

FRAZER ODER MAUSS: BEMERKUNGEN ZU MAGIEKONZEPTIONEN

von Heinz Mürmel

Zu den Komplexen, an denen sich religionswissenschaftliche Grundpositionen gewissermaßen gebündelt ablesen lassen, gehört das Phänomen Magie. Leider bleibt, trotz gegenteiliger Versicherungen,¹ hierfür eine konzeptionelle Klarheit noch unerreicht. Indes ist eine Grundstruktur erkennbar: alle gängigen Magietheorien, so sehr sie sich im einzelnen auch unterscheiden, sind in erheblicher Weise von den Vorstellungen Frazers² beeinflusst. Dies könnte zur Annahme verleiten, daß die Hauptarbeit erledigt sei. Es soll jedoch die Behauptung gewagt werden, daß dieser Einfluß negative Auswirkungen zeigte. Anstatt Magie transparent werden zu lassen, traten prinzipielle Schwierigkeiten auf, die nur durch einen anderen Ansatz zu überwinden waren. Dafür leistete Marcel Mauss wesentliche Vorarbeiten, deren Rezeption aber kaum stattfand.³

Mauss und seine Wirkungsgeschichte

Wer sich der Durkheimschule zuwendet ist immer wieder frappiert, wie sehr das mit dem Namen von Mauss verbundene Konzept enigmatisch blieb, und, wie der Herausgeber von dessen *Œuvre*, V. Karady, schrieb „eher das Objekt für obligatorische Bezugnahmen abgab, als daß es eine wirkliche Bekanntschaft mit diesem gegeben hätte.“⁴ Dies gilt trotz erheblicher Wertschätzung seines Werkes. Lévi-Strauss beginnt seinen als ‚Einleitung in das Werk von Marcel Mauss‘ betitelten Aufsatz mit einem heute noch geltenden Satz: „Kaum eine Lehre ist so esoterisch geblieben und kaum eine hat zugleich einen so tiefen Einfluß ausgeübt wie die von Marcel Mauss.“⁵ Er zählt in diesem Zusammenhang einige der illustren Namen auf, die sich bei Mauss Anregungen holten. Stellvertretend für andere stehen die von Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits und Redfield. Man darf weitere anführen: Dumont, Leiris, Rodinson und natürlich Lévi-Strauss.

¹ Vgl. z. B. W. J. GOODE, *Religion among the primitives*, New York u. a. ²1968, 50.

² Zur Würdigung Frazers s. B. MALINOWSKI, *Sir James George Frazer*, in: B. MALINOWSKI, *A scientific study of culture*, New York 1960, 177–221; R. A. DOWNIE, *Frazer and the Golden Bough*, London 1970; R. ACKERMAN, *J. G. Frazer*, Cambridge 1987. Zum Thema Magie s. auch: H. PHILSOOPH, *A reconsideration of Frazer's concept of magic, with special reference to more recent research*, Edinburgh 1967; A. CIATTINI, *Magia, religione e scienza, nel Ramo d'oro di J. Frazer e nell'antropologia contemporanea*, in: *Revue internationale de sociologie* 1978; Nr. 4, 643–652.

³ Ausführlicher dazu R. KÖNIG, *Marcel Mauss*, in: R. KÖNIG, *Emile Durkheim zur Diskussion*, München u. a. 1978, 257–292 (zuerst in der KZSS 23 [1972]). Vgl. auch H. MÜRMEI, *Das Magieverständnis von Marcel Mauss*, Leipzig 1985, 85–90.

⁴ M. MAUSS, *Œuvres I–III*, Paris 1968f; vgl. *Présentation de l'édition*, vol. I, I–LIII.

⁵ In M. MAUSS, *Soziologie und Anthropologie*, München 1974, Bd. 1, 7. (Die erste franz. Ausgabe Paris 1950; eine zweite erschien 1960).

Mauss' Einfluß erstreckte sich über die Fachwissenschaften hinaus. Sowohl die politische Sphäre⁶ als auch die allgemeine kulturelle Szene waren seiner Wirkung unterworfen. Letztere empfing viele über Dritte vermittelte Impulse, wobei dem Collège de Sociologie (Caillouis, Rivet, Leiris, Bataille) eine besondere Rolle zufiel.

Um die Behandlung unseres Themas im Gesamtrahmen von Mauss' Schaffen kurz zu erhellen und zugleich seine Person und Intentionen faßbarer werden zu lassen, soll dieser selbst zu Worte kommen. Karady veröffentlichte eine kleine autobiographische Skizze des Meisters, die jener wohl im Zusammenhang mit seiner Kandidatur für das Collège de France um 1930 verfaßt hatte.⁷ Darin heißt es (übers. vom Verf.): „Positivist, nur Fakten glaubend, den deskriptiven Wissenschaften eine höhere Gewißheit als den theoretischen zugestehend ([und zwar] in Fällen sehr komplexer Phänomene), glaube ich, wenn ich einer theoretischen Wissenschaft nachgehe – und das vielleicht ganz gut –, nur in dem Maße an deren Bedeutung, in dem sie aus Fakten aufgebaut, helfen kann diese zu erkennen, diese unter anderen zu registrieren, mit anderen Worten, diese zu klassifizieren; in dem Maße, in dem sie vertieft anstatt nur generalisiert, beweist und den Stoff bekräftigt, anstatt nur einen Haufen historischer Hypothesen oder metaphysischer Ideen aufzubauen . . .“

Theorien und Methoden sowie – seltener – das Leben von Mauss sind Gegenstand einer umfangreichen Literatur.⁸ Einiges Biographische sei kurz vorgestellt: Mauss wurde am 10. Mai 1872 in einer jüdischen Familie Epinals, geboren. Die Tatsache, daß Durkheim sein Onkel war, sollte seinen Lebensweg entscheidend prägen. So studierte der Neffe 1894/1895 zunächst bei seinem Onkel in Bordeaux, um dann von 1895–1902 als dessen ‚Rekrutierungsagent‘ in Paris zu wirken und den Aufbau der Durkheimgruppe, die sich um die *Année sociologique* sammelte, entscheidend mitzubeeinflussen. Ein

⁶ Vgl. hierzu J. GAUMONT / J. GANS, *Marcel Mauss*, in: *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, t. 14, 50.

⁷ *Revue française de sociologie* 20 (1979) 209–220.

⁸ Neben den in der von V. KARADY u. M. TH. GARDELLA besorgten *Bibliographie (Œuvres, vol. III)* aufgeführten Titeln sei weiter verwiesen auf: C. DUBAR, *La méthode de Marcel Mauss*, in: *Revue française de sociologie* 10 (1969) 515–521; F. RAPHAEL, *Marcel Mauss, précurseur de l'anthropologie structural*, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 46 (1969) 125–132; P. E. JOSSELYN DE JONG, *Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurelle hollandaise*, in: *L'homme* 12 (1972) 62–84; F. DEL PINO DIAZ, *La actualidad de Marcel Mauss en España*, in: *R. esp. antrop.* 7 (1972) 305–340; R. KÖNIG, *Marcel Mauss*. Die Sondernummer der Zeitschrift *L'arc* 48 (1972) zu Mauss mit folgenden Beiträgen: D. HOLLIER, *Ethnologie, sociologie, socialisme*; G. CONDOMINAS, *Marcel Mauss et l'homme de terrain*; L. DUMONT, *Une science en devenir*; C. DUBAR, *Retour aux textes*; E. E. EVANS-PRITCHARD, *L'essai sur le don*; V. KARADY, *Naissance de l'ethnologie universitaire*; P. BIRNBAUM, *Du socialisme au don*; J. P. TERRAIL, *Entre l'ethnocentrisme et le marxisme*; D. HOLLIER, *Malaise dans la sociologie*; C. BACKÈS-CLEMENT, *Le mauvais sujet*; R. GASCHÉ, *L'échange héliocentrique*; B. MARCENAC, *La galerie des glaces*; A. HAUDRICOURT, *Souvenirs personnels*. Weiter sind zu nennen: E. TARKOWSKA, *Ciagłość i zniana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Warszawa 1974; A. GOFMAN, *Sociologičeskie koncepcii Marsela Mossa*, in: *Koncepcii zarubežnoj etnologii*, Moskva 1976; PH. BESNARD, *La formation de l'équipe de l'Année sociologique*, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979) 7–31; H. DESROCHE, *Marcel Mauss 'citoyen' et 'camerade'*, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979) 221–237; H. RITTER, *Die ethnologische Wende: über Marcel Mauss*, in: *Neue Rundschau* 92 (1981) 98–116. Das mag zunächst genügen.

Zeugnis der Zusammenarbeit mit Durkheim ist, neben Zuarbeit zum ‚Suicide‘,⁹ vor allem im Aufsatz ‚De quelques formes primitives de classification‘¹⁰ zu finden. Nach dem Tode Durkheims (1917) wird Mauss zum ‚Haupt‘ der illustren und einflußreichen Durkheimgruppe. Seine außerordentlichen Leistungen garantierten ihm, ohne je eine Dissertation verfaßt zu haben, eine bemerkenswerte akademische Laufbahn, die an der Ecole Pratique des Hautes Etudes begann, der er auch verbunden blieb. Bemerkenswert sind weitere Stationen: von 1924–1927 fungierte er als erster Präsident des Institut français de Sociologie; 1925 gründete er zusammen mit Lévy-Bruhl und Rivet das Institut d’Ethnologie de l’Université, um schließlich 1931 Mitglied des Collège de France zu werden. Die Besetzung Frankreichs zwingt ihn 1940 zum Rückzug aus dem akademischen Leben. Am 11. Februar 1950 stirbt er in Paris.

Mauss hat sich neben der Herausgabe der Zeitschrift *Année sociologique*, nouvelle série, die kurzzeitig ab 1925 erschien, sowie seiner wichtigen Mitarbeit an der ersten Serie (vol. 1, 1898 bis vol. 12, 1913), vor allem wohl in dreifacher Hinsicht verdient gemacht (dabei sind wichtige Gebiete wie etwa seine Opfertheorie und die Ergebnisse zum ‚Heiligen‘ nicht einbezogen). Dazu gehört:

1. seine kleine Abhandlung ‚Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques‘,¹¹ die, wie Lévi-Strauss bemerkte, „eine neue Ära der Sozialwissenschaften einleitete“;¹²

2. seine methodische Konzeption des ‚fait social total‘, die, nachdem er Vorarbeiten weiterentwickelt hatte, zu seiner Schlüsselkonzeption wurde;

3. seine Magiekonzeption, die sich voll ausgereift in einem zusammen mit seinem Freund Henri Hubert verfaßten Aufsatz ‚Esquisse d’une théorie générale de la magie‘¹³ findet.

Zum Fehlen einer Rezeption der mauss’schen Magiekonzeption

Was für die merkwürdig eingeschränkte Rezeption von Mauss im allgemeinen gilt, wird geradezu dramatisch in bezug auf dessen Magiekonzept bestätigt. Die seit 1905 zu diesem Thema erscheinende Literatur weist keinen meßbaren Einfluß auf.¹⁴ Das läßt

⁹ E. DURKHEIM, *Le suicide. Etude de sociologie*, Paris 1897. (Dt. *Der Selbstmord*, Berlin 1973.) Mauss sammelte und ordnete das statistische Material.

¹⁰ *Année sociologique* 6 (1903) 1–72. Vgl. dazu auch R. NEEDHAM, *Introduction*, zu E. DURKHEIM / M. MAUSS, *Primitive classification*, Chicago 1963 (5¹⁹⁷⁵), VII–XLVIII.

¹¹ *Année sociologique*, nouv. sér., 1, 1925, 30–186. Aufgenommen in *Sociologie et anthropologie*. Deutsch u.d.T. *Die Gabe*, in: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, 9–144. Auch separat mit einem Vorwort von EVANS-PRITCHARD, Frankfurt 1968.

¹² C. LÉVI-STRAUSS, *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*, in: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, 7–41, hier 28.

¹³ *Année sociologique* 7, 1904, 1–146. Aufgenommen in *Sociologie et anthropologie*. Dt. Ausgabe, Bd. 1, 43–179. Hinzugezogen werden sollte die Materialstudie *L’origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, in: *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes* (Section des sciences religieuses), 1904, 1–55. Auch in: *Œuvres*, vol. II, 319–369. Ebenso in H. HUBERT / M. MAUSS, *Mélanges d’histoire des religions*, Paris 1909.

¹⁴ Vgl. dazu in einer Rezension zur engl. Ausgabe von *A general theory of magic*, London 1972, in: *Studies in Comp. Religion* 7, 1973, 250–252: „That this altogether serious work of a French social anthropologist . . . should now be appearing in an English edition, shows how little has research in the field of magic officially advanced over the past seventy years, and how tenacious are academic habits (or prejudices) of enquiry . . .“

sich mühelos an zahlreichen Beispielen demonstrieren. Zwei seien exemplarisch angeführt.

Zunächst H. Kippenbergs und B. Luchesis an sich verdienstvolles Werk ‚Magie: die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens‘.¹⁵ Der Band versteht sich, wie die Herausgeber betonen, ‚als ein Überblick über die bisherigen Überlegungen und als Anstoß zu einer weiterführenden Diskussion‘.¹⁶ Beiträge aus dem englischen Sprachraum bestimmen das Bild. Als Vertreter der ‚Equipe de l'Année sociologique‘ für dieses Thema rückt, nicht repräsentativ, Durkheim in den Vordergrund. Zu Mauss/Hubert findet man nichts Substantielles. Indes, der Auswahl muß Gerechtigkeit widerfahren, ist damit der Stand der internationalen Diskussion erfasst.

Ein weiteres Beispiel sei vorgestellt: Lévi-Strauss, der Schüler. Wie wir wissen, hat er Mauss' Ansätze vor allem in strukturalistischer Hinsicht weiterentwickelt. Das heißt, er hat bestimmte Aspekte als besonders ausbaufähig angesehen, andere dagegen zurücktreten lassen. Zu den nicht aufgenommenen Anregungen gehört auch die Magiekonzeption. Ihr bleibt er reserviert gegenüber. Obwohl Lévi-Strauss anerkennt, daß die Methodik, die in der ‚Gabe‘ ihre Krönung finden wird, sich bereits in der Magiearbeit ausweist, bemerkt er dennoch, „daß man deren frühes Datum (1902 [richtig: 1904]) berücksichtigen muß, um sie nicht ungerecht zu beurteilen.“¹⁷ Der Beleg für die Nichtaufnahme dieser Impulse ist im Aufsatz ‚Der Zauberer und seine Magie‘¹⁸ deutlich zu fassen.

Wie kann man das erklären?

Sicherlich spielt vieles eine Rolle. Für unseren Zusammenhang scheinen vor allem zwei Komponenten maßgebend zu werden. Sie sind einerseits bei Mauss selbst zu suchen, andererseits auf unabhängige Faktoren zurückzuführen. Es ginge zu weit, hier ausführlich darauf einzugehen. Die stark beschränkte Verfügbarkeit von Mauss' Schriften, die in international schwer zugänglichen Zeitschriften erschienen, ist ein wesentlicher Grund.¹⁹ Auch die Sprachbarriere sollte in ihrer Wirkung nicht unterschätzt werden. Eine weitere Ursache für die faktische Nichtrezeption ist jedoch zweifellos die internationale Dominanz der von Frazer ausgearbeiteten Magieauffassung. Die Behauptung sei wiederholt, daß letztendlich ‚nichtmauss'sche‘ Magiekonzepte in enormer Weise von Frazer beeinflusst worden sind, selbst dann, wenn sie bewußt gegen Frazer angelegt wurden (z. B. bei Malinowski).

Im folgenden sei daher an den Kern des Konzeptes von Frazer erinnert. Es findet sich in der dreibändigen 2. Auflage des ‚Golden Bough‘ (1900). Die dort entwickelte Ausprägung blieb seitdem unverändert und erzielte jene behauptete Wirkung.²⁰

Bekanntlich reduziert Frazer in letzter Instanz Magie auf Sympathie (bzw. deren Derivate) sowie zwingendes, nach bestimmten Regeln sich vollziehendes Handeln. Grundvoraussetzung seiner Theorie (und daher die angebliche konzeptionelle Nähe von Magie und Wissenschaft) sei der Glaube, daß „the same causes will always produce the

¹⁵ Frankfurt 1978. Inzwischen, 1987, im gleichen Verlag auch als Taschenbuch.

¹⁶ Ausgabe 1987, 8.

¹⁷ *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, 32.

¹⁸ Zuerst in *Les temps modernes* 1949, Nr 1, 3–24. Deutsch in *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt 1969, 183–203.

¹⁹ Das gilt besonders für die uns hier wichtigen Aufsätze. Ein Überblick dazu bei MÜRMELE, *Magieverständnis*, Anhang 32–45.

²⁰ London. Dieser Ansatz findet sich unverändert in anderen Ausgaben wie der 3rd, rev. and enlarged edition, 12 vols, London 1907(!)–1915; bzw. der abridged edition 1922, sowie in *Aftermath*, 1936. Die 1. Auflage von 1890, 2 vols, weist gewisse Differenzen auf.

same effects“,²¹ was dazu führe, daß das Wissen um Gründe es mit sich bringe, Dinge manipulieren zu können. Arbeitsmethode dieser Manipulation seien sympathetische (und das heißt für Frazer: magische) Praktiken, die auf zwei ‚Gesetzmäßigkeiten‘ beruhen:

- dem Gesetz der Ähnlichkeit (Ähnliches erzeugt Ähnliches) sowie
- dem Gesetz des Kontaktes (Dinge, die miteinander in Kontakt gestanden haben, fahren fort aufeinander Einfluß auszuüben, auch wenn der physische Kontakt aufgehoben ist).

Dabei bleibe zu beachten, daß sich einem solch ausgeübtem Zwang auch ‚göttliche Wesen‘ nicht entziehen könnten.

Mit anderen Worten: als *Magie* qualifiziert Frazer *alle Praktiken, die sich durch das Herbeizwingen eines gewünschten Resultates* (Ausnahmen: Fehler in der Ritusausführung, Gegenzauber) *auf sympathetischer Grundlage* ausweisen. Daraus ergeben sich erhebliche Folgen für das Phänomen Religion, die hiervon frei gedacht wird. Ihr Kennzeichen wird als Unterwerfung unter höhere persönliche Mächte angegeben.²² Bei allen praktischen Schwierigkeiten, die Frazer nicht entgehen (Magisches im religiösen Bereich), sei dies die klare Scheidelinie. Die Implikationen einer solchen Sicht werden uns noch beschäftigen.

Da diese Konzeption bekannt sein dürfte, mag es bei den wenigen Bemerkungen bleiben. Dieser ‚funktionale‘ Ansatz, quasi einer enthistorisierten ‚Magie an sich‘, wurde seither wesentlich dominant.

Der mauss'sche Ansatz

Auch Mauss folgte, wie seine Aufsätze bis 1902 erkennen lassen,²³ zunächst diesem griffigen Schema. Seine Zweifel wuchsen jedoch. Er sah, daß bei einem solchen Vorgehen ein unscharfes magicoreligiöses Umfeld zwangsläufig zugestanden werden muß. Sympathetische Riten finden sich weithin in der religiösen Sphäre. Und Mauss wurde es gewahr, daß letztlich Frazer (in *einer* bestimmten Kultur verwurzelt, mit *einer* bestimmten Biographie versehen) klassifiziert, was einer Gesellschaft als Religion wie auch Magie zu gelten habe. Dem Selbstverständnis einer ganzen Gesellschaft braucht auf diese Weise nicht entsprochen zu werden. Dies sieht Mauss als einen Hauptmangel an. Weitere, praktische stellen sich ein. Die historisch wiederholt anzutreffende genuine Symbiose von sympathetischen Elementen innerhalb religiöser Praktiken z. B. als ‚Eindringen magischen Gutes‘ zu verifizieren, setzt eine bestimmte (zumeist unreflektiert geliebene) Grundhaltung voraus, die kaum befriedigt. Auch sah es Mauss nach diesem Modell als ungeklärt an, wieso etwa bestimmte Riten in einem bestimmten Rahmen als religiös gelten, in einem anderen aber – ohne daß sich deren Vollzug ändere – als

²¹ *Golden Bough*, abr. ed., 49.

²² Man vgl. Aussagen wie ‚belief in superhuman beings‘ und ‚attempt to win their favour‘; *Golden Bough*, abr. ed., 51.

²³ Siehe z. B. folgende Rezensionen zu: CROOKE, *The popular religions and folklore of Northern India*, Westminster 1896, in: *Année sociologique* 1 (1898) 210–218 (zugleich *Œuvres*, II, 370–377); DAVIES, *Magic, divination, and demonology*, London 1899, in: *Année sociologique* 3 (1900) 235–238 (zugleich *Œuvres* II, 377–380); SKEAT, *Malay magic*, London 1900, in: *Année sociologique* 4 (1901) 169–174 (zugleich *Œuvres*, II, 383–388); FRAZER, *Golden Bough*, 2nd ed., London 1900, in: *Année sociologique* 5 (1902) 205–213 (zugleich *Œuvres* I, 130–137). Zur letzten Rezension vgl. auch die zur 3rd ed., London 1911 (für die Bände 1 und 2) in *Année sociologique* 12 (1913) 76–79; zugleich *Œuvres*, I, 154–157.

magisch angesehen werden, die gegebenenfalls sogar verfolgt werden (vgl. etwa die germanische Religionsausübung nach der Christianisierung). Auch bliebe unerklärt, wieso dieselbe Religion zeitgleich in einem geographischen Raum als solche anerkannt sei, in einem anderen dagegen als Magie par excellence erscheine (z. B. die vedische Opferpraxis; die katholische Eucharistieauffassung in calvinistischer Wertung). Mauss kam zur Überzeugung, daß Frazers Modell konstitutive religiöse Elemente ausblendet oder abwertet.

All diesem versucht er zu entgehen. Die Grundzüge seiner Überlegungen seien kurz vorgestellt:

Magie dürfe nicht ‚funktional‘ definiert werden, da dies ihrem Charakter nicht entspreche. Sie sei vielmehr prinzipiell eine soziale Institution (im Sinne Durkheims)²⁴ und daher auch sozial zu definieren. Mauss konstatiert im Gesamtkomplex drei größere Einheiten, die ihrerseits sozialen Wertungen unterliegen: die Magier, die magischen Vorstellungen und die magischen Riten.

Dabei seien magische Riten leicht mit anderen traditionellen Praktiken, wie z. B. religiösen Riten, zu verwechseln. Unter Umständen falle die Bestimmung schwer. Wichtig sei daher, einen doppelten Schritt nachzuvollziehen. Zunächst gehöre die rituelle Komponente als solche einer Ordnung von spezifischer Wirksamkeit an. Diese basiere, allgemein gefaßt, darauf, daß die Sozietät eine Wirkung des betreffenden Ritus konzedere, die hinsichtlich des erwarteten Wirkungseintritts auf einer gesellschaftlichen Konvention beruhe. Diese soziale Determiniertheit gelte indes in gleicher Weise für den religiösen wie den magischen Ritus. Deren Scheidung müsse, eben der weiter hinzukommenden ‚zweiten sozialen Natur‘ entsprechend, die in der jeweiligen gesellschaftlichen Einbettung des Ritenvollzuges zu sehen sei, nicht ‚funktional‘ vorgenommen werden, sondern die gesellschaftliche Klassifikation zum Bezugspunkt nehmen.

Für die Bestimmung des religiösen Ritus findet Mauss folgende Kriterien wichtig: er sei feierlich, öffentlich, verpflichtend und regelmäßig. Die vorläufige Charakteristik des magischen Ritus ergebe sich aus einem Zusammenhang damit, daß er einer gesellschaftlichen Interdiktions ausgesetzt sei.

Ausdrücklich als unpassend für eine Definition des magischen Ritus gelten Mauss somit jene Kriterien, die gemeinhin herangezogen werden: Zwang und Sympathie, da diese Komponenten – nach jeweiligem Selbstverständnis – bruchlos religiösen Handlungen zu eigen sein können. Sozial definiere sich als *magischer Ritus* derjenige, der *nicht Teil eines organisierten Kultus sei bzw. auf den ‚Pol des Verbotes‘ hin tendiere*. Das bedeutet, *ausschlaggebend sind die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Ritus vollzogen wird*.

Als Magier betrachtet Mauss einen jeden, der magische Riten vollzieht, sei er professionell oder nicht. Die Einführung in eine spezielle Tradition sei wichtig. Konstitutiv sei ferner, daß der Akteur im Augenblick des Vollzuges der Handlung den ‚Normalzustand‘ verlassen habe. Bestimmte Eigenschaften befördern die Eignung zum Magier. Hierher gehörten angeborene oder erworbene Qualitäten (Einäugigkeit, Buckel, der ‚böse Blick‘, Ekstase usw.), die ihre ‚spezifische Brauchbarkeit‘ ebenfalls einem sozialen Konsens verdanken. In ähnlicher Weise seien bestimmte Gruppen, z. B. menstruierende Frauen, Schmiede, Schäfer, Ärzte u. dgl. zu sehen. Ihr gemeinsamer Nenner, von dem die magische Qualität abhängt, bezieht sich auf eine gewisse Separierung von oder auch in der Gesellschaft, was eine bestimmte Haltung schaffe. Daß das Moment der Separierung eine große Rolle spiele, kommt nach Mauss u. a. auch

²⁴ Vgl. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, hier nach 3e ed., Paris 1904, XXIII (Vorwort zur 2. Aufl.): „On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler institution, toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité . . .“

darin zum Ausdruck, daß häufig ‚Fremde‘ mit magischen Fähigkeiten in Verbindung gebracht werden. Ebenso sei auffällig, daß bei einem Kontakt zwischen Zivilisationen häufig der ‚niederer‘ Magie zugeordnet werde.

Nicht alle potentiellen Magier würden freilich Magier. Die endlich ‚Auserwählten‘ gerieten, so Mauss, zum Gegenstand eines starken sozialen Sentiments. Aus allem ergebe sich mithin, daß sich der Magier in einer anormalen sozialen Situation bewege. Letztlich kreierte die öffentliche Meinung den Magier, belege ihn aber zugleich mit Interdiktionen. Die jeweilige Sozietät setze den Rahmen und die Bedingungen für die Institution Magie fest. Sie verleihe durch einen Konsens bestimmten Individuen dauerhaft oder temporär magische Qualitäten und Fähigkeiten.

Auf die magischen Vorstellungen sei nur knapp verwiesen. Mauss arbeitet drei verschiedene Typen heraus: abstrakte unpersönliche, konkrete unpersönliche und persönliche Vorstellungen (Dämonologie). Wenn auch die abstrakten unpersönlichen Vorstellungen gewissermaßen das theoretische Gerüst abgeben (Sympathie, Kontagiosität), so beschäftige sich der Magier in der Praxis vor allem mit den konkreten unpersönlichen Vorstellungen bzw. mit der Dämonologie. Auf diese Weise habe er ein beträchtliches Wissen angesammelt. Mauss nimmt an, daß das Herstellen sympathetischer Beziehungen von konkreten unpersönlichen Eigenschaften (der Pflanzen, Mineralien, Gifte usw.) abgeleitet sei. Über eine Konvention seien tatsächliche oder angenommene Eigenschaften eines bestimmten Objektes ausgewählt und zu einem anderen Objekt bzw. einer Wirkung in Korrelation gesetzt worden. So sei das System von Sympathie, Antipathie oder Kontagiosität eigentlich eines von Klassifikationen kollektiver Vorstellungen. Magie werde dadurch möglich, daß mit derartigen klassifikatorischen Zuordnungen operiert werde. Sie sei somit *ein kollektives Phänomen mit arbiträrem Charakter*, wie einer bestimmten Anzahl von ausgewählten und festgelegten Operationsgrößen, die nach ihrer Festlegung nicht beliebig, sondern eben limitiert seien (auf diese Weise gleichen sich die Institutionen Magie und Sprache). Freilich ist die Eröffnung einer solchen Möglichkeit, so müssen wir erinnern, nur der erste soziale Akt; die weitere Qualifikation erfolgt über die soziale Verortung der Handlung.

Resümee

Der Unterschied der Ansätze von Frazer und Mauss erweist sich somit als enorm und liegt bereits im jeweiligen Ausgangspunkt begründet. Komprimiert könnte man dies wie folgt sehen:

Frazer geht letztlich in seiner Magiebeschreibung von *einer* bestimmten Religionsauffassung aus, die sich eng auf den eigenen kulturellen und biographischen Hintergrund bezieht. Dominierend werden dabei vor allem Elemente einer protestantisch und klassisch-humanistisch geprägten Religionsanschauung. Der Ansatz seiner klassifikatorischen Zuordnung von Phänomenen des religiösen bzw. magischen Komplexes liegt hier begründet. D. h. unter anderem, daß Elemente, die der eigenen Tradition nicht entsprechen, leichter einem magischen Umfeld zugeschrieben werden können. Der gemeinsame Nenner jener auf diese Weise ‚festgestellten‘ ‚magischen‘ Praktiken mußte nun ermittelt werden: das zwingende, (rituell) nach bestimmten Regeln sich vollziehende Handeln. Eine wichtige Vorentscheidung ist damit getroffen: das Selbstverständnis der betroffenen Entitäten bleibt – trotz vieler Beteuerungen – prinzipiell bestenfalls sekundär bedeutsam. Insofern Untersuchende einer gemeinsamen Tradition verpflichtet sind, mag dies kaum auffallen. Dem eindeutigen Ausgangspunkt entspricht ein eindeutiges Resultat: Magie als zwingendes Handeln; zu allen Zeiten, an allen Orten von gleicher Beschaffenheit. Das unhistorische Moment eines derartigen Ansatzes ist

erheblich. Der Wandel von Religion in Magie oder die Tatsache einer (z. B. regional) unterschiedlichen Wertung des gleichen Phänomens bleiben unerklärt; Faktoren, die in ihrer theoretischen Bedeutung nicht erkannt werden.

Mauss versucht dagegen bei seiner *Magiebestimmung vom jeweiligen Selbstverständnis der betreffenden Größen auszugehen*. Er bringt den Ausgangspunkt der Durkheimschule ein, Soziales prinzipiell auch sozial zu definieren und gelangt dabei zur Erkenntnis der *doppelten sozialen Determiniertheit von Magie*. Dies könnte das Ergebnis haben, daß eine spezifische Zuordnung innerhalb einer sozialen Einheit von einer anderen nicht geteilt werden muß. Was einer Gruppe als genuin religiös gilt, wird der anderen magisch. D. h. die Klassifikation des Religionswissenschaftlers darf die Bedingungen, unter denen sie zutrifft, nicht vernachlässigen. Dabei bleiben Magie und Religion konzeptionell geschieden. Gleichzeitig wird ein Wechsel von dem einen in den anderen Bereich möglich, ohne das ein diffuses magico-religiöses Grenzgebiet konzidiert werden muß. Historisch-deskriptiv und letztlich auch prinzipiell ist somit viel gewonnen.

Das Ergebnis bei Mauss heißt also: die speziell ausgeformte magische Institution einer konkreten Gesellschaft beruht auf deren eigener klassifikatorischer Zuordnung (nicht der des Wissenschaftlers). Ist man geneigt, dies zu akzeptieren, gewinnt man Frazer gegenüber in einigen Punkten:

der historischen Dynamik und den wechselnden Selbstverständnissen der Einheit wird ein gebührender Platz eingeräumt;

Magie und Religion können historisch-konkret wie konzeptionell ohne einen Unschärfefaktor gefaßt werden;

die entscheidende Bedeutung der Selbstreflektion des Vorverständnisses des Beschreibers wird anerkannt.