

Farb- und Fellsymbolik für Nivkh und Hund

Natürlich spielten neben den „weltlichen“ Selektionskriterien für einen neuen Schlittenhund andere Kategorien eine mindestens ebenso große Rolle. So war es das Ziel der Nivkh, Gespanne zu haben, die aus mindestens neun Hunden, auf jeden Fall aber aus einer ungeraden Anzahl von schwarzen Hunden bestand.

Die Farbe *Schwarz* war offensichtlich konnotiert mit der Gottheit des Gebirges/Waldes, während *Weiß* mit der Gottheit des Wassers verknüpft war - wir erinnern uns an die beiden weißen Hunde, die neben dem vorm Ertrinken Geretteten bzw. neben seinem Retter sitzen. Es gibt auch Hinweise, die aber von Black (89) nicht konkretisiert werden, dass *Weiß* konnotiert war mit der obersten Gottheit, die männlich konzipiert ist und Tajrnanz heißt: Er allein schickt die Fische für die Menschen - er ist ein starker Mann, und all seine Hunde sind weiß. Er reist durch die Milchstraße wie der Weiße Alte (> 558), wo er auch wohnt.

Jeder Clan hat seine eigene Gottheit des Gebirges und des Wassers, auch seinen eigenen böswilligen Schadgeist, aber Tajrnanz ist für alle Nivkh ein und derselbe (Shternberg, in: Black, 89). Diese Konzeption eines höchsten Wesens, das weiße Hunde hat, finden wir wieder vor, wenn auch leicht variiert, bei den Irokesen, die ihm zu Ehren das *White-Dog-Ceremonial* abhalten - das im entferntesten Himmel wohnende Höchste Wesen und die ihm gewidmeten immateriellen Rauch„opfer“ indizieren den Übergang zur psychologischen Patriarchalisierung. Bei den Nivkh wie bei den Irokesen sind die Hunde also Mittler auch zwischen der menschlichen und der oberen göttlichen Sphäre: Sie sind kosmologisch zu begreifen. Dazu passt, dass der Ursprung der Hunde so erzählt wird, dass sie als rote Hunde vom Himmel, der Oberen Welt, auf die Mittlere Welt fielen.

Rote Hunde

Die Farbe Rot ist im Ursprungsmythos des roten Hundes offensichtlich konnotiert mit der Sonne, einer weiblichen Gottheit bei den Nivkh, denn die Sonne ist in den Augen der Nivkh der Wohnort einer Hündin (Black, 91): Die roten Hunde sind also die Kinder der Sonnen-Hündin.

Eine Sonnenfinsternis tritt ein, wenn diese Hündin die Sonne verschlingt. Dann rennen die Nivkh nach draußen und schlagen mit metallenen Gegenständen auf metallene Gegenstände, rufen den Namen einer roten, weißen oder schwarzen Hündin, je nachdem wie der Stand der Sonnenfinsternis ist. Ähnlich verfahren sie bei Mondfinsternissen. Die Inuit haben eine ähnliche Praxis und Erklärung für Sonnenfinsternisse, die aber in sich schlüssiger wirkt.

Der Hund war das einzige Haustier der Nivkh und das wichtigste „Opfertier“, das in zahlreichen verschiedenen Ritualen verwendet wurde. Die Farbsymbolik der Nivkh und die Fellfarbe der „geopferten“ Hunde ermöglicht daher ein besseres Verständnis der verschiedenen Rituale: Rote Hunde wurden der Gottheit des Himmels und *Kur* dargebracht, den man als eine Art Äther (> 395) begreifen kann, analog zur Konzeption der Inuit, aber auch der Griechen oder zu Hölderlins mittlerer Phase. „Opfer“ und Adressat sind i.d.R. gestaltgleich, daraus kann man den Schluss ziehen, dass die adressierten Gottheiten ursprünglich eine hündische Erscheinungsform hatten.

Rote Hunde wurden auch rituell getötet innerhalb von neun Tagen nach Bezug einer neuen Siedlung. Ein roter Hund wurde in einer Baumgabelung mit der Schnauze himmelwärts erhängt, bevor ein Rachezug unternommen wurde. Die Gruppe wählte sich danach geführt von einem schwarzen Vogel mit *rotem* Schnabel, dem Rachevogel, der ihrer Unternehmung Erfolg garantierte.

Schwarze Hunde

wurden in allen Ritualen verwendet, die der Gottheit des Waldes und des Gebirges gewidmet waren, auch und gerade beim Bärenzeremoniell - und in allen Sühne-Ritualen, die Verstöße gegen die Gebote der Waldgottheit heilen sollten. Dann wurden den schwarzen Hunden weitere Gegenstände mitgegeben, die der Gottheit gewidmet waren. Schwarze Welpen z.B. konnten durch ihre rituelle Tötung den Sturm beruhigen, eine Sünde sühnen, die Genesung von einer Krankheit sichern und Glück für die Jagd bringen.

Weißer Hunde

waren assoziiert mit der Gottheit des Wassers. Sie wurden verwendet im Dankritual, das der vorm Ertrinken Gerettete zu Ehren seines Retters veranstaltete.

Gelbe Hunde

wurden im Zusammenhang mit Rachefeldzügen dem Rachevogel dargebracht, aber die Bedeutung dieser Farbe bleibt in diesem Zusammenhang unklar, es sei denn, man führt Gelb zurück auf das Allel A_y des A-Genorts: Dann ergibt sich die genetische Identität der gelben mit den roten Hunden. Mein Vorschlag wird gestützt durch die konkrete Beschreibung des Rachevogels, der einen roten Schnabel hat - Rot und Gelb werden in der Farbmethaphorik der Nivkh, analog zur bereits vorgestellten paläolithischen Farbmethaphorik, offensichtlich als Varianten einer Grundfarbe aufgefasst.

Zotthaarige Hunde

Keine Farbe, aber ein Kennzeichen der Felltextur, das für die Nivkh eine besonders herausragende Rolle spielte: Nur der wollbetonte Hund konnte in der Assoziationskette Mensch-Hund-Bär-Ahn-Gottheit ein Doppelgänger des Bären werden.

Wenn im das Totenritual abschließenden Bärenzeremoniell der zotthaarige Hund als Stellvertreter für die menschliche Sphäre verwendet wurde und der Bär als Doppelgänger eines Verstorbenen fungierte, konnte der eine durch den anderen ersetzt werden (Black, 91). Solche Hunde mussten erstattet werden, wenn eingeladene Gäste oder Fremde den rituellen Raum oder die rituellen Instrumente des gastgebenden Clans wissentlich oder auch unabsichtlich verletzt hatten.

Wenn so ein zotthaariger Hund auserwählt war zur Verbärung, markierte und tabuisierte man ihn und nannte ihn den *Hund im Bärenkäfig*. Bären durften eigentlich nicht verkauft werden - die Ainu haben sich da etwas modernisiert -, aber in der Not gab ein Nivkh einen Bären her im Tausch gegen einen zotthaarigen Hund. Dieser Hund wurde dann im leeren Bärenkäfig eingesperrt. Er blieb beim „Verkäufer“ des Bären bis zu seinem Tod, und er konnte nicht verzehrt oder anderweitig genutzt werden.

Allerdings konnte so ein zotthaariger Hund eingesetzt werden in Ritualen zu Ehren der Gottheit des Waldes (Black, 92). Der zotthaarige Hund, der einen Bären ersetzen konnte, und der zotthaarige Hund, der bei Verstößen Fremder oder Gäste gegen den rituellen Raum der Gastgeber zu erstatten war, beide bildeten eine Untergruppe in der Klasse der geweihten oder gewidmeten Hunde. Diese gesamte Klasse konnte jeder Gottheit dargebracht werden, auch der Gottheit des Feuers.

Jeder Haushalt besaß aus dieser Klasse mindestens zwei zotthaarige Hunde. Je mehr zotthaarige Widmungsträger ein Haushalt besaß, um so größer war seine Chance, von den gutmütigen Geistern beschützt zu werden. Zwar zogen auch diese Hunde den Schlitten, aber sie durften niemals geschlagen, verkauft oder als Geschenk weggegeben werden. Als alte Hunde wurden sie rituell getötet, und zwar nach spezifischen

Vorschriften, die sich nach der jeweiligen Gottheit richteten, denen die Hunde gewidmet waren. Sie wurden dann durch jüngere ersetzt, die man durch ein besonderes Verfahren ermittelte: Die Nivkh aßen einen Teil eines rituellen Mahls und verwahrten einen vorher bezeichneten Teil für die betreffende Gottheit.

Diesen Teil deponierten sie dann an einem Baum oder an der Küste, je nach Gottheit. Ein zotthaariger Hund, der freiwillig die der Gottheit reservierte Mahlzeit vertilgte, war dadurch aufgenommen in die besondere Klasse der „Opferhunde“. Danach wurden an diese Hunde die übrig gebliebenen Rohmaterialien und die Reste (wie z.B. Kochwasser) der rituellen Speisen verfüttert.

Die Identität von Mensch und Hund bei den Nivkh

Hund und Mensch stehen bei den Nivkh in der Relation der Äquivalenz (~ Gleichwertigkeit), das ist Lydia Blacks Meinung, und ich meine das auch; Black geht sogar noch einen Schritt, wenn auch vorsichtig, weiter und sagt:

*The dog's affinity, one is almost tempted to say **identity, with man** (Hervorhebung von mir) is apparent in many ritual situations ... The ... conceptual schema of the dog as a stand-in (~ Doppelgänger; Double) for an individual or a group is evident in the sacrifice which concludes negotiations for peaceful settlement of a blood feud* (Black, 92).

Zur Versöhnung von zwei streitenden Clans gibt jeder einen Hund, der auf der Trennlinie zwischen beiden Clans - anders als sonst bei ritueller Tötung - nicht erdrosselt, sondern mit Speeren getötet wurde, und zwar so, dass sich ihr Blut mischte: Die Nivkh glauben, dass das Blut die Laufbahn der Seele ist. Dieses Ritual stellte die positive Relation

zwischen beiden Clans wieder her, und ein zweites Ritual - das Auslegen der beiden Hundeherzen für den Rachevogel - erneuerte den positiven Bund zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre (Black, 92). Hunde wurden auch in Ritualen der Versöhnung mit Gottheiten verwendet: Zur Beruhigung des Sturms, zur Sühnung einer Sünde, aber auch zur Absicherung der Rekonvaleszenz und des Jagdglücks. Zusätzlich zur positiven Relation von Hunden und Gottheiten gab es eine klar gegliederte Relation zwischen Hunden und Menschen. Wir haben dazu schon einige Indizien erkannt. Eine Begebenheit, die Kreinovich berichtet, kann besser als jede allgemeine Darstellung die Relation zwischen Nivkh und Hund beleuchten:

In Agivo, in the winter of 1928 a dead child was born to the wife of the Gilyak Pnargun. The umbilical cord (~ Nabelschnur) was tightly wrapped around the infant's neck. The Gilyaks accused Pargun himself and ... a bitch of the death. It so happened, that in the period of waxing moon near the time when his wife was expected to give birth, a bitch belonging to Pnargun whelped. Not wishing to feed the litter, he strangled the puppies with a noose (~ Schlinge). Had he not done so, his child would not have been born with a noose around his neck (Kreinovich, in: Black, 92).

Kind und Welpen werden parallelisiert: Aber wer übt Rache? Auch zwischenmenschliche Beziehungen formulieren die Nivkh vorzugsweise mit Bezug auf den Hund: Er ist der Vergleichsmaßstab für menschliches Verhalten (Black, 92). Rituell getötete Hunde wurden nie allein von demjenigen verzehrt, der den Hund getötet hatte. Die Verwandtschaft musste zum Essen eingeladen werden, und das Fleisch wurde in genau vorgeschriebener Weise verteilt; leider findet sich dazu keine konkrete Schilderung in der Literatur über die

Nivkh. Kopf und Pfoten des rituell getötenen Hundes wurden über der Eingangstür des Hauses angebracht und der Gottheit des Feuers gewidmet, die ja gleichzeitig Ahnfrau der Nivkh - wie auch der Ainu - ist. In diesem Fall wurden nur die Kinder der Verwandten eingeladen und bewirtet (Black, 93). Die grundsätzlich positive Relation des Nachwuchses mit der Ahnfrau der Nivkh sollte so wohl noch weiter gefestigt werden.

Die Affinitäten zwischen Nivkh und Hund gehen aber noch weiter: Wie wir am *Baby-Hund* bereits sahen, hat jede Person, gleich welchen Geschlechts, ein Alter Ego (~ Anderes Ich) in der Erscheinungsform eines Hundes. Ich sehe hierin eine Art aufgeklärten Hundeabstammungsglauben. Schon bei der Geburt, aber auch später noch bei hoher Kindersterblichkeit, werden den Kindern Bänder, aus Nesseln und Hundehaaren gewoben, ums Bein gebunden:

So wurden das Kind und der Hund, der die Haare gespendet hatte, fürs ganze Leben verbunden. Wurde das Kind krank, machte man ihm beschützende Amulette aus dem Haar dieses Baby-Hunds. Verlor das Kind seine Milchzähne, wurden sie an diesen Hund verfüttert. Jungen hatten einen männlichen, Mädchen einen weiblichen Baby-Hund als Alter Ego (Black, 93).

Hatte man versäumt, dem Kind gleich nach der Geburt einen Baby-Hund zuzuordnen, dann konnte später ein Hund diese Aufgabe übernehmen, indem man die Milchzähne des Kindes an ihn verfütterte. Einen Alter-Ego-Hund musste ein Nivkh also auf jeden Fall haben. Logisch, dass so ein Hund nie verkauft oder weggegeben oder missandelt werden durfte in irgendeiner Weise, und „natürlich“ durften menstruierende Frauen nicht über so einen Hund steigen.

Wurde der Hund altersschwach, musste er rituell stranguliert werden, und daran hatte die Person, der er zugeordnet war, teil-

zunehmen. Eine Schlinge wurde an einem Pfahl befestigt, und fünf Männer, für jedes Bein je einer und einer für die Rute, zogen die Schlinge zu. Es war unerlässlich, dass des Hundes Besitzer, sein Alter Ego gewissermaßen, an der Strangulation teilnahm. Hatte man diesem Hund auch nur einen Milchzahn eines Mädchens beispielsweise gefüttert, dann durfte dessen Bruder am rituellen Mahl nicht teilnehmen, und umgekehrt. Wie ich bereits analysierte, würde der Baby-Hund zum Inzest-Medium, womit die vermutete Identität zwischen Mensch und Hund offenbar wird.

Nehmen wir nun zum *Baby-Hund* den *pryski*-Hund hinzu, den Seelenhund, den jeder Nivkh haben muss und der gewöhnlich sein bester und/oder sein meistgeliebter Hund ist: Dieser Hund, der am Totenritual teilnimmt, wird nicht getötet, im Gegensatz zum *Baby-Hund*. Nach der mehrjährigen Trauerzeit, zwei Jahre für eine Frau und drei Jahre für einen Mann, wird er in den Frauen nehmenden Clan, den Clan der Schwieger-söhne, gegeben.

Die Nivkh sind überzeugt, dass ein Hund die Stelle einer kranken Person einnehmen, besser: übernehmen kann, dass ein Hund den Menschen beschützen und vor dem Tod retten kann, dass ein Hund den Tabubruch eines Menschen durch seinen, des Hundes Tod heilen kann. War der Bär im Totenritual der Doppelgänger der Nivkh-Ahnen, so ist der Hund der Doppelgänger der lebenden Nivkh.

Über den gemeinsamen Nenner der Nivkh - Ahnen und Lebende - kann der Bär manchmal verhundet, der Hund aber auf jeden Fall verbärt werden. Nivkh sind sie beide. Und das Bärenzeremoniell ist bei den Nivkh in Wahrheit ein Doppelzeremoniell: Es ist ein Bären- und Hundezeremoniell in unlösbarer Einheit - es ist auch die gelebte Einheit der verwandten Clans in Zeit (~ Ahnenfunktion des Bären) und Raum (~ Alter-Ego-Funktion des Hundes). Diese Einheit über-

windet den Riss, den der Tod des Verwandten bewirkt hat, und garantiert die Wiederherstellung der Harmonie. Mit dem *Baby-Hund* und dem *pryski-Hund* kommt die Identität von Ego (~ Mensch) und Alter Ego (~ Hund) in einer die unleugbaren Differenzen zwischen Mensch und Hund aufhebenden höheren Einheit Mensch-Hund zustande - ich werde diese Einheit im nächsten Kapitel bei den Inuit noch genauer analysieren. Der Mensch (~ Nivkh) kann im Winter in dieser Region nicht ohne Hund überleben. Erst die praktische Einheit von Mensch und Hund sichert das Überleben.

Diese alltagspraktische Einheit wird im Ritual des Baby-Hunds überhöht. Nicht alle Völker sind in der Lage, ihre Dankbarkeit dem Hund oder anderen überlebensnotwendigen Tieren in dieser oder einer anderen angemessenen Weise zu artikulieren. Das andere Extrem dürften jene Kulturen sein, die sich des Hundes bedienen und, obwohl sie ihn nicht entbehren könnten, wie den letzten Dreck behandeln.

Oder jene Kultur, die sich die westliche oder gar abendländische nennt, und die als Viehzüchter- und Ackerbauern-Kultur über mehrere Jahrtausende ohne die Hilfe des Hundes als Herdenschutz- und Hütehund gar nicht überlebensfähig gewesen wäre - jetzt, da sie des Hundes nicht mehr bedarf, ist er nur noch ein Störfaktor, den man mit unangemessenen Steuern, Verordnungen und Gesetzen langfristig aus dieser „westlichen Welt“ ausschließen will.

Wir sehen in diesem 1. Band, dass der Hund die paläomentalen Menschen zu Menschen macht - *dog makes us human* -, so wie der Wolf als roter Wildhund zu den Menschen kam und diese den Wildhund dann zum Hund gemacht haben, ihm dabei seine wolfähnliche Statur belassend oder - was wahrscheinlicher ist - zurückgebend, da der erste Typ den mittelgroßen *pes/perro/pek* verkörperte. Wir werden im 2. Band sehen, dass die Tendenz, den Hund und damit die

eigene Vergangenheit zu leugnen, früh angelegt ist und sich zu einem Ergebnis auswächst, das ich in der Formel *under-dog makes us „human“* zusammenfasse. Diese Menschen mit einer zumindest in Teilen neuen Mentalität konstituieren sich ihre *under-dogs*, um sich über sie erheben zu können in einen angeblich „menschlichen“ Rang - in Europa sich ihren Woyzeck schaffend, wie Büchner zeigte, in den anderen Kontinenten sich Kolonien erobernd -, aber die Formel, die den Menschen zum Wolf des Menschen macht, heißt in Wahrheit: *Under-dog makes us inhuman*.

Von diesem Risiko sind die Nivkh und viele andere paläomentale Völker unvorstellbar weit entfernt - auch wenn wir sie keineswegs rousseauesk als edle Wilde missverstehen sollten. Die heutige westliche Kultur ist in vielerlei Hinsicht auf dem „besten“ Weg, die der Paläomentalität diametral entgegengesetzte Gesellschaftsform zu werden.

Dem wäre nichts entgegen zu halten, wenn diese Entwicklung dialektisch verlief, d.h. wenn die vergangenen Phasen sinnvoll aufbewahrt würden anstatt sie nur zu verdrängen.

Erich Neumann entwickelte während des Zweiten Weltkriegs die Grundzüge einer neuen, tiefenpsychologisch fundierten Ethik, die die psychologische Patriarchalisierung der Menschen nicht leugnet, aber komplementiert und weiter entwickelt.

Und auch Hans Peter Duerr interessiert sich für paläomentale Kulturen, weil sie im Umgang mit dem Irrationalen weiser waren als es die westliche Kultur mit ihrer Reduktion aufs *Materielle* je sein könnte.

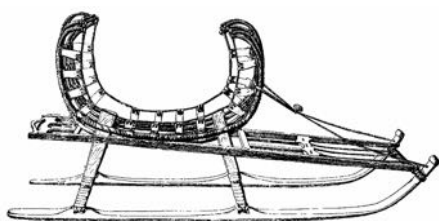
Diese Kultur verdrängt nicht nur den Hund aus allen Darstellungen ihrer Bewusstseinsgeschichte, mit ihm löscht sie auch die Mutter (~ *mater*) alles *Materiellen* aus, sie tilgt die Geistseite der *Materie*. So wird diese Kultur selbst geistlos.



Die Tschuktschen füttern ihre Hunde mit Trockenfisch. In: Bogoras, Plate 6, Fig. 3.



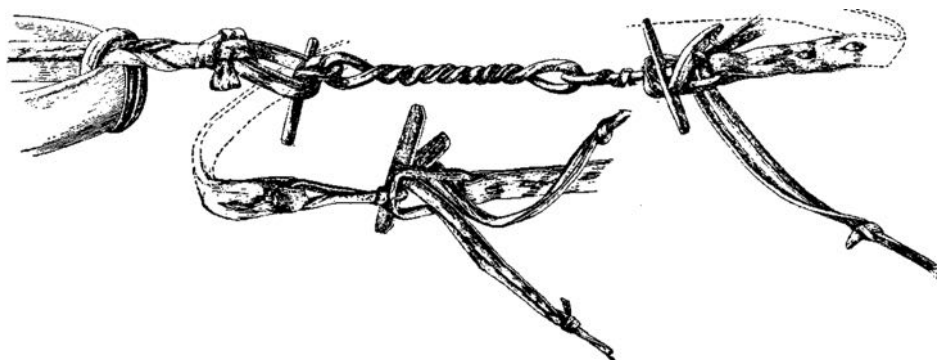
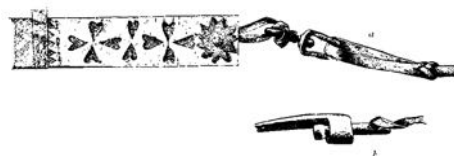
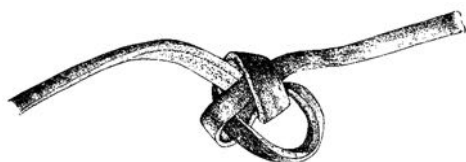
Ein Hundegespann der Tschuktschen bei der wohlverdienten Pause. In: Bogoras, Plate 6, Fig. 4.



Ein Hundeschlitten der Itel'men. Unten: So binden die Tschuktschen die Schlingen der Hunderiemen. In: Bogoras, Fig. 19 (oben) & 24.



Nierenschutz für den Schlittenhund der Tschuktschen - Gesamtlänge 115 cm. Unten: Verziertes Hundegeschirr mit (a) Verbindungszapfen aus Eisen, (b) knöcherner Zapfen. In: Bogoras, Fig. 26 & Fig. 28.



Das Schlittenhundegeschirr vor dem Anlegen. In: Bogoras, Fig. 23.

8.3.2 Der Hund bei den paläo-sibirischen Völkern der Koryaken, Itel'men und Tschuktschen



Der Hund bei den Koryaken

Wir haben den Norden Asiens in nördlicher und nordwestlicher Richtung sowie in östlicher und südlicher Richtung vom Baikalsee aus abgesprochen und immer hundezüchtende Völker vorgefunden, wie man anderswo Rinder- oder Schafzüchter antrifft. Nun bleibt uns noch der nordöstliche Weg, der von der Region um den Baikalsee zur Beringstraße führt, und den mindestens dreimal Wanderungswellen genutzt haben, um nach Amerika zu übersiedeln. Auf dem Weg dorthin werden wir uns bei den Koryaken und den Tschuktschen umsehen. Beide Völker sind sprachlich eng (Jochelson, 1908, 15), genetisch aber keineswegs so nah miteinander verwandt (Derenko, 2000, 962), wie es die sprachliche Nähe suggeriert: Eine der wenigen Ausnahmen von einer globalen Regel. Dafür sind die Tschuktschen mit den Eskimo-Inuit und die Koryaken mit den Even genetisch sehr eng verwandt:

Beide Völkergruppen haben vermutlich als maritime Kultur mit Inlandjagd an der Küste begonnen und sich später auch das Inland mit dem domestizierten Rentier erobert, so dass man bei den Koryaken maritime und das Rentier züchtende Stämme unterscheiden kann. Die Koryaken sind wie die Nivkh patriarchalisiert und bilde(te)n eine weitgehend akephale (~ hauptlings- und herrschaftsfreie) Gesellschaft. Dass die Koryaken (wie die Nivkh) früher matriloal und vermutlich sogar matrifokal organisiert waren, wird von einigen Mythen überliefert, in denen die Allianz zwischen Mutter und Tochter betont wird (Magnarella, 27). Differenzen zwischen den Koryaken und Tschuktschen



Die Verteilung der Gruppen von Koryaken, Itel'men und Ainu auf der Halbinsel Kamtschatka. In: Schurr u.a., Fig.1 (Ausschnitt).

und innerhalb der Koryaken zwischen paläo-mental Waljägern und „neolithischen“ Rentierzüchtern sind auch in der Mythologie zu bemerken: Der Erschaffer und Verwandter der Welt und Ahnherr der Koryaken ist *Big Raven*, der bei den Walfängern noch *Großvater* genannt wird wie früher der Bär, während ihn die Rentier-Koryaken schon tendenziell zum Schöpfergott stilisieren, obwohl in den meisten Erzählungen Dinge und Lebewesen vor *Big Raven* existieren, der die belebte Substanz lediglich in ihrer Erscheinungsweise verwandelt, also nicht Unbelebtes belebt oder neue Dinge vom *Supreme Being* auf die Erde bringt; und die Tschukt-

schen unterscheiden bereits zwischen *Big Raven* und dem Welterschaffer: *Big Raven* ist bei ihnen nur die Erscheinungsform des Schöpfers (Jochelson, 1908, 17). Der reale Rabe hat mit *Big Raven* nichts zu tun, er ist kein heiliger Vogel, er ernährt sich von Hundekot (was *Big Raven* aber schon mal unterläuft) und -kadavern, und er tritt in den Mythen nur selten auf, dann als Verschlinger der Sonne, der von Big Ravens Tochter getötet wird, oder als Schamane, der Big Ravens Sohn *Eme'mqut* mehrmals wieder zum Leben erweckt (Jochelson, 1908, 17-9; > 266).

Big Raven ist also nicht Ausdruck besonderer ornithologischer Hingabe der Koryaken, sondern Metapher für bestimmte Verhaltensmerkmale. Es gibt einige bemerkenswerte Parallelen zwischen der nordostasiatischen und der nordwestamerikanischen *Big Raven*-Mythologie, besonders in der obszönen Ausgestaltung der Details. So z.B. im spielerischen Umgang *Big Ravens* und seiner ihm geistig überlegenen Frau *Miti'* mit ihrer Sexualität, mit der sie vielleicht nichts Rechtes anzufangen wissen: Sie verwandeln ihre Genitalien in Hunde und Menschen und setzen diese dann an die ursprüngliche Stelle wieder ein (Jochelson, 1908, 19). *Miti'* wurde einst von ihrem Vater vom Himmel auf die Erde geworfen - eine patriarchalische Revision des Mythos von der Großen Mutter, die man auch in indianischen Mythologien wiederfinden kann. Von all ihren Kindern mit *Big Raven* spielen der Sohn *Eme'mqut* und die Tochter *Yiñe'a-ñe'ut* die bedeutendsten Rollen in den Erzählungen. Einer der Sterne der Pleiaden (die Koryaken sehen nur sechs Schwestern) trägt den Namen der *Yiñe'a-ñe'ut*. Beide Kinder *Miti's* sind Schamanen und kämpfen ständig mit den Kannibalen, den *kalau*, böswilligen Geistern. Ihre Reisen sind voller Abenteuer. Die Unterwelt ist auch ihr Reiseziel, und so wissen sie, dass die *kalau* nachts durch die Herdstelle ins Haus aufsteigen, um kleine Kinder zu klauen. Diese *kalau* erscheinen manchmal in Mischform: Mit dem Gesicht eines Menschen, aber mit dem Körper eines Hundes (> 378: Inuit-Bild

menschenköpfiger Hunde): Ein erstes Indiz für den vorhergehenden Hundestammvaterglauben, da die Ahnen durch die Feuerstelle in die Erdhütte steigen können (> Yao). Obwohl ein *kala* den Menschen Böses zufügt, gehören Dinge und Lebewesen mit dem Namen *kalak* oder *kamak* nicht zu den bösen Geistern. Dann gibt es noch *e'tin*, das sind mächtige Geister, die Dinge oder Lebewesen bewohnen, analog zu den *ramat* der Ainu, aber nicht so stringent entwickelt wie bei diesen oder bei den Yukaghiren, den Yakut oder den Buryat oder wie bei den Inuit (Jochelson, 1908, 30).

Diese letzte Klasse von Geistern scheint so alt zu sein wie die Anwesenheit des Anatomisch Modernen Menschen in Zentral-, Ost- und Nordostasien. Bestimmte Berge, Felswände oder Hügel gelten als Großeltern der Koryaken: Sie beschützen Jäger und Reisende. Hölzerne *kamaks* (~ *inau*) beschützen die Siedlung und vermitteln zwischen den Jagdgründen (Taiga, Tundra oder See) und den Menschen, und diese Funktionen kann man noch potenzieren je nach Bedarf, indem man den Holzpfehl mit Riedgras umwindet (> aufgespannte *inau* der Ainu). Zum Dank für eine erfolgreiche Jagd bestreicht man den Pfehl mit Fett oder Blut, oder man befestigt an ihm Geweihtstücke oder Walwirbelknochen. War das Jahr jagdlich besonders erfolgreich, spendiert man dem *kamak* einen Hund - auch die Regel der Identität von „Opfer“ und Adressat indiziert einen dem *Big Raven*-Mythos vorhergehenden Hundestammvaterglauben. Jochelson sah in Big-Itkana auch einen Familien-*kamak*, ein *kamak* zweiten Ranges aus einem Weidenbaum, auf dessen gegabelter Spitze ein Welpen aufgesteckt war. Das Aufhängen an einem Pfehl hat ethnographische, wahrscheinlich sogar ethnohistorische Parallelen: Alexander Henry, der in den 1760er Jahren bei den Ottawa in Kanada als Gefangener lebte, berichtet, dass die Indianer Hunde an Pfählen erhängten, um den *Master of Life* gnädig zu stimmen (Schwartz, 99). Die nach oben weisende Schnauze des Hundes zeigt also in die Richtung des Ober-



Der Dorf-Kamak von Big-Itkana mit einem „geopfer-ten“ Hund. In: Jochelson, „The Koryak“, Fig. 4.

sten Wesens. Kinder haben ihre eigenen Schutzgeister, um vier Centimeter groß, die besonders den Schlaf der Kleinen überwachen, da dann die Seele den Körper verlässt (Jochelson, 1908, 41). Zu den verschiedenen Festen der Koryaken werden auch Hunderennen veranstaltet, die aber im Gegensatz zu den Rentier-Rennen nicht (mehr?) als heilig angesehen werden (Jochelson, 1908, 87). Dem Bären schlachten die Koryaken ein Rentier, dessen Fleisch gekocht und zu „Puddings“ verarbeitet wird, die dann in einen Grasbalg gepackt werden. Die Bärenhaut wird mit Gras gefüllt und zusammen mit dem Pudding-Grasbalg auf eine Plattform vor dem Vorratshaus gelegt. Nach ein paar Tagen nimmt man die Bärenhaut zum Gerben, und die Puddings werden gegessen (Jochelson, 1908, 89). Einem erlegten Wolf wird die gleiche Ehre erwiesen, aber das Fell zieht einer der Männer über und umrundet die Herdstelle, während ein anderes Familienmitglied die Trommel schlägt; Jochelson (1908, 89) sieht darin einen Anflug von Totemismus. Dem Wolf-Zeremoniell fehlt im Vergleich zum Bären-Fest das Heimsende-Ritual, weil der erlegte Wolf nicht gegessen wird und lediglich als Gefahr für Reisende gilt, dies

allerdings nicht als realer Wolf - die Nordwölfe fliehen den Menschen, wie Jochelson süffisant feststellt -, sondern in seiner menschlichen Erscheinungsform als Schamane, der den Rentierherden übel gesinnt ist: Umgekehrt dürfte der Wolf als Begleittier des Schamanen der renaturierte Nachfolger eines frühen Wildhundes/Haushundes sein. Dem höchsten und auch anderen übermenschlichen Wesen bringt man „Opfer“ dar, aber nur in einer Erzählung ist ein Hunde„opfer“ erwähnt: Raben-Mann und Raben-Frau hungern, er schickt seine Frau auf Nahrungssuche, derweil er das Kind in der Wiege schaukelt - die Koryaken haben wie die Tschuktschen das Levirat (~ Ehe eines Mannes mit der Frau seines kinderlos verstorbenen Bruders (zum Zwecke der Zeugung eines Erben für den Verstorbenen), Sororat (~ die Sitte, dass der Mann nach dem Tode seiner Frau deren jüngere Schwester heiratet), die Polygamie und den Brauch, ein Pflichtjahr beim zukünftigen Schwiegervater zu arbeiten (Vasil'ev, in: Fitzhugh, 267), um so den Brautpreis zu entrichten. Der Rabenmann, der das Kind schaukelt, während seine Frau Nahrung beschafft, praktiziert die *couvade collective*, ebenfalls ein matriarchaler Brauch, nach dem der Mann sich während des Geburtsvorgangs ins Bett legt und das Verhalten der werdenden Mutter nachahmt, die wie Rabenmanns Frau über die Häuser der Koryaken fliegt und zum Haus von Big-Raven kommt, der gerade ein Rentier geschlachtet und einen Hund dazu dem Höchsten Wesen geopfert hat. Raben-Frau nimmt die Hundeleiche, bringt sie in ihr Haus, und Raben-Mann, der, wie jeder Mann, nicht richtig zuhört, wenn seine Frau mit ihm spricht (die Mythen werden fast ausschließlich von Frauen erzählt (Jochelson, 343)), erzählt dem Kind, dass die Mama Rentierfleisch mitgebracht habe. Gierig pickt er sich rohe Stückchen aus dem Kadaver und verschlingt sie, aber Raben-Frau rät dem Tauen, er solle noch etwas warten, sie würden gemeinsam essen, wenn sie das Fleisch gekocht - also einen Wandlungsprozess an ihm vollzogen habe. Sie serviert das scheinbar schmackhafte, so gierig erwartete Mahl,



Ein koryakisches Hunde„opfer“. In: Jochelson, „The Koryak“, Foto 7.

aber Raben-Mann möchte jetzt lieber sterben als dieses Hundefleisch essen. Er macht sich jetzt selber auf die Suche, kommt ebenfalls zu Big-Ravens Haus, stiehlt Rentierfleisch und wird von Big-Raven eingeladen, mit seiner Familie bei ihm zu wohnen. Big-Raven gibt ihm einen Teil seiner Herde, sie trennen sich und leben für sich, aber nah bei einander (Jochelson, 1908, 267-8). Vielleicht erscheint in dieser Geschichte ein anderer Rest von Totemismus, wie ihn Jochelson im Wolf-Zeremoniell erkennen wollte: Das Totem-Tier, und das ist der Hund, nicht der Wolf, wird nicht verzehrt, denn es ist als Speise tabuisiert. Big Raven möchte lieber Hungers sterben, als das Fleisch seines Vorgängers in der Funktion des Ahnherrn der Koryaken zu verzehren: Ein drittes Indiz für einen früheren Hundeabstammungsglauben der Koryaken. Für Jochelson ist es kein Zufall, dass fast ausschließlich Rentier-„Opfer“ erwähnt werden, und er will zwar nicht ganz ausschließen, dass die Koryaken vor ihrem Engagement in der Rentierzucht Hunde statt Rentiere „ge-

opfert“ haben, aber er verweist auf die Hunde züchtenden Eskimo, die den Geistern keine Hunde „opfern“, wohl aber Ruten teilweise kupieren, um böswillige Geister zu besänftigen. Und von den Kamtschadal-Hundezüchtern werden nirgends Hunde „opfern“ erwähnt (Jochelson, 1908, 91). Vergleicht man die koryakische Praxis des blutigen „Opfers“, die mit der samoyedischen weitgehend übereinstimmt (Jochelson, 1908, 92), mit anderen sibirischen Völkern, findet man Übereinstimmungen bei den Rinder züchtenden Buryaten und anderen Völkern der Altai-Region, die sowohl gut- wie böswilligen Geistern „opfern“, während die Yakuten Pferde und Hornvieh nur übelwollenden Geistern darbringen: Bei ihnen nimmt der Geist, der sich normalerweise von menschlichen Seelen ernährt, die Seele des „geopferten“ Haustiers als Ersatz an (Jochelson, 1908, 91); die Buryaten „opfern“ nur *einem* bestimmten negativen Geist blutig. Unblutige „Opfer“ werden von Yakuten und Buryaten den gutwilligen Geistern dargebracht und nicht ver-

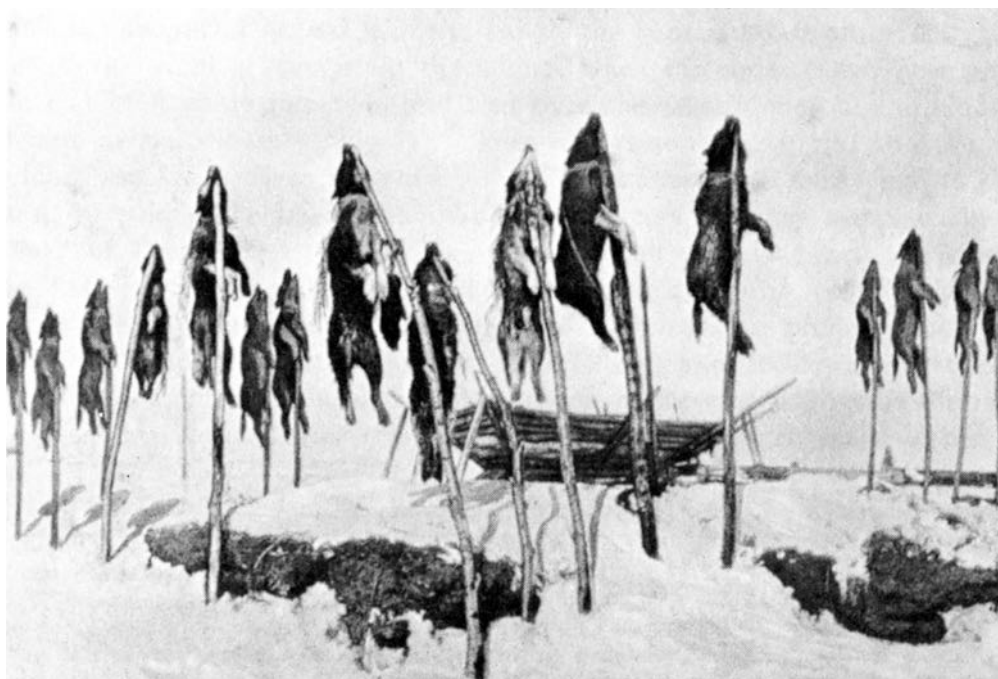


„Geopfelter“ Hund, mit einem Kranz aus Riedgras. In: Jochelson, „The Koryak“, Foto 9, Fig. 1.

zehrt. Jochelson schließt daraus, dass bei Buryaten und Yakuten der Kult des böswilligen Geistes überwiegt, während den Koryaken der Kult des gutwilligen Geistes wichtiger ist (Jochelson, 1908, 92). Den *kalau* „opfern“ die Koryaken mit offen gezeigtem Widerwillen, damit sie die Menschen nicht angreifen. Etwas Blut von „geopferten“ Hunden oder Rentieren wird auf den Erdboden gespritzt mit den Worten: *Das ist für Dich, kala!* Die „Opfer“ für die *kala* weisen mit dem Körper nach Westen, die für das Höchste Wesen zum Sonnenaufgang. Zu „opfernde“ Tiere werden durch einen Stich ins Herz getötet. Für Hunde braucht man drei Männer: Einer hält den Hund an einer Leine am Hals, ein zweiter legt eine Leine um die Lenden, so dass der Hund sich nicht bewegen kann. Meist glaubt der Hund, man wolle ihn an den Schlitten anspannen und freut sich. Ein dritter Mann, zur Linken des Hundes stehend, stößt ihm plötzlich einen Speer ins Herz. Es gilt als gutes Zeichen, wenn der Hund ruhig bleibt vor dem Stich, geht der

Stich daneben, hat der Geist das „Opfer“ nicht akzeptiert, dann muss ein weiterer Hund dran glauben, damit z.B. ein Kranker genesen kann. Die Männer ziehen die Leinen straff, während der Hund krampft, und lassen ihn dann auf die rechte Seite fallen (Jochelson, 1908, 94). Der dem Höchsten Wesen „geopferte“ Hund wird auf einen Pfahl aufgespießt, die Pfahls Spitze geht durch die Unterkiefer, so dass die Schnauze himmelwärts zeigt, der Körper ostwärts (Jochelson, 1908, 95). Ein Kranz aus Riedgras wird um den Hals des Hundes gewunden, wie beim *kamak* (> links). Der Pfahl steht nicht weit vom Haus, manchmal so nah, dass der Hund über dem Dach des Erdhauses hängt. Da die meisten „Opfer“ im Winter stattfinden, hängen die Hunde bis zum Frühjahr, dann wirft man die Kadaver weg, nachdem man das Fell abgezogen hat. Manchmal steckt man auch nur den Kopf des Hundes auf die Pfahls Spitze, ein Indiz für einen Schädelkult.

Die Rentier-Koryaken „opfern“ Hunde hauptsächlich den *kalau*. Entweder zeigt die Schnauze des Hundes nach Westen oder in die Richtung, in die die Reise des Koryaken geht. Wird ein Rentier „geopfert“, dann verzehrt die Familie das Fleisch und der Verlust ist gering; Hunde aber werden nicht verzehrt (Jochelson, 1908, 96), und da nur ihr Fell zur Kleiderherstellung gebraucht wird, tritt ein beträchtlicher Verlust ein, denn der Wert eines Hundefells beträgt nur ein Zehntel des Preises für einen lebenden Hund - was die totemistische Funktion des Hundes weiter beglaubigt. Bei den maritimen Koryaken macht sich das „Opfern“ von Hunden besonders intensiv in der Kasse bemerkbar, da sie bis zum Frühjahr so viele Welpen und erwachsene Hunde „opfern“, dass sie bei den Russen Schlittenhunde dazu kaufen müssen. Die Reihe der „Hundeopfer“ (> 330: Foto) ist nur ein Ausschnitt eines „Dankopfers“, weil die Reise zu einer russischen Siedlung und die Heimkehr glimpflich abgelaufen waren (Jochelson, 1908, 97). Stirbt ein Koryake, dann steigt die eine seiner zwei Seelen (> Seelendualismus der Inuit) auf zum „Höchsten We-



Koryakische Erdhütten mit einem "magic fence" aus „geopferten“ Hunden, die die eventuell gereizte Schutzgottheit der Wildtiere besänftigen sollen; das Foto ist nur ein Ausschnitt aus dem „magic fence“. In: Jochelson, „The Koryak“, Foto 8, Fig. 2.

sen“, das sie später zur Reinkarnation in den Leib einer Koryakin schickt (Magnarella, 26), deren Mann mit Hilfe eines Rätselsteins herausfindet, welcher Vorfahre sich im Leib des Neugeborenen reinkarniert. Der Körper und die andere Seele oder sein Schatten wandern in die Unterwelt, deren Eingang Hunde bewachen: Diese Wächter müssen mit Fischflossen bestochen werden, die dem Toten beigelegt werden (Jochelson, 1908, 103). Verstorbenen Kindern gibt man einen gebelten und besprochenen Erlenzweig mit auf den Weg als Geleiter und Beschützer vor den Wächterhunden, die Kinderseelen eher gefährlich werden als den Seelen Erwachsener (Jochelson, 1908, 110). Dann wird der Körper verbrannt, was eine christliche Neuerung ist - vorher warf man die Leichen den Hunden zum Fraß vor: Diese Exkarnation (~ Entfleischung) durch Hunde könnte gedeutet worden sein von denen, die diese Praxis betrieben, als Aufhebung menschlicher Anteile im Hund analog zur Aufhebung bäriger Anteile

im Hund am Schluss des Bären-Zeremoniells. Der Hund wäre demnach Exkarnator des Körpers und Aufbewahrungsort sowie Psychopompos der Seele des Verstorbenen. Er hätte also *tsakh*- bzw. *inau*-Funktion innegehabt, die er mit der Modernisierung der Bestattungsbräuche an die Holzfigurinen verloren hätte. Bei den Nivkh bewahrte er die *inau*-Funktion nur noch im Bären-Zeremoniell, nicht mehr im menschlichen Totenritual, während der Hund bei den Ainu in beiden Bereichen vom *inau* ~ *tsakh* abgelöst wurde. Die Praxis der Exkarnation findet, oder besser, fand man auch bei den Tschuktschen, die auch Verbrennen praktizieren, und bei den Yukaghiren. Den yukaghirischen und koryakischen Bestattungsbräuchen entsprechen nordamerikanische Indianerstämme, aber auch die nördlichen Mongolen (Jochelson, 1908, 104). Bei den Rentier-Koryaken auf der Halbinsel Taigonos wird eine verkürzte Variante der Geschichte vom Mädchen und dem Hund erzählt, die sich nahtlos anfügen könn-



Fütterung der Schlittenhunde bei den Koryaken. In: Jochelson, „The Koryak“, Foto 27, Fig. 1.

te an die kamtschadalische Geschichte von den beiden Mädchen und den Bären (s.u.). Auch jetzt ist *Yiñe'a-ñe'ut* Hauptfigur, und ihre neidische und dumme Cousine versucht, sie nachzuäffen. *Yiñe'a-ñe'uts* Vater befiehlt ihr, den Hund zu füttern. Der hat keinen Appetit aufs Fressen, wohl aber auf *Yiñe'a-ñe'ut*. Stürmisch wirft er sich auf sie und umarmt sie. Das geht viermal so, denn immer wieder befiehlt der Vater ihr, den Hund zu füttern. Beim fünften Mal soll der Hund in viele kleine Stücke zerschnitten und die Stücke in ein Eisloch geworfen werden. Wieder kommt der Hund in der Nacht zurück zu *Yiñe'a-ñe'ut*, diesmal aber in Menschengestalt: Natürlich der schönste Mann weit und breit - der *Froschkönig* lässt grüßen; die Zerstückelung geht dem Gestaltwandel voran, ganz wie im Sedna-Mythos (> 401), aber in theologisch geminderter Qualität findet die Wandlung statt: Sedna wird vom Menschen in etwas Tierähnlich-Göttliches transformiert, der *Froschkönig* aber wird vom Tier

„nur“ in einen Menschen gewandelt. Dann heiratet er *Yiñe'a-ñe'ut* (Jochelson, 1908, 183). Die dumme Cousine macht das Gleiche, aber wenn zwei das Gleiche tun, ist es nicht Dasselbe: Viermal reagiert man nicht auf ihre Berichte vom liebestollen Hund, das fünfte Mal endlich wirft man den Hund in ein Eisloch, wo er ertrinkt. Erfolg und Misserfolg werden wieder in einer einzigen Geschichte erzählt; vermutlich will man junge Mädchen daran erinnern, dass sie nicht *Yiñe'a-ñe'ut*, die Tochter des Schöpfers, sind. So wird ein früherer Hundeabstammungsglaube tradiert und gleichzeitig schon negiert. Für diese Deutung spricht auch, dass Hunde mit menschlichen Gesichtern (die Erscheinungsform der *kala*) keine positiven, Kultur bringenden Heroen mehr, sondern einseitig aufs Negative festgelegt sind. Die Koryaken haben sich also von ihrem früheren Hundestammvaterglauben wesentlich weiter entfernt als die Nivkh.

Exkurs: Bei den Kamtschadalen / Itel'men

In einer Erzählung der Itel'men von den Mädchen und den Bären verirrt sich ein Mädchen im Wald und gelangt vor eine Bärenhöhle. Ein Bärenmädchen kommt heraus, freut sich über die neue Gefährtin und will sie am Kleid in die Höhle zerren. Dabei zerreißt sie das Kleid, und die Bärenmutter meint dazu, das Mädchen solle doch reinkommen und drinnen das Kleid flicken. Doch da hört sie ihre fünf Shne heimkehren und sagt dem Mädchen, es möge sich verstecken. Die Shne riechen dennoch den Geruch einer Frau, und bis auf einen lassen sie sich ablenken. Die Bärenmutter schickt sie nach dem Abendessen schlafen und schickt das Mädchen gegen Mitternacht heim ins Dorf. Da das Mädchen auf die Bärenmutter einen guten Eindruck machte beim geschickten Flicken ihres Kleides, denkt sie sich, dass sie so eine Haushaltshilfe gut brauchen könnte. Also weckt sie ihren besonders gewitzten Sohn Eme'mqut (den wir als Emengut bereits von den Yukaghiren kennen > 266), und der verfolgt das Mädchen in bester Jean de l'Ours-Manier (> 233) und holt es am Dorfrand ein, also auf der Grenzlinie zwischen „Natur und Kultur“ - auf diese Linie legten die Ainu ja ebenfalls großen Wert.

Aber die Dörfler erlegen den Bären, und als das Mädchen ihn hutet - sie entkleidet also ihren Bräutigam, was eindeutig auf matriarchale Tradition mit matrifokalem Akzent verweist -, entsteht dem Fell ein schöner, junger Mann, was sehr glaubwürdig ist, da im Bären-Zeremoniell der enthäutete Br an einen Menschen erinnert. Das Ganze ist eine deutlich weniger brutale Variante des *Froschknigs*, den man ja erst gegen die Wand werfen musste. Dann heiraten sie. Die Geschichte geht nun weiter mit der negativen Parallele einer Cousine, die zwar alle Stationen der erfolgreichen Brengattin durchläuft, um auch so einen schönen Mann zu ergattern, aber sie scheitert an je-

der Aufgabe, die ihr gestellt wird. Auf dem Dach der Brenhhle liegt ein großer, *zotthaariger* Hund: Dem sagt die Bärenmutter, er möge dem dummen Mädchen folgen - einer ihrer Shne wäre ihr zu schade für sie. Der Hund folgt auf Befehl der Brinmutter der Dummen, die am Dorfrand schreit, sie werde von einem Bräutigam verfolgt. Die Dörfler erlegen und zerlegen den Hund, aber nichts passiert (Jochelson, 1908, 338-9). An der Erzählung sind zwei Details bemerkenswert: Zunächst der Name des Bräutigams: Jochelson gesteht an anderer Stelle, dass er den Namen *Eme'mqut* nicht zu deuten wisse. Ich meine aber, man könnte den Namen verstehen als Bezeichnung für einen verwandelten Bären und ihn beziehen auf die Ainu-Bezeichnung *um-memke* für das „*Schmücken*“ des Brenschdels als wesentliche Komponente der Heimschickung des Bären in die kamuy-Welt: Der Bär *Eme'mqut* wird ein schöner Mann, der Brenschdel *um-memke* bei den Ainu wird „verschönert“. Und beide repräsentieren ein Lebewesen, das von einer Sphäre in eine andere geht oder aus ihr kommt und dabei die Linie zwischen „Natur und Kultur“ berschreitet und dabei die Differenz der beiden Bereiche in sich aufhebt.

Das zweite Detail: Die Itel'men bewahren eine Variante der Hundestammvatergeschichte in einer Brenstammvatergeschichte auf. Die Mär vom Bären geht positiv aus, obwohl über Nachkommen nichts bekannt wird - es heißt nur: *He married the girl* - darin mag der Begattungsvorgang enthalten sein. Die Geschichte vom Hund verhält sich in jeder Hinsicht negativ zur Brengeschichte. Eines Bären erweist sich das dumme Mädchen nicht wert, da reicht ein einfacher, aber immerhin *zotthaariger* Hund (der ja bei den Nivkh in bedeutsamerem Kontext und erfolgreich den Bären substituiert), um sie glauben zu machen, ein Bären-Bräutigam folge ihr. Bemerkenswert ist daran, dass der Hund bei den Itel'men - wenn auch nur noch in negativem Kontext - immer noch an die Stelle eines Bären treten kann

und doch wieder nicht mehr: Sein Scheitern und das des dummen Mädchens widerlegt die Schein-These von der Gleichwertigkeit von Hund und Bär - revidieren die Itel'men mit dieser Erzählung den früheren Hundestammvaterglauben? Sie erachten jedenfalls eine der beiden Varianten als nicht originär - und das muss die Hundestammvatervariante sein. Kommen wir nach diesem Exkurs, der die Differenz zwischen Itel'men und Koryaken markiert, zurück zu den Koryaken und ihrem zwiespältigen Verhältnis zum Hundestammvater.

Parallelen zu koryakischen Erzählungen und die koryakische Negation des Hundestammvaters

Die Erzählung von *Eme'mqut*, der sich, verfolgt von einem *kala*, in einen Raben verwandelt und so seine Frau und Kinder und sich selbst über den Fluss fliegt und vor dem *kala* rettet, nicht ohne Zutun seiner sprechenden Hunde, die dem *kala* am Flussufer den Tip geben, er möge doch wie *Eme'mqut* den Fluss schnell trocken trinken und am andern Ufer wieder ausspucken, worauf der *kala* trinkt und trinkt - und platzt: Diese Geschichte erzählen sich auch die nordwestsibirischen Yukaghiren und die Inuit am Cumberland Sound in Baffinland (Jochelson, 1908, 364).

In einer anderen Geschichte fordert die Frau eines *kamak* diesen auf, *Big Raven* durch einen Stich ins Ohr zu töten. Natürlich überlebt *Eme'mqut* die Attacke und tötet seinerseits den *kamak* (Jochelson, 1908, 236). Ein junger Hund, der in einer anderen Geschichte (Jochelson, 1908, 220) auf dieselbe Weise attackiert wird, stirbt, wird gehäutet und mit einem Rentier verwechselt: Wieder eine negative Parallele wie zwischen Hund und Bär - diesmal aber in zwei getrennten Geschichten. Von ferne klingt die Geschichte von den Ohrenschmerzen der Alten Frau bei den Yao an: Dort stirbt der Hund nicht, sondern wird durch die Operation des Arz-

tes von der Alten Frau entbunden, ist also deren Sohn: Die Alte Frau erscheint in diesem Kontext als Herrin der Tiere, die vom Arzt ~ Schamanen gepflegt bzw. kuriert werden muss - so wie es der Inuit-Schamane mit den Haaren der Alten Frau Sedna machen muss, damit das Jagdglück wieder erneuert wird. Im Yao-Kontext ist der Erfolg des Schamanen primär, denn erst diese Operation lässt Licht werden auf der Erde und ermöglicht den Menschen den Aufrechten Gang, also eine ihrer wesentlichsten menschlichen Qualitäten. Bei den Koryaken aber wird diese Abfolge radikal umgekehrt: Ernüchtert stellt man fest, dass eben nichts sich ereignet bis auf den Tod eines Hundes, während sich für die Yao die Welt ereignet - mit Hilfe eines Hundes.

Eine ähnliche Geschichte erzählt man wieder am Cumberland Sound, wo die Mutter allerdings die Tochter, die sie zu lausen vorgibt, mit einem Stich ins Ohr tötet. Wird bei den sibirischen Evenken der Bär gehäutet vom Kopf bis zum Damm, sagt der Bärenhäuter: *Ich töte Läuse* (Paproth, 145). Die Geschichte vom Stich ins Ohr könnte eine asymmetrische Inversion der Bärenhäutung sein. Eine andere Geschichte erzählt von Miti', der Frau des Schöpfers: Sie schneidet ihre Genitalien ab und verwandelt sie in menschliche Lebewesen (Jochelson, 1908, 168), in einer anderen Geschichte werden sie von ihr in Hunde verwandelt (Jochelson, 1908, 139). Diese Austauschbarkeit von Mensch und Hund verstärkt entgegen der Ohrstich-Legende die Wahrscheinlichkeit, dass die Koryaken vor ihrem *Big-Raven*-Kult einen Hundeabstammungsglauben hatten. Auch ist die Ortung des Hundes, und speziell seiner bezahnten Schnauze, in der Vagina Miti's eine Parallele zur vagina dentata der Inuit-Göttin Sedna - die Koryaken entfalten aber das Gefahrenpotential nicht, das der Furchtbare Hund im Sedna-Mythos für den Schamanen bereit hält: Der muss ja durch diesen langen Flur, in dem der bezahnte Hund liegt, um zu Sedna zu gelangen. An der Westküste der Hudson-Bay hat

eine Alte Frau ihre Genitalien in einen Schlitten verwandelt. Dann defäkiert sie und wischt sich den Hintern mit Schneeklumpen ab. Diese wirft sie weg und verwandelt sie dabei in Hunde. Die Alte verwandelt sich jetzt in einen Mann und heiratet ein nettes Mädchen. Dieses wird eines Tages von einem anderen Mann gefragt, wer denn den Hundeschlitten gemacht habe: *Großmutter machte ihn* (Jochelson, 1908, 365): Die kulturbringende Funktion der Großen Göttin wird in dieser Geschichte auf besonders paradoxe Weise erinnert, müsste sie zur Fülle und Fruchtbarkeit doch gerade keine Alte Frau, sondern ein junges Mädchen, eine Jung-(e) Frau sein.

Die Ausscheidung der Alten Frau verwandelt sich zusammen mit den Schneeklumpen in Hunde: Auch der Geburtsvorgang - immerhin das Hervorbringen neuen Lebens - wird zwar durch seine Fäkalisierung (hier: Lokale Vertauschung von Anus und Vagina) entwertet - aber dass die Alte Frau, in dieser sekundären Variante von einem vielleicht phallusförmigen Schneeklumpen geschwängert, in der primären Erzählvariante jedoch noch von einem Hundegatten, dass also diese Alte Frau Hunde gebiert, wird immerhin in dieser Geschichte als letzter Rest vom Hundestammvaterglauben tradiert. Die Ausscheidungen der Alten Frau bedeuten gleichzeitig eine Abtrennung der Hunde vom Körper der Alten Frau, so wie die abgetrennten Finger Sednas zu Meerestieren werden: Die Alte Frau ist eine reduzierte Sedna-Figur. Und trotz all dieser patriarchalen Abstriche verdankt *man* die neue Verkehrstechnologie der *Groß(en) Mutter*, obwohl diese sich zwischenzeitlich schon patriarchalisiert, nämlich in einen *Mann* verwandelt hat: Der Respekt vor der Großen Mutter und die Dankbarkeit für ihre Wohltaten gestatten es immer noch nicht, den *Mann* als Erfinder des Hundeschlittens auftreten zu lassen. Die Episode vom *kala* in Hundegestalt mit menschlichem Gesicht gibt es auch bei den Chilcotin-Indianern, den Central Inuit und bei den Inuit auf

Grönland (Jochelson, 1908, 366). Die koryakische Geschichte, in der die Hunde in Abwesenheit der Herrschaften gestickte Kleider anziehen, singen und die Trommel schlagen (Jochelson, 1908, 127), gibt es auch bei den Athabaskan-Chilcotin-Indianern und an den Küsten des Nördlichen und Südlichen British Columbia, an der Küste des US-Staats Washington (Quinault-, Kathlamet- und Chinook-Indianer) und an der Küste von Alaska (Tlingit-Indianer): Hier ziehen die Kinder eines Hundes und einer menschlichen Mutter ihre Hundekleider aus, wenn die Mutter abwesend ist, und nehmen menschliche Gestalt an. Nimmt man an, dass dieses Textmuster nicht als Kulturgut aus Asien importiert, sondern von den nach Amerika einwandernden frühen Asiaten mitgebracht wurde, dann sehen wir die ursprüngliche Form des Hundestammvaterglaubens eher in Amerika konserviert, wo sie im Lauf der Zeit weniger bis zur Unkenntlichkeit entstellt wurde als bei den koryakischen Verwandten. Die koryakische Negation des früheren Hundestammungsglaubens findet ihre Fortsetzung in einer Geschichte, die *Eme'mqut* den Hund töten lässt, der seine Schwester heiratete (Jochelson, 1908, 255).

Ähnlich geht in einer anderen Geschichte der Schöpfer selber mit einem Hund um, der seine Tochter in der Nacht aufsuchte (Jochelson, 1908, 183). An der Küste des Südlichen British Columbia tötet ein Mensch, also weder ein Schöpfer noch ein Schöpfersohn, den Hund, den er bei seiner Tochter in einer eindeutig zweideutigen Position vorfindet (Jochelson, 1908, 374). Sednas Heirat und Ehe mit dem Hundegatten wird also schon im Keim verhindert - der mögliche Mythos erscheint nur noch in seiner radikalen Negation: Zwar tötet auch Sednas Vater den Hundegatten, aber erst eine geraume Zeit nach Sednas Entbindung von Hunde- und Menschenkindern. Auch hier also wieder eine radikale Reduktion des Mythos. In einer anderen koryakischen Geschichte isst der Schöpfer mit seiner Familie in einer Hun-

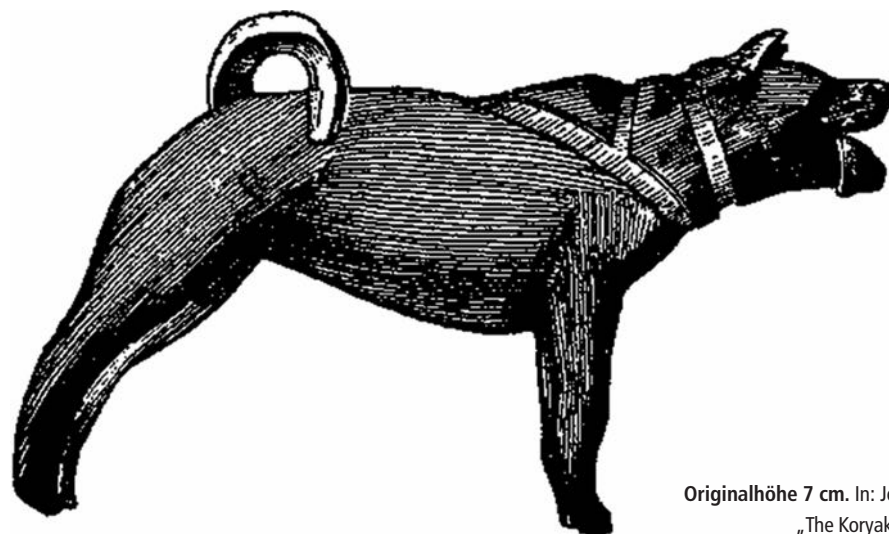
gersnot die eigenen Exkremente (Jochelson, 1908, 190) - vermutlich verzehren sie ihre Hunde als letzte Ration vor dem Hungertod - denn es gibt zu dieser Geschichte eine etwas verschlungene Parallele in der koryakischen Mär, in der *Gull-Man* zu *Raven-Man* sagt: *You live on dog-meat and pick up excrement* (Jochelson, 1908, 199).

Da der koryakische Hund sich besonders im Winter fast nur von menschlichen Exkrementen ernähren kann, impliziert der Verzehr von Hundefleisch den Konsum der eigenen Exkremente. Insofern hat *Gull-Man* - wenn auch erzähltechnisch verkürzt - recht: *You live on ... excrement*. Im dog-meat sind die Exkremente aufgehoben, wie der Baby-Hund der Nivkh beweist. *Gull-Man* könnte, wäre er theologisch gewitzter, *Raven-Man* also sogar Inzest vorwerfen. An der Küste des Nördlichen British Columbia (Tsimshian-Indianer) isst *Raben-Mann* den Inhalt des Magens von seinem Sklaven. Der Sklave kommentiert den Vorgang deckungsgleich mit *Gull-Man* in vorigen Geschichte: *Er isst Exkremente* (Jochelson, 1908, 382):

Der Sklave ernährt sich von Hundefleisch - die Aufhebung von Exkrementen des Bären im Hund, der dann rituell verzehrt wird, haben wir bereits beim nivkhischen Bären-Zeremoniell kennen gelernt: Dass der Sklave sich von Hundefleisch ernährt und so von seinem Herrn behaupten kann, dieser esse Exkremente, zeigt, dass der Verzehr von Hundefleisch nur noch auf der sozial niedrigsten Stufe der Gesellschaft praktiziert wird und zum alltäglichen Nahrungsmittel abgesunken, kein rituelles Lebensmittel mehr ist. Dass die *kalau* Bären an Stelle von Hunden (Jochelson, 1908, 127 und 166) und die Bären-Leute ebenfalls Bären an Stelle von Hunden (Jochelson, 1908, 156) halten, gehört zur grundsätzlichen Inversion, mit der die Unterwelt vorgestellt wird, ist aber auch ein weiteres Indiz für den früheren Hundestammvaterglauben: Wenn Bären verhunget werden, ist der Hund der Maßstab. Dieser koryakischen Inversion entspre-

chen Erzählungen an der Küste des Südlichen British Columbia und an der Küste von Oregon, dass die Menschen auf der anderen Seite der See, also in Asien, Seehunde bzw. See-Otter an Stelle von Hunden halten, in Erzählungen der Tillamook-Indianer, und dass ein Riese Bären und andere Tiere an Stelle der Hunde hält, wird bei den Athapascan berichtet (Jochelson, 1908, 374).

Die koryakische Erzähltradition bewahrt nur noch Komponenten des kompletten Hunde-Mythos auf, den wir bei den Inuit weitgehend unverfälscht kennenlernen. Diese Komponenten werden in kunstlosen Texten, wie Jochelson vergleichsweise wertet, nur noch willkürlich und/oder negierend zu einem Ganzen zusammengefügt, das nicht mehr mehr ist als seine Teile. Das Mädchen bleibt in der koryakischen Erzählperspektive passiv, der Vater muss ihr befehlen, den Hund zu füttern. Erst als der Hund ein Mensch wird, findet die Heirat statt: Eine rationalisierende Inversion der wesentlichsten Komponente des Mythos - im Original will das Mädchen gerade keinen menschlichen Mann, sondern nur einen Hund. Nehmen wir den Schluss dieses 1. Bandes hinzu, erkennen wir, dass mit der Sozialisierung von Mensch und Hund in Gesellschaften, deren Überleben von der Mitarbeit des Hundes abhängt, eine wechselseitige Prägung stattfindet, die zu dieser tierischen Orientierung in der Partnerwahl real beitragen kann. Nehmen wir noch das Klammern pubertierender Rüden hinzu an den Beinen von Menschen, natürlich am ehesten an den Beinen der mit ihnen aufwachsenden Kinder, und hier wieder eher an den Beinen von Mädchen, dann hat es so viele Anlässe zur Entwicklung des Hundestammvatermythos wie Mädchen und klammernde Hunde gegeben. Es wird auch deutlich nach Sichtung der Erzählvarianten, dass in der Entwicklung der Mythen der Hundemythos dem primären Bärenstammvaterglauben als sekundärer Tierstammvaterglaube folgt und dass der Baum-Stammvaterglaube ein tertiärer Mythos ist.



Originalhöhe 7 cm. In: Jochelson,
„The Koryak“, 178 a.

Der Hund in der Kunst der Koryaken

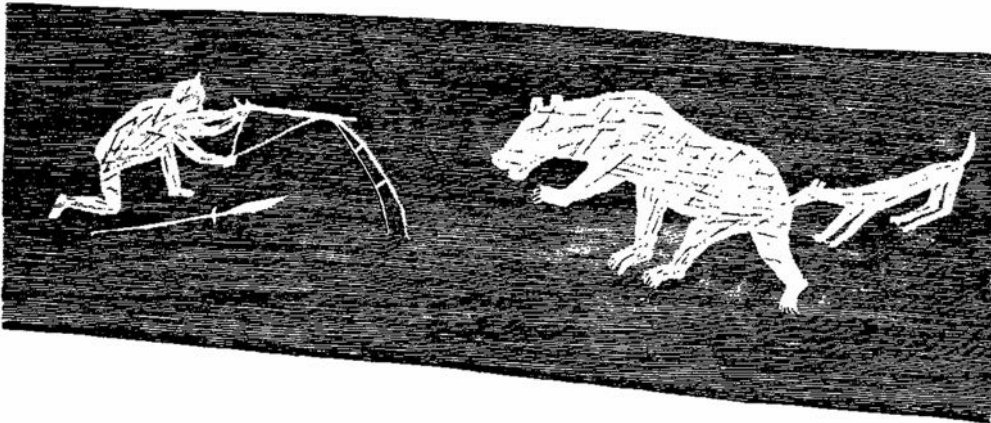
Die Kunst ist natürlich wie die mündlich tradierte Literatur der Koryaken nur die Rückseite des Rituals, dabei aber weniger in die rituelle Praxis eingebunden, und sie ist bei den Maritimen Koryaken - also den ursprünglicheren - deutlich stärker entwickelt als bei den Rentier-Koryaken, die, wie Jochelson (1908, 649) begründet, wegen ihrer transhumanten Lebensweise kaum Zeit für „Kunst“ haben, während die Fischer im Winter in der warmen Erdhüttenstube sitzen und sich mit Schnitzen die Zeit vertreiben. Die Koryaken sind mit den Inuit, den Kerek und den Tschuktschen spezialisiert auf miniaturhafte Skulpturen: Alle diese Völker benutzen die gleiche Technik, die die Koryaken nach Meinung Jochelsons am besten beherrschen. Ein schönes Beispiel ist dieser nur sieben Centimeter hohe, aus

Holz geschnitzte und schwarz angemalte Hund: Seine gespannte Haltung im Schlittenhundegespann, die Rute in Erwartung des Startsignals schon über die Lende gelegt - das ist voller Leben, nur die Füße sind etwas statisch-steif geraten (Jochelson, 1908, 662, Fig. 178 a). Die zwei Bären als Ringkämpfer, die zu Beginn des Kapitels 2.2 zu sehen sind (> 63), sind aus Rentiergeweih geschnitzt (Jochelson, 1908, 662, Fig. 178 b) und nur drei Centimeter hoch: Dieses Motiv ist unter den koryakischen Schnitzern das beliebteste.

Das insgesamt 70 cm lange Schlittenhundegespann (> unten) ist aus Holz geschnitzt: Wir sehen ein Team von zehn Hunden, aus Steinkiefernholz, und einem Fahrer auf dem Schlitten, dieser Teil ist aus Birkenholz geschnitzt. Das Ganze ist sehr realistisch dargestellt, jeder Hund nimmt die Stelle im Gespann ein, die ihm von Temperament und



Holzgeschnitztes Schlittengespann; Länge: 70 cm. In: Jochelson, „The Koryak“, 665, Fig. 183.



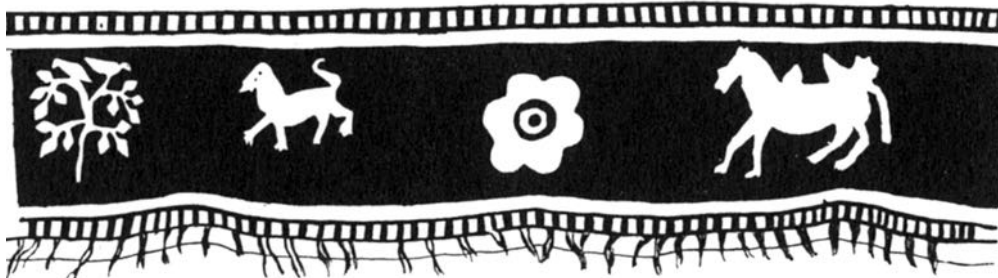
Bärenjagdszene auf der Unterseite eines Schneidebretts für koryakische Haute Couture. In: Jochelson, „The Koryak“, 676, Fig. 194 b.

Veranlagung zukommt, die Bewegungsphasen sind gut getroffen. Während das Paar an der Spitze mit hängenden Ruten leicht erschöpft gezeigt wird, ist besonders das letzte Paar, direkt vor dem Fahrer, noch putzmunter: Jochelson (1908, 665) meint, dass an dieser Stelle gewöhnlich die Faulpelze angeschrirrt werden, damit man sie gut mit der Peitsche erreichen kann, aber ich denke, dass der Hund, der sich zum Fahrer umdreht, vielleicht eher ein junger Fahrschüler ist, während sein erfahrener Partner sich sehr pflichtbewusst ins Zeug legt, die Rute niedrig gehalten.

Diese Skulptur stammt von einem großen Könner. Auch die koryakischen Frauen legten Wert auf ästhetisch verfeinerte Schneidebretter zum Kleidermachen. Natürlich

sind die Bretter nur auf der Unterseite verziert. Die Brüder oder Männer der Frauen arbeiten die Bretter aus mit Szenen aus dem Haushalt oder von der Jagd. Die Gesichter von Tieren und Menschen werden auf diesen Brettunterseiten nur angedeutet. Der häufige Mangel an perspektivischer Gestaltung ist auf dem Brett, das eine Bärenjagd darstellt, nicht so deutlich zu erkennen: Der Schütze zielt mit seinem aufgestellten Gewehr auf den Bären, der von einem Hund abgelenkt werden soll. Besonders die Proportionen sind sehr gut gewahrt zwischen den drei Parteien.

Die Arbeit stammt von einem 25-jährigen Rentier-Koryaken (Jochelson, 1908, 676). Auch die Kleidung wird von den Frauen mit Ornamenten verziert: Der Mantelrand (s.u.)



Eine koryakische Mantelbordüre. In: Jochelson, „The Koryak“, 687, Fig. 204.

aus Pelz mit einer Breite von 21 Centimetern stellt an Position 3 die Hundehagebutte dar, die in den Flusstälern der Koryaken im Überfluss wächst; leider sagt Jochelson (1908, 686) nicht, ob die Pflanze auch in der koryakischen Bezeichnung mit dem Hund assoziiert ist. Vor der Hundehagebutte sehen wir an Position 2 einen trabenden Hund, dem die Zunge zum Maul raushängt und der seine Rute dabei sehr lustig trägt. Ganz links sehen wir zwei Vögel auf einem Busch, am rechten Rand ein gesatteltes und hinter dem Sattel beladenes Pferd. Die traditionelle Trauerbekleidung des Leichnams wird aus weißem Rentierfell gemacht, in das graue Wolle zotthaariger Hunde eingearbeitet wird. Die zotthaarige Felltextur des Hundes verweist zurück auf den zotthaarigen Seelengeleiter des rituell getöteten Bären, jetzt hat er die Funktion des Psychopompos bei den Menschen. Die Ohrenschützer an der Kappe zum Trauermantel sind hochgeklappt, um das Gesicht des Toten zu bedecken. Das Frontmuster ist in den unteren Reihen aus dunklem und weißem Rentierfell gemacht, mit roten Quasten zwischen den zwei oberen Streifen (Jochelson, 1908, 706).



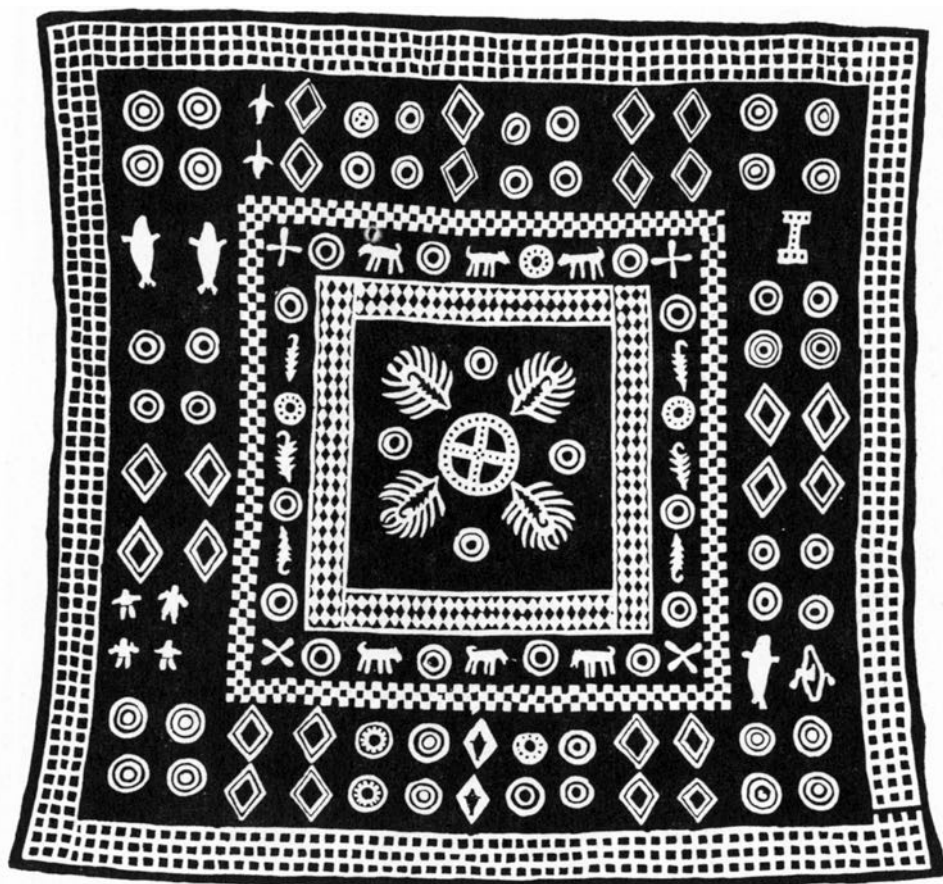
Koryakische Totenkappe für einen männlichen Leichnam. In: Jochelson, „The Koryak“, 705, Fig. 226.

Eine Teppichbrücke, aus Pelz gemacht, ca. 190 Centimeter breit, ist mit gemischten Ornamenten geschmückt. Neben Menschen erkennen wir hier Hunde, Robben, fliegende Gänse und andere Vögel sowie ein hummerähnliches Tier in den Ecken des innersten Quadrats (Jochelson, 1908, 719).

Auf koryakischen Zeichnungen gibt es weder eine lineare noch eine räumliche Perspektive, um zu zeigen, dass ein Tier *hinter* einem anderen ist, wird es *über* ihm gezeichnet - eine Praxis, die man auch bei Indianern, Australiern und Alten Ägyptern findet. Hunde werden manchmal in derselben Zeichnung von zwei verschiedenen Standpunkten aus dargestellt (Jochelson, 1908, 724). Fahrer und Schlitten sind auf der Zeichnung (> unten rechts) proportional zu klein geraten. Jochelson (1908, 725) hat zahlreiche Zeichnungen dieser Art von verschiedensten Künstlern gesehen. Und ich muss leider feststellen, dass Jochelson im Grunde an keiner Stelle versucht, diese Kunstproduktion in Relation zu setzen zu Ritual und Kult der Koryaken. Mir ist das nur möglich bei der Totenkappe, die eine Reminiszenz an den Hundestammvaterglauben darstellt.

Der Hund im Alltag der Koryaken

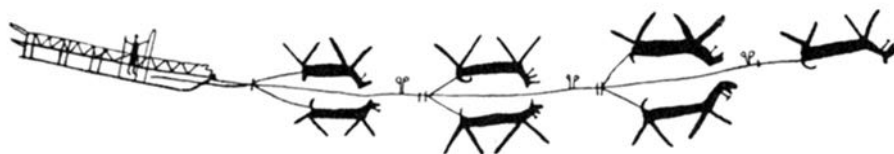
Hier wie bei den Yakuten wird der Hund zwar nicht als Hütehund der Rentierherde eingesetzt, aber die Hunde gewöhnen sich schon als Welpen an die Rentiere, und wenn ein Welpen Rentiere anbellt, bringt man ihm - *by beating* - den Unterschied zwischen domestizierten und wilden Rentieren bei. Ist ein Hund dann immer noch widerspenstig, zieht man ihm ein Vorderbein durchs Halsband, er humpelt dann auf drei Beinen und kann keine großen Sprünge mehr machen. Wenn ein Koryake mit seinem Rentierschlitten zu Besuch zu Yakuten fährt, lässt er das Gespann am Dorfrand stehen und vergewissert sich erst, dass alle yakutischen Hunde angekettet



Eine Teppichbrücke aus Fell. In: Jochelson, „The Koryak“, 719, Fig. 238.

sind, dann holt er das Gespann nach (Jochelson, 1908, 481). Aber nur besonders wilde Hunde müssen bei den Yakuten an die Kette: Da die Yakuten das Rentier auch als Reittier nutzen, sind sie daran interessiert, rentierzahme Hunde zu haben - dass die Koryaken den yakutischen Hunden ein Risikopotential beimessen, kann einerseits

auf deren schlechte Behandlung durch die Yakuten, andererseits auf die unwillkommene Einwanderung der Yakuten in koryakisches Gebiet zurückzuführen sein. In der Koryak-Mythologie wird deutlich, dass vor dem Rentierschlittengespann die Hunde an Stelle der Rentiere verwendet wurden: In einer Geschichte bittet *Big Grand-Father* sei-



Koryakische Zeichnung eines Schlittenhundegespanns. In: Jochelson, „The Koryak“, 724, Fig. 244.

ne Tochter um etwas Fischsuppe, um die Hunde zu füttern. Dann geht er raus, ruft die Hunde, und die Rentiere, die gerade *Fog-Man* (~ Nebelmann) auf dem Schlitten wegtransportieren, machen kehrt, verwandeln sich in Hunde und stürzen sich aufs Futter im Trog (Jochelson, 1908, 502, Fußnote 2).

Diese Erzählung ermutigt mich, in den koryakischen Ritualen, in denen Rentiere eine Rolle spielen, Hunde als deren Vorgänger anzunehmen. Der Erschaffer der koryakischen Welt hatte also bereits Hunde, um den Schlitten zu ziehen - Rentiere erscheinen als verwandelte Hunde.

Im alltäglichen Umgang mit dem Hund lässt sich der Nivkh wohl von keinem anderen Paläo-Sibirier an Zuneigung und Fürsorge übertreffen. Während die Nivkh ihre Hunde in der Mitte der Einraumwohnung füttern, erhalten die Hunde der anderen paläo-sibirischen Völker (Koryaken, Tschuktschen, Itel'men, Yukaghiren, und erst recht die nördlichen Yakuten sowie die Küsten-Tungusen (beide sind nicht paläo-sibirisch) ihre Nahrung außerhalb des Hauses.

Bei diesen Völkern sieht die Fütterung dann wohl so aus wie bei den Koryaken (> 324 & 331: Foto). Kämpfe ums Futter sind selten, weil die Hunde genau wissen, dass es dann für sie Prügel setzt seitens der Frauen und Kinder, die die Fütterung überwachen. Hunde anderer Haushalte wiederum wissen ihrerseits, dass es unangenehme Auseinandersetzungen mit dem Nachbarrudel zeitigt, wenn sie sich auf fremdes Futter stürzen wollen.

Ein neu erworbener Hund wird an den Trog gebracht und moralisch unterstützt und vor den möglichen Attacken seiner neuen Kollegen geschützt. Nach zwei bis drei Tagen ist der Neue integriert (Jochelson, 1908, 514). Ihre Fürsorglichkeit und ihre vitale Abhängigkeit vom Hund lässt die Koryaken wie die Nivkh und die Yukaghiren geräumige

Schutzhütten für ihre Hunde bauen. Auch die Hündinnen mit ihren Wurfen sind in diesen Hütten untergebracht, während Inuit und Nivkh Würfe ins Haus nehmen: Das tief eingegrabene Erdhaus der Koryaken mit seiner langen Steigleiter lässt es einfach nicht zu, dass Hunde im Haus gehalten werden (Jochelson, 1908, 515). Die Schwelle zum Eingang der Schutzhütte ist ziemlich hoch, damit die Welpen die Hütte möglichst lange nicht verlassen können. Am Ende des zweiten Monats erst kommen sie ins Freie und verhalten sich fremden Menschen und Hunden gegenüber sehr misstrauisch.

Die älteren Welpen werden draußen angeleint, und wenn man sie im Alter von sechs Monaten zum ersten Mal anspannt, zusammen mit den erfahrenen Hunden und über eine kurze Distanz, sind sie sehr eifrig, weil froh über die Abwechslung. Erst wenn die jungen Hunde ins Gespann integriert sind, übernachten sie nicht mehr in der Welpenschutzhütte.

Im Frühjahr geworfene Welpen kommen im nächsten Winter ins Gespann, im Herbst oder Winter gefallene Würfe kommen erst im nächsten Winter ins Geschirr (Jochelson, 1908, 516). Während die Nivkh nur kastrierte Rüden im Gespann einsetzen, verwenden die Koryaken und alle anderen Hundezüchter-Völker lieber Hündinnen.

Sie sind zwar nicht so leistungsstark wie Rüden, aber sie übertreffen das starke Geschlecht in Eifer und Sorgfalt, sie sind mit großem Ernst bei der Sache und erweisen sich oft als die besseren Leithunde.

Das hängt natürlich auch mit ihrer Position im Gespann ab: Oft wird eine Hündin ins vorderste Paar platziert, damit die naturbelassenen Rüden mit größtem Eifer versuchen, Kontakt zu ihr aufzunehmen. Einziger Effekt ist natürlich, dass sie sich mächtig ins Zeug legen, ohne dass der Fahrer sie dazu anhalten muss. Tragende Hündinnen würden von den Männern nicht geschont,

aber die Frauen ziehen die werdenden Mütter frühzeitig aus dem Verkehr (Jochelson, 1908, 516). Sollte ausnahmsweise ein Wurf während einer Reise fallen, überlässt der Fahrer die Welpen den eisigen Temperaturen, die Mutter bleibt angespannt und vergisst nach einiger Zeit ihren Wurf. Auf der Reise erkrankte Hunde werden ausgeschirrt und ihrem Schicksal überlassen, nur Lieblingshunde, deren Pfoten aufgerissen sind, packt man bis zum nächsten Dorf auf den Schlitten, um sie dort zu versorgen.

Im Sommer bildet der Schlitten einen Teil des Vorratshäuschens, die Hunde sind „freigesetzt“ und müssen sich um ihren Lebensunterhalt selbst kümmern: Mäuse, Murmeltiere usw. Wenn die Fische zum Laichen die Flüsse hinauf schwimmen, fangen sich die Hunde an seichten Stellen ihre Liebesspeise. Bei Ebbe wird auch die Meeresküste nach Fressbarem abgesucht. Gibt es genug Fisch, fressen sie nur den Kopf, den Rest verschmähen sie.

Gerade im Überfluss suchen sich die Hunde aber auch Beeren, um über den pflanzlichen Anteil die Verdauung zu regulieren. So werden sie über den Sommer ganz schön fett ohne Zutun ihrer Menschen, um dann im entbehrrungsreichen Winter auf die Knochen abzumagern. Denn wenn die Hundefuttermittelvorräte zu schnell aufgebraucht sind, müssen sich die Hunde mit den menschlichen Exkrementen begnügen.

Es ist dann ratsam, die Freilichttoilette mit einem stabilen Stock aufzusuchen, um damit die Hunde zu verschrecken, die sehnsüchtig auf Exkrementnachschieben warten (Jochelson, 1908, 517). Dann sind sie auch anfällig für Krankheiten, und die zahlreichen „Hundeopfer“ der Koryaken gerade im Winter haben deshalb vielleicht auch einen rationalen Hintergrund. Allerdings überwiegt - westlich gesprochen - das Irrationale, denn sie „opfern“ so viele Hunde, dass sie ihre Gespanne durch Zukäufe bei den Russen auffüllen müssen, sich also selbst

wirtschaftlich beinahe ruinieren. Wenn die Hunde im Winter nur knapp gefüttert werden konnten, beginnt der Fellwechsel spät und schreitet nur langsam voran, so dass manche Hunde die letzten Zotten erst im Juli oder gar im August verlieren, während ein gut ernährter Hund im April den Fellwechsel beginnt und im Juni abgeschlossen hat (Jochelson, 1908, 518).

Wenn im Winter die Flüsse zugefroren sind, kommen die Hunde, die bis zum Herbst ihre Nahrung auf eigene Pfote erjagt haben, freiwillig zurück zu ihrer Familie. Dann werden sie an den Stelzen des Vorratshäuschens festgebunden und in den ersten Tagen nur wenig gefüttert, damit sie das Übermaß an Fett reduzieren. Ruhige Hunde und solche, die den Menschen keine Nahrung oder Kleidungsstücke (vieles ist aus Leder gemacht) stehlen, werden nach einigen Tagen wieder freigelassen.

Damit die angebundenen Hunde ihre Lederleinen nicht durchbeißen können, gibt es Kupplungsstücke aus Holzstäben, die den Hund auf Distanz zu seiner eigenen Leine halten. Zu Jochelsons Zeit ging die Ära der Holzkupplungen zu Ende und die Epoche der Eisenkette zog herauf. Wir können annehmen, dass diese Anbindemethode bereits im Paläolithikum praktiziert wurde.

Die Koryaken glauben, dass ein stark entwickeltes Hinterhauptbein Indikator ist für einen später kraftvollen und eifrigen Hund. Auch unterscheidet man Hunde für langsamen Lastentransport und für schnelles Reisen an ihrem Format: Der langsame Hund hat eine breite Brust, kurze und dicke Pfoten und einen breiten, vergleichsweise kurzen Kopf.

Diese Einblicke in Format und Kopfstruktur zeigen, dass auch paläomentale Züchter ganz praktische und kynologisch reflektierte Selektion betreiben können. Rüden werden gewöhnlich im Alter von einem Jahr kastriert, um sie ruhigzustellen und damit sie

etwas Fett behalten trotz der harten Arbeit (Jochelson, 1908, 519). Einige Hundehalter kastrieren besonders starke Rüden erst im Alter von zwei bis drei Jahren, um sie vorher in der Reproduktion einzusetzen. Die Zucht ist bei den Koryaken also nicht mehr durch die Verwandtschaftsstruktur der Menschen - wie bei den Nivkh - programmiert - auch die Kreuzcousin/Cousinen-Heiraten sind bei Koryaken zwar erstrebenswert, werden aber auch nicht mehr so systematisch praktiziert wie bei den Nivkh, die für die Rekonstruktion paläomentaler Hundezucht weit- aus ergiebiger sind.

Neben dem Gebrauch als Schlittenhund wird der Hund vor allem als „Opfertier“, aber auch als Jagdgehilfe genutzt. Sein Fell liefert das Grundmaterial für die Bekleidung. Die Koryaken sagen, dass in ihrem Volk der Hund nie Nahrungsmittel war, ausgenommen in Hungersnöten. Der Verzehr von Hundefleisch wird in einer spöttischen Erzählung über den *Raben-Mann* ja sogar mit dem Verzehr von Exkrementen gleich gesetzt (Jochelson, 1908, 519).

Obwohl hier die Ideologie der Unreinheit des Hundes unterschwellig anklingt, wie man sie bei dem Turk-Volk der Yakuten ausgeprägt antrifft, folgern die Koryaken daraus keine grundsätzliche „Unberührbarkeit“ des Hundes, im Gegenteil, sie gehen dennoch sehr liebevoll mit ihren Hunden um - deshalb ist eher eine Inzest-Schranke anzunehmen wie bei den Nivkh. Geben die Koryaken einen ihrer Hunde an Kollegen ab, dann wird dieser Hund schon nach wenigen Tagen seinem früheren Herrn gleichgültig begegnen. Das ist nicht Ausdruck einer schlechten Beziehung zum früheren, sondern einer ebenso guten Beziehung zum neuen Herrn. Koryakische Hunde bellen nicht in Sibirien, kommen sie aber im europäischen Teil Russlands mit europäischen Hunden und deren Gepflogenheiten in Kontakt, dann lernen sie rasch das Bellen, wie Jochelson mehrfach feststellen konnte (1908, 521).

Vergleich mit den Yakuten

Ist die winterlich wiederkehrende Einbuße im Hundebestand bei den Koryaken religiös bedingt, so ist sie bei den Yakuten, einem benachbarten Turk-Volk, das erst spät die Hundezucht übernahm (Jochelson, 1908, 514), zwar vordergründig der mangelhaften Pflege der Yakuten-Hunde zu verdanken, aber im Grund eher der religiösen Einstellung dieses Turk-Volks: Der Hund gilt ihm als unrein, und er hat im Gegensatz zu Pferd und Rind angeblich keine Seele (Jochelson, 1908, 514). Während einige paläo-sibirische Völker glauben, dass der Hund den Eingang zum Jenseits bewacht und mit Gaben bestochen werden muss und dass Verstorbene, die den Hund schlecht behandelt haben im Leben, von diesem Hund gequält werden, sind diese Gedanken den Yakuten völlig fremd. Den Schamanen, dessen Schutzgeist oder Begleittier die Erscheinungsform eines Hundes hat, nennen sie einen schlechten Schamanen (Jochelson, 1908, 514). In meinen Überlegungen zum grundsätzlichen Verhältnis von Schamanen und Hunden (> 94) zitierte ich bereits diese Einschätzung: Sie kann nur gelten im Bereich der Völker, die den Hund für ein unreines Tier halten. Prinzipiell kann bei allen anderen Völkern der Schutzgeist eines Schamanen in der Erscheinungsform eines Hundes auftreten, ohne dass die Reputation des Schamanen Schaden nimmt. Während die Yakuten den anderen Tieren eine Seele zugestehen, hat der Hund bei ihnen keine Seele. Logisch, dass der Hund dann auch nicht als „Opfertier“ verwendet wird. Die Yakuten fühlen sich beleidigt, wenn man einen Hund mit in ihr Haus bringt: Auf dem Hund sitzen böswillige Geister, auf seiner Ruten- spitze allein schon mindestens zehn (Jochelson, 1908, 514), und die dringen mit und auf dem Hund ins Haus der Yakuten ein - ein schrecklicher Vorgang. Natürlich wird ein Yakute seine(n) Hund(e) niemals streicheln, sondern mit ausgesuchter Grausamkeit behandeln, schon der bösen Geister wegen.

Der Hund bei den Tschuktschen

Die Tschuktschen werden von den Yukaghiren als ihre früheren Brüder bezeichnet - das kann man beziehen auf die frühere direkte Nachbarschaft, als noch keine fremden Clans zwischen beiden Völkern siedelten, das lässt sich aber auch beziehen auf die gemeinsame Herkunft aus dem Süden Sibiriens um den Baikal-See und die gemeinsame direkte Abstammung von den Anatomisch Modernen Menschen, die zuerst nach Südsibirien kamen. Gerade in der tschuktschischen Denkweise finden wir noch ausgeprägte Elemente der Paläomentalität vor, und ihr Erforscher, der russische Ethnologe Waldemar Bogoras, hat versucht, fünf verschiedene Entwicklungsstadien in der Entwicklung der *primitive religious concepts* zu unterscheiden.

Er benutzt dabei mehr oder weniger unreflektiert den evolutionären Ansatz, der selbst wissenschaftstheoretisch erst hinterfragt und legitimiert werden müsste. Ich werde in dem auf die Tschuktschen folgenden Kapitel mit Tim Ingolds Hilfe versuchen, den evolutionären Ansatz zu umgehen. Dazu ist es aber sinnvoll, ihn vorher vorzustellen - nicht nur, um den Lesern die Qual der Wahl zu überlassen, sondern auch, weil Bogoras in positivistischer Klarheit Stadien von einander trennt, die in der Realität, wie er selbst sagt (280), ununterschieden und vermischt vorkommen.

Mit Bogoras lernen wir also das statische Inventar der Paläomentalität kennen, und mit Ingold können wir nachvollziehen, wie sie dynamisch funktioniert. Da Bogoras (277, Fußnote 2) den Begriff *Seele* (~ lat. *anima*) erst am Ende der paläomentalen „Entwicklung“ voll entfaltet sieht, verzichtet er bewusst auf das Etikett *Animismus* für die paläomentale Denkweise. Die Erfahrung, dass das Lebensprinzip die Quelle all seiner Handlungen ist, führt den paläomentalen Menschen zu der Annahme, dass ein ähn-

liches Leben in all den ihn umgebenden Gegenständen und Lebewesen anwesend ist, die ihn durch ihre Aktivität auf sich aufmerksam gemacht haben. Die Annahme, das gleiche Lebensprinzip sei in allem anwesend, ist die Basis der paläomentalen religiösen Konzeption.

Die Entwicklungsstadien der Paläomentalität nach Bogoras

Erstes Stadium

Ein Stein, ein Baum, eine Wolke, Wind, Regen, Blitz und Donner und vieles mehr sind Lebewesen, unabhängig von der Form, in der sie erscheinen. Darwins Beispiel (*Descent of man*, 67) vom Hund, der einen vom Wind bewegten aufgespannten Regenschirm anbellt, als wäre dieser Schirm ein Lebewesen, dient Bogoras (278) als bestes Beispiel für das erste Stadium: Dieser Hund repräsentiert angeblich denselben *state of mind* wie der *primitive man*. Die Leser merken schon an dieser Stelle, warum wir dem evolutionären Ansatz mit Vorsicht begegnen müssen. Aber gehen wir weiter:

Der Mensch kämpft mit Objekten, deren Tücke ihn in allen Zeiten in Rage gebracht haben - er kann sie töten oder zerstören, er kann um ihre Gunst bitten, und er kann sie, wenn sie klein und handlich erscheinen, als Amulette tragen, bei denen schon ein geringfügiger Anklang an die menschliche Gestalt genügt, um sie als anthropomorphe Lebewesen aufzufassen. Wenn Jochelson (117) von den Koryaken berichtet, dass sie Haushaltsgeräten und sogar der Kloschüssel und Exkrementen eine eigene Existenzform zusprechen, und wenn wir erinnern, dass auch bei den Nivkh Bestandteilen des Hauses eine eigene Existenzform angemessen ist und dass sie alle die Familie vor Gefahren warnen und deren Feinde angreifen, dann erblickt Bogoras (290) darin das erste Stadium der animistischen Weltansicht.

Zweites Stadium

„Entwicklung“, so Bogoras (278), beginnt, wenn zu der grundsätzlichen Gleichheit gestalthafte Übereinstimmungen zwischen den belebten „Objekten“ und den Teilen des menschlichen Körpers gesucht und gefunden werden: Einen Kopf, Arme, Beine oder einen Mund kann man leicht in den zufälligen Formen der Objekte wiederfinden. Eine äußerst vage Ähnlichkeit und eine intime Symbiose mit Hunden genügt Kindern bereits, um eine Holzfigurine als Hund zu identifizieren, und auch für paläomentale Erwachsene ist die Identifikation von Objektteilen mit menschlichen Körperteilen kein Problem. Amulette bieten sich zu dieser Identifikation besonders an.

Das zweite Stadium ist also nach Bogoras gekennzeichnet von dem Versuch, das anfängliche Konzept der Gleichheit, das gestaltlos und qualitativ war, zu überführen in eine genauere, objektive und formale Gleichheit. Wenn Jochelson (115) die Gestaltlosigkeit der *inau* bei den Koryaken und die Vagheit ihrer religiösen Begriffe - beinahe wertend - beschreibt, dann sieht Bogoras hier das zweite Stadium und den ersten Schritt hin zu einer anthropomorphen Konzeption der Geisterwelt. Deshalb ist auch bereits im zweiten Stadium das dritte keimhaft angelegt:

Drittes Stadium

Die grundlegende Idee ist, dass materielle Objekte zwei Gestalten besitzen: Ihre gewöhnliche Form und die mehr oder weniger menschenähnliche Form. Beide Formen werden materiell aufgefasst, und die Objekte können beide Formen annehmen, wie sie gerade wollen. Mahlsteine verwandeln sich in Menschen, um nach ihrer Tätigkeit wieder zu Steinen zu werden - das europäische Märchen kennt solche Verwandlungen: Unbelebte Objekte erscheinen belebt und vollbringen Taten, zu denen nur Menschen fähig sind - Knüppel-aus-dem-Sack.

Tiere sind zu dieser Wandlung prädestinierter als „tote“ Dinge - selbst in dieser Negation der Lebendigkeit bewahren wir noch die Möglichkeit ihrer Vitalität auf. Dann können Menschen sich natürlich auch in Objekte oder Tiere verwandeln. Jochelson (117, 133) zitiert eine koryakische Erzählung von Steinhämmern, die bei der Arbeit wie Menschen erscheinen. Wenn der Steinhämmermann dann seine Steinhammerfrau in sein Haus bringen will, merkt er mitten in der Reise, dass ihr Gesicht halb menschlich erscheint, während die andere Hälfte weiter wie ein Steinhammerkopf aussieht. Deshalb behalten auch in den anderen Erzählungen transformierte Objekte teilweise ihre alte Erscheinungsweise. Das erklärt auch einige, wenn auch nicht alle Ungereimtheiten in den koryakischen Erzählungen.

Im dritten Stadium haben die Objekte zwei Erscheinungsformen: Ihre gewöhnliche und die menschengestaltige. Alle Wildtiere haben ihr eigenes Land - Schwarzbären z.B. leben in Erdhöhlen - ganz wie die Tschuktschen. Besucht ein Schamane das Land der Mäuse, stellt er fest, dass sie ihr Leben ganz ähnlich wie die Tschuktschen organisieren. Sie können sich ganz plötzlich verwandeln in menschliche Jäger, die einen Bären erlegen, wenn sie den dann auf den Mäuseschlitten packen, verwandeln sie ihn rasch in einen Lemming - so ist er leichter zu transportieren (Bogoras, 284). Amulette aus Tiermaterial können sich ebenfalls rasch verwandeln in das ursprüngliche Tier und in dieser Gestalt bestimmte Dinge erledigen.

Viertes Stadium

Als logische Konsequenz aus dem Konzept der zwei Erscheinungsformen folgt die Auffassung, dass es eine äußere Form und eine innere, versteckte Erscheinungsweise gibt, die von der äußeren Form verdeckt ist: Diese innere Form ist meist unsichtbar, kann sich aber sichtbar machen, wenn sie es will, und als menschliches Lebewesen erscheinen. So entsteht die Auffassung von der

äußeren Hülle des Objekts und dem Leben, das von dieser äußeren Hülle umschlossen wird. Dieses Umschlossene wird ein Geist in menschenähnlicher Gestalt. Das materielle Objekt beherbergt diesen Geist, er ist Einwohner des Objekts, das er verlassen kann (> 159: Inau-Konzept), und dann ist er meist nur Schamanen oder anderen besonderen Persönlichkeiten seiner Wahl erkennbar. Das ist das vierte Stadium. Es setzt voraus die Koexistenz des materiellen Objekts (*inau*) und seines Einwohners, während im dritten Stadium die beiden Formen des Objekts sich nur die eine in die andere verwandeln konnten. Im vierten Stadium aber ist die Trennung des Geists als Einwohner vom Behälter als *inau* potenziell, aber noch nicht radikal möglich: Der Geist sollte sich nicht zu weit vom Behälter entfernen, und nach einer Weile muss er in seinen Behälter zurückkehren.

Analog zum *inau* als Holzfigurine sind Tiere konzipiert als Menschen, die sich unter einem Tierfell verbergen. Dieses Fell können sie ablegen, wann immer sie wollen. Die Hundenachkommen, die ihr Fell ablegen und als Menschen agieren (> 573: Mythen-Analyse), kann man natürlich an der Rückverwandlung hindern, indem man das abgelegte Fell verbrennt - ein Fall, der in koryakischen Erzählungen recht oft vorkommt.

Umgekehrt können Menschen sich verwandeln in Tiere oder Dinge, indem sie z.B. ein Fell überziehen. Die Berserkerkrieger indoeuropäischer Hirtenvölker glaubten noch an die Wirksamkeit dieses vierten Stadiums. Wenn der Anfall vorbei ist, legen sie das Fell wie eine Maske ab und kehren wieder in ihre menschliche Gestalt zurück. In diesem Stadium sieht Bogoras (279) den Ursprung der Seele, wie sie getrennt vom Körper gedacht wird und fähig ist, ihn eine Zeitlang im Schlaf zu verlassen. Koryakische, itel'menische und indianische Geschichten handeln immer wieder von der Transformation unbelebter Dinge und erst recht von

Tieren in menschliche Gestalt, indem sie ihr Fell ablegen. Umgekehrt können Eme'mqut und seine Frauen z.B. in koryakischen Texten (Jochelson, 149) ein Bärenfell anlegen oder einen Hut in Fliegenpilzform aufsetzen und dann real als Bär oder Fliegenpilz erscheinen. Diese Transformationen sind nach Bogoras (291) typisch für das vierte Stadium. Im vierten Stadium tritt die vollständige Unterscheidung ein zwischen den beiden Erscheinungsformen eines Objekts: Menschenähnlicher Geist und Objekt koexistieren, können aber auch getrennt in Erscheinung treten. Jetzt empfiehlt es sich, zwischen den kleineren (Steinen, Bäumen usw.) und den größeren Objekten (Wäldern, Bergen, Seen usw.) zu unterscheiden. Die kleineren Objekte haben eine Stimme, die größeren einen *Master*, den ich lieber mit Schutzgottheit übersetze.

Diese Gottheiten können böswillig sein, aber auch harmlos. Die Schutzgottheit des Waldes ist im Grunde gutmütig, aber reagiert sehr verärgert, wenn man die geringste Regel der alten Jagdbräuche missachtet. Dabei ist sie nicht viel größer als eines Mannes kleiner Finger. Ihre Fußspuren im Schnee sind wie die einer Maus. Die Klasse der böswilligen Geister (*ke'let*) scheint man bei den Tschuktschen in drei Gruppen einzuteilen, die natürlich wieder in einander übergehen:

Drei Gruppen von Geistern im vierten Stadium

Die erste besteht aus unsichtbaren Geistern, die Tod und Verderben bringen, meist in umgekehrter Reihenfolge. Die zweite Gruppe sind blutdürstige Kannibalen, die an entfernten Küsten wohnen und immer gegen die Krieger der Koryaken kämpfen (Bogoras, 292). Die dritte Gruppe endlich besteht aus den Geistern, die sich vom Schamanen herbei zitieren lassen und ihm, wenn auch oft widerwillig und nicht ohne Risiko, bei seinen magischen und medizinischen Handlungen behilflich sind.

Die erste Geistergruppe

Die Ke'let, die in wüsten Gegenden wohnen, nennen die Koryaken Erdgeister, das sind böswillige Geister, die meist seltsam verzerrte Gesichter, nur halbe Körper oder die Ohren und Rute eines Hundes (s.u.) haben. Bei den Maritimen Koryaken nennt man die Ke'let auch *re'kennit*.



Tschuktschische
Zeichnung:
Ein Erdgeist in
Hundegestalt.

In: Bogoras, Fig. 205.

Ihre äußere Erscheinung weicht wie die ihrer Rentiere und Hunde von der alltäglichen Erscheinungsform von Menschen, Rentieren und Hunden stark ab. Sie sind prinzipiell von anderer Gestalt. Manche haben z.B. nur ein Auge. Ihr Atem ist wie der ihrer Rentiere (auch wie der ihrer Hunde?) dicker Rauch, in dem noch Feuerfunken sprühen (Bogoras, 296).

Die Tschuktschen „opfern“ diesen böswilligen Geistern Tiere, die in ihrer Erscheinungsweise vom üblichen abweichen: Welpen werden „geopfert“, die schwarz sind mit weißen *Flecken* über den Augen, denn der Hund der böswilligen Geister sieht fast genau so aus. Wenn diese *ke'let* von einem Schamanen auf frischer Tat ertappt werden, dann geben sie ihm als eine Art Lösegeld einen ihrer Hunde. Die sind ganz klein und ganz schwarz, und wenn ein *ke'le* auf der Jagd nach Seelen in ein Menschenhaus eindringt, ist sein Hund so unsichtbar wie ein Schatten, und schnappt sich frei schwebende Seelen, die er seinem *Master* (Bogoras, 297) bringt. Dieser Hund kann seine Größe so beliebig wechseln wie sein *ke'le*-Geist. Trifft man ihn allein im Freien, dann ist er so groß wie ein Bär:

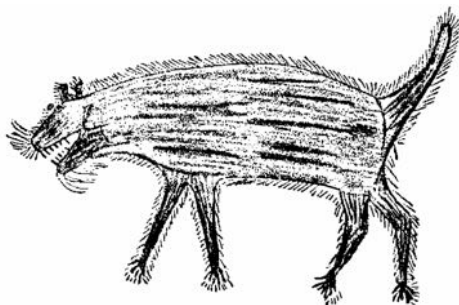
If met singly in the open, he may appear as large as a bear, with a great mouth full of large teeth, ready to devour his victim (Bogoras, 297).

Wir können im Vorgriff auf den Kerberos-Hund der griechisch-römischen Antike (> II) bereits vermuten, dass dieser zwei-, drei- bis hundertköpfige Höllenhund, der am Eingang der Unterwelt fest postiert ist, früher die Lebensform eines frei schweifenden *ke'le*-Hundes hatte. Die Rationalisierung der antiken Welt, früher überall voll von böswilligen Geistern, weist nun dem *ke'le*-Hund nur noch einen einzigen Ort zu, an dem er der menschlichen Seele gefährlich werden kann: Den Eingang zur Unterwelt.

Ein unleugbarer Fortschritt für die Gestaltung des menschlichen Alltagslebens, vergleicht man die von böswilligen Geistern geplagten Tschuktschen und Koryaken (> 330: Foto) mit den antiken Griechen. Muss ein *ke'le* einem Schamanen einen Hund als Lösegeld zahlen, dann ist es zunächst ein ganz normaler Welpen, geboren von einer ganz normalen Hündin.

Aber wenn dieser Welpen größer wird, dann kann man ihn unterscheiden von seinen Wurfgeschwistern durch seine überdurchschnittliche Größe, seine schwarze Fellfarbe und durch sein widerspenstiges Verhalten - und oft hat er weiße *Flecken* über den Augen, die von den Koryaken für ein zusätzliches Augenpaar gehalten werden:

Mit diesen Augen kann er im Dunkeln die *ke'let* sehen - eine Reminiszenz an den *atan*-Hund. So ein Hund hält die Wacht gegen die *ke'let* und vertreibt sie von der Erdhütte. Wenn er aber Angst hat vor einem *ke'le*, dann weckt er seinen *Master* (diesmal den menschlichen *Master*) und empfiehlt ihm entweder die Flucht oder ein anderes Mittel, um sich als Hund und den *Master* zu retten, je nach den Umständen, wie Bogoras (297) aus der Erzählung eines Tschuktschen weiß.



Tschuktschische Zeichnung eines „Ke'le“-Hundes. In: Bogoras, 296, Fig. 206.

Die zweite Geistergruppe

In der zweiten Gruppe der *ke'let* überwiegen die Riesen, die aber keine Rentiere besitzen und nur wenige Hunde, meist nur einen zu Jagdzwecken haben (Bogoras, 299). Der Riese trägt seinen Holzbedarf und die Jagdbeute aus dem Wald auf seinen eigenen Schultern zu seiner Behausung. Bei Yukaghiren haben wir diese Gruppe von böswilligen Geistern bereits als *mythical old man* oder *woman* kennen gelernt. Sie werden meist von den Hunden der Menschen bewusst in die Irre geführt, wodurch die Hunde zu Rettern der Menschheit werden.

Die dritte Geistergruppe

Die dritte Gruppe der *ke'let* sind die dem Schamanen behelflichen Geister: Aber sie sind immer übel gelaunt, besonders gegenüber dem Schamanen. Ihre Größe wechselt beträchtlich:

A small wooden figure representing a supernatural dog will increase in size until it is larger than a bear (Bogoras, 301).

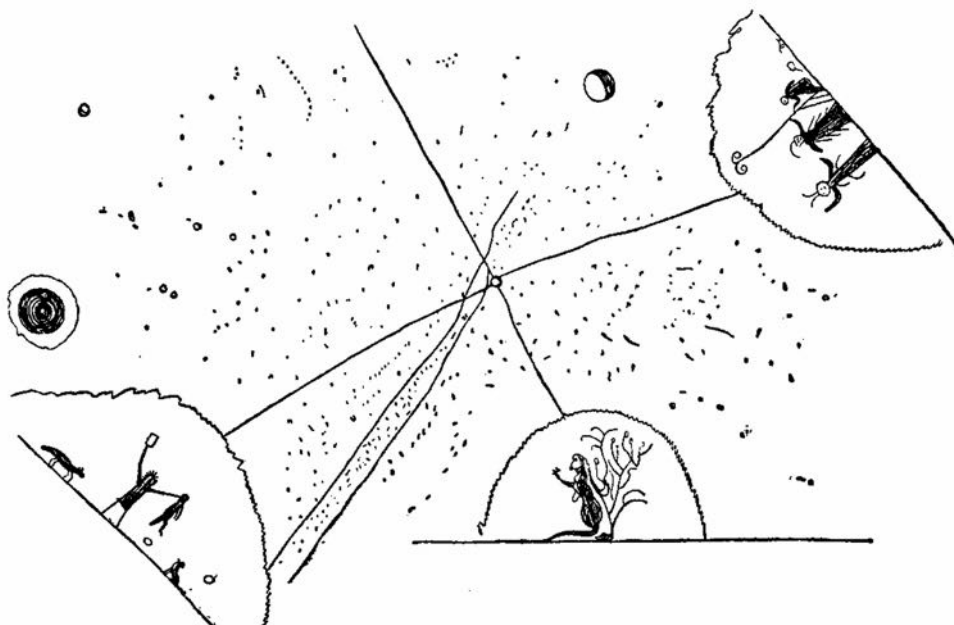
Dennoch werden auf tschuktschischen Zeichnungen die schamanischen Hilfsgeister in Relation zu den böswilligen Geistern der ersten und zweiten Gruppe immer deutlich kleiner dargestellt, wie Bogoras betont (301). Nach all diesen böswilligen Geistern

dürfen wir die gutmütigen nicht vergessen: In einer tschuktschischen Erzählung geht ein Schamane mit seinem Cousin - beide *powerful shamans* - zum Meer. Sie sehen einen kleinen, alten Mann auf dem Wasser sitzen, die Beine über einander geschlagen und den Eingang zur Welt unter dem Wasser blockierend. Sie versprechen ihm, wenn er sie hinein und wieder heraus lässt, eine alte, blinde, ergraute Hündin.

Vielleicht handelt es sich hier um die patriarchalisierte Form der Inuit-Erzählung von der Schutzgottheit der See, Sedna, zu der die Schamanen regelmäßig pilgern müssen, um die Freigabe der Seetiere zu erbitten. Sedna ist von walrossähnlichen Hunden umgeben. Die patriarchalische Umkehrung betrifft den Wandel der eindeutig weiblichen, großen und fruchtbaren Göttin Sedna in einen alten, kleinen Mann und den Wandel der Sedna zugeordneten Hunde als Begleit-tiere in eine Nullfunktion beim alten Mann, den man mit einem *weiblichen*, aber altersschwachen Hund abspesen kann. Irgendwie clever...

Die beiden - Schamane und Cousin - tauchen ein in die Welt unter dem Wasser, sehen sich um und entdecken eine weitere Welt, die auf einer langen Nadel balanciert. Sie verwandeln sich in Moskitos, fliegen aufwärts und schlüpfen durch das Nadelöhr in diese andere Welt, wo sie wieder zur Menschengestalt zurückkehren (Bogoras, 306). Keine Rede mehr davon, dass sie den alten Mann wie versprochen entlohnt hätten. Ein Indiz für die Entfremdung der Tschuktschen von früheren Jagdbräuchen? Mit Sicherheit auch ein Indiz für die Abwertung des Hundes in der symbolischen Welt der Tschuktschen.

Sterne und Sternbilder gehören ebenfalls in die dritte Geistergruppe. Manchmal wird der Polarstern in die Mitte einer Zeichnung gestellt, und die vier Himmelsrichtungen werden durch Linien dargestellt. Morgen- und Abendrot und Dunkelheit haben eige-



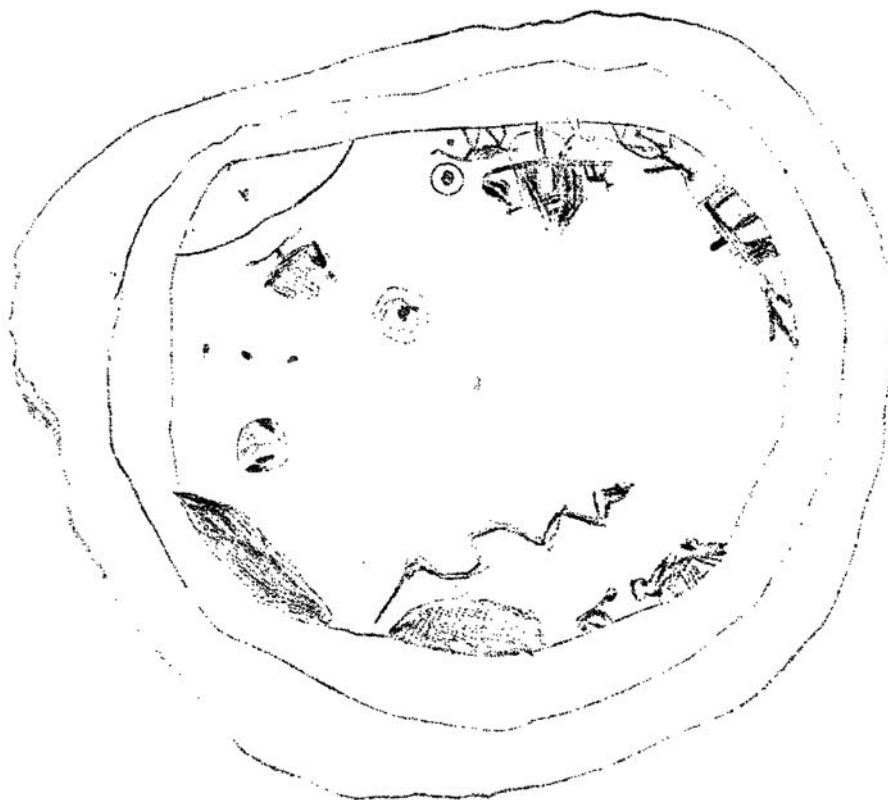
Tschuktschische Zeichnungen: Oben: Vom Himmel und den Unteren Welten - der Hund ist hier dem Morgenrot zugeordnet. Rechts: Die tschuktschische Darstellung der Welt - vier Hunde sind an den Ecken des Hauses der Dämmerung angebunden. In: Bogoras, 311, Fig. 218 & 312, Fig. 219.

ne Welten, als Gebirge verbildlicht (> oben). Das Morgenrot, am linken unteren Rand der Zeichnung, hat einen Strahlenkranz ums Haupt gewunden. Es hält in seiner linken Hand eine Schale, die ihm dargebracht wurde mit einem „Opfer“, und in seiner rechten Hand hält es einen Fuchs, den es gegen die Schale tauscht.

Das vermeintliche „Opfer“ entpuppt sich also mal wieder als ein Tauschgeschäft. Erinnern wir uns an das Prinzip des ungleichen Gegengeschenks bei den Nivkh, fällt es schwer, hier den Begriff *Opfer* für angemessen zu halten. Auf seiner linken Seite nähert sich ihm ein weiterer Fuchs, und auf seiner rechten Seite sitzt ein Hund, der dem Geist des Morgenrots von Menschen „geopfert“ wurde. Die beiden Tiere - zweiter Fuchs und Hund - können auch ausgetauscht werden. Zwei weitere „Opferschalen“ liegen auf dem Boden, nicht perspekti-

visch dargestellt. Dem Morgenrot diametral entgegen gesetzt ist das Abendrot in der rechten oberen Ecke in Gestalt eines menschlichen Wesens, einem Baum mit vielen Zweigen entsteigend (Bogoras, 310). Sonne und Neumond stehen sich gegenüber. Unter den Sternen kann man Orion erkennen und die Pleiaden, die Milchstraße usw.

Der große Stern am linken oberen Rand ist die Venus. Auf einer anderen Zeichnung sind drei Welten durch drei konzentrische Kreise dargestellt (> 349). „Unsere“ Welt befindet sich im Innern des kleinsten Kreises, in der Mitte sehen wir wieder den Polarstern. Links sind Sonne und Mond zu sehen. Der Mond ist dargestellt als ein Mann mit einem Lasso, zu seiner Seite stehen zwei menschliche Gefangene. Zwischen Sonne und Mond das Sternbild *Pehi'ttin*, das die Tschuktschen mit den Sternen Altair und

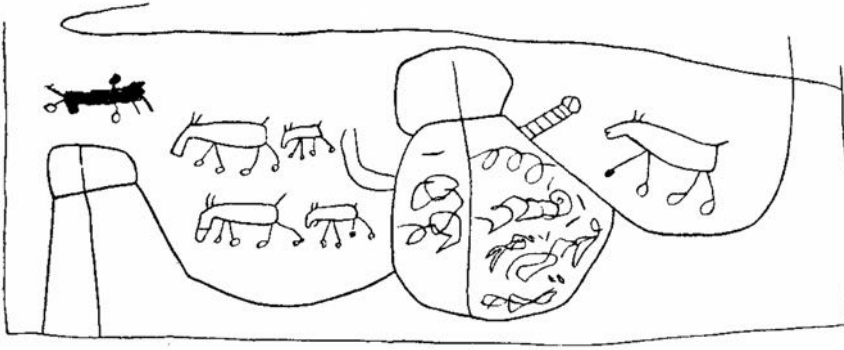


Tarared aus dem Sternbild *Adler* verselbstständigt haben. Nahe beim Mond ist das schwarze Gebirge der Dunkelheit lokalisiert. Auf dem Boden steht ein Haus, aus Erde gemacht und den *ke'let* gehörend. Zwei *ke'let* wandeln auf allen Vieren. Ein großer Wurm ringelt sich über das Haus, sein Schwanz ist mit einem langen Stachel bewehrt. Dieser Wurm ist rot gestreift und so groß, dass er Großwild attackieren kann (Bogoras, 13).

Er verschlingt ein Rentier mit einem Mal, da er keine Zähne hat: Er ist eine *Boa Constrictor*, und dieses uroborische (> 411) Denkbild ist vermutlich aus dem Süden nach Nordsibirien gewandert. Die Dämmerung links hat ein hölzernes Haus mit zwei „Mördern“ (d.i. Geister der ersten Geistergruppe), jeder auf einer Seite angebunden. Die ursprüngliche Dämmerung hat ein Haus, auf einer Plattform erbaut, die von einem einzigen Pfahl

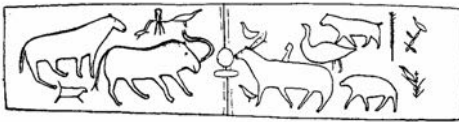
getragen wird. Vier Hunde sind an den Hausseiten angebunden. Im Gebiet der Dämmerung zur rechten Hand - auf der Zeichnung links - lebt die Hauptfrau der Dämmerung in einem kleinen Haus, das ebenfalls nur von einem einzigen Pfahl getragen wird. Unter ihren Füßen sehen wir den Venusstern (Bogoras, 311). Die Tschuktschen kennen noch andere Geister, die den Menschen wohl gesonnen sind. Manchmal werden Geister wie die Dämmerung mit dem Schöpfer der Welt gleichgesetzt, vermutlich auf Grund christlichen Einflusses.

Sedna, die kraftvolle Göttin der Inuit, ist auch den Tschuktschen bekannt; zusätzlich gibt es noch weitere See-Geister, die aber eher böswillig sind: Sie kommen in der Nacht ins Haus und versuchen Seelen zu stehlen. Auf der Zeichnung (> 350) sehen wir so einen Geist, den Walross-Geist, wie er versucht, in ein großes Haus einzudringen,



Tschuktschische Zeichnung: Hunde vertreiben den Walross-Geist, der ins Haus eindringen will. In: Bogoras, 316, Fig. 222.

aber von Hunden erfolgreich verscheucht wird. In die Gruppe dieser Monster-Geister gehört auch das Mammuth, das als Helfertier von böswilligen Geistern benutzt wird. 1897 fand Bogoras in einem verlassenen Haus eine Schamanentrommel und ein rechteckiges Birkenbrett, das in zwei gleich große Teile gegliedert war. Ein Teil war rot bemalt und stellte den Tag dar, der andere Teil, mit Graphit bemalt, repräsentierte die Nacht.



Ein Schamanenbrett mit der Darstellung eines Mammuth und ihm zugeordnet Pferd und Hund. In: Bogoras, 327, Fig. 233.

Bringt man das Brett in die richtige Position, dann ist der rote Teil rechts. Am Rand waren zwei Vertiefungen ausgeschabt, um Silberstücke aufzunehmen, wie Bogoras von zwei alten Männern im benachbarten Dorf erfuhr. Auf dem roten Teil waren Tiere, Vögel, Pflanzen eingeschnitzt. Auf dem schwarzen Teil ein Hund und ein Pferd, und den beiden gegenüber ein Mammuth mit einem jener seltsamen Gesichter, die für diese Geister-

gruppe typisch sind. Das Brett wurde früher von Schamanen benutzt, um Geister herbeizurufen: Der rote Teil für weißen Schamanismus und medizinische Therapie, der dunkle Teil für schwarzen Schamanismus und böswillige Zauberei (Bogoras, 327). Bogoras hält es für bemerkenswert, dass die Tiere der rechten Hälfte mit dem Rentier-Reiter guten Schamanismus und die Tiere der linken Seite bösen Schamanismus, schwarze Magie vertreten. Da er dieses Brett in einer Region gefunden hat, die schon stark russifiziert war und in der sich Yukaghiren und Yakuten vermischt haben, nimmt Bogoras an, dass hier der Gegensatz zwischen Rentier-Züchtern und Hunde züchtenden Fischern ausgedrückt werden soll.

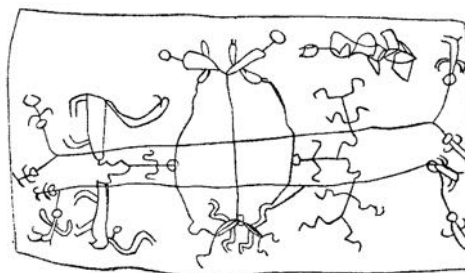
Eher sind das längst ausgestorbene Mammuth wegen seiner erschreckenden Größe und Pferd und Hund wegen ihrer Ambivalenz als Haustier geeignet, doppeldeutig zugeordnet zu werden. Beide sind nützlich, der Hund als das bedeutend ältere Haustier ist in der Lage, böswillige Geister zu vertreiben, besonders wenn seine Fellfarbe schwarz-lohfarben ist, aber Pferd und Hund können durchgehen bzw. in tollwütige Raserie verfallen. Daher nehme ich an, dass die Ambivalenz grundsätzlich ist und nicht allein auf eine besondere Siedlungssituation zu reduzieren ist.

Fünftes Stadium

Wenn dann die Seele sich mehr und mehr befreit von ihren *inau* und mehr und mehr Bewegungsfreiheit, ja: Unabhängigkeit erlangt, dann wird der Geist um so individueller, und es entsteht eine erste Mythologie, in der Geister wie Menschen mit einander umgehen: Geister mit speziellen Fähigkeiten, über den menschlichen Rahmen hinausgehend, aber im Grunde mit Menschen vergleichbar. Der Glaube, dass die Verstorbenen, wenn ihre Hülle schon längst vermodert ist, in anderer Form weiter leben, unsichtbar für die Lebenden, er gehört zu diesem fünften Stadium. Diese Verstorbenen leben dann in der Anderen Welt, wo sie genauso wie die Lebenden ihre Dörfer, Häuser, Familien und - diesmal ewigen - Jagdgründe haben. Das führt irgendwann zu der Annahme, dass die Seelen der Verstorbenen und die Geister in zwei verschiedenen Welten leben, die einen unter der Mittleren Welt, die anderen darüber. Dann kommt noch die Überzeugung hinzu, dass die Seelen der Verstorbenen anders sind als die Seelen der Lebenden: Klein, ängstlich, hilflos, der Verfolgung böswilliger Geister ausgesetzt, das ist die Seele der Menschen. Die Seele der Verstorbenen aber ist groß und mächtig, sie kann den Lebenden schaden, aber sie kann ihre Nachfahren auch beschützen. So entsteht der Ahnenkult.

Bogoras selbst sagt, dass diese Stadien in einander übergehen und neben einander koexistieren, aber dass die ersten Stadien mehr und mehr erlöschen, und sich die letzten Stadien um so lebhafter erhalten. Wenn viele Ethnologen übersetzen, dass Dinge und Tiere ihre *Master* ~ *Herren* oder *Herrinnen* haben, täten sie besser daran, von Stimmen dieser Dinge und von Schutzgottheiten dieser Tiere zu sprechen: Das gibt eine zutreffendere Einsicht in die „Realität“ als das Implikat eines westlich konzipierten Eigentumsverhältnisses, das Jägerkulturen ohnehin weitgehend fremd ist. Selbst Felle, die man tauscht oder verkauft, haben ihre Stim-

me, und sie reden nachts mit einander. Ebenso Bäume im Wald. Selbst Schatten auf dem Boden haben eigene Stämme und ein eigenes Reich (Bogoras, 281). Dabei bleiben die Schwierigkeiten unbelebter Objekte ohne Beine und Organe nicht unbemerkt, und so gleitet das Konzept der Tschuktschen in das zweite Stadium:



Tschuktschische Zeichnung: Die verworrenen Pfade der Fliegenpilz-Menschen. In: Bogoras, Fig. 200.

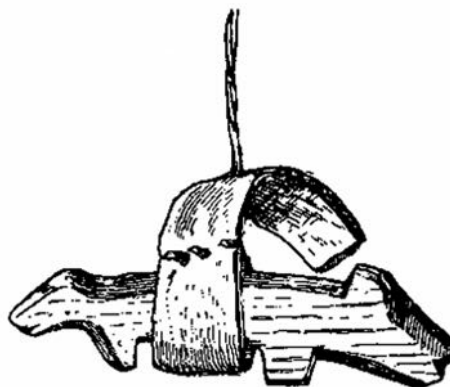
Giftige Pilze sind z.B. ein eigener Stamm - die Fliegenpilze sind sehr stark, sie spalten Baumwurzeln. Fliegenpilze erscheinen Menschen, die sich an ihnen berauschen, in seltsamen Formen, irgendwie ähnlich ihrer eigenen menschlichen Gestalt: Hat man einen Pilz konsumiert, sieht man einen Pilzmenschen, bei zwei oder drei Pilzen entsprechend mehr.

Sie nehmen den Konsumenten am Arm und führen ihn durch die weite Welt, zeigen ihm reale Dinge, aber meist „Erscheinungen“. Ihre Wege sind sehr verworren (> II: Halluzinogene Pilze in der Sahara). Ob man die fünf Entwicklungsstadien der Paläomentalität tatsächlich als Archaismus-Index benutzen kann, wie Bogoras suggeriert, scheint mir fraglich. Auf jeden Fall hat die Klassifizierung beigetragen zur Klärung der Position, die der Hund bei den paläomentalen Tschuktschen zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch einnimmt. Bei den Tschuktschen hat jeder Mensch mehrere Seelen. Die Seelen weniger auserwählter Verstorbener



Tschuktschische Zeichnung der Pfade in der Unteren Welt. In: Bogoras, 335, Fig. 236.

steigen auf in eine Art Himmel (vermutlich eine Neuerung unter christlichem Einfluss), die meisten Seelen aber wohnen in der Unteren Welt, die äußerst weiträumig ist und in der man sich auf vielen und vielfach verzweigten Pfaden verlaufen könnte, würde man nicht von seinen Vorfahren in Empfang genommen und an seinen endgültigen Platz geleitet. Auf der Zeichnung (s.o.) sehen wir diese vielen Pfade, die ein Tschuktsche gezeichnet hat nach einer tiefen Ohnmacht, in der er sie alle sehen konnte (Bogoras, 335). Die eingekreisten Löcher sind die Einstiege zur Unteren Welt, die kleinsten Löcher sind für die Erhängten bestimmt. Ein Neuankömmling hat zuerst ein Gebiet zu durchwandern, das von Hunden bewohnt ist, die in kleinen, eigenen Erdhütten leben. Wer in seinem irdischen Leben Hunde schlecht behandelt hat, bekommt hier seine Missetaten heimgezahlt, mit Zins und Zinseszinsen, was neben den Tschuktschen auch die Koryaken (Jochelson, 103) und viele andere Völker glauben. Doch wir kehren aus diesen unwirtlichen Gefil-



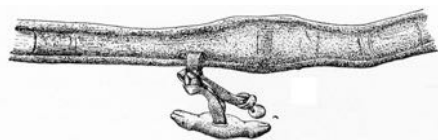
den wieder zurück ins irdische Leben und sehen, dass die Tschuktschen sich der böswilligen Geister wohl zu erwehren wissen: Dazu brauchen sie aber Zauberbänder und andere heilige Gegenstände wie z.B. Amulette, von den See-Tschuktschen *Großmutter* genannt (Bogoras, 486), oder auch Tätowierungen.

Schutzgeister der Tschuktschen

Persönliche Schutzgeister sind manchmal aus bearbeitetem Stein, manchmal aus Holz geschnitzt. Ein Schutzgeist führt an einer Leine einen Hund als Jagdgehilfen. Bogoras versichert uns, dass

we shall find numerous figures of a similar character on the family charm-strings of the Chukchee. Among carved animal faces we find the walrus, the polar bear, the black bear, the wolf, and the raven. The dog is also a favorite, because ... the dog or its image is supposed to give protection against evil spirits (Bogoras, 344).

Falls erforderlich, können diese Figuren nicht nur einfach „lebendig“ werden, sondern auch eine ungeahnte Größe annehmen: Man stellt z.B. zwei Schwarzbärenfiguren, die man leicht in der Tragetasche transportieren kann, zu beiden Seiten des



Ein aus Elfenbein geschnittener doppelköpfiger Hund (Länge 4,5 cm) als Amulett. Links: Dasselbe Motiv - Länge: 5 cm. In: Bogoras, 345, Fig. 243 a und 365, Fig. 259 (links).

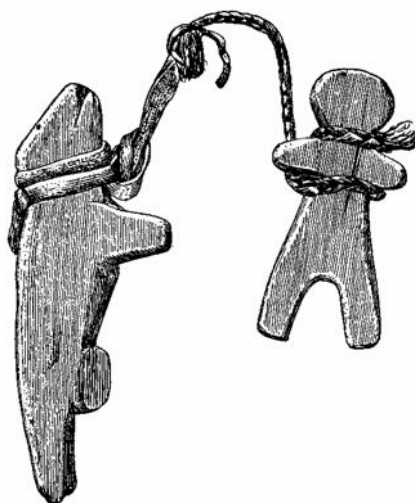
Hauseingangs auf, damit sie gut schützen vor bösen Geistern z.B. vor einer ansteckenden Krankheit. Die Bären werden also wieder analogisiert mit dem Hund. Solche Amulette, meist aus Elfenbein, können auch bestehen aus einem doppelköpfigen Hund (> oben), der wie ein kleiner Knebel geschnitzt ist: Dieses Amulett wird auf der Innenseite des Ledergürtels getragen, eine besonders empfohlene Tragweise für Amulette. Ein weiteres Beispiel für den doppelköpfigen Hund fand Bogoras bei den Maritimen Tschuktschen. Doppelkopf-Hunde beschützen an der Vorder- und an der Rückseite (Bogoras, 364). Schutzgeister mit dem Körper eines Hundes (> oben rechts) können an Stelle der Hundeschnauze ein menschliches Gesicht haben. Sie sind mit einem Fellman-



Schutzgeist in Gestalt eines Hundemenschen - Länge: 13 cm.

In: Bogoras, 346, Fig. 244.

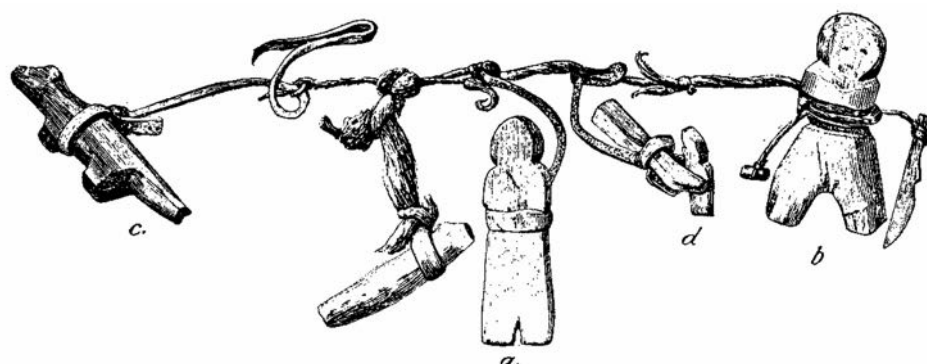
tel bedeckt. Solche Kombinationen von Tierkörpern mit Menschengesichtern findet man auch oft bei den Amerikanischen Inuit (Nelson, 448, Fig. 162 - 164; Hinweis in: Bogoras, 345, Fußnote 6). In besonders kleinen



Tschuktschischer Schutzgeist mit Jagdhund - Länge 11 cm bzw. 7,5 cm. In: Bogoras, 344, Fig. 242 b.



Ein Zauberband, zusammengesetzt aus: a) = Rabenkopf, b) = Fuchsschädel, c) = Holzschnitzerei, einen Hund darstellend, d) = Stein, den Boden darstellend. In: Bogoras, 352, Fig. 249.

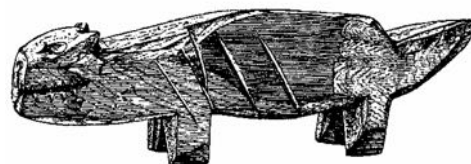


Ein Zauberband der See-Tschuktschen - Länge: 25 cm. Legende: a) Schutzgeist, b) Schutzgeist, mit einem Messer bewaffnet, c) Hund, d) Feuer-Brett. Rechts: Tschuktschische Zeichnung: Das „Opfer“ für den Neumond. In: Bogoras, 392, Fig. 270 (rechts) & 362, Fig. 255.

Amuletten können Perlen das Gesicht der Figur ersetzen, wenn man sie vorher mit Zaubersprüchen bespricht. Die Perle ist gleichzeitig ein wirkmächtiger Zauber und ein Geschenk an die Geister (Bogoras, 346): Auch jetzt kann man nicht von *Opfer* sprechen. Zu den individuellen Schutzgeistern kommen hinzu die Schutzgeister der Familie: Sie bestehen aus mehreren mit einander verbundenen Amuletten. Neben diesen Amulettkomplexen gibt es ebenso aus kleinen Holzfigurinen zusammengesetzte Zauberbänder. Die Rentier-Tschuktschen benutzen diese Zauberbänder (> 353), um ihre Familie und Herde vor Verlusten zu schützen. Die für den Schutz der Herde eingesetzten Bänder werden *master of reindeer* genannt (Bogoras, 353), der Zusammenhang legitimiert meine Übersetzung des irreführenden Begriffs *master* als Schutz-



geist oder -gottheit. Der Kopf des Raben, den wir auf der Reproduktion eines Zauberbands sehen, kann in natürlicher Form und als Holzschnitzerei auftreten, während Wolfsschädel oder Hundeschädel nur als Schnitzwerk verwendet werden (Bogoras, 355). Am häufigsten verwendet man den Schädel des Polarfuchs. Das hölzerne Abbild eines Hundes soll den Hund repräsentieren, der dem Hauptschutzgeist des Zauberbands gehört (Bogoras, 356), und er wird für Jagdzwecke eingesetzt, nicht zum Schutz der Rentier-Herden. Die Maritimen Tschuktschen verwenden ähnliche Schutzgeister wie ihre Rentier züchtenden Verwandten. Viele See-Tschuktschen haben ebenfalls Zauberbänder, aber sie messen ihnen nicht so viel Bedeutung bei. Natürlich sollen die Bänder nur beim Fischen und Jagen behilflich sein, da die See-Tschuktschen - wenn überhaupt -



Links: Ein Meer-Geist - Länge 28 cm; oben: Der Hund des Meer-Geists - Länge 22 cm. In: Bogoras, 364, Fig. 257 a + b.

Rituale und Zeremonielle der Tschuktschen



nur wenige Rentiere besitzen, die sie in Herden befreundeter Rentier-Tschuktschen mitlaufen lassen. Die Bänder bestehen meist aus menschlichen Gesichtern, begleitet von geschnitzten Hundedarstellungen. See-Geister werden auf Zauberbändern fast immer mit ihrem Hund dargestellt - eine weitere Reminiszenz an den komplexen Sedna-Mythos. Bogoras kaufte das Zauberband, zu dem als Komponenten der Meer-Geist und sein Hund gehörten, von einem tschuktschischen Schmied, der ihn bat, eine Nacht über den Verkauf schlafen zu dürfen, um zu sehen, ob der Schutzgeist verärgert sei durch die Transaktion. Der Verkäufer erkrankte am nächsten Tag an Grippe, die gerade in der Region epidemisch wütete, und starb 24 Stunden später (Bogoras, 364). Sein Nachbar glaubte felsenfest, dass der Tod des Schmieds verursacht war durch den verärgerten Schutzgeist. An diesen Schutzgeistern ist der Mund immer der wichtigste Teil, denn damit verzehren sie ja die „Opfergabe“. Häufig wird der Hund mit zwei Köpfen dargestellt, aber nicht auf dem Hals, sondern an beiden Enden des Körpers, vorn und hinten also. Und auch der Schutzgeist selbst wird manchmal mit zwei Köpfen repräsentiert. Die Schutzgottheit hat also nicht nur den Hund zum Begleittier: Sie erscheint selbst in der Gestalt eines Hundes.

Hauptzweck der Rituale und Zeremonielle ist es, die Wohlfahrt der Familie zu sichern. Die meisten Zeremonielle sind bezogen auf den Zyklus der Jahreszeiten, und bei den Rentier-Tschuktschen steht das Rentier als „Opfertier“ naturgemäß im Vordergrund, während die See-Tschuktschen nur Hunde rituell töten können, dabei gehen sie aber im Vergleich zu den Koryaken recht sparsam mit ihren Hunden um (Bogoras, 386). Böswillige Menschen bei den Rentier-Züchtern, speziell übel gesinnte Schamanen, versuchen sich der Mithilfe der *ke'let* zu versichern, indem sie ihnen schwarze Tiere „opfern“, schwarze Rentiere oder schwarze Hunde, und zwar bei Nacht, dabei richten sie die Schlachtkörper nach Westen aus (Bogoras, 370). Aber auch ganz „normale“ Rentier-Züchter „opfern“ von Zeit zu Zeit ein Rentier den *ke'let*, während bei den See-Tschuktschen ein schwarzer Welpen dafür herhalten muss. Auch die Tschuktschen wähen sich von üblen Geistern umzingelt und bieten ihnen deshalb, wo immer es möglich ist, Geschenke an, um sie symbolisch zu entwaffnen (Bogoras, 371).

Dem Meer (~ der Schutzgottheit?) werden von den See-Tschuktschen oft Hunde „geopfert“: Während die Frau das „Opfer“ darbringt, zeigt der Mann dem Meer seine Waffen und bittet um Schutz, wenn er über die Eisschollen wandert, und um Glück bei der Jagd (Bogoras, 388). Einige Familien bringen auch dem Neumond Hunde als „Opfer“ dar. Auf der Zeichnung (> oben links) sehen wir, wie die See-Tschuktschen, ähnlich wie ihre Rentier züchtenden Verwandten, einen Hund rituell töten. Zahlreiche Gefäße, gefüllt mit Nahrung, stehen auf dem Boden. Eine Vorform der *Good-Luck-Visits* mit dem Bären und der sich daraus entwickelnden Heischegängen bei indo-europäischen Hirtenvölkern kann man bei den Tschuktschen in der Sitte sehen, dass jeder Besucher das Recht hat, sich ein Geschenk

auszusuchen, ganz gleich, wie teuer es für die gastgebende Familie sein mag. Hat man das gewünschte Objekt gerade nicht zur Hand, schickt man die Kinder zu den Nachbarn, die dort mit dem Schrei eindringen:

Do not refuse! So-and-so asks for such-and-such a thing!

Die Hausherrin gibt den Kindern, was sie gerade verlangen, und hat damit das Recht erworben, unmittelbar ihre eigenen Kinder zur nehmenden Nachbarfamilie zu schicken, um ein Äquivalent abzuholen. Diese Methode ähnelt dem Brauch bei den See-Koryaken, deren Jugend sich das Gesicht mit Masken bedeckt und von Haus zu Haus geht, um - diesmal pantomimisch - verschiedene Dinge zu erbitten. Auch hier haben die Gebenden das Recht, unmittelbar danach durch ihre Kinder ein Äquivalent abholen zu lassen, oder bis zum nächsten Zeremoniell zu warten, das die Nachbarfamilie durchführt (Bogoras, 400).

Die Hunderennen bei den See-Tschuktschen finden seltener statt als die Rentier-Rennen. Sie werden hauptsächlich im Frühjahr veranstaltet und stehen - wie Bogoras meint (411) - in keinem Zusammenhang mit Zeremoniellen. Das Rennen wird begleitet von einem *kleinen* „Opfer“, das in ein *kleines* Feuer und in die Hauptrichtungen geworfen wird. Dann folgt ein Fuß-Rennen der Menschen, ganz im Stil des *nordic walking*. Die Asiatischen Inuit organisieren ihre Hunderennen ähnlich, nur dass bei ihnen noch nach dem alten Brauch angeschirrt wird, wie bei den Nivkh.

Die Augen der Schamanen, Voodoo und andere Affinitäten zum Hund

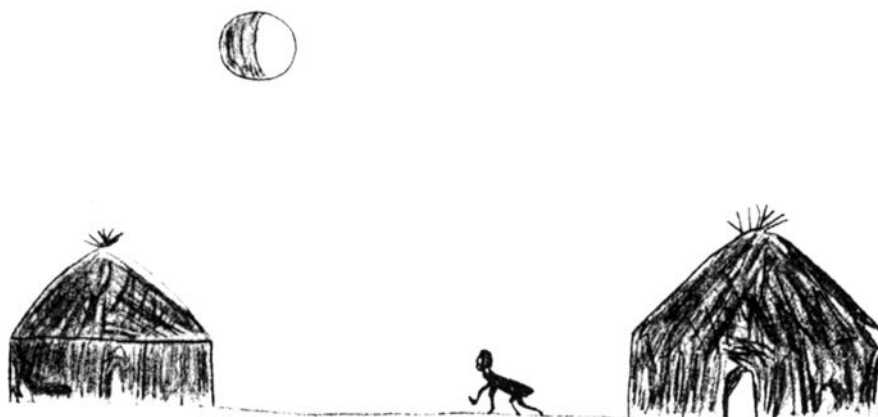
Die Kultur der Tschuktschen ist weitestgehend durchschamanisiert: Es gibt neben dem eigentlichen Schamanen in jeder Familie Mitglieder, die auf einer unteren Ebene schamanisieren, wobei man unter-

scheidet zwischen „wirklichem“ Schamanismus, der nur im Schlafraum und nur nachts betrieben wird, und dem Schamanismus bei Tag, mit dem jede etwas rituellere Handlung begleitet wird. Jeder dritte oder vierte Tschuktsche, gleich welchen Geschlechts, behauptet von sich, ein Schamane zu sein (Bogoras, 413). Frauen können aber nur deutlich weniger intensiven Schamanismus betreiben, denn Geburten erlöschen fast die Fähigkeit zum Schamanismus ebenso wie Menstruation (> die yukaghirische Zeltkrankheit); richtige Schamaninnen befinden sich jenseits des Klimakteriums. Man sagt von Schamanen, dass sie an hellen Augen zu erkennen sind:

... they say that the eyes of a shaman have a look different from that of other people, and they explain it by the assertion that the eyes of the shaman are very bright, which, by the way, gives them the ability to see „spirits“ even in the dark (Bogoras, 416).

Diese angeblich hellen Augen - Bogoras bestätigt sie nicht als biologisches Faktum und erklärt selbst die Erkennbarkeit eines Schamanen eher aus seiner *combination of cunning and shyness* - könnten eine Projektion darstellen, die man vom „vieräugigen“ Hund auf den Schamanen gemacht wird: Die lohfärbenen Flecken über den Augen des Hundes sind i.d.R. deutlich heller als die Iris der Augen selbst, und man identifiziert ja gerade mit diesem zusätzlichen, helleren „Augenpaar“ die Fähigkeit dieses Hundes, Geister sehen zu können. Es ist natürlich unmöglich festzulegen, was zuerst da war:

Der Geister sehende Hund mit lohfärbenen Flecken oder der Schamane mit hellen Augen. Eine Querverbindung zwischen beiden Selektionskriterien ist aber gewiss. Bei den Chugach-Inuit konnte Merkur (4) feststellen, dass ihre *shua* (~ Konzeption der Seele) als Hauptmerkmal erfordert, dass die Seele *bright* ~ hell ist: *A shua is „just like us“ - that is, anthropomorphic - in appearance, but*



Ein tschuktschischer Schamane beschwört den Mond. Zeichnung eines Tschuktschen aus Mariinsky Post. In: Bogoras, 449, Fig. 286.

brighter. Diese Helligkeit scheint der gemeinsame Nenner zu sein zwischen Seele, Schamane und Geister sehendem Hund (unter welchen Bedingungen eine Seele zum Geist wird, sehen wir bei den Inuit). In der Phase der Transformation verwandelt sich ein Schamane in ein vierbeiniges Lebewesen, wenn er den Mond beschwören will. Er ist nackt, und nur sein Kopf ist bedeckt von einer großen Schamanenkappe. Die Zeichnung (s.o.) zeigt uns so einen Schamanen, und die Annahme, dass der Vierfüßler im Bereich der Caniden zu suchen ist, ist nicht abwegig. Vermutlich sind Wolf oder Hund die Zielvorstellung bei der Verwandlung - die Affinität des Hundes wie des Wolfs zum Mond zieht sich als Topos durch die Paläo-mentalität. Die Große Mutter in ihrer Erscheinungsform als Mondgöttin hat Hunde als Begleittiere, ebenso der spätere Mondmann (> Mond-Kult bei den Inuit).

Eine andere Sitte zeigt die grundsätzliche Affinität der Tschuktschen zum Hund: Sie geben ihren Kindern zwar schon kurz nach der Geburt Namen, wenn sie aber im Verlauf der späteren Entwicklung bestürzt feststellen müssen, dass der Name nicht zum Individuum passt - *making his bones heavy* -, dann erhält das Kind einen anderen Namen, der zwar aus dem üblichen Repertoire der

tschuktschischen Personennamen entnommen werden kann, aber lieber wählt man die neue Bezeichnung so aus, dass durch sie ein Schutzgeist mit dem Kind verbunden wird: *Hund, Kleiner Hund, Bär und Wolf* nennt Bogoras (467) als die gängigen Modelle. Wir haben hier wohl kaum zufällig das tierische Dreigestirn versammelt, das auch für die indo-europäischen Junghirtenkrieger das Verwandlungsziel darstellt (> II): Der Berserker hat uns schon beschäftigt, mit dem Hundsfellkappenkrieger (> II) und der eine Hundsfellkappe tragenden Göttin Athene werde ich mich noch befassen.

Der Schutz, den der Hund also nicht nur den Tschuktschen gewähren kann, geht bei diesen aber noch weiter: Mit speziellen Beschwörungsformeln will der Schamane bestimmte Krankheiten kurieren. Die Seele eines Sterbenden oder auch eines Selbstmörders kann vom Schamanen mit Hilfe eines Hundes zurückgeholt werden:

„A man going away along the trail of the dead may be turned back by a dog. To do this the performer (~ der Schamane) must whisper an incantation into the dog's left ear, and send it in pursuit. The performer says, 'Go and bring back the man. We will feed you with

the choicest morsels! The dog intercepts the patient on his way, and makes him turn by jumping at his face. After the patient has been restored to life, the dog is immediately killed“ (in: Bogoras, 477).

Da der Hund Seelengeleiter ist und da der Schamane den Hund zu seinen Helfertieren zählt, hat der Schamane manchmal die Macht, den seelengeleitenden Hund zurückzurufen. Die Aktion des Hundes impliziert Hüt Hundverhalten. Dass er nach erfolgreicher Rückrufaktion getötet wird, ist verständlich, denn er könnte beim nächsten Toten aus eigenen Stücken die Seelengeleitung abbrechen. Dass man ihn um die versprochene Henkersmahlzeit bringt, bevor man ihn umbringt, ist weniger nachvollziehbar. In einer anderen, realen Begebenheit wurde ein Mann von seinem Nachbarn ermordet. Der zerteilte den Körper seines Opfers und vergrub die Teile an verschiedenen Orten. Die Familie des Opfers glaubte, dass der Tote irgendwo in der Umgebung verscharrt sei:

In order to find him, they performed an incantation upon a dog, which was then sent on the search. The dog found all the pieces one by one, and brought them to the camp. They were put together by the relatives and burned on the funeral pyre. After that the dog was killed in sacrifice to the World (Na'rgmên). Then the family found the murderer and killed him (Bogoras, 478).

In den Ritualen der Tschuktschen, in ihren religiösen Überzeugungen spielt der Hund also eine bedeutende Rolle, sogar bei den Rentier-Tschuktschen ist er wichtiger als das Rentier, obwohl er im Alltag nur von geringem Nutzen ist und die Hundezucht nicht gut zur Rentier-Zucht passt, weil die Tschuktschen im Gegensatz zu westsibirischen und nordeuropäischen Rentier-Züchtern den Hund nicht an der Herde einsetzen. Aber die Tschuktschen glauben, dass

„The dog is the guardian of man, a strong help in every misfortune, a true friend, keeping off the Evil One“ (in: Bogoras, 13).

Der Hund ist der Schutzgeist der Menschen. Er wird auch in schwarzer Magie eingesetzt: Ein Schamane berichtete Bogoras (479), dass die zaubernde Person das Opfer in einen Kochtopf gesetzt hat, wo es durch ein altes Netz gepresst wird, um nach dieser Prozedur ungefähr so auszusehen wie halbverdautes Moos im Rentierpannen.

Dann nimmt der Zauberer die Masse aus dem Topf und stopft sie in ein vorher in die Erde gegrabenes Loch, welches danach mit einem Vogelflügel verschlossen wird. Dann wird der Stoff in einen Hund verwandelt, der, vom Duft der Siedlungen angelockt, von Siedlung zu Siedlung geht.

Derselbe Zauber wird angewendet, wenn man einen künstlichen Hund (analog zu Voodoo-Figuren; meist aus Exkrementen) schaffen will, der beim Aussprechen der Zauberformel benutzt wird. Dieser Voodoo-Hund ist die Materialisierung des Zauberspruchs. In einer tschuktschischen Erzählung, von der es mehrere Varianten gibt, will ein Mann oder eine Frau an einer Feindin Rache üben, indem er/sie einen Hund aus Schnee formt, von gestromter, wolfsartiger Fellfarbe:

Diesen Hund transformiert er/sie in einen jungen Mann. Der materialisierte Zauberspruch wird sofort abgeschickt in die Siedlung der Feindin, wo er wie ein realer junger Mann auftritt, der sich erfolgreich als Liebhaber bei der Feindin einschleicht.

Der Urheber des Zauberspruchs, also der Besitzer des Voodoo-Hundes, ist in der Lage, den Hund aus der Ferne zu steuern, und im passenden - oder sagt man besser: im unpassendsten - Moment ruft er leise: *Wute'!*, *Wute'!* Das ist der Name, den man gestromten Hunden üblicherweise gibt. Der

Ruf dieses Namens bewirkt nun, dass der junge Mann sich wieder in einen Hund zurückverwandelt und die Feindin weg-schleift, wie Hunde dies mit ihrer Beute zu tun pflegen. Der Körper der feindlichen Frau wird in Stücke zerfetzt, und nur einen kleinen Teil der Schaufel des gebärwilligen Beckens der Frau bringt der Hund zum Urheber des schwarzen Zaubers zurück. Nachdem der Hund zurückgekehrt ist, verschwindet er. Die Zeichnung (> rechts) zeigt uns eine ähnliche Begebenheit, in der zwei Bären die Rolle des Hundes übernommen haben. In Erzählungen der Amerikanischen Inuit kommen ebenfalls solche Hundemenschen vor, die sich mit einer Frau paaren nach Art der Hunde: Die berühmteste Erzählung ist der Sedna-Mythos, die positive und ursprüngliche Variante - während diese tschuktschische Mär auf der Klaviatur spielt des Mythos vom Mädchen, das einen Hund heiratet:

Der ursprünglich positive Abstammungsmythos ist bei ihnen nur noch als schwarze Magie möglich. Zwar kennen auch die Inuit die schwarze Magie, bei ihnen dient der Hund aber im Gegensatz zum Bären nie zur Materialisierung eines Spruchs schwarzer Magie.

Dass die noch oder ehemals Hunde züchtenden Völker Nordasiens die Paarung einer Frau mit einem Hund als Unheil bringend betrachten, zeigt ihre Entfernung an vom eigenen ursprünglichen Hundeabstammungsglauben, in dessen Kerngeschichte ja gerade die erfolgreiche Paarung den Ursprung des erzählenden Clans/Stamms/Volks erklärt, ohne dass diese Paarung negativ beurteilt würde.

Eventuell würde ein Tschuktsche auch hinter der folgenden Begebenheit schwarze Magie vermuten: Bogoras (491) berichtet von der Frau des Hauses, in dem er eine Zeit wohnte, dass sie plötzlich krank wurde. Am nächsten Morgen sagt ihr Mann, im Traum sei jemand zu ihm gekommen und bat ihn



Zwei Bären als materialisierte Zaubersprüche spielen mit der anvisierten Feindin Pingpong. In: Bogoras, 483, Fig. 296.

um Überlassung seines gefleckten Hundes (vermutlich atan). Er habe einen anderen Hund angeboten, denn der gefleckte sei sein bester Hund im Gespann. Der Besucher aber bestand auf dem gefleckten Hund und sagte, Geister seien wie die Menschen in gefleckte Dinge vernarrt. Man kam überein, den gefleckten Hund am Morgen mit einem Speer zu erstechen und ihn der *Himmelsrichtung des Sonnenuntergangs* zu „opfern“.

Ob die Frau danach plötzlich wieder gesund wurde, berichtet Bogoras leider nicht. Kam man in diesem Fall dem Wunsch des Geistes nach, so ist man aber nicht grundsätzlich wehrlos gegen schwarze Magie oder böse Geister: Um sich gegen das Eindringen böswilliger Geister - *Ke'let* - zu wehren, gibt es viele Mittel:

If I am afraid to sleep alone, I say that I have cut off the left half of a female dog's body, and I gather the dog's blood in the hollow of my hand. In this blood I go to sleep. Who can see where I am? That's all (in: Bogoras, 499).

Es genügt also, die blutige Handlung nur zu behaupten in einer laut gemachten Aussage, dann wird man im imaginären Blut der Hündin unsichtbar: Die halbierte Hündin als Tarnkappe. Und ihr Blut wirkt apotropäisch (~ böse Geister abwehrend) - auch in einer simplen Autosuggestion. Zen-Buddhisten hätten ihre helle Freude an diesem Trick: Wie jemand sich in seiner eigenen hohlen Hand verbirgt ...

Die Rolle des Hundes in den Bestattungsbräuchen

Es ist Sitte bei den Tschuktschen, Tote anzukleiden. Das Gesicht eines Verstorbenen wird sorgfältig bedeckt mit dem Latz des Pelzhemds. Die Kappe wird über den Kopf gezogen und festgezurt. Statt des Pelzhemds geben arme Familien nur ein kleines Stück Rentierpelz und nähen einen dünnen Streifen Hundefell daran. Das repräsentiert dann ein Pelzhemd, verziert mit Hundefell - und die Assoziation geht noch weiter: Es repräsentiert den toten Menschen selbst:

Some families, however, take simply a small piece of reindeer-skin and sew to it a narrow strip of dog-skin. This represents a fur shirt trimmed with dog-skin, and, by further association, the dead man himself (Bogoras, 522).

Träger und Kleidungsstück treten in eine metonymische Beziehung zu einander: Das Pelzhemd macht den Verstorbenen präsent, aber augenscheinlich nur unter der Bedingung, dass ein Streifen Hundefell angenäht ist. Man könnte hier einen unterschwellig noch präsenten Hundeabstammungsglauben annehmen, zumal vor der Rentier-Domestikation vermutlich i.d.R. nur Hundefell verfügbar war. Immerhin nimmt man dieses Arrangement aus Rentier- und Hundefell nach der Feuerbestattung zu den *household charms* (Bogoras, 522), worin man einen Ahnenkult erkennen kann. Wenn der Leichnam aus dem Zelt oder Haus getragen wird - nicht durch den täglichen Eingang, sondern durchs geöffnete Dach - damit er, sollte er zurückkommen, nicht den Eingang findet -, dann wird an der Stelle, wo der Leichnam hinausgetragen wurde, drei Tage lang ein rituell getöteter Welpen deponiert, bis die Bestattung beendet ist (Bogoras, 525). Es bleibt unklar, ob der Welpen nur apotropäisch eingesetzt oder früher auch Aufbewahrungsort der Seele des Verstorbenen war. Auf der Zeichnung (s.o.) ei-



Tschuktschische Zeichnung: Der Weg der Seele. In: Bogoras, 530, Fig. 301.

nes Rentier-Tschuktschen wird der Weg der Seele(n) nach dem Tod dargestellt: Das Haus des Oberen Wesens (~ *Upper Being* - wahrscheinlich eine westliche Projektion in eine tschuktschische Bezeichnung) sehen wir am oberen rechten Rand. Das Obere Wesen steht mit seiner Frau am Eingang. Von unten steigen zwei „geopferte“ Tiere zu ihm/ihnen auf. Eines ist ein Hund, dessen Leichnam unten liegen geblieben ist, die Gedärme nach außen gewendet, wie es der Brauch ist. Das andere Tier ist „Opfer“-Ersatz für ein Rentier, aus Wurststücken zusammengesetzt. *Frau Dämmerung* steht auf der rechten Seite bei einem trockenen Baum, dem Erdreich enthoben. Auch zu ihr steigen „Opfer“ empor. Rechts unten sehen wir das Haus der Verstorbenen. Ein Schamane versucht, einen Menschen fortzuführen. In seiner Hand hält er eine Schlinge und ein Fell: Die Bezahlung für seine Aktivitäten. Zwei Geister unterstützen ihn - einer in Menschengestalt, der andere als Vogel erscheinend. Weiter links ziehen ein *ke'le* (~ böser Geist) und ein anderer Schamane die Seele des Verstorbenen in entgegen gesetzte Richtungen. Dieser Schamane trägt einen Stab mit einer langen Troddel. Der Weg des verstorbenen Menschen verläuft im Zickzack, und er muss durch einen Wald und an zwei Seen vorbei (Bogoras, 529-30). Bei den See-Tschuktschen wird der Leichnam im Winter von einem Schlittenhundegespann auf den Platz gebracht, an

dem der Scheiterhaufen errichtet ist, ähnlich wie bei den Nivkh, bei denen die Schlittenhunde den Totenschlitten aber nur begleiten. Dort wird ein Hund getötet, seine Därme werden nach außen gewendet und auf der Erde in Form einer Schlinge ausgebreitet (*forming a loop*: Bogoras, 535). Könnte ein Mensch sich vor dem Tod im Meer retten und an Land schwimmen, muss er sich einem Reinigungszeremoniell unterziehen. Dazu wird er mit einem Strick umgürtet, dann wird an der Küste ein Hund dem Meer „geopfert“. Danach muss der Mensch sich auf den Abfallhaufen seiner Familie legen und sich im Müll wälzen (Bogoras, 536) wie ein Hund, getreu der schamanisch-homöopathischen Konzeption, dass Schmutz nur durch Schmutz - Gleiches durch Gleiches - ausgetrieben werden kann. Kommen wir von den Toten zu den besonders Lebendigen:

A dog went courting a girl

Die Tschuktschen hat Bogoras bereits 1902 mit den Inuit verglichen und - wie wir bereits andeutungsweise sehen konnten - zahlreiche kulturhistorische Übereinstimmungen gefunden, natürlich auch die Hundeabstammungsgeschichte mit dem Titel *A dog went courting a girl*. Er findet dieses Thema bei Tschuktschen und Inuit in für ihn überraschend ähnlicher Weise gestaltet - für uns nicht so erstaunlich, kennen wir doch durch mtDNA-Analysen die enge Verwandtschaft beider Nationen. Bogoras stellt aber auch fest, dass

many of the characteristic details of the Eskimo stories have disappeared in the Chukchee versions, and vice versa. While a single case of such similarities would not afford sufficient evidence of diffusion of tales, the whole mass is so extensive that it offers convincing proof of the strong ties between Eskimo and Chukchee (Bogoras, *The Chukchee*, II, 335, in: Koppers, 1930, 373).

Das ist auch mein Axiom, nur weise ich ähnliche Übereinstimmungen über weitaus größere Distanzen nach und leite daraus - wie Bogoras - *strong ties* ab. Der Hund, der ein Mädchen freit: Er geht dazu in die Familie der Auserwählten - bei den Rentier- und See-Koryaken wie bei den Rentier- und See-Tschuktschen und auch bei den Itel'men war es üblich, dass ein Freier eine Zeitlang in der Familie der künftigen Braut dient - wenn diese Völker patriarchal definiert werden, dann doch nur im Übergang zwischen den beiden psychologischen und soziologischen Grundformen:

The young man must perform the hardest tasks of the household; and often, if he gives no satisfaction, he must go away without a word, and all his work is lost, to no purpose. Among the Aleut the young man was obliged to live with his wife's parents and to serve them. The custom of service exists also among the Ainu (Bogoras, 610).

Wir sehen hier mit Vdovin (zitiert von Dikov, in: Fitzhugh, 266), dass *matriarchy was the rule among the Chukchi ancestors who first arrived in the North*; wem das zu weit geht, der sollte doch wenigstens den Ausdruck des letzten matriarchalen Stadiums sehen, in dem der Bräutigam nicht mehr definitiv in die Familie der Braut einzieht und dort mit ihr lebt (~ matrilocale), sondern in dem er nur noch befristet diesen im vorigen Stadium einen Leben lang dauernden Zustand absolvieren muss, bevor er seine Braut mit in seine Familie nehmen kann (~ patrilocale).

Die Macht der matriarchalen Struktur ist auch in diesem Stadium noch keineswegs gebrochen, da ein junger Mann, der den Aufgaben nicht gewachsen ist, klaglos zum Rückzug verpflichtet ist ohne Anspruch auf „Schadenersatz“. Wenn ich diesen Vorgang mit etwas anderen Worten nochmals formuliere, wird den Lesern eine interessante Parallele auffallen: ... *ein Jüngling, der auszog in die weite Welt, musste drei Pro-*

ben bestehen - dann durfte er die Prinzessin heiraten. Zugegeben, die Geschichte ist etwas stark verkürzt, aber die Parallele zu zahlreichen Kinder- und Hausmärchen nicht nur der Brüder Grimm wird schlagartig deutlich.

Nur verblasst in unseren europäischen Märchen der matriachale Hintergrund, und auch die Tatsache, dass der jugendliche Held sich bei Hunde züchtenden Nachbarfamilien zu bewähren hatte, um danach zum Lohn die Prinzessin nach Hause zu führen, wird nicht mehr erinnert.

Prinzessin ist die Braut aber meist geblieben, nur nach der Eheschließung ändert sich dieser Status. Deutlicher wird die Parallele, wenn der soziale Aufstieg des mittellosen Helden mit der Einheirat in einen anderen Clan verknüpft ist:

Young single men among the Maritime Chukchee, as well as among the reindeer-breeding branch of the tribe, enter as adopted sons-in-law into more prosperous families with many daughters (Bogoras, 610).

Die *many daughters* sind im Märchen meist auf drei reduziert, und es ist dann die jüngste, die der jugendliche Held erringt - wenn die matriachale Ultimogenitur (~ die Letztgeborene ist Universalerbin: > 232 & 280) noch gilt, erwirbt er mit seiner Einheirat über seine Frau das Vermögen der *more prosperous family*.

Die übrigen Unterschiede in den Versionen der Geschichte *A dog went courting a girl* zwischen beiden Völkern - den Tschuktschen und den Inuit - erklären sich zum Einen durch ihre bereits Jahrtausende währende Trennung - so wie sich auch ihre Sprachen auseinander entwickelt haben. Und zum Andern durch die sehr spezialisierte, arktisch-maritime Wirtschaftsform der Inuit, die unweigerlich zu kulturellen Sonderformen führen musste.

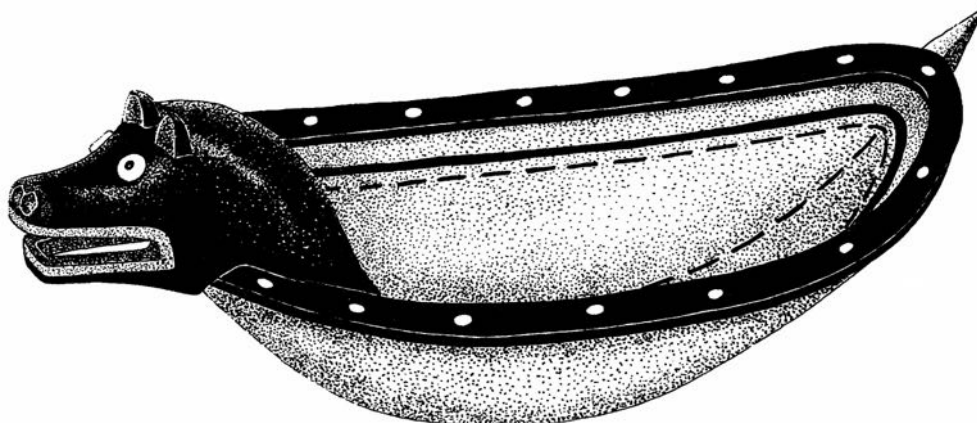
Der Ausblick auf die zirkumpolaren Völker

Bei den Inuit wie bei den Tschuktschen ist die Vorstellung vom Hund als dem Wächter am Eingang zum Jenseits voll entwickelt:

A newcomer to the world of the dead has to pass at first through a region inhabited by dogs, who live in small earth huts of their own. Men who during their lives were unkind to dogs, and habitually beat them, will be attacked by the dogs underground, and bitten severely (Bogoras, The Chukchee, II, 335, in: Koppers, 1930, 335).

Man beachte das Detail, dass die Hunde ihre eigenen Erdhäuser bewohnen - eine klare Analogie zur Realität der Tschuktschen und der anderen paläo-sibirischen Völker. Dass auch die Inuit diese Vorstellung bewahrt haben, kann uns auch die mtDNA-Analyse erklären, der zufolge die Haplogroup A bei ihnen die höchste Frequenz hat mit 80%, während diese Haplogroup A bei den Tschuktschen noch mit 37,5% und mit 23,9% bei den Koryaken beachtlich stark vertreten ist (Torroni, 1993b, 596): Das sind die nordöstlichsten Sibirier und unmittelbaren Nachbarn der asiatischen Inuit, die aus den Tschuktschen vermutlich hervorgegangen sind. Die Inuit haben also nicht - wie Koppers annahm - die Hundemythologie von anderen Völkern übernommen, sondern eher teilweise die früher gemeinsame Traditionswurzel nach der Trennung verloren. Über die Koryaken, die über die Haplogroup A ebenfalls mit den Tschuktschen und den Inuit nah verwandt sind, berichtet Jochelson im selben Zeitraum, wie sie sich den Zugang zum Jenseits vorstellen:

The entrance into this country (~ Reich der Schatten) is guarded by dogs. If a person beat his dogs during his life, he will not be admitted. These dog-guardians may be bribed, however. For



Hölzernes Gefäß der Alëuten mit Hundekopf: Es wird bei den sogenannten Blasenfesten der Unangan verwendet und erinnert an Inau/Inua der Nivkh. In: Stingl, 83.

this purpose, fish-fins are pit into the mittens of the deceased, that they may give them to the dogs (Jochelson, *The Koryak*, VI, 103, in: Koppers, 373).

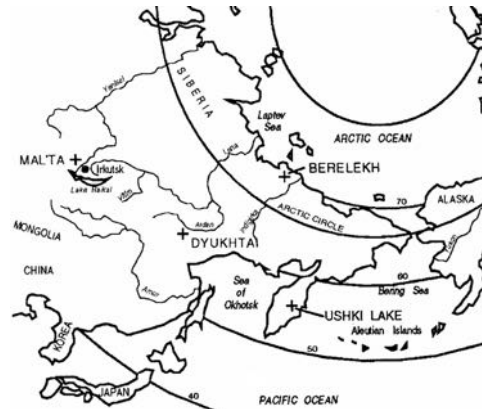
Wörtliche Übereinstimmung in den Berichten, einzige Abweichung: Die Koryaken können die Wachhunde bestechen mit Fischflossen, die sie den Toten in die Fausthandschuhe stecken. Wie wir noch sehen werden, wird diese Anfälligkeit für Korruption im Amt auch in vielen anderen Völkern den Himmel- bzw. Höllenhunden nachgesagt - sie entspricht sicher auch ihrer Alltagserfahrung mit dem Hund. Jochelson berichtet von den Koryaken noch, dass sie - wie die Inuit auch - besonders Kindern einen Hund mit auf den Weg ins Jenseits geben, denn *a child may easily lose its way to the other world* (Jochelson, 110), denn dieser Weg ist *more dangerous to it than to a grownup person*. Die Funktion des Hundes als Wächter wird bei den Koryaken auch bezeugt von Sten Bergman (1926, 181), und Jochelson (1908, 514) erwähnt sie zusätzlich für die Yukaghiren und Itel'men. Die Koryaken stellen sich den Hund also in zwei Funktionen vor - Wächter und Seelengeleiter -, während Inuit und Tschuktschen nur eine von beiden Funktionen zu kennen scheinen.

Die Ethnologen Shirokogoroff und Gahs haben nach 1900 für die gesamte ostasiatische Region weitgehend eine einheitliche Kulturwelt nachzuweisen versucht, die Shirokogoroff *paläo-sibirisch* nannte. Gahs erweiterte diese Kultur, wie bereits seine Namengebung deutlich macht: Zirkumpazifische *Urmondmenschen*-Kultur. Der Urahn der Menschen wird lunarisiert ~ „vermondet“ (Koppers, 383). Das ist so zu verstehen, dass der Bär in der zeremoniellen Barentötung, die wir bei den Nivkh bereits kennen lernten, nichts anderes repräsentiert als den lunaren Urmenschen und dass der Bär, da er gewissermaßen ein Mensch ist

oder doch in Vertretung eines solchen erscheint, ebenfalls den Hund als Begleiter und Führer in die jenseitige Welt (erhält) (Koppers, 387).

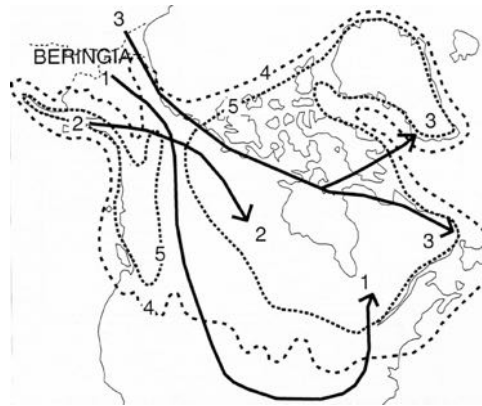
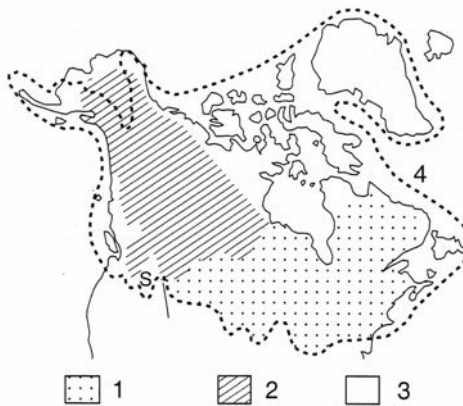
Auch von dieser Seite aus erschließt sich uns nun die singuläre Funktion des Hundes im Weltbild der Paläosibirier, und nicht nur im paläo-sibirischen Weltbild, sondern überall da, wo das Bärenzeremoniell praktiziert wurde und somit der Bär als Urmensch konzipiert war, ist der Hund in seiner Funktion als Seelengeleiter des Bären wie des Menschen unabdingbare Voraussetzung für das

paläomentale Weltbild. Ohne unsere intensive Beschäftigung mit dem Bären und dem Bärenzeremoniell in den vorhergehenden Kapiteln bliebe uns die metaphysische Bedeutung des Hundes verschlossen. Der Hund wird später an Stelle des Bären den lunaren Urmenschen verkörpern, z.B. in der Legende von Djingis Khan. Die Verbreitung des nicht nur in Nordost- und Ostasien, sondern auch in Amerika nachgewiesenen, von Gahs und Shirokogoroff etwas altertümelnnd „Urmondmenschen-Kultur“ genannten Mann im Mond ist vielleicht schon vor dem Kältemaximum der letzten Eiszeit mit der ersten Einwanderungswelle nach Amerika gekommen, mit Sicherheit aber ist die mondakzentuierte Kultur mit der zweiten Migrationswelle paläo-sibirischer Stämme in die Neue Welt gelangt. Die Inuit, die selbst eine ausgeprägt lunar fixierte Mythologie haben, verbinden lunar orientierte südamerikanische Indianer-Kulturen in Peru mit den lunaren Konzeptionen der Alten Welt. Dass auch die mittelamerika-



Paläolithische Kulturen in Nordostsibirien: Mögliche Ursprünge der Besiedlung Amerikas. In: Cavalli-Sforza, 1994, 197, Fig. 4.2.1.

nischen Kulturen der Maya und Azteken vor ihrer Orientierung zur Sonne den Mond ins Zentrum ihrer Mythologie gestellt haben, werde ich tiefenpsychologisch wie archäologisch im 2. Band nachweisen.



Die Verteilung der großen Sprachfamilien Nordamerikas in der Eiszeit; die „leeren“ Räume im Südwesten zeigen den Salish-Stamm (mit dem Wollhund) und weitere isolierte Stämme. Legende: 1 = Algonkian; 2 = Na-Dene; 3 = Eskimo-Aleut; 4 = Maximale Ausdehnung des Wisconsin-Eisschildes. In: Nuñez, in Künnap, 67 + 68, Fig. 1 nach Voegelin. Rechts: Maximale Ausdehnung des Wisconsin-Eisschildes um -16.000 und des Cordilleren- sowie des Laurentius-Eisschildes um -10.000 und die mutmaßliche Verbreitungsrichtung der großen Sprachfamilien Nordamerikas, ausgehend von ihren Territorien wenige Jahrhunderte vorher (links). Legende in chronologischer Reihenfolge: 1 = Späteiszeitliche Wanderung der Proto-Algonkian-Familie südwärts durch den eisfreien Korridor und dann nordwärts nach Ost-Kanada, von dort Besiedlung der Nordwestküste; 2 = Wanderung der Proto-Na-Dene von einem eisfreien Raum an der Westküste im Mesolithikum; 3 = Wanderung von Proto-Inuit im späten Mesolithikum. In: Nuñez, in Künnap, 68, Fig. 2

9. Der Hund in paläomentalen Kulturen Amerikas



Molekulargenetische Verwandtschaften und mytho-kynologische Hypothesen

Die Vorfahren der Algonkian-Sprachfamilie sind die ersten Anatomisch Modernen Menschen, die bereits vor dem Kältemaximum der letzten Eiszeit von Nordostsibirien aus Nordamerika besiedeln, und zwar nach Berechnungen der mtDNA-Analytiker vor gut 20.000 Jahren. In der Phase der ihrer Einwanderung folgenden Kältemaximums sind sie von Asien abgeschnitten durch die Eismassen des Wisconsin-Eisschildes, der über elf Millionen Quadrat-Kilometer bedeckte (> 364: Karte).

Nach dem Abtauen wurde die freigewordene Fläche nach und nach von drei aufeinander folgenden Sprachfamilien besiedelt (Algonkian, Na-Dene und Inuit (~ Eskimo-Aleüt), in denen 78 Sprachen zusammengefasst sind. Das ist aber nur ein Drittel der Sprachen, die in den eisfrei gebliebenen Regionen gesprochen wurden: Das ergibt 7 bzw. 20 Sprachen auf den Quadratkilometer. Die sprachlichen Differenzen nehmen von Süd nach Nord in Nordamerika deutlich ab wie auch in Eurasien. Das gilt nicht für die eisfrei gebliebenen oder früh vom Eis befreiten Zonen, wie in Nordost-Eurasien und in der Küstenzone von Nordwest-Amerika.

Ein zweiter Einwanderungsschub aus Asien (oder bereits von eisfreien Flächen an der nordwestamerikanischen Küste) bringt im frühen Mesolithikum die Proto-Na-Dene nach Amerika, und die Proto-Inuit folgen als letzte Einwanderer gegen Ende des eu-

ropäischen Mesolithikums. Am Ende der Eiszeit werden riesige Räume frei, in die Stämme strömen, die vorher recht beengt und deshalb sprachlich und kulturell homogenisiert waren. Dieses Szenario entspricht der Rekolonisierung Europas mit Abklingen der Eiszeit von Südwesten her. Die sprachliche Diversität ist in den frei werdenden Räumen Nordamerikas im Verhältnis zur Fläche weit- aus geringer, also homogener, als zwischen den Rückzugsgebieten während der Isolierung im Kältemaximum:

... linguistic territories were larger in recently colonized northern regions than further south in North America. For example, the northern Athapaskan-speaking territory covers an extensive area (Niskanen, 39).

All diese Fakten legen die Vermutung nahe, dass die heutige Verteilung der Sprachfamilien weitgehend ihrer Verteilung vor 10.000 bis 12.000 Jahren entspricht. Das impliziert auch, dass wenigstens einige dieser dort heute gesprochenen Sprachen mit den damaligen Jäger-Sammlerinnen vor dem Kältemaximum und einige andere am Ende der Eiszeit nach Amerika kamen, während sich die meisten vor Ort infolge der zunehmenden Isolation entwickelten.

Molekulargenetische und sprachwissenschaftliche Untersuchungen der ursprünglichen Bevölkerung des amerikanischen Kontinents deuten an, dass vier Haplogroups (A, B, C und D) für sie kennzeichnend sind und dass Amerind und Na-Dene unabhängig von einander eingewandert sind (Torroni, 1993, 581).

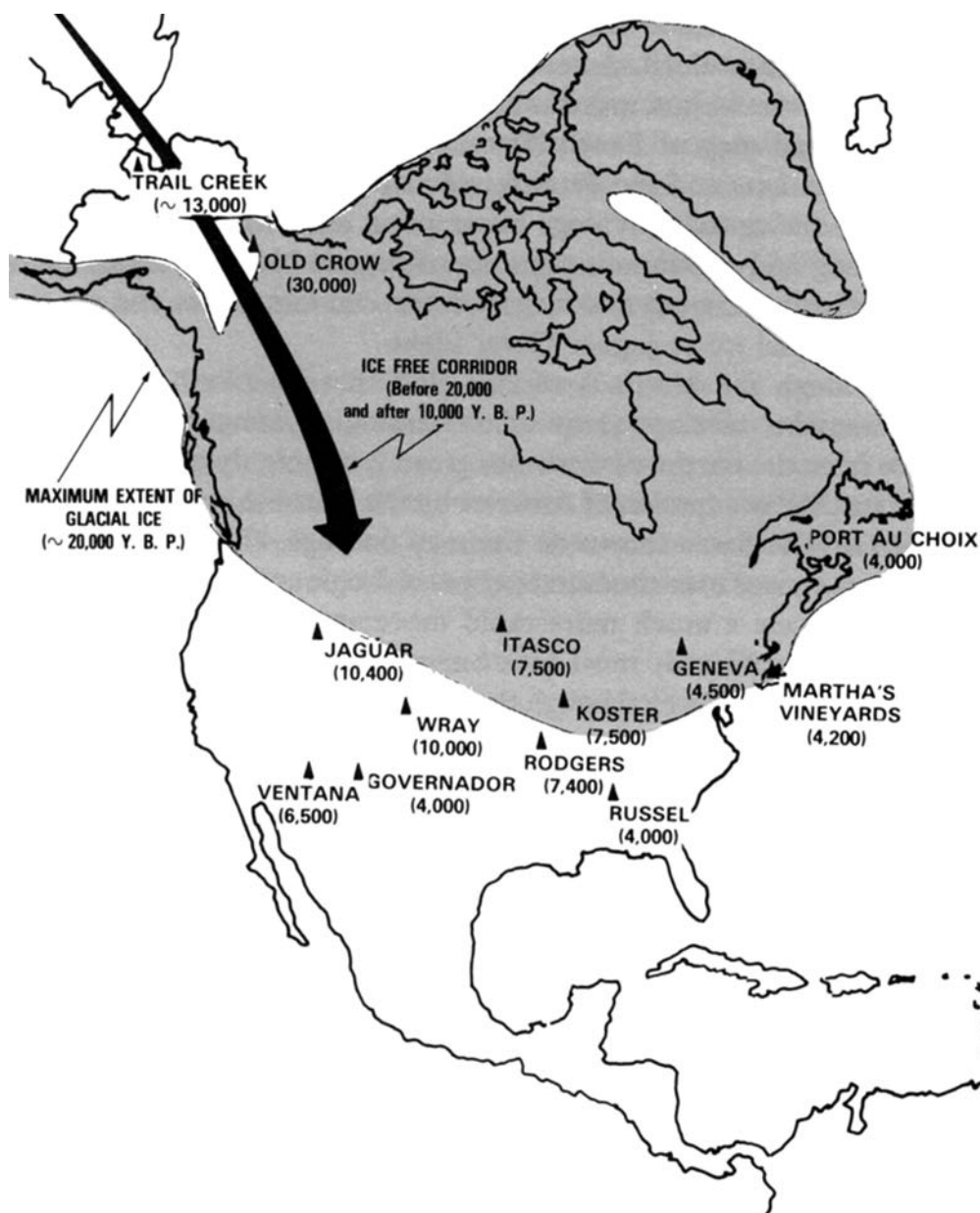
Die genetische und mythologische Verwandtschaft von sibirischen und indianischen Populationen

Die Haplogroup A ist hauptsächlich typisch für Na-Dene-Stämme wie z.B. die Navajos und die Apachen. Von den verschiedenen Haplotypen der Haplogroup A (> 368) kommen als Gründer in Frage AM1 und AM9, für die Haplogroup B der Haplotyp AM13, für die Haplogroup C die Typen AM32 und AM43, und AM44 und AM88 für die Haplogroup D. Man hat in Asien Haplotypen und sogar ganze Haplogroups gefunden, die identisch sind mit den Gründer-Haplotypen der vier uramerikanischen Haplogroups: In Sibirien sind die Haplogroups A, C und D weit verbreitet, während die Haplogroup B nicht nachweisbar ist:

This raises the possibility that group B mtDNAs came to the Americas through a different route and, therefore, possibly at a different time than that of the other haplogroups (Torroni u.a., 1993, 585).

Die Gruppen A, C und D müssen deutlich früher als B nach Amerika gekommen sein, da die zeitliche Schwankung in der Einschätzung des Immigrationsereignisses einschließlich Gruppe B zwischen -14.750 und -31.500 liegt, ohne Gruppe B aber zwischen -18.500 und -39.000. Das bedeutet, dass die Gruppen A, C und D vor dem letzten Kältemaximum nach Nordamerika eingewandert sind. Die Na-Dene-Sprachfamilie hat nur die Haplogroup A (Torroni, 1993, 577), daraus folgert man, dass ihre Stämme aus der zweiten Einwanderungswelle stammen, die viel später nach Amerika kamen als die Welle, der die Amerind zugeordnet werden. Da in den Amerind alle vier Haplogroups gefunden wurden, ist eine Alterseinschätzung der jeweiligen Haplogroup aufschlussreich: C ist mit einer Schätzung zwischen 24.000 und 48.000 Jahren die älteste Haplogroup, gefolgt von A mit einer Schwankung zwischen 22.750 und 45.500 Jahren, D zwischen

13.250 und 26.500 Jahren und B zwischen 6.000 und 12.000 Jahren. Das Durchschnittsalter von A, B, C und D zusammen liegt zwischen 16.750 und 33.500 Jahren, für A, C und D ohne B zwischen 20.500 und 41.000 Jahren. Die Verteilung der Haplogroups zeigt, dass die junge Gruppe B überproportional bei den südamerikanischen Amerind vertreten ist. Erstaunlich ist, dass der entsprechende asiatische Gründer-Haplotyp wieder in Taiwan, aber auch in Vietnam und Sabah zu finden ist. In einem nur kurze Zeit später, auch noch 1993 erschienenen Beitrag (= 1993b) haben Torroni u.a. denselben Vorgang aus asiatischer Perspektive untersucht. Darin vertiefen sie die Erkenntnisse über die genetischen Beziehungen zwischen indianischen, sibirischen und ostasiatischen Populationen: Torroni u.a. untersuchten zehn Populationen Sibiriens und kamen zu der Erkenntnis, dass die Haplogroup A zu 15,3% in den sibirischen mtDNAs, in allen nördlichen Na-Dene-Populationen und zu 34,4% in den Amerind-Populationen und zu 7,5% bei den Han-Chinesen und zu 7,7% bei den Koreanern vertreten ist. Die höchsten Frequenzen der Haplogroup A fand man bei den nordöstlichsten Sibiriern, also geographisch sehr klar definiert: Zu 23,9% bei den Koryaken, zu 37,5% bei den Tschuktschen und zu 80% bei den *Asiatic Eskimo samples* (Torroni, 1993b, 596). Abwesend oder nur mit niedrigen Frequenzen vertreten ist A bei den westsibirischen Populationen der *Sel'kups*, *Evenks*, *Evans*, *Nganasans*, and *Yukagirs* (Torroni u.a., 1993b, 596) und bei den südlichen paläo-sibirischen Ureinwohnern, den auch als Ghilyaken bekannten Nivkh und den Udegey. Die Haplogroup C ist bei den zehn paläo-sibirischen Ureinwohner-Stämmen (= 100%) zu 32,4% vertreten: In acht von den zehn Stämmen kommt sie vor, mit 84,3% am häufigsten bei den Evenks. Dabei ist bemerkenswert, dass alle Mutationen in dieser Haplogroup innerhalb der sibirischen Populationen auch bei den Amerind vorkommen. C kommt auch wieder bei den Han-Chinesen vor (2,9%), zusätzlich bei den Ja-



Nordamerikanische Fundorte mit Hundegräbern (in Klammern: Radiokarbon-Daten). In: Pferd, 42.

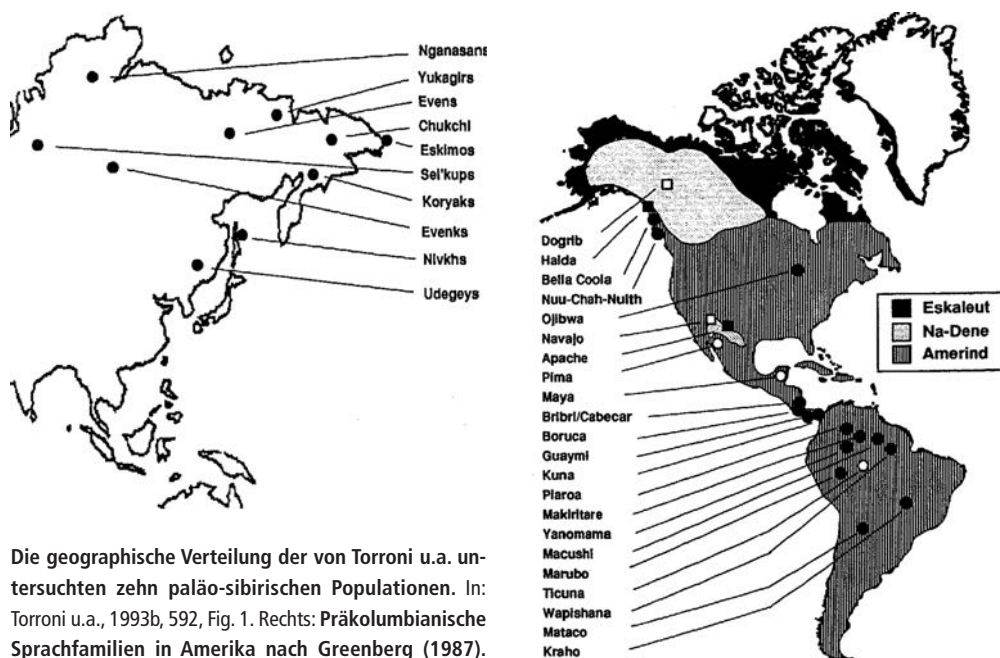
panern (1,8%). Die Haplogroup D kommt ebenfalls in acht der zehn sibirischen Stämme vor mit einer Frequenz von 16,8%. Die höchsten Frequenzen wurden bei den Nganasans (36,7%) und Yukaghiren (33,3%) festgestellt, vorher schon war sie bei 19,3%

der Amerind gefunden worden, sie ist auch vertreten in verschiedenen ost- und südasiatischen Populationen. Bei den Amerind kommt D zu 19,3% vor. Die Haplogroup B wurde nur gefunden in ostasiatischen und Amerind-Populationen, was nahe legt, dass

Haplo group	Gründer-Haplotyp(en)	Sprachfamilie	Volk	Entsprechender asiat. Haplotyp	Region	Eurasische Ethnie
A	AM1	Na-Dene	Apache Athabaskan (Alaska) Dogrib (Kanada) Haida Navajo	AS56	Taiwan	Han-Chinesen
	AM1	Amerind	Guaymi Kuna Makiritare Mataco Maya			
B	AM13	Amerind	Boruca Bribri/Cabecar Guaymi Kraho Macushi Mataco Maya Pima Wapishana Yanomama	AS54	Taiwan Vietnam Sabah	Han (5%) (7,1%) (3,3%)
C	AM43	Älteste Haplogroup der Amerind	Macushi Maya	AS65 & S26	Taiwan Tibet Sibirien	Han (5%) Han (partiell) 8 von 10 paläo-sibirischen Nationen (davon 84,3% bei den Evenk)
D	AM88		Mataco Yanomama	AS25 & S13	Korea Taiwan Malaysia	(7,7%) Han (5%) Chinesen (14,3%)
X			Ojibwa Nuu-Chah-Nulth Sioux Yakima Navajo		Sibirien	Nganasans Yukaghiren Nivkh (28,1%)

die Wanderung dieser Haplogroup an der Küste entlang ohne Kontakt mit den inländischen Sibiriern stattgefunden haben muss. Zusätzlich zu den Haplogroups A, C und D treten bei den sibirischen Ureinwohnern, ausgenommen die *Asiatic Eskimos*, weitere Haplogroups auf, deren Frequenz bei den Evenk mit 2,0% am niedrigsten und mit 82,6% bei den Udegey am höchsten ist. Eine Mutation, die zu 29,0% bei den Na-Dene vorkommt, bei den Amerind und sibi-

rischen Ureinwohnern aber nicht vertreten ist, zeigt an, dass diese Mutation in der Neuen Welt stattgefunden haben muss, nachdem sich die Ur-Na-Dene von den sibirischen Ureinwohnern (und/oder von den Amerind) getrennt haben (Torroni, 1993b, 598). Diese Mutation muss stattgefunden haben *in a Siberian subpopulation which was ancestral to both the Amerinds and the Na-Dene* (Torroni, 1993b, 599). Diese Erkenntnis wird uns in kynosophischem Zusammenhang hilf-



Die geographische Verteilung der von Torroni u.a. untersuchten zehn paläo-sibirischen Populationen. In: Torroni u.a., 1993b, 592, Fig. 1. Rechts: Präkolumbianische Sprachfamilien in Amerika nach Greenberg (1987). Kreise bezeichnen Amerind- und Quadrate Na-Dene-Stämme. „Eskaleut“ ~ Inuit (vulgo: Eskimos und Alëuten). In: Torroni u.a., 1993a, Fig. 1.

reich sein, und zwar hinsichtlich der Verbreitung bestimmter Komponenten der Hundemythologie in Nord- und Südamerika, namentlich bei den Huichol-Indianern (> 253). Vorläufig können wir zusammenfassen: Es wird deutlich, dass aus bestimmten sibirischen Gruppen als einer Art Zwischenstation der Haplogroups A, C und D die amerikanische Urbevölkerung hervorgegangen ist: Die Haplogroup C stimmt in dem sibirischen Haplotyp S26 (21,6% der Evenk) mit dem amerikanischen Haplotyp AM43 weitestgehend überein.

Die Evenk und die indianischen Populationen, die den Haplotyp AM43 haben, haben eine gemeinsame und sehr genau definierte genetische Basis. D stimmt in dem Haplotyp S13 (28,1% der Gilyaken = Nivkh) mit dem amerikanischen Haplotyp AM88 überein. Die Nivkh und die indianischen Populationen, die den Haplotyp AM88 haben, zeichnet ebenfalls eine gemeinsame und

sehr genau definierte genetische Basis aus. Mit der mtDNA-Analyse allein kommt man nicht weiter, wenn man den asiatischen Ursprungsherd der Einwanderer nach Amerika weiter eingrenzen will. Die molekular-genetische Analyse von HLA-Abschnitten hilft hier weiter und ergibt 2002 die Erkenntnis, dass alle drei Einwanderungswellen aus einem einzigen Stamm entwickelt sind:

In terms of their HLA class II gene frequencies, the Asian populations form a monophyletic group ... the HLA genes now present in the Asian populations originated from a single pool established on the Asian continent by the founding population ... The region (~ Altai-Sayan) may have been a dispersion center for the rest of the Siberian populations (together with the American populations derived from them) (Uinuk-ool u.a., 220-2).

Dieser Stamm umfasst ... *North American, Mexican, and South American Indians in a clade that also encompasses the Siberian Eskimo, Udegey, Koryak, and Chukchi groups* ... (Uinuk-ool u.a., 222). Also nicht nur nordamerikanische, sondern auch mittel- und südamerikanische Stämme haben dasselbe genetische Substrat wie die Koryaken und die Tschuktschen, bei denen ich den Hundmythos als sekundären Abstammungsglauben nachgewiesen habe. Die nordamerikanischen Athabaskan-Indianer erscheinen jetzt als eine Geschwistergruppe der Nivkh: Bei ihnen sind wie bei den Nivkh der Hundemythos und das psychologische Matriarchat trotz soziologischen Patriarchats in eindeutigen Spuren nachweisbar, und beide sind ... *part of a clade that includes the Siberian Eskimo, Udegey, Koryak, and Chukchi groups* (Uinuk-ool, 222). Nivkh und Athabaskan sind also molekularhistorisch wie kynosophisch einzubetten in die ebenfalls den Hundemythos aufweisenden Koryaken, Tschuktschen u.a. Die NaDene-Gruppe der Athabaskan als zweite Einwanderungswelle nach Amerika stammt unmittelbar von denselben Vorfahren ab wie die Nivkh. Uinuk-ool u.a. schließen aus ihren Ergebnissen 2002, dass die erste Einwanderungswelle nach Amerika vor 21.000 Jahren oder wenig später stattfand und ihren Ausgang nahm vom unteren Amur-Tal und den angrenzenden Küstenregionen des Ochotskischen Meeres (> 17: Karte der Migrationen) - dem heutigen Gebiet von Nivkh und Ainu. Spätere Wellen kamen aus zwei Quellen:

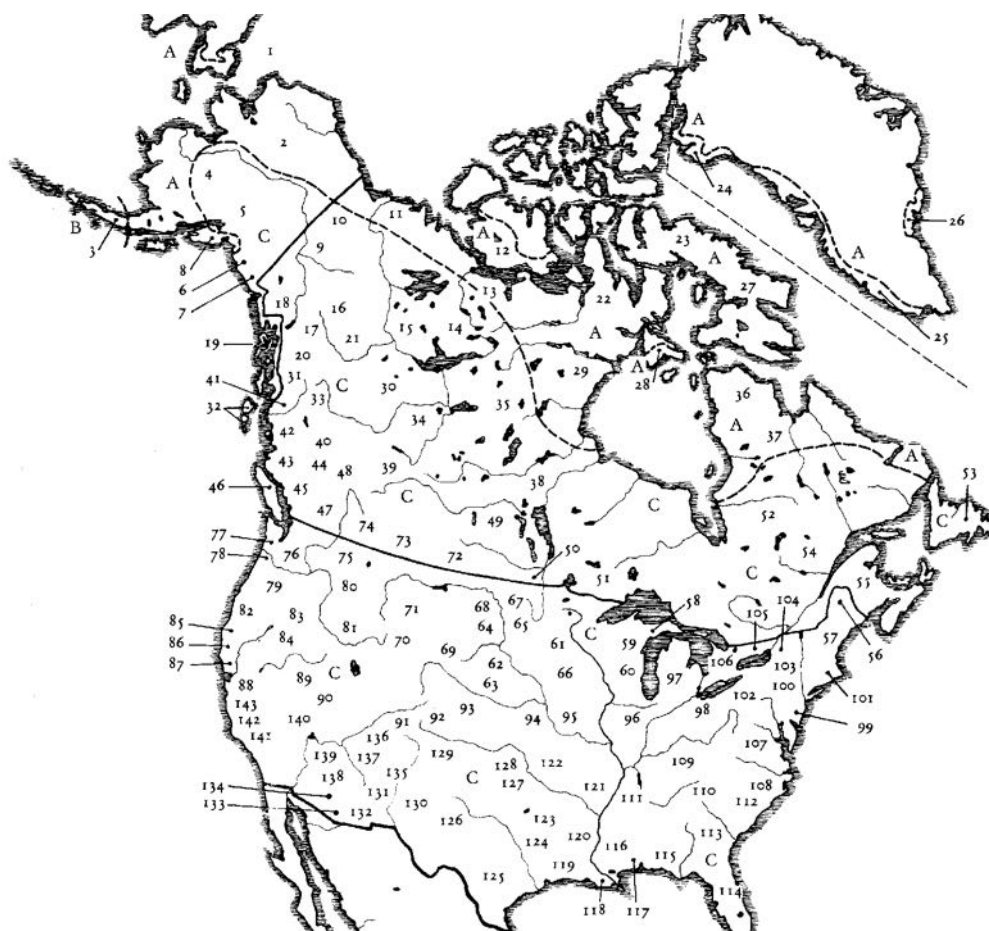
... one that gave rise to the Nivkh population in Siberia and the Athabaskan group in North America; and the other that produced the Eskimo populations in both Siberia and North America, as well as other groups (Chukchi, Udegey, and Koryak) in Siberia (Uinuk-ool u.a., 223-4).

Ich habe mit den Koryaken, den Tschuktschen und den Nivkh sowie benachbarten Völkern in der Amur-Region wie den Olt-

scha, den Negidalen usw. die unmittelbaren Verwandten aller drei Einwanderungswellen nach Amerika kynosophisch analysiert und ihre realen und mythologischen Beziehungen zum Hund nachgewiesen. Diese Beziehungen können wir bei den mit ihnen verwandten Indianern Amerikas als Hypothese voraussetzen - inwieweit meine Grundannahme trägt, werde ich in diesem Kapitel analysieren.

Zeitmesser

Die genetische Ausfächerung der Gruppen C und D in Amerika ist ein indirekter Zeitmesser für die Trennung der amerikanischen von den sibirischen Populationen, wobei die Verzerrung bei letzteren zu einer Verknappung der Zeitspannen führt (inwiefern Uinuk-ool u.a. ihre recht knappen Zeitspannen dieser Verzerrung verdanken, wird wohl den nächsten Publikationen ihrer Konkurrenten zu entnehmen sein): Die verschiedenen populationsgenetischen Ausfächerungen werden von Torroni u.a. für die Haplogroup C in Sibirien auf 15.000 bis 30.000 Jahre vor heute und in Amerika bei den Amerind auf 24.000 bis 48.000 Jahre vor heute geschätzt, während die Phase der Ausfächerung in der Haplogroup D vor 10.000 bis 20.000 Jahren (vor heute) in Sibirien und in Amerika bei den Amerind auf 13.250 bis 26.500 Jahre vor heute geschätzt wird. Entzerrt man die Unterschiede in der Zeitschätzung zwischen Sibirien und Ur-Amerikanern, dann muss die Wanderung von Ostasien nach Sibirien und von dort die erste Einwanderungswelle nach Amerika vor 18.750 bis 37.500 Jahren (vor heute) stattgefunden haben, selbst wenn man die verzerrten sibirischen Daten mit einbezieht, liegt die Zeitspanne der Amerind-Einwanderung vor 17.000 bis 34.000 Jahren vor heute (Torroni u.a., 1993b, 605), während 2002 Uinuk-ool u.a. (223) die erste Einwanderung um -19.000 ansetzen, also im oder kurz nach dem Kältemaximum.



Nordamerikanische Stämme (nicht vollständig). **Legende:** **Fett** = Hunde-Mythos nachgewiesen; **A** = Inuit: 1 Yuit; 2 Alaska-I.; 8 **Chugash**; 11 Mackenzie; 12 Copper-I.; 13 Inuit; 22 Netsilik; 23 **Iglulik**; 24 Polar-I.; 25 **Westgrönland-I.**; 26 **Angmasalik-I.**; 27 Baffinland-I.; 28 Southampton-I.; 29 **Caribou-I.** (aber nur Indianer & Weiße stammen vom Hund ab); 36 Tahagmiut; 37 Labrador-I.; **B** = 3 **Alëuten**. **C** = Indianer: 4 Ingalik; 5 Tanaina; 6 Athena; 7 Eyak; 9 Han; 10 Kutchin; 14 Yellowknives; 15 **Dogrib**; 16 Tutchone; 17 & 19 **Tlingit**; 18 Tutchone; 20 Tahltan; 21 Kaska; 30 Slave; 31 **Ts'ets'a'ut**; 32 **Haida**; 33 Sekani; 34 Beaver; 35 **Chipewyan**; 36 Cree; 39 Sarsee; 40 Carrier; 41 Tsimshian; 42 Bellacoola; 43 **Kwakiutl**; 44 **Chilcotin**; 45 Küsten-Salish; 46 **Nootka**; 47 Lilloet; 48 **Shushwap**; 49 Plains Cree; 50 **Plains Ojibwa**; 51 **Ojibwa/Chippewa**; 52 Naskapi; 53 Beothuk; 54 Montagnais; 55 **Micmac**; 56 Abnaki; 57 **Penobscot**; 58 Menomini; 59 **Sauk Fox**; 60 Kickapoo; 61 Santee Dakota; 62 Dakota/Sioux; 63 Ponca; 64 Arikara; 65 Yanktonai-Dakota; 66 Yankton-Dakota; 67 **Hidatsa**; 68 Mandan; 69 **Cheyenne** (HM> Wolf); 70 Nördliche Shoshonen; 71 Crow; 72 Assiniboin; 73 Blackfeet; 74 Kutenai; 75 Cœur d'Alène; 76 Yakima; 77 **Chinook**; 78 Tlilmook; 79 Tenino; 80 Nez Percé; 81 Bannock; 82 Coos; 83 Paviotso (Nördl. Paiute); 84 Modoc; 85 Hoopa; 86 Yuki; 87 Pomo; 88 **Miwok** (HM> Koyote); 89 Westl Shoshonen; 90 **Paiute** (HM> Koyote); 91 Ute; 92 **Cheyenne**; 93 **Arapaho**; 94 Oto; 95 Missouri; 96 Miami; 97 Potawatomi; 98 Erie; 99 Delaware; 100 Oneida; 101 Narraganset-Pequot; 102 **Seneca**; 103 Mohawk; 104 **Irokesen**; 105 **Huronen**; 106 Tabak; 107 Powhatan; 108 Tuscarora; 109 **Shawnee**; 110 Cherokee; 111 Chickasaw; 112 Catawba; 113 Muskogee (Creek); 114 Timucua; 115 **Chahto**; 116 Natchez; 117 Choctaw; 118 Chitimacha; 119 Atakapa; 120 Caddo; 121 Quapaw; 122 Osage; 123 Wichita; 124 Tonkawa; 125 Lipan; 126 Comanchen; 127 Kiowa-Apachen; 128 Kiowa; 129 Jicarilla; 130 Mescalero; 131 Apachen; 132 Chiricahua; 133 Pima; 134 Maricopa; 135 Zuñi; 136 Navajo; 137 Hopi; 138 Yavapa; 139 Mohave; 140 Tubatulabal; 141 Chumash; 142 Salina; 143 Costano. In: Stingl, 8 (ohne Spezifizierung des Hundemythos; in Stingls Liste fehlen z.B. die **Dogrib-I.** und die **Hare-I.**; „nicht nachgewiesen“ bedeutet nicht die Abwesenheit des HM).

Die Haplogroup X - die letzte Migrationswelle nach Amerika?

Bis zum Jahr 1998 gingen die Molekulargenetiker davon aus, dass es zwischen Asien und Amerika mit den Haplogroups A, C und D drei genetische „Brücken“ gibt. Damit waren als Vorfahren der indianischen Urbevölkerung Amerikas die nordostasiatischen Evenk (die Nordtungusen), aber auch die Koreaner, die Han-Chinesen auf Taiwan und die Japaner als mögliche Vorfahren eingekreist, die aus demselben verwandten Nest aufgebrochen sein müssen, aber in andere Richtungen gewandert sind - ich vermute, dass die Ursprungslegende der Yao dieses Ereignis reflektiert (> 278).

Die Entdeckung der Haplogroup X in amerikanischen Stämmen 1998 (Brown u.a.) und bei altaischen Gruppen (Derenko u.a., 2001) grenzt das Potenzial der Vorfahren nochmals ein: Jetzt kommen theoretisch nur noch die Stämme als heutige Nachfahren der damaligen Vorfahren amerikanischer Siedler in Frage, bei denen alle fünf Haplogroups A, B, C, D und X verbreitet sind - und das sind die Altaier, bei denen A, B, C, D und X 57,2% der vertretenen Haplogroups halten (Derenko, 2001, 240).

Da aber die Haplogroup X nur im Norden Nordamerikas und nur zu 3% (Malhi, 84) verbreitet ist, könnte X auch als kleinste Migrationswelle nach Amerika angesehen und vor 12.000 bis 17.000 Jahren (Brown, 1859) terminiert werden: Sie hat ihren Ursprung in den altaischen Gruppen (heute insgesamt 60.000 Menschen) der südaltaischen Altai-Kizhi, Teleut und Telenghit sowie der nordaltaischen Chelkan, Kumandin, Tubalar und Maimalar: Alle gehören heute zwar zur Gruppe der Turksprachen, anthropologisch aber gehören die Südaltaier eher zur zentralasiatischen Mongolen-Gruppe (wie die Mongolen selbst, die Yakut und die Buryat), während die Nordaltaier einige kaukasoide Merkmale haben und der Ugri-schen und Somoyedischen Gruppe ähneln

(Derenko, 2001, 238). Die Altai- und Baikal-Region war seit dem frühen Paläolithikum besiedelt. Die Analyse des größten Y-chromosomal Haplotyps, der bei den meisten Indianern vorkommt, ergibt, dass sie über die Väter gemeinsame Vorfahren haben mit den sibirischen Völkern der Ket vom Yenissei-Tal und der Altaier (> Santos u.a.), und Karafet u.a. haben zusätzlich die Kandidaten eingekreist auf die Region vom Baikal-See südwärts in die Nördliche Mongolei, dann den Lena-Strom, die Täler von Yenissei und Angara nordwärts, die Altai-Vorgebirge und das Sayan-Gebirge (einschließlich Tuva und westliche Mongolei) westwärts.

Die Tuva befinden sich im Kern (zeitlich und räumlich), von dem aus die sibirischen Völker sich ausdifferenzierten (Uinuk-ool u.a., 221). Diese Präzisierung bezieht sich also auf die den nordostasiatischen wie amerikanischen Völkern gemeinsamen Vorfahren zum Zeitpunkt, als diese Sibirien zum ersten Mal betreten.

Das ist auch das Gebiet, von dem aus ich im 8. Kapitel die kynosophische Zeitreise sternförmig habe ausgehen lassen zuerst nach Nordwesten (Tungusen, Yukaghiren und Samoyeden), dann nach Süden (Yao, Man u.a.), dann nach Osten ins Amur-Gebiet (Südtungusen und Nivkh sowie Ainu) und schließlich nach Nordwesten zu den Koryaken, Itel'men und Tschuktschen, bei allen konnte ich Komponenten der Hundemythologie analysieren und nachweisen.

Diese mehr oder weniger engen genetischen Verwandtschaften, begründet aus einer gemeinsamen Ursprungsregion, sind parallelisiert von hundemythologischen Komponenten. Deshalb ist es sinnvoll, die genetische Verwandtschaft zwischen indianischen und sibirischen Populationen zu beziehen auf die genetische Verwandtschaft zwischen den sibirischen und den restlichen asiatischen Populationen, soweit sie kynosophisch von Belang sind. Diesen Aspekt zeige ich zunächst auf.

Die genetische Verwandtschaft von asiatischen und sibirischen Populationen

Besondere Merkmale im Haplotyp S20 bei den Evenk sind ebenfalls festgestellt worden bei Koreanern und Han (AS98, AS99 und AS61), bei Japanern und bei anderen asiatischen Populationen. Gleichmaßen konnten die Haplotypen S8 und S9 bei den Nivkh auch gefunden werden bei Koreanern (AS96 und AS104) und bei Japanern. Nivkh und Udegey verbinden die Haplotypen S1 bis S7, wovon S1 Ähnlichkeiten aufweist mit japanischen und identisch ist mit dem Haplotyp AS105, der bei Koreanern vorkommt.

Die beiden Haplotypen S13 und S26, die auch in Amerika vorkommen, sind identisch mit dem Haplotyp AS25 (Koreaner und Han-Chinesen) und AS65 (Taiwan-Chinesen). Daraus ziehe ich mit Torroni den Schluss:

Therefore, the Siberians of the Amur region clearly show a close genetic affinity with the Japanese, the Koreans, and the Han (Torroni, 1993b, 601).

Wir wissen bereits, dass die Sibirier der Amur-Region (~ Süd-Tungusen und Nivkh) mit den japanischen Ainu zusätzlich zur Genetik das Bären-Zeremoniell und die Hunde-Mythologie verbindet. Diese Brücken der Genetik und der Hunde-Mythologie reichen aber nicht nur von den Ainu nach Norden über die Bering-Straße bis nach Nordwestamerika, sie ziehen sich auch südwärts hin bis zu den Han und Koreanern. Dass die genetischen Gemeinsamkeiten mit diesen südlicheren Asiaten sich in geringeren Frequenzen bemerkbar machen, erklären Torroni u.a. (1993b, 603) damit, dass

the sequential reduction in complexity from Asia through Siberia to the Americas implies that each migration was accompanied by genetic bottlenecks (Torroni u.a., 1993b, 603).

Etwas Sprachgeschichte

Die Sprachgeschichtsforschung untersuchte die Verwandtschaft zwischen den indianischen Sprachfamilien Amerind (erste Einwanderungswelle) und Na-Dene (zweite Einwanderungswelle). Bereits Jahrzehnte vor den molekulargenetischen Ergebnissen hat der Sprachgeschichtler Edward Sapir eine Verwandtschaft zwischen Na-Dene und Sino-Kaukasischen Sprachen vermutet, diese These ist 1988 von Nikolaev bestätigt worden.

Lexikostatistische Untersuchungen datieren nach rein sprachwissenschaftlichen Kriterien die Trennung der nostratischen Sprachengruppe von der sino-kaukasischen um -15.300 bis -17.300.

Bezieht man die archäologischen und molekulargenetischen Datierungen mit ein, ergibt sich eine Zeittiefe von 92.000 Jahren für die Trennung der afrikanischen Sprachgruppen (Khoisan-Gruppe und niger-nilotische Gruppe) von den ersten nicht-afrikanischen Sprachen (Südostasiatische Sprachen, Sprachen der pazifischen Inseln sowie die Sprachen Guineas und Australiens (= indopazifische und australische Sprachfamilien).

Um -35.000 trennen sich die kaukasischen Sprachfamilien (= west-nostratische Gruppen) von der nordostasiatischen Familie bzw. von den eurasischen Proto-Amerind. Zwischen -15.000 und -35.000 trennen sich die nordostasiatischen Sprachfamilien (= altaische, eskimo-aläutische und uralisch-drauidische Sprachfamilien) von den amerindianischen Sprachen (hier: Amerind).

Mit dieser Justierung liegen die sprachwissenschaftlichen Erkenntnisse und die molekulargenetischen Ergebnisse auf derselben Zeitleiste. Es muss für die Sprachgeschichtler eine Genugtuung gewesen sein, dass von einer der Spekulation weitgehend unverdächtigen Wissenschaft wie der Mole-

kulargenetik die selten ganz ernst genommenen und von den Archäologen und erst recht Archäozoologen abgelehnten Thesen der Sprachgeschichtler vollauf bestätigt wurden. Ich werde mich auf unserer kynosophischen Zeitreise nicht zuerst mit den frühesten Einwanderern aus Asien beschäftigen, sondern mit den vermutlich letzten, den Inuit. Diese sehr spezialisierte Kultur erstreckt sich fast zirkumpolar und deckt somit von Grönland über Nordeurasien und Nordamerika bis Labrador den nördlichsten Teil der nördlichen Halbkugel ab. Als jüngste der drei Einwanderungswellen und als spezialisierteste Kultur sind die Inuit für unsere Fragen nicht die ursprünglichsten Antwortgeber, sie dürften von den südlicher wohnenden, in Amerika den indianischen und in Eurasien den paläo-sibirischen Kulturen (die Tschuktschen z.B.) beeinflusst sein. Ich werde zunächst die Inuit und ihre Beziehung zum Hund vorstellen, da sie zirkumpolar verbreitet sind.

Dann wende ich mich den Amerind-Stämmen der Nordwestküste zu, besonders den Salish-Indianern und ihrem Wollhund, um mich dann mit den Nachfahren der Proto-Algonkian im Nordosten Amerikas und der Stellung des Hundes in ihren Stämmen zu beschäftigen, mit besonderem Schwerpunkt auf dem *White-Dog-Ceremonial*, das die kosmologische Funktion des Hundes bei paläo-mentalen Völkern verdeutlicht und die eurasischen Reste des Hunde-Mythos zu einem sinnvollen Ganzen abrunden kann.

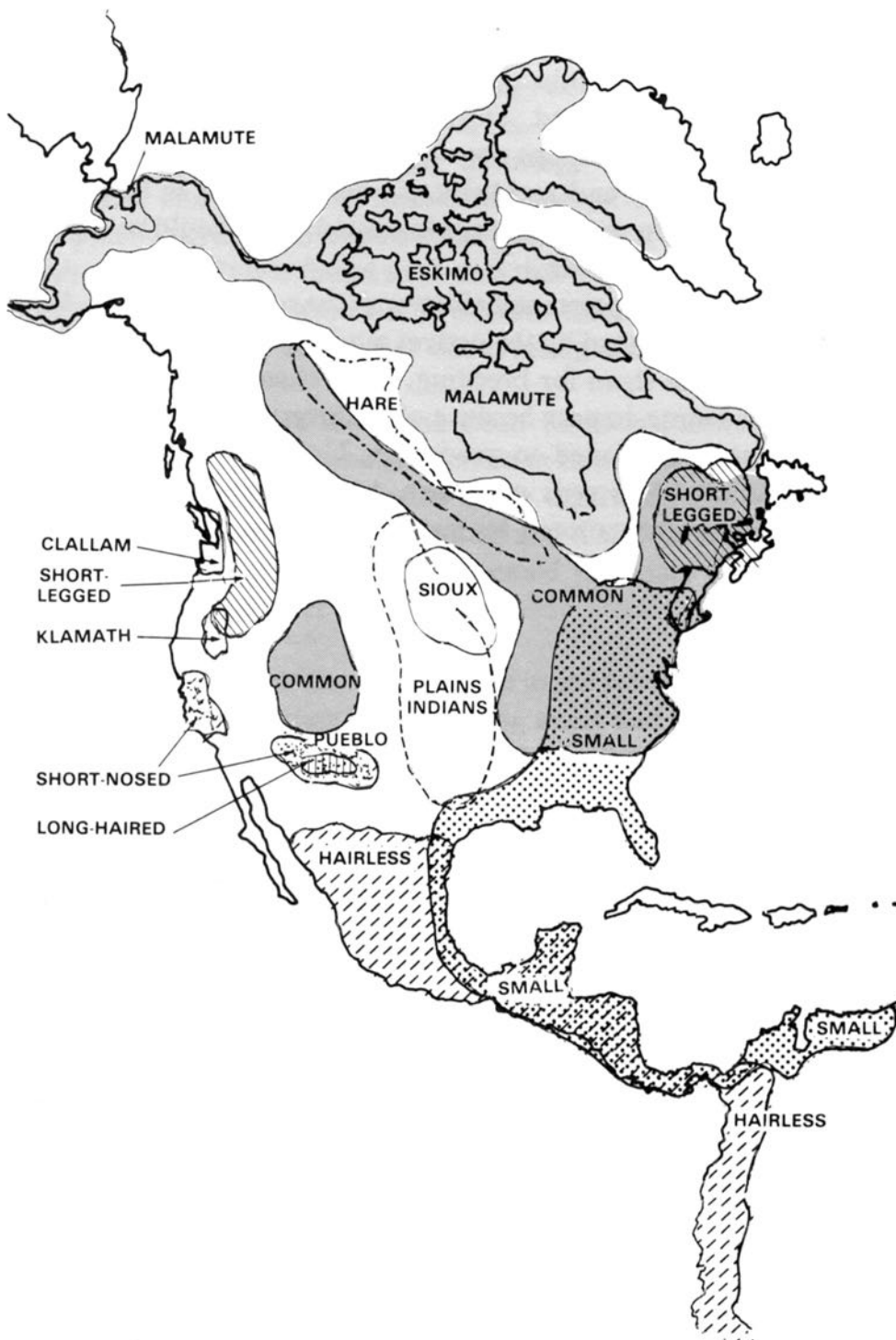
Nach den Inuit und den Salish-Indianern geben uns die Hidatsa-Indianer detaillierte Informationen über den Hund im indianischen Alltag, während die ihnen benachbarten Mandan Einblicke in den Mythos gewähren. Und die frühen mittel- und süd-amerikanischen Kulturen werden uns mit weiteren, vielfältigen Funktionen des Hundes in Alltag und Mythos bekannt machen. Doch zunächst untersuche ich die Frage, wie und wann der Hund überhaupt nach Amerika kam.

Wie und wann kam der Hund nach Amerika?

Wir wissen jetzt ungefähr, wie und wann der Mensch Amerika besiedelte. Aber wie gelangte der Hund dorthin? Mit dem Menschen selbstverständlich. Aber als was? Als dingoartiger Wildhund, der in Amerika erst zum Haushund domestiziert und in Grundrassen je nach Breitengrad, Klima, Höhe und Topographie ausdifferenziert wurde? Oder als fertiger Haushund? Oder bereits als ausdifferenzierte Grundrasse(n)? Für die Dingo-Theorie spricht, dass in South Carolina in Verhalten und Phänotyp dingoähnliche Wildhunde vorkommen, deren Existenz *for centuries* (Brisbin) nachweisbar ist. Genügen Jahrhunderte? Dann könnten es auch verwilderte Hunde der ersten Europäer sein. Der ausgestorbene Falkland-„Wolf“ z.B., der sich Darwin noch ohne Scheu genähert hat, wird heute als verwilderter Haushund verstanden.

Die Knochenreste des Caniden *Dusicyon avus*, gefunden in der Elbert Cave (-8.000 bis -6.000) in Südchile, wurden in nächster Nähe zum Falkland-„Wolf“ gesehen, aber mtDNA-Untersuchungen zeigen seine größere Nähe zum Koyoten (Schwartz, 15). Archäologische Dokumente wurden unter dem Diktat, dass die früheste Domestikation des Wolfs nicht vor -12.000 liegen konnte, dann dem Wolf zugeschlagen, wenn der Unterkiefer nicht die charakteristische Form des Haushundes aufwies und die Knochendimensionen auf die Widersthöhe des Wolfs extrapoliert werden konnten.

Mit der mtDNA-Perspektive wären die kurz-schnauzigen Wolfsschädel bei Fairbanks/Alaska um -8.000 und der Schädel eines Wolf-Hund-Hybriden im Agate Basin Site in Wyoming um -8.000 neu zu untersuchen, während die Länge des Hundekieferfragments, das in der Danger Cave in Utah gefunden und zwischen -8.000 und -7.000 datiert wurde, eindeutig einem kleinen und



Verbreitungsgebiete der wichtigsten indianischen Hunderassen in Nord- und Mittelamerika. In: Pferd, 178.



Eines der drei Hundegräber auf der Koster-Farm. In: Morey u.a., 1992, 226, Fig. 1.

relativ kurzschnauzigen Hund (Lupo u.a., 209) zugeordnet wird - die Hundereste aus späteren Schichten dieser Höhle zeigen *longer and more robust mandibles than this early Archaic specimen* (Lupo u.a., 209) und verweisen auf eine vielleicht unbewusste Selektion. Die meisten Hundefunde aus dem östlichen Teil des Great Basin fallen in die Kategorie der Großen Indianerhunde, *which appear to have been widely and commonly distributed across North America* (Lupo u.a., 211). Auf dem Gelände der Koster-Farm in Illinois wurden um -6.400 drei *essentially complete* Hundeskelette sorgfältig beigesetzt, zwei Rüden und (vermutlich) eine Hündin; sie wurden in Seitenlage gebettet in klar von anderen Schächten abgegrenzten, ca. 15 cm tiefen Gräbern, *only large enough to accommodate the animals* (Morey u.a., 1992, 225); es sind die ältesten Funde geplanter Hundebeerdigung in Amerika, es gibt keine Schnitt- oder Brandspuren (Schwartz, 103).

Deliberate burial, coupled with lack of modification of the bones, suggests that their role (~ die Rolle der beige-setzten Hunde) may have been more than purely utilitarian. The evidence from Koster site hints that an affectionate relationship between humans and dogs may have existed over 8.000 years ago in the North American Midwest (Morey u.a., 1992, 228).



Untersicht des betont dreieckigen Kopfs vom Koster-Hund F2256. Unten: Messpunkte zur Analyse der Kopfstruktur. In: Morey u.a., 1992, 227-8, Fig. 2 (Ausschnitt) & Fig. 3.

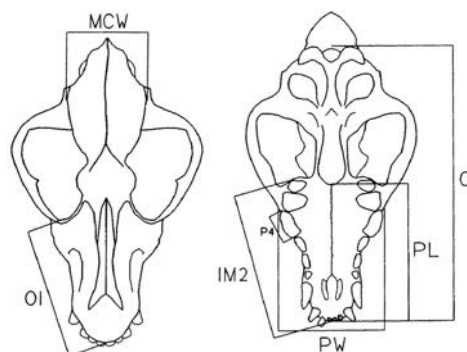


FIG. 3. Measurements used in analysis of canid crania. CL, condylobasal length (prosthion—aboral border of occipital condyles); PL, palate length (staphylion-prosthion); IM2, tooth-row length (prosthion—posterior alveolar border of M2); OI, lateral face length (prosthion—anterior orbital rim); PW, palate width (breadth along P4/M1 alveoli); MCW, maximum cranial width (euryon-euryon); P4, fourth-premolar (carnassial) length at the cingulum (see Haag [1948] and von den Driesch [1976] for similar or identical measurements).

Alle erwähnten Fundorte gehören in die *Archaic Period*; die ihr vorausgehende *Palaeo-indian Period* lässt man um 10.000 beginnen, geleitet von der These, vor der Clovis-Kultur, die übrigens bereits den Hund als Jagdhund mit nach Amerika gebracht habe, habe es keine Besiedlung Amerikas durch den Anatomisch Modernen Menschen gegeben. Auch diese These ist durch mtDNA-Datierungen hinfällig geworden.

DER HUND IN PALÄOMENTALEN KULTUREN AMERIKAS

377

TABLE I
Actual Values (Koster Canids), Means (Reference Groups), and Standard Deviations (in Parentheses)
on Seven Cranial Measurements

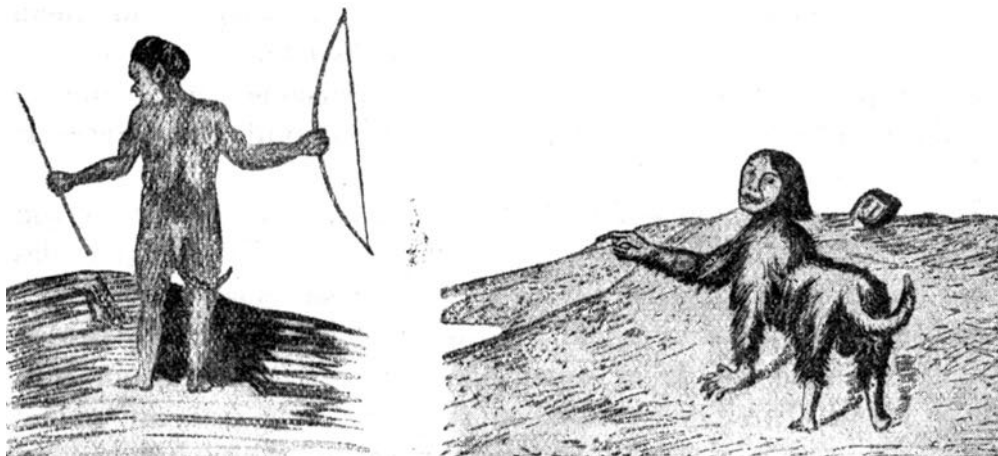
Measure	Koster Canids			Reference Groups			
	F2256	F2357	F2407	<i>Canis familiaris</i> (n = 50)	<i>C. latrans thomomys</i> (n = 62)	<i>C. rufus rufus</i> (n = 27)	<i>C. lupus lycaon</i> (n = 56)
Condylobasal length	165	—	—	150.1 (10.5)	183.6 (8.0)	201.4 (6.4)	229.1 (12.1)
Palate length	85	—	—	78.0 (5.2)	94.9 (4.8)	104.8 (3.1)	120.4 (6.5)
Palate width	61	—	—	54.2 (3.3)	56.2 (2.8)	59.9 (2.5)	75.9 (4.6)
Lateral face length	77	77	—	67.7 (5.5)	85.5 (4.7)	94.5 (3.3)	107.1 (6.3)
Maximum cranial width	59	—	—	54.6 (3.1)	58.8 (2.3)	61.1 (1.6)	72.5 (2.9)
Tooth-row length	91	86	90	82.1 (5.1)	99.9 (4.5)	108.3 (3.0)	121.9 (6.0)
Fourth-premolar length at cingulum	18.5	18.9	18.3	16.5 (1.06)	19.9 (0.99)	20.8 (0.95)	23.9 (1.21)

Vermessungsergebnisse der drei Koster-Hunde, durchschnittliche Werte der Referenz-Gruppen (mit Standardabweichungen in Klammern) von sieben Messpunkten am Schädel. In: Morey u.a., 1992, 228, Tafel 1.

Die Dauer der *Palaeoindian Period* wird jetzt molekulargenetisch von 2.000 auf gut 30.000 Jahre gestreckt, Sprachgeschichtler wie Nichols nehmen gar 40.000 Jahre an. Wenn die meisten Forscher auf der Grundlage der älteren Periodisierung den Hund mit den ersten Einwanderern, den späteren Amerind, nach Amerika kommen sehen, stecken sie dann jetzt mit der neuen Periodisierung zurück, und sehen den Hund erst mit den Na-Dene Amerika erreichen?

Dafür spräche die Auffassung vieler Indianervölker, sie hätten den Hund von anderen Stämmen - oder diffuser - vom Norden her bekommen. Für die Annahme, dass bereits ausdifferenzierte Grundrassen nach Amerika kamen, sprach lange Zeit die Jaguar Cave in Idaho, wo in einem Jagdlager, auf -9.500 bis -8.000 datiert, Hundekiefer gefunden wurden, die zwei deutlich unterschiedenen Widerristhöhen zuzuordnen waren: Wir finden hier die beiden Grundrassen vor, den Großen und den Mittelgroßen Indianerhund, wie sie von Allen bei fast allen Stämmen Nordamerikas belegt sind, und die Hunde der Koster-Farm in Illinois und vom Rodgers Shelter (-5.500, der kleine Hund hatte ungewöhnlich starke Unterkiefer (Schwartz, 103)) in Missouri hatten die gleiche Größe (42 cm - 50 cm) wie der kleine Hund aus der Jaguar Cave (Pferd, 48-9). Die Hunde der Jaguar Cave galten als die älte-

sten Haushundfunde Amerikas, bis man sie durch die Radiocarbon-Methode auf -1.500 datierte... Eine andere ¹⁴C-Messung datiert andere (?) Hundeknochen aus der Jaguar Cave aber auf ein Alter von 10.400 Jahren; der kleine Typ hat Fox-Terrier-Größe (> 1: Vergleich zwischen neolithischem Torfhundschädel und Foxterrierschädel), der große Typ ist dem Inuit-Schlittenhund vergleichbar - die gleichzeitige Präsenz zweier so unterschiedlicher Basisrassen mit einer Schnittmenge, die gegen Null tendiert, an demselben Fundort ... *is positive evidence that considerable attention had been given to the breeding of dogs for thousands of years* (Pferd, 9). Das schnelle Aussterben großer Säugetiere wie Mammuth, Dire-Wolf usw. führt man auf die *introduction of humans and dogs* (Schwartz, 17) zurück, für aktive Jagdbeteiligung der Hunde aber ist in Amerika kein archäologischer Beleg beizubringen - wohl aber in Europa: Die Mammuth-Jagd mit *hundeartigen Wölfen* ist in der Ukraine belegt (Schwartz, 17). Indirekter Hinweis für die Teilnahme des Hundes an der Ausrottung des Mammuths ist dessen schnelles Aussterben: Der Hund hat - vermutlich über Flöhe - Viren auf die Mammuths übertragen: Diese Viren haben - analog zu den europäischen Infektionskrankheiten, die zusätzlich zu den spanischen Eroberern Amerikas die Urbevölkerung an den Rand der Ausrottung brachten - dafür



So stellen sich die Inuit die Nachkommen des Mädchens vor, das einen Hund heiratete: Hundemenschen. Im Hintergrund rechts scheint gerade ein Hundemensch aus der Erde aufzusteigen. In: Kretschmar, Band 1, 55.

gesorgt, dass das Mammuth ausstarb. Die Beteiligung des Hundes ist in diesem Fall nur indirekt und passiv: Dafür ist die aktive Teilnahme von Hunden in Amerika an der Bison-Jagd direkt belegbar: In den Fundstätten Agate Basin, Horner und Casper in Wyoming zählte man gut 75 Bisons und in den Fundstellen Jones-Miller und Olson-Chubbock in Colorado gar mehr als 200 Bisons - es handelt sich um Stellen, die aus je einem einzigen Jagdereignis entstanden sind. Hier kann der Hund als Spediteur der Jagdausbeute den Jägern geholfen haben.

In Olsen-Chubbock (um -8.000) wurden die Bisons in Panik versetzt und in eine sumpfige Stelle getrieben, schon hier kann der Hund geholfen haben. Aber seine Beteiligung am Transport der Beute ist so gut wie sicher: Joe Ben Wheat hat das Gewicht der Schlachtausbeute von 200 Bisons ausgerechnet, dann kalkuliert, wieviel Fleisch wohl vor Ort verzehrt worden ist und sich dann gefragt, wie der riesige Rest heim ins Lager gebracht wurde. Wenn nur 30 bis 50% der Schlachtausbeute transportiert werden mussten, dann hätten hunderte von Menschen am Transfer teilnehmen müssen. Für 33% aber hätten 104 Transporthunde genügt (Schwartz, 18).

In Box Elder in Wyoming, datiert auf 990, waren sechs große Canidenschädel rituell beigesetzt: Die Zähne waren teils entfernt, teils abgeschliffen, und zwar beim lebenden Tier. Ähnliche Muster gibt es bei den Inuit auf Grönland, die damit verhindern, dass die Hunde Leinen durchbeißen. Da die Erforscher von Box Elder von *wolf-dogs* ausgehen, nehmen sie an, man habe die Gefährlichkeit der Tiere minimieren wollen. Vielleicht ist das paläomentale Knochentabu für Hunde auch eine Erklärung. Ich nehme deshalb an, dass es sich eher um wolfs-große Indianerhunde handelt, die zum Transport der Jagdbeute eingesetzt wurden. Der Blick nach Südamerika macht deutlich, dass der angenommene Zeitpunkt der ersten Einwanderung um -12.000 unrealistisch ist, denn in Südargentinien findet man bereits Teile von Hundeskeletten in der Fell's Cave (-8.700 bis -4.000), in Los Toldos (-5.200 bis -2.800) und in La Moderna (-4.500). Die Fell's Cave liegt auf dem südlichsten Zipfel Südamerikas, auf Feuerland. Wenn der Hund mit seinen Menschen dort bereits um -8.700 angekommen ist, dann müsste der Kontinent in einem rasanten Tempo erwandert worden sein. Viel wahrscheinlicher aber ist ein viel langsames Migrations-tempo.

9.1 Der Hund im Ritual und als „Stammvater“ bei den Inuit - eine Frage des Denkmusters



Es ist für uns westlich geprägte Leser nicht nachvollziehbar, wenn Menschen anderer Zeiten und anderer Kulturen den Bären oder den Hund zu ihrem Stammvater erklären. Das Problem liegt bei uns. Zunächst ist der Begriff vom „Stammvater“ oder von der „Stammutter“ in unserer Kultur seit langer Zeit besetzt von Adam und Eva. Selbst die molekulargenetischen Analytiker der humanen mtDNA wie Sykes sprechen ohne jeden Selbstzweifel von der *afrikanischen Eva und ihren sieben europäischen Töchtern*. Wir sind daran gewöhnt, den Gründer einer Dynastie beispielsweise als Person identifizieren zu können, so sagenhaft diese Person auch gewesen sein mag. Entsprechend wollen wir einen oder den Bären oder einen oder den Hund als Stammvater wie die Gründerpersönlichkeit einer Dynastie identifizieren können. Das aber können weder wir noch die Menschen leisten, die ich Paläomenschen nenne und die trotz aller zeitlicher oder räumlicher und vor allem kultureller Distanz unsere Vorfahren sind, wie gerade die mtDNA-Analysen in letzter Zeit zweifelsfrei erwiesen haben.

Das genealogische Modell

Unsere Vorfahren haben also in einer Weise gedacht, die uns völlig fremd ist. Um dieses ganz andere Denkmuster und damit die Rede vom Hund bzw. Bären als Stammvater verstehen zu können, müssen wir kurz unser eigenes Denkmuster reflektieren, um die Differenzen besser zu erkennen. Tim Ingold (2000, 132 ff.) beleuchtet als Anthropologe diese Unterschiede, indem er der westlichen Perspektive ein genetisch-

genealogisches Denkmodell, der Paläo-Perspektive eine relationales Denkmuster unterstellt. Wenn der Brockhaus eine „Generation“ u.a. definiert als

... die einzelnen Glieder einer Geschlechterfolge bei Menschen (Eltern, Kindern, Enkeln), Tieren und Pflanzen (2000 Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG),

und wenn er ferner Genealogie definiert als

... die (Ahnenkunde, Geschlechterkunde, seltener Familienforschung), Lehre von der Herkunft (Abstammung) und den Verwandtschaftsverhältnissen von Personen oder Familien in der Abfolge der Generationen ...,

dann unterstellt er genetische Beziehungen zwischen den abfolgenden Generationen,

deren Darstellung ... möglich (ist) in aufsteigender (Aszendenz) oder absteigender Linie (Deszendenz). In der Aszendenztafel wird ein Proband an die Spitze seiner Vorfahrenreihe gesetzt (Ahnentafel), in der Deszendenztafel an die Spitze seiner Nachkommenschaft, die die männliche und weibliche Deszendenz vollständig (Enkeltafel) oder nur die Linien der männlichen Nachkommenschaft (Stammtafel) verzeichnet. Die Verbindung von Aszendenz- und Deszendenztafeln ergibt Konsanguinitätstafeln (Verwandtschaftstafeln). Abstammungsreihen zeigen die unmittelbare Abstammung (Filiation) des Probanden von einer Person.

Die *unmittelbare Abstammung* eines Probanden, hier: eines Paläomenschen, von einem Hund oder Bären ist in diesem Denkmodell nicht vorgesehen. Im Denkmodell der Paläomenschen allerdings auch nicht. Das mag die Leser erstaunen, aber die Paläomenschen verstehen unter Stammvaterschaft keineswegs eine genetisch-genealogische Beziehung zwischen einem Vorfahren und einem Nachfahren, da ihnen genetisch-genealogisches Denken weitgehend fremd zu sein scheint. Das westliche genealogische Denkmodell lässt sich mit Ingold (132) in fünf Grundbegriffe zerlegen: Die *Ahnen*, die *Generation*, die *Substanz*, das *Gedächtnis* und das *Land*. Ersetzen wir zum schnelleren, aber wahrscheinlich nicht besseren Verständnis die *Substanz* durch *Blut* oder *Gene* und das *Land* durch *Boden*, dann erkennen wir mindestens, dass die verhängnisvolle *Blut-und-Boden-Ideologie* des Nationalsozialismus durchaus in gewisser Weise kompatibel war mit diesem westlichen Denkmuster, dass das westliche Denkmuster in eine Katastrophe, wie sie der Nationalsozialismus war, münden kann - das sagt nicht Ingold, und damit ist der Nationalsozialismus nicht entschuldigt.

Das wiederum sollte uns zu denken geben - die genetische Metaphorik ist in dieser Hinsicht nur eine Modernisierung der unseligen Blut-Metaphorik: *Das hast Du im Blut* heißt jetzt: *Das hast Du in den Genen*. Das westlich-genealogische Denken malt sich gern Vorfahrenreihen als Stammbäume aus, in denen X oder Y einen bestimmten Platz einnehmen und das, was sie im Blut, pardon! in den Genen haben, weitergeben an ihre Nachkommen, wie sie selbst es von ihren Vorfahren erhalten haben. Sie erhielten ihre Persönlichkeit von den Vorfahren „ausgehändigt“, und zwar *fully-formed* (Ingold, 135), und ihre Ursprünge liegen eher in der vollendeten, und das heißt hier, beendeten Vergangenheit und kaum in der Gegenwart ihres eigenen Lebens: Die Person und ihr eigenes Leben hat keinen Einfluss auf das, was sie genetisch weitergibt.

Sie hat auch keinen Einfluss auf ihr Leben, sie vollzieht lediglich eine vorgegebene Identität oder Potenzialität (Ingold, 136). Leben und Wachsen werden begriffen als Verwirklichung vorgegebener Identität. Das *Gedächtnis* wird als kulturelles Erbe aus der Vergangenheit aufgefasst, es wird eher zitatthaft angewendet als aktuell erzeugt aus den eigenen Lebenszusammenhängen. Das *Land* ist im genealogischen Denkmuster nur die Bühne, auf der sich die Abfolge der Generationen ereignet (Ingold, 139). Das Land beeinflusst bis auf eine Ausnahme nicht die Personwerdung der Menschen - und diese eine Ausnahme gestattet das westliche Denken den sogenannten Eingeborenen, also „unseren“ Paläomenschen.

Sogenannten Eingeborenen kann westliches Denken Geschichtlichkeit zubilligen, dann aber nur unter der Bedingung, dass ihre Existenz losgelöst vom *Land* aufzufassen ist (deshalb ist Land nach westlicher Vorstellung auch verkäuflich). In diesem Fall ist das Band zwischen den „Eingeborenen“ und ihrem *Land* verwandelt in kulturelles Erbe, wie es der westliche Mensch kennt.

Oder aber: Das Leben der „Eingeborenen“ ist eingebettet in ihr *Land*, dann findet dieses Leben in der Vor-Geschichte einer unverfälschten „Natur“ statt, die der moderne Rest der Menschheit teils bedauernd, teils triumphierend hinter sich gelassen hat, meist nicht mehr in diesem angenommenen unverfälschten Zustand. Die angebliche Geschichtlichkeit der „Eingeborenen“ ist fokussiert in einem imaginären Ahnen, dem selbst keinerlei Geschichtlichkeit anhaftet: In einem Bären, einem Wolf, einem Hund... Nur im genealogischen Modell kann - nach Ingold - Zucht/Domestikation stattfinden. Wir werden sehen, dass Ingold hier selber die starre Entgegensetzung praktiziert, die er bei anderen kritisiert. Das paläomentale Denkmodell hingegen - von Ingold das relationale Modell genannt - ist wandlungs- und anpassungsfähiger, als es jedes westliche Schema zulässt.

Das relationale Modell

Für „Eingeborene“ entfaltet sich ihre Geschichte in ihren Beziehungen zum *Land*, in ihrem Leben und Wohnen auf ihrer Erde - das *Land* und seine Bewohner sind ineinander verwobene Partner. Die Funktion der „Eltern“ ist es nicht, wie es das westlich-genealogische Modell annimmt, auf ihre Nachkommen die wesentlichen Elemente von deren Persönlichkeit zu vererben, bevor diese Nachkommen selbst auf die Welt kommen, sondern die Rolle der Eltern ist es, die notwendigen Umweltbedingungen zu schaffen, besser: zu erhalten, in denen ihre Nachkommen sich entwickeln können (Ingold, 141).

Das ist die Funktion jeder Verwandtschaft. So tragen die Geister als Bewohner des Lands zum menschlichen Wohlergehen bei, denn wie menschliche Vorfahren sorgen sie für Nahrung, Orientierung und Sicherheit: Auch sie können „große“ Väter und „große“ Mütter sein, und daher werden sie auch Großvater und Großmutter genannt: Die Sonne, die Vier Winde, und die Herren oder Herrinnen der Tiere bzw. bestimmter Tierarten. Diese „anders als menschlichen“ Großeltern sind trotz ihres mythischen Status in der Erfahrung der „Eingeborenen“ vollkommen real, sie führen eine zur menschlichen Existenz parallele Existenz: Ganz wie menschliche Großeltern auch bieten sie Schutz und Wissen. Dieses Wissen, verstanden als Weisheit, wird errungen vor allem durch Traumerfahrung, und es wird nicht als fertiges Wissen übermittelt, sondern kann nur erlangt werden durch einen gesteigerten Wachzustand, durch den die Welt in einem neuen, reicheren Licht wahrgenommen wird.

Grandfathers are ancestors because they were there before you, and because they guide you through the world. In that sense you follow them. But you are not descended from them (Ingold, 2000, 141).

Der mythische Vorfahre Bär oder Hund als „Großelter“ ist also nicht der Stammvater im Sinn des westlich-genealogischen Modells. Die jährliche Jagd auf den Bären erscheint als Essenz der gesamtjährlichen Jagdaktivität. Dabei geht es darum, dass Jäger und Beute gerade nicht als Nutznießer und „Opfer“ wahrgenommen werden, sondern dass beide Partner in einem Tausch sind, der beiden - so paradox es klingt - das Leben sichert: Wild ist nur dann erlegbar, wenn es seine Zustimmung signalisiert, vom Jäger getötet zu werden.

Der Jäger muss das Wild umwerben, er muss es verführen, wie er eine Frau verführen würde (Therrien, 106). Das Wild wird vermenschlicht, für den Paläomenschen kann es denken und sprechen, es kann sogar des Jägers Gedanken lesen. Aus westlicher Sicht ist der Jäger ein Beutegreifer, das Wild sein Objekt, das er tötet, um von ihm zu leben - ohne Gewissensbisse der Gesellschaft der Tiere gegenüber, die für den westlichen Jäger eh nicht existiert.

Für den Paläomenschen kehrt sich die Perspektive fast um, er entwickelt Schuldgefühle wegen seines Eingriffs in die tierische Gesellschaft, er ist nicht Täter, sondern muss sich fast dem Wild unterwerfen, denn dem gefallen keine hochnäsigen, weil sorglosen Jäger (Therrien, 106).

So wandelt sich das westliche Verhältnis von beherrschendem Jäger und dominiertem Wild in ein Verhältnis tiefgründig wechselseitiger Anerkennung. Das Wild muss mit seiner Erlegung einverstanden sein:

So trägt das Wild willentlich zum Überleben des Jägers bei, der seinerseits durch eine rituelle Beisetzung der Knochen des erlegten Wilds dessen Wiedergeburt ermöglicht (Ingold, 143). So garantieren sich Jäger und Jagdbeute wechselseitig ewige Wiedergeburt und Durchlässigkeit der „Fronten“: Wildtiere treten nach ihrer erfolgreichen Erjagung in die menschliche Gemeinschaft

ein, und sie verlassen diese wieder nach der rituellen Niederlegung ihrer Knochen, und dennoch bleiben sie existent, wenn auch in anderer Form. Und aus diesem Grund können sie auch wiederkehren. Was für die Wildtiere gilt, trifft auch auf die Paläomenschen zu:

Der Tod eines alten Menschen markiert nicht das Ende einer Generation, wie im genealogischen Modell, denn die Tatsache, dass der Gestorbene nicht mehr bei den Lebenden weilt, bedeutet nicht das grundsätzliche Ende seiner Existenz, sondern lediglich, dass er seine Existenz in einem anderen Land fortführt. Der Tod gliedert das Leben, aber er beendet es nicht (Ingold, 143):

Der Gestorbene wird durch seinen Tod in das Land der Toten hinein geboren: Tod als Geburt. Bär und Hund als Seelengeleiter garantieren diese Kontinuität: Ihre Relevanz für den Paläomenschen muss daher unermesslich sein, denn der Tod garantiert zwar die Kontinuität der Fruchtbarkeit, aber Bär und Hund als Seelengeleiter sind in diesem Kreislauf die wichtigsten Glieder.

Die Vorfahren ernähren ihre menschlichen Nachkommen, auch wenn sie nicht die leiblichen Vorfahren sind, dennoch und gerade wegen ihrer Rolle als Ernährer werden sie als verwandt erfahren (Ingold, 144).

Plätze und Pfade, an denen menschliche und tierische Spuren sich kreuzen, sind Orte des Austauschs, wo menschliche Seelen auf tierische Seelen treffen, wo menschliche Substanz auf die Tiere und tierische Substanz auf die Menschen übergeht - sei es auf den Pfaden der Jagd oder des Todes (Therrien, 107):

Das Land trägt diese Substanzen, daher leben Paläomenschen im Land und nicht einfach auf ihm. Die Inuit erzählen, dass ihre Vorfahren und die der Tiere eine gemeinsame Sprache hatten, bevor Tag und Nacht

einander abwechselten. Und auch noch jetzt sind die Zeichen austauschbar zwischen Mensch und Tier, die Grenzen zwischen Mensch und Tier können überstiegen werden: Bedankt sich ein Inuit aus tiefstem Herzen, dann stößt er den Schrei des männlichen Seehunds aus, den dieser bei der Geburt eines kleinen Seehunds artikuliert. Wer imitiert hier wen? Der Rabe lehrt im nördlichen Eurasien und in Nordamerika die Menschen, wie Laute zu artikulieren sind: Nicht nur die Sprache hat der Paläomensch von den Tieren, die Vögel lehrten ihn auch die Musik (Therrien, 109).

Ein misshandelter Hund fragte seinen Herrn nach dem Grund der schlechten Behandlung. Der erschrak und fiel in Ohnmacht (Spencer, zitiert in: Therrien, 110).

Der Hund kann bei den Inuit - besser als jedes andere Tier - das sprachliche Verhalten seines Herrn auf den Prüfstand stellen: Die Jäger versichern, dass ein trockener, gar schneidiger oder böswilliger Tonfall die Schlittenhunde ertauben lässt, sie neigen dann dazu, eher über einander herzufallen als den Schlitten zu ziehen.

Neben der alltäglichen Sprache gibt es noch eine heilige Sprache, die meist nur vom Schamanen verwendet wird: Dazu gehören die Umschreibungen, die wir bereits bei der eurasischen Bärenjagd kennen gelernt haben. Natürlich verstehen auch die Tiere diese heilige Sprache - diese Sprache verpflichtet dazu, genau das nicht zu versprachlichen, was sich gerade ereignet, nämlich die Jagd auf den Bären oder ein anderes Wildtier, weil das Wild sich nicht als „Opfer“ fühlen soll und will. Das Wild allein entscheidet über die Regeln, wie es in die menschliche Gesellschaft eintritt. Deshalb ist das Wildtier der beste Lehrer des Paläomenschen, sich in seiner Welt zurecht zu finden und zu überleben - das konnten wir bereits an der Bärin als Lehrmeisterin der Menschen sehen.

Der Mensch als Mangelwesen ist geradezu auf diese Lehrmeister angewiesen, denn er besitzt nicht das dichte Fell des Karibou, die dicke Haut des Seehunds oder das Fett unter der Haut des Bären. Die Wildtiere bieten dem Paläomenschen an, diese und andere Mängel zu beheben - sie sind solidarisch mit ihm ohne Zeichen von Schwäche oder Unterlegenheit. Mensch und Tier erfahren sich wechselseitig als komplementär (Therrien, 117).

Die Seelen verstorbener Menschen und Tiere re-inkarnieren (~ wörtlich: werden wieder zu Fleisch) sich in Zwischenstadien als andere Tiere: Diese Reinkarnation in verschiedenen Formen ist die Basis allen ethologischen Wissens der Schamanen.

Das Tier wählt sich selbst die Form seiner nächsten Reinkarnation und duldet nicht, dass der Mensch in diesen Zyklus von Reinkarnationen gegen seinen Willen eingreift. Das Wildtier wählt sich seinen Jäger, um zur nächsten Phase der Reinkarnation zu gelangen: So sind ohne Bruch Vergangenheit und Gegenwart mit einander vermittelt. Will der Paläomensch von seinen Mitmenschen anerkannt sein, muss er zuerst von den Tieren anerkannt sein (Therrien, 119).

Weil Tiere und Menschen und Land ineinander verwoben sind, kann man Land auch nicht verkaufen. Gleiches gilt für die Hunde, die einzigen Haustiere der Inuit, denn für die Inuit setzt Domestikation Besitz und Unterwerfung der domestizierten Tiere voraus, was sie zwar ablehnen, aber die Wildtiere betrachten sie dennoch als den arktischen Jägern vorbestimmt.

In gewisser Weise sind sie also *ihre* Wildtiere, wobei wir nicht die westlichen Konnotationen von Besitz und Eigentum mitdenken dürfen. Mit zunehmender Verwestlichung wird auch den Inuit immer mehr verkäuflich, so dass man in den 1920er Jahren bereits einen Hund z.B. gegen einen Kerosinkocher „tauschen“ konnte (Tumivut, 33).

Der Hund im Leben der Inuit

Die Inuit (vulgo: Eskimo) besitzen nur ein Haustier, den Hund, und spiegeln so in gewisser Weise die paläolithische Situation wieder, ohne dass ich Inuit und Paläolithiker deshalb absolut gleichsetzen will. Jedes Wildtier und jede Species hat bei den Inuit ihre Herrin bzw. ihren Herrn, der jedoch nicht oder nur sehr selten mit Namen gekennzeichnet ist, wie auch die Wildtiere keine individuellen Namen tragen. Gilt das Wild der Arktis als den Inuit vorbestimmt, so ist die Denkkategorie des Eigentums bei ihnen nicht ausschlaggebend. Viel eher ist die Distanz, genauer die Fluchtdistanz zwischen Wild und Jäger Gradmesser der Jägerehre - je größer die zu überwindende Distanz, um so fähiger der Jäger (Therrien, 126).

Es versteht sich, dass der Hund in dieser Perspektive eine besondere Stelle im Denken der Inuit über Tiere einnimmt: Er ist frei und unterworfen zugleich. Als einzigem Tier der Arktis teilt man jedem Hund einen individuellen Namen zu - in den armen Kulturen des kalifornischen Great Basin hingegen wird der Hund grundsätzlich nicht benamt: Kroeber sieht als Gründe die *general meagerness of basin culture and ... the fact that dogs were of little importance there for hunting, food, transport, wool, ritual, or anything else* (Kroeber, in: Schwartz, 38-9).

Dem steht entgegen, dass die Wintu in Kalifornien den Hund des Verstorbenen mit ihm beisetzen (Schwartz, 98) - mithin kann der Hund nicht überall im Great Basin von *little importance* gewesen sein.

Der Umkehrschluss aus Kroebers Einsicht wäre: Die Benamung eines Hundes ist Indiz für seine soziale Relevanz, gerade bei den Inuit, deren Kultur ohne den Hund gar nicht möglich (gewesen) wäre. Auch hat jeder Hund bei ihnen seinen individuellen „Besitzer“ in der Familie: Die Verantwortung je frisch geborenen Welpen wird jedem Fami-

lienmitglied, das dem Welpen dann auch einen Namen gibt, individuell und unmittelbar zugewiesen, auch den Kindern, die nicht immer angemessen mit dem neuen Compagnon umgehen und dann von der Mutter kritisiert werden (*Tumivut*, 30). Frisch geborene und noch unbenamte Welpen können aber auch, wenn die Familie schon genug Hunde hat, und die meisten Familien besitzen mindestens sechs Hunde, zum Sterben in den Schnee gelegt werden, ebenso war Kindestötung möglich, so lange das Kind noch keinen Namen hatte. Jede Handlung gegen ein Kind oder gegen einen Hund, wenn sie benamt waren, bedeutete auch eine Handlung gegen den Namenspatron, dessen Rache zu fürchten war, denn die Übertragung des Namens eines Verstorbenen auf ein neues Lebewesen (Hund oder Mensch) erlaubte der Seele des Verstorbenen ihre Reinkarnation in menschlicher oder tierischer Gestalt - wie die Seele der Wildtiere durch geeignetes Zutun des Jägers die Möglichkeit erneuter Reinkarnation erhält (Therrien, 122). Diese Namensgebung gewährt Einblicke in die Vorstellung, die die Inuit vom Hund haben. Die alte Inuit-Frau Katsarsuk hat nur einen Hund, und der trägt den Namen ihrer Tochter, die weit entfernt von ihr lebt.

Quand je l'appelle (...) il me semble avoir ma fille auprès de moi. Et quand je lui donne à manger, je crois régaler ma fille. Mon chien me fait penser à elle, à tout moment de la journée, et me permet de mieux supporter la séparation (Rasmussen, zitiert in: Therrien, 127).

Die soziale Identität des Hundes

Wenn Katsarsuk ihren Hund füttert, kann sie sich sicher sein, dass auch ihre Tochter nicht hungert: Der Hund nimmt hier die Stelle eines geliebten Menschen ein - er ist ein Mitglied der Gesellschaft. Der Hund kann den Namen eines guten Freundes tra-

gen, auch den Namen seines „Züchters“, selbst den Namen seines Besitzers, was ihm aber von seinen Mitmenschen als Schwäche ausgelegt wird (Laugrand & Oosten, 92). Nur Kindern sieht man es nach, wenn sie in ihren Hund so vernarrt sind, dass sie ihn mit ihrem eigenen Namen rufen. Der Hund kann aber auch nach einem Feind seines Besitzers benannt werden. In diesem Fall stellt der Hund seinen Besitzer nicht zufrieden, die Schwäche ist jetzt ganz auf Seite des Hundes. Hunde werden nach verstorbenen, guten Hunden benannt, und sie haben viele Namen, denn so sind sie am besten gegen Krankheit geschützt.

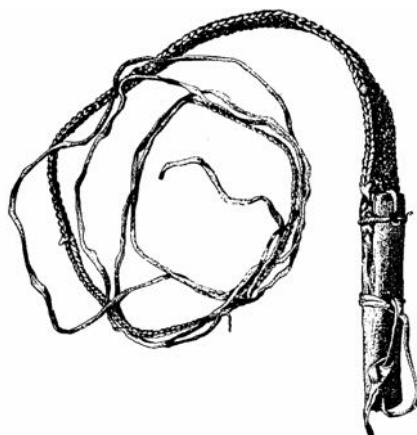
Die Qualitäten der Namensspender scheinen also auf den Hund überzugehen, wie sie auch auf die Menschen übertragen werden, die die Namen starker Vorfahren tragen. Von den fünf Hunden des Inuitschamanen Qaqortingneq sind drei nach verstorbenen Menschen benannt, einer nach einem noch lebenden Schamanen und der letzte heißt wie sein Besitzer und gilt ihm als Namensvetter (Laugrand & Oosten, 92). Natürlich gibt es auch Benennungen, die sich auf besondere Kennzeichen des Hundes stützen, z.B. *der mit dem schwarzen Fleck* oder *der Heißhungrige*. Namen können also aus Zuneigung zum Hund, aber auch aus Unzufriedenheit mit ihm oder aus der Unkenntnis seines eigentlichen Namens gegeben werden. Dass der Hund im Gegensatz zum Wildtier einen individuellen Namen trägt, kennzeichnet ihn als Teil der menschlichen Gesellschaft.

Er wird mit diesem Namen angesprochen und reagiert auf diesen Namen. So hat der Hund eine soziale Identität. Der Hund als einziges Nutztier der Inuit für Jagd, Fortbewegung per Schlitten, Orientierung im Schneesturm oder in der Nacht und als Wachhund ist unverzichtbar, und man kann tatsächlich von einer echten Symbiose zwischen Inuit und Hund sprechen, denn auch die Hunde könnten ohne ihre Menschen nicht überleben.

Der Hund im Alltag der Inuit

Erst nach Ablauf eines Jahrs wird der Hund mit dem Ziehen des Schlittens beschäftigt (*Tumivut*, 34). Hunde, die sich als unfähig erweisen, im Gespann mitzuarbeiten, werden getötet (*Tumivut*, 37). Das Zaumzeug wird für jeden Hund individuell angefertigt. Die Inuit erkennen sofort, welches Zeug zu welchem Hund gehört, und zwar an den Spuren in seinem Fell (*Tumivut*, 60). Zur Fütterung des Gespanns im Iglu braucht man drei Personen, damit es nicht zu Beißereien unter den Hunden kommt:

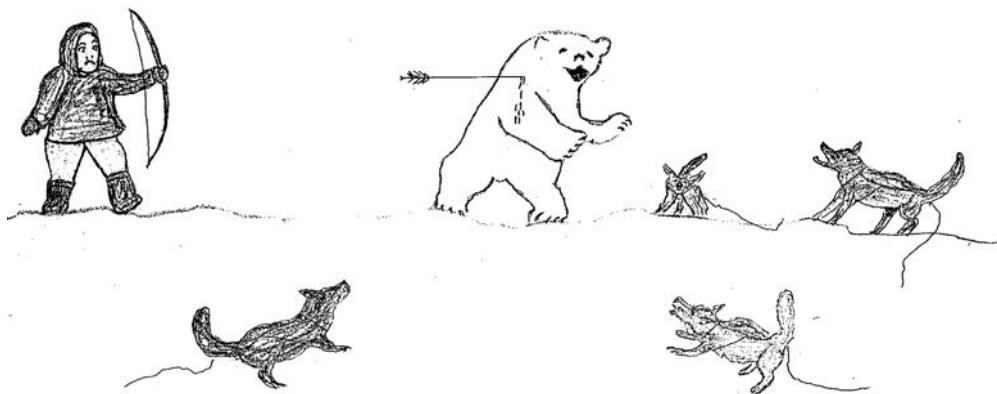
Eine steht am Eingang, eine hält die Peitsche in der Hand, die dritte verteilt das Futter. Gut erzogene Hunde kommen zu zweit ins Iglu, um das Futter zu verschlingen (*Tumivut*, 38). Verschiedene Gespanne müssen getrennt gefüttert werden. Die Peitsche wird äußerst sparsam und sehr gezielt eingesetzt, die Inuit können mit ihr virtuos umgehen, es reicht auch, wenn sie den betreffenden Hund am äußersten Ohrzipfel treffen - ein Inuit-Hund hat vor nichts Angst außer vor der Peitsche. Sie kann gut zehn Meter (35 feet) lang sein und bis zu vier Pfund wiegen (*Tumivut*, 53). Die Erfahrung lehrte frühe Inuit-Generationen, dass der hemmungslose Gebrauch der Peitsche die Hunde die Arbeit nicht freudiger verrichten lässt. Diese Erfahrung wird weitergegeben:



Die Hundepeitsche der Inuit - selten gebraucht, aber doch unerlässlich. In: *Tumivut*, 53.

A badly treated dogteam will never learn to pay attention to a change in tone of voice. A well-trained team will be alert and ready, quietly anticipating something. They will give full attention to whatever they are commanded to do. That is how we were advised to train our dogteams, by teaching them all kinds of things (*Tumivut*, 45).

Eine gute Erziehung der Hunde ist unerlässlich: Geht der Inuit auf die Jagd, wählt er aus seinen Hunden einige aus, die ihn begleiten sollen. Die anderen müssen am Lager zurückbleiben. Dazu muss ein einziger Be-



Die Eisbärenjagd: Die Hunde lenken den Bären ab, damit der Jäger nah genug heran kommt zum sicheren Schuss. In: *Tumivut*, 45.



Zum Vergleich: Inuit-Hunde greifen einen Polarbären an - skizziert von der Parry-Expedition 1822 auf der Suche nach der Northwest-Passage. In: Pferd, 113.

fehl genügen. Die Situation ist ähnlich, wenn z.B. ein Atemloch gefunden oder ein Eisbär gestellt wurde:

Sobald der Bär in Sicht kommt, werden die Hunde vom Schlitten gelöst und stürzen nun blind vor Jagdfieber auf ihn los.

Für nichts anderes haben sie jetzt mehr Sinn, brechen durch dünnes Eis und fallen ins Wasser, immer nur bedacht, den gewaltigen Gegner festzuhalten, bis der Schütze kommt.

Sie gehen wirklich rücksichtslos drauf ... (so dass) Hunde einen noch nicht ganz ausgewachsenen Bären derartig überdeckten, dass (der Jäger) erst einige wegziehen musste, um überhaupt wieder ein Stück Bär frei zu bekommen, auf das er schießen konnte (Peters, 48).

Dann müssen die Hunde auch auf Distanz zurückbleiben können (Tumivut, 46), was wohl unproblematisch ist, da Peters festgestellt hat:

Interessanterweise erlischt die Aufregung der Hunde sofort, wenn der Bär tot ist. Sie lassen sich dann ruhig am Schlitten festbinden, legen sich hin, lecken ihre Wunden und warten auf die ersehnte Belohnung: warmes Bärenfleisch (kompiliert aus: Thule-Expedition, S. 150-151, in: Peters, 48).

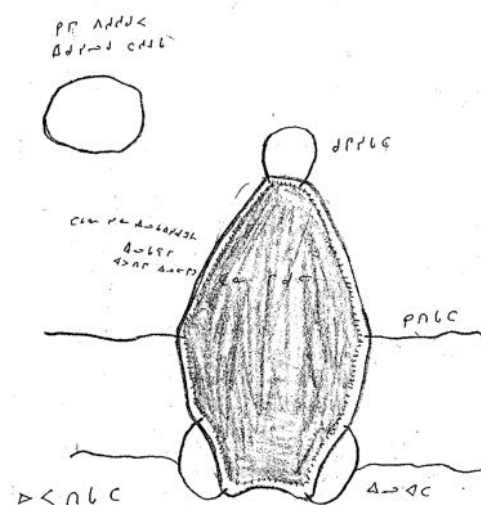
Jäger und Hunde bilden ein Team, das in jeder Situation funktionieren muss; das Team verstärkt das ohnehin von frühester Kindheit an die Menschen beherrschende Gefühl der Gleichwertigkeit von Mensch und Hund:

In those days, humans and dogs were always helping each other. Dogs were extremely useful (Tumivut, 46).

Es gibt ethnographische Parallelen, die die Gleichwertigkeit noch ausdehnen und wo

... men, ancestors, tools, boats and game animals are part of the same moral universe and mutually affect each other (Barnes, in: Howell, 1996, 190).

Gleichwertigkeit ist auch das Kompositionsprinzip des Hundegespanns: Man zieht es vor, das Gespann möglichst aus gleichaltrigen Hunden zusammenzusetzen, die auch gleichzeitig ausgebildet werden können. Im Frühjahr bindet man den Hunden kleine Stiefelchen an die Pfoten, um sie vor dem scharfkörnigen Eis zu schützen. Tragenden und säugenden Hündinnen bindet man eine spezielle Brustdecke um, damit die Zit-



Aus Fell und Riemen: Der Sitzenschutz der tragenden und säugenden Hündin. In: Tumivut, 57.

zen nicht erfrieren. Die Inuit füttern ihre Hunde, was nicht in allen Gesellschaften selbstverständlich ist, und die Ernährung ihrer Hunde ist den Inuit wichtiger als die Ernährung der Menschen, denn der Hund ist als Jagdhilfe unentbehrlich. Nur in Hungersnöten wurden Hunde gegessen, um Kannibalismus als allerletztes Überlebensmittel so lange wie möglich zu vermeiden. Das Verzehren der Hunde in solchen Extremsituationen schließt die tiefe Freundschaft nicht aus, die die Inuit für ihre Hunde empfinden. Die Inuit sehen hier keinen Widerspruch, im Gegenteil, diese Extremsituationen verstärken sogar das Band zwischen den Inuit und dem Hund allgemein (Laugrand & Oosten, 90). Die Aversion gegen alltäglichen Hundeverzehr oder überhaupt gegen das Töten von Hunden allgemein ist unter den Inuit weit verbreitet - der Bericht des Grönland-Fahrers Frobisher vom 28. Juli 1577 scheint eine Ausnahme zu sein:

And we found by experience, that the lesser sorte of dogges they feede fat, and keepe them as domesticall cattel in their tentes, for their eating, and the greater sort serve for the use of drawing theyr sleds (Frobisher, zitiert in: Peters, 4). *Nirgend finden sich aber nur zur Schlachtung gezüchtete oder sogar gemästete Tiere (~ Hunde). Frobisher's diesbezügliche Angabe bleibt nur so zu erklären, dass es sich bei den von ihm besuchten Eskimostämmen um eine übernommene Indianersitte handelte, oder, was wahrscheinlicher ist, liegt ein Irrtum vor* (Peters, 45).

Neben dem allgemeinen Tabu, Hundefleisch zu essen - ... *dass Hundefleisch bei den Eskimos keineswegs „Volksnahrung“ ist* (Peters, 45) -, gibt es auch das Verbot, aus ihrem Fell bzw. ihrer Haut Kleidung oder Schlafsäcke herzustellen. Ein kranker Hund darf nicht getötet werden, selbst tollwütige Hunde werden nicht getötet, sondern müssen wie andere kranke Hunde ohne menschliches Zutun sterben. Ein toter Hund

muss in einige Entfernung vom Haus geschleppt und dort müssen sein Schädel und seine Hinterläufe mit Steinen beschwert werden. Und wenn ein Jäger zuviel Welpen hat, setzt er sie im Schnee aus, wie er es früher auch mit überzähligem menschlichem Nachwuchs machte - er vermeidet es grundsätzlich, diese Welpen selbst zu töten (Freuchen, zitiert in: Laugrand & Oosten, 90).

It is already evident that the disappearance of the Husky represents a tragic loss for the Inuit. The dogs were used as the main source of transportation to hunt for food in a vast and harsh land. The loss was made worse by the fact that the Inuit people did not have any power over how their lives would be affected (Tumivut, 72).

Vor diesem mentalen und auch ganz praktischen Hintergrund wird die Empörung um so verständlicher, die von alten Inuit überliefert wird aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts:

Hundemord ist Völkermord

Als in den 1950er und 1960er Jahren die kanadische Regierung die Schlittenhunde der Inuit von Nunavik abschlachten ließ, um angeblich Hundekrankheiten einzudämmen und um die scheinbar übergroße Hundezahl zu reduzieren, da bedeutete dieses Ereignis für die betroffenen Inuit nicht nur den Verlust eines Nutztiers, sondern vielmehr einen Anschlag auf die Existenz ihres Volks:

It looks like there was an attempt at genocide when our dogs were killed, an attempt to annihilate us (Zitat eines älteren Inuit in: Laugrand/Oosten, 89).

„All the men lost their dogs“, said Josie P. Tullaugak. „I remember women beginning to cry if they were losing their

own kin. It was a painful experience. „They were pretty close to shooting human beings“, said another, „I am not kidding you“ (in: Laugrand/Oosten, 89, Fußnote 1).

Ihre Hunde vernichtet zu sehen, bedeutet für diese Inuit den Versuch, sie selbst als Volk zu vernichten. Frauen schreien vor Schmerz, als wenn sie ein eigenes Kind verlören. Auf die Hunde zu schießen, empfanden die Inuit so, als schössen die Regierungsbeamten auf menschliche Wesen - und dem verdutzten westlich denkenden Interviewer versichern sie: *Ich nehme Dich nicht auf den Arm!*

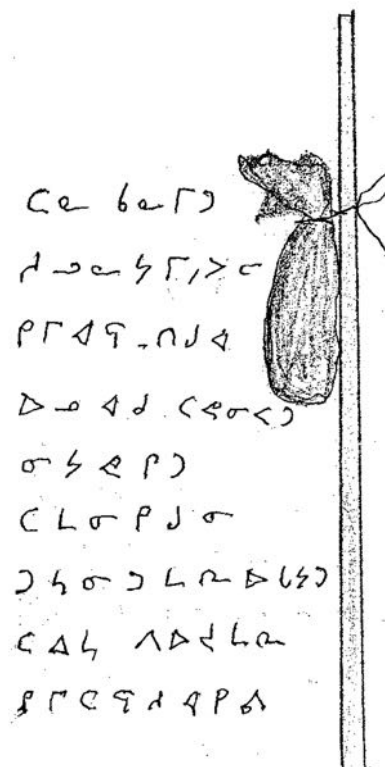
Diese Episode, in der sich die Arroganz und Ignoranz der kanadischen Regierungsmacht auf brutale Weise offenbarte, zeigt uns, dass der Hund als einziges Haustier eine ganz besondere Position in der Inuit-Gesellschaft einnimmt. Er ist als Haustier zwar unterworfen, aber dieser Status soll überformt werden von einem größtmöglichen Maß an Freiheit und Nichtbeherrschung, wie uns bereits der besondere Tonfall der Stimme seines Herrn anzeigte. Die Inuit betonen also nicht die Abhängigkeit, sondern die weitgehende Autonomie ihrer Hunde (Therrien, 126).

Zucht oder Aufzucht?

Man hat sich oft darüber gewundert, dass der Inuit-Hund, ein polares Haustier, nicht die Eigenart der Wildtiere beibehalten hat, sich nur zu einer bestimmten Jahreszeit fortzupflanzen. Diese Periodizität garantiert ja, dass die Jungen gerade in der wärmsten, nahrungsreichsten Zeit sich entwickeln können. So fallen die Würfe in allen Monaten des Jahres - *womöglich in den kältesten oder gar während einer Schlittenreise* (Peters, 69). Dann werden die in die Spur des Gespanns gefallen Welpen von den nachfolgenden Hunden als unerwartete Delikatesse sofort verspeist. Fallen

sie günstig und bleiben am Leben, dann liegen sie in -40° kaltem Schnee, müssen also einen Temperaturunterschied von der Mutter bis zum Schnee von gut 70° aushalten.

Sollen die während der Fahrt geworfenen Welpen aufgezogen werden, so kommen sie in einen Fellsack auf den Schlitten, und man lässt die Mutter bei den jeweiligen Rasten zum Säugen zu ihnen (Peters, 69).



Der „Welpensack“ ist während der Fahrt ein sicherer Aufbewahrungsort, aber auch quengelnde Welpen werden über Nacht in ihm aufbewahrt. In: Tumivut, 57, © Avataq Cultural Institute, Tuumasi Kudluk Collection, TK I 123.

Die Inuit ziehen einen Hundewurf mit großer Sorgfalt auf, damit die Welpen später nützliche Mitglieder der Gesellschaft werden. Kinder und Frauen wetteifern darin, *die Junghunde möglichst gut zu füttern*.

Sie genießen auch nebst der Mutter das Vorrecht, in der kalten Jahreszeit im Hause schlafen zu dürfen (Peters, 70). Um die Qualitäten des Hundes zu steigern, behängt man sein Halsband mit Amuletten, z.B. mit einem Seehundzahn, denn dieser Zahn

... gives the dog a powerful bite when fighting (Rasmussen, zitiert in: Laugrand & Oosten, 92).

Nach der Geburt steckt man in die Schnauzen der Welpen im Sommer z.B. eine Mücke oder eine kleine Krabbe, damit sie als Erwachsene noch besser die Atemlöcher der Robben finden können. Hunde mit Blumen als Amulett spielen eine wichtige Rolle in schamanischen Ritualen der Inuit (Jensen, 51).

Außer mit Amuletten u.ä. wird der zukünftige Charakter des Hundes auch durch Eingriffe bestimmt, die auch noch im 21. Jahrhundert in westlichen Ländern praktiziert werden: Ohren und/oder Rute werden kupiert bzw. teil- oder ganz amputiert.

Die Qualität der Hunde soll verbessert werden durch den weit verbreiteten Brauch, die Rute zu amputieren, eine Operation, die hauptsächlich bei Welpen vorgenommen wird, weil man glaubt, dass die Hunde dadurch schneller werden (Laugrand & Oosten, 93). Andere begründen den Eingriff damit, dass der Schnee in der buschigen Rute zu Eis verklumpt, während wiederum andere Inuit sich in diesem Fall damit begnügen, die Rutenbehaarung zu kürzen.

Manchmal gehen Eltern so weit, auch die Haare ihrer Kinder zu kürzen - die müssen dann ihr Leben lang mit dieser Prozedur nach einem ganz bestimmten Ritual fortfahren (Nansen, zitiert in: Laugrand & Oosten, 93). Etwas abzuschneiden, ist also nicht auf das einzige Haustier der Inuit begrenzt, und es sind auch nicht allein die Inuit auf dieser Welt, die ihren Kindern etwas abschneiden müssen - ihnen die Haare zu

schneiden, ist ja ein weit geringerer Eingriff als Mädchen in Afrika die Klitoris zu entfernen. Natürlich gibt es auch Begründungen fürs Rutenamputieren, die auf praktische Motivation völlig verzichten können:

I once met a man who had four dogs minus their tails. He declared frankly that he had cut them off as the result of a dream (Freuchen, zitiert in: Laugrand & Oosten, 93).

Andere Traumgesichter haben in der Weltgeschichte viel größere Wirkungen gehabt, was uns lediglich zeigt, dass die paläomenschliche Denkweise weiter und länger verbreitet ist, als man es heute annehmen möchte. Ein weiteres Motiv zum Rutenamputieren ist die Rettung des ganzen Wurfs, wenn ein Welpen nach dem anderen wegzu sterben droht:

The hunter cuts off a piece of the living puppies' tails, whereafter the animals stop dying, say a large number of informants (Holm, zitiert in: Laugrand & Oosten, 93).

Eine andere Begründung fürs Amputieren der Rute: Es ist ein gutes Mittel gegen Faulheit (Jensen, zitiert in: Laugrand & Oosten, 93). Auch hilft es angeblich, wenn der Hund im Fellwechsel und daher indisponiert ist. Manchmal hat ein Hund einfach zuviel Blut und ist deshalb träge: Dann amputiert der Musher (~ Gespannführer) die Rute oder einen Teil von ihr und entfernt so das überflüssige Blut (Nellemann, zitiert in: Laugrand & Oosten, 93, Fußnote 10). Nicht nur die Rute kann entfernt werden, auch die Canini werden Welpen manchmal gezogen:

Wenn der Hund bereits erwachsen ist, betäubt man ihn durch Beinah-Strangulierung für einige Minuten, um mit einem Hammer die Canini zu „entfernen“ (Freuchen, zitiert in: Laugrand & Oosten, 93). Über das Amputieren von Hunderuten oder -ohren werden wir in einem etwas anderen



Die Kinder amüsieren sich über ihren Vater, der einen Welpen zum neuen Leithund „trainieren“ will. In: Tumivut, 44.

Zusammenhang erneut nachdenken müssen (> 422: *Hundeverstümmelung*). Man kann die Qualitäten eines Hundes allerdings auch mit anderen Mitteln verbessern: Einem weiblichen Welpen braucht man nur frisch verschlungene Nahrung der Schneeeule einzu helfen, dann wird der Welpen später eine gute Mutter mit kräftigen Welpen (Rasmussen, zitiert in: Laugrand & Oosten, 93). Die Nasenlöcher der Welpen sollte man auch ab und zu aussaugen, damit der Hund später schnell und zuverlässig die Atemlöcher der Robben finden kann, selbst wenn die Löcher hoch mit Schnee bedeckt sind, denn nicht alle Hunde sind veranlagt, den Menschen bei der Jagd auf Robben zu helfen (*Tumivut*, 39). Man sollte einem Welpen einen Mini-Packsattel mit zwei Feuersteinen auf den Rücken binden: Dann wird er als erwachsener Hund im Sommer ein zuverlässiger Lastenträger. Die Zeltstangen werden am Halsband des Hundes verknüpft, und der schleppt sie bis zum nächsten Camp. Den Hunden werden auch spezielle Tragetaschen aufgeschultert (*Tumivut*, 56). Jedesmal, wenn der Welpen gefressen hat, sollte man ihm mit dem Mund Luft in den Anus blasen, dann braucht er für lange Zeit kein

Futter mehr, weil man so sein Hungergefühl betäubt (Laugrand & Oosten, 93). Ein Mann ohne Hund taugt in den Augen der Inuit nichts, denn wer seine Hunde verloren hat, der kann auch nicht mehr mit dem Schlitten fahren, der findet nicht mehr die Atemlöcher der Robben und erlegt keine Karibus mehr (*Tumivut*, 39). Die Selektion der Welpen richtet sich neben für uns irrationalen auch nach praktischen Kriterien, denn die Hunde müssen über einen hervorragenden Orientierungssinn und Erinnerungsvermögen verfügen, besonders die Leithunde des Gespanns.

The dogs could recognize places they had been a year or more earlier. They would recognize where there master had set a trap, where they had rested, and they would stop at exactly the same place (*Tumivut*, 61).

Auch deshalb macht es keinen Sinn, die Hunde durch harten Umgang zu desorientieren: Orientierungssinn und Erinnerungsvermögen ihrer Hunde sind ein Überlebensmittel für die Inuit. Außerdem erleichtern die cleveren Hunde die Arbeit, denn sie zei-

gen auch auf große Entfernung nicht nur an, wo ihr Herr eine Wildfalle aufgestellt hat, sondern auch, ob in ihr ein Wild gefangen ist oder nicht. Dann kann man sich den Weg dorthin sparen. Natürlich muss auch das Geruchsvermögen außerordentlich entwickelt sein: Inuit-Hunde wittern Wild auch jenseits eines Hügels (*Tumivut*, 63) - auch das erspart manchmal Umwege. Von einem Hund wird berichtet, dass er als Briefträger zwischen zwei Camps eingesetzt war:

Our big dog who could understand Inuttitut delivered messages from camp to camp. The messages were tied around its neck (*Tumivut*, 68).

Rüden wie Hündinnen können theoretisch in der Leithundfunktion eingesetzt werden, aber aus praktischen Gründen (Läufigkeit, Wurf) tendiert man zu Rüden, wenn man die Wahl hat (*Tumivut*, 41). Die Leistungsfähigkeit der Hunde lässt im Fellwechsel deutlich nach. Mit drei Jahren hat der Hund bei den Inuit bereits seinen Leistungsgipfel erreicht, mit sechs Jahren ist er bereits ein sehr alter Hund (*Tumivut*, 42).

Die Frage unseres Untertitels, ob es sich bei der Beschäftigung der Inuit mit ihrem Hund nachwuchs eher um Zucht oder um Aufzucht handelt, kann aus westlicher Perspektive eindeutig beantwortet werden - hier findet anscheinend nur Aufzucht statt, und auch die nicht immer so, dass wir sie als „sach“-angemessen einschätzen könnten.

Darum geht es uns aber auch nicht: Die Einblicke in die Paläomentalität und ihre Einstellung zum Hund als einzigem Haustier, wie die Inuit sie uns gewähren, sind in gewisser Weise - also mutatis mutandis - projizierbar auf die paläolithische Epoche Eurasiens, denn wir können davon ausgehen, dass die Inuit ihre Hunde und damit ihre gesamte Kultur vor ungefähr acht bis 10.000 Jahren mit nach Nordamerika und Grönland brachten und dass sich ihre Einstellung zu ihrem einzigen Haustier nur in dem Maße

geändert hat über die Jahrtausende, wie sich ihre Kultur und ihr Biotop in dieser Zeitspanne änderte, nämlich kaum. Mit dieser Erkenntnis ist das Erklärungspotenzial der Inuit-Hund-Beziehung aber noch nicht erschöpft. Die Inuit teilen mit den Völkern des nördlichen Eurasiens und Nordamerikas ein gemeinsames kulturelles Erbe hinsichtlich der Sonderstellung des Hundes in der Gesellschaft.

Die Vorstellungen vom Hundestammvater und vom Seelengeleiter der Verstorbenen wie später vom Wächter am Eingang zur Totenwelt sind in den Mythen fast all dieser Völker weit verbreitet. Das bedeutet, dass diese Vorstellungen bereits am Ende des Paläolithikums weitgehend entfaltet und verbreitet waren. Stammvater oder Vorfahre auf der einen Seite, Wächter der Unterwelt auf der anderen Seite:

Das ist kein unversöhnlicher Gegensatz, vielmehr steht der Hund als Instanz am Anfang und am Ende menschlichen Lebens. Und das haben wir uns ganz konkret vorzustellen, wie wir den vorgeburtlichen Erinnerungen der Inuit-Frau Rose Iqallijuq entnehmen können, die sie im Mutterleib sammeln konnte:

She recalled that the womb resembled a small house and through the entrance a dog came and vomited white food (Saladin d'Anglure, zitiert in: Laugrand & Oosten, 91).

Durch den Eingang des Haus genannten Uterus der Mutter kommt der Penis des Vaters in Gestalt eines Hundes und bringt dem/der Ungeborenen Nahrung. In ihren Erinnerungen spiegelt Rose den Inuit-Mythos von Akuulukju und Umernitu, in dem über die erste normale menschliche Geburt überhaupt dasselbe erzählt wird (Laugrand & Oosten, 91). Der Hund steht also tatsächlich am Anfang wie am Ende des Inuit-Lebens, ontogenetisch wie phylogenetisch.

Die Position des Hundes im Alltag der Inuit: Eine vorläufige Synthese

Wir haben die soziale Identität des Hundes und seine besondere Stellung in der Inuit-Gesellschaft erkannt, aber in der Hundestammungsgeschichte zum Schluss des vorigen Abschnitts wurde deutlich, dass der Hund über den Inuit-Alltag hinaus eine Position einnimmt, die seinen Wert in unserer westlichen Welt weit übersteigt: Geister, Indianer, Weiße und offensichtlich auch die Inuit selbst, will man Rose Iqallijuq und westlichen Ethnologen glauben, stammen vom Hund ab, aber wie die Indianer und die Weißen steht der Hund auf halbem Weg zwischen den Menschen (und das sind die Inuit (~ Menschen; Singular: Inuak)) und den Wildtieren: Wenn aber ein Inuak ein menschliches Mitglied der Gesellschaft ist, dann ist der Hund das tierische Mitglied dieser Gesellschaft, allerdings auf verschiedenen Grenzlinien: Als Hund lebt er nicht im Inuit-Schneehaus, allerdings duldet man ihn bei äußerst schlechtem Wetter über Nacht im Eingang des Hauses. So gesehen ist der Hund selbst im Alltag ein Mittler zwischen Drinnen und Draußen, wie der Schamane Mittler zwischen den Geistern und den Menschen ist. Im Vergleich zum Herdenschutzhund lebt er aber nicht grundsätzlich von den Häusern entfernt, sondern er hält sich wie die tibetischen Lagerhunde (> II) im Umkreis des Hauses und des Hauseingangs auf. Trotz seiner Grenzexistenz gehört der Hund zur Inuit-Gesellschaft, wie man anlässlich der Christianisierung feststellen konnte: Ein christlicher Inuit-Häuptling verlangte von allen Gästen,

that all visiting people had to shake hands with the dogs (Mathiassen, 1928, zitiert in: Laugrand & Oosten, 94).

Aus Naujat an der Repulse Bay berichtet Freuchen (zitiert in Laugrand & Oosten, 94), dass auch die Hunde ein Kreuz am Halsband zu tragen hatten. Auf Grönland konnte beobachtet werden, dass die Hausbewohner

anlässlich einer Hundegeburt das Haus verließen, ganz wie sie es bei einer kurz bevorstehenden menschlichen Geburt tun (Victor & Lamblin, 1993, zitiert in: Laugrand & Oosten, 94, Fußnote 13). Obwohl der Hund also durch seinen individuellen Namen eine soziale Identität hat, durch den Gebrauch von Amuletten und Ritualen und sozialen Regeln als Mitglied der Gesellschaft erscheint, bleibt er doch auch immer ein Tier: Hunde fressen menschliche Fäkalien und auch das Fleisch der Leichen, sie betreiben auch bei den Inuit das Geschäft der Exkarnation. Zahlreiche Ethnologen bestätigten diese Praxis des Leichenfraßes bei den Inuit der vergangenen Jahrhunderte, und wir können annehmen, dass die Hunde im Paläolithikum auch diese Funktion hatten, die sich nicht nur bei den Inuit, sondern auch bei Ur-Iranern und Tibetern (> II) bis in die historische Zeit erhalten hatte:

The Esquimaux are quite regardless of the body when it has once been covered (with snow); and the nearest relations will not cover it again, even if they see that the dogs have dug up and are devouring it (Lyon, 1824, zitiert in Laugrand & Oosten, 94, Fußnote 11).

1858 geben die Inuit einem anderen Westler zur Antwort, dass die armen Hunde so hungrig seien, und wenn es ihnen gefalle, so sollten sie den Leichnam doch verschlingen (Warnow, zitiert in Laugrand & Oosten, 94, Fußnote 12). Man muss wissen, dass die Hunde nach einem Sterbefall bis zu drei Tage nicht gefüttert werden, der Hunger der armen Tiere ist also einkalkuliert. Man hat mit der Exkarnations-Funktion der Hunde ihre angebliche Unreinheit begründen wollen, aber man sollte nicht unterschätzen, dass der Leichenfraß durch Hunde oder andere Fleischfresser, auch durch Vögel, eine notwendige Vorbedingung für die Reinkarnation war. Der negative Affekt, der sich mit der Zeit in bestimmten Gesellschaften wie der islamischen gegen den Hund als unreines Tier scheinbar wie von selbst er-

gab, ist Ergebnis einer historischen Entwicklung, die zu Beginn der Exkarnationspraxis latent angelegt, aber nicht realisiert war. Im Interview mit einem Ethnologen äußerte der christliche Inuit Brother Hooker in Alaska die Überzeugung, dass er in den Himmel komme, wenn sein Leichnam dereinst von hungrigen Hunden zerrissen werde (Fienup-Riordan, zitiert in: Laugrand & Oosten, 94, Fußnote 18). Weitere Vorschriften garantieren die freie Beschäftigung der Hunde mit dem abgelegten Leichnam, so ist es in der Trauerzeit z.B. verboten, die Hunde vor den Schlitten zu spannen, die Jäger müssen zu Fuß und allein auf Pirsch gehen (Peck, zitiert in: Laugrand & Oosten, 94, Fußnote 19). Boas berichtet 1888, dass erst am sechsten Tag nach der Ablegung der Leiche die Hunde wieder eingesetzt werden dürfen (Laugrand & Oosten, 94, Fußnote 20). Am Ende der Trauerzeit nimmt eine der Personen, die den Leichnam zum Exkarnationsplatz getragen haben, ein Stück Hundekot und trägt es rund um das Haus des Verstorbenen: Dieser Hundekot beinhaltet offensichtlich nach Auffassung der Inuit das verdaut und daher verwandelte Fleisch des Verstorbenen: Die Exkremente der leichenfressenden Hunde stehen also am Ende eines menschlichen Lebens und daher auch am Beginn einer anderen Erscheinungsform des Gestorbenen. Auch in diesem Zusammenhang steht der Hund genau auf der Grenzlinie, diesmal zwischen Tod und Wiedergeburt: Er übernimmt also die *inau*- bzw. *tsakhk*-Funktion, die ich bei den Ainu und den Nivkh entwickelt habe. Dass der Hund Fäkalien und Leichen frisst, macht ihn andererseits zum Sozialpartner des Menschen nicht sehr geeignet: Immerhin ist bei den Inuit umstritten, ob man mit einem Hund sexuellen Verkehr haben darf, obwohl ja nach Inuit-Überzeugung eine Menschenfrau mit einem Hundemann das Stammelternpaar aller Indianer und aller Weißen bildet. Sexualverkehr mit Hunden ist also zwar ein anerkanntes mythisches, aber ein in der Alltagspraxis kontrovers diskutiertes Thema. Zumindest sollte man bestimmte Regeln

auch bei diesem Verkehr beachten, so empfiehlt es sich für den Mann, Verkehr nur mit heißen Hündinnen zu suchen, da man sich bei Verkehr mit nichtläufigen Hündinnen den Zorn der Geister zuzieht, die einen dann mit einer Knochenentzündung strafen - die Entzündung eines speziellen „Knochens“. Auch sollte die Paarung eines Menschen mit einem Hund immer unter freiem Himmel stattfinden, niemals im Haus, wie Rasmussen 1931 zu berichten weiß (Laugrand & Oosten, 95). Das sind einige der Regeln, die man als Mann zu befolgen hat, will man es mit einer Hündin treiben. Auch über den Verkehr zwischen menschlichen Frauen und Hundemännern wissen die ethnologischen Erforscher der Inuit-Kultur zu berichten: Die Gerüchte, die in der Antike über Amazonen (> II) und ihre Hundemänner kursierten, erscheinen in diesem arktischen Licht durchaus glaubhaft - nur müssen die Informationsquellen der Antike älter sein als die Inuit-Kultur, mit der sie keinen Kontakt gehabt haben können, und sie müssen näher am antiken Europa liegen. Allerdings hat kein Ethnologe mit eigenen Augen dem Sexualverkehr zwischen Inuit und Hund beiwohnen können, alle Berichte basieren auf Hörensagen. Aber das Thema spielt zumindest im Diskurs der Inuit über Sexualität eine wichtige Rolle. Wir können dieser Tatsache entnehmen, dass die Hunde nicht nur eine soziale Identität hatten, sondern auch potenziell als Sexualpartner in Frage kamen und somit den Rang eines menschlichen Wesens einnehmen konnten. Dass den Hunden im Inuit-Diskurs über menschliche Sexualität auch eine kosmologische Funktion zukommt, wird deutlich an dem strikten Verbot, mit der Erde selbst sexuellen Verkehr zu haben, denn die ersten Hunde überhaupt kamen aus einem Erdwall hervor (> 378: Bild), ganz wie auch die ersten menschlichen Lebewesen (Rasmussen, zitiert in: Laugrand & Oosten, 95): Die Inuit nehmen also einen gemeinsamen Ursprung von Inuit und Hund aus der Erde selbst an. Der sexuelle Verkehr eines Inuit mit der Erde wäre demnach Verkehr mit der Urmutter.

ter, aber der sexuelle Verkehr eines Inuit mit einem Hund wäre in gewisser Weise ein abgemilderter Geschwisterinzeß, verstärkt durch die Funktion des Hundes als Vertilger menschlicher Fäkalien und als Exkarnator. Die Erkenntnis, dass dem Hund menschliche Qualitäten zukommen, da er als Sexualpartner zumindest im mythischen Diskurs möglich ist und da er auf Grund des mit den Inuit gemeinsamen Ursprungs aus der Erde als ihr Halbgeschwister aufgefasst werden kann, wird bestärkt durch die Beobachtung, dass menschliche Wesen ihrerseits als Hunde aufgefasst werden können von den Inuit. Dann allerdings negativ eingefärbt, so z.B., wenn Inuit indianische Frauen als heiße Hündinnen betrachten, womit eine starke Aversion gegen eine eheliche Verbindung von Inuit und Indianerinnen deutlich wird. Auch innerhalb der Inuit-Gesellschaft wurde der Begriff *Hund* in sexuellem Zusammenhang als Schimpfwort des Ehemanns für seine Gattin aufgefasst (Laugrand & Oosten, 95). Sollten die Leser jetzt doch wieder eher das Gefühl haben, der Hund genieße doch nicht ein so positives Ansehen bei den Inuit, kann die Information als Korrektiv wirken, dass der Verzehr von Hunde- und Bärenfleisch auch deshalb in der Arktis abgelehnt wird, weil das Fleisch dieser Tiere zu sehr an Menschenfleisch erinnere - was nicht impliziert, dass das Menschenfleisch tatsächlich verkostet sein muss, um zu diesem Urteil zu gelangen: Der enthäutete Bär allein erinnert eurasische Jäger schon an einen menschlichen Körper, sein Verhalten als Lebewesen wird weitgehend mit dem menschlichen Verhalten parallelisiert. Im Gegensatz zum Hund, der ein tierischer Partner des Menschen in der Inuit-Gesellschaft sein kann, wird der Bär eher aufgefasst als Gegenpol zu menschlichen Lebewesen, der außerhalb der Gesellschaft, also in dem, was westlich als *Natur* verstanden wird, angesiedelt ist, während der Hund als Mittler zwischen der Erde (~ *Mutter Natur*) und den Menschen als seinen mythischen Halbgeschwistern seinen Platz innerhalb der Gesellschaft, aber auf ihrer Grenzlinie

findet, ähnlich wie der Schamane. Die kontrastive Konzeption von Bär und Hund durch die Inuit können wir vergleichen mit den Auffassungen, die die Nivkh in Ostsibirien von Hund und Bär haben. Denn das Fell des Bären wird aufbewahrt bei den Polar-Inuit in einem Kasten, in dem sich sonst Hundefutter befindet - dies und die speziellen Behandlungen der anderen Teile des Bärenkörpers geschahen *to please the dead bear's soul ... the skin and the head, and these gifts, usually remained in place for five days* (Soby, 64). Die Aufbewahrung des Bärenfells in einer Hundefutterkiste - die Hunde wurden mit Fisch ernährt - muss also ein Relikt des kompletten Bären-Zeremoniells sein, in dem ein oder mehrere verbärte Hunde die Seele des Bären geleiten ins Schattenreich der Bären - bei den Inuit reduziert auf die Bär und Hund gemeinsame Nahrung Fisch und auf den hundespezifischen Aufbewahrungsort des Bärenfells. Die Hunde der Inuit stehen auch auf der Grenzlinie zwischen der Alltagswelt und dem Reich der Geister, wobei meine Formulierung bereits eine westliche Verfälschung der Inuit-Perspektive impliziert. Die Hunde schützen das Camp vor menschlichen Feinden (was in *Tumivut* aber nicht bestätigt wird), und sie heulen auch Alarm, wenn sich böswillige Geister nähern. Da die Hunde vor den Menschen auf die Welt kamen, müssen sie in der Inuit-Logik

... have a quicker sensation of future things (Cranz, 1761, zitiert in: Laugrand & Oosten, 96).

Daher können sie Gefahren prinzipiell früher erkennen als der Mensch, einzig der Schamane hat wie der Hund die Fähigkeit, übernatürliche Wesen zu erkennen, wie Freuchen (1935, 181 ff.) über grönländische und kanadische Inuit-Schamanen berichtet (zitiert in: Laugrand & Oosten, 96). Die Arbeitsgemeinschaft zwischen Schamane und Hund, die wir bereits mehrfach kennen lernten, ist also auch in der Arktis durch die Inuit zirkumpolar verbreitet.

Seelen, Geister und Ein-Wohner - die paläomentale Weltsicht am Beispiel der Inuit

Dualismus: Zuerst Äther und *inua*

Die Grundstruktur der paläomentalen Weltsicht an einem Beispiel erarbeiten zu wollen, wie es hier geschieht, bedeutet natürlich, dass man ständig in der Gefahr ist, dieses Beispiel zu verabsolutieren: Alle anderen paläomentalen Kulturen dächten so wie die Inuit - ein Trugschluss. Wozu dann die paläomentale Weltsicht am Beispiel entwickeln? Weil eine a priori abstrakte Darstellung einem willkürlichen Potpourri gleichkäme und weil sich die Weltsicht nur an konkreten Fakten erarbeiten lässt.

Es ist daher besser, sich zunächst auf eine Kultur zu konzentrieren, um die anderen mit ihr vergleichen zu können (ich verweise auf Noel W. Smith (58-62), der bei zahlreichen amerikanischen Indianer-Stämmen beider Einwanderungswellen (Amerind und NaDene), bei den Ainu (*inotu*) wie bei den Griechen (*psyché: psuchein* ~ atmen), Römern (*spiritus* und *anima*), Germanen (*sowul* ~ Seele), Indo-Ariern (*atman*) und Chinesen (*shen*) Welt-Konzeptionen nachweist, die auf Luft, Atem ~ Äther und Lebensgeistern basieren. Dabei wird auch deutlich, dass der Tabak-Kult der nordamerikanischen Indianer offensichtlich der Visualisierung von Atem ~ Äther dient. Das Inuit-Beispiel ist also gut gewählt.

Die Weltsicht der Inuit hat Daniel Merkur analysiert, und auf seine Ergebnisse werde ich mich weitgehend berufen. Die Inuit haben Merkur (35-8) zufolge ein einheitliches Konzept der Seele, das aufgegliedert ist in einen Dualismus, dessen erste Hälfte aus der Atem-Seele und den *inua* besteht. Die andere Hälfte ist die frei schwebende Seele, die die Basis für die weiteren Phänomene dieser Hälfte darstellt: Den Geist (*ghost*) und den *spirit* - das Englische kann im Ge-

gensatz zum Deutschen *Geist* in drei Begriffen versprachlichen: *ghost*, *spirit* und *mind* - hinter denen verschiedene Konzepte stehen. Dazu später mehr. Die Atem-Seele versorgt den Körper eines Menschen oder eines Tiers mit Leben, Wärme und Atem. In menschlichen Lebewesen beginnt das Leben ohne Erfahrung, Weisheit und Stärke, die man zu *mind* zusammenfassen kann.

Die Atem-Seele eines jungen menschlichen Lebewesens wird mit *mind* versorgt von der Namen-Seele, die den Schutzgeist als Namenspatron des Kindes repräsentiert (nach dem Tod wird die Atem-Seele zu einer Namen-Seele, die als Schutzgeist kommender Generationen funktioniert). Die Atem-Seele als Prinzip möchte ich im Folgenden Äther nennen, der alles Lebendige durchzieht, um die individuelle Atem-Seele von ihrem allgemeinen Prinzip unterscheiden zu können.

Dieses allgemeine Prinzip Äther ist bereits abstrakteste und spirituellste Symbolik, in der die Gottheit der Lufthauch des Lebens ist (Neumann, 1949, 29). In seiner Erscheinungsform als Wind befruchtet der Äther als Ahnengeist die weiblichen Lebewesen, die Frauen, aber auch die Schildkröten bei den nordamerikanischen Indianern. Der zweite Teil der ersten Hälfte des Inuit-Konzepts wird gestellt von den *inua* (Einzahl: *inua*). Wir kennen diese *inua* bereits als *inau* von den Ainu und den Nivkh, und in ähnlichen oder anderen Bezeichnungen von den anderen paläosibirischen Völkern.

Während bei den Ainu das *inau* die Behausung eines *ramat* (~ Herz) darstellt, die *ramat* als Ein-Wohner einkörpert, aufbewahrt, ist *inua* bei den meisten Inuit der Ein-Wohner selbst: Bei den Inuit und den Ainu wird also der Signifikant *inau/inua* metonymisch vertauscht. Nur die Nunamiut- und die Copper-Inuit bezeichnen mit *inua* beides: Die Atem-Seele und die Namen-Seele, also die freie Seele (Merkur, 20). Dieses *inua* ist so etwas wie eine Idee, die sich in einem physischen Objekt niederlässt und es dabei

formt, das Objekt zu einem unverwechselbaren und unteilbaren Wesen macht: Einige Inuit-Schamanen tragen Masken, die sie zu Mischwesen machen - halb Mensch, halb Tier: Also eine duale Maske. Sie sagen, dass die Maske die Epoche repräsentiert, als Tiere und Menschen gleich waren. Diese duale Maske wird *inua* genannt. *Inue* sind also beide zugleich und untrennbar: Mensch und Tier (Smith, 50). Mit und in *inue* denkt auch der menschliche Geist.

Die neugeborene Atem-Seele, der es an *Geist* fehlt, muss deshalb über den Weg der Namen-Seele ein *inua* erwerben, um *Geist* entwickeln zu können. Atem-Seelen und *inue* sind menschengestaltig, ganz unabhängig davon, welchen Objekten sie einwohnen. *Inue* sind personale Wesen, die denken, fühlen und absichtsvoll handeln. *Inue* sind autonom und an Menschen nicht interessiert, gleichwohl versuchen die Inuit, die *inue* im Kult zu verehren, um sie in die gewünschte Richtung zu lenken. *Inue* sind nicht identisch mit der Atem-Seele.

Dualismus: Zum böswilligen Geist

Die zweite Hälfte des Inuit-Konzepts von der einen Seele entfaltet sich so richtig erst im Stadium nach dem Tod des sie beherbergenden Lebewesens; vorher ist die freie Seele entweder winzig im Körper beherbergt oder sie folgt dem Körper als Schatten. Die freie Seele hat die Gestalt und Persönlichkeit der Spezies, der sie zugeteilt ist, und sie vermittelt an diese Spezies auch Gestalt und Persönlichkeit; die freie Seele ist der Quell aller Krankheiten. Der Schamane kann als frei schwebende Seele seine Trance-Reisen außerhalb seines Körpers unternehmen. Diese freie Seele verwandelt sich beim Tod ihres Trägers in einen *ghost*. Gelingt es diesem *ghost*, ins Jenseits zu wandern, dann kann er später reinkarniert werden. Misslingt die Reise ins Jenseits - weil z.B. Tabus verletzt wurden -, dann bleibt dieser *ghost* an die Welt der Lebenden ge-

bunden und sinnt auf Rache. Es wird spätestens hier deutlich, warum paläomentale Menschen alles Erdenkliche tun, damit die frei schwebende Seele einer/s Verstorbenen auf jeden Fall von ihnen und von ihrer Sphäre sich entfernt und ins Jenseits gelangt. Wir begreifen jetzt, dass sie dabei dem Hund wie auch anderen Tieren als Seelengeleiter eine äußerst wichtige Funktion überantworten und dass sie auf diese Hilfe des Hundes überlebensnotwendig angewiesen sind.

Ein *spirit* hat im Gegensatz zur Seele keinen Körper und im Gegensatz zum *inua* formt er kein physisches Objekt. Die meisten *spirits* entstehen aus menschlichen oder tierischen *ghosts*, denen die Reise ins Jenseits nicht gelungen ist und die daher gegenüber Menschen böswillig geworden sind. Sie schaden ihnen, indem sie z.B. frei schwebende Seelen stehlen. *Spirits* sind daher gefürchtet und werden niemals verehrt.

Man kann *spirits* bestechen mit Nahrung, Getränken oder Kleidung (in: Merkur, 39, FN 6). Schamanen kann es gelingen, sie zu Helfern zu machen und so zu kontrollieren. *Spirits* können auch in Amulette eingebunden werden, die dann sogar von Laien verwendet werden können. Während die Atem-Seele (~ körperliche Existenz) und die *inua* (~ physische Erscheinung in der Natur) bewusst erfahren werden können, sind frei schwebende Seelen und *spirits* nur in Visionen erfahrbar, die durch Trance hergestellt werden.

Der Äther als Prinzip der Atem-Seelen und die *inue* werden von den Inuit positiv erfahren, die *spirits* hingegen negativ. Auch bei den Saami/Lappen gibt es zwei Klassen von *spirits*. Dort empfangen die Schamanen ihre Macht und Kenntnisse von anthropomorphen Geistern, während ihre Helfergeister immer in tierischer Gestalt erscheinen. Die gleichen Unterscheidungen gelten für den sibirischen Schamanismus (Merkur, 36), womit sich dieses Phänomen mindestens als zirkumarktisch erweist.

Zentrale *inue* der Inuit

Die größeren *inue* könnte man mit dem Titel einer Gottheit belegen, obgleich dieser Begriff sehr vage bleibt. Von den zahlreichen *inue* der Inuit könnte man *Nu-liajuk*, *Narssuk* und *Tatqeq* als Gottheiten bezeichnen, es handelt sich um die Seemutter, den Ein-Wohner des Windes und den Mond-Mann. Merkur (38) neigt dazu, die religiöse Inuit-Weltsicht mit den Begriffen *Pantheon* (~ Gott ist überall, alles ist göttlich) und *Polytheismus* (~ Glaube an viele Götter) zu kennzeichnen. Wollte man die Bezeichnung *Gott* mit *Höchstes Wesen* gleichsetzen, wäre das zumindest ungenau. Man könnte *sila* ~ *Äther* (~ kosmische Atem-Seele, das Kollektiv aller Atem-Seelen und ihr Substrat zugleich, ein Ein-Wohner des Winds, an dem alle Atem-Seelen teilhaben) als höchstes Wesen des physischen Universums bezeichnen, aber da es noch weitere Sphären der Existenz bei den Inuit gibt, kann *sila* nicht allgemein als Höchstes Wesen betrachtet werden.

Seine Domäne ist nur die der Atem-Seele (Merkur, 68), während die frei schwebenden Seelen Geschöpfe der drei großen Göttinnen der Inuit sind: Der Ein-Wohnerin der Erde, der Caribou-Mutter und der See-Mutter. Zur Erde (mit einem weiblichen Ein-Wohner) und zur Luft/zum Licht (mit einem männlichen Ein-Wohner) kommen noch hinzu das Land des Mond-Manns über dem Himmel und das Land der See-Mutter auf dem Grund des Meeres, die in der zentral-kanadischen Arktis den höchsten Rang einnimmt. Bei den anderen Inuit sind der Wind-Ein-Wohner und der Mond-Mann unabhängige Mächte. Das Konzept der Erd-Mutter (als Ein-Wohnerin der Erde) ist bei den Inuit so verbreitet und variiert, dass Merkur (87) annimmt, es sei *ancient in origin and subsequently displaced by later religious developments*. Merkur weist nach, dass das Konzept der Erd-Mutter zweimal von anderen Göttinnen abgelöst wurde. Hultkrantz sieht das Konzept der See-

Mutter als Ableitung aus dem paläolithischen Konzept der Erd-Mutter als einer Göttin der Geburt, wie sie bei den Saami/Lappen, den Ob-Ugriern und den Yakuten sowie bei anderen nordeurasischen Völkern verbreitet sei. Er sieht darin ein

direct relic of the paleolithic goddess ... There are signs to indicate that these northern goddesses also represent her in her aspect of goddess of the hunt (Hultkrantz, 1961, 82-3; in: Merkur, 87).

Merkur unterstützt diese These von Hultkrantz mit seinen Forschungsergebnissen bei den Inuit:

The Earth Indweller of the Inuit may definitely be counted among the circum-polar goddesses of the earth, birth, and hunt that derive „ex hypothesi“ from the mother goddesses of the Upper Paleolithic of Eurasia and its eastern variant, the Advanced Paleolithic of Siberia. The derivation does not imply a lack of change. Indeed, it is by demonstrating a sequence of changes that we may be certain of the Earth Indweller's high antiquity (Merkur, 87-8).

Meine Zusammenschau des nordeurasisch-nordamerikanischen Bärenzeremoniells mit der Bärin als erster Erscheinungsform der Erd-Mutter bis hin zur Wilden Frau des Europäischen Mittelalters als vorletzte Erscheinungsform der Erd-Mutter (> 219-42) und meine Verschränkung dieses Bären-Komplexes mit dem Hundeabstammungsglauben liegt genau in dieser kontinuierlichen Linie der *antiquity* vom Paläolithikum bis zum Mittelalter, wenn man Bärenabstammungsglauben und Hundeabstammungsglauben begreift als Teil jener *sequence of changes*, die gerade im scheinbar radikalen Wandel die hintergründige Beständigkeit sieht, ohne die grundsätzliche und reale Transformation vom matriarchalen zum patriarchalen System auszublen-

Sila als Äther, das Kollektiv aller Atem-Seelen, ist bei den Chugach-Inuit an der Pazifik-Küste Südwest-Alaskas der Gatte der *Nunam-shua* ~ der *Ein-Wohnerin der Erde*. Ein helles Licht umgibt sie. Sie trägt einen Mantel, der ihr bis zu den Knien reicht, an dem frei schwebende Seelen in Gestalt von miniaturhaften Landtieren hängen (Merkur, 80). Dieser Mantel ist eine Metapher für die Erd-Mutter: So wie sie einen Mantel trägt, an dem Mini-Landtiere hängen, so wohnt sie als Göttin in der Erde, auf deren „Haut“ die Normal-Ausgaben der Minitiere leben. Die Erde ist der Mantel der Erd-Mutter, *der Wind ist ihr Atem, Gräser und Bäume sind ihre Haare, im Pulsieren des Ozeans schlägt ihr Herz* (W. Müller, 1981, 196 über die Neuengland-Algonkian am Atlantik).

Das Haus der Erd-Mutter ist in den Wäldern der Berge zu finden, dort, wo andere das Heim der Bärin vermuten, eine andere Metapher für die Erd-Mutter. Die Erd-Mutter ist auch zuständig für die Untere Welt, in der die Seelen der Verstorbenen auf ihre Reinkarnation (~ Wiedergeburt) warten - über den Umweg der Unterwelt übernimmt die Erd-Mutter die Aufgabe der Regeneration (Merkur, 81). Das ist nur möglich, wenn man die alten Bräuche der Jagd beachtet, die Knochen der erlegten Tiere (zumindest Schädel und Langknochen) zusammenhält und nicht beschädigt, ihr Fell nicht auf dem Erdboden ausbreitet, sondern auf einem Gestell, hoch über der Erde (> 164: Foto), denn

because the Earth is composed of living matter, the skins of dead animals were never laid directly on the earth, so that the souls of the dead animals would not cause her distress (Merkur, 84).

So wie die Tiere auf dem Mantel der Erd-Göttin wachsen, so finden die Frauen ihre Kinder auf der Erde, wie andere Menschen Blumen pflücken: *Children originally grew out of the ground just as flowers grow* (Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, 1931, 212; in:

Merkur, 82). Denn ursprünglich wurden die Kinder nicht von den Frauen geboren: Wenn diese ein Kind wünschten, gingen sie aus und suchten auf dem Erdboden so lange, bis sie eins gefunden hatten. Diese Kinder hießen *Kinder der Erde*. Jungen fand man nicht so leicht wie Mädchen (Merkur, 83) - was biologisch unwahrscheinlich und bereits ein Zeichen beginnender Patriarchalisierung ist. Als es nur kleine Wildtiere als Beute der Jäger gab, machte ein gewitzter Jäger ein Loch in die Erde, und heraus kam das erste Caribou (~ Rentier). Auch große, weiße Eier, so groß wie die Schulterblätter von Walrossen, findet man in der Erde. Aus diesen weißen Eiern sind u.a. alle Albino-Tiere hervorgegangen (Merkur, 83).

Es wird nicht gleich klar, ob Merkur *Albino* im streng biologischen Sinn verwendet oder ob er lediglich weiße, aber sonst normal pigmentierte Tiere meint. Ich denke - und der Kontext bestätigt es -, dass hier nur Tiere mit weißer Fellfarbe gemeint sind und keine echten Albinos. So ergibt sich eine interessante Parallele zum Zeremoniell des *Weißes Hundes* bei den Irokesen (> 504: Bild): Wir können - vorläufig nur hypothetisch - das *White Dog-Ceremonial* genetisch verbinden mit dem Entstehungsglauben der Menschheit selbst - aus indianischer Sicht wie aus Inuit-Perspektive. Die Variante der Polar-Inuit über die „Geburt“ der ersten Kinder fängt grundsätzlicher an: Zuerst fiel die Erde vom Himmel - auch hier eine patriarchalisierte Form des matriarchalen Uroboros-Motivs (~ Kreislauf der Selbstzeugung; Neumann, 38; > 411), denn in der matriarchalen Erinnerung kommen beide - Himmel und Erde - zu einander aus gleich weiten Entfernungen, um die Nacht zu schaffen und anderes mehr, und wenn sie sich trennen, wird es Tag. Die Menschheit entstammt dem Erdboden: Kinder formten sich aus der Erde, wo Zwergweiden wuchsen - später verschieben die Inuit dieses Bild auf die Nachkommen des Mädchens, das einen Hund heiratete (> 378: Bild). Die Kindlein waren hilflos: Sie waren blind und konnten noch

nicht mal krabbeln. Weidenblätter bedeckten sie, und der Erdboden gab ihnen Nahrung (Merkur, 84). Eine andere Erzählung weiß, dass die Frauen - wie schon gehabt - nicht selber die Kinder auf die Welt brachten, sondern sie auf dem Erdboden fanden: Eine Frau machte kleine Kinderkleider, wanderte über die Erde, wo sie kleine Kinder fand, die in die Kleider passten. Sie zog die Kindlein an und brachte sie zu ihrem Mann. Anfangs hat sich die Menschheit auf diese Weise vervielfacht:

Dogs had a similar origin,

hält Merkur (85) lapidar fest, und präzisiert dann immerhin:

A man who wanted dogs went out carrying a dog's harness. He stamped on the ground and called „Hok-hok, hok!“ Dogs came out of tiny mounds of earth. They shook themselves because they were full of sand (Rasmussen, Greenland by the Polar Sea, 1921, 28; in: Merkur, 85).

Hunde sind nach Inuit-Auffassung wie der Mensch aus Sand (~ christlich: Staub) gemacht. Die Parallelisierung der Entstehung des Hundes mit der des Menschen macht einen ursprünglichen Hundeabstammungsglauben wahrscheinlich. Auch verweist der Sand darauf, dass die Inuit ursprünglich ein Volk des Inlands waren, das sich erst an die Küste und dann in die Polarregion gewagt hat. Mit dieser Wanderung mussten sich auch die Substrate ändern, auf denen die Muttergottheit gedeihen kann: Die Erd-Einwohnerin wird ersetzt durch die Caribou-Mutter, deren Konzept verbreitet ist unter den Caribou Inuit, den Iglulik, den Baffin Island Inuit, den Labrador Inuit, den benachbarten Inuit-Gruppen in der Hudson Bay und den Inuit-Gruppen in der ostkanadischen Arktis (Merkur, 89). Ich analysiere zunächst die Caribou-Mutter, um ihre Nachfolgerin, die Mutter aller Seetiere, besser verstehen zu können.

Die Caribou-Mutter Pinga

Die Caribou-Mutter wird *Hila*, *Pinga*, *Pana* und *Piwzuma* genannt, je nach Gruppe. Sie verlangt die Einhaltung der üblichen Jagdgebräuche, ist also auch Jagdgöttin, allerdings werden Übertretungen eher gerächt von den *ghosts* der Caribous als von Pinga, die bereits im Himmel lokalisiert ist, nicht mehr auf der Erde - eine erste Form der Patriarchalisierung. Natürlich müssen dann auch die Seelen verstorbener Tiere und Menschen zu ihr in den Himmel aufsteigen, wo sie von Pinga empfangen werden. Sie veranlasst die Reinkarnation dieser Seelen, aber der Mond-Mann bringt die transformierten Seelen wieder zurück zur Erde - eine weitere Entfremdung der Muttergöttin von ihren früheren Aufgaben zu Gunsten eines männlichen Gottes - aber gemildert durch die Überzeugung der Caribou-Inuit, dass der Mond-Mann *Diener* der Caribou-Mutter sei (Merkur, 91). In schamanischen Initiationen bleibt Pinga die Schutzgottheit der Initianden (Merkur, 90). Auf Baffin Island nennt man die Caribou-Mutter *Pukimna*. Der Name ist abgeleitet von *pukiq*, das ist der weiße Anteil am Fell der Caribou. Die weißen Abzeichen der Caribou erinnern an die großen, weißen Eier, aus denen alle „Albino“-Tiere hervorgegangen sind: Die Caribou-Mutter wird mit diesem Weiß konnotiert. Bei den Caribou-Inuit, den Iglulik und den Labrador-Inuit ist sie auch die Schutzgottheit der Schamanen (Merkur, 91). Obwohl früher Labrador-Inuit das Reich der Schatten irgendwo im Landesinnern lokalisierten, liegt dieses Reich für die heutigen Informanten (~ 1916) im Himmel (Merkur, 91). Diese Ent-Fernung des Schattenreichs von der Erde zum Himmel ist also ziemlich rezent, d.h. erst in der Kontaktzeit erfolgt. Merkur führt diese Veränderung deshalb auf die Christianisierung und die erfolgreiche Verbreitung der Mond-Mann-Idee zurück, die von Nordalaska bis Ostgrönland verbreitet ist, während die Vorstellung von der Caribou-Mutter nur bei den Caribou-Inuit zu finden sei.

Der Mythos der Caribou-Mutter

Nachdem sie das erste Caribou erschaffen hatte, machte sie sich an die Erfindung des Walrosses. Sie verfuhr wie beim Caribou: Dieses hatte sie mit magischen Worten produziert, denn indem sie die Worte aussprach, war an ihnen der kollektive Ein-Wohner des Atems beteiligt, der Äther. Logisch ist es, dass mit dem Äther nur die Atem-Seele des Caribous bzw. des Walrosses erschaffbar ist, und die ist ja immer menschengestaltig. Wie also die spezifische Tiergestalt hineinzwingen? Man muss auf die Lösung einfach kommen, sonst kommt man nicht weiter: Man erschafft die Tiere - Caribou wie Walross - zunächst nur als Knochen, Blut und Fleisch, aber ohne Haut und Fell.

Denn Haut und Fell ergeben ja erst das definitive Aussehen. Also gehen Knochen, Blut und Fleisch aufs Konto des Äthers als kollektiver Atem-Seele, und Haut und Fell als äußere und unverwechselbare Gestalt werden beigesteuert von der freien Seele. Wie aber macht die Caribou-Mutter das? Indem sie aus ihrem eigenen Äußeren, ihrem Outfit, ihren Kleidern also Haut und Fell fürs Caribou bzw. Walross macht, denn an ihrem Mantel hängen ja die freien Seelen, die reinkarniert werden können. Das ist eine einfache und zwingende Logik:

... the Caribou Mother's supply of free-soul substance must preexist her production of the free-souls of individual caribou (Merkur, 93).

Im Mythos aber wird erzählt, dass die Caribou-Mutter Fell und Haut aus ihren Kniehosen macht, und diese Hosen wiederum seien aus Caribou-Fell. So erzählt mutet das wie eine Tautologie an, aber wenn man sich jetzt erinnert an den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Atem-Seele und der frei schwebenden Seele, dann wird klar, dass keine Tautologie in diesem Schöpfungsakt vorliegt: Die ursprünglich haut- und felllose Beschaffenheit der Tiere zeigt

Geschöpfe der Atem-Seele an, und erst die freien Seelen verschaffen ihnen Gestalt und Persönlichkeit. Ein etwas unlogischer Nachhall dieses Seelen-Dualismus ist in den mythischen Erzählungen der Altai-Nomaden (> II) zu finden, bei denen der Hund zunächst ohne Fell erschaffen wird, also ohne äußere Form und Persönlichkeit - der Schöpfergott der Nomaden mag über eine nur einseitige Kompetenz verfügen, das ist ihm nicht vorzuwerfen, er ist aber nicht in der Lage, mit einem unabdingbaren Partner harmonisch und komplementär zusammenzuarbeiten:

Nämlich mit dem Partner, der zur Atem-Seele die freie Seele als äußere Gestalt hinzufügt. Dieser Partner wird in den Erzählungen der Altai-Nomaden - wie im Christentum - als unversöhnlicher und böser Gegenspieler dargestellt. Diese auf den ersten Blick missverständliche mythische und erst auf den zweiten Blick mytho-logische Erklärung ist gleichzeitig ein Rückverweis auf die Erd-Mutter, an deren Mantel die (zur Reinkarnation) freien Seelen ~ Mini-Kreaturen hängen.

Die Erd-Mutter wie die Caribou-Mutter brauchen den Äther (~ den Ein-Wohner des Windes), um die Atem-Seelen zu erschaffen, aber frei schwebende Seelen erschaffen sie allein. Dazu ist ihre Kleidung eine geeignete Metapher: Sie ist von derselben Substanz wie die externen Formen (Haut, Fell und freie Seelen) - die Substanz ihrer Kleidung ist die Substanz freier Seelen. Und ganz im Einklang mit ihrer Erschaffung freier Seelen stehen ihre Funktionen im Leben nach dem Tod:

Reinkarnation der erlegten Tiere, Befolgen der Jagdgebräuche und Schutzgottheit der Jäger und Schamanen - der gemeinsame Nenner der beiden Göttinnen Erd-Mutter und Caribou-Mutter (Merkur, 94) - die eine ist aus der früheren abgeleitet, die spätere ist umgeformt nach den neuen Erfordernissen eines Lebens an der Küste statt im Lan-

desinneren - verschränkt man diese ethnologischen Ergebnisse mit den Erkenntnissen der Archäologen, dann entstand die gemischte Land- und Seekultur im Nordwesten der Hudson Bay ca. -1.000 und wurde von dort in das Zentrum und den Osten der kanadischen Arktis verbreitet (Merkur, 95). Die Entstehung der See-Mutter ist dann eine logische Weiterentwicklung, parallel zur Verlagerung des Inuit-Lebens von der Küste in die polaren Regionen.

Sedna - die See-Mutter

Die Mutter der See-Tiere, wie Sedna (~ *die da unten*) auch genannt wird, ist eine klare Filiation der nordeurasischen „Herrinnen der Tiere“, wie sie mit den griechisch-römischen Göttinnen Artemis und Diana auch noch zum Bildungsfundus westlicher Kultur gehören. Die See-Mutter ist die „Herrin der See-Tiere“, obwohl der Begriff der *Herrin* mit seinen aristokratischen Konnotationen sicher nicht die Denkweise der egalitären Jäger und Fischer unverzerrt wiedergibt, und sie ist Göttin der Jagd, deren Regeln niemand ungestraft verletzen kann.

Indem sie Wild gibt oder verweigert, ist sie Herrin über Leben und Tod und damit auch die Göttin der Unteren Welt als Reich der Schatten. Sie kontrolliert die Erde und die See und alle Tiere. Sie verlangt nicht nur Respektierung der Jagdgebräuche, sondern auch der Regeln zu Geburt und Tod: Mit der Caribou-Mutter ist die See-Mutter eine vermutlich gleichzeitige und gewiss letzte Filiation aus der Großen Göttin des eurasischen Paläolithikums, denn ihr Nachfolger wird - wie bei den paläo-sibirischen Völkern - der Rabe bzw. der Glaube an den *Großen Raben*. Die See-Mutter ist die Anpassung der Großen Göttin des Paläolithikums in ihrer Inuit-Erscheinungsform als Erd-Mutter und/oder Caribou-Mutter an eine spezifische Küstenkultur. Dabei ist mit Holtved (152) zu bemerken, dass die Erzähleinheit *Das Mädchen und der Hund* schon eine

inländische Tradition war, die von den an die Küste gewanderten Inuit trotz zahlreicher neuer biotopischer Erfahrungen und der Entwicklung einer ganz spezifischen arktischen Kultur beibehalten wurde: Deshalb muss diese Erzähleinheit *be considered very ancient* (Holtved, 152). In einigen Regionen der Inuit ist Sedna konzipiert als halb Frau, halb Fisch, und so erinnert sie direkt an z.B. europäische bildliche Darstellungen (> 224), aber auch an europäische Sagen von Nixen und Meerjungfrauen. Sedna ist *sehr groß*, hat *nur ein Auge*, das andere schlug ihr der Vater aus und

die Augenhöhle ist nun bedeckt von schwarzen Haaren. Unmittelbar am Eingang zu dem langen Flur, der in ihr Haus am Meeresgrund führt, liegt ein sehr großer, rutenloser Hund, dessen Hinterhand schwarz ist (in: Hodgkins, 305).

Sedna wird nicht nur mit der Umschreibung *die da unten* bezeichnet, sondern auch als *die, die keinen Mann haben wollte*. Denn beinahe unlösbar mit ihrer Konzeption als Meeresgöttin, die auf dem Grund des Meeres haust, ist ihr Schicksal als frühere Menschenfrau verknüpft, die einen Hund heiratete. Dazu später mehr. Sedna ist trotz ihrer religionswissenschaftlichen und ethnologischen Berühmtheit nicht in allen Inuit-Gruppen verbreitet: Die inländischen Caribou- und die Labrador-Inuit kommen ohne Sedna aus (Merkur, 106), aber weibliche Wassergeister als Mini-Ausgabe der Großen Göttin Sedna sind ihnen bekannt.

Bei den Copper-Inuit bewachen nicht zwei Hunde ihre Hütte auf dem Grund des Meeres, sondern ein Braunbär und ein Polarbär (Merkur, 110) - eine wahrscheinlich sekundäre Verhinderung des Bären. Bei den Iglulingmiut liegt ein großer Hund im Zugang zu Sedna, der den Eingang zu ihrem Haus bewacht, einigen Informanten des Inuit-Forschers Lyon (vor 1888) in dieser Inuit-Gruppe gilt er als Mann der Sedna, anderen nur als ihr Hund, während alle Infor-

manten Rasmussens 1929 den Hund für den Gatten halten. Bemerkenswert ist, dass bei den Copper-Inuit Sedna mit einem richtigen, wenn auch nur etwa einen Meter großen Mann zusammenlebt, der folglich eher einem großen Hund als einem großen Bären entspricht. Das bedeutet, dass die Bären den Hund nicht in seiner zentralen Funktion als Gatten der Sedna ersetzen können. Schamanen wissen, dass der riesige und wilde Hund auf dem Dach des Hauses liegt, und sie kommen nur an ihm vorbei in den seltenen Momenten, wenn er schläft (Merkur, 116).

Die Polar-Inuit kennen zwei Schattenreiche, und das unterseeische Reich wird regiert von der See-Mutter - einige der Toten gehen in dieses Reich: *So do dogs when they die* (Merkur, 123). Die Hunde in ihrer Gesamtheit werden also mit einem Teil der Menschen analogisiert. Leider erwähnt Merkur nicht das Kriterium, wonach Menschen ins unterseeische Schattenreich wandern (müssen?). Mit diesem Kriterium könnte man die inuit-spezifische Analogie von Hund und Mensch gewiss noch besser verstehen. Offensichtlich haben die Hunde der Inuit so etwas wie einen Clan, in dem sie sich nach ihrem Tod versammeln, ein Gegensatz zu der Konzeption der Nivkh.

Sedna und ihr Hundegatte

Im Inuit-Alltag schon ist der Hund der unermüdliche Arbeiter, der den Schlitten zieht, der die Atemlöcher der Seehunde findet, der Eisspalten umgehen hilft, der das Wild aufspürt. Er ist der beste Gehilfe des Menschen, und mit einem einfachen Arbeitsgerät überhaupt nicht zu vergleichen. Und in den Mythen der Inuit nimmt er entsprechend wichtige Positionen ein, z.B. die des Stammvaters: Die Hauptgottheit der meisten Inuit ist eine Meerfrau, die tief unten im Meer wohnt.

Sie ist ... die Erhalterin der Meerestiere, das weibliche Prinzip in der Jägerwelt und in der Weltspeisekammer, die über das Gedeihen der Menschen herrscht (Thalbitzer, in: Koppers, 362).

Nicht bei allen Inuit, aber bei vielen Stämmen ist diese Sedna genannte Gottheit die Frau, die mit einem Hund verheiratet war, und manche Inuit-Gruppen leiten ihre Abstammung von diesem Hund ab. Der bei den Inuit geborene und aufgewachsene Signe Rink bezeugt 1908 aus eigenem Anhören die Inuit-Volkssage *The girl and the dog*. Rink ist so zu verstehen, dass auch die asiatischen Inuit diesen Abstammungsglauben teilen (Koppers, 360). Weitere Nachweise liefern für die Koniag, Bewohner der Kodiak-Insel, H.B. Bancroft, für die zentralen Inuit und die Inuit von Port Clarence in Alaska Fr. Boas, für die Inuit des Smith-Sound auf Westgrönland A.L. Kroeber, für die Angmassalik-Inuit auf Ostgrönland W. Thalbitzer, für die Chugach in Alaska A. Bastian und für die Iglulik-Inuit K. Rasmussen (sämtliche Nachweise in: Koppers, 360-1).

Die Chugach sind rein maritim orientiert und haben den Big Raven-Mythos nicht übernommen und sind nicht (mehr?) in Moieties (~ Stammhälften) unterteilt (Wrangell, 13 & 15). Der Hund gilt den inländischen Caribou-Inuit als „Stammvater“ von Geistern (~ *spirits*), die Caribou-Inuit sehen ihn auch als Stammvater, aber der Indianer und der Weißen, nicht der Inuit selbst, wie K. Rasmussen 1930 (101) mitteilt. Die Frau, die sich mit dem Hund einlässt, wird von den Caribou-Inuit auch nicht mit Sedna, der Urmutter aller Seetiere, identifiziert. Indianer und Weiße stammen jeweils von einer jungen Frau ab, die keinen der vom Vater präsentierten Heiratskandidaten akzeptierte und nur einem Hund ihre Gunst gewährte. Im Gegensatz zum tschuktschischen Mädchen ist die Frau aktiv und sie akzeptiert ausschließlich einen Hund als Partner, da ihr die „richtigen“ Männer nicht gut genug sind.

Synthese der Inuit-Erzählungen vom Hundestammvater

There was a girl who would have no husband. Her father despaired and said, „Since she will have no husband, she may marry my dog!“ A man wearing a dogskin amulet came and married her. Next morning he proved to have been a dog that had taken human form. She became pregnant.

When it was time for her to give birth, her father took her to an island where she was confined in observance of the birth customs. Her husband, now in dog form, guarded her.

The girl gave birth to a large litter. Half of her children were human beings, but half were dogs. Because the dog husband was unable to hunt for food, it was in the habit of swimming to the girl's father, who would load it with meat to carry back to the island. One time the father packed stones together with the meat. The burden proved too heavy for the dog, which sank to the sea bottom.

Afterward, the father took meat by kayak to the island, and fed his daughter and her children. Seeking revenge for the magic words that had cursed her to wed a dog, the daughter encouraged those of her children that were dogs to bring about her father's death. The dogs badly mauled their grandfather before he made good his escape.

With no one now to fetch meat, the girl transformed her clothing and/or boots into boats, and sent her children out into the world to fend for themselves. The dog and human children became the ancestors either of Indians and whites or, where Indians are unknown, of inland-dwelling spirits and whites (Merkur, 127).

Die Anfangssituation wird genau umgekehrt erzählt wie bei den Koryaken (> 331):

Next morning he proved to have been a dog that had taken human form.

Bei den Inuit entpuppt sich also der Mann als Hund, bei den Koryaken der Hund als Mann: Die Geburtshütte der Paläo-Sibirier wird bei den Inuit weiter exterritorialisert zu einer Insel:

When it was time for her to give birth, her father took her to an island ...

Vom Vater geht diese Aktivität aus wie auch die Vernichtung des Hundes als angeblich unfähiger Familienvater:

The burden proved too heavy for the dog, which sank to the sea bottom.

Die Methode des Transports setzt den Hund als Lastenträger voraus, leider kann mit diesem Text durch die Verschiebung der Kinderschaft von den Inuit auf Indianer und Weiße der Zeitpunkt, zu dem der Hund als Lastenträger verwendet wurde, nicht weiter als bis zu dem Kontakt der Inuit mit den Wikingern datiert werden.

Seeking revenge for the magic words that had cursed her to wed a dog ...

Dieses Detail offenbart, dass das Mädchen zunächst nur den negativen Wunsch hatte, nicht zu heiraten, und dass es die Ehe mit dem Hund als Bestrafung durch den Vater empfindet. Das Verhältnis des Mädchens zum Hund ist folglich höchstens ambivalent, eher rein negativ.

... human children became the ancestors either of Indians and whites ...

Sednas großer Wurf besteht aus fünf menschlichen Kindern und fünf Hundekindern - das Amulett ihres Hundegatten stellt seine Fruchtbarkeitsgarantie überzeugend

unter Beweis. Dass die Inuit Kenntnis von der Existenz „weißer“ Menschen haben, lässt uns den Mythos in der vorliegenden Synthese datieren in die Zeit nach dem ersten Kontakt mit Europäern. Aber mit welchen? Es kommen nur die Dänen oder die Wikinger in Frage. Da der Däne Hans Egede 1763, zur ersten Generation dänischer Kontaktleute zu den Inuit gehörend, den Mythos zum ersten Mal protokolliert hat und die Weißen in ihm schon vorkommen, können wir annehmen, dass mit den Weißen die Wikinger gemeint sind. Die Stelle der Weißen hätten dann Geister eingenommen, die im Inland wohnen sollen, bis der erneute Kontakt mit Weißen die Legende mit neuem Leben füllte.

... the magic words that had cursed her to wed a dog ...

Wörter besitzen magische Kraft, da sie im Moment ihres Ausgesprochenwerdens an der Atem-Seele des Sprechenden und somit am Äther als der kollektiven, kosmischen Atem-Seele teilhaben, die die Inuit *Sila* nennen. *Sila* kontrolliert die Atem-Seele eines jeden Lebewesens und kann daher die magischen Worte des Vaters verwirklichen, indem er dem Mädchen die Atem-Seele eines Hundes schickt. Da die Atem-Seele eines Hundes ein prä-existierendes Lebewesen ins Leben ruft, erscheint danach der Hund. Da aber Atem-Seelen vor ihrer Vereinigung mit freien Seelen grundsätzlich menschengestaltig erscheinen, erscheint der Hund zuerst in Menschengestalt. *Sila* ist also unfähig (Merkur, 128), die magischen Worte komplett zu realisieren, denn eines Hundes freie Seele, die ja die äußere Form verleiht, ist *Silas* Macht nicht unterworfen.

A man wearing a dogskin amulet came and married her ...

Merkur (128) nimmt an, dass der Mann, der ein Hundefell-Amulett trägt - in anderen Varianten sind es zwei Hundezähne (Holtved, 149) -, ein Schamane ist, dessen Helfer-

geist ein Hund ist. Der Schamane ist fähig, sich selbst in einen Hund zu verwandeln. Nach Vollzug der Paarung erscheint der Gatte ausschließlich als Hund, und die Nachkommen zeigen an, dass die wahre Identität des Vaters ein Hund ist, der Menschengestalt angenommen hatte. Erst nachdem dies feststeht, entscheidet sich der Vater der Braut gegen den Schwiegersohn - und in einigen Varianten bedauert das Mädchen seinen Wunsch nach einem Hund als Ehepartner. Diese Überlegungen fokussieren die gesamte Problematik auf die Frage, warum gerade ein Hund der „Wunschpartner“ sein musste, denn die biologische Vaterschaft wird ja im Mythos an den Hund gekoppelt.

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir jene andere mythische Erzählung berücksichtigen, in der der Hund eine spezifische Rolle im Prozess der Schwangerschaft spielt - wir erinnern uns an die vorgeburtlichen Erinnerungen der Inuit-Frau Rose Iqallijuq, die sie im Mutterleib sammeln konnte (> 391); auch andere Inuit erinnern sich mit ähnlichen Worten, wenn sie bereits als Kleinkind ihren Eltern erzählen, was sie im Bauch der Mutter so alles erlebt haben:

There I was as in a small house. Every night when you cohabited, a dog would come in and vomit food for me to make me grow (Boas, *Second Report on the Eskimo* ..., 1907, 483; in: Merkur 128-9).

Da Vater und Mutter in fast permanenter Kohabitation in noch uroborischer (> 411) Weise miteinander verbunden zu sein scheinen, verschränkt sich die *Ursprungsfrage nach dem Woher mit dem Problem der Ur-eltern* (Neumann, 1949, 23). Die Antwort weiß das Inuit-Kleinkind Rose Iqallijuk ganz genau: Es ist ein Hund. Wenn aufgeklärte Inuit wissen, dass nicht sie, sondern die Weißen und die Indianer, also die Anderen, der Verbindung eines Mädchens mit einem Hund entstammen, straft sie ihr Kleinkind

Lügen: Auch die Inuit stammen von einem Hund ab. Diese vor-ichhafte, vor-bewusste, vor-geburtliche Erinnerung wird nachgeburtlich berichtet:

Das noch im Runden Wesende hat Teil an dem Wissen des Gestaltlosen, dem Urmeer der Weisheit (Neumann, 1949, 31).

Das ist transpersonale, nicht persönlich erworbene Erfahrung, von „drüben“ mitgebrachter Besitz, so wie Platons vor-geburtliche Ideenschau auch nur eine Wiedererinnerung sein soll. Erinnert wird an Ahnenwissen: Der Hund ist der Vorfahr, das Kind ist der wiedergeborene Nachfahre - das nennt Neumann (1949, 32) *kollektives Unbewusstes*:

Die Aufgabe des Menschen in der Welt ist, mit dem Bewusstsein wiederzuerinnern, was Wissen war, bevor das Bewusstsein bestand (Neumann, 1949, 31).

Dieser bewusstseinsgeschichtlichen Aufgabe kommt das Inuit-Kind nach. In einer Variante der Netsilik heißt es über das *Mädchen und den Hund*:

They became man and wife. After that the dog used to come every evening. The woman became pregnant (Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, 1931, 228; in: Merkur, 129).

Es wird offensichtlich, dass Empfängnis in der Inuit-Perspektive nicht Sache eines einzigen Koitus ist. Vielmehr füttert der Vater das Kind mit Nahrung, damit es im Mutterleib wachsen kann.

Diese oftmalige Ablagerung von Spermien baut das Kind erst so richtig auf. Der Hund ist also ein Symbol für den Penis, der in die Mutter eindringt (Merkur, 129).

... a girl who would have no husband...

Eine letzte Verständnishürde bleibt für uns noch das vordergründige Paradox, dass das Mädchen keinen Mann haben will, den Hund als Mann aber akzeptiert, folglich doch einen Mann hat, den sie eigentlich nicht wollte... Hier haben wir es mit einer Komplikation zu tun, die wir so in den asiatischen Fassungen des Mythos nicht erfahren haben. Entweder wollte dort das Mädchen explizit nur einen Hund als Mann, oder umgekehrt: Der Hund wünschte sich eine Frau (meist schon eine Prinzessin, wahrscheinlich die Ultimogenitur, wenn mehrere Töchter zur Auswahl standen) als Ehepartnerin, die dann in das Experiment einwilligt. Das Inuit-Problem liegt darin, dass das Mädchen prinzipiell keinen Mann haben will und dass sein Vater ihm dann frustriert den Hund als Mann zuweist:

„Since she will have no husband, she may marry my dog!“

Was ist das für eine Logik: Da sie keinen Mann haben will, soll sie meinen Hund heiraten. Heiraten muss sie offensichtlich. Jedenfalls ist das der Wille ihres Vaters. Verschränken wir die Erzählung vom *Mädchen und seinem Hund* mit dem Sedna-Mythos, dann erkennen wir über den Sedna-Umweg, dass das Mädchen ~ Sedna als See-Mutter keinen Mann haben will, dennoch aber die Mutter der See(tiere) sein oder werden will. Ohne Mann kann Sedna nicht Sedna sein.

Transponieren wir die einfache Begebenheit zwischen einem Mädchen und einem Hund also auf die göttliche Ebene der Sedna, dann stellt sich die Frage etwas anders: Wem gehört der *Hund ~ Penis*, der in Sedna eindringt? Der göttliche Besitzer dieses Hundes kann nur männlichen Geschlechts sein. Auf der Ebene der Inuit-Götter gibt es aber nur einen männlichen Gott, der einen Hund besitzt. Das ist der Mond-Mann mit seinem Mond-Hund. In einer Variante, die bei den Netsilik-Inuit erzählt wird, werden ein roter und ein weißer Stein in einen Hund

verwandelt. Der Mond reflektiert die roten Strahlen der Sonne als ein zu Weiß abgemildertes Licht. Dieser weiß-rote Hund symbolisiert den Mond. Nehmen wir die schamanische Erfahrung hinzu, dass auf dem Weg zu Sedna ein grausames Tier überwunden, besser: überlistet werden muss, bevor ein Schamane zu Sedna vordringen kann, dann ist dieses Tier bei den Netsilik-, Iglulik-, Baffin Island-, Labrador- und West-Grönland-Inuit ein Hund, aber nur die Netsilik-, Iglulik- und Baffin-Inland-Inuit sehen in diesem Hund auch den Ehemann der Sedna (Merkur, 129). Nähern wir uns dem Problem von der entgegengesetzten Seite:

Was berichten die Schamanen, wenn sie den Mond-Mann besucht haben? Sie sehen ihn in Gesellschaft einer bärtigen Robbe, die im Eingang seines Hauses liegt und über die der Schamane hinweg steigen muss, um zum Mond-Mann zu gelangen. Wir ahnen: Dieses Szenario ist die Umkehrung des schamanischen Besuchsschemas bei Sedna - die Bartrobbe beim Mond-Mann ist Sedna, der Hund bei Sedna ist der Mond-Mann.

Damit ist das Problem aber noch nicht gelöst, es ist nur benannt: Der Hund der See-Mutter ist der Mond-Hund des Mond-Manns - damit wird anscheinend deutlich, dass die See-Mutter aus sich allein heraus nicht fruchtbar sein kann. Nur in Zusammenarbeit mit dem Mond-Mann als einer männlichen Inuit-Gottheit, die die Gezeiten (~ das pulsierende Herz der Erde) und die Reinkarnation freier Seelen in Atem-Seelen kontrolliert, kann sie See-Tiere hervorbringen. Ganz gelöst ist unser Rätsel immer noch nicht: Wir kennen zwar die Identität des Hundegatten, aber wir verstehen immer noch nicht das Paradoxon, wieso das Mädchen keinen Mann haben will, obwohl sie im dritten Erzähl-Typ identisch ist mit der Großen Göttin Sedna. Deshalb müssen wir uns einen zentralen Satz der Erzählung nochmals vorlegen:

... a girl who would have no husband ...

Wenn ich als Hypothese formuliere, dass diese Inuit-Geschichte die Folie ist für den Konflikt, der sich aus dem sich wandelnden männlichen Selbstverständnis gegenüber der matriarchalen Instanz ergibt, dann sollten wir uns vor Augen halten, dass die Frauen in ihrer gesellschaftlich-ökonomischen Funktion in der spezifischen Inuit-Kultur bedeutende Verluste zu verzeichnen haben im Vergleich zu den inländischen Jägern und Sammlerinnen. Zwar können auch bei inländischen oder küstenspezifischen Kulturen die Frauen ausgezeichnete Jägerinnen sein und die Männer in der Haupternte-Phase ausgezeichnete Sammler, aber relevant ist, dass es sich beim Jagen und Sammeln um zwei relativ geschlechtsgebundene Tätigkeiten handelt, die beiden Geschlechtern eine unentbehrliche Rolle in der Subsistenz zuschreibt. Nun ist es aber so, dass die Aktivität des Sammeln als eher weibliche Aktivität bei den Inuit eine im Vergleich zur Robbenjagd deutlich untergeordnete Rolle spielt. Das führt im Verhalten der Inuit-Männer zu einer charakteristischen Einstellung, die mit dem Begriff Machismo recht gut umschrieben ist. Dass mit dieser gesellschaftlichen Realität das Konzept einer alles aus sich allein hervorbringenden Fruchtbarkeitsgöttin in Konflikt geraten muss, ist wohl evident. Schon in der Jäger-Sammlerinnen-Kultur lief dieses Konzept nie völlig rund, aber in der Inuit-Kultur wird es zu einer für jeden greifbaren Ungereimtheit. Dabei ist Sedna als Einheit der Gegensätze schon bewusst so angelegt, dass in dieser Einheit das sich wechselseitig in Frage stellende, sogar Ausschließende auf höherer Ebene zur Synthese gebracht wird. Dazu gehört, dass sie sowohl positiv wie negativ erfahren wird, sie ist gleichzeitig fruchtbar und furchtbar:

She is the sovereign of all food and warm clothing - and thus at once life's great menace and mankind's rich benefactor, all according to whether she is kindly disposed or hostile (Rasmussen, 1931, 229; in: Fisher, 30).

Diese Einheit der Gegensätze entspricht der Großen Göttin, die als Archetyp mit nach oben gerichteten Armen auf der Erde stehend (in Ägypten) oder vom Himmel herabkommend (auf Kreta) oder aus der Erde nach oben steigend dargestellt wird (Neumann, 121), womit sie anzeigt, dass sie gleichzeitig Erd-Mutter und Herrin des Himmels als des Geistigen ist, und zwar des nächtlichen Himmels. Deshalb ist

... das vorzügliche Geist-Symbol des matriarchalen Bezirks der Mond in seiner Zugehörigkeit zur Nacht und zur Großen Mutter des Nachthimmels.

Der Mond gehört als die Lichtseite der Nacht zu ihr, er ist ihre Frucht und ihre Erhöhung als Licht, als Ausdruck ihrer wesensmäßigen Geist-Natur. Tag und Sonne gelten als Geburt des Großen Weiblichen, das als dunkle Nacht und als Morgen die Mutter der hellen Seite ist ... Aber obgleich Tag und Sonne im matriarchalen Bezirk der Gegensatz zur Nacht sind, stellen nicht sie die Geistseite des Dunkels dar. Das Große Runde schließt Helles und Dunkles, Tag und Nacht, oder besser, Nacht und Tag in sich ein, aber die Priorität kommt der Nacht zu ... Die Sonne gilt ursprünglich ebenso als Lichtkörper des hellen Tages wie der Mond als Lichtkörper des dunklen Nachthimmels ... Die Lichtseite des Mondes und des Sternhimmels ist aber durch ihre Gegensatznatur zum Dunkel für die Menschheit viel einprägsamer als das Tageslicht und die Sonne. Deswegen wird der Mond im Ganzheits-Zusammenhang mit dem Hintergrund, vor dem er auftaucht, erfahren (Neumann, 1988, 65-6).

Daraus schließt Neumann, dass diese Lichtkörper immer Symbole der Bewusstseins- und Geistseite der menschlichen Psyche sind. Einfacher ausgedrückt wird dieser Zusammenhang von Alex Spalding, der Sedna begreift als

a reflection of the collective Eskimo soul ... (and) an indicator of the state of that soul (in: Fisher, 30).

Das bedeutet: Wenn es den Inuit gut geht, nehmen sie an, dass Sedna glücklich ist; wenn aber die Jagd glücklos ist und die Inuit um ihr Überleben fürchten müssen, dann ist Sedna verärgert und sehr gefährlich (Fisher, 31). Der Sedna-Mythos wird von Ethnologen und Religionswissenschaftlern gern als einzigartig aufgefasst: Man begibt sich so einerseits der Möglichkeit, den Mythos auf seine Vorgänger-Formen der Erd-Mutter und der alles umfassenden Großen Göttin zu beziehen, und andererseits stimmt es einfach nicht, dass die Inuit die einzige Küstenkultur sein sollen, die eine Meerfrau ins Zentrum ihrer Mythologie stellen - wir brauchen dazu auf unserer kynosophischen Zeitreise vom äußersten Norden Nordamerikas mit Erich Neumann nur weiter südwärts zu wandern:

Während in Mexiko die Sonnenmythologie die matriarchale Schicht und die mit ihr verbundene Mondmythologie fast völlig überdeckt hat, ist diese in den Küstenkulturen Südamerikas und besonders in Peru die herrschende Mythologie geblieben.

Dort ist das Große Weibliche als Frau des Mondes „die Meeresfrau“, und wieder sehen wir, dass Meer, Nachtmeer und Nachthimmel ein und dasselbe sind, denn die Nacht bildet als Großes Rundes eine Einheit von Unterwelt, Nachtmeer und Nachthimmel, die alles Lebendige umschließt.

So finden wir in der matriarchalen Chimu-Kultur ... eine Mondmythologie mit dem Mond als Helden und als Herrn der Nacht, wie die Entstehung der Menschen und der Heroen aus dem Ei, dem Symbol des Mondes. Deswegen ist in dem Drachenkampf, der auf einem peruanischen Gefäß abgebildet ist, das zu

bekämpfende Ungeheuer ein Meeresdrache, welcher zugleich auch der Nacht-Unterwelts- und Todesdrache ist. Der Held ist als Mondheld dadurch charakterisiert, dass die Schlangen in seinen Händen das Zeichen der Mond-sichel tragen. Dieses Zeichen ist in Verbindung mit den Stufen für den Mondgott typisch, wir finden es ebenso in Ägypten und im Doppelaxt-Symbol der kretischen Kultur (Neumann, 174-5).

Wenn wir uns erinnern an die Sage (> 398), dass aus weißen Eiern alle „Albino“-Tiere entstanden sind, dann sehen wir Neumanns These, auf dieser psychologisch matriarchalen Bewusstseinsstufe

die Entstehung der Menschen und der Heroen aus dem Ei, dem Symbol des Mondes, zu erklären,

von den Inuit bestätigt. Diese peruanische Küstenkultur (> II) hat also ähnliche Denkbilder entwickelt wie die Inuit-Kultur. Allerdings können wir Sedna nicht problemlos gleichsetzen mit der Stufe des Großen Weiblichen, die Neumann beschreibt, denn Sedna ist - zumindest von der Filiation her - nicht mehr das Große Weibliche: Sie ist aus der Erd-Mutter entwickelt, und die ist bereits eine Reduktion des Großen Weiblichen - die Obere Welt ist nicht mehr Bereich dieser Erd-Mutter, wie sie es noch für die Große Göttin war.

Die Frage, ob es Sedna gelungen ist oder ob die Absicht in ihrer Konzeption angelegt ist, diese frühere Einheit wiederherzustellen, werden wir später beantworten können, sie kann durch eine Analyse der Konzeption des Mond-Mannes als dem neuen Herrn des nächtlichen Himmels beantwortet werden. Sein *Hund ~ Penis* ist es ja, der den Schoß der Sedna öffnet und das dort heranwachsende Leben mit Futter versorgt. Der Hund ist aber auch Sednas grausames Begleittier, das der Schamane auf dem Weg zu ihr überwinden muss. Diese Ambivalenz des Hundes ist zwar

aufgehoben in der Identität des Wachhundes mit dem Hundegatten der Sedna, folglich ist der Hund der Sedna auch der Öffner ihres Schoßes und somit der Hund ~ Penis des Mond-Mannes. Aber diese Identität wird im Mythos ja nicht erlebt, sondern stellt sich nur im Nachhinein heraus. Während der Erzählung hat der Hund der Sedna eine andere Identität für den Hörer als der Hund des Mond-Mannes: Erst wenn die Geschichte ganz gehört ist, erschließt sich diese geheime Identität. Wie verhalten sich diese beiden diachronen Identitäten zu einander, und wie gelingt ihre synchrone Einheit? Dazu muss ich wieder etwas weiter ausholen und mit Erich Neumann die Metaphorik des weiblichen Schoßes ein wenig aus der Nähe betrachten:

Das Weiblich-Positive des Schoßes erscheint als Mund, deswegen werden dem weiblichen Genitale „Lippen“ zugeschrieben, und auf Grund dieser positiven Symbolgleichung ist der Mund als „oberer Schoß“ der Geburtsort des Atems und des Wortes, des Logos. Ebenso erscheint auch die zerstörende Seite des Weiblichen, der verderbliche und tödliche Schoß, am häufigsten in der archetypischen Form des zähnestarrenden Mundes. Wir finden diese Symbolik in Afrika, wo der bezahnte Schoß durch eine fleischende Maske ersetzt ist, und in Peru. Am deutlichsten wird das Motiv der „vagina dentata“, des mit Zähnen bewehrten weiblichen Schoßes, in der Mythologie der nordamerikanischen Indianer. Ebenso sitzt in der Mythologie anderer Indianerstämme in der Vagina ein fleischfressender Fisch, und der Held ist derjenige, welcher die furchtbare Mutter überwindet, ihrer Scheide die Zähne ausbricht und sie so zur Frau macht (Neumann, 1988, 165).

Dieser Held wird in der Inuit-Realität vertreten durch den Schamanen, der den grausamen Hund der Sedna überwinden muss, um zu ihr selbst vordringen zu können:

*Her dog occupies the floor of the house,
guarding its entrance,*

sagen die Baffin Island-Inuit (Merkur, 115), wenn sie den Hund der Sedna lokalisieren: Er hält den Flur besetzt, der zu ihr selbst im Innern des Hauses führt. Er bewacht den Eingang. Das haben wir schon oft gelesen, aber im tiefenpsychologischen Kontext liest sich das jetzt anders: Der Flur ist die Metapher für die Vagina der Sedna, ihr Haus ist ihr Uterus, und der Hund in diesem Flur konkretisiert die „*vagina dentata*“, den mit Zähnen bewehrten weiblichen Schoß, der, etwas anders als in der Mythologie der nordamerikanischen Indianer, wenn auch recht ähnlich, bei den Inuit verselbständigt als zähnefletschender Hund erscheint.

Die gut siebzig Jahre alte Noatagmiut-Inuitfrau Aluniq erzählte 1952 die Geschichte vom mythischen Helden Kayakturangniktuaq, der gegen zwei männermordende Frauen kämpft, nachdem er die erste besiegt hat, wünscht die zweite *to go to bed with him, right away* (Lucier, 107). Unser Held hat sich aber vorbereitet, und treibt Gleiches mit Gleichem aus: *Her vulva had teeth all around* (Lucier, 108). Also verlebendigt unser Held den Kopf eines Seehunds,

*then he put that head between her legs
and that head fought her. Her vulva had
teeth all around, and it and the head
were fighting* (Lucier, 108).

Mag sein, dass man hier und heute die *vagina dentata* für ein Gerücht hält, bei den Inuit ist sie es offensichtlich (noch) nicht. Wenn der Schamane (ist er mit dem Mond-Mann gleichzusetzen? will er diese Gleichsetzung nur suggerieren?) dann ins Innere des Hauses vordringt, muss er sich Sedna noch durch Kampf gefügig machen:

*The passageway in the house was itself
an abyss. With the aid of helping spirits,
it had to be crossed over on a bridge as*

*narrow as a knife's edge. Because the
intrusion of a visitor only deepened the
Sea Mother's rage, the shaman had to
struggle with her once he entered the
house where she sat. Having overpo-
wered her, the shaman cleaned dirt and
filth from her eyes, nostrils, and mouth.*

*At this the Sea Mother became calm
and requested the cleaning of her hair.
Once her hair was clean, the shaman
had words with her. Mollified at last,
she released the animals that she had
detained ...* (Merkur, 116).

Stellen wir die möglichen Analogien zusammen, um die Reise des Schamanen zu Sedna mit der Begegnung Sednas mit dem Mond-Mann nachvollziehbar zu machen:

*The passageway in the house was itself
an abyss.*

Zur *abyss* ~ *Schlucht*, *Abgrund* gehört die Vertikale doppelt: In die Schlucht hinein gehen und an ihren hohen Wänden entlang gehen, das ist eine einzige Bewegung.

*... it had to be crossed over on a bridge
as narrow as a knife's edge.*

Der Schamane ~ der Doppelgänger des Mond-Manns ~ der Mond-Hund ~ der Penis überquert einen Abgrund, so schmal wie eines Messers Schneide - eine Analogie zur realen Todeserfahrung und zur todähnlichen riskanten Trance des Schamanen und ein Reflex der scharfen Hundezähne.

Having overpowered her ...

Klarer kann eine Vergewaltigung nicht verschleiert werden - klarer kann auch die macho-patriarchale Perspektive nicht formuliert werden:

*... the Sea Mother became calm ... Mol-
lified at last ...*

Die überwältigte Frau gibt nach, wird weich - sie ist *mollified* durch die Gewalt des Schamanen. Halten wir zu Ehren der männlichen Komponente fest, dass ihr Machismo ein Ergebnis weiblicher Dominanz ist:

Deswegen tritt das negative Männliche als ein Attribut des Weiblichen oft als destruktiv männlicher Begleiter auf (Neumann, 1988, 165).

Hier aber erscheint das scheinbar Destruktive des Männlichen eingebunden in die konstruktive Reinkarnation der Jagdtiere. In Westgrönland wird der Weg des Schamanen noch eindeutiger geschildert:

... a narrow road over a deep precipice, the attacks of vicious seals (die in einer anderen Quelle als *angry seals* erscheinen, *seeking to bite him on every side*; in: Merkur, 116), *a second road as sharp as a knife edge ... and an entrance passage to the house that was in constant motion, with the walls opening and closing* (Merkur, 117).

Die Enge des Zugangs und die Schärfe des Weges - *wie auf eines Messers Schneide* -, die Seehunde, die den Schamanen zu beißen versuchen, der Eingang, in ständiger Bewegung, mit Wänden, die sich ständig öffnen und schließen:

Man muss nicht besessen sein, um im Komplex dieser Bilder die *vagina dentata* zu erkennen, die der Schamane als Wiedergänger des Mond-Mannes zu überwältigen hat.

Nutzen wir die Gunst der Stunde, denn einige merkwürdige Merkmale werden jetzt verständlicher, und stellen wir die angeblich so einmalige Sedna noch neben andere Göttinnen in anderen Weltregionen, wovon wir eine bereits kurz kennengelernt haben: Scylla (> 155-6), das Meeresungeheuer, dem Odysseus mit Mühe entkommt. Sie ist zu verstehen als die Personifikation eines die Schiffe und die Seefahrer

verschlingende(n) Meeresstrudel(s), wie so viele verlockende und verderbliche Frauengestalten oben als schönes Weib gestaltet, aber ihren Schoß bilden drei Unterweltshunde (Neumann, 1988, 165).

Scylla erscheint hier als einseitig negativer Aspekt der Großen Mutter, die zwar in anderer Erscheinungsform die Welt ernährt, in dieser Form die Welt als Nahrung aber auch verschlingt. Die Welt als Nahrung der Gottheit - nur ist Odysseus bereits so patriarchalisiert und dem uroborischen Denken entwichen, dass er den Kampf gegen Scylla gewinnt. Sie hat keine geistige Macht mehr über ihn - seine Ich-Haftigkeit ist schon zu stark ausgeprägt. Verwandt mit der römisch-griechischen Scylla über ihre gemeinsame Abstammung von Hekate (> II) sind die Gorgonen, die Töchter des Phorkys, des Grauen, eines Kindes der „Urmeerestiefe“, des griechischen Pontos (~ das Schwarze Meer) als Meer des Todes. Die Gorgo ist im Alten Griechenland teildentisch mit Artemis-Hekate als Herrin des Nachtweges, des Schicksals und der Totenwelt; sie ist als Enodia die Hüterin des Dreiweges, ebenso wie der Tore,

und als Hekate ist sie die schlangenumwundene Mond-Göttin der Gespenster (~ ghosts und spirits), umgeben von einem Schwarm von weiblichen Dämonen, wie die wilde Jagdgöttin Artemis. Ihr Haupttier ist der Hund, der die Toten als nächtlich heulendes und fährtenfindendes Tier in Ägypten ebenso wie in Griechenland oder in Mexiko geleitet (Neumann, 1988, 167).

Zum Artemis-Hekate-Komplex habe ich schon einige Anmerkungen in kynosphischer Perspektive gemacht (> 245 & 302). Er wird uns noch im 2. Band beschäftigen. Hier mag dieser Ausblick genügen, um deutlich zu machen, dass diese archetypischen Vorstellungen, die wir bei den Inuit gerade kennengelernt haben, ihre Entspre-

chungen in anderen Kulturen haben: Wir erkennen daran auch, dass Sedna die Anpassung eines Archetyps an die spezifische Umwelt der Inuit ist. Sie ist deshalb eine autonome mythische Figur, insofern einzigartig, aber das darf den Blick nicht verstellen für ähnliche Erscheinungsformen in anderen Kulturen. So z.B. die Gorgonen, deren Charakteristika und Funktionen denen der Sedna ähnlich sind und Sedna trotz aller Spezifika zum Paradigma der Großen Göttin mit dem Hund als ihrem Begleittier machen:

Die Gorgonen, geflügelt, schlangenhaarig und schlangengegürtet, sind mit Eberhauern, Bart und herausgestreckter Zunge uroborische (Kreislauf der Selbstzeugung) Symbole der Urmacht des weiblich Furchtbaren, Bilder der großen vorgriechischen Muttergottheit in ihrem verschlingenden Aspekt als Erde, Nacht und Unterwelt.

Die Tiere würgende Gorgo nimmt mit den gespreizten Beinen die gleiche Haltung ein wie die sich exhibitionierenden Göttinnen.

Zwar ist hier das Genitale bekleidet und unsichtbar, aber es wird durch das zähnebleckende furchtbare Antlitz vertreten ... Die mann-weibliche Betonung der Gorgo geht nicht nur aus den starrenden Hauern ihres Maul-Schoßes hervor, sondern ebenso aus der herausgestreckten Zunge, welche - im Gegensatz zu den weiblichen Lippen - immer phallischen Charakter besitzt ... Überall ..., wo das Weibliche als furchtbar auftritt, ist es auch die uroborische Schlangenfrau, das Weib mit dem Phallus, die Einheit von Gebärendem und Zeugendem, von Leben und Tod. Deswegen ist die Gorgo mit allen männlichen Attributen ausgestattet, der Schlange, dem Zahn, den Eberhauern, der hervorgestreckten Zunge und manchmal sogar mit dem Bart (Neumann, 1988, 166).

Das unsichtbare, durch Kleidung züchtig verdeckte Genitale ist trotzdem im Bild: Denn es wird *durch das zähnebleckende furchtbare Antlitz vertreten* ... Die exhibitionistische Haltung der Gorgo - *mit den gespreizten Beinen* -, die wir in Libyen in der Hundefrau Robusta (> II) und auf einem altgriechischen Scaraboid als Hündin Hekate wiedererkennen, ist auch im Sedna-Mythos zu errahnen, wenn ein Schamane der Polar Inuit berichtet, wie er nach seinem erfolgreichen Eindringen in Sednas Haus die Göttin erblickt:

She lay nude on her back, with her long black hair flowing over her shoulders (Merkur, 115).

Die Hauer des Ebers, die den Mund der Gorgo verzieren, sehen wir nicht bei Sedna, das ist auch biotopisch nicht zu erwarten, und wir sehen sie nicht mehr auf der von mir ausgewählten Darstellung der Großen Göttin (> 224), denn ihre männlich-weibliche Doppelnatur ist bereits abgemildert zum Kopf einer Sau - das Aggressive scheint zu Gunsten der Glücksschweifunktion gewichen.

Mit diesem Ausflug zu anderen Erscheinungsformen der Großen Göttin kommen wir wieder zurück zu Sedna, und wir haben gerade den kürzesten Umweg genommen, um unsere Frage abzuklären, ob Sedna nicht mehr das Große Weibliche ist: Sie ist aus der Erd-Mutter entwickelt, und die ist bereits eine Reduktion des Großen Weiblichen, weil die Obere Welt, der Himmel, nicht mehr zum Bereich dieser Erd-Mutter gehört, im Gegensatz zum alles umfassenden Bereich der uroborischen Großen Göttin. Ist es Sedna gelungen oder ist vielleicht die Absicht in ihrer Konzeption angelegt, diese frühere Einheit wiederherzustellen? Ist Sedna Repräsentantin der weiblich-männlichen Doppelnatur der Großen Göttin? Geht ihre Konzeption also über ihre reduzierte Caribou-Vorstufe zurück zur früheren Ganzheit? Die Antwort auf diese Frage

suchte ich in der Charakteristik des Mond-Mannes als dem neuen Herrn des nächtlichen Himmels. Dazu muss ich nochmals weit ausholen, denn die Frage lautet: Ist der Mond-Mann mit seinem Mond-Hund ein Gegenkonzept zur Großen Göttin oder ist er ein Trick der Großen Göttin, das Männliche als Zeugendes unerkannt zu halten bzw. als integralen Bestandteil des Weiblichen auszugeben?

Das Weibliche als Große Mutter ist die „Jungfrau“ als das schöpferische Prinzip in seiner Unabhängigkeit vom persönlichen Mann. Diese matriachale Grundkonzeption bringt die Entstehung des Kindes aus vielen und guten Gründen nicht in Zusammenhang mit dem Geschlechtsverkehr. Sowohl für die innere wie für die äußere Erfahrung des Weiblichen ist die Schwangerschaft losgelöst von der Sexualbeziehung. Das ist besonders verständlich für eine primitive Gesellschaft mit einem Geschlechtsleben der Promiskuität, das lange vor der Geschlechtsreife beginnt ... Aus diesem Grunde empfängt das Weibliche ursprünglich immer und grundsätzlich von einem Außermenschlichen, von einer transpersonalen Macht. Die Mythologie und die von ihr stammenden Märchen aller Völker und Zeiten lehren, dass das Weibliche vorwiegend durch den Kontakt mit numinosen Tieren, Schlange und Vogel, Stier und Widder, ebenso aber durch das Essen von Früchten, durch den Wind, durch den Mond, durch Ahnengeister, Dämonen, Götter usw. empfängt (Neumann, 1988, 256).

Ein Kind wird in der paläoementalen Epoche der großen Göttin also nicht durch personales Sexualleben gezeugt. Deshalb ist der Vater ~ Mann nicht der Vater der Kinder, sondern der Hund bzw. der Mond in Vertretung seines Hundes ~ Penis. Dieses Beharren Sednas auf der transpersonalen Sexualität bringt sie in einen Konflikt: Denn einer

frühen matriarchalen Phase gilt der Mond als der Sohn, der Sohngeliebte und Herr der Frauen und schließlich auch als der Geopferte und Zerstückelte, und das Mütterliche ist die das Licht gebärende Nacht-Göttin. In einer späteren Phase beginnt der Konflikt zwischen dem Matriarchat und dem Männlichen sich im Gegensatz zwischen Mond und Sonne durchzusetzen. Diese Phase erweist ihre matriachale Richtung noch dadurch, dass für sie der Mond Leben, die Sonne Tod bedeutet. So ist der Tod des weiblichen Mondes, der Schwarzmund, identisch mit seinem Geraubtwerden von der männlichen Todes-Sonne (Hades) und der mit ihr identischen Unterwelt (Neumann, 1988, 294-5).

Nun ist der Mond-Mann der Befruchter der Sedna, und auch die Sonne als männliches Prinzip spielt bei den Inuit keine Rolle. Sedna erscheint vor diesem Hintergrund als eine mythische Frau, die sterben musste, damit aus ihren toten Gliedern die Früchte des Meeres, die See-Tiere, entstehen konnten. Insofern bedeutet Sedna die Rückkehr zur ursprünglichen matriarchalen Form der Großen Göttin, in der das Weibliche sich selber für die Fruchtbarkeit der Inuit-Welt zu opfern hat: Der Tod der Sedna und der Tod des Hundegatten - beider Tod immerhin von Sednas Vater verursacht - entspricht einer ...symbolischen Todeshochzeit ... in der das königliche Jahrespaar gemeinsam getötet wurde (Neumann, 1988, 299). Dabei vermählen sich zwei Götter - die Meeresgöttin Sedna und der Mondgott -, und der Schamane als Stellvertreter des Mond-Mannes macht deutlich, dass es sich um eine Gewalthochzeit handelt, die noch in den Eleusinischen Mysterien des Alten Griechenland

zwischen dem Hierophanten (~ Oberpriester) und der Demeter-Priesterin rituell und von den Einzuweihenden wohl in symbolischer Weise vollzogen wurde. Dieses Geschehen des Hieros

Gamos (~ Heilige Hochzeit zweier Götter) ist aber gleichzeitig als Todessituation erfahren worden, denn die Eleusinen wurden mit einem „schaudervollen Fest der Sterbensnacht“ verglichen (Neumann, 1988, 299).

Bei den Inuit geht es anders und doch ähnlich zu wie bei den Griechen: Der Wandlungscharakter, der dem Sedna-Mythos innewohnt, bezeugt den Übergang vom Mädchen zur Frau und Mutter - der Untergang des Mädchens - nicht biologisch, sondern physiologisch, psychologisch und soziologisch -, sein Sterben und Geopfertwerden als Jungfrau steht im Mittelpunkt der Erzählung: Die dramatische Wandlung zur Frau wird erfahren am unpersönlichen Gott, dem Mond-Mann, oder am unmenschlichen Hund, auf jeden Fall an einem in jedem Sinn „fremden“ Männlichen (Neumann, 1988, 299) als transpersonale Macht. Diese Erfahrung müssen die Frauen der Inuit-Männer in einer ganz bestimmten Zeit des Jahres ganz real wiederholen: Das hat der Mond-Mann zu verantworten, und wir werden uns dieses Ereignis und seine Parallelen noch genauer ansehen (> 415). Vorerst aber bleiben wir noch bei Sedna: Nachdem sie ihre Kinder in alle Welt geschickt hat, nimmt sie einen anderen Gatten - diesmal ist es der *Sturmvogel* als Erscheinungsform des Äthers als kollektiver Atem-Seele. In dieser Erscheinungsform muss er der Göttin untergeben sein, da er ein Tier der See ist, also ein Teil Sednas. Jede seiner Handlungen ist lediglich eine Manifestation von Sednas Macht (Merkur, 132). Die Erschaffung von Leben als Synthese von Atem-Seele und freier Seele findet allein unter der Regie der See-Mutter statt: Diese Mutter aller See-Tiere ist somit die Synthese von Erd-Mutter und Äther - in ihr kommen die Gegensätze zur harmonischen Einheit zusammen. Wir erkennen, dass die frühere Aufspaltung des Schaffensprinzips in zwei autonome Gestalten - Erd-Mutter und Äther - rückgängig gemacht wurde. Tiefe, Meer, Meeresgrund, Unterwelt und Haus, das sind einige Teile

des urmütterlichen Archetyps von dem Großen, das ein Kleines enthält (Neumann, 1949, 24): Das können wir noch besser nachvollziehen, wenn wir jetzt die Erklärung der Inuit integrieren, wie die See-Tiere entstanden sind.

Der Ursprung der See-Tiere

Die Inuit-Erzählung, die diesen Ursprung erläutert, hat eine Parallele in der tschuktschischen Erzählung von der *Mutter des Walrosses* (> 347). Wir wissen, dass die Inuit aus den Tschuktschen und anderen paläo-sibirischen Völkern hervorgegangen sind. Die Variante der Tschuktschen ist also mit hoher Wahrscheinlichkeit die ältere. Diese Erzählung kann bei den Inuit selbständig auftreten, aber sie wird auch kombiniert mit der Geschichte vom *Mädchen und dem Hund*, sie kann sich auch an den Mythos von Sedna und dem Sturmvogel anschließen, so dass sich ein ganzer Zyklus von Sedna-Geschichten ergibt, die alle um die Erklärung von Ursprüngen kreisen - vordergründig um die Ursprünge von Menschen und Tieren, untergründig um die Ursprungsgeschichte des menschlichen Bewusstseins, die u.a. mit weiblichen Gestaltungsformen des Unbewussten erläutert werden soll. Die Inuit und viele andere paläomentale Völker tun mit ihren Geschichten kaum etwas anderes als Erich Neumann, wenn er die Ursprungsgeschichte des Bewusstseins rekonstruiert. Und doch gibt es einen gigantischen Unterschied:

Ihre Mythologie ist die unbewusste Selbstdarstellung der Entwicklung des Bewusstseins innerhalb der Menschheit (Neumann, 1949, 14). Das Mädchen, das mit dem Sturmvogel verheiratet ist, wird von seinem Vater befreit, der Sturmvogel verfolgt die beiden, ihr Boot droht zu kentern, und der Vater wirft seine Tochter über Bord. Sie klammert sich mit ihren Fingern an den Rand des Bootes, der Vater schneidet die ersten Glieder ihrer Finger ab, die sinken ins

Meer und verwandeln sich in die ersten See-Tiere; die Tochter wiederholt zweimal den Versuch, sich mit den verbliebenen Fingergliedern am Bootsrand festzuhalten, ihr Vater schneidet auch noch die zweiten und dritten Glieder ihrer Finger ab - es entstehen die übrigen Seetiere. Das Mädchen, nun seiner Finger beraubt, kann sich nicht mehr am Bootsrand festhalten, sinkt ebenfalls ins Meer und wird zur Mutter der See-Tiere: Sedna. Die Tiefe, in die sie sinkt, entspricht der Höhe, in die patriarchalische Götter aufsteigen. Sie entspricht auch der Höhle der Bärin, in der sie in totenähnlichem Schlaf zwei oder drei Bärenkindern das Leben schenkt. Auch Sedna als die „Tote“ erschafft Leben. Deshalb wird sie in einigen Varianten ausgestattet mit einem lebenden und einem toten Auge - und auch jetzt vereinigt sie die Gegensätze auf harmonische Weise in sich: Ein Versuch, den Wodan/Wotan-/Odin mit einem Auge und einem Schlapphut bezahlen muss, als er Walas Wissen als Relikt der matriarchalen Form des Mythos sich aneignen will. Sedna verkörpert die biologische Kreativität, die Wodan nicht erreichen kann. Der Vater rettet sich an die Küste, sinkt erschöpft am Strand nieder und wird von einer riesigen Welle ins Meer geholt, wo sich die ganze Familie wiederfindet - so in der Kombination der Erzählungen vom *Mädchen mit dem Hund* und vom *Mädchen mit dem Sturmvogel* mit der Geschichte von der Waise, die von den Mitgliedern ihrer Sippe über Bord geworfen wird, weil sie als unverheiratete Frau unnütz ist in der Inuit-Gesellschaft, wie Fisher (32 f.) an den Interessen des Vaters aufzeigt. Er liefert auch die Hinweise, wie der Mythos an die Inuit-Wirklichkeit angepasst worden ist. Ich werde darauf im Schlusskapitel kurz eingehen, da das Verhältnis zwischen einer Struktur - hier: der Mythos - und dem historischen Rahmen - hier: das Biotop der Inuit - eine Prozesshaftigkeit der Struktur selbst bedingt. Mit der Anerkennung dieser Historizität des Mythos generell mache ich mich frei von dem Axiom der Tiefenpsychologie Neumanns, dass der Mythos

weitgehend zeitenthoben sei. Das entwertet die Ergebnisse Neumanns keineswegs. Die Erscheinungsform der Sedna ist also eine Wiederherstellung der früheren Einheit der Großen Göttin: Sedna ist die See-Mutter, ist der Äther, ist die Caribou-Mutter, ist die Erd-Mutter, ist der Mond-Mann (Merkur, 141). Das sind die geheimen Identitäten einer Figur, die wir bislang nur im Nacheinander der Erzählung gesehen haben. Die Erzählung ist die chronologische Entfaltung des lebensschaffenden Prinzips hier und jetzt: Die Große Mutter - noch im Pantheon der Maya und Azteken sind die verschiedenen Götter nur eine zeitlich-räumliche Entfaltung des Grundprinzips der Großen Mutter. Sie ist aber noch mehr, denn jenseits ihrer biologischen Fähigkeit zur Erschaffung neuer Lebewesen ist Sedna dazu in der Lage, *animal skins into useful goods* zu transformieren (Hodgkins, 309).

Not only do women make all the clothes of the Eskimos, but they make all the skin tents, boat covers, sleeping rugs, etc., as well. In other words they are totally responsible for turning animal skins into useful and handsome articles - they transform nature into culture (Hodgkins, 311).

Hodgkins sieht hier einen Isomorphismus zwischen Sedna und den Inuit-Frauen, den ich nicht nur an der jährlichen Sex-Party der Inuit ebenfalls nachweise (> 418) -

one activity of women in Eskimo society and one of the ways the Eskimo perceive one of their super-human beings (Hodgkins, 311).

Diesen Gleichklang haben sicher die Inuit, vor allem die Inuit-Frauen als die besten Geschichtenerzähler der Inuit, mit Genugtuung ausfabuliert. Ob sie dabei aber den von Hodgkins unterstellten Gegensatz von Natur und Kultur in dieser westlichen Perspektive wahrgenommen haben, darf sehr bezweifelt werden.

Der Mond und der Hund ~ der Mondhund des Mondmanns: Seelenwanderung

Bei Mond- oder Sonnenfinsternis kommt für die Inuit dem Lautgeben des Hundes noch erhöhte Bedeutung zu als im Alltag: Während einer Mondfinsternis hört man oft Schreie von alten Gräbern und man läuft Gefahr, die furchtbaren Mondhunde zu erblicken, die den Tod verkünden, wenn man nicht schon bei ihrem Anblick im wahrsten Sinn des Wortes zu Tode erschreckt ist. Bei einer Mondfinsternis sollte man daher unbedingt einen alten Hund misshandeln:

Hier ergibt sich eine ethnohistorische Parallele zu den Anden-Indianern in Peru (> II), wo der Hund in engster Verbindung zu Mondgottheiten gesehen wird. Man glaubte dort, dass eine Mondfinsternis Ausdruck einer Krankheit sei, die den Mond befallen habe. Der werde bald so geschwächt sein, dass er auf die Erde fällt und sie dabei zerstört. Um dem vorzubeugen, binden die Inca und ihre Vorläufer die Hunde an,

die großen und die kleinen, und schlagen sie brutal, damit sie die Mondgöttin anbellern. Da die Hunde der Mondgöttin vor langer Zeit einen großen Dienst erwiesen haben, wird sie von dem Hundegebell und -geheul aus dem bösen Traum erwachen, in der die Krankheit sie gefangen hält - so der Inca Garcilaso (in: Schwartz, 116-7).

Wenn der misshandelte Hund also nicht aufjault, dann ist das ein schlechtes Zeichen: Bei den andinen Indianern, weil die Mondgöttin nicht geweckt wird, und bei den Inuit, weil der Hund seine gute Sinneswahrnehmung gemäß der Welterschaffungs-Chronologie der Inuit verliert, bevor der Wahrnehmungsapparat des Menschen zusammenbricht: Deshalb ist der Mensch mit Gewissheit später auch an der Reihe! Aber

Hunde waren halt früher auf der Welt als Menschen und können daher auch früher den Weltuntergang erahnen ... Die Mondhunde sind auch im alteuropäischen Neolithikum als Begleiter der Mondgöttin bekannt (> II), und diese Koinzidenz weist darauf hin, dass die Mondgöttin und ihre weißen Hunde im eurasischen Raum als Grundmuster schon im Paläolithikum verbreitet gewesen sein muss, denn ein kulturelles Feed-back zwischen den nordamerikanischen und grönländischen Inuit und den früh- und mittelneolithischen Europäern kann man schon seit -8.000, als die Inuit als letzte von drei Wellen von Nordostasien nach Nordamerika einwanderten, grundsätzlich ausschließen.

Die Mondgöttin ist eine Erscheinungsform der Großen Göttin und wirkt aus der historischen Rückschau als latent angelegte Abspaltung und später negative Vereinseitigung der polyvalenten Großen Göttin. Ihre Mondhunde haben sich im Zuge dieser Abspaltung aus dem Gesamtkonzept zu den zwei Wachhunden am Eingang des Totenreichs weiter entwickelt, und bei den Griechen wird der Dual der Mondhunde zum vielköpfigen Kerberos, der die Zweizahl zunächst als doppelköpfiges Individuum aufbewahrt.

Wir können also die Entwicklung der Mondgöttin aus der Vielgestaltigkeit der paläolithischen Großen Göttin bis hin zur Antike verfolgen. Um die Beziehungen zu verstehen, die sich in der Inuit-Weltsicht zwischen den Menschen und dem Mond einerseits und dem Hund und dem Mondmann andererseits herausgebildet haben, muss ich etwas weiter ausholen.

Zunächst ist zu klären, welche Funktionen der Mondmann ausübt, in welchem Verhältnis er zur Sonne, aber auch zur Sedna steht, der Meeresgottheit der Inuit, und welche Beziehung der Schamane zum Mond anstrebt. Dann erst werde ich den Mondhund analysieren.

Mond und Sonne

Beide werden von den Inuit als Bruder und Schwester aufgefasst, die zum Himmel hinaufstiegen. Der Mond wird gelegentlich noch als weiblicher Mond in wenigen Inuit-Geschichten aufgefasst, die Sonne ist dann nur eine Erscheinungsform des Äthers als kollektive Atem-Seele. Diese frühere Form ist weitgehend überlagert vom Mond-Mann und der Sonne als seiner Schwester (Merkur, 145).

Da die beiden Geschwister in einer Art Doppelhaus außerhalb ihrer eigentlichen Umlaufbahn lokalisiert werden, sind sie räumlich getrennt von den nach ihnen benannten Himmelskörpern. Das ist auf die Umsiedlung des Totenreichs von der Erde in den Himmel zurückzuführen, denn der Mond-Mann ist für die Reinkarnation der Verstorbenen zuständig.

Diese Verlagerung der Unteren Welt in die Obere Welt führt natürlich auch zur Erfindung verschiedener Himmel, manchmal fünf, meistens neun an der Zahl und zu einer Hierarchisierung der Geister (~ *spirits*), was aber keine Erfindung der Inuit ist, sondern vermutlich aus einem koryakischen Mythos (Merkur, 147) entlehnt oder bei der Trennung von den paläo-sibirischen Verwandten aus dem gemeinsamen Repertoire mitgenommen wurde.

Sowohl die freien Seelen der menschlichen wie der tierischen Verstorbenen wohnen in dieser himmlischen „Unterwelt“ und werden von der See-Mutter in eine tierische Atem-Seele eingebracht (*refashioned in animal form*, Merkur, 148), bevor sie vom Mond-Mann wieder zur Erde zurückgebracht werden: Immer, wenn der Mond nicht am Himmel zu sehen ist, bringt er gerade wieder Seelen zur Erde, die sich dann in allen möglichen Formen von Tieren reinkarnieren. Das ist eigentlich bedauerlich für die Betroffenen, denn die himmlische „Unterwelt“ ist

... „*the place of happiness*“. *The dead always have abundant game. Dogs are always refreshed and the snow is of the right consistency* (in: Merkur, 149).

In der Betonung, dass Hunde in dieser himmlischen „Unterwelt“ immer erfrischt werden, artikuliert sich der Tatbestand, dass ihnen das im irdischen Inuit-Leben nicht allzu oft passiert. Bei den ostgrönländischen Inuit ist das Leben nach dem Tod nicht so berauschend, denn sie haben keine See-Tiere und müssen sich von Beeren und Raben ernähren. Der Mond-Mann als Herr der Unterwelt lebt selbst in einem kleinen Haus mit nur einem Fenster: ... *his clothes which he has kept since he was a child are hung in the window, together with his sledge, for which he has four large dogs with black heads* (in: Merkur, 152).

Der Mond-Mann und die Fruchtbarkeit der Frauen

Bei den Netsilik-Inuit sollen die Frauen auf ihren Schlafpritschen nicht so liegen, dass der Mond sie bescheinen kann, denn dann werden sie unweigerlich schwanger. Umgekehrt ist es natürlich für kinderlose Frauen das beste Rezept, die entblößten Genitalien dem Mondschein auszusetzen, dann werden sie fruchtbar (Merkur, 162).

Öfter denn als Mondschein besucht sie der Mond in menschlicher Gestalt und befruchtet sie durch einen ordentlichen Koitus. Ungeborene Babies leben auf dem Mond, jedenfalls ist das bei den Iglulik so. Diese Babies sind freie Seelen, die reinkarniert werden sollen. Das leistet der Mond, indem er sie in den Bauch der zukünftigen Mutter transferiert. Der biologische Koitus der Frau mit dem menschlichen Partner dient lediglich der Ernährung des Babys im Mutterleib (> 391) und muss daher so oft wie möglich durchgeführt werden (Merkur, 163).

Mythos und Zeremoniell des Mond-Manns

Wir haben bei der Analyse des Sedna-Mythos erkannt, dass das Mädchen seine dramatische Wandlung zur Frau erfährt an einem unpersönlichen Gott, dem Mond-Mann, oder an einem unmenschlichen Hund, auf jeden Fall an einem in jedem Sinn „fremden“ Männlichen (Neumann, 1988, 299). Diese Erfahrung müssen die Frauen der Inuit-Männer in einer ganz bestimmten Zeit des Jahres ganz real wiederholen:

Das hat der Mond-Mann zu verantworten, und sein Zeremoniell ist die Wintersonnenwendfeier bei den Inuit, die das mythische Inzest-Ereignis nachstellt. Die Inuit-Erzählung vom Bruder, den es nach seiner Schwester gelüstete, ist auch bei nordamerikanischen Indianer-Völkern verbreitet (Athabaskan und Tlingit), und wenn Merkur (163) annimmt, dass die Indianer die Erzählung von den Inuit übernommen haben, kehrt er wahrscheinlich die Chronologie um.

A brother lusted after his sister. When the lights were out, he approached her and had sex with her. Eventually the girl wanted to learn the identity of her lover. She smeared soot (~ Ruß) on her breast before her lover came to visit her. When there was next light to see, she saw that her brother's face was smeared with soot. In shame and rage, she cut off her breast and threw it at her brother, saying, „Since you wanted, eat this!“ Snatching up a torch of lamp moss as she went, she then fled outside into the night. Her brother, who still wanted her, pursued. He too snatched up a torch. However, he fell in the snow, and his torch was almost extinguished. The sister and brother went up into the sky. She became the sun and her brother the moon. He pursues her still (in: Merkur, 163).

Vordergründig geht es wohl um eine Warnung vor dem Inzest, die man über diese Geschichte der jungen Generation übermittelt. Die dunklen Flecken im Gesicht des Mondes sind Rußflecken, und da diese Flecken periodisch erneuert werden müssen, kommt es natürlich auch zu Mondfinsternissen. Die erloschene Fackel des Bruders erklärt auch die Kühle und geringere Strahlkraft des Mondlichts. Wesentliche Komponente der Geschichte ist die Dunkelheit: In ihr findet der Inzest statt, durch sie (in Form des Rußflecks) kann der Täter identifiziert werden, in ihr fliehen beide Geschwister. In vielen Varianten wird die Geschichte so erzählt, dass der Inzest sich nach einem festlichen Abend ereignet: Bei den kanadischen Inuit ist es ein *song feast*, auf Grönland ist das *Fest der erloschenen Lichter*.

Bei diesem Fest tauschen die Inuit-Männer ihre Frauen aus, für eine Nacht. Wir haben schon erkannt, dass die ökonomische Bedeutung der Frauen in der Inuit-Kultur im Vergleich zu inländischen Jäger-Sammler-Kulturen relativ gering ist. Den Frauen, die vom Jagderfolg der Männer abhängen, bleibt kaum etwas anderes übrig als in diese Praxis einzuwilligen, die nach Meinung einiger Ethnologen die Spannungen abbauen soll, die sich über lange Winternächte aufstauen.

Der Frauentausch ist nicht spezifisch für die Inuit, er findet auch in anderen Jäger-Kulturen statt, aber die Inuit sind dafür besonders bekannt geworden. Denn in den Jäger-Kulturen wird diese Praxis nur zwischen zwei befreundeten Jägern geübt - es gibt auch das Modell, dass sich zwei Jäger eine Frau teilen: Während der eine auf der Jagd ist, schläft der andere mit der Frau, und umgekehrt. Die Kinder haben auf diese Weise zwei Väter, womit ihr Überleben besser abgesichert ist. Hier handelt es sich aber um einen nicht-rituellen Frauentausch, während die Inuit den Tausch an einem einzigen Datum im Jahr als Ritual praktizieren, und zwar zur Wintersonnenwende.

Nun haben wir die Wintersonnenwende bereits in anderen Zusammenhängen als wichtiges Datum der paläoementalen Kulturen kennengelernt:

Die Wintersonnenwende, in der die Sonne von der Großen Mutter geboren wird, steht im Zentrum der matriarchalen Mysterien. In der Wintersonnenwende nimmt der Mond als Vollmond den höchsten Punkt des Kreislaufs ein, die Sonne steht im Tiefpunkt, und das Sternbild der Jungfrau geht im Osten auf (Neumann, 1988, 294).

Da bei den Inuit die Sonne länger unsichtbar bleibt - man kann von einem *cosmic lights out* sprechen (Merkur, 171) - und da das Fest offensichtlich zumindest der einen Hälfte viel Spaß macht, wird es manchmal auch schon im späten November veranstaltet, in zwei Tagen bzw. Nächten. Dazu schwärzen sich am ersten Abend die Männer die Gesichter ein und starren unverwandt auf den Boden, um nicht erkannt zu werden. Mit hölzernen Schüsseln machen sie mit viel Lärm ihre Runde vom Festhaus durchs Dorf, in jedem Haus füllen die Frauen die Schüsseln mit Speisen, und wenn die Männer die Runde beendet haben, ziehen sie sich zurück ins Festhaus. Am zweiten Abend geht ein Abgesandter der Männer von Haus zu Haus, und unverheiratete, aber heiratsfähige Frauen mussten Sex mit jedem Mann haben, der dies wünschte. Die Parallelen zwischen dem Fest und der Erzählung vom Mädchen, das Inzest mit seinem Bruder hatte, sind offensichtlich: Die geschwärzten, auf den Boden starrenden Gesichter bringen die Männer in die Position des unbekannten Liebhabers. Die Frauen wissen nicht, mit wem sie kopulieren, es könnte ihr Bruder sein. Die verheirateten Frauen, die statt Sex zu haben Speisen abgeben, da sie vom Manne schon erkannt sind im auch biblischen Sinn des Wortes, befinden sich in Analogie mit der Schwester, die sich die Brust abschneidet und sie dem Bruder zu essen anbietet. Bei Inuit-Gruppen im nörd-

lichen Alaska wird die abgeschnittene Brust *explicitly identified as sunlight* (Merkur, 172). Ein etwas anderes Fest wird bei den Iglulik veranstaltet: Zwei Männer, der eine als Frau verkleidet, beide Gesichtsmasken tragend, der Mann mit einer kurzen Hundepeitsche - *Du gehst zum Weibe? Vergiss die Peitsche nicht!* -, eine riesige Penis-Attrappe angeschnallt, vertreiben am Ende eines *song-feast* alle Männer aus dem Festhaus, fragen sie dann nach der Wunschpartnerin, und vermitteln, oder besser: verkuppeln dann den Mann mit der ausgewählten Frau (Merkur, 167), bis keine Frau mehr ledig bleibt. Beide Kuppler bewahren dabei ernsthaftes Verhalten, aber alle Frauen haben viel Spaß. Für diese eine Nacht führt jeder Mann die „neue“ Frau in sein Haus. Von den beiden Kupplern wird berichtet, dass sie nicht sprechen, sondern unartikulierte Laute von sich geben (Merkur, 170) - für mich ein Indiz aufs Original: Und das dürfte der Rundgang des Bären im Bären-Zeremoniell sein. Beide Kuppler werden aber dialektischerweise auch mit dem Tod konnotiert: In einer Inuit-Erzählung heißt es, dass am Anfang die Menschen nicht starben und dass ewige Dunkelheit herrschte - so vermehrten sich die Menschen immer weiter und es wurde schon ziemlich eng auf der Welt, als endlich eine alte Frau meinte, sie wolle beides: Tod und Licht. Leben ist also mit der Dunkelheit konnotiert, in der die Begattung stattfindet, und der Tod ist mit dem Licht assoziiert: Die Inuit-Ökologie bestätigt diese Kombinationen, denn Tod und Licht nehmen nach der Wintersonnenwende zu,

... when winter and the starvation that it brings reach their greatest severity; but life and darkness increase after midsummer (Merkur, 173).

Deshalb hat dieser rituelle Frauenaustausch eine klare Funktion in der Zeit der größten Not: *Er was practiced in mid-winter to make game animals multiply* (in: Merkur, 169). So kann der Mond, in dem Dunkles wohnt,

Leben bedeuten, und die Sonne, in der Helle wohnt, den Tod. Lunare Dunkelheit wird durch Sex in Leben umgewandelt und gleicht so den Tod (als zunehmendes Licht nach der Mitte des Winters) aus, indem die Sonne wieder auf die richtige Bahn gebracht wird (Merkur, 173). So ist der Mond-Mann der gemeinsame Nenner vom Mythos des Mädchens, das Inzest mit seinem Bruder hatte, und vom rituellen Frauentausch zur Wintersonnenwende. Der Mond-Mann ist ein Gott der Fruchtbarkeit, und seine Funktion in der Unterwelt ist es, die irdische Welt wieder mit Jagdwild zu versorgen. Der Mythos vom Mond-Mann ist die Begründung für das Zeremoniell des Frauentauschs zur Wintersonnenwende. Die Anonymität des Partners im Frauentausch ist die Kehrseite des matriarchalen Grundsatzes, dass

das Weibliche ursprünglich immer und grundsätzlich von einem Außermenschlichen, von einer transpersonalen Macht ... empfängt (Neumann, 1988, 256).

Der Mondhund

Das Konzept des oder der Mondhunde ist bei allen Inuit-Stämmen verbreitet. Es wird überliefert in Erzählungen über den Mondmann. Oft haben die Hunde eine besondere Fellfarbe, selten sind sie ganz unsichtbar. Recht oft kommt nur ein Hund in der Erzählung vor, aber dann erledigt er gleich die Funktionen eines ganzen Rudels. Der Mondhund entsteigt dem Grund eines ausgetrockneten Sees (auf dem Mond), dieser See schwillt aber gerade in dem Moment mit Wasser an, wenn der Hund erscheint. Dieser Hund ist also eigentlich in der Unterwelt unter dem Boden des Meeres zu Hause. Eine durch Christianisierung umgekehrte Parallele gibt es in Irland, wo St. Patrick einen wütenden Stier in einen See verwandelt (Olmsted, 148). Die Schamanen verschiedener Inuit-Regionen nehmen die Existenz eines Hundes in der Unterwelt

grundsätzlich an. Er hat die Funktion, das Haus der Meeresmutter Sedna zu bewachen. Nur bei den Copper Inuit wird ihr Heim an Stelle des Hundes von zwei Bären bewacht (Merkur, 246). Der Mondhund und der Polarbär sind in Ostgrönland funktionell gleichwertig in Bezug auf schamanische Initiation wie auf die Warnung vor Tabuverletzungen. Merkur betont, dass funktionale Gleichwertigkeit nicht bedeutet, dass beide im Konzept identisch wären: Mondmann und Mondhund haben ein früheres religiöses Konzept ersetzt, in dem *Tornarsuk* (~ der Bärengest) zuständig war für die Organisation des Nachlebens auf der Erde, die Freigabe von tierischen Geistern zur Wiedergeburt und die Funktion als tierischer Schutzgeist - diese Funktionen hat der Mondmann übernommen, nicht sein Mondhund, und dabei ist das Leben nach dem Tod von der Erde zum Himmel transferiert worden. Mit diesem Transfer erst haben Mondmann und Mondhund die Bedeutung erlangt, die im irdischen Vorgänger-Konzept *Tornarsuk* und die *Caribou-Mutter* besaßen (Merkur, 246). Die gewichtigere Bedeutung, die dem Mondhund bei den Ostgrönländern zuwächst, erklärt Merkur mit der Einschätzung, dass sie - anders als alle anderen Inuit-Gruppen -

are more deeply occupied with witchcraft than with shamanism. The Moon Dog's importance and functions reflect their greater fascination with the power to kill than the power to vivify and to heal (Merkur, 246).

In Ostgrönland werden Kandidaten für die schamanische Initiation von einem Hundegeist und nicht von einem Bärengest angesprochen mit der Einladung, ins Gebirge zu kommen, dort wolle er dem Kandidaten viele Dinge beibringen (Merkur, 243). Dort wieder an einem ausgetrockneten See - zeigt der Hundegeist *Qanguatse* sein Können: Er lässt Wasser ins Becken einfließen, es kommt immer mehr und schneller Wasser von allen Seiten, und in der Mitte des Sees

taucht plötzlich ein Monster auf, das aussieht wie ein großer Hund. Es wird den Kandidaten und den Hundegeist Stück für Stück auffressen, um beide dann wieder so auszuspuken, wie sie vorher waren - natürlich nur physisch: Denn mental werden sie beide viel größere und mächtigere Schamanen sein als sie es vorher waren. Die Verbindung zwischen Schamanismus und Schwarzer Magie sieht Merkur (244) gestiftet durch ein ostgrönländisches Zauberritual: Hundehaare, die man zwischen eines Menschen Stiefelsohlen legt, werden seine Seele stehlen und seinen Tod verursachen. Eine Frau in Trauer darf nicht nähen - sie näht vermutlich mit Material aus Hundehaaren: Das wäre ein Tabubruch. In einer ostgrönländischen Legende wird so ein Ereignis berichtet: Der Faden der Nähenden Frau in Trauer beginnt zu summen, das Geräusch verstärkt sich immer mehr, schließlich entsteigt dem See ein Monster in Gestalt eines Hundes und sagt:

"Why do you sew, you are in mourning." „My husband will not listen to me, for he is so obstinate," she said. And then the mighty dog sprang ashore and fell upon her husband. But the obstinate one was not abashed; as usual he thought he would get his own way, and his way now was to kill that dog. They fought together, and the dog was killed. But now the owner of the dog appeared, and he turned out to be the Moon Man. The Moon Man called his slain dog to life again (Rasmussen, Posthumous Notes on East Greenland Legends and Myths, 1939, 58-9; in: Merkur, 244).

Der Mond als Mond-Mann kontrolliert die Menschen, ob sie alle Bräuche einhalten und kein Tabu verletzen. In dieser Funktion ist bei den ostgrönländischen Inuit der Mondhund gleichwertig mit dem Polarbären: Das Heulen des Mondhundes und das Grollen des Polarbären kann sich in den Erzählungen abwechseln (Merkur, 245), so dass man den Eindruck hat, beide Tiere sei-

en gemeinsam unterwegs. Man könnte meinen, dass aus den zwei Bären, die das Haus der Sedna bei den Copper-Inuit bewachen, nun beim Mondmann ein gemischtes Paar aus Hund und Bär in den Erzählungen der Ostgrönländer geworden ist. Merkur meint, dass es sich beim Mondhund um eine degenerative Erscheinung handelt, die mehr der Schwarzen Magie als dem guten Schamanismus verpflichtet sei. Das mag für die Ostgrönländer seiner Zeit auch stimmen, zumal er einen Text zitiert, in dem die Praktiken eines bestimmten Schamanen als Betrug enttarnt werden: Er mache die Menschen glauben, sein Hund, sein

wretched mongrel came from the moon-spirit of the sky, sent to punish breach of taboo, to punish breach of sacred taboo? And then, of course, we know too well the savage sleigh-dog of the moon, the angry passage watchdog of the moon, glossy in its fur and colouring! Incomparable shaman, who believes his lies, and runs from his own dog (in: Merkur, 245).

Zur degenerativen Tendenz des Mondhundes könnte passen, dass als nächste Stufe der Erosion des Glaubens an den Schamanismus dessen Praktiken als Lügen und dessen angeblicher Mondhund als Hund des Schamanen selbst enttarnt werden. Gleichwohl halte ich es grundsätzlich für verfehlt, die Erscheinung des Mondhundes nur als Degeneration des alten Religionskonzepts aufzufassen. Er erscheint immerhin nicht nur bei den ostgrönländischen Inuit, auf die Merkur den Mondhund als Mittel Schwarzer Magie reduzieren möchte. Das misslingt ihm schon selbst, da er eine ähnliche Erzählung vom Mondhund vom Baffin Island zitiert (Merkur, 245). Nun mag man einwenden, dass dann eben auch auf Baffin Island der Schamanismus in seine degenerative Phase eingetreten sei. Dem ist nochmals mit Merkur gegen Merkur zu erwidern, dass an der Bering-Straße der Sirius-Stern Mondhund genannt wird:

When it is near the moon, it causes high winds (E.W. Nelson, *The Eskimo about Bering Strait*, 1899, 449; in: Merkur, 247, Fußnote 1).

Nun ist die Verknüpfung des Hundes mit Sirius nicht auf die Bering-Straße begrenzt. Wir werden sie bei Griechen und Römern, in Mesopotamien (> II) und von China bis Mexiko antreffen. Natürlich nicht mehr nur im schamanistischen Kontext, aber auch nicht als Indikator schamanischer Degeneration, sondern als Beginn der heißesten Phase des Sommers auf der nördlichen Halbkugel.

Der Hundsstern Sirius ist dann am östlichen Horizont kurz vor Aufgang der Sonne zu sehen: Er öffnet als Hund das Tor der Hitze, wie er als Hund das Tor zur Unterwelt bewacht, d.h. öffnen und schließen kann. Sirius und Kerberos sind zwei Seiten einer Medaille. Bei den Inuit bewirkt er statt Hitze starke Stürme. Mir scheint daher, dass unter dem Etikett der Degeneration unklug eine Transformation verschüttet wird, die anderswo und zu anderen Zeiten intensive Phantasien hervorzurufen in der Lage ist.

Kommen wir kurz zurück zum Ereignis der Mondfinsternis, indem wir nun sein Gegenteil betrachten: Auch bei Sonnenfinsternissen kneifen die Inuit-Frauen ins Ohr ihrer Hunde, und wenn sie nicht aufschreien vor Schmerz, dann steht der Untergang der Welt unmittelbar bevor (Crantz, 1761, zitiert in: Laugrand & Oosten, 96), denn die Trennung von Himmel und Erde würde rückgängig gemacht. Bevor aber die Welt wirklich untergeht, wird die Inuit-Frau den Druck ihrer Finger beim Ohrenkneifen vervielfachen, so dass der Hund Laut gibt und das Ende der Welt erfolgreich verschoben ist.

Auch hier verraten die Inuit, dass sie in weniger aufgeklärten Zeiten glaubten, vom Hund abzustammen - eng mit ihm verwandt zu sein, glauben sie ja jetzt noch -, denn der ist vor ihnen erschaffen worden, wurde

früher mit der Welt synchronisiert und kann daher auch früher den Weltuntergang erahnen. Im Extremfall könnte für den Hund die Welt bereits untergegangen sein, wenn die Inuit noch keine Ahnung davon hätten. Wenn das Nordlicht einen schlechten Eindruck macht, kann man es verbessern, indem man Hundekot oder (gefrorenen) Hundeurin in seine Richtung wirft, im Einklang mit der schamanischen Logik, dass Reinheit nur durch Unreines zu erreichen ist.

Der Mythos vom Raben - ein Nachfolger des Hundestammvaters?

Der *Big-Raven*-Mythos ist eine Fortsetzung Silas, der kollektiven Atem-Seele, und zwar auf der Ebene des Bärensohns als heldischem Kulturbringer, der gleichzeitig als Siegfried und als Eulenspiegel erscheint. Man kann die Raben-Mythologie auffassen als eine patriarchalisierte Spätform des Sila-Mythos. Koppers beobachtet bereits, dass

im Gebiete der West-Eskimos (Alaska) die Gestalt des Meerweibes stark zurücktritt und dafür weitgehend die Mondgottheit und die für jene Gegenden so bekannte Big-Raven-Mythologie im Vordergrunde des religiös-mythologischen Denkens steht (Koppers, 363).

Koppers widerspricht sich, da er die *Big-Raven-Mythologie* selber als Nachfolge-Mythologie des Hundestammvaterglaubens in Nordostasien darstellt - wir erinnern uns: Im *Big-Raven*-Mythos sei nur

eine jüngere Überschichtung zu sehen, worunter noch deutlich genug die Anschauung von dem Hunde als Stammvater liegt (Koppers, 1930, 372).

Und noch gute zwanzig Seiten weiter greift Koppers den *Big-Raven*-Mythos wieder auf, um ihn abermals als Nachfolger des Hundemythos zu identifizieren:

Diese Art des Stammvater- und Kulturbringerglaubens ist offenkundig das Produkt einer jüngeren Entwicklung und hat in jenen Bezirken gewiss nicht wenig zur Zurückdrängung des Hundemythus beigetragen (Koppers, 394-5).

Warum also nicht auch bei den Caribou-Inuit annehmen, dass der Big-Raven-Mythos Nachfolger des Hunde-Mythos ist? Wichtiger als das vermeintliche Vorläufertum der patriarchalisierten Version wäre die Erforschung der Frage, wer oder was bei den genannten Indianer- und Inuitstämmen die Patriarchalisierung ausgelöst hat. Ein Motiv könnte die Semidomestizierung des Caribou (Rentier) sein, die zur Beschäftigung des Hundes als Hütehund führte. In Sibirien jedenfalls sieht Jochelson, bezogen auf die Nutzungsart des Hundes, eine Trennlinie zwischen americanoiden, d.h. paläo-sibirischen Völkern einerseits und andererseits den Saami/Lappen, Samoyeden und Zyrian, die den Hund als Hütehund bei ihren Rentier-Herden nutzen im Gegensatz zu ihren östlichen Nachbarn. Gibt es diese Nutzungsform und damit dieses Motiv auch bei den Caribou-Inuit? Koppers hüllt sich in Schweigen, obwohl er am Ende seiner *Mythologie der zirkumpazifischen Völker* (396) den Unterschied in der gesellschaftlich-mythologischen Position des Hundes bei west- und ostsibirischen Völkern von der Nutzungsart her erklärt. Und wenn es die Nutzungsart wäre, warum gibt es diese negative Einstellung zum Hund dann nicht auch bei Völkern, die den Hund als Schlittenhund einspannen? Wie dem auch sei, die Position des Hundes in der Inuit-Mythologie lässt sich vorläufig so zusammenfassen:

Er spielt seine Rolle als Stammvater, und er übt wichtige metaphysische Funktionen aus - als Wächter der Anderen Welt, speziell als Wächter der Wohnung Sednas, dann aber auch als Seelengeleiter der Verstorbenen. Unsere Beschäftigung mit dem Schamanismus im Zusammenhang mit der „Domesti-

kation“ des Hundes ist deshalb ein wesentliches Zeitfenster, um die Funktion des Hundes im Paläolithikum besser zu verstehen. Der Hund in der Inuit-Kultur ist der einzige animalische Partner des Menschen in der menschlichen Gesellschaft. Der Hund steht immer auf der Grenze und deshalb immer in der Mitte, er ist halb als Mensch und halb als Tier, und halb als Geist und wiederum halb als Tier konzipiert. Aus menschlicher Sicht erscheint die Grenzexistenz des Hundes ambivalent - sie kann gut und böse sein. Aus tierischer Sicht ist sie nur negativ, denn *Caribou know that the dog has turned traitor to other animals in aiding man in the hunt* (Schwartz, 48). Die Hunde stellen selbst die Kategorie des Übergangs zwischen zwei Zuständen dar, und sie erscheinen immer dann, wenn Grenzen zwischen zwei anscheinend feststehenden Kategorien zu zerfallen drohen. Dann sind sie Retter und Rettungsmittel in Personalunion und erhalten die Inuit-„Kategorien“ aufrecht. Natürlich ist die Rede von den Kategorien aristotelisch, also westlich, und daher eine Verfälschung. Aber über die relationale Logik und Weltsicht werden wir uns nur verständigen können mit den Mitteln, die uns unsere Sprache und unsere Weltsicht zur Verfügung stellen. Dass der Hund gleichzeitig keine und doch eine vom Menschen abgespaltene Kategorie darstellt, erkennen wir an dem Inuit-Ritual der Hundetötung.

Rituale der Hundetötung und Hundeverstümmelung bei den Inuit?

Nachdem wir die Position des Hundes bis hin zu seiner kosmologischen Funktion in der Inuit-Kultur erkannt haben, dürfte uns die Tatsache erstaunen lassen, dass es in dieser Kultur rituelle oder anscheinend magisch-religiös motivierte Hundetötungen gab. Labrador wurde von 1776 an christianisiert, und zwar von Missionaren der Herrnhuter Gemeinde. Im Archiv der Brüder-Universität hat J.G. Taylor drei Berichte

über Hundetötungen gefunden, und zwar aus der Zeit von 1796 bis 1811. In den umfangreichen Berichten der Missionare von 1776 an werden nur diese drei Hundetötungen erwähnt: Über mehr als ein Vierteljahrhundert hinweg scheint die Praxis der Hundetötung ein seltenes Ereignis gewesen sein. Analog zum Verzehr von Hundefleisch können wir auf Grund all unserer übrigen Kenntnisse von der Mensch-Hund-Beziehung in der Inuit-Kultur hypothetisch davon ausgehen, dass auch die Hundetötung ohne nachfolgenden Verzehr nur in Extremsituationen durchgeführt wurde.

Taylor (3) schlägt eine Alternative als mögliche Erklärung dieses seltenen Inuit-Verhaltens vor: Entweder wurden die Hunde als „Opfergaben“ gesehen oder sie galten den Inuit als übelwollende Geister, die durch Zerstörung, durch Vertreibung oder durch Veränderung unschädlich zu machen waren. Taylor optiert für den zweiten Teil der Alternative, und schlägt uns vor, die Position des Hundes in der Inuit-Kultur nun ganz anders zu sehen. Ich befasse mich zunächst mit den drei Berichten der Herrnhuter Missionarstagebücher (Taylor, 3-7) und analysiere danach Taylors Interpretation.

Erstes Ereignis: 1796

Der Inuit, der hier die Tötung des Hundes vollführt, heißt Lucas und ist seit fast zwölf Jahren christianisiert; der Berichterstatter ist vermutlich der Älteste der Herrnhuter Station in Hopedale, Johann Ludwig Beck, und seit 1773 in Labrador als Missionar tätig. Er kennt sich also in der Inuit-Kultur, wenn auch aus eindeutig wertend-christlicher Perspektive, sehr gut aus:

Morgens früh wurde Lucas auf einmal sehr krank, u[nd] fiel auf den Gedanken wie die ungläubigen Eskimo zu thun pflegen, u[nd] liess einen seiner Hunde (an dem freilich nichts verloren war) in sein Zelt bringen, er erstach denselben

u[nd] wusch seine Hände in des Hunds seinem Blute, das sollte so viel helfen, ihn vom Tode zu retten, u[nd] der Hund sollte für ihn sterben ([Hoffnungsthal ~ heutiges Hopedale), 1796, Oct. 12], in: Taylor, 4).

Die folgenden Tagebuch-Eintragungen bezeugen, dass Lucas nach sechs Fiebertagen und -nächten und nach Einnehmen der missionarischen Arznei wiederhergestellt war.

Zweites Ereignis: 1804

Die Missionarstation von Okak war die nördlichste der Herrnhuter an der Küste Labradors und wurde 1776 gegründet. Die Hundetötung ereignete sich in einem Sommercamp wenige Tage nach Ausbruch einer Epidemie. In dem Camp waren kurz vor dem Ereignis drei Herrnhuter Missionare mit Johann Wolff an der Spitze eingetroffen. Wolff war seit 23 Jahren in Labrador. Ob ein Missionar Zwischenträger des Epidemie-Erregers war, bleibt unserer Spekulation überlassen - angeblich waren die drei Missionare dorthin geschickt worden, um die Epidemie zu behandeln. Sie erfahren, dass eines der „Opfer“ die Frau eines Schamanen ist namens Uiveruna. Einige Inuit hatten den Ort bereits in Panik verlassen. Just im Moment ihrer Ankunft sehen die Missionare, wie Uiveruna, der als *todkrank* beschrieben wird, die Abfahrt mit anderen Inuit in einem Boot vorbereitet. Seine folgenden Handlungen sind im Tagebuch beschrieben:

Denn nachdem die Kranken und die Gesunden ins Boot gestiegen waren stieg er nochmals ans Land, liess sich einen Hund (der zwar ein lahmes Bein hatte) fangen, u[nd] stach denselben mit Mörderischem Geiste schnell durch die Brust, mit dessen Blut er sich die Hände wusch u[nd] das Land welches sie so eben verlassen wollten mit des Hundes Blut anblutete zur Abwendung u[nd] Zurückhaltung der bösen Krankheit,

damit ihnen der Tod nicht folgen möchte u[nd] gleich darauf segelten sie in die West Bucht ab. So sahen wir zu, wie dieser Bösewicht die Gewohnheit der Heiden bis zu seinem zu vermutenden Tode trieb... ([Okak, 1804, Aug. 14], in: Taylor, 5).

Wenige Wochen nach dem Ereignis besuchten Uiveruna und seine getaufte Schwester die Missionare. Sie hatten sich offensichtlich von ihrer Krankheit erholt.

Drittes Ereignis: 1811

Auch das dritte Ereignis fand während einer Epidemie statt, deren Ausbruch auf den 24. Juli 1811 datiert ist, nachdem von einer anderen Insel ein Boot mit kranken Menschen und einem Leichnam gekommen war. Die Krankheit wütete bis zum Ende des Monats, und von *mehr als einem Dutzend Toten* wird berichtet; es handelt sich wahrscheinlich um die schlimmste Epidemie in Hopedale seit Gründung der Missionsstation, sie muss in den Symptomen mit der Cholera vergleichbar gewesen sein (Taylor, 5):

*... da nun alle unsere Leute beisammen waren, so wurden uns zu grosser Be-
trubniss viele Dinge offenbaret die
während der Krankenzeit unter unse-
ren Leuten, sonderlich unter den Amis.-
Geschwistern vorgekommen sind, nem-
lich: dass sie bei allen und vielen Ver-
sicherungen wie sie nur ihr alleiniges
Vertrauen auf Jesum sezeten u[nd] in
seinen Willen ergeben waren, dennoch
in der Angst zu heidnischen Gewohn-
heiten gegriffen, u[nd] durch das erste-
chen eines Hundes u[nd] abschneiden
der Ohren mehrerer Hunde die Krank-
heit und den Tod abzuwenden sich
bemüht haben. Das betrübteste ist da-
bei die Heuchelei und Verstellung, dass
sie aus Unwissenheit geirrt hatten,
u[nd] dass sie in einer Art von Geist-*

*licher Schwärmerei das Blutvergiessen
der Hunde mit den Opfern der Juden im
alten Testament, u[nd] sonderlich dem
Schlachten des Passach Lammes u[nd]
mit dem Bestreichen der Turpfosten
u[nd] überschwellen mit dem Blute des-
selben zu vergleichen sich bemühen*
([Hopedale 1811: Aug. 26], in: Taylor, 6).

Die Missionare waren bei diesem Ereignis nicht zugegen, sie kennen es also nur aus der Erzählung von Inuit. Derselbe Vorfall wird einen Monat später von christianisierten Inuit den Missionaren vor der Kommunion erzählt:

*Die Witwe Dorothea hatten ihres Soh-
nes Worte - der noch nicht zur Gemein-
de gehörte - sehr beunruhigt, indem er
sie gefragt hatte, nachdem sie anfang
sich von ihrer harten Krankheit zu er-
holen: „Ob sie wohl jetzo vergnügter
sein würde, wenn ihr Hund ohne Ohren
gemacht wäre?“, denn sie hatte im
Missmuth über ihre Krankheit und aus
Furcht vor dem Sterben ihren Sohn ge-
heissen einem ihrer Hunde die Ohren
abzuschneiden, damit durch dessen
Bluten die Krankheit u[nd] der Tod ab-
gewendet werden mochte, und auch,
dass ihr Hund nicht gesunder und mun-
terer als sie sein sollte; wozu aber ihr
Sohn Kutseluk unwillig war, u[nd] that
es nicht, denn er wusste, dass es nicht
recht war. Sie beweinte nun ihre Verge-
hung...* ([Hopedale 1811: Sept. 28], in:
Taylor 6).

Wie wir dem Bericht entnehmen können, hat die Witwe die Epidemie überlebt, wie die Kranken in den beiden anderen Berichten auch. Vergleicht man die drei Ereignisse, stellt man fest, dass in allen ein Hund erstochen wird, in zwei Fällen wäscht sich der Tötende mit dem Blut des Hundes die Hände, in einem Fall verspritzt er zusätzlich das Blut des Hundes auf die Erde, und im letzten Fall kommt zur Tötung eines Hundes die Verstümmelung anderer Hunde hinzu.

Ansätze zum Verständnis der drei Ereignisse

In wenigstens zwei Fällen sind die Handelnden von lebensgefährlichen Krankheiten bedroht, andere Inuit sind bereits gestorben: Das spricht für die Vermutung, dass das Töten von Hunden eher *ultima ratio* zur Rettung des eigenen Lebens denn gängiges Therapeutikum ist. Während Lucas sagt, der Hund möge an seiner Statt sterben - der Hund ihn also in dieser Situation substituieren (~ ersetzen) möge - legt Dorothea eher Wert darauf, dass es ihrem Hund nicht besser gehe als ihr selbst.

Hier findet eine Parallelisierung statt zwischen der Kranken und ihrem Zustand und dem Hund und seinem Zustand, und diese gewünschte Parallelisierung wird durch das Amputieren der Ohren in eine reale Kongruenz beider Zustände überführt. Auch wenn diese Handlung zusätzlich mit der Abwendung des eigenen Todes motiviert wird, schwingt in ihr eher eine Gleichsetzung von Patient und Hund denn eine Entgegensetzung wie im ersten Ereignis: Die Kongruenz der Zustände von Patient und Hund kann in der Genesung, aber auch im Tod enden - der Hund ersetzt hier nicht so eindeutig den mutmaßlich Sterbenden, sondern tritt ihm eher als Spiegelbild gegenüber. Das Amputieren der Ohren eines erwachsenen Hundes, wie es hier praktiziert wurde, führt nicht zwangsläufig zu dessen Tod.

Man kann eher davon ausgehen, dass der Hund diesen Eingriff überlebt - was den „Opfer“aspekt zusätzlich einschränkt. Allgemein füge ich zur „Opfer“-Problematik hier ein, dass der Begriff im westlichen Denken katholisch geprägt ist und erhebliche Opfer eines Individuums vorsieht in einer individualistischen Gesellschaft, während derselbe Opfervorgang von Paläomenschen eher ganzheitlich als Opfer des Kollektivs erlebt würde und das „Opfer“ deutlich weniger Wert hätte als das, was man im Gegenzug erhielt - *wir geben wenig und be-*

kommen viel. Außerdem ist das „Opfer“, westlich gedacht, klar definiert und liegt als Objekt vor, während paläomenschlich gesehen die Aktivitäten und Prozesse innerhalb des Gesamtrituals wichtiger sind als das „Opfer“ selbst (ich verweise auf Signe Howells und Jos Platenkamps differenzierte Analysen). Taylor ebnet diese Unterschiede ein, wenn er meint:

Both of these statements imply the notion that the dog's life or its health were being offered as a substitute for the life or health of its owner (Taylor, 7).

Während man die finale Substitution, die Lucas mit einem seiner Hunde vornimmt, oberflächlich als „Opfer“ verstehen kann, ist der „Opfer“aspekt in Dorotheas Verhalten deutlich weniger wahrnehmbar - auch wenn die Gesundheit des betroffenen Hundes durch das Amputieren der Ohren vorübergehend erheblich beeinträchtigt wird: Es findet schon gar nicht eine explizite Kompensation des Lebens des Patienten durch den Tod des Hundes statt.

Beider Gesundheitszustände sind zwar - wenn auch nur in der subjektiven Einschätzung Dorotheas - nun gleich beeinträchtigt, aber durch andere Ursachen. Eher könnte man ihr Motiv als Strategie verstehen, das Lebensbedrohliche ihrer Krankheit zu eliminieren durch die Parallelisierung mit der nicht-lebensbedrohlichen „Erkrankung“ ihres Hundes - ihre existentielle Gefährdung also zu wandeln in eine temporäre Beeinträchtigung.

Wollte man eine „Opfer“theorie entfalten, so könnte man hier von einer Quantifizierung des „Opfer“objekts sprechen. Aber es ist ja nicht meine These, dass hier ein „Opfer“ stattfindet. Auch Taylor plädiert nicht für eine „Opfer“theorie, zumal ethnologisch hinreichend bezeugt ist, dass die zirkumpolaren Kulturen kein Hunde„opfer“ kennen. So schreibt Jochelson 1908 über die Inuit in Sibirien, dass

the dog-raising Eskimo do not slaughter dogs as sacrifice to the spirits (zitiert in: Taylor, 7-8).

Dieser Einschätzung widerspricht Bogoras hinsichtlich der sibirischen Inuit, er bestätigt sie aber für die amerikanischen Inuit, wenn er sie mit den Küsten-Tschuktschen in Sibiren vergleicht und über die letzteren sagt, dass sie

occupy a middle ground between the American Eskimos, who do not sacrifice dogs, and the Koryak, who often kill almost all the animals of their single team (Bogoras, 1904-09, zitiert in: Taylor, 8).

Wenn also ein „Opfer“ nicht beabsichtigt sein soll, was dann ist das Motiv zur Be- bzw. Misshandlung bestimmter Hunde in offensichtlichen Extremsituationen? Taylor (9) diskutiert die Möglichkeit, das Töten von Hunden bzw. das Amputieren von Rute oder Ohren als Therapie der Krankheit zu betrachten.

Liegt ein Ritual vor? Und wenn ja, welches?

Es könnte sich vielleicht um ein *curing ritual* (~ Heilungsritual) handeln, meint Taylor. So könnte die Krankheit vom eigentlichen Patienten „weggenommen“ werden und auf den Hund übertragen werden, der sie an Stelle des Menschen erleiden soll.

Ein Beispiel für so ein *curing ritual which involves the killing of dogs* sieht Taylor in dem Vorgang, den er aus Birket-Smiths Arbeit von 1924 (424) über die Inuit Westgrönlands zitiert:

One of the few examples comes from West Greenland, where people (...) sometimes hung a dog belonging to a sick person on the house post (...). Elsewhere in West Greenland, people (...) gave

a sick person's saliva to a dog which, as soon as it showed symptoms of illness, was killed (Taylor, 9).

Die Übertragung der Krankheit mit Hilfe der Speichelprobe vom Patienten auf den Hund könnte als *curing ritual* verstanden werden, wie wir es später an der Praxis des Asklepios-Tempels (> II) sehen können, wo Hunde die Haut der Patienten lecken und deren Hautkrankheit so ablecken (sollen), ohne allerdings die Symptome der Krankheit am eigenen Leib manifestieren zu müssen und daher wohl auch ohne Gefahr für das eigene Leben. Das zweite Beispiel, das Taylor im letzten Zitat bringt, ist weit weniger geeignet, mit der Inuit-Praxis parallelisiert zu werden, da das Erstechen eines Hundes und sein Tod durch Strangulierung von den Kulturen, die beide Handlungen praktizieren, nachweislich als äußerst unterschiedliche Vorgänge konzipiert sind.

Dass in einem Fall gewollt Blut fließt, und im andern Fall durch die Tötungsmethode gerade das Blutfließen vermieden werden soll - neben einem weiteren wesentlichen Motiv, dem der Atem-Konservierung -, sollte man nicht einebnen - im Gegenteil:

Hier handelt es sich um einen wesentlichen rituellen Unterschied zwischen den beiden Tötungsarten. Ähnlichkeiten im formalen Aufbau, in der Motivation und Funktion sowie in der Bedeutung von Hundetötungen können wechselseitig Vorgänge erhellen, aber die Unterschiede sollten nicht eliminiert werden. Ist schon die Deutung der Hundetötungshandlung schwierig genug, so ist die Praxis der Amputation von Rute oder Ohren mit einer „Opfer“motivation oder mit einem *curing ritual* noch weniger zu erklären. Taylor (9) spricht in dieser Hinsicht von einem *mutilation ritual* (~ Verstümmelungsritual), obwohl er im Vergleich der drei Herrnhuter Ereignisse mit ausgefeilten sibirischen Ritualen (> 328: Foto) den Aktionen der „Herrnhuter“ Inuit auf Labrador den Charakter der Ritualität ausdrück-

lich abspricht bei der Tötung ihrer Hunde in Extremsituationen - dann sollte er auch den Begriff Ritual im Zusammenhang mit den Labrador-Inuit nicht verwenden; auch stört die inkohärente Methode der Ritualbenennung: Ein *curing ritual* verbalisiert den Zweck des Rituals, ein *mutilation ritual* die Methode des Rituals, denn dass die Verstümmelung der Endzweck des Rituals sei, das will auch Taylor nicht behaupten:

... dog sacrifice in Siberia involved a structured ritual which included precautions to avoid frightening the dog, taking care that the victim fell on its right side, and finally placing the animal on display or, at least, orienting its body in a certain direction (Bogoras, 1904-09, zitiert in: Taylor, 8).

Abgesehen davon, dass sich in dieser Entgegensetzung sibirischer und arktischer Hundetötungshandlungen wieder der undefinierte „Opfer“begriff einschleicht, den Bogoras ja schon gegen Jochelson favorisiert, ist der Vergleich des *strukturierten Rituals in Sibirien* mit dem angeblich nicht existenten Hunde-Tötungsritual der Inuit auf Labrador nur auf den ersten Blick einleuchtend, denn die zitierten sibirischen Beispiele entstammen ganz offensichtlich einer Handlungskette, die gerade nicht in Extremsituationen durchgeführt wird:

Die Vorsichtsmaßnahmen, den Hund nicht zu erschrecken, die Sorge, er möge auf seine rechte Seite fallen und die Ausstellung seines Körpers in eine bestimmte Himmelsrichtung erfüllen oberflächlich den Anspruch, den man an ein ausgefeiltes Ritual stellen mag - darauf allein kommt es aber auch nicht immer an: Bei Völkern auf Ostindonesien gibt es kein spezielles Wort für den „Opfervorgang“ als Ganzes, und die Begriffe, die bei „Opferungen“ gebraucht werden, kommen aus der Alltagssprache. Der beste Hinweis auf ein Ritual ist bei ihnen die Tötung in einer ganz bestimmten Weise: Der Hund wird auf Ostindonesien

rituell durch einen Schnitt mit einem Ritualmesser in die rechte Lende getötet, während der alltägliche Schlachtvorgang für einen Hund mit einem Schlag auf den Kopf anfängt oder mit einem Stich ins Herz (Howell, 92). Das Tempo der Aktion gibt also nicht den Ausschlag, wohl aber die Art der Vorgehensweise.

Daher kann die Hundetötungshandlung der Inuit auf Labrador in sich ebenfalls ein Ritual sein, wenn auch ein äußerst schnell durchgeführtes, bei dem ausgerechnet die Schnelligkeit der Inuit fast den gleichen Effekt erzielt wie die sibirischen Vorsichtsmaßnahmen, der Hund möge sich nicht erschrecken:

Zwei unterschiedliche Wege, um dasselbe Ziel wenigstens bei den Tötungshandlungen zu erreichen, auch wenn die Herrnhuter Missionare in vermutlich christlicher Verzerrung den Stich in die Brust des Hundes *mit Mörderischem Geiste* motivieren wollen.

Davon unterscheiden sich hinsichtlich des Ziels, einen niedrigen Adrenalinpiegel bei den zu tötenden Hunden zu bewahren, die Verstümmelungsrituale fundamental, wie die Witwe Dorothea freimütig formuliert: *Im Missmuth über ihre Krankheit* wünschte sie ihrem Hund wohl denselben Ärger an den Hals - sie will ihren Hund so leiden sehen wie sie selber leidet. Ist dieses Motiv verallgemeinerbar auf alle Inuit-Verstümmelungsmaßnahmen an Hunden? Wohl kaum. Ein der Tötungshandlung und der Verstümmelungshandlung gemeinsamer Aspekt ist das Fließen von Blut, das Waschen der Hände im Blut des Hundes und das Verspritzen weiteren Hundebutes auf den Erdboden einer Insel oder einer Region, die man zu verlassen gedenkt: Hier greift weniger ein Motiv zur eigenen Heilung als vielmehr der Wunsch, die Krankheit oder - allgemeiner - die Bedrohung an der weiteren Verfolgung des oder der Betroffenen zu hindern:

... das Land welches sie soeben verlassen wollten mit des Hundes Blut anblutete zur Abwendung u[nd] Zurückhaltung der bösen Krankheit, damit ihnen der Tod nicht folgen möchte u[nd] gleich darauf segelten sie in die West Bucht ab.

Der Bedrohung einen Riegel vorzuschieben, das scheint ein wichtiges Motiv zu sein zum Blutverspritzen und damit zur blutigen Tötung bzw. zur blutigen Verstümmelung eines Hundes. Im kanadischen Nord-Québec wie auf Labrador wie in Sibirien ist die Verknüpfung dieses Motivs mit dieser speziellen Praxis nachgewiesen, wie bereits Turner 1894 zeigt:

The tail of a living dog is often cut from its body in order that fresh blood may be cast upon the ground to be seen by the spirit who has caused the harm, and thus he may be appeased. Numerous mutilations are inflicted upon animals at the command of the conjurer, who must be consulted on nearly all the important undertakings of life in order that he may manage the spirits which will insure success (Turner, 1894, zitiert in: Taylor, 9).

Ziel des Rituals ist die Befriedung des übelwollenden Geistes nach dessen Schwerstbeleidigung. Das Amputieren von Rute oder Ohren eines Hundes in Labrador, Nord-Québec und Grönland, *to allow a flow of blood* (Taylor, 9), soll den beleidigten Geist daran hindern, weitere Gefahren wie beispielsweise eine schwere Erkrankung zu verursachen. Das Blut der *canine victims* dieser Rituale spielt eine herausragende Rolle, wenn es darum geht, die übelwollenden Geister in die Schranken zu weisen. In diesen Zusammenhang gehören auch die amputierten Ruten der Inuit-Welpen eines von Krankheit und Tod bedrohten Wurfs, wie wir bereits sehen konnten, durch deren frisches Blut die übelwollenden Geister abgewehrt werden sollen. Vom Selbstzweck,

nämlich dem Schutz der jungen Hunde durch ihr vergossenes Blut vor bösen Geistern, ist es nur ein kleiner Schritt zum Einsatz des Hundebbluts gegen Geister, die nicht den Hund, sondern seinen Besitzer bedrohen. Der Hund und seine apotropäische (~übelwollende Geister abschreckende) Wirkung wird uns noch hinreichend beschäftigen. Übelwollende Geister muss der Schamane mit einem Messer erstechen, je tiefer die Wunde, um so größer die Wahrscheinlichkeit, dass der Geist tatsächlich zerstört wurde. Manchmal genügt auch schon der Kampf an sich, um den bösen Geist zu vertreiben. Die Hundetötungsmethode der Inuit durch Erstechen ähnelt oberflächlich dem Messerkampf des Schamanen mit einem bösen Geist: Das bringt Taylor dazu, aus dieser oberflächlichen formalen Ähnlichkeit heraus die Identität des Schamanenkampfs mit dem Geist und der Inuit-Hundetötungshandlung zu postulieren:

Just as the stabbing of tupilait (~ Inuit-ausdruck für übelwollende Geister) „resembles“ the Labrador canicides in the act itself, there is also a similarity in the disposition of the victim's blood. It has been frequently noted that shamans who have engaged in battles with „tupilait“ display hands that are bloody from the fight (Rasmussen 1929, 144, 147).

It seems possible that this display of bloody hands, which recalls the washing of hands with blood in the first two Labrador canicides, may have had a deeper meaning than to simply prove that „the battle has occurred“, as suggested by Boas (1901-1907, 508). If the blood of the canine victims was thought to offer protection against evil spirits, already suggested as possible reason for scattering it on the ground, its application to the hands of people who were critically ill and/or engaged in a dangerous struggle with malevolents spirits would seem most appropriate (Taylor, 10-11).

Diese formalen und funktionalen Ähnlichkeiten zwischen dem Kampf des Schamanen und der Tötungshandlung des Todkranken lassen Taylor auch Bedeutungsähnlichkeiten zwischen beiden Vorgängen vermuten: Er identifiziert die getöteten Hunde mit dem attackierten böswilligen Geist. Das ist Taylors Alternative zur „Opfer“theorie, die von der Identität von Tötendem und Getötetem hinsichtlich der Bedrohung ausgeht. Jetzt tötet der Kranke das ihn Bedrohende, den Hund, der einem böswilligen Geist nur die Erscheinungsform eines Hundes geliehen hat.

Kritik an Taylors Ansatz

Auf den ersten Blick ist Taylors Ansatz eine interessante Hypothese, aber schon die Nivellierung des Schamanen, und das ist die herausragende starke Persönlichkeit in der Paläokultur, und die Parallelisierung seiner Geisttötungshandlung mit den Hundetötungshandlungen beliebiger erkrankter Mitglieder der Inuit-Gesellschaft gibt zu denken. Wie kann der Schamane noch eine Sonderrolle spielen, wenn es jedem Mitglied der Gesellschaft möglich ist, böswillige Geister durch ein bestimmtes Ritual in die Schranken zu weisen? Die nächste Frage lautet: Wenn der Hund in der Inuit-Kultur eine herausragende positive Rolle spielt, wie wir zu Beginn unserer Analyse sehen konnten, wieso kann er dann zu einer solch fundamentalen Gefahr werden für Leib und Seele eines jeden Inuit? Müsstens die Inuit nicht alles daran setzen, den Hund aus ihrer Gesellschaft zu verbannen, um das von Taylor beschworene Risiko zu minimieren? Seiner Meinung nach (Taylor, 11) sahen die Inuit früherer Zeiten in den „Opfern“ ihrer Hundetötungsrituale übelwollende Geister, die man zu zerstören oder zu vertreiben oder unschädlich zu machen hatte. Wieso duldeten sie diese Geister dann vorher in ihrer Gesellschaft? Taylor zieht in einem Satz Bilanz, der nicht unwidersprochen bleiben kann:

... the dogs attacked in Labrador canicided and mutilations could easily have been seen as „tupilait“ (~ böswillige Geister) or similar beings (Taylor, 11).

Wir jedoch konnten sehen, dass die Inuit-Kultur ohne ihren Gehilfen Hund überhaupt nicht lebensfähig wäre - eine Inuit-Gravur verbildlicht die prominente positive Rolle des Hundes in der Simultanität von drei verschiedenen Momenten der Jagd als der wesentlichen Subsistenzstrategie. Die negative Perspektive auf den Hund, die Taylor uns vorschlägt, schließt die positive Funktion des Hundes als unverzichtbarer Bestandteil der Inuit-Kultur nachdrücklich aus. Es wäre an Taylor, uns diese schizophrene Situation zu erläutern.

Da er dies nicht tut, suche ich nach einer anderen Perspektive für die Rolle des Hundes in bestimmten Handlungsvorgängen der Inuit-Kultur. Eine andere Frage ist, warum Taylor den Hund als einziges „Opfertier“ erwähnt, wenn böswillige Geister - wie er selbst schreibt - auch die Erscheinungsform anderer Tiere annehmen können. Offensichtlich spielt der Hund auch in diesem Bereich eine Sonderrolle, und mit Taylor müsste man spezifische Gründe dafür annehmen und auch anführen, dass Geister (angeblich) vorzugsweise die Erscheinungsform des Hundes annehmen. Es wäre an Taylor, diese angebliche und auch offensichtliche Sonderrolle des Hundes zu erklären. Außerdem ist erläuterungsbedürftig, wieso man auf die Tötung verzichten und wieso die Verstümmelung des Hundes ausreichen kann, wenn der Hund die Erscheinungsform eines böswilligen Geistes hat oder ist, der durch einen besonders tiefen Messerstich doch restlos unschädlich gemacht werden könnte. Noch eine letzte Frage an Taylor: Wie ist das Paradox zu verstehen und aufzuheben, dass die Hundetötungen der kanadischen Regierung als Völkermord und die Hundetötungen einzelner Inuit nicht gleich bewertet werden? Wieso ist diese Handlung im ersten Fall ein Anschlag



Inuit-Frauen strangulieren einen Hund. Von Leah Qumalu (Povungnituk, 1964, 34). Die Tötungsmethode erfordert mehrere Frauen, damit der rächende Geist des Hundes keinen Täter identifizieren kann. In: Laugrand & Oosten, Fig. 1.

auf die Existenz der Inuit, wenn sie im zweiten Fall deren Existenz sichert, also das Gegenteil bewirkt bzw. nach Taylor bewirken soll? Und wenn es doch scheinbar auf eine „Opfer“handlung hinausläuft, dann doch eher aus der christianisierten Perspektive der späten Inuit und der missionarischen Berichterstatter. Eine allerletzte Frage an Taylor: Warum unterschlägt er die Tatsache, dass es neben der blutigen Tötungshandlung eine unblutige Methode der Hundetö-

tung (s.o.) gibt? Taylor als einem Inuit-Experten muss diese zweite Methode bekannt sein, er zitiert aus den Werken anderer Ethnologen, in denen auch der Hundetod durch Strangulierung beschrieben wird. Erhängen war sogar die meist angewendete Methode der Hundetötung bei den Inuit, wie Jensen (zitiert in: Laugrand & Oosten, 98) schreibt. Taylor berücksichtigt auch nicht hinreichend, dass Verstümmelungshandlungen auch in anderen Situationen

vorgenommen werden: Der Geist der Rentiere bzw. Karibou wird vom Schamanen informiert, dass alle Nahrung des vergangenen Jahrs verwertet und dass keines der Jungtiere und auch kein Rentier-Fötus von Hunden gefressen wurde. Bestimmte Teile des ersten erlegten Rentiers im Jahr müssen auf bestimmte Weise zubereitet werden, die Hunde dürfen davon nichts fressen - und erst bei Überfluss ist ihnen erlaubt, Knochen zu benagen (Laugrand & Oosten, 99). Sind diese Vorschriften eingehalten, sendet der Geist der Rentiere weiter Nahrung zu den Menschen. Wenn aber durch Ungeschick dennoch die Regeln von den Hunden verletzt werden, muss durch die Amputation eines Teils der Hunderute oder des Ohrs Blutfluss stattfinden, wodurch der Geist der Rentiere besänftigt wird. Offensichtlich stellt die Verstümmelung des Hundes die Relation zwischen den Menschen und dem Geist der Rentiere wieder her, die durch Unachtsamkeit unterbrochen war.

Es ist also nicht die Tötung des Hundes, sondern „nur“ seine Verstümmelung und der durch sie bewirkte Blutfluss, der eine vorher bestehende und jetzt zerbrochene Einheit wieder zusammenfügt. Der Blutfluss bewirkt naturgemäß eine Rotfärbung des Restohrs, und Ohren, die von Natur aus rot sind, gelten (meist zusammen mit weißer Körperfarbe) z.B. den Kelten als Zeichen der Verbindung zur Anderen Welt, sie werden also mit Untergang, dialektischerweise aber gleichzeitig mit Überleben assoziiert: Rot bedeutet Macht, auch Macht über Geister - rothohrige Hunde gelten den Kelten als windschnell, aber auch unheimlich (Bothroyd, 282). Vermutlich assoziieren die Inuit ähnlich. Der Unterschied der beiden Tötungsarten geht auf die unterschiedliche Funktion zurück, die dem Hund in der einen und in der anderen Grundsituation zugeschrieben wird: Die durch Strangulation getöteten Hunde sollen, in voller Montur vor den Schlitten gespannt, ihren gestorbenen Herrn auf dem Weg ins Reich der Toten begleiten, besser: geleiten:

... a man's „favorite dogs, harnessed and attached to a sledge, are strangled to accompany him“ (Peary, 1898, zitiert in: Laugrand & Oosten, 98).

Aus Westgrönland ist bekannt, dass des Jägers Hunde alle getötet und ihm ins Grab mitgegeben wurden: Das relativiert auch den Widerspruch zwischen Bogoras und Jochelson, wenn Bogoras von derselben Praxis bei den Koryaken berichtet. Auch wurde einem Kind ein Hundekopf mit ins Grab gelegt, damit der Hund das Kind sicher auf den Weg ins Jenseits bringt. Die Strangulation wurde auch zur Sterbehilfe auf den ausdrücklichen Wunsch alter Mitglieder der Gesellschaft von deren Verwandten angewendet. Diese Sterbehilfe galt nicht als Mord, und vom Schatten des Getöteten war daher keine Rache zu befürchten (Laugrand & Oosten, 98). Hingegen war die Tötung eines Hundes gefährlich, wenn er einen menschlichen Namensvetter hatte: Der Schatten des Namensvetters nähme für die Hundetötung Rache. Umgekehrt gilt: Trägt ein ermordeter Inuit Hundeknochen als Amulett, dann wird die Seele des Hundes den Mord rächen (Rasmussen 1932, zitiert in: Laugrand & Oosten, 98), während Spencer (1959, 465 ff., zitiert in: Jensen, 51) behauptet, für die Inuit im Norden Alaskas habe der Hund grundsätzlich keine Seele - offensichtlich ein Missverständnis, da der Schamane Qaqortingneq (> 384) einen seiner Hunde nach einem lebenden Schamanen benannt hat: Die Seele dieses Schamanen müsste sich dann zu dessen Lebzeiten im angeblich seelenlosen Hund reinkarniert haben, das aber ist wohl nur zum Zweck des Seelenraubs sinnvoll. Die Inuit in Nordalaska geben dem seelenlosen Hund eine Seele, indem sie ihm einen Namen geben (Schwartz, 32). So kommt der Hund bei den Nordalaska-Inuit zu seiner Seele. Wenn Taylor völlig zu Recht auf den Zusammenhang zwischen der Gesundheit des Menschen und der Gesundheit des Hundes hinweist, lässt er gleichwohl eine Hälfte dieses Aspekts unberücksichtigt: Nach Taylor findet eine Ge-

nesung statt, wenn durch Tötung oder Amputation ein Blutfluss des Hundes bewirkt ist. Das ist aber nicht die einzige Heilmethode, in der der Hund bei den Inuit eine zentrale Rolle spielt. Wir sahen schon an Dorotheas Beispiel (> 424), dass es ein Gleichgewicht geben muss zwischen dem Gesundheitszustand des Menschen und seines Hundes. Nicht nur Tötung oder Verstümmelung bilden die einzige Alternative im *curing ritual*, auch die Ausscheidungen des Hundes können verwendet werden, und zwar ohne dass der Hund notwendig getötet werden müsste (> s.u.: Kot und Urin). Und es gibt auch Situationen, in denen die Tötung eines Hundes einen unerwünschten Effekt auf den Zustand des Patienten nehmen kann:

... if a child was attacked by dogs and was seriously injured but still alive, the dogs were not supposed to be killed. They had to wait for the child to recover and only then could the dogs be destroyed so they wouldn't attack again (Auskunft eines Inuit, zitiert in: Laugrand & Oosten, 99-100).

Die kaum vernarbten Bisswunden können nämlich wieder aufbrechen, wenn der Übeltäter von seinem Besitzer vor der Zeit getötet wird. Ähnliches wird berichtet von den Inuit an der Beringstraße.

Die zentrale Rolle des Hundes in der Heilkunst der Inuit

Schon in Zaubерliedern und -sprüchen zur Behandlung von Krankheiten finden sich Wörter aus der Hundesprache - Hunde haben eine Seele wie alle anderen Lebewesen und natürlich auch eine eigene Sprache -, die nicht in die menschliche Sprache der Inuit übersetzt werden können: Sie haben eine mächtige Wirkung, indem sie übelwollende Geister vertreiben, wenn eine kranke Person sie ausspricht. Die Funktion des Hundes als Geistervertreiber schließt ei-

gentlich bereits Taylors Ansatz aus, der Hund sei die Erscheinungsform eines böswilligen Geistes und werde deshalb getötet. Im Gegenteil: Ich kann fast die Antithese wagen, dass übelwollende Geister gerade nicht die Erscheinungsform des Hundes annehmen können. Die Analogien zwischen Schamane und Hund - beide können böswillige Geister sehen und vertreiben - verstärkt meine Antithese zusätzlich. Die Ausscheidungen des Hundes (Speichel, Urin, Kot) haben nach Auffassung nicht nur der Inuit starke Heilkraft. Junge Mädchen sollen sich Brust und Bauch mit einem Hundekotklumpen einreiben, denn Hundekot besitzt magische Kräfte und ist ein Quell von beinahe ewiger Jugend, wie ein Inuit-Schamane zu erzählen weiß (Laugrand & Oosten, 100).

Urin alter Hunde wird ebenfalls bevorzugt als Heilmittel eingesetzt. Hundespeichel ist gut zur Behandlung spezieller Erkrankungen: Der Speichel muss geschluckt und dem Hund eine Belohnung gegeben werden. Man kann mit Hundespeichel sogar die verlorene Seele eines Kranken wieder zu ihm zurückbringen, wie Rasmussen 1932 berichtet. Auch „verstümmeln“ sich kranke Menschen ansatzweise selbst, indem sie sich die Haut leicht anritzen und diese Stelle von einem Hund lecken lassen, weil auch in diesem Vorgang, vermittelt durch den Speichel, eine große Heilkraft steckt. Bei Geschwüren soll man Eiterbeulen auspressen und die Flüssigkeit auf den Hund übertragen: Der Patient kann so geheilt werden (Laugrand & Oosten, 100). Der Schädel eines Hundes besitzt ebenfalls herausragende Kräfte: Gibt man einem einjährigen Kind davon zu essen, wird es groß und stark werden mit einem entsprechend kräftigen Schädel. Vom Schädel als Kultgegenstand zu dessen Inhalt ist es nicht weit: Der Name eines Patienten und damit seine Identität wird gegen einen anderen Namen ausgetauscht, gegen den sich dann die Krankheit richtet. Auch den Namen eines Hundes kann man auf einen Patienten übertragen - es findet also ein Transfer in die andere Rich-

tung statt als bei der Eiterbehandlung. Spencer berichtet 1959 (in: Laugrand & Oosten, 100, FN 34), dass in einer Familie die Kinder eins nach dem andern wegstarben: Dem überlebenden Kind muss ein Hundename gegeben werden, um die Serie zu durchbrechen. Man kann den Patienten, jetzt als Hund benamt, Sedna widmen, der Mutter der Seetiere - dann muss der Patient aber sein Leben lang ein Schlittenhundgeschirr unter seiner Kleidung tragen (Laugrand & Oosten, 100). Ein weiterer Transfer ist möglich, wie der Fall eines Waisenkindes zeigt, das vom Mondgeist gepeitscht wurde. Im Alltag kann nur der Hund die Peitsche zu spüren bekommen, das Waisenkind muss also partiell die Identität eines Hundes angenommen haben, und zwar eines sehr besonderen Hundes - die Identität eines Hundes der Mondgöttin (> 415): *Becoming a dog may, thus, be a means of becoming healthy and strong* (Laugrand & Oosten, 100). Wir werden noch in etwas anderen, nämlich indo-europäischen Zusammenhängen sehen, dass die Verwandlung eines Menschen in einen Hund, Wolf oder Bär (> II) zu einer Potenzierung der Kräfte dieses Menschen führt. Auch die Existenz dieser Tradition, sich in ein kraftstrotzendes Tier, u.a. in einen Hund, zu verwandeln, kann man mit der gebotenen Vorsicht und aus den bereits genannten Gründen (> 364 ff.: Einwanderungswellen) schon für das Paläolithikum annehmen. Die eindeutig positive Rolle, die der Hund in der Heilkunst der Inuit spielt, führt allerdings nicht zu einer rundum eindeutig positiven Bewertung des Hundes, wie wir bereits sehen konnten an den von den Inuit selbst kontrovers diskutierten Praktiken des Hundefleischkonsums und des Sexualverkehrs mit Hunden sowie ihre Tötung und Verstümmelung. Lediglich wenn das Amputieren der Rute motiviert ist durch das Ziel, die Leistungsfähigkeit eines Hundes zu steigern, scheint es unter dieser Bedingung allgemein akzeptiert zu werden (Laugrand & Oosten, 101). Alle anderen o.g. Handlungen an und mit Hunden sind Extremsituationen vorbehalten.

Die Einheit von Hund und Mensch

In der Vergangenheit, als die Inuit-Kultur noch nicht unter christlichem Einfluss stand, nahm man an, dass jedes Tier einen bzw. eine *inua* hatte, was man mit dem Wort *Eigentümer* nur mit verfälschender westlicher Schräglage übersetzen kann. Diese *inua* traten in menschlicher Erscheinungsform auf, wie auch ab einer gewissen Phase die Herrin der Tiere in der alteurasischen Mythologie. Die *inua* wohnten an genau lokalisierten Plätzen. Nur für die Hunde gab es diese Plätze nicht, denn die Inuit und nur sie waren die *inua* ihrer Hunde. Nur Nelson und Spencer (1959, 467, Hinweis in: Jensen, 60) nehmen für die Hunde der Inuit an der Bering-Straße gesonderte *inua* an, die nicht identisch sind mit den Eigentümern der Hunde:

Here the 'dogs are never beaten for biting a person, as it is claimed that should this be done the „inua“ of the dogs would become angry and prevent the wound from healing' (Nelson, 1899, 435, zitiert in: Jensen, 60).

Die Inuit Nord-Alaskas scheinen also eine Ausnahme zu bilden von der Auffassung, dass ein Inuit als *inua* und sein Hund eine Einheit bildeten wie ein Wildtier mit seinem/r *inua*. Aus diesem Grund war es auch in der zentralen Arktis (wie Freuchen 1935 berichtet - zitiert in: Laugrand & Oosten, 101) nicht üblich, Hunde zu verkaufen, man hätte einen Teil von sich selbst verkauft. In der Haltung von Hirten, ihre Hunde nicht zu verkaufen und Welpen - wenn überhaupt - nur zu verschenken, können wir vermutlich eine ähnliche Motivation und vor allem eine ähnliche Einheit zwischen Hund und Hirte voraussetzen. Die enge Bindung zwischen *inua* und Hund wird auch in der pränatalen Erinnerung der Inuit-Frau Rose Iqalijuq (> 391) deutlich, in der der Hund den Penis des Vaters repräsentiert. Nicht nur in diesem Fall bilden Hund und *inua* ein Ganzes. Auch die Empörung über die Hun-

devernichtungsaktion der kanadischen Regierung in den 1950er Jahren wird nun nachvollziehbar: Der Angriff auf die Hunde ist gleichzeitig ein Angriff auf ihre *inua*, sowohl auf individueller wie auf kollektiver Ebene. Das bedeutet, dass die Gemeinschaft der Inuit nicht nur aus Menschen besteht, sondern auch aus den Hunden, die diesen Menschen „gehören“. Obwohl die meisten Wildtiere unbenannten *inua* gehören, gibt es doch Ausnahmen, die das Band zwischen *inua* und Tier noch besser beleuchten und die Einheit zwischen Mensch und Hund noch verständlicher machen:

Besonders machtvoll *inua* haben einen Namen, z.B. die *inua* der See und der Seetiere, *Sedna*, die niemand Andere ist als die junge Frau, die sich nur mit einem Hund einließ und der der Vater die Fingerglieder abschnitt: Diese Glieder wurden dann zu den Tieren des Meeres verwandelt. Die junge Frau wurde also in ihrer Existenz geteilt: Ein Teil von ihr war die *inua* der See, und der andere Teil waren die Tiere der See. Die *inua* der Seetiere und die Seetiere bilden in der jungen Frau namens *Sedna* eine Einheit, ein unauflösliches Ganzes.

Analog zur Einheit *Sedna* müssen wir nun die Einheit *inua*-Hund betrachten und in weitere Ganze und deren Beziehungen zerlegen: Die Beziehung zwischen *inua* und Kosmos, die Beziehung zwischen *inua* und Hund und die Beziehung zwischen dem Hund als Ganzem und seinen Teilen wie Rute oder Ohren usw.

Da ist zunächst die Beziehung zwischen dem *inua* als Patienten und dem kosmischen Ganzen, dessen Desintegration durch die Krankheit manifestiert ist - Patient und Kosmos bilden keine Einheit mehr, der Schatten einer Person ist von deren Körper getrennt. Wenn der Schatten nicht wiederkehrt, muss der Patient sterben (Laugrand & Oosten, 102). Wird eine Vorschrift missachtet oder ein Tabu verletzt, ist zuerst eine Beichte des Fehlverhaltens erforder-

lich. Wurde dabei ursprünglich Getrenntes widerrechtlich vereint, muss die Getrenntheit wiederhergestellt werden. Wurde ursprünglich Vereintes widerrechtlich getrennt, muss die Vereinigung wiederhergestellt werden. In jedem Fall müssen die aufgegebenen ursprünglichen Beziehungen wiederhergestellt werden, nur dann kann „Heilung“ eintreten: Heil ist nur das, was ganz ist.

Ein Heilungsprozess kann daher betrachtet werden als Wiederherstellung eines Ganzen, sei es das Ganze der Beziehungen zwischen dem Körper (Atem-Seele) und seinem Schatten (Namen-Seele), sei es das Ganze der Beziehungen zwischen dem Patienten und den Geistern oder zwischen dem Patienten und anderen Menschen, also der Gesellschaft (Laugrand & Oosten, 102), oder zwischen einem Menschen und einer Gottheit.

Methoden der Heilung sind je nach Ausgangslage Trennung oder Vereinigung zum Zweck der Herstellung der früheren, vorgegebenen Verhältnisse. In diesem Zusammenhang wird nun der Unterschied zwischen den beiden Hundetötungsverfahren wichtig:

Durch die Strangulation ist garantiert, dass der Atem des Hundes in seinem Körper bleibt und dass so die Ganzheit seines Körpers unversehrt bleibt. Durch das Erstechen oder die Verstümmelung wird hingegen eine Trennung vorgenommen zwischen dem Blut als Teil des Hundekörpers und dem Hund selbst.

Diese Methode als Desintegration eines Ganzen in einzelne Bestandteile wird zur Heilung von Krankheiten angewendet. Dieses Trennungsverfahren kann die Einheit von *inua* und Hund betreffen: Dann muss der Hund getötet werden. Es kann die Einheit des Körperganzen und seiner Teile betreffen: Dann werden Rute oder Ohren amputiert oder es wird ein Blutfluss verursacht.

**Pars pro toto - totum pro parte:
Ein Teil fürs Ganze,
das Ganze für einen Teil**

Diese Relation haben wir schon bei den Tungusen kennen gelernt (> 186). Der Begriff *toto* hat weder etwas mit *Toto* noch mit *Lotto* zu tun, obwohl manche Leser beim Lottospiel einen Bruchteil einzahlen, um die ganze Gewinnsumme zu bekommen. Insofern verhalten sich heutige Lottospieler ähnlich wie Paläomenschen: Nur war für die Gewinnchance bedeutend größer. Der Jäger-Brauch, dem erlegten Tier einen letzten Bissen zu geben, kann auch mit Teilen des Körpers praktiziert werden: Die Frauen der Tschuktschen lösen Nase und Lippen des Wals aus, platzieren sie am Eingang des Hauses und bieten ihnen einen Drink an (Soby, 57). Beim Bären z.B. sind es Kopf, Nacken und Schultern, die für den ganzen Bären stehen.

Diese Relation Teil-Ganzes ist nicht nur auf natürliche Weise vorgegeben, sondern sie kann auch auf künstliche Weise produziert werden: Indem ein Teil dauerhaft von einem Ganzen getrennt wird, produziert man ein neues Teil-Ganzes, durch das dann die Eigenschaften des früheren Ganzen auf den Patienten übertragen werden. Werden beispielsweise die Exkremente eines Hundes auf Brust und Bauch eines Mädchens verrieben, dann werden dem Mädchen von anderen Menschen und von Geistern die Eigenschaften des Hundes zuerkannt, so dass sie vor dem Mädchen Respekt zeigen.

Gleiches gilt in dem Fall des Patienten, der ein Schlittenhundgeschirr auf dem Leib trägt. Aus „Patient“ und Hund entsteht ein neues Ganzes. Umgekehrt kann ein Teil eines Hundes zerstört werden (Rute, Ohren), um das Ganze (*inua* und Hund) zu retten. Bedroht eine Epidemie die Gesellschaft (mehrere *inua* und mehrere Hunde), dann ist es sinnvoll(er), den Hund als *pars pro toto* (~ Teil für das Ganze) leiden zu lassen als das Ganze. Selbst ein Teil des Hundes genügt in

dieser Logik, um (s)ein menschliches Wesen (*inua*) oder auch den Hund selbst zu retten. Durch Zerstörung eines Teils wird das Ganze bewahrt oder wiederhergestellt. Krankheit kann nicht nur als Manifestation einer Auflösung eines früheren Ganzen betrachtet werden, sie kann ebenso auch verstanden werden als unerwünschte Neuverbindung zwischen dem Kranken und dem Tod (Lau-grand & Oosten, 102). Dann braucht man ein Ritual, das die Trennung der erkrankten Person von der Krankheit oder gar von dem bevorstehenden Tod bewirkt. Gerade dann ist der Hund das Heilmittel der Wahl, denn als Mittler zwischen Leben und Tod steht der Hund immer auf der Grenzlinie zwischen Tod und Leben wie er auf der Grenzlinie steht zwischen menschlichen und tierischen Lebewesen.

Indem der Hund gemäß dieser Grenzlinie in Stücke geteilt wird, kann der Patient wieder zu einer Ganzheit werden: Indem der Hund als Mittler aufgeteilt wird auf die Region der Krankheit und des Todes auf der einen und die Region des Lebens und der Gesundheit auf der anderen Seite, wird die Trennungslinie zwischen Tod und Leben wiederhergestellt, die in dem lebensgefährlich erkrankten, vom Tod bereits gezeichneten Patienten zerfallen war. Die Trennungssituation, in der sich Patient und kosmische Ordnung befanden, wird ersetzt durch die Trennung des Hundes von seinem Blut. Diese Therapie impliziert die Trennung des *inua* von seinem Hund, sie wird durch Erstechen des Hundes verwirklicht.

Diese Trennung tritt an die Stelle der alten Trennung von Patient und kosmischer Ordnung. Die Teilung des Hundes bewirkt die Reintegration von Patient und Gesellschaft, von Patient und Welt der Geister. Zerteilung erfordert ein Ritual, das zur Ganzheit führt, und schlechte Ganzheit braucht ein Ritual der Teilung. Die Teilung kann nur wirksam sein, wenn es vorher eine Einheit gab, und sie ist umso wirksamer, je intensiver die vorhergehende Einheit war. Man kann daraus

schließen, dass durch die Hundetötung oder die Hundeverstümmelung widerstrebende Andere (Geister, Feinde) den Patienten nicht mehr als Bestandteil der *neuen* Ganzheit erkennen, ihn in gewisser Weise für tot halten und ihn deshalb nicht mehr zu töten brauchen (Laugrand & Oosten, 102).

Die Zerstörung eines Teils ist also die Rettung des Ganzen, auch wenn dieses Ganze dann nicht mehr das Ganze *ante quem* (~ vor dem Prozess der Abtrennung) ist, sondern aus westlicher Sicht eine neue Qualität hat, ein Anderes ist.

In jedem Fall und in jeder Hinsicht ist die Hundetötung der allerletzte Ausweg für ein Inuit-Individuum als *inua* seines Hundes wie für die Inuit-Gesellschaft insgesamt in einer Situation hoffnungsloser Ausweglosigkeit, um den Übergang in ein neues Leben zu ermöglichen. Entwickelt wurde dieses Ritual vermutlich aus dem frühesten allgemeinen Fruchtbarkeitskult, der verbunden war

mit einer Zerstückelung des Sakralopfers, dessen blutige Teile als kostbares Gut verteilt und der Erde dargebracht werden und so ihre Fruchtbarkeit erzeugen ... Der Schoß der Erde will und muss befruchtet werden, und Blutopfer und Leichen sind ihre liebste Nahrung (Neumann, 1949, 55).

Ist eine Leiche nicht zur Hand, muss ein Menschenopfer dargebracht werden, das mit seinem Blut die Erde befruchtet:

Diese Menschenopfer für die Erdfruchtbarkeit sind allgemein in der ganzen Welt und treten unabhängig voneinander in den Riten Amerikas ebenso wie im östlichen Mittelmeer, in Asien ebenso wie im Norden Europas auf. Bei den Fruchtbarkeitsriten spielt das Blut überall eine entscheidende Rolle, als Blutentziehung und Selbstgeißelung ebenso wie als Kastration und Menschenopfer. Das große Erdgesetz, dass ohne

Tod kein Leben entsteht, ist früh verstanden, noch früher rituell dargestellt worden in dem Sinn, dass Lebensverstärkung durch Opfertod erkaufte werden muss (Neumann, 1949, 55).

Für die Inuit wie für viele andere paläo-mentale Kulturen ist an die Stelle des Menschenopfers sehr rasch ein tierischer Vertreter gerückt, der allerdings, und das ist wohl die Voraussetzung seiner Wahl, in einer ganz besonderen Relation zum „opfernden“ Menschen wie zum Menschen allgemein stehen muss. Bei den Inuit wie bei vielen anderen Völkern, die einen Hundestammvater haben oder hatten, ist dies der Hund.

Der Hund ist einer von zwei Teilen, die ein Ganzes konstituieren: Die Ganzheit Mensch-Hund. Blutentziehung durch „Kupieren“ des Ohrs oder der Rute eines Hundes muss in minder schweren Bedrohungen genügen. Bedrohungen sind Minderungen der Lebenskraft, die nur durch Lebensverstärkung kompensiert werden können.

Man kann nicht sagen, dass bei den Inuit der Hund Stellvertreter (Substitut) des Menschen sei: Er ist ja originärer Bestandteil der Ganzheit Mensch-Hund. Gleichwohl gibt es in dieser Ganzheit eine Hierarchie, deren unterste Stufe Ohr oder Rute des Hundes ist.

Eine ähnliche Sicht gilt wohl auch bei den Ottawa-Indianern in Kanada, von denen Alexander Henry berichtet, der in den 1760er Jahren bei ihnen als Gefangener lebte, dass sie Hunde dem Manito „opfern“, wenn sie selbst in Gefahr kommen:

On our passage we encountered a gale of wind, and there were some appearances of danger. To avert it, a dog, of which the legs were previously tied together, was thrown into the lake; an offering designed to soothe the angry passions of some offended Manito (Henry, in: Schwartz, 99).

Die Einheit von Mensch und Hund, gespiegelt in der Inuit-Sprache

Das Ganze, das Mensch und Hund im Inuit-Alltag bilden seit Jahrtausenden, hat sich auch in sprachlichen Formeln niedergeschlagen, die hündisches Verhalten auch beim Menschen und umgekehrt menschliches Verhalten beim Hund spiegeln und beide Lebewesen so auch in der Sprache zu einer Einheit zusammenfügen, wie Therrien nachweist: *Qimmiq* ~ Hund: Er ist das einzige Haustier der Inuit. Er ist frei und unterworfen zugleich. Seine Autonomie ist den Inuit wichtiger als sein Gehorsam - auch eine Form von Semi-Domestikation: Ein Hund verirrt sich nicht im Schneesturm, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass der Mensch ihm keine Befehle gibt in dieser Situation (Piita Angutinnguaq, zitiert in: Therrien, 126). Es ist allgemein üblich,

to make as little noise as possible whilst driving ... the big sledge-drivers ... seldom uttered a sound whilst driving. Some did not even let the whip trail after the sledge - 'so quiet should one be in order not to disturb the dogs' (Jensen, 54-55).

Alle Schlittenführer benutzen einige wenige Grundbefehle wie Stop (*uk taika* ~ anhalten, suchen, schauen) Rechts (*qauk*), Links (*aja*) und Start (*uit*), die in Wörtern, aber auch in leisen Klängen oder durch verschiedenes Ein- oder Ausatmen chiffriert sind (*Tumivut*, 48). Es gab früher auch einen Befehl, das Tempo zu erhöhen:

Some sledge-drivers ... used to utter a certain sound every time they fed the dogs and thereby established an 'eating signal', „neriniut“, that could cause the dogs to make an extra effort during driving (Jensen, 55).

Die Hundeführer hatten ihren Pawlow also gut gelesen. Allerdings durften sie diesen Befehl nur in größter Not geben.

Von *qimmiq* (~ Hund) und *qimukpug* (~ er zieht) abgeleitet ist das Kompositum *qimuksiit*: In dieser Wortzusammensetzung befindet sich das Trio aus Schlitten, Hund und Reisenden: Dieses Kompositum unterstreicht durch seine Bestandteile, dass jede Form der Reise eine gemeinsame Arbeit von Hund und Inuit voraussetzt: Frauen nehmen aktiv mit den Hunden am Ziehen des Schlittens teil, Männer packen in brenzlichen Situationen mit an (Therrien, 128).

Iqiannguruittuq nennt man ein unermüdliches Individuum, das ohne Ermüdungserscheinungen den Schlitten zieht. Wer sich gehen lässt, wird von den Inuit kaum geduldet, sei es Mensch oder Hund: Eine schwangere Frau muss mit anpacken, denn körperliches Training erleichtert die Niederkunft. Selbst ein Mann, der im Iglu hockt und Werkzeuge herstellt, wird als Nichtstuer bezeichnet. Aktiv sein heißt Jagen, und nichts Anderes.

Palunjasuq bezeichnet einen Hund mit Hänge- oder nur teilweise aufgerichteten Ohren und einen Menschen ohne Durchsetzungskraft. Hat ein Hund keine Stehohren, dann sind seine Ohren i.d.R. auch länger als Stehohren: Sie sind der arktischen Kälte intensiver ausgesetzt als kurze Ohren. So ein Hund ist im Wettbewerb mit stehohrigen Hunden in der Arktis auf Dauer unterlegen.

Das Wort ist vom Hund auf den Menschen übertragen worden. Es zeigt auch an, dass die Inuit bzw. ihr Biotop (beide als höhere Einheit) Kurz- und Stehohrigkeit als Selektionskriterium kennen bzw. kannten.

Angajuqqausiqpug sind Hunde und Menschen, die anderen Hunden oder Menschen ihren Willen aufzwingen wollen: Machtausübung muss bei den Inuit demokratisch legitimiert sein, sie

darf nicht als Zwang erscheinen, Machtmissbrauch wird verurteilt und bestraft (Therrien, 128).

Nautsituqpaa ist jemand, der die Gedanken eines Anderen (Mensch oder Hund) zu erraten versucht, ohne das Mittel der Sprache einzusetzen: Der Schlittengespannführer muss lernen, die Absichten und Gefühle seiner Hunde an kleinsten Zeichen in deren Bewegung oder in deren Ohrhaltung z.B. abzulesen (> 336: Koryakische Skulptur): Wann sie z.B. wegen eines aufziehenden Sturms nach Hause wollen. *Naqsi-tuq* sind Hunde oder Menschen, die ihre Unzufriedenheit durch ein Runzeln der Nase ausdrücken.

Kunikpuq (~ jemand küsst einen Erwachsenen oder ein Kind) und

kunisilukpuq (~ ein Hund, der nach Nahrung schnüffelt): Der Inuit-Kuss, als simples Nasenreiben zweier Menschen missverstanden, ist in Wirklichkeit ein gegenseitiges Beschnüffeln durch leicht hörbares Einziehen des Dufts bei leicht geöffneten Lippen: Am angenehmsten ist der Duft, den ein Säugling ausstrahlt, unbeliebt ist der Körpergeruch alter Menschen; eine attraktive Frau ist

mamaqtuq, d.h. gut für den Geruchs- und den Geschmackssinn (Therrien, 129).

Kun ist eine Silbe, die den Geruchssinn bezeichnet. Sie dürfte mit zur Erstaussstattung der Inuit-Sprache gehört haben. Ihre Nähe zur paläosprachlichen Wurzel *ku-*/ka-** (> 10ff.) und zur Wurzel

**kuna* der Protoweltsprache könnte eine Übertragung andeuten der für den Menschen wahrscheinlich wichtigsten Fähigkeit des Hundes, nämlich über einen überragenden Geruchssinn zu ver-

fügen, auf zwischenmenschliche Kommunikation besonderer Intensität - auch in der deutschen Sprache hat sich die Bedeutung des Geruchssinns als Wertmesser wechselseitiger Einschätzung in Redewendungen erhalten wie *das stinkt mir* oder *den kann ich nicht riechen*. Es kann sich aber - eingedenk der animalischen Komponenten des Lebewesens Mensch - auch um eine Übertragung aus dem menschlichen Zusammenhang auf den Hund handeln.

Der Hund als Wunschbild und Identitätsstifter

Die alltäglichen Beispiele aus der Inuit-Sprache zeigen bereits, bis zu welchem Grad Hund und Mensch in Sprechen, Denken und Wirklichkeit der Inuit verschmelzen können zu einer Einheit - sie belegen damit auch die *pars-pro-toto*-Theorie von der Ganzheit Mensch-Hund, von der Abspaltungen in verschiedener Form diese Ganzheit auf höherer Ebene retten können, wenn eine Extremsituation dies erfordert. Der Hund, anders und besser als das Wildtier, das Aspekte seiner persönlichen und sozialen Existenz vor dem Inuit-Menschen verbergen kann, der Hund also spiegelt und realisiert das Idealbild der Inuit von ihrer Wirklichkeit, wie sie sie vorfinden oder vorzufinden wünschen (Therrien, 130):

Der Hund hat die erwünschte Widerstandskraft gegen Kälte und Hunger, er hat als Schlittenhund mehr Ausdauer als der Mensch, er hat das Erinnerungs- und Orientierungsvermögen im arktischen Raum, das dem Menschen im Schneesturm fehlt, er zeigt Selbstbewusstsein im Angesicht der Gefahr, er handelt geistesgegenwärtig und er reagiert kontrolliert: Der Mensch *muss* sich in der Gewalt haben, der Hund *hat* sich in der Gewalt, er verlangt sich das schier Unmögliche ab. Der Hund muss im Gespann akzeptieren, dass die Nahrung gerecht aufgeteilt wird - und gerechte Teilung der Nah-



Die Noatak-Inuit auf Kotzebue betrieben nach der Erfindung des Segels noch 1930 regen Handel mit den Inuit vom Festland, von den Inseln und mit den Inuit an der sibirischen Küste. Ob auch Hunde Handelsobjekte waren? Das können wir ausschließen, eingedenk der Einheit Mensch-Hund bei den Inuit (> 437). In: Curtis, 763.

rung ist - wie die Inuit betonen - das älteste und einzig wesentliche Kennzeichen ihrer kulturellen Identität: Und neben der Tatsache, dass sich Inuit und Hund von denselben Speisen ernähren, das wesentliche Kennzeichen der Identität von Inuit und Hund. Ab wann gab es diese Identität, die trotzdem keine ist? Wie und wann kamen die Inuit zum Hund? Es scheint, dass die Inuit-Hunde mit ihren Besitzern gemeinsam aus Nordostasien nach Amerika ausgewandert sind. Nicht erst mit ihnen kam der Hundestammungsglaube nach Amerika, denn der erstreckt sich - unter der heutigen Oberfläche noch mehr oder weniger direkt nachweisbar - von Südostasien über Nordasien und Nordamerika bis nach Mittelamerika hin. Indirekt erschließbar ist er in der Tiefenstruktur über ganz Amerika, Afrika und Eurasien bis zu den Basken und Iren im

äußersten Westen Europas. Die Inuit kommen also nicht als Importeure dieses Mythos in Frage, sondern die beiden früheren Einwanderungswellen müssen den Mythos mitgebracht haben. Die Inuit selbst haben ein zwiespältiges Verhältnis zu diesem grundlegenden Mythos, denn

nicht nur bei den Rentiereskimos, sondern auch in Westgrönland tritt die abgewandelte Form auf, dass nur die Weißen (Indianer), „nicht die Eskimos selbst“ vom Hunde abstammen (Peters, 38-9).

Über Peters hinaus wissen wir, dass nach Auffassung der Inuit nicht nur die „weißen“ Indianer, sondern auch die weißen Europäer aus der Paarung einer Menschenfrau mit einem Hundemann hervorgegangen sind. Al-

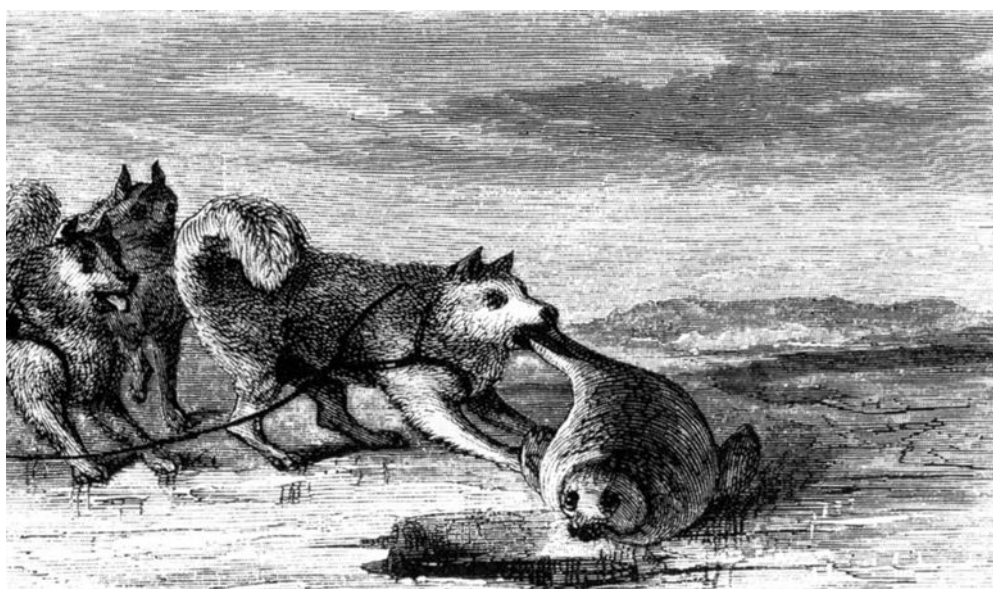
Eine Skizze von Lyon (Parry-Expedition), um 1824 in Nordamerika. Die Hunde sind entweder angebunden oder mit einer Vorderpfote durchs Halsband „gefesselt“. Die Kajaks werden auf Schneeblöcke gelegt zum Schutz vor hungrigen Hunden; im Hintergrund ein fächerförmiges Schlittenspann, aber in abgewandelter Form mit verschiedenen langen Zugleinen. In: Peters, 15, Abb. 6.



lerdings wissen wir auch, dass die Inuit zwischen sich und dem Hund nur wenige Unterschiede machen, was aus der zumindest theoretischen Erörterung der Sodomie in ihrem Diskurs deutlich wird. Ähnliche Diskurse sind auch auf Ost-Indonesien über das angebliche Verhältnis der Hirten zu ihrem ersten, die eigene Herde begründenden Rind dokumentiert, z.B. die Erzählung von *Buffalo's Daughter* (> II), ohne dass dort überhaupt die Realisierung der fiktiven Erzählung auch nur im Geringsten erwogen würde. Für die Inuit scheint der Hunde-

stammvaterglaube für die Identitätsstiftung von sekundärer Bedeutung zu sein. Und Wilhelm Koppers meinte bereits um 1930, dass *der ganze Hundemythoskomplex bei den Eskimos überhaupt keine originale Sache darstellt* (Koppers, 363). Nicht nur mit Peters kann man jedoch relativierend festhalten, dass

der Hundemythos nicht bei allen Eskimos in gleicher Form vorhanden, und in gleicher Intensität wirksam, am sichersten oft in einer gewissen Zwiespältig-





Links: Die Abbildung eines „vieräugigen“ Inuit-Hundes von der Baffins Bay, Ende des 19. Jahrhunderts. In: Peters, 15, Abb. 7. Rechts: Die Abbildung eines „Eskimo-Dog“ um 1900. In: Allen, 89, Abb. 1. Links unten: Zugtiere: Die Hunde der Inuit ziehen die Robben aus ihren Atemlöchern. In: Schwartz, 49.

keit erkennbar (ist), die in der Behandlung des Hundes zum Ausdruck kommt, wenn nämlich aus dem Glauben an Hundeabstammung und -verehrung und den widersprechenden Forderungen der praktischen Hundehaltung eine Art Gewissenskonflikt entsteht (Peters, 41).

Die Inuit stehen zwischen zwei Positionen, die sich eigentlich ausschließen, und müssen doch zwischen beiden vermitteln:

In der praktischen Nutzung des Hundes gleichen die Eskimos also den westsibirischen Tierzüchtern, z.B. den Samoje-den, bei denen aber jede religiöse Verehrung für dieses Haustier fehlt ... In der Vorstellungswelt des Eskimo ... mischt sich also diese vernunftgemäße Haltung des praktischen Tierzüchters mit jenen magisch-mythischen Gedanken der Hundeabstammung und somit auch Hundeverehrung (Peters, 38).

Vernunftgemäß ist für Peters, was seiner westlichen Kosten-Nutzen-Rechnung entspricht, obwohl er sich bemüht, die westliche Position zu relativieren, die 1939, als er seinen Bericht in Deutschland veröffentlicht, ja ins irrationale Extrem zugespitzt ist.

Die Inuit-Hunde

Die grönländischen Inuit gehen bei ihren Benennungen fremder Haustiere vom Hund aus und bezeichnen z.B. das Pferd als „großen Hund“ (Albrecht, 54) - die Sprachentwicklung reflektiert die Priorität des Hundes. Alle Beschreiber der Inuit-Hunde betonen die fast gänzliche Homogenität im Extérieur zwischen dem Polarwolf und dem Polarhund (Albrecht, 54). Nur von den Itel'men wird berichtet, es gebe dort verschiedene Hunderassen.

Die wesentliche Einheit der Inuit-Hunde drückt sich auch sprachlich durch die weitgehend übereinstimmenden Bezeichnungen für den Hund aus: Auf Grönland *king-mek*, am Kotzebue-Sund *kuni-ak*, in Iglulik und auf Winter-Inland *kai-mek*, und auf Labrador wieder *king-mek*.

Eine Sammlung von neun Inuit-Hundesköpfen aus Grönland, Baffin-Land, Labrador, Mackenzie, Alaska, Ostsibirien und Kamtschatka zeigt, dass

most are of about the same size as those of the Common Indian Dog (Allen, 444).

Allen (445) betont mehrfach die Gleichheit in der Widerristhöhe zwischen den Inuit-Hunden und den *Common Indian Dogs* (s.u.), lediglich das dichte Fell der Inuit-Hunde mache diese scheinbar größer. Über die Herkunft der Inuit-Hunde Nordamerikas äußert sich Allen bereits 1920 dezidiert:

From its evident similarity of appearance to the Siberian Sledge-Dog, it is generally accepted that the two are of similar origin ... Dogs of the same type are found across northern Asia into Lapland, whence certain authors have concluded that the Eskimo Dog was undoubtedly brought from the Old World by the Eskimo themselves, who must already have known how to use them in harness (Allen, 445).

Die spezielle Rutenhaltung des Inuit-Hundes *curled forward over the hip* (446) bezieht Allen auf den Chow, ebenfalls stehohrig, den etwas kleineren Hund (~ 50 cm) der Battaks auf Sumatra und die *Pomeranian Dogs*, die auf griechischen Vasen der Antike abgebildet seien.

Allen ist versucht, das Merkmal der auf den Rücken gerollten Rute zu einem Kriterium für eine Rassengruppe und für ein hohes Alter dieser Rassen zu machen.

Allen erwähnt auch die Erzählungen von der häufigen Einkreuzung von Wölfen in die Inuit-Hunde, steht dieser „Theorie“ aber mehr als skeptisch gegenüber, u.a. weil Wölfe *highly unfriendly with the dogs* sind und sich deutlichst als Kulturflüchter (*shy of the human race*) verhalten.

Unter diesen Voraussetzungen ist die Annahme mancher Domestikations-Theoretiker, der *Wolf* (also nicht der Wildhund) habe sich quasi von selbst zum Hund domestiziert, mehr als zweifelhaft. Auch kenne man keine Fälle, in denen Frauen der Eingeborenen Wolfswelpen an ihrer Brust aufgezogen hätten, was ja wohl der Fall sein müsste,

wenn gezähmte Wölfe tatsächlich mit Inuit-Hunden den Schlitten ziehen, was manche Beobachter gesehen haben wollen. Noch 1999 wiederholt Clutton-Brock die traditionelle Position ohne jeden Zweifel:

... the Inuit ... in Canada ... have not only crossed wolves with their own dogs to improve their stamina but have used wolves in their teams of sledge animals (Clutton-Brock, 1999, 50).

Aus dem -1. Jahrtausend fanden Archäologen am westlichsten Punkt des Kontinents nördlich von der Bering-Straße ein neolithisches Inuit-Dorf und fünf Haushundschädel, die asiatischen Ursprungs sein sollen (Olsen, 23).

Obwohl beiderseits der Bering-Straße zahlreiche Ausgrabungen stattfanden, sind wenig Haustierfunde gemeldet worden. Olsen erklärt das mit den veralteten Ausgrabungsmethoden (23).

Die Schlittenhunde in Nordamerika und Sibirien gehören alle zum gleichen wolfähnlichen Basis-Typ, mit regionalen Varianten, die im vergangenen Jahrhundert zu verschiedenen Rassen entwickelt wurden.

Im Vergleich zum Nordwolf sind diese Hunde kleiner (zwischen 50 cm und 75 cm groß), und sie haben mehr Farbvarianten: Die Farbe der Inuit-Hunde ist überwiegend weiß ($s^w s^w$), aber häufig pechschwarz (rezessives a und/oder (?) dominantes A^s), sowie braun in verschiedenen Schattierungen ($A^v A^v$) und schließlich gefleckt (?) (Friederici, 361), die verkürzten Farbformeln stammen von mir.

Ein hoher Anteil der sibirischen Hunde ist einheitlich hell- oder dunkelgrau, wie der Wolf, viele aber sind rein weiß oder rein schwarz, und schwarz- oder weißgefleckte Hunde aus weißem bzw. schwarzem Grund sind *particularly numerous* (Jochelson, 1908, 504), wie übrigens auch in Mittel- und Südamerika.

9.2 Der Hund als Nutztier in der Paläokultur?

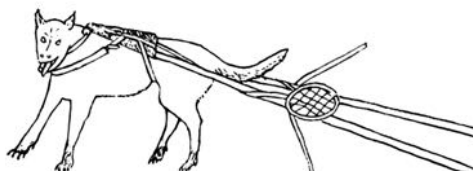
1. Die Erfindung von Schleppe und Schlitten

Die Erfindung der Schlittenhunde

Ihr geht vermutlich voraus, den Hund als Lastesel zu nutzen, wie es nordamerikanische Indianer bis zur Einführung des Pferdes um 1700 oder Schmuggler in den Pyrenäen bis ins frühe 20. Jahrhundert oder Soldaten bis in den 2. Weltkrieg hinein praktizierten. Es gibt Indizien, dass die Nutzung des Hundes als Tragtier von Lasten weiter verbreitet war, als man auf den ersten Blick annehmen möchte: Die Bezeichnung *pennikorm* in baltischen Ländern bedeutete an Stelle der geographischen *Meile* oder des *Kilometers* die Distanzangabe, und ihre ursprüngliche Bedeutung war: *eines Hundes Ladung* (Jochelson, 1908, 503). Wir können hier bereits den Einsatz von Zugwagen für den Hund vermuten, denn die Distanzangabe *pennikorm* für den Hund als Tragtier wäre doch wohl zu groß und unhandlich in der präzisen Beschreibung von Entfernungen. Als Zugtier wurde der Hund auch eingesetzt in Deutschland, Belgien, den Niederlanden und der Schweiz. Man möchte diese Nutzung auf den ersten Blick limitieren an die Erfindung der Straße, des Rades, dann des zweirädrigen, später vierrädrigen Karrens. Wir sehen aber, dass nordamerikanische Indianervölker den Hund an einer Holzschleife als Zugtier einsetzen und mithin nicht auf die Erfindung des Rades warten mussten. Wir können daher als Vorläufer des hündischen Karrenziehers den Hund als Zugtier vor einer Holzschleife annehmen. Die Tatsache, dass der Einsatz des Hundes als Trag- und Zugtier über Eurasien spärlich in Raum und Zeit belegt ist, kann wahrscheinlich eher als ein Problem der Archäologie und Geschichtsschreibung gesehen werden. Aus der Holzschleife mag dann - vermutlich viel



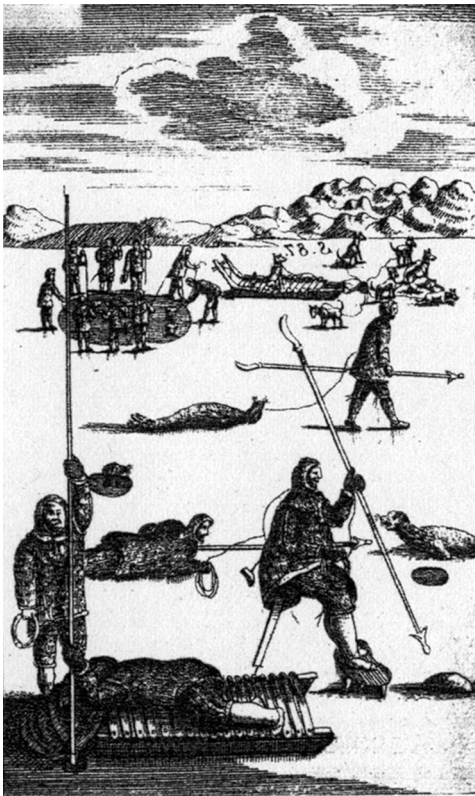
Der Hund als Lastenträger bei den Inuit. In: Tumivut, 56.
Unten: Indianer-Hund mit Holzschleppe. In: Wilson, Abb. 116.



früher als der zwei- oder vierrädrige Karren - der Schlitten entstanden sein - es gibt aber auch andere Impulse, den Hund als Zugtier zu entdecken:

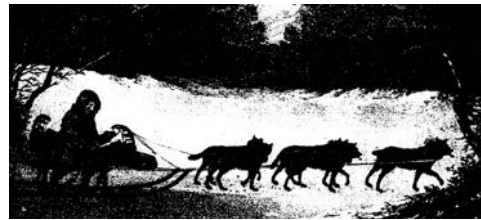
Es war einmal eine Zeit, da spielten Kinder mit ihrem Hund und banden an seine Rute einen hölzernen Nachtopf. Der Hund zog den Topf hinter sich her. „Ah“, sagten die Leute, „er kann ziehen“. Und sie banden den Hund an einen Schlitten (Jochelson, 1908, 502).

Und Peters entwirft ein weiteres Modell, wie die Menschen auf die Idee kamen, den Hund als Zugtier zu nutzen: Die Jäger-nomaden der Arktis sind im Sommer wie im Winter gezwungen, hinter dem Jagdwild herzuwandern. Ohne den Einsatz des Hundes als zusätzlicher Arbeitskraft ist dieses Leben kaum vorstellbar. Das gilt zumindest



Tauschhandel mit den Inuit; Schlitten, Hunde und Anspannungsart sind realistisch dargestellt. In: Peters, 13 Abb. 3 und 14, Abb. 4.

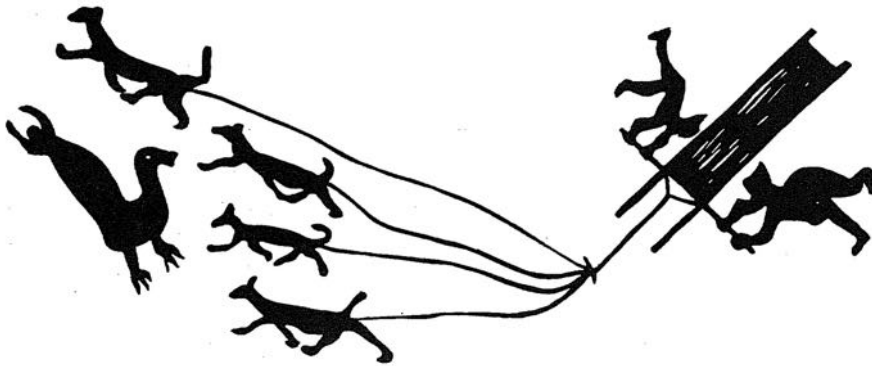
für die Inuit, und zwar auch für die Inuit der Vorzeit, wie Peters energisch feststellt: *Die ursprünglichste Art, den Hund zur Lastenbeförderung heranzuziehen, war dabei zweifellos die, ihm einfach das Gepäck auf den Rücken zu schnüren. Auch heute (~ 1930er Jahre) noch greift man gelegentlich*



Oben: Verringerung der Gespannbreite in der Taiga. Hier eine Zeichnung nach Cook. In: Peters, 55, Abb. 23. Links: Beim Robbenfang warten die Hunde im Hintergrund vor dem Schlitten; hier sieht man die bei den Inuit übliche fächerförmige Anspannung - um 1724 von Egede gezeichnet. In: Peters: 13, Abb. 2. Unten: Die Gespannart von Alaska - 1935. Unten Mitte: Nochmal die fächerförmige Gespannart der Inuit - um 1930. In: Peters: 55, Abb. 24 & 54, Abb. 22. Ganz unten: Der Hund als Lastenschlepper (Robben) bei den Inuit. In: Schwartz, 32.



darauf zurück, wenn mit Beginn des Sommerwetters das Schlittenfahren auf dem Land nicht mehr möglich ist (Peters, 49).



Abdruck einer Gravur in Stein von Kiaksuk und Iyola: Drei verschiedene Momente der Seehundjagd werden simultan dargestellt - das Herankommen mit dem fächerförmigen Gespann, die Suche nach dem Atemloch und das Entfernen der Hunde, damit sich das Wild nicht erschreckt. In: Therrien, 120, © West Baffin Eskimo Cooperative, Cape Dorset (Kinngait), Northwest Territories, Canada.

Die Erfindung des Schlittens leitet Peters aus seiner eigenen Beobachtung ab, wie Hunde die erlegten Robben allein ins Lager zurückschleifen:

Bei solchen Bildern wird einem klar, wie einfach - und wie uralt deshalb auch - die Erfindung des Schlittens sein muss, denn es ist doch ein ganz naheliegender Gedanke, auf diesen Seehund, der da so schön über das Eis rutscht, noch etwas darauf zu packen. Dann bleibt nur noch eine kleine Überlegung notwendig, um darauf zu kommen, die Gleitunterlage dauerhafter und praktischer zu gestalten. Aus der Art, wie heute (1930er Jahre) noch Ersatzschlitten hergestellt werden, wissen wir, dass man zunächst nichts weiter tat, als den Seehund oder das andere Wild aus dem Fell herauszuschälen, um dieses allein als Gleitunterlage zu benutzen, nachdem man es in der richtigen Form hatte festfrieren lassen (Peters, 50).

Die Enttäuschung über die geringe Haltbarkeit des schnell und einfach gemachten Transportmittels, das fast dahin schmolz bei steigenden Temperaturen, wurde schnell überwunden,

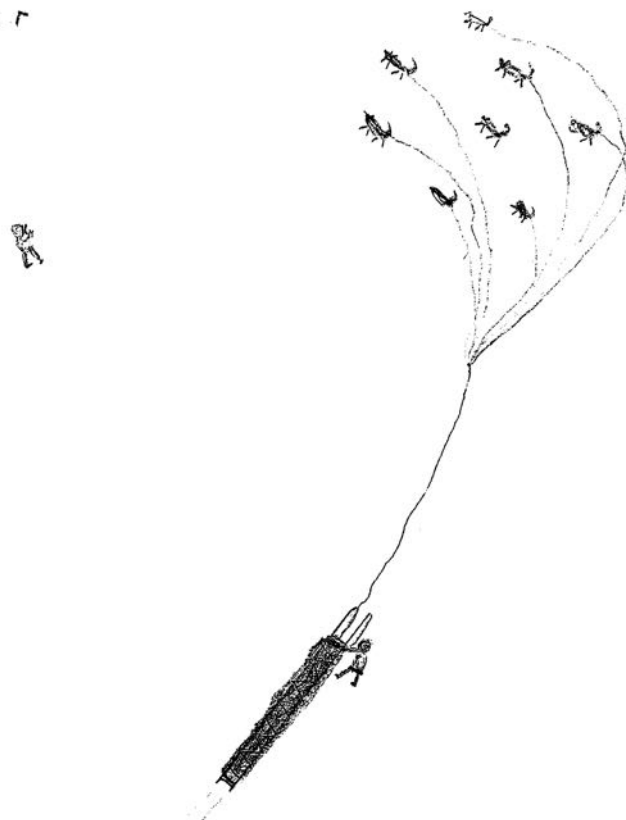
so dass die Erfindung von dauerhaften, harten Holz- oder Knochenfahrzeugen eigentlich eine Selbstverständlichkeit war und sicher schon sehr früh erfolgt ist (Peters, 50).

Sehr früh kann in dieser Überlegung heute, nach mtDNA-Altersschätzungen des Hundes auf maximal ca. 135.000 Jahre, vom Mesolithikum ins Paläolithikum rückverlagert werden - vermutlich kann man nicht den gesamten mtDNA-Zeitraum ausschöpfen, aber dass die Erfindung noch im Paläolithikum gemacht wurde, das ist sehr wahrscheinlich. Wem diese These zu mutig ist, der muss sich wenigstens damit abfinden, dass bei den Samoyeden der Schlitten schon seit -3.000 benutzt wird (S. Olsen, 82). Hundeschlitten gibt es rund um den Nordpol: Von Westsibirien mit den Samojeden bis nach Ostgrönland. Dabei unterscheiden sich weniger die Schlittentypen als viel mehr die Art, wie die Hunde angespannt werden. Bei den Schlittengespannen kann man um 1900 im Grunde zwei Typen nennen: Das alte Modell ist konzipiert für langsames Vorankommen, leichte Beladung und kurze Strecken; der Gespannführer zieht mit, indem er die vergleichsweise wenigen Zughunde unterstützt. Dieses Modell reicht vollkommen aus, wenn

Ca P P P H J B L C H J C D N

Ca A J A P L H J A P L P P

A J A P L P



Diese Zeichnung zeigt, wie ein Inuit seinem fächerartigen Gespann das Kommando „Links!“ beibringt. In: Tumivut, 49, © Avataq Cultural Institute, Tuumasi Kudluk Collection, TK H 056.

man damit den jährlich zweimaligen Umzug vom Winter- zum Sommerhaus bzw. umgekehrt bewältigen will. Die Schlitten des alten, d.h. des paläo-sibirischen Modells der Tschuktschen oder Itel'men haben gebogene Rippen (Jochelson, 510), während das moderne, d.h. russische Modell gerade Rippen hat. Die Yakuten, die erst spät unter die Hundezüchter gegangen sind, haben sofort das russische Modell übernommen, während man z.B. auf Kamtschatka zu Beginn der Russenzeit beide Modelle verwendete: Die Russen ihr modernes, die Itel'men eine Zeitlang parallel zu den russischen Er-

oberern ihr altes Modell. Der Schlitten der Russen war ausgelegt für schnelles Vorankommen, schwere Lasten und lange Strecken: Das sind Kriterien, die für die paläo-sibirische Urbevölkerung unerheblich waren. Bevor die Russen am Ende des 15. Jahrhunderts die Eroberung Sibiriens begannen, muss das alte Gespannmodell viel weiter nach Westen und Süden verbreitet gewesen sein. Witsen schreibt noch 1785, dass im Norden der Yenissei-Region keine Pferde, nur Hunde als Zugtiere zu sehen waren. Selbst in der Umgebung von Tomsk wurden nur im Sommer Pferde, im Winter aber