Zeitschrift: Ethnologica Helvetica
Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Band: 10 (1985)

Artikel: Kulturelle Transformationen im "Ethnologischen Studienfeld" Indonesien
Autor: Schefold, Reimar
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007672

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Reimar Schefold

Kulturelle Transformationen im "Ethnologischen Studienfeld" Indonesien[1]

Vor nunmehr bald einem halben Jahrhundert hat der holländische Ethnologe J.P.B. de Josselin de Jong in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Leiden das Konzept des "ethnologischen Studienfelds" entwickelt[2]. Dieses Konzept richtete sich einerseits gegen die damaligen kulturhistorischen Rekonstruktionen; ihnen wurde vorgeworfen, dass sie die Kulturen willkürlich in isolierte, nicht auf ihren Kontext bezogene Elemente zerstückeln würden. Andererseits war es eine deutliche Reaktion auf das "total immersion"-Programm Malinowskis, in dem die gründliche Vertiefung eines Ethnologen in eine einzige Kultur gefordert wurde, um sie als ein organisch funktionierendes Gefüge aufeinander bezogener und einander bedingender Institutionen beschreiben zu können[3]. Denn diese ahistorische Betonung der Einzigartigkeit jeder Kultur drohte die Möglichkeit des Vergleichs verschiedener Kulturen oder Kulturstadien zu versperren und damit ein Verständnis der Verhältnisse unmöglich zu machen, das über die lokale Situation hinausging.

De Josselin de Jong schlug vor, regionale Felder abzugrenzen, die im Innern genügend homogen waren, um die zugehörigen Kulturen vergleichen zu können, andererseits aber auch genügend Variation aufwiesen, um ein Vergleichen als fruchtbar erscheinen zu lassen. Solche Vergleiche konnten dann zu wechselseitigen Interpretationen beitragen, bei denen die Bedeutung der einzelnen Elemente über ihre lokale Eingliederung hinaus zusätzliche Dimension erlangte. Worum es de Josselin de Jong letztlich ging, war, den sogenannten strukturellen Kern zu ermitteln, der den verschiedenen lokalen Ausgestaltungen zugrundelag. Es sollte nicht eine hypothetische Ursituation rekonstruiert werden, sondern ein Modell, das die verschiedenen

1 Dieser Artikel ist die leicht umgearbeitete Fassung eines Vortrags, den ich 1982 am Ethnologischen Seminar der Universität Zürich gehalten habe. Die Feldforschungen in Mentawai (1967–1969, 1974, 1978, 1983) wurden vom Schweizerischen Nationalfonds, Granada TV (England), dem holländischen Ministerium für Entwicklungszusammenarbeit und der Vrije Universiteit, Amsterdam, unterstützt. Nieke Schouten, Herman Schulte Nordholt und Hans Tennekes danke ich für Hinweise und Kritik.

2 J.P.B. de Josselin de Jong 1935.

3 Vgl. P.E. de Josselin de Jong 1980:318.

Ableitungen als solche einsichtig machte. Im Rahmen eines solchen Programms skizzierte er für Indonesien einige Ansätze, die sich bis heute als fruchtbar erwiesen haben.

So kommt in vielen archaischen Gesellschaften Indonesiens eine Heiratsform vor, die man als asymmetrisches oder zirkulierendes Connubium bezeichnet. Zu einem solchen Connubium gehören mindestens drei Gruppen: Die erste verheiratet ihre Schwestern und Töchter an die zweite, die zweite an die dritte usw., bis die letzte mit der ersten Gruppe wieder den Kreis schliesst. Die Gruppe der Brautgeber wird von der eigenen Gruppe jeweils als übergeordnet betrachtet, diejenige der Brautnehmer als untergeordnet. Es ist deutlich, dass solche Heiratsbeziehungen sich für die Gemeinschaft als ganze integrierend auswirken können. De Josselin de Jong zeigte nun, in Anlehnung an die Forschungen seines Schülers van Wouden, dass das Verwandtschaftsmodell, das dieser Regelung zugrundeliegt, sowohl mit patrilinearen wie mit matrilinearen und selbst mit bilinearen Abstammungsregeln vereinbar ist und sie gewissermassen allesamt impliziert. Dies warf ein neues Licht auf ein Phänomen, das man bis damals nur mit vagen evolutionistischen Spekulationen beantwortet hatte: Alle drei Abstammungsregeln kommen in Indonesien in nächster Nachbarschaft vor.

Als grundlegend für das Weltbild der indonesischen Kulturen formulierte de Josselin de Jong einen sozio-kosmischen Dualismus, bei dem soziale Oppositionen wie die zwei Hälften einer Gesellschaft oder der Gegensatz übergeordnet/untergeordnet einer kosmischen Dichotomie zwischen Himmel und Erde, Oberwelt und Unterwelt entsprechen. Überall findet man dann daneben als überkuppelndes Prinzip die Zusammenfassung der Pole in einer Einheit, wie ja auch jede Heiratsgruppe, einmal als Brautgeber und einmal als Brautnehmer, sowohl übergeordnet wie untergeordnet ist und so die Totalität vergegenwärtigt.

Ich will hier nicht näher auf dieses Modell eingehen; seine Erwähnung soll lediglich als Hinweis dafür dienen, welche Forschungsperspektiven mit dem Konzept des ethnologischen Studienfelds beabsichtigt waren. Ich möchte statt dessen einige theoretische Überlegungen über die Brauchbarkeit dieses Konzepts anstellen und eine Ergänzung vorschlagen, die ich dann an einem Beispiel illustrieren will.

Zunächst fällt es auf, dass de Josselin de Jong über einen wesentlichen Punkt merkwürdig vage blieb: die Frage nämlich, was die Kriterien sind, nach denen man ein Studienfeld zeitlich und räumlich abgrenzen solle. Dies zeigt sich besonders deutlich in einem Element, das er bei der Besprechung des strukturellen Kerns der indonesischen Kulturen ebenfalls erwähnt, und das auch von seinen Nachfolgern übernommen worden ist: die Elastizität der indonesischen Kulturen im Aufnehmen und Integrieren von Neuerungen. Das Phänomen als solches ist deutlich genug und gerade in der Kolonialzeit mag es besonders aufgefallen sein. Neuerungen von aussen wurden, soweit

man die indonesische Geschichte überblickt, keineswegs abgelehnt, sondern immer wieder bereitwillig akzeptiert. Aber nach dieser scheinbar zwanglosen Übernahme erscheinen sie plötzlich als völlig verändert, gewissermassen als anverwandelt an ein durch und durch indonesisches Muster. Es ist nun natürlich die Frage, ob diese Erscheinung wirklich so typisch für Indonesien ist und nicht auch vielfach anderswo beobachtet werden kann. Bedenklicher aber scheint mir, dass damit ein Element in die Charakterisierung des Studienfelds eingeführt wird, das von ganz anderem Gehalt ist als die zuerst erwähnten. Denn während dort deutlich lokale Variationen auf ein zugrundeliegendes Modell hin untersucht werden, bezeichnet die Elastizität nichts weiter als eine gemeinsame Art der Reaktion auf bestimmte historische Einflüsse, eine Art, die sich zwar beschreiben, aber schwerlich auf ein Modell zurückführen lässt.

De Josselin de Jong selbst hat sich mit der Frage der Abgrenzung eines Studienfelds wie erwähnt nicht weiter beschäftigt. Auch seine zahlreichen Schüler sind darauf zunächst nicht eingegangen, sondern haben sich darauf konzentriert, indonesische Kulturen zu beschreiben und im Hinblick auf die bestehenden sozialen und klassifikatorischen Modelle zu analysieren. Durch das Werk von Claude Lévi-Strauss hat das Konzept jedoch wieder neue theoretische Impulse bekommen, namentlich durch die vier Bände der "Mythologiques". In den Mythologiques analysiert Lévi-Strauss die Beziehungen zwischen einem Satz von beinahe tausend Mythen der süd- und nordamerikanischen Indianer. Auch ihm geht es nicht darum, einen historischen Urmythos zu rekonstruieren, sondern zu untersuchen, auf welche Weise von einem Mythos zum anderen ein Thema immer neu variiert wird, ein Thema, das allen behandelten Mythen gemeinsam ist und sie verbindet: es ist der Übergang von Natur zu Kultur. Ein fundamentales, auf unzählige Arten abgewandeltes Ausdruckmittel für diesen Übergang ist der Streit des Menschen mit dem Himmel um den Besitz des lebensnotwendigen Feuers.

Das eigentliche Ziel der Analyse, das Lévi-Strauss in seinen Mythologiques anstrebt, ist freilich etwas anders gelagert als beim Konzept des ethnologischen Studienfelds. Lévi-Strauss sieht Mythen als soziale Produkte, die man als Ergebnisse des menschlichen Denkens betrachten muss. Mythen sind nicht einfach eine Umsetzung der Realität, sondern sie sind problemgerichtet; es sind Erzählungen, in denen die Menschen einer Kultur sich mit ihrer sozialen Konstruktion der Wirklichkeit auseinandersetzen und versuchen, die dabei unweigerlich auftretenden Unzulänglichkeiten und logischen Widersprüche zu verarbeiten. Dabei werden Gegensätze abgeschwächt und Alternativen dazu entwickelt. Natürlich werden die Probleme dadurch nicht wirklich gelöst, ebensowenig wie die sozialen Konflikte, aber sie werden gestaltet und schliesslich akzeptabel gemacht.

Worauf es Lévi-Strauss in den Mythologiques nun ankommt, ist nicht so sehr die Art der Lösungen selbst als der Mechanismus des menschlichen

Denkens, der in den Beziehungen zwischen den verschiedenen Varianten der Mythen zum Ausdruck kommt. Der zentrale Begriff dabei ist die Transformation, das heisst die gesetzmässige Art, wie verwandte Mythen von einer Kultur zur anderen abgewandelt und dabei den jeweiligen lokalen Problemen und Bedürfnissen angepasst werden.

Mit diesem Nachdruck auf die unbewussten Gesetzmässigkeiten des menschlichen Denkens unterscheidet sich die Zielsetzung von Lévi-Strauss von derjenigen, die im Studienfeldkonzept angegeben ist. Wenn hier etwa verschiedene Formen indonesischer Klassifikationssysteme miteinander verglichen werden, so wird dies nicht als ein Mittel betrachtet, um universale Strukturprinzipien zu formulieren, sondern der Nachdruck liegt auf der Deutung der manifesten Ausgestaltungen[4]. Einerseits geht es darum, die Varianten als solche darzustellen – etwa in den Querverbindungen zwischen kosmologischen Vorstellungen und sozialem System, und andererseits, hinter den Varianten das gemeinsame Modell zu entdecken.

Dieser Unterschied in der Zielsetzung sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Weg bei den Ansätzen über weite Strecken parallel läuft. Denn es ist klar, dass es sich bei den verschiedenen untersuchten Varianten der indonesischen Sozialordnungen und Klassifikation gemäss der strukturalistischen Terminologie um Transformationen handelt. Dies bringt uns nun zum Problem der Abgrenzung eines ethnologischen Studienfelds zurück.

Lévi-Strauss selbst verwendet diesen Ausdruck nicht. Aber er hat gleich zu Beginn seiner Untersuchungen deutlich gemacht (1964:9), dass man nur dort von einem Transformationssystem sprechen kann, wo zwischen den untersuchten Elementen direkt oder indirekt eine historische Verbindung angenommen werden kann. Eine Version kann eine andere Version nur in die Sprache konkreter lokaler Bedingungen und Bedürfnisse transformieren, wenn sich die beiden gewissermassen in Hörweite voneinander befinden. Dass Lévi-Strauss sich selbst gelegentlich Exkurse erlaubt, die dieser Grundregel zu widersprechen scheinen, hat eine andere Ursache[5]. Ein Exkurs über

4 Vgl. de Ruyter 1979:Kapitel 6.

5 Lévi-Strauss ist wiederholt vorgehalten worden, dass er sich nicht immer an die Beschränkung hält, die er sich selbst auferlegt hat (z.B. Oppitz 1975:218). So müssen Vergleiche mit Polynesien, Japan oder Europa dazu beitragen, die Bedeutung bestimmter indianischer Mythenepisoden zu erklären. De Ruyter (1979:102) sieht solche Exkurse als eine logische Folge der Zielsetzung, allgemein menschliche Denkstrukturen aufzudecken, und schlägt deswegen vor, das Kriterium des historischen Zusammenhangs ganz fallenzulassen. Dieser Vorschlag scheint mir sehr problematisch. Es geht Lévi-Strauss ja nicht um die Analyse von Beziehungen zwischen verstreuten Konvergenzen in assoziativen Verbindungen, sondern darum, von einer Passage oder Version eines spezifisch gestalteten Erzählungsablaufs zur anderen hinter den lokalen Transformationen die strukturellen Gesetze aufzuspüren. Dies setzt voraus, dass die verschiedenen Texte sich gewissermassen in Hörweite voneinander befinden. Natürlich kann es vorkommen, dass gleiche systematische Beziehungen auch ohne nachweisbare Kontinuität auftreten. So konstatiert Lévi-Strauss (1973:31–35) etwa eine

die Besiedlungsgeschichte Amerikas im vierten Band der Mythologiques (1971:543–546) verleiht seiner Regel noch einmal besonderes Gewicht.

Es ist nun wohl deutlich geworden, warum der Besitz einer gewissen Elastizität im Anverwandeln von Neuerungen bei der Kennzeichnung der Kernelemente des ethnologischen Studienfelds Indonesien keinen Platz haben kann. Wenn wir versuchen, dem Konzept durch Zuhilfenahme des Transformationsbegriffs grössere Schärfe zu geben, kann man einem solchen strukturell nicht greifbaren Phänomen keine konstituierende Funktion beimessen. Allerdings erhebt sich nun gleich die Frage, ob die Forderung nach historischer Kontinuität als solcher nicht noch viel zu unverbindlich ist, um ein ethnologisches Studienfeld als Transformationssystem abzugrenzen. De Josselin de Jong sprach vom malaiischen Archipel. Aber wie steht es mit den siedlungsgeschichtlich und vielfach auch sprachlich verwandten Völkern des südostasiatischen Festlands oder Polynesiens?

Ich glaube nicht, dass sich eine solche Frage prinzipiell beantworten lässt. Man sollte sie sowohl von der lokalen Situation wie von der jeweiligen Problemstellung abhängig machen. Es ist klar, dass mit wachsender räumlicher und zeitlicher Ausdehnung eines Studienfelds die Chancen zunehmen, dass die Unterschiede die Gemeinsamkeiten völlig überschatten. Dies gilt vielleicht weniger für die Ausarbeitung gemeinsamer struktureller Modelle und die Aussicht, dadurch lokale Ausgestaltungen besser zu verstehen. So hat etwa P.E. de Josselin de Jong (1980a:223) das Vorkommen patrilinearer Züge bei den mutterrechtlichen Minangkabau in Westindonesien mit ihrer asymmetrischen Heiratsordnung in Verbindung gebracht: Solche Züge erscheinen dann nicht als isolierte Fremdkörper, sondern als die partielle Verwirklichung einer Alternative zur dominanten Ordnung, die dem Modell potentiell innewohnt.

Viel unmittelbarer gilt es für das zweite Ziel des Studienfeld-Konzepts, das dichter bei der empirischen Wirklichkeit steht, nämlich das der wechselseitigen Interpretation[6]. Mit wechselseitiger Interpretation wird die Möglichkeit bezeichnet, dass die Bedeutung bestimmter Kulturelemente einsichtiger

homologe Transformation zwischen den Korrelationen Inzest und Rätsel einerseits und Keuschheit und "Antwort ohne Frage" andererseits in Europa und Amerika. Aber wenn Lévi-Strauss mit solchen Beispielen argumentiert, weist er immer wieder darauf hin, dass sie rein praktische "Abkürzungen" darstellen. Sie dienen dazu, ein Argument schneller zu erläutern, können es jedoch allein nicht beweisen (vgl. 1966:326). Die Erklärungen für solche Parallelen sieht Lévi-Strauss in der beinahe zwangsläufigen Weise, in der sich in analogen Situationen innerhalb eines gegebenen Codes bestimmte symbolische Ausdrucksformen aufdrängen (vgl. 1966:63 und 349f.). Aber ohne Kontinuität kann die Existenz gleicher Isomorphiebeziehungen nur a posteriori festgestellt und nicht a priori angenommen werden (vgl. 1966:399).

6 Vgl. P.E. de Josselin de Jong 1980b:318ff.

wird, wenn man sie mit verwandten Elementen anderer Kulturen des Studienfelds vergleicht, zu denen sie in einem transformatorischen Verhältnis stehen. Hier ist die historische Kontinuität lediglich eine Voraussetzung, ob der Vergleich sich gelohnt hat, kann erst das Resultat selbst zeigen. Lévi-Strauss gibt in den Mythologiques zahlreiche Beispiele für solche wechselseitigen Interpretationen. P.E. de Josselin de Jong (1980a:3f) kritisiert in diesem Zusammenhang ein etwas triviales Gegenbeispiel von Malinowski, dessen funktionalistischer Ansatz, dass man alles allein aus der lokalen Situation heraus erklären solle, dem Konzept des Studienfelds wie erwähnt widerspricht. Das Beispiel bezieht sich allerdings nicht auf eine Nachbarkultur, sondern auf ein früheres Kulturstadium. Malinowski schreibt, man solle den heutigen Gebrauch von Kutschen in Touristenstädten nicht als Survival aus der Vergangenheit interpretieren, sondern ihre Funktion in der heutigen Gesellschaft aufzeigen, etwa als eine Möglichkeit für romantisch veranlagte Personen, sich in die gute alte Zeit hineinzuträumen. Aber gerade dieses Beispiel, meint de Josselin de Jong, zeigt die Grenzen der funktionalistischen Methode: Man kann eine solche Funktion nur verstehen, wenn man weiss, dass sie eine Transformation der Tatsache ist, dass Pferdefuhrwerke das typische Verkehrsmittel dieser guten alten Zeit waren.

Aber bei beiden bisher genannten Anwendungsmöglichkeiten des Studienfeldkonzepts – der recht formalen mit den Transformationsvarianten von Modellen und der ganz konkreten mit der wechselseitigen Interpretation von Einzelerscheinungen – bleibt eine Frage offen, die mehr inhaltlicher Natur ist: Wie lässt es sich verstehen, dass eine bestimmte Kultur innerhalb des Studienfelds gerade zu ihrer besonderen Ausgestaltung von Elementen eines zugrundeliegenden Modells gelangt ist? Geht es dabei lediglich um direkte Anpassungen an lokale ökologische Faktoren, oder verrät sich hier auch der Einfluss spezifischer Wesenszüge der betreffenden Kultur?

Die Frage nach dem eigenen Charakter einer Kultur und nach fundamentalen Tendenzen und Haltungen, durch die er geprägt wird, ist in der Ethnologie immer wieder gestellt worden, aber der Vorwurf subjektiver Typologisierung und methodologischer Vagheit hat dieses Thema in Verruf gebracht. Und doch ist es deutlich genug, dass es solche spezifischen Wesenszüge gibt, gemeinsame Elemente in der Organisation der verschiedenartigsten Lebensbereiche, die den kulturellen Äusserungen einer Gesellschaft ihren typischen "Stil" geben. Lévi-Strauss hat in frühen Publikationen vorgeschlagen, die Eigenart einer Gesellschaft als eine "Ordnung der Ordnungen" in den Korrealationen der Strukturen verschiedener Kulturaspekte zu suchen (1958 : Kapitel 5 und 16). Auf etwas weniger abstraktem Niveau ist gerade für Indonesien das Bestehen allgemeiner Ordnungsprinzipien als massgeblich für das Gesamtbild einer Kultur an eindrücklichen Beispielen ausgeführt worden (z.B. Barnes 1974, Adams 1980). Aber in allen diesen Darstellungen liegt der Akzent auf formalen Gesichtspunkten. Die Frage

stellt sich erneut, welche zentralen Motivationen und Werte mit den Ordnungsprinzipien einhergehen.

Mir scheint, dass das Konzept des Studienfelds für eine solche inhaltliche Charakterisierung neue Perspektiven eröffnen und damit zu den beiden oben genannten noch eine dritte Anwendungsmöglichkeit erhalten kann. Denn dieser Ansatz impliziert die Möglichkeit, die Berechtigung eigener Interpretationen zu überprüfen: Im Rahmen des Studienfelds lässt sich die Bedeutung charakteristischer Merkmale im interkulturellen Vergleich erhärten. Die Frage konzentriert sich dann auf die Art der Unterschiede: Worin weichen die lokalen Ausgestaltungen eines Themas in den verwandten Kulturen des Studienfelds voneinander ab. Diese Gestaltungen haben sich ja von einer gemeinsamen Grundlage her gewissermassen auseinanderentwikkelt; die Art der Unterschiede dürfte also ganz unmittelbar nach kulturspezifischen Motivationen verweisen. Nur der Rahmen des Studienfelds bietet die Gewähr, dass die Kontraste, die den Charakter des Besonderen profilieren sollen, tatsächlich als solche betrachtet werden können und nicht lediglich eine Folge eigener Typologisierungen sind.

Zunächst muss es darum gehen, aus dem Vergleich den spezifischen Charakter der verschiedenartigen Ausgestaltungen selbst abzuleiten. Am besten eignen sich dazu Transformationen symbolischer Äusserungen, etwa in religiösen Vorstellungen, Mythen, Ritualen usw. Hier kommen kollektive Werte am freisten zum Ausdruck. Von diesem Einstieg her sollten die Ergebnisse dann mit dem Vergleich anderer Institutionen verbunden werden, in denen entsprechenden Unterschiede ebenfalls zu erwarten sind. So lässt sich überprüfen, ob das erste Resultat tatsächlich zu allgemeineren Aussagen über die betreffenden Kulturen berechtigt.

Indonesien mit seiner grossen kulturellen Diversität ist für einen solchen Ansatz besonders geeignet. Fast alle seine Völker haben eine gemeinsame südostasiatische Wurzel und gehören der gleichen Sprachfamilie an: dem indonesischen Zweig des Austronesischen. Die indonesischen Kulturen haben in dauerndem Kontakt mit dem Festland gestanden und sind von den dortigen Entwicklungen beeinflusst worden. Mit dieser Tatsache bringt man allgemein die grosse kulturelle Komplexität der indonesischen Gesellschaften in Zusammenhang. Der indonesische Ethnologe Koentjaraningrat (1975:57ff) unterscheidet vier Haupttypen: kleine Landbaustämme mit *shifting cultivation* im äussersten Westen und Osten des Archipels, bei denen die neolithischen Traditionen besonders deutlich weiterleben, die grossen, oft hierarchisch aufgebauten Stämme im Innern von Sumatra, Kalimantan, Sulawesi und auf den Inseln des Ostens, die meist Reis anbauen und stark von der frühen Metallzeit Südostasiens beeinflusst sind, die hinduistisch geprägten Reiche von Bali und Zentraljava und schliesslich die Küstenstaaten verschiedener grösserer Inseln, in denen der Islam sich reiner als anderswo durchsetzen konnte. Die Kennzeichen der beiden letzten Gruppie-

rungen, Hinduismus und Islam, haben nicht alle Kulturen Indonesiens erreicht. Entscheidend aber ist, dass auch bei diesen historisch geformten Gesellschaften das ältere, prähistorische Erbe weiterlebt. Dieses Erbe geht sowohl in seinen neolithischen wie in seinen frühmetallzeitlichen Varianten auf das gleiche Ursprungsgebiet in Südostasien zurück.

So finden wir in Indonesien ein grosses typologisches Gefälle mit kleinen egalitären und grossen hierarchischen Stämmen, mit Reichen und mit Staaten sowie eine Vorstellungswelt, in der zwar mit zahlreichen heterogenen Elementen zu rechnen haben, bei denen aber auch ein gemeinsamer Kern vorausgesetzt werden kann. Worauf es nun ankommt ist, nach lokalen Variationen solcher gemeinsamer Vorstellungen bei verschiedenen Kulturtypen zu suchen und die Unterschiede zu beschreiben und zu charakterisieren. Ein Vergleich mit den lokalen kulturellen Hintergründen muss dann eine allgemeine Gegenüberstellung ermöglichen mit dem Ziel, etwas über den Charakter jeder Kultur als ganzer zu erfahren. Ich möchte diese dritte Anwendungsmöglichkeit des Studienfeldkonzepts im folgenden an einem Beispiel illustrieren. Dabei möchte ich ausgehen von einem Mythos eines der grossen hierarchischen Stammverbände, den Minahasa in Nordsulawesi. Der Mythos ist in zahlreichen mehr oder weniger vollständigen Varianten überliefert und handelt davon, wie der Reis zu den Menschen kam[7].

Früher waren Erde und Himmel durch einen hohen Berg miteinander verbunden. Eines Tages stieg ein Mann namens Tuleng oder Tumeleng zum Himmel empor und sah, dass dessen Bewohner eine Art von Körnern zum Trocknen ausgelegt hatten, die man auf der Erde nicht kannte. Das war der Reis. Die Himmelsbewohner gaben Tuleng davon zu essen, und es schmeckte ihm gut. Aber obwohl er darum bat, verboten sie ihm, einige Körner als Saatgut mit sich auf die Erde zurückzunehmen. Tuleng übernachtete im Himmel und nachts, als alles schlief, wälzte er seinen Kopf im Reis, sodass ein paar Körner in den langen Haaren hängen blieben. Nach seinem Abschied am nächsten Morgen vermissten die Himmelsbewohner bald ihre Reiskörner, holten Tuleng ein und untersuchten ihn. Schliesslich entdeckten sie das Gestohlene in seinen Haaren; Tuleng entschuldigte sich und sagte, es sei nicht mit Absicht geschehen; so liessen sie ihn ziehen, aber ohne die Körner. Zu Hause besann er sich auf eine List. Er schnitt Kerben in die dicke Hornhaut seiner Füsse und ging zum Himmel zurück. Dort behauptete er, eines seiner Hühner habe sich verlaufen und tat so, als ob er es überall suche. Dabei lief er über die Matte, auf der der Reis zum Trocknen lag, sodass einige Körner sich in den Kerben in seinen Sohlen festsetzten. Darauf ging er

7 Vgl. Graafland 1898:265f. (mit Lokalisierung in der Unterwelt); Kratz 1973:226f. (Nach Taulu H.M.); Sagimun 1963:44–52; Schwarz 1907: Nr. 100; de Vries 1925:144f. (nach H.H. Juynboll – nicht M.J. van Baarda, vgl. S. 367); Wilken 1863:317–320 (auch in Bezemer 1904:300–303).

weg unter dem Vorwand, sein Huhn anderswo suchen zu wollen. Auch jetzt wurde er verfolgt und überall untersucht, nur an die Sohlen dachten die Himmelsbewohner nicht. Nach einer anderen Version kam es zum Kampf, aber Tuleng konnte entkommen. Jedenfalls gelangte er glücklich mit dem Reis nach Hause. Der Reis wurde gepflanzt und gedieh, aber als er zu reifen anfing, kamen Mäuse und frassen alles auf. Da vernahm Tuleng von einem Freund, dass die Himmelsbewohner eine Art Vögel besässen, die als Boten der zuständigen Götter mit ihrem Ruf anzeigten, ob es günstig sei, mit dem Reisbau zu beginnen.

Der Freund erbot sich, einen solchen Vogel zu beschaffen. Er wartete, bis im Himmel jemand gestorben war, machte sich dann dorthin auf und behauptete weinend, er sei der älteste Sohn des Verstorbenen; dieser habe ihn aber auf der Erde aufziehen lassen.

Die Kinder des Verstorbenen anerkannten ihn als Bruder und erklärten sich bereit, das Erbe mit ihm zu teilen. Er aber erbat sich einzig einen der Omenvögel aus, erhielt ihn und kehrte damit auf die Erde zurück. Tuleng und der Freund pflanzten nun Reis nach den Zeichen des Vogels, der Reis gedieh gleich üppig und so blieb es bei den Minahasa bis heute. Die zweifach betrogenen Himmelsbewohner wollten sich rächen, aber die Menschen trugen den Gipfel des verbindenden Bergs ab, seither sind Himmel und Erde getrennt. Wütend warfen die Himmelsgeister Bambusspeere nach Tuleng und seinem Feind, sie trafen sie jedoch nicht. Einige Bambusse schlugen Wurzel und noch heute findet man in dem betreffenden Gebiet eine grosse Menge Bambussträucher.

Vergleichen wir diesen Mythos von den Minahasa nun mit einer Erzählung von einer der kleinen, egalitären Stammesgruppen. Sie kommt aus Mentawai, einer Inselgruppe westlich von Sumatra, wo ich sie selbst aufgezeichnet habe. Sie berichtet, wie der Durian zu den Menschen kam. Der Durian ist eine grosse, für westliche Nasen eher stinkende, aber wegen ihres Geschmacks ausserordentlich geschätzte Baumfrucht mit Kernen, die ebenfalls essbar sind.

Zwei Brüder fuhren im Einbaum aufs Meer, um mit Bogen und Harpunenpfeilen Fische zu schiessen. Aber keiner der kostbaren Pfeile traf und schliesslich waren alle aufgebraucht. Da sprang der jüngere Bruder ins Wasser, um nach den Pfeilen zu tauchen. Er schwamm tief hinunter und kam zu den Geistern unter der Erde. Dort fand er alle seine Pfeile wieder; die Geister hatten sie eingesammelt, da sie um das Schicksal ihrer Hühner besorgt waren. Die Fische sind nämlich die Hühner der Geister im Meer unter der Erde. Der jüngere Bruder sah, dass die Geister mit Wohlbehagen Früchte verzehrten, die er nicht kannte – eben den Durian. Er bat um Kerne davon, aber die Geister verweigerten sie mit dem Hinweis, dass der Anbau dieser Früchte mit grossen Gefahren verbunden sei; die Menschen würden während ihres Reifens krank werden und sterben. Trotzdem bettelte und

bettelte der jüngere Bruder und schliesslich erhielt er einige Kerne, die die Geister aber vorher aus Mitleid heimlich verbrüht hatten. Er schwamm damit zurück zu seinem Bruder, und zu Hause pflanzten sie die Kerne. Sie gingen natürlich nicht auf. Darauf machte sich der ältere Bruder auf den Weg zu den Geistern. Nun erhielt er gute Kerne und wurde unterrichtet, wie er sie pflanzen solle. Die Kerne trieben tatsächlich, und zum dritten Mal besuchte einer der Brüder die Geister, um von ihnen zu erfahren, wie man sich denn nun verhalten solle. Die Geister zählten ihm eine lange Reihe von Verhaltensvorschriften auf, die während des Reifens der Durianfrüchte in acht genommen werden müssen: das Jagen mit bestimmten Pfeilsorten, das Anfertigen und Spielen von Kreiseln usw., und sie nannten verschiedene Aktivitäten, die während dieser Zeit tabu sind und die sie unterlassen sollten. Damit allein könnten sie sich vor den Gefahren schützen, die das Kultivieren des Durian sonst mit sich bringen würde. Bei der Ernte aber sollten sie ihnen, den Geistern, zum Dank von einer der Früchte opfern. Daran halten die Mentawaier sich bis heute.

Wenn wir diese beiden Mythen vergleichen, dann sehen wir, dass sie über weite Strecken parallel laufen. Beide haben das gleiche Thema: den Erwerb bestimmter Nutzpflanzen durch den Menschen. In beiden Fällen stammen die Pflanzen von Wohnplätzen der Geister – der Oberwelt bzw. der Unterwelt. Jeder der beiden Mythen beginnt mit dem Besuch eines Menschen im Jenseits, wo er die Geister im Besitz der ihm unbekannten wohlschmeckenden Gewächse sieht, aber hier wie dort werden sie dem Menschen verweigert. Jedesmal misslingt der erste Versuch, sie trotzdem zu erwerben: bei den Minahasa, weil die Geister den Betrug des Menschen entdecken und ihm die Körner wieder abnehmen, in Mentawai, weil die Menschen den Betrug der Geister nicht entdecken und die Kerne nicht aufgehen. Der zweite Besuch führt ebenfalls noch nicht zu einem definitiven Resultat: Bei den Minahasa, weil die Ernte misslingt, da die Menschen nicht über die Vorzeichen verfügen, die die richtigen Zeitpunkte für die Anbauphasen anweisen, in Mentawai, weil die Menschen die religiösen Vorschriften nicht kennen, die man während des Reifens der Früchte berücksichtigen muss. Erst der dritte Versuch verschafft hier Deutlichkeit: Bei den Minahasa erlangt der Freund durch einen neuerlichen Betrug den erforderlichen Vorzeichenvogel, in Mentawai ersetzen die Geister ihren anfänglichen Betrug, durch den sie den Menschen Unheil hatten ersparen wollen, durch das Bekanntgeben der richtigen Verhaltenswen, die ihnen das Unheil ebenfalls verhüten können. In beiden Fällen sind nun die Menschen im gesicherten Besitz der Pflanzen. Die Beziehungen zu den jenseitigen Geistern enden freilich entgegengesetzt: Bei den Minahasa resultiert der Mythos in der Trennung von Himmel und Erde und in Racheversuchen der betrogenen Geister, in Mentawai wird am Ende des Mythos ein periodisch erneuter Kontakt mit den Geistern der Unterwelt durch die Darbringung des Fruchtopfers gefordert.

Angesichts der vielen bis ins Detail gehenden Parallelen dürfte es keine Frage sein, dass die beiden Mythen genetisch miteinander verwandt sind. Und zwar ist es eine Verwandtschaft, die sich nicht auf eine Übereinstimmung einiger isolierter Motive beschränkt, sondern die die Mythen als ganzes betrifft und es uns erlaubt, sie als verschiedene Transformationen eines gemeinsamen Modells zu betrachten; deutlich sind es Ausgestaltungen eines "kosmischen Dualismus". So wie wir es uns vorgenommen haben, wollen wir uns also im Folgenden nicht mehr auf die Ähnlichkeiten konzentrieren, sondern auf die Unterschiede. Um es noch eimal zu wiederholen: Es geht dabei nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, um eine historische Rekonstruktion, etwa: welches ist die ältere Form, finden sich irgendwo Zwischenstufen, wie hat sich der Mythos verbreitet. Worauf es hier ankommt, sind im wesentlichen drei Fragen:

1. Wie lassen sich die Unterschiede charakterisieren;
2. Lässt sich das, was Unterschiede ausmacht, mit dem verschiedenartigen ethnographischen Kontext der Minahasa und der Mentawaier in Verbindung bringen;
3. Ergibt ein Vergleich der beiden Befunde Hinweise auf allgemeine Charakterzüge der beiden Kulturen?

Ich kann im Folgenden nur einige Andeutungen zu einem solchen Programm geben.

Der Unterschied, der zunächst vielleicht am meisten ins Auge fällt, ist derjenige zwischen Ober- und Unterwelt. Gera van der Weijden hat in einer 1981 erschienenen Basler Dissertation über indonesische Reisrituale zahlreiche Mythen über den Ursprung des Reises zusammengestellt. Bei ihren Motivgruppen II und III, bei denen der Reis aus dem Jenseits stammt, macht sie je eine Unteraufteilung in Herkunftsort Himmel und Herkunftsort Unterwelt. Diese Unteraufteilung erscheint allerdings zunächst mehr durch das Bedürfnis nach guter Ordnung als durch inhaltliche Erwägungen eingegeben, denn im ganzen Studienfeld treten beide Herkunftsmöglichkeiten durcheinander auf. Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns nicht auf den Ursprung von Körnern oder Kernen beschränken, sondern auch die Herkunftsmythen anderer Arten von Kulturgütern betrachten. Dann kommen auch in unseren beiden Gebieten andere Örtlichkeiten vor.

So gibt es aus der Gegend der Minahasa[8] eine Erzählung, die von der mythischen Herkunft einer bestimmten Art prachtvoller Stoffe berichtet. Sie ist in ihrem Aufbau deutlich mit dem Mythos von Tuleng verwandt und beginnt mit einer Jagd auf Tiere, die bei den Minahasa mit der Unterwelt

8 Die den Minahasa benachbarten Bolaang Mongondou, bei denen Dunnebier (1911:95–120) diese Geschichte aufgezeichnet hat, sind von Minahasa-Gruppen abgeleitet (vgl. Le Bar 1972:127).

assoziiert sind, nämlich wilde Schweine[9]. Zwei Brüder waren mit reichem Ertrag von der Schweinejagd zurückgekehrt. Am nächsten Morgen aber war die Hälfte der Beute verschwunden. Einer der Brüder hielt daraufhin Wache, und als sich der Vorfall wiederholte, verwundete er den Dieb mit einem Speer. Die Speerspitze blieb stecken, der Bruder folgte den Spuren, gelangte zu einem Loch, das in die Unterwelt führte und liess sich an einer Rotangleine hinunter. Dort erfuhr er, dass eine Häuptlingstochter der Unterwelt schwer verletzt sei. Der Bruder log, er sei ein Schamane und könne sie heilen, verschaffte sich dadurch Zugang zu ihr und entdeckte, dass seine Speerspitze in ihrem Körper steckte. Unter dem Vorwand, sie herausziehen zu wollen, stiess er sie vollends hinein und tötete die Tochter. Dann raubte er die kostbaren Tücher, die in ihrem Haus lagen, flüchtete damit und liess sich von seinem Bruder wieder auf die Erde ziehen. Die Bewohner der Unterwelt wollten ihm folgen, um Rache zu nehmen, aber die beiden Brüder verschlossen das Loch, das den Zugang bildete, mit einem grossen Stein. – Wie bei der ersten Erzählung finden wir auch hier das Vordringen in den Bereich der Geister, Betrug, Diebstahl des Eigentums der Geister und sein Überbringen auf die Erde und das Abbrechen der Beziehung.

Auch zu diesem Mythos gibt es ein Gegenstück aus Mentawai; es ist auf entsprechende Weise von ihm verschieden wie der Durianmythos von der Ursprungsgeschichte des Reises. Die Mentawaigeschichte[10] beginnt ähnlich wie der Durianmythos mit einem Mann, der erfolglos alle seine Pfeile verschiesst, diesmal aber nicht beim Fischfang, sondern bei der Hirschjagd im Urwald. Bei der Verfolgung der Spuren gelangt er schliesslich ins Reich der Waldgeister. Die Waldgeister enthüllen ihm, dass die vermeintlichen Hirsche in Wirklichkeit ihre Schweine sind. Sie erlauben ihm, eines der Tiere zu schiessen und lehren ihn dabei, dass er davon zum Dank ihnen, den Geistern, das linke Ohr opfern soll. Dieser scheinbar kleine und von der ungünstigen, der linken Seite her stammende Teil sei für sie eine ganze Menge. Denn bei den Geistern ist alles umgekehrt wie bei den Menschen. An diese Opfervorschrift sollten die Menschen sich auch in Zukunft halten. Der Mann kehrt mit dem Fleisch, das ihm die Geister geschenkt haben, zurück auf die Erde und verkündet dort das Gebot des Ohropfers, an das die Mentawaier sich heute noch halten.

Erneut ist die transformatorische Beziehung zwischen den beiden Mythen ganz offensichtlich. In Sulawesi verfolgt ein Mann Schweine, die das Eigentum der Geister sind, in Mentawai vermeintliche Hirsche, die als Eigentum der Geister in Wirklichkeit Schweine sind. Beide gelangen ins Jenseits, in die Unterwelt beziehungsweise in die Wildnis. In Sulawesi verschafft sich der

9 Vgl. Schwarz 1907, II:364.
10 Eine wörtliche Übersetzung des Mentawaitexts findet sich in Schefold 1980:98–100.

Mann unter dem Vorwand, sie zu heilen, betrügerisch Zugang zur Eigentümerin der Schweine und tötet sie, in Mentawai erlauben die Geister dem Mann, den zum Schwein gewordenen Hirsch zu töten und lehren ihn die Umkehrung der menschlichen Realität bei den Geistern. Der Mann in Sulawesi, der den Geistern zu Beginn der Geschichte ihren Anteil verwehrt hatte, raubt nun auch noch ihren anderen Besitz und kehrt damit auf die Erde zurück, der Mentawaier gewährt den Geistern als von ihnen gewünschten Anteil das linke Ohr, erhält den Rest als Geschenk und kehrt damit auf die Erde zurück[11].

Ich glaube, dass die vier soeben wiedergegebenen Mythen eine erste Folgerung relativ leicht machen: Die Frage der genauen Lokalisierung der Geisterwelt hat mit dem Gehalt der Erzählungen wenig zu tun. Ob Himmel, Urwaldwildnis oder Unterwelt, allen drei Örtlichkeiten ist ein Wesenszug gemeinsam: Sie sind jenseitig, ausserhalb der vom Menschen bewohnten Welt. In allen vier Mythen ist das Jenseits der Herkunfsort wichtiger Elemente in der Kultur: des Reises, des Durian, der Tücher und der Hirsche. Wir haben gesehen, dass die Abläufe der beiden Mythen des ersten und der beiden Mythen des zweiten Paares jeweils von Szene zu Szene Entsprechungen zeigten, dabei im Einzelnen aber oft charakteristische Verschiebungen aufwiesen. Die erste Verschiebung, diejenige der Lokalität, scheint nicht weiterzuführen. Es fällt jedoch bald auf, dass nicht nur das erste und das zweite Mythenpaar jeweils eine gewisse Ähnlichkeit besitzen, sondern dass auch die Mythen innerhalb jedes Gebiets bestimmte Entsprechungen aufweisen. Ich möchte nun zunächst die Mythen jedes Gebiets miteinander verglei-

11 Für den hier nach Dunnebier wiedergegebenen Mythos aus Sulawesi gibt es auch andere, zum Teil ziemlich stark abweichende Versionen, auf die ich hier wenigstens andeutungsweise eingehen will. Den ähnlichsten Charakter hat eine Erzählung der Minahasa über einen Vorstoss ins Jenseits bei Schwarz (1907:Nr. 39). Er gipfelt ebenfalls in Tötung und Raub; im Gegensatz zu unserem Mythos geht es dabei jedoch um einen berechtigten Racheakt, mit dem die Menschen ein unprovoziertes Unrecht der Geister vergelten. Ähnliches gilt auch für eine Erzählung von den Makassaren (Bezemer 1904:369–371, nach B.F. Matthes), bei denen als neues Motiv die Tötung mit einer geliehenen Waffe vorgenommen wird. Dieses Motiv dominiert dann in vielen anderen Varianten (Schwarz 1907:Nr, 103 und 104, van der Veen 1976:434–436, Wiken 1863:323–326); das Konfliktelement verlagert sich nun aber auf die Beziehung zwischen dem gezeigten Verleiher und dem Schuldner, wobei der letztere schliesslich triumphiert. Obwohl die Frage nach dem relativen Alter einzelner Versionen in diesem Artikel nicht berücksichtigt wird, möchte ich hier doch an eine erstaunliche japanische Parallele erinnern, auf die van Hinloopen Labberton (1931) hingewiesen hat, und die ein sehr hohes Alter des Verleih-Motivs zu belegen scheint. Für unseren Zusammenhang ist es interessant, dass es sich bei der geliehenen "Waffe" sowohl in der japanischen wie in einigen Minahasa-Varianten um einen Angelhaken handelt. Vorausgesetzt, dass der geographische Exkurs überhaupt statthaft ist (vgl. dazu auch Schulte Nordholt 1971:465) bestärkt dies unsere Hypothese einer transformatorischen Verwandtschaft *aller* hier besprochenen Erzählungen; auch der mentawaiische Durian-Mythos beginnt ja mit einem Fischzug.

chen und dann der Frage nachgehen, was sich aus der Gegenüberstellung des Gemeinsamen des einen und des Gemeinsamen des anderen Gebiets ergibt.

Die Antwort für Sulawesi ist bald gegeben. Beim Reis und bei den Tüchern verschafft der Mensch sich betrügerisch Zugang zu den begehrten Objekten, im Fall des Reises auch zu den für die Kultivierung erforderlichen Omenvögeln. Danach werden die Kulturgüter geraubt. Die Geister wehren sich vergeblich, die Menschen setzen sich durch. Ein Unterschied zwischen den beiden Erzählungen liegt darin, dass im Reismythos der Streit erst am Ende richtig losbricht, resultierend in der Trennung von Himmel und Erde, während in der zweiten Erzählung die Beziehungen bereits zu Beginn getrübt waren: Der Unterweltsgeist hatte sich seinen Anteil selbst verschaffen wollen und war dabei verletzt worden. Gemeinsam ist aber deutlich der Unterton von Agressivität und gewalttätiger Inbesitznahme.

Wie verhalten sich dazu nun die zwei Mentawaimythen? Hier muss ich zunächst auf einen Unterschied zwischen den beiden Erzählungen eingehen, der sie verschieden zu akzentuieren scheint. Jedesmal stellen die Geister den Menschen bestimmte Forderungen. Aber in der Geschichte vom Durian liegt der Nachdruck dabei auf spezifischen Verhaltensvorschriften und Tabus, während in der von den Waldgeistern das Opfer im Zentrum steht. Ich glaube, im wesentlichen läuft beides auf dasselbe hinaus. Dies liesse sich an vielen anderen Mythen illustrieren, bei denen Opfer und Tabu den gleichen Stellenwert einnehmen – wie ja auch ganz zu Ende des Durianmythos noch von einem Opfer die Rede ist. Die Gründe für diese Parallelität kann ich hier nur ganz kurz andeuten. Sie hängen mit der materiellen Lebenssituation der Mentawaier zusammen.Die Mentawaier kennen dabei zwei zentrale Probleme. Das erste bezieht sich auf den schlechten Gesundheitszustand: Die Sterblichkeitsrate ist in allen Altersstufen ausserordentlich hoch, das Bevölkerungswachstum ist so gering, dass bis heute weite Strecken des Archipels unbesiedelt geblieben sind. Das zweite hängt mit dem Lebensunterhalt zusammen. Pflanzliche Nahrung ist im Überfluss vorhanden, aber die Mentawaier klagen immer über die Schwierigkeit, sich genügend Fleisch zu verschaffen; einerseits, weil die Haustierhaltung durch Viehkrankheiten und andere Unglücksfälle oft zu einem Misserfolg führt und andererseits, weil es nicht gelingt, genügend Jadgwild zu erbeuten. Beides, Krankheit und Misserfolg in ökonomischen Aktivitäten wird nun damit erklärt, dass der Mensch sich gegen die Dinge in seiner Umgebung vergangen habe. Alle diese Dinge werden beseelt gedacht und besitzen eine eigene Persönlichkeit. Sie lassen sich nicht einfach vom Menschen gebrauchen, sondern erwarten, dass er Rücksicht auf sie nimmt. Andernfalls werden sie zornig auf den Menschen und sorgen dafür, dass die Arbeit misslingt oder dass der Mensch selbst krank wird. Diese Rücksichtnahme besteht nun aus zwei Komponenten: Erstens verlangen die Dinge, dass der Mensch sich gewissermassen auf sie konzentriert und bei jeder Tätigkeit Aktivitäten oder Speisen vermeidet, die

auf Grund bestimmter meist formaler Assoziationen nicht dazu passen. Und zweitens muss ihnen bei gewissen Gelegenheiten als Gegenleistung geopfert werden. Die Geister, von denen die Dinge ursprünglich stammen, fordern das gleiche auch in ihrem Namen und sanktionieren das Geschehen. Damit verstehen wir das Gemeinsame von Opfer und Tabu. Beide bedeuten eine Gegenleistung des Menschen für seine Ansprüche auf die Dinge und an die Geister.

Daher die Besorgnis der Geister im Durianmythos: Sie gilt nicht so sehr der Möglichkeit einer schlechten Ernte, als den Gefahren, die dem Menschen bei der Ausübung einer Aktivität drohen, wenn er die einschlägigen Tabus nicht kennt. Beim Jagdwild dagegen liegt der Nachdruck eher auf den Voraussetzungen, das begehrte Gut auch für die Zukunft sicherzustellen. Auch für die Jagd bestehen zahlreiche Tabus; ihre Durchbrechung würde Unfälle zur Folge haben. Im Mythos aber geht es darum, dass man den Besitzern für ihr Geschenk eine Gegengabe erbringen muss.

Damit zeichnet sich nun deutlich der fundamentale Gegensatz zwischen den beiden Mythen aus Sulawesi und denen aus Mentawai ab. Im ersten Fall liegt der Nachdruck einseitig auf dem Erwerb der Güter durch den Menschen; er verschafft sie sich durch gewalttätige Inbesitznahme und wird nicht dafür bestraft. In Mentawai erkennen wir dagegen den Versuch, Dinge an sich zu bringen, ohne dadurch das Gleichgewicht in der Welt zu stören: Durch Gegenleistungen in der Form von Tabus und Opfern kompensiert man die eigenen Ansprüche und sichert dadurch seine Gesundheit und den Besitz.

Unser Ausgangspunkt war, dass den Geschehnissen und Reflexionen der Mythen als symbolischer Kulturerscheinungen kulturspezifische Werthaltungen zugrundeliegen, dass die Entwicklung der Motive also niemals zufällig ist. Die Frage ist nur: Haben wir richtig interpretiert? Sind die durch uns konstatierten Wesenszüge tatsächlich symptomatisch für den Charakter der Kultur als ganzer? Damit komme ich zum zweiten Schritt, den ich vorhin genannt habe: Der Relatierung der unterscheidenden Merkmale an den jeweiligen ethnographischen Kontext.

Was Mentwai betrifft, glaube ich, dass das Streben nach Aufrechterhaltung und Wiederherstellung eines Gleichgewichts tatsächlich ein Grundmotiv bildet. Dieses Gleichgewicht ist nicht statisch – dies ist ein Wesenszug der hinduisierten Kulturen unseres Studienfelds – sondern in dynamischer Bewegung und muss vom Menschen durch Ausbalancieren aller seiner Beziehungen immer neu hergestellt werden.

Ansatzweise bin ich auf diesen Umstand bereits bei der Besprechung der parallelen Bedeutung von Tabu und Opfer eingegangen. Ich möchte ihn im folgenden anhand von drei anderen Kulturaspekten illustrieren, die ich dann anschliessend mit den entsprechenden Institutionen bei den Minahasa vergleichen werde, nämlich der Divination, der Feste und der Kopfjagd. Von

der Divination war in dem Reismythos von den Minahasa ganz direkt die Rede in Verbindung mit den Vögeln, die den Willen der Götter kundgeben und nach denen der Mensch sein Handeln richten muss. Solche Omenvögel gibt es auch in Mentawai; sie werden hier als Botschafter der Ahnengeister bezeichnet. Ihre Aufgabe ist es jedoch nicht, den Willen der Geister zu verkünden, sondern anzuzeigen, wann den Menschen ganz allgemein übernatürliche Gefahren drohen. Die Ahnengeister sind den Menschen gut gesinnt und lassen ihnen eine Warnung zukommen, wenn in dem dynamischen Feld aufeinander einwirkender Kräfte die Situation gerade ungünstig ist. So warnen Omenvögel, wenn bösartige Geister in der Nähe sind oder wenn ein Platz für einen Hausbau aus religiösen Gründen nicht glücklich gewählt ist. Aber im ganzen haben solche Omenvögel in Mentawai nur eine marginale Bedeutung. Wichtiger sind bestimmte Orakeltiere (Hühner und Schweine), die in ihren Eingeweiden eine Antwort darauf geben, ob sie den Beschwörungen der Menschen gefolgt sind und sich wirksam für den guten Ausgang eines Vorhabens eingesetzt haben[12]. Letztlich liegt die Verantwortung für den Erfolg oder Misserfolg von Geschehnissen in Mentawai immer beim Menschen selbst. Die Mentawaier kennen keine übergeordneten Mächte, die das Schicksal bestimmen und deren Willen es zu erforschen gilt. Alles in der Erscheinungswelt, Dinge und Geister, lebt und hat seine eigene Persönlichkeit. Wer hier die jeweils erforderlichen Opfer bringt und die Tabus einhält, erfüllt die Voraussetzungen für das Gelingen seiner Aktivitäten und braucht nicht zu befürchten, das Gleichgewicht zu stören und die Kräfte dadurch gegen sich aufzubringen.

Im sozialen Bereich steht die Erhaltung des Gleichgewichts ebenfalls zentral. Es gibt keine Rangunterschiede zwischen Individuen oder Gruppen. Die einzelnen lokalen Gemeinschaften führen jede für sich von Zeit zu Zeit religiöse Feste durch, die sie so prächtig wie möglich zu gestalten versuchen. Wenn aber bei anderen Arten von Festen mehrere Gruppen gemeinsam betroffen sind, so achtet man ängstlich darauf, dass die einzelnen Festbeiträge genau äquivalent sind. Falls solche Feste in Etappen durchgeführt werden, was gelegentlich vorkommt – zuerst ein Abschnitt bei der einen Gruppe, dann einer bei der anderen – dann sollte die zweite Gruppe zum Beispiel genau gleich viele und genau gleich grosse Schweine schlachten wie die erste. Wenn sie dazu nicht in der Lage ist, so ist dies weiter nicht schlimm; sie wird es später nachholen. Als ein Verstoss gegen die guten Sitten und als feindseliger Akt gilt dagegen, wenn die zweite Gruppe ostentativ mehr Schweine schlachtet als die erste und diese dadurch beschämt.

12 Für Näheres zur mentawaiischen Divination vgl. Schefold 1972.

Nur die Kopfjagd scheint diesem Muster des Gleichgewichts und der Harmonie zu widersprechen. Kopfjagdzüge unternahm man allerdings niemals innerhalb des eigenen Wohngebiets, sondern nach anderen Gegenden mit abweichendem Dialekt. Die Ursache war religiöser Natur – als Bestandteil der Einweihung eines neuen Gruppenhauses – oder einfach als Rache für einen früheren feindlichen Überfall. Aber die Einstellung zur Kopfjagd war eher halbherzig. Typisch dafür ist zum Beispiel, dass man sich eigentlich vor den Trophäen fürchtete. Man stellte sie während des Einweihungsrituals einige Tage im neuen Haus aus, wusste sich aber anschliessend keinen rechten Rat mehr mit ihnen. Man hängte sie weit weg an einen Baum im Urwald und vermied es in der Folge, sich in dessen Nähe aufzuhalten. Die Kopfjagd war das erste, was die Holländer nach der Inbesitznahme der Inseln um die Zeit des ersten Weltkriegs verboten, und es ist bezeichnend, dass sie ohne nennenswerte Gegenwehr unverzüglich aufgegeben wurde; Männer, die noch an Kopfjagden teilgenommen hatten, sagten mir, dass man eigentlich ganz froh gewesen sei, aus dem Kreislauf der ewigen Blutracheverpflichtungen ausbrechen zu können.

Die Verhältnisse bei den Minahasa ergbeben bei all dem ein völlig abweichendes Bild. Die Minahasa waren eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft mit Sklaven und mit Freien, die auf Grund persönlicher Qualitäten verschiedene Ränge bekleiden konnten. Ihr Gebiet war bekannt für seine dauernden internen Kämpfe. Sie hingen mit den Versuchen einzelner Individuen zusammen, sich durch ihre Unternehmungen einen höheren Status zu sichern. Die Kopfjagd war hier keineswegs eine halbherzige Angelegenheit, sondern spielte eine zentrale Rolle. Die Anleitung war auch bei den Minahasa zum Teil religiöser Natur, zum Teil war die Kopfjagd aber auch ein Mittel, um Prestige zu erlangen. Ein reicher Mann konnte sie sogar delegieren und einen anderen damit beauftragen, in seinem Namen auf Kopfjagd zu gehen[13]. Die Köpfe wurden dann öffentlich zur Schau gestellt und brachten dem Auftraggeber Ehre und Ansehen. Sie wurden von ihm aufbewahrt, nach seinem Tod gab man sie ihm mit ins Grab: Die Seelen der Opfer sollten dem Verstorbenen im Jenseits als Sklaven dienen[14].

Die gleiche agressive Haltung finden wir auch bei manchen Festen der Minahasa. Natürlich gab es auch hier Rituale, die Allianzen zwischen Gruppen verstärken sollten. Daneben standen jedoch Feste, die individuellen Zielen dienten. Das Geben eines solchen Festes verschaffte dem Einzelnen und seinen Anhängern Ansehen und vermittelte ihm einen höheren Rang. Vor den Augen von hunderten von Eingeladenen von nah und fern wurden Reichtümer verschenkt und häufig sogar vernichtet. Charakteristisch

13 Vg. Tauchmann 1968:194.
14 Vgl. Graafland 1898:409.

in unserem Zusammenhang war es nun, dass es dabei nicht um eine festgesetzte Menge von Gütern ging. Im Gegenteil: Es war ein explizites Ziel, etwaige Konkurrenten durch ein Übermass zu überflügeln und zu beschämen. Demgegenüber spielte es keine Rolle, dass der Geber eines solchen Fests dabei unter Umständen seine ganze Habe einsetzte und danach manchmal völlig verarmt war[15].

Solche Betonungen der Leistung des Einzelnen steht die Abhängigkeit von der übergeordneten Welt der Götter gegenüber, die durch Vogelzeichen ihren Willen verkünden. Wir haben gesehen, dass solche Vogelzeichen auch in Mentawai vorkommen, aber dort haben sie keine grosse Bedeutung; wo sie beachtet werden, warnen sie, dass das Zusammenspiel der religiösen Kräfte für ein bestimmtes Vorhaben gerade ungünstig ist. Bei den Minahasa dagegen gab es mehrere Arten von Priestern, die eigens für das Einholen und die Deutung der verschiedenen Vorzeichen zuständig waren. Diesen Spezialisten oblag es, die Abgesandten der Götter zu belauschen und ihr Verhalten zu interpretieren. Dabei ging es jedoch nicht um Warnzeichen, sondern um das Anliegen, die Zustimmung der Götter für eine Tätigkeit einzuholen[16] und sich ihrer Sanktionierung zu vergewissern, von der der Erfolg aller Aktivitäten abhängt. An die mentawaiischen Orakelmethoden erinnerten höchstens Versuche, durch Imitationen günstige Vogelrufe aktiv hervorzulocken. Durch Opfer und andere rituelle Verhaltensweisen trachtete man dann danach, den Segen der Überirdischen sicherzustellen[17].

Mir scheint, dass dieser sehr skizzenhafte Vergleich einige Anhaltspunkte geben kann, um den Unterschied zwischen unseren Mythen von den Mentawaiern und von den Minahasa besser zu verstehen. Alle Mythen haben ein gemeinsames Thema: Menschen erlangen im Jenseits bestimmte Kulturgüter. In Mentawai wird dieses Thema zu einem Mythos ausgestaltet, der ein fundamentales Dilemma exemplifiziert: Jeder Gebrauch der Umwelt droht das Gleichgewicht zu stören und gefährdet damit den Menschen durch Krankheit oder Misserfolg. Im Mythos wird eine Lösung eingeführt, die mit der allgemeinen Praxis konform ist: Opfer und Tabus vermögen das Gleichgewicht wiederherzustellen, und zwar nicht nur gegenüber den Geistern, sondern gegenüber der gesamten Umwelt.

Die Minahasalösung ist weniger einheitlich. In dieser Kultur wird einerseits vom Menschen erwartet, dass er sich den anderen gegenüber heroisch auszeichnet, andererseits aber weiss der Mensch sich auch abhängig vom Willen der Götter. Im Mythos wird diese heroische Haltung auch auf die

15 Vgl. Tauchmann 1968:215–226.– Die Weihe eines Medizinmanns in Mentawai enthält Züge, die allenfalls als ein erster Ansatz zu solchen Entwicklungen betrachtet werden können (vgl. Schefold 1972:52).

16 Vgl. Tauchmann 1968:111, 131ff.

17 Vgl. Tauchmann 1968:134, Kapitel IV.

Welt der Götter ausgedehnt und ihnen nicht nur das begehrte Gut, sondern in Gestalt der Omenvögel auch gewissermassen ihr Segen gewaltsam geraubt. Aus dem ethnographischen Kontext allerdings wissen wir, dass diese Lösung auch für die Minahasa keinen Bestand haben kann: Zahlreiche Opfer während der Reisrituale müssen den Segen herbeiführen. Hier konzentriert sich der Mythos einseitig auf das, was A.E. Jensen in viel allgemeinerem Zusammenhang einmal den "trotzigen Aspekt" bestimmter Kulturen genannt hat[18] und gibt damit kund von einer von Mentawai völlig verschiedenen Einstellung.

Ich hoffe, dass es mir gelungen ist, mit diesem Beispiel zu zeigen, dass das Konzept des Studienfelds auch zum dritten Ziel beitragen kann, das ich einleitend angedeutet habe: demjenigen, durch den Vergleich der Unterschiede das Wesen der verglichenen Kulturen deutlicher zu erkennen. Auf Grund der transformatorischen Verwandtschaft der Mythen war es möglich, die bestehenden Unterschiede zu lokalisieren und zu charakterisieren. Von diesem Einstieg her liessen sich durch die Relatierung an den jeweiligen ethnographischen Kontext zwei Werthaltungen ableiten, die einander in gewissem Sinn entgegengesetzt sind: eine harmonische, in der der Mensch seine notwendigen Eingriffe in die Umgebung durch eigene Gegenleistungen auszugleichen versucht und eine heroische, in der er bestrebt ist, seinen Willen mit Gewalt durchzusetzen, auch wo dies letztlich zum Scheitern verurteilt ist.

Mir scheint, dass sich in Verbindung mit diesem Ergebnis auch die völlig verschiedene Art verstehen lässt, wie die beiden Gebiete auf den Einfluss der holländischen Kolonialmacht in unserem Studienfeld reagiert haben. In beiden Gebieten wurden als erste einschneidende Massnahmen kriegerische Auseinandersetzungen und die Kopfjagd verboten und die grossen Feste wurden eingeschränkt und von behördlicher Zustimmung abhängig gemacht. Die Mentawaier reagierten wie bereits erwähnt auf das erste beinahe erleichtert und sie schicken sich in das zweite, solange wenigstens die religiösen Zeremonien dadurch in ihrem Wesen nicht angetastet wurden. So konnten sie ihre kulturelle Identität für lange Zeit auf eine Weise erhalten, die viele Beobachter erstaunt hat. Bei den Minahasa dagegen führten diese beiden Eingriffe nach anfänglichen starken Widerständen schliesslich zu einem radikalen Zusammenbruch der ganzen Kultur. Das religiös sanktionierte heroische Rückrat war gebrochen und "es kam zu Massenbekehrungen, deren Anzahl teilweise innerhalb von Wochen die Zehntausend überstieg"[19]. Heute gewähren die Minahasa ein Bild, wie man es vor dem Krieg in einem streng kalvinistischen holländischen Dorf antreffen konnte. Freilich, die

18 Jensen 1960:128.
19 Tauchmann 1968:248.

indonesischen Kulturen sind elastisch. Die neue Situation, vor allem der blühende Gewürznelkenbau, hat neue Möglichkeiten geschaffen, Reichtum und Status zu erwerben und anzuwenden, und vielleicht wurden die alten Machtstrukturen in neuen Gewand auch nur angepasst und umgeformt. Diese Frage ist Gegenstand eines holländischen Feldforschungsprojekts, das in den letzten Jahren bei den Minahasa durchgeführt wurde[20]. Man kann auf die Ergebnisse gespannt sein.

20 M.J.C. Schouten: "Soziale mobiliteit in Sonder (N. Sulawesi)".

Literatur

Adams, M.J.
1980 "Structural Aspects of East Sumbanese Art", in: J.J. Fox (ed.), *The Flow of Life,* S. 208–220, Cambridge, Massachusetts und London, England: Harvard University Press.

Barnes, R.H.
1974 *Kédang; a Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People,* Oxford: Clarendon Press.

Bezemer, T.J.
1904 *Volksdichtung aus Indonesien,* Haag: Martinus Nijhoff.

Dunnebier, W.
1911 "Een Mongondowsch verhaal met vertaling en aantekening", *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap,* 55 : 95–120.

Graafland, N.
1898 *De Minahassa; haar verleden en haar tegenwoordige toestand,* I, Haarlem: Bohn.

Hinloopen Labberton, D. van
1931 "De migraties van de oud-Japansche legende van den jager en den visscher, aan de hand van de Kei-eesche, de Minahasische en de Nipponsche redactie", *Koloniaal Tijdschrift,* 3 : 267–277.

Jensen, A.E.
1960 *Mythos und Kult bei Naturvölkern,* Wiesbaden: Franz Steiner.

Josselin de Jong, J.P.B.de
1935 *De maleische archipel als ethnologisch studieveld,* Leiden: J. Ginsberg.

Josselin de Jong, P.E. de
1980a *Minangkabau and Negri Sembilan,* 3. Auflage, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

– 1980b "The Concept of the Field of Ethnological Study", in: J.J. Fox (ed.), *The Flow of Life,* S. 317–326, Cambridge, Massachusetts und London, England: Harvard University Press.

Koentjaraningrat, R.M.
1975 *Introduction to the Peoples and Cultures of Indonesia and Malaysia,* Menlo Park etc.: Cummings.

Kratz, E.U.
1973 *Indonesische Märchen,* Düsseldorf etc.: Eugen Diedrichs.

LeBar, F.M.
1972 *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia,* I, New Haven: Human Realations Area Files.

Lévi-Strauss, C.
1958 *Anthropologie structurale,* Paris: Plon.

– 1964 *Mythologiques I; le cru et le cuit,* Paris: Plon.

– 1966 *Mythologiques II; du miel aux cendres,* Paris: Plon.

– 1968 *Mythologiques III; l'origine des manières de table,* Paris: Plon.

– 1971 *Mythologiques IV; l'homme nu,* Paris: Plon.

– 1973 *Anthropologie structurale deux,* Paris: Plon.

Oppitz, M.
1975 *Notwendige Beziehungen; Abriss der strukturalen Anthropologie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ruyter, A.de
1979 *Een speurtocht naar het denken; een inleiding tot het structuralisme van Claude Lévi-Strauss,* Assen: van Gorcum.

Sagimun, M.D.
1963 "Darimana asal padi, Sulawesi", in: Urusan Adat-Istiadat dan Tjerita Rakjat, Djawatan Kebudajaan Departemen P.D. dan K. (ed.), *Tjerita Rakjat,*I, Djakarta: Balai Pustaka.

Schefold, R.
1972 "Divination in Mentawai", *Tropical Man,* 3 : 10–87.

– 1980 "The Sacrifices of the Sakuddei (Mentawai Archipelago, Western Indonesia): an Attempt at Classification", in: R. Schefold e.a. (ed.), *Man, Meaning and History; Essays in Honour of H.G. Schulte Nordholt,* The Hague: Martinus Nijhoff.

– 1982 "The Culinary Code in the *publiaijat* Ritual of the Mentawaians", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* 138,1 : 64–97.

Schulte Nordholt, H.G.
1971 *The Political System of the Atoni of Timor,* The Hague: Martinus Nijhoff.

Schwarz, J.A.T.
1907 *Tontemboansche Teksten, I–III,* Leiden: E.J. Brill.

Tauchmann, K.
1968 *Die Religion der Minahasa-Stämme (Nordost-Celebes/Sulawesi),* Köln (Diss.).

Veen H. van der
1976 "Ossoran tempon daomai langi", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* 132, 4 : 418–438.

Vries, J. de
1925 *Volksverhalen uit Oost–Indië,* Zutphen: W.J. Thieme.

Weijden, G. van der
1981 *Indonesische Reisrituale,* Basel: Ethnologisches Seminar der Universität und Museum für Völkerkunde.

Wilken, N.P.
1863 "Bijdrage tot de kennis van de zeden en gewoonten der Alfoeren in den Minahassa", *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap,* 7 : 117–162, 289–332, 371–391.