

Claude Lévi-Strauss

Strukturelle Anthropologie

II

Es gehört zu den vorrangigen Absichten der strukturalen Anthropologie, zwischen den Begriffen, welche die Phänomene der Gesellschaft beschreiben, Beziehungen zu entdecken, die nicht anekdotische Zufälle sind, die vielmehr eine Systematik aufweisen, hinter der sich eine einsichtige Kohärenz abzeichnet. Und eben das ist das Neue an dieser Art anthropologischer Forschung; den Phänomenen der verschiedenen Bereiche wie Ökologie, Ökonomie, Politik, Recht, Philosophie, Religion, Kunst, Küche usw., die der fachlich beschränkte Partikularismus am liebsten wie solitäre Blöcke behandelt sähe, einen Zusammenhang und eine wechselseitige Interdependenz zuzutrauen, die sie zu dem funktionsfähigen Netz einer Gesellschaft flechten, das mit einer durchgängigen Logik geknüpft ist. Und wer ›Logik sagt, sagt zugleich Herstellung notwendiger Beziehungen‹, heißt es an einer Stelle der *Pensée sauvage*. Die strukturelle Anthropologie ist also eine Wissenschaft, die von der Hypothese eines logischen Arrangements der sozialen Phänomene ausgeht.« (Michael Oppitz)

Claude Lévi-Strauss, geboren 1908 in Brüssel, lehrte von 1935 bis 1939 Soziologie an der Universität von São Paulo und nahm während dieser Zeit an mehreren Expeditionen ins Innere Brasiliens teil. Von 1942 bis 1945 lehrte er an der New York School for Social Research, 1950 erhielt er an der École Pratique des Hautes Études einen Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaften der schriftlosen Völker und 1959 am Collège de France den Lehrstuhl für Anthropologie. Von seinen Werken liegen im Suhrkamp Verlag u.a. vor: *Traurige Tropen* (stw 240 und Jubiläumsausgabe zum 100. Geburtstag mit zahlreichen Abbildungen und 40 Gouachen von Mimmo Paladino); *Mythologica I-IV* (stw 167-170); *Strukturelle Anthropologie I und II* (stw 226, 1006); *Sehen, Hören, Lesen* (stw 1661); *Der Weg der Masken* (stw 1685); *Die Luchsgeschichte* (stw 1686); *Der Blick aus der Ferne* (stw 1893).

Suhrkamp

Eine Tlingit-Erzählung (Swanton 1909, S. 242) berichtet von einem Haida-Jüngling, den seine matrilaterale Kusine gleich nach ihrer Heirat verlassen hatte und der mit seinem Vater fortging, um sich in einem anderen Dorf erneut zu verheiraten. Und gleichfalls mit Hilfe seines Vaters entschädigte er später seine erste Frau, als diese einen Teil seines Vermögens von ihm forderte. Diese Betonung der Rolle des Vaters läßt vermuten, daß eine patrilaterale Heirat auf die anfängliche matrilaterale Heirat hätte folgen können, daß also beide Formen zulässig waren. Wenn man noch hinzufügt, daß ein Tsimshian-Mythos (Boas 1916, S. 154) sich auf einen jungen Mann bezieht, den seine Eltern und alle mütterlichen Onkel dazu drängen, eine Frau im Clan seines Vaters zu suchen, entgegen der wohlbezeugten Präferenz für die matrilaterale Kusine, muß man zugeben, daß über die Art und Weise, wie diese Populationen ihr eigenes System reflektierten und in die Praxis umsetzten, eine gewisse Unsicherheit besteht.

Diese Tatsachen schmälern in keiner Weise die Beweisführung von Rosman und Rubel, aber lassen zumindest vermuten, daß die beiden Modalitäten des verallgemeinerten Austauschs bei den Tlingit und den Haida entweder nebeneinander bestehen konnten (auch wenn eine von ihnen einen außergewöhnlichen Charakter zeigte) oder daß eine gewisse Abweichung zwischen Ideologie und Praxis bestand und auf ihre Weise jene Spannung zwischen den Linien zum Ausdruck brachte, auf die wir hingewiesen haben (oben, S. 197). Anstatt ihr Gleichgewicht einzig durch den Mechanismus des matrimonialen Austauschs sichern zu wollen, haben sich die betreffenden Gesellschaften in wachsendem Maße anderen Schenkungszyklen unterworfen, die auf Titel und Güter abzielten. Dies ist im übrigen der Grund, warum wir, auch wenn die Vorherrschaft der patrilateralen Heirat bei den Tlingit und den Haida endgültig feststehen sollte, nicht glauben, daß sie unsere alten Überlegungen über die Unsicherheit dieser Formel entkräften könnte (Lévi-Strauss 1949, S. 553 bis 558; 1967, S. 512-517). Denn diese immanente Unsicherheit würde noch deutlicher zutage treten aufgrund der Tatsache, daß die Gesellschaften, denen es gelungen ist, diese Formel dauerhafter zu gestalten, andere, politische und ökonomische, Mechanismen besitzen, von denen ihr Zusammenhalt weit stärker abhängt.

Vier Winnebago-Mythen¹

Unter den vielen Talenten, die Paul Radin zu einem der großen Ethnologen unserer Zeit machen, besitzt er eines, das in unserem Beruf nur selten vorkommt und seinem Werk eine besondere Qualität verleiht: etwas, das man Spürsinn nennt, eine künstlerische Begabung, geradewegs zu den besonders gehaltreichen Fakten, Beobachtungen und Dokumenten vorzustößen. Dieser Gehalt, der zuweilen in den tiefsten Winkeln seiner Bücher verborgen ist, enthüllt sich allmählich, sofern man nur ein wenig Mühe aufwendet. Auch wenn er beschließt, das Korn nicht selbst zu mahlen, so verhilft doch eine Ernte, die Paul Radin eingebracht hat, vielen Forschergenerationen zu einer reichhaltigen Nahrung. Aus diesem Grunde möchte ich hier Radins Werk würdigen, indem ich mich vier Mythen zuwende, die er unter dem Titel *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves* (1949) veröffentlicht hat; im Vorwort sagt er: »Bei der Veröffentlichung dieser Texte habe ich mir nur ein einziges Ziel gesteckt, nämlich den Forschern authentisches Material zur Verfügung zu stellen, das für die Untersuchung der Winnebago-Kultur von Nutzen sein könnte.« Ungeachtet dieser bescheidenen Erklärung und obwohl die vier Mythen von verschiedenen Informanten stammen, erkennen wir gute Gründe dafür, daß sie in denselben Band aufgenommen wurden. Struktural gesehen zeugen die vier Mythen von einer tiefen Einheit, trotz der Tatsache, daß, wie Radin in der Einleitung und in den Fußnoten immer wieder betont, einer von ihnen sich in Inhalt, Stil und Struktur weit von den drei anderen zu entfernen scheint. Ich will jedoch versuchen, die Beziehungen aufzudecken, die zwischen den vier Mythen vorherrschen, und aufzuzeigen, daß sie sich nicht nur als ethnographische und linguistische Dokumente über einen bestimmten Stamm, sondern auch über Radins Absicht hinaus vereinigen lassen, weil sie alle vier zur

¹ Bearbeitet nach dem englischen Original: »Four Winnebago Myths. A Structural Sketch«, *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York 1960, S. 351-362. Dieses Werk, das Prof. Stanley Diamond noch zu Lebzeiten von Paul Radin vorbereitete, erschien nach seinem Tod, der am 21. Februar 1959 eintrat.

selben Gattung gehören und ihre jeweiligen Botschaften einander ergänzen.

Der erste Mythos trägt den Titel: »Die zwei Freunde, die wiedergeboren werden, oder der Ursprung des Abends der vier Nächte.« Er erzählt, wie der Sohn eines Häuptlings und sein bester Freund ihren Plan ausführten, für das Wohl der Gemeinschaft ihr Leben zu opfern. Nach ihrem Tod machten sie in der anderen Welt eine Reihe von Prüfungen durch und gelangten schließlich zur Wohnung des Schöpfers (*Earthmaker*), der sie in einem Akt besonderer Gnade zu den Lebenden zurückschickte, wo sie ihren Platz bei ihren Eltern und Gefährten wieder einnahmen.

Wie Radin in seinem Kommentar erklärt (S. 41, § 32), bezieht sich die Erzählung implizit auf eine Eingeborenen-Theorie: jede Person hat Recht auf einen bestimmten Anteil an Lebensjahren und irdischen Erfahrungen; die Verwandten eines Individuums, das vorzeitig gestorben ist, können also die Geister bitten, den Lebensabschnitt unter ihnen aufzuteilen, den der Tote nicht aufgebraucht hat. Doch die Theorie geht noch viel weiter; denn wenn auch der Lebensabschnitt, auf den der Held des Mythos verzichtet, indem er sich von den Feinden töten läßt, das bestehende Lebenskapital zugunsten der Gruppe erhöhen soll, so ist dieser Akt der Selbstlosigkeit doch nicht ganz ohne persönliche Vorteile: indem ein Individuum ein Held wird, trifft es eine Wahl, es tauscht ein volles Leben gegen ein verkürztes ein, doch während der ganze Abschnitt einmalig ist und ein für allemal gewährt wird, erscheint der verminderte Abschnitt als Rechtsgrundlage für eine Art erneuerbarer Pacht auf die Ewigkeit. Anders gesagt, wer auf ein vollständiges Leben verzichtet, verschafft sich das Recht auf eine unbegrenzte Reihe verkürzter Leben. Und da die vom Helden geopfert Jahre die Lebenserwartung der gewöhnlichen Individuen erhöhen, gewinnt jeder bei diesem Handel: die gewöhnlichen Individuen, deren durchschnittliche Lebenserwartung langsam aber sicher im Lauf der Generationen wächst, und die Krieger, deren Lebensdauer zwar abgekürzt, aber dafür unendlich erneuerbar ist, sofern sie in ihrer Selbstverleugnung nicht erlahmen.

Dennoch ist es nicht sicher, ob Radin seinem Informanten voll gerecht wird, wenn er den Hinweis, dem zufolge die beiden Helden ihre Expedition aus Dankbarkeit für die Wohltaten ihrer Landsleute unternommen haben, eine »sekundäre Interpretation« nennt

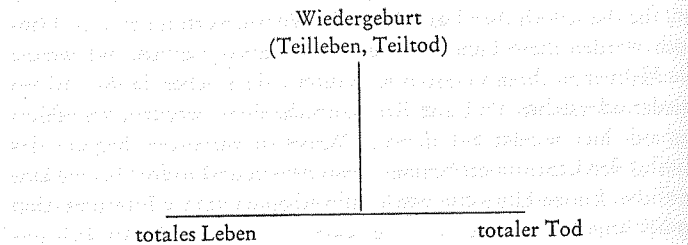
(S. 37, § 2). Aus unserer vorstehenden Analyse scheint im Gegenteil hervorzugehen, daß dieses Motiv von größter Bedeutung ist. Im übrigen spricht der Mythos nicht von einem, sondern von zwei Kriegszügen. Der erste findet statt, als die Knaben noch klein sind, deshalb fordert man sie nicht auf, daran teilzunehmen. Man macht sich nicht einmal die Mühe, sie darüber zu informieren, sie erfahren durch Hörensagen davon (§ 11-14) und folgen aus eigenem Antrieb. Folglich sind sie nicht verantwortlich für die Sache, in der sie sich auszeichnen: andere haben sie geplant und ausgeführt. Eben-sowenig sind die Helden verantwortlich für den zweiten Feldzug, in dessen Verlauf sie umkommen, da die Initiative für die Operationen diesmal den Feinden zufällt, die sie als Vergeltung für den Krieg ausgelöst haben, der einst gegen sie geführt worden war.

Der Ausgangsgedanke ist also klar: die beiden Freunde haben gute Ehen geschlossen und Erfolg in ihrem sozialen Leben (§ 66-70), und sie fühlen sich ihren Landsleuten gegenüber verpflichtet (§ 72). Der Mythos erklärt, daß sie das Abenteuer suchen in der Absicht, sich bei der Ausführung irgendeiner nützlichen Tat zu opfern, und so geraten sie in einen Hinterhalt der Feinde, die sich für ihre damalige Niederlage rächen wollen. Die beiden Helden haben also zum Wohl ihres Volks den Tod gesucht, und dieser Tod hat sie ereilt, obwohl sie unschuldig an den Feindseligkeiten waren, deren Folge ihr Tod ist, für die jedoch ihre Landsleute die Verantwortung tragen. Dennoch werden diese Landsleute die Lebensanteile erben, auf welche die Helden zu ihren Gunsten verzichtet haben. Aber da die Helden wiederauferstehen und zur Erde zurückkehren werden, zweifellos um sich hier wieder auf dieselbe Weise zu verhalten, beginnt der Zyklus der Lebensübertragungen von neuem und so fort bis ins Unendliche. Einige Hinweise von Radin scheinen unsere Interpretation zu bestätigen: nach dem Tod legt eine alte Frau den Seelen Prüfungen auf, an deren Ende sie sie von der Erinnerung an ihr irdisches Leben befreit. Die Seelen können nämlich nur dann Erfolg haben, wenn sie nicht an ihr eigenes Heil, sondern an das ihrer noch lebenden Landsleute denken.

Am Ursprung des Mythos steht also, wie die Linguisten sagen würden, ein doppelter Gegensatz. Zunächst zwischen *gewöhnlichem Schicksal* und *heldenhaftem Schicksal*, wobei beim ersten das Recht auf ein volles und ganzes, aber nicht erneuerbares Leben besteht, das andere dieses Recht zum Vorteil der Gruppe erneut ins Spiel

bringt. Der zweite Gegensatz beruht auf zwei Arten von Tod, einem endgültigen und sozusagen uniformen, obwohl er ein Versprechen auf Unsterblichkeit im Jenseits beinhaltet; und einem periodischen, der von Hin- und Herwanderungen zwischen dieser und der anderen Welt geprägt ist. Das Bild dieser Dualität von Schicksalen findet sich vielleicht in dem Winnebago-Symbol der Leiter zur anderen Welt wieder, so wie sie der *Medicine Rite* beschreibt: ein Baum, der wie eine Leiter ist, so heißt es, »wie ein Froschbein: krumm und gescheckt (*dappled*) von Licht und Leben (*light-and-life*). Der andere Baum ist wie eine vom Gebrauch geschwärzte rote Zeder, glatt und glänzend geworden« (S. 71, § 91 ff.; vgl. Radin 1945, vor allem die aufschlußreichen Kommentare auf S. 63 ff.).

Fassen wir die Botschaft des Mythos zusammen, so wie sie aus den vorstehenden Analysen hervorgeht. Derjenige, der ein vollständiges Leben anstrebt, wird auch einen vollständigen Tod erleiden; doch derjenige, der freiwillig auf das Leben verzichtet und den Tod sucht, wird zwei Belohnungen erhalten: einerseits wird er die Dauer des vollständigen Lebens erhöhen, das den Mitgliedern seines Stamms zugewiesen ist; andererseits wird er selbst in eine Lage kommen, die durch einen unendlichen Wechsel von Teilleben und Teiltoden charakterisiert ist. Das ergibt ein Dreieckssystem:



Der zweite Mythos mit dem Titel »Der Mann, der seine Frau aus der Welt der Geister zurückholte« ist eine Variation über dasselbe Thema, jedoch mit einem wesentlichen Unterschied. Auch hier zeigt sich ein Held – in diesem Fall der Ehemann – bereit, die Dauer des ihm verbleibenden Lebens zu opfern; freilich wird dieses Opfer nicht zum Wohl der Gruppe gebracht, wie im ersten Mythos, sondern zum Wohl einer einzigen Person: der zärtlich geliebten Gattin, die seiner Zuneigung entrissen worden war. Tatsächlich weiß der

Held zu Beginn nicht, daß er, wenn er den Tod sucht, einen neuen Lebensvertrag erhalten wird, und zwar nicht nur für seine verstorbene Frau, sondern auch für sich selbst. Hätte er es geahnt – und dies gilt auch für die Protagonisten des vorigen Mythos –, dann würde das Element des Opfers, das doch für den Verlauf der Handlung wesentlich ist, in der Erzählung fehlen. Doch das Endergebnis bleibt hier wie dort das gleiche: derjenige, der das Leben in einem Akt der Nächstenliebe verliert, gewinnt es für sich selbst sowie für die Person oder die Personen wieder, für die er sich zuerst geopfert hatte.

Der dritte Mythos – »Reise der Seele in die Welt der Geister, wie man sie im *Medicine Rite* erzählt« – gehört, wie sein Titel besagt, einer religiösen Bruderschaft an. Er erzählt von den Prüfungen, denen ihre Adepten sich im Jenseits unterziehen müssen, nach dem Beispiel der Protagonisten der anderen Mythen, und erklärt, daß sie, falls sie sie bestehen, das Recht auf Wiedergeburt erlangen.

Auf den ersten Blick unterscheidet sich die Situation von den vorhergehenden, denn niemand opfert hier sein Leben. Dennoch weiß man, daß die Mitglieder des *Medicine Rite* regelmäßig eine Art von symbolischer Opferung praktizierten. Wie Radin in *The Road of Life and Death* und anderswo gezeigt hat, folgte das Ritual einem in Nordamerika geläufigen Muster, nach dem die Adepten sich abwechselnd »töten« und »wiedererwecken« ließen. Der dritte Mythos weicht also von den beiden ersten nur insofern ab, als seine Helden – d. h. die Adepten des Ritus – statt einmal und endgültig zu sterben bereit zu sein, sich regelmäßig in eben diesem Opfer üben, das sie mehrmals im Laufe ihres Daseins wiederholen, jedoch symbolisch. In gewisser Weise immunisieren sie sich gegen den wirklichen Tod, wenn sie symbolisch auf das volle und ganze Leben verzichten, das, solange es dauert, vom Ritual durch eine Folge von Teilleben und Teiltoden ersetzt wird. Auch in diesem Fall bleiben folglich die konstitutiven Elemente des Mythos dieselben, obwohl jedes Subjekt – und nicht ein dritter oder die Gruppe in ihrer Gesamtheit – der Nutznießer der Opferung ist.

Gehen wir nun zu dem vierten Mythos über: »Wie ein Waisenknabe die Tochter des Häuptlings wieder zum Leben erweckte«, der in Radins Augen mehrere Schwierigkeiten bereitet. Dieser Mythos, so bemerkt er nämlich, unterscheidet sich nicht nur von den drei anderen, er nimmt in der Winnebago-Mythologie auch einen geson-

dernten Platz ein. Zu der Zeit, da er sein Buch *Method and Theory of Ethnology* schrieb (S. 238-245), war Radin der Ansicht, es könnte sich hier um eine durch Entstellung unkenntlich gewordene Version eines Mythos von der Gründung des Dorfs handeln, dessen Typus er im übrigen identifiziert hatte; doch in *The Culture of the Winnebago* (S. 74 ff.) erklärt er, warum er von dieser Interpretation Abstand nimmt.

Folgen wir der Argumentation von Radin im einzelnen. Zuerst faßt er die Handlung zusammen, die, wie er hinzufügt, so einfach ist, daß man sich diese Arbeit eigentlich sparen könnte: »Die Tochter eines Stammeshäuptlings verliebt sich in einen Waisenknaben, stirbt an gebrochenem Herzen und wird von dem Waisenknaben selbst wieder zum Leben erweckt, der verschiedene Prüfungen bestehen muß, nicht in der Welt der Geister, sondern hier auf der Erde und in der Hütte selbst, in der die junge Frau ihren letzten Seufzer getan hat« (S. 74).

Wenn die Handlung »die Einfachheit selbst« ist, wo befinden sich dann die strittigen Punkte? Radin nennt drei, gegen die, wie er sagt, jeder zeitgenössische Winnebago Einspruch erheben würde: 1. der Mythos scheint sich auf eine stark geschichtete Gesellschaft zu beziehen; 2. damit die Handlung plausibel ist, müßte man annehmen, daß die Frauen in dieser Gesellschaft eine höhere Stellung einnahmen, und vielleicht sogar, daß die Abstammungsregel matrilinear war; 3. die Prüfungen, welche die Winnebago-Mythologie allgemein ins Jenseits verlegt, finden auf der Erde statt.

Radin erwägt nun zwei mögliche Erklärungen, um sie sofort wieder zu verwerfen. Er glaubt nicht, daß der Mythos sich einer Entlehnung aus der europäischen Folklore verdanken oder das Werk irgendeines aufgeklärten Denkers sein könne (*some Winnebago radical*); er würde ihn eher in einer sehr alten Zeit der Winnebago-Geschichte ansiedeln. Zwei verschiedene Formen der traditionellen Eingeborenen-Literatur, göttliche Erzählungen einerseits und menschliche Erzählungen andererseits, wären mit archaischen Elementen verschmolzen und das Ganze so lange bearbeitet worden, bis diese disparaten Gegebenheiten in Einklang standen.

Wir haben nicht die Absicht, diese elegante Rekonstruktion anzuzweifeln, die auf einer unübertrefflichen Kenntnis der Kultur, der Sprache und der Geschichte der Winnebago beruht. Die folgende Analyse will die von Radin nicht ersetzen, sondern nur vervoll-

ständigen. Sie steht im übrigen auf einer logischen, nicht historischen Ebene und nimmt als Kontext eher die drei bereits kommentierten Mythen als die alte oder jüngere Kultur ihrer Erzähler. Für uns geht es darum, zu untersuchen, ob zwischen den vier Mythen strukturelle Beziehungen bestehen und, falls dies zutrifft, sie zu explizieren.

Erinnern wir zunächst an einen Punkt theoretischer Art. Seit Boas seine *Tsimshian Mythology* veröffentlicht hat, haben es die Ethnologen oft für ein unbestreitbares Faktum angesehen, daß zwischen der Kultur einer Gesellschaft und ihren Mythen eine regelmäßige Korrelation besteht. Doch Boas selbst scheint nicht so weit gegangen zu sein. Das genannte Werk behauptet nicht, daß die Mythen automatisch die Kultur widerspiegeln, wie manche seither zu postulieren scheinen. Er fragt sich weit bescheidener, bis zu welchem Punkt und in welchem Maß der Spiegel der Mythen das Bild der Kultur wiedergibt, und er zeigt, daß in der Tat ein Teil der Kultur in die Mythen eingeht. Daraus folgt nicht, daß jedesmal, wenn ein Mythos eine Form des sozialen Lebens erwähnt, diese irgendeiner objektiven Realität entsprechen muß, die in der Vergangenheit existiert haben soll, falls es der Untersuchung der heutigen Bedingungen nicht gelingt, sie hier zu entdecken.

Es muß eine Entsprechung geben, und es gibt sie in der Tat, zwischen der unbewußten Botschaft eines Mythos – dem Problem, das er zu lösen sucht – und dem bewußten Inhalt, anders gesagt, der Handlung, die er erarbeitet, um zu diesem Ergebnis zu kommen. Doch diese Entsprechung ist nicht notwendig von der Art einer wörtlichen Wiedergabe, sie kann auch den Aspekt einer logischen Transformation annehmen. Wenn ein Mythos sein Problem direkt stellt, d. h. in den Termini, in denen die Gesellschaft, aus der er stammt, es wahrnimmt und zu lösen sucht, so kann die Handlung, der latente Inhalt des Mythos, seine Motive unmittelbar dem sozialen Leben selbst entnehmen. Doch wenn der Mythos das Problem umgekehrt formuliert und es durch das Absurde zu lösen sucht, kann man darauf gefaßt sein, daß der offenkundige Inhalt dementsprechend verändert ist und ein umgekehrtes Bild der empirisch gegebenen sozialen Realität liefert, wie sie sich dem Bewußtsein der Mitglieder der Gesellschaft darstellt.

Bei einer solchen Möglichkeit wäre die Hypothese von Radin, der zufolge die Formen des sozialen Lebens, die der vierte Mythos illu-

striert, auf eine alte Zeit der Winnebago-Geschichte verweisen würde, in keiner Weise erforderlich. Denn es könnte sein, daß diese Formen das Bild einer Gesellschaft zeigen, die keine reale Existenz hat, sei sie gegenwärtig oder vergangen, und sogar dem traditionellen Winnebago-Modell entgegensteht, einfach weil die Struktur dieses besonderen Mythos diejenige anderer Mythen umkehrt, deren offenkundiger Inhalt sich auf das traditionelle Modell beruft. Anders gesagt, wenn im Fall einer Entsprechung zwischen *A* und *B* man *A* durch $-A$ ersetzt, dann muß $-B$ durch *B* ersetzt werden; aber daraus folgt noch nicht, daß aufgrund der bloßen Tatsache, daß *B* einem realen Gegenstand entspricht, ein anderes reales Objekt, dem $-B$ entsprechen könnte, irgendwo existieren muß: in einer anderen Gesellschaft, der es entlehnt worden wäre; oder, als Überlebensselbst, in der Vergangenheit der zuerst betrachteten Gesellschaft.

Es stellt sich offensichtlich die Frage, warum wir drei Mythen vom Typus *A* und einen Mythos vom Typus $-A$ haben. Vielleicht weil der Typus $-A$ älter ist, aber vielleicht auch, weil $-A$ zu *A* gehört als eine Transformation A^4 , die zu ein und derselben Gruppe gehört und von der die drei ersten Mythen A^1 , A^2 , A^3 andere Zustände veranschaulichen.

Wie bereits festgestellt, beruht diese Gruppe von drei Mythen auf einem Grundgegensatz zwischen dem Leben der gewöhnlichen Individuen einerseits, die eines natürlichen Todes sterben und deren Seele in einem der Dörfer des Jenseits ein banales Dasein führen, und dem freiwillig verkürzten Leben der Helden andererseits, dessen nicht verbrauchter Abschnitt jedoch denjenigen der anderen Mitglieder der Gruppe vergrößern wird und dem Helden zu einem neuen Lebensvertrag verhilft. Die drei ersten Mythen, die wir betrachtet haben, fassen den ersten Terminus der Alternative nicht ins Auge; sie halten sich ausschließlich an den zweiten. Doch zwischen den dreien taucht ein kleiner Unterschied auf, der es immerhin erlaubt, sie nach dem besonderen Zweck zu klassifizieren, für den der Held oder die Helden sich opfern: zum Wohl der Gruppe im ersten Mythos, zum Wohl eines anderen Individuums (*Gattin*) im zweiten, und zum Wohl des Opfers selbst im dritten.

Wie steht es nun mit dem vierten Mythos? Wir sind mit Radin einer Meinung, daß ihm »ungewöhnliche« Züge zuzusprechen sind; allerdings unterstehen diese Unterschiede ebenso sehr und vielleicht

noch mehr der Logik als der Soziologie oder der Geschichte, denn sie scheinen von der Tatsache herzuführen, daß auf der Ebene der ersten Dichotomie (zwischen gewöhnlichem Leben und außergewöhnlichem Leben) ein neuer Gegensatz eingeführt wird. In der Tat läßt sich ein Phänomen auf zweierlei Weise als außergewöhnlich kennzeichnen: durch Übertreibung oder durch Untertreibung, als Überfluß oder als Mangel. Wenn nun aber die Helden der drei ersten Mythen Talente haben, die sie aus der Normalität herausheben – handle es sich nun um die Selbstaufopferung zum Wohl der Allgemeinheit, um die eheliche Liebe oder um die mystische Begeisterung –, so liegen die beiden Helden des vierten Mythos unter dem Durchschnitt, zumindest in einer bestimmten Beziehung, die für jeden eine andere ist.

Die Tochter des Häuptlings nimmt einen hohen sozialen Rang ein; in Wahrheit einen so hohen, daß sie von der Masse der Gruppe abgeschnitten und durch die Unfähigkeit, ihre Gefühle auszudrücken, gleichsam gelähmt ist. Ihre hohe Position macht sie zu einem verminderten menschlichen Wesen, dem eine wesentliche Eigenschaft des affektiven Lebens fehlt. Auch der Held ist vermindert, jedoch in sozialer Beziehung: arm und Waise. Müssen wir dann sagen, daß der Mythos das Bild einer geschichteten Gesellschaft widerspiegelt? Das hieße, die bemerkenswerte Symmetrie verkennen, die zwischen den beiden Helden besteht, so daß es falsch wäre, einfach zu behaupten, der eine sei »oben«, der andere »unten«. In Wahrheit ist jeder von einem bestimmten Standpunkt aus oben und von einem anderen aus unten; dieses Paar umgekehrt symmetrischer Strukturen gehört eher in den Bereich der ideologischen Konstruktionen als in den der empirisch beobachtbaren sozialen Systeme. Wir stellen soeben fest, daß das junge Mädchen eine hohe soziale Stellung einnimmt, aber als Lebewesen, also in bezug auf die Natur, auf einem niedrigen Platz steht. Was den Knaben betrifft, so steht er auf der sozialen Leiter unbestreitbar auf einer sehr tiefen Stufe; doch andererseits ist er ein wundersam begabter Jäger, der also bevorzugte Beziehungen zur Welt der Tiere, das heißt der Welt der Natur unterhält. Der Mythos kommt auf dieses Thema immer wieder zurück (§ 10-14, 17-18, 59-60, 77-90).

Folglich läßt sich das Gerüst unseres Mythos auf ein polares System zurückführen, das zwei Individuen einander nähert und sie gleichzeitig entgegenstellt, ein männliches und ein weibliches, die insoweit

bemerkenswert sind, als ein jedes in einer Hinsicht außergewöhnlich begabt (+) und in einer anderen außergewöhnlich unbegabt (-) ist:

	Natur	Kultur
Knabe	+	-
Mädchen	-	+

Je weiter die Handlung fortschreitet, desto mehr treibt sie dieses Ungleichgewicht auf die Spitze: das Mädchen stirbt eines *natürlichen* Todes, der Knabe bleibt ganz allein und erleidet also einen *sozialen* Tod. Und während das Mädchen sein ganzes gewöhnliches Leben lang sichtlich in der höheren Position war, der Knabe hingegen in der niedrigeren, kehren sich nun, da sie getrennt sind (sie von den Lebenden, er von der Gesellschaft), ihre jeweiligen Positionen um: sie befindet sich unten (in ihrem Grab), er oben (auf dem Boden der Hütte). Ein Detail, das Radin verwirrte, könnte die Funktion haben, diesen Umschlag deutlich zu machen: »Auf das Grab häuften sie lockere Erde (*loose dirt*), damit nichts durchsickern könne« (*seep through*, S. 87, § 52). Radin kommentiert: »Ich verstehe nicht, wie Erde aufzuhäufen, ohne sie festzutreten (*piling the dirt loosely*), das Grab dicht machen könnte (*would prevent seepage*). Es muß noch etwas geben, das nicht angezeigt ist« (S. 100, Fn. 40). Aber vielleicht muß man diesen Vorfall mit einem anderen in Verbindung bringen, der stattgefunden haben soll, als man die Hütte des Knaben baute: »... auf dem Boden hatte man eine dicke Schicht Erde aufgehäuft, damit die Wärme erhalten bleibt« (S. 87, § 74). Es könnte sich hier nicht um die Erinnerung an neue oder alte Bräuche, sondern um einen etwas linkischen Versuch handeln, zu betonen, daß der Knabe in bezug auf die Oberfläche des Bodens nun oben und das junge Mädchen unten ist.²

Dennoch ist dieser neue Gleichgewichtszustand ebenso unsicher wie

2 Die Interpretation ist im Kontext durchaus plausibel. Aber sowohl in Nordamerika wie in Südamerika fehlt es nicht an Beispielen für Bestattungsriten, in deren Verlauf schwere Steine auf das Grab gehäuft werden, damit der gefährliche Geist des Toten nicht entweichen kann, oder während derer im Gegenteil der Erdboden gelockert wird, um die Kommunikation zwischen dem Toten und den Lebenden aufrechtzuerhalten. Die Schwierigkeit rührt daher, daß das zweite Verfahren den Zweck zu haben scheint, das Ergebnis zu erzielen, das man eher vom ersten erwarten würde.

der andere. *Derjenigen, die unfähig war, zu leben, gelang es nicht, zu sterben*, und ihr Geist »verweilt auf der Erde«. In dieser Form kann sie schließlich den jungen Mann dazu bringen, den Kampf gegen die Feinde der anderen Welt aufzunehmen, um sie zu den Lebenden zurückzubringen. In einer bewundernswerten Symmetrie wird der Knabe später ein ähnliches, wiewohl umgekehrtes Schicksal haben: »Ich bin noch nicht alt«, sagt er dann dem jungen Mädchen, das seine Frau geworden ist, »und trotzdem bin ich so lange auf der Erde geblieben, wie ich konnte...« (S. 94, § 331). Also: *derjenige, dem es gelingt, den Tod zu besiegen, ist unfähig, zu leben*. Dieses Hin und Her könnte sich unendlich lange fortsetzen, und die Erzählung erwähnt zumindest diese Möglichkeit, indem sie dem Helden einen einzigen Sohn gibt, der wie er bald Waise und wie er ein guter Jäger ist. Doch die Handlung treibt einem anderen Schluß zu. Die beiden Helden, gleichermaßen unfähig, zu leben und zu sterben, nehmen eine mittlere Stellung ein, die von Dämmerwesen, die unter der Erde wohnen, aber gelegentlich emporsteigen können: weder als Menschen noch als Götter, sondern in Wölfe verwandelt, d. h. zwiespältige Geister, in denen sich positive und negative Züge vereinen. Das ist das Ende des Mythos.

Wenn die vorstehende Analyse korrekt ist, ergeben sich daraus zwei Konsequenzen. Erstens bildet der Mythos ein kohärentes Ganzes, dessen winzigste Details zueinander passen und einander entsprechen; zweitens verweisen die von Radin aufgeworfenen Probleme (oben, S. 229 f.) unmittelbar auf die Struktur des Mythos, und man braucht sich, um eine Lösung zu finden, nicht auf eine Geschichte der Winnebago-Gesellschaft zu berufen, die im übrigen nur konjunktural sein könnte.

Versuchen wir also, die drei Probleme zu lösen, indem wir uns an die Termini unserer Analyse halten.

1. Die von dem Mythos evozierte Gesellschaft erscheint nur deshalb geschichtlich, weil die Helden in Form eines Gegensatzpaars dargestellt sind; doch ihr Gegensatz zeigt sich sowohl hinsichtlich der Natur wie hinsichtlich der Kultur. Folglich ist die angebliche Schichtung kein historischer Überrest. Sie resultiert aus der Projektion einer logischen Struktur auf eine imaginäre soziale Ordnung, einer Struktur, bei der alle Elemente in Korrelation und Gegensatz stehen.

2. Ähnlich läßt sich die zweite Schwierigkeit lösen, die, wie es

scheint, von dem höheren Rang der Frauen herrührt. In der Tat läuft unsere ganze Argumentation darauf hinaus, daß die hier betrachteten vier Mythen drei Sätze formulieren, den ersten implizit, den zweiten explizit in den Mythen 1, 2, 3, und den dritten ebenfalls implizit, jedoch nur im Mythos 4. Und zwar:

- a) Die gewöhnlichen Individuen leben (ein vollständiges Leben) und sterben (endgültig).
- b) Die durch positive Eigenschaften außergewöhnlichen Individuen sterben (jünger) und leben (von neuem).
- c) Die durch negative Attribute außergewöhnlichen Individuen können weder leben noch sterben.

Es liegt auf der Hand, daß der Satz *c a contrario* aus den Sätzen *a* und *b* folgt. Er muß sich also eine Handlung erfinden, deren Protagonisten (hier ein Mann und eine Frau) zu Beginn umgekehrte Positionen einnehmen, damit jeder eine Hälfte der Beweislast auf sich nehmen kann, symmetrisch zur anderen Hälfte, die seinem Partner zufällt. Daraus ergibt sich, daß eine Handlung sowie jedes Element derselben niemals an sich selbst noch gemäß den Gegebenheiten interpretiert werden können, die dem Bereich des Mythos äußerlich sind, sondern nur als Substitutionen, die einen integrierenden Bestandteil einer Mythengruppe bilden und sich nur in bezug auf diese interpretieren lassen.

3. Wir können nun auf das letzte der von Radin aufgeworfenen Probleme zurückkommen, welches den vierten Mythos betrifft: warum spielt sich der Kampf gegen die Phantome hier auf der Erde ab, und nicht, wie es die Regel ist, im Jenseits? Dieses Problem muß auf dieselbe Art gelöst werden wie die anderen, denn gerade weil die beiden Helden *Unterlebende* sind (der eine in bezug auf die Natur, der andere in bezug auf die Kultur), müssen die Phantome, mit denen sie sich messen, in der Erzählung als *Übertote* figurieren. Erinnern wir uns, daß die ganze Handlung des Mythos auf einem zweideutigen Terrain spielt und endet, auf dem die Menschen zu chthonischen Tieren werden und die Seelen sich nicht entschließen können, die Erde zu verlassen. Der Mythos läßt Figuren auftreten, die von Anfang an halb lebendig und halb tot sind; damit stellt er sich den vorhergehenden Mythen entgegen, in denen die Antithese zwischen Leben und Tod, die zu Beginn stark ausgeprägt ist, erst

am Ende gelöst wird. Folglich lautet die globale Botschaft der vier Mythen in ihrer Gesamtheit, daß man, um den Gegensatz zwischen Leben und Tod überwinden zu können, ihn zunächst als solchen anerkennen muß; sonst wird der Zwiespalt zwischen den beiden Zuständen, den man hat einschleichen lassen, unendlich fort dauern.

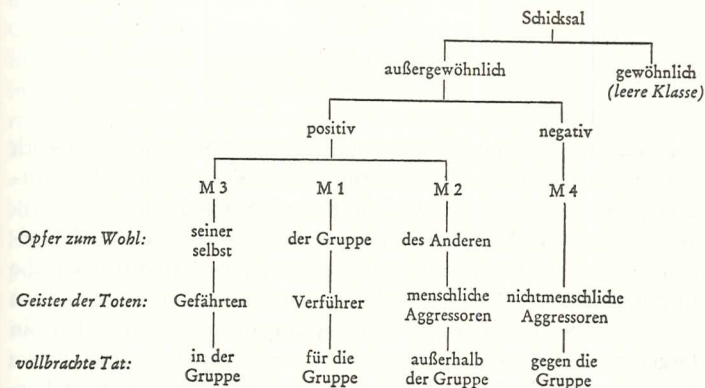
Ich hoffe gezeigt zu haben, daß die vier Mythen zu ein und derselben Transformationsgruppe gehören und daß Radin bessere Gründe hatte, als er selbst glaubte, sie in einer Publikation zu versammeln. Erstens behandeln alle diese Mythen außergewöhnliche Schicksale, die den vulgären Schicksalen entgegenstehen. Zwar werden diese letzteren nicht ausdrücklich erwähnt; in dem System, das die vier Mythen bilden, sind sie eine leere Klasse, was nicht bedeutet, daß sie nicht anderswo gefüllt werden könnte. Zweitens erkennen wir einen Gegensatz zwischen zwei Typen von außergewöhnlichen Schicksalen; die einen sind außergewöhnlich durch das Übermaß, die anderen durch den Mangel. Diese zweite Dichotomie erlaubt es, den Mythos 4 von den Mythen 1, 2, 3 zu unterscheiden; sie entspricht also auf logischer Ebene derselben Unterscheidung, die Radin aus psychologischen, soziologischen und historischen Gründen getroffen hatte. Schließlich kann man die Mythen 1, 2, 3 klassifizieren, wenn man sich auf die differentielle Funktion bezieht, die jeder dem freiwilligen Opfer des oder der Helden zuweist.

Die Mythen organisieren sich also zu einem dichotomischen System mit mehreren Etagen, auf denen Korrelations- und Gegensatzbeziehungen vorherrschen. Wir können aber noch einen Schritt weitergehen und versuchen, sie auf einer gemeinsamen Stufenleiter zu ordnen, nämlich unter Berücksichtigung der merkwürdigen Abstufung, die von einem Mythos zum anderen zu beobachten ist, wenn man die Art der Prüfungen definieren will, denen die Geister oder Phantome die Helden unterziehen. Im Mythos 3 erlegen die Geister keine Prüfung auf; sie begnügen sich mit der Rolle von Weggefährten, gleichgültigen Zeugen der Mühen, die der Held auf sich nimmt, um die materiellen Hindernisse zu überwinden, die sich ihm in den Weg stellen. Im Mythos 1 sind die Geister nicht gleichgültig, aber auch nicht feindselig; ganz im Gegenteil, denn der Held muß ihrer Vertraulichkeit widerstehen und darf weder den Aufforderungen der weiblichen Geister noch der ansteckenden Fröhlichkeit der männli-

chen Geister nachgeben, die, um ihn besser täuschen zu können, die Rolle von lustigen Gesellen spielen. So verwandeln sich die Geister der Toten, die im Mythos 3 *Gefährten* sind, im Mythos 1 in *Verführer*; sie handeln noch wie Menschen im Mythos 2, aber als *Aggressoren*, die alle möglichen Gewalttaten verüben; ein Merkmal, das im Mythos 4 noch deutlicher zutage tritt, wo die Geister jede menschliche Gestalt verlieren, da man am Ende erfährt, daß sie es waren, die den Helden in Form von wimmelnden Insekten verfolgten. Von einem Mythos zum anderen ist also eine doppelte Progression zu beobachten: von einem friedfertigen Verhalten zu einem aggressiven Verhalten, und von einem menschlichen Verhalten zu einem nichtmenschlichen Verhalten.

Mehr noch, denn wir können diese doppelte Progression in Korrelation zu den Beziehungen setzen, welche der oder die Helden zu ihrer sozialen Gruppe unterhalten.

Der Held des Mythos 3 gehört einer religiösen Bruderschaft an; es steht außer Zweifel, daß er sein privilegiertes Schicksal als Mitglied jener Gruppe, in der er agiert, und mit ihrem Einverständnis auf sich nimmt. Was die beiden Helden des Mythos 1 betrifft, so haben sie beschlossen, sich von der Gruppe zu trennen, um – der Text präzisiert es zu wiederholten Malen – irgendeine Gelegenheit zu finden, eine verdienstvolle Tat zu vollbringen, die ihren Landsleuten nutzen kann; sie handeln also zugunsten der Gruppe und für sie. Hingegen motiviert den Helden des Mythos 2 einzig die Liebe, die er für seine Frau empfindet; von der sozialen Gruppe ist nie die Rede. Der Held unternimmt seine Tat als einzelner und nur zum Wohl einer anderen einzelnen Person. Schließlich legen die beiden Helden des Mythos 4 gegenüber der Gruppe eine offen negative Haltung an den Tag: das junge Mädchen stirbt aufgrund seiner Unfähigkeit, zu kommunizieren, sie will lieber umkommen, als sich ausdrücken, und sie zieht sich, wie sie glaubt endgültig, in den Tod zurück. Und der Knabe weigert sich, den Dorfbewohnern zu folgen, wenn sie beschließen, auszuwandern und das Grab zu verlassen. Die Protagonisten haben beide die Absonderung gewählt, und ihre jeweiligen Aktivitäten finden gegen die Gruppe statt:



Das obige Diagramm faßt die gesamte Argumentation zusammen. Ich bin mir bewußt, daß sie, um völlig überzeugend zu sein, sich nicht auf vier Mythen beschränken dürfte, sondern noch andere aus den unschätzbaren Dokumenten heranziehen müßte, die uns Radin über die Winnebago-Mythologie hinterlassen hat. Ich hoffe aber, daß die hier skizzierte Grundstruktur, wenn sie sich zusätzliches Material integriert, zwar reicher und komplexer, aber nicht entkräftet wird. Indem ich ein kleines Buch kommentierte, dem sein Autor sicherlich geringe Bedeutung beimißt, wollte ich anhand eines Beispiels lediglich die Fruchtbarkeit der Methode unterstreichen, die Radin anwandte, sowie das Interesse, das die von ihm gestellten Probleme noch heute haben.