S. 171, 173, Abb. 93 f., S. 426 f. Der Name der Schlucht heißt auf Aranda *Unthurqua*. Siehe die Beschreibung S. 424 f. (*inturka*, Strehlow, a. a. O., I, S. 84 Anm. 9; der Terminus ist überaus bezeichnend für die erzeugende Rolle diese Orts der Erde).

358 *NT*, S. 171.

359 *NT*, S. 425.

sie besaß.[360] Und sie werden den Spuren folgen, die der Führer der Raupen, die das Lager gründeten, hinterließ, Intwailiuka, der im Norden dieser Schlucht geboren wurde oder vielmehr in der Welt auftauchte.[361] Auf diese Weise führt die Pilgerreise in einer Prozession zu den verschiedenen Stätten, an denen eines Heiligen gedacht wird. Am Ende dieses Gangs in die Welt der Mythen gelangen sie in eine ausgedehnte Höhle, ein Loch,[362] in dem ein großer Quarzitblock von runden Steinen umgeben ist. Ersterer stellt den *maegwa* dar, das ausgewachsene Insekt.[363] Der *alatunja* beginnt zu singen, wobei er mit seinem *apmara*, seiner kleinen Schale, auf den Stein schlägt. Und die anderen nehmen den Gesang auf, wobei sie mit ihren Zweigen auf den Felsen schlagen[364] und Lieder singen, deren Refrain eine Aufforderung an das Tier ist, seine Eier abzulegen.[365] Das alles dauert einige Zeit: Dann schlagen sie, vermutlich bei denselben Gesängen, auf die kleinen Steine, die die Eier darstellen, die die Vorfahren (Raupen-Menschen) einst in sich trugen.[366] Dies alles hatte im übrigen Intwailiuka am selben Ort mit denselben Steinen getan, denn auch er hatte den *intichiuma* praktiziert.[367] Sodann gelangen sie zu *Alknalinta*, dem Felsen mit Augen,[368] an

360 *NT*, S. 427.

361 *NT*, S. 425.

362 *NT*, S. 172, *oknira ilthura* (das große Loch, vgl. S. 650). NTC, S. 267.

363 *NT*, S. 652.

364 Vgl. *NTC*, S. 289. Vernachlässigter Ritus und nicht erwähnte Formel.

365 *NT*, S. 172.

366 *NT*, S. 424, und die *churinga unchima* genannt werden (sakrale Eier, *churinga*-Eier; zu den *churinga* vgl. unten, Kap V, Schluß, vgl. Buch III, Teil II, Kap. II, rituelle Voraussetzungen). Hier führen wir einen Ritus an, der eine Formel enthält: der *alatunja* nimmt jeden dieser Steine und sagt, während er jedem Teilnehmer auf den Bauch schlägt: *Unga murna okirra* (anderswo fälschlicherweise *oknira* geschrieben) *ulkinna*, »Ihr (du, vgl. Strehlow; Planert, *unta*) habt viel (*knira*, Strehlow) Nahrung gegessen.« Diese Zeremonie ist in Wirklichkeit ein komplexer Ritus, und wir werden darauf zurückkommen (Buch III, Teil II, Kap. III, Geisteszustände): Diese einfache rituelle und deskriptive Formel eines Ausgangsritus (denn es ist die *atnita ulpilima*, die Entspannung der durch die religiöse Erregung verknoteten Eingeweide, vgl. *NT*, S. 562, 564, Zeremonie der Sonne, vgl. S. 647; vgl. *NTC*, S. 182, 184) beschließt den ersten Teil des vollständigen Rituals; aber sie ist zu einer vermutlich wirksamen Formel geworden (Nachahmung der Schwängerung der Weibchen? Nachahmung der Füllung des Bauches nach einem Festmahl?).

367 *NT*, S. 425, 430.

368 *NT*, S. 426, vgl. S. 172, »decorated eyes«. Die erste Übersetzung ist schlechter

dessen Fuß sich ein weiteres ausgewachsenes Stein-Insekt oder *maegwa tjurunga* befindet, das tief im Sand vergraben ist; der *alatunja* schlägt abermals mit seinem *apmara* auf den Felsen; die anderen tun es ihm wieder mit ihren Zweigen nach, »während die alten Männer von neuem lebhaft Aufforderungen singen: damit sie (die Insekten) von überall kommen und ihre Eier legen«.[369] Intwailiuka hatte sich an diesem Ort auch damit vergnügt, die sakralen *tjurunga*-Eier den Felsen entlang in die Luft zu werfen; und sie rollten zu seinen Füßen zurück. Der *alatunja* ahmt diesen Akt mit den *tjurunga*-Steinen nach, die sowohl die Eier des Vorfahren als auch die derzeitigen Symbole der Seelen der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen menschlichen wie tierischen Individuen sind.[370] Während dieses Ritus gehen die anderen Mitglieder des Clans an der Felswand entlang auf und ab, »wobei sie stetig singen, wir wissen nicht, was, aber offenkundig einen Satz, der diese Tat des Vorfahren beschreibt«. Der erste Akt der Liturgie ist beendet. Das ausgewachsene Insekt ist beschworen worden, es hat seine Eier abgelegt. Die Szene und das Thema wechseln. Alle kehren ins Lager zurück.[371]

Sie folgen der sowohl mythischen wie natürlichen, seltsam phantastischen wie realistischen Geschichte der Tierart. Nun haben sie es mit der Larve, der Puppe zu tun. Auf dem Rückweg gehen sie langsam, nach Art der Raupen, nacheinander zu den etwa zehn Löchern und machen dort halt, das heißt sie gehen zu den *ilthura*, einfachen Höhlen, in denen sich, mit Sand und Humus bedeckt, jeweils ein bis zwei große Steine befinden. Sie werden ausgegraben und stellen die Puppen oder die Eier des Insekts dar.[372] Während der *alatunja* jedes dieser sakralen Dinge hervorholt, singt er »ein eintöniges Lied über die Puppe«. Wenn sie freigelegt sind, »wer-

als die zweite, »eyes painted around«. Gesichert ist die Bedeutung des Wortes *alkna*, Auge. Die Abb. 132, S. 632, scheint diese Malerei genau wiederzugeben.

369 Spencer und Gillen messen diesen doch so interessanten Formeln so wenig Bedeutung bei, daß sie sie in ihrer Zusammenfassung nicht erwähnen, *NTC*, S. 290.

370 *NT*, S. 427.

371 Auf diesen Moment des Rituals wird nur in *NTC*, S. 290, deutlich hingewiesen.

372 *Churinga uchaqua*, *NT*, S. 173. Hat das Polieren des *churinga* nur den Wert des Kults des Raupeneies oder auch den Wert einer Art am Körper eines Vorfahren vorgenommenen Salbung? Wir wissen es nicht. Vielleicht hat es beide Bedeutungen.

den Lieder gesungen,[373] die sich ebenfalls auf den *uchaqua* (Name der Puppe und dieses sakralen Steins) beziehen«. Sie werden einer nach dem anderen gerieben; die Männer nehmen sie an sich, salben sie, denn es sind verehrte Reliquien, Erzeuger von Raupen, Insekten und Eiern. Die Zeremonie wiederholt sich bei jedem der zehn *ilthura*, der zehn Stationen der frommen Pilger.[374] Und diese Gesänge sind diejenigen, die der Vorfahre, der Häuptling des Clans, sang und den die anderen Vorfahren desselben Totems an einem anderen Ort vernahmen.[375]

Der dritte und letzte Akt ist der der Rückkehr ins Lager. Die Männer schmücken sich, der *alatunja* weniger als die anderen. Jeder trägt auf seinen Körper gemalt die sakrale Zeichnung, das Emblem, das die Leute mit ihren Totems, das heißt jedes Individuum mit dem Vorfahren, identifiziert, den es verkörpert und der, sowohl Mensch wie Tier, einst dasselbe Emblem trug.[376] Diesmal haben alle Buschzweige in der Hand; sie schwenken diese während des ganzen Wegs, den sie einer hinter dem andern zurücklegen.[377] Während ihrer mystischen Expedition hat ein alter Mann abseits vom Lager eine lange Hütte aus dichtem Gezweig errichtet, die man, mit dem Namen der Schmetterlingspuppe, *umbana* nennt und die unseres Erachtens wohl eher den Kokon darstellt. Alle Leute der Örtlichkeit sind da, einschließlich der Frauen, unterschiedlich geschmückt.[378] Sobald der Alte von weitem die Schar der Akteure des Ritus erblickt, beginnt er eine Formel zu singen, deren Sinn wir nicht kennen.

373 Sind es Antworten auf den Gesang des *alatunja* oder dieselben im Chor wiederholten Gesänge?

374 Vgl. oben.

375 *NT*, S. 431. Der Name von Intwailiuka selbst (Antaljiuka, Strehlow), bedeutet »daß er aufhorchte und lauschte« (den Gesängen); Strehlow, a. a. O., I, S. 84 Anm. 4.

376 Zu dem Emblem siehe unten Buch III, Teil II, Kap. III, rituelle Voraussetzungen.

377 Dieser Ritus besteht wahrscheinlich: in einer Nachahmung des Geräuschs des Flugs des Insekts, vielleicht dieses Flugs selbst; in einem Kult des Buschs, der dem Insekt seinen Namen gibt; und in einer Aufforderung an die Insekten, sich auf allen Büschen derselben Art fortzupflanzen.

378 Offensichtlich handelt es sich hier um diejenigen, die, zu anderen Totems gehörend, an diesem Tag ihren eigenen Schmuck tragen.

Ilkna pung kwai,
Yaalan nik nai,
Yu mulk la,
Naantai yaa lai.[379]

Die Schar nähert sich, und so wie Intwailiuka einst stehenblieb, um die Frauen zu betrachten, so hält der *alatunja* inne und wirft ihnen einen Blick zu. Dann betreten alle die *umbana*. »Und nun beginnen alle zu singen, sie besingen das Tier in seinen verschiedenen Stadien, den *Alknalinta*-Stein und den großen *maegwa* an seinem Fuß.«[380] Die Männer und Frauen der anderen Phratrie liegen dort in einer Reihe, mit dem Gesicht zur Erde; während der ganzen Dauer dieser Riten dürfen sie sich weder bewegen noch einen Laut von sich geben. Der Gesang geht weiter. Unterdessen verläßt der *alatunja* die *umbana*, mit unmerklichen Bewegungen über den vorbereiteten Boden kriechend und gleitend. Ihm tun es alle Männer nach und singen, sobald sie draußen sind, die Geschichte des aus seiner Hülle, der *umbana*, geschlüpften *maegwa*.[381] Dann kriechen sie auf dieselbe Weise zurück, und der Gesang endet. In diesem Augenblick dürfen sie zum erstenmal seit vielen Stunden essen und trinken.[382]

Man kann den allerletzten Ritus dieser Reihe als eine Art Epilog auffassen. Aber für uns ist er nicht der uninteressanteste, weil er den Gesängen, den oralen Riten gewidmet ist, deren Wirksamkeit nun besser zutage tritt. Die ganze Nacht bleiben die Männer des Clans auf der andern Seite der *umbana* vor einem großen Feuer sitzen, »die Witchetty-Larve besingend«, unsichtbar für die Leute der anderen Phratrie, die noch immer auf der Erde liegen. Dann hört bei Sonnenaufgang der Gesang plötzlich auf, das Feuer des Lagers wird vom *alatunja* gelöscht, und die Leute der anderen Phratrie sind erlöst.[383] Es folgen die Riten des totemistischen Sakraments

379 *NT*, S. 176. Der Sinn wird nicht angegeben, aber die metrische Form ist, abgesehen von der des dritten Verses, sehr klar. Möglicherweise handelt es sich hier um eine Begrüßungsformel: *ilkna*, vgl. *ilknia*, totemistische Zeichnung (Gruß an die geschmückten Leute!?). *Yaalan* = *jala* (Strehlow), ja: *lai* (Imperativ von *la*: gehen?).

380 *NT*, S. 178.

381 Ebd.

382 Vgl. oben.

383 *NT*, S. 178.

sowie die Ausgangsriten, auf die wir in diesem Moment nicht einzugehen brauchen.[384]

Als erstes sieht man, daß diese oralen Riten alle dem allgemeinen Typus entsprechen, den wir aufgestellt haben: Es sind rhythmisierte eintönige Gesänge, die mit manuellen Riten (Tänzen oder kollektiven Gebärden) verbunden sind,[385] obwohl sie sich bisweilen davon lösen und autonom funktionieren, jedoch ohne daß sich der Rhythmus verändert; nur zwei von ihnen bestehen in einem Solo des Häuptlings, auf das so etwas wie Chöre antworten,[386] und diese bringen Gefühle und Gedanken zum Ausdruck, die in keiner Weise individuell sind, sondern nur grobe und klare Äußerungen des Bedürfnisses, der Erwartung. Außerdem bestehen alle diese Riten, abgesehen von zwei oder drei, strikt aus Formeln: sei es, daß sie dem Totemtier Befehle geben,[387] sei es, daß sie in einigen schlichten Sätzen Beschreibungen geben, die sich ebensogut auf die Gegenwart wie auf die Zukunft anwenden lassen oder – ewig wie die Taten der Tierart – auf die Vergangenheit. Schließlich ist es schwierig, sich eine eindringlichere und hartnäckigere Art der Tätigkeit vorzustellen als diese achtundvierzig Stunden währende endlose Wiederholung[388] wenig poetischer Sentenzen, einförmiger musikalischer Themen, kurz, wenig künstlerischer und in keiner Weise gefühlvoller Gesänge. Die Wirklichkeit zeigt uns hier ein Ritual, in dem Formeln eine so lange und systematische Rolle spielen, wie es die kühnsten Hypothesen uns nicht hätten ersinnen lassen. Deshalb glaubten wir, auch wenn es zwei oder drei Formeln enthält, die nicht ausschließlich zu diesem Typus gehören,[389] ihn als repräsentativ für religiöse Formeln wählen zu können.

Doch eine detaillierte Analyse wird uns andere Elemente enthüllen als jene, auf die wir bisher hingewiesen haben. In der Tat können wir neben den bereits erwähnten Merkmalen fünf Ritenthemen erkennen, die aus dieser formlosen Ansammlung kurze magisch-religiöse Balladen machen, ein Brevier, das trotz seiner äußeren Einfachheit von unvergleichlichem Reichtum ist.

384 Vgl. unten, Buch III, Teil I, Kap. III, Die rituelle Formel.
385 Riten der *ilthura oknira* usw., siehe oben [Anm. 366].
386 Oben zitierte Texte.
387 Oben zitierte Texte.
388 Vgl. *NT*, S. 173 »low, monotonous chant«.
389 Siehe die oben zitierten Texte.

(1) Wie Schulze anmerkte,[390] ist der bittende Charakter des Ritus sehr ausgeprägt. Man findet hier einen Ruf an das göttliche Tier, an das *Totem*, unter seinen verschiedenen Aspekten: Man ruft die Insekten an, damit sie kommen und ihre Eier ablegen; man besingt die Eier, damit sie Raupen werden, die Raupen, damit sie ihre Kokons bilden, und die Puppen, damit sie sich in Schmetterlinge verwandeln.[391] Die totemistische Art wird nicht nur als ein träges, passives Ding aufgefaßt; sie ist eine Zusammensetzung aus Individuen, die ein Ruf, eine Aufforderung analog zu der, die man an die Menschen richtet, von allen Seiten zusammenbringt und veranlaßt, die Wünsche des Clans, des Dolmetschers des Stammes, zu erfüllen. Wenn man in anderen *intichiuma* den Totem einfach und ohne Umschweife bei seinem Namen ruft, so wie man einen Menschen herbeiruft, oder wenn man einfach seinen Schrei ausstößt, dann ist die Wirkung, die man auf das Tier ausüben kann, genau diejenige, die man der Stimme des Tiers oder dem Gesang des Vogels auf seine Artgenossen zuschreibt.[392]

(2) Dieser Ruf wird nicht als ein Gebet aufgefaßt, dem das Totem sich entziehen kann.[393] Er ist eine Art Befehl, eine imperative Anregung, der es Folge leisten muß. Für die Witchetty-Raupen ist die Jahreszeit gekommen, aus ihren Eiern zu schlüpfen und sich von allen gläubigen Aranda essen zu lassen,[394] von denen einige, als Mitglieder des Clans der Raupe, ihre Verwandten und Verbündeten sind, sie verehren und sie außerhalb des totemistischen Sakraments[395] nicht essen werden. Wie die ersten Raupen müssen sie den

390 Siehe oben.

391 Siehe oben zitierte Texte.

392 Zu dieser Wirkung siehe unten Buch III, Teil II, Kap.IV.

393 Wir können uns nicht anders ausdrücken, als dem Wort Totem einen Artikel voranzustellen. Aber diese Ausdrucksweise ist ungenau. Denn das Wort »das Totem« bedeutet mehreres: nicht nur die miteinander verbundenen Tiere in ihren verschiedenen Formen, sondern auch den großen Vorfahren und die anderen Ahnen, die Seelen der Toten, die Doppelgänger der anwesenden Individuen, die Samen der Seelen der künftigen Individuen, ob Mensch oder Tier. Die Abwesenheit jeglichen Artikels in den australischen Sprachen und im allgemeinen in den Sprachen, in denen es Totemismus gibt, führt gerade zu dieser ständigen Verwechslung, die aus den Augen zu verlieren unbedacht wäre (vgl. unten, Buch III, Teil II, Kap. II, geistige Zustände).

394 Das Wort »invitation« von Spencer und Gillen darf nicht in diesem Sinne aufgefaßt werden, *NT*, S.172.

395 Zu diesem dem Totemismus wesentlichen Begriff des Zugeständnisses, das

Befehlen ihres Häuptlings folgen, und wie heute ihre Totembrüder müssen sich die Raupen damit abfinden zu tun, was zu tun sie ihnen auftragen, nämlich zu kommen, Eier zu legen, sich regelmäßig in Schmetterlinge zu verwandeln, wie sie es die Menschen in ihrem rituellen Drama tun sehen.[396] Selbst wenn die Formeln nicht in Form von Befehlen ausgedrückt werden, erfüllen sie doch die Funktion einer sakramentalen Weisung.[397]

Doch außer diesen dem Text der Formeln selbst gewissermaßen inhärenten Gegebenheiten gibt es noch weitere, ebenfalls notwendige Elemente, die sich nur ermitteln lassen, wenn man die Beziehungen der Formel zum Mythos untersucht.

(3) Erstens sind diese Formeln normalerweise keine Sätze einer gewöhnlichen Unterhaltung. Sie besitzen eine Autorität, die ihnen nicht einmal die magische Kraft der sie aussprechenden lebenden Personen verleihen kann. Denn diese Kraft ist immer schwach, geringer sogar als der geheime Verstand und die geheimnisvollen Launen der Tiere, die die unbeständigen Geschicke der Dinge lenken.[398] Der Gesang bringt also nicht *de plano* die bloßen Wünsche der im Namen des Stammes handelnden Akteure des Ritus, ihren »Willen«, zum Ausdruck. Er ist höheren Ursprungs, besitzt eine größere innere Kraft, mehr Wirksamkeit, mehr Würde. Die Worte sind jene, die der einstige Häuptling verwendete, diejenigen, die die anderen Akteure des Totems wiederholten, als die Gruppe der Witchetty-Raupen in jenen legendären Zeiten reiste, in denen die Menschen und die Tiere eins waren, ihre Eier,[399] die *tjurunga* ablegten, Behältnisse der Seelen der Toten, der Seelen der Kinder der Menschen und der Substanzen der Tiere.[400] Sie haben einen mythischen Wert, weil sie ursprünglich von der Art selbst verwendet wurden; es sind diejenigen, die die Seelen der Tiere und der Menschen entstehen ließen. Sie haben einen Erfahrungswert, da sie in

die Tierart im Hinblick auf ihren Körper macht, siehe unten. Man begegnet dem Begriff in hervorragenden Termini in einem Zuñi-Mythos, siehe *Mélanges d'histoire des religions*, S. 12 Anm. 3.

396 Zu dem totemistischen Sakrament siehe unten, Kap. V, § 4.

397 Zu dem mit dem *intichiuma* identischen rituellen Drama siehe Kap. V, Schluß.

398 Zur Unbeständigkeit der Art vgl. *NT*, S. 520 f. Wenn die Tiere außerhalb der Jahreszeit auftauchen, so deshalb, weil die *iruntarini*, die Seelen (der Toten und des Totems) selbst die *intichiuma* durchgeführt haben.

399 *NT*, S. 430.

400 *NT*, S. 431 f.; vgl. *NT*, S. 156.

der sowohl unendlichen wie historisch gemessenen Zeit,[401] die seit dieser legendären Epoche verstrichen ist, in jeder Jahreszeit, in der die Raupen geboren werden, ihre Wirksamkeit erwiesen haben.

Aus dieser Ursache leitet sich, wie Schulze richtig gesehen hat, als eine Art logischer Konsequenz die Form der Formel selbst ab, die meist unverständlich ist, wenn nicht für ihren Besitzer, so zumindest für die Gesamtheit des Stammes. Sie ist nicht in der gewöhnlichen Sprache abgefaßt; das mystische Kauderwelsch, in dem sie ausgesprochen wird, ist die außergewöhnliche, sonderbare, befremdliche Sprache der den Clan begründenden Vorfahren.[402] Sei es, daß einige Formeln fix und fertig aus einem fremden Stamm kommen; sei es, daß andere aus profanen Wörtern bestehen, die entstellt wurden, um unkenntlich zu sein;[403] sei es, daß sie tatsächlich in einer archaischen oder falsch übermittelten Sprache gesagt wurden:[404] Sie sollen von der *Alcheringa* [der Traumzeit], den Vorfahren der *Alcheringa* herkommen. Ihre außerordentliche Kraft ist diejenige, die sie in der Vergangenheit hatten; aber nur ihre sibyllinische Form kann sie allmächtig machen.

(4) Doch diese Formeln werden weder unterschiedslos noch an jedem Ort wiederholt. Sie werden nur vor und über den *tjurunga* an den sakralen Stätten,[405] über der Gesamtheit und über jedem einzelnen der sakralen Steine gesungen.[406] Sie bestehen also strenggenommen aus Anrufungen. Sie verhexen, sie beseelen mit einem

401 Zu dieser Natur der Zeit der Alcheringa vgl. *NT*, S. 387; *NTC*, S. 438, vgl. unten Buch III, II, Kap.II.

402 Vgl. *NT*, S. 432.

403 Siehe Beispiele unten. Höchstwahrscheinlich ist einer der Gründe für solche Entstellungen, wie sie beim Gebrauch normalerweise vorkommen, daß sie häufig schon von Anfang an obligatorisch sind. Da alle diese Formeln gesungen werden, verändert der Gesang natürlich das Wort, vor allem wenn er Variationen über ein Thema enthält.

404 So interpretieren sie im allgemeinen Spencer und Gillen, *NT*, S. 172, 177, vgl. unten. Aber sie haben die Unverständlichkeit der Formeln übertrieben, entweder weil sie von den Aranda schlecht unterrichtet wurden, deren Kenntnis der Wörter des Rituals gering ist, oder weil sie ihre Befragung nicht gründlich genug geführt haben, um die Geheimnisse der archaisierenden und archaischen Sprache zu ergründen, die die Akteure der Riten verwenden und die die Vorfahren der Alcheringa sprachen.

405 Die selbst *churinga*-Namen tragen, *churinga* sind, vgl. *NT*, S. 155; vgl. *NT*, Kap. VIII; vgl. S. 637. Verwechslung von *churinga* und *nanja*.

406 Vgl. Texte oben.

Atemhauch jene angeblich unbeseelten Steine. All diese Segnungen, diese lobpreisenden Versicherungen und diese Gesänge verwandeln sie in lebendige Wesen, in Eier, in Puppen, in Raupen und in Schmetterlinge. Die Unvergänglichkeit des Steins verstärkt sich durch die Macht des Atems, des Klangs und der Stimme.[407] Die Formel ist ein Mittel, die mythischen Vorfahren, die in den Steinen wohnen, wiederzubeleben. Und da außerdem die sukzessiven Metamorphosen des Tiers aufgrund von Phänomenen, die den Aranda wohlbekannt sind, mit seiner Fortpflanzung zusammenhängen, kann man verstehen, daß diese Beschreibungen der mythischen Wechselfälle der Tierart und diese Ermahnungen, sie zu reproduzieren, zur Folge haben, diese Körper und Seelen der *tjurunga* zu der vom Ritus angestrebten Vermehrung der Raupen anzuspornen. So wie die erotischen Gesänge auf die Wünsche der Menschen einwirken, so veranlassen die Formeln die durch den Ritus, durch die Stimme wiederbelebten Wesen, Tiere, Menschen, Götter, ihr Schicksal glücklich zu vollenden.

Bei den Aranda wäre Strehlow zufolge die Wirkung der Riten, die sich auf die *tjurunga* beziehen, die folgende:[408] In der Tiefe der Erde, in großen Höhlen, *kalpara*,[409] wohnen die *erintaringa*[410] oder, wie man sie im* westlichen Stamm nennt,[411] die Unsichtbaren, die *iwopata*, die wie die *tjurunga* vollständig mit Blut gesalbt oder mit rotem Ocker bemalt sind. Diese sind die *rella ngantja*, die Menschen der Erde;[412] sie verkörpern die ewigen Seelen der Totem-

407 Der *tjurunga* soll sprechen können, vgl. oben. Vgl. *NT*, S. 463.

408 Vgl. Strehlow an Thomas, »The Religious Ideas of the Aruntas«, *Folk-Lore*, 1905, S. 430; Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme*, I, S. 5.

409 *Okalpara* bei Spencer und Gillen, *NT*, S. 524, ein Wort, das fälschlicherweise für eine bestimmte Höhle gehalten wird; *ralpara*, Strehlow, a. a. O., S. 5 Anm. 3; *kalpara*, S. 8.

410 Der Gedanke an ihre rote Farbe hängt wahrscheinlich mit der Ockerfarbe zusammen, mit der die wieder vergrabenen *tjurunga* bestrichen werden.

* [An dieser Stelle bricht der Text im französischen Original von *La Prière* ab. In der englischen Übersetzung sind die fehlenden 20 Zeilen hingegen enthalten. Wir danken Berghahn Books herzlich für die Erlaubnis, die deutsche Übersetzung mit Hilfe der englischen Ausgabe zu vervollständigen.]

411 Vgl. Strehlow, *Die Aranda Stämme*, I, S. 31 etc.; *ngantja* = die *nanja* bei Spencer und Gillen; vgl. unten Abschnitt III die Kadimarkara Dieri.

412 Vgl. Thomas, »The Religious Ideas of the Aruntas« a. a. O. [siehe Anm. 408], S. 430; Strehlow, *Die Aranda Stämme*, I, S. 5; *NT*, S. 516.

spezies, das Prinzip aller Fruchtbarkeit. In der Nacht kommen sie aus ihren unterirdischen Verstecken,[413] um die Oberfläche zu erreichen und dort, wo sie einst lebten, nach den *tjurunga* zu sehen und sich um sie zu kümmern. Mit ihren magischen Waffen jagen sie Wild an der Erdoberfläche, um es nach ihrer Rückkehr unter die Erde roh zu verspeisen. Es sind diese *rella ngantja*, die durch die Beschwörungen gezwungen werden, heraufzukommen und in die *tjurunga* einzudringen, jene Steine, die den Regen,[414] die Eier, die Insekten oder Tiere hervorbringen; Steine, die ausgegraben, bearbeitet und gesalbt werden. Die Formel ist Teil eines magischen Prozesses. Sie *ist* Magie. Sie vereint die Körper und die Geister der göttlichen Spezies und veranlaßt diese beseelten Körper, diese in all ihrer sagenhaften Stärke wiederbelebten Vorfahren, dazu, an den Handlungen, die in ihrer Gegenwart vollführt werden, teilzunehmen und die Tierart zu vermehren, so wie sie es früher in mythischer Zeit gemacht haben.[415] Wie Spencer und Gillen uns berichten, ist die Wirkweise hierbei so stark, daß die *iruntarinia* [wahrscheinlich die oben genannten *erintaringa*] in bestimmten Fällen, wahrscheinlich wenn sich die Tiere außerhalb der Saison zeigen, die *intichiuma* im Namen der Menschen durchgeführt haben.[416] Aus freiem Willen haben sie das getan, wozu sie gewöhnlich nur durch Beschwörung bewegt werden können.

413 Vgl. Spencer und Gillen, *NT*, S. 531.

414 Strehlow, *Die Aranda-Stämme*, I, S. 28, bemerkt ... [unvollständige Fußnote].

415 Vgl. zur Vermehrung der Spezies durch totemistische Zeremonien unten, Kap. V, sowie den Schluß.

416 *NT*, S. 519, 522.

8

Der obligatorische Ausdruck von Gefühlen (australische orale Bestattungsrituale) (1921)

Editorische Vorbemerkung

Marcel Mauss' Aufsatz »L'Expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)« erschien im Jahr 1921 – und zwar im *Journal de psychologie*, d. h. in einer psychologischen, nicht in einer soziologischen Fachzeitschrift. Dies ist nicht nur substantiell, sondern auch werkgeschichtlich interessant. Wiederabgedruckt findet sich der Text im dritten Band von Mauss' *Œuvres*, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie* (S. 269-278).

Ausgangspunkt von Mauss' Argumentation sind die Arbeiten des französischen Psychologen und Mediziners Georges-Alphonse Dumas (1866-1946). Dieser war spezialisiert auf Emotionen – u. a. untersuchte er die Psychologie und Physiologie des Lachens und Weinens. Mauss stand mit ihm im Austausch, er beabsichtigte, der physiologisch-psychologischen Analyse Dumas' eine soziologische oder »interpsychologische« zur Seite zu stellen. Der vorliegende Text verfolgt dieses Ziel, indem er anhand des konkreten Phänomens des »oralen Rituals der australischen Bestattungskulte« einen viel allgemeineren Zusammenhang aufzuzeigen versucht: »Nicht allein das Weinen, auch alle möglichen mündlichen Gefühlsäußerungen sind im wesentlichen, nicht ausschließlich, psychologische oder physiologische Phänomene, sondern soziale Phänomene, die auf außerordentliche Weise den Stempel der Nichtspontaneität und der absoluten Verpflichtung tragen« (siehe S. 605).

Dieser verpflichtende, nichtspontane und kollektive Charakter des Gefühlsausdrucks wird nach Mauss dadurch deutlich, daß er an bestimmte Bedingungen geknüpft ist und daß die Zeiten sowie die Agenten der Trauerhandlungen festgelegt sind. So sind es in Australien meist nur die Frauen, die an den Bestattungskulten teilnehmen, und es trauern nur diejenigen, die mit dem Toten in einem bestimmten verwandtschaftlichen Verhältnis stehen, wobei hierbei – und dies stärkt Mauss' Argumentation – die rechtliche, nicht die biologische Verwandtschaft entscheidend ist. Doch nicht nur die Bedingungen, auch die Ausführung der Trauerriten ist genau festgelegt, so daß etwa nur eine bestimmte Menge oder nur ein bestimmter Rhythmus von Schreien oder Tränen den Konventionen entspricht. Gefühlsausdrücke sind für Mauss demnach weit

mehr als der individuelle Ausdruck von Kummer. Sie sind Zeichen, Elemente einer umfassenderen »Symbolik«, einer »Sprache«. Und als solchen kommt ihnen eine soziale Wirksamkeit zu – eine Kategorie, die für Mauss' symbol- und ritualtheoretische Überlegungen insgesamt zentral ist. Das Insistieren auf dem sozialen, obligatorischen und konventionellen Moment emotionaler Expressivität verleitet Mauss allerdings nicht dazu, die Möglichkeit »aufrichtiger« und »intensiver« Gefühle auszuschließen. Vielmehr scheint es, als setze Mauss das Individuell-Authentische und das Sozial-Obligatorische in ein wechselseitiges Konstitutionsverhältnis, anstatt sie gegeneinander auszuspielen.

Einerseits folgt Mauss' Arbeit zu den obligatorischen Gefühlsausdrücken der australischen Aborigines damit eindeutig einem der Grundprinzipien des Durkheimschen Forschungsprogramms. Anscheinend rein physiologische oder individuelle Phänomene werden – anhand der Untersuchung eines methodisch privilegierten, weil elementaren Gegenstandes – in den Bereich der Soziologie überführt und ihre soziale Bedingtheit nachgewiesen. So sind Trauer im speziellen und Affekte im allgemeinen »kein spontaner Ausdruck individueller Gefühle«, sondern ein sozialer Tatbestand. Nicht zufällig verweist Mauss im Text auf die Arbeiten von Robert Hertz und Durkheim. Andererseits sticht hier eine der zentralen Differenzen zwischen Mauss' Arbeiten nach dem Ersten Weltkrieg und dem Werk seines Onkels deutlich hervor. Damit distanziert er sich aber mehr oder weniger unausgesprochen auch von seinen eigenen früheren Arbeiten. Werkgeschichtlich instruktiv ist hierbei vor allem der Vergleich mit Mauss' unvollendeter Dissertation (siehe Kapitel 7 in diesem Band). Diese behandelt mit dem Gebet ebenfalls eine Form des oralen Ritus. Auch hier spielen die Bräuche der australischen Aborigines als elementare Form eine fundamentale Rolle. Während Mauss dort allerdings vehement auf Distanz nicht nur zu philosophischen und theologischen, sondern auch zu allen Formen psychologischer Methoden und Erklärungen geht, sucht er im vorliegenden Text entschieden die Nähe zu den Nachbardisziplinen – insbesondere zur Psychologie. Dies verrät nicht zuletzt das Medium, das für die Publikation gewählt wurde. Diese Annäherung entspricht einer generellen Veränderung in Mauss' Werk, die insbesondere in den 1920er Jahren zutage tritt. Mauss setzt Durkheims harsche Abgrenzung gegenüber der Individual-

psychologie nicht länger fort (vgl. Fournier 1994: 476 ff.). Deutlich wird dies nicht nur daran, daß er im Jahr 1923 zum Präsidenten der *Société de Psychologie* gewählt wird und in der Folge die wechselseitige Abhängigkeit und die möglichen Erträge eines intensiven Austauschs zwischen den Disziplinen betont (vgl. vor allem Mauss [1924] 1975: 145-173). Konkret schlägt sich diese teilweise Neuausrichtung auch in einigen seiner Arbeiten aus dieser Zeit nieder, die sich mit der Wirkung kollektiver Vorstellungen auf die Emotionen, aber auch auf die körperlichen Prozesse der Individuen beschäftigen. Zu nennen wären hier etwa seine Aufsätze »Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum«, der von australischem und polynesischem ethnographischen Material ausgeht ([1926] 1975: 175-195), oder über die »Techniken des Körpers« ([1934] 1975: 198-220) – Arbeiten, die ebenfalls in psychologischen Fachpublikationen erschienen. In seiner Selbstdarstellung aus dem Jahr 1930 wird Mauss dieses Interesse am interdisziplinären Dialog zwischen Soziologie und Psychologie als einen der vier Hauptbereiche seines Werkes vorstellen (Mauss [~1930] 2006: 357 f.).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum der folgende Text trotz seiner Kürze und obwohl er thematisch sehr speziell erscheint, von großem Interesse ist. Denn es ist einer von Mauss' wenigen Texten (und der einzige in diesem Band), der das Spannungsfeld von Sozialem, Psychischem und Physiologischem, in dem sich wichtige Teile seines späteren Werks bewegen, aus einer religionssoziologischen Perspektive in den Blick nimmt. Soziale Konventionen, individuelle Gefühlsregungen und physiologische Emotionsprozesse werden anhand ihrer Beziehung zum Rituellen und Sakralen miteinander in Beziehung gesetzt und bilden damit ein gemeinsames »Terrain« für Psychologie, Physiologie und Soziologie.[1]

1 Vgl. eine ausführlichere Diskussion der emotionssoziologischen Implikationen von Mauss' Werk in: Nungesser/Moebius 2012.

Literatur

Fournier, Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris: Fayard.

Mauss, Marcel ([-1930] 2006), »Mauss' Werk von ihm selbst dargestellt (-1930)«, in: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS, S. 345-359.

Mauss, Marcel (1975), *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II, *Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellung. Körpertechniken. Begriff der Person*, übers. von Eva Moldenhauer, Henning Ritter und Axel Schmalfuß, München: Hanser.

Nungesser, Frithjof/Moebius, Stephan (2012), »Marcel Mauss: ›Der obligatorische Ausdruck von Gefühlen (australische orale Bestattungsrituale)‹ und weitere Schriften«, in: Konstanze Senge/Rainer Schützeichel (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden: VS (i. E.).

Der obligatorische Ausdruck von Gefühlen (australische orale Bestattungsrituale) (1921)

Dieser Text knüpft an die Arbeit von G. Dumas über die Tränen[1] sowie an die Bemerkung an, die ich ihm aus diesem Anlaß geschickt habe. Ich hatte ihn auf die extreme Allgemeinheit dieses obligatorischen und moralischen Gebrauchs der Tränen aufmerksam gemacht. Insbesondere dienen sie als Mittel der Begrüßung. In der Tat ist dieser Brauch in dem, was man die primitiven Gesellschaften zu nennen übereingekommen ist, sehr weit verbreitet, vor allem in Australien und Polynesien; in Nord- und Südamerika wurde er von G. Friedrich untersucht, der vorgeschlagen hat, ihn »Tränengruß« zu nennen.[2]

Anhand der Untersuchung des oralen Rituals der australischen Bestattungskulte möchte ich Ihnen zeigen, daß in einer starken Bevölkerungsgruppe, die hinreichend homogen und hinreichend primitiv im eigentlichen Sinn des Wortes ist, die Hinweise, die Dumas und ich zu den Tränen gegeben haben, auch für viele andere Gefühlsäußerungen gelten. Nicht allein das Weinen, auch alle möglichen mündlichen Gefühlsäußerungen sind im wesentlichen nicht ausschließlich psychologische oder physiologische Phänomene, sondern soziale Phänomene, die auf außerordentliche Weise den Stempel der Nichtspontaneität und der absoluten Verpflichtung tragen. Wir werden zwar auf dem Terrain des oralen Bestattungsrituals bleiben, das Schreie, Reden, Gesänge enthält; aber wir könnten unsere Untersuchung auf viele andere Riten, besonders manuelle, in denselben Bestattungskulten und bei denselben Aranda Australiens ausdehnen. Einige Hinweise am Ende werden im übrigen ausreichen, um die Frage in einem größeren Gebiet weiterverfolgen zu können. Außerdem wurde sie bereits von unseren verstorbenen Kollegen Robert Hertz[3] und Émile Durk-

1 G. Dumas, »Les larmes«, *Journal de psychologie*, 1920; vgl. »Le rire«, *Journal de psychologie*, 1921, S. 47; »Le langage du rire«.

2 G. Friedrich, *Der Tränengruss der Indianer*, Leipzig 1907. Vgl. É. Durkheim in *L'Année sociologique*, XI, S. 469.

3 R. Hertz, »Représentation collective de la mort«, *L'Année sociologique*, X, S. 18 ff. [dt. in: *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziolo-*

heim[4] anläßlich derselben Totenkulte untersucht, die der eine zu erklären sich bemühte und deren der andere sich bediente, um den kollektiven Charakter des Sühnerituals aufzuzeigen. Im Gegensatz zu Jevons[5] hat Durkheim sogar die Regel aufgestellt, daß die Trauer kein spontaner Ausdruck individueller Gefühle ist. Wir werden diesen Nachweis mit einigen Details anläßlich der oralen Riten aufgreifen.

Die oralen Bestattungsriten Australiens bestehen aus (1) Rufen und Schreien, die oft melodisch und rhythmisiert sind; (2) häufig gesungenen *voceros*; (3) regelrechten spiritistischen Sitzungen; (4) Gesprächen mit den Toten.

Lassen wir einen Augenblick die beiden letzten Kategorien beiseite, was keinen Nachteil darstellt. Die Anfänge des Totenkults im eigentlichen Sinne sind sehr entwickelte und recht untypische Tatsachen. Andererseits ist ihr kollektiver Charakter außerordentlich ausgeprägt; es sind genau geregelte öffentliche Zeremonien, die zum Ritual der Vendetta und der Bestimmung der Verantwortlichkeiten gehören.[6] So ist bei den Stämmen des Tully-Flusses[7] dieses ganze Ritual in gesungene Bestattungstänze eingebettet. Der Tote wohnt ihnen persönlich in Form seines ausgetrockneten Leichnams bei, der Gegenstand einer Art primitiver Nekropsie ist. Und eine beträchtliche Anzahl von Anwesenden, das ganze Lager, ja der ganze Teil des versammelten Stammes, singt endlos, um die Tänze zu rhythmisieren:

gische Untersuchungen, hg., eingeleitet und übersetzt von St. Moebius und Chr. Papilloud, Konstanz 2007].

4 É. Durkheim, *Les formes elémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, S. 567 ff. [dt.: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main 1981].

5 J. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, 1896, S. 46 f. – J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 1913, S. 147, sieht zwar genau, daß diese Riten vom Brauch geregelt sind, gibt für sie jedoch eine rein animistische, im Grunde intellektualistische Erklärung.

6 Vgl. P. Fauconnet, *La responsabilité*, 1920, S. 236 ff.

7 W. Roth, *Bulletin* (*North Queensland Ethnography*), 9, 1907, S. 390 f. Vgl. »Superstition, Magic and Medicine«, *Bulletin*, 5, 1903, S. 26, Nr. 99 ff.

Ykai! ngga wingir,
Winge ngenu na chaimban,
Kunapanditi warre mairgo.

Das heißt: »Ich frage mich, wo er [der *koi*, der böse Geist] dir begegnet ist, wir werden deine Eingeweide herausnehmen und nachsehen.« Mit diesem Lied und einem Tanzschritt geleiten vier Magier einen alten Mann, damit er den verhexten Gegenstand, der den Tod verursacht hat, erkennt und dem Leichnam entnimmt. Diese bis zur Divination endlos wiederholten Rituale enden mit weiteren Reihen von Tänzen, darunter einem der Witwe, die, indem sie einen Schritt nach rechts und einen nach links macht und dabei Zweige schwenkt, den *koi* aus dem Leichnam ihres Gatten vertreibt.[8] Unterdessen versichern die übrigen Anwesenden dem Toten, daß Rache geübt werden wird. Dies ist lediglich ein Beispiel. Um mit diesen höchst entwickelten Riten abzuschließen, möge es uns genügen, darauf hinzuweisen, daß sie zu Praktiken führen, die für den Soziologen wie für den Psychologen äußerst interessant sind. Bei einer sehr großen Anzahl von Stämmen aus dem Zentrum und dem Süden, dem Norden und dem Nordosten Australiens begnügt sich der Tote nicht damit, dieser Stammesversammlung, die ihn befragt, eine illusorische Antwort zu geben: Das Kollektiv, das ihn heraufbeschwört, hört ihn real, physisch antworten.[9] Andere Male ist es eine regelrechte Erfahrung, die wir gern in unserem Unterricht zitieren, nämlich die des kollektiven Pendels: Der auf den Schultern der Seher oder der künftigen Bluträcher getragene Leichnam antwortet auf deren Fragen, indem er die Männer in die Richtung des Mörders zieht.[10] Wie man an diesen Beispielen deut-

8 Zum *koi* siehe W. Roth, »Superstition, Magic and Medicine«, a.a.O., S. 17, Nr. 65; S. 27, Nr. 150 usw.; das Wort *koi* bezeichnet entweder einen Geist oder die Gesamtheit der bösen Geister einschließlich der männlichen Magier und der Dämonen. Vgl. ebd., S. 33, Nr. 161, *a koi, koi*, der *koi*.

9 Ein Beispiel dafür ist die sehr hübsche Beschreibung einer dieser Sitzungen im Westen von Victoria: J. Dawson, *Aborigines of South Australia*, S. 663 [unklarer Verweis; naheliegend wäre Dawsons Studie *Australian Aborigines: The Languages and Customs of Several Tribes of Aborigines in the Western District of Victoria, Australia*, 1881; hier könnte aber die Seitenangabe nicht zutreffen]; Yuin, Osten von Neusüdwales. A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, 1904, S. 422, um nur seit langem bezeugte Tatsachen zu nennen.

10 Beispiele für dieses Ritual finden sich von Cap Bedford (Nord-Queensland) bei

lich sieht, zeigen uns diese komplizierten und entwickelten oralen Riten, daß nur kollektive Gefühle und Ideen im Spiel sind, und sie haben sogar den großen Vorteil, uns die Gruppe, das Kollektiv in Aktion, wenn man will in Interaktion zu veranschaulichen.

Bei den einfachsten Riten, mit denen wir uns etwas ausführlicher befassen werden, haben Schreie und Gesänge zwar keinen ebenso öffentlichen und sozialen Charakter, dennoch fehlt es ihnen in höchstem Maße an jedem individuellen Ausdruck eines rein individuell empfundenen Gefühls. Selbst die Frage nach ihrer Spontaneität ist von den Beobachtern seit langem geklärt, sogar so sehr, daß es bei ihnen fast zu einem ethnographischen Gemeinplatz geworden ist.[11] Sie sind unerschöpflich in Berichten über die Art und Weise, wie inmitten trivialer Beschäftigungen und banaler Gespräche mit einemmal zu festgelegten Zeiten oder an bestimmten Tagen oder bei bestimmten Gelegenheiten die Gruppe, vor allem die der Frauen, zu brüllen, zu schreien, zu singen, den Feind und den Bösen zu beschimpfen, die Seele des Toten zu beschwören beginnt; und nach diesem Ausbruch des Kummers und des Zorns kehrt das Lager, abgesehen vielleicht von einigen besonders gekennzeichneten Trauernden, zu seinem alltäglichen Leben zurück.

In erster Linie erfolgen diese Schreie und Gesänge in der Gruppe. Im allgemeinen werden sie nicht von Individuen individuell ausgestoßen, sondern vom ganzen Lager. Die Beispiele hierfür sind endlos. Greifen wir eines heraus, das gerade aufgrund seiner Regelmäßigkeit ein wenig übertrieben wirkt. Der »Schrei für den Toten«

den Kokoyimidir (siehe W. Roth, *Bulletin*, 9, S. 278, 383, 185, »being dragged by the corpse's spirit«. Vgl. *Grammar of the Kokoyimidir Language*, S. 33. Bericht einer »Frau, die nicht glaubt, was sie berichtet«) bis in den Süden von Australien: W. Wyatt, »Encounter Bay Tribes«, in J. D. Woods, *The Native Tribes of South Australia*, 1879, S. 165 ff.; vgl. S. 178, s. v. »wunna wunna«; sowie im Zentrum: S. Gason, »Dieyeres«, in E. M. Curr, *Australian Race*, 1886, II, S. 62 usw. Ebenfalls bezeugt ist es in Neusüdwales: J. Fraser, *The Aborigines of New South Wales*, 1904, S. 83; F. Bonney, »On some Customs of the Aborigines of the River Darling«, *Journal of the Anthropological Institute*, XIII, 1883, S. 134; und sogar an der Küste: W. Scott, in A. W. Howitt, a. a. O., 1904, S. 465.

11 So wird G. Taplin, *The Narrinyerri Tribe of Australian Aborigines*, Adelaide 1872, S. 21, fast wörtlich wiederholt von W. Roth, *Bulletin*, 9, S. 462; von B. Spencer und F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899, S. 549; E. Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, 1908, S. 114, 233.

ist im Südosten von Queensland ein sehr allgemeiner Brauch. Er dauert so lange wie die Zeitspanne zwischen der ersten und der zweiten Bestattung. Ihm sind genaue Stunden und Zeiten zugewiesen. Während etwa zehn Minuten bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang weinte und wehklagte das ganze Lager, das einen Toten zu betrauern hatte.[12] Es gab in diesen Stämmen, wenn die Lager sich trafen, sogar einen regelrechten Wettbewerb an Schreien und Tränen, der sich anläßlich von Jahrmärkten, beim Sammeln von *bunya*-Nüssen oder bei Initiationen auf beträchtliche Versammlungen ausdehnen konnte.

Aber nicht nur die Zeiten und Bedingungen für die kollektive Gefühlsäußerung sind festgelegt, sondern auch die Agenten dieser Äußerung. Diese rufen und schreien nicht nur, um ihre Angst oder ihren Zorn oder ihren Kummer wiederzugeben, sondern weil sie beauftragt, gezwungen sind, es zu tun. Zunächst wird die Bekundung der Trauer keineswegs von den tatsächlichen Verwandten geleitet, so nahe, wie wir sie auffassen mögen, Vater und Sohn zum Beispiel, sondern von den rechtmäßigen Verwandten.[13] Wenn die Verwandtschaft mütterlicher Deszendenz ist, nehmen der Vater oder der Sohn nicht sehr stark an der Trauer umeinander teil. Dafür haben wir sogar einen merkwürdigen Beweis: Bei den Warramunga, einem Stamm im Zentrum mit vor allem männlicher Deszendenz, bildet sich die mütterliche Familie speziell für das Bestattungsritual von neuem.[14] Ein anderer bemerkenswerter Fall besteht darin, daß häufig sogar die Kognaten, die einfachen Heiratsverwandten, oft sogar aus Anlaß eines einfachen Austauschs von Delegierten oder bei Erbschaften, gezwungen sind, den größten Kummer an den Tag zu legen.[15]

Was die rein obligatorische Natur des Ausdrucks des Kummers,

12 W. Roth, *Bulletin*, 9, S. 15; Tom Petrie, *Reminiscences of Early Queensland*, 1837, S. 59 (Stamm aus Brisbane); vgl. W. Roth, ebd., S. 400.

13 T. Petrie, a. a. O., S. 29; J. Mathew, *Two Representative Tribes*, 1910 (Kabi), S. 142.

14 B. Spencer und F. J. Gillen, a. a. O., S. 520. Vgl. das Äquivalent bei den Dieri: A. W. Howitt, a. a. O. [siehe Anm. 9], S. 446.

15 Schwäger, die schreien, wenn sie die Güter des Verstorbenen erhalten (Warramunga), B. Spencer und F. J. Gillen, a. a. O., S. 147, S. 522. Vgl. B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, 1914, S. 147, zu einem bemerkenswerten Fall intertribaler ritueller und ökonomischer Leistungen anläßlich der Toten bei den Kakadu Nordaustraliens. Der gezeigte Kummer ist zu einer reinen ökonomischen und rechtlichen Angelegenheit geworden.

des Zorns und der Angst vollends beweist, ist die Tatsache, daß er nicht einmal allen diesen Verwandten gemeinsam ist. Nicht nur weinen, schreien und singen nur bestimmte Individuen. Sie gehören auch meist de jure und de facto einem einzigen Geschlecht an. Im Gegensatz zu den religiösen Kulten im strengen Sinn, die in Australien den Männern vorbehalten sind, fallen hier die Bestattungskulte fast ganz den Frauen zu.[16] In diesem Punkt sind sich die Autoren alle einig, und die Tatsache ist in ganz Australien bezeugt. Unnötig, die zahllosen Quellen für eine so gut beschriebene und bezeugte Tatsache zu nennen.[17] Doch unter den Frauen spielen nicht alle, die tatsächliche Beziehungen unterhalten, wie Töchter,

16 Unnötig, hier zu erklären, warum die Frauen die wesentlichen Akteure des Bestattungsrituals sind. Diese Fragen sind ausschließlich soziologischer Ordnung, und wahrscheinlich verdankt sich diese religiöse Arbeitsteilung mehreren Faktoren. Doch um der Klarheit unserer Darlegung willen und um die unerhörte Bedeutung dieser ursprünglich sozialen Gefühle verständlich zu machen, wollen wir einige von ihnen anführen: (1) die Frau ist ein Wesen *minoris resistentiae*, dem die anderen aufbürden, und das sich selbst mühsame Riten aufbürdet, so wie dem Fremden (vgl. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, a. a. O., S. 772); im übrigen ist sie normalerweise selbst eine Fremde; man setzt sie Schikanen aus, denen früher die Gruppe all ihre Mitglieder aussetzte (siehe kollektive Riten der Agonie, Warramunga, R. Hertz, a. a. O. [siehe Anm. 3], S. 183; C. Strehlow, Die *Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Frankfurt am Main 1907-1920, IV, II, S. 18, 25, wo sich nur noch die Frauen in einem Haufen über den Toten werfen); (2) die Frau ist ein Wesen, das auf besondere Weise mit den bösen Mächten in Beziehung steht; ihre Menstruation, ihre Magie, ihre Fehler machen sie gefährlich. In gewissem Maße wird sie für den Tod ihres Mannes verantwortlich gemacht. Man findet den Text eines seltsamen Berichts einer australischen Frau in W. Roth, »Structure of the Kokoyimidir Language« (Cap Bedford), *Bulletin*, 3, S. 24; vgl. *Bulletin*, 9, S. 341, ungenaue Übersetzung. Vgl. B. Spencer und F. J. Gillen, a. a. O., S. 504; (3) in den meisten Stämmen ist es dem Mann, dem Krieger, verboten, unter irgendeinem Vorwand zu schreien, insbesondere nicht vor Schmerz und vor allem nicht im Fall ritueller Foltern.

17 Hier einige der ältesten Zeugnisse. Für Südaustralien und Victoria: R. B. Smyth, *The Aborigines of Victoria*, 1878, II, S. 297; I, S. 101, 104. Westen von Nordsüdwales: W. Bonney, »Tribes of the Nordsüdwales«, *Journal of the Anthropological Institute*, III, S. 126 [unklarer Verweis: wahrscheinlich F. Bonney, »On some Customs of the Aborigines of the River Darling«, *Journal of the Anthropological Institute*, XIII, 1883; vgl. Anm. 10]; Narrinyeri: G. Taplin, a. a. O. [siehe Anm. 11], S. 20, vgl. Abb. S. 75; E. Eylmann, a. a. O. [siehe Anm. 11], S. 240. Osten von Nordsüdwales, Kamilaroi: E. M. Curr, a. a. O. [siehe Anm. 10], III, S. 29; Stamm aus Sydney: J. W. Collins, *Journal of a Voyage to New South Wales*, 1790, II, S. 17; J. Fraser, a. a. O. [siehe Anm. 10], S. 53.

Schwestern in männlicher Linie usw., sondern durch rechtliche Beziehungen dazu bestimmte Frauen diese Rolle im vollen Sinn des Wortes.[18] Wir wissen, daß es gewöhnlich die Mütter[19] sind (vergessen wir nicht, daß wir uns hier in einem Land mit Gruppenverwandtschaft befinden) sowie die Schwestern[20] und vor allem die Witwe des Verstorbenen.[21] Meist begleiten die Tränen, Schreie und Gesänge sehr grausame Kasteiungen, die diese Frauen oder eine oder einige von ihnen sich zufügen und die, wie wir wissen, genau deshalb zugefügt werden, damit der Schmerz und die Schreie anhalten.[22]

Aber die Frauen oder bestimmte Frauen schreien und singen nicht nur, sie müssen auch eine bestimmte Menge an Schreien von sich geben. Taplin sagt, daß es bei den Narrinyeri »eine konventionelle Menge an Tränen und Schreien gab«.[23] Merken wir an, daß diese Konvention und Regelmäßigkeit keineswegs Aufrichtigkeit ausschließt. Ebensowenig wie bei unseren eigenen Bestattungsbräuchen. All dies ist sowohl sozial wie obligatorisch und dennoch gewaltsam und natürlich; Schmerz hervorrufen und empfinden gehören zusammen. Wir werden noch sehen, warum.

18 Die Listen dieser Frauen sind erst vor kurzem von den besten Ethnographen herausgegeben worden: siehe B. Spencer und J. F. Gillen, *The Native Tribes* usw., a. a. O., S. 506 f.; *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, S. 520; *The Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, 1914, S. 255 (Mütter, Frauen aus einer bestimmten Heiratsklasse); C. Strehlow, a. a. O. [siehe Anm. 16], IV, II, vgl. S. 25 (Loritja).

19 Dies geht aus den Texten der vorherigen Anmerkung hervor.

20 Siehe z. B. G. Grey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, 1844, II, S. 316: Die alten Frauen singen »unser jüngerer Bruder« usw. (Westaustralien).

21 Die Witwe singt und weint bei den Tharumba monatelang. R. H. Mathews, »Ethnological Notes«, *Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales*, 1900, S. 264; ebenso bei den Euahlayi, L. Parker, *The Euahlayi Tribe*, 1905, S. 92, und bei den Bunurong des Yurra-Flusses, dem berühmten Stamm von Melbourne, wurde während der zehntägigen Trauer ein »dirge« gesungen, R. B. Smyth, a. a. O. [siehe Anm. 17], I, S. 106.

22 Zum Beispiel ein Stamm aus Glenormiton: W. Roth, *Bulletin*, 9, S. 394; Scott Nind, »Natives of King George Sound«, *Journal of the Royal Geographical Society*, I, S. 46, einer der ältesten Beobachter Westaustraliens, sagt wörtlich, daß sie sich die Nase zerkratzen, um zu weinen.

23 G. Taplin, a. a. O. [siehe Anm. 11], S. 21; W. Roth, a. a. O.; E. Eylmann, a. a. O. [siehe Anm. 11], S. 114, 223, sagt, vielleicht seine Vorgänger übersetzend, »pflichtgemäßes Bejammern«.

Zuvor kann noch ein weiterer Beweis für die soziale Natur dieser Schreie und Gefühle aus der Untersuchung ihrer Natur und ihres Inhalts entnommen werden.

Erstens sind die Rufe und Schreie, so unartikuliert sie sein mögen, immer in gewissem Maße musikalisch, meist rhythmisiert und werden von den Frauen einstimmig gesungen.[24] Stereotypie, Rhythmus, Gleichklang, lauter sowohl physiologische wie soziologische Dinge. Es kann überaus primitiv bleiben, ein melodisches, rhythmisches und melodisches Geheul.[25] Im Zentrum, im Osten und im Westen Australiens ist es also ein langes ästhetisches und sakrales und zumindest aufgrund dieser beiden Merkmale soziales Stoßgebet. Das kann ziemlich weit gehen und sich auch entwikkeln: Diese rhythmischen Schreie können Refrains werden,[26] Ausrufe nach Art von Aischylos, die entwickeltere Gesänge unterbrechen und rhythmisieren. Andere Male bilden sie Wechselchöre, zuweilen mit Frauen und Männern.[27] Aber selbst wenn sie nicht gesungen werden, haben diese Schreie, weil gemeinsam ausgestoßen, eine ganz andere Bedeutung als ein einfacher Ausruf. Sie sind wirksam. So wissen wir jetzt, daß der *baùbaùù*-Schrei, dessen zwei tiefe Töne von den Klageweibern der Aranda- und Loritja-Frauen im Einklang ausgestoßen werden, den Wert eines ἀρότροραιν hat, einer Beschwörung, wie man es fälschlich übersetzen würde, genauer einer Vertreibung des bösen Zaubers.[28]

Bleiben die Gesänge; sie sind von derselben Natur. Unnötig anzumerken, daß sie rhythmisiert sind und gesungen werden – sie

24 G. Grey, a. a. O. [siehe Anm. 20], II, S. 331, sagt von den Stämmen des Vasse-Flusses: »ein schrilles Geheul der Frauen … eine Totenklage … sogar melodisch, wirklich schöne Gesänge«.

25 Beispielsweise R. B. Smyth, a. a. O. [siehe Anm. 17], I, S. 101; L. Parker gibt eine recht gute musikalische Beschreibung, a. a. O., S. 83.

26 Zum Beispiel Greville Teulon (Barkinji) in E. M. Curr, a. a. O. [siehe Anm. 10], II, S. 204. »Man kann nichts Klagenderes und Musikalischeres hören«; J. Mathew (Kabi), in E. M. Curr, a. a. O., S. 165, der Refrain ist hier ein Schrei, dann ein sehr musikalischer Satz: Mein Bruder (Vater) »ist tot«.

27 J. G. Frazer, a. a. O. [siehe Anm. 5].

28 Spencer und Gillen, *The Native Tribes* usw., a. a. O., S. 506, vgl. S. 504, vgl. S. 226, wo der Schrei nicht korrekt geschrieben wird: der genaue Sinn wird von C. Strehlow präzisiert, a. a. O. [siehe Anm. 16], IV, II, S. 28. Bei den Kakadu am Golf von Carpentaria kennen wir einen präzisen oralen Ritus der Beschwörung der Seele des Toten: Spencer, a. a. O. [siehe Anm. 15], S. 241; vgl. Vergil *Aeneis*, III, 67 f.: *Animamque sepulcro/condimus et magna supremum voce ciemus.*

wären nicht, was sie sind, wenn es anders wäre – und infolgedessen in eine stark kollektive Form gepreßt sind. Und das gilt auch für ihren Inhalt. Die Australier oder vielmehr die Australierinnen haben ihre »Schreierinnen«, ihre Klagenden und Verwünschenden, die die Trauer und den Tod beweinen, den Feind wegen des stets magischen Todes beschimpfen. Uns liegen zahlreiche Texte ihrer Gesänge vor. Die einen sind sehr primitiv, gehen kaum über den Ausruf, die Feststellung, die Frage hinaus: »Wo ist mein Neffe, der einzige, den ich habe?«[29] Dies ist ein ziemlich verbreiteter Typus. »Warum hast du mich dort verlassen?«, dann fügt die Frau hinzu: »Mein Mann [oder mein Sohn] ist tot!«[30] Man sieht hier die beiden Themen: eine Art Frage und eine einfache Feststellung. Diese Literatur ist kaum über diese beiden Grenzen hinausgegangen,[31] der Ruf des Toten oder an den Toten einerseits, die den Toten betreffende Erzählung andererseits. Selbst die schönsten und längsten dieser *voceros*, deren Text wir kennen, beschränken sich auf dieses Gespräch und diese Art von kindlichem Epos.[32] Nichts Elegisches und Lyrisches; kaum einmal die Andeutung eines Gefühls bei einer Beschreibung des Lands der Toten. Indes sind es im allgemeinen einfache, unflätige Beschimpfungen, vulgäre Verwünschungen gegen die Magier[33] oder Formen, die Verantwortung[34] der Gruppe von sich zu weisen. Kurz, das Gefühl ist zwar nicht ausgeschlossen, aber die Beschreibung der Tatsachen und rituellen und rechtlichen Themen überwiegt sogar in den entwickeltsten Gesängen.

Abschließend noch ein paar Worte aus psychologischer oder, wenn man will, interpsychologischer Sicht.

Wie wir aufgezeigt haben, ist eine beträchtliche Kategorie oraler Äußerungen von Gefühlen oder Emotionen in einer sehr großen Anzahl über einen ganzen Kontinent verstreuter Populationen rein kollektiver Natur. Sagen wir gleich, daß dieser kollektive Charakter

29 C. Lumholtz, *Among the Cannibals, an Account of Four Years' Travels in Australia and of Camp Life with the Aborigines of Queensland*, 1889, S. 159.

30 A. W. Howitt, a. a. O. [siehe Anm. 9], S. 159.

31 Beispielsweise W. Roth, *Bulletin*, 9, S. 385; vgl. *Bulletin*, 5, S. 15 f.

32 Siehe G. Grey, a. a. O., II, S. 316 f., eines der längsten Beispiele australischer Poesie. L. Parker, a. a. O. [siehe Anm. 21], S. 87 f., vgl. S. 72, mit der Beschreibung des Landes, »die Frauen können kein Feuer machen«.

33 W. Roth, *Bulletin*, 3, S. 26, vom ganzen Stamm gesungen.

34 Bei den Mallanpara, W. Roth, *Bulletin*, 3, S. 26, Nr. 26.

in keiner Weise der Intensität der Gefühle abträglich ist, ganz im Gegenteil. Erinnern wir an die Haufen, die die Warramunga, die Kaitish, die Aranda über dem Toten bilden.[35]

Doch alle diese kollektiven, simultanen Ausdrucksformen, die moralischen Wert und obligatorische Kraft haben, sind mehr als bloße Äußerungen der Gefühle des Individuums und der Gruppe, es sind Zeichen, verstandene Ausdrücke, kurz, eine Sprache.[36] Diese Schreie sind gleichsam Sätze und Wörter. Man muß sie sagen, doch wenn man sie sagen muß, so deshalb, weil die ganze Gruppe sie versteht.

Man äußert seine Gefühle also nicht nur, man äußert sie an die Adresse der anderen, da man sie ihnen äußern muß. Man äußert sie sich selbst, indem man sie den anderen und für die anderen zum Ausdruck bringt.

Es ist im wesentlichen eine Symbolik.

Hier treffen wir uns mit den überaus schönen und wissenswerten Theorien, die Head, Mourgue und die erfahrensten Psychologien uns über die natürlich symbolischen Funktionen des Geistes vorlegen.

Und wir haben ein Terrain, Tatsachen, über die Psychologen, Physiologen und Soziologen einander begegnen können und müssen.

35 Siehe eine ausgezeichnete neue Beschreibung in C. Strehlow, a. a. O. [siehe Anm. 16], IV, II, S. 24.

36 Vgl. G. Dumas, »Le rire«, a. a. O. [siehe Anm. 1], S. 37.

Die Religionssoziologie von Marcel Mauss

Nachwort von Stephan Moebius

Wie nicht zuletzt die Aufnahme in den »Verlag der Weltreligionen« (Suhrkamp) verdeutlicht, hat die Übersetzung der religionssoziologischen Arbeit *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) von Émile Durkheim ihre bahnbrechende Wirkung für die deutsche Religionssoziologie und Religionswissenschaft (vgl. Kippenberg 1997a) bislang nicht eingebüßt. Sie stellt immer noch eine der wichtigsten klassischen Quellen religionssoziologischer Forschung dar (vgl. Helle 1997; Knoblauch 1999; Gabriel/Reuter 2004; Stolz 2001). Durkheims 1912 veröffentliche Studie ist so erfolgreich, daß darüber die religionssoziologischen »Vorarbeiten«, Folgestudien und eigenständigen religionstheoretischen Ansätze seiner Mitarbeiter, insbesondere seines Neffen Marcel Mauss, aus dem Blick geraten sind und kaum rezipiert werden.[1] Nahezu unbekannt ist auch die (im folgenden ebenfalls nachzuweisende) Tatsache, daß Marcel Mauss wesentliche Aspekte der späten Religionssoziologie seines Onkels mit vorbereitet,[2] weiterentwickelt und sich dabei auch in einigen zentralen Punkten von Durkheim entfernt hat (vgl. dazu die Hinweise bei König 1978: 239; Gephart 1990: 137 ff.; Fournier 1994: 334 ff.; Martelli 1996; Strenski 1997: 132 ff.; Mürmel 1997: 214, 217; Moebius 2006a; Tarot 1999, 2003, 2008). So schreibt beispielsweise einer der besten Kenner der Religionssoziologie der Durkheim-Schule, François Isambert, in einem Aufsatz über die Ausarbeitung des Begriffs des Sakralen, daß Durkheim *vielleicht* keine neue Re-

1 Von den wenigen Ausnahmen in bezug auf Mauss sind insbesondere Gephart (1990: 137), Martelli (1996), Mürmel (1985; 1997) sowie Tarot (2003; 2008) hervorzuheben. Oft bleibt es jedoch nur bei Andeutungen über die Vorreiterrolle. Am deutlichsten aufgezeigt findet man sie bei Tarot (2008: 280 ff.), auf dessen Text meine weiteren Ausführungen, Kontextualisierungen und Vergleiche mit Durkheims Religionssoziologie basieren. Für hilfreiche Anmerkungen danke ich an dieser Stelle herzlich Christoph Auffahrt, Franz Höllinger, Hans Joas, Frithjof Nungesser, Axel Paul, Lothar Peter und Erhard Schüttpelz.

2 Diese Vorbereitung zeigt sich unter anderem auch in den in *Œuvres 2* von Mauss unter »Les principaux matériaux, sources et textes à l'appui de l'étude des formes élémentaires de la vie religieuse« versammelten, aus unterschiedlichen Jahren und Ausgaben von *L'Année sociologique* stammenden Studien von Mauss (1968b: 401-448). Siehe auch Karady (1968: XXVII, Anm. 40) sowie Pickering (1984: 111).

ligionstheorie ohne die Arbeiten von Mauss und dessen Mitarbeiter Henri Hubert hätte verfassen können (vgl. Isambert 1976: 39), ohne etwa dabei Mauss' ersten religionssoziologischen Aufsatz in den Blick zu nehmen, der diese Vermutung in besonderer Weise bekräftigt.

Die Vorreiterrolle von Mauss in der Analyse religiöser Phänomene innerhalb der Durkheim-Schule schmälert keineswegs die Verdienste auf dem Gebiet der Religionssoziologie von Émile Durkheim selbst. Aber es ist offensichtlich, daß diese Prägungen und Wirkungen in der bisherigen Rezeption der Durkheimschen Religionssoziologie weitgehend unberücksichtigt geblieben sind und in der Regel allein Durkheims religionssoziologischer Ansatz im Mittelpunkt stand. Anstatt die inhaltlichen Verbindungslinien und engen Arbeitsbeziehungen zwischen Durkheim und seinen Schülern (nicht nur) auf dem Gebiet der Religion zu erhellen, werden die religionssoziologischen Forschungen des »Meisters« in der Regel von den Arbeiten seiner Schüler und Mitarbeiter der *Année sociologique* abgesondert und als genuine Einzelleistungen des Klassikers behandelt (vgl. Tyrell 2008; Boudon 2011). Ein Indiz dafür ist beispielsweise die übliche Soziologiegeschichtsschreibung, in der meist nur Weber, Simmel und Durkheim als relevante Klassiker gelten (vgl. etwa Kruse 2008; Pickel 2011: 75 ff.) und die oftmals recht unsoziologisch von den sozialen (Milieus, Institutionenbildungen usw.) oder diskursgeschichtlichen Dimensionen soziologischer Theoriebildung absieht.[3] Schaut man jedoch etwas genauer auf Durkheims Arbeiten und insbesondere auf seinen religionssoziologischen Ansatz, so kann dieser nicht von der (bislang kaum erforschten) Religionssoziologie von Mauss – ganz zu schweigen von Robert Hertz' religionssoziologischen Studien über das Sakrale, die Sünde und den Tod (vgl. Hertz 2007; Moebius/Papilloud 2007; Parkin 2007) – losgelöst werden (vgl. Tarot 2003: 37 f.; Mürmel 1997). Und Henri Hubert, ein weiterer Religionssoziologe der Durkheim-Schule, schreibt am 4. Juli 1912, unmittelbar nach Erscheinen von Durkheims *Elementaren Formen*, an Mauss: »Ich habe das Buch von Durkheim erhalten. Es fehlt ein wenig Deine Signatur, denn Dein Anteil daran ist

3 Zu einer soziologischen Methodologie der Soziologiegeschichte, die diese Dimensionen jedoch berücksichtigt, siehe insbesondere Peter (2001).

groß.«[4] Kurzum: Zwar wurde in der Fachliteratur bereits des öfteren angemerkt, daß die Schüler Durkheims, insbesondere Mauss, für die Entwicklung der Durkheimschen Religionssoziologie eine zentrale Rolle spielen (vgl. Isambert 1976), aber dies wurde – mit wenigen Ausnahmen wie etwa insbesondere Tarot (2008: 280 ff.) – bislang kaum anhand der religionssoziologischen Schriften von Mauss eingehender und systematisch entwickelt. Die bislang vernachlässigte Bedeutung von Mauss für die Ursprünge und den weiteren Verlauf der Durkheimschen Religionssoziologie stellt somit eine wahre Rezeptionslücke auf dem Gebiet der Religionswissenschaft und -soziologie dar. Dabei sind die entsprechenden Texte von Mauss nicht nur Vorarbeiten zu *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (vgl. Mürmel 1997: 217). Mit den Analysen des Sakralen, der Magie, der Analyse des jahreszeitlichen Wandels von Religiosität, der Opferriten, des Gebets und mit der Ausarbeitung des Begriffs des *mana* eröffnet Mauss auch neue Zugangsweisen und Erkenntnisse für gegenwärtige religionssoziologische und -wissenschaftliche Forschungen, die nicht in der Religionssoziologie Durkheims aufgehen.

Um die genannte Rezeptionslücke zu schließen, werden im folgenden die zentralen religionssoziologischen Texte und Arbeiten von Mauss vorgestellt. Im Zusammenhang mit dieser Darstellung soll die Frage gestellt werden, inwiefern Mauss (und – soweit sie in Verbindung zu Mauss stehen – auch dessen Freunde, Mitarbeiter und Co-Autoren Robert Hertz, Henri Hubert und Henri Beuchat[5]) wesentliche Grundgedanken der Religionssoziologie von Durkheim und der eng damit verbundenen Theorie des Sakralen vorbereitet und ausgearbeitet haben.[6] Ferner sollen die wichtigsten

4 Brief von Henri Hubert an Marcel Mauss, 4. Juli 1912, Fonds Hubert – Mauss, IMEC Caen, zitiert auch in Fournier (2007: 795). Soweit nicht anders gekennzeichnet, sind die Übersetzungen von mir. Texte, die in der Edition der religionssoziologischen Texte von Mauss auftauchen, sind von Eva Moldenhauer übersetzt. Bereits in das Deutsche übersetzte Mauss-Texte (wie etwa der Magie-Aufsatz) werden – sofern diese Übersetzungen korrekt sind – nach den deutschen Übersetzungen zitiert.

5 Da der Beitrag wesentlich Marcel Mauss' Religionssoziologie zum Thema hat, werden dessen Mitarbeiter nur in dem vorgegebenen Rahmen eine Rolle spielen, was nicht heißen soll, daß sie nicht auch eigenständige religionssoziologische Analysen vorgelegt hätten. Siehe etwa Hertz (2007).

6 Ohne Mauss' Eigenleistung zurückzunehmen, muß jedoch betont werden, daß

Begrifflichkeiten und analytischen Konzepte der Maussschen Religionssoziologie wie etwa das »Sakrale«, die »Efferveszenz« oder der Begriff des *mana* näher untersucht werden. Dabei gilt das Interesse auch denjenigen Aspekten der Maussschen Religionssoziologie, die wesentliche Unterschiede zu Durkheim markieren. Nach einem ersten Abschnitt über den Hintergrund der Religionssoziologie von Mauss folgen die Darstellungen und Analysen der zentralen religionssoziologischen Texte.[7] Im dritten Abschnitt soll schließlich ein knapper Blick auf die Rezeptionslinien der Religionssoziologie von Mauss erfolgen.

1. Zum Hintergrund der Religionssoziologie von Mauss

Mauss entstammt einer Familie mit einer starken jüdischen Tradition.[8] Auf seine bereits in der Kindheit vermittelten Kenntnisse über das Judentum und den Hebräischunterricht (vgl. Lindenberg 1996) wird er in den späteren Arbeiten, insbesondere zum Opfer und zum Gebet, zurückgreifen. Er selbst ist jedoch nicht religiös, und auch seinen zweiten Vornamen Israël verwendet er nicht. Dennoch stehen bereits zu Beginn seiner wissenschaftlichen Karriere die religiösen Phänomene im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Die Hinwendung zur Religion hat dabei durchaus auch eine politische Bedeutung (vgl. Fournier 1997: 8): Während sich die politischen Debatten seiner Zeit um den Laizismus drehen, erheben er und

auch er – wie sein Onkel – seine Arbeiten nur vor dem Hintergrund der Gruppe um Durkheim bzw. des Milieus der *Année sociologique* verfassen konnte (vgl. Mauss [-1930] 2006).

7 Dabei werden insbesondere nur diejenigen ausgewählt, in denen die wichtigen religionssoziologischen Konzeptionen von Mauss (das Sakrale, das *mana*, Efferveszenz etc.) deutlich und hinreichend behandelt werden. Im Werk von Mauss (1968a, 1968b, 1969) finden sich freilich noch mehr religionssoziologische Aufsätze, Besprechungen und Materialsammlungen, die im Zusammenhang dieses Aufsatzes nicht erörtert werden. Dies bleibt einer zukünftigen Studie überlassen.

8 Inwieweit diese jüdische Tradition Einfluß auf sein Werk hat, ist wie bei Durkheim (vgl. Prades 1987: 297 ff.; Strenski 1997; Birnbaum 1999) umstritten. Siehe dazu den Beitrag von Lindenberg (1996), Pickering (1998) sowie Strenski (1997). Ohne Frage waren aber – wie im Falle Durkheims – die Dreyfus-Affäre und die Konfrontation mit antisemitischen Angriffen prägend. Vgl. dazu sowie allgemein zu Leben und Werk von Mauss: Moebius (2006a).

sein Onkel die Religion zum wissenschaftlichen Untersuchungsobjekt. Allerdings tun sie dies nicht, um den Laizismus zu schwächen, sondern vielmehr, um ihn zu stärken, indem sie nach neuen, der modernen laizistischen Gesellschaft und der moralischen Kraft des Religiösen angemessenen Bindungskräften suchen. Zupaß kommt ihnen dabei die allgemein im wissenschaftlichen Feld verbreitete antikatholische Einstellung der Universitäten, die den Aufstieg laizistischer Intellektueller begünstigt.[9]

Der *Laizismus* – und seine *Soziologie* – kann also die Stellung des Katholizismus einnehmen und die laizistische Moral zur allein adäquaten bindenden Kraft der ›modernen‹ Gesellschaft erklären. Man sucht nicht das Bündnis mit dem Katholizismus wie die *Action française*, sondern die Konkurrenz: indem sich die Soziologie selbst zum ›funktionalen Äquivalent‹ des Katholizismus stilisiert, wird sie zur Quasi-Theologie der Gesellschaft [...] (Firsching 1995b: 176).[10]

Die Ausrichtung der *durkheimiens* fällt in eine Zeit, in der das Thema »Religion« große Aufmerksamkeit auf sich zieht und das religionswissenschaftliche Feld an neuer Dynamik gewinnt (vgl. Fournier 1994: 82 ff.; Menezes 2005: 258) bzw. sich erst richtig formiert (vgl. Kippenberg 1997b; Krech 2002).[11] Verantwortlich sind dafür unter anderem Übersetzungen klassischer Texte fernöstlicher Religionen wie beispielsweise der *Rigveda* durch Max Müller, eine Reihe spektakulärer archäologischer Entdeckungen in Assyrien und Babylonien, welche die bis dahin gängige Lesart des Alten Testaments erschüttern, sowie die Kolonialisierung und Missionierungsversuche in Asien und Afrika, durch die eine Vielzahl von Informationen über »primitive« Religionsauffassungen, Mythen und Rituale nach Europa gelangen (vgl. Kippenberg 1997b: 45 ff.). Auch die Beschäftigung mit der antiken Religion ist für die *durkheimiens*

9 Für diesen Hinweis danke ich herzlich Christoph Auffahrt.

10 Die Dreyfus-Affäre verstärkt dabei noch den Antagonismus zwischen dem Antikatholizismus der Laizisten und dem Antirepublikanismus katholischer Kreise (vgl. Firsching 1995b: 172 ff., insbes. 174). Zu den Debatten zwischen Durkheim und den christlichen sowie jüdischen Intellektuellen siehe Fournier (2007: 621 ff.), Birnbaum (2000: 90 ff.) sowie allgemein Strenski (1997, insbes. 53 ff.).

11 Zur Institutionalisierung der Religionswissenschaften in Frankreich und zur Einordnung der *durkheimiens* in diesen Prozess siehe ausführlich Tarot (1999: 335 ff.).

bedeutsam (vgl. Lukes 1973: 58 ff.; Pickering 1984: 56 ff.).[12] Insbesondere Numa Denis Fustel de Coulanges' *La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grece et de Rome* (1864) ist hier zu nennen, der nachzuweisen versuchte, daß alle gesellschaftlichen Institutionen aus der Religion herrührten und diese im Zentrum des sozialen Lebens stehe.[13]

Die *durkheimiens* sind insgesamt an diesen neuen Themen interessiert, sowohl um Religion auf eine soziologische Basis zu stellen, um die Rolle der Soziologie in diesem Feld zu institutionalisieren, als auch aus dem Bestreben heraus, die sich in einem krisenhaften Übergang befindende Gesellschaft vor dem Hintergrund des Wissens um die (religiösen) Entstehungsbedingungen sozialer Kohäsion zu reformieren. Hierbei ergeben sich durchaus Berührungs- und Diskussionspunkte mit modernen Vertretern des Christentums und des Judentums wie etwa Albert Réville, Alfred Loisy, Auguste Sabatier, Salomon Reinach, Sylvain Lévi (vgl. Strenski 2002: 118), wobei natürlich nicht vergessen werden darf, daß die *durkheimiens* diese »religious liberals« durch ihre eigene Religionssoziologie zu ersetzen versuchen (ebd.; vgl. auch Strenski 1997), indem sie Religion gerade nicht mit bestehenden Religionen in eins setzen (vgl. Firsching 1995b: 164), sondern von den Begriffen des *sacré* bzw. des *mana* her denken. Dabei gilt es für Durkheim zu zeigen, daß keine andere Wissenschaft als die Soziologie es vermag, eine neue, notwendig quasi-religiöse Moral (vgl. Durkheim [1906] 1976: 125) für eine laizistische, republikanische Gesellschaft auszumachen.

12 Ich danke Christoph Auffahrt herzlich dafür, mich auf diese wichtigen Kontextualisierungen der *durkheimiens* aufmerksam gemacht zu haben.

13 Auch wenn sich die *durkheimiens* von de Coulanges in einigen Punkten absetzen (vgl. Pickering 1984: 57), sind doch zentrale Übereinstimmungen und Prägungen vorhanden. So schreibt de Coulanges etwa in der Einleitung zu *Der antike Staat*: »Der Vergleich zwischen den Glaubenslehren und den Gesetzen zeigt uns, daß eine einfache Urreligion das griechische und das römische Familienwesen begründet, die Heirat und die väterliche Autorität eingeführt, den Rang der Verwandtschaft bestimmt und das Eigentums- und Erbrecht geheiligt hat. Dieselbe Religion hat, nachdem sie die Familie erweitert und ausgedehnt hatte, eine noch größere Vereinigung – den Staat – geschaffen und hat dort, so wie in der Familie, geherrscht. Alle Einrichtungen und das ganze Privatrecht der Alten rühren von ihr her. [...] Aber mit der Zeit haben sich diese alten Glaubenslehren verändert, oder sie sind ganz verschwunden, und ebenso haben sich das Privatrecht und die politischen Einrichtungen in anderer Gestalt den neuen Zeitläufen angepasst« (de Coulanges [1864] 1996: 14 f.).

Während des Studiums beschäftigt sich Mauss intensiv mit verschiedenen Sprachen und besucht Vorlesungen zur antiken Literatur, zur Archäologie und Geschichte Indiens, zur vergleichenden indoeuropäischen Linguistik bei Antoine Meillet, zu Sanskrit bei Louis Finot und Hebräisch bei Israël Lévi. Er wendet sich den religiösen Phänomenen zu und besucht Vorlesungen seines sogenannten »zweiten Onkels« (vgl. Moebius 2006a: 112 ff.), des Orientalisten Sylvain Lévi, der in der 1886 gegründeten religionswissenschaftlichen Sektion (V. Sektion) der *Ecole pratique des hautes études* (EPHE) über die alten Religionen Indiens lehrt.[14] Ebenso hört er die Vorlesungen über »primitive Religionen« von Léon Marillier, dessen Lehrstuhl über die »Religion unzivilisierter Völker« er ab 1901 an der V. Sektion der EPHE übernimmt.[15]

Auf den Rat von Sylvain Lévi hin unternimmt er 1897/1898 Studienreisen nach Holland und England (vgl. Fournier 1994: 123 ff.), wo er auf die bedeutendsten Religionsforscher seiner Zeit trifft: Hendrik Kern, Cornelius Petrus Tiele, William Caland, Moriz Winternitz, Edward Tylor, Max Müller und James Frazer, mit dem er zeit seines Lebens freundschaftliche Kontakte pflegt.[16] Noch während seines Aufenthaltes plant er, ein Buch über die »English School of Anthropology« zu schreiben. Anders als sein Onkel Émile Durkheim bewegt sich der Neffe unmittelbar im zeitgenössischen religionsethnologischen Feld. Ein weiterer Unterschied zu Durkheim, der Mauss geradezu für die religionssoziologische Forschung der *école sociologique* prädestiniert, sind seine enormen Sprachkenntnisse (vgl. Condominas 1972a: 121 f.): Er liest Altgriechisch, Hebräisch, Sanskrit und Latein, darüber hinaus spricht er Englisch, Deutsch, Holländisch, also diejenigen Sprachen, in denen um die Jahrhundertwende die zentralen ethnographischen und religionswissenschaftlichen Werke verfaßt sind, welche wiederum

14 Zu Sylvain Lévi siehe Moebius (2006a: 107 ff.). Mauss ist im übrigen, wie insbesondere Louis Dumont hervorgehoben hat, der Vorläufer einer Soziologie Indiens. Mauss' Indien-Kenntnisse sind vielleicht auch der Grund dafür, daß er keine so starke Trennung zwischen Magie und Religion zog wie Durkheim, da ihm zufolge die Hindus diese Trennung nicht kennen (vgl. Mauss [1898] 1968a: 337).

15 Zur zentralen Rolle dieser V. (religionswissenschaftlichen) Sektion der EPHE für die Institutionalisierung der Durkheim-Schule vgl. Brooks (2002) und Fournier (2007: 254 ff.). Zur Wirkung der Durkheim-Schule auf die zeitgenössische Religionswissenschaft vgl. Honigsheim (1960).

16 Was Mauss nicht daran hindern wird, Frazers Opfertheorie zu kritisieren.

für die religions- und kultursoziologische Ausrichtung der Durkheim-Schule insgesamt entscheidend werden.[17]

Mauss' Wissensdurst hinsichtlich religionswissenschaftlicher Themen ist zwar in großem Maße der Lehre von Sylvain Lévi geschuldet (vgl. Tarot 1999: 289 ff.),[18] er hängt aber ebensosehr mit Durkheims wachsendem Interesse für religiöse Phänomene zusammen. Dieses Interesse geht ideengeschichtlich zurück auf den Einfluß von Wilhelm Wundt (vgl. Kippenberg 1997b: 204 ff.), den Durkheim in Deutschland selbst gehört hat, und auf die Lektüre von James Frazer und Robertson Smith, die ihn wesentlich dazu anregte, die Religion zu einem zentralen soziologischen Forschungsobjekt zu erheben (vgl. Durkheim in Lukes 1973: 237; Firsching 1995a, 1995b; Jones 1986).[19] Dies hat wichtige Auswirkungen für die ab 1898 erscheinende Zeitschrift *L'Année sociologique*. In einem Brief an Mauss vom Dezember 1897 gibt Durkheim die Marschrichtung vor:

> Neben ihrem dokumentarischen Interesse muß *L'Année sociologique* eine Richtung vorgeben. Im Grunde genommen liegt in der soziologischen Bedeutung der religiösen Phänomene der Erfolg von allem, was ich gemacht habe; und dies hat den Vorteil, unsere ganze Ausrichtung auf konkrete Weise auf den Punkt zu bringen, noch konkreter als die Formulierungen, die ich bis jetzt gebraucht habe (Durkheim 1998: 91).

17 Condominas (1972a: 121 f.) sieht in Mauss' Sprachkenntnissen und in der religionswissenschaftlichen Ausbildung, die zu Mauss' philosophischer Bildung hinzutritt, auch die zentralen Ursachen für die Unterschiede zwischen Durkheims und Mauss' allgemeinen Theoriekonzeptionen und Methoden.

18 Zur zentralen Rolle von Lévi für die Religionssoziologie Durkheims und Mauss', insbesondere was den Zugang über die kollektiven Vorstellungen und das Sakrale angeht, vgl. Strenski (2002: 121 ff.).

19 Robert Alun Jones (1986: 601 ff.) zeigt deutlich, daß die Wirkungen von Smith auf Durkheims Religionssoziologie erst frühestens ab 1899 feststellbar sind, was die hier zu entwickelnde These unterstreichen würde. Bedeutender sei für Durkheim bis 1899 weniger Smith als vielmehr Frazer gewesen, was nach Jones (1986: 618) heißt: Bedeutender als die eudämonische Konzeption religiöser Kräfte von Smith sei für ihn in den Jahren 1895-1902 Frazers Begriff des Tabus gewesen. Und diesen Begriff des Tabus hat Durkheim von Mauss, wie ich u. a. im folgenden zeigen werde. Kippenberg (1997b: 204 ff.) zeigt instruktiv, wie Durkheim Robertson Smith wahrscheinlich deswegen vor allem erwähnt und zugleich die Bedeutung von Wundt abzuschwächen versucht, um die für ihn gefährliche Nähe zur deutschen Wissenschaft herunterzuspielen.

Bereits im Juni 1897 hatte der Onkel an seinen Neffen geschrieben, er hoffe mit Hilfe der *Année sociologique* eine Theorie voranzubringen, die entgegengesetzt zum Ökonomismus des Historischen Materialismus die Religion zur Matrix der sozialen Tatbestände mache (vgl. Durkheim 1998: 71).[20] »Diese Religionssoziologie, die geschaffen werden muß« (ebd.: 68), soll gleichsam einen dritten Weg zwischen philosophischer Religionskritik (Marx, Nietzsche) und der Dogmatik der Theologen einschlagen. Zu diesem Zeitpunkt hatte Mauss, wie wir bei der Analyse seines ersten religionssoziologischen Textes aus dem Jahr 1896 sehen, bereits die zentrale Rolle der Religion soziologisch untersucht. Mit Blick auf Mauss heißt es in Durkheims Brief weiter, daß die Rolle desjenigen, der sich mit religionsspezifischen Arbeiten in der *Année* befasse, beträchtlich sei. Mauss ist dann auch, zusammen mit seinem »Arbeitszwilling« Henri Hubert (Mauss [1930] 2006: 352), der Hauptverantwortliche für die religionssoziologische Sektion der Zeitschrift.[21] Rückblikkend beschreibt Mauss seinen Weg zur Religionssoziologie folgendermaßen:

Als Student habe ich zwischen den heute so genannten quantitativen Studien (Mitarbeit mit Durkheim), Selbstmord, Geschichte der Städte, menschliche Raumordnungen, die in meiner Arbeit über die jahreszeit-

20 Zu *L'Année sociologique* vgl. Moebius (2006a: 43-64).

21 Zu Henri Hubert vgl. Moebius (2006a: 48-50). Über ihre Zusammenarbeit sagt Hubert (1979: 206): »Wir haben den Begriff des Sakralen herausgearbeitet, wir haben ihn herausgestellt wie eine Kategorie mentaler Operationen, die in den religiösen Tatsachen enthalten sind. Diese Erforschung der Kategorien des kollektiven Denkens ist unsere Originalität. Von da ging ich zur Vorstellung der Zeit, während Mauss die des Raumes behandelte.« Die von ihm angesprochene religionssoziologisch ausgerichtete *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (1905) gehört zu den wichtigsten Werken Huberts (sie ist wiederabgedruckt in den *Melanges d'histoire des religions* von Hubert/Mauss [1909]). In ihr zeigt er sowohl die Beziehungen zwischen Zeitvorstellungen und religiösen Vorstellungen des Sakralen als auch die Beziehungen zwischen Mythen und Riten auf (vgl. dazu Isambert 1979). Weitere relevante Texte sind: Huberts ([1904] 2010) Einleitung zum *Manuel d'histoire des religions* von Chantepie de la Saussaye, sein Vorwort für *Le Culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande* seines Studenten Stefan Czarnowski, seine kurz vor seinem Tod vorbereitete *Ethnographie préhistorique de l'Europe* sowie die posthum erschienenen und von Mauss, Raymond Lantier und Jean Marx editierten Werke *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de La Tène* (1932), *Les Celtes depuis l'époque de La Tene et la civilisation celtique* (1932) und *Les Germaines* (1952).

lichen Wechsel widerhallen, dem Rechtsstudium (3 Jahre) und den religionssoziologischen Studien geschwankt. Wegen meiner Vorliebe für die Philosophie und aus bewußter Bestimmung spezialisierte ich mich, auf Anweisung von Durkheim, im Bereich der Erkenntnis religiöser Phänomene und beschäftigte mich fast ganz und für immer damit. Durkheim schrieb für mich und für ihn selbst seine Bordeaux-Vorlesung über die »Origines de la religion« (1894-1895) (Mauss [1930] 2006: 351).[22]

Die Orientierung hin zu einer »Soziologie religiösen Wissens« in »primitiven« Gesellschaften (vgl. Vogt 1981: 283) ist aber nicht nur den persönlichen Interessen Durkheims und Mauss' geschuldet. Sie steht in einem engen Zusammenhang mit der Entstehung und der Durchsetzung der Soziologie als Wissenschaft selbst. Denn in der Religionssoziologie bündeln sich alle Fragen,

um die sich die Auseinandersetzungen der »neuen Wissenschaft vom Menschen« drehen, und die ungeheure Befrachtung des Gegenstandes zielt in die Mitte dieser sich damals vielfach überschneidenden Kämpfe um wissenschaftliche Anerkennung. [...] [W]enn er [Mauss] die Religion zu seinem Gegenstand par excellence erhebt, dann deshalb, weil dort nicht nur alle Versuche des biologistischen, naturalistischen, physiologischen Denkens mit ihren Erklärungen scheitern, sondern auch ein Wettstreit mit der Psychologie auf einem Feld ausgetragen werden kann, das wie kein anderes eine Wissenschaft jener ›Gefühle‹ herausfordert, die sich einer empirischen Faßbarkeit zu entziehen scheinen (Egger u. a. 2000: 138).[23]

2. Die zentralen religionssoziologischen Texte von Mauss

Die ersten Veröffentlichungen von Mauss sind religionssoziologische Buchbesprechungen. 1896 erscheint in der religionswis-

22 Der Inhalt der Vorlesungen ist nicht überliefert (vgl. Lukes 1973: 238), man weiß lediglich, daß es vor allem um einen Vergleich unterschiedlicher religiöser Phänomene ging (vgl. Fournier 2007: 258). Isambert (1976: 37) geht davon aus, daß Durkheims ([1897/1898] 1969: 140-165) Beitrag »De la définition des phénomènes religieux« aus dem zweiten Band von *L'Année sociologique* (erschienen 1899) die 1895 entwickelte Religionskonzeption aufnimmt. Siehe zu Durkheims Religionssoziologie auch allgemein Pickering (1984).

23 Darüber hinaus ist Durkheims Suche nach den Quellen der Moral in den religiösen Phänomenen geprägt durch seinen Lehrer Fustel de Coulanges (vgl. Kippenberg 1997a: 107 f.; 1997b: 202), der wiederum Robertson Smith beeinflußte (vgl. Lukes 1973: 238).

senschaftlichen Zeitschrift *Revue de l'histoire des religions*[24] eine Rezension von *Ethnologie und Urgeschichte* (1869) des deutschen Mediziners und Mitbegründers der *Berliner Gesellschaft für Anthropologie*, Adolf Bastian.[25] In den nächsten Ausgaben der *Revue de l'histoire des religions* (Band 34 und 35, 1896) folgt eine gründliche Besprechung (»La religion et les origines du droit pénal d'après un livre recent«) des 1892 von Sebald Rudolf Steinmetz publizierten Buches *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe* (vgl. Mauss [1896] 1968b: 651-698). Ebenfalls 1896 veröffentlicht er in der 1895 von Alfred Bonnet ins Leben gerufenen sozialistischen Zeitschrift *Le Devenir social*, bei der Mauss mitarbeitet, eine Rezension zu *L'Évolution des croyances et des doctrines politiques dans trois sociétés: l'ancien Pérou, l'ancien Mexique et l'Égypte* (1895) von Guillaume de Greef (vgl. Mauss [1896] 1997: 63-71). Für den vorliegenden Kontext sind insbesondere die letzten beiden Buchbesprechungen von Interesse.[26]

2.1. Die Geburt des Staates aus dem Geist der Religion

Die knappe Besprechung von Guillaume de Greefs *L'Évolution des croyances et des doctrines politiques dans trois sociétés: l'ancien Pérou, l'ancien Mexique et l'Égypte* (1895) ist eines der Beispiele dafür, daß Mauss in seinen frühen religionssoziologischen Schriften die Grundannahme Durkheims und auch Fustel de Coulanges' teilt, die Religion sei eine der ursprünglichsten Institutionen (vgl. Tarot 2008: 292). Aber nicht nur das. Die »erste« Institution, die Religion, hat auch, wie Mauss in seiner Rezension betont, Wirkungen auf die Entstehung anderer Institutionen. In seiner Kritik an de Greef, die vor allem auch dessen historische Quellen bemängelt, hebt Mauss die eigenständige Bedeutung der Religion hervor, die für die Ent-

24 Vgl. zum Zusammenhang zwischen den *durkheimiens* und der *Revue de l'histoire des religions* Mucchielli (1998).

25 Marcel Mauss, Rezension von A. Bastian, *Psychologie und Mythologie*, in: *Revue de l'histoire des religions*, XXXIII, 17, 1896, S. 209-212.

26 In der Anordnung und Interpretation der vorgestellten Texte sowie in weiten Teilen der inhaltlichen Schwerpunktsetzungen greife ich in der folgenden Darstellung auf die instruktiven Analysen von Camille Tarot (2008: 292 ff.) zurück, setze sie jedoch konsequenter, mit mehr Belegen und Interpretationen, in den Zusammenhang zur frühen Religionssoziologie Durkheims und zur weiteren Fachliteratur über die Religionssoziologie der Durkheim-Schule.

stehung und den Fortbestand staatlicher Institutionen und politischer Überzeugungen eine wesentliche Rolle spielt. Greef, der sich auf Peru, Mexiko und Ägypten konzentriert, vernachlässigt nach Mauss insbesondere die religiöse Verwurzelung und die »religiöse Form aller politischen Überzeugungen der sogenannten primitiven Gesellschaften sowie die sehr lange Nachhaltigkeit dieser Form im politischen Leben der nächsthöheren Gesellschaften, die er [de Greef, S. M.] untersucht« (Mauss [1896] 1997: 69). De Greef sehe einfach nicht, daß die religiösen Phänomene soziale Phänomene *sui generis* seien, die nicht auf andere Phänomene reduziert werden könnten, wie dies bei de Greef selbst der Fall sei, der von einem politischen und künstlerischen Ursprung der Religion ausgehe.

Insgesamt ist im Hinblick auf Mauss' knappe Besprechung festzuhalten, daß die religiösen Tatsachen für ihn nicht das gesamte soziale Leben ausmachen. Sie seien aber nicht auf andere sozialen Phänomene (wie das Politische, Ökonomische usw.) zu reduzieren, sondern prägten statt dessen andere Institutionen, so wie die religiöse Form das gesamte soziale Leben koloriert (»elle colore toute la vie sociale«, vgl. Mauss [1896] 1997: 71). Gegen Ende seiner Rezension nähert sich Mauss schließlich Durkheims *Über soziale Arbeitsteilung* ([1893] 1992) an (vgl. Tarot 2008: 293), indem er die These vom Ursprung des Staates mit dem Formwandel des Religiösen, dem allmählichen Abstreifen religiöser Prägungen, den Prozessen der funktionalen Ausdifferenzierung und der daraus hervorgehenden Entstehung des Individuums erklärt: »Dann geht diese Form [die religiöse Form, S. M.] zurück, der Staat konstituiert sich, wird immer juridischer, und schließlich – und in dem Maße wie er das Individuum freigibt – beschränkt sich der Staat in der Arbeitsteilung auf seine Rolle als politisches Organ« (Mauss [1896] 1997: 71). Wie auch Tarot (2008: 293) in seiner Interpretation des Textes unterstreicht, ist Mauss kein radikaler Säkularisierungstheoretiker. Zwar zieht sich die Religion aus dem Bereich des Politischen zurück, dennoch hat sie das Politische, indem sie für Mauss am Anfang der »Geburt« des Staates steht, tief geprägt und wirkt subkutan weiter.

Wie Mauss anhand des religiösen Ursprungs des Staates verdeutlichen will, ist das Religiöse die Matrix der sozialen Tatbestände. Im Vorwort des 1899 erschienenen zweiten Bandes der *Année sociologique* verallgemeinert Durkheim diese Perspektive (vgl. Durkheim

[1899] 1969: 139). Er verteidigt dort die herausgehobene Stellung, die die Beschäftigung mit der Religion innerhalb der Zeitschrift einnimmt (vgl. auch Meier 1995: 146). Diese liege darin begründet, daß sie neue und gegenwärtige soziale Formen hervorgebracht habe (vgl. Durkheim [1899] 1969: 139 Fn. 1). Ohne sie mit den religiösen Phänomenen gleichzusetzen, habe eine soziologische Analyse der Gegenwart diese neuen sozialen Formen auf ihre religiösen Ursprünge zu beziehen. Hierin liege die zentrale Bedeutung der Religionssoziologie. Mit Blick auf die Durkheim-Schule läßt sich somit festhalten: Mauss hat die Bedeutung der Analyse sogenannter »primitiver« (und das meint für die *durkheimiens* basaler und elementarer) Religiosität früher als sein Onkel erkannt (zumindest wenn man die Veröffentlichungsjahre vergleicht). Denn Durkheim beginnt ethnographische Materialien erst seit 1898 in Rezensionen und in »La prohibition de l'inceste et ses origines« im ersten Band der *Année sociologique* (Durkheim [1898] 1969: 37-133) verstärkt zur Klärung des (religiösen) Ursprungs sozialer Tatbestände systematisch einzusetzen (vgl. Meier 1995: 144).[27]

2.2. Die religiösen Ursprünge der Rache und des Strafrechts – Mauss' Urheberschaft bei der Entwicklung des Begriffs des Sakralen in der Durkheim-Schule

Die Besprechung von Sebald Rudolf Steinmetz' *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Bd. I und II (1892/1894) aus dem Jahr 1896 ist die erste längere Publikation von Mauss ([1896] 1968b: 651-698).[28] Gleich zu Beginn der Besprechung, 30 Jahre

27 Der erste Band von *L'Année sociologique* erscheint 1898. Es ist im folgenden, wenn beispielsweise Texte von Durkheim aus dem ersten Band zitiert werden, zu beachten, daß diese in den Jahren 1896-1897 entstanden sind und dann erst 1898 im ersten Band veröffentlicht wurden. Ich werde dann jedoch wie bei Mauss' Arbeiten das Veröffentlichungsdatum der Bände (also beim ersten Band zum Beispiel 1898) angeben. Vgl. zu Durkheims früher Religionssoziologie Durkheim (1994), Meier (1995), Jones (1986) und Pickering (1984).

28 Vgl. Fournier (1994: 120 ff.) zur biographischen Einordnung der Rezension. Auf die zentrale Bedeutung dieser Rezension für die Frage nach der Vorreiterrolle von Mauss für Durkheims späte Religionssoziologie wurde ich vor allem durch die Lektüre von Tarot (2008: 293 ff.) aufmerksam, dessen Interpretation ich im folgenden durch weitere Vergleiche mit Durkheims Texten ausbauen und detaillierter untermauern werde.

vor Gründung des *Institut d'ethnologie* durch Mauss, Lucien Lévy-Bruhl und Paul Rivet, wird von dem Neffen Durkheims die besondere Relevanz der Ethnosoziologie hervorgehoben. Die »soziale Ethnologie« sei einer der wichtigsten Arme der Soziologie und der erste Abschnitt einer allgemeinen Kulturwissenschaft, schreibt er mit Bezug auf Steinmetz; sie sei das erste Kapitel der allgemeinen Untersuchung sozialer Tatsachen (*faits sociaux*), weil sie zu ihrem Gegenstand die erste feststellbare Phase des Lebens der Gesellschaften, das Leben der »Wilden«, habe (Mauss [1896] 1968b: 652). Er lobt Steinmetz ausdrücklich dafür, daß dieser die Entwicklung der Strafe aus einer ethnologischen Perspektive analysiert. Denn dies sei die einzige Art, wie man sie wirklich in ihren Ursprüngen wissenschaftlich erforschen könne, so Mauss ([1896] 1968b: 652). Allerdings müsse diese Forschung dann mit den *Regeln der soziologischen Methode* (1895) von Durkheim weitergetrieben werden. »Eine soziologische Methode führt also dazu, die Strafe ebenso wie die private Rache auf einen religiösen Ursprung zurückzuführen, was wir nun noch begründen müssen« (Mauss [1896] 1968b: 679).

Der niederländische Soziologe und Ethnologe Sebald Rudolf Steinmetz ist Schüler von Wilhelm Wundt, geprägt von Frazer, Wilken, Spencer und Tylor. Steinmetz geht zunächst davon aus, daß die Strafe der privaten, individuellen Rache entsprungen sei. Die Rache wiederum verdankt sich seiner Ansicht nach psychologischen Ursachen. »Alle Erscheinungen der Blutrache z. B. können schließlich ihre Erklärung nur in denen der individuellen Rachsucht finden« (Steinmetz 1894: XXIII). Hinzu treten als weitere Ursachen der (primitiven) Strafe der überall anzutreffende Ahnenkult und die Totenfurcht (vgl. Steinmetz 1894: 278 ff.).[29] Die individuelle Rachsucht »wurde verdoppelt in Kraft und Ausdauer durch die vorgestellte Rachsucht des Toten« (Steinmetz 1894: 316). Der »moralische Einfluß« der Ahnen, der davon ausgehende Wunsch nach Rächung des Toten und die auf der Grundlage des Animismus entstandene Totenfurcht (vgl. Steinmetz 1894: 252, 291) sind für Steinmetz die Ursachen des Zusammenhalts der Ver-

29 In diesem Zusammenhang kommt Steinmetz (1894: 235 ff.) auch auf ethnologische Berichte über die Totenfeste und Rituale der zweiten Bestattung bei den Ngadju Dayak zu sprechen, die für Robert Hertz' Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes aus dem Jahr 1907 und dessen Theorie des Sakralen entscheidend werden (vgl. Hertz 2007; Moebius/Papilloud 2007).

wandtschaft, der Rache und der Strafe (vgl. Mauss [1896] 1968b: 658, 663 f.).

Mauss kritisiert zunächst, daß Steinmetz auf einer psychologischen Ebene argumentiert und nicht *Die Regeln der soziologischen Methode* von Durkheim beachtet (vgl. Fournier 1994: 121). Zwar werden die individualpsychologischen Erklärungen abgelehnt, aber die Annahme eines religiösen Ursprungs des Strafrechts, welche die Strafe als eine Art religiösen Ritus betrachtet, wird von Mauss bekräftigt. Anders aber als für Steinmetz, der die private Rache, den Ahnenkult und die individuelle Totenfurcht in den Vordergrund rückt, ist für Mauss an erster Stelle der religiöse Charakter der verwandtschaftlichen Beziehungen und der Gruppe für die Entstehung der Rache und der Strafe von Relevanz. Die sozialen Bindungen der Verwandtschaft und der religiöse Charakter dieser Gemeinschaft gehen den Bestattungsriten und Ahnenkulten voraus. »Die religiöse Solidarität des Clans war der wirkliche Vorläufer des größten Teils der Bestattungsriten« (Mauss [1896] 1968b: 681). Folglich geht auch der religiöse Charakter der Gruppe der Rache voran. Insofern sind weniger die Ahnenkulte als solche für die Entwicklung der Rache konstitutiv; es ist nach Mauss die Bindungskraft der Gruppe, der von ihren Mitgliedern ein religiöser Charakter zugeschrieben wird. Insofern sind auch weniger die Gruppenmitglieder selbst, sogar wenn sie jemanden töten, als vielmehr Personen außerhalb der Gruppe von der Rache betroffen. »Also werden die meisten Fälle von Rache unmittelbar von der Solidarität des Clans gegenüber äußeren Umständen verursacht« (Mauss 1968b: 685). Auch die individuelle Totenfurcht scheidet für Mauss als Erklärungsgrund aus: Denn die Rache (*vengeance privée*) sei weniger der individuellen Angst vor den Toten geschuldet als vielmehr ein Effekt der religiösen Natur und der solidarischen Einheit der Familie (*nature religieuse de la famille, unité religieuse du clan*) (vgl. Mauss [1896] 1968b: 681, 684). Da es in den segementären Gesellschaften keinen natürlichen Tod gebe, dieser – ebenso wie Krankheiten – stets entweder als durch eine Überschreitung eines rituellen Verbotes, durch bösen Zauber oder durch ein Mitglied eines benachbarten Stammes verursacht angesehen werde, rufe nach Mauss *jeder* Tod – nicht allein der durch Gewalt verursachte – das Bedürfnis nach Rache und Wiedergutmachung hervor.

Mauss' Argumentation ist also folgende: Die Rache existiert

nicht aus Furcht vor dem Geist des Toten, weil es beispielsweise keine Rache gibt, wenn ein Mord durch ein eigenes Clanmitglied begangen wurde, sondern nur bei einem Angriff von außen, was nach Mauss insgesamt darauf schließen läßt, daß die Ursache der Rache in der angegriffenen Solidarität der Familie begründet liegt, wobei diese Solidarität eben religiöser Natur ist. Die Rache garantiert die Ehre und die religiöse Unversehrtheit der Gruppe. Es ist darum in erster Linie nicht der Tod von einzelnen, sondern der Angriff auf die gesamte Familie, die Religion und die Lebenskraft des Kollektivs, was gerächt werden muß.[30] »In Wirklichkeit nimmt also bei jeder schweren Verletzung der Lebenskraft des Clans die Rache ihren Lauf« (Mauss 1968b: 684). Interessanterweise scheint bei den segmentären Gesellschaften bis hin zum Alten Testament eine Art magisch-religiöse Vorstellung vorherrschend zu sein, der zufolge Gleiches mit Gleichem reziprok vergolten werden muß: »Das Blut verlangt nach Blut; ebenso verlangt in der gesamten religiösen Psychologie der Nichtzivilisierten das Gleiche nach Gleichem« (Mauss [1896] 1968b: 687).

Die öffentliche Strafe (*peine publique*) ist dagegen ein Effekt ritueller Verbote (vgl. Mauss 1968b: 681). Die rituellen (religiösen) Verbote, wie zum Beispiel das Inzestverbot oder Tabus bei Bestattungen, sind für Mauss der Kern der archaischen Gesellschaften und die wahrhaften Vorläufer des Strafrechts. »Das System der rituellen Verbote bildet die Grundlage des moralischen und rechtlichen Lebens auch der einfachsten Gesellschaften« (Mauss [1896] 1968b: 690). Nur die Gruppe vermag eine solche Gesetzgebung hervorzubringen. Die rituellen Verbote sind hervorgegangen aus dem Willen der Gruppe, ihre Einheit zu wahren. Denn die Überschreitung eines Tabus setzt die Existenz der gesamten Gruppe aufs Spiel (vgl. Mauss [1896] 1968b: 691) und muß darum bestraft werden. Erst dann kann wieder ein Gleichgewicht der Gruppe(n) bestehen. Dabei ist die Strafe nach Mauss eine Verteidigung der Einheit des Kollektivs[31]

30 Ganz ähnlich ist es nach Mauss beim Duell, einem Überbleibsel der primitiven Rache. Auch hier gehe es um die Wahrung der moralischen Integrität der Familie und nicht um die Verteidigung eines ihrer Mitglieder (vgl. Mauss [1896] 1968b: 686).

31 Hier stimmt Mauss völlig mit Durkheim überein, der in seinem Buch *Über soziale Arbeitsteilung*, das Mauss gelegentlich heranzieht, schreibt: »Wenn die Gesellschaft allein über die Bestrafung verfügen kann, so deshalb, weil auch sie angegriffen ist, wenn die Individuen es sind, und es handelt sich um genau diesen Anschlag auf sie, der durch die Strafe unterdrückt wird. [...] Es ist sicher,

und eine – mit Durkheim ([1893] 1992: 140) würde man sagen: leidenschaftliche – Reaktion des Clans auf die Nichtachtung seiner religiösen Gefühle (*sentiments religieux*). Denn es sind nach Mauss ([1896] 1968b: 692) diese Gefühle, die das moralische Prinzip des Clans ausmachen.[32] Der Mauss-Schüler Louis Dumont bringt diese Interpretation folgendermaßen auf den Punkt: »In den archaischen Gesellschaften ruft die Regelverletzung oft eine religiöse Reaktion hervor, und von ihr ausgehend hat sich das Strafrecht entwickelt [...]« (Dumont 1991: 201). Die öffentliche Strafe ist demzufolge die Reaktion auf eine Überschreitung eines Tabus, gleichsam die Reaktion auf einen Angriff der Solidarität von innen heraus, während die Rache eine Antwort auf einen Angriff von außen darstellt.

Mauss führt die Entwicklung der Strafe auf die rituellen Verbote, die mit den religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen des Tabus zusammenhängen, sowie auf die religiöse Einheit der Gruppe, das heißt auf die sozialen Bedingungen (*conditions sociales*) und das Zusammengehörigkeitsgefühl des Kollektivs zurück. »Wir werden sehen, daß alle beide [die Rache und die öffentliche Strafe, S. M.] in den ersten Gesellschaftstypen von sozialen oder genauer religiösen Voraussetzungen abhängen [...]« (Mauss [1896] 1968b: 681). Er trifft dabei keine klare Unterscheidung zwischen den religiösen und den sozialen Gefühlen. Mal heißt es, die Strafe sei eine soziale Reaktion auf die Verletzung der sozialen Gefühle (Mauss [1896] 1968b: 680), ein anderes Mal, sie sei eine Reaktion auf die Beleidigung der religiösen Gefühle (vgl. Mauss [1896] 1968b: 692). Gesellschaft und Religion werden von ihm untrennbar miteinander verknüpft; der Clan, so schreibt er gegen Ende der Rezension, sei Gesellschaft, Familie und Kirche zugleich.[33]

daß das Strafrecht im Ursprung wesentlich religiös ist« (Durkheim [1893] 1992: 140 f.).

32 »Noch immer handelt es sich um die diffuse Reaktion des Clans auf einen ihren religiösen Gefühlen angetanen Schimpf, weil diese Gefühle das Prinzip ihrer moralischen Existenz bilden und weil ihre Integrität das Vorhandensein einer Strafbestimmung verlangt, die sie schützt« (Mauss [1896] 1968b: 692). Wobei anzumerken ist, daß es für Mauss keine genuin religiösen Gefühle gibt, wie er etwa 1904 in seiner Rezension von William James anmerkt.

33 »In diesem Moment ist der Clan sowohl die Gesellschaft wie die Familie und die Kirche; er macht das Gesetz, er übertritt es nicht, wenn er es ändert. Die religiöse Strafe kann also nur unter sehr seltenen Umständen den Clan treffen [...]« (Mauss [1896] 1968b: 693).

Hat Mauss hier die erste (wenngleich auch nicht systematisch ausgearbeitete) Fassung von Durkheims Gleichung »Religion = Gesellschaft« aus *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* ([1912] 1981) vorformuliert? Durkheim geht in diesem Werk, das den Kulminationspunkt seiner (späten) Religionssoziologie darstellt, von der Annahme aus, daß das Objekt religiöser Verehrung die Gesellschaft selbst sei.[34] Das kollektive Leben, insbesondere intensiv erlebte Vergemeinschaftungserfahrungen, erwecken ihm zufolge religiöse Überzeugungen und Praktiken. Religion definiert er dabei als ein »*solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf sakrale, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in ein und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören*« (Durkheim [1912] 1981: 75). Religion geht in diesem Sinne über die Götter- oder Geisteridee hinaus. Denn entscheidender für ein religiöses Deutungs- und Wahrnehmungsmuster ist Durkheim zufolge die Zweiteilung der Welt in einen Bereich des Sakralen und einen Bereich des Profanen (vgl. Durkheim [1912] 1981: 300).[35] Diese für die »religiöse Idee« zentrale Dichotomie ergibt sich aus extrem intensiv erlebten Interaktions- oder Gemeinschaftssituationen – von Durkheim mit dem Begriff der »effervescence« bezeichnet (vgl. Durkheim [1912] 1981: 301) –,[36] die es für die Teilnehmenden nahelegen, zwischen den alltäglichen, profanen Lebensweisen und diesen außeralltäglichen sakralen Situationen zu differenzieren.[37] Die

34 Zu Durkheims Sakralisierung der Gesellschaft vgl. Firsching (1995a: 54 ff., und 1995b). Siehe neben Pickering (1984) auch die instruktive Rekonstruktion von Durkheims Religionssoziologie von Günter Thomas (2001: 125 ff.). Zur Gleichung »Sakrales = Gesellschaft« vgl. auch Pickering (1984: 120).

35 Wobei sich der Bereich des Sakralen noch einmal in ein reines und unreines Sakrales unterteilt (dazu später mehr, siehe aber auch die Studien von Hertz [2007], der diese Ambiguität des Sakralen innerhalb der Durkheim-Schule wohl am eindringlichsten analysiert hat). Das heißt aber auch, daß die kollektive Efferveszenz nicht immer mit Erfahrungen eines positiven Sakralen einhergehen muß (vgl. dazu auch Pettenkofer 2010: 232 ff.).

36 Im Deutschen wird dieser Begriff gern mit »Gärung« übersetzt. Es bietet sich aber in unserem Zusammenhang m. E. an, den Terminus »Efferveszenz« beizubehalten, um die Bezüge zu den Texten von Mauss besser erkennen zu können, die diesen Begriff vor Durkheim zur Anwendung bringen.

37 Was den Alltag dann betrifft, so schreibt Pettenkofer (2010: 214): »Ein Engagement innerhalb des Alltags kann hier nur entstehen, wenn die Beteiligten die euphorisch erlebte Situation als eine sehen, in der sich ihnen ein *Wert* erschließt

(meist durch Rituale vermittelten und wiederholten) außeralltäglichen Erfahrungen der kollektiven Efferveszenz, resultierend aus den situativen, wechselseitigen, zeichenvermittelten und sinnhaften (kognitiven wie emotionalen) »Gemeinsamkeitswahrnehmungen« (Pettenkofer 2010: 222 ff.), drücken sich dadurch aus, daß sich die Teilnehmer in diesen Situationen über sich selbst hinausgerissen fühlen (vgl. Joas 1997: 93 ff.). Nach Durkheim ([1912] 1981: 300) könne man sich »leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von dieser Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln«. Diese Erfahrungen werden dann als Wirkungen externer Mächte gedeutet, anstatt sie als das zu erkennen, was sie in Wirklichkeit sind: die Effekte der Sozialität selbst (wobei dann die Rituale als Mittel der Herstellung und regelmäßigen Stabilisierung von sozialer Kohäsion dienen).[38] Das heißt, die Idee des Sakralen – oder in den Worten Durkheims: das »religiöse Prinzip« – ist »nichts anderes als die hypostasierte und transfigurierte Gesellschaft« (Durkheim [1912] 1981: 468).[39] Mit Horst Firsching läßt sich die Position Durkheims folgendermaßen zusammenfassen:

Der *Ursprung* der Religion überhaupt wie aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Religionen ist also in einer spezifischen und außergewöhnlichen Empfindung und Wahrnehmung zu suchen, die den kollektiven Vorstellungen und Praktiken, Ideen und Kulten vorausgeht und sie erst begründet: Das Heilige ist unmittelbar *präsent* und noch nicht vom Profanen durch Symbole und Verbote geschieden; das Individuum ist vollkommen eingebettet in die kollektive Einheit als letzte ›göttliche‹ Macht. In diesem Augenblick vergöttlicht sich die Gesellschaft selbst und erscheint

und die Situation *darum* bei ihnen Handlungsorientierungen fördert, die auch außerhalb der Situation wirksam werden – solange sie in regelmäßigen Abständen auch durch Wiederholungen der Situation Evidenz erhalten.«

38 Zur Darstellung und Diskussion dieser religionssoziologischen Position, insbesondere auch zur Kritik daran, wie denn aus der Erfahrung kollektiver Efferveszenz auch gleich die Deutung dieser Erfahrungen herauswachsen soll, vgl. Joas (1997: 87 ff.). Zur Diskussion des mit der Annahme der endogenen Eigendynamik verbundenen Naturalismusproblems bei Durkheim siehe auch die instruktiven Interpretationen von Pettenkofer (2010: 209 ff.).

39 Matthias König weist aber zu Recht darauf hin, daß es Durkheim hier nicht nur um eine Sakralisierung der Gesellschaft geht, sondern der Akzent auch darauf liegt, »das Moment des Sakralen in Formen kultureller Integration zu identifizieren« (König 2002: 61).

ihren euphorisierten Mitgliedern wie der Heilige Geist zu Pfingsten den Jüngern Jesu Christi. Es ist dieser Zustand der Gärung, der Erregung, der *Effervescenz*, der als Ursprung der ›Religion‹ auch den Ursprung der »Gesellschaft« schlechthin ausmacht – und den Durkheim in den totemistischen Systemen Australiens aufzufinden sucht (Firsching 1995b: 185).

Doch zurück ins Jahr 1896. Im Vergleich von Durkheim und Mauss fallen zunächst zwei Dinge besonders auf: Erstens vertritt Durkheim bis zur Publikation von Mauss im Jahre 1896 die Ansicht, ethnologische Berichte *nicht* als den systematischen Ausgangspunkt der Religionssoziologie in Betracht zu ziehen (vgl. Meier 1995: 139); er sieht sie bis dahin – beispielswiese in *Die Regeln der soziologischen Methode* aus dem Jahr 1895 – lediglich als Ergänzungen geschichtlicher Tatsachen an (vgl. Durkheim [1895] 1961: 212; Condominas 1972a: 121 f.). Es ist Mauss, der Durkheim den soziologischen Nutzen der ethnographischen Arbeiten, die nicht zuletzt für *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* zentral sind, aufgezeigt hat (vgl. Condominas 1972a: 130 f.). Beispielsweise hebt Mauss in seiner Antrittsvorlesung für den Lehrstuhl der »Geschichte nichtzivilisierter Völker« (1902) die Leistungen der Ethnographie besonders hervor (vgl. Mauss [1902] 1969: 366); Durkheim wird dieses Lob der Ethnographie in seine Einleitung der *Elementaren Formen des religiösen Lebens* übernehmen (vgl. Durkheim [1912] 1981: 24; Condominas 1972a: 131). Zweitens fällt auf, daß sich auch die Gleichung »Religion = Gesellschaft« nicht in den frühen religionssoziologischen Arbeiten von Durkheim findet (vgl. auch Jones 1986). Dagegen ist sie 1896 in Mauss' Besprechung von Steinmetz bereits vorhanden, wie wir gesehen haben – zwar nicht systematisch entwickelt, aber doch bereits rudimentär angelegt und somit zumindest vom Erscheinungsjahr der Rezension her das erste Mal innerhalb der religionssoziologischen Texte der Durkheim-Schule schriftlich festgehalten.

Allerdings müßte dies nicht unbedingt bedeuten, daß ihr Auftreten innerhalb der Durkheim-Schule originär Mauss zuzuschreiben ist. Sie findet sich vage in Durkheims Rezension von Jean-Marie Guyaus *L'irréligion de l'avenir, étude de sociologie* aus dem Jahr 1887, wo es heißt: »Anders gesagt, es sind die intersozialen Neigungen [*penchants*], die zur Entstehung religiöser Gefühle geführt haben« (Durkheim [1887] 1975: 163). Ebenso könnte man einzelne Sätze in *Über soziale Arbeitsteilung* in dieser Richtung interpretieren

(Durkheim [1893] 1992: 142). Oder die Gleichung »Religion = Gesellschaft« ist aus der gemeinsamen Arbeit an der Selbstmordstudie (vgl. Durkheim [1897] 1983) hervorgegangen, die 1897 veröffentlicht wurde und an der Mauss entscheidend mitgewirkt hatte. Denn es zeichnet sich nach der Interpretation von Kurt Meier dort erstmals ab, daß für Durkheim die »Sozialerfahrungen Gefühle auslösen, die dem religiösen Denken und der religiösen Symbolik zugrunde liegen« (Meier 1995: 143). So bestimmt Durkheim 1897, ein Jahr nach der Steinmetz-Rezension von Mauss, in der Selbstmordstudie die Religion als Ergebnis der Gesellschaft folgendermaßen: »Die Macht, die er [der einzelne, S. M.] auf diese Weise zu respektieren gelernt hat und die für ihn zum Idol wurde, das ist die Gesellschaft, die in den Göttern nur ihre hypostasierte Form fand. Letzten Endes also ist die Religion das System der Symbole, durch die die Gesellschaft ihrer selbst bewußt wird« (Durkheim 1983: 363).[40] Hier fehlt allerdings noch der für Durkheim später zentrale Aspekt der »energiespendenden und begeisternden Bedeutung der Religion« (Meier 1995: 150), das heißt der kollektiven »Efferveszenz«; ein Aspekt, der erstmals durch Mauss in der Magiestudie (1902/1903), auf die wir noch zurückkommen werden, und dann in der Studie über den jahreszeitlichen Wandel in den Eskimogesellschaften (1904/1905) für die Bildung religiöser Vorstellungen und Praktiken an eine zentrale Stelle gerückt, auf den Punkt gebracht und schließlich auch erstmalig durch die Begriffe Erregung (*agitation*) und *effervescence* gekennzeichnet wird. Vielleicht ist die Gleichung »Religion = Gesellschaft« aber auch bereits Thema der nicht überlieferten Vorlesungen Durkheims im Jahre 1894/95 gewesen und wäre somit ein Jahr vor Mauss' Erwähnung in der Steinmetz-Rezension anzusiedeln. Folgt man jedoch der Durkheim-Interpretation von Steven Lukes (1973: 240), so hat bei Durkheim die Gleichung zwischen

40 Ähnlich heißt es in den ab 1896 abgehaltenen Vorlesungen Durkheims zu *Physique générale des mœurs et du droit* (dt.: *Physik der Sitten und des Rechts*): »Die Religionen bilden die primitive Form, in der Gesellschaften sich ein Bild von sich selbst und ihrer Geschichte machen. [...] Die Götter sind nichts anderes als kollektive Kräfte, die in materieller Gestalt verkörpert und hypostasiert worden sind. Im Grunde ist es die Gesellschaft, die darin von den Gläubigen angebetet wird. Die Überlegenheit der Götter über die Menschen ist die der Gruppe über ihre Mitglieder« (Durkheim 1999: 224 f.). Nebenbei gesagt wird die Bedeutung dieser Vorlesungen für die Religionssoziologie Durkheims oft unterschätzt (vgl. Pickering 1984: 71).

Religion und Gesellschaft vor 1899 keine wirkliche Rolle gespielt,[41] was wiederum für Mauss als Urheber sprechen würde.

Wer auch immer hier der erste war, festgehalten werden kann jedenfalls, daß Mauss und Durkheim um 1896 ganz ähnliche Vorstellungen über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft entwickeln. Zwar hatte Durkheim bereits Jahre zuvor über Religion geschrieben, diese war ihm als Thema auch nicht unwichtig, aber sie hatte bis dahin nicht die zentrale Rolle eingenommen, die ihr ab 1896 zufällt (vgl. Meier 1995). Es ist dagegen sein Neffe Marcel Mauss, der sich intensiv mit Religion beschäftigt, erstmals im selben Jahr darüber ausführlich schreibt sowie anhand der systematischen Nutzung ethnographischer Daten die Relevanz religiöser Vorstellungen für das soziale Leben verdeutlicht sowie den Blick auf ihre konstituierende Kraft lenkt, soziale Institutionen wie die Strafe oder den Staat hervorzubringen. Der Onkel und der Neffe sind sich zu dieser Zeit also einig, daß die Religion einen zentralen Stellenwert für die Soziologie einzunehmen hat. Wie man bei der Lektüre dieses ersten großen Beitrags von Mauss erkennen kann, ist dieser jedoch, wie wir im folgenden sehen, Durkheims Religionssoziologie insofern einen Schritt voraus, als er den Begriff und die Vorstellung des Sakralen – das für Durkheims Religionssoziologie so zentrale Konzept – als erster in die religionssoziologische Forschung der Durkheim-Schule einbringt.

2.3. Mauss' Ausarbeitung des Begriffs des Sakralen (I)

Durkheim ist voll des Lobs für die Arbeit des Neffen und dessen instruktive Steinmetz-Rezension (vgl. Durkheim [1897] 1998: 73). Er ist so begeistert von der Analyse, daß er Mauss' Besprechung selbst noch einmal eine Rezension im ersten Band der *Année sociologique* widmet (vgl. Durkheim [1898] 1969: 126-130).

Die bedeutende Rolle dieses frühen religionssoziologischen Textes von Mauss für die gesamte Entwicklung der Religionssoziologie der Durkheim-Schule und insbesondere für Durkheims späte Religionssoziologie läßt sich noch deutlicher als an der bereits

41 »Zur Definition religiöser Phänomene« war ein erster, ziemlich tastender Versuch, Religion als ein soziales Phänomen zu betrachten, freilich *das* ursprüngliche soziale Phänomen, aus dem andere später hervorgehen« (Lukes 1973: 240, übers. von S. M., Hervorhebung im Orig.). Vgl. auch Jones (1986).

angeführten Gleichung zwischen Religion und Gesellschaft an der innerhalb der Durkheim-Schule *erstmaligen* Entfaltung derjenigen Begrifflichkeiten erkennen, die für die religionssoziologischen Forschungen der *durkheimiens* in den Folgejahren zentral werden (vgl. auch Fournier 1994: 122): an der Erarbeitung der Begriffe des Sakralen, des Tabus, später dann des *mana* und des Opfers.

Die spezifische Verwendung und für die Religionssoziologie der *durkheimiens* herausragende Bedeutung der Begrifflichkeit des Sakralen und dessen Gleichsetzung mit dem Tabu werden bereits 1896 in der Steinmetz-Rezension von Mauss ausgearbeitet – also früher als bei Durkheim und auch nicht erst in Mauss' Opfer- oder Magie-Aufsatz, wie von Isambert (1976: 38) etwa vermutet wird. Mauss greift dabei auf Smith und Frazer zurück, deren Bedeutung für die Religionssoziologie Durkheims zu dieser Zeit noch recht unerheblich ist (vgl. Jones 1986).[42] Wie Smith und Frazer gezeigt hätten, so Mauss, seien ursprünglich die Vorstellungen des Reinen und Unreinen, des Sakralen und des Beschmutzten mit der Vorstellung von einer verbotenen und abgetrennten Sache (*chose interdite, chose séparée*) vermischt gewesen. Die Kraft des Verbotenen, das (polynesische) *tapu*, stehe im Gegensatz zum *noa* wie die religiöse Sache zur alltäglich gebrauchten Sache. Die sakralen Dinge, wie beispielsweise auch die Gruppe, sind durch rituelle Verbote geschützt. Das Sakrale/das Tabu ist durch das Verbot und die Trennung vom Profanen charakterisiert. Die ersten Strafregeln hätten exakt den religiösen Charakter, der das Tabu kennzeichne (vgl. Mauss [1896] 1968b: 696).

42 Zum Tabu als ethnographischem Leitthema in der frühen Religionsforschung siehe Krech (2002: 137 ff.). Was Durkheims Lektüre von Smith angeht, hier nur so viel: Das Werk von Smith wurde ihm wahrscheinlich durch Mauss und Hubert nähergebracht (vgl. Pickering 1984: 62). Durkheim spricht bekanntlich von einer Art Erleuchtung, die er 1895 bei der Lektüre von Robertson Smith hatte (vgl. Lukes 1973: 237). Allerdings sind die Auswirkungen dieser Erleuchtung, von der Durkheim erst 1907 berichtet, erst sieben Jahre später erkennbar, wenn Durkheim 1902 in einem Aufsatz über Totemismus in der *Année sociologique* (Band V) das erste Mal Smith als eine Referenz anführt (vgl. auch Pickering (1984: 62). So findet sich dementsprechend auch keine Erwähnung von Smith in Durkheims 1899 verfaßtem, im Band II der *Année sociologique* publiziertem Aufsatz »De la définition des phénomènes religieux«. Auch sei, so Pickering (1984: 69), nicht ganz klar, *was* aus dem Werk von Smith Durkheim beeinflußte.

Der Gedanke einer Gleichsetzung des Sakralen mit dem Tabu stammt von James Frazer und Robertson Smith, wie Mauss (auch später noch) des öfteren anmerkt (vgl. Mauss [1896] 1968b: 695 f.; [1906/1909] 1968a: 5; vgl. Smith [1889] 1967: 110 ff.). Dennoch können wir mit Tarot (2008: 295) festhalten: *Durkheim hat diese Gleichsetzung erst durch Mauss richtig wahrgenommen.* »In Wirklichkeit war der geniale Erfinder des Sakralen in der Religionswissenschaft Robertson Smith. Und die Erleuchtung von Durkheim 1895, bei der Lektüre von Smith, betraf nicht das Sakrale, da er etwa fünfzehn Jahre brauchte, um es in seine Definition aufzunehmen« (Tarot 2008: 280).[43]

Wie geht Mauss nun bei der Analyse des Sakralen vor? Ähnlich wie in seinem fast dreißig Jahre später verfaßten *Essai sur le don* (1925) versucht er, seine über fremde Kulturen gewonnenen Erkenntnisse auf die Geschichte der eigenen Kultur zurückzubeziehen, indem er gegen Ende seiner Rezension das Tabu mit dem Begriff des Sakralen im antiken Rom vergleicht:

Einige Vergleiche dieser Tatsachen mit der Institution des *sacer* im alten Rom sind ein zusätzlicher Beweis, während sie gleichzeitig diese ganze religiöse Gesetzgebung mit unserem eigenen öffentlichen Recht verbinden. [...] Sakral ist alles, was dem öffentlichen Gebrauch entzogen ist [...]. Wer *sacer* geworden war, war dem Tod geweiht.[44] Jeder Bürger hatte das Recht, ihn zu töten, sein Eigentum, seine Herde zu vernichten. Der religiöse Charakter der ältesten Strafgesetzgebung Roms wird offenkundig, ebenso ihre

43 Tarot schreibt ferner: »Das Sakrale hat sich wie das Totem der *durkheimiens* entwickelt. Lange Zeit habe ich geglaubt, im Vertrauen auf viele andere, daß Durkheim von selbst auf diese Zentralität des Sakralen gekommen war. Aber die Dinge sind komplizierter, und der Einfluss von Mauss scheint gewiß. Die Idee, daß es keine magische Kirche gibt, ist schon in l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* [1902/1903], aber auch die Idee des Sakralen ist vollkommen zentral und aktiv im *Essai sur la nature du sacrifice* von 1898, weil das Opfer wesentlich als augenblicklicher, vorsichtiger und gefährlicher Kontakt mit dem Sakralen erscheint. In der Tat, der harte Kern der Gruppe (Mauss, Hubert, Hertz) beschäftigte sich wie Durkheim intensiv mit dem Sakralen. So hat Hubert vorgeschlagen, die Religion als ›Verwaltung des Sakralen‹ zu definieren, und Hertz hat die Verbindung des Sakralen mit dem Unreinen betont« (Tarot 2008: 280).

44 Vgl. zum *homo sacer* auch Agamben (2002). Auch hier wird deutlich, daß *sacer* nicht nur heilig, sondern auch verflucht bedeuten kann. Um diese Ambiguität beizubehalten, wird im folgenden auch nicht vom Heiligen, sondern vom Sakralen gesprochen.

Analogien zum primitivsten Recht. Mehr noch, die *consecratio* hat in Rom immer den zwiespältigen Charakter behalten, den in Melanesien das Tabu hatte (Mauss [1896] 1968b: 697 f.).

Zusammengefaßt enthält Mauss' Rezension schon einige der für die Religionssoziologie Durkheims und der *durkheimiens* zentralen Begriffe, Definitionen und Denkfiguren. Ausgehend von der Entwicklung der Strafe und ihres Ursprungs in den religiösen Gefühlen des Clans, dringt er – auf Smith und Frazer zurückgreifend – bis zu einer Gleichsetzung von *tabu* und *sacer* vor,[45] die die für Durkheim und seine Schüler wichtige Gleichung »Religion = Sakrales« überhaupt erst aufzustellen erlaubt hat (vgl. Tarot 2008: 295) und bereits einige Jahre vor Durkheim die universale Struktur des Sakralen bzw. der Trennung zwischen dem Sakralen und dem Profanen sowie die Ambivalenz des Sakralen (heilig/verflucht, rein/unrein etc.) behauptet.[46]

Auch der französische Religionssoziologe François A. Isambert (1976: 39) ist der Ansicht, erst die Verknüpfung zwischen dem Sakralen und dem Tabu habe den zentralen Ansatzpunkt für Durkheims spätere Theorie des Sakralen geliefert. Denn bei Durkheim ist die Verbindung zwischen Tabu und Sakralem zur Zeit der Abfassung von Mauss' Rezension noch nicht zu finden. Der Onkel erwähnt in »La prohibition de l'inceste et ses origine« (1898), kurze Zeit nach Mauss' Rezension, den Begriff des Sakralen nur beiläufig. Er setzt ihn, wie Isambert richtig herausstellt, dort auch noch nicht mit seiner Theorie des Tabus (vgl. Durkheim [1898] 1969: 72 ff.)

45 Die Verknüpfung des Sakralen mit dem Tabu, ein Begriff, der bei den *durkheimiens* immer mehr hinter dem des Sakralen verschwinden wird, ist auch in Henri Huberts Einführung zu Chantepie de la Saussayes *Manuel d'histoire des religions* ([1904] 2010) zu finden (vgl. Isambert 1976: 39, Fn. 16), wo es heißt: »Das hebräische *qodesch*, das ozeanische *tapu* und *mana* sind gleichermaßen exakte Äquivalente des römischen *sacer*. Aber die Vorstellung des Sakralen ist universell. [...] Wir wollen hier sagen, daß diese Idee nicht nur universell ist, sondern sie ist zentral, daß sie sogar die Bedingung des religiösen Denkens und dessen ist, was es am speziellsten in der Religion gibt. [...] Das Sakrale ist das Abgesonderte, das Verbotene; die sakralen Dinge sind durch rituelle Verbote geschützt; sie sind *tabuisiert*« (Hubert [1904] 2010: XLVI).

46 Die Trennung sakral/profan ist deshalb nach Mauss und Durkheim für alle Religionen universal, weil sie sozialen Ursprungs ist. Das, was als das Sakrale kategorisiert wird, variiert je nach Gesellschaft. Zum sozialen Ursprung von Kategorien vgl. Durkheim/Mauss ([1903] 1993).

in eine systematische Verbindung. Nach Isambert hat das Tabu in Durkheims Text über das Inzestverbot die Eigenschaften, die dieser später dem Sakralen zuschreibt; es liege, so Durkheim ([1898] 1969: 72) nicht nur allen primitiven Religionen zugrunde, sondern sogar den Religionen insgesamt.

Allerdings – und das hat Isambert, der im übrigen auch nicht Mauss' Steinmetz-Rezension in seiner Analyse über die Ausarbeitung des Begriffs des Sakralen in der Durkheim-Schule berücksichtigt, übersehen – kommt Durkheim in seinem Vorwort zur ersten Ausgabe der *Année sociologique* durchaus auf die Gleichsetzung zwischen *sacer* und *tabu* zu sprechen: »Der wahre Charakter des römischen *sacer* ist schwierig wahrzunehmen und vor allem zu verstehen, wenn man ihn nicht dem polynesischen *tabu* annähert« (Durkheim [1898] 1969: 32).[47] Darüber hinaus ist Mauss' Gleichsetzung von Tabu und Sakralem auch im ersten Band von *L'Année* in Durkheims Besprechung von Mauss' Steinmetz-Rezension ein zentrales Thema (vgl. Durkheim [1898] 1969: 129). Hat Émile Durkheim also bereits hier entgegen den Annahmen von Isambert den zentralen Gedanken eines abgesonderten Sakralen vor Augen, so stammt diese Erkenntnis aber *weder* genuin von ihm, *noch* ist sie ihm einzig durch die eigene Lektüre von Smith vermittelt, wie man nicht zuletzt auch den – erst vor einigen Jahren publizierten – Briefen Durkheims (1998) an Mauss entnehmen kann. Vielmehr ist die religionssoziologische Relevanz dieser auf Mauss' Lektüre von Frazer und Smith gebauten Konzeption eines abgesonderten Sakralen und einer Gleichsetzung von Gott und Gesellschaft über seinen Neffen vermittelt. So nimmt es auch nicht wunder, daß Durkheim in einem Brief an Mauss vom Juli 1898 seinem Neffen die Urheberschaft an diesem Gedanken zugesteht, genauer: dessen erste religionssoziologische Anwendung innerhalb der Durkheim-Schule (vgl. Tarot 2008: 280); im Zusammenhang mit Mauss' Steinmetz-Rezension und dem Opfer-Aufsatz von Mauss und Hubert schreibt er: »Also, aufzuzeigen, daß die Strafe ein Opferritus ist, scheint mir ein einfaches Ding zu sein, für Dich sowieso. Dein Lieblingsthema [*cheval de bataille*, S. M.], die Identität von *sacer* und *tabu* [und Kadesh?] ist dafür der beste Beweis« (Durkheim [1898] 1998: 154).[48]

47 Vgl. zu diesem Nachweis, daß die Bedeutung des Sakralen für Durkheim zuallererst durch Mauss beeinflußt wurde, auch Tarot (2008: 280).

48 In einem Brief vom Juni 1897 lobt Durkheim Mauss' Besprechung, vor allem

Durkheim verfolgt diesen Gedanken in den nächsten Jahren nicht weiter, zumindest nicht in der systematischen Form wie Mauss (vgl. auch Pickering 1984: 116; Tarot 2008: 296). Wie wichtig die Gleichsetzung zwischen *sacer* und *tabu*, auf die ihn sein Neffe aufmerksam gemacht hat, jedoch dann für Durkheims späte Religionssoziologie wird, läßt sich besonders an der Definition von Religion in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) ablesen, wenn Durkheim Religion als ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken definiert, die sich auf sakrale Dinge, »d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken«, beziehen (Durkheim [1912] 1981: 75).[49]

Bezogen auf meine Fragestellung heißt das: Mauss ist mit seiner Verknüpfung zwischen *tabu* und *sacer* bereits 1896 an einem Punkt angelangt, an den Durkheims Religionssoziologie zwar hinsteuern wird, wo sie aber 1896 bei weitem noch nicht angekommen ist. Anhand seiner Gleichsetzung von *sacer* und *tabu* macht er seinen Onkel – noch vor dem Aufsatz über das Opfer (*pace* Isambert) – auf die Relevanz und Universalität des Sakralen aufmerksam.[50] Mauss gibt damit den weiteren Weg der Durkheimschen Religionssoziologie vor.

Er [dieser erste Text von Mauss, S. M.] beinhaltet Ideen, die Durkheim in den *Formen* aufnehmen wird und die man gegenwärtig ausschließlich ihm zuschreibt. Durkheim hat augenscheinlich selbst die zentrale Bedeutung der religiösen Probleme gespürt, aber Mauss ist der Pionier für die Beziehung von *sacer* und *tabu*, dann der von *sacer* und des Religiösen, zwei bahnbrechende Themen der französischen soziologischen Schule (Tarot 2008: 295).[51]

dessen Analyse des Tabus: »Der ganz letzte Teil über das Tabu und die öffentliche Strafe ist sehr stark.« (Durkheim 1998: 73) Die große Bedeutung der Mausschen Idee erwähnt Durkheim auch in seiner Besprechung der Steinmetz-Rezension von Mauss im ersten Band der *L'Année sociologique*, wo es heißt: »M. Mauss hat im Tabu die religiöse Institution aufdecken können, von der sich diese Religiosität des Strafrechts ableitet, und wir halten die Idee für fruchtbar« (Durkheim [1898] 1969: 129).

49 Daß Durkheim diese Bedeutung des Sakralen und seine Verbindung zum Tabu erst nach Mauss in ihrem vollen Ausmaß wahrnimmt, zeigt sich wie gesagt daran, daß in der »Definition religiöser Phänomene« im zweiten Band (1897-1898) von *L'Année sociologioque* (Durkheim [1899] 1969: 159 f.) von diesen abgesonderten und verbotenen sakralen Dingen noch keine Rede ist. Zum Begriff des Sakralen bei Durkheim siehe auch Pickering (1984: 115 ff.).

50 Zur Universalität des Sakralen vgl. Durkheim ([1912] 1981: 62 ff.).

51 Die Erforschung des Tabus ist für Mauss damit jedoch nicht erledigt (vgl. Tarot

2.4. Der Essay über die Natur und Funktion des Opfers – Die Ausarbeitung des Begriffs des Sakralen (II)

1899 erscheint der *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (Mauss [1899] 1968a: 193-307), verfaßt von Mauss und seinem Kollegen Henri Hubert.[52] Ein Jahr zuvor hat Mauss sich in England mit den führenden Religionswissenschaftlern, Indologen und Anthropologen getroffen: Moritz Winternitz (1863-1937), Edward B. Tylor (1832-1917) und James Frazer (1854-1941). Im Gegensatz zu den früheren Opfertheorien von Frazer, aber auch von Smith oder Tylor, die Durkheim ([Brief vom 22.01.1898] 1998: 106) ebenfalls als »unzulänglich« auffaßt, bestimmen Mauss und Hubert die Opferhandlung als eine soziale Kategorie (vgl. Mürmel 1997: 214). Denn in ihren Augen sind die sakralen Dinge, im Verhältnis zu denen das Opfer abläuft, soziale Dinge (Mauss [1899] 1968a: 306). »Unseres Erachtens wird alles als sakral aufgefaßt, was für die Gruppe und ihre Mitglieder die Gesellschaft bezeichnet«, so Hubert und Mauss ([1906/1909] 1968a: 16).

Die Opferhandlung wird im wesentlichen als eine Kommunikation betrachtet (vgl. Mauss [1906/1909] 1968a: 16), und zwar »zwischen der sakralen und profanen Welt mit Hilfe der Vermittlung eines Opfers, das heißt, eines im Laufe der Zeremonie zerstörten Dings« (Mauss [1899] 1968a: 302). Opfern bedeutet dann etwas sakral machen.[53] Das erst im Opferritual sakralisierte Opfer ermöglicht einen Pakt zwischen den Opfernden und dem Sakralen. Die Opfernden verwandeln sich im Opferritual so wie die gesamte Gesellschaft sich wandelt. Diese erfährt – in gleicher Weise wie in Durkheims Beschreibungen der kollektiven Efferveszenz aus dem

2008: 296). In einem Seminar von 1932/1933 zu Robert Hertz' Forschungen über die »Sünde und Sühne in primitiven Gesellschaften« (vgl. Hertz 2007: 219-278) bemerkt Mauss ([1932/1933] 1969: 513 ff.), daß man sich dank der Studien von Hertz und der ethnographischen Beschreibung der spezifischen Umstände der Tabus von dualistischen Modellen zugunsten komplexerer und differenzierterer Systeme des Tabus befreien könne. Das heißt letztendlich, Gesellschaften können unterschiedliche, kaum miteinander vergleichbare Tabusysteme aufweisen.

52 Siehe zu diesem Aufsatz auch die zusätzlichen Materialien und Anmerkungen in Mauss (1968a: 308-354).

53 Aus dieser Perspektive wird auch die lateinische Zusammensetzung des Wortes *sacrificium* deutlich: *sacrum facere*.

Jahr 1912 – durch das im Ritual virulent gewordene Sakrale eine periodische Erneuerung und Wiederbelebung der Kollektivkräfte (Mauss [1899] 1968a: 306).[54]

Das Sakrale wird aber nicht als eine ausschließlich positive Kraft wahrgenommen, sondern in seiner Doppeldeutigkeit: *sacer* bedeutet sowohl *heilig* als auch *verflucht*. Im Opfer kann die Gesellschaft mit beiden Polen des Sakralen und so mit ihren eigenen positiven und negativen Werten in Verbindung kommen. Das Sakrale ist somit nicht nur etwas, das sich den Gesellschaftsmitgliedern aufzwingt, sondern etwas, das auch anziehend wirkt, mit dem eine Verbindung nicht nur aus Angst eingegangen wird, sondern das, weil eine solche Bindung attraktiv ist, als etwas Gutes und Positives angesehen wird.[55] Umgekehrt kann die negative Seite des Sakralen wiederum zur Gruppenintegration und Stabilisierung sozialer Kohäsion führen (vgl. Pettenkofer 2010).

Die Relevanz dieses anziehenden Pols des Sakralen, der Ambiguität des Sakralen insgesamt, ist den beiden Durkheim-Schülern jedoch zu diesem Zeitpunkt noch nicht gänzlich klar. Erst einige Jahre später, in der 1906 verfaßten »Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux« (Mauss [1906/1909] 1968a: 3-39),[56]

54 Zu den unterschiedlichen Sichtweisen auf das Opfer bei Durkheim und Mauss – Durkheims eher genealogische Perspektive auf die Entstehung des Opferrituals, Mauss' eher synchron-strukturalistische Herangehensweise mit Blick auf das System – siehe die Briefe Durkheims (1998: 153 ff.) sowie Tarot (2008: 299 f.).

55 Es ist besonders Robert Hertz, der die Ambiguität des Sakralen (die reine, rechte und vitale Seite des Sakralen und die unreine, linke und gefährliche Seite des Sakralen) ausführlich und noch vor Durkheims 1912 erschienenem Werk ausgearbeitet hat. Seine Forschungen zeigen, daß das Sakrale nicht nur das Verbotene, das Tabu umfaßt, sondern auch positive Gefühle auslöst, mitunter anziehend wirkt, daß sozusagen ein *positives sacré* existiert (vgl. Hertz 2007). »Diese Position [von Hertz, S. M.] wurde von Durkheim stillschweigend in die *Formes élémentaires* (1912) übernommen« (Mürmel 1997: 390, Fn. 10). Die Durkheim-Schüler gehen damit über Robertson Smith hinaus (vgl. Mauss [1906/1909] 1968a: 17). Hubert wird dann 1914 diesem positiven Sakralen mit *Le culte des héros* eine eigene Studie widmen.

56 Dieser Text, erschienen 1906 in der *Revue de l'histoire des religions*, LVIII, S. 163-203, wird später das Vorwort der Aufsatzsammlung *Mélanges d'histoire des religions* (1909) von Hubert und Mauss. Er ist eine Art Zusammenfassung zentraler Aspekte der bis dahin erarbeiteten religionssoziologischen Studien. Im vorliegenden Aufsatz wird der *Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene* wegen ihres zusammenfassenden Charakters kein eigener Abschnitt gewidmet,

wird ihnen deutlich, daß Smith die volle Bedeutung der Ambiguität des Sakralen nicht wirklich erfaßt hat. Er habe bei seinem Konzept des Sakralen lediglich die kognitive Ebene der Vorstellungen und Ideen im Blick gehabt und dabei die Ebene der mit dem Sakralen verbundenen Gefühle vernachlässigt. Eine Religionssoziologie müsse aber nicht nur die beiden Ebenen der Logik der rationalen Vorstellungen und der (kollektiven) Gefühle, sondern auch deren enge Verbindungen untersuchen und erklären (vgl. Mauss [1906/1909] 1968a: 27).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die bereits kurz erwähnte Feststellung, daß Gefühle zwar zentral für die religiösen Vorstellungen sind, es für Mauss jedoch keine *genuinen* religiösen Gefühle gibt.[57] Am Ursprung der religiösen Vorstellungen stehe vielmehr der Bezug zu Werten bzw. jene Gefühle, die Werte begründen:[58]

> Weit davon entfernt, dem Gefühl in der Religion jede Rolle abzusprechen, meinen wir, in den Begriffen der Werte [*notions de valeurs*], das heißt in den affektiven Begriffen den Ursprung der religiösen Vorstellungen und der Riten gefunden zu haben. Die Kenntnis der komplexen Gefühle, die den Begriff des Sakralen und diejenigen Gefühle begründen, die er hervorruft, Zweifel, Befürchtungen, Hoffnungen usw., ist für uns das letztliche Ziel der Religionswissenschaft. Wir verneinen jedoch, daß in diesen Gefühlen irgend etwas *sui generis* gegeben ist. Es findet darin nichts anderes Eingang, als was die gewöhnliche Psychologie schlicht Liebe und Haß, Angst und Vertrauen, Freude und Traurigkeit, Besorgnis, Kühnheit usw. nennt. Es gibt kein religiöses Gefühl, sondern nur normale Gefühle, deren Produkt und Gegenstand die Religion ist, einschließlich der Dinge, Riten und Vorstellungen (Mauss [1906/1909] 1968a: 38 f.).[59]

sondern sie fließt, wenn nötig, in die Analysen der religionssoziologischen Werke und Begriffe von Mauss mit ein.

57 Siehe dazu auch Mauss' James-Rezension (Mauss [1904] 1968a: 58-65).

58 Heinz Mürmel (1997: 218) schreibt dazu: »Den Grund bzw. Ursprung (origine) religiöser Vorstellungen sehen die Verfasser in den ›notions de valeurs‹. Die Pole am Ende einer Bandbreite von Werten sind ebenjenes tabuisierte positive wie negative Sacrum, das die jeweilige Sozietät als eigenständige Größe mit festgelegten Normen konstituiert«. Vgl. auch Albrecht u. a. (2009).

59 Wenn ich es recht sehe, trifft sich diese Erklärung der Werteentstehung aus bestimmten Gefühlen mit der These von Hans Joas (1997), der (unter anderem auch in Anlehnung an Durkheim) die Werteentstehung und -bindung (neben Selbstbildungsprozessen) an Erfahrungen der Selbsttranszendenz knüpft. Zur Verbindung von Selbsttranszendenz und Religion siehe Joas (2004a).

Auch hier kommt Mauss (mit Hubert) im übrigen zur Gleichung »Sakrales = Gesellschaft« und zur Frage nach den Sakralisierungsprozessen in der Moderne:

Was ist nun das Sakrale? Mit Robertson Smith haben wir es in Form des Abgetrennten, des Verbotenen aufgefaßt. Es schien uns auf der Hand zu liegen, daß das Verbot einer Sache für eine Gruppe nicht einfach die Folge der angehäuften Skrupel von Individuen ist. Desgleichen sagten wir, daß die sakralen Dinge soziale Dinge sind. Doch nun gehen wir noch einen Schritt weiter. Unseres Erachtens wird alles als sakral aufgefaßt, was für die Gruppe und ihre Mitglieder die Gesellschaft bezeichnet. Wenn die Götter jeweils zur ihrer Zeit den Tempel verlassen und zu profanen Gestalten werden, sehen wir hingegen, wie nacheinander menschliche, also soziale Dinge an ihre Stelle treten, wie das Vaterland, das Eigentum, die Arbeit, die menschliche Person.

Robertson Smiths Beschreibung des Sakralen, die uns ausreichte, um das Opfer zu analysieren, erschien uns daher, als wir unsere Arbeit beendet hatten, nicht falsch, aber unzulänglich zu sein. Hinter den Gedanken von Trennung, Reinheit, Unreinheit gab es noch Hochachtung, Liebe, Abscheu, Furcht, verschiedenartige, starke Gefühle, alle geeignet, sich in Gebärden und Gedanken auszudrücken. Dieser Begriff ist komplexer, reicher, allgemeiner und praktischer, als es zunächst schien. Zweifellos ist er die Grundidee, um die sich die Riten und Mythen anordnen konnten. Von nun an zeigte er sich uns als das zentrale Phänomen aller religiösen Erscheinungsformen. Wir haben uns die Aufgabe gestellt, alles, was wir über die Identität von Sakralem und Sozialem gesagt hatten, zu verstehen und zu überprüfen. Wir meinten, daß das letzte Ziel unserer gemeinsamen Forschungen die Untersuchung des Begriffs des Sakralen sein sollte. Darin lag für uns sogar der zuverlässigste Gewinn unserer Arbeit über das Opfer (Mauss [1906/1909] 1968a: 17, in der Übers. von E. Moldenhauer).

2.5. Die soziale Morphologie – Die Ausarbeitung des Begriffs des Sakralen (III) und der »effervescence«

Das Sakrale bzw. die Trennung sakral/profan äußert sich aber nicht nur im Denken oder in den Gefühlen, sie ist nicht nur in den kollektiven Repräsentationen wirksam, sondern sie schreibt sich auch in die soziale Morphologie ein. Diesem Umstand versucht der 1906 gemeinsam mit Henri Beuchat[60] in der *Année sociologique*

60 Obgleich der Anstoß zur Studie von Mauss' Studenten Beuchat kam, wirkte dieser letztendlich nur unterstützend mit; vgl. Mauss ([-1930] 2006: 347). Auch

publizierte »Essai sur le variations saisonnières des sociétés eskimos« Rechnung zu tragen.[61] Die soziale Morphologie untersucht dem Verständnis von Mauss und Beuchat nach die Verteilung der sozialen Gruppen im Raum sowie ihre Demographie und Sozialorganisation (vgl. Mauss [1906] 1999a: 183). Die durch den jahreszeitlichen Wandel von Sommer und Winter bewirkte doppelte Organisationsweise bringt auch eine Veränderung der religiösen, migratorischen und geistigen Aspekte mit sich. Mit Sommer und Winter findet nicht nur ein Wechsel zwischen Zerstreuung und verstärkter sozialer Kohäsion, sondern auch eine tiefgreifende Veränderung der Kultur der Gesellschaft insgesamt statt. Wohnen die einzelnen Familien einer Siedlung im Sommer verstreut in Zelten, lassen sich im Winter mehrere Familien gemeinsam in einem Langhaus nieder. Dort verbringen sie dann den Winter unter einem Dach.

Das heißt jedoch nicht, daß alle religiösen Phänomene nur morphologische Ursachen haben und daß die mentalen Zustände der Gruppen keinen anderen Ursprung haben als die materiellen Bewegungen der sozialen Masse. In jeder Gesellschaft treten Phänomene auf, deren wesentliche Voraussetzung mentale Tatsachen sind. Wenn sich zum Beispiel Kasten in besonderen Vierteln verschanzt haben, dann im Namen religiöser Prinzipien. Fest steht, daß jedes religiöse Phänomen das Ergebnis einer bestimmten sozialen Masse ist, die sich in einem bestimmten Geisteszustand befindet und von bestimmten Bewegungen beseelt ist (Mauss [1906/1909] 1968a: 36 f., übers. v. E. Moldenhauer).

Die differierende Lebensweise und Sozialorganisation der Familie ist nur zum Teil den Umweltbedingungen geschuldet; die beiden Autoren suchen noch nach einem tiefer liegenden Grund der kulturellen Variationen im Eskimoleben. Der Einfluß biologischer, umweltbedingter und technischer Faktoren reiche nicht aus, um dem Gesamtphänomen Rechnung zu tragen (vgl. Mauss [1906] 1999a: 240). Denn diese Faktoren erklären nicht, warum die Kon-

hier wird das Veröffentlichungsjahr in der *Année* genannt, geschrieben ist der Aufsatz 1904/1905.

61 Siehe die deutsche Übersetzung »Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften« in Mauss ([1906] 1999a: 183-278). Im folgenden wird dazu der französische Text aus Mauss (1950: 387-477) herangezogen, da in der deutschen Ausgabe die Bezüge zur »effervescence« oder zum »sacré« wegen der gewählten Begriffe nicht deutlich werden.

zentration im Winter derart dicht ist, daß es beispielsweise zu »sexuellem Kommunismus« zwischen den Bewohnern des Langhauses kommen kann. Ebensowenig wird deutlich, warum die Menschen aufgrund ökologischer Rahmenbedingungen in Langhäusern und nicht in Zelten oder kleinen Häusern wohnen sollten; und die Faktoren verdeutlichen darüber hinaus auch nicht die Intensität des Kollektivlebens.[62] Kurzum: Es reicht nicht aus, Soziales durch den Einfluß äußerer Faktoren deutlich und verstehbar zu machen, vielmehr muß – gemäß Durkheims Diktum – Soziales mit Sozialem erklärt werden.[63]

Das Kollektivleben weist in den beiden Jahreszeiten Unterschiede sowohl religiöser als auch rechtlicher Art auf, ebenso existieren unterschiedliche Symbole und Mythen. Während im Sommer das Kultleben gering ist, intensiviert sich das religiöse Leben im Winter (Mauss [1906] 1999a: 242). Man erzählt sich Geschichten und Mythen, ständig werden schamanistische Sitzungen abgehalten und Feste gefeiert. »Alles in allem kann man sich das ganze Leben im Winter als eine Art großes Fest vorstellen« (Mauss [1906] 1999a: 243 f.).

Mauss bezieht die unterschiedlichen Sozialorganisationen und religiösen Lebensweisen auf die Unterscheidung von sakral/profan (vgl. Tarot 2008: 302). Im Sommer existieren vornehmlich private, häusliche Kulte. »Das Leben ist gleichsam säkularisiert. [...] Demgegenüber lebt die Wintersiedlung sozusagen in einem Zustand fortwährender religiöser Überspanntheit [*exaltation*]« (Mauss [1906] 1999a: 243). Der Winter ist die Zeit der großen Intensität des Sozialen und des Religiösen.[64] Das religiöse Leben ist in dieser Jahreszeit »in höchstem Maße kollektiv. Damit wollen wir nicht bloß sagen, daß die Feste gemeinsam gefeiert werden, sondern daß sie auf jede mögliche Weise von dem Gefühl durchdrungen sind,

62 Mauss ([1906] 1999a: 185 ff.) wendet sich besonders gegen die damals einflußreiche Anthropogeographie von Friedrich Ratzel.

63 Hier kommt ein für die Durkheim-Schule typisches Verfahren zum Ausdruck, nämlich aus einer Analyse elementarer Sachverhalte archaischer Gesellschaften allgemeine soziale Tatsachen und Prozesse zu verdeutlichen, die nicht nur für archaische, sondern auch für moderne Gesellschaften zentral sind.

64 In den *Formes élémentaires* entwickelt Durkheim ([1912] 1981: 441 ff., 471 f.) in Bezug zur Alternanz der Jahreszeiten noch die Unterscheidung zwischen negativem und positivem Kult.

welches die Gemeinschaft von sich selbst, von ihrer Einheit hat« (Mauss 1906] 1999a: 244). Die Gemeinschaft drückt nach Mauss in ihrem religiösen Leben selbst ihre Einheit aus, ein wesentlicher Gedanke der Religionssoziologie von Durkheim. Aber Mauss' Gedanken gehen noch weiter in die (spätere) Richtung seines Onkels: Jedes kollektive Unglück wird im Winter auf Übertretungen sakraler Verbote zurückgeführt. Mauss beschreibt diese Zeit des Sakralen mit dem Begriff der »effervescence«, der für die späte Religionssoziologie Durkheims dann zentral sein wird: »Der Winter ist eine Jahreszeit, in welcher sich die stark konzentrierte Gesellschaft in einem chronischen Zustand der ›effervescence‹ und der Überaktivität befindet« (Mauss [1906] 1950: 470).

Nach Tarot (2008: 302) haben wir hier die »erste Formulierung [1904/05] der ›heißen‹ Version der gesellschaftszentrierten Theorie vom Ursprung des Sakralen, die Durkheim in den *Formen* hinsichtlich der Australier aufnehmen wird [...]«.[65] Durkheim selbst beschreibt die alternierenden Weisen des Zusammenlebens und deren Beziehung zur »effervescence« und zum Sakralen in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* unter anderem folgendermaßen: »Das Leben der australischen Gesellschaften geht abwechselnd durch zwei verschiedene Phasen. Entweder ist die Bevölkerung in kleinen Gruppen zerstreut [...]. Oder im Gegenteil, die Bevölkerung versammelt und verdichtet sich für eine Zeit [...]. Die erste ist die profane Welt, die zweite die Welt der sakralen Dinge. In diesen gärenden sozialen Milieus und aus dieser Gärung selbst [*de ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même*] scheint also die religiöse Idee geboren zu sein« (Durkheim [1912] 1981: 295, 300 f.).

Die Idee, daß die kollektive Erregung die Gesellschaft dazu führt, diese Erregung nicht den sozialen Kräften selbst, sondern äußerlichen, religiösen oder sakralen Mächten zuzuschreiben, findet sich – zwar nicht mit dem Begriff der *effervescence*, aber dennoch vom

65 Das heißt, der Begriff der »effervescence« wird hier innerhalb der Durkheim-Schule das erste Mal unmittelbar auf das Sakrale bezogen. Zuvor findet er sich bereits in der Selbstmord-Studie (Durkheim [1897] 1983: 226), bezogen auf die Efferveszenz, in der deutschen Übersetzung: Aufregung, die der Staatsstreich von 1877 auslöste. Zum »Efferveszenz«-Begriff in Durkheims Schriften (vor 1912) siehe Pickering (1984: 382 ff.). Pickering (1984: 383) schreibt in seiner großen Studie über Durkheims Religionssoziologie, Mauss' Eskimostudie habe Durkheims späteren Efferveszenz-Begriff sechs Jahre vorher vorausahnen lassen.

Bild her beschrieben – bereits in Mauss' und Huberts 1902/1903 verfaßtem »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«.[66]

2.6. Die Magie

In *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* schreibt Durkheim ([1912] 1981: 67), die religiösen Überzeugungen seien »Vorstellungen, die die Natur der heiligen Dinge und die Beziehungen ausdrücken, die sie untereinander oder mit den profanen Dingen halten. Riten schließlich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat.« Wie sieht es aber mit der Magie aus, was kennzeichnet sie nach Durkheim? Sie besteht ja auch aus Überzeugungen und Riten. Nach Durkheim ist sie aber »unentwickelter, weil sie technische und nutzbringende Ziele verfolgt [...]« (Durkheim 1981: 69). Mehr noch, sie hat nicht dieselbe Wirkung wie die Religion, denn sie verbindet die Menschen nicht dauerhaft miteinander (Durkheim [1912] 1981: 72). Und im Gegensatz zur Religion sieht die Magie »eine Art Berufsvergnügen darin, die heiligen Dinge zu entweihen [...]« (Durkheim [1912] 1981: 70).

Mauss' und Huberts Sichtweise auf die Magie weicht deutlich von derjenigen Durkheims ab. Während für Durkheim die Religion in die Nähe der Wissenschaft gerückt wird (vgl. Durkheim ([1912] 1981: 586), weil die Religion eine erste Kategorisierung der Dinge schafft (Durkheims Buch ist ja auch als eine erkenntnistheoretische Schrift angelegt, die den sozialen/religiösen Ursprung der

66 Veröffentlicht 1904 in *L'Année sociologique* VII. Außen vor lasse ich hier Mauss' »Parallelarbeit« (Mürmel) »L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques« aus dem Jahr 1904 (Mauss [1904] 1968b: 319-369). Diese Arbeit bildet nach Mürmel das Referenzmaterial, »da es zum gegebenen Thema eine breite Literaturaufarbeitung darstellt, die sich vor allem als Materialsichtung verstanden wissen will« (Mürmel 1985: 98). Ebenso lasse ich das weitere Quellenmaterial unberücksichtigt, das in *Œuvres* 2 unter »Sources, matériaux, textes à l'appui des essais sur la magie« (Mauss [1898 ff.] 1968b: 370-400) zu finden ist. Zum gesamten Komplex und zur vertiefenden Analyse (tiefer gehend, als es hier geschehen kann) des Magieverständnisses von Mauss im Kontext vorangegangener Magietheorien siehe die instruktive Untersuchung von Heinz Mürmel (1985). Zur Diskussion über das *Wie* der sozialwissenschaftlichen Erforschung der Magie siehe Kippenberg/Luchesi (1987).

Kategorien erklären will), und im gleichen Atemzug die Magie abgewertet wird, weil sie eine Perversion der Religion sei, die sich auf die sakralen Dinge allein aufgrund individueller Interessen beziehe, so schreiben Mauss und Hubert in ihrem »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«: »Die Magie hängt mit der Wissenschaft ebenso zusammen wie mit den Techniken. Sie ist nicht nur eine praktische Kunst, sondern auch ein Schatz an Ideen; sie mißt der Erkenntnis äußerst große Bedeutung bei, und in ihr sieht sie eine ihrer wichtigsten Aufgaben, denn wir haben ja gesehen, daß Wissen für sie gleich Macht ist. Während jedoch die Religion durch ihre intellektuellen Elemente zur Metaphysik neigt, wendet sich die Magie, die wir als mehr vom Konkreten gefesselt geschildert haben, der Naturerkenntnis zu« (Mauss [1904] 1999a: 174). Die Religion neige zum Abstrakten, die Magie zum Konkreten. Wie die Religion bildet aber auch die Magie ein *System*, das unterschiedliche Elemente miteinander in Beziehungen setzt und dessen Einheit mehr ist als die Summe seiner Teile (Karsenti 1997: 227).

Bei der Magie sind wie bei der Religion manuelle und orale Riten eng miteinander verbunden ([1904] 1999a: 88). Wie die Gebete sind die magischen oralen Riten jedoch »alles andere als ein einfacher Ausdruck der individuellen Emotion« ([1904] 1999a: 91), sondern auch die Magie ist geprägt durch das Soziale. Denn die eigentliche Wurzel der Magie – wie insgesamt der religiösen Deutungsmuster – sind nach Hubert und Mauss affektive kollektive Zustände [*états affectifs*] – »kollektive Erregung« [*agitation collective*] –, die Illusionen erzeugen und nicht individuell sind, sondern »aus der Mischung von Gefühlen, die dem Individuum eigen sind, mit Gefühlen der gesamten Gesellschaft resultieren. Es ist deutlich, in welchem Maße wir uns der von Alfred Lehmann vertretenen Theorie annähern, der vom Standpunkt der Individualpsychologie die Magie bekanntlich durch Wahrnehmungstäuschungen, Illusionen, Halluzinationen einerseits und auf der anderen Seite durch heftig sich äußernde oder unterbewußte Zustände von Erwartung, Befangenheit und Erregbarkeit erklärt [...]« (1999a: 162). Sowohl die Magie als auch die Religion gehen demnach aus Zuständen kollektiver Erregung hervor, so Mauss und Hubert bereits 1902/03 ([1904] 1999a: 169). »Weil die Gesellschaft erregte Gebärden macht, drängt sich der magische Glaube auf« (Mauss [1904] 1999a: 165); alltägliche Erfahrungen werden überschritten und transzendiert.

»Es ist uns nicht unlieb, daß wir bei der Untersuchung dieser Tatsachen mit dem Nachweis, daß die Magie aus affektiven sozialen Zuständen [*états affectifs sociaux*] hervorgegangen ist, zugleich die Hypothese, die wir bereits für die Religion aufgestellt hatten, weiter abgesichert haben« (Mauss [1904] 1999a: 169).[67]

Wie religiöse Riten sind auch magische Riten sozial, wobei der soziale Charakter nicht – wie dies bei Durkheim oftmals betont wird – daraus resultiert, daß sie obligatorisch sind: »Die Verpflichtung im eigentlichen Sinn ist für uns nicht das Hauptmerkmal der sozialen Dinge, Handlungen und Gefühle. Die unerlaubte magische Handlung bleibt für uns sozial, ohne daß dies ein Widerspruch ist. Die Handlung ist sozial, weil sie ihre Form von der Gesellschaft bezieht und nur im Hinblick auf sie eine Daseinsberechtigung hat« (Mauss [1906/1909] 1968a: 24, übers. von E. Moldenhauer). Was zum Beispiel magische von religiösen Riten unterscheidet, ist, daß magische Riten wie beispielsweise Behexungen von der Religion verboten sind.

> Das Verbot bezeichnet hier in formeller Weise den Antagonismus des magischen und religiösen Ritus [...]. Diese beiden Extreme bilden sozusagen die beiden Pole der Magie und der Religion: der Pol des Opfers und der Pol der Behexung. Die Religionen schaffen sich immer eine Art Ideal, zu welchem die Hymnen, die Gelübde und die Opfer sich erheben und welches die Verbote schützen. Die Magie meidet diese Regionen ([1904] 1999a: 55 f.).

Nicht die Form der Riten unterscheidet religiöse und magische Riten, vielmehr ergibt sich die Definition durch die sozialen Bedingungen, unter denen sie vollzogen werden (Mauss [1904] 1999a: 58). Denn der magische Ritus ist nicht unbedingt Teil eines organisierten Kultes, sondern oftmals heimlich, privat und geheimnisvoll. Sein Drang zum Geheimen kann aber auch daraus resultieren, daß er sozial geächtet und verboten ist.

Was allgemein die Differenz zwischen Magie und Religion und deren Definition betrifft, so liefern Hubert und Mauss eine Art »so-

67 Das bedeutet zum Beispiel auf den Magier bezogen: »Unsere Abhandlung über den ›Ursprung der magischen Kräfte in den australischen Gesellschaften‹ beweist es im Detail in bezug auf das Bewußtsein des Magiers selbst: Der Magier ist ein Funktionär der Gesellschaft, häufig von ihr ernannt, der die Quelle seiner Macht niemals in sich selbst findet« (Mauss [1906/1909] 1968a: 19, übers. von E. Moldenhauer).

zialkonstruktivistischer« Erklärung: Ändern sich die gesellschaftlichen Bedingungen (Machtverhältnisse, Traditionen usw.), so könne dies auch veränderte Wertungen dessen hervorbringen, was man als Religion oder Magie klassifiziert. Mauss und Hubert nehmen in den Augen des Religionswissenschaftlers Heinz Mürmel »das jeweilige Selbstverständnis der sozialen Gruppen zum Ausgangspunkt für ihre Untersuchungen, womit konkurrierende Bezeichnungen für den gleichen Gegenstand transparent werden: Was einer Gruppe als genuin religiös erscheint, kann einer zweiten als magisch par excellence gelten. Dennoch wird kein unscharfes ›magisch-religiöses Mischfeld geschaffen. Beide Phänomene bleiben konzeptionell getrennt« (Mürmel 1997: 215). Eine vormals anerkannte Religion könne dann zur Magie werden, um deren Praktiken, kollektive Vorstellungen und Akteure zu marginalisieren und abzuwerten. »Es läßt sich die allgemeine These aufstellen, daß die Individuen, denen die Ausübung der Magie zugeschrieben wird, ganz abgesehen von ihrer magischen Qualität, bereits eine Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft haben, die sie als Magier behandelt« ([1904] 1999a: 65). Denn »was ihnen magische Fähigkeiten verleiht, ist nicht so sehr ihr individueller physischer Charakter als vielmehr die von der Gesellschaft ihrer ganzen Art gegenüber eingenommene Haltung« ([1904] 1999a: 61). Mauss und Hubert gelangen also zu dem Ergebnis, daß Magie sowohl aus kollektiven Praktiken und Vorstellungen als auch aus der sozialen Klassifikation resultiert oder, pointierter ausgedrückt: »die speziell ausgeformte magische Institution einer konkreten Gesellschaft beruht auf deren eigener klassifikatorischer Zuordnung (nicht der des Wissenschaftlers)« (Mürmel 1991: 154).[68]

Hubert und Mauss betonen den symbolischen Charakter von Ritualen und stellen fest, daß »jeder Ritus eine Art Sprache ist, daß er also eine Idee übersetzt« ([1904] 1999a: 94). Riten sind geprägt durch Wiederholung, bestimmte Orte und Zeiten, Normen und deren Wirkungen.[69] Bestimmendes Merkmal für das Ritual

68 Die Differenzen in der Auffassung von Magie zwischen Durkheim und seinen Schülern hindern ihn nicht daran, die Studie von Mauss und Hubert in den *Formes elémentaires* öfter zu zitieren, allerdings ohne deren These zu teilen. Vielmehr macht Durkheim – wie erwähnt – eine scharfe Trennung zwischen Religion und Magie.

69 Dabei sehen sie im *mana*, auf das ich gleich zu sprechen komme, Gemeinsamkeiten zwischen religiösen und magischen Riten: »Wie wir sagten, gibt es in jedem

ist nach Mauss aber insbesondere die dem Ritual innewohnende Macht der Wirksamkeit auf das Kollektiv, sei es die Wirksamkeit, die den Riten aus sich selbst heraus zugesprochen wird (magische Rituale), oder sei es die Wirksamkeit auf andere Mächte (religiöse Rituale). Die Wirksamkeit der Rituale ist nicht in einem technisch-kausalen, sondern in einem symbolischen Sinn zu sehen.[70] Mauss geht aber noch einen Schritt weiter: Nicht allein die Wirksamkeit ist für den Ritus bestimmend, sondern vor allem der kollektive *Wirksamkeitsglauben*. So schreibt er in seiner unvollendeten These *Das Gebet*, das Entscheidende am Ritual im Gegensatz zu anderen Handlungen (wie zum Beispiel zur quasi-rituellen Konvention des Grüßens) sei nicht die Wirksamkeit selbst, sondern die Art, mit der an die Wirksamkeit geglaubt und diese ausgelegt wird (Mauss [1909] 1968a: 405). Der Wirksamkeits*glaube* sei dabei nicht erzwungen, vielmehr entspringe er einer dem Ritus eigenen speziellen Macht (Mauss [1909] 1968a: 406). Die Wirkungen der Magie hängen so aufs engste mit dem sozialen Glauben an ihre Wirkungen zusammen, vergleichbar mit dem »Placebo-Effekt«, bei dem verabreichte wirkstofffreie medizinische Präparate allein aufgrund des Glaubens an ihre Wirksamkeit helfen.

Mauss liefert in dem 1926 publizierten Vortrag »Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum« ein sehr eindrucksvolles Bild dieses Wirksamkeitsglaubens. Dieser kann so ausgeprägt sein, daß Menschen allein durch den Glauben an die Wirksamkeit von Ritualen sterben: »Eine Legende der Dieri [...] berichtet, wie ein göttlicher Ahn, der Mura Wáruwóndina, aus seinem Lager ausgestoßen, sterben wollte und starb. Er behexte sich selbst durch den Ritus des Knochens im Feuer. Je mehr er litt, desto mehr freute er sich. Er endete, wie er es sich gewünscht hatte« ([1926] 1999b: 185). Der Glaube an die Kollektivvorstellungen und der damit verbundene Glaube an die Wirksamkeit der Riten können demnach so stark sein, daß sie zum Tode führen. Das Soziale beeinflußt dermaßen

Ritus sowohl Magie als auch Religion, ein und dieselbe mystische Kraft, die man früher zu Unrecht magisch nannte« (Mauss [1906/1909] 1968a: 23, übers. von E. Moldenhauer).

70 Rituale könnte man aus dieser Sichtweise dann auch als »Handlungsmodus der Symbole« (Luckmann 1991: 177) bezeichnen.

den materiellen Körper[71] und durchdringt ihn, daß das Individuum stirbt. »Wir berücksichtigen also nur Fälle, wo das Wesen, das stirbt, sich nicht krank glaubt oder weiß, sondern nur glaubt, daß es aufgrund bestimmter kollektiver Ursachen sich in einem Zustand nahe am Tode befindet. Dieser Zustand fällt allgemein zusammen mit einem durch Magie oder durch Sünde bedingten Bruch der Gemeinschaft mit den heiligen Mächten oder Dingen, deren Gegenwart normalerweise den einzelnen erhält. Das Bewußtsein ist also ganz von Vorstellungen und Gefühlen besetzt, die ausschließlich kollektiven Ursprungs sind und keinerlei physische Störung verraten« ([1926] 1999b: 179).

Was die Beziehung zwischen Magie und Religion betrifft, so ist ein Hinweis aus der »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene« (Mauss [1906/1909] 1968a: 3-39) zentral: Mauss und Hubert gehen von einem Oberbegriff der »religiösen Phänomene« aus, die sich in unterschiedliche Systeme unterteilen lassen:

> Man darf die magischen Phänomene nicht den religiösen Phänomenen entgegensetzen: bei den religiösen Phänomenen gibt es mehrere Systeme, das der Religion, das der Magie und noch andere; zum Beispiel bilden die Wahrsagung und das, was man die Folklore nennt, religiöse Tatsachen, die sich mit den vorstehenden vergleichen lassen. Diese Klassifizierung entspricht der Komplexität der Tatsachen und der Veränderlichkeit der historischen Beziehungen zwischen Magie und Religion weit besser (Mauss [1906/1909] 1968a: 23 f., übers. von E. Moldenhauer).

2.7. Das *mana*

Neben dem Begriff des Sakralen avanciert im Magie-Aufsatz für Mauss und Hubert der Begriff des *mana* zur zentralen Kategorie, um das gesamte kollektive Denken und Handeln zu erfassen. Diese »unbewußte Kategorie unseres Verstandes« ([1904] 1999a: 151) umfaßt überdies das Sakrale und das Tabu; *mana* fungiert dabei als eine Art Grundkategorie. Anläßlich seiner Kandidatur am *Collège de France* schreibt Mauss 1930 in einem autobiographischen Text, in dem auch deutliche Unterschiede zu Durkheim angesprochen werden:

71 Siehe auch Mauss' instruktiven Vortrag zu den Techniken des Körpers (Mauss [1934] 1999b: 197-220).

In unserer Abhandlung über die Magie haben wir eine wichtige Anzahl von Elementen ans Licht gebracht, die der Magie und der Religion gemeinsam sind, und wir haben auch belegt, daß sie die gleichen mentalen Mechanismen in Gang setzen, insbesondere haben wir an ihrem Grund sowie an der Basis der Religion einen breiten gemeinsamen Begriff entdeckt, den wir, einem melanesisch-polynesischen Namen entlehnt, *mana* genannt haben. Diese Vorstellung ist vielleicht allgemeiner als die des Sakralen. Später versuchte Durkheim, sie soziologisch aus dem Begriff des Sakralen abzuleiten. Niemals waren wir sicher, daß er recht hatte, und meinerseits spreche ich immer noch von einem magisch-religiösen Grund. Auf jeden Fall stellt sich *mana*, wie der Begriff des Sakralen, selbst als eine Art Kategorie dar (Mauss [1930] 2006: 356).[72]

Zwar vermischen sich die Begriffe, aber der Begriff des *mana* ist nicht nur »allgemeiner als der des Sakralen, sondern dieser ist sogar in jenem enthalten, er bildet einen gewissen Ausschnitt aus ihm. Wahrscheinlich ist es zutreffend, daß das Sakrale eine Art Gattung *mana* ist« ([1904] 1999a: 151). Anders als Durkheim betont also Mauss vor allem die Kategorie des *mana*. Was aber ist das *mana*?

Mana ist zunächst eine melanesisch-polynesische Bezeichnung für eine übernatürliche Kraft, die Gegenständen oder Lebewesen innewohnt und direkt oder indirekt mit schöpferischer Macht, Wachstum und Vitalität verknüpft ist (vgl. Schmidt 1999: 241). Das *mana* ist eine allgemeine Kategorie aus der Vorstellungswelt der Polynesier und Melanesier (Petermann 2004: 816). Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang jedoch die Annahme, daß sich *mana* durch Situationen und Erfahrungen kollektiver Erregungen bildet. Hier entsteht *mana* als das Ideal und die Idee einer anderen Realität (vgl. Mürmel 1985: 135), die aber nicht unbedingt auf einen jenseitigen Bereich bezogen sein muß.

In der Religionsethnologie geht die Diskussion um den Begriff des *mana* vor allem von *The Melanesians* (1891) von Robert Henry Codrington aus. Noch vor Mauss und Hubert ist es vor allem Robert Ranulph Marett, der diesen Begriff von Codrington in »Pre-Animistic Religion« (1900) aufnimmt (vgl. Marett [1900] 2004: 27) und die darauffolgenden religionswissenschaftlichen Debatten (vgl. Bengtson 1979: 653 f.) um das *mana* zutiefst prägt.[73]

72 Zu einer weiteren Textstelle, in der sich Mauss von Durkheims *mana*-Auffassung distanziert, siehe Mauss ([1923] 1968b: 129).

73 An dieser Stelle sei ganz herzlich Erhard Schüttpelz gedankt, der mich auf die Be-

Mauss und Hubert greifen zur Erläuterung des Begriffs auch auf Codrington zurück, versuchen aber Formen des *mana* auch in anderen Gesellschaften als in Melanesien auszumachen (vgl. Mauss [1906/1909] 1968a: 20 ff.; Mauss [1904] 1999a: 145 ff.). So werde der Begriff bei den Irokesen in Nordamerika mit dem Namen *orenda* bezeichnet, bei den Algonkin mit dem berühmten Begriff *manitu*, bei den Griechen mit *dynamis*; ferner hänge der »Grundbegriff des hinduistischen Pantheismus, der des *brahman*, engstens mit dem genannten Begriff zusammen« (Mauss [1904] 1999a: 149). »Einige Völker haben vielleicht kein bestimmtes Bewußtsein von dieser Idee entwickelt, während andere das intellektuelle Stadium, in dem diese Idee normal funktionieren kann, bereits hinter sich gelassen haben« (Mauss [1904] 1999a: 148).[74] In bezug auf die unterschiedlichen Sprachen halten sie fest: »Und was die Zahl der Sprachen betrifft, in denen der Begriff in mehrere Ausdrücke zerfällt, so ist sie endlos« (Mauss [1906/1909] 1968a: 20 f.).

Wie die vielen unterschiedlichen Ausformungen dieses Begriffs zeigen, ist *mana* »nicht notwendig die Kraft eines Geistes. Es kann die Kraft eines nichtspirituellen Dinges sein, wie beispielsweise eines Steines [...]. Wir können die Bedeutung dieses Wortes noch erweitern und sagen, daß *mana* die Kraft par excellence ist« (Mauss [1904] 1999a: 143).

Für Mauss hat der Begriff des *mana* auch einen erkenntnistheoretischen Wert. »Das *mana* ist nicht einfach eine Kraft, ein Wesen, sondern es ist auch eine Handlung, eine Qualität und ein Zustand. Anders gesagt, das Wort ist zugleich ein Substantiv, ein Adjektiv und ein Verb. [...] Das *mana* ist eigentlich das, was den Wert der

deutung von Marett und die *mana*-Debatten um 1900 sowie auf die Bedeutung des *mana* für das von ihm so genannte »Kategorienprojekt der Durkheim-Schule« aufmerksam gemacht hat. Marett wird den Magie-Aufsatz und die *mana*-Konzeption von Mauss und Hubert zur Kenntnis nehmen, verwenden und auch in seinen späteren Arbeiten auf ihn zurückkommen. »Zugleich aber insistiert er auf der zeitlichen Priorität seiner These [vom *mana* als Wesen der magisch-religiösen Vorstellungen und Riten, S. M.]. ›Both of us undoubtedly hit the same bird, and theirs was the heavier shot; but I fired first.‹« (Riesebrodt 1997: 179)

74 Durkheim wird in den *Elementaren Formen* auf diese unterschiedlichen Gesellschaften, die diesen Begriff einer »unpersönlichen religiösen Kraft« haben, ebenfalls mit Verweis auf Mauss und Hubert zurückkommen (vgl. Durkheim [1912] 1981: 269 ff.). Diese Konzeption von Mauss und Hubert trägt auf jeden Fall zur Vertiefung und Präzisierung von Durkheims Begriff des Sakralen bei.

Dinge und der Personen ausmacht, magischer Wert, religiöser Wert und sogar sozialer Wert« (Mauss [1904] 1999a: 141).[75] Als *wertbildendes Klassifikationsprinzip* differenziert es und setzt Dinge miteinander in Beziehung.[76] Das *mana* ist nach Mauss die symbolische »Kraft« (des Sozialen), die die Dinge anläßlich von Ritualen in eine Ordnung bringt, vereint und trennt sowie Knotenpunkte bzw. Kreuzungen zwischen Praktiken und Vorstellungen bildet. »Es verwirklicht jene Verschmelzung von Handelndem, Ritus und Dingen, die uns in der Magie als fundamental erscheint« ([1904] 1999a: 141). *Mana* ist eine Kraft, die die Dinge in Symbole transformiert und symbolische *Systeme* schafft (vgl. Tarot 2003: 46). »Der Begriff des *mana* ist wie der des Sakralen in letzter Analyse nichts als die Spezies derjenigen Kategorie des kollektiven Denkens, die [...] eine Klassifikation der Dinge anordnet, die einen trennt, die andern vereint, und Linien ihres Einflusses aufeinander festlegt oder Schranken der Isolierung errichtet« (Mauss [1904] 1999a: 154). *Mana* trennt und vereint, es ist – wie später auch Lévi-Strauss (1950) betonen sollte – ein Strukturierungsprozeß des Denkens und Fühlens.[77]

Mit dem Begriff des *mana* versuchen Mauss und Hubert die symbolische und schöpferische Aktivität zu erfassen, die in der Magie (und dann auch in der Religion, vgl. Mauss [1904] 1999a: 169) wirksam wird. Mauss teilt dabei nicht Durkheims Auffassung

75 In der »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene« heißt es: »*Mana* ist sowohl eine Macht wie eine Ursache und eine Kraft, der Begriff für eine Qualität und eine Substanz, ein Milieu. Das Wort *mana* ist sowohl ein Substantiv wie ein Adjektiv, ein Verb und bezeichnet Attribute, Handlungen, Eigenarten, Dinge. Es läßt sich auf die Riten, die Akteure, die Materialien, die Geister der Magie ebenso wie auf die der Religion anwenden. Daraus folgt, daß die magischen Riten und die Vorstellungen denselben sozialen Charakter haben wie das Opfer und daß sie von einem Begriff abhängen, der mit dem des Sakralen identisch oder ihm ähnlich ist« (Mauss [1906/1909] 1968a: 19).

76 Lévi-Strauss betrachtet *mana* als »leeren« bzw. »flottierenden Signifikanten« (Lévi-Strauss [1950] 1999: 39), einen »symbolischen Nullwert«, »das heißt ein Zeichen, das die Notwendigkeit eines supplementären Inhalts markiert [...]« (Lévi-Strauss [1950] 1999: 40). Lévi-Strauss erkennt die Kategorie in unserem Denken in Ausdrücken wie »Dingsda« wieder oder wenn wir von einer Person sagen, sie habe »etwas« (Lévi-Strauss [1950] 1999: 35).

77 Ein Strukturierungsprinzip, das nach den im Rahmen einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft so genannten »Logiken der Äquivalenz« und den »Logiken der Differenz« arbeitet (vgl. Moebius 2003).

des Begriffs (vgl. Tarot 1999: 573 ff.; 2008: 306; Durkheim [1912] 1981: 273), der mit *mana* lediglich unpersönliche Kräfte der Gruppe bezeichnet und den Begriff in Mauss' Augen zu sehr an den Totemismus bindet ([1923] 1969: 129).[78] Mauss' Verwendung von *mana* verweist hingegen auf einen erkenntnistheoretischen Begriff, der die Ordnungsleistung, die Bildung von Kategorien, symbolische Produktion und den Umlauf von Bedeutungen und Sinnsystemen bezeichnet:

> Wie diese [gemeint ist die Sprache, S. M.] ist es [*mana*, S. M.] nicht nur ein Teil der Welt, sondern eine Bedingung dafür, daß eine Welt existiert. Das Mana ist die Kraft, die die Dinge in einen Sinnzusammenhang und in eine Ordnung bringt. [...] Das *Durkheimsche* Mana ist die unpersönliche Kraft der Gruppe im Zustand der efferveszenten Versammlung, es sind die Energie, die Macht der durch das Phänomen der Menschenmenge stimulierten Affekte und Erregungen, die sich auf die repräsentativen Symbole (Totemtier, Opfer oder »Götzenbilder«) konzentrieren und sich in ihnen einbringen. Das *Maussche* Mana, das ist die kreative Aktivität des Sinnetzwerks. Durkheim hat unter dem Begriff des *mana* die Bewegung und die Energie gefaßt, die Kräfte affektiven und sozialen Ursprungs, Mauss die Produktion und den Umlauf von Sinn und Formen (vgl. Tarot 2003: 46).

Je nach Gesellschaft verbindet und trennt ein Wort wie *mana* unterschiedliche Dinge, Praktiken und Menschen, es ist ein Zeichen, das nach Mauss Relationen und Interdependenzen produziert und eine spezifische Symbolisierungsfunktion hat (vgl. Karsenti 1997: 243), da es verbindet und Beziehungen herstellt. Je nach sozialem und sprachlichem Kontext kann – wie an den Beispielen aus unterschiedlichen Kulturen gesehen – ein anderer Begriff bzw. können andere Vorstellungen als *mana* diese Funktion übernehmen.

In gewisser Weise verstärken die Durkheim-Schüler mit ihrer Magiestudie auch das erkenntnistheoretische und -soziologische Projekt, das ihr Lehrer mit der Publikation der *Elementaren Formen* (vgl. Durkheim [1912] 1981: 17-42) verbindet.[79] Denn im Grunde

78 Vgl. zu den unterschiedlichen Konzeptionen des *mana* bei Durkheim und Mauss Crapanzano (1995), der den Maussschen Begriff des *mana* als illokutionäre Kraft bezeichnet.

79 Nahezu zeitgleich mit der Magiestudie (1902/1903) ist Mauss' und Durkheims Aufsatz über die primitiven Klassifikationen verfaßt, der ebenfalls im Rahmen dieser Soziologie der Erkenntnis angesiedelt ist.

geht es bei ihren Forschungen über das *mana* und das Sakrale auch um Fragen der allgemeinen Denkkategorien.

Wir hatten diese Fragen schon untereinander verteilt, während wir sie gleichzeitig vermischten. Hubert sollte das Sakrale in der Zeit analysieren, was er schließlich gemacht hat. Ich sollte das Sakrale im Raum analysieren, was ich teilweise tat und was unser Student Czarnovski gerade zu Ende bringt. Aber in Übereinstimmung mit Durkheim richteten wir unser Augenmerk sofort auf das Problem der Vernunft. Wir beschäftigten uns damit von verschiedenen Seiten. Analyse der religiösen Repräsentationen allgemeiner Ordnung und der natürlichen Wesen in allen Bänden von *L'Année sociologique* ab [Band] 2: Zahl, Ursache (Abhandlung über den Ursprung der magischen Mächte); Raum, Zeit (Abhandlung über den Ursprung des Zeitbegriffes); Seele (und nicht nur einfach den Begriff des Animismus); Welt (Begriff der Orientierung). Durkheim und ich haben es selbst in unserer Abhandlung über den Begriff der Gattung unter dem Titel »De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives« [1903] behandelt. Namentlich ist dort die Frage des Raumes sowie die der »Teilnahme« und der »Kontraste« skizziert. Diese Bemühung ist eine der philosophischsten, die eine Schule je versucht hat. Durkheim hat sie auf größerer theoretischer Grundlage in seinen *Elementaren Formen des religiösen Lebens* zum Ende gebracht (Mauss [1930] 2006: 356 f.).[80]

Zur gesellschaftlichen Fundierung zwischen der Kategorie des *mana* heißt es im Magie-Aufsatz: »Im Bewußtsein der Individuen existiert diese Kategorie nur aufgrund der Existenz der Gesellschaft, so wie die Ideen der Gerechtigkeit und des Wertes; wir wollen damit sagen, daß es eine Kategorie des kollektiven Denkens ist« (Mauss [1904] 1999a: 151).

80 Daß die Mauss/Hubertsche Kategorie des *mana* im Zusammenhang mit den Untersuchungen zur gesellschaftlichen Entstehung der Kategorien gesehen werden muß und als eine Art »Überkategorie« (Schüttpelz) fungiert (und zwar nicht nur religionssoziologisch gegenüber dem Sakralen), darauf hat mich Erhard Schüttpelz aufmerksam gemacht, ebenso wie auf die dazugehörende Textstelle aus der »Einführung in die Analyse einiger religiöse Phänomene« (Mauss [1906/1909] 1968a: 28): »Aber das *mana* ist nicht nur eine dem primitiven Denken eigentümliche Kategorie, und noch heute, während es im Verschwinden begriffen ist, ist es die erste Form, die andere Kategorien, die noch in unseren Köpfen funktionieren, angenommen haben: die der Substanz und der Ursache.« Siehe zu der hier leider nicht weiterverfolgbaren Verortung des *mana* im »Kategorienprojekt« der Durkheim-Schule detaillierter, auch insbesondere zur Frage, was diese Textstelle mit dem *Gabe*-Essay und den Maussschen Forschungen zum Substanzbegriff verbindet, Schüttpelz (2005: 207 ff.).

Magie und Religion – beide bauen nach Mauss und Hubert gleichursprünglich auf dem Begriff des *mana* auf und sind »symbolische Systeme« (vgl. Karsenti 1997: 234).[81] Der Bereich des Sakralen ist in den Augen von Mauss und Hubert nun der Bereich des *mana* oder, besser: *im* Bereich des *mana*, das – ganz genauso wie das Sakrale – der in der kollektiven Effervescenz hypostasierten Gesellschaft entstammt. »Es versteht sich von selbst, daß ein derartiger Begriff keinen Seinsgrund außerhalb der Gesellschaft hat, daß er vom Standpunkt der reinen Vernunft absurd ist und daß er lediglich aus der Funktionsweise des kollektiven Lebens resultieren kann« (Mauss [1904] 1999a: 153). Die »Kraft« des *mana* wird dabei auf die unterschiedlichste Dinge bezogen: »Unaufhörlich werden im Alltagsleben die Emotionen, die Eindrücke und Impulse erzeugt, aus denen der Begriff des *mana* hervorgegangen ist. Unaufhörlich werden die volkstümlichen Gewohnheiten durch Vorkommnisse gestört, die die Ordnung der Dinge durcheinanderzubringen scheinen, Trockenheit, Reichtum, Krankheit, Tod, Krieg, Meteore, speziell geformte Steine, Individuen usw.« (Mauss [1904] 1999a: 171). Dabei hat das Sakrale wie das *mana* eine ganz bestimmte Anziehungs- und Ansteckungskraft,[82] und umgekehrt wird Dingen, Personen oder Handlungen *mana* nicht aus dem Nichts zugeschrieben, sondern – ist die Vorstellung eines Sakralen oder von *mana* einmal da – jeweils abhängig von der vorgängigen Sinn- und Klassifikationsstruktur: »Die Qualität des *mana* oder des Sakralen haftet an Dingen, die in der Gesellschaft eine ganz speziell definierte Position einnehmen, so daß sie häufig den Eindruck erwecken, als fielen sie aus der Alltagswelt heraus und entzögen sich dem alltäglichen Gebrauch« (Mauss ([1904] 1999a: 152).

81 Wobei der gemeinsame Ursprung nicht bedeutet, daß Mauss und Hubert Religion und Magie gleichsetzen. Vielmehr zeigen sie in ihrem Aufsatz sehr genau, wie sich Religion und Magie trotz ihres gemeinsamen Ursprungs in der Vorstellung des *mana* wesentlich unterscheiden, entgegengesetzt sein oder auch auf komplexe Weise vermischt sein können.

82 Anders als noch im frühen Aufsatz über das Sakrale, der Steinmetz-Rezension, wird das Sakrale bei Mauss später nicht vornehmlich mit den es umgebenden Verboten in Verbindung gebracht; der Opfer-Aufsatz macht bereits auf diese Anziehungs- und Abstoßungsdynamik aufmerksam. Die *mana*-Konzeption verstärkt noch diesen Blick auf die Erfahrungen und Deutungen des Sakralen bzw. des *mana* als bestimmte wirksame »Kraft«. Siehe dazu auch Durkheims »späten« Artikel über »Sacré« von 1917 (Durkheim [1917] 1975: 64).

Was aber kennzeichnet nun für Mauss den Unterschied des *mana* zum Sakralen? Warum ist es allgemeiner, wie er behauptet? Warum ist es wahrscheinlich »zutreffend, daß das Sakrale eine Art Gattung *mana* ist« (Mauss [1904] 1999a: 151)? Mauss kommt viele Jahre nach dem Magie-Aufsatz zu einer Antwort auf diese Fragen (vgl. Martelli 1996: 56 f.). Anläßlich einer Konferenz des China-Experten Marcel Granet über chinesische Mythologie spricht Mauss 1933 über »La polarité religieuse et la division du macrocosme« (Mauss [1933] 1968b: 143-148).[83] Selbstkritisch bemerkt er, daß man in früheren Forschungen noch nicht weit genug bei der Bestimmung des imperativen Charakters des Sakralen und des Tabus gewesen sei. Darüber hinaus habe man zugunsten der Beschäftigung mit den Riten und Praktiken nicht die zentrale Rolle der Mythologien ins Auge gefaßt, wie dies nun Granet auf bewundernswerte Weise mache (Mauss [1933] 1968b: 146). Die religiöse Polarität sakral/profan, wie sie etwa Hertz hervorragend untersucht habe, sei noch zu einfach, zumindest könne diese Dichotomie nicht alle Formen und kollektiven Repräsentationen des religiösen Lebens erfassen (Mauss [1933] 1968b: 144 ff.). Es gebe ja noch weitere Dimensionen, die eine wesentliche Rolle in religiösen Vorstellungen spielen, wie etwa die oftmals kosmographisch ausgerichteten Ideen von sechs Richtungen oder sechs Polen, zu denen sich noch die Vorstellung von einem Zentrum (das Ich [*ego*, *moi*]) hinzugesselle, ein siebter Pol, der wie ein mit spezieller Qualität ausgestatteter Punkt im Raum sei, »von dem alle symmetrischen Relationen ausgehen (hoch/tief, davor/dahinter und schließlich rechts/links)« (Mauss [1933] 1968b: 145). Der Begriff des Sakralen ist nach Mauss nicht so gut in der Lage, diese über die Binarität von sakral/profan hinausgehende Komplexität mancher religiöser Vorstellungen und Kategorien zu charakterisieren und zu interpretieren wie etwa der Begriff *mana* (vgl. Martelli 1996: 56).

Auch hinsichtlich des allgemeinen Charakters des *mana* unterscheidet sich Mauss von Durkheim (und Hertz). Wie sieht es mit der Frage aus, daß das Sakrale eine Art Gattung des *mana* sei bzw. daß dieser Begriff in jenem enthalten oder gar ein Ausschnitt aus ihm sein soll (Mauss [1904] 1999a: 151)?[84] Zunächst heißt es im

83 Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich der Lektüre des Textes »Mana ou sacré?« von Martelli (1996), auf dem der folgende Abschnitt aufbaut.

84 Zum Folgenden siehe auch Ho (2009: 67 ff.).

Magie-Aufsatz, der Begriff *mana* gehöre derselben Ordnung an wie der des Sakralen (Mauss [1904] 1999a: 151). Als Beispiel für diese Annahme dient Mauss und Hubert der Nachweis, daß beide Vorstellungen sich oft auf die Idee des Tabus beziehen. Bereits in der Steinmetz-Rezension haben wir diesen Zusammenhang ja von Mauss erläutert bekommen. Wobei Mauss und Hubert nun in Bezug zum *mana* schreiben: »[...] wir haben gesehen, daß eine bestimmte Anzahl *mana*-Dinge tabu waren, daß aber tabu nur Dinge waren, die *mana* besaßen. Ebenso sind bei den Algonkin zwar alle Götter *manitu*, doch sind nicht alle *manitus* Götter« (Mauss [1904] 1999a: 151). Auf das Sakrale bezogen bedeutet dies: alles, was sakral ist, beinhaltet *mana*; aber nicht alles, was *mana* ist, muß zwingend sakral sein. »Der von beiden Soziologen geführte Diskurs über die Inklusion des Sakralen im *mana* ist besonders wichtig, denn er erlaubt, eine gewisse Zahl von religiösen Phänomenen zu erfassen, ohne sie gleich an die rigorose Kategorie des Sakralen zu binden, und darüber hinaus bietet er die Gelegenheit, Aspekte, die bei einem gegebenen religiösen Phänomen zugleich sakral und nichtsakral sind, gleichzeitig wahrzunehmen« (Ho 2009: 75).

Nach der Interpretation von Camille Tarot (1999: 566 ff.) und Park Jung Ho liegt der wesentliche Unterschied nicht nur darin, daß *mana* auch religiöse Phänomene und Erfahrungen faßt, die nicht-sakral sind, sondern darüber hinaus, daß Intensitätsgrad und Institutionalisierungsgrad unterschiedlich sind, wobei dann das Sakrale als eine intensivierte und institutionalisierte Form des *mana* erscheint: »Das, was sie zu unterscheiden erlaubt, ist der Grad der Intensivierung und Institutionalisierung der potentiellen, diffusen und verschwommenen Kraft des *mana*. Bemüht, den Begriff des Sakralen in den des *mana* einzuschließen, liefern unsere Autoren eine neue Einschätzung des Sakralen: Dieses kann dann wie eine besondere Form des *mana* gelesen werden, nämlich als das intensivierte und institutionalisierte *mana*. Alle religiösen Tatbestände können infolgedessen an ihrem variablen Intensitätsgrad gemessen werden« (Ho 2009: 75).[85]

85 Manche Autoren, wie zum Beispiel Georges Gurvitch (1950: 98 ff.), sehen im Anschluß an Durkheim und Mauss eine Lösung dieser schwierigen Differenzierungen darin, zwischen dem immanenten Charakter des *mana* (Magie) und dem transzendenten des Sakralen (Religion) zu unterscheiden. Daran anschließend

Auch in seinem *Manuel d'ethnographie*, das 1947 aus Denise Paulmes Mitschriften der Vorlesungen von 1926 bis 1939 entstanden ist, kommt Mauss auf den Begriff des *mana* zu sprechen. Im dort enthaltenen Kapitel über religiöse Phänomene (Mauss [1947] 2002: 285-360)[86] macht er eine weitere Differenzierung: zwischen Religion *stricto sensu* und Religion *lato sensu* (vgl. Mauss [1947] 2002: 291 ff.; vgl. auch Martelli 1996: 57; Pickering 1998: 54). Obgleich das *mana* die Basiskategorie einer allgemeinen Theorie der religiösen Phänomene sei – »Die Vorstellung des *mana* taucht vollkommen universal auf« (Mauss [1947] 2002: 292) –, sei es ganz besonders kennzeichnend für die religiösen Phänomene im weiteren Sinne wie etwa die Magie oder die Wahrsagerei.[87] *Mana* ist also die Basiskategorie. Die Kategorie des Sakralen hingegen sei für die Analyse der religiösen Phänomene im *engeren* Sinne geeignet. Dazu zählt Mauss in seinem Handbuch der Ethnographie unter anderem diejenigen religiösen Phänomene, die sich durch ihren verpflichtenden Charakter auszeichnen wie beispielsweise die öffentlichen und privaten Kulte, den Totemismus, Mythen oder mündliche Rituale wie etwa das Gebet.

2.8. Das Gebet: Individualisierung und Spiritualisierung der Religion

Viele Jahre nachdem Mauss sich des Themas »Gebet« angenommen hatte, erscheint 1909 *La prière*. Bereits 1897 hatte er begonnen, das Gebet als »mündlichen Ritus« [*rite oral*] zu erforschen (und es vom »manuellen« Ritus [*rite manuel*] wie dem Opfer zu differen-

differenziert Park Jung Ho (2009: 90 ff.) zwischen einem *mana immanent* und einem *mana transcendent* (bzw. *mana magique/mana sacre*).

86 Interessanterweise spricht Mauss (wie etwa 1906/1909 in der »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene«) von »religiösen Phänomenen« und nicht wie Durkheim in seiner späten Religionssoziologie von Religion. Pickering (1998: 55) vermutet, weil für ihn Durkheim Religion zu sehr als Einheit, Kohärenz und System begriff. In der *Année sociologique* VII schreibt Mauss 1904, es gebe keinen Tatbestand genannt Religion, sondern nur religiöse Phänomene, die mehr oder weniger ein System ergeben, das man Religion nennt und das eine historisch definierte Existenz habe (Mauss [1904] 1968a: 93).

87 Neben den religiösen Phänomenen im engeren und weiteren Sinne unterscheidet Mauss noch davon eine dritte Gruppe, den im Volksglauben vorherrschenden Aberglauben (vgl. Mauss [1947] 2002: 297).

zieren, vgl. Mauss [1906/1909] 1968a: 4). Ursprünglich sollte aus der Studie – unter dem Titel »Sur les origines de la prière« – Mauss' *thèse de doctorat* werden. Die eingangs erwähnte Studienreise nach Holland und England betrachtete Mauss als eine Art Vorbereitung der *thèse*.[88] Sie wird nie zu Ende geschrieben. Dennoch entschied er sich, die bis dahin erarbeiteten Teile – eine Einführung in das Thema und eine Analyse über die »Natur der elementaren oralen Riten« – in Form einiger weniger Kopien 1909 zu veröffentlichen (vgl. Pickering 2003: 2).

Die Studie über das Gebet (vgl. Mauss [1909] 1968a: 357-548) sollte ursprünglich drei große Teile umfassen: Das Gebet und seine Formierung in den elementaren Religionen (australische Aborigines), die Entwicklung der spirituellen Dimension des Gebets (altes Indien) und die Entwicklung zum individuellen Ritual (semitische und christliche Religionen). Zu diesen drei Hauptteilen sollte nach Fournier (1994: 332) noch ein vierter Teil über die »Regression« des Gebets in Ritualismus und Fetischismus dazukommen. Trotz des enormen Drucks seines Onkels, der ihn zwar anfangs unterstützt (das Gebet ist in Durkheims Augen bestens geeignet, seine *Regeln der soziologischen Methode* unter Beweis zu stellen), dem Neffen aber mit der Zeit immer mehr mangelnde Selbstdisziplin und Faulheit vorwirft (vgl. Durkheim 1998: 31, 124, 119, 134, 387),[89] bleibt es vornehmlich beim ersten Teil, also der Analyse des Gebets bei den Aborigines.[90]

88 Vgl. den Brief vom Mai/Juni 1897 an Louis Liard, in dem er um ein Stipendium bittet, in Durkheim (1998: 61 f.). Siehe auch Pickering (2003: 2).

89 »Ta thèse Dieu sait quand«, so eine dem Thema angemessene Formulierung der Kritik Durkheims ([1898] 1998: 134). Daß Mauss nicht faul war, bezeugen seine unzähligen Arbeiten, Rezensionen und Kritiken. Warum er seine *thèse* dennoch nicht vollendet hat, ist ungeklärt; man spekuliert aber, daß er die Arbeit ruhen ließ, weil es entweder kein Material gab, weil der deutsche Anthropologe Carl Strehlow neue ethnographische Daten veröffentlichte, die Mauss zu aufwendigen Änderungen des bereits Geschriebenen gezwungen hätten, oder weil Durkheim die Arbeit für zu neu und zu gefährlich erachtete, in einer Zeit, in der um Laizismus gestritten wurde und in der es galt, seine Soziologie innerhalb des wissenschaftlichen Feldes zu institutionalisieren. Zu den schwierigen Umständen, die dieses Werk begleitet haben, siehe Fournier (1994: 331-341).

90 Mauss liest zu dieser Zeit eine Unmenge an ethnographischem Material. Es ist nicht ganz klar, ob er dabei auch Durkheim auf die bahnbrechenden Forschungen von Spencer und Gillen aufmerksam macht. Höchstwahrscheinlich ist Durkheim selbst auf dieses Material gestoßen. Im Juni 1899 schreibt er an

Dennoch bleibt Mauss nicht bei der Beschreibung des Gebets in archaischen Gesellschaften stehen. Denn das Gebet ist für ihn ein Indikator für zwei allgemeine, religionssoziologisch relevante moderne Tendenzen: die Individualisierung und die Spiritualisierung der Religion. Die Religion sei immer spiritueller geworden, schreibt Mauss.

Während sie anfangs in mechanischen, materiellen und präzisen Riten, in genau formulierten Glaubensvorstellungen bestand und fast ausschließlich aus sinnlich wahrnehmbaren Bildern aufgebaut war, neigte sie im Laufe ihrer Geschichte dazu, dem Bewußtsein einen immer größeren Platz einzuräumen. Die Riten sind mehr Haltungen der Seele als des Körpers geworden [...]. Die Glaubensvorstellungen wiederum intellektualisieren sich und, da sie immer weniger materiell und detailliert waren, beschränken sich auf eine kleinere Anzahl von Dogmen, deren Sinn reichhaltig und zugleich variabel ist (Mauss [1909] 1968a: 361, übers. von E. Moldenhauer).

Gleichzeitig individualisiere sich die Religion immer mehr. Waren die Riten zunächst kollektiver Natur, standardisiert und die Glaubensvorstellungen in der gesamten Gruppe gleichförmig verbreitet, seien die religiösen Praktiken mit der Zeit immer individueller geworden. »Der ›innere‹ Gott der fortgeschrittensten Religionen ist auch der Gott der Individuen«, wie Mauss ([1909] 1968a: 362) in bezug auf bestimmte protestantische Sekten schreibt.

Das Gebet ist in seinen Augen nun der Vermittler dieser beiden Entwicklungen. Sei es zu Beginn sehr mechanisch gewesen und habe nur mittels der ausgestoßenen Laute gewirkt, so sei es immer innerlicher und geistiger geworden. »Zuerst streng kollektiv [...] und manchmal sogar verboten, wird es zur Domäne der freien Unterredung mit Gott. Daß es sich dieser doppelten Veränderung zu beugen vermochte, verdankt es seiner mündlichen Natur« (Mauss

Mauss, er analysiere gerade ein beachtliches Werk über die Stämme Zentralaustraliens (Durkheim [1899] 1998: 223), und meint damit das für seine späte Religionssoziologie zentrale Buch *The Native Tribes of Central Australia* von B. Spencer und F. Gillen (1899). Dennoch sind Mauss' ethnographische Kenntnisse für die *Formes elémentaires* wichtig, wie etwa auch Pickering hervorhebt: »Eine Zeit lang vertiefte sich Mauss in die Lektüre ethnographischer Forschungen über die australischen Aborigines. Die Forschung führte zu Arbeiten, die später in Durkheims großes Buch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) aufgenommen wurden« (Pickering 2003: 2).

[1909] 1968a: 362). Als vor allem über die Sprache operierender Ritus stehe es dem Denken näher und daher der Tendenz der Vergeistigung (im Gegensatz etwa zu den manuellen Riten, die sich tendenziell eher nach den materiellen Wirkungen richten). Und es läßt der Privatinitiative größtmögliche Freiheit (vgl. Mauss [1909] 1968a: 362).[91]

Mauss beläßt es aber nicht bei dieser These der Individualisierung des Gebets. Wie Durkheim weiß er, daß Individualisierungsprozesse keine Auflösung von Gesellschaft bedeuten, sondern vielmehr gesellschaftlich vermittelt sind. Dementsprechend zeigt er, entgegen weitverbreiteten Annahmen, daß das Gebet ausschließlich einem individuellen Antrieb zu verdanken sei oder gänzlich auf das Individuum zurückgeführt werden könne, den *kollektiven und sozialen Charakter des Gebets* auf.

Seiner Analyse zufolge sind folgende Merkmale insgesamt für das Gebet charakteristisch (vgl. Pickering 2003: 12 f.): Erstens ist es ein soziales und religiöses Phänomen, das für das religiöse Leben insgesamt von zentraler Bedeutung ist. Zweitens glaubt er – wie erwähnt – eine Art Entwicklung des Gebets, ausgehend von mechanistischen hin zu komplexeren Formen zu erkennen. Im Laufe dieser Entwicklung wurde dem Betenden mehr persönliche Freiheit zugestanden, das Gebet avancierte immer mehr zu einem individuellen und innerlichen Akt – ein Prozeß, der schließlich im Mystizismus seinen Höhepunkt erreichte. Nach Mauss ist es mit Blick auf diese Entwicklung jedoch unmöglich, den absoluten Ursprung des Gebets ausfindig zu machen. Selbst bei den australischen Aborigines habe man es schon mit entwickelten Elementen des Gebets zu tun (Mauss [1909] 1968a: 450). Drittens hat jede, auch die »innerlichste« Form des Gebets einen sozialen Inhalt, der vor dem Hintergrund der Gesellschaft zu betrachten ist: Man wird beten

91 Mauss konstatiert jedoch auch »Rückschritte«, denen der letzte Teil des Buches über das Gebet hätte gewidmet werden sollen. Mit »Rückschritten« meint er das Gebet als lediglich routinisierte Lippenbewegung und einfache, gebetsmühlenartige Rezitation, die jede Persönlichkeit ausschließe. In einigen Fällen sehe man, »wie sich das spirituellste Gebet so abgenützt hat, daß es nur noch simpler materieller Gegenstand ist: der Rosenkranz, der Gebetsbaum, die Gebetsmühle, das Amulett, die Phylakterien, die *mezuzoth*, die Zaubermünzen, die Skapuliere, die Votivtafeln sind wahrhaftige materialisierte Gebete. In Religionen, deren Dogma sich von jedem Fetischismus gelöst hat, wird das Gebet selbst zum Fetisch« (Mauss [1909] 1968a: 365, übers. von E. Moldenhauer).

gelehrt, das Gebet ist der Tradition, einem gewissen Formalismus und religiösen Autoritäten unterworfen usw. Kurzum: Selbst in seiner ausgeprägtesten individualistischen Form ist das Gebet niemals frei vom sozialen Kontext und dessen Einfluß. Viertens ist das Gebet wesentlich ein Ritual und als solches nach Mauss eine Form des sozialen Handelns. Mauss' Augenmerk gilt hierbei weniger den körperlichen rituellen Ausdrücken (Beten im Sitzen, im Stehen, kniend usw.), sondern vielmehr der engen Verbindung zwischen rituellem Handeln und dem Gebrauch von Wörtern. Das Gebet ist ein Ritual der Wortzusammensetzung; es ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie Sprechen rituell sein und mit sozialem Handeln gleichgesetzt werden kann. Sprechen ist (rituelles) Handeln. Interessant ist in diesem Zusammenhang Mauss' Annahme, daß das Individuum sich beim Gebet – ähnlich wie es der Durkheim-Schüler Maurice Halbwachs für die individuelle Erinnerung und das kollektive Gedächtnis einige Jahre später erforscht hat – eine Sprache borgt bzw. sich einer Sprache bedient, die es nicht selbst erfunden hat. Das bedeutet, hinter dem individuellen Gebet steht das kollektive Gebet, die kollektive Sprache. Fünftens zeigt sich im Gebet die enge Überschneidung zwischen Glauben und Ritual, Idee und Aktion. Das Gebet bildet einen Knotenpunkt zwischen Denken, Glauben und Handeln. Sechstens ist das Gebet darauf ausgerichtet, bestimmte Effekte zu erzielen und zu bewirken, sei es, daß Regen fällt, sei es, daß man Gott um Vergebung bittet oder ihn sonst auf irgendeine Weise zum Handeln bewegen will.[92] Und schließlich ist das Gebet, siebtens, eine »gegenüber den sakralen Dingen eingenommene Haltung, ein im Hinblick auf sie vollzogener Akt« (Mauss [1909] 1968a: 358).[93] Wie das Opfer ist es ein Mittel, auf sakrale Dinge oder Wesen einzuwirken oder mit ihnen zu kommunizieren. Nicht alle mündlichen religiösen Riten sind für Mauss Gebete, sondern nur die, die ein Mittel sind, mit den sakralen Mächten in Verbindung zu treten. Im Unterschied jedoch zum Opfer, das Mauss und Hubert im Sinne des *sacrum facere* als

92 Zu dem damit in Zusammenhang stehenden *Wirksamkeitsglauben*, den Mauss für ein wesentliches Moment des Ritus erachtet, siehe meine Ausführungen oben in Abschnitt 2.6. »Die Magie«.

93 In bezug auf diese Definition schreibt Pickering (2003: 13): »Mauss' Prozedere bei der Entwicklung einer Definition ist sehr ähnlich demjenigen Durkheims, wie es in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) offenkundig ist.«

eine Handlung begreifen, durch die erst überhaupt etwas sakral gemacht wird, setzt das Gebet bereits Sakrales bzw. die Erfahrung des Sakralen voraus (vgl. Dianteill/Löwy 2005: 93).

Obgleich Mauss, wie wir gesehen haben, eine komplexe Verwobenheit zwischen Magie und Religion annimmt, geht er von einem Unterschied zwischen Gebet und Zauberformeln aus: Letztere verweisen nicht unbedingt auf äußere Kräfte und das Sakrale (Mauss [1909] 1968a: 410). Der religiöse Ritus des Gebets bezieht sich ausschließlich auf andere (sakrale) Mächte (Gottheiten, heilige Ahnen usw.) und ist nicht – wie manche magische Riten – völlig durch sich selbst wirksam (Cazeneuve 1968: 79 f.). Gebete sind geprägt durch Anrufungen; Zauberformeln hingegen gleichen Beschwörungen. Mauss definiert schließlich das Gebet folgendermaßen: »*Das Gebet ist ein mündliches religiöses Ritual, das sich direkt auf die sakralen Dinge richtet*« (Mauss [1909] 1968a: 414, Herv. im Orig.).

Die Grenzen zwischen Religion und Magie seien aber im allgemeinen schwierig zu ziehen, oftmals habe man es mit »magisch-religiösen Phänomenen« zu tun: »Aber zwischen den Zauberformeln und den Gebeten, wie allgemein zwischen den Riten der Magie und denen der Religion, existieren alle Arten von Abstufungen. Gewisse Gebete sind in der Tat in mancher Hinsicht regelrechte Zauberformeln« (Mauss [1909] 1968a: 411).

3. Zur Rezeption der Religionssoziologie von Mauss

Mauss' Gleichung »Religion = Gesellschaft«, die Betonung des Sakralen für die Definition von Religion, die Analyse der kollektiven Efferveszenz oder der Riten, die Forschungen zur Magie, die Opferriten, die mündlichen Rituale und das *mana* sind als eigenständige religionssoziologische Analysen religiöser Phänomene anzusehen, die natürlich im Austausch mit Durkheim entstanden sind, aber sich nicht als genuine Ideen des »Meisters« entpuppten.[94] Vielmehr ist es umgekehrt so, daß die genaueren Betrachtungen der religionssoziologischen Texte von Mauss aufzeigen konnten, daß hier bereits zentrale Konzeptionen der späten Religionssoziologie Émile

94 Zum Vergleich zwischen Mauss' und Durkheims Definition von Religion und einzelnen Konzepten wie dem Sakralen oder dem Symbolischen siehe Tarot (2008: 314 ff.).

Durkheims vorbereitet oder sogar vorweggenommen sowie eigenständige Leistungen auf dem Gebiet der Religionssoziologie und -wissenschaft von Mauss erbracht wurden. Angesichts der marginalen Berücksichtigung der Religionssoziologie der Durkheim-Schüler (beispielsweise in Überblicksbüchern zu den Klassikern) kann dies nicht genug hervorgehoben werden.

Die vorliegende Analyse endet – wenn man es chronologisch betrachtet – 1909 mit der Veröffentlichung des »Gebets« (1909) und der »Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene« (1906/1909). Wirft man nun einen knappen Blick auf Mauss' weitere Arbeiten, so verschieben sich seine Interessen von den Forschungen über religiöse Phänomene im engeren Sinn hin zu Analysen des Symbolischen, der sozialen Tatsachen insgesamt und den engen Verknüpfungen zwischen Sozialem, Biologischem und Psychischem (vgl. Karady 1968: XLIV; Moebius 2006a: 95 ff.). Das heißt natürlich nicht, daß die religionssoziologischen Implikationen dieser Bereiche und sozialer Phänomene im allgemeinen nicht mehr berücksichtigt würden, sie rücken aber in den Hintergrund, oder besser: sie werden nun mit anderen »sozialen Totalphänomenen« in Beziehung gesetzt. Nimmt man beispielsweise sein bahnbrechendes Werk über die Gabe, den *Essai sur le don* (1925), so finden sich hier zahlreiche Bezüge zu den Begriffen und Konzeptionen von Mauss' religionssoziologischen Forschungen, etwa die Gabe als Opfer an die Götter (Mauss [1925] 1990: 39 ff.), die Abschnitte zum »Geist der gegebenen Sache« (*mana*, *hau*) oder zur der Gabe innewohnenden Kraft (Mauss [1925] 1990: 31 ff.) sowie zur Efferveszenz und Besessenheit (vgl. Därmann 2005; Schüttpelz 2005).[95] Mauss geht von einer engen Verknüpfung der Gabepraktiken mit religiösen Vorstellungen aus (vgl. auch Paul 1996: 63 ff.). Die Gaben sind selbst oftmals Gegenstand religiöser Glaubensinhalte, »ja selbst eines Kults« (Mauss [1925] 1990: 112). Und gerade der Begriff der mit dem *mana* verbundenen kollektiven »Kraft« aus dem Magie-Aufsatz, der für den *Essai sur le don* (und die *Elementaren Formen*) so zentral ist, zeigt die religionsethnologische und

95 Zum Gabe-Essay als religionswissenschaftlichem Werk siehe Mürmel (2000). Zu Mauss' Gabe-Essay siehe auch Moebius/Papilloud (2006), Moebius (2009) sowie die instruktive Analyse von Henaff (2008). Ähnlich wie das Opfer, das Mauss als eine Art Vertrag zwischen den Menschen und Göttern bezeichnet, verlangt die (ebenfalls als eine Art Vertrag betrachtete) Gabe auch eine Art Entsagung.

-soziologische Bedeutung, die auch der Studie über die Gabe innewohnt (vgl. Schüttpelz 2005: 203 ff.).[96]

Ganz ähnlich sieht es beispielsweise mit Mauss' Vortrag »Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum« (Mauss [1926] 1999b: 175-195) aus, der vom Titel her eine religionssoziologische Analyse vermuten läßt. In diesem 1926 im *Journal de psychologie normale et pathologique* erschienenen Vortrag behandelt Mauss den Wirksamkeitsglauben von Ritualen und kollektiven Glaubensüberzeugungen. Bedeutsam sind für ihn nun vielmehr die psychologischen Dimensionen der religiösen Rituale und der Glaubensüberzeugungen, die von den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern so weit verinnerlicht sind, daß sie physische Wirkungen bis zum Todeseintritt zeitigen. Unter Soziologie versteht er in der Zwischenkriegszeit eine Art »Kollektivpsychologie«, wie es 1924 in einem Vortrag über »Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie« heißt (Mauss [1924] 1999b: 152). Wie man nun am Beispiel des Todes durch Kollektivvorstellungen sehen könne, sei die Grenze zwischen biologischem und sozialem Körper durchlässig. Mauss fordert aus diesem Grund eine Erforschung der Verknüpfung zwischen sozialer, biologischer und sozialer Natur (Mauss [1926] 1999b: 194 f.). Das heißt, kurz zusammengefaßt: Mauss versucht nun – in Differenz zur Sichtweise seines Onkels (vgl. Mauss [1930] 2006: 357 f.) – verstärkt eine Anbindung psychologischer Einsichten an die Soziologie zu schaffen. Die religiösen Inhalte und Praktiken sind zwar wichtig, aber Mauss geht nun insofern weiter, als er versucht, die religionssoziologischen und -ethnologischen Erkenntnisse mit anderen Disziplinen und der Untersuchung des Symbolischen, die für ihn ins Zentrum rückt, zu verknüpfen.

Das heißt folglich nicht, daß die Bedeutung der religiösen Konzeptionen des Sakralen oder des *mana*, die Mauss ihnen zugeschrieben hatte, sowie deren religionssoziologische Erforschung nach dem Ersten Weltkrieg völlig verdrängt oder aufgegeben wurde,

96 Erhard Schüttpelz, dem ich an dieser Stelle für die Erhellung dieses Zusammenhangs zwischen der *Gabe*, den Arbeiten nach dem Ersten Weltkrieg und dem religionssoziologischen Werk von Mauss danke, schreibt auch in seiner instruktiven Interpretation des Gabe-Essays, daß für Mauss »in der ‹Gabe› Magie und Anti-Magie, Aneignung und Ent-Aneignung, eigennützige und uneigennützige Magie zusammenfielen« (Schüttpelz 2005: 207).

wie dies die strukturalistische Mauss-Rezeption von Claude Lévi-Strauss selbst bei den explizit religionssoziologischen Texten getan hat (vgl. Tarot 2009; Moebius/Nungesser 2012). Mauss verbindet vielmehr seine beiden Interessensgebiete der Religion und des Symbolischen. Er geht von einer engen Verbindung zwischen Symbolbegriff und Religion aus: »Denn der Begriff des Symbols [...] ist uns in seiner Herkunft aus Religion und Recht ganz zu eigen« (Mauss [1924] 1999b: 158). So sind auch die Entstehungsprozesse von symbolischen Ordnungen eng mit dem Sakralen verknüpft. Mauss hat dies – ganz ähnlich wie Durkheim ([1898] 1986)[97] – beispielsweise für die moderne Gesellschaft und ihre Sakralisierung der Person aufgezeigt (vgl. Mauss [1938] 1999b: 221-252).[98]

Die Verknüpfung zwischen dem Symbolischen und dem Sakralen bei Durkheim und Mauss sowie die Aktualität und Originalität der Religionssoziologie von Mauss hat Camille Tarot, auf den sich im vorliegenden Aufsatz wiederholt Bezüge finden, kürzlich auf instruktive Weise deutlich herausgearbeitet (Tarot 1999; 2008: 289 ff.). Die Resonanz der Religionssoziologie von Mauss ist deshalb bislang vielleicht so gering gewesen, weil – einmal abgesehen von der Konzeptionalisierung des *mana* – meist seinem Onkel die innovativen religionssoziologischen Ideen zugeschrieben werden. Die größten ideengeschichtlichen Wirkungen des Maussschen Denkens entfachten weniger die religionssoziologischen Texte im engeren Sinne als vielmehr der Gabe-Essay, dessen Rezeptionslinien in mehrere Richtungen gehen. So kann man etwa in Frankreich antiutilitaristische (*Collège de Sociologie*, *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* [M.A.U.S.S.], Jean Baudrillard), schöpferisch-kreative (Georges Gurvitch, Georges Balandier) von strukturalistisch-symbolischen (Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu) und damit korrelierenden philosophischen Rezeptionsrichtungen (Jacques Derrida, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur) unterscheiden.

Fragt man nach den unmittelbaren Wirkungen der Religionssoziologie von Mauss, so ist von den wenigen Rezeptionen (vgl. Mürmel 1997: 219) hauptsächlich das *Collège de Sociologie* zu nennen.[99]

97 Vgl. dazu auch Joas (2004b; 2011).

98 Und wie etwa das Handbuch zur Ethnographie illustriert, waren religiöse Phänomene und ihre religionssoziologische Analyse immer Thema seiner Vorlesungen.

99 Neben dem Collège sind noch Roger Bastide, René Girard und Marcel Hénaff zu nennen. Vgl. zu diesen Rezeptionslinien Moebius (2010).

Das *Collège de Sociologie* wurde 1937 von Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris ins Leben gerufen.[100] Caillois und Leiris waren Schüler von Marcel Mauss. Das *Collège* war ein Kreis von Intellektuellen, die sich alle zwei Wochen zu gemeinsamen Diskussionen trafen. Zu den Beteiligten an den Diskussionen des *Collège* gehörten neben den Gründern unter anderem Alexandre Kojève, Pierre Klossowski, Jean Paulhan, Denis de Rougemont, der Mauss-Schüler Anatole Lewitzky, André Masson sowie drei deutsche Exilierte: Walter Benjamin, der Literaturwissenschaftler Hans Mayer und der Max-Scheler-Schüler Paul Ludwig Landsberg. Beendet wurde dieses intellektuelle Projekt 1939; sowohl der Ausbruch des Krieges als auch interne Differenzen über die richtige Rezeption der Durkheim-Schule waren Auslöser für die Auflösung.

Bataille und seinen Freunden vom *Collège de Sociologie* ging es um die Etablierung einer *sociologie sacrée*. Diese war darauf ausgerichtet, die vitalen und sakralen Elemente gemeinschaftlicher Bindungen wie kollektive Erfahrungen des Selbstverlusts und Ekstase – initiiert durch Rituale, Feste oder Spiele – in der modernen Gesellschaft zu erforschen und zu neuem Leben zu erwecken. Das *Collège* wollte demnach nicht einfach nur ein intellektueller Debattierclub sein, sondern verband mit seiner *sociologie sacrée* auch gesellschaftskritische Ziele: Der Grund für die Propagierung von Vergemeinschaftungen lag in der individualisierungskritischen Annahme des *Collège*, daß moderne Gesellschaften durch eine weitgehende Zersplitterung, Rationalisierung und Anomie gekennzeichnet und aufgrund ihrer geringen sozialen Kohäsion besonders anfällig für faschistische Propaganda und deren Massenerregungen seien. Den sichersten Schutz vor dem Faschismus sah das *Collège* deswegen in der Schaffung frei wählbarer, auf sakralen Erfahrungen gegründeter Gemeinschaften, so daß das Bedürfnis der Menschen nach affektgeladenen Bindungen nicht den Rechten überlassen werde.

Nach Heinz Mürmel (1997: 220) sind die Vertreter und Gründer des *Collège de Sociologie* die »rechtmäßigen« Erben der Religionstheorie von Mauss' (vgl. auch Moebius 2006c).[101] Zwar spielt

100 Zum *Collège de Sociologie* siehe meine Studie *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie* (Moebius 2006b), Marroquin (2005) sowie die nun auf Deutsch erhältliche Textsammlung von Denis Hollier (2012).

101 Was natürlich nicht heißt, daß Mauss alle Aktivitäten des *Collège* für richtig erachtete. Er selbst warnte dessen Mitglieder vor Irrationalismus und stand

Mauss' und Huberts zentraler religionssoziologischer Begriff des *mana* weniger eine Rolle, aber sowohl der religionssoziologische Begriff des *sacré* und die damit verbundenen Dimensionen der Verausgabung, des Selbstverlusts, der Efferveszenz, des Ergriffenseins, als auch die wissenschaftlichen Biographien der Hauptakteure des *Collège* sind aufs engste mit der Religionssoziologie der Durkheim-Schule und insbesondere der von Mauss und Hertz verknüpft (vgl. Marroquin 2005; Moebius 2006b). »Mit diesen Untersuchungen ›verlängern‹ sie das wissenschaftliche Programm von Mauss bis in die Gegenwart und bewahrten seine Aktualität« (Mürmel 1997: 221). Es bleibt der vorliegenden Sammlung religionssoziologischer Texte von Mauss zu wünschen, die Aktualität erneut aufzuzeigen und zu weiteren Forschungen anzuregen.

Literatur

Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Albrecht, Jörg u. a. (2009), »Überlegungen zur Religionswissenschaft als deskriptive Wertewissenschaft. In Anlehnung an Heinz Mürmels Rezeption der Durkheim-Schule«, in: Thomas Hase u. a. (Hg.), *Mauss, Buddhismus, Devianz. Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag*, Marburg: diagonal, S. 19-32.

Bengtson, Dale R. (1979), »R. R. Marett and the Study of Religion«, in: *Journal of the American Academy of Religion*, XLVII/4, S. 645-659.

Birnbaum, Pierre (1999), »Review of ›Durkheim and the Jews of France‹ by Ivan Strenski«, in: *The American Journal of Sociology*, 105, Nr. 2 (Sept. 1999), S. 533-535.

Birnbaum, Pierre (2000), »The Love of Learning: Sociologists and Their Roots«, in: Ders., *Jewish Destinies. Citizenship, State, and Community in Modern France*, New York: Hill & Wang, S. 64-98.

Boudon, Raymond (2011), »La nature de la religion selon Durkheim«, in: Raymond Boudon (Hg.), *Durkheim – fut-il durkheimien? Actes du colloque organisé les 4 et 5 novembre 2008 par l'academie des sciences morales et politiques*, Paris: Armand Colin, S. 145-160.

Brooks, John I. (2002), »Institutionalizing Durkheimian Sociology of Religion: The Case of the Fifth Section«, in: *Thinking about Religion*, Bd.

deren politischen Strategien äußerst kritisch gegenüber (vgl. Moebius 2006c: 75 ff.).

2, Online Journal ⟨http://organizations.uncfsu.edu/ncrsa/journal/v02/johnbrooks.htm⟩, Zugriff: 14.11.2010.
Cazeneuve, Jean (1968), *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris: PUF.
Codrington, Robert Henry (1891), *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford: Clarendon Press.
Condominas, Georges (1972a), »Marcel Mauss, père de l'ethnographie française. I. À l'ombre de Durkheim«, in: *Critique. Revue générale des publication françaises et étrangères*, Februar 1972, Nr. 297, S. 118-139.
Condominas, Georges (1972b), »Marcel Mauss, père de l'ethnographie française. II. Naissance d'une ethnologie religieuse«, in: *Critique. Revue générale des publication françaises et étrangères*, Juni 1972, Nr. 301, S. 487-504.
Crapanzano, Vincent (1995), »The Moment of Prestigitation: Magic, Illusion and Mana in the Thought of Émile Durkheim and Marcel Mauss«, in: Elazar Barkan/Ronald Bush (Hg.), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford: University Press, S. 95-113.
Därmann, Iris (2005), *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München: Fink.
de Coulanges, Fustel ([1864] 1996), *Der antike Staat. Studie über Kultus, Recht und Einrichtungen Griechenlands und Roms*, Essen: Athenaion.
Dianteill, Erwan/Löwy, Michael (2005), »Le sacrifice, la magie et la prière: Marcel Mauss (1872-1950)«, in: dies. (Hg.), *Sociologie et religion. Approches dissidentes*, Paris: PUF, S. 75-97.
Dumont, Louis (1991), *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, übers. von Una Pfau und Achim Russer, Frankfurt am Main, New York: Campus.
Durkheim, Émile ([1895] 1961), *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied, übers. von Rene König, Berlin: Luchterhand.
Durkheim, Émile (1969), *Journal sociologique*, hg., eingeführt und annotiert von Jean Duvignaud, Paris: PUF.
Durkheim, Émile (1975), *Textes 2. Religion, morale, anomie*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit.
Durkheim, Émile (1976), *Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Durkheim, Émile ([1912] 1981), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Durkheim, Émile ([1897] 1983), *Der Selbstmord*, übers. von Sebastian und Hanne Herkommer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Durkheim, Émile ([1898] 1986), »Der Individualismus und die Intellektuellen«, in: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 54-70.

Durkheim, Émile ([1893] 1992), *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Émile (1994), *Durkheim on Religion*, hg. von W. S. F. Pickering, Atlanta: Scholars Press.

Durkheim, Émile (1998), *Lettres à Marcel Mauss*, hg. von Philippe Besnard und Marcel Fournier, Paris: PUF.

Durkheim, Émile ([1896 ff.] 1999), *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, übers. von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Émile/Mauss, Marcel ([1903] 1993), »Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen«, in: Émile Durkheim (1993), *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hg. und mit einem Nachwort von Hans Joas, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 169-256.

Egger, Stephan u. a. (2000), »Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu«, in: Pierre Bourdieu (2000), *Das religiöse Feld*, Konstanz: UVK, S. 131-176.

Firsching, Horst (1995a), *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne*, Frankfurt am Main, New York: Campus.

Firsching, Horst (1995b), »Die Sakralisierung der Gesellschaft. Émile Durkheims Soziologie der ›Moral‹ und der ›Religion‹ in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik«, in: Volkhard Krech; Hartmann Tyrell (Hg.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg: Ergon, S. 159-193.

Fournier, Marcel (1994), *Marcel Mauss*, Paris: Fayard.

Fournier, Marcel (1997), »Marcel Mauss, le savant et le citoyen«, in: Marcel Mauss (1997), *Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*, Paris: Fayard, S. 7-59.

Fournier, Marcel (2007), *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris: Fayard.

Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard (2004) (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn u. a.: UTB.

Gephart, Werner (1990), *Strafe und Verbrechen. Die Theorie Émile Durkheims*, Opladen: Leske+Budrich.

Gurvitch, Georges (1950), *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris: PUF.

Helle, Horst Jürgen (1997), *Religionssoziologie. Entwicklungen der Vorstellungen vom Heiligen*, München, Wien: Oldenbourg.

Hénaff, Marcel (2008), *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hertz, Robert (2007), *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. und übersetzt von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz: UVK.

Ho, Park Jung (2009), *Du mana au salut religieux par la transformation du don. Durkheim, Mauss et Weber*, Paris: M.A.U.S.S.

Hollier, Denis (2012), *Das Collège de Sociologie (1937-1939)*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Irene Albers und Stephan Moebius, Berlin: Suhrkamp.

Honigsheim, Paul (1960), »The influence of Durkheim and his School on the Study of Religion«, in: Kurt Wolf (Hg.), *Émile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays*, Columbus: The Ohio State University Press, S. 233-246.

Hubert, Henri ([1904] 2010), »Introduction à la traduction française«, in: P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Nachdruck, Breinigsville: Kessinger Publishing, S. V-XLVIII.

Hubert, Henri (1979), »Texte autobiographique de Henri Hubert«, in: *Revue française de sociologie*, XX, 1979, S. 205-207.

Hubert, Henri/Mauss, Marcel (1909), *Melanges d'histoire des religions*, Paris: Alcan.

Isambert, François (1976), »L'élaboration de la notion de sacré dans l'›École Durkheimienne‹«, in: *Archives de sciences sociales des religions*, 21, Nr. 42, S. 35-56.

Isambert, François (1979), »Henri Hubert et la sociologie du temps«, in: *Revue française de sociologie*, XX, S. 183-204.

Joas, Hans (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Joas, Hans (2004a), *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg: Herder.

Joas, Hans (2004b), »Der Glaube an die Menschenwürde als Religion der Moderne?«, in: ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg: Herder, S. 151-168.

Joas, Hans (2011), *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.

Jones, Robert Alun (1986), »Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion«, in: *American Journal of Sociology*, 92, Nr. 3, November 1986, S. 596-627.

Karady, Victor (1968), »Présentation de l'édition«, in: Marcel Mauss (1968), *Œuvres 1. Les fonctions socials du sacré*, Paris: Minuit, S. I-LIII.

Karsenti, Bruno (1997), *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris: PUF.

Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (1987) (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kippenberg, Hans. G. (1997a), »Émile Durkheim (1858-1917)«, in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck, S. 103-119.

Kippenberg, Hans. G. (1997b), *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck.
Knoblauch, Hubert (1999), *Religionssoziologie*, Berlin, New York: de Gruyter.
König, Matthias (2002), *Menschenrechte bei Durkheim und Weber. Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne*, Frankfurt, New York: Campus.
König, René (1978), »Die Religionssoziologie bei Émile Durkheim«, in: ders., *Émile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München, Wien: Hanser, S. 239-256.
Krech, Volkhard (2002), *Wissenschaft und Religion*, Tübingen: Mohr.
Kruse, Volker (2008), *Geschichte der Soziologie*, Konstanz: UTB/UVK.
Lévi-Strauss, Claude ([1950] 1999), »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. I, übers. von Henning Ritter, Frankfurt am Main: Fischer, S. 7-41.
Lindenberg, Daniel (1996), »Marcel Mauss et le ›judaïsme‹«, in: *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIV, Nr. 105: *Mauss: hier et aujourd'hui*, hg. von Giovanni Busino, Paris: Droz, S. 45-50.
Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Lukes, Steven (1973), *Émile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, London: Penguin.
Marett, Robert Ranulph (2004), *The Threshold of Religion*, Whitefish: Kessinger Publishing.
Marroquin, Carlos (2005), *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne*, Berlin: Parerga.
Martelli, Stefano (1996), »Mana ou sacré: La contribution de Marcel Mauss à la fondation de la sociologie religieuse«, in: *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIV, Nr. 105: *Mauss: hier et aujourd'hui*, hg. von Giovanni Busino, Paris: Droz, S. 51-66.
Mauss, Marcel ([1947] 2002), *Manuel d'ethnographie*, 3. Aufl., Paris: Payot.
Mauss, Marcel (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF.
Mauss, Marcel (1968a), *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit.
Mauss, Marcel (1968b), *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit.
Mauss, Marcel (1969), *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, hg. von Victor Karady, Paris: Minuit.
Mauss, Marcel ([1925] 1990), *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Mauss, Marcel (1997), *Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*, Paris: Fayard.

Mauss, Marcel (1999a), *Soziologie und Anthropologie*, Bd. I, übers. von Henning Ritter, Frankfurt am Main: Fischer.

Mauss, Marcel (1999b), *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II, übers. von Eva Moldenhauer, Henning Ritter und Axel Schmalfuß, Frankfurt am Main: Fischer.

Mauss, Marcel ([-1930] 2006), »Mauss' Werk von ihm selbst dargestellt (-1930)«, in: Stephan Moebius; Christian Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS, S. 345-359.

Meier, Kurt (1995), »Gibt es einen ›Bruch‹ in Durkheims früher Religionssoziologie«, in: Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hg.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg: Ergon, S. 129-157.

Menezes, Renata (2005), »Marcel Mauss et la sociologie de la religion«, in: *Social Compass*, 52 (2), 2005, S. 255-271.

Moebius, Stephan (2003), *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, Frankfurt am Main, New York: Campus.

Moebius, Stephan (2006a), *Marcel Mauss*, Konstanz: UVK.

Moebius, Stephan (2006b), *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz: UVK.

Moebius, Stephan (2006c), »Die sozialen Funktionen des Sakralen – Marcel Mauss und das Collège de Sociologie«, in: Stephan Moebius/Christian Papilloud (2006), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS, S. 57-80.

Moebius, Stephan (2009), »Die elementaren (Fremd-)Erfahrungen der Gabe. Sozialtheoretische Implikationen der Mauss'schen Kultursoziologie der Besessenheit und des ›radikalen Durkheimismus‹ des *Collège de Sociologie*«, in: *Berliner Journal für Soziologie*, Bd. 19, 1, S. 104-126.

Moebius, Stephan (2010), »Von Mauss zu Hénaff. Eine kleine Wirkungsgeschichte des *Essai sur le don*«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 7, Heft 1, S. 68-80.

Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof (i. E.), »›La filiation est directe‹. Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss«.

Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg., 2006), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS.

Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007), »Einleitung in das Werk von Robert Hertz«, in: Robert Hertz (2007), *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. und übersetzt von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz: UVK, S. 15-64.

Mucchielli, Laurent (1998), »Les durkheimiens et la *Revue de l'histoire des religions (1896-1916): une zone d'influence méconnue*«, in: *Durkheimian Studies*, 4, S. 51-72.

Mürmel, Heinz (1985), *Das Magieverständnis von Marcel Mauss*, unveröffentl. Diss., Universität Leipzig.

Mürmel, Heinz (1991), »Frazer oder Mauss: Bemerkungen zu Magiekonzeptionen«, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 75, S. 147-154.

Mürmel, Heinz (1997), »Marcel Mauss (1872-1950)«, in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck, S. 211-221.

Mürmel, Heinz (2000), »Einige Bemerkungen zu Marcel Mauss' *Essai sur le don* als religionswissenschaftliches Werk«, in: Rainer Flasche u. a. (Hg.), *Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph*, Münster: Lit, S. 175-184.

Parkin, Robert (2007), »Vorwort«, in: Robert Hertz (2007), *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. und übersetzt von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz: UVK, S. 9-14.

Paul, Axel (1996), *FremdWorte. Etappen einer strukturalen Anthropologie*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Peter, Lothar (2001), »Warum und wie betreibt man Soziologiegeschichte?«, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, 1997/1998, hg. von. Carsten Klingemann u. a., Opladen: Leske+Budrich, S. 9-64.

Petermann, Werner (2004), *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal: Hammer.

Pettenkofer, Andreas (2010), *Radikaler Protest. Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen*, Frankfurt am Main, New York: Campus.

Pickel, Gert (2011), *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden: VS.

Pickering, William S. F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Cambridge: James Clark & Co.

Pickering, William S. F. (1998), »Mauss' Jewish Background: A Biographical Essay«, in: Wendy James/Nick J. Allen (Hg.), *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*, New York, Oxford: Berghahn, S. 43-60.

Pickering, William S. F. (2003), »Introduction to an Unpublished Work«, in: Marcel Mauss, *On Prayer*, hg. und eingel. von W. S. F. Pickering, New York, Oxford: Berghahn, S. 1-15.

Prades, José A. (1987), *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris: PUF.

Riesebrodt, Martin (1997), »Robert Ranulph Marett (1866-1943)«, in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck, S. 171-184.

Schmidt, Bettina (1999), »Mana«, in: Walter Hirschberg (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Berlin: Reimer, S. 241.

Schüttpelz, Erhard (2005), *Die Moderne im Spiegel des Primitiven*, München: Fink.

Smith, Robertson ([1889] 1967), *Die Religion der Semiten*, übers. von R. Stübe, Darmstadt: WBG.

Steinmetz, Sebald Rudolf (1894), *Ethnologische Studien zur Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, I., Leiden, Leipzig: Doesburgh/Harrassowitz.

Stolz, Fritz (2001), *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen: UTB.

Strenski, Ivan (1997), *Durkheim and the Jews of France*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

Strenski, Ivan (2002), »Durkheim's Bourgeois Theory of Sacrifice«, in: Nick Allen u. a. (Hg.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London, New York: Routledge, S. 116-126.

Tarot, Camille (1999), *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris: Éditions La Découverte.

Tarot, Camille (2003), *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris: Éditions La Découverte.

Tarot, Camille (2008), *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris: Éditions La Découverte.

Tarot, Camille (2009), »Émile Durkheim and After: The War over the Sacred in French Sociology in the 20th Century«, in: *Distinktion*, 19, S. 11-30.

Thomas, Günter (2001), *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*, Würzburg: Ergon.

Tyrell, Hartmann (2008), »Religion und Politik. Émile Durkheim und Max Weber«, in: Richard Faber/Frithjof Hager (Hg.), *Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 192-208.

Vogt, W. Paul (1981), »Über den Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften: Eine Anmerkung zur Durkheim-Schule 1890-1940«, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 276-297.

Editorische Hinweise

Der vorliegende Band enthält bedeutende, zum Großteil bisher unübersetzte religionssoziologische Texte von Marcel Mauss. Die Texte wurden von Eva Moldenhauer aus dem Französischen übersetzt. Die einzige Ausnahme hiervon bildet der Aufsatz »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, der bereits 1974 in einer zweibändigen deutschen Edition von zentralen Texten Mauss' in der Übersetzung von Henning Ritter erschien (*Soziologie und Anthropologie*, Bd. I, *Theorie der Magie, Soziale Morphologie*, München: Hanser, S. 43-179). Wie die Einleitung stammen auch die editorischen Vorbemerkungen, die den einzelnen Texten vorangehen, von den Herausgebern. Sie führen den spezifischen Entstehungskontext des jeweiligen Textes kurz vor Augen und verorten ihn im Werkzusammenhang. Die Edition wird durch ein Nachwort von Stephan Moebius zu Mauss' religionssoziologischem Denken abgerundet, das in einer früheren Fassung in der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (ZfR) erschienen ist.

Offensichtliche Fehler in den Originaltexten, wie etwa Rechtschreibfehler oder falsche Titelangaben, wurden korrigiert. Mauss' in vielen Fällen sehr knappe und teils auch fehlerhafte Literaturangaben wurden ergänzt und – wo dies erkennbar und möglich war – korrigiert. Die enorme Anzahl von Verweisen auf oft kaum noch zu beschaffende Literatur macht eine vollständige Kontrolle allerdings unverhältnismäßig aufwendig, wenn nicht unmöglich.

In den Texten läßt sich eine Vielzahl von Kursivierungen, meist von fremdsprachigen Begriffen, finden. Allerdings folgt Mauss hierbei keiner erkennbaren Regel, so daß die Kursivierungen manchmal ein wenig willkürlich erscheinen mögen. Vereinheitlicht wurde nur bei zentralen, häufig vorkommenden Begriffen.

An manchen Stellen finden sich im Text Hinzufügungen in eckigen Klammern, die die ursprünglichen französischen Formulierungen wiedergeben. Diese stammen von den Herausgebern und sollen auf wichtige terminologische Aspekte der Übersetzung hinweisen. Dies betrifft vor allem die wichtige, in früheren Übersetzungen von Texten aus der Durkheim-Schule oft nicht vorge-

nommene Unterscheidung zwischen dem semantischen Feld des »Heiligen« und dem des »Sakralen«.

Die nummerierten Fußnoten in den Primärtexten stammen alle von Mauss (und eventuell seinen Ko-Autoren); die Zählung der Fußnoten in den Originaltexten wies Lücken bzw. Dopplungen auf. Diese wurden stillschweigend korrigiert, so daß die Zählung im vorliegenden Band durchgängig ist. Unnumerierte Fußnoten mit einem Asterisk (*) stammen von den Herausgebern oder den Übersetzern und beinhalten wichtige editorische Anmerkungen zum Text. Trotz dieser Maßnahmen versteht sich diese Textsammlung nicht als historisch-kritische oder kommentierte Edition.

Wir möchten uns für das Zustandekommen des Bandes bei folgenden Personen und Verlagen ganz herzlich bedanken: Zuerst bei Hans Joas, der den Impuls zur Herausgabe der religionssoziologischen Schriften von Mauss gab. Ferner bei Axel Paul, der das Projekt zu Beginn mit auf den Weg gebracht hat. Eva Moldenhauer danken wir für ihre überaus kompetente Übersetzung und Claus-Jürgen Thornton für die ersten Hilfestellungen bei der Realisierung des Projekts. Berghahn Books gestattete es uns dankenswerterweise, die in der französischen Vorlage fehlende halbe Seite des Gebets-Textes aus der englischen Übersetzung zu übertragen. Bedanken möchten wir uns auch bei Carl Neumayr und Marlies Bodinger für die Erstellung des Personenverzeichnisses, bei Fausta Veigl, Verena-Susanna Nungesser, Bernd Janowski und Thomas Tripold für wichtige Hinweise und Korrekturen sowie ganz besonders bei Philipp Hölzing für die perfekte Betreuung und Elke Habicht für das hervorragende Lektorat.

Textnachweise

Mit Ausnahme eines Textes war keine der hier versammelten Studien bisher auf Deutsch verfügbar. Mauss' und Huberts »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie« wurde in der bereits vorliegenden Übersetzung von Henning Ritter aus dem Jahr 1974 mit freundlicher Genehmigung des Hanser-Verlags mit leichten Veränderungen übernommen. Die neu vorliegenden Übersetzungen von Eva Moldenhauer basieren jeweils auf der dreibändigen Ausgabe von Mauss' Werken (Marcel Mauss: *Œuvres*, 3 Bde., hg. von Victor Karady, Paris: Minuit, 1968/69). Im folgenden werden die Erstübersetzung bzw. die den Übersetzungen zugrundeliegenden Texte aus den *Œuvres* sowie Jahr und Publikationsmedium der Erstveröffentlichung angegeben.

1. Die Religion und die Ursprünge des Strafrechts nach einem kürzlich erschienenen Buch – La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent
   Œuvres 2, S. 651-698 (erstmals in: *Revue de l'histoire des religions*, Bd. 34, 269-295, und Bd. 35, 31-60, 1896).
2. Essay über die Natur und die Funktion des Opfers – Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (zus. mit Henri Hubert)
   Œuvres 1, S. 193-307 (erstmals in: *L'Année sociologique*, II, 1899, S. 29-138).
3. Über den Unterricht in der Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker – L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés a l'école des hautes études
   Œuvres 1, S. 489-491; *Œuvres* 2, S. 229-232; *Œuvres* 3, S. 365-371 (Auszüge in geänderter Abfolge) (erstmals und vollständig in: *Revue de l'histoire des religions*, 45, 1902, S. 36-55).
4. Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie – Esquisse d'une théorie générale de la magie (zus. mit Henri Hubert)
   Übernommen aus: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, München: Hanser 1974, S. 43-179 (übersetzt von Henning Ritter) (erstmals in: *L'Année sociologique*, Bd. 7, 1904, S. 1-146).
5. Über das Buch von William James [*The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 1903] und einige weitere Studien über dieselben Themen – Sur le livre de William James [*The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 1903] et quelques autres études portant sur les mêmes themes

Œuvres 1, S. 58-65 (erstmals in: *L'Année sociologique*, Bd. 7, 1904, S. 204-212).

6. Einführung in die Analyse einiger religiöser Phänomene – Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux (zus. mit Henri Hubert)
   Œuvres 1, S. 3-39 (erstmals in: *Revue de l'histoire des religions*, Bd. 58, 1906, S. 163-203).
7. Das Gebet – La prière
   Œuvres 1, S. 357-477 (zuvor lediglich 1909 als Privatdruck mit sehr kleiner Auflage im Verlagshaus Félix Alcan erschienen).
8. Der obligatorische Ausdruck von Gefühlen (australische orale Bestattungsrituale) – L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)
   Œuvres 3, S. 269-278 (erstmals in: *Journal de psychologie*, Bd. 18, 1921, S. 425-433).

Namenregister

(Gerade Ziffern verweisen auf die Texte von Marcel Mauss, kursive auf die Einleitung, die editorischen Vorbemerkungen und das Nachwort. 111 A = S. 111 in der Anmerkung, 111+A = S. 111 und in der Anmerkung)

Religionswissenschaft im Suhrkamp Verlag
Eine Auswahl

Johann Jakob Bachofen. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl, herausgegeben von Hans-Jürgen Heinrichs. stw 135. 500 Seiten

Eric Robertson Dodds. Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin. Vorwort von Georges Devereux.
stw 1024. 198 Seiten

Emile Durkheim. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übersetzt von Ludwig Schmidts. stw 1125. 607 Seiten

Mircea Eliade. Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Übersetzt von Inge Köck. stw 126. 480 Seiten

Clifford Geertz. Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Übersetzt von Brigitte Luchesi. Mit einem Essay von Bassam Tibi. stw 972. 206 Seiten

Werner Gephart/Hans Waldenfels (Hg.). Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus. stw 1411. 271 Seiten

Alois M. Haas. Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. stw 1196. 529 Seiten

Hans G. Kippenberg. Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen.
stw 917. 604 Seiten

NF 113/1/8.09

Raymond Klibansky/Erwin Panofsky/Fritz Saxl. Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Übersetzt von Christa Buschendorf. stw 1010. 640 Seiten

Niklas Luhmann. Die Religion der Gesellschaft. Herausgegeben von André Kieserling. stw 1581. 362 Seiten

Maxime Rodinson. Islam und Kapitalismus. Übersetzt von Renate Schubert. Einleitung von Bassam Tibi.
stw 584. 417 Seiten

Wolfgang Schluchter. Religion und Lebensführung, Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie.
stw 961. 389 Seiten

Wolfgang Schluchter. Religion und Lebensführung, Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie. stw 962. 675 Seiten

Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters ›Religion und Lebensführung‹. Herausgegeben von Agathe Bienfait und Gerhard Wagner. stw 1348. 365 Seiten

Wolfgang Schluchter (Hg.)
- Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik. stw 548. 568 Seiten
- Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik. stw 730. 589 Seiten
- Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik. stw 340. 330 Seiten

Gershom Scholem
- Judaica I-VI. Sechs Bände. Zusammen 1288 Seiten

NF 113/2/8.09

- Judaica I. Essays. BS 106. 234 Seiten
- Judaica II. BS 263. 227 Seiten
- Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik. BS 333. 272 Seiten
- Judaica IV. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. BS 831. 286 Seiten
- Judaica V. Erlösung durch Sünde. Herausgegeben, übersetzt und Nachwort von Michael Brocke. BS 1111. 154 Seiten
- Judaica VI. Die Wissenschaft vom Judentum. Herausgegeben und Nachwort von Peter Schäfer, in Zusammenarbeit mit Gerold Necker und Ulrike Hirschfelder. BS 1269. 110 Seiten
- Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. stw 330. 490 Seiten
- Über einige Grundbegriffe des Judentums. es 414. 170 Seiten
- Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. stw 209. 324 Seiten
- Zur Kabbala und ihrer Symbolik. stw 13. 303 Seiten
- Zwischen den Disziplinen. Herausgegeben von Peter Schäfer und Gary Smith. es 1989. 295 Seiten

Frederic Spiegelberg. Die lebenden Weltreligionen. Übersetzt von Dora Fischer-Barnicol. st 2739. 614 Seiten

Gianni Vattimo/Richard Rorty. Die Zukunft der Religion. Aus dem Amerikanischen von Michael Adrian. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Santiago Zabala. 114 Seiten. Gebunden

Alfred North Whitehead. Wie entsteht Religion? Übersetzt von Hans Günter Holl. Leinen und stw 847. 128 Seiten

Karin Wieland. Worte und Blut. Wandlungen des männlichen Selbst im Übergang zur Neuzeit. es 1740. 367 Seiten

NF 113/3/8.09