

Eduard Selers zur Ethnologie der pazifischen Nordwestküste Nordamerikas

MICHAEL DÜRR

Überarbeitete Fassung eines Vortrags gehalten auf dem „Coloquio Internacional Eduard Selers“
im Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, 22.-26. März 1999.

E-Mail: duerr@snaflu.de; URL: <http://home.snaflu.de/duerr>

1. Einleitung

Der Aufsatz „Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste“ wurde von Eduard Selers 1892 in vier Folgen im *Globus* veröffentlicht und fand mit kleinen Änderungen auch im Band 5 der „Gesammelten Abhandlungen“ (1902-1923) Aufnahme. Selers setzt sich in dieser Studie mit den Mythen der pazifischen Nordwestküste Nordamerikas und ihrer künstlerischen Präsentation in Form von Masken und anderen Gegenständen auseinander.

Die Arbeit stellt in verschiedener Hinsicht einen „Ausreißer“ im Werk Selers dar:

- Es ist die einzige Arbeit, die einen „typisch“ ethnologischen Gegenstand hat und auf Feldmaterialien und Ethnographica beruht, die aus der Zeit Selers stammen. Zu Mesoamerika konnte Selers entsprechende Inhalte nur an Hand ethnohistorischer Quellen untersuchen.
- Es ist die einzige umfangreichere Arbeit zu einer Region in Nordamerika, die zweifelsfrei keinen Kulturkontakt zu Mesoamerika hatte und deren Kultur nicht auf dem Maisanbau beruhte, sondern auf Küsten- und Flussfischfang verbunden mit Jagen und Sammeln.

Der Aufsatz beschäftigt sich dabei mit ähnlichen Fragestellungen wie diejenigen Arbeiten Selers, die für die Mesoamerikanistik über einen langen Zeitraum forschungsparadigmabildend waren. Er bietet einen interessanten Vergleichsfall in Bezug auf ein besseres Verständnis von Selers Ansatz und Vorgehen.

Selers Interesse lässt sich wohl durch die überaus beeindruckenden Ethnographica von der Nordwestküste, die vor allem der Kapitän Adrian Jacobsen in dieser Zeit für das Berliner Völkerkundemuseum erwarb, relativ leicht erklären. Selers bescheinigt den Völkern auch eine „höchst merkwürdige und eigenartige Kultur“ (S. 9). Zudem erschienen in diesen Jahren mehrere ethnologische Arbeiten von Aurel Krause zu den Tlingit und von Franz Boas zu den Völkern von Vancouver Island und dem benachbarten Festland. Selers beschreibt diese Situation wie folgt:

„Über die Mythen und religiösen Vorstellungen dieser Stämme haben wir ... ein ziemlich ausgiebiges Material erhalten. ... Und der dokumentarische Beleg dieser Vorstellungen, die Tanzmasken, die holzgeschnitzten Rasseln und die mit Bildwerk versehenen Gefäße und sonstigen Gebrauchsgegenständen sind ... in Mengen eingesammelt worden.“ (S. 9)

Jacobsen, Krause und in eingeschränktem Maße auch der seit 1886 in New York lebende Boas standen mit Selers in Kontakt und haben so den Ethnographica und dem gedruckten Wort zusätzlich Leben eingehaucht.

2. Selers Ansatz

Selers zentrales Anliegen ist die Behandlung des Themas auf der Grundlage eines astralmythologischen Erklärungsansatzes, wobei er sich von der Taylorschen Animismustheorie deutlich abgrenzt:

„In den mythischen und religiösen Vorstellungen der Indianer der Nordwestküste spielen die Thiere eine ganz hervorragende Rolle. Man hat diesen Thierkultus und die Thierfabeln in verschiedener Weise erklärt. In dem grossen, auf der Vorstellung des allgemeinen Animismus beruhenden kosmischen Systeme, sagt *Cushing*, nehmen die Thiere eine höhere Rolle ein, als der Mensch, ... Denn sie haben spezifische Instinkte und äussern Kräfte, über die der Mensch nicht verfügt. Das ist gewiss richtig. Aber es erklärt nicht die besondere und hervorragende Rolle, die *bestimmte* Thiere spielen. Treffender schon ist es, wenn *Cushing* bemerkt, dass die Elemente und die Erscheinungen der Natur in gewisser Weise den Thieren verwandt gedacht werden. Denn, kehren wir den Satz um und verändern ihn ein wenig, so lautet er: gewisse Thiere spielen deshalb eine so grosse Rolle in den mythischen Vorstellungen der Naturvölker, weil sie gewissen Naturerscheinungen ähnlich sehen; daher mit diesen verwandt oder als Repräsentanten, Inkarnationen von ihnen gedacht wurden.“ (S. 9-10)

Was nach Seler dieser Beziehung zwischen Naturerscheinungen und mythischen Tierwesen zu Grunde liegt, wird zwei Seiten später konkreter formuliert:

„Als feindliche Macht wird vor allem das Dunkel oder die Nacht empfunden, womit sich weiter die Begriffe des Winters und der Kälte, ... verbinden. So stellt sich der Widerstreit der dem Menschen freundlichen und der dem Menschen feindlichen Naturgewalten in dem uralten kosmotheoretischen Problem dar, das die am Abend untergehende, am Morgen wieder aufgehende Sonne und der Wechsel von Sommer und Winter, von Vegetationsfülle und Mangel und Dürre dem primitiven Denken aufgaben. Die Heroen, ... sind meist direkte Verkörperungen der jungen aufgehenden Sonne, oder es sind die listigen Räuber, die das Licht, die Sonne und weiter alles übrige dem Menschen Nothwendige der feindlichen Macht entreissen und es dem Menschen bringen.“ (S. 11-12)

An dieses Zitat schließt sich eine mehr als eine Seite lange Erläuterung der Beziehung zwischen dem Lauf der Sonne und den mythischen Gestalten an, die hier nicht wiedergegeben werden können. Sie macht zusammen mit den im Aufsatz folgenden Argumentationsmustern die zentrale Bedeutung dieser kosmologischen Herangehensweise für Seler deutlich. Hierzu noch zwei kürzere Zitate als weitere Belege:

„Der graue Wolf erscheint als eine nicht unpassende Verkörperung des Meeres. Aber sicher ist letzteres nicht seine ursprüngliche Bedeutung. Vielmehr muss er als der *Alte* gedacht werden, und demnach als die alte, die untergehende Sonne oder die Nacht, die das Licht in ihrem Schoosse birgt, die älter als der Tag ist.“ (S. 14)

„Den Mächten der Dunkelheit, ..., stehen nun die *Lichtbringer* als die freundlichen Gestalten gegenüber. Es sind meist Thiere, die List, die Verschlagenheit, den listigen frechen Raub versinnbildlichen. Dabei scheint aber noch eine andere Eigenschaft in Betracht gezogen worden zu sein. Es sind die dunkeln, die schwarzen, die *verbrannten* Tiere – der schwarze Rabe, der dunkelschwarzbraun gefärbte Mink ...“ (S. 17)

Im Gegensatz zu den hellen, alten und ursprünglichen Besitzern der Sonne und des Feuers bringen die dunklen „verbrannten“ Tiere „die das Licht aufnehmenden, wegnehmenden, aber auch wieder entlassenden Gewalten zum Ausdruck“ (S. 18).

3. Forschungsansatz vs. Forschungsgegenstand

Bevor ich auf zwei Beispiele für Selters Argumentation näher eingehe, sei kurz der Kontext skizziert, in den die bei Seler besprochenen Ethnographica gehören. Dieser Kontext war in seinen wesentlichen Zügen bereits zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung der Studie bekannt, was einzelne Passagen bei Seler auch belegen. Die Masken stehen in engem Zusammenhang mit „religiösen Tanzbruderschaften, die in der grossen winterlichen Tanzsaison in die Erscheinung treten.“ (S. 16). Die Tänze und die begleitenden Gesänge durften nur von den dazu Berechtigten aufgeführt werden. Entsprechendes galt auch für Erzählungen, die zu den Maskentänzen gehörten und die den Bezug zwischen dem Besitzer und dem dargestellten mythologischen Wesen erklärten.

Die Masken waren konkrete Manifestationen von Rechten, die den Status und Reichtum einer Familie oder Person ausmachten. Sie wurden daher bei zahlreichen Gelegenheiten öffentlich präsentiert, wobei besonders auf Festen wie dem Potlatch der Besitzer nicht nur seinen Wohlstand zur Schau stellte, sondern sich zugleich auch die Rechtmäßigkeit seines Besitzes bestätigen ließ. Die mit den Masken dargestellten mythologischen Wesen wurden auf verschiedenen Gegenständen, auch solchen des Alltags, abgebildet und fungierten als eine Art Familienwappen.

3.1 Die Kupferplatten

Im Anschluss an die Diskussion der Tanzmasken geht Seler auf die Kupferplatten ein. Der Zusammenhang ergibt sich für Seler, weil Kupfer ein auch bei Masken verwendetes Material ist, und weil sich in den Mythen gemäß Selters Argumentationsfolie Kupfer als Sonnensymbol erweist:

„Unter Berücksichtigung dieser Beziehungen bin ich geneigt, die eigenthümlich gestalteten schweren Kupferplatten ..., als Repräsentanten der Sonne aufzufassen. Man hat diese Platten, die von den Häuptlingen der Stämme und Geschlechter als wertvollster Besitz aufbewahrt werden, vielfach als Kupfergeld bezeichnet. Es scheint mir aber, dass sie mehr Sinnbilder des Reichthums und der Fülle, vielleicht Reichthum und Fülle verbürgende Objekte waren, als wirklich pekuniär verwerthbare Besitzstücke.“ (S. 25-26)

Diese Beobachtung wird 1922 in der Seler-Festschrift im Beitrag „Potlatch. Eine ethnologisch-rechtswissenschaftliche Betrachtung“ von Leonhard Adam in einer Fußnote als wichtiger, unzureichend gewürdigter Beitrag für das Verständnis der Kupferplatten herausgestrichen:

„Seler hält die Kupferplatten für Repräsenanten der Sonne ... Erstaunlicherweise hat diese bedeutungsvolle Abhandlung Selters, in welcher das nordwestamerikanische Clanwesen mit seinen Totems ... unter dem Gesichtspunkt primitiver Kosmologie (...) eine nicht etwa bloß hypothetische Beleuchtung erhält, in der immer mehr anschwellenden Totemismusliteratur, ..., bisher noch keine Berücksichtigung als Grundlage zur empirischen Weiterforschung gefunden.“ (Adam 1922: 38)

Diese Verbeugung vor Seler ist in einer Festschrift aus Anlass von Selters 70stem Geburtstag leicht erklärbar, stellt aber in einer ansonsten rechtsethnologischen Studie zum Potlatch einen Fremdkörper dar: Adam arbeitet gerade die zentrale Funktion der Kupferplatten für das mit dem Potlatch einhergehende Umverteilungs- und Creditsystem klar heraus.

3.2 Die Rasseln

Zu einer Variante der häufig rabengestaltigen Rasseln schreibt Seler:

„Man sieht auf dem Rücken des Rabens eine auf dem Rücken liegende menschliche Figur, die ausnahmslos in *roter* Farbe gemalt ist. Der Kopf zeigt entweder ein mehr oder minder sorgfältig ausgeführtes menschliches Gesicht, gewöhnlich blau gemalt. ... Oder der Kopf ist ein gleich dem Leibe rot gemalter *Wolfskopf*.“ (S. 32)

„Was nun die Figuren selbst anlangt, so scheint mir die roth gemalte, liegende Gestalt das Feuer, ..., in seiner verzehrenden tödlichen Gestalt darzustellen, daher der *Wolfskopf*.“ (S. 33)

Diese in ihren ikonographischen Varianten ausführlich diskutierte symbolische Bedeutung ist für Seler die primäre. Sowohl aus den von Seler genutzten Veröffentlichungen, bes. Krause (1885), als auch aus den Notizen Jacobsens zu den Ethnographica geht jedoch der schamanistische Kontext der Rasseln hervor. Sie wurden insbesondere bei der Krankenheilung verwendet. Neben mit Rasseln begleitenden Heilgesängen gehörte auch das Aussaugen der Krankheit aus dem Körper des Patienten zu den Heilpraktiken. Jeder Schamane hatte einen Schutzgeist, oft Wolf oder Schwertwal, der bei den Heilungen mitwirkte. Daher wird auch häufig auf den Rasseln dargestellt, wie der jeweilige Schutzgeist die Krankheit aus einem liegenden Patienten aussaugt (s. Abb. 1).



Abb. 1: Beispiele für Rasseln (Seler 1892: 233)

In diesem Kontext, und nicht in einer fernen symbolischen Deutung liegt der Schlüssel für das Verständnis der Objekte und ihrer Ikonographie. Selers Fehleinschätzung wird auf dem folgendem Zitat besonders deutlich:

„Zu der ... Rassel bemerkt Kapitän *Jacobsen* an: „Durch das Beissen wird die Medizin angegeben.“ Das ist ohne Zweifel richtig, sofern wir unter „Medizin“ – dem üblichen Jargon entsprechend – alles Geheimnisvolle, Zauberkräfte, Wunderbare, Göttliche verstehen.“ (S. 33)

4. Fazit

Ethnographica, Erzählungen und Gesänge der Nordwestküstenindianer können vor allem über ihre Funktion im sozialen oder rituellen Kontext erschlossen werden. Ebenso sind die konkreten Manifestationen nicht Allgemeingut der Kultur, sondern Ausfluss von ererbten Rechten einzelner Familien. Es kann daher nicht verwundern, wenn sie sich durch eine große Variabilität in der Form auszeichnen; universell ist an der Nordwestküste allerdings die Formensprache. Dahinter liegende kosmologische Vorstellungen treten angesichts der primären Funktion als symbolische Instrumente zur sozialen Kommunikation deutlich in den Hintergrund. Diese Sichtweise hat spätestens ab Boas' klassischem Werk „*The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*“ von 1897 die Forschung über die Nordwestküstenindianer bestimmt und auch in entscheidender Weise

vorangebracht. Die Kulturen gingen geradezu als Muster von Gesellschaften des ständigen Aushandels von Status in die ethnologische Literatur ein.

Selers in vielen Details durchaus einsichtige Studie konnte demgegenüber keinen Erfolg haben. Sie wird auch so gut wie nie in der Literatur erwähnt – bei Boas, dem sie sicherlich bekannt war, kann man vermuten, dass er Seler nicht öffentlich widersprechen wollte. Die Lichtbringer-Studie ist überschattet von einer einseitigen und unangemessenen Fixierung auf astralmythologische Erklärungsweisen und einem grundlegenden Desinteresse oder – trotz klarer Anzeichen in der herangezogenen Literatur – Nicht-Sehenwollens ritueller, sozialer und anderer Faktoren bei der Ausformung kultureller Artefakte. Noch schwerer wiegt, dass Variabilität kultureller Ausdrucksformen und das immerwährende Spiel mit der Form für Seler offensichtlich ein Defizit war:

„Die reich entwickelten, vielseitig ausgestalteten mythologischen Vorstellungen der Indianer der Nordwestküste haben bei ihnen noch nicht den bleibenden Ausdruck gefunden, den bei südlicheren Nationen die längere Kulturentwicklung, das dichtere Zusammendrängen der Bevölkerung und die Gewöhnung an die Bearbeitung dauerhafteren Materials hervorgebracht haben. Die Indianer der Nordwestküste haben keine Tempel und kaum eigentlich Idole. Die Gottheiten, von denen sie sich umgeben wissen, die bringen sie in lebendigen Bildern mimisch zum Ausdruck.“ (S. 43)

Dem am Beispiel von Selers Aufsatz zur pazifischen Nordwestküste Nordamerikas dargestellten Scheitern steht gegenüber, dass fast die gleiche Fragestellung und Vorgehensweise ihn in der Mexikanistik zu bedeutenden und paradigmabildenden Forschungsergebnissen geführt hat: die Kosmologie war ein wichtiger Schlüssel zu den Bilderhandschriften und vielem mehr – Mythen, Götter und Tiere ließen sich nach diesem Schema recht weitgehend analysieren, da sie meist eng mit Kalenderdaten oder -zyklen assoziiert waren. Allerdings enden Selers Arbeiten gerade bei den Bilderhandschriften oft dort, wo Rituale oder historische Ereignisse den Schlüssel für ein Verständnis bieten, beispielsweise bei den Passagen der Codices Cospi und Fejérváry-Mayer, die sich auf Rituale mit Bündeln abgeählter Gegenstände beziehen (Nowotny 1961: 272-274). Und, um abschließend noch einen weiteren Zweifel in Bezug auf Mesoamerika zu schüren: Hatten im vorspanischen Mesoamerika kulturelle Phänomene wirklich den für Seler selbstverständlichen festen Charakter? In großen Teilen der mexikanistischen Literatur wird dies bis zum heutigen Tag stillschweigend in der Selerschen positivistischen Tradition so gesehen. Diese Frage hat umso mehr Gewicht, da ethnohistorische Quellen sich weit weniger als Korrektiv für das Verständnis kultureller Dynamik und dynamischer kultureller Manifestationen eignen als moderne ethnographische Studien.

5. Literaturangaben

- Leonhard ADAM: „Potlatch. Eine ethnologisch-rechtswissenschaftliche Betrachtung.“ In: *Festschrift Eduard Seler*, herausgegeben von Walter Lehmann, S. 27-45. Stuttgart 1922
- Franz BOAS: „The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians.“ In: *Report of the U.S. National Museum for 1895*, S. 311-738. Washington 1907
- Aurel KRAUSE: *Die Tlinkit-Indianer*. Jena 1885
- Karl A. NOWOTNY: *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt*. Berlin 1961
- Eduard SELER: „Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste“. *Globus* 61 (1892): 195-198, 212-216, 230-235, 243-246
- Ders.: „Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste“. In: Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. Band 5, S. 9-43. Berlin 1902-1923