



Burkhard Schnepel

KÖNIGE, NARREN UND TRÄUMER

Essays zu einer Ethnologie der Person

Reimer

Gedruckt mit Unterstützung des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien,
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Layout und Umschlaggestaltung: Nicola Willam, Berlin
Umschlagabbildung: Vorlage aus einem Malbuch, nach Paul Klee, *Narr in Trance*, 1929, Museum Ludwig, Köln
Druck: Prime Rate Kft., Budapest

© 2019 by Dietrich Reimer Verlag GmbH, Berlin
www.reimer-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten
Printed in EU
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-496-01629-8

Inhalt

Vorwort	7
EINBLICK	
1 Die „autonome Person“ und ihre „Agency“	12
KÖNIGE UND NARREN	
2 Die drei Körper des Königs	32
3 Narren: Versuch einer Typologie	50
TRÄUMER UND TÄNZER	
4 Ethnologische Betrachtungen zur Wahr-Nehmung und Wahr-Machung von Träumen	66
5 Bilder vom Séga: Inszenierungen von Authentizität auf Mauritius	89
GÖTTINNEN UND PATRONE	
6 Die Schutzgöttinnen: Tribale Gottheiten in Südorissa (Indien) und ihre Patronage durch hinduistische Kleinkönige	112
7 Der Raub der Göttin: Rituelle Inszenierungen von Macht und Autorität in Orissa, Indien	134
BÜßER UND PATIENTEN	
8 Der Körper im „Tanz der Strafe“ in Orissa (Odisha), Ostindien	152
9 Die Staubstrafe: Zur Theatralität eines ostindischen Sühnerituals	166
10 Tanzen bis zum Umfallen: Schuld und Sühne in einem ostindischen Ritualtheater	185

TOURISTEN

- 11 Kulturerbe im Zeitalter des Massentourismus 200
- 12 „Finger weg von unserem Strand“: Tourismus auf einer
multikulturellen „Paradiesinsel“ (Mauritius) im Indischen Ozean 214

AUSBLICK

- 13 Verschlungene Wege in den Orient und zurück 234
- Erstdrucknachweis 243
- Abbildungsnachweis 245

Vorwort

Die hier versammelten Essays wurden im Laufe der letzten knapp drei Jahrzehnte in unterschiedlichen akademischen Kontexten und im Lichte verschiedenartiger Erkenntnisinteressen verfasst. Sie spiegeln – empirisch gesehen – Forschungen über (und in) drei Regionen wider: zum Südsudan in den 1980er Jahren, zu Odisha/Orissa (Indien) in den 1990er Jahren sowie zum Indischen Ozean, insbesondere zum Inselstaat Mauritius, seit 2002. Diese Forschungen bezogen sich neben den empirischen Dimensionen auf weitergehende Fragestellungen und Problematiken, wie etwa auf die Institution „sakrales Königtum“ und die mannigfaltigen Beziehungen von Ritual und Politik, auf subalterne und theatrale Formen hinduistischer Religiosität oder auf Tourismus. Zu all diesen Fragestellungen gibt es weitere Veröffentlichungen von mir, aber die vorliegenden Essays sind besonders geeignet, eine Problematik zu beleuchten, die mich mehr oder weniger bewusst von Anfang an beschäftigt hat und immer mitgeschwungen ist, unabhängig von den eben genannten Kontexten. Dies ist das Problem der „Person“ oder, besser, der „Personenschaft“.

Personen, um es einfach und vorweg zu sagen, sind klassischerweise keine idiosynkratischen Individuen, sondern Akteure, die sozial bestimmte Rollen spielen, Status besitzen oder sogar Ämter einnehmen. Dass diese Rollen, Status und Ämter in ihren Ausgestaltungen allerdings nicht immer eindeutig definiert sind und somit unterschiedlich interpretiert werden können und dass Personen sich im Zusammenleben mit anderen Personen stets und ständig konfliktreichen Prozessen des Aushandelns gegenübersehen – all dies macht die Ethnologie der (Un-)Person erst so reizvoll und komplex. Es sind dann eben doch einzelne Individuen mit ihren jeweils eigenen Vorlieben und Abneigungen, Fähigkeiten und Schwächen, Möglichkeiten und Begrenzungen, die Personenschaft – in jeweils spezifischen soziokulturellen sowie politisch-ökonomischen Situationen und Rahmenbedingungen – mit Leben füllen.

Die unendliche Vielfalt, in der sich die (Un-)Person dabei konkret manifestiert, lässt sich nur mit einer Pluralität von Perspektiven, Fokussierungen und Theoremen erfassen. Im vorliegenden Band geschieht dies in Kapitel 1 in der ersten Sektion, genannt „Einblick“, zunächst mit einer theoretisch-methodologisch gehaltenen Einleitung zur Thematik. Dabei bieten die hierzu relevanten Schriften von Marcel Mauss sowie des britischen Sozialanthropologen Meyer Fortes den Ausgangspunkt für konstruktive Kritik und weiterführende Überlegungen. In der Sektion „Könige und Narren“ wird das übergreifende Thema des vorliegenden Bandes gewissermaßen sofort bei den Hörnern gepackt, ist es in Kapitel 2 doch der „König“, also die in vieler Hinsicht prototypisch überhöhte Vervollkommnung der Person, anhand derer das Problem „Personenschaft“ aufgeschlüsselt wird. In diesem Kapitel wird aber schon schnell auf das insbesondere Lesern von Shakespeare wohlbekannte Prekäre und Zweischneidige von Königschaft und damit von Personenschaft generell hin-

gewiesen, stehen doch der problematische Tod des (idealerweise unsterblichen) Königs und damit verbundene Rituale im Mittelpunkt der Analyse. Darüber hinaus werden im darauffolgenden Kapitel 3, das sich einer Typologie von Narren widmet, gewissermaßen die Kehr- und Schattenseiten dieser idealen royalen Person beleuchtet. Es zeigt, wie sich manche Individuen den ihnen auferlegten sozialen Verpflichtungen und Rollen entziehen und sie sogar (auf insgesamt sieben prototypische Weisen, eine davon die des Hofnarren) närrisch hintergehen können.

In den beiden folgenden Kapiteln der Sektion „Träumer und Tänzer“ wird die Narren-Dimension von Personenschaft fortgeführt. Dabei stehen wiederum (Un-)Personen im Fokus der Betrachtung, die eben nicht oder nicht unbedingt dem Ideal einer „personne morale“ im Mauss’schen Sinne oder einer „social person“ im Sinne des Fortes’schen Strukturfunktionalismus entsprechen. Sie suchen nämlich entweder somnambul oder tanzend den äußeren Zwängen der Gesellschaft zu entfliehen oder diese zumindest zeitweilig abzumildern. Kapitel 4 befasst sich kulturvergleichend mit somnambulen Wegen zur Macht in „außerfreudianischen“ Gesellschaften, während Kapitel 5 den Séga-Tanz auf Mauritius – ursprünglich ein klandestiner Tanz von Sklaven, heute „immaterielles Welterbe“ – diskutiert.

In den fünf Kapiteln der beiden als „Göttinnen und Patrone“ sowie „Büßer und Patienten“ benannten Sektionen dieser Sammlung von Essays steht ethnografisches Material aus Odisha im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses. Kapitel 6 und 7 widmen sich den „Dschungelkönigen“ im gebirgigen Hinterland des ostindischen Bundesstaates Odisha. Dort treffen seit Jahrhunderten hinduistische und tribale Ritualvorstellungen und -praktiken aufeinander und bilden eine für diese Region charakteristische Symbiose, die allerdings stets und ständig Veränderungen und Aushandlungen unterworfen ist. Eine signifikante Form dieser Aushandlungen besteht in der Art und Weise, wie hinduistische Kleinkönige – in einem egalitär-segmentär ausgerichteten politischen Umfeld – ein mono-archisches Prinzip der Machtausübung zu etablieren und legitimieren suchten: indem sie lokale Göttinnen patronisierten. Ein „Dschungelkönig“ ist nämlich nichts ohne die Gunst einer lokalen Göttin, die er im Gegenzug aber zu behausen, ernähren und verehren hat. Kapitel 7 erweitert diese Thematik, zeigt es doch, wie diejenigen Kleinkönige der Region, welche eine Machterweiterung über ihre bewaldeten Stammgebiete hinaus anstrebten (die mithin von *rājās* zu *maharājās* oder „großen Königen“ wachsen wollten), ihre Aufmerksamkeit bald auch auf bewegliche, überlokale Schutzgöttinnen meist in Gestalt Durgas richteten. Nichts konnte in dieser dynamischen Gemengelage vieler konkurrierender Kleinkönige (und weniger Großkönige) das eigene Prestige und die eigene Legitimität mehr erhöhen und einen Gegner mehr schwächen als der Raub dessen Göttin.

In den drei Kapiteln der Sektion „Büßer und Patienten“ (Kapitel 8, 9 und 10) bleiben wir zwar in Odisha; diesmal ist der Schauplatz aber nicht das gebirgige Hinterland des ostindischen Bundesstaates, sondern die Südküste in der und um die Bezirkshauptstadt Berhampur herum. Dort haben Menschen, die traditionell den unteren Kasten der hinduistischen Sozialordnung zugeordnet werden, ihre ganz eigenen Formen der Verehrung weiblicher Gottheiten, insbesondere Kalis, entwickelt. Im Mittelpunkt dieser drei Kapitel steht ein als *Daṇḍo Nāṭo* („Tanz der Strafe“) bekanntes, dreizehntägiges Ritualfest, bei dem (meist) junge Männer allerlei Strapazen und Entsagungen auf sich nehmen, um so die Gunst dieser Göttin zu erlangen. Neben den empirischen Belangen dieser drei Kapitel, die

ein bis dato unbekanntes Ritual im Detail aufzeichnen, werden eine Reihe weitergehender Problematiken diskutiert, die Dimensionen der „Personenschaft“ aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchten. So behandeln diese Kapitel unter anderem die eigensinnige Verknüpfung von kulturellen Performanzen, die wir als „Theater“ oder „Ritual“ definieren, oder die Rolle des Körpers bei der Konstituierung von Personenschaft, ebenso wie die volkstümliche Ausgestaltung von hinduistischer Theodizee und Soteriologie durch nicht-brahmanische, subalterne Bevölkerungsgruppen.

Anschließend wenden wir uns einer Manifestation der Person zu, die als prototypisch für die Gegenwart angesehen werden kann. Nach sakralen Königen, Narren, Träumern, Tänzern, Dschungelkönigen und Bauern steht in den Kapiteln 11 und 12 nämlich der Tourist bzw. die Touristin im Brennpunkt des Interesses. In Kapitel 11 wird die „Tourismus-Industrie“ in ihrer Verknüpfung zur „Kulturerbe-Industrie“ betrachtet und analysiert, mit Erkenntnissen, die nicht unbedingt der oft unreflektiert und vorschnell geäußerten Pauschalkritik am Tourismus entsprechen. Wie komplex die Lage ist und mit welcher vielfältigen Interessensgruppen man es in der „Arena“ Tourismus zu tun hat, beleuchtet Kapitel 12, das (nach der Beschäftigung mit dem Séga-Tanz in Kapitel 5) wiederum auf die kleine Insel Mauritius führt. Die „Strandkilometer“ dieser Insel sind naturgemäß begrenzt, so dass es seit der Ankunft des Massentourismus auf Mauritius in den 1970er Jahren immer wieder zu Aushandlungen unter den Akteuren vor Ort sowie zwischen Mauritiern und Touristen über den Zugang zum Strand und dessen Nutzung gekommen ist. Dieses Aufeinandertreffen unterschiedlicher Interessen und Akteure/Personen wird in einer Art „Anthropologie des Strandes“ diskutiert.

Die Auseinandersetzung mit Fremden steht auch im Mittelpunkt des letzten Kapitels in der Sektion „Ausblick“. Dieses Kapitel ist als eine Weiterführung und Kritik der durch Edward Said angestoßenen „Orientalismus“-Debatte zu verstehen. Dabei wird nicht nur aufgezeigt, dass und wie westliche Konzepte der „autonomen“ Person und Vorstellungen über die eigene Gesellschaft/Kultur durch verzerrte Bilder über den „Orient“ genährt und gestützt werden. Es wird auch aufgezeigt, dass die Wege in den „Orient“ verschlungen und vielfältig gebrochen sind und in einer Art von Okzidentalismus auch wieder zu „uns“ zurückführen. Die diversen Formen der Ver-Änderung und Nostrifizierung werden in diesem Kapitel systematisierend und aus bislang weniger beachteten Perspektiven beleuchtet.

Die Forschungen zu den in diesen Essays behandelten Thematiken wurden an den Universitäten Heidelberg, Frankfurt und Halle durchgeführt und mit Mitteln dieser Institutionen sowie der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Max-Planck-Gesellschaft ermöglicht. Die Fertigstellung der vorliegenden Sammlung wurde dankenswerterweise vom Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien der Martin-Luther-Universität in Halle ermöglicht, wobei vor allem Dr. Hanne Schönig und Antje Seeger zu danken ist. Das Buch ist meinem im Jahre 2017 leider plötzlich verstorbenen Freund und Kollegen Klaus-Peter Köpping gewidmet, der mich seit meinen Heidelberger Jahren (ab 1996) immer wieder von Neuem mit seinem enormen Wissen und Ideenreichtum inspiriert und ermutigt hat.

EINBLICK

1 Die „autonome Person“ und ihre „Agency“¹

Das Problem der Person

Das Problem der Person stellt eines der meist diskutierten Themen in der Ethnologie und den Kulturwissenschaften allgemein dar. Dabei erweist sich die Person als Schnittstelle von Gesellschaft auf der einen und Individuum auf der anderen Seite. In diesem Kontaktbereich wird die Spannung zwischen den individuellen Bedürfnissen, Wünschen und Freiheitsbestrebungen des Einzelnen und den gesellschaftlich auferlegten Normen, Werten und Zwängen manifest. Gesellschaften werden auf ihre je spezifischen Weisen versuchen, dieses Spannungsverhältnis in einen gewissen Ausgleich zu bringen. Es drückt sich aber auch auf der Mikro-Ebene der Person selbst aus – und zwar in dem inneren Verhältnis, das ein Individuum zu den sozialen Rollen, die es hat oder die ihm auferlegt worden sind, entfaltet. Nimmt es diese Rollen als seine eigenen an oder befindet es sich in einem Konflikt mit diesen? Wie groß ist das Repertoire der möglichen Rollen? Wie groß ist die Entscheidungsfreiheit, eine Rolle anzunehmen oder auch abzulehnen? Wie unterscheiden sich in verschiedenen Kulturen und historischen Perioden die Konzepte von Personenschaft?²

Wenn man sich nun mit dem Phänomen der Person und damit letztendlich immer auch mit der Frage nach ihrer (vermeintlichen) Autonomie und/oder (vermeintlichen) Nicht-Autonomie beschäftigt, hat man es weniger mit tatsächlichen Personen und tatsächlicher Autonomie zu tun als mit *Konzepten* von der Person und mit *Vorstellungen* über ihre Autonomie. Dabei ist zu bemerken, dass es in verschiedenen Gesellschaften oder Kulturen zwar unterschiedliche Konzepte von Personenschaft gibt, aber wohl keine Kultur, die ihren Mitgliedern nicht eine gewisse Individualität, Selbstbestimmung und einen Spielraum für Persönlichkeitsentfaltung zugesteht. Das Ausmaß dieser Freiräume, die Bilder, in denen und durch die Autonomie vorstellbar wird, sowie die Formen und Verhaltensweisen, in denen Autonomie sich konkret manifestieren kann, sind dabei so unterschiedlich wie die Kulturen selbst und wie ihre Vorstellungen über Personenschaft.

Es gibt allerdings einen Kulturraum, in dem die Vorstellung herrscht, man sei dort als Person *besonders* frei und autonom, nämlich das Europa der Frühen Neuzeit und

1 Zuerst veröffentlicht als „Die ‚autonome Person‘ im Kulturvergleich“ in: Manfred Hettling und Michael G. Müller (Hg.): *Menschenformung in religiösen Kontexten. Visionen von der Veränderbarkeit des Menschen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Göttingen: V&R Unipress 2007, 161–177. Wiederabdruck mit freundlicher Genehmigung durch den Verlag.

2 Bei der Verfolgung dieser und verwandter Fragen übte in der Ethnologie besonders Marcel Mauss' Essay „Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des ‚Ich‘“ (Mauss 1938) großen Einfluss aus. Weitere relevante Artikel finden sich u. a. in Carrithers/Collins/Lukes 1985 und Brassler 1999.

Moderne. Wir begegnen in der europäischen Vorstellung von der Autonomie der Person einem zumindest impliziten, oft aber auch expliziten Kulturvergleich. Bei der Entstehung und Entwicklung westlich-moderner Konzepte von Personenschaft waren immer schon Vorstellungen über Personen in anderen Kulturen integral und konstituierend beteiligt. Und in diesbezüglichen Bildern, Urteilen, Vorurteilen und Vorstellungen wurden (und werden) Menschen in „fremden“ Kulturen als grundsätzlich anders dargestellt.

Von daher interessiert uns hier weniger die Frage, ob „wir“ wirklich bei uns selbst und frei sind, während „die anderen“ dies, zumindest im Vergleich mit uns, nicht sind. Wichtig ist vielmehr die Frage, wie wir *gedacht* haben (und eventuell noch denken), dass es sei. Und hierfür wiederum ist die Feststellung relevant, dass zur gleichen Zeit, in der wir uns frei dachten, ein Bild von Menschen in anderen Kulturen kreiert wurde, das diese als relativ unfrei erscheinen ließ. Unsere eigene Autonomie oder, besser, unsere Vorstellungen bezüglich unserer eigenen Autonomie basier(t)en ganz grundlegend auch auf dem Gegenüber einer Vorstellung von der Nicht-Autonomie der Menschen anderer Kulturen – eine Vorstellung, die im Kolonialismus auch ihre tatsächliche Umsetzung fand.

Deutlich wird dieser Prozess der Spiegelung und Eigenkonstituierung im Anderen in der „imaginären Ethnografie“ des 19. Jahrhunderts,³ die sich unter anderem dadurch auszeichnet, dass sie zumeist dreistufige Evolutionsschemata entworfen hat. Nennen könnte man hier beispielsweise Morgans drei Menschheitsstufen der Wildheit, Barbarei und Zivilisation oder Frazers drei Zeitalter der Magie, Religion und Wissenschaft.⁴ In diesen und anderen Entwürfen wurde der „Wilde“, den man in seiner ursprünglichsten Form etwa im australischen Aborigine, im Feuerland-Indianer oder im zentralafrikanischen Pygmäen zu erkennen glaubte, deutlich ans eine Ende der Skala platziert, während der westliche Bürger als sein mutmaßlich überlegener Antipode ans andere Ende gestellt wurde. Letztlich dienten andere Kulturen den Ethnologen des 19. Jahrhunderts somit hauptsächlich als stimulierende Gegenbeispiele, um besser und weniger direkt über die eigene Gesellschaft reflektieren zu können. Die verschiedenen evolutionären Schemata sind von daher weniger historische Erkundungsreisen in die Vergangenheit der Menschheit als vielmehr versteckte philosophische und sozialpolitische Spekulationen darüber, was die moderne westliche Gesellschaft ist oder sein sollte, und darüber, wie und warum sie zu dem werden konnte, was sie vermeintlich sei.

Dreiteilige Stadien menschlicher Evolution sind letztlich nur Ausarbeitungen einfacher Oppositionen. Zu den berühmtesten Schöpfungen solcher Oppositionspaare gehören Morgans *societas* und *civitas*,⁵ Maines *status* und *contract*,⁶ Lévy-Bruhls „primitive“ und „zivilisierte Mentalität“ sowie Durkheims „mechanische“ und „organische Solidarität“.⁷ Eine Seite dieser Oppositionspaare charakterisierte angeblich die eigene Gesellschaft oder einen Aspekt davon, während die Gegenseite andere Gesellschaften als fremde Gegenstücke umschrieb. Diese anderen Gesellschaften wurden dabei nicht

3 Zur imaginären Ethnografie des 19. Jahrhunderts und für weitergehende Ausführungen zu der hier in den folgenden Paragrafen nur kurz skizzierten Problematik siehe Kramer 1977 und Kohl 1986.

4 Siehe Morgan 1877 und Frazer 1890.

5 Vgl. Morgan 1877.

6 Vgl. Maine 1861.

7 Vgl. Lévy-Bruhl 1926; Durkheim 1893.

so sehr aus einer Erforschung dessen rekonstruiert, was dort tatsächlich aufgefunden wurde, sondern bildeten eher mentale Gegenstücke zu dem, was die jeweiligen Autoren als charakteristisch für ihre eigene Gesellschaft ansahen. Andere Gesellschaften wurden also nicht aufgrund der ihnen eigenen Charakteristika beschrieben, typologisiert und unter einen Hut gebracht, sondern nur per Negation und im Gegensatz zur eigenen Gesellschaft. Ihre wesentlichen Charakteristika waren Abwesenheiten oder „Losigkeiten“. Sie waren „schriftlos“, „staatenlos“, „geschichtslos“. Was nun speziell das Problem der autonomen Person in diesem Zusammenhang betrifft, so meinte man im Westen häufig, dass Menschen anderer Gesellschaften durch Blutsbande, durch eine rigide Sozialstruktur, durch strikte soziale Vorschriften sowie durch Aberglaube und Religion daran gehindert werden, autonom und frei zu sein. Der moderne Mensch, im Gegensatz dazu, wählt sich anscheinend seine(n) Partner(in), seine Freunde, seinen Beruf und seine Geschäftspartner, ja sogar seine Religion, selbst aus.

Anthropologen des 19. Jahrhunderts machten die von ihnen studierten und benutzten anderen Gesellschaften also zu Zerrbildern. Andere Kulturen wurden verzerrt, weil das, was man letztlich suchte, Bilder vom Anderen waren, mit denen man die eigene Kultur vergleichen konnte, gegen die man sie absetzen konnte und die Stoff zur Reflexion des Eigenen lieferten. Heißt dies alles, dass wir dem geschilderten Zirkelschluss von Projektion ins Andere und Reflexion im Anderen nicht entrinnen können? Und heißt dies damit auch, dass letztendlich keine kulturvergleichenden Aussagen über Personenschaft und über unterschiedliche Grade der Autonomie von Personen in unterschiedlichen Gesellschaften gemacht werden können? Sicherlich, das Konzept der Autonomie ist schwer zu fassen und schwer zu messen. Ob eine Person autonom ist, schließt immer auch subjektive Beurteilungen ein, die oft „objektiven“ Maßstäben widersprechen und/oder sich einer Objektivierung widersetzen. Interpretationen von Personenschaft sind sozial bedingt und fallen als solche auch kulturell verschieden aus. Damit sind aber auch unterschiedliche Grade von Autonomie letzten Endes nur gesellschaftliche Konstrukte. Um diese Unterschiede kulturvergleichend diskutieren und gegeneinander abwägen zu können, bedarf es einiger Parameter, die relativ losgelöst von der jeweils untersuchten Kultur angewandt werden können, ohne dass a priori zu viel (vor allem zu viel von kulturspezifischen „westlichen“ Vorstellungen) vorausgesetzt wird.

Vor diesem Hintergrund möchte ich jetzt aufzeigen, wie das sozial- bzw. kulturwissenschaftliche Studium der Person und ihrer Autonomie dynamischer und vielfältiger gestaltet werden kann – auch mit Blick auf „Deviationen“ von der Norm – und wie dabei nichtsdestotrotz kulturvergleichende Überlegungen zulässig sein können. Weil dies immer nur bedingt und im Dialog bzw. in der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen gelingen kann, möchte ich gewissermaßen den Spieß umdrehen. Die folgenden Überlegungen gehen nämlich eher von kleinen, traditionellen Gesellschaften als von komplexen westlichen Gesellschaften aus. Wie gestaltet sich das Problem der Person in relativ homogenen und relativ rigide strukturierten Gesellschaften, in denen die individuelle Wahl bezüglich der Status und Ämter, die eine Person einzunehmen befugt ist, stark durch ihre verwandtschaftliche Zugehörigkeit oder durch andere, von den Akteuren als primordial aufgefasste Essenzen begrenzt ist?

Die sechs Komponenten der Person bei Meyer Fortes

Im Konkreten soll dieses Vorhaben in der Form einer kurzen Rezeptionsgeschichte gestaltet werden. Ich möchte nämlich einen für das Thema relevanten und vielversprechenden Ansatz aus der Geschichte der Ethnologie genauer vorstellen. Es handelt sich um die Ausführungen des britischen Sozialanthropologen Meyer Fortes, die, auch wenn sie sich hauptsächlich auf ethnografisches Material aus Westafrika⁸ beziehen, meines Erachtens geeignete Wege zum kulturvergleichenden Studium von Personenschaft und Autonomie eröffnen.⁹ Fortes entwickelt – verstreut über zahlreiche Spezialaufsätze, die hier systematisierend zusammengefasst werden – ein Modell von sechs eng miteinander zusammenhängenden Komponenten oder Dimensionen des Problems „Personenschaft“:

- der prototypische Lebenslauf;
- „vollständige“ Personenschaft;
- Glück und Unglück;
- strukturelle Oppositionen;
- „gute“ Personenschaft;
- Gewissen und Körper.

Diese Aufzählung wird die folgende Diskussion ordnen.

Der prototypische Lebenslauf

Fortes unterscheidet mit Bezug auf westafrikanische Stammesgesellschaften zwischen vier Phasen im Lebenszyklus eines Individuums, die durch Veränderungen der strukturalen Beziehungen geprägt sind. In der ersten Phase ist das Kind vollkommen in die Matrizelle eingebunden; es ist ein Anhängsel der Mutter. In der zweiten Phase übernimmt auch der Ehemann/Vater soziale Verantwortung für die Mutter-Kind-Einheit und für die Beziehung des Kindes zur Gesellschaft als ganzer. In der dritten Phase des Lebenszyklus kommt das Kind unter die rechtliche und rituelle Autorität und Fürsorge der Hausgemeinschaft und ihres Oberhauptes. Der oder die Heranwachsende ist allerdings rechtlich noch nicht autonom. In der vierten Phase wird das Individuum in die politisch-rechtliche Domäne zugelassen und übernimmt juristische Verantwortung.¹⁰

Die Geburt eines Menschen, so Fortes, markiert den Ausgangspunkt, an dem das Streben nach Personenschaft beginnt. Niemand kann in traditionellen Gesellschaften eine komplette Person werden, wenn er/sie nicht einen legitimen, sozial anerkannten Vater (einen *pater*, der nicht unbedingt identisch mit dem *genitor* sein muss) und eine legitime Mutter besitzt. Aber letztendlich ist es der Übergang in die vierte Lebensphase, durch den sich der entscheidende Schritt aus der nach innen gerichteten Hausgemeinschaft der familiären Domäne in die externe politisch-rechtliche Domäne der weiteren Gesellschaft vollzieht. Erst wenn das Individuum diese vierte Stufe mit den ihr zuge-

8 Im Besonderen: die patrilinearen Tallensi und die matrilinearen Ashanti.

9 Eine ausführlichere Beschäftigung mit diesem Aspekt des Fortes'schen Œuvres findet sich in Schnepel 1990.

10 Vgl. Fortes 1958 und 1974.

hörigen Status und Rollen, Rechten und Pflichten erreicht hat, können wir nach Fortes von einer *personne morale*, also von einer sozial verantwortlichen Person im Sinne von Mauss sprechen.

Vollständige Personenschaft

Diese Punkte sind grundlegend für das Verständnis von Fortes' Analyse des gemeinhin holprigen, von Glücks- und Unglücksfällen gekennzeichneten Wegs eines Individuums in und durch die soziale Struktur. Die Irregularitäten, denen ein Individuum auf dem Weg zur vollständigen Person begegnen kann, stehen im Mittelpunkt von „Ödipus und Hiob in westafrikanischen Gesellschaften“.¹¹ Es ist notwendig zu unterstreichen, dass Fortes in diesem Essay nicht *alle* strukturalen Phasen oder Stufen und sie begleitende religiöse Konzeptionalisierungen und Praktiken diskutiert. In „Ödipus und Hiob“ schaut er überwiegend auf die vierte Phase. Innerhalb dieser vierten Phase des physischen, emotionellen und rechtlichen Erwachsenseins beschäftigt ihn hauptsächlich die Entwicklung individueller Personenschaft von der ersten Annahme minimalen rechtlichen Erwachsenseins bis zur erfolgreichen Vervollständigung der Personenschaft im Tod und schließlich in der Erlangung des Status als Ahne.

Um vollständige Personenschaft zu erreichen, ist es nach Fortes in traditionellen Gesellschaften notwendig, dass ein Individuum heiratet und Kinder zeugt, also die Status von Ehepartner und Elternteil erlangt; ferner, dass es auf legitime Weise und in angemessener Zeit und Reihenfolge andere Status und Ämter erlangt und schließlich einen „angemessenen“ oder „guten“ Tod erfährt, also nicht frühzeitig oder durch übernatürliche Umstände stirbt. Darüber hinaus ist es nötig, dass ein Individuum Nachkommen hinterlässt, die seinen Namen und seine Abstammungslinie fortsetzen und ihn als Ahnen im Pantheon der Ahnen etablieren und verehren. Fortes schreibt:

Certainly for the Tallensi the ideal of the complete person is an adult male who has reached old age and lineage leadership, who has made descendants in the patrilineal line and who is qualified by a proper death to become a worshipped ancestor.¹²

„Volle“ oder „komplette“ Personenschaft zu erreichen, beansprucht von daher ein ganzes Leben, und der ultimative Prüfstein besteht erst im Tod.¹³

Glück und Unglück

In „Ödipus und Hiob“ zeigt Fortes auch, wie Besonderheiten und Irregularitäten, denen eine Person als Glücks- und Unglücksfällen auf dem Weg zur kompletten Personenschaft ausgesetzt ist, im Idiom der Religion konzeptionalisiert werden. Es gibt bei den Tallensi und Ashanti eine Reihe von religiösen Konzepten, mit denen Mitglieder dieser Gesellschaft versuchen, Begebenheiten oder Ereignisse zu erklären, die ein Individuum

11 Fortes 1983 [1959].

12 Fortes 1973: 299.

13 Vgl. auch Fortes 1974.

während seiner Passage zum Ahnen-Status aus der Bahn werfen oder gefährden. Die betreffenden religiösen Konzepte erklären nach Fortes die „irreguläre“ Individualität von Personen in relativ homogenen und rigide strukturierten Gesellschaften. Fortes versucht, diese Konzepte durch zwei Paradigmen aus der westlichen Welt verständlich zu machen und auf den Punkt zu bringen: zum einen das ödipale Schicksal und zum anderen die Hiob'sche (übermenschliche) Gerechtigkeit. Auch das ödipale Schicksal und die Hiob'sche Gerechtigkeit repräsentieren Kräfte, die einen sozial fixierten Lebenslauf durch die Sozialstruktur bedrohen und zunächst nicht reguliert oder verändert werden können. Indem man diese Mächte im Bereich des Übernatürlichen verortet, stellen die religiösen Konzepte aber Wege zur Erklärung des Übels bereit. Individuelle Abweichungen, wenn man sie als durch übernatürliche Kräfte verursacht betrachtet, können damit geduldet und gerechtfertigt werden. Die letzte Verantwortung für die Abweichung von der Norm wird nach außerhalb des sozialen Körpers projiziert; eine individuelle und soziale Katharsis und Buße kann damit eingeleitet werden. Und diese Konzepte bieten die Möglichkeit, rituelle Aktionen einzuleiten, mit denen die Akteure ihrem individuellen Schicksal aktiv begegnen können, zum Beispiel Opferungen an Ahnen, die vernachlässigt wurden, oder Exorzismusriten, um übelwollende böse Dämonen zu vertreiben.¹⁴

In „Ödipus und Hiob“ und in vielen seiner anderen Schriften über Religion in Gesellschaften mit einer sozialen Organisation, die wesentlich auf Verwandtschaft und Abstammung basiert, interpretiert Fortes die religiösen Konzepte und Glaubensvorstellungen als „religious extrapolations of the experiences generated in the relationships between parents and children“¹⁵, wobei der Einfluss Freud'scher Ideen unverkennbar ist.¹⁶ Die Vorstellung des ödipalen Schicksals repräsentiert in dieser Hinsicht die Erfahrung einer fehlgeschlagenen Eltern-Kind-Beziehung. Sie bringt das Scheitern einer Person zum Ausdruck, erfolgreich in die Gesellschaft inkorporiert zu werden und komplette Personenschaft im Ahnen-Status zu erlangen, etwa aufgrund der Tatsache, dass kein Sohn geboren wurde. Die Vorstellung Hiob'scher Gerechtigkeit und Erfüllung ist hingegen die religiöse Repräsentation oder Extrapolation der Erfahrung einer erfolgreichen filio-parentalen Beziehung. Hiob steht für ein Individuum, das einen guten Tod stirbt. Aber erst muss es Gottes Gerechtigkeit anerkennen, als eine Macht, die jenseits jeglicher menschlichen Infragestellung und Kritik steht, was immer sie auch an Schicksalsschlägen für den Menschen vorgesehen hat.

Strukturelle Oppositionen

In westafrikanischen Religionen sind Schicksals- und Gerechtigkeitsvorstellungen nicht selten mit einem ausgeklügelten System der Ahnenverehrung verbunden. Fortes hat dieses Phänomen in verschiedenen Schriften ausführlich behandelt.¹⁷ Diese vierte Komponente oder Dimension des Problems „Personenschaft“ ist eng verknüpft mit der zweiten, also der der vollständigen Personenschaft, die, um es zu wiederholen, erst im

14 Vgl. Fortes 1983 [1959]; aber auch Fortes 1966 und 1979.

15 Fortes 1983 [1959]: 39.

16 Vgl. auch Fortes 1970 [1961]: 185.

17 Vgl. Fortes 1970 [1961]; 1965a und 1965b.

„guten Tod“ und dem Erlangen von Ahnenschaft erreicht wird. Im Zusammenhang mit der Ahnenverehrung diskutiert Fortes die religiösen Konzepte und Praktiken, die gebraucht werden, um die Oppositionen und Spannungen, die einer Gesellschaft strukturimmanent innewohnen, auszudrücken und zu lösen. In den von Fortes untersuchten traditionellen Gesellschaften Afrikas handelt es sich dabei im Wesentlichen um Spannungen zwischen Vater und Sohn in patrilinearen Gesellschaften, zwischen Mutterbruder und Schweser-sohn in matrilinearen Gesellschaften und, in genereller Hinsicht, zwischen Amtsinhaber und designiertem Nachfolger.

Ich möchte mich hier auf Fortes' Analyse der patrilinearen Tallensi beschränken.¹⁸ Die Beziehung zwischen einem Vater und seinem erstgeborenen Sohn ist nach Fortes die „Schlüsselbeziehung in der Sozialstruktur der Tale“. Ein Mann ist rechtlich nicht autonom, solange er einen lebenden Vater hat. Obwohl paternale Autorität bei den Tallensi gewöhnlich milde ausgeübt wird und obwohl Söhne ihren Abhängigkeitsstatus meist mit Respekt akzeptieren, führt die Unmöglichkeit, den Status des Vaters bzw. sein Amt vor dessen Tod einzunehmen zu können, zu Gefühlen der Rivalität und Feindschaft, wenn auch unterdrückter Art. Diese Rivalitätsgefühle wachsen, je älter und reifer der Sohn wird und je seniler und schwächer der Vater wird. Um sie zu bändigen, so Fortes, gibt es in der Tallensi-Religion eine starke Betonung der Kindespietät – Fortes holt hier den alten lateinischen Begriff der *pietas* hervor, um sich von der modernen, nicht selten mit Heuchelei und Bestattungsinstituten verknüpften Vorstellung dieses Begriffs abzusetzen. *Pietas* ist ein kultureller Mechanismus, durch den die strukturelle Opposition und latente Feindschaft zwischen Vater und Sohn gezügelt und abgemildert werden kann. Durch *pietas* wird dem moralischen Imperativ der *amity*, d. h. der Solidarität unter Familien-, Lineage- und Stammesmitgliedern, Geltung verschafft. Die Pietät des Sohnes dem Vater gegenüber kann deshalb interpretiert werden als die nicht in Zweifel zu ziehende Akzeptanz der obersten väterlichen Autorität durch den Sohn. Der oberste Akt kindlicher Pietät besteht bei den Tallensi in der Ausführung der Todesrituale für den Vater. Ohne die Anwesenheit des Erstgeborenen gelten die Zeremonien nicht als ordnungsgemäß ausgeführt, und es gibt eine Reihe mystischer Sanktionen für den Sohn, der dieser Pflicht nicht nachkommt.

Laut Fortes' Definition ist ein „Ahne“ ein toter, mit Namen versehener Vorfahre, der die richtigen Nachfahren hat. Dadurch, dass er diesen Status innehat und regelmäßig durch eine genau definierte soziale Gruppe verehrt wird, besitzt er eine fortdauernde strukturelle Bedeutung für seine Gesellschaft. Ahnenverehrung wird von Fortes also in ihrer Bedeutung für die Sozialstruktur gesehen. Ein Ahne ist eine Person, die eine strukturelle Position oder ein Amt in einem wohl-balancierten System ebensolcher Positionen oder Ämter einnimmt. In einem segmentären Lineagesystem wie dem der Tallensi werden diese strukturellen Plätze in Konformität mit der Lineagestruktur eingenommen, und sie betonen oder bekräftigen diese Struktur. Ahnenschaft stellt somit einen Status in der Abstammungsstruktur dar; Ahnenverehrung ist konsequenterweise ein Kult der Lineage.

Diese Schlussfolgerungen führen Fortes zu weiteren Spezifizierungen der Aussage, Ahnenverehrung extrapoliere filio-parentale Beziehungen auf die religiöse Ebene. Was transponiert werde, sei nur die dominante Linie der Kindschaft. Fortes argumentiert

18 Vgl. Fortes 1949; 1970 [1961] und 1974.

außerdem, dass nicht die ganze Beziehung zwischen Vater und Sohn in patrilinearen oder zwischen Mutterbruder und Schwestersonn in matrilinearen Gesellschaften, sondern nur die politisch-rechtliche Komponente dieser Beziehung übertragen wird. Weder die Persönlichkeiten oder Charaktereigenschaften noch die spezifischen Daten der konkreten Lebensbeziehungen haben im Kontext der Ahnenverehrung Bedeutung. In der Ahnenverehrung wird nur rechtliche Autorität in mystische Macht umgewandelt. Ahnenverehrung, um es auf den Punkt zu bringen, ist die Ritualisierung paternaler Autorität und filialer Pietät.¹⁹

Selbst der rechtlich autonom gewordene Sohn eines verstorbenen Vaters ist weiterhin von der mystischen Macht seines zum Ahnen gewordenen Vaters abhängig und ihr gegenüber verantwortlich. Als Repräsentant seiner Gruppe und Mittler zwischen ihr und den Ahnen ist der Sohn auch seiner Gruppe gegenüber verantwortlich und verantwortlich für eventuelle Unglücke, die sie befallen. Jedoch: Indem der zur vollen juristischen Autonomie gelangte Sohn seine fortdauernde Reverenz den Ahnen gegenüber zum Ausdruck bringt, unterstreicht er auch die moralischen Prinzipien paternaler Autorität und kundschaftlicher Pietät per se sowie seine eigene Autorität gegenüber seiner Klientel. Er kann seinerseits Gehorsam einfordern. Ahnenverehrung legitimiert und heiligt damit die wichtigste Befehls-Gehorsamkeitsbeziehung innerhalb der Sozialstruktur, und sie sanktioniert die Autoritätsstruktur einer Gesellschaft als solche. Die strukturelle Opposition zwischen Vater und Sohn wird durch den Ahnenkult also sowohl zum Ausdruck gebracht als auch beschwichtigt und ungefährlich gemacht. Der rituelle Symbolismus der Ahnenverehrung markiert und unterstreicht die Positionen von Vorgänger, Inhaber und Nachfolger eines Status oder Amtes. Der gegenwärtige Autoritätshalter wird an die Vergänglichkeit seiner Autorität gemahnt; ihm wird deutlich gemacht, dass er der Diener der höheren, jetzt mystisch verstandenen Autorität seines Vorgängers ist. Aber als Inhaber oder Halter einer Autoritätsposition ist er gleichzeitig abgesichert gegenüber den vorzeitigen Übernahmegelüsten seines legitimen Nachfolgers, der in seiner Stellung ruhig und besänftigt gehalten wird. Eines Tages, so weiß dieser allerdings, wird auch er legitim die Nachfolge antreten und Autorität übernehmen können. Autorität wird somit dauerhaft und auf geordnete Weise von Generation auf Generation übertragen. Die Ersetzung des Vaters durch den Sohn oder des Amtsinhabers durch den Nachfolger findet nicht durch Usurpation, sondern rechtmäßig und mit dem Einverständnis der ganzen Gesellschaft statt. Das rechtmäßige Übertragen von Autorität in einem Kreis von drei strukturalen Positionen von Autoritätsinhabern führt zur Dauerhaftigkeit der Autoritätsstruktur des politischen Gemeinwesens im Ganzen. In Fortes Worten: „Authority never dies“.²⁰

19 In matrilinearen Gesellschaften: Anerkennung avunkularer Autorität durch den Neffen. Generell: Anerkennung der Autorität des Amtes und Vorgängers durch den gegenwärtigen Amtsinhaber. Vgl. auch Fortes 1962.

20 Fortes 1970 [1961]: 188.