

Walter Hirschberg  
*Das Weltbild der Wildbeuter*

Glaubten noch Vertreter der »Wiener Ethnologenschule«, wie etwa *P. W. Koppers* (1949), die sogenannten ethnologischen Alt- oder Restvölker (Pygmäen, Feuerländer usw.) mit den Altpaläolithikern vergleichen zu können, ist man jedoch heute in Ethnologenkreisen in der Frage des kulturhistorischen Alters der heutigen Wildbeuter weit vorsichtiger und zurückhaltender geworden.

Aber auch die Frage »Werkzeug, Kunst- oder Naturprodukt?« ist nicht ganz ausdiskutiert. *Karl J. Narr* (1966) verstand unter *Werkzeuge* »ganz allgemein Körper fremder Gegenstände, ... mit denen zielstrebig manipuliert wird«, meinte jedoch mit *G. Kraft*, den auch *W. Koppers* in Fragen der Altvölker weitgehend zu Rate gezogen hatte, man könne auch »den Sinn des Wortes einengen auf Dinge, die zur (aktiven) Veränderung der Umwelt zu gebrauchen sind, und habe diese zu unterscheiden von den ›Geräten‹, die (in mehr passiver Art) unmittelbar den menschlichen Bedürfnissen dienen. Wie immer man es mit dieser Abgrenzung hält, kann es sich dabei sowohl um naturgegebene Gegenstände handeln, als auch (und vor allem!) um solche, die künstlich zu einem entsprechenden Zweck hergerichtet werden: um ›Artefakte‹«.

Fragt man den Ethnologen, was er in der Ergologie unter einem Gerät versteht, erhält man zur Antwort, daß es sich bei diesem um einen im allgemeinen Sprachgebrauch weit gefaßten Begriff handelt, dem Arbeitsbehelfe, Werkzeuge und viele Gebrauchsgegenstände entsprechen, bezogen auf bestimmte Anwendungsbereiche, z. B. Bodenbau-, Haushalts-, Jagd- und Fischereigeräte. Enger gefaßt, bezeichnet Gerät einen einfachen (nicht zusammengesetzten) Behelf, der im Gegensatz zu Werkzeugen nicht der Formveränderung, Verformung oder Formung dient. Werkzeuge sind – wie eben angedeutet wurde – am klarsten durch das Prinzip der Perkussion zu erfassen, der Kraftanwendung zur mittelbaren Veränderung eines Rohstoffes, eben mit Hilfe eines Werkzeugs.

Deutlich zeigen die von *Narr* in Klammer gesetzten Ergänzungen seine eigene Meinung in der Sache, wobei er allerdings bloß an die naturbedingten Eolithen dachte. Ausschlaggebend schien jedoch *Narr* der wiederholte Gebrauch der Artefakte als Beweis künstlicher Formung (a. a. O. S. 68).

»Eine Leistung besonderer Art war die *Zähmung des Feuers*« – schreibt *Narr* (a. a. O. S. 77) –, »denn sie erhebt den Menschen in spezifischer Weise über die Natur, weil er sich damit erstmals eine Naturkraft selbst dienstbar macht. Das wird vielfach sogar für wichtiger gehalten als die Werkzeugherstellung und als etwas gewertet, das ganz allgemein menschlich und menschlichem Wesen notwendig verbunden ist.« Ethnologischerseits gehört das Feuer weltweit zum Grundbesitz der Menschheit. Mit seiner Nutzung begann die »Selbstdomestikation« des Menschen. Durch künstlich veränderte Lebensbedingungen (Wärme, Nahrungszubereitung, Licht) wurde das Leben der Menschen von Grund an verändert. Wann, wo und wie der Mensch zum erstenmal auf die Idee kam, das Feuer zu nutzen, bleibt der Spekulation überlassen.

Die ältesten Belege für eine Nutzung des Feuers in Europa stammen von dem altsteinzeitlichen Fundplatz Vertezsöllos in Ungarn, wo Feuerstellenreste zusammen mit Resten von Menschen (*Homo erectus*) gefunden wurden (aus der Zeit vor etwa 400.000 Jahren). Angebrannte Knochen und Holzkohlenreste in den Höhlen von Choukoutien in der Nähe von

Peking mit Steingeräten des Peking-Menschen (*Sinanthropus Pekinensis*) weisen auf ein ähnliches Alter hin.

Was den vielerörterten Begriff »Werkzeuggebrauch« bei Tieren betrifft, würde der Ethnologe bei den gegebenen Fällen sich viel eher des Begriffes »Gerät« bedienen.

Die Jagd war unter Beteiligung mehrerer Jäger eine Gemeinschaftsleistung, analog den Jagdgewohnheiten heutiger Wildbeutergruppen unter Beibehaltung der üblichen geschlechtlichen Arbeitsteilung (Männer jagen, Frauen sammeln). Die Erschließung frühmenschlicher Gesellschaftsformen ist freilich ohne das Modell der heutigen Wildbeuter kaum möglich, doch sind wir uns dessen bewußt, daß keine der rezenten Wildbeuterkulturen sich völlig frei von den Einflüssen kulturell fortgeschrittener Ethnien behaupten konnte, ja, daß auch in vielen Fällen mit sekundären Verarmungserscheinungen gerechnet werden muß, die den Anschein von Primitivität erwecken.

Bereits *Josef Haekel* (1966) unternahm den schüchternen Versuch, angesichts einer »konkreten Vielgestaltigkeit der Wildbeuterstämme der Gegenwart«, auch nach den Gemeinsamkeiten zu suchen, um auf diese Weise zu wesentlichen »Grundanschauungen« und »Grundhaltungen« der Jäger und Sammler zu gelangen, mit anderen Worten, um den Elementar- und Völkergedanken eines *Adolf Bastian* nachzuspüren; meinte doch der Münchner Kulturhistoriker *Hermann Baumann* (1934) gelegentlich einer Arbeit über die afrikanischen Kulturkreise: »Im Grunde ist das, was wir ›Urkultur‹ nennen, der Hort für die allermeisten Elementargedanken.« Bald darauf hatte *Fritz Bornemann S. V. D.* (1938), ein Schüler *P. W. Schmidts*, in einer grundsätzlichen Studie zur »Urkultur in der Kulturhistorischen Ethnologie« abschließend gemeint, daß Untersuchungen in der von *Baumann* angegebenen Richtung die »Hauptarbeit der Ethnologen der kulturhistorischen Richtung« wären.

Nach Aufgabe der Ansichten eines *P. W. Schmidt* und *P. W. Koppers* über das Wesen des »Urmenschen und seines Weltbildes« hielt es *Josef Haekel* für notwendig, den Forderungen eines *Fritz Bornemann* Folge zu leisten. »Wie problematisch dieses Vorgehen auch erscheinen mag« – darüber war sich auch *Haekel* im klaren –, »es ist jedenfalls der einzige mögliche Weg, um zu prinzipiellen Aussagen wenigstens über einige ›Grundkategorien des Denkens und Glaubens‹ früher und frühester Menschheitsepochen zu gelangen« – meinte *Haekel*. »Hierfür bietet das von den einfachen Wildbeutern vorliegende Material zwar eine etwas schmale Basis; aber es ist zu beachten, daß nicht wenige Elemente der Glaubens- und Ritualsphäre jener Wildbeuter in differenzierten Jäger- und Sammlerkulturen weiterleben.« (*J. Haekel* 1966, S. 193)

1939 versuchte *Hermann Baumann* in einer Arbeit über die »afrikanischen Wild- und Buschgeister« im Sinne der Kulturkreislehre das Weltbild der sogenannten »Eurafrikanischen Steppenjägerkultur« zu skizzieren. »Dieser Kultur sind nun« – so meinte damals *H. Baumann* – »auch mit größter Wahrscheinlichkeit zwar nicht der gesamte Totemismus, aber doch seine älteren Formen zuzusprechen. Tatsächlich ist der Totemismus aus der Jägermentalität zu greifen. Noch im Gruppentotemismus, der eben nicht die Grundform ist und sich wohl in der Kontakt- und Mischzone der Pflanzler (in Afrika Altnigritier) mit den Steppenjägern entwickelt haben dürfte, liegen eingebettet zahlreiche Elemente eines ›protototemistischen‹ Komplexes, der für die Jägerkultur charakteristisch ist. Diesen protototemistischen Komplex bilden allerlei Ideen, Riten, Institutionen usw., die das enge Verhältnis des Menschen zum Tier zum Gegenstand haben, ohne daß aber aus diesem symbiotischen Zustand eine feste gesellschaftliche Ordnung (mit oder ohne Heiratsregeln) erwüchse. Diese feste, soziale Umformung zum Gruppentotemismus kann überhaupt erst nach der Selbsthaftwerdung vollzogen sein oder min-

destens unter dem Einfluß seßhafter Völker. Je weiter der Gruppentotemismus von seinem Ausgangspunkt absteht, desto stärker treten seine sozialen Elemente hervor und bringen die religiösen und mythischen Sinngehalte, wie sie im Protototemismus noch rein in Erscheinung treten, zum Erstarren oder gar zum Auslöschen. Der Gruppentotemismus wird aber um so älter und urwüchsiger sein, je mehr Elemente des protototemistischen Komplexes an ihm festzustellen sind (Tierversmehrungsriten, Beopfern, fühlbares Zusammengehörigkeitsbewußtsein, Totemtier als hilfreiches Tier und Ahnherr usw.), je schwächer aber auch die soziale Seite ausgebaut ist (durch Individualtotemismus begründeter Clantotemismus, Fehlen der Exogamie und bestimmte Heiratsregeln).« (*Baumann* 1939, S. 209)

Zu den protototemistischen Vorstellungen zählte *Baumann* tierische Buschgeister, Tierherren und Tierheroen, Tierkult (Bärenkult, Tigerkult usw.). Den Glauben an tierische Schutzgeister (Alter Ego, »Buschseelen«), die Wiedergeburt im Buschtier, Tierverwandlungen (einschließlich der Wertiere), tierische Gehilfen der Medizinmänner und Hexen, Tierversmehrungsriten, erotische Tiertänze und Tierpantomimen, Jagdversöhnungsfeiern, feierliche Bestattung der toten Tiere – alles das gehört in diesen Zusammenhang und findet sich schon in den ältesten Phasen der Wildbeuterkulturen.« (*Baumann* 1939, S. 210)

Die Wild- und Buschgeister erscheinen bei den Buschmännern Südafrikas in immer wieder neuen Formen abgewandelt. Als Heilbringer oder Nationalheroen sind sie das Lieblingsobjekt buschmännischer Mythik. U. a. spielen sie als Regen- und Wasserspender eine bedeutende Rolle. Zu den vielen Busch- und Jagdgeistern, Heilbringern und Kulturheroen (Demiurgen), die im Buschmannglauben in Gestalt kleiner Tiere die Wüstensteppen der Kalahari bevölkern, gehören auch Mantisheuschrecken (Gottesanbeterin) sowie Heitsi-Eibib, Jagdherr und Buschgeist, National-Heros der den Buschmännern nahe verwandten Hottentotten. Die Nama-Hottentotten beschreiben ihn als Stammvater und reichen Häuptling. Er erscheint in verschiedenen Gestalten, spendet Jagdglück den Jägern und ist ein richtiges Tricksterwesen, das vor allem durch einen widerspruchsvollen und zwiespältigen Charakter ausgezeichnet ist. Heitsi-Eibib ist ein Schelm und Possenreißer, ein mythisches Wesen, von dem sich Hottentotten und Buschmänner zahllose Abenteuer zu erzählen wissen. Tiergeschichten sind ein Lieblingsthema der Wildbeuter. In einem dieser Buschmannmärchen oder Tiergeschichten erscheint der Löwe, die Sonne, eine das Wetter beeinflussende Macht, welche die Menschen nicht an das Wasser heranlassen will, als Gegner Heitsi-Eibibs. So auch in der Mythe von der »Überlistung des fliegenden Löwen durch Heisib (Heitsi-Eibib)«. In alter Zeit konnte der Löwe noch fliegen. »Er tötete« – so erzählt uns *Sigrid Schmidt* (1977–78) von ihm – »aus der Höhe herabstoßend, sehr viele Menschen und Tiere. Von allen diesen Tieren hängte er bestimmte Knochen in seinem Nest im Baume auf, und seine Frau, der-weiße Geier, in einer Variante des Märchens auch der Strauß, mußte diese Knochen bewachen. Denn in ihnen steckte die Flugkraft des Löwen. Heisib hörte, welch großen Schaden der Löwe unter Menschen und Tieren anrichtete. Er ging zur Löwenwohnung, verwickelte die Geierfrau in ein Gespräch, und plötzlich zerbrach er die Knochen. Der Löwe, der gerade umherflog, fiel in diesem Augenblick vom Himmel. Er war zwar arg gestoßen, aber kräftig genug, um die Verfolgung des Missetäters aufzunehmen. Heisib entkam. Der Löwe kann jedoch seitdem nicht mehr fliegen und ist weniger gefährlich.«

Der geflügelte Löwe erinnert uns an das Fabeltier Greif, ein Mischwesen, das die Körpermerkmale eines Adlers oder Falken mit denen des Löwen vereinigt. Der Greif entstand im 4. Jahrtausend v. Chr. im Vorderen Orient und erfuhr im Lauf der Zeit in den verschiedenen Darstellungen eine weite Verbreitung. Bekannt im vordynastischen Ägypten, wurde der Greif

im Alten Reich zum Sinnbild der Königsherrschaft, später zum Helfer des Sonnengottes und schließlich zum Symbol im Totenkult. (*E. Hofinger*, 1988)

Das Motiv des »Knochenzerbrechens« erinnert an die im eurasiatischen Lebensraum weit verbreitete Jägersitte, die Knochen des erbeuteten Wildes weder zu zerbrechen noch zu verbrennen und an die zahlreichen Fälle der Bestattung der vollständigen Tierskelette auf Bäumen, in der Erde oder im Wasser. »Ehedem war die Vorstellung über die Wiedergeburt aller erschlagenen Tiere allgemein bei der Jägerbevölkerung Sibiriens« – schrieb *D. K. Zelenin* (Zitat nach *A. Friedrich* 1941, S. 31).

»Die Jäger sahen es ihrerseits als ihre Aufgabe an, Maßnahmen zur Beförderung dieser Wiedergeburt zu ergreifen. Hierfür war es notwendig, daß alle Knochen komplett erhalten wurden und daß die Seele des getöteten Tieres diese Knochen ohne Mühe erreichen konnte. Die hervorragende Bedeutung des Skelettes erklärt er (*Zelenin*) auf folgende Weise: Die frühzeitliche Gemeinschaft tötet und verspeist das Totemtier, um engste Vereinigung mit ihm zu erlangen (Bärenfest). Knochen und Fell bleiben übrig vom Mahle der Menschen; mit ihnen verbinden sie die Vorstellung von der Weiterexistenz des Totems: Hier ist der Ausgangspunkt der Ansicht über seine Teilbarkeit in zwei verschiedene Elemente: den unsichtbaren Geist und das sichtbare Tier. . . Das Skelett besitzt fundamentale Bedeutung als Element des animalischen Lebewesens und seiner Erneuerung. Diese Erneuerung geht nach der Anschauung vieler sibirischer Völkerschaften vor sich.« Worüber jedoch *A. Friedrich* erstaunt gewesen war, und worüber er auch keine umfassende Erklärung gefunden hatte, war die nahezu weltweite Verbreitung der erheblichen Anzahl von Kulturelementen dieser Materialgruppe, die mit der Vorstellung eines Herrn und Vater des Waldes, Berges und des Wassers ihre Verbundenheit zeigt. Abgesehen von dem sorgfältigen Sammeln und Aufbewahren der Knochen des Wildes und der Vorstellung von dessen Wiederbelebung aus den Knochen durch den Waldgeist kommen hinzu die Ehrung des Großjagdwildes, seine »lügenhafte Täuschung« (Bärenkult) und Beschmeichelung; die bildliche Darstellung des Wildtieres (Felsbilder, Sandzeichnungen, Figuren) sowie die zeremonielle Vorwegnahme des Jagderfolges durch magische Eingriffe an dem Bild und schließlich die strengen Verhaltensmaßregeln des Jägers der Frau gegenüber. (*Friedrich* 1943, S. 192)

*Josef Haekel*, 1966 noch weitgehend der Opfertheorie und dem »Urmonotheismus« eines *P. W. Schmidt* verbunden, zählte den in der vergleichenden Religionswissenschaft viel zitierten »Herrn der Tiere« zu den Höheren Wesen ohne rechte Überzeugung und meinte dazu: »Eine wichtige Stellung nimmt im Glaubensleben der Wildbeuter der *Herr der Tiere* bzw. der *Wald- und Buschgeist* ein, doch findet sich diese Gestalt *keineswegs überall*. Sie kann manchmal in gewisser Hinsicht als ein Aspekt des Höchsten Wesens aufgefaßt werden. Nach einem anderen Deutungsversuch wäre an eine Verschmelzung zweier ursprünglich verschiedener Wesen zu denken: Hochgott und Buschgeist. Die Vorstellung vom Herrn der Tiere fehlt jedenfalls bei Australiern, Tasmaniern, Negritos, südamerikanischen Waldstämmen, Feuerländern und bei den indischen Jägern und Sammlern.« (*J. Haekel* 1966, S. 197)

Die vorsichtigen Formulierungen *Haekels* lassen eine deutliche Unsicherheit in diesem Fragenkomplex erkennen. Kein Wunder! Denn in der Zeit, als *Haekel* diese Zeichen schrieb – 1966 – glaubte wohl kaum mehr einer an die Opfertheorien eines *P. W. Schmidt* und an ihre Verbindung mit den Höchsten Wesen in der »Urkultur«. Die Kulturkreislehre der Wiener Schule war unterdessen ungläubwürdig geworden und hatte ihren Kredit verloren. »In Jägerkulturen, aber auch bei Pflanzern und zum Teil noch bei höheren Ackerbauern kennt man die Gestalt eines Herrn der Tiere« – schreibt *Franz Josef Thiel* im »Neues Wörterbuch der Völkerkunde« 1987. »Ihm gehören alle Wildtiere; er schützt sie, führt sie dem Jäger zu, oder er entzieht sie

ihm wieder, wenn der sich nicht richtig verhält. Es lassen sich nur schwer allgemeine Aussagen machen, die auf alle Arten zutreffen. Bisweilen sind sie tiergestaltig, dann wieder riesengroße Menschen, dann wieder Zwerge. Bei einigen Ethnien sind sie von sehr heller Farbe, bei anderen rot. Einmal sind sie männlichen, dann weiblichen Geschlechts, ohne daß sich aus diesen Varianten eine Gesetzmäßigkeit ableiten ließe.«

*Wilhelm Schmidt* und seine Schule vertraten die Ansicht, daß bei allen Ethnien ursprünglich ein Hochgott vorhanden war und sich in späterer Entwicklung ein Herr der Tiere, eine dynamischere Gestalt, abspaltete. Die Beweise für diese These sind dürftig. Das Material kann auch sehr gut anders interpretiert werden; man könnte auch daraus schließen, daß der Herr der Tiere die eigentliche Gottesgestalt der Jäger ist. So sieht *R. Pettazzoni* in ihm die ursprüngliche Gottesgestalt der Jäger, aus der sich später der Himmels-gott entwickelte.

Von den zahlreichen Herren der Tiere seien nur drei ihrer Bekanntheit wegen erwähnt: Bei den Eskimo wird gewöhnlich eine Herrin der Tiere verehrt; sie wird oft Sedna genannt. Die Wassertiere gehen aus ihr hervor, und bei den Kupfereskimo wird sie mit dem Seehund identifiziert. Der Schamane muß von ihr das Jagdwild erbitten.

Die Bambuti-Pygmäen kennen einen Waldgeist oder Waldgott, von dem das Wild kommt und dem das Wild gehört. Manche Pygmäen nennen ihn Tore. Für *Schebesta* war Tore Synonym für Himmels-gott, für *C. Turnbull* ist der Wald selbst die gute, für die Pygmäen sorgende oberste Macht.

In Nordostasien verehren zahlreiche Ethnien einen Herrn der Wälder oder Berge, der das Oberhaupt der Bären ist. Wenn man einen Bären tötet, schickt man seine Seele zum Herrn der Wälder zurück, damit dieser einem einen neuen Bären zukommen lasse.

Allen diesen Herren der Tiere ist gemeinsam, daß sie die Wildtiere schützen, die Menschen sie von ihnen erbitten müssen und immer nur so viel erlegen dürfen, wie sie für ihren Lebensunterhalt benötigen. (*F. J. Thiel* 1987)

In den spanisch-französischen Höhlen (Altamira, Montespan, Drei-Brüder-Höhle) sowie in den zahlreichen Felsbildgalerien in Afrika, Australien, Indien, in Amerika und auch auf Neuguinea sind Mythen, magische Tänze (Vermehrungstänze) und magische Handlungen auf den Felsblöcken und -wänden abzulesen. Sie sind eingeritzt, gepickt und auch gemalt und in der Regel viele Jahrtausende alt. Sinn und Bedeutung dieser Darstellungen sind im Bereich des Magisch-Religiösen – v. a. im Leben der Jägervölker – zu suchen, doch gibt es auch profane Darstellungen, etwa die Wiedergabe von historischen Ereignissen. Manches spräche dafür, u. a. auch die »Felsbilderkunst«, den sog. »Transkulturellen Konstanten« oder »Elementargedanken« einverleiben zu dürfen. Letztere entsprächen dem allgemeinen Symboldenken des Menschen und dem Drang nach künstlerischem Ausdruck in Tanz, Bildnerei, Sagen und Dichtkunst (*W. E. Mühlmann*), während die Vielfalt der lokalen Felsbilddarstellungen den Völkergedanken mit allen ihren Voraussetzungen gleichgesetzt wären.

## Literatur

- Baumann, Hermann: Afrikanische Wild- und Buschgeister, in: Zeitschrift für Ethnologie, 77, 1939, S. 208 ff.  
Bornemann, Fritz: Die Urkulturen in der Kulturhistorischen Ethnologie. Eine grundsätzliche Studie, Mödling 1938  
Friedrich, Adolf: Die Forschung über das frühzeitliche Jägerum, in: Paideuma, 2, 1941  
Haekel, Josef: Geistiges Leben einfacher Wildbeuter, in: Narr, J. K. (Hg.): Handbuch der Urgeschichte, Bd. 1, 1966  
Hirschberg, Walter (Hg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde, Berlin 1988  
Hofinger, Erika: Greif, in: W. Hirschberg (Hg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde, Berlin 1988  
Schmidt, Sigrid: Der Trickster-der Khoisan-Volkserzählungen als Regenkämpfer, in: Journal 33. SWA Wissenschaftliche Gesellschaft, Windhoek 1977

# ZOBODAT - [www.zobodat.at](http://www.zobodat.at)

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Matreier Gespräche - Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilheminenberg](#)

Jahr/Year: 1989

Band/Volume: [1989](#)

Autor(en)/Author(s): Hirschberg Walter

Artikel/Article: [Das Weltbild der Wildbeuter 254-258](#)