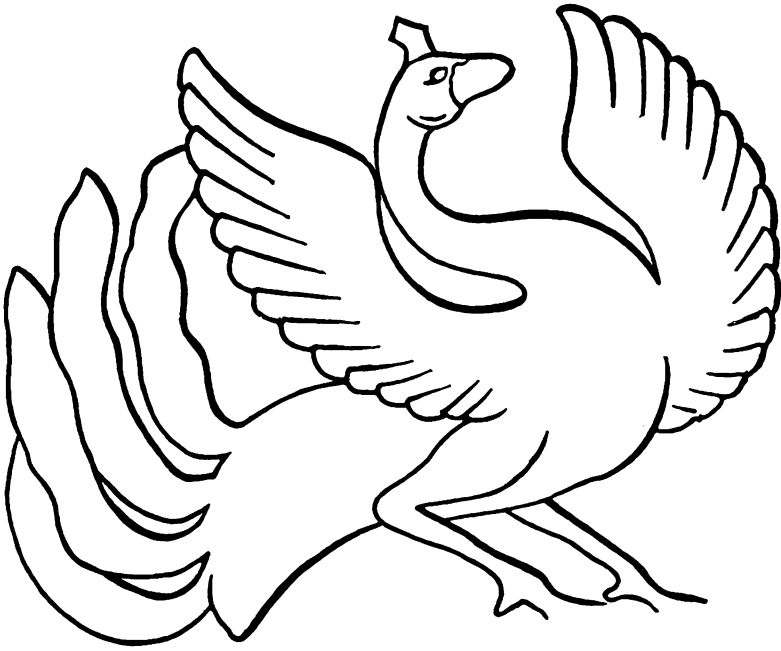


SAECULUM



BAND 38 / JAHRGANG 1987

BEGRÜNDET VON GEORG STADTMÜLLER† · HERAUSGEGEBEN VON
 HERBERT FRANKE · HELMUT HOFFMANN · OSKAR KÖHLER · GEORG
 KRETSCHMAR · JOCHEN MARTIN · KARL J. NARR · THOMAS NIPPERDEY
 ALBRECHT NOTH · WOLFGANG RÖLLIG · RÜDIGER SCHOTT · GOTT-
 FRIED SCHRAMM · ROLF SPRANDEL · BERTOLD SPULER · HEINRICH VON
 STIETENCRON · GERD TELLENBACH · ROLF TRAUZETTEL · HERMANN
 TRIMBORN† · NORBERT TRIPPEN · JOSEPH VOGT† · EKKEHARD VÖLKL

JAHRBUCH FÜR UNIVERSALGESCHICHTE

VERLAG KARL ALBER FREIBURG / MÜNCHEN

INHALTSVERZEICHNIS

| | | |
|---|--|-----|
| <i>Hermann Amborn</i> Institut für Völkerkunde Ludwigstraße 27/1 8000 München 22 | Gefahrvolle Hitze, friedliche Kühle | 367 |
| <i>Klaus Antoni</i> Bekstraße 6a 2000 Wedel | Kokutai – Das „Nationalwesen“ als japanische Utopie | 266 |
| <i>Emma Brunner-Traut</i> Bei der Ochsenweide 8 7400 Tübingen 1 | Die Stellung der Frau im Alten Ägypten | 312 |
| <i>Doris Croissant</i> Oberdorfstraße 62 6919 Bammental | * Fenellosas „Wahre Theorie der Kunst“ und ihre Wirkung in der Meiji-Zeit (1868–1912) | 52 |
| <i>Trude Ehlert</i> Frankenstraße 15 5300 Bonn 2 | Die Aufwertung der theoretischen Neugierde. Johann Hartliebs ‚Alexander‘ zwischen theologischer Legitimation und rationaler Selbstbehauptung | 178 |
| <i>Hans-Joachim Gehrke</i> Universität Freiburg Seminar für Alte Geschichte Werthmannplatz 7800 Freiburg | Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie | 121 |
| <i>Irene Hardach-Pinke</i> Grüner Weg 19 3550 Marburg 6 | * Vorwort | 2 |
| <i>Irene Hardach-Pinke</i> (siehe oben) | * Die Meiji-Deutschen: Historische und soziale Bedingungen der Anfänge deutsch-japanischer Kulturkontakte in Japan . . . | 76 |
| <i>Anthony Filmer Harding</i> University of Durham Department of Archaeology 46, Saddler Street Durham DH1 3NU, England | Fernhandel in der Bronzezeit: Analyse und Interpretation | 297 |
| <i>Angelika Hartmann</i> Simrockstraße 27 2000 Hamburg 55 | Islamisches Predigtwesen im Mittelalter: Ibn al-Gauzī und sein „Buch der Schlußreden“ (1186 n. Chr.) | 336 |
| <i>Joy Hendry</i> Oxford Polytechnic Dept. of Social Studies Headington Oxford OY3 OBP, England | * Marriage and the Family in Modernising Japan | 4 |
| <i>Imai Hiroshi</i> Roppongi 7–2–12, Minato-ku Tokyo 106, Japan | * British Influence on Modern Japanese Historiography. | 99 |
| <i>Ekkehard Klug</i> Universität Kiel Seminar für Osteuropäische Geschichte Olshausenstraße 40 2300 Kiel 1 | „Europa“ und „europäisch“ im russischen Denken vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert | 193 |

| | | |
|--|--|-----|
| <i>Georg Kretschmar</i> Pommernstraße 32 8012 Ottobrunn | Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission | 150 |
| <i>Erhard Lucas</i> Universität Oldenburg Ammerländer Heerstr. 114–118 2900 Oldenburg | Geschichtsschreibung angesichts der Endlichkeit der Geschichte | 283 |
| <i>Koike Mitsue</i> Ochanomizu University 2–1–1 Otsuka, Bunkyo-ku Tokyo 112, Japan | * Die Übernahme westlicher Kleidung in Japan | 113 |
| <i>Erich Pauer</i> Japanologisches Seminar der Universität Bonn Regina-Pacis-Weg 7 5300 Bonn 1 | * Japanischer Geist – westliche Technik: Zur Rezeption westlicher Technologie in Japan | 19 |
| <i>Hubert Seiwert</i> Kollenrodtstraße 16 3000 Hannover 1 | Religion und kulturelle Integration in China. Die Sinisierung Fujians und die Integration der chinesischen Nationalkultur . | 225 |

Japan:
Die Öffnung zum Westen

Beiträge von

Doris Croissant
Irene Hardach-Pinke
Joy Hendry
Imai Hiroshi
Koike Mitsue
Erich Pauer

Herausgegeben von
Irene Hardach-Pinke

SAECULUM · BAND 38 · JAHRGANG 1987 · HEFT 1
VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

Gefahrvolle Hitze, friedliche Kühle

Von
HERMANN AMBORN
München

Vor nahezu 70 Jahren leitete Robert Hertz seinen Essay über die rituelle Polarität der rechten und linken Hand mit den Worten ein: „Was, das einander perfekter ähnelte, als unsere beiden Hände! Und doch, welch schlagende Ungleichheit!“¹ Hertz inspirierte mit seinen Untersuchungen eine Fülle ethnographischer Untersuchungen über die in allen Erdteilen vorkommenden Dualsysteme. Die Rechts-/Links-Dichotomie der Hände ist dabei nur *eine* Ausdrucksform – wenn auch die im wahrsten Sinne greifbarste –, um Gegensätze wie positiv und negativ oder profan und sakral zu erfassen. Hertzens Eingangsworte haben bisher nicht an Aktualität eingebüßt, ist doch das Phänomen keineswegs zur Gänze ausgelotet.

Ich möchte die allgemeine Problematik an einem Beispiel aus Nigeria veranschaulichen: zunächst, um einen Einblick in ein afrikanisches Konzept von heiß und kalt zu geben, das mit der Rechts/Links-Dualität unmittelbar verknüpft ist; davon ausgehend möchte ich zwei unterschiedliche Ansätze vorstellen, wie sie Ethnologen zur Interpretation dualistischer Konzepte erarbeitet haben.

Zuerst das Beispiel, das uns Henderson (1972) von den Ibo, einer der bedeutendsten Ethnien im südlichen Nigeria, berichtet: Am krassesten treten die Gegensätze bei einem Mord in Erscheinung, denn wenn ein solcher verübt wird, ist das Land „heiß“. Und es bleibt so lange heiß, bis das Gehöft des Mörders, seine Feldfrüchte und Schattenbäume und selbst noch das Haus seines Lineage-Ahnen verbrannt sind. Das Land rings um die Häuser des Mörders und seines Lineage-Ahnen muß real zu einer „feurigen Oberfläche“ werden². Durch das Verbrennen des Landes wird außerdem veranschaulicht, wie die Gesamtlineage des Mörders dazu gebracht wird, die Verantwortung für das Vergehen eines Einzelnen mitzutragen. Sie beschwichtigt zunächst die Lineage des Opfers durch verschiedene Sühnegaben, um auf diese Weise die Abscheulichkeit des Verbrechens ein wenig zu überdecken und dem Land Linderung zu gewähren. Wirklich beruhigt ist das Land aber erst wieder, wenn ein Mitglied aus der Lineage des Mörders in die Lineage des Opfers übergewechselt ist. Ein Versöhnungsritus stellt schließlich endgültig Kühle und soziale Reinheit wieder her³.

Ebenso muß bei geringen Vergehen das „Feuer“ gelöscht werden, das die Person eines Übeltäters umgibt. Dazu schlägt eine Priesterin dem Missetäter ein Huhn um den Leib, das die Hitze seiner moralisch gefährlichen Verfassung absorbiert. Die gesellschaftliche Ordnung wird damit wieder ins Gleichgewicht gebracht⁴.

Den Erwerb des traditionellen Wissens fassen die Ibo als kühl auf; dem gegenüber steht die Hitze des Unwissenden. Nur der Wissende kann zwischen erhitzten Parteien die Kühle des Friedens stiften, was oft sehr anschaulich durch das Zufächeln von Luft unterstützt wird, um Arroganz und Rachsucht der Streitenden abzukühlen⁵.

Die Ältesten bemühen sich durch Mäßigung, die Hitze des täglichen Lebens abzulegen, um sich dadurch so weit wie möglich den Ahnen anzunähern. Erst wenn es einem Ältesten gelingt,

¹ Hertz (1909) 553 – „Quelle ressemblance plus parfaite que de nos deux mains! Et pourtant, quelle inégalité plus criante!“

² Henderson (1972) 151. Mit Lineage ist eine kleine unilineare Deszendenzgruppe gemeint.

³ Ebd. 151.

⁴ Ebd. 155.

⁵ Ebd. 263.

alle Hitze des Zorns und der Aggression hinter sich zu lassen, darf er wie die Ahnen weiße Kleidung tragen. Würdige Älteste werden mit weißem Lehm eingerieben. Sie gelten dann rituell als gestorben und sind zur Reinheit der Ahnen zurückgekehrt. Nunmehr können sie als Priester für ihre Lineages agieren⁶.

Es ließen sich noch weitere Beispiele von anderen Ethnien anführen. Die Ausführungen können jedoch paradigmatisch für große Teile Schwarzafrikas stehen, wobei sich das Paradigma von der Ibo-Kultur aus in andere afrikanische Gesellschaften fortführen ließe⁷. So kann etwa menschliche Hitze als eine schlimme Kraft von physischer Hitze wie Dürre begleitet sein und somit die Wohlfahrt des ganzen Landes beeinträchtigen⁸. Gegen derartige Hitze helfen kühlende Substanzen, z. B. feuchte Regensteine⁹. Dagegen *soll* der Krieger heiß, d. h. wild sein, zugleich aber kühle Entscheidungen treffen. Überhöht finden wir entsprechende Vorstellungen dort, wo die Gesellschaft vom erwachsenen Mann das Töten von Menschen oder Großwild als moralische Forderung verlangt. Hier stehen sich Tötungsakt und Geburt gegenüber. So heißt es in einem Lied aus Südäthiopien (das auch in Nordkenya bekannt ist): „Wer noch nicht getötet hat, soll töten, und wer noch nicht geboren hat, soll gebären!“¹⁰

Bei Opferhandlungen kehrt sich die gesellschaftliche Forderung nach Mäßigung nicht selten um. Handelt es sich nämlich um ein kollektives Opfer, soll es reichlich, d. h. übermäßig sein. Bei häuslichen Opfern ist dagegen durchaus Mäßigung am Platz. Auch das Feuer selbst hat diesen doppelten Charakter. Es kocht die Speisen und verbrennt das Land, aber letzteres hat seinerseits wiederum einen positiven Aspekt – da die Brandrodung die Voraussetzung für den Ackerbau ist.

Viele afrikanische Völker kennen Mythen, in denen Kulturheroen das Feuer aus dem Himmel auf die Erde bringen. Die Čewa in Malawi entfachen ein Regenfeuer, um über den aufsteigenden Rauch Gott und die Ahnen darauf aufmerksam zu machen, daß die Trockenheit schon zu lange andauert. Das Feuer und sein Rauch bewirken Wolken und Regen. Der Regen wiederum löscht das Feuer und beendet damit die Trockenheit¹¹.

Ohne noch mehr einzelne Fakten dieser Art zu erörtern, kann ich nun auf die beiden unterschiedlichen Schulen zu sprechen kommen, die sich dezidiert um Erklärungen für dualistische Vorstellungen bemühen. Gemeint sind der Funktionalismus und der Strukturalismus¹². Beide knüpfen an Durkheim und dessen hochgesteckter Forderung an, Soziales und Religiöses nur aus dem Sozialen und Religiösen zu erklären und nicht durch exogenes Wissen, sei es nun biologischer, geographischer oder sonstiger Provenienz. Darüber hinaus bemühte sich Durkheim, die Strukturen aufzuzeigen, die eine Gesellschaft im Gleichgewicht halten¹³. Ganz in diesem Sinne hatte auch Robert Hertz als Mitarbeiter Durkheims seine oben erwähnte Studie verfaßt.

⁶ Ebd. 251.

⁷ Die eine Seite, das „Kühle“, hat R. F. Thompson (1973 *passim*) anhand von Afrika vergleichend behandelt. Am Schluß seines Aufsatzes stellt er die Begriffe für „kühl“ (samt den semantischen Feldern) in 35 afrikanischen Sprachen zusammen.

⁸ Petermann (1985) 213 ff.

⁹ Z. B. bei den Lovedu (Transvaal): Krige und Krige (1954) 69.

¹⁰ Jensen (1950) 24, zitiert Enrico Cerulli, *Etiopia Occidentale* (Roma 1933) Bd. II, 125 f. Vgl. auch Haberland (1963) 207 f.

¹¹ Vgl. Petermann (1985) 215 ff.

¹² Auf die kulturhistorisch-diffusionistische Interpretation, wie sie vorwiegend im deutschsprachigen Raum Bedeutung erlangte und die in Baumanns Werk *Das doppelte Geschlecht* (1955) kulminierte, soll hier nur verwiesen werden, da dort die Akzente gänzlich anders gesetzt sind. Die von Kulturhistorikern zusammengestellte Materialbasis war jedoch auch für meinen Artikel von Nutzen.

¹³ Durkheim (1981, original 1912) besonders Buch I, Kapitel 1 und (1977, original 1895) besonders 89 ff.

Die späteren Funktionalisten und Strukturalisten suchten innerhalb der von ihnen behandelten menschlichen Kulturen nach Beziehungen und Beziehungssystemen zwischen den einzelnen Kulturelementen, doch suchten sie diese auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen. Während die Funktionalisten die Strukturen *empirisch*, d. h. auf einem beobachtbaren Niveau aufzuspüren trachteten, forschten die Strukturalisten nach den *verborgenen* Strukturen, und zwar im doppelten Sinn: verborgen nämlich sowohl für den ethnologischen Beobachter als auch für die Personen, die tagtäglich mit ihnen umgehen¹⁴.

Das eindrucksvollste Beispiel für eine verborgene Struktur liefert die Linguistik: Unseren sprachlichen Äußerungen liegt als strukturierendes Prinzip die Grammatik zugrunde, und zwar ohne daß wir uns dies in jedem Satz bewußt machen müßten. Der vernakulare Sprecher braucht keine Schulbildung, um sprechen zu können.

Die Funktionalisten – und unter ihnen besonders Radcliffe-Brown – vertreten die Ansicht, daß die wesentlichen Strukturen einer Kultur direkt beobachtbar seien, sofern man entsprechende objektive Kriterien und Methoden schafft. Durch exaktes Vorgehen lassen sich standardisierte Beziehungen zwischen den verschiedenen Elementen bestimmter Institutionen beschreiben, die dann bereits eine strukturierte Form haben¹⁵. Ein einleuchtendes Beispiel hierfür ist das Verwandtschaftssystem: Vater, Mutter, Kind, Großeltern usw. In der Tat leisteten die aus empirischen Befragungen konstruierten Verwandtschaftssysteme einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Erhellung sozialer Phänomene in Stammesgesellschaften.

Die These der unmittelbaren Strukturfindung im beobachtbaren Leben führte zu einer Betonung der ethnographischen Feldforschung, was mit einer Systematisierung der Datenerhebung einherging. Zweifellos stammen die profundesten modernen ethnographischen Monographien aus dieser wissenschaftlichen Schule.

Die zentrale Forderung der Funktionalisten auf theoretischem Gebiet geht dahin, kulturelle Einzelheiten immer im Rahmen ihres gesamt-kulturellen Zusammenhangs zu sehen. Auffassungen, Ideen, soziales Verhalten bilden immer nur Teile eines Gesamtsystems. Sie dürfen nicht isoliert voneinander untersucht werden. Worauf es ankommt, ist die Analyse des wechselseitigen strukturellen Zusammenhangs.

Dementsprechend lehnt Evans-Pritchard individualpsychologische Ansätze zur Erklärung der Religion ab. Die Aufgabe des Ethnologen bestehe vielmehr darin, erstens zu entdecken, auf welche Weise religiöse Vorstellungen und Praktiken wechselseitig miteinander verknüpft sind, und zweitens aufzuzeigen, wie religiöse Phänomene mit den sozialen Tatbeständen zusammenhängen. In dieser Hinsicht verweist er immer wieder auf die Bedeutung von Oppositionspaaren und schreibt z. B.: „In jeder Sprache, die ich kenne, sind bestimmte Dualitäten, moralische und spirituelle, mit den Oppositionen heiß und kalt assoziiert.“¹⁶

Evans-Pritchard exemplifiziert auf eindrucksvolle Weise diese Dichotomie anhand der Speersymbolik der Nuer im südlichen Nilgebiet¹⁷. Diese Arbeit kann zudem als ein Musterbeispiel für die konsequente Durchführung der funktionalistischen Methode gelten. Für die Nuer ist der eiserne Speer sowohl Opfergerät als auch Waffe. Wie der Autor betont, ist mit ihm eine selbst für den außenstehenden Beobachter offenkundige Rechts/Links-Symbolik verbunden. Der junge Nuer erhält bei der Initiation vom Vater einen Speer, der in dieser Handlung zum Symbol für die Filiationsreihe und letztlich für die gesamte Lineage des Initianden wird. Tatsächlich führen Lineages auch Speernamen. Da mit der Speerübergabe der Knabe sozial zum Mann wird, ist der Speer die materielle Projektion männlicher Identität. Zugleich tritt der Initiand bei der

¹⁴ Vgl. Amborn (1983) 363 ff.

¹⁵ Radcliffe-Brown (1952) besonders 190 ff.

¹⁶ Evans-Pritchard im Vorwort zu Needham, *Right and Left* (1973 a) X.

¹⁷ Evans-Pritchard (1953) passim.

Speerübergabe mit den Ahnen in Kommunikation. Er ändert seinen rituellen Status – man fñrdert nun Selbstbeherrschung und Kñhle von ihm.

Weitere symbolische Verbindungen des Speers mit Krieg und Opfertötung erscheinen uns jetzt durchaus einsichtig. Wenn der Speer im Kampf oder zur Anrufung Gottes geschwungen wird, sehen ihn die Nuer als eine Verlängerung ihres rechten Arms an. Den linken Arm dagegen machen sie durch Aufreihen zahlreicher Armreifen weitgehend handlungsunfähig. Linkshänder brauchen sich dennoch nicht benachteiligt zu fühlen. Die linke Hand gilt als deren rechte Hand. Links ist also nicht per se negativ, sondern nur innerhalb einer bestimmten symbolischen Abstraktion. Rechts und links repräsentieren auch Osten und Westen, Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Diese Symbolik projiziert sich auch auf den Bestattungsbrauch: Der Tote liegt abgewandt von der Seite des Lebens mit dem Gesicht nach Westen auf seiner linken Seite. Kurzum, Leben und Tod sind in das System mit einbezogen. Besonderen Ausdruck findet dies in den Opferungen, die ja mit dem Speer vorgenommen werden. So gewinnt dieser über seinen Nützlichkeitswert als Gebrauchsgegenstand hinaus moralische Bedeutung.

Dennoch ist es nicht der Speer selbst, auf den sich das Augenmerk der Nuer richtet, sondern es sind die damit verbundenen Aktivitäten wie Krieg, Tanz, Opfer und Viehhüten. Die Speersymbolik beinhaltet demnach eine Reihe komplexer Sätze sozialer und religiöser Beziehungen und Werte¹⁸.

Damit hat Evans-Pritchard seine Absicht erreicht: Im Dualismus der Speersymbolik spiegelt sich gleichsam mikroskopisch das Ineinandergreifen dominanter Kulturelemente, die hier zu einem funktionalen Ganzen verbunden sind.

In diesem Licht erscheinen Hitze und Kñhle aus dem Ibo-Beispiel als kulturell eingebundenes Begriffspaar, gleichsam ein Baustein, der das Muster einer ganzen Kultur in sich trägt und sich seinerseits in ein kulturelles Netzwerk einfügt.

Seinen Kollegen und Schülern legte Evans-Pritchard wiederholt nahe, bei ihren Feldforschungen auf die genannten Gegensatzpaare zu achten. Manche verleitete dies zu einer Überbetonung der Dualismen. Selbst bei so vortrefflichen Forschern wie Rodney Needham, Peter Rigby und Christopher Hallpike scheint die Kultur gleichsam in zwei Hälften zu zerfallen¹⁹. Der Mann steht darin immer auf der rechten, positiven, starken und kñhlen Seite, die Frau dagegen auf der linken, negativen, schwachen und heißen Seite. Unbeabsichtigt wird dadurch die funktionalistische Forderung, das Ineinandergreifen der verschiedenen Kulturelemente zu analysieren, von den ernsthaften Befürwortern unterlaufen.

Der Vorwurf der vereinfachenden Schwarzweißmalerei trifft auf Mary Douglas nicht zu, eine Wissenschaftlerin, die in ihrem Buch „Purity and Danger“ die Analyse auf eine breite Vergleichsbasis stellt, ohne den holistischen Ansatz aus den Augen zu verlieren²⁰. Als übergeordnetes Gegensatzpaar verwendet sie die Begriffe rein und unrein.

Es ist hier nicht der Ort, darüber zu diskutieren, ob dieses den jüdischen, islamischen und indischen Religionen entlehnte Paradigma für die afrikanischen Verhältnisse eine gute Wahl war. Wesentlich ist, daß sie das Gegensatzpaar rein/unrein innerhalb des gleichen semantischen Feldes angesiedelt sieht wie kalt/heiß und daß sie offensichtlich beide Gegensatzpaare gelegentlich synonym gebraucht. (Man erinnere sich: Auch Henderson hatte bei den Ibo sowohl von Kñhle als auch von Reinheit gesprochen.)

Mary Douglas benutzte das Gegensatzpaar rein/unrein selbstverständlich bewußt. Ihr kam es darauf an, den symbolischen Ordnungsprinzipien, wie indigene Kulturen sie entwickeln, auf die Spur zu kommen. Als ein mögliches Mittel und Kriterium der Unterscheidung sah sie die

¹⁸ „Satz“ verstehe ich hier im Sinne einer Serie von zusammengehörigen Sachverhalten.

¹⁹ Needham (1973b) passim; Rigby (1973) passim; Hallpike (1972) besonders Kapitel VII.

²⁰ Douglas (1970).

Trennung in Reines und Unreines an, und zwar zunächst ganz vordergründig im Sinne von Schmutz beseitigen, Säubern, Ordnung schaffen auf der einen, Schmutz verursachen, Besudeln, Unordnung schaffen auf der anderen Seite. Aufgrund ihrer Untersuchungen gelangte sie zu der Überzeugung, daß Vorstellungen, die um das Reinigen, Abgrenzen, Trennen und Bestrafen kreisen, in erster Linie die Funktion haben, die ihrem Wesen nach ungeordneten Erscheinungen und Erfahrungen zu systematisieren. Durch die scharfe Pointierung der Unterschiede, etwa zwischen oben und unten, kalt und heiß, männlich und weiblich, kann in einer Kultur eine gewisse formale Ordnung geschaffen werden, womit dem Ungestalteten, Unfaßlichen Gestalt verliehen wird. Es muß sich dabei stets um gemeinsame Denkmuster handeln, um solche, die in der jeweiligen sozialen Gruppe anerkannt sind: Vermittelt werden sie u. a. durch Unterweisung während der Initiationszeit. Die Autorin erkennt ferner die Dichotomien als im menschlichen Körper angelegt. Tatsächlich wird mit rechts/links, rein/unrein der Körper unmittelbar in die Symbolik einbezogen oder selbst zum Symbolträger. Dadurch wird der Mensch – und in akephalen Gesellschaften jeder Mensch und nicht nur bestimmte Würdenträger – in ein kosmisches Bezugsfeld gestellt. Jedes Individuum steht im Kraftfeld des Kosmos. Der Mensch symbolisiert selbst das Universum und ist infolgedessen mitverantwortlich für dessen Ordnung oder Unordnung, also auch für eventuelle Dürren und Seuchen. Die physischen Kräfte der Menschen sind sowohl mit dem Universum als auch untereinander verbunden. Das Universum reagiert auf menschliche Gesten und Taten, es erkennt die soziale Ordnung an und greift zu deren Erhaltung ein. Folglich ist es notwendig, daß der Mensch besonders während ritueller Handlungen rein und kühl ist. In Gesellschaften, wo keine direkten Sanktionsmöglichkeiten bestehen, regeln Gegensätze wie rein/unrein in aller Deutlichkeit das Verhalten, das von den Einzelnen erwartet wird. Fehlverhalten ruft kollektive Mißbilligung hervor.

Trotz dieser nur schlaglichtartigen Betrachtung des funktionalistischen Ansatzes sollte klar geworden sein, daß er durchaus plausible Interpretationen liefern und kausale Zusammenhänge herstellen kann. Die Ordnungskriterien dieser Zusammenhänge selbst sind aber für die Funktionalisten eher ein sekundäres Problem. Sie interessieren nur dann, wenn sie bei einem der primären Anliegen des Funktionalismus sichtbar werden. Als Beispiel verweise ich wieder auf die Verwandtschaftsstrukturen. Für den Strukturalisten sind es dagegen gerade die den Ordnungsprinzipien zugrunde liegenden Kriterien, die als primäre Angelegenheit zu betrachten sind, handelt es sich bei ihnen doch um geistige Strukturen. Ihre Einbettung in das jeweils spezifische kulturelle System ist dagegen von eher untergeordneter Bedeutung.

Für die funktionalistisch orientierte Forscherin Mary Douglas lieferte die Erkenntnis, daß der Gegensatz rein/unrein eine ordnende Funktion innerhalb der Kultur erfüllt, bereits eine befriedigende Antwort. Zwar bemühen auch die Strukturalisten solche Oppositionspaare, doch fragen sie, nach welchen Kriterien diese Paradigmen selbst funktionieren. Das ist im wesentlichen, was Strukturalisten unter verborgenen Strukturen verstehen. Der Wissenschaftler kann diese nicht unmittelbar beobachten, er muß sie durch Strukturanalyse herausarbeiten. Strukturalisten setzen sich deshalb bevorzugt mit dem Argument von den Funktionalisten ab, sie selbst würden auf einem höheren Abstraktionsniveau arbeiten. Wesentliches methodisches Hilfsmittel, zugleich aber auch Ziel ihrer Arbeit ist die Konstruktion von Strukturmodellen. In Strukturmodellen werden die Einzelelemente und ihre Beziehungen zueinander dargestellt und beschrieben. Die Modelle haben Systemcharakter, d. h. die Veränderung eines Teils derselben bewirkt die Transformation des Ganzen²¹.

Wissenschaftliche Modelle dieses Typs bestehen nicht neben den Strukturen; sie dienen

²¹ „Transformation“ ist einer der Schlüsselbegriffe des Strukturalismus. Er umfaßt jedwede Art von Veränderung – in diachroner oder synchroner Richtung –, sofern sich darin Regeln erkennen lassen.

vielmehr als Mittel, Strukturen zu verdeutlichen, sind also letztlich nur eine spezifische Ausdrucksform der Struktur selbst. Grundbausteine eines Strukturmodells sind Oppositionspaare; denn die äußeren Dinge werden – so das strukturalistische Axiom – nur durch Kontrast faßbar. Folglich kann es warm nur geben, wenn es kalt gibt. Würden wir in einer Umwelt leben, in der keine Temperaturunterschiede bestünden, hätten wir auch keine Begriffe für warm und kalt. Dieses Konzept bedingt, daß es sich bei den Oppositionen nur um komplementäre, d. h. zusammengehörige, sich gegenseitig ergänzende Paare handeln darf. In Modellen operabel werden solche Gegensatzpaare erst, wenn wir es mit essentiellen Elementen oder kleinsten invariablen Einheiten zu tun haben. Kalt/heiß wäre eine solche kleinste invariable, also unveränderliche Einheit.

Die Beachtung des Komplementärprinzips der Kontraste ist ein Erbe der Linguistik, genauer der Phonemik, die in den Phonemen die kleinsten unterscheidbaren Merkmale der Sprache entdeckte; hinzu kommt noch, daß sich bereits die Durkheimschule für die Mechanismen der Reziprozität innerhalb einer Gesellschaft interessierte, insbesondere für das institutionalisierte Geben und Nehmen²². Man denke in diesem Zusammenhang an dualistische Systeme, in denen wechselseitige Heiratsbeziehungen zwischen zwei sozialen Gruppen bestehen.

Akzeptieren wir einmal, daß es sinnvoll ist, bei Modellbildungen von komplementären Oppositionen auszugehen, so ist zunächst zu fragen, wie der menschliche Geist überhaupt derartige Oppositionen bildet. Wir müssen uns nämlich im klaren darüber sein, daß wir es hier nicht lediglich mit Objekten und Aktivitäten der Außenwelt zu tun haben, sondern mit dem Zugriff menschlicher Geistestätigkeit auf dieser Ebene. Erst dadurch wird die Umwelt für den Menschen erfahrbar. Ein Hund, und wenn er noch so viel bellt, wird erst zum Hund durch Benennung, d. h. durch kulturelle Konvention. Interessanterweise tragen die Schöpfungsmythen zahlreicher Völker dieser Tatsache Rechnung, wenn die Dinge erst durch ihre Benennung in den Bewußtseinsbereich des Menschen treten. Überall wo es um Bedeutungen geht, geht es um die Verknüpfung zwischen beobachteten Mustern in der Außenwelt und den unbeobachteten Mustern im Geist. Zur Erklärung kann ich auf eine schematische Darstellung zurückgreifen, wie wir sie in ähnlicher Form bei Leach finden (s. Abb. 1)²³.

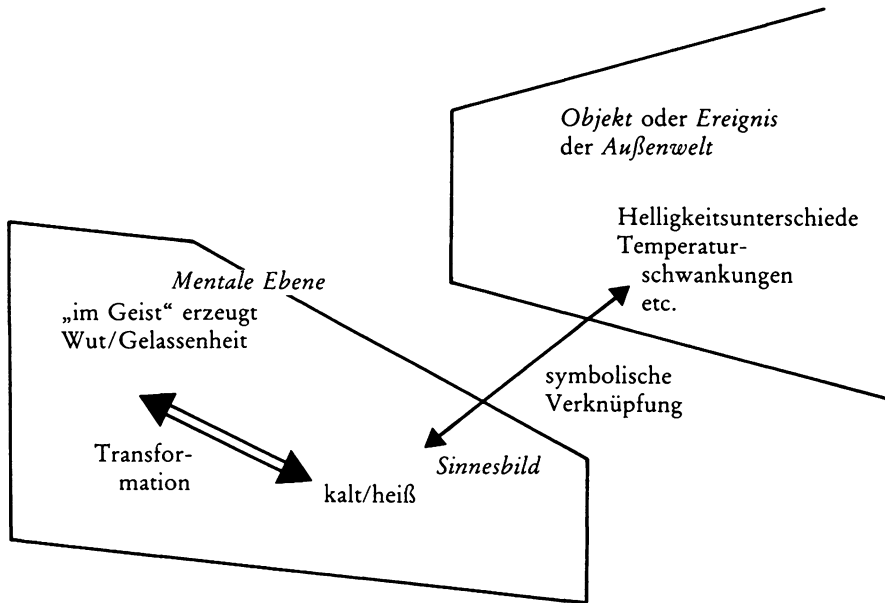
Auf der Ebene der Außenwelt ereignen sich z. B. Temperatur- und Helligkeitsunterschiede, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen. In unserem Geist erfolgt nun eine Verknüpfung mit der Außenwelt. Diese Verbindung ist keineswegs vorgegeben oder zwangsläufig. Das hervorgerufene Sinnesbild ist vielmehr willkürlich, jedoch mehr oder weniger stark kulturell geprägt. Treten Temperaturunterschiede auf, erzeugen diese in uns ein Sinnesbild, das mehr empfindungsmäßig – etwa im taktilen Bereich – oder sprachlich – etwa als Lautbild kalt/heiß – oder gleichzeitig in mehreren Bereichen fixiert wird. Dennoch heißt das nicht, daß wir die Außenwelt unmittelbar in einer Form wahrnehmen, die für alle Seinsformen des Lebens in gleicher Weise gilt. Die Beziehung wird erst über Symbole hergestellt. Der Begriff Symbol ist hierbei bewußt weitgefaßt und soll signalisieren, daß das Sinnesbild nicht mit den sich in der Außenwelt abspielenden Vorgängen identisch ist, sondern durch Übereinkunft von Menschengruppen geprägt ist. Das Sinnesbild, das sich aufgrund solcher Konvention zu einem Symbol verdichtet hat, ist ein bestimmter Ausschnitt aus der Fülle der sich außerhalb von uns ereignenden Vorgänge. Sowohl der Ausschnitt als auch das hierfür umrissene Sinnesbild sind einerseits willkürlich, beruhen aber andererseits, um ein Verstehen zwischen Menschen überhaupt zu ermöglichen, auf Formen, die von der jeweiligen sozialen Einheit festgelegt und tradiert werden²⁴.

²² Vgl. besonders Mauss (1968) *passim*.

²³ Leach (1978, original 1976) 30 Abb. 2. Vgl. dazu ebd. 26ff.

²⁴ Kulturell besonders stabilisierte Symbole können auch als Zeichen aufgefaßt werden. Leach (1978) 22, 30 gibt hierfür folgendes Beispiel: In dem Satz „Dieser Mann heißt John“ wäre John ein Symbol für einen

Abb. 1



Weil der Mensch nicht nur auf Außenweltreize reagiert, sondern sich mit diesen geistig auseinandersetzt, können Sinnesbilder wie kalt/heiß im Geist weitere Transformationen erfahren und zum Ausdruck weiterer Wahrnehmungsformen oder Abstraktionen werden, indem Ähnlichkeiten den primären Symbolen (kalt/heiß) assoziiert werden. Notwendig werden solche Transformationen, wenn moralische Vorstellungen wie gut und böse zum Ausdruck gebracht werden sollen, Begriffe, die nicht aus der Außenwelt ableitbar sind²⁵. So wird die Korrelation von weiß mit Reinheit und von schwarz mit Unreinheit oder in unserem Fall die Umsetzung von kalt/heiß in Gelassenheit/Wut möglich. Zwischen den Elementen der geistigen Transformation besteht eine Beziehung, die – weil sie sich aus den bereits bestehenden primären Symbolen herleitet – enger erscheint als die Beziehung der primären Symbole (Sinnesbilder) zur Außenwelt. Der im Geist erzeugte Begriff hat in der Regel überhaupt keinen Bezug zur Außenwelt mehr. Er wird allein über die Sinnesbilder hergestellt. Zwischenmenschliche Kommunikation erfolgt selbstverständlich auf der mentalen Ebene.

Ich habe dieses Schema auch deshalb angeführt, um zu veranschaulichen, wo das Schwergewicht strukturalistischer Interessen zu suchen ist.

Mehrfach schon habe ich die strukturalistische Auffassung erwähnt, daß sich die Gegensatzpaare zu einer Einheit ergänzen müssen. Für sich genommen ist diese Vorstellung nicht originär, ist sie doch dem chinesischen Komplementärsystem von Yin und Yang sehr ähnlich. Ich möchte hier ein Beispiel von Jomo Kenyatta einfügen, das anschaulich zeigt, wie auch für

bestimmten Mann. Der Begriff Mann (ohne den Namen John) wäre dagegen ein Zeichen. Der Unterschied besteht zwischen einer von Fall zu Fall definierten Bedeutung und einer ein für allemal festliegenden Bedeutung. Im vorliegenden Zusammenhang fasse ich Symbol als Überbegriff auf, der auch fixierte Lautwerte (wie Mann) umfaßt.

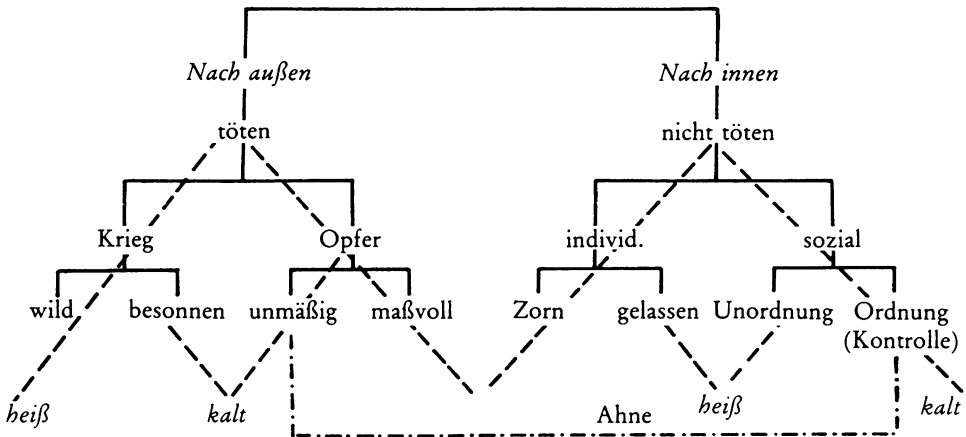
²⁵ Bekannt ist die Metapher Schlange als Symbol des Bösen. Hier wird an das primäre Symbol (Zeichen) Schlange das metaphorisch transformierte Symbol „das Böse“ gebunden.

Afrika derartige Paradigmen nicht nur theoretische Konstrukte darstellen, sondern durchaus konkreten Ausdruck finden. Der Initiationschwur der Kikuyu-Krieger enthält folgende Passage: „Selbst wenn der Himmel einzustürzen und uns zu zerschmettern drohte, wir nähmen unsere Speere, um ihn abzustützen. Und wenn sich Himmel und Erde vereinigen wollten, uns zu vernichten, wir stießen unsere Speere mit dem Schaft voran in die Erde, um es zu verhindern. *So würden wir diese beiden Entitäten voneinander getrennt halten, die dennoch zusammengehören, Himmel und Erde.* Unsere Treue und unsere unwandelbare Entscheidung werden den Ausgleich herstellen.“²⁶

Im strukturalistischen Sinn läßt sich nunmehr mit den uns vom Ausgangsparadigma bekannten Elementen ein weiteres Modell konstruieren, das den Kalt/Heiß-Gegensatz in ein komplexeres symbolisches Bezugsfeld stellt. Damit das Modell Systemcharakter erhält, reicht es nicht aus, einfach alle positiven und negativen Aspekte einander gegenüberzustellen. Tatsächlich haben die einzelnen Gegensatzpaare auch nicht immer die gleiche Wertigkeit; ja wir müssen die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß innerhalb der Oppositionen noch weitere Antagonismen auftreten.

Als übergeordnete Beziehung wähle ich „Gesellschaft nach innen“ und „Gesellschaft nach außen“ (s. Abb. 2).

Abb. 2



Mit *außen* meine ich Beziehungen zu Nichtgruppenmitgliedern, aber auch Beziehungen zum Übernatürlichen. Bei letzterem wird sogleich die Verschränktheit mit dem *Innen* sichtbar. Denn die Ahnen stehen sowohl außerhalb der Gesellschaft als auch in ihr – als deren genealogische Dimension –, aber sie beeinflussen das menschliche Leben immer von außen. Dem Paar außen/innen kann das Paar Töten/Nicht-Töten gegenübergestellt werden, wobei Töten selbst wieder in Töten im Krieg und Töten bei einer Opferhandlung unterteilt werden kann (Mord wird hier nicht dargestellt). Im Krieg sind die Gegensatzpaare wild/besonnen und – ihm unterlegt – heiß/kalt enthalten. Beim Opfern soll das kollektive Opfer unmäßig, also heiß, das individuelle Opfer maßvoll, d. h. kühl sein.

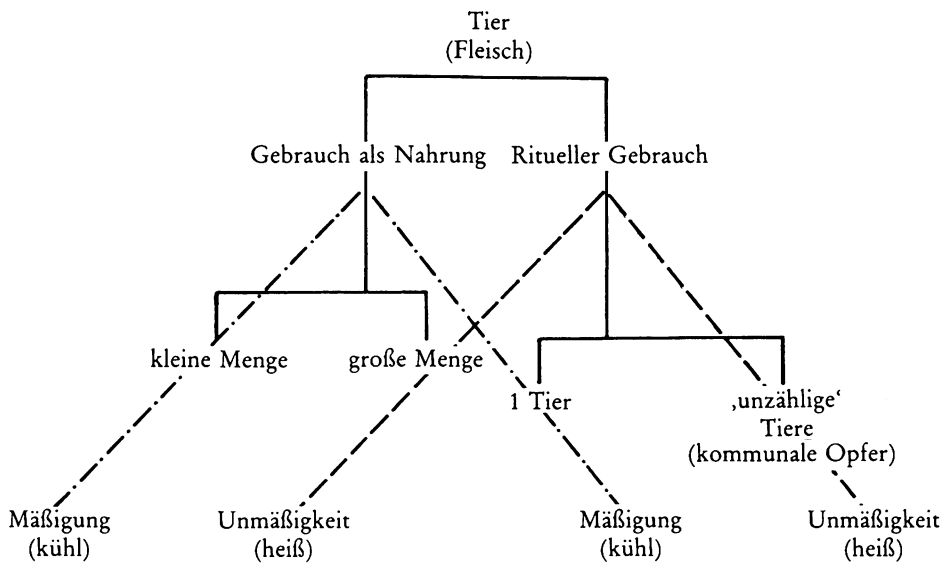
Auf der Innenseite ist soziales und individuelles Leben zu unterscheiden. Dabei stehen in

²⁶ Kenyatta (1965, original 1938) 191 (Hervorhebung und Übersetzung: H. A.).

Opposition soziale Kontrolle und Unordnung, individuelle Gelassenheit und Zorn. Neben die Verklammerung des Innen und Außen durch die Ahnen kann auch eine Verklammerung durch das Töten treten, dann nämlich, wenn das Töten von Fremden (Außenstehenden) zur Aufrechterhaltung der kosmischen oder sozialen Ordnung für notwendig erachtet wird. Dem ganzen System unterliegen in allen Aufspaltungen die Gegensatzpaare kalt/heiß, Mäßigkeit/Unmäßigkeit, Ordnung/Chaos. Selbstverständlich ließe sich die Darstellung des Modells erweitern.

Es lohnt sich noch, in diesem Zusammenhang die Schlachtung von Tieren genauer zu betrachten. Ich verwende dabei das gleiche Gegensatzpaar alimentär/rituell, wie es Sperber für den Gebrauch von Butter herausgearbeitet hat²⁷. Schafe z. B. sind – vom Nutzen ihrer Wolle einmal abgesehen – sowohl Nahrungslieferant als auch Opfertiere. Wird das Fleisch als Nahrung gebraucht, so zeigt der Verzehr von kleinen Mengen (in Südäthiopien, aber nicht nur dort) die erstrebte Mäßigung an, der Verzehr von großen Mengen dagegen Maßlosigkeit (s. Abb. 3). Im rituellen Gebrauch läßt sich eine Umkehrung beobachten. Individuell wird zwar auch hier Zurückhaltung erwartet, aber die kollektiven Opfer sollen wie erwähnt verschwenderisch sein. Auch im Krieg und in gewissen Stadien der Initiation wird Unmäßigkeit verlangt.

Abb. 3



Im Modell zeigt das Verhältnis Systemcharakter, denn das zum Essen verwendete Fleisch verhält sich zu dem im Ritual gebrauchten wie die Zurückhaltung im täglichen Leben zum Austoben im Krieg und bei bestimmten Riten.

Daß es nicht genügt, positive und negative Aspekte einander gegenüberzustellen, um zu einem Modell zu gelangen, erweist sich vor allem aus den Charakteristika symbolischer Gegensätze:

²⁷ Sperber, *Über Symbolik* (1975) 80ff. hat u. a. am Beispiel der gegensätzlichen Verwendung von Butter im alimentären und rituellen Bereich der Dorze-Kultur deren symbolisches System analysiert. Er erweitert damit das Konzept, das Lévi-Strauss zur Darstellung symbolischer Systeme mittels der Beziehung des Homologie/Reduktion-Gegensatzes entwickelt hat.

1) Ein Gegensatzpaar kann in sich mehrere Wertungen enthalten. Zum Beispiel stehen der gastronomischen und rituellen Verwendung von Fleisch nicht nur Mäßigkeit und Unmäßigkeit gegenüber, sondern gleichermaßen Kälte und Hitze. Es können also mehrere Gegensätze in mehreren Matrizen vorkommen²⁸, was im Modell durch die gestrichelte Linie betont wird.

2) Ein Element kann gleichzeitig in mehreren Gegensatzpaaren enthalten sein. So steht der Hitze des Feuers nicht nur die Kühle gegenüber, sondern auch der Regen (z. B. in Schöpfungsmythen oder in Verbindung mit Regenzeremonien).

3) In einem Gegensatzpaar können noch weitere oppositionelle Aspekte enthalten sein, auch dann, wenn es sich bereits um essentielle Elemente handelt. So hat der Genuß von Speisefleisch zwei Seiten, je nachdem, ob es bei einer alltäglichen Mahlzeit oder bei einem Gastmahl verzehrt wird. Der erste Fall steht zum zweiten im Gegensatz, wie der Speisegebrauch allgemein zum rituellen Gebrauch.

Das strukturalistische Symbolverständnis, wie es besonders durch Sperber herausgearbeitet wurde, versucht die Wirksamkeit der Symbole aus einem formalen Gesamtsymbolkontext heraus zu erklären²⁹. Es fragt nicht nach der an der Oberfläche sichtbaren (empirischen) Bedeutung einzelner (d. h. im Extremfall isolierter) Symbole, wie sie jene Wissenschaftsrichtungen finden wollen, die mit Kulturvergleichen bzw. mit Anlehnung an Bekanntes arbeiten. Mit ihrer komplexen Sehweise bei gleichzeitiger Zurückhaltung gegenüber einer Symbolexegeese stellt die strukturelle Symboltheorie eine wichtige Etappe auf dem Weg zur Überwindung eurozentrischer Verstehensweise dar, die eigene Vorstellungen in das Fremde projizierte, wenn sie Analogieschlüsse zog.

Die äußerst vielschichtige Frage nach den Möglichkeiten der Modellbildung soll hier nicht weiter erörtert werden. Ich wollte im Rahmen dieses Themas lediglich einige grundsätzliche Hinweise auf die Problemstellungen und Zielrichtungen des Strukturalismus geben.

Hat der strukturalistische Forscher Modelle in der oben vorgestellten Art erarbeitet, sucht er auf der Ebene der strukturalen Übereinstimmungen Vergleiche und nicht wie die Funktionalisten auf der Ebene der direkt beobachteten Phänomene. Tatsächlich ist es Lévi-Strauss erstaunlich oft gelungen, die dem Augenschein nach kaum überschaubaren kulturellen Varianten auf der Ebene des Modellvergleichs auf eine übersichtliche geringe Zahl von Grundtypen zu reduzieren³⁰. Das war für ihn kein Spiel mit Systematisierungen. Er zielte vielmehr darauf ab, zweierlei zu beweisen: 1) die *universelle* Gültigkeit mentaler Strukturen, die *allen* Menschen eigen sind, und 2) die unbewußte Selektionsfähigkeit des menschlichen Geistes, der auf immerwiederkehrende Grundstrukturen zurückgreift³¹. Lévi-Strauss macht demnach auf der Strukturebene auch keinen Unterschied zwischen wissenschaftlichem und mythischem Denken. In beiden Fällen besteht kein unmittelbarer Zugang zur Umwelt, die sich dem Menschen erst durch Vermittlung erschließt. Beide Denkweisen arbeiten mit logischen Systemen. Dabei zielt das wissenschaftliche Denken auf ein Verständnis des Übergeordneten ab, indem es von überschaubaren, erklärbaren Einheiten schrittweise voranschreitet, während das mythische Denken sich der Systematik von Gegensatzpaaren bedient, um an sein Ziel zu gelangen – das Universum in seiner Totalität zu erfassen. Hier wie dort schiebt sich zwischen den Menschen und die äußere Realität das strukturierte und strukturierende Gitter des menschlichen Geistes,

²⁸ „Matrix“ wird hier im Sinne eines geordneten Schemas von Werten, das bestimmten Regeln unterworfen ist, gebraucht.

²⁹ Sperber (1975) und (1980).

³⁰ Musterbeispiel hierfür ist das vieldiskutierte Verwandtschaftsatom von Lévi-Strauss (siehe besonders Lévi-Strauss, *Anthropologie II* [1975] 99); ein gutes Beispiel des Vergleichs auf der Modellebene bietet Lévi-Strauss, *Anthropologie* (1972) 148 ff.

³¹ Vgl. besonders Lévi-Strauss, *Mythologica I* (1971) 23f., und ders. (1978) *passim*.

ohne das Verständnis und Orientierung nicht möglich wären³². Nur auf der Modellebene kann der Strukturalist sein Ziel erreichen: das Erkennen der wirklichen Realität, wie Lévi-Strauss es nennt. Das heißt, er wird versuchen, die Konkretion der Oberflächenrealität hinter sich zu lassen, um nach den dieser zugrunde liegenden Ordnungsprinzipien Ausschau zu halten. Lévi-Strauss hat also zwischen wirklicher Realität auf der analytischen Modellebene und konkreter Realität des gelebten Lebens unterschieden³³.

Sind die Ordnungsprinzipien einmal erkannt, ist der Inhalt der einzelnen Elemente nicht mehr von Erkenntnisinteresse. Lévi-Strauss postuliert dementsprechend, daß der Inhalt seine Realität erst aus der Struktur beziehe³⁴. Man kann ihm allerdings nur schwer bis auf diese hohe Abstraktionsebene folgen, verständlich also, daß seine Aussagen eine langanhaltende Diskussion auslösten, die heute noch von denjenigen seiner Schüler fortgesetzt wird, die sich – wie etwa Dan Sperber – mit Symbolforschung beschäftigen³⁵.

Bleiben wir auf einer etwas solideren Abstraktionsebene, so können wir akzeptieren, daß die strukturalistische Analyse tatsächlich zeigt, daß in gewissen Bereichen die Frage nach der Bedeutung der Symbole zweitrangig wird. Ich erwähnte das Schaf als Opfertier. Sicherlich wird ein Feldforscher, der eine Opferhandlung miterlebt, fragen, was das Schaf symbolisiere. Er wird vielleicht zur Antwort bekommen, es sei ein friedliches Tier oder, was wahrscheinlicher ist, man wird ihm sagen, es sei eine alte Tradition, für dieses Opfer ein Schaf zu nehmen. Im Zusammenhang mit der christlichen Kultur ist die Symbolik des Schafes als Opferlamm selbstverständlich wichtig, im vorgestellten afrikanischen Kontext aber *nicht*, denn hier sind die der Opferung *unterliegenden* Strukturen wesentlicher – mit den Elementen der Verschwendung, der Unmäßigkeit, des rituellen Erhitztseins etc. Das Schaf als Bedeutungsträger ist dabei eher unerheblich; häufig genug wird es durch ein anderes, gesellschaftlich anerkanntes (also nicht willkürliches) Opferobjekt substituiert. In der Tat kennen wir genügend Beispiele, wo es nicht einmal Tiere sein müssen, die geopfert werden, sondern wo statt dessen (im gleichen Kontext) Honig, Bier, bestimmte Wildfrüchte u. a. m. Verwendung finden³⁶. Entscheidend ist das Exzessive, der strukturelle Unterschied zum Alltäglichen, und außerdem, daß u. U. durch die gefährliche rituelle Hitze die friedliche Kühle erreicht wird.

Bei aller Skepsis, die man gegenüber der strukturalistischen Methode haben mag, fällt in jedem Fall auf, daß sie das komplementäre Verhältnis der Gegensatzpaare schärfer herausgearbeitet hat als der Funktionalismus. Zwar sind sich die Funktionalisten der komplementären Bindungen bewußt, da sie aber auf empirischer Ebene agieren, erscheint ihnen alles, was mit der rechten Seite verbunden ist, als das Positive, gesellschaftlich Stabilisierende. Orthodoxe Funktionalisten mußten ihres methodischen Ansatzes wegen diese Dialektik des Positiven und Negativen gegenüber den Gleichgewichtsmomenten hintanstellen, um die organische Einheit der Kultur zu demonstrieren. Freilich gab es unter den Funktionalisten auch Forscher, die sich der Künstlichkeit dieses Methodengebäudes bewußt waren. Obwohl z. B. Mary Douglas

³² Vgl. Amborn (1983) 379.

³³ Lévi-Strauss (1953) 115 f.

³⁴ Ders., *Anthropologie II* (1975) 153.

³⁵ Vgl. hierzu die Kritik an Sperber in: Toren (1983) *passim*.

³⁶ Der Zusammenhang der verschiedenen in Frage kommenden Opfertiere und -objekte ist selbstverständlich nicht als willkürlich anzusehen; für Außenstehende mag ihr Kontext – sei er klassifikatorischer oder symbolischer Art – allerdings nicht auf Anhieb einsichtig sein. Relativ einfach zu erkennen ist noch die Verknüpfung verschiedener Objekte – schwarzer Bulle, schwarzes Schaf, schwarzer Stoff etc. –, die bei Regenopfern dargebracht werden. Wichtig ist hier die Farbe Schwarz, die ihre Entsprechung in den Regenwolken findet (s. Petermann [1985] 202 ff.). Offensichtlich sind hier jedoch mehrere Dimensionen am Wirken, wie etwa Qualität und Quantität. Bei Regenopfern ist die Qualität „schwarz“ wichtiger als die Quantität (Bulle/Tuch), die wiederum in anderen Opferzusammenhängen vorrangig sein kann.

vornehmlich Trennendes als ordnendes Prinzip betont, unterschlägt sie keineswegs die auftretenden Doppeldeutigkeiten. Sie faßt sie allerdings als bewußte Anomalien auf. Ein Beispiel hierfür ist das Heilige. Zwar ist das Reine mit dem Heiligen verknüpft, aber das Heilige umschließt auch einen gefährlichen bis schädlichen Aspekt – so wie das lateinische *sacer* sowohl das Heilige als auch das Verfluchte umfaßt. Der vom Transzendenten oder Heiligen ergriffene Mensch kann Gutes und Schlechtes bewirken, ohne es zu wollen³⁷.

Kehren wir zur konkreten Wirklichkeit des Eingangsparadigmas zurück, so können wir darin sowohl die empirischen als auch die verborgenen Strukturen finden. Die dort vorkommenden Sinnträger lassen sich als *Abfolge von Symbolisierungen*, die zunehmend abstrakter werden, untereinanderstellen: Von der aus unmittelbarer Beobachtung ableitbaren Hitze und Kühle der Trocken- und Regenzeit über Verzweigungen wie Krankheit und Heilung/Gesundheit, Mäßigung und Maßlosigkeit bis hin zur rein metaphorischen Hitze und Kühle des lächerlichen bzw. abgeklärten Ältesten. Dies ist aber nicht, wie ich zeigen möchte, als unlineare Kette zu verstehen. Wie bereits angemerkt: Die Wirklichkeit der Außenwelt tut ihre Bedeutung nicht einfach kund. Die Sinnggebung ist ein kultureller Prozeß, der in die äußere Wirklichkeit ordnend eingreift, um sie erfahrbar zu machen und um in ihr leben zu können. Der Mensch kann sich nicht permanent entscheiden müssen.

Das Kalt/Heiß-Prinzip ist eine symbolische sinntragende Richtschnur, die sich mit anderen Leitlinien vernetzt. An den Überschneidungen setzt das assoziative Denken ein. Worunter nichts anderes zu verstehen ist, als daß die Bedeutungsträger, die hier aufeinandertreffen, eine Vielzahl zusätzlicher Sinninhalte zulassen können, die sich auf verschiedene Verständnisebenen verteilen. Wesentlich ist, daß diese neuen oppositionellen Paradigmen sich nicht nur komplementieren, sondern in dieser Konfiguration auch nach außen auftreten; es muß sich also zwischen ihnen und dem größeren symbolischen System, von dem sie ein Teil geworden sind, eine logische Beziehung herstellen, damit das neue Paradigma im Konkreten wirksam werden kann.

In dieser Komplexhaftigkeit realisiert sich ein Bild der Welt, das in sich geschlossen und dennoch für Neuerungen offen ist. Ein Denken, das mit dieser Strukturierung arbeitet, bietet konkrete Hinweise für das praktische Handeln, doch darf man sie nicht als simple eindimensionale Anleitungen mißverstehen. Es sind vielmehr Entscheidungshilfen, nach denen jeder Mensch auf den ihm adäquaten Abstraktionsebenen sich orientieren kann. Der den Ahnen gleichgewordene Älteste wird auf seiner Ebene der rituellen Kühle sich gewiß ganz anders verhalten als der junge Mann, der seinen Erwachsenenstatus beweisen will. Ein kurzes Beispiel aus Südäthiopien mag dies erläutern.

Für junge Männer, die noch vor dem Übergang zum „Krieger“-Status stehen, sich aber als solche beweisen müssen, sind die symbolisch geprägten Determinanten eng gehalten: kühle Zurückhaltung und Bescheidenheit im Verhalten gegenüber den Älteren, besonnenes Vorgehen nach bestimmten Regeln während des Tötierzuges, dann aber wildes Draufgängertum und Tötungsrusch bei der blutigen Handlung selbst. Danach schlagen die Amplituden auch „nach innen“ (d. h. in der eigenen Gesellschaft) weiter aus. Zwar bleibt die kühle Zurückhaltung gegenüber den Alten erhalten, doch wirkt sie sich, da der neue Status Verantwortung mit sich bringt, auch auf das Verhalten der Altersgenossen untereinander und Jüngeren gegenüber aus. Der erwachsene „Krieger“ kann jedoch auch auf der „heißen“ Seite weitergehen: Markiert wird

³⁷ Douglas, *Purity and Danger* (1970) 18, 118ff., 187ff. In der zweiten umfassenden Arbeit zu diesem Themenbereich (*Natural Symbols* [1970, überarbeitete zweite Auflage 1973]), in der die Körpersymbolik im Zentrum der Betrachtungen steht, nivelliert die Autorin die notwendigerweise auftretenden Brüche, die in ihrem ersten Werk noch benannt werden, eher, als daß sie sie in die Untersuchung mit einbezüge. Interessanterweise bedient sie sich dazu verstärkt formaler Modellkonstruktionen, z. B. der von ihr entwickelten Klassifikationsgitter (*grids*).

dies durch die prahlerische Selbstverkündung seines Töterstatus, der bei entsprechenden Festen auch später noch immer wieder in ähnlicher Form bestätigt wird, durch den „gerechten Zorn“, den er verbal bei Übertretungen gesellschaftlicher Normen zum Ausdruck bringt, und durch den sexuellen Rausch, der nunmehr durch seinen Beitrag zur Sicherung und zum Weiterbestehen der eigenen Gruppe sanktioniert ist. Vornehmlich in Gesellschaften, in denen Altersklassen- oder Generationsgruppensysteme das wirtschaftliche, soziale und religiöse Leben bestimmen, erfolgt mit zunehmendem Alter eine Statusaufwertung, wodurch z. B. der rituelle und soziale Aufgabenbereich aller (nicht nur bestimmter Würdenträger) erweitert wird³⁸. Je tiefer die entsprechenden Handlungsprämissen symbolisch verankert sind, je länger also die symbolische Kette ist, der sie angehören, desto komplexer werden sie; desto mehr verbreitert sich der Handlungsspielraum, den sie gewähren. Die Verantwortung des Individuums wird aber in diesem System, das im einzelnen wie im ganzen nach Balance strebt, stärker gefordert als üblicherweise in den sogenannten Hochreligionen mit ihren Geboten und Vorschriften.

Doch ist ein solch polarer Ausgleich zugleich voller Spannung. Mythische Repräsentanten dieser geistigen Welt verkörpern in sich positive wie negative Merkmale, eine Ambivalenz, der sich ihr oft tragischer Charakter verdankt. Dies gilt auch für den Menschentöter, der durch das Töten von Feinden eine positiv notwendige Aufgabe hinsichtlich der Aufrechterhaltung und Fortsetzung der eigenen sozialen Ordnung erfüllt, andererseits aber mit seiner Tat u. U. einen negativen Eingriff in die kosmische Ordnung vornimmt. Die in diesem Denksystem angelegte Dialektik ist bei weitem noch nicht in ihrem vollen Umfang erfaßt, so daß wir die zweifellos in ihr wirksame Dynamik vorläufig eher errahnen als verstehen können.

Literaturverzeichnis

- | | | |
|---------------------------------|-------------------|--|
| Amborn, Hermann | 1983 | Strukturalismus. Theorie und Methode, in: H. Fischer (Hrsg.), Ethnologie. Eine Einführung (Berlin) 363–390. |
| Baumann, Hermann | 1955 | Das doppelte Geschlecht (Berlin). |
| Douglas, Mary | ² 1970 | Purity and Danger (London ¹ 1966). |
| | ³ 1973 | Natural Symbols. Explorations in Cosmology (London ¹ 1970). |
| Durkheim, Émile | 1977 | Über die Teilung der sozialen Arbeit (Frankfurt a. M.) (frz. ¹ 1893). |
| | 1981 | Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Frankfurt a. M.) (frz. ¹ 1912). |
| Evans-Pritchard, Edward Even | 1953 | Nuer Spear Symbolism, in: Anthropological Quarterly 1 (1953) 1–19. |
| Haberland, Eike | 1963 | Galla Süd-Äthiopiens (Stuttgart). |
| Hallpike, Christopher R. | 1972 | The Konso of Ethiopia. A Study of the Values of a Cushitic People (Oxford). |
| Henderson, Richard | 1972 | The King in Every Man. Evolutionary Trends in Onitsha Ibo Society and Culture (New Haven und London). |
| Hertz, Robert | 1909 | La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse, in: Revue philosophique 68 (1909) 553–580. |
| Jensen, Adolf Ellegard | 1950 | Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung, in: Paideuma 4 (1950) 23–38. |
| Kenyatta, Jomo | ² 1965 | Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu (New York ¹ 1938). |

³⁸ Ich stütze mich hierbei besonders auf eigene noch unveröffentlichte Feldforschungsmaterialien aus Südäthiopien (Dullay, Konso und Diraša), doch erlauben diese Ausführungen im Hinblick auf die oben angeführten Arbeiten von Jensen (1950) und Haberland (1963) die Verallgemeinerung innerhalb eines größeren geographischen Rahmens.

- | | | |
|----------------------------------|---------------|---|
| Krige, J. D. und Krige E. J. | 1954 | The Lovedu of Transvaal, in: D. Forde (Hrsg.), African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples (London u. a.) 55–82. |
| Leach, Edmund R. | 1978 | Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge (Frankfurt a. M.) (engl. 1976). |
| Lévi-Strauss, Claude | 1953 | Diskussionsbeitrag in: S. Tax et al. (Hrsg.), An Appraisal of Anthropology Today (Chicago). |
| | 1972 | Strukturelle Anthropologie (Frankfurt a. M.) (frz. 1958). |
| | 1975 | Strukturelle Anthropologie, Bd. II (Frankfurt a. M.) (frz. 1973). |
| | 1971 bis 1976 | Mythologica, Bde. I–IV (Frankfurt a. M.) (frz. 1964–1971). |
| | 1978 | Myth and Meaning (London). |
| Mauss, Marcel | 1968 | Die Gabe (Frankfurt a. M.) (frz. 1925). |
| Needham, Rodney (Hrsg.) | 1973 a | Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification (Chicago und London). |
| | 1973 b | The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism, in: R. Needham (Hrsg.), Right and Left (Chicago und London) 109–127. |
| Petermann, Werner | 1985 | Regenkulte und Regenmacher bei bantu-sprachigen Ethnien Ost- und Südafrikas (Berlin). |
| Radcliffe-Brown, Alfred Reginald | 1952 | Structure and Function in Primitive Society (London). |
| Rigby, Peter | 1973 | Dual Symbolic Classification among the Gogo of Central Tanzania, in: R. Needham (Hrsg.), Right and Left (Chicago und London) 263–287. |
| Sperber, Dan | 1975 | Über Symbolik (Frankfurt a. M.) (frz. 1974). |
| | 1980 | Is Symbolic Thought Prerational?, in: LeCron Foster und Brandes (Hrsg.), Symbol as Sense (London). |
| Thompson, Robert Farris | 1973 | Aesthetic of the Cool, in: African Arts, Bd. VII, 1 (dt. in: Trickster 11 [1983] 22–35). |
| Toren, Christina | 1983 | Thinking Symbols: a Critique of Sperber (1979), in: Man 18 (1983) 260–268. |