

wartet dann den günstigsten Moment ab, um dem Bären eine kurze, aber mit langer Klinge bestückte Lanze ins Herz zu stoßen. Die Hunde müssen bei den Koryaken in diesem Moment den Bären von der anderen Seite angreifen und desorientieren. Auch von Indianern im Südosten der USA, z.B. von den Nansamund in Virginia, wird berichtet, dass sie den Bären, der in diesen südlicheren Zonen nur einen kurzen Winterschlaf von vier Wochen hält, und zwar *in the trees* (Hallowell, 42, Fußnote 127), mit Hunden jagen.

Die Benennungen des Bären - Metonymien und Metaphern

Dieses Ritual der Bärenjagd, wie es von den Jägervölkern Eurasiens im Paläolithikum entwickelt wurde, gestattete nicht die familiär-laxe Verniedlichung des Bären zum katzenähnlichen Haustier, wie Clébert in *Guide des Pyrénées Mystérieuses* den pyrenäischen Nachfahren des eurasischen Bärenkults unterstellt:

Das menschenähnliche Aussehen des Bären, sein Fell, seine Mutterliebe waren sicher Anlass zu seltsamen Erzählungen in den urgeschichtlichen Höhlen; ohne Haustier zu werden, wurde der Bär doch zu einem Tier familiären Umgangs, wie die Katze.

Wohl aber ist der Bär eine Art Haustier wie der Hund, wenn er in Gefangenschaft gehalten und rituell getötet und verzehrt wird. Der Bärenkult erlaubt von Labrador über die Beringstraße bis nach Lappland und bis zu den Pyrenäen nicht, den wahren Namen des Bären auszusprechen: Er ordnet vielmehr an, dass die Gattungsbezeichnung „Bär“ in bestimmten Situationen zu vermeiden und nur in der Form von Metonymien (~ Verschiebungsfigur: Ein Teil fürs Ganze oder das Ganze für einen Teil) oder Metaphern (~ Sprungfigur: Etwas durch etwas qualitativ Anderes darstellen) ange deutet werden darf - dabei dürfte die

Metonymie die ursprünglichere Stil- und Denkfigur sein (> 435ff.). Beispiele für bestimmte Situationen sind die Annäherung an das Winterlager des Bären, ein zufälliges Treffen von Mensch und Bär im Wald oder die Absicht, den Bären mit einer bestimmten Bezeichnung (*muskwa* ~ der Ärgerliche) zu ärgern und so sein Erscheinen herbeizuzwingen. Bis auf die letzte Situation wird der Bär fast durchgängig nur positiv bezeichnet, sei es als euphemistische (~ beschönigende) Metapher: *Der vierbeinige Mensch* oder als Ehrerweisung: *Lord* ~ Herr oder *worthy old man*.

Die allen westlich geprägten Völkern zur Gattungsbezeichnung zusätzlich verfügbare gemeinsame Umschreibung des Bären als *dem Braunen* - eine Metonymie: Die Fellfarbe steht für das ganze Tier - oder *Meister Petz* basiert ursprünglich auf demselben weltanschaulichen Hintergrund wie bei den Paläomenschen - der Unterschied liegt heute in dem wesentlichen Umstand, dass es westlichen Menschen freigestellt ist, den Bären zu bezeichnen, wie sie es gerade wollen, während die Paläomenschen in bestimmten Situationen gezwungen sind, sprachliche Ersetzungen zu verwenden.

Dazu dienen u.a. Bezeichnungen für Verwandtschaftsverhältnisse: *Großvater*, *geliebter Onkel*, *guter Vater*, *älterer Bruder*. Kommt der Bär nach dreimaligem Rufen nicht aus seiner Höhle, dann versucht man es mit *Großmutter*, denn man hat sich wahrscheinlich im Geschlecht geirrt.

Bei den Penobscot-Indianern wird die Bezeichnung durch *Großvater* so erklärt, dass der Bär der Großvater aller Tiere sei (Hallowell, 44) - ein Traditionsverlust, denn *Großvater* ist der Bär zuerst dem Menschen. Es können auch Mischungen aus Metonymien und Metaphern verwendet werden: *Der goldene Freund aus Moor und Wald*. *Der Verehrungswürdige* oder auch *der, den man jetzt nicht nennen darf* sind weitere Mittel, in bestimmten Situationen den Gat-

tungsamen zu vermeiden. Und es können metonymische Umschreibungen sein, die mit einem oder mehreren realen oder imaginären Merkmalen des Bären das ganze Tier bezeichnen, z.B. *Kurzschwanz* oder *Honigesser*. Die Absicht der Umschreibung scheint zu sein, dem Tier oder der Gottheit, die das Tier kontrolliert, zu gefallen oder wenigstens nicht seine Verärgerung zu provozieren.

Diese Absicht wird in den folgenden Abschnitten zum Umgang mit dem lebenden wie toten Bären noch deutlicher. Es ist offensichtlich, dass viele andere Tiere von den Paläomenschen mit ähnlichen sprachlichen Operationen bezeichnet wurden, aber es ist deutlich, dass ihre Art und ihre Anzahl von Volk zu Volk unterschiedlich ist, während in Bezug auf den Bären dieser Umgang grundsätzlich in allen Paläovölkern gleich ist:

... the bear is the constant recipient of circumlocutory terms over the whole area studied ... There is also a hint, where our data are fullest, that quantitatively the synonymy for the bear is richer than that for other animals to whom the same customs may apply, which distinguishes the practice as associated with this beast, from its usage in connection with other animals (Hallowell, 52-3).

Im Stamm der Thompson-River-Indianer haben alle Wildtiere Eigennamen, die nur die Schutzgottheit dieser Tiere enthüllen kann. Diese Namen werden nur vom Vater auf den Sohn vermittelt. Die Kenntnis dieser Namen gibt dem Jäger besondere Macht über die Tiere - sie können ihm nicht mehr schaden:

A man who, knowing the name of the grizzly bear, for instance, addresses him, gains so much power over him that the bear at once becomes gentle and harmless (Hallowell, 47).

Obwohl der Bär also eine Gattungsbezeichnung hat, gilt es als Sünde in verschiedenen Situationen, ihn damit zu benennen. Diese sprachlichen Operationen sind häufig und charakteristisch, also in gewisser Weise auch Zeichen eines familiären Umgangs, aber ohne dass der Bär mit der Hauskatze auf eine Stufe gestellt würde.

Eher wird ein Abstammungsverhältnis der Menschen vom Bären angedeutet in einigen verwandtschaftlichen Bezeichnungen wie *Großvater/Großmutter*. Bei den Nivkh und den anderen Amur-Völkern wird der Bär mit *mafa* oder *mapa* bezeichnet, was direkt Vorfahre bzw. Stammvater bedeutet (Hallowell, 49):

Der Bär ist den Nivkh der Bote und Überbringer aller möglichen Gaben des 'Herrn des Berges', von dem das Wohlergehen aller Nivkh abhängt, meint Hallowell (108). Bei den Ainu wird das Abstammungsverhältnis auch besonders deutlich, wenn sie den Bären umschreiben als *jenes liebe kleine göttliche Ding, das da drüben in den Bergen wohnt*, und von sich und dem Bären sprechen sie gleichermaßen als von einem

child of the god of the mountains; I descended from the divine one who rules in the mountains (Hallowell, 48).

An einigen Umschreibungen weist Alföldi (47) nach, dass sich aus der Unbestimmtheit der Bezeichnung später eine Verengung auf die maskuline Bedeutung ergab, dass aber ursprünglich die mit der Bezeichnung verknüpfte Vorstellung feminin war:

Geblieden ist beispielsweise in der pyrenäischen Mythologie die Vorstellung, der Bär sei ein menschenähnliches Lebewesen, eigentlich ein Mensch im Bärengewand mit übermenschlichen, aber nicht übernatürlichen Kräften. Für die Paläovölker Nordasiens ist der Bär eigentlich ein Mensch, der Tierkleidung angenommen hat und dessen Körper, wenn man ihm das Fell abzieht, voll-

ständig einem menschlichen Körper, meistens sogar einem Frauenkörper gleicht (Alföldi, 45). Die Jäger Eurasiens schätzten wie ihre Nachbarn, die späteren indoeuropäischen Reiterhirten, die große Körperkraft und die ausgeprägteren Instinkte der wilden Tiere höher ein als die menschlichen Fähigkeiten, und so erschien auch in ihrer religiösen Vorstellungswelt ein Herr oder eine Herrin des Alls im Bild des Tiers, das ihnen als das mächtigste erschien: Während wir heute vom männlichen König der Tiere sprechen, haben die Jägervölker in dem stärksten Raubtier eine Herrscherin der Tiere gesehen - unsere heutige Vorstellung vom stärksten Tier ist orientalisiert durch den Löwen, während die nordeurasischen Völker „nur“ den Bären als stärkstes Tier kannten:

Tatsächlich wurde der Bär in der historischen Zeit vielfach durch den Löwen und andere Fabelwesen verdrängt, weil vorderasiatische, v.a. mesopotamische Kulturen einen stärkeren Einfluss ausübten als die scheinbar rückständigen nördlichen Kulturen, mit denen man ja auch keinen Kontakt mehr suchte, weil man sich diesen *Barbaren* unendlich überlegen fühlte. Dennoch ist in der Sprache der ach so kultivierten Griechen das Wort *Bär* weiblich geblieben: Es ist nicht ihr einziges paläolithisches Relikt. Es geht auf ein indoeuropäisches Grundwort zurück, das die Bärenmutter bezeichnet.

In der griechischen Mythologie ist der Bär deshalb mit weiblichen Gottheiten verknüpft, z.B. mit der Jagdgöttin *Artemis*. Alföldi nennt zahlreiche Parallelen in den religiösen Vorstellungen anderer eurasischer Völker. Dass das baskische Wort für Bär *artza* mit der keltischen Bezeichnung für Bär(in), *artio*, weitgehend übereinstimmt, weist nicht auf eine Entlehnung des baskischen Begriffs aus der keltischen Sprache hin, sondern zeigt, dass die keltische Bezeichnung für die Bäarin wie die baskische aus vor-indoeuropäischer Zeit stammen muss.

Die Rede mit dem Bären

findet statt in Standard-Situationen und ist selbst standardisiert: Wenn man ihn aus seiner Höhle hervorlocken will, um ihn zu töten - man spricht ihn mit *Großvater* an und bittet um seine Zustimmung, ihn zu töten: Er möge aus freien Stücken getötet werden. Da der Bär, in seiner Winterruhe gestört, doch ein paar Minuten braucht, um auf den normalen Herzschlag von 98 pro Minute zu kommen, ist er zu Beginn noch etwas benommen (Shepard/Sanders, 11). Davon profitieren wohl die tapferen Bärenjäger. Bei den Nivkh rezitiert ein Schamane für den Bären vor dessen Höhle *love songs* (Hallowell, 54): Wenn man ihm gut zureden muss - damit er sich nicht über seine Tötung ärgert; wenn man sich bei ihm entschuldigen muss - damit er sich für seinen Tod nicht rächt; und wenn man ihm erklärt, dass er von jemand anderem getötet wurde oder wenn man ihm andere Gründe vermitteln will, warum er getötet werden musste: *I killed you because I need your skin for my coat, and your flesh so that can I eat it, because I have nothing to live on* (Hallowell, 55). Nichts als Hunger hat den Jäger getrieben, und der Bär möge bitte nicht beleidigt sein - fast bin ich versucht zu sagen, er möge es nicht persönlich nehmen. Man tötet jedenfalls nicht ohne triftigen Grund - keineswegs aus Lust an der Trophäe oder am Tötungsakt selbst. Manchmal erklärt man die geplante und ausgeführte Tat als einen Unfall, manchmal schiebt man die Tat auf *den Engländer* oder *den Russen* als den ganz Anderen oder auf Mitglieder des benachbarten Stammes. Bei manchen Stämmen hat man über 50 Euphemismen (~ schönfärbende Umschreibung) für den Bären gezählt (Shepard/Sanders, 93). Man spricht also auch mit dem Bären, wenn er bereits erlegt ist. Auch die Speerjagd-Methode und ihre besonderen Spielregeln leuchten nun besser ein, denn die Situation muss so arrangiert werden, dass der Bär sich selber aufspießt - seinen Tod hat er nur sich selber zuzuschreiben, der Jäger ist unschuldig.

Die Zeremonien nach des Bären Tod

bestehen aus

1. Willkommensgruß im Dorf
2. Fell und Haut Abziehen, dabei bleiben die Knochen intakt, Kopf und Tatzen werden vom Körper abgetrennt,
3. Schmücken von Kopf und Fell,
4. rituell strukturiertem Kochen und Verzehren,
5. Erzählen des Jagdabenteuers und anderer Geschichten vom Bären als Urahn.
6. Verwahren bestimmter Teile für medizinische Zwecke oder als Talisman,
7. Darstellen des Bären in künstlerischer Weise,
8. Singen, Tanzen, Weissagen,
9. Abschiedszeremonien für den Bären, besonderem Behandeln des Schädels und anderer Knochen (Shepard/Sanders, 90).

Nachdem der Bär erlegt war, hielten viele Völker in Nordamerika und Eurasien Riten ab, die die eigene Reinigung vor dem Fest z.B. bei westsibirischen Stämmen am Ob durch eine lustige Schneeballschlacht bewirken sollen (Shepard/Sanders, 82) und die natürlich auch die Behandlung des toten Körpers des Bären, seines Fells oder des Kopfs betrafen sowie den Konsum des Fleisches und die aus ganz bestimmten Vorschriften bzw. Tabus bestanden (Hallowell, 61). Ferner schrieb der Ritus sehr geschlechtsspezifisch vor, wem welche Tätigkeit während des Ausnehmens, des Kochens und des Essens zusteht. Diese deutliche Trennung der Geschlechter wird im an-

schließenden Fest durch einen karnevalesken Tausch der geschlechtsspezifischen Rollen zum Teil wieder revidiert (Shepard/Sanders, 84), durch die satirische Übertreibung aber auch als Ausnahmezustand gekennzeichnet und somit der Status vor dem Fest als Norm festgeschrieben. Gerade dieses stabilisierende Ergebnis eröffnet dem Schamanen als dem professionellen Grenzgänger und Grenzüberschreiter die Möglichkeit, selbst die Rollen des anderen Geschlechts zeitweise oder ganz zu übernehmen.

Besonderer Höhepunkt sind Rollentauschspiele der Geschlechter, mit denen Spannungen zwischen Männern und Frauen, zwischen exogamen Gruppen in einem Volk und zwischen ethnisch unterschiedlichen Gruppen vielleicht weniger gelöst als ausgedrückt werden (Mandelstam, 170). Die Riten waren vielgestaltig, und die Unterschiede könnten beinahe den Blick auf das verstellen, was sie gemeinsam haben: Gemeinsamer Nenner dieser unterschiedlichen Zeremonien war der Versuch der Versöhnung mit dem getöteten Bären, der demonstrative Erweis von Respekt. Dabei geht es weniger um den konkret getöteten Bären als viel mehr um die Schutzgottheit, die die Gattung der Bären, manchmal sogar die Gattungen aller Wildtiere kontrolliert. Es wird also nicht nur das konkrete Tier verehrt, sondern es dient eher als Medium zur Verehrung einer von ihm unabhängigen Gottheit, wie Hallowell schließen möchte (145). Denn es ist notwendig, diese Zeremonien durchzuführen, damit diese Gottheit als Besitzer der Bären noch mehr Bären und - wenn sie dafür zuständig ist - noch mehr andere Wildtiere freigibt für die Jäger. Ohne dieses Einverständnis (Hallowell, 81, Fußnote 328), das der Schamane für jede Jagd gesondert bei der Schutzgottheit einholen muss, können die Wildtiere nicht erlegt werden. Satirische Spiele werden aufgeführt zur Unterhaltung der Menschen und des Bärengestes, dessen Reinkarnation (~ Wiedereinkörperung) in einen anderen Bären durch die Spiele und Rituale gesichert werden soll. Zu diesem ge-

meinsamen Nenner aller Rituale kommen nun Einzelhandlungen hinzu, die über Nordamerika - erst die Pueblo-Indianer weichen grundlegend von diesem Muster ab - und über Eurasien - auch hier mit wenigen Ausnahmen - weit verbreitet sind: Diese Riten werden immer nach dem Tod des Bären durchgeführt und stehen immer in Verbindung mit dem Verzehr seines Fleisches. Der „Schlachtkörper“ des Bären, sein Kopf allein oder Fell und Kopf zusammen sind der besondere Gegenstand der Zeremonien.

Die gesonderte Aufbewahrung des Schädels mit der Begründung, dass die Hunde ihn nicht benagen dürfen, ist über ganz Nordamerika und Eurasien verbreitet (Shepard/Sanders, 81). Auch die Brühe, in der das Bärenfleisch gekocht wurde, schüttet man bei den tungusischen Negidalen (> 208) in den Fluss, damit die Hunde nicht davon fressen. Schnappt sich dennoch einmal ein Hund ein Stück Bärenfleisch, dann macht man in eins seiner Ohren einen kleinen Einschnitt und schmiert mit dem Blut die Nase des Bären ein. Schleppt bei den Ostjaken ein Hund einen Knochen weg, schneidet man ihm ein Ohr ab, wirft es ins Feuer und sagt zum toten Bären: *Da, suche jetzt bei den Hunden die Schuld* (Paproth, 200). Da die Saami/Lappen glauben - und nicht nur sie -, dass aus den Knochen des erlegten Bären ein neuer Bär wächst, sammeln sie alle Knochen sorgfältig ein, bevor sie das Skelett zeremoniell begraben:

Bear bone was sacred, its handling so strictly regulated by taboo that „if a dog should pilfer one of the bones of the bear, this was a capital offence, and he had to deliver one of his own bones instead“ (Collinder, zitiert von Glosecki, 25).

Hundeknochen in archäologischen Funden, die Schnittspuren aufweisen, müssen also nicht automatisch auf den Verzehr des Hundes hinweisen, schon gar nicht auf seine Rolle als alltägliches Nahrungsmittel, denn es kann sich auch um eine Knochenkompensa-

tion handeln. Das Fell des Bären wird ausgestopft, und es ist nicht erst Teddy Roosevelt, der den Teddybären erfunden hat (> 122), sondern es sind vielleicht die Naskapi-Indianer: Das Fell des ersten Bärenjungen, das man im Jahr getötet hat, wird mit Heu ausgestopft, der Kopf und die Tatzen werden mit Perlen u.ä. geschmückt (Hallowell, 62). Das Fell des Bären wird an einem Baum aufgehängt, und jeder, der vorbeigeht, muss ihm die Ehre erweisen - Gesslers Hut auf der Stange ist also eine uralte Tradition, die Wilhelm Tell noch hätte kennen müssen. Das Ausstopfen des Bärenfells und die Ehrerweisung sind wahrscheinlich dem Bären selbst abgesehen, der verletzten oder tot gefundenen Vögeln zuerst die Federn rupft oder gerissenen Schafen das Fell öffnet, es bis zum Kopf aufrollt, bevor er sie verspeist, und das Fell nach dem Mahl wieder aufs Skelett zurückrollt (Bégouën, 16): Kein Wunder, dass sich die geschädigten Hirten (> III) geradezu verspottet fühlen.

Der „Schlachtkörper“ des Bären oder irgendwelche anderen Teile seines Körpers werden nicht durch die normale Tür in die Behausung getragen, sondern durch das Rauchloch oder speziell angebrachte „Fenster“ - es muss so aussehen, als sei das Fleisch vom Himmel gefallen; analog verfährt man mit allen anderen erlegten Wildtieren (Leems, in Hallowell, 105, Fußnote 430). Frauen müssen die Behausung, in die der Bär getragen wird, vorher verlassen und dürfen den toten Bären nicht sehen - sie könnten den Bären verunreinigen, besonders Frauen, die gerade geboren haben, sind zeremoniell gesehen unrein (> 154-6: Zum Problem der *Unreinheit*). Auch die Hunde müssen die Behausung verlassen (Hallowell, 65 und 113), bei den Nivkh, die besonders intensiv das Bärenfest durchführen, bleibt nur der Älteste in der Hütte: Männer, Frauen, Kinder und Hunde müssen die Hütte vorher verlassen. Geschenke an den Bären oder an seine Schutzgottheit werden in Form von Nahrung vor den Bären gestellt, in Form von Gegenständen auf seinem Kopf oder Körper

oder auf seinem Fell abgelegt. Man glaubt, dass die Seele des getöteten Bären zu den anderen Bären geht und ihnen erzählt, wie gut sie von diesen Jägern behandelt wurde, so dass sich diese Bären auch gut erlegen lassen (Hallowell, 80). Vorschriften und Tabus regeln, wer welche Teile des Bären essen darf. Bestimmte Teile wie das Herz sind gewöhnlich für Frauen tabuisiert, nur die Männer haben dieses Vorrecht - es gibt ihnen Mut und Kraft zu weiteren Heldentaten: Der Verzehr des Bärenherzen ist eins der wichtigsten Momente der Bärenjagd, denn es ist wie das gesamte Bärenessen kein einfacher Akt des Essens, sondern die konzentrierteste Aufnahme der Eigenschaften des Bären in den eigenen Körper (Ryckov, in: Paproth, 146). Das feierliche Essen gehorcht dem Muster, dass alles vom Bären verzehrt werden muss (*eat-all-Prinzip*), und zwar alles an einem Tag, und nichts darf mehr übrigbleiben (Hallowell, 105). Es ist die Aufgabe des Schamanen, den Männern die einzelnen Portionen zuzuteilen (Hallowell, 105).

Da der Bär wie jedes Wildtier mit Ekto- und v.a. Endo-Parasiten gesegnet ist, kann der Verzehr von Bärenfleisch mit dem Risiko der Trichinose verbunden sein, sie ist besonders beim Verzehr von Braun- und Polarbär zu befürchten. Langes Kochen kann die Trichinellen abtöten, aber roh verzehrtes oder geräuchertes oder zu knapp gekochtes Bärenfleisch tötet die Würmer nicht ab, die sich schlimmstenfalls in Herz und Hirn des Konsumenten einnisten können, was ohne angemessene Behandlung zum Tod führt (Shepard/Sanders, 16) - auch hier ergibt sich eine, wenn auch ungewollte - Parallele zum Hundefleischverzehr (> II). Ein Höhepunkt des Fests ist der Bärenanzug, bei dem die Männer die Bewegungen des Bären imitieren (Hallowell, 93 und 104). Hier mag der Anfang des Berserker-Rituals der indoeuropäischen Junghirtenkrieger liegen (> II). Zum Schluss des Fests muss der tote Bär mit allem ausgerüstet werden, was er für seine „Heimreise“ braucht (Hallowell, 84). Alle Knochen des Skeletts müssen unversehrt bleiben, und

nach dem Fest müssen sie in natürlicher Anordnung beerdigt werden, damit der Bär problemlos wiederauferstehen kann. Deshalb ist es auch wichtig, dass die Hunde nicht an die Bärenknochen kommen und sie benagen oder wegtragen können (Hallowell, 105, 106, 113, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144). Diese Menge der Hinweise, die Hallowell zur Tabuisierung der Bärenknochen für den Hund bei vielen nordamerikanischen und eurasischen Völkern gibt, zeigt uns, wie wichtig die Unversehrtheit der Bärenknochen für den Glauben der Paläomenschen war, sie kann aber nicht als Ausdruck von Hundefeindlichkeit verstanden werden, denn die Schutzgottheit der Bären würde den Jäger, nicht den Hund, zur Verantwortung ziehen (Czaplicka, zitiert von Hallowell, 144, Fußnote 625). Neben dem allgemeinen Glauben an die Restitution des erlegten Wildtiers aus seinen intakt gebliebenen Knochen gibt es noch eine zweite Überzeugung, die aber nur partiell überliefert ist, z.B. bei den Montagnais-Naskapi-Indianern: Es wäre für den Eigner der Knochen besonders entwürdigend, vom „Verräter“ Hund, also dem tierischen Helfer des Menschen bei der Jagd auf andere Tiere, auch noch benagt und gefressen zu werden; Hunde, die Tierknochen gefressen hatten, mussten getötet und verzehrt werden: Dabei mussten alle Anwesenden einen Löffel Exkremente des Hundes essen. Anschließend wurden die Hundeknochen in einem Baum aufgehängt, um die verärgerte Schutzgottheit des geschändeten Wildtiers zu besänftigen (Kohn, 79). Kein Knochen des zerlegten Bären darf beschädigt, geschweige denn verloren gehen. Der Schädel des Bären wird besonders sorgfältig deponiert, nichts bleibt übrig, an dem sich Hunde oder andere Tiere vergreifen könnten. Mit den Resten anderer Wildtiere verfährt man genauso. Die These, dass sich die Wölfe über die Mammuthreste an die eiszeitlichen Jäger gewöhnt und sich dann selbst domestiziert haben, erscheint vor diesem Hintergrund sehr unwahrscheinlich: *It is said that the bones of the bear, and often other game animals, must be kept out*

of the way of dogs ... This taboo ist very widespread in North America and applies to many different species (Hallowell, 136). Man glaubte, die Schutzgottheiten der Wildtiere würden zu Feinden, überließe man die Knochen den Hunden (Hallowell, 138), aber auch den Wölfen wollte man sie nicht gönnen (Hallowell, 141): *If this happened the subsequent chase of the animal would be unlucky* (Hallowell, 139). Und die Athabaskan-Indianer glauben sogar, dass Hunde Wildtiere unrein machen, wenn sie in Kontakt damit kommen (Hallowell, 141).

Als Jagdhunde werden diese Hunde offensichtlich nicht gebraucht. Die Sorge um die Unversehrtheit auch der eigenen Skelette und vor allem der eigenen Schädel äußert sich bereits beim Peking-Menschen und führt zu einem ausgeprägten Schädelkult, der auch vom Anatomisch Modernen Menschen auf den Bären übertragen wird, weil man ihn als einen Urmenschen konzipierte: *The special disposition of the skull of the bear is the most widespread of these (ergänze: customs), together with the explanation that it is done in order that the dogs may not defile the bones of the beast* (Hallowell, 146). Dieser Bärenschädel-Kult ist in der 1994 entdeckten Grotte Chauvet (> 66 ff.) für ca. -32.000 eindeutig erwiesen; es hat schon früher Funde mit Hinweisen auf den Bärenschädel-Kult in paläolithischen Höhlen gegeben, die auch entsprechend gedeutet wurden - in der Höhle Drachenloch bei St. Gallen in der Schweiz bereits 1921.

Obwohl einige Einzelheiten nicht immer kompatibel sind mit dem eben skizzierten Bärenritual (aus Bärenknochen wurden manchmal Werkzeuge hergestellt), manifestiert doch die besondere Beisetzung des Bärenschädels und der Ober- und Unterschenkelknochen in „Steinkisten“ einen eindeutigen Bärenkult (Bächler, *Das Drachenloch*, St. Gallen, 1921). Außerdem traute sich Bächler, von Altären zu sprechen, auf denen der Bären-Kult vollbracht wurde. Das brachte ihm den Spott der archäologischen Zunft

bis heute ein, aber nachdem man in der Grotte Chauvet ebenfalls eine Art Altar gefunden hat, darauf ein offensichtlich rituell ausgerichteter Bärenschädel und rundherum weitere Bärenschädel absichtlich deponiert, hat der Spott etwas nachgelassen. Man merkt nicht, dass man die gleichen Scheinargumente wiederholt, die man 1872 gegen die ersten paläolithischen Gräber vorbrachte (Mohen, 1995, 34), und man nimmt nicht zur Kenntnis, dass bereits das 1957 entdeckte und auf -80.000 datierte Neandertal-Grab in Régordou/Dordogne eindeutig den Bärenkult bezeugt (Mohen, 1995, 40). Nicht nur für Ripinsky-Naxon (1993, 28) steht daher fest, dass ... *these caves belong to the complex of the circumpolar Palaeolithic bear cult, known to have existed in the Arctic circle, stretching from the Hudson Bay, the Labrador Peninsula, Alaska, and northern Eurasia - including Siberia, Finland, and the higher Alpine ranges* ...Und wir können ergänzen: Nicht nur bis zu *the higher Alpine ranges*, sondern bis zu den Pyrenäen: Die Bärenfigur in der pyrenäischen Höhle Montespan (> 72) weist ebenfalls auf einen ausgeprägten Bärenkult hin. Dieser Kult ist von den Lehrstuhlinhabern immer wieder bestritten worden. Nach der Entdeckung der Grotte Chauvet hat auch hier zunächst das große Schweigen eingesetzt, bis man wieder die alte Leier vom Zufall und der puren Neugierde anstimmte. Dem Bären als Urmenschen muss, wie dem Menschen auch, ein Seelengeleiter mitgegeben werden, der seine Seele in die andere Welt führt: Das ist der Hund, der nach dem Bärenfest geopfert und rituell verzehrt wird (> 196 ff.). Das hat nichts mit dem im Neolithikum Südostasiens und in Teilen Afrikas und Amerikas nachgewiesenen alltäglichen Verzehr von Hundefleisch zu tun. Ein allerletzter Akt des Bärenfests wird von den Frauen ausgeführt:

The skin of the bear is hung up and the women, blindfolded, shoot at it with bows and arrows. The husband of the woman who first hits the skin will be the next man to kill a bear (Hallowell, 106).

Es ist also die Frau, die den Mann auf die Jagd und ins Abenteuer schickt, vielleicht auch in den ehrenvollsten Tod, der einem paläoementalen Jäger widerfahren kann. Um das Bären-Zeremoniell ranken sich Komponenten, die insgesamt ein Fest von hoher gesellschaftlicher Relevanz konstituieren, zu dem auch Freunde, Nachbarn und Mitglieder anderer Sippen eingeladen werden (müssen). Rentiere werden geschlachtet. Bei den Völkern, die keine Rentiere haben wie den See-Tschuktschen (und so ein Modell liefern für die Zeremoniellstruktur vor der Rentierzeit), bei denen es nur Eisbären gibt, müssen Hunde dran glauben -, ins Feuer wird ein Stück Bärenfleisch geworfen als immaterielle Nahrung für den immateriellen Geist, zeremonielle Speisen werden gekocht, der Kopf des Bären wird ins Haus getragen und mit Gesängen und Trommelwirbel begrüßt (Hallowell, 83). Die Ostjaken haben sich eine besonders gelungene Systematik wechselseitiger Rechtfertigung ausgedacht: Kein Mensch wird von einem Bären getötet, es sei denn, dieser Mensch hat schwere Sünden auf sich geladen. Und kein Bär wird von einem Menschen getötet, es sei denn... So entsteht so etwas wie übernatürliche Gerechtigkeit, und keiner hat einen Fehltritt begangen, wenn er einen Bären erlegt (Hallowell, 90). Den Eid ablegen auf den Bären, der telepathisch und deshalb allwissend ist: Das ist eine weitere sehr typische Sitte bei den nordwestlichen Völkern Sibiriens: Entweder beknabbert man die Tatze eines (toten) Bären oder zertrümmert seinen Schädel durch dreimaliges Zuschlagen mit der Axt - und wünscht dann feierlich, dass es einem selbst so ergehen möge, wenn man den Eid nicht hält (Hallowell, 90). Das Bärenzeremoniell kann auf andere Wildtiere übertragen werden, z.B. wird es von den Rentier-Tschuktschen auf die wilden Renböcke, von den See-Tschuktschen auf das Walross angewendet (Hallowell, 83). Der Weiße Bär und der Schwarze Bär sind die wichtigsten medizinischen Tiere der Schamanen, die besonders Bärenatzen und -klauen in ihrem

Arsenal haben (Hallowell, 78). Schamanen werden von den sibirischen Lamut generell unter der Hülle des Braunbären vermutet ... *and in hunting them, they perform many ceremonies for the purpose of appeasing his anger* (Hallowell, 86). Bei den Finnen, die ebenfalls ein ausdifferenziertes Bärenritual entwickelt haben, heißt der Bär *otso* (Hallowell, 96) - und genau so heißt bei den Basken der Wolf, und man kann sich die Frage stellen, ob nicht beide Bedeutungen in der paläolithischen Ursprache im gemeinsamen Nenner *Wildtier* generell konvergierten, bevor sie sich auf zwei unterschiedliche, aber doch fast gleichermaßen verehrte Wildtiere spezialisierten. Der Bär ist auch eine Erscheinungsform der finnischen Waldgottheit *tapio*, der Sibelius seine letzte sinfonische Dichtung *Tapio* gewidmet hat. Danach verstummte er als Komponist: Er war heim ins Bärenreich gegangen. Der Bär wurde angeblich von *tapios* Frau Hongatar gesäugt (Hallowell, 99), das ist für die Adoption des Bären durch eine Amme der bislang einzige ethnographische Hinweis. Bei den Lappen/Saami steht der Bär unter dem besonderen Schutz der Waldgottheit: Alle Tiere des Waldes werden als die Herde der Gottheit angesehen (Hallowell, 100).

Der „gefangene“ Bär und die Verbärung der Hundeseele

Wenn die Nivkh und die südtungusischen Völker (bis auf die Golden und die Udihe, letztere töten keine Bären, da sie davon abstammen - ausgenommen, der Bär greift sie an (Paproth, 205)) und die Ainu eine Bärin, also eine „Großmutter“, zeremoniell gejagt, getötet und verzehrt haben, bringen sie ihr Bärenkind mit, das bis zu seiner Reife zunächst in der Hütte der Familie, dann, mit zunehmendem Risiko, in einem Käfig gehalten wird, um nach zwei bis drei Jahren gemäß dem Ritual (bei den Nivkh im Februar) getötet und (bei den Nivkh) in ei-



Ein sibirisches Väterchen im Dialog mit seinem Hausbären - um 1910. In: Czaplicka, Foto 31 a.

ner fast zweiwöchigen Feier (Seeland, 235) verzehrt zu werden. Diese Praxis wird auch z.B. von den Onondaga-Indianern berichtet und ist nicht auf Ainu und Amur-Völker begrenzt - sie ist für uns auch von Interesse, da der Bär scheinbar den Status eines Haustiers erlangt und mit dem Hund vergleichbar wird, der als spezielle Rasse - bei den Irokesen als Weißer Hund - auch zu demselben Zweck gezüchtet und gemästet wird, um in fast demselben Zeremoniell „geopfert“ zu werden:

No domestic were customarily kept by the Onondaga (Tuck vergisst hier den Hund als einziges Haustier der Onondaga), though occasionally a bear cub might be kept penned and fattened for a feast (Tuck, 4).

Tuck kennt wohl das nordamerikanisch-eurasische Bärenzeremoniell nicht, sonst könnte er nicht so beiläufig (*occasionally*) von *a feast* schreiben. Wir können davon ausgehen, dass auch die Onondaga und mit ihnen die Irokesen das Bärenzeremoniell in der Struktur so praktizierten wie ihre sibirischen Cousins und Vorfahren, zu denen auch die Nivkh zählen. Den besten Zeitpunkt fürs Schlachtfest legt bei den Nivkh der Besitzer des jungen Bären meist mit dem Schamanen fest (Hallowell, 110).

Manchmal gehört so ein junger Bär der ganzen Dorfgemeinschaft, und alle sind für das Wohlergehen des „gefangenen“ Tiers rotativ verantwortlich. Aber noch nie hörte man davon, dass eine Nivkhin ein Bärenjunges gesäugt hätte (Hallowell, 113). Das Fest beginnt damit, dass der Bär von seinem Käfig abgeholt und von Haus zu Haus geführt wird, damit das Tier sieht, wie hoch geschätzt es ist in jeder Familie der Siedlung (Hallowell, 112). Dann führt man es zum Eisloch auf dem See (> 152: Foto), auf diese Weise versichert sich jede Familie eines reichlichen Fischvorrats (Hallowell, 113) für die kommende Saison. Spiele werden veranstaltet, auch Hundeschlitten-Rennen. Zum Fest sind besonders die *narka* eingeladen, das sind Vertreter der Sippen, in die die Töchter des Dorfs eingehiratet haben, meist repräsentiert durch den Schwiegersohn des Bärenbesitzers. Der Schamane singt zur Zeremonie dem Bären schöne Lieder ins Ohr, die fast identisch sind mit den Texten, die die Ainu verwenden (Hallowell, 115) - er erinnert ihn an die wohlschmeckenden Beeren, an denen er genascht hat und an weitere kulinarische Abenteuer. Dann wird der Bär mit Pfeil und Bogen erlegt, zerlegt und in einem besonderen Gefäß gekocht von den alten Männern, die sich ausnahmsweise als Köche betätigen: Sie bleiben allein mit den Hunden zurück, während sich alle anderen, Frauen, Mädchen, sogar junge Männer aus der Hütte entfernen müssen (Hallowell, 117). Nach dem Essen werden die Hunde, die von den *narka* mitgebracht wurden, aber auch andere Hunde, angeleint zum Fell des Bären geführt. Sie werden am selben Ort rituell getötet, an dem auch der gemästete Bär sterben musste, und man gibt ihnen dieselben Ermahnungen mit auf den Weg: *Go to your master. Go! climb up the highest mountain. Change your skin and come down again next year as a bear so that I see you. Do that, come down again, go now nicely!* (Hallowell, 119). Die Hunde werden erdrosselt, denn es darf kein Blut fließen, sonst könnten sie nicht als Bären wiederkommen.



Letzter Umzug mit drei Bären um das Wasserloch eines Dorfes der Nivkh im Amur-Gebiet. Links musizierende Frauen an der Baumstammtrommel; davor ein Hund mit bärriger Kopfstruktur. In: Schrenck, 1858/95, III, Taf. XLVIII.

Die Hunde werden wie der Bär vorher im Schnee ausgelegt, und später wird auch ihr Fleisch gegessen. An diesem Essen nehmen nur die Mitglieder der Sippe teil, auch die Frauen sind diesmal herzlich eingeladen. Diese Hunde sollen als Bären wiederkommen, das bedeutet, dass die Seele des Hundes verbärt wird, während sie die Seele des Bären in den Clan der Bärenseelen zurück geleitet: Deshalb haben die Hunde keinen Seelenclan bei den Nivkh, wohl aber müssen sie eine Seele haben, die frei schwebend sich in einen Bären einkörpern kann. Auch die Ainu kennen das Mästen eines Bärenjungen bis zu seiner Schlachtreife (Hallowell, 121). Das Fest der Ainu verläuft in seiner Grundstruktur weitgehend parallel zu seiner Organisation bei den Nivkh, aber die Bedeutungen beider Zeremonielle sind verschieden. Beide Völker kennen auch einfachere Rituale (Hallowell, 131), ob dann die Bedeutungen konvergieren, müsste überprüft werden. Das Motiv zur Bärenjagd ist jedenfalls gleich: Die Existenz tierischer Geister bzw. Seelen betrachten die Nivkh wie die

Ainu als Einladung zur Jagd auf den Bären, ... so that the killed animals can make room for the arriving, new souls (Ripinsky-Naxon, 1993, 28), wobei diese westliche Sicht aufs Geschehen wahrscheinlich eine optimistische Rationalisierung der Aktion ist - die Tötung eines Bären macht Platz für einen neuen Bären. Ganz abwegig dürfte die Sichtweise nicht sein, wie ja die Nivkh in ihrer rituellen Rede mit den Hunden zeigen: *Change your skin and come down again next year as a bear...* So ist es dann sicher auch eine Wohltat, wenn der in „Gefangenschaft“ gemästete und geschlachtete Bär Platz macht für einen neuen Bären in der Wildnis. Diese Übereinstimmungen der Ainu mit den Nivkh sind auch historisch, vielleicht sogar ethnogenetisch begründet, denn die Völker oder Stämme im Amur-Becken und die Stämme auf Japan entwickelten auffällig zeitgleich als erste Menschen überhaupt die Fähigkeit, Keramik herzustellen, und das bereits um -10.000 - sie waren als Jäger-Fischer-Sammlerinnen-Kultur bereits sesshaft. Wenn für Paproth (219) das Fest mit dem

gemästeten Hausbären der Südtungusen auf vortungusische Substratgruppen und die Nivkh und Ainu zurück geht, weil sie und die Südtungusen sesshafter waren als die Nordtungusen, dann ahnt er 1976 noch nicht, dass diese Sesshaftigkeit wahrscheinlich schon mindestens 10.000 Jahre währt, nimmt man die 20.000 rein paläolithischen Jahre der Jomon-Vorgänger hinzu, kann man für das Zeremoniell mit dem gemästeten Bären ein Alter von 30.000 Jahren mutmaßen. Im Gegensatz zur echten Bärenjagd ist das „Einfangen“ eines Bärenjungens und seine „Mast“, so vermenschlichend sie auch sein mag - das verwaiste Bärchen wird ja meist an ein kinderloses Ehepaar an Kindes Statt zur Aufzucht gegeben und von dem Paar wie ein Kind „gehalten“ -, vermutlich zunächst ein Nebenprodukt des ursprünglichen Zeremoniells, das die Jagd auf den erwachsenen Bären vorsah. Der gemästete Bär nähert sich im Status hier dem Hauschwein, das im alten China wie im alten Frankreich (> 585 ff.) fast wie ein Familienmitglied gehalten und dennoch im Winter geschlachtet wurde - der Bär gewinnt mindestens jedoch den Status eines Haustiers, und somit eines Objekts. Der Objektstatus des Bären wird im Paläolithikum betont durch die Ko-Präsenz eines anderen tatsächlich domestizierten „Produkts“ wie dem Hund, und was im Neolithikum noch stärker akzentuiert wird durch die Präsenz von Hirse als domestiziertem Produkt: Durch die ... *presence of domestic organisms, i.e., dogs and millet ... it tends to become an object instead of a kinsman who keeps before men his connection to nature and separateness from it* (Shepard/Sanders, 94-5). Der Brauch der Bärenmast ist nur möglich in einer Überflussgesellschaft, wie es sie bei den Jäger-Fischer-Sammlerinnen-Völkern am Amur mit einem hohen Grad an Sesshaftigkeit und einem hohen Produktionsüberschuss seit mindestens gut 10.000 Jahren gab. Dass der Bär weniger als Verwandter erscheinen muss, wie Shepard/Sanders annehmen, ist nicht zwangsläufig, denn das Schwein der altfranzösischen Familie wurde auch wie ein

Mensch angesprochen - die Objektivität, die Shepard/Sanders im gemästeten Bären sehen wollen, ist vielleicht eine Ver- einseitigung durch eine nicht reflektierte westliche Perspektive - immerhin lebt der Bär drei Jahre an Kindes Statt bei einem vorzugsweise kinderlosen Ehepaar. Am Zeremoniell der Ainu für den gemästeten Bären werden wir sehen, dass es noch nicht einmal die virtuelle Chance einer Domestikation gegeben hat. Eine Ausnahme von der Regel „Mästen und Schlachten“ machen die nordamerikanischen Ket-Indianer, die die Nachkommen einer erlegten Bärin bei sich aufnehmen und nach drei Jahren in die Wildnis entlassen (Shepard/Sanders, 91): Die Ket sind von der Mentalität der Domestikation noch weiter entfernt als die Ainu und die Nivkh. Bei allen drei Stämmen ist es neben dem zur Domestikation ungeeigneten „Objekt“ vor allem die Mythologie, die die Entwicklung einer entsprechenden Mentalität unterbindet. Auch das Karnevalistische, das in einigen Bärenzeremoniellen zaghaft deutlich wird, verhindert die Entwicklung einer domestikatorischen Mentalität - in Bezug auf den Bären: Von den Pyrenäen bis zu den sibirischen Stämmen gilt es unter den Jugendlichen als besonders mutig, wenn

... skilled young male hunters, hoping to prove their mettle, acted as brazen „dare-devils“: „dressed in furs worn backward tied with a seal apron, „kosk“, (the daring) came up close to him (the bear), teased him, leapt on him, grabbing him from behind.“ Some reports mention attempts to kiss the bear, with those pawed wearing the result as a badge of honor. The paradoxical or reversal symbolism enacted here entails mixing gender-linked clothing and behavior, wearing seal skin associated with the water realm, and teasing an honored guest to danger-point. Ultimately, a key representative of the forest is nearly domesticated, only to be killed and returned again to the forest (Mandelstam, 173).

Das hermaphroditische Fest der Grenzüberschreitung und Vertauschung weist hin auf den Mischzustand, in dem sich das Bewusstsein befindet: Es entspricht noch dem Uroboros als Kreislauf der Selbstzeugung (Neumann, 1949, 79; > 411 ff.). Hier finden wir das Karnevalistische im Feiern des Neuen Jahres und im geschlechtsbezogenen Rollentausch zusammengefasst, und es ist gleichzeitig die Erklärung dafür, dass der „gefangene“ Bär als Schlüsselfigur des Waldes nur *nearly domesticated* ist: Nur um ihn rituell zu töten und ihn dann als Bärengestalt zu den anderen Bären wieder in den Wald zurückzuschicken. Auch hier also ein Ansatz zum Zähmen und virtuell zum Domestizieren, dessen Potenzial aber aus religiösen Gründen nicht ausgereizt werden kann, wie wir weiter unten bei den Ainu sehen werden.

Die Spitzen des gesellschaftlichen Dreiecks: Die menstruierende Frau, der jagende Hund und der impotente Jäger

Die Durchführung des Bären-Zeremoniels, ganz gleich, ob für einen gemästeten oder für einen gejagten Bären, ist auffällig verbunden mit einer sexuellen Symbolik, da während der mehrtägigen Dauer des Zeremoniels alles, was mit Sexualität zu tun haben könnte, tabuisiert ist. Sexuelle Enthaltsamkeit in jeder Hinsicht ist vorgeschrieben, und wer dagegen verstößt, muss ausfindig gemacht werden und sich vor der Gottheit der Bären entschuldigen. Die Männer, die vom Blut des getöteten Bären tranken, dürfen bei den Ainu bis zum folgenden Neumond keinen Sex haben (Kimura, 111). Die Thompson-River-Indianer befürchten zusätzlich, dass Frauen eine unreine Wirkung auf erlegtes Wild haben (Hallowell, 142), bei den Rock Cree am Churchill River in Manitoba dürfen menstruierende Frauen nicht den Weg eines Mannes kreuzen, der im Begriff ist, auf die Jagd zu gehen, auch Blickkontakt mit dem Jäger ist von den

Frauen zu vermeiden. Bei den Chipewyan und den Dogrib dürfen menstruierende Frauen nicht in die Nähe von Fischernetzen kommen (Schwartz, 49). Wie sind diese Vorichtsmaßnahmen zu erklären? Robert Brightman (in: Schwartz, 49-50) sieht eine Analogie zwischen den männlichen Aktivitäten der Jagd und den weiblichen der Menstruation, Empfängnis und Geburt: Männer versorgen die Gruppe mit Fleisch, Frauen sichern den Fortbestand der Gruppe mit Kindern. Menstruationsblut ist analog zum vergossenen Blut der Jagdbeute. Die Periodizität des weiblichen Zyklus ist analog zum periodischen Kommen und Gehen der Wildtiere (Winterschlaf, Zugvögel). Das erlegte Wildtier heimzubringen ist somit das männliche Äquivalent zur Geburt des menschlichen Nachwuchses. Dieser Gebärmutterneid mag bemüht wirken, aber z.B. die baskischen Hirten konstruieren ohne mein Zutun eine ähnliche Analogie zwischen der Geburt eines Kindes und der Herstellung des Käselais (> III).

Und dass Eifersucht im Spiel ist, zeigen die Okanagan, wenn Frauen und Hunde nicht hinter der Männersauna, in der sich die Jäger für die Jagd rituell reinigen, urinieren dürfen, und sie töten jeden Hund, der auf Frauenurin seine Marke setzt: Das Brechen nur eines dieser Tabus bedeutet für den Jäger *to lose his power* (Schwartz, 50). Marion Schwartz (58) bietet eine Dreiecksgeschichte an, um das Verhältnis zwischen Frauen, Männern und Hunden als den Spitzen des gesellschaftlichen Dreiecks in Jäger-Sammelerinnen-Gesellschaften zu erklären: Die Arbeit verbindet Frau und Hund, Mann und Hund verbindet die Jagd, Frau und Mann verbindet der Sexus. Da aber Frau allein den Hund züchtet, aufzieht, nährt und pflegt, und da Mann den Hund zum Abenteuer der Jagd mitnimmt, verbindet nicht nur der Sexus Frau und Mann, der Hund ist auch ein nicht zu unterschätzendes Bindeglied, das aber gleichzeitig Mann und Frau trennt durch ihre verschiedenen Zuständigkeitsbereiche in Bezug auf den Hund. Die Achar-

Indianer im Regenwald Perus fassen das geschlechtsspezifische Problem genial im Bild der *Yampani Nua ~ Herrin der Hunde* zusammen: Yampani erlaubt den Frauen, den Hund zur Arbeit - z.B. als Lasttier - zu verwenden, muss dafür aber besänftigt werden, denn Yampani war im Mythos zuerst ein Mann, der zur Frau wurde, um die sexuellen Gelüste der Männer zu befriedigen, als es noch keine Frauen gab: So ist Yampani - früher Mann, jetzt Frau - die perfekte Herrin der Hunde, die für den Mann jagen, aber unter der Kontrolle der Frau stehen. Dieses Konstrukt von Marion Schwartz stellt sich nicht hinreichend dem Akzent auf die menstruierende Frau, denn nur als solche wird sie zu einem Problem für den Jäger, der durch sie seine *power* verliert. Deshalb ziehe ich meine Erklärung für den Gebärmutterneid und Menstruationshorror vor, die ich an der Sedna-Gottheit der Inuit exemplifiziere - sie wäre an jeder anderen fruchtbar-furchtbaren Großen Mutter ebenfalls zu belegen, die, so exemplifiziert Neumann an der aztekischen blutigen großen Vorzeitmutter, *ja auch selber erst zerrissen und danach zum Ursprung aller Lebensmittel wird* (Neumann, 184).

Beim Tanz der Männer und Frauen bei den Ainu und anderen Völkern mit ausdifferenziertem Bärenzeremoniell zur Heimsendung des verzehrten Bären *stellen die Frauen nichts anderes dar als die getöteten Tiere selbst, und die tanzenden Männer sind die Jäger* (Findeisen, 26). Die „Frauen“ müssen als „Jagdbeute“ zerstückelt werden, um selbst Ursprung aller Lebensmittel zu werden. Diese Zerrissenheit oder Zerstückelung als Vorbedingung der Fruchtbarkeit, *weil Tötung und Zerstückelung im Ritual die notwendige Durchgangsphase für die Wiedergeburt und neue Fruchtbarkeit ist* (Neumann, 185), nimmt der Schamane wieder auf, wenn er als Schamanenkandidat in seiner Initiation Zerstückelung, Wandlung und Wiedergeburt erlebt - somit die Tötung und Zerlegung des Bären im Zeremoniell und seine Wiedergeburt als Bäregeist wieder-

holt -, und wenn er in Trance die Unterweltsfahrt zu Sedna oder jeder anderen Herrin der Tiere unternimmt, um die Freigabe von Jagdtieren für seinen Clan zu erbitten. Diese Vorstellung der Herrin der Tiere ist bei den Inuit von Nordalaska in der Göttin Sedna personifiziert, deren Heim auf dem Meeresboden von walrossköpfigen Hunden bewacht wird (Schwartz, 48). Die antike Göttin Scylla (> 156), als furchtbare Mutter das Meer beherrschend und zum bloßen Ungeheuer patriarchalisch degradiert, ist eine ethnographische Parallele zu der Inuit-Göttin Sedna: Auch Scylla wird von Hunden begleitet. Ursprünglich war die mächtige und furchtbare Sedna die Inuit-Frau, die einen Hund heiratete. Als sie sich gegen ihren Vater auflehnte und der ihr im Streit die den Bootsrand umkrallenden Finger abschnitt, entstanden aus diesen Fingern die Seetiere: Erst wird Sedna zerstückelt, und dann wird sie zum Ursprung aller Lebensmittel der Inuit. Sedna wird zur Herrin dieser Tiere. Zu ihr muss der Schamane der Inuit sich in Trance begeben, um die Freigabe der Jagdtiere zu erbitten. Sedna nimmt Rache an den Männern, indem sie ihnen periodisch wiederkehrend das Jagdglück versagt.

Sedna ist wie jede Göttin der Fruchtbarkeit vermutlich nur als menstruierende, d.h. gebärfähige Frau vorzustellen. Ihre Menstruation dürfte sie - im Diskurs der Inuit - an den Blutverlust erinnern, den sie erlitten hat, als ein Mann ihre Finger von der Bootsante abschnitt und sie so dem Untergang preisgab. Die periodisch sich erinnernde Sedna dürfte gespiegelt sein in der periodisch menstruierenden Frau des Jägers. Die Menstruation der Sedna und der anderen Großen Mütter mit ihren Rachegelesten wiederholt sich nicht nur für die paläomentalen Jäger in jeder menstruierenden Frau: Die Konnotation gilt bis hin zum sein fast über alles geliebtes Hausschwein schlachtenden Franzosen noch des späten 20. Jahrhunderts (Chaniac, 32 & Verdier, 143), der bei der rituellen Tötung und Zerlegung des

Schweins in Südfrankreich nur Frauen jenseits des Menstruationsalters und in Nordfrankreich nur außerhalb der Periode duldet. Über die spezifischen Tabuisierungen sowohl für den Hund als auch für die Frau in Bezug auf den Jagdkomplex ergibt sich eine Koalition von Frau und Hund, die an sich schon den Nachhall eines Domestikationsmotivs darstellt. Noch ein Aspekt ist zu erwähnen: Die Genitalien des Bären werden sorgfältig abgelöst und unter seinen Schädel gelegt: *Sexual organs were regarded as powerful* (Kimura, 111). Auch das eigene Genital besitzt diese Kraft, gerade in Bezug auf den Bären: Frauen und Männer der Ainu entblößen ihr Genital, wenn sie einen bösen Geist vertreiben wollen - auch einen *bad tempered bear* zwingen sie so zum Rückzug, wenn er ihnen im Wald begegnet - eine ethnographische Parallele zu Robusta, der libyschen Hundefrau (> II), und zu Hekate, der griechischen Unterweltsgöttin (> 245, 302, 410-1)? Wer sich nun noch fragt, wie denn die Hunde angesichts der tabuisierten Knochen ernährt werden, erhält die Antwort, die zumindest für nordamerikanische Hunde gilt:

Among the Abenaki there was a taboo against allowing dogs to gnaw the bones of beaver as well as bear. The former were thrown back into the water, as were fish bones. The bones of caribou were left where the animal was killed and the dogs were not forbidden them (Hallowell, 136, Fußnote 587).

Auch hier gab es Ausnahmen, so waren die *Plains Cree* sehr unbesorgt über den Ausgang künftiger Jagden, denn sie ... *do not preserve the skull of the bear, or hang it up on a tree or pole, and the bones of the animal are not kept away from the dogs* (Hallowell, 140).

Exkurs: Die Jomon-Kultur, die Ainu und das Bärenzeremoniell

Ainu, Hund und Amur-Becken

Die Urbevölkerung der japanischen Inseln sind die Ainu (Egenter, 57), die vor allem von Hokkaido aus nordwärts über die Kurilen und Sachalin bis nach Kamtschatka siedel(te)n und die ihre Abstammung manchmal vom Bären, meistens vom Hund ableiten. Das japanische Wort für den Hund allgemein lautet *inu*, für den Rüden *o-inu* und für die Hündin *me-inu* (Albrecht, 61), die Ainu allerdings bezeichnen den Hund allgemein mit *scheda*, auch *heta*, den Rüden mit *innigida*, die Hündin mit *mat nigida*. Die Ainu waren bis zur Zerstörung ihrer ökologischen Basis durch andere eine Überfluggesellschaft, die mit den Japanern Handel trieb. Die der Urbevölkerung folgenden heutigen Japaner scheinen zumindest in ihrer Bezeichnung den Hund *inu* mit der Urbevölkerung Ainu in einen gewissen Zusammenhang zu bringen. *Ainu* bedeutet *Mensch*, was auf die Wertschätzung des Hundes als Stammvater in den Augen der Urbevölkerung ein intensives Licht wirft,



Das griechisch-römische Meeresungeheuer: Die nixenhafte Scylla als patriarchale Karikatur der Herrin der Seetiere? Drei Unterweltshunde bilden ihren Unterleib - in der Hand schwingt sie das Steuerruder des zerschellten Schiffes. In: Dale-Green, Fig. 4 c.

das sich bricht in der Linse der späteren Eroberer. Haben die nachfolgenden Japaner ihre erste Hundegrundrasse von den Ainu übernommen? Wenn Albrecht (60) 1903 annimmt, dass der japanische Windhund wie der chinesische dem altaischen Windhund entstammt, weiß er noch nicht, dass die Jomon-Kultur und die zeitgleiche Paläo-Kultur im Amurbecken den altaischen Kulturen in nichts nachstehen, vor allen Dingen nicht chronologisch, im Gegenteil. Der Japan-Chin hingegen kommt vermutlich über Vermittlung der Portugiesen aus China. Der japanische Pariah-Hund scheint aus einer früh eingeführten, dann aber verwilderten Rasse entstanden zu sein, meint Albrecht (61) zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Tanabe u.a. analysierten 1991 ungefähr 3.000 Hunde von 40 verschiedenen Rassen, darunter auch japanische, andere asiatische und europäische Rassen, und sie meinen, dass die meisten japanischen Hunderassen aus zwei größeren genetischen Quellen entstanden sind: Vor gut 10.000 Jahren seien Menschen und Hunde aus dem Südosten Asiens nach Japan gekommen, und vor 1.700 bis 2.300 Jahren seien aus dem Nordwesten, von Korea her, neue Einwanderer mit ihren Hunden hinzugekommen. Wenn auch nicht alle modernen japanischen Rassen, so stammen doch mit Gewissheit einige von den Hunden der Jomon-Kultur ab, die sich hoher Wertschätzung erfreuten, wie der Hundestammungsglaube der Ainu indiziert, die man mit Sicherheit als Nachfahren der Jomon-Kultur betrachten kann: Nach einer japanischen Legende trieb einst in einer Sommernacht ein Boot an die Küste Schibucharis (vermutlich identisch mit dem Dorf Jadonoke auf Hokkaido). In dem Boot befand sich ein schönes junges Mädchen. An Land gestiegen, weit und breit keinen Menschen erblickend, fiel es auf einen Stein und weinte bitterlich. Bald kam ein weißer Hund, der ihr Speise brachte und sie gut pflegte, ja schließlich sogar heiratete und mit ihr ein Kind zeugte. Der Name des Kindes war *Ainu*, der Vorfahre des Ainu-Volks (Koppers, 374, FN 61).

Die Jomon-Kultur

ist eine erstaunlich frühreife und sehr langlebige Kultur: Langlebig, weil die heutigen Ainu die direkten und letzten Nachfahren der Jomon-Kultur sind (Hudson, 74). Frühreif, weil sie zu den frühesten Kulturen weltweit gehört, die Keramik hervorgebracht haben, und zwar vor 12.000 bis 10.000 Jahren, und das ohne neolithischen Kontext. Vergleichbar mit ihr ist nur eine gleichzeitige Kultur im ostsibirischen Amur-Tal, deren Keramik auf 12.960 ± 120 bp (~ vor 1950) datiert ist. Der Stil von Keramik und Steinwerkzeugen ist ähnlich, von einer Verwandtschaft sollte man aber erst ausgehen, wenn noch mehr Übereinstimmungen gefunden seien, meint Imamura (49-50). Viele tausend Jahre später, nämlich in unserem siebten bis zehnten Jahrhundert, breitete sich die maritim orientierte Tokarev-Kultur vom Norden über Sachalin nach Japan und rund um das Ochtoskische Meer aus. Wenn auch diese Kultur von Imamura nicht als *major progenitor of Ainu culture* akzeptiert wird, so schließt er nicht aus, dass der Bärenkult von der Tokarev-Kultur *passed down to the Ainu* (203). Da aber die Ainu auch auf Sachalin nachgewiesen sind, könnte man gegen Imamura annehmen, dass sie doch verwandt sind mit den beiden nördliche(re)n Kulturen. Wenn Imamura schon den Bärenkult in seine Überlegungen einbezieht, hätte er die nächste Parallele zwischen den Ainu und den Völkern im Amur-Becken, den Hundemythos, nicht unterschlagen sollen. Die Jomon-Kultur wird in mehrere Phasen eingeteilt, davon interessieren uns jetzt nur die erste, die bereits keramische Phase, der 18.000 rein paläolithische Jahre in kultureller Kontinuität vorausgehen - Umweltstabilität bedingt Verhaltensstabilität -, und die zweite Jomon-Phase, die trotz Keramik rein jägerisch orientiert ist: Jetzt arbeiten die Menschen auf der Jagd bereits nachweislich mit Fallgruben, auf die sie das Wild, meist Wildschwein und Hirsch, hetzen, und zwar schon mit Hunden:

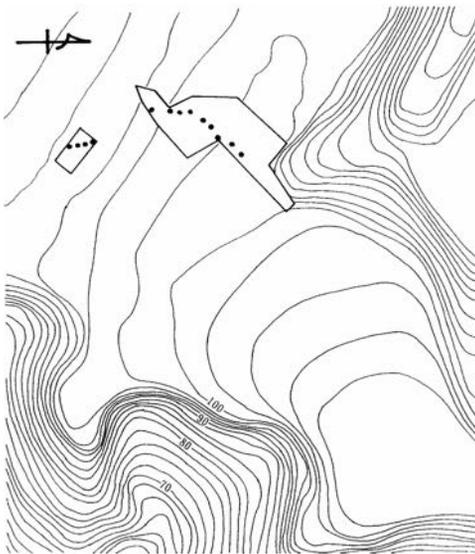
Dogs also assisted humans in their hunting (Imamura, 88).

Der Hund als Jagdgehilfe ist seit der späten Jomon-1-Phase eindeutig nachgewiesen: Mehr als 120 Jomon-Fundstätten erbrachten Knochen vom Hund, und der Hund unterscheidet sich von allen anderen Tieren, indem er eigene Grabstätten erhält - er ist der Vorläufer des modernen Shiba Inu (Shigehara, 63). In der Jomon-2-Fundstelle Kikuna in der Kanagawa-Präfektur (Kanto-Region) konnten mindestens 20 Hundeindividuen identifiziert werden (Koyama, 34). Die Funde von Hundeknochen waren immer korreliert mit dem Vorkommen von Wildschwein- und Hirschknochen, deren Träger das Hauptziel der Jäger waren.

Auf einer Yayoi-Bronze - Yayoi ist die Kultur, die um -2.000 auf die zahlreichen Phasen der Jomon-Kultur unmittelbar folgt und auch Epi-Jomon-Kultur genannt wird (Hudson, 74) - sind Hunde dargestellt, wie sie ein Wildschwein umstellt haben, während ein Jäger mit einem langen Bogen einen Pfeil abschießt. Es liegt nahe, diese Bronze nur als Darstellung einer viel älteren Praxis zu begreifen. Der Hund ist in Koyamas Nahrungsmittelliste der Jomon-Kultur aufgeführt, aber wir können davon ausgehen, dass er - wenn überhaupt - nur in den Notzeiten als *Nahrungsmittel* gegessen wurde und ansonsten im ausdifferenzierten Bärenzeremoniell als Seelengeleiter des rituell getöteten und rituell verzehrten Bären ebenso rituell getötet und als *Lebensmittel* verzehrt wurde. Obwohl man in den Fundstätten in gebirgigen Zonen einen höheren Anteil des Bären als Jagdobjekt annehmen sollte, bleibt der Prozentsatz von 98% für Wildschwein und Hirsch konstant (Koyama, 32). Das bedeutet, dass der Bär (Braunbär und Weißkragenbär) also auch in der Jomon-Kultur nur aus rituellen Motiven bejagt worden ist, denn obwohl heute noch jährlich an die 100 Bären in den Bergzonen Japans erlegt werden, wiesen nur die im Gebirge und im heutigen Verbreitungsgebiet

der Bären gelegenen Jomon-Fundorte Bärenknochen zu einem Satz von zwei Prozent aller Knochenfunde auf. Das ausdifferenzierte Bärenzeremoniell und vielleicht auch der Hundestammvaterglaube können also für die Zeit um -10.000 als voll entwickelt angenommen werden. In der zweiten Phase der Jomon-Kultur wird die Form des Geländes nicht immer optimal ausgenutzt, auch wenn die Jagd bereits auf dem Berg stattfindet - denkbar ist auch ein rein passives Szenario ohne aktives Treiben durch Jäger, in dem der Abhang die Tiere zu den Fallen leitet, denn die Fallen - wahrscheinlich die ersten Automaten, die der Mensch erfunden hat -, stehen nicht vor dem Abhang, sondern parallel zu ihm. Auch sind noch keine Zäune zwischen den Fallen errichtet, da dann die Fallen in einer Geraden oder in einem Bogen stehen müssten. Die gejagten Tiere geraten also eher zufällig in eine Falle oder können zwischen den Fallen passieren und entkommen. Ein anderes Szenario, ebenfalls aus der zweiten Jomon-Phase, verfolgt eine andere Strategie: Die Jäger nutzen das Gelände geschickt aus, indem sie das Wild zum Abhang treiben, stellen konvergierende Zäune auf und lassen dazwischen passend große Lücken, durch die das Wild zu entkommen sucht. Genau hier aber haben die Menschen ihre Fallgruben eingerichtet. Sollte ein Tier die Zäune durchbrechen, wird ihm der Abhang zum Verhängnis.

Warum begnügte man sich nicht mit dem Sturz der Tiere in die Schlucht, wie am Felsen von Solutré (Frankreich)? Vielleicht wollte man die Verletzung der Knochen minimieren, da nur intakte Knochen die Restitution des gejagten und verzehrten Wildtiers ermöglichen. Jagdtechnik und Jagdstatistik und die Hundebestattungen der paläo- und mesolithischen Jomon-Kultur zeigen, dass der Hund von hohem praktischem und mythologischem Wert gewesen sein muss. Betrachten wir jetzt das Bärenzeremoniell der Ainu, der Nachfahren der Jomon-Kultur.



Links: Paläolithische Fallgruben bei Hatsunegahara, Shizuoka. In: Imamura, 87, Fig. 7.5. Oben: Fallgruben in Reihen angeordnet - mit angenommenen Zäunen. In: Imamura, 85, Fig. 7.4.

Das Bären-Zeremoniell der Ainu - das *iyomante*

Das *iyomante* gehört zu den ausdifferenzierten Zeremoniellen, und seine Struktur ist weitgehend identisch mit dem der Nivkh - aber von Beobachter zu Beobachter dennoch unterschiedlich: Das hängt von der Perspektive ab, mit der die Ainu und ihr Zeremoniell betrachtet werden, das hängt auch vom Erkenntnisinteresse des Ethnologen ab. Dennoch denkt T. Kimura, ein japanischer Religionshistoriker, dass

the ritual structure of the iyomante remained largely unchanged, ... dass aber ... the „meaning“ of the iyomante ritual is not uniforme across time and space nor is it to be found by simply analyzing the structure of the ritual process. Rather, one must analyze the performative contexts and occasions in history (Kimura, 93).

Die Bedeutungen der Zeremonielle der Ainu und der Nivkh unterscheiden sich erheblich, und selbst innerhalb der Ainu gibt es auf räumlicher wie auf zeitlicher Ebene Differenzen in der Bedeutung des Zeremo-

niells. Die grundlegenden Kategorien bzw. Komponenten der schamanischen Weltansicht der japanischen Ainu sind *ramat* (~ Herz, Seele, Geist; wörtlich: Ein-Wohner), *kamuy* (~ Gottheit, oder Schutzgeist unterhalb von Gottheiten, aber auch Unverständliches, Wunderbares usw.; als Abstraktum dem Japanischen entlehnt) und *inau* (~ Holzbehälter oder -figurinen - aus Weidenholz geschnitzt -, die *ramat* als Ein-Wohner einkörpern, aufbewahren). Alle Lebewesen (Menschen, Tiere, Bäume, Pflanzen) haben *ramat*, aber nicht alle sind *kamuy*, aber nicht alle Tiere sind *kamuy*, aber tiergestaltige Gottheiten sind z.B. der Bär, der Wolf, der Fuchs, einige Vögel und einige Wassertiere. Persönliche Schutz- oder Hilfsgeister können die Form eines Tierschädels haben: Der Schädel wird geräuchert, gereinigt und die Höhlungen des Schädels werden „verziert“. Das schamanische Weltbild der Ainu - bei ihnen waren überwiegend Frauen schamanisch tätig - ist hauptsächlich vertikal ausgerichtet, kennt jedoch auch eine horizontale Achse. Am Schnittpunkt beider Koordinaten ist die Richtergöttin im Totengericht und Göttin des Feuers *ape-fuchi-kamuy* lokalisiert, die auch die Höchste Ahnfrau ist: Die Große Mutter, sie beschützt die

Ainufamilie, das Ainuhaus und die Feuerstelle (Egenter, 36). *Fuchi* oder *fuji* heißt auch der Heilige Berg der Ainu, der mit der Großen Mutter identisch ist (Haas, X) - Vulkane sind den Ainu heilig. Die Feuergöttin ist über den Rauch die Botschafterin zwischen den Menschen und den *kamuy*, die in acht Klassen gegliedert sind, von den entferntesten und (räumlich und hierarchisch) höchsten Gottheiten bis hinab zur Schutzgottheit des Hauses. Kimura sieht drei Grundkomponenten des Ainu-Bärenzeremoniels - des *iyomante* - für den im Dorf aufgezogenen Bären analog zu den drei Tagen der Dauer des Zeremoniels:

1. Tag - Die Vorbereitungen

Der erste Tag besteht aus der gemeinsamen Herstellung von *inau* durch die Jäger für den Altar und für die Feuergöttin, die Gottheit der Türschwelle, die Gottheit des Hauses und andere Gottheiten. Dann machen die „Jäger“ zeremonielle Pfeile mit „Verzierungen“, zeremonielle Geschenke für den Bären, und schließlich stellen sie noch *liquor* (~ ein geistiges Getränk) her und andere rituell notwendige Dinge. Dann bitten sie die Göttin des Feuers um Erfolg beim *iyomante*, auch während des *iyomante* bitten sie die Göttin des Feuers um Erfolg, sie soll vermitteln zwischen den Jägern und den *kamuy* in der *kamuy*-Welt, denn die Herdgottheit empfängt den Bären (Egenter, 72). Männer und Frauen führen verschiedene „Tänze“ auf. Dann werden Legenden vom *cultural hero* der Ainu erzählt, aber auch andere heilige und nicht-heilige Geschichten.

2. Tag - Die Tötung des Bären

Bitten (~ Gebete?) werden gerichtet an verschiedene *kamuy* innerhalb (an die Göttin des Feuers und an die Gottheit des Hauses) und außerhalb des Hauses, wo ein ritueller Raum abgegrenzt, eine Art Al-



Die Zeremonie der Heimschickung des Bären wurde von den Ainu auf Hokkaido bis in die 1930er Jahre praktiziert. Aufzucht und rituelles Verzehren eines jungen Bären standen im Zentrum der Religion der Ainu. In: Shepard/Sanders: 22-23, Bilder 1 - 5.

tar errichtet und der *treasure* (~ Schatz? Ahnenschrein?) neben den Altar gestellt wird. Vor dem Altar sitzen die Männer und richten „Gebete“ an die *kamuy* des Dorfs, der Erde, des Gebirges (das ist die *kamuy* des Bären) und an andere wichtige *kamuy*. Nach diesen „Gebeten“ legt man einen Strick um des Bären Hals und führt ihn aus seinem Käfig (eine Probe für den Bärenfang



„Gebet“ an die *kamuy* der Bären. Vor dem Zerlegen wird wieder ein „Gebet“ gesprochen. Dann wird der Bär, angeleitet von den Ältesten, zerlegt von mehreren Männern. Des Bären Kopf, noch mit dem Fell verbunden, wird durch das östliche Fenster ins Haus gebracht. Wieder „betet“ man, diesmal im Haus, zur *kamuy* des Feuers und zum Bären. Nun beginnt das Fest mit dem Schwerttanz und dem Schädeltanz der Männer, Gesänge und Erzählungen folgen, dann tanzen die Frauen. Des Bären Fleisch wird gekocht und zwischen den Feiernden aufgeteilt und gemeinsam verzehrt. Haas nennt das Verzehren des Bärenfleisches einen *sakramentalen Akt*, an dem durch Genuss des Opferfleisches auch die Ainufrauen teilnehmen (Haas, XIII).

3. Tag - Aufhebung des Schädels

Jetzt wird im Innern des Hauses der Schädel enthäutet und mit *inau* und Geschenken „verziert“. Für Kimura ist dies der wichtigste Teil des *iyomante*. „Gebete“ werden wieder gerichtet an die Göttin des Feuers und Höchste Ahnfrau und an die *kamuy* der Bären. Dann wird der geschmückte Bärenschädel bergwärts gerichtet auf der untersten Gabelung eines Y-förmigen Baums befestigt (> 66-7: Y-Grundriss und Felsblock der Grotte Chauvet), und ein Ritual zur Heimschickung des Bären wird veranstaltet. Wieder schließt sich ein gemeinsames Fest an, dann wird das *iyomante* beendet, indem der Bärenschädel dorfwärts ausgerichtet wird als Zeichen der Heimkehr der *kamuy* ins *kamuy*-Land (Kimura, 93-5).

Die schamanische Weltsicht der Ainu

Ich komme jetzt auf das schon angedeutete schamanisch bedingte Weltbild der Ainu zurück, da wir nur mit Kenntnis der Ainu-Weltsicht die spezifische Bedeutung des *iyomante* erfassen können. Das Bären-

in dessen Winterlager), Frauen singen Lobpreisungen auf den Bären und tanzen im Kreis um den Bären (die Umkreisung der Bärenhöhle und des erlegten Bären ist in Eurasien weit verbreitet (Paproth, 110)). Dem Bären gibt man etwas Futter und richtet ein Gebet an ihn. Dann führen sie den Bären im Kreis und reizen ihn, wie Kimura (95) meint, während Smith genauer beschreibt: *The bear is roped and taken on a farewell walk through the village. It is made to dance and play and to walk on its hind legs* (Smith, 63-4). Männer, Frauen und Kinder werden jetzt immer aufgeregter, und dann schießen die Männer die rituell hergestellten und „verzierten“ Pfeile auf den Bären ab. Der Zeremonienmeister, das ist der Mann der Amme, die das Bärenkind aufgezogen hat, schießt den entscheidenden Pfeil auf den Bären ab. Die Amme weint, andere Frauen auch. Dann strangulieren die Männer den Bären zu Tode. Der tote Körper des Bären wird auf den Altar gelegt, er erhält Geschenke, die Männer setzen sich neben einander, die Frauen hinter die Männer. Wieder richten sie ein „Gebet“ an die Göttin des Feuers, die Höchste Ahnfrau, und ein

Zeremoniell der Ainu ist mit schamanischen Komponenten durchtränkt und es wird schwierig zu entscheiden sein, ob ein Schamane das Zeremoniell erfunden hat oder ob der Schamanismus aus dem Zeremoniell entwickelt wurde. Schamanische Praktiken verschwanden schon recht früh aus der Ainu-Kultur, das ist bedingt durch die Einführung buddhistischer, shintoistischer und christlicher Jenseitsvorstellungen und Begräbnisrituale - gleichwohl lebten die schamanischen Praktiken im Untergrund weiter. Weitere Ursachen für das Nachlassen der schamanischen Tradition sind die Aufgabe der spezifischen Ainu-Architektur des Hauses, die Aufgabe des Tätowierens junger Frauen, die Aufgabe der Einäscherung des Hauses eines Verstorbenen (> 482: Potlatch) und der Sitte, sein Grab nicht aufzusuchen und die prinzipielle Aufgabe des *iyomante* in bestimmten Regionen (Kimura, 103). Daher sind die schamanischen Komponenten des *iyomante* fast nur durch die Archäologie des Bewusstseins zu rekonstruieren, eine Methode, die Kimura bei seinen Kollegen ablehnt, selbst aber an- bzw. die Ergebnisse verwendet. Die Mehrzahl der Ainu-Frauen müssen Schamaninnen gewesen sein, wie bereits Kindaichi 1964 erarbeitet hat (in: Kimura, 103) - auf Hokkaido waren ausschließlich Frauen Schamanen: Eine Gottheit bemächtigte sich einer Frau, borgte sich ihre Zunge und sprach zu den Menschen über Belange von deren Interesse (Philippi, 16). Und da die mythischen Legenden von den Erfahrungen, die die *kamuy* ~ Gottheiten in der menschlichen Welt machen, während des *iyomante* gewöhnlich in der 1. Person Einzahl erzählt werden und durch einen besonderen Refrain gekennzeichnet sind, der die Stimmen oder Geräusche dieser Tiere imitiert, von denen man glaubt, dass sie die tiergestaltige Erscheinungsform von *kamuy* ~ Gottheiten in der menschlichen Welt seien, können wir annehmen, dass diese Texte von Schamaninnen rezitiert wurden bzw. dass Schamaninnen einer Gottheit ihre Stimme liehen. Die Legenden von Kulturbringern und die Erzählungen von den

Abenteuern menschlicher Heroen sind aus den Legenden über die *kamuy* abgeleitet. Kindaichi nimmt an, dass all diese Erzählungen bzw. Legenden in schamanischer Ekstase entstanden sind, und Chiri (beide in: Kimura, 103) meint zusätzlich, dass sie auch stammen aus der Nacherzählung von Träumen, in denen *kamuy* dem/der Träumenden die Zukunft weissagen (> 520 ff.: Traum-erzählungen der Irokesen beim Zeremoniell des Weißen Hundes; aber auch divinatoire Träume bei vielen anderen indianischen Völkern), ferner seien sie entstanden aus Zaubersprüchen und aus den rituellen Tänzen maskierter Schamanen bei gewissen Zeremoniellen in der Urgeschichte der Ainu. Die Legenden und Erzählungen der Ainu sind also schamanischen Ursprungs und entstammen dem Unbewussten: Hier greifen nun die Methoden und Erkenntnisse Erich Neumanns bei der Re-Konstruktion der Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, wie wir sie später kennen lernen werden. Der Schamanismus hängt ebenfalls untrennbar mit der vertikal betonten Welt-sicht der Ainu zusammen: Wir haben bereits die drei schamanischen Etagen der paläo-mentalen Welt kennen gelernt, und es lohnt sich, unsere Kenntnisse am Beispiel der Ainu zu vertiefen: Die *kamuy* ~ Gottheiten der Ainu kann man der vertikalen oder der horizontalen Achse zuordnen. Im Schnittpunkt der beiden Koordinaten ist die Göttin des Feuers als Höchste Ahnfrau der Ainu lokalisiert.

Die horizontale Achse

Auf der horizontalen Achse sind die *kamuy*, denen die *inau* ~ Holzfigurinen gewidmet werden. Neben der Feuergöttin sind dies die Gottheit, der die Körner und Früchte gehören, die Gottheit, der die Erde gehört, die Gottheit, die über die vierbeinigen Tiere und die Pflanzen herrscht, die Gottheit, die Äste und *inau* (die aus Ästen gemacht sind) besitzt und die Gottheit der geflügelten Tiere, die auch die Gottheit der Jagd ist. Auch auf der horizontalen Achse

befinden sich die Gottheit des Berges oder des Bären (was aufs Gleiche rauskommt), die der Gottheit der Erde untergeordnet ist, und noch die Gottheit, der das Dorf gehört, sie ist der Gottheit der Äste und *inau* untergeordnet.

Die vertikale Achse

Die *kamuy* auf der vertikalen Achse sind nur durch schamanische Praktiken der Kommunikation erfahrbar: Zu diesen Gottheiten gehören die Schutzgeister für die schamanischen Praktiken, diejenigen, die bunte Fellkleider tragen (~ eine Umschreibung für die Schaman/innen selbst), der Kulturbringer und die Gottheit der Weissagungen: Alle diese *kamuy* sind der/n Gottheit/en untergeordnet, die die Welt erschuf(en). In der Vertikale gibt es drei Etagen - Himmel, Menschenwelt und Unterwelt. Der Himmel ist in sechs Schichten gegliedert, die vom Nebel als der untersten über den Sternenhimmel bis zu einem himmlischen Land in der höchsten Schicht reichen (Kimura, 104, Fußnote 46).

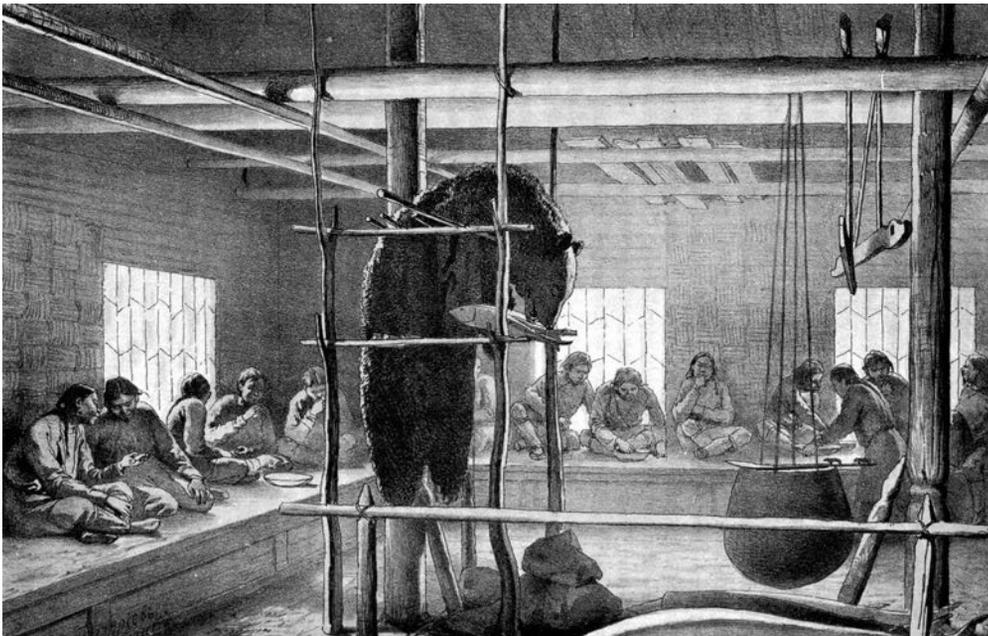
Die mythischen Erzählungen und Legenden während des *iyomante*

Die *kamuy*-Legende im *iyomante* erzählt in der 1. Person Singular des Bären Erfahrungen von der Rückverwandlung seiner tiergestaltigen Erscheinung in der menschlichen Sphäre zu seiner menschgestaltigen Form in der *kamuy*-Sphäre. Dabei kann seine Tötung und Zerlegung in der *kamuy*-Legende nicht erzählt werden, da der Bär zu diesem Zeitpunkt bewusstlos war: Ein mit einem Schlafmittel bestückter Pfeil - statt der Spitze trägt er einen knopfförmigen Holzansatz (Scheube, 48) - nimmt ihm das Bewusstsein, *sein Hals wird von neun Männern gegen ein Balkenstück gepresst*, er wird also *erdrosselt* (Scheube, 48 & 49). Wenn er „erwacht“, findet er seinen Körper zerlegt und sein Fell auf einem Gestell hängend wieder (> 164), und er sieht die seinen

Schädel mit *inau* „schmückenden“ Menschen. Das Bewusstsein des Bären befindet sich zu diesem Zeitpunkt auf seinem Schädel, zwischen den beiden Ohren (Kimura, 109). Die Tötung des Bären verläuft nicht nur aus seiner Sicht unblutig, und Kimura widerspricht sich, ist ihm doch daran gelegen, Smith's These von der Unblutigkeit des Rituals zu widerlegen: Dazu führt er an, dass Hallowell nur von zwei anderen Völkern berichtet, die das Strangulieren als Tötungsart im Bärenzeremoniell wählen: Die Nivkh, deren Zeremoniell weitgehend in der Struktur mit dem *iyomante* übereinstimmt, und die Tahltan-Indianer in Nordamerika. Bei den Nivkh

the blood which is lost is immediately covered with snow. It may be remarkable here that the Tahltan, after killing a bear 'gather the remains and the blood that is not required and cover it if possible' (Hallowell, 115, Fußnote 484).

Diese Illusion der unblutigen Tötungsart hängt zusammen mit der Funktion, die die Tötung haben soll - wir werden bei den Inuit die Strangulierung als unblutige Tötungsart des Hundes kennen lernen, wenn damit die Absicht verfolgt wird, er möge seinen Lebensatem nicht aushauchen, sondern konservieren, und den Körper intakt zu lassen, um in diesem Zustand in die Andere Welt einzugehen (die Nivkh gehen davon aus, dass die getöteten Hunde sich in Bären verwandeln und im nächsten Jahr wiederkommen als Bären - deshalb müssen sie unblutig getötet werden). Den Lebensatem des Bären zu konservieren durch die Strangulierung, das kann durchaus Motiv zur Wahl dieser Tötungsart sein, denn der Bär wird ja als *kamuy* in seiner *kamuy*-Welt in Menschengestalt leben, und wer wüsste besser als der Mensch, dass es dazu des Lebensatem bedarf? Auch Haas (XIII) und Scheube (50) berichten vom Erwürgen des Bären, *um Bluterguss auf die Erde zu verhüten*. Die Unblutigkeit seiner Tötung gilt



Bärenfestschmaus bei den Amur-Nivkh, von der Seele des Bären beobachtet. In: Schrenck, 1858/95, III, Taf. XLIX.

natürlich nur aus der Perspektive des Bären, da sein Körper geöffnet wird. Es ist daher kein Widerspruch, wie Kimura irrtümlich behauptet, wenn er auf Isabella L. Birds Bericht von 1878-79 über ein *iyomante* auf Hokkaido verweist:

Yells and shouts are used to excite the bear, and when he becomes much agitated a chief shoots him with an arrow, inflicting a slight (~ unbedeutend!) wound which maddens him, on which the bars of the cage are raised, and he springs forth, very furious. At this stage the Ainu run upon him with various weapons, each one striving to inflict a wound, as it brings good luck to draw his blood (Bird, in: Kimura, 99).

Kimura fällt mit diesem argumentativen Beispiel hinter seine Erkenntnis zurück, dass die Ainu die Erzählung aus der Perspektive des Bären (unblutig) und aus der Perspektive des Kulturbringers (blutig) für zwei klar von einander getrennte Textsorten und so-

mit für zwei deutlich unterschiedene Erlebnisweisen halten. Außerdem dürfte klar geworden sein, dass das *iyomante*, das Miss Bird erlebt hat, schon degeneriert war, da der Bär nicht durchs Dorf geführt wird (*farewell walk* und mehr) und nicht wie ein Mensch auf zwei Beinen gehen muss, um erst danach getötet zu werden. Auch hier fällt Kimura wieder hinter seine Ansprüche an seine Kollegen zurück. Das Blut des/der Bären/Bäarin zu trinken und nicht auf den Boden zu verschütten, bringt Glück und Fruchtbarkeit, es ist das Blut der Großen Mutter, die erst zerstückelt werden muss, um (Über-)Lebensmittel zu produzieren. Neben der nicht nur aus Perspektive des Bären unblutigen Tötung (er ist ja bewusstlos) ist für uns noch eine ethnographische Parallele wichtig, in der von einem Schamanen berichtet wird, der sich hinter einen „vieräugigen“ Hund (~ schwarz mit lohfarbenen Abzeichen) postiert, genau zwischen dessen Ohren sieht, so einen bösen Geist erblickt und vertreiben kann. Gewiss, nur eine Parallele, aber dass das Bewusstsein des

Bären und des Hundes - der mit bärenförmigem Kopf ausgestattet ist, wie wir vermuten dürfen - auf dem Schädel genau zwischen den Ohren sitzt und dass der Schamane in der Verlängerung dieses Bewusstseins - wie über Kimme und Korn - den feindlichen Geist orten und vertreiben kann, das ist denn doch bemerkenswert. Die amnesiebedingte Lücke in der *kamuy*-Erzählung (~ Bärenperspektive) füllt logischer Weise die Erzählung des Kulturbringers *Ainu-rak-kur*, dem als erstem die Zerlegung des Bären vom *kamuy* der Bären erläutert worden ist. *Ainu-rak-kur* muss demnach der Bärensohn sein aus der Ehe des Bären mit dem schnippischen Mädchen. Ob dieses *kur* mit *tsakur* oder auch nur mit KUNA verwandt ist, müsste ein Japanologe einmal untersuchen. Diese beiden Erzählungen werden von den Ainu als unterschiedliche Textsorten konzipiert, so dass die Erzählung aus der Perspektive des getöteten Bären und die aus der Perspektive des Kulturbringers in einem Spannungsverhältnis stehen, das in der notwendigen Erinnerungslücke der *kamuy* des getöteten Bären zentriert ist. Um das zu verstehen, müssen wir uns den ontologischen Status des Bären als Person im *iyomante* klar machen: Es geht in diesem Zeremoniell nämlich zunächst nicht vorrangig um eine Transformation der Menschen, sondern um einen Gestalt- und Geistwandel des Bären: In der *kamuy*-Welt tritt der Bär in Menschengestalt auf, er legt die Bärenkleider ab, die er bei jedem Besuch in der Menschenwelt anlegt (> 219: Maskeraden & 135-8: Der Bär und das schnippische Mädchen): *Kamuy* haben als Gast in der menschlichen Welt für die Ainu Tiergestalt, in der *kamuy*-Welt aber haben sie Menschengestalt - Gestaltwandel und zugleich eine typisch schamanische Inversion. Die sichtbare materielle Gestalt ist nicht identisch mit ihrer spirituellen Form: Wesen und Erscheinung sind divergent. Dem Bären helfen die Ainu, diese spirituelle Form wieder zu erlangen, indem sie ihn verwandeln. Deshalb ist die „Jagd“ auf den Bären keine Jagd, das Aufbringen eines verwaisten Bärenjungen kein

„Einfangen“ und „Gefangenhalt“, wie wir es verstehen, sondern die Ainu bezeichnen die „Jagd“ mit dem Signifikanten *maratone*, und das heißt: *Eine kamuy wird ein Gast*. Ein weiterer Signifikant für die „Jagd“ ist *shumau-an*: Das bedeutet, dass einer *kamuy* von Menschen ~ Ainu geholfen wird, seine/ihre spirituelle Erscheinungsform wieder zu erlangen, d.h. wieder zu seinem/ihrer Status als *kamuy* zurück zu kehren. Dasselbe Ereignis, aus der Sicht der *kamuy* erzählt, wird als *shumau-ne* bezeichnet, und das bedeutet, dass eine *kamuy* die Gestalt eines Gasts oder Besuchers annimmt. So einen Gast muss man bewirten und unterhalten und dann zu seiner *kamuy*-Welt heimschicken (Kimura, 109) - das ist die Funktion des *iyomante*. Im *iyomante* ist die „Jagd“ auf den Bären also keine Jagd; der Bär ist kein „Botschafter“ der Menschen an die Gottheit des Berges und der Bären; das verwaiste Bärenjunge ist kein Bär in „Gefangenschaft“, dem man die Freiheit und Autonomie raubt, sondern ein Gast der Menschen, die es pflegen, wie es ihnen von der *kamuy* der Bären aufgegeben ist, und befristet in der menschlichen Sphäre beherbergen, deshalb ist auch noch nicht einmal ein virtueller Ansatz von Domestikation gegeben; Bär und Bärenjunges sind keine „Opfer“, weder in dem Sinn, wie man *Opfer* (~ engl.: *victim*) eines Mordanschlags wird, noch *Opfer* (~ engl.: *offering*) in dem Sinn, dass Menschen von sich etwas aus ihrer Verfügungsmasse abgeben an eine Gottheit: ... *it is indeed essential to the concept that the human offerer removes something from his own disposal and transfers it to a supernatural recipient* (Ray). Genau dies trifft für die Ainu nicht zu: Sie geben in Bezug auf den Bären nichts aus ihrem Bereich ab, weil der Bär gar nicht zu ihrem Bereich gehört. Außerdem gibt es keinen *supernatural recipient* im christlichen Sinn, da dieser *supernatural recipient* mit dem rituell getöteten Bären selbst identisch ist, lediglich die Erscheinungsform wird getauscht. Im Gegenteil: Es ist die *kamuy* des Bären, die ihre Geschenke (~ das Fleisch des Bären) in die



Die Bärenjagd der Ainu: Im rechten Teil des Bildes sehen wir einen AINU mit Bogen und Pfeilen, von seiner Frau begleitet, die Nahrungsmittel, Fleischköder usw. trägt; im linken Teil: Die an den Eingang ihrer Höhle hervor gereizte Bärin, vom Pfeil ins Auge getroffen. Ihr zur Rechten ihr Bärenjunges - so muss die Idee zur Bärenmast entstanden sein. Zwischen AINU und Bärin ein Hund. In: Haas, Abb. 78.

menschliche Sphäre bringt. Und im Austausch geben die Menschen *inau* und andere Geschenke, mit denen sie den Schädel des Bären „verzieren“. Das japanische Wort für die „Verzierung“ des Schädels bedeutet die Erschaffung der *kamuy*-Gestalt (Kimura, 112). Der mit *inau* und Bambusblättern „verzierte“ Schädel heißt *heimkehrende kamuy*. Und die heimkehrende Gottheit zeigt den anderen Gottheiten die Geschenke - das weckt den Wunsch bei den anderen, ebenfalls die Menschen zu besuchen: Es findet ein gleichwertiger Austausch statt, denn die Menschen schenken Artefakte ~ Produkte der Kultur, und die Bären schenken Fleisch ~ Produkt der Natur. Beide Parteien schenken, was die andere nicht hat: Ein Prinzip der Asymmetrie. Der Zerlegevorgang wird *Abladen des Gepäcks* genannt. Das Kleid, das der Bärengott zum Besuch bei den Menschen angezogen hat, heißt *hayokpe* ~ *Verkleidung, Kostüm* (Egenter, 12) und wir können getrost ergänzen: *Maske*. Auch gibt es im *iyomante* keine unwiderrufliche Trennung zwischen dem heiligen und dem profanen Bezirk, auch wenn Kimura hier etwas übertreibt, wenn er die Opfertheorie von Hubert und Mauss auf eine glasklare Trennung beider Bereiche festlegt:

Henri Hubert and Marcel Mauss's theory of sacrifice as a connection of the sacred and the profane world presupposes a clear distinction between the

sacred and the profane world. As the 'kamuy yukar' (~ die Erzählung aus der Perspektive der kamuy) shows, an animal is a form of a visiting 'kamuy' in the human world, so that the sacred and the profane world are fused and merged (Kimura, 100, Fußnote 32).

Dem ist zu entgegnen: Das Bärenzeremoniell als Makrozeichen steht wie das *inau* als Mikrozeichen auf einer imaginären Schwelle zwischen Natur und Kultur. Es impliziert immer zwei verschiedene, aber zugeordnete Domänen, auf deren Schwelle ein Austausch stattfindet (Egenter, 72). Keine glasklare Trennung ~ Polarisierung, aber eine intensive Grenzziehung und ein intensiver Grenzverkehr ~ *polares Harmonisieren* (Egenter, 68). Ist die Grenze zwischen „Natur und Kultur“ auch ein westliches Axiom, so ist der stete Grenzverkehr zum wechselseitigen Nutzen ein paläomentales Axiom. Daher bleibt festzuhalten: Im *iyomante* hat die rituelle Tötung des Bären nichts mit einem „Opfer“ im westlichen Sinn zu tun. Wohl könnte die metonymische Praxis der Inuit (> 435-6), aus dem Ganzen der Einheit Mensch-Hund ein Teil abzuspalten, um das restliche Ganze vor dem Untergang zu bewahren, als eine Art Opfer gesehen werden. Aber dann gilt immer noch, dass in diesem Fall der Opfernde wenig gibt und viel erhält, während der biblische Opfernde sein Liebstes, Abraham seinen Sohn beispiels-

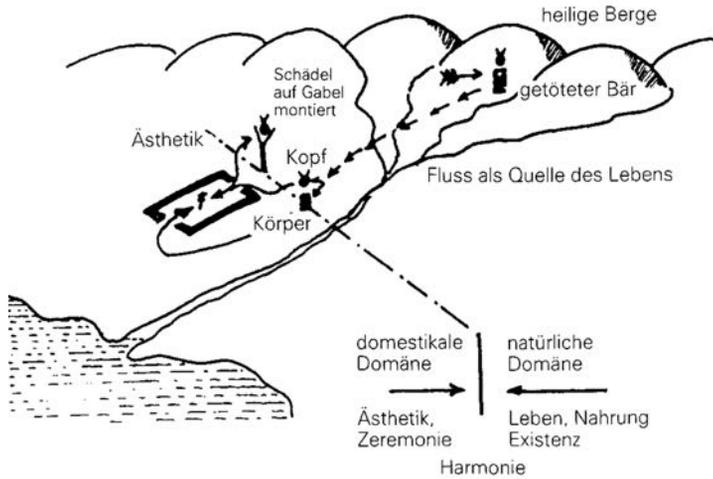
weise, zu opfern bereit sein muss und nicht die Großzügigkeit eines unberechenbaren Gottes einkalkulieren kann. Ganz das Gegenteil ist der Fall bei den Ainu und vermutlich bei vielen paläoementalen „Opfervorgängen“ - hier handelt es sich um ein weitgehend gleichberechtigtes Geben und Nehmen:

The bear flesh represents the gifts the 'kamuy' carries from the 'kamuy' world to humans. The 'kamuy' is sent back to the 'kamuy' world with the gifts given in the ritual by the humans. That is, the gift-exchange of flesh is the other way around from the conventional notion of gift-exchange adopted in modern sacrificial theory (Kimura, 101).

Der Bär kann seine Transformation in eine *kamuy* feiern mit Hilfe der Menschen, die ihn getötet, zerstückelt und „geschmückt“ haben. Die Tatsache, dass der Bär aus seiner Perspektive unblutig getötet wird, ist sehr wichtig, da sich nur durch sie eine Parallele zum Schamanen ergibt, der in seiner Initiation und bei seiner späteren schamanischen Tätigkeit wie der Bär in Trance das Bewusstsein verliert und seiner eigenen Zerstückelung und Wiederzusammensetzung wie im Traum zusieht: Auch der Schamane verlässt seinen physischen Körper, um in seiner Initiation seine spirituelle Erscheinungsform (~ seinen Schutzgeist) zu finden. Er erlebt sich z.B. als Bärengeist und die Zerstückelung seines Körpers als das Zerlegen eines Bärenkörpers. Dieses Traumgesicht, das ihm die *kamuy* der Bären eingab, macht den ersten Schamanen der Ainu zum *culture hero* (~ Kulturbringer), der das Ritual der Bärenjagd und -zerlegung von der *kamuy* der Bären erlernt und es den Menschen beibringt. Diesen Kulturbringer nennen die Ainu den *Ainu-rak-kur* (Kimura, 109). Wir können also mit Kimura erkennen, dass es den Ainu beim Bärenzeremoniell zunächst um eine Transformation des Bären geht, wir können aber gegen Kimura erkennen, dass das Zeremoniell die Vergegenständlichung

eines Vorgangs im Unbewussten ist, den stellvertretend und besonders intensiv die Schaman/inn/en der Ainu als *Trance*-formation erleben bzw. erlebt haben und vorleben. Insofern sind die Einseitigkeit Kimuras, der das Zeremoniell nur auf das Tier gerichtet versteht, und die Einseitigkeit anderer Ethnologen und Religionswissenschaftler, die das Zeremoniell nur auf den Menschen gerichtet verstehen, zur Synthese zu bringen. Haben Shepard/Sanders Recht mit ihrer Einschätzung, das Ainu- und das nivkhische Bärenzeremoniell seien barocke Spätvarianten der Urform? Im Gegensatz zu den beiden Autoren halte ich das Ainu-Bärenzeremoniell nicht für eine barocke, d.h. mit unnötigen „Verzierungen“ überladene Form.

Es ist im Gegenteil eine „theologisch“ klar durchdachte und äußerst ökonomisch durchgeführte Veranstaltung, die in ihrer einfachen Logik auf den Hund als Seelenleiter des getöteten Bären verzichten kann und verzichten muss, denn da die Ainu ihre Abstammung von einem Hund ableiten - tun sie das, um Bären töten zu können? -, dürfen sie analog zu den vorchinesischen Yao und Miao ihren Hundestammvater nicht töten und essen: Der Hund ist so etwas wie ein Totem-Tier aller Ainu. Das *iyomante* ist daher keine barocke, sondern eine notwendige Variante der hypothetischen Urform, und das *iyomante* ist auch keine Spätform, da die Ainu-Gesellschaft in ihrer geographischen Lage zwischen Gebirge, Fluss und Meer eine Überflusgesellschaft war seit dem Ende der Eiszeit- analog zu den Basken an der kantabrischen Küste, die ja auch mit großer Verspätung zur neolithischen Wirtschaftsweise „bekehrt“ wurden: Die lange Dauer der Jomon-Kultur, bedingt durch Umweltstabilität, bezeugt Verhaltensstabilität - das Bärenzeremoniell in der Form des *iyomante* dürfte daher so alt sein wie die Jomon-Kultur, also keine Spätform, sondern eine frühe regional bedingte Ausdifferenzierung, in der der Hund keine mythologische Funktion übernimmt, weil er



N. Egenter schlägt eine „ökologische Erklärung als Geschenkaustausch zwischen Kultur und Natur“ vor - die kunstvoll hergestellten „inau“ stehen für die kulturellen Objekte ~ Ästhetik, die die „kamuy“ in der Natur entbehren. Ideologisch gleichwertig, aber nicht „ökologisch“ würde ich diesen Tausch nennen: Die Wildnis bringt Nahrung, der Mensch tauscht dagegen Kultur.

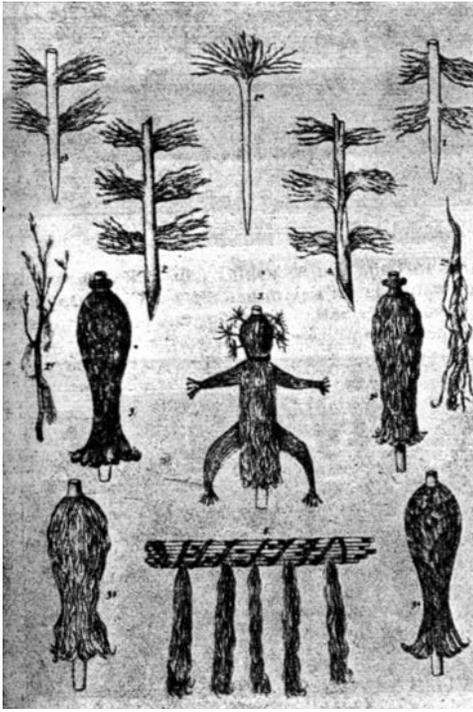
In: Kaiser, 73, Abb. 11 b.

eine andere mythologische Funktion, die des Stammvaters, innehat. *Im Gesang eines Bärenjungen*, den Kubodera Itsuhiko am 24.12.1932 im Dorf Shin-Piraka von der Sängerin ~ Schamanin Hiraga Etenoa aufzeichnete, erzählt das Bärenjunge von seiner Flucht aus dem Käfig wegen schlechter Behandlung durch die Diener; unter einem Walnussbaum findet es eine Höhle, die ihm die Walnussbaumfrau zur Verfügung stellt für seine Überwinterung: *Danach vergingen mehrere Tage. Dann ertönte vor dem Haus von Walnussbaumdame das Kläffen einer Hundemeute laut und verworren ... Das Bärenjunge schaut aus dem Fenster und sieht: ... die Hunde liefen alle hierhin und dahin rund um Walnussbaumdamas Haus. Ich beobachtete sie unablässig, als sie das taten ... Walnussbaumdame stößt das Bärenjunge nun aus dem Fenster: ... Ich fiel nieder vor das Haus unter dem heiligen Fenster. Dann umzingelte mich die Hundemeute. Gerade da erschien mein menschlicher Vater von daher oder dorthier. Er vertrieb mit kräftigen Schlägen die Hundemeute* (Überliefert durch H. Etenoa, in: Philippi, 23-4). Neben dem Beleg, dass Hunde zur Bärenjagd eingesetzt wurden, erkennen wir, dass es ein *heiliges Fenster* in der Bärenhöhle gibt wie im Ainu-Haus: Dort wird der Bärenschädel nur durchs *heilige Fenster* ins Ainu-

Haus gebracht - hier wird das Bärenjunge durchs *heilige Fenster* aus dem Bären-Haus gestoßen: Selbst die Hausarchitektur der Ainu bewahrt noch die semantische Symmetrie zum Bärenhaus: Das Ainu-Haus ist vermutlich als Spiegelbild zum Bärenhaus konzipiert - diese Raumorganisation ist in den wesentlichen Details wie z.B. die „*heilige Hinterecke*“, das „*heilige Seelenfenster*“, die *Plazierung von Heiligtümern im Fond des Ein- oder Hauptraums ... über den ganzen nordeurasischen Gürtel* (Egenter, 60) nachgewiesen. Das Haus wird parallel zum Fluss errichtet, und *ins hohe Gras* ~ die noch wilde Natur -

wird mit einfachsten Mitteln der Plan gezeichnet: Dreibock, Kesselhaken und Feuer sind Vorbild des Hauses. Die Herdgöttin erhält ihr erstes Zeichen. Der zweite Teil der 'Installation', der Ausenaltar, markiert mit den ersten Götterzeichen (~ inau) die Richtung nach der heiligen Bergzone (Egenter, 61).

Die obere ~ bergwärts gerichtete Hälfte des Ainu-Hauses bleibt im Alltag unbewohnt, denn sie repräsentiert die Zone des Berges und des Bären. Die Herdstelle ist der Schnittpunkt zwischen der oberen und der unteren Hälfte, in der die Familie wohnt. Draußen



Rückwärts geschnitzte „inau“, mit zwei oder drei Holzspiralenbüscheln geschnitzte „inau“; Fig. 5 zeigt ein bärenförmiges „inau“. In: Haas, Abb. 71.

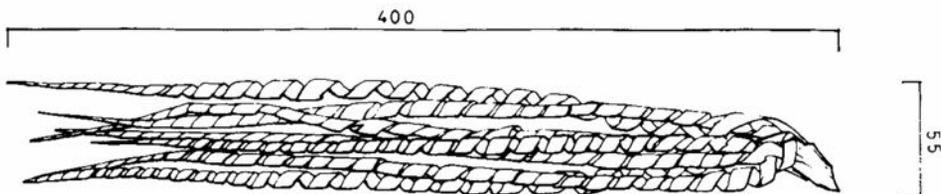
- so vermutet Egenter (61) - war wohl seit Urzeiten der Ainu immer schon so. Nicht nur das Bärenzeremoniell ist vom äußersten Westen (~ Saami/Lappen in Norwegen) Eurasiens bis zum äußersten Osten (~ Ainu auf Sachalin und nordjapanischen Inseln) in derselben ausdifferenzierten Struktur nachgewiesen (> 179-81), auch die Architektur des Hauses gehorcht denselben Grundprinzipien, die eindeutig auf das Bärenzeremoniell ausgerichtet sind. Und Egenter weist nach, dass die Gliederung des Territoriums und die Aktivitäten der Ainu in Revieren und Sammelbereichen

ein nach Impulsen und Tabus relativ klar gegliedertes Gebiet, ein vergrößertes Abbild der Ainu-Stube darstellt. Zuerst wohnt der Herr der Bären. Der Jäger darf es nicht betreten. Unten wohnen die Ainu, im Dorf, am Fluss. Zwischen diesen Polen wiederum ein ganzes System von Verschachtelungen mit dem Fluss und seinen Verästelungen, physisch und toponymisch strukturiert (Egenter, 68)

liegen zwischen heiligem Fenster und Altarzaun der Bärenkäfig und der künstliche Lebensbaum mit dem Kultplatz fürs Bärenfest usw. Dieses Schema zeigt, wie Innen- und Außenarchitektur des Hauses über den nordeurasischen Gürtel bezogen sind auf das Bärenzeremoniell, und erweist damit das Bärenzeremoniell als Wasserzeichen der nordeurasischen Jäger-, Fischer- und Sammlerinnen-Kulturen. Dieses Siedlungsschema

Die inau der Ainu

Inau sind „Götterzeichen“ (Egenter, 69 & 71), aus weißem Holz zu spiraligen Spänen (~ Symbol ewigen Lebens) gehobelt. Sie ähneln dem chinesischen Yin-Yang-Symbol, manchmal, wenn ohne Stützstab verwendet und waagrecht gesehen (s.u.), auch den Figurinen der Nivkh u.a. meist in den Abmessungen; in ihrer Funktion entsprechen sie



Ein „inau“ ohne Stützstab wird an verschiedene Objekte angesteckt, um diese zu sakralisieren. Es ähnelt in Kontur und Dimensionen den Holzfigurinen der Nivkh und Tschuktschen. In: Kaiser, 71, Abb. f.

partiell den Holzfigurinen der Nivkh u.a., bei denen sie aber polyvalenter sind. Vorstufe dieser *inau* sind wohl die Büschel, mit denen der Bär „geschlagen“ wird, wenn er den Käfig verlassen und seine Kunststückchen gezeigt hat (Egenter, 73): Diese Büschel sind Fruchtbarkeitssymbole wie bei den römischen Lupercalien, wo die „Ruten“, mit denen die Frauen „geschlagen“ werden, als ein Relikt des Bärenzeremoniels aufgefasst werden können (> II), diese „Schläge“ wiederholen die Ainu-Frauen in den Tanzpausen (Scheube, 50). Beim Lachsfang schlagen die Ainu mit einem speziellen *inau*, der *Kopfschlagkeule*, den Lachs und gleichzeitig schenken sie ihm dieses *inau* (Philippi, 14). Diese „Schlag-Büschel“ sind die Vorstufe der kunstvoll ausgeschnitzten *inau*, mit denen später der Schädel des Bären „verziert“ wird: Die *inau* werden in die Öffnungen (Maul, Augen, links angebohrte Hirnschale ~ männliche Seite (Paproth, 34, Fußnote 55)) des Bärenschädels gesteckt und sind keineswegs nur eine „Verzierung“, wie Kimura verflachend annimmt: Mit den Bambusblättern, die in die Mundhöhle des Bären und in die *inau* gesteckt werden (Scheube, 51 & 48), sind sie Zeichen ewigen ~ göttlichen Lebens und somit Garant der gelungenen Transformation des Bären von der Tiergestalt in die *kamuy*-Gestalt. Bei den Nivkh werden sowohl *inau* als auch Hunde paarweise eingesetzt (jedes stellt ein Ehepaar dar, damit sie's auf dem Weg zur Schutzgottheit des Waldes lustiger hätten und sich befruchteten und vermehrten; Shternberg, 1905), um die Seele des Bären zu geleiten; dass die Hunde bei den Ainu fehlen, ist Indiz für ihren Hundestammvaterglauben. Die *inau* sind befristeter Aufbewahrungsort der *kamuy* - denn am dritten Tag erst soll sie spirituell auferstehen, indem die Ainu den Bärenschädel dorfwärts drehen. Die *inau* werden auch außerhalb des Bärenzeremoniels verwendet und strukturieren die Topographie der Ainu mit dem Schwerpunkt im und ums Haus dauerhaft und in den Jagdrevieren und Sammelbezirken temporär. Sie sind *der tradierte Schlüssel zur Ainu-Raumordnung* (Egenter, 69).

Widersprüche in der Deutung des *iyomante* ?

Vergleicht man das *iyomante* der Ainu, wie es von Kimura geschildert wird, mit den ethnographischen Berichten über das Bärenzeremoniell anderer Völker in Nordostasien, so offenbaren sich selbst in der Struktur und erst recht in der Bedeutung große Differenzen zwischen den verschiedenen Ausführungen: Zunächst gilt Kimuras Schilderung nur für den „in Gefangenschaft“ aufgezogenen Bären - er vergisst die pantomimische Darstellung der Bärenjagd, wie sie von Maraini (in: Philippi, 42) 1954 noch photographisch dokumentiert wurde. Durch diese Auslassung kann er den Schwerpunkt auf den zweiten, mehr geistigen Teil des Zeremoniels verschieben, um seine Kollegen Smith und Ray besser kritisieren zu können: In Wirklichkeit dürfte man den ersten, ursprünglich realen, später (~ beim gemästeten Bären) pantomimischen Teil der Jagd nicht gegen den zweiten, spirituellen Teil ausspielen:

Hier schleicht sich subkutan die Trennung ein in eine heilige und eine profane Sphäre, die Kimura gerade an der Opfer-Theorie von Hubert/Mauss kritisiert. Sämtliche Vorbereitungen für die *Jagd* auf den erwachsenen Bären werden von Kimura folglich ausgeblendet, lediglich die verschiedenen „Tänze“ von Männern und Frauen könnten an das Zeremoniell für den *wilden* Bären erinnern (Maraini, in: Kaiser, 49). Ich stelle deshalb kurz die Elemente vor, die für die Vorbereitung und Durchführung der *Jagd*, also nicht des *iyomante* (~ wörtlich: *Fort-schicken*; in: Philippi, 14), unbedingt erforderlich sind: Um den Erfolg der Jagd zu sichern, vollführen die Jäger ein Vorbereitungsritual, zu dem auch „Tänze“ gehören, in denen die Bewegungen des zu jagenden Tiers nachgeahmt werden; auch wird durch einen Probeschwertstoß auf eine Nachbildung des zu erlegenden Tiers aus Stroh u.ä. eine gewisse Vorbereitung der konkreten Situation betrieben, wie ja auch die „Tän-

ze“ eine Einstimmung der Akteure auf die Jagd, aber auch eine Einstellung auf die charakteristischen Reaktionen des Beutetiers bedeuten - womit die Bedeutung der „Tänze“ und der anderen Teilrituale nicht auf diesen praktischen Aspekt des Trainings reduziert sein soll. Weiter gehören zur Vorbereitung die Reinigungsriten der Jäger sowie spezifische Verhaltensweisen ihnen gegenüber von Frauen und alten Menschen sowie das Erlernen oder Auffrischen der rituellen Rede mit dem Bären. Am Tag der Jagd vollführen die Jäger eine Art Übergangsritual vom Dorf (~ Sphäre der Menschen) in den Wald als die Sphäre der Tiere und somit der Tiergeister und der Waldgottheit, die bei vielen eurasisch-nordamerikanischen Jäger-Völkern tiergestaltig als Bär konzipiert ist. Die Jagd ist folglich eine Grenzüberschreitung von einer Sphäre in die andere, in der die Jäger Gäste sind und die Waldgottheit die Gastgeberin und die zu erlegenden Tiere die Geschenke des Gastgebers an seine Gäste sind.

Dritte Komponente der rituellen Jagd ist die rituelle Tötung des Bären - die Methode ist meist die von Mann zu „Mann“. Eine vierte Komponente besteht aus dem rituellen Transport des Bären und rituellen Rückzug der Jäger aus „seiner“ Sphäre in die Sphäre der Menschen: Durch die Überschreitung der Grenze zwischen den beiden Sphären wird der getötete Bär nun als Gast aufgefasst, die Dorfbewohner sind nun die Gastgeber, die sich durch Reinigungsrituale und entsprechende andere Verhaltensweisen auf die Anwesenheit des Gasts einstellen und ihm so einen rituell strukturierten Empfang bereiten. All diese Komponenten fehlen im *iyomante* der Ainu, so wie es von Kimura geschildert wird - und während er Smith vorwirft, in seiner Beschreibung selektiv zu sein, ist er selbst es auch: Vermutlich wird man nie alle wesentlichen Komponenten komplett in quantitativer wie qualitativer Hinsicht erfassen können. So ist der Rundgang des Bären durchs Dorf vermutlich mehr als nur ein *farewell walk*, er ist schon

eine Art *good-luck-visit*, denn bei den Nivkh wird er ... zu wiederholten Malen durch das Dorf geführt, wobei er jedem Hause seinen Besuch abstattet, und zwar so, dass er den Weg aus einem Haus nach dem anderen immer in einem Winkel über das benachbarte Stück des (gefrorenen) Flusses machen muss. Durch diese symbolische Handlung wird dem Hause ein „Überfluss an Fischen gesichert“ (Seeland, 236). Aus diesem Rundgang des Bären sind gewiss die *good-luck-visits* zum Neuen Jahr mit und später auch ohne Bären oder mit bärig Verkleideten entstanden, wie sie über das nördliche Eurasien verbreitet und auch von den Junghirtenkriegern der Indo-Europäer überliefert sind. Dass der Bär gezwungen wird, auf den Hinterbeinen zu gehen, soll ihn vermutlich vorbereiten auf den aufrechten Gang, den er im *Waldheim*, der Sphäre der Bären, in Menschengestalt praktizieren wird: Das Fell, das die Bären im Clan der Bären nicht tragen, hat man ihm ja auch schon hilfereicher Weise hier im Dorf ausgezogen. Der aufrechte Gang ist daher primär nicht als „Tanz“ konzipiert, viele Jägervölker haben ursprünglich kein Wort, das der Bedeutung „Tanz“ entspricht: Es ist ein Training. Aus dieser Episode des aufrechten Bärenganges ist sicher später der Beruf des Bärenzeigers entstanden. Die Heimschickung des Bären beim *iyomante* macht deutlich, dass man das verwaiste Bärenkind nur bis zu seiner Reife aufgezogen hat, um es dann als erwachsenen Bären auf eine höchst geistvolle Weise wieder auswildern zu können. Dass man daran auch noch satt wird, ist dem Rollenspiel von Gast und Gastgeber zu verdanken: Die Bären-*kamuy* hat ihr Fleisch als Gastgeschenk mitgebracht. Vergleicht man all diese rituellen Komponenten, wird man mit Smith (63) zumindest beim ausdifferenzierten *iyomante* der Ainu, aber auch bei vielen Völkern mit vereinfachtem Bärenzeremoniell eine prinzipielle Inkongruenz zur real durchgeführten Jagd feststellen. Das sollte aber nicht zu der Reduktion führen, dass man wie Smith das Ritual nur begreift als ein Mittel

of performing the way things ought to be in conscious tension to the way things are in such a way that this ritualized perfection is recollected in the ordinary, uncontrolled, course of things (Smith, 63).

Nach Smith wäre die Formel des Rituals: Ritual = Realität & (x), und seine Funktion wäre, rein kompensatorisch die Divergenz von Ideal und Realität, von Worten und Taten bewusst zu halten. Das Ritual wäre demnach die perfekte Jagd. Wir haben aber schon erkannt, dass das Rollenspiel Gast-Gastgeber den Rahmen einer wie auch immer perfekten Jagd grundsätzlich übersteigt, zumal es beim *iyomante* ja auch ohne die reale Jagd möglich und zwingend erforderlich ist: Die Ainu können ein Bärenjunges sogar käuflich erwerben, sie müssen es nicht selbst durch Erlegung der Mutter verwaisen (Philippi, 31 und 41), was vielleicht tatsächlich ein barocker Zug am *imoyante* ist - immerhin dürfen die Ainu auf Sachalin ein Bärenjunges nicht aus kommerziellen Gründen weggeben (Paproth, 223).

Wenn Kimura (96) nun mit Ray gegen Smith und Hallowell annimmt, dass das Bärenzeremoniell aufgeführt *wird nur bei einigen wenigen ostasiatischen Völkern* (Ray, 153) und dass es deshalb wohl kaum das kollektive Bewusstsein der nördlichen Jäger-Völker habe beeinflussen können, dann ist jetzt Kimura und Ray eine Reduktion des Bärenzeremoniells anzulasten:

Hallowells Materialiensammlung ist ein erdrückender Beweis für die „zirkumpolare“ Verbreitung des Bärenzeremoniells, und die Archäologie des Bewusstseins führt selbst bei Völkern, die heute nicht (mehr) mit nördlichen Jäger-Völkern assoziiert werden wie den Sarden und Basken im westlichen Mittelmeerraum zur Freilegung von Spuren, die ein auch dort in paläo- und mesolithischer Zeit praktiziertes Bärenzeremoniell belegen. So ist von den Saami/Lappen be-

zeugt, dass der Jäger, der den Bären erlegen soll, in der konkreten Situation die Winterhöhle des Bären dreimal umrundet - und dass er die Feuerstelle am Ende des Zeremoniells ebenfalls dreimal umrundet: So entsteht genau der Bezug, den wir am *iyomante* gesehen haben - die Göttin des Feuers empfängt den Bären. Auf Schamanentrommeln wird dieser Vorgang logotypisch dargestellt durch das Zeichen O-O - zwei Kreise und eine gerade Linie, die die Rückkehr der Jäger mit dem erlegten Bären symbolisiert (Norlander-Unsgaard, 199).

So wird die Bärenhöhle mit der Herdstelle des Hauses verbunden - die Bäarin in ihrer Höhle mit der Göttin des Feuers, die bei den Ainu auch die Höchste Ahnfrau ist als Große Muttergöttin. Die Identität der beiden Kreise ist jetzt erkennbar als Identität der Ahnfrau mit der Bärenmutter. Das Saami-Konzept reicht bis zur norwegischen Atlantikküste, und das Ainu-Konzept ist nur geographisch von ihm getrennt, allerdings durch eine Distanz von gut 8.000 Kilometern.

Kimuras Reduktion bezieht sich auf das am üblichen Bärenzeremoniell inklusive realer Jagd gemessen selbst schon reduzierte *iyomante*, wie er es geschildert hat, und dies kann in dieser reduzierten Form sehr wohl neueren Datums sein: So geht ein japanischer Archäologe davon aus, dass das *iyomante* in der Mitte unseres 18. Jahrhunderts geschaffen wurde; ein Kollege datiert seine Entstehung wegen archäologischer Funde ins 8. bis 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Diese Thesen verdanken sich einer sehr auf Japan zentrierten Perspektive. Ein anderer japanischer Forscher sieht es von der Festlandküste am Ochotskischen Meer in jüngerer Zeit importiert (Belege bei Kimura, 96). Kimura kritisiert zu Recht, dass die dynamische(n) Bedeutung(en) des Bärenzeremoniells zu Gunsten seiner scheinbar statischen Struktur vernachlässigt werden, aber die Historisierung des Bärenzeremoniells so weit zu treiben, dass die Ze-

remonielle unter einander kaum noch einen gemeinsamen Nenner auch ihrer Bedeutung haben, das ist denn doch überspannt: So einseitig ist das Verhältnis von Struktur und historischem Prozess nun wirklich nicht. Die Argumente Kimuras gegen Smith wenden sich gegen ihn selbst: Er wirft Smith selektive Verknappung des Materials vor - hält es aber selbst auch nicht für nötig, die Vorbereitungs-„Tänze“ oder den Inhalt der „Gebete“ zu analysieren:

Ist in ihnen eventuell die nicht stattfindende reale Jagd narrativ aufgehoben? Kimura wirft Smith vor, von einem „konkreten“ Zeremoniell von vielen eine vorschnelle Verallgemeinerung zu konstruieren - während er selbst den Vergleich zwischen Zeremoniell-Varianten als Suche nach positiven Übereinstimmungen und folglich jede Verallgemeinerung ablehnt: Eine wissenschaftstheoretisch bemerkenswerte Position.

Ferner kritisiert Kimura an Smith, dass er die Gleichheit der Paläomentalität über Raum und Zeit annimmt und so geographische und kulturelle Differenzen negiert. Sicher ist es nicht zulässig, eine allgemein gültige Paläomentalität weltweit anzunehmen, und so von geschickt ausgewählten Beispielen zu einer kohärenten Theorie zu gelangen. Auch fehlt Kimura (99) selbst auf dieselbe Art, der Smith These von der prinzipiellen Unblutigkeit des *iyomante* mit einem Beispiel von einer Ethnologin widerlegen zu können glaubt. Dass sich die Mentalität verändert mit den Veränderungen der Lebensbedingungen, spiegelt sich in der „Entwicklung“ religiöser Konzeptionen von tiergestaltigen über mischgestaltige zu menschengestaltigen Gottheiten, wie ich im Folgenden aufzeige, um gerade dem Vorwurf einer auf selektiven Beispielen basierenden Theoriebildung zu entgehen. Gleichzeitig ist die Dynamik der Mentalitätsveränderung geringer, als man gern wahrhaben möchte, wie Erich Neumann schon in der Re-Konstruktion der Ursprungsgeschichte des menschlichen Bewusstseins zeigt.

Varianten des Bärenzeremoniells im Vergleich

Die Herren-Sitzung der Koyukon

Die zentrale Gottheit der Koyukon in Alaska ist der *Big Raven*, der in Nordostasien und Nordwestamerika auf Bärin und Hund als wichtigste mythologische Gestalten folgt. Der Rabe wird ja auch Begleitler Odin/Wodans und indiziert mit Koppers eine (zunehmende) Patriarchalisierung der Mythologie. Bei einem Volk, das *Big Raven* ins mythologische Zentrum rückt, wird das Bärenzeremoniell von seinen matriarchalen Komponenten entleert sein. Indizien für diese These sind u.a. die Beobachtungen, die Ray selbst anführt, ohne sie in diesem Zusammenhang zu sehen, der ihnen allererst den angemessenen Kontext liefert: Das Verhältnis der Koyukon zu den Wildtieren basiert zwar noch auf den alten Überlieferungen aus der *Fernen Zeit*, als Menschen und Tiere gleich waren und die gleiche Sprache hatten, aber nach der Flut-Katastrophe ... *the original identity that existed between animals and human beings was forever destroyed by the great flood* (Ray, 173) - wahrscheinlich kurz nach der Eiszeit - *people and animals became completely separate, although the Koyukon believe that animals still possess certain „human“ qualities* (Ray, 165). Der Einschnitt der großen Katastrophe konnte nicht alle Traditionen umwandeln, und so werden auch die überlieferten Regeln des Bärenzeremoniells zwar zum Teil noch beachtet werden, aber ohne Konsequenz oder verfälscht umgesetzt: Allen Änderungen voran wird der Bär nicht mehr als Verwandter betrachtet, und wenn Ray (165) die Leichenfeier für den Bären aus der Ähnlichkeit des Bärenschlaktkörpers mit dem menschlichen Körper ableitet, begeht er eine ahistorische Reduktion des ursprünglichen Motivs. Zwar ist in der Tendenz auch bei anderen Jägervölkern zu beobachten, dass derjenige, der die Bärenhöhle zuerst entdeckt, auch den Bären erle-

gen muss, das führt aber bei den Koyukon dazu, dass sie *usually consider each den a property „owned“ by the man who discovered it* (Ray, 166). Zwar wird später die Jagdbeute geteilt - und auch hier werden wir noch eine klare patriarchalisierende Tendenz festzustellen haben, aber der privatwirtschaftliche Akzent des persönlichen Eigentums am Jagdwild ist in einer Jägergesellschaft doch allein schon sehr bemerkenswert - da kann sich der stolze Finder auch schon mal großzügig zeigen, wenn er die anderen Jäger herbei ruft, weil er *wants to give the others a chance to share in his success, for this is more important than succeeding by itself* (Ray, 166). Immerhin ist das Teilen noch wichtiger als der persönliche Erfolg (> 482-4: Potlatch), aber er müsste nicht (mehr) teilen.

Auch die Tabus um die Bärenjagd werden verschärft und konstituieren einen *elaborate moral code*, der die frauenspezifischen Restriktionen auf die Spitze treibt - die *power*, die der Jäger sich aneignet durch vorbereitende Übungen, vor allem durch Enthaltensamkeit, erscheint bei den Koyukon als Glückssache und da ... *some men have more luck than others with bear, either because they have shown respect for bear all their lives or the bears favor them* (Ray, 166), ist Glück der Weg, sich von der persönlichen Vorbereitung auf die Jagd abzukoppeln.

Die Vermeidungs-Relation zwischen Bär und Frau(en), die bei allen Jägern gegeben ist, wird bei den Koyukon intensiviert, indem sie den Frauen vom Schlachtkörper des Bären nur noch die Eingeweide gönnen: *The first thing the men do after skinning the carcass is to cut up the intestines and roast them for the women and the children at home. It is „like candy“* (Ray, 167). Was sich so fürsorglich und selbstlos anlässt, entpuppt sich später als blanker Egoismus der Männergruppe. Zwar dürfen auch bei anderen Indianervölkern Frauen nur bestimmte Teile des Bären verzehren (Nachweise bei Mareille Kohn: *Das Bärenzeremoniell in Nordamerika* (wo nicht ausdrücklich anders

angegeben): 31: Bei den Naskapi-Montagnais könnten junge, heiratsfähige Frauen durch Bärenfleischverzehr unfruchtbar werden, und so unterliegt diese Alterskategorie einem absoluten Bärenfleischtabu (bei den Evenken-Frauen führt der Verzehr der hinteren Partien des Bären zum Eintrocknen der Brustwarzen (Paproth, 178); 37: Ältere Frauen der Naskapi müssen nach dem ersten Teil des Festessens das Festzelt verlassen, sonst ist das gesamte Fest gefährdet; 35: Andere Tiere als der Bär sind für Frauen kein Speisetabu.

Bei den Mistassini: 105: Junge, heiratsfähige Frauen dürfen den toten Bären nicht ansehen, da sie dann krank werden; 111: Für die übrigen Frauen waren nur das rechte Vorderbein einschließlich Tatze tabuisiert. Bei den Moose Cree: 143: Männer dürfen geröstete Därme nicht anfassen, Frauen dürfen beim Verzehr nur zusehen. Bei den Chipewa-Ojibwa aber: 165: Frauen und Männer führen alle Handlungen gemeinsam durch. Bei den Spanish River Ojibwa: 239: Speisetaabus, insbesondere für Frauen, waren kaum bekannt).

Anderswo werden Frauen vom Verzehr bestimmter Teile ausgesperrt, aber bei den Koyukon sind Frauen vom Bärenfest grundsätzlich ausgeschlossen: Wenige Tage nach der Tötung eines Bären treffen sich die Männer und Jungen außerhalb des Dorfs, am Waldrand und kochen und verzehren gemeinsam

bear meat (neck and backbone parts) which have been put aside for this purpose. The men say that women are not allowed to eat the head or the neck parts of the bear ... so they gather outdoors at a clean forested place away from the village and women to hold their party. The men say that it is good to get together in this way. They build a fire, saw up the neck bones, roast and boil the meat, talk with each other, and enjoy the feast (Ray, 167-8).

Das Bärenzeremoniell als Herrensitzung - was für ein Unterschied zum gemeinsamen Fest bei anderen Jäger-Völkern. Das *luck* ~ Glück verdienen sie sich mit dieser *bear party* und indem sie *share the bear meat among the hunters, other men and boys, even babies* (Ray, 168), aber nicht, indem sie die Frauen am Fest teilnehmen lassen. Das *concept of sharing that's in our culture* wie in jeder Jäger-Kultur, gilt bei den Koyukon nicht mehr für die Frauen. Auch Ray sitzt dieser Patriarchalisierung auf, wenn er meint: *By performing a funeral potlatch (~ Leichenfeier und Besitzumverteilung), the hunters make the bear an honorary member of the human community* (Ray, 169). Dass die Hunde mit den Frauen parallelisiert werden, ist ein allgemeiner Grundzug der Jäger-Kulturen, der uns noch beschäftigen wird. Bei den Koyukon wird der tote Bär an einem Seil, um Hals oder Bein, aus der Höhle gezogen, es *must be a „clean“ one that has not been around dogs or anything that might offend the bear's spirit* (Ray, 167). Insgesamt hält Ray die *bear party* der Koyukon für die *traditional view*, die nicht mehr von allen Jägern geteilt werde, von denen nicht, die *no longer employ the special language and taboos of the bear hunt* (171). Das sind dann die Koyukon, die schon völlig verwestlicht auf die Jagd gehen, während die Jäger mit der *traditional view* in Wirklichkeit die patriarchale Variante eines ursprünglich matriarchalen Zeremoniells praktizieren. Es geht mir nicht darum, mit transkultureller Rationalität die Vorgehensweise der Koyukon zu beurteilen, mein Ziel ist nur, einen möglichen Archaismus-Index für die Varianten des Bärenzeremoniells anzubahnen. Und da sind die Koyukon, wie ich meine, vom Ursprung wegen der zunehmenden patriarchalen Tendenzen deutlich entfernt: Es ist tatsächlich eine *Entfernte Zeit*, an die sie sich erinnern: Was bei ihnen und den Naskapi-Montagnais im Gegensatz zu den Chippewa-Ojibwa nur noch ein *funerary potlatch* ist, das wird bei anderen noch als Geistwandlung des Bären und als Auferstehungsfeier konzipiert. Kimura

(113-4) hat Recht, wenn er das Bärenzeremoniell der Aynu kontrastiert mit der *bear party* der Koyukon und dabei kaum noch Übereinstimmungen entdeckt:

1. Bei den Koyukon gibt es nicht mehr den Gedanken, den Bären heimzuschicken in die Sphäre der Gottheiten oder Schutzgeister (*kamuy*).
2. Bei den Koyukon gibt es nicht mehr den Gedanken, dass die Gottheiten die Menschen in tierischer Gestalt besuchen.
3. Bei den Koyukon gibt es nicht mehr den Glauben, dass das Zeremoniell den Bären in einen unsichtbaren Geist transformiert.
4. Bei den Koyukon gibt es nicht mehr den Gedanken, dass es einen reziproken Austausch von Geschenken gibt zwischen den Menschen und der Gottheit.
5. Bei den Koyukon gibt es nicht mehr den Gedanken, dass die Gottheit auf die Menschen angewiesen ist und sie sie deshalb liebt und gerne zu ihnen kommt.

Im Gegenteil, die Koyukon zeigen einseitige Furcht vor dem Geist des erlegten Bären, wenn sie die Augen des Bären zerschneiden, damit er nicht sehen kann, ob der Jäger vielleicht ein Tabu übertritt - es ist ja viel einfacher und bequemer, des Bären Sehkraft zu zerstören, als sich an die zahlreichen Regeln zu halten. Auch schneidet man dem Bären die Füße ab, damit sein Geist sich nicht umtreiben und dem Jäger schaden kann (Ray, 113). Das muss wohl im Zuge der Patriarchalisierung eine gängige Praxis geworden sein, denn sie führte im europäischen Spätmittelalter zu der Rationalisierung, vom Bären seien nur die Füße schmackhaft, wie der Pyrenäen-Fürst Gaston Fébus behauptet.

Das Zeremoniell bei den Saami

Wenn wir zwischen Saami/Lappen und Ainu konkrete Übereinstimmungen im Ritual (die Beziehung zwischen dem/der erlegten Bär/in und der Feuerstelle des Hauses) feststellen konnten über eine Distanz von gut 8.000 Kilometern, so ist dies auch möglich zwischen den Saami und den Nivkh in Bezug auf den Hund: Das Konzept der Saami sieht den Bären als Hund der Waldgottheit *Imel*, und ihr Konzept ist identisch mit dem Konzept der Nivkh. Eine äußerst positive Bewertung des Hundes wird hier bei Saami wie Nivkh deutlich, über 8.000 Kilometer nur geographisch, nicht mental getrennt:

In the Saami culture the dog had an extremely important function as man's cooperator, companion and servant. In an ancient myth the dog was promised an honourable end when his time came: when he was old, weak and unable to help or please his master any more, he was hanged in gratitude for a long and faithful life as his master's „guoi'bme“, life companion (Norlander-Unsgaara, 194).

Der Tod durch Erhängen ist aus paläomentaler Sicht tatsächlich eine Gnade, denn sie belässt den Lebensatem im Körper des Hundes, sein Körper bleibt unversehrt, da er nirgends gewaltsam geöffnet wird, es findet kein Blutverlust statt, und so kann der Hund in spiritueller Gestalt weiterleben, um sich als Hund wieder zu reinkarnieren.

Den Bären als Hund einer zentralen Gottheit finden wir auch bei den Cree-Mistassini an den Großen Seen Nordamerikas wieder (Kohn, 83-4): Diese Indianer kennen einen *master (masteress?) of the bear*, den sie *memekwesuu* nennen, und der Bär ist *memekwesuu's dog*, was aber im Sinn von *pet* zu verstehen ist, denn der Bär wird von seiner Schutzgottheit auch *little pup* genannt (Kohn, 136). Später haben Muttergotthei-

ten Schoßhunde, z.B. auffallend viele keltische Göttinnen (> II): Die Verewigung der Neotenie - der Hund bleibt sein Leben lang *pet*. Die Schutzgottheiten der Wildtiere behandeln ihre Tiere also wie *pets*, d.h. liebevoll, aber auch mit der natürlichen Autorität des nicht-mehr-*pet*: Hierarchie und Emotion. Bei den East-Cree ist *memegwecio* ein halb-menschliches Wesen, das zuständig ist für alle Tiere mit Klauen, aber speziell für den Bären.

Die Saami verwenden den Hund zwar als Rentier-Hütehund (> III), aber der Rentier-„Nomadismus“ ist angeblich erst seit dem 16. Jahrhundert belegt - eine Frage der Definition und des Maßstabs? Jedenfalls nimmt der Hund bei den Saami einen gesellschaftlich hohen Rang ein, und schon vor der „amtlich“ anerkannten Rentier-Domestikation mit Nomadismus hält Petterson für die Saami fest, dass

... it may be noticed that offerings (hier: zum Abwenden von Krankheit verursachenden Geistern) of dogs do not seem to occur in the Saami worship. Such dog offerings are recorded from the Samoyed who sacrificed dogs to „ngaa“ (~übelwollender, Krankheit bringender Geist) (Petterson, 165).

Obwohl man vor Kenntnis der mtDNA-Zuordnung zumindest der westlichen Saami zum westeuropäischen Paläolithikum einseitig von einer rein östlichen Herkunft der Saami und damit von einer genetischen oder zumindest kulturellen Verwandtschaft mit den Samoyeden ausging, kann die Differenz zwischen Saami und Samoyeden in Bezug auf die Einstellung zum Hund nicht größer sein:

Die Samoyeden missachten angeblich den Hund, die Saami verhungern den Bären und verbären den Hund - der Bär als der Himmelsgottheit Hund, besser: Die Bäarin als *Imel's* Hündin war also nicht erst über ihr Sternbild mit dem Himmel verbunden, son-

dern wurde bereits real in ihrer Winterhöhle als die Hündin Imels gesehen: Mit der Verhinderung des Bären geht die Verbärung des Hundes einher, wie wir gleich noch deutlicher bei den Nivkh sehen werden. Der Bär ist für die Saami die Gottheit des Waldes, findet ein Saami-Jäger eine besetzte Bärenhöhle, ist er aufgeregt, denn dieser Ort ist heilig, da der Bär Imel's Hund ist (Norlander-Unsgaard, 193). Der erlegte Bär wird auch bei den Saami nicht durch die gewöhnliche Haustür, sondern durch die *heilige Tür* ins Haus gebracht - dabei werfen die Saami zuerst den Bären ins Haus und springen dann über die Schwelle hinterher; parallel dazu werfen die nordwestamerikanischen Tlingit den toten Hund einem Verstorbenen hinterher (> 179). Bei den Ainu wird der Bär angehoben und dann ebenfalls durchs *heilige Fenster* (> 147) ins Haus geworfen. Bei den Saami war eine im Winter geborene Frau im Stande, durch Schlagen auf ein Bärenfell wärmeres Wetter herbei zu rufen:

The bear as the Lord's dog was a representative of the upper parts of the universe, the air. Was the bear in this role believed to be able to transform the force of her beating into warmer weather?

fragt sich Norlander-Unsgaard (195) und stellt sich mit seiner patriarchalen Rede (*bear ~ Lord's dog*) den Blick auf den Zusammenhang zwischen der Bäarin, der im Winter (~ die Zeit der Bärinnenniederkunft) geborenen Frau, der Fruchtbarkeit der Hündin und der Fruchtbarkeit der Erde. Die Verantwortung auch der Frauen für eine erfolgreiche Jagd äußert sich auch bei den Saami in den bekannten Vermeidungsregeln (Vermeiden von Blickkontakt mit einem auf die Jagd gehenden Jäger, Kreuzen des Wegs eines Jägers usw.), um die allgegenwärtigen Geister nicht zu verletzen. Dass dies nicht von Anfang an mit Frauenfeindlichkeit assoziiert war, ist bei den Saami wie bei sibirischen Völkern und bei den Inuit nachweisbar:

Witchcraft (~ Zauberkraft der Frauen) *binds up the animal, makes it wellminded* (Bogoras, in: Norlander-Unsgaard, 192).

Die Saami-Frauen kauen *leipe* (~ Erlenrinde; ein Mittel der *witchcraft*) weich, die durch das Kauen eine rote Farbe annimmt: Die Bedeutung von *leipe* ist auch *Menstruationsblut*, womit die Rache der Geister verhindert werden soll (Norlander-Unsgaard, 197). Es wird also eine Komplizenschaft von Frauen und Männern deutlich, kein Ausschluss der Frauen findet statt wie bei den Koyukon - alle Saami tragen gemeinsam, aber geschlechtsspezifisch zum Gelingen der Jagd und des Zeremoniells bei. Dabei ist die Farbe Rot bzw. Ocker noch nicht einseitig festgelegt wie beim indo-europäischen Gott Rudra in Indien auf Tod, Unglück und alles Schreckliche:

Bei den Saami werden die Männer mit *leipe* besprenkelt, denn sie *seem to have gone through some notable exploit not without danger and trouble* (Scheffer, im Jahr 1674, in: Norlander-Unsgaard, 197), und dann hat *leipe* die Bedeutung von Bärenblut (Norlander-Unsgaard, 197), besser vielleicht: Bärinnenblut, und die Konnotation von Menstruationsblut ist weiterhin mitzudenken. Die alteuropäische Farbmeteriorik (> 78 ff.) lässt nicht zu, die Farbe Rot einseitig negativ zu sehen, sie ist gegensätzlich-komplementär zur Farbe Schwarz. Deshalb kann im saamischen Diskurs Menstruationsblut noch nicht die einseitig negative Wirkung haben, die es im Diskurs stärker patriarchalisierter Völker haben wird.

Diese Farbmeteriorik verweist zurück auf den franko-iberischen Kulturraum, von dem aus am Ende der letzten Eiszeit Menschen die Küste entlang dem Rentier folgend nach Nordeuropa wanderten (> 35: Karte). Die komplementäre Entgegensetzung von Schwarz und Ocker als Komponenten einer höheren Einheit findet ihren sichtbaren Ausdruck auch in der Fellfarbe des saami-

schen Hundes: Der echte Rentierhütehund der Saami - also nicht der schwedische Lapphund - ist eine Art Mini-Beauceron: Er ist schwarz mit lohfarbenen Abzeichen und entspricht - die Stehohren ausgenommen - dem altmittelmeerischen mittelgroßen *pes, perro*, wie er im franko-iberischen Basistyp (> III), im Berger de la Crau, aber auch in Schweizer Sennhunden und im Rottweiler z.B. mehr oder weniger, eher mehr, verändert und weiter entwickelt überlebt hat.

Dass die Frauengruppe im Zeremoniell der Saami eine gleichberechtigte Rolle spielt, wird zu Beginn gleich deutlich, wenn der Anführer der Jäger der *First Lady* des Zeremoniells einen geflochtenen Zweig überreicht - dieser geflochtene Erlenzweig dürfte nicht nur vom Material und in der Form, sondern auch in der Funktion mit einem *inau* der Ainu vergleichbar sein, die ihre *inau* ja aus weißen Zweigen schnitzen: Die überstehenden Spanlocken erwecken auch den Eindruck, verflochten zu sein. Dieser Zweig der Saami wurde während des dreitägigen Fests (ab dem Neolithikum) in einem leinenen Tuch aufbewahrt. Ab der Metallzeit wurde der Bärenschwanz mit Messing(farbenen)-blättern und anderen Dingen „verziert“ an den Zweig geheftet und dann mit dem Skelett des Bären beerdigt. Um zu erkennen, dass es sich um eine erotisch konnotierte Aktion handelt, muss man nicht auf die Luperkalien des alten Rom verweisen, obwohl hier das „Peitschen“ der Frauen mit Zweigen denselben Ursprung haben dürfte; die erotische Konnotation wird durch eine ethnographische Parallele von den „benachbarten“ Faröer-Inseln erhärtet, wo diese Zweig-Episode zum Hochzeitsritual gehört(e): Der Zweig war

a sign of a joyful union between the sexes: the male and female principle, joined under happy circumstances. Allusions and jokes accompanied this activity, ... but during the feast the hunters lived in strict celibacy (Norlander-Usngaard, 198).

Die herausragende Position der *First Lady* bei den Saami-Bärenzeremoniellen hat ihre Entsprechung bei den Chippewa-Ojibwa, bei denen Frauen und Männer alle Handlungen des Zeremoniells gemeinsam durchführen, wobei zwar keine geschlechtsspezifischen Tabus, wohl aber Rangunterschiede zu beachten waren: ... *sowohl beim Rauchen (des Tabaks), wobei der Rangoberste und der Bärenröter hervortreten, und bei der ersten Entschuldigung (beim Bären), bei der besonders die rangoberste Frau hervortritt* (Kohn, 164). Während des Saami-Bärenzeremoniells, das stattfand *at the time when the light was changing* und wenn viele Menschen im Norden depressiv sind, wurden die Geschlechterrollen karnevalesk vertauscht: So durften die Frauen während des Fests die Jagdwaffen der Jäger nicht nur berühren, sondern mussten mit verbundenen Augen Pfeile auf das aufgespannte Fell des erlegten Bären schießen, um festzulegen, wessen Ehemann der Anführer der nächsten Bärenjagd sein sollte. Das karnevaleske Chaos dient u.a. dem Abbau von rollenbedingten Spannungen zwischen den Geschlechtern (>146 & 154). Das Zeremoniell der Saami ist das Zeremoniell einer egalitären Gesellschaft mit geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und folglich dem der Koyukon diametral entgegengesetzt. Es kann daher als eine Frühform des Bärenzeremoniells betrachtet werden, während die Sinnleerheit des Koyukon-Zeremoniells nur als Spätform bezeichnet werden kann.

Das Zeremoniell bei den Samoyeden

Die Samoyeden (> 269-75) siedelten von der Altai-Baikal-Sayan-Region bis nach Nordwestsibirien - ihr Bärenzeremoniell stellt also eine Brücke dar zwischen den Zeremoniellen der Ainu und Nivkh im Osten Eurasiens und dem der Finnen und Saami im Nordwesten Eurasiens. Das Bärenzeremoniell der Juraksamoyeden entspricht der ausdifferenzierten Form (das ist der knappen Beschreibung Lehtisalos immerhin zu entnehmen),

der Bär wird aber bereits am Ort seiner Tötung gehäutet und zerlegt (Lehtisalo, 51). Es ist Sünde, anderen zu erzählen, dass man einen Bären getötet hat. Man betastet nur den Körper des anderen rings mit den Händen und räuspert sich einige Male nach Bärenart; ähnlich bei den Lamuten in Sibirien (Paproth, 139; indianische Analogien gibt es dazu z.B. bei den Naskapi und Ojibwa (Kohn)). Diese Transformation des Jägers in einen Bären mag am Anfang des Berserkertums gestanden haben. Dem Bären wird ein Rentier(kalb) geschlachtet. Beim Kochen des Bärenfleisches *schmieren sich die Weiber rechts von der Nase und um die Augen mit Ruß ein. Andernfalls könnte sie der Bär erkennen und bei einer Begegnung umbringen* (Lehtisalo, 52). Obwohl wir bei den Samoyeden mit dem dem obersten Herrscher geweihten weißen Rentierstier schon die patriarchale Farbmotivik zu erkennen glauben, zumal für die Frauen weiße Rentiere tabuisiert sind, dürfen die Frauen dennoch das Fleisch des Bären kochen - nur in Jamal dürfen sie es nicht essen, denn der Bär frisst gebärende Frauen, wenn ein Bärenbalg oder -zahn in der Nähe sind; um diesem Risiko vorzubeugen, entfernt man diese Objekte aus dem Zelt der Gebärenden. Die Frauen der Waldsamoyeden dürfen Bärenfleisch essen, es dabei aber nicht mit den Fingern berühren, sie verwenden Stäbchen zum Essen des Bärenfleisches (Lehtisalo, 52). Für die Mitglieder des samoyedischen Hundefleisch-Stamms am Kiseljovskaja-Fluss ist die Tötung des Bären tabuisiert (Lehtisalo, 53). Die Gattungsbezeichnung für den Bären, *appyy*, ist turksprachigen Ursprungs, *aba-i*, und bedeutet auch: *Vater, Vorfahr*. Die Schamanen sind eng mit der Bärin verbunden: *Bärenmutter, meine Alte, wenn ich aus den acht Brüsten getrunken habe* (Lehtisalo, 50). Eine Analogie zur römischen Wölfin oder persischen Hündin, die Romulus und Remus bzw. Kyros säugt (> II). Das Bärenzeremoniell der Samoyeden ist also eine Mischung aus frühen egalitären ~ matriarchalen und hierarchischen Axiomen, die sich später aus der patriarchalischen Mentalität der nomadisierenden Viehzüchter Zentralasiens einschleichen.

Regionen des ausdifferenzierten Zeremoniells

Die geographische Verteilung des ausdifferenzierten Bärenzeremoniells zeigt, dass das Ritual an der nordöstlichen Küste Sibiriens und an der Nordwestküste Nordamerikas und in der Arktis nicht mit der Intensität und Differenziertheit nachweisbar ist wie bei allen anderen Paläovölkern Nordamerikas und Eurasiens.

Negativ formuliert: Die Eskimo ~ Inuit als letzte Immigrationswelle um -6.000 und die NaDene-Indianerstämme (Tsimshian, Tlingit, Kwakiutl, Nootka, Bella Coola, Küsten- und Plateau-Salish (~ Shuswap-, Lilloet-, Thompson-R., Okanagon-, Sanspoil- und Nespelem-Indianer)) als zweite Immigrationswelle um -8.000 reduzieren das ausdifferenzierte Bärenzeremoniell nach ihrer Ankunft in Nordwestamerika aus vielleicht ökologischen Gründen, weil es keine großen Wildtiere gibt - die Tlingit aber bewahren den Brauch, den Toten durch die Geistertür aus dem Haus zu tragen, wie die Nivkh u.v.a. den Bären durch die Geistertür ins Haus tragen: Sofort nach Entfernen des Toten musste bei den Tlingit ein toter Hund hinterher geworfen werden, der die Seele auf ihrer Reise vor den Angriffen wilder Tiere schützen sollte; andererseits glaubten die Tlingit, dass die Seelen der bösen Menschen mit den Seelen verstorbener Hunde in den Hundehimmel wandern und dort zu Hunden werden (Schwartz, 98-9). Auch bei den *plateau tribes* und den Indianern in Kalifornien und in der Pueblo-Region sind nur noch Teile des kompletten Zeremoniells vorzufinden. Paproth (19) gibt indirekte Beweise, dass auch bei den Athabaskan-Stämmen das Zeremoniell früher erheblich differenzierter war. Positiv formuliert: In Nordamerika finden wir das ausdifferenzierte Ritual vor allem bei den nördlichen, zentralen und atlantischen Algonkian-Völkern - deren Vorfahren zur ersten Immigrationswelle (~ Amerind zwischen -

40.000 und -20.000) nach Amerika gehörten: Nehmen wir Diffusion und nicht Konvergenz des Bärenzeremoniels an, dann ist mit dem Auftreten des ausdifferenzierten Bärenzeremoniels bei den asiatischen Ainu und Nivkh und bei den amerikanischen Algonkian ein Alter von ca. 20.000 bis 40.000 Jahren belegt - seine uneinheitliche Verbreitung in Nordamerika deutet Paproth (21) als Auflösungserscheinungen. Im Landesinneren Nordostsibiriens, in Westsibirien und in Europa bei den Finnen, Saami (Hallowell, 155), Syrjänen und Wotjaken (Paproth, 15) ist das Ritual auch komplett, von den Russen weiß Shternberg (1905, 274), dass sie an gewissen Feiertagen einen Bären oder Ziegenbock zum Zweck der Reinigung von bösen Geistern um das Dorf herumführten. Wir können also nicht nur mit Hallowell ein Kontinuum des ausdifferenzierten Bärenzeremoniels von Labrador über Nordamerika und Nordasien bis Lappland annehmen mit eingelagerten Zonen geringerer Intensität und Differenzierung. Die durchgehende Verbreitung im Norden Eurasiens sieht bereits 1976 Paproth (21) auch durch sekundäre Vereinheitlichung und Angleichung der regionalen Typen gegeben - die Wanderung des y-chromosomalen *Tat-C* Allels gibt ihm nachträglich recht. Die historisch einheitliche Herkunft des Rituals sieht auch Paproth (25) als gesichert an und vermutet bereits als Basis ein universales Großwildjagdritual. Und wenn wir die bewohnbare Zone am Ende der letzten Eiszeit berücksichtigen, dann ergibt sich ein durchgängiger Korridor vom eiszeitlichen franko-iberischen Kulturkreis bis Labrador. Ökonomisch war diese Paläokultur determiniert in ihrer letzten Phase vom Rentier/Caribou, und es gibt zahlreiche Übereinstimmungen fern vom Bärenritual im Werkzeugstil, in der charakteristischen Verwendung von Rohstoffen, die es erlauben, von einer Inlandskultur zu sprechen im Gegensatz zur arktischen Küstenkultur (Hatt, zitiert von Hallowell, 157).

Traits may thus be perpetuated so long as the faunistic or other conditions permit and it may yet turn out that certain paleolithic traits of reindeer hunters in the Old World were still to be found in Canada and Siberia a few hundred years ago (Wissler 1917, zitiert von Hallowell, 157).

Auch Alföldi (41) kommt mit ganz anderen Methoden zu der Ansicht, dass Sibirien ein Eisschrank ist, *der urtümliche Kulturen durch Jahrtausende am Leben erhalten konnte*. Die Tungusen repräsentieren am Ende des 19. Jahrhunderts am intensivsten diese Inlandskultur. Die Erfindung des Schnee-Schuhs, die zusammen mit Jagdhunden erst die konsequente Verfolgung des Rentier/Caribou ermöglichte (> 457) und die Inlandskultur symbolisch kennzeichnet, ist in Nordamerika verbreitet sowie in Asien bei den Koryaken, Tschuktschen, Yakuten und Tungusen.

Die Inlandskultur ist auch durch einen einheitlichen Trachten-Komplex gekennzeichnet sowie durch besondere Requisiten des Schamanismus (vor allem die Handtrommel aus Fell) und durch Tieropfer (der Hund in Amerika und Nordostasien, Rentier und Pferd in Asien). Hallowell zählt noch zahlreiche weitere materielle und mentale Kennzeichen der Inlandskultur auf (157-60), die für unseren Zusammenhang nicht mehr von Interesse sind.

Die unauflöbliche Verbindung zwischen dem Bären-Kult und dem Schamanismus fasst Glosecki lapidar so zusammen: ... *bear cults do not appear in the absence of shamanism* (Glosecki, 198). Bär und Bäarin sind zunächst die bedeutendste Schutzgottheit, weil sie - wie der Schamane - zwischen den Bereichen der Lebenden und der Toten, zwischen der mittleren und der unteren Welt vermittelt. Ihre Höhle ist ein Eingang zur Unterwelt. Ihre Überwinterungsmethode beweist ihre Kenntnis von Leben und Tod. Ihr Wiedererscheinen im Frühjahr mit eige-

nem Nachwuchs und zeitgleich dem ersten Keimen grüner Sprossen und der Rückkehr der Zugvögel macht Mutter Bär zum Sinnbild von Mutter Erde, in deren Leib sie den Winter überdauert, ohne sich um Nahrung kümmern zu müssen. Vater Bär wird als vermenschlichtes Tier konzipiert, das nur stirbt, weil es seine menschlichen Gegner gewinnen lässt, da sie die Brüder seiner Frau sind: Es steht außer Zweifel, dass er die Jäger überwältigen könnte - aber er entschließt sich zu sterben, so wie das alte Jahr sterben muss: Damit sich die Seele des getöteten Bären in einem neuen Bären re-inkarnieren kann. Dazu hinterlässt er genaue rituelle Vorschriften, die einzuhalten die beste Garantie fürs Überleben der Jägervölker ist: Der rituelle Umgang mit den Knochen des getöteten Bären ermöglicht die Geburt eines neuen Bären - man isst vom Leib des Bären, und das Gegessene wächst wieder nach... Das ist der dialektische Zyklus des Werdens im Vergehen.

Kollektive Bilanz des Bärenfests - von Gleich zu Gleich

Obwohl Hunde im Bärenfest zunächst vordergründig als Störer erscheinen, weil man ihnen den Verzehr der Knochen verwehrt, haben sie doch eine fundamental positive Rolle als Seelengeleiter des Urmenschen und als einzig tauglicher Ersatz, der dann die Seele eines Bären wiederverkörpert. Dass gerade der Bär das differenzierteste Ritual auslöst, könnte man psychologisch erklären aus seinem substantiellen Angebot zur Vermenschlichung. Der Bär erscheint auch heutigen Forschern wie Hornaday als besonders intelligentes Tier:

From sunrise to sunrise a bear is an animal of original thought and vigorous enterprise. Put a normal bear in any new situation that you please, he will try to make himself master of it (in: Hallowell, 149).

Dass sie sich aufrichten und dann wie ein verkleideter Mensch aussehen, dass sie sitzend sich gern wie ein Mensch mit dem Rücken gegen einen Baum lehnen und dabei ihre Vordertatzen wie Arme halten und vielleicht auf einem eingezogenen Hinterbein hocken und dass ihre Spur im Schnee aussieht wie die Spur eines breitfüßigen Menschen, so dass die Paläomenschen dann sagen: *Das ist die Spur unseres Cousins!* - vergessen wir nicht, dass *Cousins* und *Neffen* in der paläomentalen Heiratsstruktur das wichtigste Bindeglied zwischen Familien sind - das alles hilft die Vermenschlichung des Bären nachzuvollziehen - aber ist es nur (?) eine Vermenschlichung? Es gibt da Bereiche zwischen Mensch und Bär, die wir uns heute nicht leicht erschließen:

When we see him as an old man in a furry coat and speak of him as „elder brother“, do we falsify him or acknowledge a shared reality? fragen Shepard und Sanders (xiii) völlig zu Recht, und dass die Paläomenschen eher die Realität mit dem Bären teilen als ihn verfälschen, wenn sie ihn Cousin oder älteren Bruder nennen, ist sehr wahrscheinlich.

Allein reicht aber der psychologische Ansatz nicht aus, um den Bärenkult aus dem anthropomorphen Angebot des Bären abzuleiten, denn die Verbreitung des Kults ist geringer als die Verbreitung des Bären. Und wesentliche Teile des Kults werden auch rituell bei anderen Tieren verwendet, die sich nicht so ausdrücklich zur Vermenschlichung anbieten wie der Bär.

Wollte man den Bärenkult damit erklären, dass der Bär das wichtigste Jagd- und damit Wirtschaftstier ist, würde man mit der Tatsache konfrontiert, dass das Rentier bzw. Caribou oder bei anderen Völkern der Biber als stärkster Wirtschaftsfaktor die geringste Beachtung erfährt. Auch hier gilt wieder, dass der Bär zwar auch ein Wirtschaftsfaktor ist, aber dass diese Tatsache wieder weiter verbreitet ist als das Bärenritual. Und

dass der Bär gerade in den Gebieten intensivster Verehrung wirtschaftlich von untergeordneter Bedeutung ist (Hallowell, 151-3). Psychologie und Ökonomie reichen also allein nicht aus, um den Bärenkult zu erklären. Bleibt die Möglichkeit, ihn als Ausdruck einer bestimmten Kultur zu begreifen, wobei Psychologie und Ökonomie keineswegs ausgeschlossen sind als komplementäre Erklärungsansätze.

In der Intensität des Zeremoniells läge vielleicht ein Ansatz: Von den japanischen und kurilischen Ainu bis zu den Völkern am unteren Amur reicht die Zone eines sehr ausdifferenzierten Bärenrituals, während Völker, die dieser Zone benachbart sind, deutlich einfachere Rituale anwenden (Hallowell, 154). In dieser Zone hatte sich bereits um -10.000 die Jomon-Kultur entwickelt, die weltweit als erste Kultur überhaupt Keramik produzierte.

Deshalb sollte man nicht - wie Shepard/Sanders (107) dies tun - die Ausdifferenziertheit des Bärenzeremoniells bei den Ainu und den Völkern des Amur-Beckens, z.B. den Nivkch, als barocke Spätfolge begreifen, sondern als Nachhall einer Kultur sehen, die bereits vor 12.000 Jahren einen beeindruckenden technologischen Vorsprung vor allen anderen Paläokulturen hatte:

Das muss nicht bedeuten, dass die Veranstalter der ausgefeiltesten Zeremonie als Urheber des Spiels anzusehen sind, und Shepard/Sanders, die darin eher so etwas wie barocke Ausformungen und zusammen mit dem in „Gefangenschaft“ gemästeten Bären eher so etwas wie eine zweite Stufe sehen wollen, liegen nur falsch in der zeitlichen Einschätzung, denn sie denken offensichtlich an relativ rezente Entwicklungen. Mit der über Jahrtausende relativ stabilen und frühzeitig hoch entwickelten und hochgradig sesshaften Jomon-Kultur ist eine frühe Basis für das komplexe Bärenzeremoniell und auch für die Aufzucht des Bären in „Gefangenschaft“ gegeben.

Individualistische Bilanz des Bärenfests - Mann ist Mann

Die Seele des Bären kehrt zurück in die Unterwelt, deren Eingang sich im Gebirge oder im Wald befindet, und berichtet über die Vorgänge beim Tod des Bären und über das Fest, das ihm zu Ehren nach den Geboten des Bärenstammvaters durchgeführt wurde. Der Körper des Bären wird als Geschenk an die Menschen betrachtet, die in der Mitte des Winters sich mit der Überlebenskraft des Bären stärken. Im Zentrum steht die Erkenntnis, dass der Mensch offensichtlich töten muss(te), um zu überleben:

Die Notwendigkeit, ein anderes Lebewesen zu töten, um das eigene Leben zu retten, führt zu der Erkenntnis, dass das Töten kein heroischer Akt ist, dass die Beute keine Trophäe ist, die man um ihrer selbst willen erjagt. Indem die Paläomenschen der nördlichen Halbkugel das Zeremoniell an dem für sie menschenähnlichsten Tier durchführen, dem Bären, der zwar, wie alle anderen Tiere auch, als Verwandter der Menschen, darüber hinaus aber als ihr Ahnherr konzipiert ist, wird die Aussage des Zeremoniells zugespitzt:

Es ist gerade jenes Tier, das nicht regelmäßig gejagt wird, das deshalb den Charakter des Geschenks von allen Dingen, Pflanzen und Tieren am besten repräsentiert (Shepard/Sanders, 90): Das Geschenk des Lebens selbst. Vereint zu sein mit dem Göttlichen durch das Fleisch des Bären als Medium - das ist ein religiöses Ziel, das offensichtlich schon zu Beginn des Anatomisch Modernen Menschen sein Handeln bestimmt und von dem das Christentum nur ein letzter Nachhall zu sein scheint.

Wichtig ist auch, dass es im Urzustand des Fests offensichtlich kaum statusmäßige Unterschiede gab, während in der späteren Entwicklung ein Zeremonienmeister von Nöten wurde: Wenn die Saami/Lappen drei-

stimmig 48 Verse singen, jeden Vers mit einer anderen Melodie, dann ist vielleicht schon ein Chordirigent erforderlich - die Stunde des Spezialisten, des Schamanen hatte geschlagen:

Rites increasingly became performances rather than egalitarian group activity. The pantheon of spirits, once accessible to all, became the shaman's spirit helpers. Evidence for this change can be seen in the word „niamat“ (the rite of giving the killed bear to another), which was enlarged to „nimnganivka“ (the shaman's work). This work was the building of a wall of friendly, lower world spirits around the village to protect it from evil, a magic fence, the „marylya“, signifying a defended territory (Shepard/Sanders, 95).

Welche Rolle der Hund in diesem Wandel von der Urform des von allen egalitär durchgeführten Fests zur persönlichen Veranstaltung eines Schamanen spielte, können wir natürlich nur erschließen aus Zusammenhängen, die schamanistisch geprägt sind und in denen der Hund eine entscheidende Position einnimmt: Das sind die Vorgänge des Heilens bis hin zum schamanistischen Heilgott Asklepios im antiken Griechenland (> II).

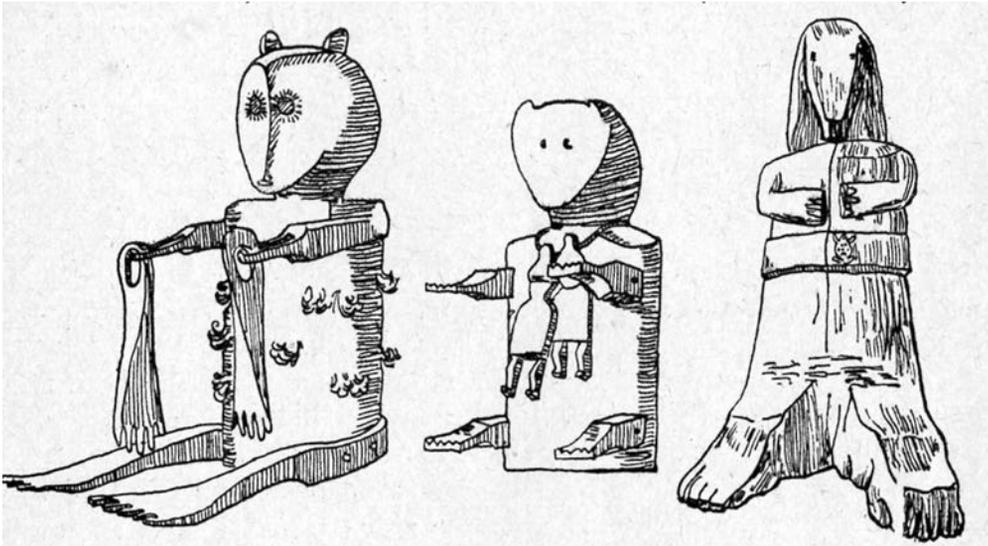
Der Tiefenpsychologe C.G. Jung spricht dem Bären als Traumsymbol eine große Heilkraft zu: Der Träumende fällt in einen tunnelartigen Schacht (> 49-50: Der Schacht in der Höhle Les Trois Frères), ganz wie der Schamane auf der Seelenreise, und am Boden dieses Schachts erwartet ihn ein Bär, dessen Augen abwechselnd in vier verschiedenen Farben glühen: Rot, Gelb, Grün und Blau.

Tatsächlich hat dieser Bär vier Augen (C.G. Jung, zitiert von: Shepard/Sanders, 102-3). Der Schamane als Heilkundiger hat aber selten einen vieräugigen Bären zur Verfügung, aber er kann sich einen vieräugigen Hund (> 83 & 85: Fotos) als Begleittier halten -

auch dieser Hund hat in Wirklichkeit nur zwei Augen, aber wenn seine Fellfarbe Schwarz mit lohfarbenen Abzeichen ist, dann erscheinen wie kleine Flammen über den Augen je ein lohfarbener Fleck, der lodert wie die glühenden Augen des Jung'schen Traumbären. Besonders heilkräftige Schamanen dürften die ersten Besitzer von Merle-Hunden gewesen sein - der Harlekin als die ganz besondere Variante mit den bunten Augen, die scheinbar abwechselnd in verschiedenen Farben glühen. Aber auch das Bewachen und Beschützen des Dorfs als realer Wachhund wie als rituell getöteter und aufgehängter Hund (> 327) ist eine Verkörperung des *magic fence*, der ein besetztes Territorium markiert. Obwohl mit der Bärin als mythischem Ausgangspunkt eine *feminine generative and renewal power was central to bear ceremonialism, its religious expression - or secular redirection - was increasingly organized by males* (Shepard/Sanders, 96).

Diesen Wechsel von der weiblichen zur männlichen Dominanz im Ritual und der Wechsel vom Egalitären zum Elitären hat das Weibliche selbst zu verantworten, zwang es doch durch ihren Ausschluss aus der weiblichen Gruppe die Jäger, das Männliche besonders zu stilisieren, wie Neumann mit zahlreichen ethnographischen Hinweisen belegt. Waren zu Beginn nur Individuen auf kollektive Weise am Zeremoniell beteiligt mit Rollen und Funktionen, die je nach Geschlecht und Alter jedes Individuum einnehmen konnte, so wird in zunehmendem Maß der Individualismus im Schamanen gebündelt und von ihm allein ausgelebt als dem von der Norm abweichenden Grenzgänger, der selbst sozial auf der Grenze angesiedelt ist:

Der Schamane als das individualistischste Individuum leitet nun das Kollektiv an, wie und wann das Zeremoniell richtig zu organisieren sei. Vorher schon war der Bär als Heilkundiger Lehrmeister des Schamanen, nun verhilft er ihm mit der Leitung des Ze-



Sitzendes Bärenidol der Goldenen - es soll gegen allgemeines Unwohlsein und gegen Rheumatismus in Händen und Armen wirken. Mitte: Bärenidol der Goldenen mit zwei um den Hals hängenden menschengestaltigen Geistern: Hilft bei Schwächezuständen. Rechts: Bärenidol der Nivkh im Amur-Gebiet. Die Kopfstruktur der Bären ist in zwei von drei Fällen betont dreieckig und weicht vom natürlichen Modell gerade in der Gestaltung des Fangs ab. In: Findeisen, Abb. 4 - 6.

remoniells zum weiteren sozialen und politischen Aufstieg. Vom Schamanen zum Priesterkönig ist es dann, als das Neolithikum entsteht, nur noch ein kleiner Schritt: Die politische Karriere des Schamanen zunächst hemmend durch Intensivierung der matriarchalen Komponente, sie dann aber erleichternd, die Ausdifferenzierung der kriegerischen Bruderschaften und Jugendbünde weiter fördernd, die sich angeblich blutrünstige Bären, wütende Wölfe und rasende Hunde zum Vorbild nehmen:

Die zerstörerische Kraft des Grizzly-Bären wird vom Schamanen beschworen gegen die Feinde, bei den Kutenai-Indianern (Shepard/Sanders, 98) wie bei den Berserkern der indo-europäischen Hirtenjugendbünde. Auch die Schwarzfuß-Indianer töten den Bären nur noch aus ihrer Mentalität als Krieger heraus (Shepard/Sanders, 99) - der rituelle Zusammenhang spielt keine Rolle mehr. Wer sich selbst Bären, Wölfe und Hunde (in ihrem entdomestizierten Zustand) zum Vor-

bild nimmt, der wird vom Anderen, also von Frauen und anderen Tieren, Unterwerfung fordern: Mit dieser Ideologie wäre es nur noch ein kleiner Schritt zur Domestikation von unterwürfigen Schafen (Shepard/Sanders, 96-7), nein, nicht zur langwierigen Domestikation, das wäre Frauensache, aber zu einem *historical shift in focus away from the independent power of the bear and toward human control and mastery*, wie Shepard/Sanders (107) nahelegen.

Wenn Anisimow diesen Wandel vom matriarchalen zum patriarchalen Stil bereits im Mesolithikum ansiedelt und dabei den Schamanen als Katalysator für die Entwicklung einer hierarchischen Gesellschaft ansieht, erfasst er nur die eine Hälfte: Die Inversion (~ Umkehrung aller Gegebenheiten) als wesentlichere zweite Hälfte der schamanistischen Grundhaltung dürfte das wieder einreißen und verlangsamen und fast verhindern, was sich gerade als neue Gesellschaftsform etablieren will.

5. Erste Aufhebung des Bärenschädels und zweite Verbärung des Hundes



Aufhebung hat in der dialektischen Philosophie des deutschen Idealismus eine dreifache Bedeutung: Man hebt etwas auf im vertikalen Sinn, indem man es an einem höheren Aufbewahrungsort deponiert; man hebt etwas auf, indem man es aufbewahrt und nicht achtlos wegwirft; und man hebt etwas auf, indem man es in seiner Existenz vernichtet, z.B. werden Dekrete manchmal aufgehoben, wenn sie sinnlos geworden sind, leider nicht immer. Diese dreifache Bedeutung des Aufhebens (~ konservieren, erhöhen, eliminieren) können wir im abschließenden Ritual des Bärenzeremoniells wiederfinden, wenn der Bär heimgeschickt wird ins Land seines Clans. Das wird z.B. im finnischen Nationalepos Kalevala konkret und nicht philosophisch abstrakt geschildert: Zum Abschluss des Bärenfestes wird nach der feierlichen Mahlzeit die Bärenkopffeier begangen, die als Bärenhochzeit verstanden wird:

Wie bei einem Hochzeitsgefolge stellten sich Bräutigam und Braut an die Spitze, dann folgte der Träger eines Biergefäßes, nach ihm kamen Sänger und Träger der Schüssel mit dem Bärenschädel. Wie für einen verstorbenen Menschen wurde eine große Kiefer ... gewählt und abgeästet. Beim Anbringen des Schädels wurde der Bär auf die ihm erwiesene Fürsorge aufmerksam gemacht (Krohn, in: Paulson, 151).

Wie einen menschlichen Toten ermahnte man auch den Bären, nicht zu spuken, und man bat ihn, im *tapiola* (~ Waldheim) den anderen Bären zu berichten, dass die Menschen ihn immer gut behandelt hätten. So

wird der erlegte Bär und/oder seine Seele als Bärengest mit den Menschen versöhnt - und die Bärenverehrung der Menschen findet ihren wesentlichen Ausdruck in der rituellen Aufhebung des Bärenschädels, für die es mehrere Möglichkeiten gibt:

- auf einem Baum bei den Finnen, Lappen, Ostjaken, Wogulen, Samoyeden, Altai- und Abakantürken, Tuvinern (Sojoten), Yakuten, Tungusen, Golden, Itel'men (Kamtschadalen), bei den Salishstämmen (Thompson-Indianern u.a.), bei den Athabaskan-Stämmen der Carrier-, Tahltan- und Kaska-Indianer), bei Algonkian-Stämmen wie den Menomini u.a.; kulturgeographisch hat das Anbringen an oder auf Bäumen die größte Verbreitung,

- auf besonderen Kultstangen oder -pfählen bei den Ostjaken, Wogulen, Samoyeden, Tuvinern, Ainu und bei dem Algonkian-Stamm der Ojibway u.a.,

- auf Pfahlbauten oder pritschenartigen Plattformen bei den Yakuten, Tungusen, Oroken: Meist mit den anderen Knochen zusammen - Schädel und Skelett stellen das ganze Tier dar,

- auf dem Hüttendach bei den Lappen, Ob-Ugriern und Itel'men,

- in Schädelhäusern (mit anderen Knochen oder dem ganzen Skelett) bei den Nivkh und Potawatomi, und

- als Begrabung ganzer Bärenskelette bei den Saami/Lappen oder nur des

Schädels mit einigen Weichteilen in der Erde bei den Telengiten, Tubularen u.a.; diese Variante dürfte ein lokal gebildeter Ritus sein mit geringer Verbreitung;

- zusammen mit dem Schädel werden öfter noch Unterkiefer (bei den Sojoten an Stelle des Schädels), Armknochen, Schulterblätter, Schnauze, Pfoten, Hüften, Schwanz, Zunge, Augen, Ohren, Herz, Därme, Gallenblase u.a. beige-
setzt: *Es handelt sich dabei wohl um die Bestrebung, das „ganze“ Tier aus seinen Teilen - nach dem Prinzip „pars pro toto“ (~ ein Teil fürs Ganze; > 435) - darzustellen* (Paulson, 167-8).

Der Schädel wird als Sitz der Seele des Bären verstanden, daraus erklärt sich seine eminente Stellung im Ritual. Die Aufhebung des Bärenschädels garantiert die Wiedergeburt des heimgeschickten Bären, die Versöhnung zwischen der Schutzgottheit der Bären und aller anderen Wildtiere einerseits und den Menschen andererseits: Der Bär ist Vermittler zwischen Menschen und Schutzgottheiten. Die Wahrheit ist konkret, deshalb müssen wir uns noch mit weiteren Details der rituellen Aufhebung des Bärenschädels bei den Tungusen befassen - denn die Tungusen haben eines der differenziertesten Bärenschädelrituale:

Zahlreiche Angaben gibt es von der rituellen Aufhebung der Bärenknochen, darunter auch von der Erhebung des Schädels, bei verschiedenen tungusischen Völkern. Von den Tungusen an der unteren Angara berichtet Ttov, dass sie Bärenknochen unter eine Moosdecke auf eine eigens dazu errichtete Pfahlpritsche legen und dazu noch ein Stück vom Herzen, eines von den Därmen, von den Augen und den Ohren hinzufügen. Die Schnauze des Bären richten sie nach Westen, d.h. in die Richtung, wohin der getötete Bär (bzw. sein Totengeist oder seine Seele) gehen soll. Dabei weisen sie noch mit

der Hand gegen Westen, wobei sie zugleich den Bären um Verzeihung und um weiteres Jagdglück bitten (Paulson, 157).

Eine Analogie gibt es bei den Inuit und Ainu: Sie drehen des Bären Nase in die Richtung, in die *the life-force may return to its land to take on new flesh as a bear* (Smith, 58). Die Orotshonen, ein tungusischer Stamm, nehmen zusätzlich noch kleine Stücke aus dem Hals und der Luftröhre des Bären mit. Die Knochenstücke und die Weichteile werden so auf die Baumzweige gelegt, dass sie *das ganze Tier* darstellen. Auch die Lamuten, ein tungusischer Stamm am Ochotskischen Meer, die den Bären mit Hunden aus der Höhle sprengen, den getöteten Bären mit dreifach verzweigten Weidengerten (> 169: *inau*) umschreiten und dabei das Fell sachte vom Schnee reinigen (Paproth, 100 & 106), binden die Knochen sorgfältig in der Reihenfolge zusammen, wie sie sie im Körper des Tiers angeordnet vorgefunden haben, dann heben sie das Ensemble wie einen menschlichen Leichnam auf eine im Wald errichtete Pfahlpritsche (Paulson, 158). Die Hinzufügung der Weichteile zu den Bärenknochen wird sinnvoll vor dem Hintergrund des Wiederauferstehungsglaubens, der hier zwischen verzichtbaren und wesentlichen Teilen unterscheidet. Mit den für wesentlich gehaltenen Teilen kann sich das Tier reinkarnieren, und der Kreislauf der Natur ist vordergründig geschlossen - Teile stehen für das Ganze: *Pars pro toto*. Bemerkenswert ist auch der Fakt, dass die Knochen des Bären von Wildtieren durchaus verschleppt und benagt werden dürfen, während man bei allen Völkern feststellt, dass die Hunde keinerlei Kontakt zu den Knochen aufnehmen dürfen: *Die Vorsicht gegenüber den Hunden zeigt deutlich, dass es gilt, den Bären nicht auf die Menschen zu erzürnen, die ja die Verantwortung für ihre Hunde tragen* (Paulson, 165). Könnte man daraus ableiten, dass die Vertikale mit der Richtung nach oben erst wichtig wurde, als man den Hund als stän-

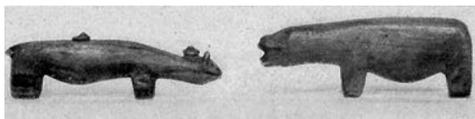
digen Begleiter hatte? Dass das Versenken der Bärenknochen in die Erde vor der Domestikation des Hundes gängige Praxis war? Oder ist die Richtung der Vertikale (nach oben) die ursprüngliche gewesen, weil die Höhle der Bärin ja auch *oben* ~ *im Gebirge* gedacht war? Auch Paulson meint ja, dass die Erdbestattung nur eine lokale und eher seltene Variante sei. Einige Tage nach Beendigung des Bärenfests findet bei den Nivkh kurz vor der Aufhebung des Bärenschädels der vorletzte Teil des Zeremoniells statt: Die Nivkh töten einige Hunde, *in deren Begleitung der Bär fröhlich mit allen Schmuckstücken und Geschenken zum 'Herrn' des höchsten Berges laufen wird* (Shternberg, 1905, 250). Nach der Aufhebung des Bärenschädels macht sich die Seele des Bären zum Bärenclan auf, geleitet von den munter nebenher laufenden Seelen der getöteten Hunde. Der Verlust, der im Naturhaushalt bzw. im Clan der Bären durch die Tötung des realen Bären eintrat, wird durch die Rücksendung von dessen Seele in den Clan der Bären vordergründig wieder kompensiert - die Kompensation wird durch die Hunde als Seelengeleiter der Bärenseele auf dem Weg heimwärts abgesichert, dazu dienen auch die Details, den Kopf des Bären nach Westen auszurichten usw. Was für ein Verlust aber entsteht durch die Tötung der Hunde? Keiner, denn der Hund hat im Gegensatz zum Menschen und zu allen Wildtieren keinen Clan. Also entsteht in keinem Clan ein Defizit, wie wir bald ausführlich sehen werden - deshalb hier zur Begründung nur ein kurzer Hinweis: Da der Hund als einziges Lebewesen auf der Grenze zwischen den Menschen und den Wildtieren lebt, hat er in keinem der beiden Bereiche - dort „Natur“ und hier „Kultur“ - einen festen Ort. Clans aber können nur in Bereichen, nicht aber auf der Grenze zwischen Bereichen angesiedelt sein. Insofern kann nur der Hund die kompensatorische Funktion übernehmen, die für den paläomentalen Natur- und Psychohaushalt unabdingbar ist: Der Hund erst garantiert die Aufhebung des Bärenschädels.

Die Holzfigurinen der Tschuktschen und Nivkh

Noch ein letztes Detail - die Herstellung von Bärenskulpturen - ist für das Verständnis der Funktion des Hundes im Bärenzeremoniell wesentlich, wobei wir nach der Betrachtung dieses Details immer noch nicht unmittelbar den ganzen Sinnzusammenhang zwischen Bär und Hund erfassen können - dazu müssen wir über die Skulptur des Bären hinaus uns mit den Skulpturen von Hunden befassen, die z.B. die Tschuktschen und Nivkh herstellen:

Unter den Unterkiefer des Bärenschädels wird ein kleiner aus Holz geschnitzter und in Holzspäne (~ inau) eingewickelter Bär gestellt, dessen Ohrlöcher mit Ohrenschützern bedeckt sind. Ein gleicher Bär befindet sich über dem Schädel, zwei weitere rechts davon, jeder mit dem Gesicht nach vorne. Am Ende des Bärenfestes, wenn der Bärenschädel fortgebracht und hoch auf Zweigen aufgesteckt worden ist, werden erneut Blätter ausgebreitet, und dort, wo der Schädel gelegen hatte, wird ein Holzbär hingestellt, der zu beiden Seiten mit Ohrenschützern bedeckt wird. Der als Ersatz für den Schädel aufgestellte Holzbär wird später sorgfältig in einer auf einem Regal stehenden Kiste verpackt. Auch die Giljaken (~ Nivkh) haben Bärenfiguren verfertigt und diese als einstweilige Wohnsitze der Seele des getöteten Bären betrachtet (Paulson, 160-1).

Die Aufhebung des Bärenschädelsersatz in einem Behälter dient der endgültigen Heimschickung der Bärenseele. In dem Behälter wird die Seele aufbewahrt, damit sie sich nicht verirren kann. Dieser prophylaktischen Behandlung des Bärenschädels widmen die Ainu ihre größte Aufmerksamkeit während des gesamten Bärenzeremoniells: Die Behandlung des Schädels ist gleich, unabhängig davon, ob die Zere-

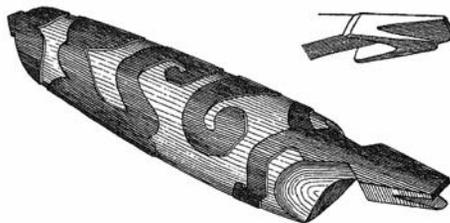


Bärenfigurinen der Tschuktschen: Aus Elfenbein geschnitzt. In: Findeisen, Abb. 10. Rechts: **Der Hund als Spielzeug der Nivkh-Kinder:** Eine abstrakte Holzfigur - nur das gestromte (vielleicht auch gescheckte?) Fell sowie Ober- und Unterkiefer sichern die Identität der Figur. Das aufgerissene Maul - von unten betrachtet (> rechts oben) - hebt den Aspekt des Verschlingens als wesentliches Kennzeichen des Hundes hervor. Länge: 17 cm, Höhe 4 cm. Im Musée de l'Homme, Nr. 40.23.29, Paris. In: Delaby, 55, Fig. 2.

monie mit einem auf der Jagd erlegten oder aber mit einem in „Gefangenschaft“ aufgezogenen Bären durchgeführt wird. Bei der Zeremonie mit einem im Haus gehaltenen Bären ist nur die Anzahl der als „Mitbringsel“ bezeichneten Gaben größer (Paulson, 161).

Die Wiederbelebung der Holzfigurinen-Tradition

Diese Aufhebung der Bärenseele im Sinn von vorüber gehender Aufbewahrung in einem Behälter ist am unteren Flusslauf des Amur und im Norden der Halbinsel Sachalin noch heute Praxis der dort lebenden Paläokulturen, die gerade durch die heutige ökonomische Lage gezwungen sind, sich wieder zu besinnen auf die Lebensweise ihrer Vorfahren. In der Zeit des Kommunismus waren diese Völker gezwungen worden, in multinationalen Kolchosen zu leben, ihre Heimatdörfer also zu verlassen und damit ihre gesamte kulturelle Infrastruktur aufzugeben. Zum Glück auch für die paläomentalen Traditionen war die Dauer der kommunistischen Herrschaft nicht so lang, dass die Wiederherstellung der alten Infrastruktur unmöglich geworden wäre. Die Bestandsaufnahmen der Ethnologen weisen nach 1989 noch 4.600 Angehörige des Nivkh-Stamms nach. Ein den



Nivkh benachbarter Stamm sind die Oltscha, eine tungusische Gruppe, die auf 3.170 Mitglieder bei der Volkszählung 1989 kam. Diese und andere Stämme am unteren Amur haben eine weitgehend gemeinsame Kultur, die sich im Schamanismus und im besonderen Verhältnis dieser Jäger, Fischer und Sammler zum Bären, zu anderen Wildtieren und zum Hund manifestiert. Nicht wenige Merkmale in der Beziehung zum Hund stimmen mit der Inuit-Kultur überein, die wir in dieser Hinsicht im 9. Kapitel kennenlernen. Selbst die Tungusengruppen, die das Rentier domestiziert haben, verwenden noch Hundefigurinen analog zu den o.g. Bärenfigurinen.

Der Rang von Bär und Hund

in diesen Kulturen ist unterschiedlich, aber es gibt unterschwellige Konvergenzen zwischen beiden Tieren in Bezug auf Alltag und Riten z.B. bei den Nivkh, die die Differenzen zwischen beiden Tieren an der Oberfläche relativieren. Der Hund ist das einzige Haustier in diesen Kulturen, wenn man vom Bären in „Gefangenschaft“ (> 150) absieht. Der Hund ist unverzichtbarer Bestandteil der Existenzsicherung: Er zieht im Winter den Schlitten und er treibt die Rentiere, er hält das Lager sauber - das Lager des Dorfs, die Latrinen der Frauen und Männer und das Bettlager der Säuglinge (> 194). Holzfigurinen, die einen Hund darstellen sollen, sind das einzige Spielzeug der Kinder, jedenfalls das einzige Spielzeug, das eigens zu diesem Zweck hergestellt wur-

de: Die Erwachsenen bearbeiten Holzstücke, indem sie sie abrunden und glatt schaben - weshalb sie oft mit einem Glättholz verwechselt werden - und mit charakteristischen Kennzeichen versehen. Die „Figur“ des Hundes hat keine Beine, weder Rute noch Ohren, und ist von einer realistischen Darstellung des Haustiers Hund weit entfernt. Gerade diese inhaltsleere Darstellung beflügelt offensichtlich die Vorstellungskraft der Kinder - manchmal handelt es sich nur um Knochen, die mit Lappen umwickelt werden und in der Phantasie des Kindes zum Hund werden; die Kinder spielen von frühester Kindheit an mit diesen „Hunden“:

Dans leur plus jeune âge, ils entraînent et poussent de petites figurines en bois qui sont censées représenter des chiens (Srenk, zitiert in: Delaby, 54).

Da der Hund das einzige Haustier ist, können die Kinder gar nicht anders als sich unter dem Stück Holz oder dem Knochen einen Hund vorzustellen (> 643). Kinder spielen aber auch mit Holzfigurinen, die einen Bären darstellen sollen, aber diese Figurinen sind ursprünglich nicht zum Spiel der Kinder hergestellt, sondern erfüllten entweder vor ihrem Gebrauch durch Kinder oder erfüllen während ihres spielzeughaften Gebrauchs durch Kinder vermutlich einen anderen Zweck - berichtet doch Ducrocq 1905 über eine Nivkh-Mutter, die ihrem Säugling mit der weißen Holzfigur eines Bären die Zeit vertreibt, während der Hund dem Kind durchs Gesicht leckt:

Emboîté dans une gaine, étroitement ligoté, le petit malheureux suit d'un œil inquiet le chien qui lui lèche la figure et sa mère qui l'amuse d'un jouet en bois blanc, un ours drôlement sculpté (Ducrocq 1905, 93, zitiert in: Delaby, 53).

Es ist die westliche Perspektive Ducrocqs, die ihn und uns an ein Spielzeug ~ *jouet* in der Hand der Mutter denken lässt (s.u.), aber

wie Delaby (57) betont, schnitzen die Nivkh keine Bärenspielzeuge, nur Hundespielzeuge. Die Bärenfigurinen stellen ausschließlich Bärengeister dar, sie sind nie als Spielzeug konzipiert bzw. intendiert. Und der Hund ist als Holzfigur und als reales Lebewesen der einzige Spielgefährte der kleinen Nivkh (*unique jouet des Ghiliaks*, Delaby, 58). Im Gegensatz zu den Bärengeister darstellenden Bärenfigurinen gibt es bei den Völkern des unteren Amur keine Hundefigurinen, die Hundegeister darstellen. Wird der Geist eines Hundes als Schutzgöttheit gebraucht, z.B. zum Schutz der Winterhütte, dann wird ein Hund rituell getötet und sein Schädel unter der Türschwelle vergraben oder über der Tür angebracht, um das Haus vor übelwollenden Geistern zu schützen (Delaby, 58). Kann also nur der Hund als Figurine die Funktion eines Spielzeugs erfüllen, nicht aber der Bär? Kann nur der Bär als Figurine schützen, nicht aber der Hund? Die Skulptur, von der Ducrocq berichtet, konnte käuflich erworben und nach Frankreich exportiert werden. Einen besonderen rituellen Wert hatte die Skulptur zum Zeitpunkt ihres Verkaufs also nicht - könnten wir vermuten... Bei dieser Holzfigur eines Bären handelt es sich aber ursprünglich um den Behälter einer Schutzgöttheit, den die Mutter auf Rat des Schamanen vor dem Gesicht des Säuglings schwenkt, um Krankheiten von ihrem Kind fernzuhalten (Delaby, 57). War diese Schutzgöttheit tatsächlich so gutmütig, sich verkaufen oder zum Spielzeug der Kinder degradieren zu lassen? In schamanistischen Gesellschaften werden Holzskulpturen nicht verehrt oder gar wie Reliquien angebetet, zwar werden einige wenige gefürchtet, aber es besteht grundsätzlich eine anscheinend symmetrische Beziehung zwischen der durch die Figur verkörperten Schutzgöttheit und dem Menschen, der diesen Schutz benötigt. Im Gegenzug zur Leistung der Schutzgöttheit, z.B. die Freigabe von Jagdwild, gibt der Begünstigte „Opfer“ (~ *offrandes*, Delaby, 57), oder der Kranke gibt von seinem Blut oder gar von seinem Fleisch an die Schutzgöt-

heit ab. So entsteht ein anscheinend symmetrisches Tauschgeschäft. Es gibt anscheinend weder Beherrschte noch Unterdrückter. *Opfer* und *Tausch* sind westlich besetzte Begriffe, die die ursprüngliche Perspektive vermutlich verfälschen oder zumindest vereinfachen. Deshalb kann es dem westlichen Beobachter auch so scheinen, dass Kinder oder Mütter für ihre Kinder mit Holzfigurinen „spielen“, in denen eine Schutzgottheit zu Hause ist. Man muss dazu wissen, dass es zwei Arten von Holzfigurinen und damit verbundenen Schutzgottheiten in den ostsibirischen Paläokulturen gibt, deren Ausgangspunkt der Bär ist:

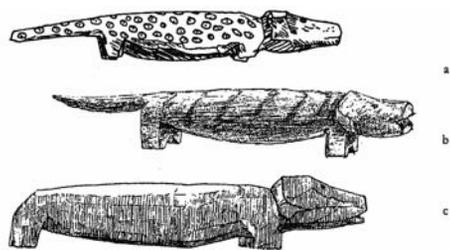
1. Serie von Figurinen

In dieser ersten Serie gibt es zunächst die Bärenfigur, dann die Tigerfigur und zum Schluss die Pantherfigur. Der Tiger ist seltener als der Bär, der Panther seltener als der Tiger. Es ergibt sich aus der Frequenz dieser Wildtiere eine Hierarchie, auf deren unterster Stufe der Bär steht, dann kommt der Tiger, dann der Panther als mächtigste Schutzgottheit. Einmal benutzte Tiger- und Pantherfiguren sind nicht verkäuflich, noch nicht einmal berührbar, wie Srenk 1903 berichtet (zitiert in: Delaby, 56). Wohl aber ist es möglich, eine neue Pantherfigur herzustellen, zu bemalen und dem Ethnologen zu schenken an Stelle der benutzten alten Figur, wie Srenk 1903 erfahren konnte: Einer der Jäger bot ihm an,

... *de me sculpter une autre panthère et de me la peindre absolument identique* (Srenk, 1903, 116-17, zitiert in: Delaby, 56).

Dass die neue Pantherfigur gerade nicht *absolut identisch* sein konnte, scheint Srenk entgangen zu sein. So wie ein leerer Raum, durch den jemand hindurch ging, nicht mehr *absolut identisch* ist mit dem leeren Raum, der er vor seiner Durchquerung durch eine Person war, so ist die neu gefertigte

Figur nicht *absolut identisch* mit der, die Srenk sich aneignen wollte. Man steigt auch nie zweimal in denselben Fluss... Die neue Figur erfüllte keine Funktion und konnte daher verschenkt oder verkauft werden. Manchmal sitzen auf den Tierfiguren menschengestaltige Reiter, besonders bei den Golden/Nanay und den Gilyaken/Nivkh im Amurgebiet. Diese Reiterfiguren werden eingesetzt bei extremen Krankheiten, dem Schamanen bleibt dann nur noch dieses Mittel, um dem Kranken zu helfen: Er saugt die Krankheit aus dem Patienten und überredet sie, über den menschengestaltigen Reiter auf die Tierfigur überzusiedeln; dazu wurde die Figur mit dem Blut eines lebenden Tiers eingeschmiert, da Blut für die Krankheit (~ den Krankheit bringenden Geist) ein Köder ist. Die Figurinen von Tiger und Panther sind nicht nur gefleckt oder gestreift, weil das entsprechende Tier so aussieht, sondern weil das Muster ... *at the same time also referred to the pattern of the illness in certain different pestilences* (Ränk, 177). Homöopathie ohne Potenzierung: Gleiches möge mit Gleichem behandelt werden - man kann das auch Analogiezauber nennen. Man darf diese Figurinen nicht als Amulette missverstehen, sie und besonders die Reiterfiguren auf ihnen verweisen „symbolisch“ auf die paläomentale Annahme, die Krankheit sei vom Patienten entfernt und auf die Tierfigurinen übertragen worden. Über die Reiterfigur vermittelt können die reiterlosen *inau* der Ainu, die Figurinen mit und ohne Reiter der Tschuktchen, Nivkh und Golden (bei den Oroken und Orotschen heißen sie *ilau*, was sie wie die Nivkh u.a. angeblich von den Ainu entlehnt haben (Paproth, 228), wahrscheinlich aber stammt es aus einer allen gemeinsamen Substratgruppe) zusammengesehen werden mit ähnlichen Figuren in ganz Nord- und Ostsibirien, speziell bei den Tungusen, Yakuten und Dolgan (Ränk, 176). Ferner ergibt sich eine Verbindung zu reitergestaltigen Gottheiten in ganz Asien, die in unserem kynologischen Zusammenhang interessanteste ist der indische Gott Bhairava (> II),



Holzfiguren von Schutzgeistern: a) gefleckter Panther; b) gestreifter Tiger; c) Bär - von Golden hergestellt, ein den Nivkh benachbarter Stamm. Diese Figuren können Krankheiten hervorrufen, aber auch bekämpfen. In: Delaby, 56, Fig. 3.

der auf einem Hund reitend dargestellt wird - im Alltag sind es die Schamanen, die diese Figuren herstellen *for different cases of illness in order to transfer the illness over to them*. Das Reittier kann verschiedenste Erscheinungsformen annehmen: ... *the mount could appear in very unexpected guises* (Ränk, 176). Unterstellt man, dass Bhairava ein vergöttlichter Schamane ist, und bedenkt man, dass seine Jünger einen Hundekult betreiben, dann kann wenigstens für Bhairava gefolgert werden, dass das Reittier nicht zufällig die Erscheinungsform eines Hundes annimmt. Der Hund als Reittier erscheint ambivalent: Positiv, da er die Krankheit auf sich nimmt, negativ, da er die Krankheit an sich zieht. Im Kult des indischen Gottes Bhairava überwiegt eindeutig die positive Bewertung des Hundes. Ränk bringt die Figurinen mit Reiterfiguren in Verbindung mit dem saamischen Gott Ruto, den Norlander-Unsgaard (197) aus dem negativen Teil des indischen Gottes Rudra abgeleitet sieht. Für Ränk sind diese Götter Personifikationen von Krankheitsdämonen, wie sie auch z.B. bei den Samoyeden als *Ngaa*, bei den Vogulen als *Kul'ater* und bei den turko-mongolischen Völkern als *Ärlik* verbreitet sind - ... *divinities which in certain respects are similar to the Saami's Ruto but are still not identical with him* (Ränk, 170). Da Ruto sich aber mit den diversen Holzfigurinen nur im heilenden *transference rite*

offenbart, ist er enger mit diesen als mit den anderen Gottheiten verbunden. Sind also die Holzfigurinen von Tiger und Panther so mächtig, dass man sie auch nach Außerdienststellung fürchtet, so hat der Bär als Schutzgottheit nicht so viel Macht, und seine außer Dienst gestellte Skulptur kann sogar verkauft werden. Die von den Völkern Ostsibiriens hergestellten Figuren von Bär, Tiger und Panther aber unterscheiden sich formal kaum, sie werden nach einem identischen Modell angefertigt: Ein langer Körper auf vier kurzen Beinchen, eine Art Schweineschnauze und der Schwanz, waagrecht vom Körper verlängert, sind Tiger und Panther gemeinsame Bestandteile. Der Bär muss auf den Schwanz verzichten, an diesem Detail erkennt man die Figur als Bärenfigur, und nur die Flecken des Panthers oder die Streifen des Tigers auf dem Holz signalisieren die jeweiligen Schutzgottheiten. Die Holzfigur des Bären, die Ducrocq in der Hand der Mutter sah, war also kein Spielzeug, um das Kind zu unterhalten, sondern ein Mittel, um übelwollende Geister von dem Säugling fernzuhalten. Gleichwohl scheinen die Nivkh-Kinder auch mit Bärenfigurinen zu spielen, also mit den Figuren der am wenigsten mächtigen Schutzgottheit der Serie Bär-Tiger-Panther, wie Srenk beobachten konnte. Es wäre aber vereinseitigend, wenn man diese Figur in der Hand von Kindern nur als Spielzeug verstehen wollte, das Kind spielt vielmehr mit dieser Figur, weil sie seinen persönlichen Schutzgeist beherbergt, wie Delaby (57) vorsichtig fragend suggeriert. Diese Perspektive wird gestützt von der Tatsache, dass als Spielzeug nur Hundefigurinen von den Erwachsenen für Kinder hergestellt werden. Gleichwohl „spielen“ die Nivkh-Kinder „Bär“, sei es mit Bärenfiguren oder indem sie das Tier - wie die Erwachsenen es beim Bärenzeremoniell tun - imitieren: Eines der Kinder spielt den Bären, die anderen necken den „Bären“, versuchen, ihm Kunststückchen beizubringen, führen ihn durchs Dorf, wie sie es alljährlich beim Bärenzeremoniell sehen können.

2. Serie von Figurinen

Neben der ersten Serie Bär-Tiger-Panther gibt es noch eine zweite Serie von Figuren, die wieder den Bären zur Basis hat, dann aber sitzend oder stehend (> 184), und mit Gesichtern von Menschen oder Tigern, offensichtlich also eine Serie von Mischwesen, die vielleicht auf die schamanische Tradition der Mischwesen bereits im Paläolithikum zurückgeht. Der Bär ist wegen seiner Teilnahme an zwei Serien das am häufigsten repräsentierte Tier der Nivkh (Srenk, in: Delaby, 58). Wir sind ausgegangen von der oberflächlichen Beobachtung, dass Hundefiguren und Bärenfiguren von den Kindern der Nivkh und anderer Stämme als Spielzeug verwendet werden und dadurch scheinbar parallelisiert werden. Es gibt außer der ähnlichen Verwendung eine weitere Parallele in der Gestaltung von Bär- und Hundefigurinen: Beiden ist eine mehr oder weniger alligatorhaft aufgerissene Schnauze gemein (> 188), denn beide haben u.a. die Aufgabe, wie Srenk 1903 notiert (15, zitiert in: Delaby, 54), Geister zu verschlingen.

Dieses Verschlingungsmotiv eint Bär und Hund aber nicht nur auf der Geisterebene: Den Bärfiguren füllte man das aufgerissene Maul mit Fett, Fleisch oder Blut des Kranken z.B., war darauf die Heilung erfolgt, warf man die Figuren in den Wald, und zwar ins Dickicht, oder man lehnte sie gegen einen Baumstamm, während der Holzbär, der die Schutzgottheit des Kindes beherbergte, niemals in den Wald verbracht wurde, wie Taksami 1968 betont (zitiert in: Delaby, 57).

Die Krankheit wurde also in gewisser Weise an die Schutzgottheit verfüttert (> 435: Zur *pars-pro-toto*-Theorie), in Wirklichkeit trennte man Effekte der Krankheit und mit ihnen den krankmachenden Geist von der unerwünschten Einheit *Patient-krankmachender Geist* ab und machte so ein scheinbares Tauschgeschäft mit der Schutzgottheit, die den krankmachenden Geist vernichtete. Der symbolische Parallelismus

in der Ernährung von Bär und Hund fand auch im Alltag statt, denn der in „Gefangenschaft“ gehaltene Bär wurde mit rituellen Speisen zunächst durch Frauen- oder Hundemilch (Paproth, 322), dann auf Fischbasis rituell ernährt, und auch die Hunde wurden vornehmlich mit Fischresten gefüttert, allerdings ernährten sie sich selbst auch mit den Fäkalien der Menschen. Wegen dieses angenommenen Fischgeschmacks im Fleisch von Hund und Bär sind beide des Nivkh liebste Speise, allerdings werden sie nur aus rituellen Anlässen verzehrt und gehören nicht nur Basis der alltäglichen Ernährung.

Wenn wir unsere bisherigen Erkenntnisse über die Position von Bär und Hund in der Paläoamentalität ostsibirischer Völker zusammenfassen, erkennen wir, dass der Hund als Haustier zwar mit dem Bär und anderen Wildtieren die Funktion einer Schutzgottheit einnimmt, dass der Hund aber nie in Gestalt einer Holzfigur als Schutzgottheit dargestellt, als Holzfigur aber ausdrücklich den Kindern als Spielzeug zur Verfügung gestellt wird, während der Holzbär zwar auch von Kindern spielzeugartig benutzt werden kann, zu diesem Zweck aber nie hergestellt wird und in Wirklichkeit durch seine Präsenz übelwollende Geister abwehren soll. Im Gegenzug werden Holzhunde nie zur Abwehr von Geistern, sondern ausdrücklich als Spielzeug fabriziert, während nur reale, aber tote Hunde Geister abwehren können.

Hunde wirken apotropäisch nicht nur für ein Individuum allein, sondern sind auch für den Schutz größerer Einheiten zuständig, sei es die Winterhütte und damit die ganze Familie, sei es die Geburtshütte, dann für Mutter und Kind zugleich, wie Kreinovich 1973 (97, zitiert in: Delaby, 58) feststellt. Die Art ihres apotropäischen Eingreifens, nämlich das Verschlingen der bösen Geister, parallelisiert die Hunde durch die Gestaltung ihrer Holzfigur mit der Serie der Bären-, Tiger- und Pantherfiguren, vornehmlich mit

den Bärenfiguren. Bär und Hund sind also Verzehrer sowohl von Geistern wie auch von rituell zubereiteter und verabreichter Nahrung, wie wir für den Bären in „Gefangenschaft“ bereits nachweisen konnten und wie es für den Hund in besonderen Funktionen nachweisbar sein wird. Da Bär und Hund von den ostsibirischen Paläokulturen auch verzehrt werden, sind beide - Bär und Hund - Verzehrer und Verzehrte zugleich.

Die verzehrten Verzehrer - weitere Parallelen zwischen Bär und Hund

Fand man nach dem Tod eines Zwillinglings im Wald ein verlassenes Bärenjunges, dann brachte man dieses Tier zu der Mutter des verbliebenen Zwillinglings, die den Bärenwelpen an ihre Brust legte und mit ihrer Milch nährte (> 196), allerdings strikt unter Ausschluss der dörflichen Öffentlichkeit. Nach der Entwöhnung von der „Mutterbrust“ wurde der junge Bär ein, zwei oder drei Jahre lang rituell ernährt. Noch kurz vor seiner Tötung füttert man ihn mit einem speziellen Fischgelee, dann wird er rituell getötet und von zwei Clans feierlich verzehrt. Der Bär hat in seiner „Gefangenschaft“ Nahrung in sich gespeichert, die er nun zu seinem Bärenclan im Gebirge bringen soll.

Der Bär wird bei diesem Gang ins Gebirge von den Paläomenschen am unteren Amur nicht als Bär, sondern als Mensch gedacht, der einen Sack voller Nahrungsvorräte geschultert hat und zu seiner Höhle zurückkehrt, wo ihn die anderen Bärenmenschen schon erwarten, um ihrerseits vom Bärenfest zu profitieren. Dass dieser Bärenmensch, von seiner menschlichen Amme genährt, somit auch menschliche Nahrung, nämlich Muttermilch, in sich gespeichert hat und zu den übrigen Bären zurückbringt, ist

wohl ein wesentliches Detail, auf das ich noch zurück komme. Die positive Parallele zwischen Hund und Bär als Verzehrer liegt im Konsum der menschlichen Exkremente - ein anderes Ausscheidungsprodukt - durch den Hund. Im Verzehr von Bären- und Hundefleisch gibt es auch eine negative Parallele: Jensen (61) berichtet von grönländischen Inuit, dass sie von einem Bann aus der Nacht der Zeiten wissen, als der Verzehr von Hundefleisch tabuisiert war wegen des Hundestammvaterglaubens. Das Verbot muss sich mit der Zeit immer mehr gelockert haben, bis nur noch der Verzehr der Hundeleber verboten war, weil dann angeblich die Haare ausfallen, und schließlich Hundefleischkonsum generell zugelassen war. Allerdings gab es auch noch Vertreter der alten Moral:

In the north of the area (von Umánaq, Grönland) where a little bear hunting was done a generation or so ago, it was common for those who did not eat dog flesh also to refrain from eating bear meat (Jensen, 61).

Bär und Hund sind also auch in diesem Fall parallelisiert: Gibt es ein Verzehrtabu, gilt es für beide, ist der eine nicht tabuisiert, darf auch der andere gegessen werden. Wem die Priorität zukommt, bleibt unklar, obwohl die Formulierung Jensens den Hund an der ersten und den Bären als Konsequenz an der zweiten Stelle vermuten lässt. Wenden wir uns nun vom Bären ab und kurz dem Hund bei den grönländischen Inuit zu:

Wenn ein Hund alt wird und seine Arbeit nicht mehr zur Zufriedenheit seines Besitzers verrichten kann, wird er geschlachtet und wandert in den Kochtopf - so kann man westlich deuten, aber dann auch zu kurz greifen, wie wir gleich sehen werden. Vorher wird auch der Hund sorgfältig ernährt, dann geschlachtet und gehäutet, denn sein Fell wird zu Kleidung verarbeitet. Hunde sind das Tauschmittel im Alltag - gegen sie tauscht man Boote ein, Robbenfelle und -fett, aber auch Seide und Silber für die Mit-

gift. Und auch den Geistern „opfert“ man - westlich formuliert - Hunde, um eine Regelverletzung, einen Tabubruch zu heilen. Diese Grenzüberschreitung seines Menschen heilt der Hund, indem er als *c'ox"ka"nn* (~ Hund des Blutes, wegen der blutigen Tötung des Hundes) aus der Einheit Hund-Besitzer abgespalten wird und so die Regelverletzung seines Besitzers auf sich überträgt und zu dem angesprochenen Geist zurückbringt (> 435: *pars pro toto*-Theorie). Es handelt sich dabei immer um Grenzsituationen, d.h. der Besitzer des Hundes hat eine Grenze überschritten: Die des Inzestverbots der Nivkh z.B., wenn ein Mädchen oder eine junge Frau über das Bein ihres auf der Bank ausgestreckten Bruders steigt oder sein Gesicht mit ihrem Kleid berührt hat (Delaby, 59, dort auch weitere Beispiele, die sich nicht nur auf Inzest beziehen). Dann schuldet sie dem Bruder einen Hund, den dieser der beleidigten Schutzgottheit „opfert“. Bevor der Hund aber getötet wird, verabreicht man ihm ein rituelles Mahl, das er dem Geist wegen des Tabubruchs überbringen soll. Der Hund wird parallelisiert in dieser Hinsicht mit dem Bären, der seinen Brüdern die rituelle Nahrung bringt, mit der er selbst vor seiner rituellen Tötung gefüttert wurde.

Der Hund als verzehrter Verzehrer eines Verzehrers

Jedes Nivkh-Haus besitzt neben den üblichen Gespannhunden drei Hunde, die je der Berg- bzw. der Wassergottheit und der Gottheit des Feuers geweiht sind. Sie müssen die Reste fressen, die bei der Zubereitung der diesen Geistern regelmäßig angebotenen Ritualspeise abfallen: Die Speise ist eine Art Fischgelee, und die Reste bestehen aus den Schalen der Meerestiere, der Fischhaut, dem Kochwasser usw. Im Übrigen führen diese drei speziellen Hunde das alltägliche Leben der anderen Hunde der Familie: Auch sie sind Gespannhunde, und aus westlicher Perspektive werden sie -

wenn alt und unnützlich - in den Kochtopf wandern. Aber aus paläomentaler Perspektive sieht das ganz anders aus: Wenn sie alt sind, „opfert“ man sie ihren jeweiligen Geistern. Ebenso wird der Hund „geopfert“, der die Reste des Bärenzeremoniells verzehren durfte: Er soll den Bären zu den Bärengeistern des Gebirges begleiten, wie Delaby (60) meint, eher können wir annehmen, dass er die Seele des Bären geleitet, also die Funktion des *Psychopompos* (~ Seelengeleiter) erfüllt. Die Knochen dieses Hundes werden ebenso aufbewahrt wie die des Bären (Black, 95). Der Bär hat rituelle Speisen verzehrt, dann wird er selbst verzehrt, der Hund hat die Reste des rituellen Bärenmahls verzehrt, dann wird er selbst verzehrt: Beide sind verzehrte Verzehrer, der Hund ist sogar der verzehrte Verzehrer eines Verzehrers. Da der verzehrte Bär aber auch die Muttermilch in sich gespeichert hat, die er als Bärenjunges von seiner menschlichen Amme ~ Mutter eingesogen hat, verzehren die ortsibirischen Paläovölker im Bärenritual auch Menschenfleisch, denn der Bär ist ja der zweite Zwilling, trat er doch an die Stelle eines gestorbenen menschlichen Zwillingkindes als dessen Reinkarnation. Ebenso wie der Bär hat der Hund menschliche Reste im Lauf seines Lebens zu sich genommen, und zwar in Form von Ausscheidungen des menschlichen Körpers (Exkrement, Urin, Speichel, Fett, Blut).

Der verzehrte Babyhund als potenzielles Inzestmedium

In einem ganz speziellen Fall ergibt sich die Tabuisierung des Hundeverzehrs für eine ganz spezielle Personengruppe: Jedem Nivkh-Kind wird nach seiner Geburt ein Hund zugeteilt, der die täglichen Ausscheidungen des Babys frisst, die ausdrücklich zu diesem Zweck in einem speziellen Körbchen gesammelt werden, das unter der Wiege angebracht ist. Man gibt diesem Hund auch die ausgefallenen Milchzähne des Kindes zu fressen (Delaby, 60). Nichts darf verkom-

men, nichts darf vergeudet werden - das perfekte Recycling. Wenn dieser Hund alt ist (eine in mehrerlei Hinsicht ungenaue Angabe Delabys), wird er stranguliert und muss von dem Kind und dessen Familie verspeist werden: Ausgenommen von dieser Pflicht sind ausdrücklich die Geschwister des Kindes: Sie dürfen an dem rituellen Mahl nicht teilnehmen, und zwar aus Furcht vor Überschreitung des Inzest-Tabus, denn selbst in Gestalt des verzehrten Hundes, der ja abgespaltene Teile des Kindskörpers beinhaltet, könnten diese Teile in den Körper des/der Geschwister eindringen.

Stirbt das Kind vor dem Babyhund, wird dieser an den nicht-blutsverwandten Clan der Schwiegersöhne übergeben, damit er dort verzehrt werden kann. Auch die menschliche Amme, die das Bärenkind stillte, darf später beim Zeremoniell nichts von diesem Bären verzehren (Findeisen, 20). In diesem Babyhund scheint das alte Ich des Kindes enthalten zu sein, denn der Hinweis auf das Altern des Hundes, der eine bestimmte Altersstufe des Kindes impliziert, die Tötungsmethode der Strangulation, die den Lebensatem des Hundes in dessen Körper belässt und diesen Körper intakt lässt, und die Furcht vor dem Inzest können darauf hinweisen, dass der Verzehr des Babyhundes durch das ihm zugeordnete Kind und durch dessen Verwandte (ausgenommen die Geschwister) ein Initiationsritus in die nächste Altersstufe sein könnte: Durch den Verzehr des Verzehrers von früheren Teilen des Kindes wird das jetzt alte Ich des Kindes in das neue Ich des jetzt Halbwüchsigen überführt und in ihm aufgehoben.

Beide - Bär und Hund - beliefern die Geister also nicht nur mit Teilen der menschlichen Küche, sondern auch mit Teilen des menschlichen Körpers. Heute noch ist die Verwendung von Baby-Hunden in China bezeugt, besondere Windeln erlauben es dem Hund, die Ausscheidungen des Säuglings sofort aufzunehmen - so berichtete uns Gisela Promer von ihrer China-Reise.

Über Sexualverkehr von erwachsenen Nivkh mit ihren Hunden wird von den Ethnologen nichts berichtet - während die Inuit in Not-situationen und unter Einhaltung bestimmter Regeln sexuellen Verkehr mit einem Hund haben dürfen, jedenfalls im Diskurs der Inuit über Sexualität (> 393). Mir scheint, dass die Konzeption der Nivkh von den Baby-Hunden als Behälter abgespaltener Teile des menschlichen Körpers (Exkreme, Sekrete) und ihre Furcht vor einer Verletzung des Inzest-Tabus durch Verzehren dieser Baby-Hunde durch die Geschwister des „Babys“ Ausdruck eines differenzierteren, strikteren und auch logischeren Verhältnisses zum Hund ist, als dies bei den Inuit der Fall ist, wo die Hunde ebenfalls Behälter abgespaltener Teile des menschlichen Körpers (Exkreme, Sekrete und sogar Exkarnation) sind.

Es ist sicher nicht zulässig, allein wegen der größeren und stringenteren Differenzierung der Nivkh-Konzeption auf das höhere Alter dieser Einstellung zum Hund zu schließen. Obwohl die Überlegung, die Inuit hätten die strikten Regeln zum Verhältnis Mensch-Hund auf Grund der noch viel härteren Lebensbedingungen in der Arktis gelockert, nicht von vornherein abzulehnen ist: Sie berufen sich ja selbst angesichts dieser auch von ihnen kontrovers bewerteten Sexual-Praktiken ausdrücklich auf Notsituationen - ein Ausweg, der bei den Nivkh erst gar nicht in Erwägung gezogen wird, weil es diese extremen Notsituationen in ihrem nicht-arktischen Biotop anscheinend nicht gibt.

Wäre diese Überlegung zulässig - und sie wäre es, wenn weitere Argumente aus dem ethnologischen Material verfügbar wären - , dann könnte man von dem höheren Alter der Nivkh-Konzeption vom Mensch-Hund-Verhältnis ausgehen. Gestützt wird mein Vorschlag von der Tatsache, dass die Inuit-Kultur deutlich jünger ist als die Kultur der Nivkh. Nicht nur anlässlich eines Kindstodes denken die Nivkh, dass sich die Seele des

Verstorbenen in einem Hund einnistet, i.d.R. im Lieblingshund des Verstorbenen. Dieser Hund wird mit dem Trauerzug zum Ort der Einäscherung des Leichnams geführt (> 307-10: Pyski-Hund der Nivkh). Wenn der Scheiterhaufen Feuer gefangen hat, bringt man den Hund wieder zurück ins Haus, wo man ihn auf dem Sitzplatz des Verstorbenen festbindet. Dort wird er gefüttert, aus dem Napf bzw. Teller des Toten, und zwar mit den Speisen, die rituell verzehrt werden auch von den Hinterbliebenen bis zum Tag, an dem das Miniaturhaus für die Asche des Verstorbenen errichtet wird. Die Seele des Verstorbenen wurde also in der Gestalt des Lieblingshundes aufgehoben und bis zu diesem Tag weiter ernährt - weil sie, wie Delaby (60) meint, sich ab diesem Tag definitiv im Jenseits eingerichtet habe. Dieser Hund wird dann dem Clan der Schwiegersöhne übergeben, die ihn schlachten und essen - den Angehörigen des Clans des Verstorbenen und des Clans der Schwiegerväter ist es untersagt, von diesem Hund zu essen, da er auch ein Inzest-Medium darstellt.

Die vorletzte Parallele zwischen Bär und Hund: Die zweite Verbärung des Hundes

Ebenso, und wir finden hier wieder eine Parallele zwischen Bär und Hund, ist es nur dem Clan der Schwiegersöhne erlaubt, den in „Gefangenschaft“ aufgezogenen Bären zu verspeisen, wenn dieser als Welpen mit der Muttermilch einer Nivkh-Frau ernährt wurde. Zwillingengeburt kommen nach Meinung der Nivkh nur deshalb zustande, weil die Mutter der Zwillinge auf einen Geist attraktiv wirkte, der dann mit ihr im Traum sexuellen Verkehr hatte - so ein Geist kommt immer vom Gebirge, ist also ein Bär (Delaby, 216-17): Stirbt einer der Zwillinge und findet ihr Vater wenig später ein frisch geborenes Bärenjunges, dann ist

die Seele des verstorbenen Zwillinges reinkarniert in diesem Bärenjunges. Diese Tatsache hindert die Nivkh nicht daran, diesen Bären nach ein, zwei oder drei Jahren rituell zu töten, sie laden aber in diesem Fall zum Verzehr die Mitglieder des Clans der Schwiegersöhne ein: Die Nivkh äßen folglich einen Verwandten, deshalb geben sie das Fleisch an Nicht-Verwandte. Wahrscheinlich vermeiden sie so möglichen Kannibalismus, wie Delaby (61) vorsichtig meint. Da der Bär aber grundsätzlich als Vorfahre begriffen wird, kann diese Überlegung eigentlich nicht greifen: Müsste dann nicht grundsätzlich das Verzehren von Bärenfleisch tabuisiert sein? Aber warum darf der Nivkh-Clan der Schwiegersöhne einen bestimmten Bären verzehren, während dies anderen Nivkh-Clans auf Grund des verwandtschaftlichen Verhältnisses zu diesem Bären untersagt ist? Es scheint doch vielmehr so zu sein, dass der Aspekt des Inzest den Ausschlag gibt für die Tabuisierung eines bestimmten Bären: Nicht der Verzehr eines entfernten „Verwandten“ als Stammvater dieser Menschen, sondern der Verzehr eines Kindes bzw. Geschwisters scheint tabuisiert zu sein. So wird dieser besondere Bär, den der Wald einem Clan zur Aufzucht übergab, als Nahrung an einen anderen Clan weiter gegeben, wie ein Mädchen zur Heirat ebenfalls an einen anderen Clan gegeben wird (Delaby, 61).

Bär und Mädchen sind in diesem Fall parallelisiert. Denn der Bär entstammt einem Bärenclan, der als Clan dem das Bärenjunges aufziehenden Nivkh-Clan zugeordnet ist - für die Nivkh sind die Bären ebenso wie sie selbst in Clans gegliedert. Und jeder Menschen-Clan hat seinen Bären-Clan und seinen Clan der im Wasser lebenden Tiere und umgekehrt. Nur reicht die Formulierung vom Bären-Clan in diesem Zusammenhang nicht aus, denn der Clan der Bären ist für den entsprechenden Nivkh-Clan kein Clan von Wildtieren, sondern ein Clan von *Menschen des Gebirges*, so wie der Wasser-Clan für sie ein Clan der im Wasser lebenden

Menschen ist. Man vergleiche die Inuit-Konzeption von der Göttin Sedna (> 155), die zugleich die Zusammenfassung aller im Wasser lebenden Tiere und deren menschliche Mutter ist. Mit diesen Tiermenschen-Clans tauschen die Menschen-Clans der Nivkh Nahrung und Seelen aus: Bärenmenschen- und Seetiermenschen-Clans liefern Nahrung, die Menschen-Clans bringen zum Ausgleich „Opfer“ und Seelen (z.B. gestorbene Zwillinge, vom Bären getötete Jäger, Ertrunkene usw.). Dieser Einheit der drei Clans (Bären, Menschen, Seetiere) sind die Hunde zugeordnet, die in jeder Familie je einem der Clans geweiht sind. Diese Einheit manifestiert sich sogar in der Sprache, in der es zwei Zahlwörterkategorien gibt:

Mit einer werden die Mitglieder der drei Clans gezählt, mit der anderen die übrigen Tiere und die übelwollenden Geister (Kreinovich, 1973, 161, zitiert in: Delaby, 62). Verirrt sich die Seele eines Gestorbenen auf dem Weg ins Jenseits und fällt in das Reich des Bären-Clans, reinkarniert sie sich in einem Bärenjungen. Fällt sie aber ins Jenseits der Hunde, gibt es für sie keine Möglichkeit der Reinkarnation, denn die Hunde werden nicht gedacht als in einem Clan organisiert, der mit den Menschen durch Austausch von Nahrung und Seelen verbunden wäre (Delaby, 62). Gleichwohl stehen Hunde mit Menschen und Bären in Zusammenhang, wenn es um die „Tauschgeschäfte“ des Menschen-Clans mit seinem Bären-Clan geht. Der Hund füllt hier offensichtlich eine Lücke, die sonst niemand füllen könnte. Dazu muss er „verbärt“ werden - erinnern wir uns dazu an den Tauschvorgang zwischen den beiden Clans: Der Clan der Berggeister, also der Bären, bietet dem Menschen-Clan ein Bärenjunges an, im optimalen Fall kommt es als Menschenbär zum Clan der Menschen - optimal ist der Fall, wenn ein Zwilling gestorben ist und seine Seele in einem Bärenjungen reinkarniert ist. Das ist aber keine Bedingung für den Tauschvorgang, es genügt der Fund eines Bärenjungen auch ohne vorangegangenen

Zwillingstod auf menschlicher Ebene. Der Menschenbär wird von seinen Menschen rituell ernährt, rituell getötet und als Bärenmensch wieder zurück zu seinem Clan geschickt, ausgestattet mit menschlicher Nahrung, die er zu seinem Clan transportieren soll. Er kommt als Mensch und geht als Mensch - aber die Nivkh wissen wie wir, dass er auch ein Bär, ein Tier ist. Der Tausch findet auf dieser Ebene aber statt unter dem Vorzeichen „Mensch“. Der tierische Aspekt des Bären wird dabei nicht realisiert. Hier gleicht nun der Hund dieses Defizit aus, indem er vom Clan der Menschen dazu ausgesucht ist, die Reste der Bärenmahlzeit vom Bärenzeremoniell zu fressen und zu speichern und sich so durch Aufnahme bärriger Komponenten an einen Bären anzugleichen. Dieser Angleichungsvorgang, der schon durch die spezielle Nahrungsaufnahme des Hundes gesichert ist, wird noch bewusst verstärkt von den Nivkh, indem sie auf rituelle Parallelen bei Tötung und Verzehr des Hundes achten, die geeignet sind, die bärrigen Qualitäten des Hundes noch zu verstärken: Er wird an dem Ort stranguliert, wo der Bär rituell mit Pfeil und Bogen erschossen wurde. Da er die Bärenseele geleiten soll, erleidet er nicht dieselbe Todesart - die Fox-Indianer in Nordwestamerika (nahe Nivkh-Verwandte; > 308: Stammbaum-Diagramm) wählen auch die Strangulation durch Aufhängen des Hundes an einem Pfosten, dieser Hund soll den Toten geleiten (Schwartz, 98). Schädel und Knochen dieses Hundes werden in dem Käfig deponiert, in dem auch der Schädel und die Knochen des Bären niedergelegt wurden. Sein Fleisch wird auf dieselbe Weise zubereitet und verzehrt wie das Fleisch des Bären: Es wird sorgfältig gekocht, wie Delaby schildert (63), dann wird es auf einem Brett ebenso sorgfältig in ganz kleine Stücke zerteilt (leider beschreibt Delaby nicht das Muster der Aufteilung - denkt man an das Teilungsmuster libyscher Stämme beim Widderkult (> II, 139), könnten sich vielleicht aufschlussreiche ethnographische Parallelen ergeben). Bemerkenswert ist ferner, dass der

Verzehr des Hundefleischs durch die präzise Teilung auf einem Brett und Zuteilung der Stücke an die Teilnehmer des Rituals sich deutlichst abhebt von dem alltäglichen Essverhalten der Nivkh, wie Delaby hervorhebt: Sie greifen sich ein großes Stück Rentierfleisch, nehmen es zwischen die Zähne und schneiden den außen überstehenden Rest ab mit einem Messer, dann wird das im Mund verbliebene Stück gekaut und verschlungen - eine Gabel kann man sich bei dieser Essmethode sparen. Eine ähnliche Vorschrift, nur noch intensiver, kennen die Moose Cree-Indianer:

Die gekochten und geräucherten Därme des Bären werden nach dem Verzehr des Kopfes auf einem Teller herumgereicht. Wieder mussten alle davon abbeißen, ohne es aber mit den Händen zu berühren. Frauen durften dabei nur zusehen (Kohn, 142).

Um die gesparte Gabel bei den Nivkh geht es uns aber nicht, sondern es ist nun wichtig, die rituelle Verzehrsmethode von rituell zubereitetem und portioniertem Hundefleisch als *Lebensmittel* mit der alltäglichen Verzehrsmethode von Nivkh-Hundefleisch als *Nahrungsmittel* zu kontrastieren. Die rituelle Teilung und Zuteilung ist übrigens auch ein Hinweis darauf, dass Hundefleisch kein alltägliches Nahrungsmittel war. Der Clan der Menschen ernährt also einen Hund am letzten Tag des Bärenzeremoniells auf rituelle Weise, und behandelt ihn nach der Tötung wie einen Bären, nein: Nicht wie irgendeinen Bären, sondern wie den Bären, den sie zum Bärenzeremoniell rituell geschlachtet und verzehrt haben. Der Hund tritt durch die Beachtung dieser Rituale an die Stelle des Bären, aber nicht an die Stelle des *Menschenbären*, der als „Mensch“ zu den „Menschen des Gebirges“ geht, um dorthin als verzehrter Verzehrter Speisen der Menschen zu bringen, sondern der Hund tritt an die animalische Stelle des *Menschenbären*: Ging der Bär als Mensch, geht der Hund als Bär.

Der Hund als Bär - die singuläre Position des Hundes in der Paläokultur

Die Lücken, die je im Clan der Bären-Menschen (durch Abgabe eines Bärenjungen an den Clan der Menschen) und im Clan der Nivkh (durch Verlust eines Zwillinges oder einer anderen Seele) entstanden sind, sind nun komplett ausgeglichen, denn in keinem Clan fehlt etwas, alles ist wieder vollständig. *Und der „geopferte“ Hund?* werden die Leser fragen. Er entstammt keinem Clan, es entstand also in keinem Clan eine neue Lücke, die wieder gefüllt werden müsste. Der Hund befindet sich auf der Grenze zwischen Mensch und Wildtier und vermittelt über diese Grenze zwischen Wildtier und Mensch. Der Hund erst ermöglicht den geschlossenen Kreislauf in dem System von Bären, Bärenmenschen, Menschen, Menschenbären und wieder Bären. Er leistet dies durch seine Verbärung, indem seine Identität bärig akzentuiert wird. Und das ist die Antwort auf eine unserer Ausgangsfragen: Warum wünschen sich die Paläomenschen den Hund als Bären, warum soll der Hund ein bärenartiges Aussehen haben:

Einen bärenförmigen Kopf, ein bärenförmigen Körperbau, vielleicht sogar ein bärenähnlichen Gang? Weil nur der Hund, aber nicht als Hund, sondern als „Bär“ den ewigen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt garantieren kann. Nur durch seine Existenz kann das letzte Defizit im Kreislauf gefüllt werden.

Das ist die einzigartige Funktion des Hundes in der Paläokultur, vor allen anderen Funktionen, die er auch haben konnte, und seien diese noch so alltagspraktisch oder metaphysisch akzentuiert: Seine Rolle als Seelenleiter des Bären auf dessen Weg zurück zum Bärenclan erscheint als beinahe alltäglich neben der eben skizzierten Funktion für den metaphysischen Kreislauf.

Das Bärenfest als Gedächtnisfeier und der Hund als *panjau*

Das Bärenfest wird auch als Gedächtnisfeier für einen Verstorbenen durchgeführt bei den südtungusischen Völkern der Oltscha und Orotschen und bei den Negidalen (Paproth, 236). Bei den Oltscha wird nach dem Tod eines Menschen ein Hund ausgewählt, um als *panjau* ~ Verkörperung der Seele (*panja*) des Verstorbenen zu dienen, er ist also eine Art *inau*, der eine frei gewordene Seele beherbergt. Man hält diesen *panjau*-Hund im Haus und füttert ihn gut. Während der Leichenfeier führt man den Hund an den noch offenen Sarg und legt die Hundeleine in die Hand des Toten; danach wird die Leine gewaltsam den Händen des Toten entrissen, und der Hund wird ins Haus geführt und an jener Stelle der Schlafpritsche, wo der Verstorbene zu schlafen pflegte, festgebunden: Man ist mit dem Hund verbunden von der Wiege bis zur Bahre (> 643). Dadurch geht die Seele des Toten in den Hund über. Wenn möglich, kaufen die Hinterbliebenen ein Bärenjunges, das nun die Funktion als *panjau* vom Hund übernehmen soll, ein selbst gefundenes Bärenjunges kann diese Funktion nicht übernehmen. Um das Übergehen der *panja* ~ Seele in den Bären zu bewirken, wird der Hund von der Schlafbank losgebunden und statt seiner für eine Weile der Bär an die Pritsche gefesselt. Das Bärenjunge wird wie jeder zu mästende Bär zwei bis drei Jahre lang aufgefüttert für das dann als Gedächtnisfeier abgehaltene Bärenzeremoniell - es ist ein schreckliches Ereignis, wenn der Bär vor der Frist stirbt. Bei den Nivkh wird genau so verfahren, während bei den Golden ein mit Gras gefülltes Kissen die Funktion übernimmt, dann aber mit dem Nachteil, dass es nicht nach drei Jahren verzehrt werden kann. Bei den Nivkh wird vor der Leichenverbrennung ein Hund an den Schlitten gebunden, auf dem der Verstorbene aufgebahrt ist, mit dem Schlitten um den Scheiterhaufen geführt und dann ins Haus gebracht, wo er drei oder vier Jahre lang auf

der Pritsche des Verstorbenen bleibt und dort aus der Schüssel des Verstorbenen gefüttert wird. Nach Ablauf dieser Frist wird der Hund verkauft oder an die Schwägerin verschenkt, da er nur von der Schwägerin, nicht aber von den Sippenangehörigen des Verstorbenen verzehrt werden darf (Paproth, 237, Fußnote 36). Es ist klar, dass das Graskissen der Golden eine „degenerative“ Erscheinung ist, da es nur ab und an „gefüttert“ wird, d.h. mit Fett eingeschmiert wird, während ein Hund oder Bär regelmäßig gefüttert werden müssen, mit ihm dem Verstorbenen also ernsthaft Reverenz erwiesen wird. Man kann das Graskissen auch verstehen als Ausdruck zunehmender Abstraktion in der Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins - in dieser Perspektive ist es natürlich nicht mehr „degenerativ“. Ob aber der Bär ein Seelengeleiter für den Verstorbenen sein kann, ist unwahrscheinlich, da er ja selbst den Hund als Seelengeleiter benötigt: Alle Völker, die den Bären mästen, stellen sich vor, dass der Bär während seiner „Gefangenschaft“ und auch noch nach seiner rituellen Tötung, wenn er sich auf der Jenseitsreise befindet,

den Nachstellungen „böser Geister“ ausgesetzt ist und davor geschützt werden muss: auf den Käfig werden ... dämonenabwehrende Fichtenbäumchen und inau gesetzt, und speziell, wenn der Bär während der Aufzucht erkrankt, „werden neben dem Käfig allerlei Talismane aus Holz aufgestellt“ (Paproth, 234, Fußnote 34).

Es ist also unwahrscheinlich und wenn, dann eine wirkliche barocke Zutat, dass der Bär Seelengeleiter des Verstorbenen sein kann. Es bleibt für diesen Zweck nur der Hund übrig. Dass der Hund auch verkauft werden kann, anstatt ausschließlich von der Schwägerin rituell verzehrt zu werden, ist auch ein Indiz für „Degeneration“, bewertet aus rückwärts gewandter Perspektive (s.o.). Insgesamt scheint dieses Ritual um einen Verstorbenen nicht mehr in sich schlüssig und

nur noch Fragment zu sein. Man hat vermutet, dass hier eine späte Verquickung vom nivkhischen Bärenzeremoniell und von der schamanischen Totenfeier der Golden und Oltscha vorliegt (Zolotarev, in: Paproth, 238). Der schamanische *kasa*-Ritus der Golden und Oltscha, der gewöhnlich für mehrere Verstorbene und oft erst zehn bis zwanzig Jahre nach dem Tod des ersten Verblichenen durchgeführt wird, erfordert natürlich eine Beherbergung der Seele des/der Verstorbenen in einem *panjau*, aber angesichts der Zeitspanne müsste man dann wohl mehrere Hunde einkalkulieren und liefe dann immer noch das Risiko, dass der Seelenträger vor der Zeit das Zeitliche segnet. Und das ist ja bei einem zur Seelenaufbewahrung vorgesehenen Bären ein schreckliches Ereignis. In der Oltscha-Sippe Angin, die nivkhischer Herkunft sein soll, ist das *kasa*-Zeremoniell nicht bekannt und nur der Ritus mit dem Hund als *panjau* wird durchgeführt. Die Rolle des Hundes als Seelenträger übernimmt dann ein gekaufter und zwei bis drei Jahre lang gemästeter Bär. Dass der Hund im Gegensatz zum Bären mit Sicherheit als Seelenträger *und* als Seelengeleiter angesehen wird, geht aus der Struktur der nivkhischen Totenfeier hervor: Während der endgültigen Feier wird der Hund auf dem Grab getötet, damit er die Seele des Verstorbenen ins Totenreich fortgleiten kann (Paproth, 238). Die Verbindung von Hund und Bär in der Funktion des Seelenbehälters und eventuell auch des Seelengeleiters (für den Hund sicher, für den Bären fraglich), dürfte auch motiviert sein aus dem letzten Ritual des Bärenzeremoniells, dem getöteten Bären einen oder mehrere Hunde als Seelengeleiter mit auf den Weg zu geben. Diese Komponente des Zeremoniells wird verlängert in den Hundereisen, die während des Zeremoniells durchgeführt werden und deren innerer Zusammenhang mit dem Bärenzeremoniell erst nach intensiver Analyse deutlich wird (> 202). Zunächst will ich untersuchen, ob die Konzeptionen des *panjau* und der *inau* aus derselben Wurzel stammen:

**Ergibt sich aus *Panjau* > *P'an-hu*?
Haben *panjau* und *inau* dieselbe
etymologische Wurzel?**

Dass der Träger der Seele ~ *panja* ein *panjau* ist, sollte von einem Sinologen einmal abgeglichen werden mit der Bezeichnung für den Hundestammvater *P'an-hu* der Yao, der chinesischen Urbevölkerung (> 277-89), die von den Han-Chinesen unterdrückt und nach Südosten abgedrängt wurden und die über die substantiell nachgewiesene Transformation des *P'an-hu* der Yao in den *pan'ku* der taoistischen Philosophie der Chinesen wie in einem trojanischen Pferd sich wieder ins geistige Zentrum Chinas einschmuggelten. Der Hundevater als Ahnherr der Yao war vielleicht ursprünglich nur ein *panjau* eines berühmten Vorfahren, und der *panjau* wurde dann zum Ahnherrn durch die paläomentale Stilfigur der Metonymie: Der Behälter bezeichnet das in ihm Aufbewahrte. Es muss aber auch ursprünglich kein berühmter Vorfahre gewesen sein, was aber wahrscheinlicher ist, denn in der Yao-Kultur ist der Hund der Gott selbst (Eberhard, 339) - die Heroisierung ist also vermutlich nicht neolithische Zutat. Ich gehe von einer Identität nicht nur der Signifikanten aus, sondern auch von einem Seelenträger- und Seelengeleiter-Konzept, das bereits phonetisch wie semantisch als *panjau* existierte, bevor sich die Yao von den südtungusischen Völkern trennten - die Yao erzählen ihre Ethnogenese in zwei Sagen. Die eine berichtet von einer Region, in der die Menschen anfangen, verschiedene Sprachen zu sprechen. Das müsste der Sinai-Kaukasus-Korridor sein, in dem sich die Haplogroup U in eine eurasische und eine indische Untergruppe auftrennte. Die zweite Sage der Yao berichtet davon, dass sie zunächst von der Entstehungsregion der Sprachenvielfalt nordwärts wanderten, wo es sechs Monate hell und sechs Monate dunkel ist. Das kann nur ein Gebiet im zirkumarktischen Raum gewesen sein, und zwar im Paläolithikum, also viel weiter südlich als heute. Von dort seien sie südwärts gewandert und in das

Land gekommen, das heute als China bezeichnet wird. Wenn diese beiden Entstehungssagen einen historischen Kern haben, und das ist bei den meisten Sagen üblich, dann wohnten die südtungusischen Völker, die aus der östlichen Baikal-Region am Altai-Gebirge vorbei ins Amur-Tal und von dort an die pazifische Küste gelangten, und die Vorfahren der Yao einmal im selben Nest. Nimmt man nun die Ainu-Bezeichnung *inau* in die Argumentation mit auf, erhalten wir zwar eine phonetische Veränderung, die für den Wortanfang - *p* zu *i* - erklärungsbedürftig ist, für die Mitte und das Ende des Worts *inau* aber weiterhin identisch ist mit *panjau*. Und es ist ja nicht nur diese partielle, aber doch erhebliche phonetische Identität: Das semantische Konzept der beiden Signifikanten *panjau* und *inau* ist absolut identisch - von beiden Signifikanten werden Seelen- bzw. Geisterbehälter bezeichnet. Geht man nun davon aus, dass die frühkeramische Jomon-Kultur und die frühkeramische Amur-Kultur in ihrer Gleichzeitigkeit über den Austausch von Kulturgütern eng verbunden waren, kann man das *panjau*-Konzept bei beiden voraussetzen. Das bedeutet, dass der Hund als Seelenbehälter und Seelengeleiter vom Baikal-See aus in der südostasiatischen Region schon vor gut 10.000 Jahren in Funktion und in Japan von der ersten Jomon-Phase über die Satsumon-Kultur und die formative und die klassische Ainu-Phase von 1100 bis zur japanischen Kolonisierung 1869 ungebrochen präsent war. Zusätzlich erscheint die phonetische Beinahe-Identität des Ainu-Signifikanten *inau* und des japanischen Signifikanten *inu* ~ Hund nicht mehr als Zufall, sondern als substantielle Ableitung des letzten aus dem erstgenannten Signifikanten, da in beiden eine wesentliche semantische Komponente der Hund ist. Damit ergibt sich ein großer Raum von Zentralasien bis nach Japan im Osten, im Norden zu den paläo-sibirischen Völkern und im Süden zu den Yao und Miao in Indochina, in dem das paläomentale Konzept „Hund als Seelenbehälter und Seelengeleiter“ in Funktion war. Der Hund ist nach

unserem Erkenntnisprozess mit dem Tod des Bären und der Menschen verknüpft, und seine Verbindung mit den menschlichen Toten eröffnet seinen Zusammenhang mit dem Gedanken an die Vorfahren, die Ahnen: Dar- aus mag dann die Vorstellung entsprungen sein, dass die Menschen von Hunden oder aus der Paarung einer Frau mit einem Hund entstanden sind. Dieses Mythologem ist in Zentralasien oder in der Region der Domestikation des Hundes ~ Region der Sprachenvielfalt entstanden, und hat sich von dort verbreitet auch nach Europa und Amerika. Der Transformation des realen Bären in der *kamuy*-Welt in einen Menschen, der als Bärenvater Ahnherr der Menschen ist, entspricht die Transformation eines Hundes in einen *panjau* nicht nur des Bären, sondern vor allem und zuerst des Menschen, und dieser ersten Transformation des Hundes folgt seine zweite Transformation in einen Ahnherrn der Menschen. Die Ablösung des Bären durch den Hund als Stammvater der Menschen ist von der Neolithisierung und der damit verbundenen alltagspraktischen Wertsteigerung des Hundes unabhängig, sie ist rein paläomental begründbar und ihr paläolithischer Ursprung dürfte über die Amur- und Jomon- sowie Yao-Kultur so gut wie erwiesen sein.

Die Verhinderung des Bären

Die Nivkh sind Hundezüchter, wie andere Völker Rentier-, Rinder- oder Pferdezüchter sind. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn sie nicht nur den Hund verbären, sondern den Bären auch verhunden: Die Sachalin-Nivkh legen den getöteten Bären auf den Bauch und platzieren seinen Kopf so auf die nach vorne gestreckten Vordertatzen, als ob er sich ausruhe. Darauf knüpfen sie in das eine Ende eines langen Riemens eine Schlinge und ziehen sie um den Hals des Bären, das andere Ende des Riemens binden sie an den nächsten Baum, so als ob sie daran einen Hund festbinden würden. Wenn dem Bären das Fell abgezogen werden soll,

bindet man den Riemen vom Baum los und legt ihn so zusammen, dass er dort, wo die noch am Bärenhals befestigte Schlinge anfängt, eine Rolle bildet, die *pop* (~ ein drei- oder vierfach zusammengelegter Zopf, der von einem Bändchen zusammen gehalten wird) genannt wird (Paproth, 162). Diese zusammen gerollte „Hundeleine“ soll den Zopf des Bären darstellen. Das Festbinden des bereits erlegten Bären an einen Baum oder Stock ist bei fast allen südtungusischen Völkern bekannt. Möglicherweise sind der Baum zum Anbinden und der Baum, auf dem die Augen des Bären bestattet werden, identisch, denn die Bezeichnung ist für beide Bäume bei den Oroken dieselbe: *turua*, ähnlich identisch werden beide Bäume von den Golden und den Negidalen bezeichnet (Paproth, 163). Das Anbinden wird auch beim gemästeten Bären praktiziert, und man darf nicht über den Riemen steigen, sondern muss um ihn herum gehen. In Nordjapan musste man bei der Bärenjagd jeden, der dazu kam, bevor der tote Bär mit dem Seil gebunden war, wie ein Mitglied der Jagdgesellschaft behandeln und an der Beute voll beteiligen (Naumann, in: Paproth, 162). Der erlegte Bär ist nur dann Kollektiveigentum, wenn er wie ein Hund angebunden ist.

Hunderennen - der religiöse Hintergrund eines profanen Sports

Bei den Oltscha finden vom zweiten bis zum sechsten Tag des Bärenzeremoniells Hunderennen statt (die Zeitangaben Zolotarevs stützen sich auf ein einziges Zeremoniell, das er um 1939 beobachten konnte; da Bärenzeremonielle unterschiedlich dauern können, dürfte die Zahl der Hunderenntage variabel sein). Noch am Abend des ersten Festtages wird die Rennstrecke vorbereitet. Am Morgen des zweiten Tages bringt man alle am Rennen teilnehmenden Hunde zu dem Haus, in dem der tote Bär übernachtet hat. Sie werden gezählt, damit man genau festsetzen kann, wieviel Hunde pro Schlit-

tengespann eingesetzt werden können. Diese Zahl hängt aber nicht nur von der Menge der verfügbaren Hunde ab, sondern auch davon, an wieviel Tagen Hunderennen veranstaltet werden sollen (Paproth, 242). Vor dem Beginn des Rennens werden die Hunde gefüttert - was für ein effektives Rennen eher kontraproduktiv wäre, daher gehe ich davon aus, dass sie nur rituell ein kleinen Happen bekommen, zumal sie zugleich mit brennenden Fichtenzweigen rituell beweihräuchert werden. Die Hunde werden dann vor ihre Schlitten gespannt. Es finden zahlreiche Ausscheidungs- und Vorentscheidungskämpfe statt, wobei z.B. die schwächeren Hunde mit einem Schlitten geringeren Gewichts laufen. Der Hund, der im Rahmen der vielfach variierten Wettrennen als der beste ermittelt wird, wird von allen hoch geschätzt, und sein Ruhm, und wohl auch der seines Züchters, verbreitet sich in der ganzen Gegend (Paproth, 242). Es findet parallel zu den Hunderennen auch ein Hundemarkt statt, so dass die Wettrennen auch einen durchaus ökonomischen Hintergrund haben. Auch bei den Orotschen, obwohl sie nie Hunde mit auf die Bärenjagd nehmen (Paproth, 154) und Negidalen gehören Hunderennen zum Bärenzeremoniell, und die Hunderennen bei den Nivkh (Seeland, 236) sind auf ähnliche Weise ins Zeremoniell eingebunden, während bei den Ainu keine Hunderennen stattfinden, sondern die „lustige“ Komponente des Bärenzeremoniells eher durch „Tänze“ und Kampfspiele abgedeckt wird (Paproth, 243). Besonders bei den paläo-sibirischen Nivkh gibt es aber Anzeichen, die auf einen religiösen Hintergrund des scheinbar profanen Hunderennens schließen lassen: 1913 hat Dörbeck, ein russischer Forscher, einen Bericht über die Nivkh im Amur-Liman-Gebiet veröffentlicht, aus dem zu entnehmen ist, dass hier keine gewöhnlichen Schlittenhunde beim Rennen eingesetzt werden, sondern eigens dafür gezüchtete „Rennhunde“ (die Zusammenfassung des russischen Berichts gibt Paproth (243), der vielleicht besser von Windhunden spräche). Auch die Anspannungsart unter-

scheidet sich von der alltäglichen Art, denn die Hunde werden nicht paarweise, sondern der Reihe nach - je einer rechts, dann einer links usw. - vor den Schlitten gespannt. Diese Art des Anspannens begründet man damit, dass man an der Spannung des Riemens genau erkennen könne, welcher Hund besonders leistungsfähig ist:

Die Zuschauer beobachten die Riemen, mit denen die Hunde an der Zugleine festgebunden sind. Sind die Riemen straff angezogen, dann ersieht man daraus, dass der Hund den Schlitten kräftig zieht. Hängt aber der Riemen nur ein wenig herunter, dann zieht man daraus den gegenteiligen Schluss und lässt den betreffenden Hund nicht mehr zu weiteren Rennen zu (Kreinovich, in: Paproth, 243, Fußnote 50).

Paproth hält diese Erklärung für ... *nicht gerade überzeugend; sollte sie tatsächlich von giljakischen (~ nivkhischen) Gewährsmännern stammen, so wäre anzunehmen, dass diese einen ihnen selbst unverständlich gewordenen Brauch zu rationalisieren versuchten* (Paproth, ebd.). Nun wird man sicher erkennen können am Zug, unter dem der Riemen steht, ob der Hund sich ins Zeug legt oder nicht. Paproth meint hier wahrscheinlich gar nicht das Kriterium der „Zugkraft“ des Hundes, sondern denkt eher an die Hundeleine, die dem Verstorbenen in die Hand gelegt wurde und die ihm dann „gewaltsam“ wieder entrissen wird. Die straffe Leine zeigt vermutlich an, wie intensiv die Übertragung einerseits der Hundekraft auf den Schlitten und andererseits die Übertragung der kleinen Seele vom Körper des Verstorbenen auf den Hund stattfindet. So dass die ursprüngliche Intention es durchaus war, das Kriterium der Zugkraft zur Selektion der Hunde zu nutzen, aber nicht primär, um eine Steigerung des Renn tempos zu erreichen, sondern um die Übertragungsintensität der Seele vom Verstorbenen auf den Hund als *panjau* zu „messen“. Der Hund, der bei den Rennen am be-

sten abschneidet, wird ursprünglich nicht geschätzt, weil er ein besonders schneller Renner ist, sondern weil sein Kraft der beste verfügbare Garant ist, die Seele des Verstorbenen aufzubewahren. Kommen wir wieder zurück zum konkreten Wettrennen, dessen metaphorisches Potenzial wir gerade umrisshaft erkannt haben: Die Wahrheit ist wie immer konkret und liegt in den Details. Deshalb ist für unsere Argumentation nicht nur das Detail der alten Anspannungsart und die Selektion des vordergründig besten Rennhundes von Relevanz, sondern weitere Einzelheiten stärken den Deutungsansatz, den ich gerade entwickelt habe: Beim ersten Rennen während des Bärenzeremoniells ziehen die Hunde einen Schlitten, auf dem ein Junge sitzt, also ein Fahrer mit geringem Körpergewicht. Das zweite Rennen findet mit leerem Schlitten statt. Beim dritten Rennen aber ziehen die Hunde, die ja in den beiden vorhergehenden Rennen bereits für dieses dritte Rennen ausgelesen wurden, statt des Schlittens einen an das Hundegeschrir festgebundenen Bärenschädel, der - wie Paproth (243) meint, *eigens zu diesem Zweck von vorausgegangenen Bärenfesten aufbewahrt worden ist*. Ich denke, dass Bärenschädel aus vielen Gründen aufbewahrt wurden, und dass das dritte Rennen nur ein Grund von vielen ist. Wir wissen nämlich, dass der Bärenschädel das Heiligste des ganzen Bärenzeremoniells ist, und so können wir ausschließen, dass es sich hier um eine despektierliche Gaudi handelt, bei der alle etwas zu lachen hätten. Das dritte Rennen mit dem Bärenschädel muss einen anderen, tieferen Grund haben. Bevor wir über diesen Grund nachdenken, sollten wir noch weitere Berichte über die Hundewettrennen studieren. Auf denselben Brauch bezieht sich Taksami in einer 1967 auf russisch veröffentlichten Arbeit über die Nivkh: Er berichtet von einem in ein Fell gewickelten Kopf eines früher getöteten Bären, der aber nicht von den Hunden an Stelle eines Schlittens, sondern von einem einzigen Hund gezogen wird, der als „Schrittmacher“ vor den an den Schlitten

angespannten Hunden rennt. Vordergründig wäre der Bärenschädel nur ein Köder, mit dem die Gespannhunde zur größtmöglichen Geschwindigkeit angespornt werden (Paproth, 243). Kreinovich berichtet in einem 1973 ebenfalls auf Russisch veröffentlichten Artikel von den Nivkh:

Auf den Platz wurde ein Hund herausgelassen, der ... alleine vom Startpunkt bis zum Ziel laufen sollte. An sein Halsband bindet man ... einen Fuchschwanz od. ä., um die anderen Hunde zu reizen ... Als diese den vor ihnen laufenden Hund und den über den Platz geschleiften Pelzgegenstand sahen, begannen sie vorzustürmen (Kreinovich, in: Paproth, 243, Fußnote 51).

Eine Entsakralisierung eines so heiligen Gegenstandes, wie der Kopf eines beim Zeremoniell rituell getöteten Bären nun mal einer ist, das kann keine hinreichende Erklärung für diesen Brauch sein. Auch Paproth (244) meint, dass in den Hunderennen ... die Dramatisierung einer mit der rituellen Bärenötung eng verknüpften entschieden religiös akzentuierten Vorstellung zu erblicken ... sei. Er denkt dabei an eine Szene, die in einem Mythos der Oltscha die Jenseitsreise des getöteten Bären symbolhaft darstelle, nämlich das Fortgeleiten des Bären durch die - wie er schreibt - *allerdings erst nach Abschluss des Bärenfestes geopfert Hunde* (Paproth, 244). Die zeitliche Streckung, von Paproth als Einwand gedacht, entspricht der Verweildauer der Seele. Deshalb gehört natürlich auch die Geleitung der Bärenseele durch den oder die Hund(e) bei den Nivkh zum Bärenzeremoniell dazu, sie ist der letzte Akt ihres Zeremoniells. Auch werden die Hunde nicht „geopfert“, obwohl man argumentieren kann, dass sie im Besitz der „Opfernden“ sind, die tatsächlich etwas aus ihrer Verfügungsgewalt abgeben, damit die andere Sphäre auch gibt: *Do ut des ~ ich gebe, damit du gibst*. Aus der Ainu-Perspektive würde der nivkhische Brauch aber vermutlich mehr als be-

sondere Sorgfalt der Gastgeber verstanden, den Gast ~ Bär gut und sicher heimzugeleiten. Der Domestikationsstatus des Hundes, der den Hund im Gegensatz zum Wildtier zum Besitzgegenstand der/des Nivkh macht, wird in diesem Zusammenhang paläomental wieder getilgt, wahrscheinlich auch aus nivkhischer Perspektive. Dabei bleibt Paproths Ansatz unbeschadet, das Rennen mit dem Bärenschädel als Inszenierung der geistigen Seelenreise des getöteten Bären zu verstehen. Nicht nur für Paproth ergibt sich die Berechtigung seiner Hypothese aus folgenden Details, die auch von Sachalin-Nivkh berichtet werden: Dort wird statt des Bärenschädels ein in ein Bärenfell eingewickelter *inau* - also ebenfalls ein sakraler Gegenstand, in dem sich sogar die Seele des Bären aufhalten soll (Paproth, 244) - als „falscher Hase“ verwendet, wie Kreinovich schreibt - und Seeland (241) präzisiert, dass der *Götze die Form eines Bären* habe und in dessen Fell genäht werde. Ein weiteres Indiz stärkt die Hypothese, dass der Hund als *panjau* das *inau* mit der Bärenseele bergwärts in die *kamuy*-Sphäre (~ dort, wo der Bär als Gott menschgestaltig lebt) des Bären tragen soll, und das möglichst schnell, damit die Seele dort sicher ankommt, um sich später wieder in einen realen Bären transformieren zu können - bei den Oltscha wird ... *die Rennstrecke, auf der die „Wettkämpfe“ ausgetragen werden, ... - wie der zum Bärenschießplatz führende Weg - als eine Art Allee hergerichtet, d.h. mit „dämonenabwehrenden“ Fichtenbäumchen eingefasst* (Kreinovich, in: Paproth, 244). Bei den Nivkh, die Kreinovich auch beschreibt, werden zwar ebenfalls Fichtenbäumchen an der Rennstrecke aufgestellt, anscheinend aber nur an der Stelle, von der aus die Rennen gestartet werden - als Markierungspunkt und zum Festbinden der Hunde, wie Paproth vermutet. Dass die Fichtenbäumchen eine besondere Kraft haben müssen, Dämonen abzuwehren, geht ja auch aus der Tatsache hervor, dass sie auf den Käfig des zu mästenden Bären aufgesteckt werden. Die Nivkh trauen dem Hund

während des Seelentransfers offensichtlich eher zu, mit den übelwollenden Geistern fertig zu werden. Schließlich verwenden sie ja auch eigens dazu gezüchtete „Rennhunde“. Kommen wir zurück zu den Oltsha: Ihren Frauen ist das Betreten der Rennstrecke verboten, aber während der Rennen klopfen die Frauen mit *Knütteln und Stöcken* rhythmisch auf einen aufgehängten Balken (> 152: Bild; Srenk, 1858/95, in: Paproth, 244). Bei den Oltsha soll diese Art der musikalischen Untermalung - zumindest in anderen Partien des Bärenzeremoniells - einzelne Etappen der Jenseitsreise des Bären andeuten (Paproth, 244) - so schlagen, wenn *das unmittelbar vorher eingefangene Bärenjunge* das Dorf zum ersten Mal betritt, wie beim erstmaligen Umherführen des gerade gefangenen Bärenjungens durchs Dorf einige Männer *auf den aufgehängten Balken* (Srenk, in: Paproth, 304, Fußnote 115). Es werden bestimmte Rhythmen in klar erkennbaren Takten getrommelt, und an den Rhythmen erkennen die Bewohner, auf welches Lied vom Bären sich das Trommeln gerade bezieht (Paproth, 306): So ist das Trommeln semantisch eindeutig festgelegt, und es wird nicht nur eine bestimmte Bedeutung signalisiert, sondern ganze Lieder werden ohne Worte auf dem musikalischen Baumstamm gespielt. Dieses unerwartete Musikinstrument wird bei den Sachalin-Nivkh nach der das Bärenzeremoniell abschließenden rituellen Tötung eines Hundes vom Gerüst abgebunden und zusammen mit den Fichtenstämmen, an denen es aufgehängt war, zum Bärenschießplatz gebracht, wo es neben dem Gerüst deponiert wird, auf dem der Bärenschädel niedergelegt wird. Nicht weit davon entfernt steht der Speicher, in dem der Schädel des Bären später aufbewahrt wird. Zu dieser Baumstammtrommel der Nivkh gibt es eine Ainu-Parallele: Man schlägt beim Bärenzeremoniell taktmäßig mit Stöcken auf Holz oder andere Gegenstände. Oder man trommelt auf der hölzernen Einfassung der Feuerstelle, während eine spannende Heldensage vorgetragen wird, und

an der spannendsten Stelle macht der/die Vortragende eine Kunstpause, damit die *kamuy* neugierig werden und, um den Ausgang der Geschichte endlich zu erfahren, ein neues Bärenjunges zu den Ainu senden. Die spezielle Trommel steht also in engstem Zusammenhang mit verschiedenen Phasen des Bärenzeremoniells, mit Etappen der Jenseitsreise des Bären, besonders aber mit Anfang und Ende der Diesseitsreise des Bären: Während das Bärenjunge das Dorf zum ersten Mal betritt, zum ersten Mal durchs Dorf geführt wird, und während der Wettrennen der Hunde und während der Hund die in einem *inau* aufbewahrte Seele des Bären wieder in die *kamuy*-Sphäre trägt. Wenn man Richard Wagners Leitmotivtechnik - die der Tonfilm zielsicher aufgegriffen hat - begreift als kunstvoll-ökonomisches Überschichten der aktuellen Handlung mit Motiven, die sich auf Vergangenes beziehen und so das Gegenwärtige kommentieren und in einen größeren Zusammenhang auch mit dem Zukünftigen stellen, dann finden wir bei den Nivkh und anderen ostasiatischen Völkern diese Leitmotivtechnik mit einfachsten Mitteln bereits virtuos ausgebildet. Kommen wir zurück zu den Hunden, deren Rennen vom Baumstammtrommeln der Frauen kommentiert wird (leider hat kein Ethnologe die zitierten Lieder ermittelt, mit denen die aktuelle Handlung korreliert wird mit Vergangenen, das paläomental ja auch das Zukünftige ist). Nach Auffassung der Sachalin-Nivkh sollen die Seelen der Hunde, die an den Wettrennen des Bärenzeremoniells teilgenommen haben, zu den *Bergmenschen* ~ Bären im Gebirge gehen. Für den Hund, der mit den Resten des Bärenfestessens gefüttert wird, haben wir das bereits erkannt. Es ist zu vermuten, dass die Hunde der Wettrennen früher ebenfalls rituell zum Abschluss des Bärenzeremoniells getötet wurden, denn sie sollen ja als *panjau* die Seele des Bären sicher in die *kamuy*-Sphäre geleiten, deshalb auch der Plural der den Bären lustig begleitenden Hunde. Später, als sich die Entsakralisierung durch Betonung des

kommerziellen Aspekts durchsetzt und die Wettrennen zu Verkaufsrennen werden und das ganze Bärenzeremoniell zum Jahrmarktsfest absinkt, wird man es vorgezogen haben, die besten Hunde möglichst teuer zu verkaufen. So wird das Bärenzeremoniell um 1888 bei den Orotschen von Margaritov und um 1887 von Genest bei den Nivkh geschildert (in: Paproth, 245, Fußnote 53).

Die Funktion der Hunde während des Festessens

Von den Nivkh auf Sachalin wird wie von den Nivkh im Amur-Gebiet berichtet, dass sie ihre Hunde vor den Rennen in den Erdyurten mit Fichtenzweigen beweihräuchern (s.o.), aber es gibt auch den Brauch, sie ins Haus zu führen und für fünfzehn Minuten auf einer speziellen, auf Pfählen errichteten Unterlage, dem Hundetisch, festzubinden, angeblich, damit sie sich die Füße auftauen (Paproth, 245) - in Wirklichkeit sollen sie das Aroma der harzigen Föhre inhalieren (Kreinovich, in: Black, 90): Vermutlich soll das Aroma wirken wie ein Halluzinogen. In anderen Berichten wird ausdrücklich die Schlafbank genannt, und auch hier ergibt sich ein Bezug zu dem Brauch bei Totenfeiern, den Hund auf der Schlafbank des Verstorbenen anzubinden und ihn dort zu füttern. Im Bärenzeremoniell dürfte der Verstorbene der Bär sein, den man so behandelt, als wäre er ein Verstorbener der Familie, die ihn aufgezogen hat. Diese Parallelisierung ist sinnvoll und an Beispielen belegt und sie erklärt den Brauch besser, die Hunde vor den Rennen ins Haus zu führen, als die verunglückte Erläuterung, man wolle die Füße des Hundes auftauen. Diese Parallelisierung wird gestützt durch Berichte über Oltscha und Nivkh, dass die besten Hunde auch noch nach den Rennen und nach dem „eigentlichen“ Fest ins Haus des Bärenwirts geführt und an die Schlafbank festgebunden werden: Die von den Nivkh stammende Rationalisierung mit den

aufgetauten Füßen ist also eindeutig verspätet, der eigentliche Sinngehalt des Brauchs ist bereits verloren, wie auch Paproth (245) meint, eventuell sind aber beide (Be-)Deutungen in dem Vorgang aufzuheben, denn das Renntempo eines Hundes ist ungemein wichtig, so ist es bei den Ainu auf Sachalin üblich, dass ein Schütze, der den Tötungsprozess des Bären durch ungenaue Pfeilschüsse in die Länge zieht, dem Bärenwirt sofort einen Hund überlassen muss, der dann auf der Stelle getötet wird, damit er dem fortgegangenen, verärgerten Bären nachjagt und ihn besänftigt (Paproth, 280, Fußnote 90a). Es kommt also buchstäblich auf jede Sekunde an, um das Fest noch zu retten. Auch ein Angehörige einer fremden Sippe - ein *enark-a* - muss, wenn er während des Bärenzeremoniells ein Gebot verletzt, einen Hund als Buße geben. Hunde sind überhaupt bei Verstößen gegen Gebote des Bärenzeremoniells das angemessene Zahlungsmittel - für den „letzten“ Schuss ins Herz hat der ausgewählte Schütze drei Pfeile gut, braucht er mehr, wird der Festwirt böse wegen der Qualen, die man seinem „Verwandten“ antut, und er fordert vom schlechten Schützen einen Hund, wir können vermuten, dass auch dieser Hund der Bärenseele hinterherjagen muss, um sie zu besänftigen. Und Hunde sind auch eine Art Eintrittskarte für die geladenen Gäste: Der Ehrengast macht dem Besitzer des Bären Geschenke, gewöhnlich einen Hund, lange Lederriemen, einen Bogen usw. (Paproth, 208). Derjenige, den man für würdig genug erachtet hatte, das Fleisch vom Bärenkopf zu verteilen, schenkt dem Festwirt seinen besten Hund, damit die Schutzgottheit der Bären ihm nicht zürnt (Paproth, 211). Der nivkhische Bärenjäger muss das Fell einem anderen Jäger überlassen, der wiederum verpflichtet ist, dafür als Gegengeschenk einen Hund zu geben (Paproth, 217). Bei den Sachalin-Ainu darf das gefundene Bärenjunge nicht aus kommerziellen Gründen weggegeben werden: Man überlässt es meist einem verehrten älteren Verwandten und bekommt von ihm ein traditionell fest-