

6

Kultur und Religion

6. KULTUR UND RELIGION

Ein ausschlaggebendes Motiv für die Expedition zu den Semang ergab sich aus dem Stellenwert der „Urkultur“ in der von W. Schmidt vertretenen Kulturkreislehre und Theorie des „Urmonotheismus“ einerseits, und dem Bedürfnis nach deren Absicherung auf Grund ethnographischer Daten andererseits. Mit W. Schmidt teilte P. Schebesta das Interesse am „Ursprung der Religion“ und das Bestreben, die „Tatsachen“ sprechen zu lassen, bevor sie aufgrund ideologischer Überlegungen entweder mißverstanden oder für überflüssig erklärt wurden. Doch unterzog er sich der Mühsal von sechs Expeditionen nicht deshalb, weil er den „Monotheismus der Urkultur“ beweisen wollte oder einen eigenen Beitrag zur Kulturkreislehre zu liefern gedachte. Er konnte und wollte diese Aufgabe W. Schmidt überlassen. Ihm kam es vielmehr darauf an, die Menschen, denen er sich zuwandte, allseitig kennenzulernen, um deren Bedeutung für das Verständnis des Menschseins überhaupt zu erfassen und zugänglich zu machen. Wie bereits erwähnt, versuchte er seine Forschungen unter ausdrücklichem Verzicht auf bestehende Theorien durchzuführen, was u.a. auch bedeutete, daß es ihm weder um Verifizierung noch um Widerlegung der einen oder anderen These ging. Daraus folgte jedoch nicht, daß die Frage nach dem Sinn und den Bedingungen zwischenmenschlicher Begegnungen und allseitigen Kennenlernens irrelevant geworden wäre. Im Gegenteil, sie wurde um so wichtiger, je stärker das Anliegen angemessenen Erfassens in den Vordergrund trat. De facto ging es nicht nur darum, auf die Bedingungen zu achten, unter denen eine optimale Begegnung mit den Menschen möglich wurde, sondern auch und vor allem um die Absicht, deren Kultur und damit den Sinn kultureller Wirklichkeit ins Zentrum des Interesses zu rücken.

Daß P. Schebesta in der Darstellung seiner Forschungsergebnisse größten Wert auf die Bedeutung von Umwelt und Wirtschaftsform legte, bestätigt sein Bemühen, den Menschen in und mit ihrer Kultur zu begegnen, sie als kulturelle Wesen kennenzulernen. Letzteres mag trivial erscheinen, da Menschen auf Grund ihres Menschseins immer schon kulturelle Wesen sind und jede Begegnung mit Menschen ihrer Bedeutung nach sich als kulturelles Phänomen erweist. Es hört aber auf trivial zu sein, sobald man das Wie dieser Begegnung beachtet und fragt, ob ein kulturfremder Mensch, so er überhaupt als Mensch anerkannt wird, eher von seiner Kultur getrennt oder, den Anforderungen allseitigen Erfassens entsprechend, in Einheit mit dieser wahrgenommen wird. Im Rahmen konkreter Begegnungen entspricht dem ein Prozeß sich korrigierender Erfahrungen, da ohne ihn eine solche Wahrnehmung nicht zustande zu kommen vermag. Daraus folgt, daß diese Wahrnehmung im Grunde genommen immer nur annähernd erreicht werden kann. Zugleich folgt daraus aber auch, daß man sich Rechenschaft gibt über den kulturellen Charakter des Menschseins einerseits, und den Sinn kultureller Wirklichkeit in und vor ihrer Darstellung in bestimmten Kulturen andererseits.

Da das Verständnis von Menschsein und Kultur, noch abgesehen davon, wie es erworben wurde und wird, eine notwendige Bedingung für die Wahrnehmung menschlicher und kultureller Erscheinungen bildet, stellen Anpassung, Korrektur, und Vertiefung desselben eine bleibende Aufgabe dar, der sich weder der Feldforscher noch der Leser seiner Veröffentlichungen entziehen kann. Dies gilt zumal dann, wenn das Wirklichkeitsbewußtsein der Menschen sowie ihre geistige Kultur und, wie ich hinzufügen möchte, ihre Symbolik und Religion zur Diskussion stehen. Bevor ich darum auf das Religionsverständnis von P. Schebesta näher eingehe, möchte ich einige Überlegungen vorausschicken, die Aufbau und Dimensionen kultureller Wirklichkeit betreffen und sich zur Frage verdichten, ob und inwieweit es sinnvoll ist, im Rahmen der Wildbeutekulturen von Religion zu sprechen. Da diese Überlegungen auf die Rezeption und das Verständnis von Schebesta's Auffassungen gerichtet sind, bleibt er selbst weitgehend auf dem Hintergrund. Aufs Ganze gesehen bin ich aber der Meinung, daß diese Gedankengänge direkt oder indirekt auch bei P. Schebesta von Bedeutung waren. Es geht mir, wie gerade bemerkt, um das Verständnis der Wildbeutekulturen. Da jedoch deren kulturelle Wirklichkeit dem Prinzip nach keine andere als die der anderen Kulturen ist, bildet die Kulturgeschichte den Horizont, in dem und von dem her dieses Verständnis seine Bedeutung erhält.

6.1 Aufbau und Dimensionen kultureller Wirklichkeit

Wenngleich Umwelt und Wirtschaft das Leben der Wildbeuter weitgehend bestimmen, bilden sie weder den Anfang noch den einzigen Inhalt ihrer Kultur. Indem die Umwelt sich in der Wahrnehmung selbstbewußter Wesen als Ort und Basis der Lebenssicherung darstellt, und die Wirtschaft als das Gesamt von Handlungen und Verhaltensweisen erscheint, in denen die Lebenssicherung zustande kommt, erweisen sich beide vielmehr als Elemente, die im Ganzen der Wildbeuterkultur mit anderen Elementen derselben interagieren. Die Komplexität notwendiger Beziehungen und Grenzziehungen, die von ihnen ausgeht, kann beträchtlich sein. Sie setzt aber weder die Bedingungen außer Kraft, die sie ermöglichen, noch erschöpft sie die Möglichkeiten, die das Menschsein kennzeichnen und weiter reichen als tatsächliche Beschränkungen dies nahelegen. Neben der Wirtschaftsform und dem Verständnis der Umwelt, die nicht nur da ist, sondern in der Art und Weise wie sie wahrgenommen wird, im Bewußtsein der Menschen transformiert wird, zeichnen sich verschiedene Kulturbereiche und Dimensionen ab, die als Kulturelemente in Erscheinung treten. Sprache, soziale Ordnung, Sitte und Brauchtum, rituelle und künstlerische Tätigkeiten auf verschiedenen Ebenen, unterschiedliche Weisen persönlichen Verhaltens, sind Beispiele, die darauf hindeuten, daß sich die Entfaltung des Menschseins in diesen vollzieht, auch wenn sie ohne Umwelt und Lebenssicherung nicht möglich ist. Eher könnte man sagen, daß Umwelt und Lebenssicherung in dem Maße als kulturelle Erscheinungen an Bedeutung gewinnen, in dem sie in die Entfaltung des Menschseins hineingezogen werden.

Die Unterscheidung einzelner Bereiche und Dimensionen ist auf eine Weise fließend, daß je nach Perspektive größere oder kleinere Zusammenhänge hervortreten, deren Teile selbst wiederum als Kulturelemente verstanden werden können – etwa wenn in der Kultur die Wirtschaft, in dieser die Jagd und im Rahmen derselben die Jagdinstrumente beachtet werden; oder, um ein anderes Beispiel zu gebrauchen, wenn in der Kultur die Sprache als Verständigungsmittel, in der Sprache Erzählungen, und in deren Rahmen bestimmte Motive erwogen werden. Während sich damit die jeweilige Kultur als ein Zusammenhang einzelner Kulturbereiche darbietet, die ihrerseits verschiedenen Dimensionen angehören, besteht diese letztlich aus einer Vielzahl von Einzelelementen, die in unterschiedlichen Sammlungen zu einem Ganzen zusammengefügt sind. Je nachdem wie sich die Sammlung der Elemente darstellt, die in mit- und gegeneinander agierenden Sinnverbänden ein Ganzes bilden, erweist sich Kultur als Symbol des Menschseins, welches das ganze Spektrum dessen umfaßt, was zu den Möglichkeiten dieses Menschseins gehört. Die in Einzelobjekten sowohl endenden als auch von ihnen ausgehenden Interaktionen der Kulturelemente und ihrer Sinnverbände treffen sich in dem, was man den Geist einer Kultur nennen könnte.¹²⁵

Obwohl es ohne Natur und Leben weder das Menschsein noch die ihm eigene Kultur geben kann, gehört es zur Eigentümlichkeit kultureller Wirklichkeit, daß deren Bildung sich in der Spannung wachsender Trennung von, und wechselnder Bindungen an, Natur und Leben vollzieht. Als selbstbewußtes Wesen steht der Mensch sich selbst und seiner Umwelt in Wissen und Nichtwissen, Können und Nichtkönnen, sowie in anderen Formen gegensätzlicher Beziehung, zutiefst doppelsinnig gegenüber. Auf Grund der damit eingeleiteten Trennung von einer sich selbst steuernden und im Leben erhaltenden Natur vermag er es jedoch eine eigene, d.h. kulturelle, Wirklichkeit zu schaffen, mit deren Hilfe er sein Überleben sicher stellt.

In Gestalten bestimmter Kulturen, die je nach Umständen unterschiedlich ausfallen, bewährt sich kulturelle Wirklichkeit in der Art und Weise wie sie ein menschliches Leben und Überleben ermög-

¹²⁵ Auf die „Bambutiwirtschaft“ bezogen, heißt das: „Wie ein roter Faden zieht sich ein bestimmte lebendige Kraft durch sie, den ich den Geist dieser Wirtschaft nennen möchte.“ Bambuti II. 1 (Die Wirtschaft), a.a.O., S. 282.

licht. Damit gehört es zur Bildung dieser Wirklichkeit, daß sie die in doppelsinnigen Erfahrungen der Trennung sich andeutende Vernunft in den Dingen aufgreift und als Fluchtpunkt kultureller Prozesse zum Gegenstand einsichtigen (und uneinsichtigen) Verhaltens werden läßt. Umgekehrt folgt daraus aber auch, daß die kulturelle Wirklichkeit einen Raum darstellt, in dessen Strukturen und Sinnbezügen sich das Ganze von Welt und Wirklichkeit überhaupt zu erschließen beginnt. Zum einen geht es darum, daß die kulturelle Wirklichkeit in der Art und Weise wie die Vernunft in den Dingen in der ihr eigenen Vernünftigkeit zur Geltung kommt, in die allumfassende Wirklichkeit paßt.¹²⁶ Zum anderen geht es aber auch darum, daß die kulturelle Wirklichkeit ihrem Sinn und Potential entsprechend zur Entfaltung gelangt, indem und sofern die ihr zugrunde liegenden Prinzipien und Maßstäbe vom kulturschaffenden Menschen beachtet werden und im Handeln und Verhalten zur Geltung kommen. Mit anderen Worten: während das gelingende und mißlingende Überleben der Menschen unter wechselnden Bedingungen ihres Daseins die Außenseite kultureller Wirklichkeit bezeichnet, bildet die Entfaltung des kulturellen Potentials die Innenseite dieser Wirklichkeit.

Da das mit Hilfe kultureller Wirklichkeit erzielte Überleben eine Folgeerscheinung dieser Wirklichkeit ist, erschöpft es weder das Potential derselben, noch beantwortet es die Frage nach deren Sinn und Bedeutung. Im Gegenteil, sein Erfolg hängt sowohl von der Gestaltung kultureller Wirklichkeit ab als auch von deren Vermögen, unter wechselnden Bedingungen den Anforderungen des Menschseins zu genügen. Zwar ist die Art des Überlebens insofern von Bedeutung als sie in der Interaktion von Wirtschaft und Umwelt sowohl Grenzen festlegt, in denen sich eine bestimmte Kultur entfaltet, als auch den Umkreis möglicher Aktivitäten erweitert und damit der Gestaltung kultureller Wirklichkeit neue Möglichkeiten bietet. Dies ändert aber nichts daran, daß diese Wirklichkeit, wie rudimentär sie auch sein mag, ein in sich differenziertes Ganzes bildet, das aus unterschiedlichen Teilen und Sinnverbänden besteht, die während sie von Menschen geschaffen, aktualisiert und getragen werden, diese zugleich auch tragen und zur Menschlichkeit aufrufen. Daß Kultur Überleben bedeutet, heißt vor allem, daß nicht nur biologisches, sondern menschliches, d.h. dem Sinn des Menschseins gemäßes, Überleben zustande kommt.

Die Gestaltung kultureller Wirklichkeit vollzieht sich in einer Vielzahl von Prozessen, die teils von leiblichen und seelischen Bedürfnissen eingeleitet werden und in Abhängigkeit von den Möglichkeiten der Umwelt den Anlagen der Menschen entsprechend zur Entfaltung kommen, teils aber auch von deren Gelingen ausgelöst werden. Ist z.B. einmal der Gebrauch des Feuers entdeckt, dann können damit nicht nur verschiedene Bedürfnisse – man denke etwa an Wärme und Schutz, – befriedigt werden, sondern mit dem Erfolg stellt sich der Anreiz ein, den Gebrauch des Feuers weiter zu entwickeln, wie etwa zur Nahrungszubereitung, zum Brennen von Töpfen bis hin zur Herstellungen von Stahlwerken, Verbrennungsmotoren und Raketen. Von entscheidender Bedeutung sind jedoch nicht nur die verschiedenen Anlässe, welche die Bildungsprozesse kultureller Wirklichkeit auslösen, sondern auch und vor allem, daß diese Wirklichkeit eine eigene Dynamik kennt, die als Anfang ihr Ende vorwegnimmt und in der Aktualität einzelner Kulturen zu vorläufiger Ruhe kommt.

Gerade weil kulturelle Wirklichkeit den neugeborenen Menschen in sich aufnimmt und mit diesem aufs Neue beginnt, befinden sich die einzelnen Kulturen in einem Zustand, in dem beide Bewegungen den Umständen entsprechend mehr oder weniger dauerhaft zum Ausgleich kommen. Im Gegensatz zur zeitlosen Möglichkeit kultureller Wirklichkeit vollzieht sich deren Verwirklichung nicht nur in der Zeit, sondern verbindet sich mit dieser auf eine Weise, daß die Reaktualisierung ihrer Aktualität auf Grund und im Modus einer gemeinsamen Gegenwart sich als bleibende Aufgabe erweist. Der Erfüllung dieser Aufgabe entspricht die in dieser Gegenwart sich vollziehende Kommu-

126 Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von P. Schebesta: "Die Pygmäen führen ja ein von den anderen Völkern und Stämmen grundverschiedenes Leben, und doch ist ihr Waldleben so vernünftig, daß man sich bald daran gewöhnt und sich sagen muß, daß es nicht anders sein könnte." Baba wa Bambuti, a.a.O. S. 44.

nikation zwischen den Menschen, in die sich mit mehr oder weniger weitreichenden Folgen auch Außenstehende einschalten können.¹²⁷ Die Verbindung von Aktualisierung und Reaktualisierung bedeutet aber auch, daß eine bestimmte Kultur nicht nur von außen, sondern auch von innen verändert, oder zerstört, werden kann.

Daß es Kultur gibt, setzt voraus, daß es sie geben kann; d.h. daß sich die notwendigen Bedingungen ihres Auftretens im Lebensprozeß herausgebildet haben. In dem Augenblick aber, da diese gegeben sind und die sie bildenden Prozesse so zueinander finden, daß es zur Synthese von Leben, Bewußtsein und Selbsterfahrung kommt, erweist sich diese Synthese als eine neue Wirklichkeit, die ihren eigenen Möglichkeiten entsprechend Gestalt gewinnt. Wie dieser Vorgang zu verstehen ist, bleibt rätselhaft, da die Kenntnis von Bedingungen und Prozessen vor ihrer Synthese erst in und aufgrund derselben erworben werden kann. Nachdem die Synthese jedoch gelungen ist und als kulturelle Wirklichkeit angefangen hat, eröffnet sich der ihr zukommende Raum als Ort weiterer Differenzierungen und inhaltlicher Bestimmungen. Die Wechselwirkungen mit dem vorkulturellen Umfeld bleiben dahingehend erhalten, daß ihnen Umwandlungen von Seiten der kulturellen Wirklichkeit entsprechen, welche einerseits in der Anpassung an das jeweilige Milieu, und andererseits in der kultureigenen Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen zum Ausdruck kommen. Entscheidend sind die Prozesse, die sich im Rahmen kultureller Wirklichkeit vollziehen und in heterothetischen Beziehungen sowohl den Erfordernissen der Natur genügen als auch dazu dienen, die jeweilige Kultur mit Hilfe der von ihr erfaßten Natur zu erhalten und auszuweiten.

Mit anderen Worten: Daß es zu der angedeuteten Synthese kultureller Wirklichkeit kommen konnte, setzt die Evolution der Lebensformen voraus. Von dieser unterscheidet sich jedoch die Evolution kultureller Formen insofern als diese in den Grenzen ihrer Wirklichkeit stattfindet und damit einer Ordnung angehört, die mit der des Naturgeschehens zwar mehr oder weniger kompatibel sein kann, an sich jedoch in dieser nicht aufgeht. Zu Recht weist Schebesta demnach darauf hin, daß kulturelle Entwicklungen nicht als Fortsetzung evolutionärer Prozesse, sondern als Folge kultureigener Dynamik zu verstehen sind.

Was auch immer die Gestalt einer bestimmten Kultur sein mag, um ihr gerecht zu werden, gilt es die kulturelle Wirklichkeit voranzustellen und auf das zu achten, was sich in deren Grenzen abspielt, und zwar unabhängig davon, ob es sich um die eigene Kultur oder die von Wildbeutern und Ackerbauern handelt. An erster Stelle betrifft dies die Sprache und die Art und Weise wie in ihr Welt und Wirklichkeit zur Darstellung gelangen und als Gegenstand menschlichen Bewußtseins dieses sowohl prägen als auch von ihm geprägt werden. Danach kommen aber auch alle anderen Bereiche in Betracht, in denen sich die Kultur zu sich selbst verhält und als Ort des Menschseins ausweist, in dem der einzelne Mensch in Zustimmung oder Ablehnung von Sitte, Brauchtum und Tradition auf seine Weise zuhause sein kann. Die Sinngestalten der einzelnen Bereiche mögen in unterschiedlicher Nähe zum Überlebensprozeß stehen, etwa wenn wir an Kunstfertigkeit und Kunst denken oder auf die Wechselwirkung zwischen sozialen Beziehungen und Wirtschaftsformen achten. De facto ist es jedoch die ganze Kultur, die in der Sicherstellung des Überlebens als eines menschwürdigen Daseins zum Zuge kommt, die es zu beachten gilt. Aus diesem Grund ist es, wie bereits angedeutet, denkbar, daß eine Kultur nicht nur zugrunde gehen kann, weil Umwälzungen im Milieu die bis dahin erfolgreiche Lebensweise überfordern, oder weil sie von außen, durch Krieg oder Naturkatastrophen, zerstört wird, sondern auch deshalb, weil die innere Ordnung der kulturellen Wirklichkeit in Umstimmigkeit gerät.

127 Ob ein Feldforscher dies beabsichtigt oder nicht, da facto erweist sich seine Gegenwart als ein kulturverändernder Faktor, dessen Auswirkungen wohl in dem Maße reduziert werden können, als es gelingt, sich zurückzunehmen und eher zu hören als zu sprechen.

6.2 Tragweite der Frage nach der Religion

Ich erwähne die soeben skizzierten Zusammenhänge, weil sie mit der Frage nach den notwendigen Komponenten kultureller Wirklichkeit auch die nach der Religion aufwerfen. Vereinfachend formuliert könnte man, so wie Schebesta es zunächst tat, auch fragen: Gibt es religionslose Kulturen? Obwohl bereits in der Abhandlung zum „Urmenschen“ Überlegungen auftreten, die in eine andere Richtung weisen, verstand er diese Frage bis zu Beginn der ersten Bambuti-Expedition als ein empirisches Problem, dessen Lösung der Feldforschung vorbehalten war. Sollten gründliche Untersuchungen zu dem Ergebnis kommen, daß es es religionslose Kulturen gibt, dann ist dies anzuerkennen, gleichgültig, ob es einem gefällt oder nicht. Dem Sinn dieser Auffassung entsprechend teilte er z.B. nach zwei Monaten im Pygmäenlager der Bafwaguda, mit deren Erforschung die Expedition 1929 begann, mit: „Nun bin auch ich in der Lage, über ein ‚Volk ohne Gott‘ zu berichten“ (Bambuti II. 2, a.a.O., S. 7).

Wenngleich es ohne Ethnographie keine Ethnologie geben kann, so besteht letztere nicht nur in der Ordnung und Interpretation des ethnographischen Materials, oder in der methodologischen Kritik der Feldforschung, sondern richtet sich auch und vornehmlich auf die Wirklichkeit, die darin vermittelt wird. In ethnologischer Hinsicht betrifft demnach die Frage nach der Religion den Aufbau und die Dynamik kultureller Wirklichkeit. Oder anders formuliert: während Aufbau und Dynamik kultureller Wirklichkeit das vorgegebene Ziel des Erkennens sind, stellt sich die Frage, ob der Begriff der Religion einen Bereich oder eine Dimension dieser Wirklichkeit anzeigt, und wenn ja, wie dies zu verstehen ist.

Die Fragestellung scheint hinreichend deutlich zu sein. Tatsächlich ist sie dies jedoch nicht, da nicht ohne weiteres feststeht, was mit Religion gemeint ist. Wie P. Schebesta in seiner Frühschrift bereits feststellte, sind die Begriffsbestimmungen zahlreich. Hinzu kommt, daß mit dem Terminus Religion auf Vorstellungen und Verhaltensweisen Bezug genommen wird, die sich in der Geschichte des Abendlandes herausgebildet haben. Aus ethnologischer Sicht stellt sich demnach die Frage, ob und inwiefern es in anderen Kulturen Verhaltensweisen und Auffassungen gibt, die mit denen des Abendlandes vergleichbar sind und so wie diese mit dem Religionsbegriff in Verbindung gebracht werden können. Oder verhält es sich so, daß dieser Begriff auf andere Kulturen nicht anwendbar ist; daß er – wovon P. Schebesta immer wieder gewarnt hat – Verhaltensweisen und Vorstellungen unterstellt, die ihnen fremd sind? Es ist dies ein Problem interkultureller Hermeneutik, das Daniel Dubuisson zufolge nur dadurch zu lösen ist, daß man den Gebrauch des Religionsbegriffs auf die westliche Kultur einschränkt und ansonsten fallen läßt.¹²⁸ Da eine solche ‚Lösung‘ jedoch weder den Ansprüchen begrifflichen Denkens, noch denen der interkulturellen Hermeneutik gerecht wird, halte ich es für angemessen, den „Westen“ als eine der vielen Menschheitskulturen zu betrachten und die Grundfrage unter Berücksichtigung des hermeneutischen Problems prinzipiell zu begreifen. Die Frage lautet dann: Verweist Religion, was immer man darunter verstehen mag, auf eine Dimension kultureller Wirklichkeit, die notwendigerweise zu deren Aufbau gehört und der Grund dafür ist, daß der Bereich des Religiösen seinem prinzipiellen Gehalt nach in jeder Kultur angetroffen wird? Oder handelt es sich dabei um Verhaltensweisen und Ausdrucksformen die an sich nicht notwendig sind, die je nach Umständen jedoch nützlich und hilfreich, oder schädlich und irreführend sind? Was hatte J. W. Goethe z.B. im Sinn, wenn er feststellte: „Wer Kunst und Wissenschaft besitzt, hat

¹²⁸ Vgl. dazu Daniel DUBUISSON, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003; sowie S. Engler and D. Miller, eds., „Review symposium Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion*“, *Religion* 36 (2006), 119–178.

auch Religion. Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion!“¹²⁹ Die Antwort auf diese Fragen ist schwierig und komplex, zumal nicht nur Sprachgebrauch und Verständnis, sondern auch die intendierten Verhaltensweisen und Vorstellungen, wenn sie schon nicht widersprüchlich sind, so doch weitgehend auseinander laufen.

Beachtet man die Ausführungen zur Spiritualität von P. Schebesta, dann ist deutlich, daß er sich selbst als religiös motivierten Menschen verstand, der mit allen Kräften versuchte, dem Ideal wahren Menschseins und authentischer Religiosität zu entsprechen. Als Priester und Missionar sah er in jedem Menschen nicht nur einen potentiellen Mitchristen, sondern es lag ihm auch daran, die Gründe religiösen Verhaltens und dessen Sinn in verschiedenen Ausdrucksformen nach Möglichkeit zu erfassen. So wie er sich selbst verstand, war er der wohlbegründeten Überzeugung, daß seine Aufgabe als Feldforscher nicht darin bestand, vorgegebene Theorien und Auffassungen zu rechtfertigen oder zu widerlegen. Vielmehr lag ihm daran, als Mensch und Mitmensch die zu untersuchenden Menschen und Kulturen in ihrer ganzen Eigenart kennenzulernen. Demnach kam es ihm darauf an, die unvermeidlichen Einflüsse seiner eigenen Vergangenheit, auf die er wie jeder andere Feldforscher aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht verzichten konnte, und um der Wahrhaftigkeit willen auch nicht verzichten wollte, im Sinne der neuen Gegenwart zu korrigieren. Da in jedem Wahrnehmen und Beobachten die eigene Kultur mit zur Geltung kommt, stellt das angemessene Erfassen anderer Kulturen eine Herausforderung dar, die darauf zielt, Wahrnehmen und Beobachten dahingehend anzupassen, daß vor der eigenen die jeweils andere Kultur mit zur Geltung kommt. Ob und wie weit dies gelingt, hängt von vielen Faktoren ab. Seinem Sinn nach stellt das Gelingen ein Ideal dar, das die Feldforschung auf besondere Weise herausfordert, auch wenn der Forscher ihm immer nur mehr oder weniger entsprechen kann. Gleichwohl ist es ein Ideal, dessen Verwirklichung bereits mit der Begegnung der Menschen innerhalb derselben Kultur beginnt. Ob und wie weit es gelingt, das Ideal in der Feldforschung zu verwirklichen, hängt darum nicht zuletzt von der Persönlichkeit des Forschers ab, sofern er hinreichend selbstbewußt und frei ist, andere Menschen in ihrer Andersheit anzuerkennen.

Im Zusammenhang der von P. Schebesta intendierten Feldforschung ergab sich, was sein Verständnis der Religion betraf, ein doppeltes Problem. Zum einen hatte der grundsätzliche Theorieverzicht zur Folge, daß er vorerst nicht wissen durfte, ob es überhaupt so etwas wie Religion gab, und wenn ja, wie diese zu verstehen sei. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht Schebestas Mitteilung, daß es Wochen dauerte, bis er bei den Semang religiöses Brauchtum entdeckte, und zu Beginn seiner ersten Bambutiexpedition, wie bereits erwähnt, den Eindruck hatte, einem Volk ohne Gott begegnet zu sein.¹³⁰ Zum anderen folgte aus der Absicht, die von ihm untersuchten Kulturen für sich selbst sprechen zu lassen, sie ihrem Geist entsprechend wahrzunehmen und damit auch die möglicherweise religiös relevanten Phänomene als Erscheinungen kultureller Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen; d.h. sie so zur Kenntnis zu nehmen, daß nicht der Beobachter, sondern das Beziehungsgefüge der jeweiligen Kultur darüber entscheidet, was deren Sinn und Bedeutung sein mag.¹³¹ Da der Feldforschung die

¹²⁹ Zahme Xenien IX.

¹³⁰ Vgl. dazu Negrito, a.a.O. II, 2, S. 4. Die verschiedentlich vorgebrachte Meinung der Religionslosigkeit der Semang erklärt er wie folgt: „Der gute Glaube der Berichterstatte steht nicht in Frage, es kann nur mangelhafte Beobachtung bzw. der zu kurze Aufenthalt in einer Gruppe schuld daran sein. Das ist psychologisch erklärlich. Solange Primitive noch kein Vertrauen zum Fremden gewonnen haben, verhalten sie sich auf Fragen hin stets ablehnend. Diese Erfahrung habe ich im Laufe meiner sechs Expeditionen zu den Primitiven in Asien und Afrika wiederholt gemacht.“ Was die Bambuti betrifft, bemerkt er dazu (Religion a.a.O. S. 7), daß die Befragung der benachbarten „Neger“ zur Religion der Bambuti Beobachtungen wiedergaben, die eher auf ihre eigenen Vorstellungen zuträfen als auf die der Pygmäen.

¹³¹ In Bezug auf die Bambuti heißt dies: „Die Interpretation der bambutischen religiösen Ideen stellt unserem Denken grosse Schwierigkeiten in den Weg. Mit Worten allein sind die Begriffe lang noch nicht gegeben. Den Schlüssel zum

Aufgabe zukommt, das Beziehungsgefüge der in Frage kommenden Kultur zu erfassen, entsteht insofern ein Dilemma als mit dieser Forderung das theoretische Verständnis desselben vorweggenommen wird, sodaß der Forscher einerseits wissen müßte, was er noch nicht wissen kann, und andererseits noch nicht wissen darf, weil er wissen möchte. Das Dilemma ist jedoch nicht unüberwindbar, da trotz tiefgreifender Unterschiede zwischen einzelnen Kulturen die kulturelle Wirklichkeit dem Prinzip nach nicht verschieden ist und es dem Forscher freisteht, bei den Menschen zu wohnen und mit ihnen zu reden, sobald er ihr Vertrauen gewonnen hat und ihnen als Mitmensch mit offenem Ohr begegnet.

Da das Religionsverständnis der westlichen Welt trotz aller Bedeutungsunterschiede weitgehend von Gottesvorstellungen geprägt ist, scheint es für eine westlich orientierte Religionsforschung und Ethnologie geradezu selbstverständlich zu sein, diese Vorstellungen heranzuziehen, um religiöse Phänomene in allen Kulturen zu unterscheiden. Dagegen ist nichts einzuwenden, solange diese Vorgehensweise heuristisch verstanden wird und weder der problematische Charakter der eigenen Gottesvorstellungen, noch die Ansprüche hermeneutischer Aufarbeitung aus dem Gesichtskreis geraten. Sie erweist sich aber als fraglich, sobald positiv oder negativ verstandene Gottesvorstellungen unversehens als Kriterien zur Unterscheidung religiöser Phänomene herangezogen werden, weil dadurch Religion unversehens auf Theologie reduziert wird und der Bezug zur kulturellen Wirklichkeit ausgeblendet wird. Dies gilt zumal dann, wenn wir an die ethnologische Aufarbeitung des ethnographischen Materials denken. Es trifft aber auch auf die Ethnographie zu, sofern deren Beziehung zur Ethnologie darüber entscheidet, ob sie unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten stattfindet, oder nicht. Der Gewinn an begrifflicher Klarheit und Übersichtlichkeit, der auf der Basis fixierter Begriffe erreicht wird, mag verlockend sein. Er wird aber auf Kosten der Erkenntnismöglichkeiten erzielt, die in und mit der Anerkennung konkreter Verhältnisse geboten werden. Statt die Frage nach einem angemessenen Verständnis von Religion und Kultur zu beantworten, wird diese, so sie nicht als beantwortet vorausgesetzt ist, eher verdrängt oder ignoriert als daß sie zur Kenntnis genommen würde.

6.3 Rituelles Verhalten als Zugang zur Religion

Eine weitere, und wie es scheint, dem Ganzen kultureller Wirklichkeit näher kommende Vorgehensweise, ergibt sich aus der Verbindung von Religion und rituellem Verhalten wie es etwa in verschiedenen Kulthandlungen zum Ausdruck kommt. Da dieser Verbindung im Zusammenhang mit der Unterscheidung religiöser Phänomene eine besondere Bedeutung zukommt, möchte ich darauf näher eingehen. In gewisser Weise bewege ich mich damit weg von Schebesta, da er dieses Problem nicht ausdrücklich thematisiert hat. Zugleich komme ich ihm aber auch näher, da er größten Wert auf die kultische Seite der Religion legte und versuchte, diese möglichst umfassend in Erfahrung zu bringen und darzustellen. Als religiösem Menschen war es ihm eine Selbstverständlichkeit, daß Religion den ganzen Menschen betraf. Auch wenn ihr ein eigener Bereich unterschiedlicher Symbole, Verhaltensweisen und Vorstellungen entspricht, so lag P. Schebesta zufolge die Bedeutung dieses Bereiches in seinen Auswirkungen auf die Lebensgestaltung und der Art und Weise wie er die Menschen an sich bindet. Religiöses Bewußtsein bezieht sich so gesehen nicht nur auf religiös relevante Vorstellungen, sondern auch und vor allem auf die in Riten und Ritualen gesuchte, an sich jedoch für sich selbst sprechende, Qualität der Lebensgestaltung. Da rituelles Verhalten ebenso wie die dazugehörigen Riten und Rituale Phänomene kultureller Wirklichkeit sind, welche die Wirklichkeit überhaupt auf ihre Weise vermitteln, konnte P. Schebesta, wo immer er derartige Erscheinungen

Verständnis bambutischer Religion geben noch am ehesten die Mythen und Sagen, die aber bislang fast ganz unbekannt waren.“ Bambuti, a.a.O., III. S. 8.

bemerkte, davon ausgehen, daß er möglicherweise auf Andeutungen von Religion gestoßen war. Mit der Frage nach den Bedingungen und Umständen, unter denen solche Andeutungen im Sinne kultureller Wirklichkeit angetroffen wurden, stellte sich demnach die Frage nach der angedeuteten Wirklichkeit.

Will man P. Schebestas Bemühen um ein angemessenes Verständnis von Religion und Religiosität einigermaßen gerecht werden, dann kann man jedenfalls nicht umhin, nach der Wirklichkeit zu fragen, die dem religiösen Bewußtsein zugrunde liegt und in ihm erschlossen wird. In erkenntnistheoretischer Hinsicht gilt es dabei die doppelte Bedeutung der Fragestellung zu beachten, die sich zum einen auf die kulturelle Realität des rituellen Verhaltens und seiner Darstellung bezieht, und zum anderen die rituelle Vermittlung von Wirklichkeit überhaupt betrifft. Hierbei wird das erkenntnistheoretische Problem noch dadurch verschärft, daß in beiden Fällen das Verhältnis zwischen dem religiösen Bewußtsein des Forschers und der von ihm erforschten Menschen, sowie zwischen dem von allen, die sich mit dieser Thematik befassen, mit zur Diskussion steht. Doch möchte ich, da es zu weit führen würde, darauf nicht näher eingehen.

Mit dem Hinweis auf rituelles Verhalten verbinden sich Vorstellungen unterschiedlicher Art. Das Bedeutungsfeld reicht von spontanen und formalisierten Einzelhandlungen (wie Anrufungen, Anzünden einer Kerze, Ausführung einer Bewegung, usw.) bis hin zu komplexen Verbindungen dieser Handlungen (in Ritualen, Kulthandlungen, Zeremonien, Aufführungen) im privaten und öffentlichen Bereich. Im Grunde genommen kann aber jedes Handeln und Verhalten ritualisiert werden, indem es auf festgelegte Weise und um des Festgelegtseins willen vollzogen wird. Beachtet man den Gebrauch des Lateinischen ‚ritus‘, dann entspricht ihm ein Handeln und Verhalten auf hergebrachte Weise, wobei die Aufgaben und die Art ihrer Erfüllung von der Tradition des Landes oder des Berufsstandes vorgegeben sind. Wer ‚rite‘ handelt, handelt pflichtgetreu und genau so, wie es die Überlieferung verlangt; bzw. feierlich und gut.¹³² Damit stellt sich nicht nur die Frage nach der Wahrnehmung relevanten Verhaltens, sondern auch und vor allem nach dem Zusammenhang der damit verbundenen Bedeutungen einerseits, und der Eigenart spezifisch religiöser Bedeutungen andererseits.

Da typisch menschliches Verhalten sich auf weite Strecken dadurch auszeichnet, daß es zweckbestimmt ist, liegt es nahe, die Frage nach der Eigenart rituellen Verhaltens nicht nur unter Wertgesichtspunkten, sondern auch und vor allem vor dem Hintergrund zweckrationaler Beziehungen zu beantworten. Ein solcher Versuch wird nicht zuletzt dadurch unterstützt, daß kulturfremde Phänomene gerade dann ein Problem bilden, wenn ihr Zweck rätselhaft bleibt, oder die Verwendung der Mittel nicht den Zielen entspricht, die erreicht werden sollen. Dabei geht es weder um Vorgehensweisen, die unter den Bedingungen von ‚trial and error‘ gewonnen werden, noch um Gelingen oder Mißlingen des Tuns, sondern um eine Verbindung von Mitteln und Zwecken, die gewollt aber nicht notwendig oder erfolgreich sind.

Der direkte Eindruck dieser Verbindung mag irreführend sein, da Handlungen in einer Hinsicht sinnlos, in anderer durchaus sinnvoll sein können. Auch kann nicht ausgeschlossen werden, daß der Eindruck von Widersprüchen entsteht, weil die von den Zielen vorgegebenen Rahmenbedingungen des Handelns mißverstanden werden oder unbekannt bleiben. Doch selbst wenn es sich im Einzelfall so verhält, so gibt es in der eigenen und in anderen Kulturen genügend Beispiele, die darauf hindeuten, daß Zwecklosigkeit oder die Inkompatibilität von Mitteln und Zielen ein allgemeines Merkmal rituellen Verhaltens und Handelns sein dürfte. So kann man z.B. fragen: Welchen Zweck hat es, zu singen und zu beten, wenn man weiß, daß damit noch kein Wild erlegt ist und keine Nüsse

¹³² Vgl. dazu Hans STOKS, *Cultuur en rite – een beschouwing over wezen en samenhang van beide begrippen*, Malden, 1989 (proefschrift, Nijmegen), S.20ff. (http://dare.ubn.kun.nl:8080/bitstream/2066/113698/1/mmubn000001_084350253.pdf).

gefunden sind? Daß man es trotzdem tut, kann auf einer anderen Ebene sinnvoll sein, weil deren Maßstäbe verschieden sind. Im Kontext seines Auftretens jedoch, in dem es darum geht, Nahrung zu beschaffen, lernen wir ein Verhalten kennen, das ‚anders‘ ist und Mittel gebraucht, deren Verwendung im Sinne effizienten Handelns sinnlos zu sein scheint. Ob Letzteres tatsächlich der Fall ist, kann bezweifelt werden, sobald man das jeweilige Wirklichkeitsverständnis in Betracht zieht, oder, wie gerade bemerkt, die Ebenen beachtet, auf denen das Handeln stattfindet. Es ändert aber nichts an der Feststellung, daß im Gegensatz zu den als stimmig erfahrenen Erscheinungen zweckorientierten Handelns innerhalb einer bestimmten Kultur Verhaltensweisen auffallen, bei denen die Mittel-Zweck-Relation zu denken gibt, und die vom kulturfremden Beobachter gerade deshalb bemerkt werden, weil sie dies tun.

Entscheidend bei diesen Überlegungen ist die Beobachtung, daß zweckrationales Handeln in jeder Kultur angetroffen wird, daß sich davon aber Verhaltensweisen und Handlungen unterscheiden, die mehrdeutig oder selbst widersprüchlich erscheinen. In der Wahl und dem Gebrauch von Mitteln werden Wege eingeschlagen, die dem Sinn und Zweck raum-zeitlicher Abläufe widersprechen, oder zumindest in keinem direkten Zusammenhang mit diesem stehen.

Wie die Verbindung von Religion und rituellem Verhalten zu verstehen ist: ob, wie und wann sie religiös relevant ist, bleibt näheren Untersuchungen überlassen, zumal nicht anzunehmen ist, daß jede Form rituellen Verhaltens nur deshalb, weil es einen rituellen Charakter hat, religiös zu sein braucht. Um dennoch Licht in dieses Problem zu bringen, wende ich mich den Wildbeutekulturen zu.

Es muß nicht eigens betont werden, daß rituelles Verhalten auch in den von P. Schebesta erforschten Wildbeutekulturen vielfältig in Erscheinung tritt. Beachtet man etwa die Verhaltensweisen, die dem leiblichen Überleben der Menschen dienen, dann fällt auf, daß diese teils zweckgebunden sind und teils nicht, bzw. daß sie es teilweise nicht zu sein scheinen. Zum einen gibt es die Herstellung von Werkzeugen, die Befolgung von unterschiedlichen Methoden des Sammelns und Jagens, sowie einen umfangreichen Schatz an Wissen und Kenntnissen, die beim Jagen, dem Einsammeln von Nahrungsmitteln, der Zubereitung von Speisen und Herstellung von Pfeilgiften, beim Bau von Windschirmen (wie bei den Semang) und Bienenkorbhütten (wie bei den Bambuti), bei der Behandlung von Krankheiten, aber auch bei der Lösung persönlicher und gemeinschaftlicher Probleme, zielgerecht zur Anwendung kommen. Zum anderen wird die Anwendung dieser Mittel von Handlungen begleitet, welche diese Anwendung zwar rituell ergänzen, aus der Sicht erfolgreichen Handelns aber unnütz zu sein scheinen und nichts mit dem zu tun haben, wofür sie eingesetzt werden. Zudem unterscheiden sich die beiden Handlungsarten nicht nur im Gebrauch der Mittel, sondern können auch je auf ihre Weise in wachsender Nähe zu- oder Trennung voneinander eingesetzt und entwickelt werden. Damit stellt sich mit der Frage nach dem „Warum“ rituellen Handelns die nach dessen Verselbständigung ebenso wie nach dem Sinn und den Folgen derselben.

Könnte es sein, daß mit wachsender Verselbständigung ritueller Handlungen diese sich auf ihr eigenes Ziel hinbewegen und daß mit der Frage nach dem Sinn rituell vermittelter Wirklichkeit „Religion“ in den Blick rückt? Zugleich könnte es aber auch sein, mit der Verselbständigung ritueller Handlungen ein eigenständiger Gebrauch derselben ermöglicht wird, durch den diese im Sinne von „Zauber“ und „Magie“ zum Einsatz kommen könnten? Da beide Möglichkeiten zur Eigenart rituellen Verhaltens gehören, scheint mir die Vermutung, daß es sich so verhält, nicht unbegründet zu sein. Zwar dürfte es, falls die Vermutung zutrifft, schwierig sein eine scharfe Trennungslinie zwischen Religion und Magie zu ziehen. Greift man jedoch auf den begleitenden Charakter rituellen Verhaltens zurück, dann ließen sich Religion und Magie vor allem dadurch unterscheiden, daß dieser im Fall der Religion grundsätzlich erhalten bleibt, während er im zweiten Fall verloren geht, da magische Praktiken gleichwertig neben zweckrationalen Handlungen auftreten.

Was bedeutet es, wenn man sich, wie bei den Semang, zur Abwehr eines Unwetters, die Wade aufritzt, um mit der Gabe von Blutstropfen für seine Vergehen zu büßen und durch Besänftigung des donnergrollenden Kareis sein Ziel zu erreichen? Oder wie ist es zu verstehen, wenn eine Bambuti-Frau ihren Mann mit einer Libationszeremonie für die Elephantenjagd stärkt, oder wenn bei der Honigbeute ein Stück Wabe für Tore in den Wald geworfen wird? Diese und ähnliche Vorgehensweisen lassen sich durchaus den Bedürfnissen und Zielen menschlichen Überlebens zuordnen, etwa in dem Sinn, daß in dem einen Fall Schutz und Wohlergehen, und im andern der Jagderfolg mit glücklichem Ausgang sowie die Sicherstellung weiterer Honigfunde erstrebt werden.¹³³ Aus der Sicht effektiven Handelns betrachtet, erweisen sie sich diese Maßnahmen dennoch insofern als unsinnig, als Mittel und Zwecke auseinanderfallen oder, wie beim Wegwerfen eines Nahrungsmittels, erreichte Ziele aufgehoben werden. Dagegen kann man einwenden, daß diese Beobachtungen einer westlichen Sichtweise entsprechen. Das ist nicht unrichtig. Doch noch abgesehen davon, daß dieselben Beobachtungen auch im Westen zutreffen, geht es um Kontraste zwischen Mittel-Zweck Relationen, die in verschiedenen Kulturen deren Eigenarten entsprechend auftreten.

Mit der Betonung kontextueller Ungereimtheiten ist jedoch noch keineswegs das letzte Wort gesprochen, zumal scheinbare Ungereimtheiten nicht wirkliche zu sein brauchen. Beachtet man nämlich die Bedingungen, unter denen sich Menschen der Wirklichkeit, in und mit der sie leben, bewußt sind, dann erweist sich ihr Handeln insofern als sinnvoll, als es dieser Wirklichkeit entspricht und auf Möglichkeiten eingeht, die sich aus dem Verständnis derselben ergeben. Bei den Semang betrifft dies das Bewußtsein und die Erfahrung, daß die Welt, in der sie leben, von Lichtwesen, den *Cénoi*, bevölkert wird, die in Blumen wohnen, die am Batu Rib'n (einem Felsen) hinauf- und herabsteigen, die sich von Früchten ernähren, deren Samen sie ausspucken, sodaß neue Bäume und Sträucher wachsen, die den Menschen wohlgesinnt sind, und mit TaPed'n und Karei eine allgegenwärtige, unsichtbare, Gemeinschaft bilden. Bei den Bambuti handelt es sich um ein Welt- und Wirklichkeitsverständnis, in dem der Gedanke der Kraft zentral steht, die allen Dingen und allem Geschehen zugrunde liegt, zu der sich die Menschen aktiv, d.h. unter den Bedingungen von Krafterwerb und Kraftverlust, verhalten, und die in unterschiedlichen Wesen gebündelt ist, von denen die Menschen abhängig sind, mit denen sie sich verbunden wissen.

Mit der in die Augen fallenden Eigentümlichkeit rituellen Verhaltens ist freilich noch nicht gesagt, was dieses mit den ihm zugeordneten Handlungen bedeutet, wenn wir das Ganze kultureller Wirklichkeit in Betracht ziehen. In diesem Zusammenhang ist es gewiß nicht unwichtig, daran zu denken, daß sich Ansätze derartigen Verhaltens im Bereich der Tiere finden, etwa wenn wir das Spiel von Jungtieren oder die Balztänze verschiedener Vögel beachten. Dagegen zeichnet sich rituelles Verhalten beim Menschen dadurch aus, daß es bewußtes und selbstbewußtes Handeln betrifft, das einer Wirklichkeit entspricht, die in diesem Verhalten angesprochen und vermittelt wird. Einerseits wird diese Wirklichkeit in rituellem Verhalten und Handeln aufgerufen und vergegenwärtigt, andererseits erweist sie sich als Möglichkeit und Maß dieses Handelns. Auf Bedingungen und Umstände, die Menschen veranlassen, sich rituell zu äußern, möchte ich nicht eingehen. Hier genügt es, daß es rituelles Verhalten und dementsprechende Handlungen gibt, und daß diese, wie sich bei näherem Hinsehen herausstellt, an eine ihnen zugrunde liegende Notwendigkeit gebunden sind, die im Zusammenhang rituell eingeleiteter Beziehungen zur Geltung kommt. Darauf deutet das Festhalten an tradierten Formen und Weisen rituellen Verhaltens, in denen diese als Elemente der jeweiligen Kultur deren Sinn bestätigen, indem sie ihn mit der in ihnen vermittelten Wirklichkeit verbinden. Hierbei legt die das rituelle Handeln kennzeichnende Aufhebung des unmittelbaren Handlungs-

133 In der Annahme, daß es sich hier um religiöse Ausdruckformen handelt, läßt sich P. Schebesta die Bemerkung entfallen: "Man könnte geneigt sein, die in Frage stehende Religion Wirtschaftshilfe außerweltlicher Art zu heißen." „Bei den Ituri-Bambuti (1934/35),“ Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde, 1935, 1–7, S. 6.

zwecks den Gedanken nahe, in der rituell vermittelten Wirklichkeit das Ende evolutionärer Prozesse und den Anfang kultureller Prozesse zu vermuten.

Als selbstbewußtes und sprachfähiges Wesen vermag es der Mensch sowohl seine Wahrnehmungen zu unterscheiden und in Wortzeichen festzuhalten, als auch letztere so miteinander zu verbinden, daß je nachdem wie die Verbindung gelingt, Welt und Wirklichkeit mehr oder weniger adäquat zur Darstellung gelangen. Von der Qualität der Darstellung hängt es ab, wie und wozu die damit verbundenen Vorstellungen und Erkenntnisse verwendet werden können. Hinzu kommt, daß die Darstellung von sich aus erweitert und umgestaltet werden kann, sodaß neben, in, oder über der in den Sinnen erschlossenen Wirklichkeit eine neue, d.h. fiktive, Wirklichkeit entsteht, die in dieser Erweiterung geschaffen wird. Es ist aber auch denkbar, daß Sinneswahrnehmungen so aufgefaßt und ausgegrenzt werden, daß sie den Charakter von Wortzeichen annehmen und sich zu diesen fügen – etwa wenn sie personifiziert oder als Werte wahrgenommen werden. Wenn P. Schebesta immer wieder die Bedeutung der Umwelt für das Verständnis der Wildbeutekulturen hervorhebt, dann dürfte der Grund dafür in ihrer an Wortzeichen orientierten Wahrnehmung zu suchen sein.

Darstellung, erweiterte Darstellung, Umpolung von Wahrgenommenem im Sinne von Wortzeichen, bilden drei Momente, die in unterschiedlichen Kombinationen bei der Bildung rituellen Verhaltens zur Geltung kommen und dieses sowohl mit seinem Umfeld verbinden als auch auf den Zusammenhang verselbständigter Wortzeichen verweisen. In der Herstellung und im Ganzen kultureller Sinnbezüge treten Riten und Rituale als begleitende Handlungen auf, welche dieses Ganze teils stören oder selbst brechen, teils aber auch unterstützen, verstärken und ausschmücken. Tatsächlich gibt es nur wenige Situationen, in denen rituelle Handlungen völlig fehlen würden. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als Riten und Rituale ebenso wie die kulturelle Wirklichkeit sowohl der sichtbaren Welt angehören, als auch von dieser verschieden sind. Ihrem Erscheinungsbild nach lassen sich rituelle Handlungen vielfach der ästhetischen Dimension kultureller Wirklichkeit zuordnen. Entscheidend jedoch ist der Umstand, daß sie als kulturelle Äußerungen nicht-rituelle Handlungen und Verhaltensweisen insofern ergänzen, als die Symbolhandlungen des Ritus in der Aufhebung unmittelbarer Handlungszwecke die Vollendung des Menschseins zeichenhaft vorwegnehmen und mit jeder Wiederholung neu bestätigen.

Die im rituellen Verhalten eingeleitete Ergänzung kultureller Sinnbezüge kann mehr oder weniger stark in Erscheinung treten. Insbesondere erweist sie sich aber dann von größter Bedeutung, wenn Streben und Tun auf ihre Grenzen stoßen und, wie etwa im Todesfall, keine anderen Möglichkeiten als die des rituellen Handelns übrigbleiben. Damit zeichnen sich Situationen ab, in denen im Grunde genommen nur noch Wortzeichen gelten und die Raum- und Zeitbestimmungen kultureller Effizienz ihre Notwendigkeit verlieren.

Es gibt zahlreiche Situationen, in denen sich Menschen aus welchen Gründen auch immer zu rituellen Handlungen gedrängt fühlen. Auch wenn diese Handlungen zwecklos und unsinnig erscheinen, so steht ihnen die darin angedeutete Wirklichkeit gleichwohl mit eigenen Forderungen und Möglichkeiten gegenüber.¹³⁴ Im Gegensatz zur empirisch feststellbaren Vielfalt ritueller Äußerungen stellt deren Einforderung von Seiten der angedeuteten Wirklichkeit ein Problem dar, das diesen Äußerungen grundsätzlich vorausgeht, und mit der Frage nach dem eigentümlichen Sinn ritueller Beziehungen zusammenfällt. Angesichts vielfältig erscheinender Riten und Rituale stellt sich damit als nächste Frage die nach dem Fluchtpunkt in der ihnen angesprochenen und vermittelten Wirklichkeit, gleichgültig, ob es rituelles Verhalten in Wildbeutekulturen betrifft, oder das von Christen, Buddhisten, bzw. P. Schebesta und anderen Forschern. Wohin tendieren rituelle Handlungen, sobald wir nicht bei deren Vielfalt stehen bleiben, sondern stattdessen auf die in der Verselbststän-

134 Mit Georg Wilhelm HEGEL kann man darum auch sagen: "Seine Grenzen wissen heißt, sich aufzuopfern wissen." Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, S. 590.

digung von Riten und Ritualen angedeuteten Bewegungen achten? Gibt es hier so etwas wie eine Bewegung zur Mitte hin, in der, prinzipiell verstanden, sowohl der Anfang als auch das Ende dieser Bewegungen zu finden wäre?

Folgt man den in der Verselbstständigung von Riten und Ritualen angedeuteten Bewegungen, dann kann nicht ausgeschlossen werden, daß Gottessymbole dies eben deshalb sind, weil und sofern sie der Mitte und dem Fluchtpunkt rituell vermittelter Wirklichkeit näher als andere Symbole kommen, oder anders gewendet: sie werden, was sie sind, indem sie aufgrund wachsender Annäherung für Mitte und Fluchtpunkt stehen. Als kulturelle Realitäten schließen sie die Bewegungen zur Mitte und zum Fluchtpunkt rituell vermittelter Wirklichkeit zwar nicht ab, kommen ihnen aber näher in der Art und Weise wie sie den Symbolraum strukturieren und diesem zugrundeliegen. Ob diese Deutung rituellen Verhaltens tatsächlich zutrifft, wie ich annehme, bedarf weiterer Untersuchungen. Es ist aber eine Annahme, die zumindest erklären würde, wieso und weshalb P. Schebesta sich trotz seines vom Gottesbegriff geprägten Verständnisses der Religion genötigt sah, von der Religion der Semang und Bambuti zu sprechen. Das gilt auch für sein Bemühen um das Verständnis des Gottesgedankens bei diesen Menschen – nicht, weil er den Hochgott von W. Schmidt finden wollte, sondern weil er das Gottesproblem im Geiste ritueller Vermittlung verstand.

Versteht man den Sinn der Religion aus der Sicht rituell vermittelter Wirklichkeit und ihrer Eigentümlichkeit, dann tritt diese dort in Erscheinung, wo rituelle Handlungen sich zu sich selbst zu verhalten beginnen; d.h. daß ihr Erscheinen mit Situationen verbunden ist, in denen Menschen tatsächlich auf ihre Grenzen stoßen, und mit den entsprechenden Erfahrungen sinnvollerweise zu leben versuchen. Ort und Intensität derartiger Erfahrungen mögen vielfältig sein. Leiden und Tod, lebensbedrohende Situationen, Erfahrungen äußerster Hilflosigkeit, die Unbegreiflichkeit der Welt, sowie gegenteilige Erfahrungen des Gelingens, der Kraft und des Glücks, bezeichnen Momente, in denen das Menschsein mit Problemen konfrontiert wird, die es nur noch rituell zu lösen vermag.

Versucht man den Sinn der Religion als Sinn des Religiösen im Ganzen kultureller Wirklichkeit zu erfassen, dann bietet sich die Bildung begleitender Riten und Rituale als ein Weg an, um sich diesem Ziel zu nähern. Denn obwohl die Abspaltung bestimmter Handlungen und Verhaltensweisen von ihrem Zweckverband deren Sinnentleerung zur Folge hat, so sind sie deshalb noch nicht bedeutungslos. Im Gegenteil, sie gewinnen einen neuen Sinn, der darin besteht, daß sie sowohl eine neue Dimension kultureller Wirklichkeit andeuten, als auch dem ‚entzweckten‘ Handeln und Verhalten den Charakter von Wortzeichen verleihen. Da jede Dimension kultureller Wirklichkeit auf ihre Weise sinnbestimmt und bestimmend ist, kann der Vorgang der Ritualisierung nicht nur auf jeder Stufe ihrer Entfaltung wiederholt werden, sondern es folgt daraus auch, daß sie im Bereich der Wortzeichen, d.h. der Sprache, zu Ende kommt. Letzteres ist vor allem deshalb wichtig, weil auf diese Weise das Gebet als Sprachritus und die Mythenbildung als Ritualisierung der Sprache im Sinne des Unsagbaren verständlich werden. Insbesondere folgt jedoch aus der Ritualisierung der Sprache, daß sich damit der Mythos mit dem von ihm gestifteten Symbolraum als Bedingung und Medium religiösen Verhaltens erweist.

6.4 Ansatz und Anfang religiösen Verhaltens

Aus der Sicht rituellen Verhaltens stellt sich mit der Frage nach dem Sinn dieses Verhaltens und seinem Verhältnis zur Religion die Aufgabe, die kulturelle Wirklichkeit der jeweiligen Kultur entsprechend als Ganzheit zu untersuchen. Insbesondere bedeutet dies, daß sich Mythenbildung und Konstitution des Symbolraums als das zentrale Problem darstellen, das es zu beachten und zu lösen gilt. Wenngleich damit die gestellte Frage von der vorweggenommen Antwort und die dazugehörige Aufgabe von ihrer Erfüllung her verstanden werden, so folgt daraus nicht, daß man bereits wuß-

te, um welche Mythen und Symbole es sich handelt. Noch ist damit gesagt, wie sich diese auf das Selbstbewußtsein der betroffenen Menschen auswirken und in der Wahrnehmung Außenstehender zur Geltung kommen. Aus diesem Grund genügt es nicht, von kultureller Wirklichkeit überhaupt zu sprechen, ohne zugleich auf die jeweilige Kultur zu achten, in der unterschiedliche Grenzerfahrungen und Verhaltensweisen die Auswahl und den Gehalt von Mythen und Symbolen bestimmen. Dem Verständnis kultureller Wirklichkeit entsprechend ist es wohl möglich, Bedingungen zu unterscheiden, die religiöses Verhalten ermöglichen und von diesem vorausgesetzt sind. Ein allgemein verbindlicher Begriff von Religion kann jedoch nicht erlangt werden, ohne an eine bestimmte Religion zu denken, von der er sowohl abgeleitet als auch losgelöst wird. Eher könnte man sagen, daß es zwar sinnvoll ist, nach diesem Begriff zu fragen, daß dies aber nur dann der Fall ist, wenn es an Hand konkreter Beziehungen geschieht; d.h. wenn der Begriff unter Berücksichtigung seiner Bildungsmöglichkeiten ansatzweise verstanden wird und sich dadurch bewährt, daß er, als Andeutung der Religion in Religionen, ebenfalls ansatzweise in diesen wiedererkannt werden kann.

In der Tat widerspricht es dem Sinn der Religion ebenso wie dem der Kultur, wenn diese nicht als Pluralität gedacht werden und stattdessen auf eine bestimmte Gestalt religiösen und kulturellen Selbstverständnisses reduziert werden. Diese Auffassung schließt jedoch die gegenteilige Feststellung nicht aus, der zufolge die Pluralität sowie der Sinn von Religionen und Kulturen nicht angemessen gedacht werden, wenn die Einheit und Einheiten kultureller Wirklichkeit nicht mit zur Geltung kommen. Wer den Menschen als Menschen anerkennt, kann sich weder auf einen alles einebnenden Uniformismus, noch auf einen alles zersetzenden Relativismus berufen, ohne damit seine Ansichten zum alleinigen Maß aller Dinge zu erklären. Was dabei zu kurz kommt ist vielmehr die Wahrheit des Menschseins, die in den Erfahrungen der Mitmenschlichkeit ihre anfängliche Gestalt erhält und sich in der Entfaltung kultureller Wirklichkeit als Prinzip ihrer Entwicklung und Ordnung erweist. In beiden Fällen kommt es darauf an, bei der Entfaltung und Entwicklung religiöser, bzw. kultureller, Prozesse und Beziehungen die Wahrheit in Acht zu nehmen, die Mitmenschlichkeit sowohl kennzeichnet als auch einfordert. Beim Studium kultureller und religiöser Phänomene dagegen kommt es vor allem darauf an, diese ihrer Bildung entsprechend so zu begreifen, daß weder ihre anfängliche Einheit im Ganzen kultureller Wirklichkeit, noch ihre Eigenheiten in einer Vielzahl möglicher Ausdrucksformen verloren gehen.

In der Darstellung der Religion und geistigen Kultur von Semang und Bambuti folgte P. Schebesta demselben Schema, das er bei der Behandlung der materiellen Kultur und der sozialen Beziehungen gebrauchte. An erster Stelle präsentierte er sowohl seine Wahrnehmungen und Beobachtungen als auch die anderer Forscher im Sinne ethnographischer Beschreibungen, um sie dann, an zweiter Stelle, im Rahmen ethnologischer Überlegungen systematisch aufzuarbeiten und in größeren Zusammenhängen zu behandeln. In der Darstellung des ethnographischen Materials stützte er sich auf die Beobachtung rituellen Verhaltens einerseits, sowie auf das mit diesem und allem anderen Verhalten verbundenen, in Mitteilungen und Erzählungen erschlossene, Verständnis von Mensch und Wirklichkeit andererseits. Dem gegenüber verfolgte die systematische Darstellung des Materials den Zweck, religiöse Erscheinungen im Ganzen der Semang- und Bambutikultur im Sinne der Menschen und unter Berücksichtigung kultureller Zusammenhänge und Kontraste zu erfassen. Im Falle der Semang bedeutete dies, die Darstellung ihrer Religion mit jener der „Negrito“ auf den Philippinen und den Andamanen zu verbinden, die Beziehungen zu den Nachbarvölkern wie Senoi und Jakud'n zu behandeln, wie überhaupt auf mögliche Einflüsse von Indien und Indonesien zu achten. Bei den Bambuti ging es darum, ihre religiösen Auffassungen mit denen der benachbarten Ethnien zu vergleichen und auf dem Hintergrund afrikanischer Geschichte den Zusammenhang mit der Religion der „Buschmänner“ (!Kung, Khoikhoi) anzudeuten.

Auf die Vorstellung einer von Geistwesen (Ćenoi) bewohnten Welt wurde bereits Bezug genommen. P. Schebesta spricht vom Ćenoi-glauben der Semang, wobei jedoch anzumerken ist, daß das Wort

„Glaube“ eher das Verhältnis des Forschers zu den Ćenoi kennzeichnet als das von den Semang. Für die Semang gehören die Ćenoi, wenngleich auf besondere Weise, ebenso zur Welt in der sie leben wie alles andere auch. Daß P. Schebesta im Ćenoi-Glauben, der u.a. wohl von Einflüssen des Hinduismus und des indonesischen Schamanismus mitgeprägt war, einen Grundzug der Semang-Religion erblickte, war darin begründet, daß die Welt der Ćenoi sich in der Vorstellung von göttlichen Wesen verdichtete, die den Hintergrund der Semang-Symbolik bildete. Diese Wesen, an deren Spitze einmal Ta Ped'n (Herr, Großvater Ped'n) und Djamoi (Frau, Großmutter Moi), dann wieder Karei (Donner) und Manoi (Erdmutter, seine Frau) stehen, sind mit Söhnen, Schwestern, Brüdern und anderen Unsterblichen für Geschehnisse in Urzeit und Gegenwart verantwortlich („Negrito“ II. 2, a.a.O., S.10ff). Die einzelnen Gestalten verweisen auf bestimmte Erscheinungen wie Sonne, Mond, Licht, Unwetter, Vögel, Bäume). Zugleich ziehen sie sich davon auf eine Weise zurück, daß die allgemeine Ordnung von Welt und Wirklichkeit bestätigt wird, sie selbst sich jedoch weitgehend als austauschbar erweisen.

Aus der Sicht rationaler Erwartungen mag die Welt göttlicher Wesen verworren und irrational erscheinen. Bedenkt man jedoch, daß mit Gott, ohne den es weder Welt noch Wirklichkeit geben kann, kein Gegenstand in der Welt gemeint ist, dann bedeutet dies, daß Sprache und Bewußtsein im Gottesgedanken ihre Grenze erreichen, bzw. daß der Gottesgedanke in dieser Grenze Gestalt annimmt; daß er ein im Ritus vermittelter und von diesem geprägter Gedanke ist. Wenn es darum überhaupt möglich sein soll, dieser Grenze, und damit dem Gottesgedanken, gerecht zu werden, bleibt im Grunde genommen nur noch der im Medium von Sprache und Bewußtsein sich vollziehende Ritus übrig, um dieses Problem sowohl zu erfassen als auch zu lösen. Das Zusammentreffen von Freiheit, Willkür und Notwendigkeit im rituellen Umgang mit Sinnerfahrungen wirkt sich auch auf die Ritualisierung von Sprache und Bewußtsein aus, indem es der Phantasie freien Lauf gewährt und das sich abzeichnende Beziehungsgefüge seinen eigenen Maßstäben entsprechend zur Entfaltung kommen läßt.¹³⁵

Im Unterschied zu den göttlichen Wesen der Mythologie erblicken die Semang in den Ćenoi die Kinder Ta Ped'ns, in deren Menschenfreundlichkeit sich das Wohlwollen der Gottheit kundtut. Die Bedeutung dieses Bewußtseins zeigt sich insbesondere in der zeitlich nicht festgelegten Pano-Feier, in welcher der Hala' (Schamane, Priester, Mediziner) in einer Hütte außerhalb des Lagers mit Hilfe der Ćenoi Kontakt aufnimmt mit Ta Ped'n, um ihm die Anliegen der Menschen vorzutragen („Negrito“ II. 2, a.a.O., S. 136ff). Mit Blumen geschmückt versammeln sich die Menschen bei dieser Hütte, um zu tanzen und Lieder zu singen, aber auch um dem Hala', der sich mit seinem Diener in die Hütte zurückgezogen hat, ihre Anliegen und Sorgen mitzuteilen. Währenddessen unterhält sich der Hala' mit den Ćenoi, die in einem Stein (Kristall) wohnen, den nur er besitzt, in deren Sprache, und singt auch Lieder in dieser Sprache. Mit Weihrauch und Anhauchen stellt er eine Verbindung zu Ta Ped'n her, dem er zu dessen Freude Spiegel zuschickt und seine Anliegen vorträgt (124). Der Hala', in der Ćenoi-Sprache auch Pudeu genannt, der einen Tiger-Ćenoi zum Schutzgeist hat, ist ein Sohn Ta Ped'ns (123). Nach seinem Tod geht er nicht wie die anderen Menschen ins Totenreich im Westen, das man sich mit dem es kennzeichnenden, ständig blühenden und fruchttragenden, mapi' Baum als „Fruchthimmel“ vorstellt (184), sondern zu seinem „Vater“ (154) Ta Ped'n, dem größten aller Hala's (122), wobei er sich in einen Tiger-Ćenoi verwandelt.

¹³⁵ Obschon der Prozeß der Ritualisierung den Rahmen zweckbestimmten Handelns durchbricht, so ist er zumal dort, wo er Sprache und Bewußtsein erfaßt, weder unvernünftig noch gänzlich willkürlich. Wohl aber folgt aus der Art dieses von der Spontaneität des Menschseins getragenen Prozesses, daß er bereits vollzogen sein muß, bevor er auf seine Vernünftigkeit hin befragt werden kann und damit, je nachdem wie die Antwort ausfällt, nicht nur verständlich wird, sondern auch gesteuert und umgestaltet werden kann.

Im Alltag nimmt der Hala' keine Sonderstellung ein. Dem Fremden gegenüber ist man zwar bereit, den Hala' im Nachbarlager beim Namen zu nennen. In der eigenen Gruppe jedoch bleibt er anonym.¹³⁶ Die Berufung zum Hala', der bei den Semang immer ein Mann ist, findet im Traum statt, bzw. durch Vererbung, oder den Erhalt eines Ćebuḥ Steins (123). Eine Ausbildung bei anderen Hala's, wo er u.a. die Ćenoisprache erlernt, ist jedoch erforderlich. Von der Gründlichkeit der Ausbildung hängt es ab, ob jemand ein kleiner Hala' bleibt oder ein großer Hala' wird. Der Ćebuḥ Stein, den jeder Hala' braucht, und von dem es heißt, daß er im Blatttrichter der „lebag-Pflanze ... (Licuala kunstleri)“ zu finden sei (135), kann dem Hala' aber auch von Ta Ped'n in die Brust gehaucht werden, sodaß ihm sein Ćebuḥ mit den darin wohnenden Ćenoi immer zur Verfügung steht (135). Wenn die Semang feststellen, daß sie nicht beten können und nur der Hala' weiß, wie man dies tut, dann sollte deutlich sein, daß dies ein Beten betrifft, in dem der Hala' durch die Vermittlung der Ćenoi mit Ta Ped'n Kontakt aufnimmt.

Für P. Schebesta bestand kein Zweifel daran, daß er in der Gestalt von Ta Ped'n dem „Höchsten Wesen“ der Semang begegnet war. Die Eigenschaften, die Ta Ped'n zugesprochen werden, lassen P. Schebesta zufolge dessen „Gottheitscharakter unmißverständlich erkennen“ (209). „Nach Ansicht aller habe *Ta Ped'n* alles erschaffen“ (13). Diese Feststellung von Jahay und Lanoh scheint eindeutig zu sein. Tatsächlich kann Ta Ped'n jedoch nicht isoliert betrachtet werden. Als ein göttliches Wesen unter anderen mag er zwar insbesondere dann, wenn wir an die Pano Zeremonie denken, als der erste Repräsentant dieser Wesen gelten. Zugleich kann er aber durch Karei und andere ersetzt werden, oder als Sohn und Bruder eine untergeordnete Stellung einnehmen. Wie berechtigt es darum auch sein mag, ihn als Höchstes Wesen hervorzuheben, genau genommen ist jedoch nicht er, sondern der Komplex aller Unsterblichen dieses Höchste Wesen. Zum einen umfaßt dieser Komplex eine Vielzahl von Phänomenen, die ihn als Wortzeichen darstellen und, sofern sie wie etwa Ya Manojj (Erdmutter, Regenbogen) und Karei (Donner) als Eigennamen gebraucht werden, einen persönlichen Charakter annehmen. Zum anderen kommt ihm die Bedeutung einer unsichtbaren Wirklichkeit und Ordnung zu, der das Bewußtsein von Ta Ped'n und anderen Ćenoi entspricht, ohne die es weder die Welt noch die Menschen gäbe. Die Religion der Semang zeigt sich demnach in der Art und Weise, wie sie, die Menschen, in den Erscheinungen von und zwischen Himmel und Erde deren rituell vermittelte Botschaft wahrnehmen und mit der darin erschlossenen und sich erschließenden Ordnung verbunden wissen. Je nachdem wie diese Verbundenheit erfahren und dargestellt wird, wandelt sich der Sinn des Gottesbewußtseins, das diesen Erfahrungen zugrunde liegt und im Verhalten der Menschen vielfältig zum Ausdruck kommt, jedoch so, daß es nicht angeht, von Monotheismus oder Polytheismus zu sprechen. Eher könnte man sagen: Sie leben mit Gott auf ihre Weise.

In den Bambuti lernte P. Schebesta Menschen kennen, die sich von den Semang ihrem Temperament nach in vieler Hinsicht unterschieden. Während er die Semang als ruhige, nachdenkliche, besinnliche Menschen in Erinnerung hatte, beeindruckte ihn die Urwüchsigkeit der Bambuti, die er als lebhaft, vitale, rhythmisch und dynamisch geprägte Charaktere kennen lernte (Skriptum, a.a.O. 23). Die Bambuti waren nicht nur wesentlich (fast zwanzig Mal) zahlreicher, sondern lebten auch abgeschirmter als die Semang in einem schier endlosen Waldgebiet. Einer eher vegetabilisch orientierten Mentalität stand eine mehr „animalische“, d.h. an der Tierwelt orientierten, „Ergriffenheit“ gegenüber.¹³⁷

136 P. Schebesta bemerkt dazu: „Im ersten Lager in Bersiah lebte ich zwei Monate lang neben dem Windschirm des Hala' Lemo, und obwohl ihn die Bersiah-Malayen stets Hala' nannten, gab man vor, es wäre kein Hala' im Lager“ (126).

137 Vgl. dazu: „Der tierisch ausgerichtete, d.h. an das Tier gebundene Charakter der Bambuti-Gottheit würde es rechtfertigen, mit Frobenius von einer animalischen Ergriffenheit der Bambuti zu sprechen.“ Die Bambuti Pygmäen vom Ituri, Bd. III: Die Religion, a.a.O., S. 11.

In der Darstellung der Bambuti Religion verweist P. Schebesta auf ähnliche Schwierigkeiten wie bei der Erforschung der Semang (7). Als er jedoch die Bambuti näher kennen lernte, konnte er feststellen, daß der Pygmäenalltag zahlreiche Momente kannte, in denen gebetet und geopfert wurde; etwa wenn die Frauen singend und Asobé um Erfolg bittend ihre Arbeit beginnen, oder wenn bei erfolgreicher Jagd ein Stückchen Fleisch für Tore auf einem Blatt in eine Baumgablung gelegt oder einfachhin in den Wald geworfen wird. Da die von der eigenen Praxis her bekannte Beziehung zwischen Ritus und Religion in diesem Verhalten wiederkehrte, lag es nahe, darin Anzeichen und Ausdrucksformen bambutischer Religion und Religiosität zu vermuten. Rückblickend bemerkt P. Schebesta dazu: „Ich hatte von Anfang meiner Bekanntschaft mit den Bambuti an den bestimmten Eindruck, dass die Pygmäen an einen Schöpfergott, den Herrn des Alls und den Vater der Menschen glaubten“ (163). Damit stellte sich freilich mit der Frage nach der Berechtigung dieses Eindrucks die Frage nach dem oder den Adressaten religiösen Verhaltens sowie aller anderen Aspekte desselben. Hierbei wurde diese Fragestellung vor allem dadurch verschärft, daß eine Fülle von Namen auftrat, die als mögliche Adressaten in Betracht kamen, die „mit mehr oder weniger Recht als Gottheit“ anzusprechen waren (120), deren Verhältnis untereinander alles andere als eindeutig war. Es waren Namen, die sowohl bei den Bambuti als auch bei ihren Wirtsherren angetroffen wurden, und zum Teil in weiten Teilen Afrikas vorkamen. Was bedeutet es, wenn z.B. „um nur die geläufigsten zu nennen,“ von „Tore, Murimuri, Mbali, Mbali-Mbati, Arebati, Kalisia, Epilipili, Ba’atsi, Asobé, Mungu, Muanga und Ketu“ die Rede ist (118)? Meinen Bambuti und benachbarte Ethnien dasselbe, wenn sie diese Namen gebrauchen, oder ändert sich ihr Sinn jenachdem von wem und wo die Namen gebraucht werden?

Da die Verwendung der verschiedenen Namen auf Evidenzen beruhte, die keiner weiteren Begründung bedurften, ergaben die Nachfragen zwar Hinweise auf göttliche Eigenschaften wie Allmacht und Allwissenheit, oder Kunde von Ereignissen in der Urzeit, und oft genug nur neue Namen, nicht aber Erklärungen, die befriedigend gewesen wären. Erst als P. Schebesta die verschiedenen Termini unter linguistischen Gesichtspunkten in Augenschein nahm, eröffnete sich ihm der tiefere Zusammenhang und Sinn dieser Namen. Seiner als „Arbeitshypothese“ verstandene Theorie der Sprachbildung am Ituri, wonach Anlaut und Auslautvokal einen wortschöpferischen Charakter haben, und Primärpräfixe nicht zur Wurzel gehören, sondern als Sekundärpräfixe fungieren, die zur Bildung derivativer Verben gebraucht werden (126), kommt in ihrer Allgemeinheit auch nach sechzig Jahren kein anderer Status zu. Dagegen kann die Aufdeckung von verschiedenen Bedeutungsfeldern, welche in der Mythologie der Bambuti (und benachbarter Ethnien) zur Geltung kommen und darauf hinweisen, daß der Mythenbildung das Zusammenwirken von Sprache und Bewußtsein zugrundeliegt, nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Geschichten des Mythos werden zwar erdacht und erzählt, ihrem Kerngehalt nach entstammen sie jedoch der mythischen Dimension sprachbewußten Verhaltens, das sich an den damit verbundenen Evidenzen orientiert.

P. Schebesta unterscheidet vier Bedeutungsfelder. Dem ersten liegt die Wurzel *amba*, *aba* zugrunde, die ihrer transitiven Bedeutung nach auf erleuchten, und intransitiv verstanden, auf brennen verweist. Dem zweiten liegt die Wurzel *ara* zugrunde, die transitiv wohl weiß machen, hell machen, erleuchten und intransitiv weiß sein bedeutet. Das dritte Bedeutungsfeld geht auf die Wurzel *anda*, *ada* zurück, die mit Wissen zusammenhängt und soviel bedeutet wie „unheimlich sein durch Klugheit, magische Kraft und magisches Wissen.“ Das vierte Bedeutungsfeld geht auf die Wurzel *anga*, *aga* zurück, deren Grundbedeutung auf mächtig, kraftvoll, stark sein zu verweisen scheint. Dazu gehört auch die Parallelwurzel *akwe*, *angwe* der wohl dieselbe Bedeutung zukommt (149).

Das Netz der mit diesen Wurzeln gebildeten Namen stellt sich als ein auf den Mond ausgerichteten Sinnzusammenhang dar, in dem der (mythische) Mond nicht nur den (sichtbaren) Mond und alles andere geschaffen hat, sondern auch den Kerngehalt der mythologischen Gestalten bildet. „Am Ituri bestehen mindestens vier Wortstämme, von denen Gottesnamen gebildet werden (*m-ungu*, *mb-ali*,

s-ombo, k-eti u.a.). All diese Namen sind geläufig, hier dieser, dort jener mehr. Jede dieser Wurzeln dient weiters zur Bezeichnung des Mondes, des Regenbogens, des Blitzes, der Buschgottheit, der Tiere, die mit Gott in Verbindung stehen und einer Menge anderer, mythologisch-religiöser, bzw. soziologisch-religiöser Begriffe (Totemismus, Initiation). Die eine Gegend bevorzugt diesen, eine andere einen anderen Wortstamm, dennoch gehen alle vier durcheinander und überschneiden sich“ (151). Ob es sich um das Chamäleon handelt, das Bäume, Tiere und Menschen erschafft und allem einen Namen gibt (188), oder den ersten Menschen, dessen Name von dem des Kulturheros oder Gottes nicht verschieden ist, oder den Erwerb des Feuers, immer wieder ist es der Mond, dem wir in mannigfachen Erscheinungsformen begegnen (150). Der Dynamik der Stammwörter entsprechend, die sich insbesondere an den Erfahrungen von Macht und Ohnmacht sowie des Menschseins überhaupt orientiert, spielt sich die Mondmythologie sowohl am Himmel als auch auf der Erde ab. Hinzu kommt der Wechsel von Hell- und Dunkelmond, der diese Dynamik verstärkt und ihr ein eigenes Gepräge gibt. Obwohl die Gottheit, die in der Urzeit bei ihren Kindern lebte, sich wegen Mißachtung seiner Weisungen zurückgezogen hat, hat sie den Menschen alles gegeben, was diese zum Überleben brauchen.¹³⁸ Auch manifestiert sie sich in den Erscheinungen wie Blitz, Donner und Regenbogen. Die Spannung zwischen Hell- und Dunkelmond setzt sich nicht zuletzt in Auffassungen fort, denen zufolge Gott (wie immer er genannt werden mag) bald gut, bald böse genannt wird.

P. Schebesta spricht von drei Hypostasen der Gottheit, wonach diese einmal als Himmels-gott, dann als Gott auf Erden, und als Gott unter der Erde zur Geltung kommt und dementsprechend verstanden wird. Im Unterschied zu den benachbarten Ethnien, für die der Himmels-gott in weite Ferne gerückt, zum *deus otiosus* geworden ist, orientieren sich die Bambuti primär am Gott des Waldes oder, wie Schebesta sagt, an der Buschgottheit. Zwar teilen sie Vorstellungen vom Himmels-gott weitgehend mit der Bauernbevölkerung, nicht aber ihren Ahnenkult, der sich eher am Gott unter der Erde und dem dazu gehörenden Totenreich orientiert. Ihr Gott (Kalisia, Tore, usw.) ist ein Jagd-gott, der den Jäger begleitet, der alles sieht, der ihm beisteht und das Wild erlegen läßt, der aber auch für den Tod verantwortlich ist und den Wald schließt, wenn die Beziehungen unter den Menschen nicht in Harmonie verlaufen. Gleichwohl verschwimmt der Unterschied zwischen Wald- und Himmels-gottheit, wie etwa in den Anrufungen der auf Nahrungssuche gehenden Frauen, oder wenn es heißt, daß der Verstorbene zu Tore geht und ein Befe, d.h. ein Begleiter Tores wird, bzw. sich in ein Totem verwandelt, während das vom Mond stammende Lebensprinzip (*boru-e'i*) als Stern am Himmel weiterlebt.

Einen Grundzug des im Mythos erschlossenen Wirklichkeitsbewußtseins bildet die Vorstellung von der aus Gott strömenden Lebenskraft: am Ituri *megbe, unguma, bongisu, kelima, elima*, genannt (216). Diese Kraft ist, wie bereits erwähnt, in allem und trägt alles. Wenn und wo sie schwindet, schwindet auch das Leben. Doch ist nicht dies der Punkt, auf den es ankommt, sondern daß es dem Menschen gegeben ist, sich zu dieser Kraft zu verhalten, sie zu vermehren oder zu zerstören. Er vermehrt sie, indem er sich so verhält, wie Sitte und Brauchtum dies verlangen, durch friedfertig und intelligent zu sein, und alles zu vermeiden, was das Gegenteil bewirkt. Bezeichnend in diesem Zusammenhang sind Erzählungen, in denen ein Held namens Mamelife verschiedene Abenteuer zu bestehen hat, bei denen er betrogen und vernichtet werden soll. Nach vorerst mißlungenen Versuchen begegnet er einem alten augenkranken Mann oder einer ebenso kranken alten Frau, die ihn bitten, ihm/ihr auf nicht gerade appetitliche Weise (schlecke meine Augen aus!) zu helfen. Er tut es, ohne viel zu fragen. Zur Belohnung wird er mit so großer Kraft und Schönheit ausgestattet, daß er alle Feinde und Widerwärtigkeiten überwindet und die Frau seines Herzens (Malima) ihn heiratet (210).

¹³⁸ Weniger dramatisch, aber gleich folgenscher, ist die Erzählung, wonach früher die Erde oben war und der Himmel unten. Da die Menschen unachtsam waren und Schmutz in Epilipili's Essen fallen ließen, entschloß sich dieser, den Himmel nach oben zu verlegen.

Der Gedanke der Lebenskraft bildet ein Motiv, das sich zwanglos mit kultischen Handlungen verbindet, das im Tragen von Amuletten zum Ausdruck kommt, das im Männerbund (Tore, Molimo) aufgegriffen wird, das Tanzen und Trommeln zu einem kultischen Ereignis werden läßt. Es ist aber auch ein Gedanke, der magischen Praktiken nach sich zieht und der Hexerei Vorschub leistet, und dies umso stärker tut, je mehr er verselbstständigt wird und seine Bindung mit dem Quell aller Lebenskraft verliert.

Auch wenn die hier gegebenen Hinweise auf die Mythologie und das Wirklichkeitsbewußtsein skizzenhaft sind und unvollständig bleiben, so stellt sich gleichwohl die Frage, wie sie sich zum Gottesgedanken verhalten und in welchem Sinn von Gott gesprochen werden kann. Sofern der Mond, bzw. die Mondperson als anfangsloses und nicht vergehendes ‚Da‘ genannt wird, ist es deutlich, daß die fabulierende Erzählung sich auf ein Höchstes Wesen bezieht. Dieses Wesen erscheint zwar in unterschiedlichen Gestalten, jedoch auf eine Weise, daß es von diesen nicht wirklich verschieden ist. Es ist da, ohne daß Vorstellungen von Einzigkeit und Vielheit dazwischen kommen.

Auf Grund seiner Erfahrungen am Ituri, denen zufolge sich das religiöse Verhalten im Alltag mit seiner praktischen Orientierung deutlich von der Welt der „fabulierenden Phantasie“ unterscheidet, neigt P. Schebesta „zu der Annahme, dass die ursprüngliche Pygmäen-Gottheit amythisch war“ (152). An sich paßt diese Annahme nicht in die Erörterungen zur Bedeutung der Mythologie, so daß es nicht unberechtigt erscheint zu fragen, ob und inwieweit sich P. Schebesta hierbei nicht von seinem eigenen Gottesverständnis leiten ließ. Gleichwohl erweist sich diese Annahme als sinnvoll, wenn man bedenkt, daß der tragende Grund im Sprechen das Ungesagte ist, und daß der Gottesgedanke des Mythos darin seinen Ursprung hat. Hierbei kann sich P. Schebesta durchaus auf seine Bambuti berufen, etwa wenn es auf S.164 heißt: „Wiederholt äusserten sich die Bambuti bei Erörterung des Gottesbegriffes dahin, dass hinter der alltäglichen Gottheit, die hier *tore*, dort *bali* oder *muri-muri* usw. hiess, noch jemand sei, der Höchste und Erste, der alles, auch die vorhin genannten Gottheiten, erschaffen habe. Sein Name war aber unbekannt oder man nannte ihn kurz ‚Vater, Grossvater‘.“ Oder wenn Alingina bemerkt: „dass dieser ‚Uralte‘, der ‚Grossvater‘, der Erste und Einzige sei, der die Welt erschaffen habe, der der Herr des Weltalls sei und der niemals sterben werde (33). Er sei grösser und mächtiger als Tore und dessen Vater Puchopucho, wie ein anderer Pygmäe ergänzte. Er habe die Menschen aus der modi-utu-Staude hervorgehen lassen“ (168). Die Bilder und Vorstellungen der Mythologie sind die eine Seite des Gottesproblems, zu der auch die Symbole von Vater und Mutter, Großvater und Großmutter gehören. Dagegen besteht die andere Seite darin, daß es zwar möglich und auch notwendig ist, sich über das, was gottgefällig ist, Rechenschaft zu geben, daß es aber unmöglich ist, die Stelle Gottes einzunehmen oder den Sinn von Gottessymbolen gänzlich zu erfassen.

In einem Beitrag zu dem von Franz König (1905–2004), dem späteren Erzbischof und Kardinal von Wien, herausgegebenen Handbuch der Religionsgeschichte aus dem Jahre 1951 hat P. Schebesta sein im Laufe von drei Jahrzehnten gereiftes Verständnis der Religion dargestellt.¹³⁹ In diesem Beitrag greift er Themen auf, die er in der bereits besprochenen Broschüre: *Der Urmensch und seine Religion. Entstehung der Religion nach den Ergebnissen der Völkerkunde* behandelt hatte. Position und Blickwinkel haben sich jedoch zumindest teilweise verändert. An erster Stelle betrifft dies die Thematik der Urkultur sowie den Versuch, das Auftreten religiösen Verhaltens in den Blick zu rücken und verständlich zu machen.

Im Unterschied zu der früheren Abhandlung konzentriert sich P. Schebesta nicht auf die kulturhistorische Methode und Kulturkreislehre, sondern auf die Kulturforschung. Damit ändert sich zwar nicht die Bedeutung dieser Methode, es eröffnen sich aber Perspektiven, welche der Entfaltung kul-

¹³⁹ Paul SCHEBESTA, „Die Religion der Primitiven“ in F. König, Hrsg., *Christus und die Religionen der Erde*. Handbuch der Religionsgeschichte, Freiburg: Herder, 1951, Bd. 1, 539–578.

tureller Wirklichkeit ihrer eigenen Dynamik entsprechend den Vorrang geben. Nach wie vor lehnt P. Schebesta den naturwissenschaftlichen Evolutionismus als Deutungsschema kultureller Entwicklungen ab. Zugleich befürwortet er aber den Versuch, das Auftreten und den Werdegang kultureller Erscheinung sowohl vom Aufbau kultureller Wirklichkeit her als auch unter Berücksichtigung der Wechselwirkungen zwischen Kultur und Umwelt zu erfassen. „Undifferenziertheit ist stets das untrügliche Zeichen der Primitivität wie auch des entwicklungsgeschichtlichen Alters einer Kultur. Je älter eine solche, umso undifferenzierter und primitiver ist sie, d.h. um so mehr Entfaltungsmöglichkeiten schlummern in ihr. Welche Entwicklungsrichtung sie mit der Zeit einschlagen wird, das hängt von vielen Faktoren ab, am meisten jedoch von ihrer Umwelt“ (545). Der Gedanke an die Urkultur ist nicht verschwunden. Ihrer Bedeutung nach ist sie jedoch ein, so möchte ich sagen, rein theoretischer Begriff geworden, der dazu dient, die Bedeutung kultureller Undifferenziertheit als Hintergrund für die Frage nach der Religion ins rechte Licht zu rücken. Wurde ehemals das Vorkommen religionsloser Völker noch offen gelassen, so wird es jetzt aus kulturanalytischer Sicht zurückgewiesen. „Die hypothetische Urkultur verkörperte das Stadium der Undifferenziertheit an sich, was aber nicht gleichbedeutend ist mit Kulturlosigkeit. Der Mensch kann niemals absolut kulturlos gewesen sein. Da die Religion ein Wesensstück der Kultur ist, kann demnach der Mensch niemals religionslos gewesen sein“ (546).

P. Schebesta weist darauf hin, daß die Unterscheidung von Kultur- und Naturvölkern „stets nur graduelle Unterschiede zum Ausdruck [bringt].“ Das trifft auch zu, wenn von Primitiven die Rede ist, sofern deren Kultur durch „weitgehende Abhängigkeit von der Umwelt“ gekennzeichnet ist. Diese „leben zwar stark, aber keineswegs absolut im Bann der Umwelt. Die Schwelle der Primitivität überschreitet ein Volk durch Sprengung des Naturzwanges, wie es im Bodenbau und in der Viehzucht am deutlichsten in Erscheinung tritt“ (546). Demnach zählen nur „die sogenannten Wildbeuter zu den Primitiven, worunter solche Populationen zu verstehen sind, die ihr Leben fristen durch allerdings rationale Erbeutung der in der Natur wildwachsenden vegetabilischen und animalischen Nahrungsmittel... In sozialer und geistig-religiöser Hinsicht fallen die Wildbeuterkulturen durch eine engere Verflechtung mit der Wirtschaft auf, als es auf höheren Stufen der Fall ist“ (546). Beachtet man die von den Anfängen wegführende Bewegungsrichtung der Differenzierungsprozesse, dann verbietet es sich von selbst, die Wurzel der Religion in differenzierten Religionsformen suchen zu wollen. Dazu sind „die Religionsformen der Primitiven,“ und zwar allen voran die der (afrikanischen) Pygmäen, die nach der Auffassung von P. Schebesta unter den heutigen Primitiven an erster Stelle stehen, „geeigneter und zuständiger“ (546).

Unter der Voraussetzung, daß „der Ursprung der Religion aus den Tiefen einer undifferenzierten Geistes- und Seelenhaltung am ehesten erklärt werden kann“ (546) skizziert und kritisiert P. Schebesta die bereits bekannten Ursprungstheorien der Religionsgeschichte. Dabei kommt es dem historisch eingestellten Forscher nicht darauf an, ob es sich um weit verbreitete Kulturformen, bzw. um „hohe oder grobe Ideen und Kulte“ handelt. Vielmehr geht es darum, „deren Originalität und Unverfälschtheit zu erweisen“ (547). Auf den Einwand, daß insbesondere das geistig-religiöse Leben im Rahmen der Wildbeuterkulturen im Laufe der Zeit tiefgreifende Veränderungen erfahren hat, geht P. Schebesta nicht ausdrücklich ein. Ich nehme aber an, daß er gerade deshalb die Forderung nach Originalität und Unverfälschtheit, die an sich alle Religionsformen betrifft, hervorhebt, weil die Bedingungen der Wildbeuterkulturen es eher als andere Kulturen gestatten, dieser Forderung nachzukommen.

Da die Skizzierung und Kritik der Ursprungstheorien (347–560) nicht wesentlich von deren früherer Behandlung abweicht, erübrigt es sich, nochmals darauf einzugehen. Wohl aber möchte ich hervorheben, daß er auf „sozialistische“ Theorien nicht mehr eingeht. Das mag mit veränderten Zeitverhältnissen zusammenhängen. Ich vermute aber, daß es vor allem die auf Grund seiner Forschungen gewonnene Einschätzung von Umwelt und Wirtschaft war, die ihn dazu veranlaßten;

bzw. die eine den Rahmen sprengende Behandlung dieses Problems notwendig gemacht hätte. Auch möchte ich darauf hinweisen, daß er die vorgelegten Theorien in zwei Gruppen einteilt. Einerseits unterscheidet er die Vertreter der Progression („am Anfang steht der glaubenslose Tiermensch“) andererseits die der Degeneration, die der „Vorwärtsbewegung“ einen „Abfall vom Monotheismus“ attestieren. „Degenerationstheoretiker und Progressivisten finden also jeweils nur *einen Ansatz und Anfang* für die Religion, übersehen aber dabei die Tatsache der komplexen religiösen Veranlagung der Menschheit, und daß infolge dieser Disposition der Anfang der Religion weder bloßer Dynamismus noch bloßer Animismus oder bloßer Monotheismus gewesen sein kann, sondern daß aus der dreifachen menschlichen Seelenveranlagung, der magischen, animistischen und personalen, die Religion strömt, die sich beim Ansetzen der Differenzierung nach einer der drei Richtungen spezialisiert“ (561).

Mit dieser Schlußfolgerung nimmt P. Schebesta deutlich Abschied von der Degenerationstheorie, wie er sie seinerzeit verteidigte. Statt dessen formuliert er jetzt die These, daß die Religion in der religiösen Veranlagung der Menschheit ihren Anfang nimmt und drei Wurzeln kennt, die auf ihre Weise in unterschiedlichen Religionsformen zur Geltung kommen. Da P. Schebesta in der Mythologie „eine allgemein menschliche Angelegenheit“ erblickt, die bis „in die Urzeiten hinab[reicht]“ (550), bemerkt er dazu: „*Es scheint, daß anfänglich das personale Moment (die Personifikationsveranlagung) die Führung hatte* und so das magische und animistische Element mitgestaltete. *Erst bei späterer Differenzierung hat hier das animistische, dort das magische Element die Oberhand über das personale bekommen, wobei auf diese Weise der Theismus ins Hintertreffen kam.* Er wurde vom Gerank phantastischen, magischen und animistischen Aberglaubens und der üppig fabulierenden Phantasie überwuchert und nahezu erstickt“ (561).

P. Schebesta erläutert seine These am Beispiel von Bambuti und „Negrito“ (563–577), wobei er auf die Schwierigkeiten verweist, die sich ihm beim Erforschen von deren Religion in den Weg stellten. Wie in der früheren Arbeit betont er auch jetzt die Notwendigkeit, sich unterschiedlicher Denkungsarten bewußt zu sein, und damit dem Mentalitätsproblem zentrale Bedeutung zuzumessen. „Wenn man sich der Tatsache bewußt ist, daß religiöse Auffassungen exotischer Völker sich mit unseren abendländischen nicht decken, fürchtet man unwillkürlich, der Gefahr zu unterliegen, ihnen unsere Begriffe unterzuschieben. Das ist mir wiederholt widerfahren und Forschungsergebnisse anderer kränken nur zu sehr daran und geben zu Mißverständnissen Anlaß“ (562f). Ausdrücklich weist er darauf hin, daß die „Ähnlichkeiten in der Wirtschaftskultur“ von Bambuti und „Negrito“ „sich aus der wildbeuterischen Wirtschaftsform und aus der gleichen Umwelt [erklären]“ und fügt hinzu: „Die Differenzierung in der Religion ist grundlegender Natur. Die afrikanischen Pygmiden sind dynamistisch orientiert. Die Negrito-Religion [*sic!*] hingegen fußt auf Animismus. Mit anderen Worten, die Religion der Bambuti ist eine beginnende Differenzierung des dynamistischen Gottesglaubens, jene der Negrito [*sic!*] eine solche des animistischen, beide mit entsprechendem animistischem bzw. magischem Beiwerk verbrämt“ 563).

Behandelt werden Vorstellungen des Höchstem Wesens in seiner Bedeutung als Vater, Großvater, Vater unserer Väter (564); als mythischer Himmels-gott oder Mondgott (565f); als Erd- oder Busch-gott (567f). Anschließend befaßt er sich mit dem Kult der Buschgottheit (569ff) sowie mit der Magie der Bambuti (571f) und deren Seelenauffassungen und Vorstellungen vom Totenreich (572f). In einer Zusammenfassung (573f) verweist er auf Übereinstimmungen und Unterschiede im religiösen Verhalten von „Pygmäen und ‚Negern‘“; auf Erfahrungen von Gottes Gegenwart im pygmäischen Alltag, wobei er von einem Gotteserlebnis spricht; auf die Vorstellung von Gott als Gott des Waldes und der Jäger; auf die Bedeutung der Urstandsmythen. „Die Mythen geben auch Antwort auf die Fragen nach dem Woher von Himmel, Mond, Sonne und Sternen. Den Alltag beherrscht die Sorge um das tägliche Brot, um Vegetabilien, die die Frau sammelt, und das Wild, das der Mann erjagt. Der Kampf ums Leben, um das tägliche Brot ließ den *Gott der Umwelt* Gestalt werden. Diese

Gottheit ist einerseits ein *Produkt rational-kausalen Denkens*, andererseits aber auch ein *Produkt des irrational-mystischen Erlebnisses*.“ Als Helfer und Schicksal der Menschen ist der Buschgott eine „sittlich verpflichtende Macht“ (573). „Unfälle, Erkrankungen werden auf Gott und seine Anordnung zurückgeführt wie auch der Tod“ (574). Von einer religiösen „Formung des Volkscharakters“ zu sprechen, wäre zu viel gesagt, auch wenn Initiation und Männerbund einen wichtigen Einfluß auf die Gesellschaftsordnung der Bambuti ausüben. „Die dabei gehandhabten Zeremonien sind nicht bloß sozial, sondern auch magisch-religiös. Es sind Mysterien, die den Zweck verfolgen, der initiierten Jugend die Quellen des buschgöttlichen Kraftglaubens zu erschließen“ (574).

In Bezug auf die „Negrito“ beschränkt sich P. Schebesta auf eine Opferfeier der Hambal-Aëta auf den Philippinen und einen Hinweis auf die Gestalt von Ta Ped'n bei den Semang (574-577). Besagte Opferfeier, die in mancher Hinsicht an die Pano-Zeremonie der Semang erinnert, fand unter Beteiligung aller, auch der Kinder, auf einem freien Platz außerhalb der Siedlung statt, unterm Sternenhimmel und dem Pinatubo-Gebirge als Hintergrund, und war Apo Katawan (Herr oder Vater Katawan) gewidmet.¹⁴⁰ Im inneren Kreis hockten die alten Männer und Frauen, in deren Mitte sich sechs Häuflein verschiedener Nahrungsmittel befanden. „Heilige Stille“ herrschte als ein Ältester (von auswärts), der Apo Katawan darstellte, vor den Opfergaben Platz nahm, sich beugte und mit dem Gesicht den Boden berührte. Unter anschwellendem Murmeln betete und flehte man, daß Apo Katawan sich aufrichten und die Gaben annehmen möchte. Doch der rührte sich nicht. Als auch alles Rütteln nichts half, brachte man ihn mit Gewalt in den Hockersitz. Apo Katawan sah die Gaben an und lächelte stumm. Jetzt wußte man: Er hatte die Gaben angenommen. Alte Männer und Frauen krochen zu ihm, um ihm ihre Bitten und Anliegen vorzutragen und für alle Wohltaten zu danken. „Nun begann ‚Gott‘ mit ihnen zu reden. Ehrfurchtsvoll stellten sie Fragen an Apo Katawan über ihre Zukunft, und er antwortete ihnen. Die ersten Wachsackeln waren längst verbrannt und die zweiten am Verlöschen, als diese nächtliche, dramatische Opferzeremonie der Aëta ein Ende nahm“ (575).

Da von Ta Ped'n, den Ćenoi, und dem Blutopfer an Karei bereits die Rede war, erübrigt es sich, nochmals darauf einzugehen. P. Schebesta hält noch fest, daß „die Semang-Sitte, sich bei jeder Gelegenheit mit Grün und Blumen zu bekränzen“ aufs innigste mit dem Gedanken an die Ćenoi verbunden ist, in denen er „Wesen animistischer Herkunft“ erblickt (575). „Den Ćenoi zulieb wird bei besonderer Gelegenheit die Panoheier abgehalten, wozu sich Frauen und Kinder mit Blumen und allerlei sonstigem Schmuck behängen und die anmutigen Ćenoiweisen singen, die vom Priestermediziner und seinem Gehilfen (primitive Schamanentypen) angeführt werden. Außerordentlich primitiv ist das ganze Arrangement, aber zu Herzen gehen die Weisen, und hellstes Glück leuchtet dabei aus den großen Augen dieser Urwaldkinder“ (576f).

Dem Thema entsprechend befassen sich die Schlußfolgerungen mit der Religion des Urmenschen. Da es ohne Urmenschen keinen Jetztmenschen geben würde, kann dessen Existenz nicht bezweifelt werden. Doch wer war dieser Mensch und was war seine Religion?

Der Urmensch, der P. Schebesta vor Augen steht, war gewiß nicht der Tiermensch evolutionistischer Theorien, und auch kein „ausgemergelter Rationalist“ mit der „Idee eines personalen Schöpfer und Vatergottes“ zwar, aber ohne „Symbolik und Magie“ als „Beiwerk“, auf das er „vielleicht jahrhundert- oder gar Jahrtausendlang warten mußte.“ Noch war er „ein in seiner ‚Urdummheit‘ einhertorkelelndes Ungeheuer“, noch ein von „Halluzinationen gepeinigter Neurotiker“ (577).¹⁴¹ Auf Grund seiner Erfahrungen mit Wildbeutekulturen stellt er fest: „Dort ist Leben, Rhythmus und Poesie“,

140 Vgl. dazu Negrito II. 2, a.a.O. 255f, 270ff. Ein Erlebnisbericht der genannten Talböng-Feier findet sich in Menschen ohne Geschichte, Mödling: St. Gabriel Verlag, 1947, 69–80.

141 In diesem keineswegs zimperlichen Sprachgebrauch spürt man geradezu die Beleidigungen, welche man den Menschen der Wildbeutekulturen angetan hatte, indem man sie als Wilde und Unmenschen einstufte, und die auch P. Schebesta verletzen.

um daran anschließend die Frage aufzuwerfen: „Wird die urmenschliche Religiosität sehr viel davon verschieden gewesen sein?“ und als Antwort hinzufügen: „Zweifellos war sie etwas anders, weil sie noch undifferenzierter war, als es die der heutigen Pygmäen und Negrito [*sic!*] ist; doch ist es nur ein gradueller Unterschied“ (577).

Bei allem Vielleicht, das die Vorstellungen vom Urmenschen notwendigerweise begleitet, bezeichnet ihn P. Schebesta als „seelenvolle[n] Menschen, den sein Milieu immer wieder zu neuen Kraft- und Intelligenzproblem aneiferte und zum Fabulieren anregte. Was er noch nicht begreifen konnte, faßte er in Bilder und Symbole, und so entstand sein mythologisches Weltbild.“ Wo er die Grenzen seines Könnens erreichte, nahm er, der „mindestens so abergläubig [war] wie der moderne Mensch“ Zuflucht zu „magischen Praktiken.“ „Um jeden Preis,“ so bemerkt P. Schebesta, wollte er „Haupt der Schöpfung bleiben, als welches er sich fühlte.“ Dieser Gedanke ist, wie mir scheint, insbesondere deshalb von Bedeutung, weil dem Menschen in Verbindung mit dem Wissen, ein Teil der Schöpfung zu sein, zum Bewußtsein gekommen sein könnte, „daß jemand über ihm stand, der diese Schöpfung vollbrachte und auch ihn in die Welt gesetzt hatte“ (577f). Lag es nicht nahe, seine „Stimme im Gebrüll des Donners“ und sein „Antlitz im lieblichen Mondenschein“ zu vernehmen? – „Er hatte ja Phantasie, der Urmensch, und vermochte in Symbolen zu denken“ (578).

Im Anschluß an den Bambuti-Mythos von Mugasa, der einst mit seinen Kindern auf Erden lebte, stellt sich P. Schebesta die Frage, ob nicht in dessen Offenbarung der Schlüssel des Gottesbewußtseins liegt. Diese Frage könnte im Sinne von W. Schmidts Annahme einer Uroffenbarung verstanden werden. M.E. kann sie aber auch so verstanden werden, daß sich diese Offenbarung in der Bewußtseinsbildung des Menschengeschlechts vollzog und, wie auch immer diese verlaufen sein mag, mit dieser zusammenfällt. Doch spricht sich P. Schebesta darüber nicht aus. Vielmehr schließt er seine Überlegungen mit der Feststellung: „Die Forschung muß zwar von undifferenzierten, aber doch vollwertigen Menschen ausgehen. Die Religion, die aus der Seele solcher Menschen quillt, nimmt sich doch ganz anders aus, als sie einseitige Theorien wahrhaben möchten. Es war eine gewiß primitive, undifferenzierte, aber doch in sich abgerundete Religionsform, denn sie entströmte einer denkenden, mit Gemüt und Phantasie begabten vollwertigen Menschheit“ (578).