

Fachgebiet Ethnologie

Die Menschen des Mutterhauses
Soziale Beziehungen, rituelle Prozesse und lokales Christentum
bei den Karow in Meghalaya, Indien

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster (Westfalen)

vorgelegt von
Berit Fuhrmann

2013

Tag der mündlichen Prüfung: 06.12.2013

Dekan der Philosophischen Fakultät: Univ.-Prof. Dr. Jürgen Heidrich

Erstgutachter: Univ.-Prof. Dr. Josephus D. M. Platenkamp

Zweitgutachter: Univ.-Prof. Dr. Roland J. Hardenberg

INHALT

<i>Kartenverzeichnis</i>	vi
<i>Bilderverzeichnis</i>	vi
<i>Danksagung</i>	vii
<i>Zur Sprache</i>	ix
1 EINLEITUNG	1
1.1 Der ethnographische Kontext	1
1.2 Der theoretische Rahmen	18
1.3 Der Aufbau der Arbeit	38
2 MYTHISCHE BEZIEHUNGEN, RITUELLE PROZESSE UND DIE SOZIOKOSMISCHE ORDNUNG	47
2.1 Die Niederlegung der moralischen Ordnung	47
2.2 Die Transgression der moralischen Ordnung	49
Das Prinzip der Polarität	50
Das Prinzip der Ursache	52
2.3 Die Konstituierung der „anderen Welt“	53
Die Götter	53
Die Toten	57
Die Geister	62
2.4 Die Brücke zur „anderen Welt“	65
2.5 Der rituelle Prozess	69
„Die Ursache erfragen“	70
„Die Ursache ablegen“	72
„Die Ursache betrachten“	74
2.6 Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer	77
3 KONTINUIERLICHE UND DISKONTINUIERLICHE BEZIEHUNGEN: MISSIONIERUNG, KONVERSION UND DAS KAROW-CHRISTENTUM	83
3.1 Der Prozess der Missionierung	83
3.2 Das Phänomen der Konversion	87
Der pragmatische Aspekt der Konversion	89
Der soziale Aspekt der Konversion	91

3.3	Die Ordnung der Ahnen und das Karow-Christentum	94
	Der „tote Gott“ und der „lebendige Gott“	97
	Die Umschließung des christlichen Gotts	98
	Die Bedeutung des christlichen Gotts	99
3.4	Die Kritik am Tieropfer	102
	Rituelle Diskontinuitäten	104
	Rituelle Kontinuitäten	108
3.5	Die Position der rituellen Spezialisten	111
3.6	Das Phänomen der Reversion	118
3.7	Das System der Hauskirchen	120
4	URSPRUNGSBEZIEHUNGEN, GEMEINSCHAFTSBILDENDE PROZESSE UND DIE TERRITORIALE ORDNUNG	123
4.1	Die Idee von Gemeinschaft	123
4.2	Das sozialisierte Land	126
	Die ersten und die späteren Siedler	128
	Die Konstituierung der Domänen	130
	Die Konstituierung der Dörfer	135
4.3	Das nicht-sozialisierte Land	137
4.4	Die Opposition der Landkategorien	142
4.5	Das Domänenritual und seine Veränderungen	145
	Das Domänenritual vor der Christianisierung	146
	Das Domänenritual nach der Christianisierung	150
4.6	Die Position der Domänenoffiziellen	155
5	DIE ORDNUNG DES MUTTERHAUSES: VERWANDTSCHAFTS- UND GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN UND DER WERT DER HAUSEINHEIT	161
5.1	Das Universum der Verwandtschaft	161
5.2	Die Beziehungen zwischen Uterinen	163
	Die rituellen Orte der <i>kur</i> -Gruppen	165
	Die Unterteilung in <i>kpob</i> -Gruppen	170
	Die Unterteilung in <i>jing</i> -Gruppen	171
5.3	Die Beziehungen zwischen Affinen	174
5.4	Das Haus als Herdgruppe	182
	Die Mutter als Hüterin des Hauses	184

Der Vater als Dachpfosten des Hauses	191
Die Aufgaben des Mutterbruders	195
Die Kinder aus einer Wurzel	199
5.5 Das Haus als lokale Gruppe	202
6 DIE KONSTITUIERUNG DER PERSON UND DIE RITUALE DES LEBENSZYKLUS	207
6.1 Die Konstituierung der Person	207
Die Gestalt	207
Der Körper	210
Der Atem	211
Der Name	212
Der Schatten	215
6.2 Das Haus betreten: die Geburt und die Integration in die Welt	217
„Den Ahnennamen bestimmen“	218
„Den Ahnennamen verankern“	221
„Den Schatten härten“	224
„Das Zeichen geben“	228
6.3 Der Heiratsprozess und die Verbindung zweier Häuser	236
„Zu den Mädchen gehen“	238
„Zu den Eltern der Frau gehen“	240
„Zu den Eltern des Mannes gehen“	242
„Zu den Mutterbrüdern gehen“	243
„Über die Ehepartner sprechen“	244
6.4 Das Haus verlassen: der Tod und der Weg in die „andere Welt“	250
„Der Tag des Todes“	256
„Der Tag des Holzschlagens“	260
„Der Tag der Totenverbrennung“	263
„Die Dinge geben“	270
7 SCHLUSS	275
<i>Bibliographie</i>	287
<i>Glossar</i>	301
<i>Lebenslauf</i>	311

Kartenverzeichnis

Karte 1: Indien und Meghalaya	12
Karte 2: Der indische Nordosten	13
Karte 3: Die Feldforschungsregion	14

Bilderverzeichnis

Abb. 1: Das Land der Karow	5
Abb. 2: Dorf zwischen Nassreisfeldern	16
Abb. 3: Dorf in Hanglage	17
Abb. 4: Temporärer Ritualplatz	55
Abb. 5: Ritueller Spezialist beim Erfragen der Ursache	71
Abb. 6: Ritueller Spezialist beim Ablegen der Ursache	73
Abb. 7: Ritueller Spezialist beim Betrachten der Ursache	76
Abb. 8: Katholische Dorfkirche	85
Abb. 9: Wohnort eines Ortsgotts	139
Abb. 10: Mädchen vor dem Tanz	152
Abb. 11: Kriegstanz der Männer	154
Abb. 12: Mutter und Hausvorsteherin	185
Abb. 13: Das Erdhaus	188
Abb. 14: Das Plankenhaus	189
Abb. 15: Das Zeichen geben: der Abend	231
Abb. 16: Das Zeichen geben: der Morgen	233
Abb. 17: Totenlager mit Sichtschutz	257
Abb. 18: Totenhaus für die Totenverbrennung	262
Abb. 19: Der Weg zum Verbrennungsplatz	266
Abb. 20: Die Verabschiedung am Verbrennungsplatz	267

Danksagung

Mein Promotionsprojekt begann als Teilprojekt des Sonderforschungsbereichs „*Ritualdynamik*“ an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Anfänglich lag der Schwerpunkt auf der Untersuchung eines lokalen Systems ritueller Heilung und auf der Frage, wie sich dieses System durch den Einfluss des Christentums verändert. Die Langzeitfeldforschung fand zwischen November 2005 und Oktober 2006 im nordostindischen Unionsstaat Meghalaya im Ri-Bhoi-Distrikt und somit in den nördlichen Khasi-Bergen statt. Die untersuchte Gemeinschaft sind die Karow – eine der Khasi-Gruppen. In den Jahren 2007, 2008 und 2011 schlossen sich weitere Feldforschungsaufenthalte von kürzerer Dauer an, so dass ich insgesamt 18 Monate bei den Karow verbrachte. 2007 verließ ich die Universität Heidelberg und siedelte mein Promotionsprojekt an der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster an. Mit dieser Neuansbindung verbanden sich auch inhaltliche Neuorientierungen, die sich aus der konkreten Feldforschungssituation ergeben hatten und zudem meinen nun freier wählbaren Forschungsinteressen entsprachen. Zugunsten eines holistischen Blicks auf das sozio-rituelle System der Karow gab ich die ausschließliche Beschäftigung mit Heilungsritualen auf. Weiterhin wichtig blieb jedoch die Thematik der Christianisierung.

Ohne die großzügige Unterstützung vieler Personen und Institutionen hätte die vorliegende Arbeit nicht entstehen können. An erster Stelle danke ich den Karow. Meine Gastgeber begegneten mir mit Interesse, Freundlichkeit und Geduld und teilten bereitwillig ihr Leben und ihr Wissen mit mir. Insbesondere danke ich der Familie, die mich in ihrem Haus aufnahm, aber auch allen anderen Menschen, die mich willkommen hießen. Unter den vielen Karow, die meine Forschung ermöglichten, richtet sich mein spezieller Dank an meinen Mitarbeiter und Assistenten P. Narlong. Er stellte zahlreiche Kontakte her, begleitete mich zu vielen Interviews und brachte mir in unzähligen Gesprächen und Diskussionen seine Sichtweise auf die Kultur und Gesellschaft der Karow nahe. Speziell danke ich auch den rituellen Spezialisten, die mir gestatteten, an allen Ritualen teilzunehmen und mir in langen Gesprächen Details und Hintergründe erläuterten.

In Shillong, der Hauptstadt Meghalayas, erfuhr ich ebenfalls breite Unterstützung. Für die in der Anfangszeit vermittelten Kontakte danke ich dem Journalistenbüro „*Grassroots Options*“ und meinen Freunden L. Chhackchuack, S. Chakraborty und R. Kharmujai. An der *North-Eastern Hill University* begegneten mir viele hilfsbereite Menschen. Insbesondere danke ich Prof. T. B. Subba, damals Direktor des *Department of Anthropology*, für seine Gastfreundschaft und die Bereitstellung eines Büros. Dr. R. Rengsi vom *Department of History* danke ich für die anregenden Diskussionen. Dr. P. Biswas vom *Department of Philosophy* und S. Bhattacharjee danke ich für die herzliche Nach-

barschaft auf dem Campus. Viele weitere Personen aus Shillong gewährten mir tiefe Einblicke in die Kultur und Gesellschaft des Hochlands und erlaubten mir auf diese Weise den kontinuierlichen Vergleich zwischen den Karow und den Hochland-Khasi. Unter den vielen Freunden und Unterstützern sind v.a. M. Lyngdoh, A. Shadap, A. Dkhar, S. S. Sawian, T. Cajee, Father Sngi und A. Lyngdoh zu erwähnen. R. Gnüchtel danke ich für ihre Hilfe und die gemeinsame Zeit in unserem Haus auf dem Campus. Dankbar bin ich auch T. Kaiser, der mir den Weg in das Gebiet der Karow ebnete.

In Deutschland danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. J. D. M. Platenkamp für sein ehrliches Interesse, die kontinuierliche Unterstützung und die vielen inspirierenden und motivierenden Gespräche. Ich bin überaus froh über den bereichernden Gedankenaustausch und bewundere seinen präzisen Blick auf ethnographisches Material und sein tiefes Verständnis ethnologischer Theorien. Prof. Dr. G. Pfeffer und Prof. Dr. R. J. Hardenberg lenkten meine Aufmerksamkeit einst auf die tribalen Gesellschaften Indiens und speziell nach Nordostindien. Beide förderten mich während meines Studiums in Berlin und weit darüber hinaus, wofür ich ihnen sehr dankbar bin. Für ihr Interesse, ihre Unterstützung und ihren Zuspruch danke ich zudem Prof. Dr. G. Alex, Prof. Dr. B. Beer, Dr. P. Berger und Dr. A. Luithle-Hardenberg. Viele Anregungen erhielt ich von U. Blindt, der ich für die intensiven Gespräche danke. Der größte Dank aber gebührt Matthias Kunter, der den nicht immer einfachen Entstehungsprozess dieser Arbeit in allen Phasen begleitet, unterstützt und vor allem mitgetragen hat.

Für die Finanzierung der ersten 21 Monate meines Promotionsprojekts danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Sonderforschungsbereich „*Ritualdynamik*“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster danke ich für 16 Monate Promotionsförderung. Besonders dankbar bin ich für das Verständnis, das mir seitens der Universität Münster entgegen gebracht wurde, als sich die Einreichung der Dissertation verzögerte, da mir eine chronische Erkrankung das Arbeiten über längere Phasen unmöglich machte. Nicht zuletzt danke ich auch meinen Eltern, meiner Schwester und meinen Freunden für ihre nimmermüde Geduld und Unterstützung.

Anmerkung

Zum Persönlichkeitsschutz meiner Gastgeber verwende ich in dieser Arbeit Pseudonyme für die Namen von Personen und Dörfern. Der Verwendung der Photographien haben alle abgebildeten Personen zugestimmt.

Zur Sprache

Die Karow, die im Ri-Bhoi-Distrikt Meghalayas beheimatet sind, nennen ihre Sprache „Karow“. Es handelt sich um eine der lokalen Sprachen, die in den Khasi-Bergen gesprochen werden und konventionell unter dem Oberbegriff „Khasi“ rangieren. Ein Hochland-Khasi aus Shillong hat einige Probleme, einen Karow aus dem Ri-Bhoi-Distrikt zu verstehen. Zum Teil überschneidet sich das Karow mit dem kanonisierten Khasi, das in Shillong gesprochen wird. Viele Begriffe und Konzepte sind jedoch spezifisch und auch die Grammatik weist zahlreiche Besonderheiten auf. Allgemein sind die sprachlichen Abweichungen in den Khasi-Bergen beträchtlich, so dass es geboten erscheint, von mehreren Khasi-Dialekten, wenn nicht gar von mehreren Khasi-Sprachen zu sprechen. Diese Dialekte bzw. Sprachen gehören zu den Mon-Khmer-Sprachen der austroasiatischen Sprachfamilie. Für detaillierte Informationen zur linguistischen Einordnung sei auf Gerlitz (1984: 22 – 30) verwiesen.

In der vorliegenden Arbeit werden die Begriffe der Karow verwendet. Wo es inhaltlich notwendig ist, wird darüberhinaus auf die Begriffe des kanonisierten Khasi verwiesen. Der Sprachpraxis folgend wird stets angegeben, ob es sich bei Begriffen um ein Maskulinum (Artikel *ɳ*), ein Femininum (Artikel *ka*) oder einen Plural (Artikel *ki*) handelt. Auch Personennamen werden konventionell mit dem Artikel versehen. Die lokalen Begriffe werden klein geschrieben. Hiervon ausgenommen sind die Eigennamen von Orten, Gruppen und Personen.

Eine prägnante Eigenschaft der Khasi-Sprachen ist die Bildung von Sprachpaaren. Zwischen den Begriffen eines Sprachpaars kann eine synonyme, aber auch eine antonyme Beziehung bestehen. Es gibt viele feststehende Sprachpaare, die jedem bekannt sind. Zudem werden durch die gelebte Sprache ständig neue Sprachpaare geschaffen. In der Ritualsprache wird fast ausschließlich in Sprachpaaren gesprochen. In der Alltagssprache kommen Sprachpaare etwas seltener, aber ebenfalls häufig zum Einsatz. Ethnologisch ist es oft aufschlussreich, Begriffe nicht für sich stehend, sondern als Teil eines Ganzen, d.h. als Teil eines Sprachpaars, zu betrachten.

1 EINLEITUNG

1.1 Der ethnographische Kontext

Die vorliegende Arbeit behandelt eine Gemeinschaft von Menschen, die sich selbst Karow nennen. Unter ihrer Eigenbezeichnung erscheinen die Karow bisher nicht in der ethnographischen Literatur. Sie verbergen sich in der ethnischen Kategorie der „Khasi“, in die seit der britischen Kolonialzeit diverse lokale Gemeinschaften eingeordnet werden, die im nordostindischen Unionsstaat Meghalaya beheimatet sind. Meghalaya umfasst ein Gebirgsmassiv, das im Norden an die Ebene von Assam und im Süden an die Ebene von Bangladesch grenzt. Von Westen nach Osten gliedert sich dieses Gebirgsmassiv in die Garo-Berge (*Garo Hills*), die Khasi-Berge (*Khasi Hills*) und die Jaintia-Berge (*Jaintia Hills*). Die geographische Gliederung spiegelt die konventionelle ethnische Gliederung der Region wider. Die Jaintia werden üblicherweise zu den Khasi gezählt.¹ Für Meghalaya ergibt sich somit die grobe ethnische Zweiteilung zwischen den Garo und den Khasi, die sich während der Kolonialzeit etablierte.²

Der klassische Ethnologe der Khasi ist P. R. T. Gurdon – ein britischer Offizier und Kolonialbeamter. Gurdon hielt sich Anfang des 20. Jahrhunderts mehrere Jahre im Nordosten Indiens auf und legte 1906 eine Monographie mit dem Titel „*The Khasis*“ vor. Das Ethnonym „Khasi“ lässt sich in mehreren Variationen schon vor Gurdon in den Berichten britischer Kolonialbeamter nachweisen (siehe z.B. Butler 1847: 182; Mackenzie 1884: 20).³ Die Quellen zeigen, dass es sich ursprünglich nicht um eine Eigenbezeichnung der lokalen Bevölkerung handelte. Mit Gurdons Monographie setzte sich das Ethnonym „Khasi“ dennoch durch und die anderen Variationen gerieten in Vergessenheit. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts beschäftigten sich zahlreiche Autoren mit den lokalen Gemeinschaften, die nun unter dem Oberbegriff „Khasi“ firmierten. Es entstand ein Korpus von Monographien und Aufsätzen, den ich zusammenfassend als „Khasi-Ethnographie“ bezeichnen möchte (siehe z.B. Århem 1988, 2000; Bareh 1997; Böck 1998; Eh-

¹ Je nach Quelle werden die Jaintia auch als Pnar oder Synteng bezeichnet.

² Die Garo sprechen eine tibeto-burmesische Sprache, die zur sinotibetischen Sprachfamilie gehört. Wie in der Vorbemerkung erwähnt, sprechen die Khasi eine Mon-Khmer-Sprache, die zur austroasiatischen Sprachfamilie gehört.

³ McCormack trägt nicht weniger als zehn Variationen zusammen: Cassia, Kasia, Kassia, Kassya, Kasya, Khasia, Khasiah, Khassi, Khassia und Khosia (vgl. McCormack 1964: 105).

renfels 1953; Gerlitz 1984; Nakane 1967; Nongbri 1988, 2000; Nongkynrih 2002; Roy 1936, 1938; Wagner 2007).⁴ Eine moderne Monographie, wie sie Burling (1963) für die benachbart lebenden Garo vorlegte, wurde zu den Khasi nicht verfasst. Neben Gurdons klassischer Monographie gilt eine Studie der japanischen Ethnologin Nakane, die die soziale Organisation der Garo und der Khasi vergleichend behandelt, als Standardwerk (vgl. Nakane 1967). Nakanes Studie ist zweifelsohne hervorzuheben – ihr liegen aber nur fünf Monate Feldforschung zugrunde.⁵ Hervorzuheben sind darüber hinaus zwei (fast identische) Aufsätze des schwedischen Ethnologen Århem, die das Todesritual der Hochland-Khasi im Kontext der Sozialordnung und der Kosmologie behandeln (vgl. Århem 1988, 2000). Århem führte keine Feldforschung durch, gelangte aber durch die Interpretation von Sekundärdaten zu innovativen Schlüssen. Bemerkenswert ist auch ein Aufsatz der deutschen Ethnologin Böck, der das Verwandtschaftssystem der Hochland-Khasi behandelt (vgl. Böck 1998). Böck gehört zu den wenigen Personen, die eine Langzeitfeldforschung in den Khasi-Bergen durchführte. Leider veröffentlichte sie bisher keine Monographie.

Allgemein ist zu sagen, dass sich die meisten Autoren, die sich mit den Khasi-Gruppen befassten, stark an Gurdon orientierten. Diese starke Anlehnung schuf auf verschiedenen Ebenen Probleme. Ein erstes Problem betrifft die ethnische Klassifizierung. Gurdon prägte nicht nur den Oberbegriff „Khasi“, er unterschied auch fünf Subgruppen: (1.) die „eigentlichen Khasi“ (*Khasi proper*) im Hochland der Khasi-Berge, (2.) die Pnar in den östlichen Jaintia-Bergen, (3.) die War in den südlichen Khasi-Bergen, (4.) die Lymngam in den westlichen Khasi-Bergen und (5.) die Bhoi in den nördlichen Khasi-Bergen (vgl. Gurdon 2002: 62). Auch wenn Gurdon nicht ausschließlich Fremdbezeichnungen verarbeitete, sondern auch Eigenbezeichnungen aufgriff, stellt seine Klassifikation in dieser Form eine zu grobe Vereinfachung der ethnisch heterogenen Verhältnisse in den Khasi-Bergen dar. Dessen ungeachtet übernahmen zahlreiche Autoren Gurdons essentialistische Darstellung mit nur leichten Modifikationen (siehe z.B. Århem 1988: 258f; Bareh 1997: 9f; Gerlitz 1984: 62f; McCormack 1964: 106; Nakane 1967: 96f; Nongkynrih 2002: 67). Wie in anderen regionalen Kontexten Indiens wurde somit auch in den Khasi-Bergen eine problematische koloniale Klassifikation durch beständigen Gebrauch reifiziert.

⁴ Gerlitz bietet einen guten Überblick über die Khasi-Ethnographie, die bis Anfang der 1980er Jahre verfasst wurde (vgl. Gerlitz 1984: 1 – 11). Seine ausführliche Darstellung muss hier nicht erneut reproduziert werden. Gerlitz selbst legte eine bemerkenswerte religionswissenschaftliche Monographie über die Hochland-Khasi vor, die auf intensivem Quellenstudium basiert und durch eigene empirische Untersuchungen ergänzt wurde (vgl. Gerlitz 1984).

⁵ Die deutsche Ethnologin Wagner verfasste in Anlehnung an Nakane eine vergleichende Magisterarbeit zur sozialen Organisation der Garo und der Khasi, in der die Institution des Hauses im Mittelpunkt der Betrachtungen steht (vgl. Wagner 2007). Wagner führte keine Feldforschung in den Khasi-Bergen durch, sondern bezog sich auf die Daten und Interpretationen anderer.

Gurdon erhob seine Daten überwiegend im Hochland der Khasi-Berge. Diese regionale Konzentration ergab sich, da die Briten den im Hochland gelegenen Markttort Shillong erst zur *Hill Station* ausbauten und später zum Sitz der Kolonialregierung von Assam erklärten (vgl. Lyall 2002). Für Gurdon waren die Menschen des Hochlands die „eigentlichen Khasi“ (*Khasi proper*), deren Kultur er als eine Art Modell ansah, von dem die Phänomene in anderen Teilen der Khasi-Berge nur graduell abweichen. In Anlehnung an Gurdon etablierte sich nach und nach die Sichtweise, das Hochland der Khasi-Berge nicht nur im geographischen, sondern auch im kulturellen Sinn als Zentrum zu verstehen. Diese Sichtweise durchzieht die Khasi-Ethnographie und wirkte auch auf die Khasi-Berge zurück. Die Menschen des urbanisierten Hochlands Meghalayas bezeichnen sich seit langem selbst als „Khasi“. In der ethnographischen Literatur werden sie als „Hochland-Khasi“ beschrieben.⁶ Unter den heutigen Hochland-Khasi sind zwei Haltungen weit verbreitet, die einstige koloniale Attitüden widerspiegeln. Zum einen werden die ethnische Heterogenität und die kulturelle Vielfalt in den Khasi-Bergen aus der Perspektive des Zentrums als eher unerheblich wahrgenommen. Zum anderen gilt das, was an kultureller Vielfalt anerkannt wird, als eine bloße Variation dessen, was auch im Hochland anzutreffen ist.

Während meiner Aufenthalte in verschiedenen Teilen der Khasi-Berge stieß ich nicht nur auf ethnische Bezeichnungen, die durch Gurdons Standardklassifikation nicht erfasst werden, sondern auch auf zahlreiche kulturelle Eigenheiten, die durch ein allgemeines „Khasi-Modell“ nicht sinnvoll beschrieben werden können. Die vorliegende Arbeit widmet sich der kulturellen Eigenheit der Karow, die in den nördlichen Khasi-Bergen leben und bisher nicht spezifisch behandelt wurden.

Die Karow in den nördlichen Khasi-Bergen

Laut Gurdons Standardklassifikation gehören die Karow zur Subgruppe der Bhoi. Konventionell bezeichnet das Ethnonym „Bhoi“ die Menschen, die in den nördlichen Khasi-Bergen beheimatet sind. Administrativ handelt es sich hierbei um den Ri-Bhoi-Distrikt Meghalayas. Wörtlich steht *Ri Bhoi* für „Land der Bhoi“. Auch wenn diese Bezeichnung etwas anderes nahe legt, existiert eine homogene ethnische Gruppe namens „Bhoi“ nicht. Im Ri-Bhoi-Distrikt leben stattdessen mehrere lokale Gemeinschaften, zu denen auch die Karow gehören. Wenn die Karow über ihre Heimat sprechen, nennen sie diese nicht *Ri Bhoi*, sondern *Ri Karow* – „Land der Karow“.

⁶ Die ältere Bezeichnung der Hochland-Khasi ist Khyntiam. Diese Eigenbezeichnung ist inzwischen aber hinter der allgemeinen Bezeichnung „Khasi“ bzw. „Hochland-Khasi“ zurückgetreten und wird nur noch selten verwendet.

Die Karow sind Reisbauern. In den relativ breiten Tälern, die ihr bewaldetes Bergland durchschneiden, bauen sie Nassreis an, der der Subsistenz dient und prinzipiell nicht verkauft wird (Abb. 1). Zudem bauen sie verschiedene Obst- und Gemüsesorten an, die sie selbst essen, aber auch verkaufen. An den Berghängen werden Obstsorten wie Ananas, Banane, Guave, Mandarine, Mango, Litschi und Papaya angebaut. Als Fruchtfolge auf den Nassreisfeldern und in dorfnahen Gemüsegärten werden Gemüsesorten wie Kartoffel, Kürbis und Bohnen angebaut. Die heutige Form der Landwirtschaft wurde wesentlich durch ein Entwicklungsprojekt beeinflusst, das die katholische Kirche von Shillong zu Beginn der 1960er Jahre im Ri-Bhoi-Distrikt implementierte. Damals wurde als wichtigste Neuerung die Ananaspflanze eingeführt. Der Verkauf von Ananas bildet inzwischen die Haupteinnahmequelle und bedingt einen langsam ansteigenden Wohlstand. Die nördlichen Khasi-Berge werden als der Teil der Khasi-Berge beschrieben, in dem der Brandrodungsfeldbau noch am längsten betrieben wurde (vgl. Gerlitz 1984: 45 – 48). Bei den Karow ging diese Form der Landbewirtschaftung in den 1960er Jahren zurück. Seit dieser Zeit verdrängte die Ananaspflanze den Anbau von Trockenreis an den Berghängen und führte zu einer stärkeren Konzentration auf den Anbau von Nassreis in den Tälern.

Die Khasi-Berge sind in Domänen (*ka raid*) unterteilt. Eine Domäne ist eine politisch-rituelle Einheit, die mehrere Dörfer und das Land zwischen diesen Dörfern umfasst.⁷ Das Gebiet der Karow besteht in seinem Kern aus den Domänen Nongpoh, Nongkhrah und Khatar Nonglyndoh. In den angrenzenden Domänen sind ebenfalls Karow vertreten, in diesen stellen sie aber nicht die Mehrheit. Die Karow verteilen sich auf ca. 50 Dörfer, die von sehr unterschiedlicher Größe sind.⁸ In kleinen Dörfern stehen nicht mehr als fünf Häuser. Die großen Dörfer umfassen zwischen 250 und 300 Häuser. Zu den lokalen Nachbarn der Karow gehören Karbi, Marngar und War. Die Karbi und die Marngar sprechen tibeto-burmesische Sprachen.⁹ Die War zählen wie die Karow zu den Khasi-Gruppen und sprechen eine Mon-Khmer-Sprache.¹⁰ Zwischen den Karow und ihren Nachbarn bestehen vielfältige Beziehungen: sie leben in friedlicher Koexistenz in benachbarten Dörfern, kommunizieren in einem Sprachgemisch aus Karow und Khasi und frequentieren gemeinsam den großen Wochenmarkt in Nongpoh – der Hauptstadt des Ri-Bhoi-

⁷ In der Khasi-Ethnographie wird *ka raid* üblicherweise mit „Bezirk“ oder auch „Gemeinde“ übersetzt. Ich wähle die Bezeichnung „Domäne“, da diese einer Verwechslung mit modernen staatlichen Institutionen vorbeugt.

⁸ Ich spreche von ca. 50 Dörfern, da hin und wieder Dörfer aufgegeben oder neu begründet werden.

⁹ Die Karbi wanderten aus den östlich gelegenen Karbi-Bergen Assams ein. In der ethnographischen Literatur sind sie auch unter dem Ethnonym „Mikir“ zu finden (vgl. Lyall 1908). Die Herkunft der Marngar ist mir nicht bekannt. Sie gehören zu den Gruppen, die bisher nicht ethnographisch untersucht wurden.

¹⁰ Die War sind mehrheitlich in den südlichen Khasi-Bergen beheimatet. Kleinere Gruppen siedelten sich in den letzten Jahrzehnten in den nördlichen Khasi-Bergen an.



Abb. 1: Das Land der Karow

Im Tal zeigen sich Nassreisfelder. Zwischen den dichten Baumkronen im Hintergrund sind die Dächer eines Dorfes sichtbar.

Distrikts. Nongpoh ist ein ehemaliges Karow-Dorf, das mit dem Bau der Fernverkehrsstraße zwischen dem Hochland Meghalayas und der Ebene Assams zu einer städtischen Siedlung anwuchs.¹¹ Der Wochenmarkt in Nongpoh ist nicht nur Umschlagplatz für alle landwirtschaftlichen Erzeugnisse der Region, sondern auch ein wichtiger sozialer Treffpunkt für die Bewohner der nah und fern gelegenen Dörfer.

Die Karow betonen, dass ihre Vorfahren die ersten waren, die in die nördlichen Khasi-Berge einwanderten als diese noch menschenleer waren. Die Eigenbezeichnung der Karow bezeugt ihren Status der ersten Bewohner, denn *karow* bedeutet „ursprünglich“, „wahrhaftig“ und „wirklich“. Neben ihrer besonderen Beziehung zum Land, die von den später eingewanderten Nachbarn anerkannt wird, nennen die Karow weitere Merkmale, die ihre Eigenheit ausmachen. Hierzu gehören beispielsweise ihre Sprache, ihre Kleidung und ihre Rituale, aber auch ihre matrilineare Sozialordnung. Die Karbi und die Marngar sind nicht matrilinear organisiert. Im Regelfall gehen die Karow mit Mitgliedern dieser Gemeinschaften keine Heiratsbeziehungen ein, da dies in Bezug auf den Wohnort des Paares und die Gruppenzugehörigkeit der Kinder zu Problemen führen würde. Ethnische Endogamie trägt somit dazu bei, dass Gruppengrenzen aufrecht erhalten werden. Die lokalen Gemeinschaften im Ri-Bhoi-Distrikt betonen ihre kulturellen Eigenheiten, verstehen sich aber auch als Nachbarn, die eine ähnliche Lebensweise verbindet. Je nach Standpunkt

¹¹ Bei der Fernverkehrsstraße handelt es sich um den *National Highway 40*. Dieser wird auch als *G. S. Road* bezeichnet, da er die Städte Guwahati (Assam) und Shillong (Meghalaya) verbindet.

und Perspektive lassen sich zwischen den Karow und ihren Nachbarn Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten feststellen. Es wird den Verhältnissen am ehesten gerecht, von einem Milieu „kontrastierender Ähnlichkeiten“ zu sprechen (vgl. Sprenger 2006: 238).

Aus der Perspektive des Hochlands wird die kulturelle Vielfalt des Ri-Bhoi-Distrikts als eher unerheblich wahrgenommen. Die Hochland-Khasi bezeichnen die Bewohner des Distrikts verallgemeinernd als „Bhoi“ und verbinden mit dieser Zuschreibung zahlreiche kulturelle Stereotypen. Der Ri-Bhoi-Distrikt gilt als ökonomisch rückständig und wird als „magische Region“ entworfen, die von Zauberern, Giftmischern, Wunderheilern und Formenwandlern bevölkert ist (vgl. Fuhrmann 2009: 186). Selbst Dozenten der Shillonger Universität rieten mir ab, ausgerechnet in diesem Distrikt zu forschen. Als ich an derselben Universität später von meiner Forschung berichtete, setzte ich mich wiederum dem Verdacht aus, eine ethnische Gruppe zu erfinden, um meine ethnographische Arbeit interessanter aussehen zu lassen. Der Hintergrund ist, dass die Karow im Hochland nicht unter ihrer Eigenbezeichnung bekannt sind – auch wenn nur anderthalb Stunden Fahrt zwischen Shillong und Nongpoh liegen.¹² Die Frage, mit wem sich meine Forschung überhaupt befasst, war somit schon vor Ort nicht einfach und problemlos zu beantworten (vgl. Moerman 1965, 1968). Fragen der ethnischen Identität berühren in Nordostindien ein sensibles Thema und führen seit Jahrzehnten zu Konflikten – zum einen mit dem indischen Nationalstaat, zum anderen zwischen den ethnischen Gruppen selbst. Gegenwärtig kann nicht gesagt werden, dass die Karow ihre ethnische Identität im politischen Sinn für sich entdeckt hätten. Im lokalen Kontext des Ri-Bhoi-Distrikts treten die Karow als „Karrow“ auf. Wenn sie sich in das Hochland oder in andere Teile der Khasi-Berge begeben, treten sie in der Regel als „Bhoi“ auf und lassen sich auch als solche ansprechen. Die meisten Karow erklären, dass es einfacher sei, auf Richtigstellungen zu verzichten. Nur wenige bestehen darauf, mit ihrer Eigenbezeichnung angesprochen zu werden.

Auch wenn zwischen dem urbanisierten Hochland rund um die Hauptstadt Shillong und den entlegeneren Gebieten der Khasi-Berge viele kulturelle und lebensweltliche Unterschiede existieren, gibt es eine Gemeinsamkeit, die die lokalen Gemeinschaften verbindet, die seit der Kolonialzeit als „Khasi“ bezeichnet werden: alle beziehen sich auf ein und denselben Ursprungsmythos. Laut diesem Mythos stammen die Khasi-Gruppen von sieben Hütten ab, die auf dem Berg Soh-

¹² Die Berührungspunkte zwischen den Karow und anderen nicht direkt benachbart lebenden Gruppen sind gering. Ein Karow bewegt sich normalerweise im Umkreis weniger Dörfer. Üblich ist darüber hinaus der Gang nach Nongpoh, wobei es vorkommen kann, dass ältere Menschen schon seit Jahren nicht mehr in der Distrikthauptstadt waren. Viele Ältere haben das Gebiet der Karow nie verlassen und auch die Jüngeren begeben sich nur aus gutem Grund in das Hochland oder in andere Teile der Khasi-Berge.

petbneng standen, der sich 20 km nördlich von Shillong, an der Grenze zum Ri-Bhoi-Distrikt, befindet. Die Nachfahren der Menschen, die in mythischer Zeit vom Berg Sohpetbneng abstiegen, bezeichnen sich bis heute als die „Kinder der sieben Hütten“ (*kei Khun Hynñiew Trep*) oder kurz als die „Sieben Hütten“ (*kei Hynñiew Trep*). Es handelt sich um den Begriff, der in der indigenen Klassifikation der kolonialzeitlich verliehenen Sammelbezeichnung „Khasi“ entspricht. Die Karow gehören zu den „Sieben Hütten“. Abgesehen vom mythischen Ursprung, den sie mit den Hochland-Khasi und allen anderen Khasi-Gruppen teilen, betonen sie aber ihre kulturelle Eigenheit.

Meghalaya und der Nordosten Indiens

Meghalaya ist einer von sieben Unionsstaaten im Nordosten Indiens. Verglichen mit dem restlichen Teil Indiens weist der Nordosten des Landes mehrere Besonderheiten auf. Geographisch ist die Region nur durch einen ca. 80 km schmalen Korridor zwischen Bhutan und Bangladesch mit dem Subkontinent verbunden und wird ansonsten im Norden durch Bhutan und Tibet, im Osten durch Myanmar und im Süden durch Bangladesch begrenzt. Die Region liegt im Übergangsbereich von Süd- und Südostasien und ist im Grenzgebiet zu Bhutan und Tibet auch durch zentralasiatische Einflüsse geprägt. Da sich im Nordosten Indiens in historischer Perspektive und gegenwärtig mehrere kulturelle Komplexe und Zivilisationen begegnen und überschneiden, handelt es sich um eine ethnisch, kulturell und linguistisch hochgradig heterogene Region. Die indische Mehrheitsgesellschaft konzentriert sich überwiegend in der assamesischen Brahmaputra-Ebene. In den umliegenden Bergen leben unzählige ethnische Gruppen, die administrativ als *Scheduled Tribes* klassifiziert werden. Im landesweiten Maßstab zählen diese „registrierten Stämme“ zu den Minderheiten, im Nordosten stellen sie aber die Mehrheit der Bevölkerung. In Meghalaya beträgt der Anteil der *Scheduled Tribes* 86 % an der Gesamtbevölkerung (vgl. Internetquelle 1). Wie in allen anderen nordostindischen Unionsstaaten ist dieser Prozentsatz signifikant hoch.

In der Ethnologie hat der Begriff des „Stammes“ eine lange Geschichte durchlaufen – von der einst zentralen Untersuchungskategorie zu einem Begriff, der in weiten Kreisen des Faches nicht mehr als salonfähig gilt (siehe z.B. Béteille 1986; Fried 1965; Godelier 1977; Helm 1968; Sahlin 1968; Southall 1970). Eine Besonderheit Indiens ist, dass der „Stamm“ hier nicht nur als ethnologische Kategorie untersucht und diskutiert werden kann, sondern auch als administrative Kategorie existiert. Diese administrative Kategorie ist Teil des kolonialen Erbes. In der Absicht, die kolonialisierte Bevölkerung besser verstehen und effektiver verwalten zu können, erstellten die Briten umfangreiche Register von „Kasten“ (*castes*) und „Stämmen“ (*tribes*). Durch den Zen-

sus wurde diesem Projekt später ein systematischer Charakter verliehen. Bis heute wird alle zehn Jahre festgelegt, welche Bevölkerungsgruppen den *Scheduled Tribes* zugerechnet werden und damit auch die staatliche Begünstigungspolitik in Anspruch nehmen dürfen, die eine Form der positiven Diskriminierung darstellt.

Offiziell zählen derzeit acht Prozent der indischen Bevölkerung als *Scheduled Tribes* (vgl. Internetquelle 2). Pfeffer betonte, dass im indischen Kontext die präzise Unterscheidung zwischen der ethnologischen und der administrativen Kategorie des „Stammes“ geboten ist (vgl. Pfeffer 1997, 2002, 2004, 2005). Nach ethnologischen Kriterien müsste die administrative Kategorie um diverse Bevölkerungssegmente erweitert werden, die ebenfalls zum Komplex der Stammesgesellschaft gehören. Andere Bevölkerungssegmente, die administrativ zu den „Stämmen“ zählen, entsprechen wiederum nicht der ethnologischen Definition dieses Begriffs. Hinzu kommt, dass auch innerhalb der Ethnologie mehrere Definitionen für den Begriff des „Stammes“ existieren, was die Klassifikationsproblematik nicht einfacher gestaltet. In jedem Fall aber lässt sich in Bezug auf Indien von ca. 100 Millionen Menschen sprechen, die sich überwiegend in entlegenen Bergregionen konzentrieren und sich in ihren Sprachen, ihren soziopolitischen Organisationsformen, ihrer religiösen und rituellen Praxis und in ihren Werte- und Ideenordnungen von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden. Es handelt sich keineswegs um kleine versprengte Gruppen, sondern um signifikante Teile der Bevölkerung, die allerdings nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft marginalisiert werden, sondern auch in der internationalen Ethnologie lange Zeit wenig Beachtung fanden.

Wenden wir uns erneut dem Nordosten Indiens zu. Die Briten kamen erstmalig in den 1820er Jahren in die Brahmaputra-Ebene. Diese wurde zuvor von den Ahom dominiert, die im 13. Jahrhundert einwanderten, ein buddhistisches Königreich begründeten und nach und nach ihre Vorherrschaft in der Ebene ausbauten (vgl. Gerlitz 1984: 40; Shadap-Sen 1981: 8, 160).¹³ Die Ahom konnten die Ebene, nicht aber die umliegenden Berggebiete unterwerfen. Von den Ahom übernahmen die Briten die angespannten Beziehungen zu den Bergbewohnern, die sich den Zugriffen des kolonialen Staates auf vielfältige Weise widersetzen (vgl. Chaube 1973; Nag 2002; Srikanth 2006). Die Absicht, die Bergbewohner besser verstehen und schließlich doch unterwerfen zu können, legte den Grundstein für die koloniale Ethnographie. Während der Kolonialzeit wurde die Nordostregion zum Sonderverwaltungsgebiet erklärt und in weiten Teilen abgeriegelt, so dass britische Offiziere und Kolonialbeamte mehr oder weniger die einzigen waren, die sich ethnographisch betätigen konnten.

¹³ Bei den Ahom handelte es sich um einen Shan-Stamm.

Nach der indischen Unabhängigkeit im Jahr 1947 zerbrach die von den Briten geschaffene Verwaltungseinheit Assam. Die Bergbewohner hatten sich nicht als Teil des kolonialen Staates gesehen und ebenso wenig verstanden sie sich nun als Teil des indischen Nationalstaats. Das Unabhängigkeitsstreben einzelner ethnischer Gruppen führte im ersten Schritt zur Herauslösung autonomer Gebiete aus der einstigen Großregion Assam und im zweiten Schritt zur Gründung eigener Unionsstaaten. Auch die Khasi- und Jaintia-Berge wurden zunächst als *Autonomous Tribal Area* anerkannt. 1972 ging dieses „autonome Stammesgebiet“ im Unionsstaat Meghalaya auf, der die Khasi- und Jaintia-Berge sowie die Garo-Berge umfasste. Die Staatsgründung wurde in erster Linie von der urbanen Elite der Hochland-Khasi getragen, die seit Anfang des 20. Jahrhunderts eine einheitliche Khasi-Identität und -Nationalität propagierte (vgl. Gerlitz 1984; Mukhopadhyay 1998). In den Jahrzehnten nach der indischen Unabhängigkeit, in denen sich im Nordosten die heutige Situation von sieben Unionsstaaten herausbildete, blieben die Berge weiterhin abriegelt; zum einen, da die indische Zentralregierung die protektionistische Haltung der Kolonisatoren übernahm und die Minderheitegebiete vor Zugriffen der Mehrheitsgesellschaft schützen wollte, und zum anderen, da Fremde in dem von Unruhen und Konflikten gerüttelten Grenzraum nicht erwünscht waren. Die lange Abriegelung, die sich erst in der jüngeren Vergangenheit zu lockern begann, erklärt, warum auch nach der indischen Unabhängigkeit nur relativ wenige ethnologische Forschungen in der Nordostregion durchgeführt werden konnten.

Die Beziehungen zwischen den Berg- und den Ebenenbewohnern

Zuvor wurde auf die kontrastierenden Ähnlichkeiten in den nördlichen Khasi-Bergen eingegangen, in denen auch die Karow zu Hause sind. Diesem lokalen Muster steht ein anderes Muster gegenüber, das für das gesamte Festland von Südostasien charakteristisch ist: der Antagonismus zwischen den Berg- und den Ebenenbewohnern. Die nördliche Grenze des Karow-Gebietes ist mit der Grenze Meghalayas identisch. Das Bergland der Karow grenzt somit direkt an die Brahmaputra-Ebene und den Unionsstaat Assam an. Einige Mythen der Karow behandeln den Gegensatz zwischen den Bergen und der Ebene. Ein Mythos bezieht sich beispielsweise auf die unterschiedlichen Wirtschaftsformen des Nassreisbaus in der Ebene und des Brandrodungsfeldbaus in den Bergen. In diesem Mythos heißt es, dass früher ganz Nordostindien von Bergen bedeckt war. An der Stelle, an der sich heute die Brahmaputra-Ebene befindet, begann der Riese *u Maken*, Felder anzulegen. Bei der Arbeit ging er gründlich vor, so dass alle Berge abgetragen wurden und eine Ebene entstand. Als der Riese daran ging, die Felder in den Bergen ebenfalls einzuebnen, verließ ihn die Lust. Er ging weniger gewissenhaft vor und rannte schließlich gar

davon. Zurück blieb ein bergiges Land, das immer wieder aufwendig für den Anbau vorbereitet werden muss. Im Mythos klingt die technologische Überlegenheit der Ebenenbewohner an, die von den Karow anerkannt, aber nicht beneidet wird. Auch wenn der Mythos bis heute erzählt wird, haben sich die Verhältnisse inzwischen verändert. Die Karow bauen heute selbst Nassreis an und der Brandrodungsfeldbau ist weitgehend verschwunden. Es zeigt sich somit, dass die Opposition zwischen den Daueranbau betreibenden Ebenenbewohnern und den Brandrodungsfeldbau betreibenden Bergbewohnern nicht absolut und unveränderlich ist.

In Bezug auf die vorkoloniale Zeit betonen die Karow, dass sie von den Herrschern der Ebene zu keiner Zeit unterworfen werden konnten. Beschrieben wird ein periodischer Wechsel von friedlichen und kriegerischen Zeiten. In friedlichen Zeiten suchten die Karow die Märkte am Fuß der Berge auf, in kriegerischen Zeiten überfielen sie die Randgebiete der Ebene. Von diesen ambivalenten Beziehungen abgesehen, lebten die Karow trotz der geographischen Nähe zur Ebene relativ isoliert. Sie betonen, dass sich die Ebenenbewohner schon immer vor ihnen fürchteten. Einige Karow vertreten die Ansicht, dass die ethnische Bezeichnung „Bhoi“, die von den Briten verwendet wurde, hiervon zeugt, da sie dem assamesischen Begriff für „Furcht“ (*bhoy*) ähnelt.

Im 18. Jahrhundert veränderte sich das soziopolitische Gefüge der Brahmaputra-Ebene. Die zunehmende Ausbreitung von Hindu-Strömungen und die anhaltende Präsenz der Briten führten zum Niedergang des buddhistischen Ahom-Reiches und zur Konsolidierung der heutigen assamesischen Bevölkerung. Die Briten betraten die Khasi-Berge nicht von der Brahmaputra-Ebene aus, sondern aus der Richtung des heutigen Bangladeschs. Im Süden der Khasi-Berge begründeten sie Anfang der 1830er Jahre in Sohra, einem Dorf der War, ihren ersten Stützpunkt.¹⁴ Ihr Ziel war, eine Straße durch die Khasi-Berge zu bauen, die Kalkutta und die kurz zuvor annektierte Brahmaputra-Ebene verband. Die Briten konnten die Khasi-Berge hierfür aber nicht als Einheit annektieren, da es sich um ein dezentral organisiertes Gebiet handelte, das in Kleinstaaten (*ka hima*) und Domänen (*ka rauid*) unterteilt war (vgl. Shadap-Sen 1981: 175). In einem langwierigen Prozess mussten mit den lokalen Herrschern Abkommen ausgehandelt werden, die der Kolonialmacht Rechte einräumten, aber die Autonomie der Kleinstaaten und Domänen nicht vollständig untergruben (vgl. Bareh 1997: 111f; Gerlitz 1984: 42f; McCormack 1964: 106f).

Auch wenn die Khasi-Berge somit kein integraler Teil Britisch-Indiens wurden, bedingten die Präsenz der Briten und der Ausbau von Shillong zur *Hill Station* und zum Sitz der lokalen

¹⁴ Das Dorf Sohra wurde in Cherrapunjee umbenannt und bildete bis 1864 den Hauptsitz der Briten in den Khasi-Bergen. 1864 verlegten die Briten ihren Hauptsitz nach Shillong, das 1874 auch Sitz der lokalen Kolonialregierung wurde.

Kolonialregierung zahlreiche Veränderungen. Hierzu gehörte, dass Bengalen und Assamesen in die Khasi-Berge kamen, um in der Kolonialverwaltung zu arbeiten oder Handel zu treiben (vgl. Bareh 1997: 192ff; McCormack 1964: 107). Da die kolonialzeitlich erbaute Straße zwischen Kalkutta und der Brahmaputra-Ebene nicht durch das Bergland der Karow verlief, waren diese von den neuen Entwicklungen zunächst wenig betroffen. Seit der indischen Unabhängigkeit und dem Bau einer neuen Fernverkehrsstraße, die das Hochland Meghalayas mit der Ebene Assams verbindet und das Gebiet der Karow durchschneidet, hat sich dies jedoch verändert.

Verallgemeinern lässt sich, dass die lokalen Gemeinschaften, die ihre Abstammung von den sieben Hütten ableiten, die Außenwelt auf einheitliche Weise konstruieren. Das Auswärtige und Fremde wird durch die Kategorie „Dkhar“ erfasst. Der Begriff *dkhar* bedeutet wörtlich „auswärtig“ und „fremd“ und wird wie ein Ethnonym verwendet. Aus der Perspektive der Khasi-Berge sind die Bewohner der nördlich gelegenen Ebene von Assam und der südlich gelegenen Ebene von Bangladesch Dkhar. Im erweiterten Sinn gehören alle Mitglieder der indischen Mehrheitsgesellschaft zu dieser Kategorie.¹⁵ Auswärtige dürfen in den Khasi-Bergen offiziell kein Land erwerben (vgl. Nongbri 1997). Bengalen, Assamesen und andere Auswärtige konzentrieren sich somit in Shillong und in den wenigen anderen städtischen Siedlungen, wo sie Hotels, Restaurants und Läden betreiben oder auch im Handel aktiv sind. Ihre zunehmende Präsenz wird von der lokalen Bevölkerung kritisch gesehen und zum Teil offensiv bekämpft.

Die Karow sind in Nongpoh, der Hauptstadt des Ri-Bhoi-Distrikts, mit Dkhar konfrontiert. Obwohl Karow und Dkhar seit mehreren Jahrzehnten koexistieren, sind ihre Beziehungen auf das Ökonomische beschränkt. Die Karow kaufen in den Läden der Dkhar Waren aus der Brahmaputra-Ebene, die sie selbst nicht produzieren können, wie z.B. Kleidung, Hausrat oder Baumaterial. Ihre eigenen landwirtschaftlichen Erzeugnisse verkaufen sie aber nicht direkt an die Dkhar, sondern an Khasi-Zwischenhändler aus dem Hochland, die den Handel mit der Ebene organisieren. Einige Karow arbeiten in staatlichen Einrichtungen in Nongpoh, z.B. im Krankenhaus oder in Schulen. Solche Anstellungen in öffentlichen Einrichtungen werden von den Karow akzeptiert und sind sogar begehrt. Es käme jedoch für einen Karow nicht in Frage, für einzelne Dkhar zu arbeiten. Als Landbesitzer haben die Karow keine Veranlassung, sich von den Dkhar anstellen zu lassen. Umgekehrt kommt es aber häufig vor, dass Dkhar für einzelne Karow arbeiten. Es handelt sich um Tagelöhner aus der Ebene oder aus Nongpoh, die für Arbeiten angeheu-

¹⁵ Ausländer werden durch die Kategorie „Phareng“ erfasst, die sich vom englischen Begriff *foreign* ableitet. Kolonistoren, Missionare, Ethnologen, Touristen und andere Nicht-Indier sind unabhängig von ihrer Hautfarbe Phareng. Streng genommen fallen die Bewohner Bangladeschs ebenfalls in die Kategorie „Phareng“. Aus historischen Gründen gehören sie aber zur Kategorie „Dkhar“.



Karte 1: Indien und Meghalaya

Quelle: eigener Entwurf

ert werden, die die Karow selbst ungern ausführen. In der Zeit ihrer Anstellung leben die Dkhar in den Dörfern der Karow, wobei ihr Fremdenstatus immer offensichtlich ist. Sie wohnen und essen nicht im Haus ihrer Arbeitgeber, sondern in temporären Quartieren an den Dorfrändern. Im sozialen Sinn führen sie ein nahezu unsichtbares Leben, denn sie sind von vielen alltäglichen und von allen rituellen Aktivitäten ausgeschlossen.¹⁶

Allgemein ist zu sagen, dass die Beziehungen zwischen Karow und Dkhar durch einen relativ offenen Antagonismus gekennzeichnet sind. Die Karow beschwerten sich häufig über die Dkhar in Nongpoh. Jüngere Karow, die ihr Leben nicht mehr ausschließlich als Reisbauern verbringen wollen, betrachten sich hinsichtlich ihrer Bildungs- und Aufstiegschancen gegenüber den Dkhar als benachteiligt. Auffällig ist aber auch, dass das Eigene in vielen Zusammenhängen höher bewertet wird als das Fremde. Ein Beispiel ist die Unterscheidung von „Karow-Reis“ (*u khaw karom*)

¹⁶ Während meiner Feldforschung kamen immer wieder Dkhar in die Dörfer, zu denen ich aber keinen Kontakt hatte. Für die Dkhar war es ein absolutes Kuriosum, dass ich mit den Karow lebte. Meine Gastgeber wiederum hätten es nicht gern gesehen, wenn ich die unsichtbare, aber immer spürbare Grenze zu den (ausschließlich männlichen) Dkhar überschritten hätte. Die Karow entwerfen die Kategorie „Dkhar“ als relativ geschlossen und einheitlich. Tatsächlich handelt es sich um eine stark differenzierte Kategorie. Die Personen, die in Nongpoh Läden betreiben und Waren aus der Ebene handeln, unterscheiden sich von denen, die in den Dörfern als Tagelöhner arbeiten. Um auf diese und ähnliche Differenzierungen eingehen zu können, wäre eine vertiefte Beschäftigung erforderlich, die im Rahmen meiner bisherigen Forschung nicht erfolgen konnte.

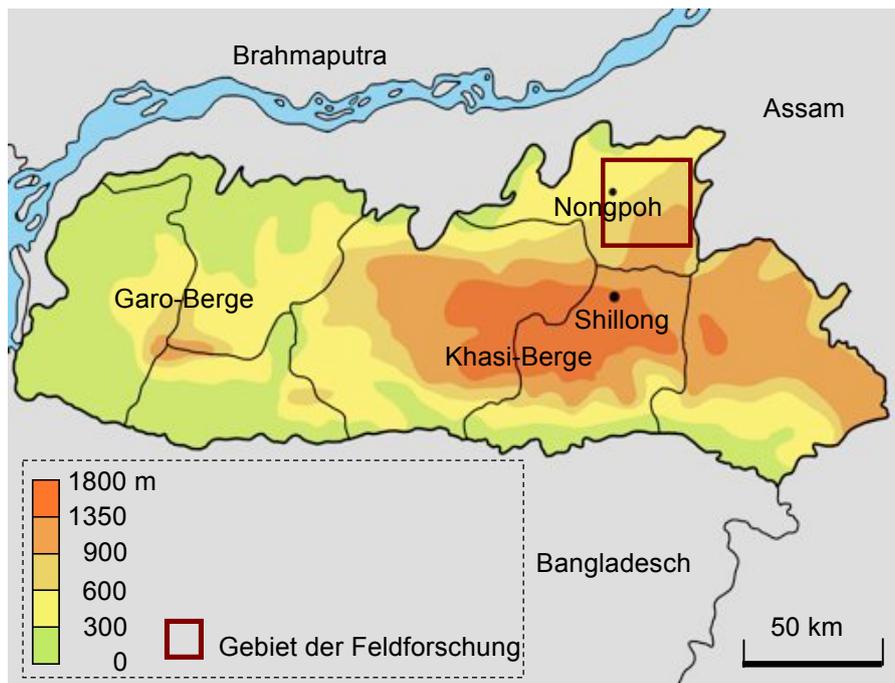


Karte 2: Der indische Nordosten

Quelle: eigener Entwurf

und „Dkhar-Reis“ (*u khar dkhar*). Reis bildet die Lebensgrundlage der Karow und hat einen hohen kulturellen Wert. Da der selbst angebaute Reis nicht immer den Eigenbedarf deckt, muss teilweise Reis aus der Ebene zugekauft werden. Dieser Reis wird als „fremd“ (*dkhar*) klassifiziert und gilt in seiner Qualität als minderwertig. Noch deutlicher zeigt sich die Differenzierung zwischen dem Eigenen und dem Fremden in rituellen Kontexten. Billige Massenwaren aus der Ebene haben in Form von Plastik- und Metallgegenständen längst das Alltagsleben der Karow erobert. Bei Ritualen jedoch ist das Fremde weiterhin kategorisch ausgeschlossen und es dürfen nur lokale Produkte verwendet werden.

Der hier beschriebene Gegensatz zwischen den Bergen und der Ebene ist charakteristisch für das gesamte Festland von Südostasien (vgl. Burling 1965; Kunstadter 1967; Leach 1954, 1960; Lehman 1963; Moerman 1968). Trotz der offensichtlichen Gegensätzlichkeit gilt aber auch, dass die Berge und die Ebene nicht als starr getrennte Räume betrachtet werden dürfen, da vielfältige Beeinflussungen und Übertritte in beide Richtungen stattfanden und nach wie vor stattfinden (siehe z.B. Burling 1965; Leach 1954, 1960; Scott 2009; Yoko 2004). Der Nordosten Indiens stellt in dieser Hinsicht einen Sonderfall dar, denn die kulturelle Grenze zwischen der Brahmaputra-Ebene und den umliegenden Bergen gestaltet sich hier in der Tat eher undurchlässig. Burling erklärte dies mit der Existenz des Kastensystems, das in der Brahmaputra-Ebene vergleichsweise schwach ausgeprägt ist, aber dennoch andere Bedingungen schafft als in Südostasien (vgl. Burling 1967: 215f). Die großen Erfolge, die christliche Missionare in den Berggebieten Nordostindiens



Karte 3: Die Feldforschungsregion

Quelle: eigener Entwurf

verzeichnen konnten, führte Burling ebenfalls auf den ausgeprägten Antagonismus zwischen den Bergen und der Ebene zurück, denn seiner Ansicht nach bot die Konversion zum Christentum den Bergbewohnern die Möglichkeit, der Hindu-Zivilisation in der Ebene eine eigene christliche Zivilisation in den Berge entgegensetzen zu können (vgl. Burling 1967: 220).

Die Feldforschung

Die Feldforschung, die dieser Arbeit zugrunde liegt, fand zwischen November 2005 und Februar 2011 statt. Zunächst hielt ich mich elf Monate am Stück, von November 2005 bis Oktober 2006, bei den Karow auf. 2007, 2008 und 2011 folgten weitere kürzere Aufenthalte. Insgesamt verbrachte ich 18 Monate bei den Karow. Vor mir beschäftigen sich zwei Personen explizit mit dieser lokalen Gemeinschaft. Der Hochland-Khasi Donbok T. Laloo heiratete eine Karow-Frau und studierte in den 1980er Jahren die lokale Kultur des Ri-Bhoi-Distrikts. Er verfasste und verlegte hierzu einige schmale Bücher, die außerhalb von Meghalaya aber nicht zugänglich sind (siehe z.B. Laloo 1992). In den 1990er Jahren forschte Thomas Kaiser im Gebiet der Karow. Mit Laloos Unterstützung führte er unter der Schirmherrschaft des Völkerkundemuseums Zürich ein Projekt

über die sogenannten Tigermenschen der Karow durch (vgl. Kaiser 2003).¹⁷ Soweit mir bekannt ist, sind Laloo und Kaiser die einzigen, die sich länger im Gebiet der Karow aufhielten und bei denen die Eigenbezeichnung „Karrow“ zumindest in Randbemerkungen erscheint – bei beiden allerdings in der Khasi-Schreibweise „Karew“.

Während meiner Feldforschung lebte ich im Dorf Nongmah, das zur Domäne Nongkhrah gehört. Mit 250 Häusern ist Nongmah eines der größten Dörfer dieser Domäne. Das Dorf liegt in unmittelbarer Nähe der Distrikthauptstadt Nongpoh. Nongmah und Nongpoh sind durch eine schmale Straße verbunden, die vor einigen Jahren befestigt wurde. Auf dieser Straße verkehren Motorrikschas, die als Taxis betrieben werden und das gängige Fortbewegungsmittel der Dorfbewohner sind. Alternativ muss eine dreiviertel Stunde Fußmarsch zurückgelegt werden, um von Nongmah nach Nongpoh zu kommen. Ein Karow-Dorf (*ka shnong*) setzt sich bei entsprechender Größe aus mehreren Dorfteilen (*ka paham*) zusammen. Nongmah hat fünf Dorfteile, die räumlich klar voneinander getrennt sind und sich über ein relativ breites Tal erstrecken, das vom Nassreis-anbau dominiert wird (Abb. 2). Das Dorf und die Dorfteile sind nicht durch Zäune begrenzt, sondern gehen direkt in den Bereich der Felder über.

Die befestigte Straße endet einige Kilometer hinter Nongmah und es führen nur noch unbefestigte Straßen und Fußwege in die umliegenden Berge, in denen sich weitere Karow-Dörfer befinden. Das Aussehen der Dörfer verändert sich mit zunehmender Entfernung von Nongpoh. In stadtnahen Dörfern mischen sich traditionelle Bambushäuser mit modernen Zementhäusern. In entlegeneren Dörfern überwiegen die Häuser vom traditionellen Typus (Abb. 3). In Nongmah gibt es sechs Grundschulen, eine katholische Kirche, eine presbyterianische Kirche, ein Versammlungshaus und einige einfache Läden für Waren des täglichen Bedarfs. In ähnlicher Form lässt sich diese Infrastruktur auch in allen anderen Dörfern finden. In der Distrikthauptstadt Nongpoh gibt es zudem weiterführende Schulen bis hin zum College, diverse Einkaufs- und Einkaufsmöglichkeiten sowie ein staatliches Krankenhaus. Das wöchentliche Großereignis ist der Markt in Nongpoh. Er ist Treffpunkt aller lokalen Gemeinschaften und war während meiner Feldforschung ein wichtiger Ort, um Kontakte zu Personen aus entlegeneren Dörfern knüpfen zu können.

Als ich im November 2005 erstmalig nach Nordostindien kam, begab ich mich zuerst nach Shillong. Im Hochland der Khasi-Berge gelegen, bietet die Hauptstadt Meghalayas einen idealen Ausgangspunkt für Exkursionen in andere Teile der Khasi- und Jaintia-Berge. Da die nördlichen

¹⁷ Es handelt sich um Männer und Frauen, die nicht nur eine menschliche Existenz, sondern zudem eine Existenz als Tiger führen. Während meiner Feldforschung verstarben die letzten Tigermenschen und das Phänomen muss inzwischen als ausgestorben betrachtet werden, da es keine Nachfolger mehr gab.



Abb. 2: Dorf zwischen Nassreisfeldern

In den Tälern grenzen die Dörfer an die Nassreisfelder. Zu sehen ist ein Dorfteil von Nongmah. In der Regenzeit verdecken die Baumkronen die Häuser fast vollständig. Im Hintergrund zeigt sich die Straße nach Nongpoh.

Khasi-Berge ethnographisch bisher wenig beachtet wurden, konzentrierte ich mich auf diese Region. Thomas Kaiser hielt sich zur damaligen Zeit ebenfalls in Meghalaya auf und es ergab sich eine gemeinsame Exkursion in das Gebiet der Karow. Im Anschluss an diese erste Exkursion fuhr ich regelmäßig nach Nongpoh und unternahm Tageswanderungen zu den umliegenden Dörfern. Als ich auf diese Weise erstmalig nach Nongmah kam, befand sich das Dorf gerade in der Trauerzeit. Eine Frau war gestorben und sollte am selben Tag verbrannt werden. Da traditionelle Totenverbrennungen in den Khasi-Bergen nur noch selten stattfinden, bekundete ich mein Interesse und wurde daraufhin zur Teilnahme eingeladen. Das Todesritual der Karow ist ein sozial verbindendes Ereignis, so dass ich bereits am ersten Tag viele Menschen kennenlernen konnte. Nach der ersten Nacht in Nongmah, die ich gemeinsam mit den Trauernden durchwachte, bat ich meine Gastgeber, dauerhaft im Dorf bleiben zu dürfen.

Eine der ärmeren Familien nahm mich in ihrem Haus auf. Aus Geldmangel konnte diese Familie einen begonnenen Hausbau nicht beenden und wir trafen das Arrangement, dass ich den Hausbau finanziell unterstütze, wenn ich im Gegenzug einen Raum des Hauses nutzen könnte. Der älteste Sohn der Familie erklärte sich zudem bereit, meine ethnologische Arbeit gelegentlich als Assistent zu unterstützen. Überraschenderweise bewegte ich mich anfangs fast ausschließlich unter Männern. Dies ergab sich durch die Zusammenarbeit mit einem männlichen Assistenten und war zudem meinen Forschungsschwerpunkten geschuldet. Mit meinen Fragen, die sich auf



Abb. 3: Dorf in Hanglage

In den letzten Jahren wurde der Zugang zu den Dörfern kontinuierlich ausgebaut, aber einige Dörfer sind nach wie vor nur über unbefestigte Straßen und Fußwege zu erreichen. Die roten Lateritböden sind charakteristisch für den Ri-Bhoi-Distrikt, der wie alle anderen Regionen Meghalayas hohe Niederschläge zu verzeichnen hat.

die Kosmologie, die Rituale und die Christianisierung bezogen, wurde ich von den Dorfbewohnern immer wieder an die männlichen rituellen Spezialisten verwiesen. Ich baute zunächst Kontakte zu den rituellen Spezialisten aus Nongmah und den umliegenden Dörfern auf. Mit einigen von ihnen führte ich regelmäßig ein- bis zweistündige Interviews, bei denen mich mein Assistent sprachlich unterstützte.¹⁸

Das Interesse am sozio-rituellen System führte schließlich auch in die weibliche Sphäre. Bei den Karow bilden die Häuser die zentralen rituellen Einheiten. Für die Teilnahme an Ritualen war nicht nur die Kooperation mit den rituellen Spezialisten wichtig, sondern auch ein guter Kontakt mit den Frauen, die den Häusern vorstehen. Mit der Verbesserung meiner Sprachkenntnisse konnte ich die Beziehungen zu den Hausvorsteherinnen intensivieren. Zudem erhielt ich durch meine Gastmutter und meine beiden Gastschwestern wertvolle Einblicke und Zugang zu anderen Frauen und Mädchen. Unzählige informelle Gespräche, die Beobachtung alltäglicher und

¹⁸ Die Interviews fanden am frühen Morgen oder Abend, d.h. vor oder nach der Feldarbeit, statt. Ich begab mich in die Häuser der rituellen Spezialisten oder bat diese, in das Haus meiner Gastfamilie zu kommen. Ich sorgte in beiden Fällen für Speisen und Getränke, denn miteinander zu sprechen, bedeutet bei den Karow auch, miteinander zu essen und zu trinken. Von Naturalien abgesehen, baten mich weder die rituellen Spezialisten noch andere Karow um materielle Dinge oder um Gefallen gleich welcher Art. Es stand mir stets frei, selbst zu entscheiden, wie ich meinen Gastgebern und Interviewpartnern für ihre Zeit, Mühe und Geduld danken möchte.

ritueller Aktivitäten sowie die Teilnahme am Alltags- und Arbeitsleben führten letztlich dazu, dass ich nicht nur von den rituellen Spezialisten, sondern von jedem einzelnen Karow lernen konnte.

In meine Gastfamilie wurde ich nach einigen Wochen als „jüngste Schwester“ aufgenommen, was meinen Fremdenstatus aufhob und den Eintritt in das Haus und die lokale Gemeinschaft markierte. Nach sechs Monaten Feldforschung erkrankte ich relativ schwer, was von meiner Gastfamilie auf einen Fall von „Hexerei“ zurückgeführt wurde. Meine Erkrankung veränderte zum einen die Beziehung zu den rituellen Spezialisten, die ich nun nicht mehr nur als Ethnologin, sondern auch als Patientin konsultierte, und zum anderen die Beziehung zu meiner Gastfamilie, die sich durch die mutmaßlichen Angriffe von Hexerei ebenfalls bedroht sah. Die Implikationen und Konsequenzen meines unvermittelten leiblichen Eintauchens habe ich an anderer Stelle geschildert (vgl. Fuhrmann 2009). An dieser Stelle genügt es festzuhalten, dass meine Erkrankung mein Forschungsvorhaben zwischenzeitlich ernsthaft gefährdete. Rückblickend betrachtet, war es jedoch gerade diese spezifische Form der „erfahrenden Teilnahme“, die mir einen unmittelbaren Zugang zu bestimmten Forschungsfragen eröffnete (vgl. Lindquist 1995: 11f; siehe auch Favret-Saada 1979; Laderman 1994; Nader 1986; Okely 2007).

Abschließend ist zu erwähnen, dass ich meine Aufenthalte im Ri-Bhoi-Distrikt regelmäßig unterbrach, um Zeit in Shillong zu verbringen. Diese Unterbrechungen dienten der Erholung, der Bibliotheks- und Archivrecherche und der Forschung im urbanen Kontext. Der Vergleich mit den Hochland-Khasi, auf die sich die bisher verfasste Khasi-Ethnographie konzentrierte, erlaubte in vielerlei Hinsicht ein besseres Verständnis der Karow.

1.2 Der theoretische Rahmen

Matrilinearität als Thema der Khasi-Ethnographie

Der Unionsstaat Meghalaya wurde in der ethnographischen Literatur immer wieder als „matrilinere Insel“ in einem ansonsten patrilinearen Milieu beschrieben. Im Unterschied zu ihren nordostindischen Nachbarn sind die beiden größten Bevölkerungsgruppen Meghalayas – die Khasi und die Garo – matrilinear organisiert.¹⁹ In der Khasi-Ethnographie bildet die matrilineare Des-

¹⁹ Matrilineare Systeme stellen im indischen Kontext eine Seltenheit dar, was eine Begründung für das vergleichsweise große Interesse sein mag. Neben den Khasi und den Garo wurden nur die Nayar im Unionsstaat Kerala sowie die Bevölkerung der Lakkadiven als matrilinear beschrieben (vgl. Dube 1969; Fuller 1976; Gough 1961; Moore 1985).

zendenzordnung eines der dominierenden Themen; angefangen bei Gurdons Monographie von 1906 bis in die Gegenwart reichend. Gurdon beschrieb drei matrilineare Deszendenzgruppen *shikur*, *shikpob* und *shiiing* und übersetzte diese Begriffe mit *clan*, *sub-clan* und *family* (vgl. Gurdon 2002: 63). Ähnlich fraglos wie Gurdons ethnische Klassifikation wurde auch sein Dreierschema der sozialen Organisation übernommen und als Standardmodell etabliert (siehe z.B. Århem 1988: 260ff; Bareh 1997: 290; Hodson 1921: 24; McCormack 1964: 109; Nakane 1967: 119; Roy 1963: 521; Shadap-Sen 1981: 193). Die lokalen Begriffe wurden teilweise anders als bei Gurdon übersetzt. Roy (1963: 521) sprach von *clan*, *major lineage* und *minimal lineage*, Århem (1988: 260ff) von *lineage*, *sub-lineage* und *family*. Bei diesen und anderen Autoren zeigt sich, dass das Vokabular der Deszendenztheorie angewendet wurde. Darüber hinaus kamen Thesen zur Anwendung, die im Rahmen der Deszendenztheorie aufgestellt wurden.

Zu erwähnen ist zunächst Richards (1950), die durch den typologischen Vergleich mehrerer matrilinearere Bantu-Gruppen zu der Ansicht gelangt war, dass all diese Gruppen mit charakteristischen Problemen konfrontiert seien, die sich aus der über die Frauen verfolgten Abstammung und dem Gebot zur Exogamie ergeben. Richards prägte für die ihrer Ansicht nach schwierige matrilineare Situation den Begriff des „*matrilineal puzzle*“, der in der Folge vielfach aufgegriffen wurde. Über Nakane (1967) fanden die Thesen, die Richards im afrikanischen Kontext aufgestellt hatte, Eingang in die Khasi-Ethnographie. Nakane verglich die soziale Organisation der benachbart lebenden Khasi und Garo. Ihre Ergebnisse bezog sie in der damals üblichen Weise auch auf andere matrilineare Gesellschaften, wobei sie einen weiten Bogen von den nordamerikanischen Hopi über die afrikanischen Ashanti bis zu den indonesischen Minangkabau schlug. Im Mittelpunkt von Nakanes Vergleich stand die „Struktur und Funktion der Deszendenzgruppe“ und das „assozierte Residenzmuster“ (vgl. Nakane 1967: 141).²⁰ Für die Khasi beschrieb Nakane diverse Konflikte und Spannungen (vgl. Nakane 1967: 121 – 135). Frauen, die laut Nakane der Autorität ihrer Brüder unterstehen, haben die Verpflichtung, Nachfahren für ihre eigene Matrigruppe zu gebären, wozu es der Männer anderer Matrigruppen bedarf. Männer ziehen mit der Heirat zu ihren Frauen und stehen fortan in einem permanenten Rollen- und Loyalitätskonflikt zwischen den Häusern ihrer Frauen, in denen sie Kinder zeugen und zu Vätern werden, und den Häusern ihrer Schwestern, in denen sie als Brüder und Mutterbrüder Autorität ausüben. Die sich angeblich

²⁰ Die klare Verankerung in der Deszendenztheorie wurde auch von Nakanes Rezensenten Lehman (1969) und Löffler (1968) benannt. Der Fokus auf Deszendenzbeziehungen verwundert insofern, als dass Nakane im Vorwort ihrer Studie nicht nur Fortes, Richards und Schneider als Inspirationsquellen benennt, sondern auch Lévi-Strauss und Leach, deren Namen eng mit der Allianztheorie verbunden sind. Lévi-Strauss war einer der Betreuer von Nakanes Arbeit und verhalf ihr auch zur Publikation.

ergebenden Konflikte und Spannungen (z.B. zwischen dem Bruder und dem Ehemann) werden laut Nakane durch eine eindeutige Orientierung auf die eigene Matrigruppe gelöst. Hiervon leitete sie wiederum ab, dass Ehemänner und Väter eine marginale soziale Position einnehmen und dass die affinalen Beziehungen schwach und instabil sind.

Nakanes Thesen begründeten den Tenor von einer konfliktdurchdrungenen und spannungsgeprägten Gesellschaft, der die Khasi-Ethnographie durchzieht. Die angeblich intensiven Rollen- und Loyalitätskonflikte des Khasi-Mannes blieben selten unerwähnt und immer wieder wurde die vermeintlich schwache Position des Vaters thematisiert, der als „Begatter“ fungiert, aber keine Rechte an seinen Kindern und an den Früchten seiner Arbeit hat (vgl. Århem 1988: 266f, 2000: 104f; Gerlitz 1984: 54ff; Nongbri 1988: 74, 77f; siehe auch Chacko 1998). In den letzten Jahren wurden aber auch Gegenstimmen laut. Die Khasi-Soziologin Nongbri verfasste mehrere Aufsätze über die Verwandtschafts- und Geschlechterbeziehungen der Hochland-Khasi. Anfangs orientierte sie sich stark an Nakane und betonte die Konflikte und Spannungen in ihrer eigenen Gesellschaft (vgl. Nongbri 1988). Später revidierte sie ihre Position und kritisierte die einseitige Ausrichtung in der Khasi-Ethnographie (vgl. Nongbri 2000). Der Khasi-Soziologe Nongkynrih unternahm das Dorf, in dem Nakane in den 1950er Jahren geforscht hatte, in den 1990er Jahren einer erneuten Untersuchung (vgl. Nongkynrih 2003).²¹ Wie Nakane konstatierte er einen starken Zusammenhalt der Matrigruppe. Die Schlussfolgerung, dass sich hiervon Rollen- und Loyalitätskonflikte für Männer sowie schwache Heiratsbeziehungen ableiten ließen, wies er jedoch entschieden zurück (vgl. Nongkynrih 2003: 53ff). Auffällig ist, dass die Kritik am Bild einer konfliktdurchdrungenen und spannungsgeprägten Gesellschaft aus den Khasi-Bergen kam. Dies wirft die generelle Frage auf, inwiefern die Thesen, die aus anderen regionalen Kontexten in die Khasi-Berge übertragen wurden, geeignet sind, um die sozialen Realitäten vor Ort zu erfassen.

Kritische Punkte und alternative Sichtweisen

Eine ethnologische Darstellung zu einer der Khasi-Gruppen muss sich gegenüber der bisher verfassten Khasi-Ethnographie positionieren, kritische Punkte beleuchten und alternative Sichtweisen vorschlagen. Auffällig ist zunächst, dass die Khasi-Ethnographie in mehrerer Hinsicht von problematischen Vergleichsmethoden zeugt. Basierend auf Gurdons Dreierschema der sozialen Organisation etablierte sich im 20. Jahrhundert ein Standardmodell, das ursprünglich die Verhältnisse im Hochland erklären sollte, aber bald für die gesamten Khasi-Berge angewendet wurde –

²¹ Nakane und Nongkynrih forschten in den südlichen Khasi-Bergen bei den War, die zu den Khasi-Gruppen gehören. Wie allgemein üblich publizierten sie ihre Ergebnisse unter der Überschrift „Khasi“.

getreu der weit verbreiteten Ansicht, dass die Kultur der Hochland-Khasi das Vorbild oder Modell aller anderen Khasi-Gruppen bildet (siehe Kapitel „Der ethnographische Kontext“). Durch den Vergleich mit matrilinearen Gesellschaften in anderen Teilen der Welt wurden zudem typische Eigenschaften postuliert, die die Khasi als Vertreter einer matrilinearen Klasse auswiesen, die angeblich weltweit mit spezifischen strukturellen Problemen konfrontiert ist.²² Da meine eigene Forschung nicht im Hochland der Khasi-Berge stattfand, kann hier nicht die Frage beantwortet werden, ob die Hochland-Khasi dem von Gurdon aufgestellten Modell der sozialen Organisation entsprechen und ob das Bild einer konfliktdurchdrungenen und spannungsgeprägten Gesellschaft zutreffend ist. Zu sagen ist aber, dass die ethnographischen Daten, die ich bei den Karow erheben konnte, weder dem Standardmodell der sozialen Organisation entsprechen, noch die These von strukturellen Problemen bestätigen. Die Khasi-Ethnographie liefert mit anderen Worten keine Modelle und Vorstellungen, die fraglos angewendet werden könnten, denn die Situation im Hochland, auf das sich die bisherige Forschung konzentrierte, lässt sich nicht ohne weiteres mit der Situation in anderen Teilen der Khasi-Berge gleichsetzen. Dies gilt umso mehr vor dem Hintergrund, dass die Thesen, die die Khasi-Ethnographie bis heute prägen, durch den problematischen typologischen Vergleich mit matrilinearen Gesellschaften in anderen Teilen der Welt erwachsen.

Schon früh kritisierte Leach (1961) Vergleiche, bei denen Gesellschaften aufgrund einzelner Elemente (z.B. matrilineare Deszendenz) gruppiert werden, um zu Aussagen über Gesellschaftstypen (z.B. matrilineare Gesellschaften) zu gelangen. Mit Recht bezeichnete er dieses Vorgehen als logischen Zirkelschluss, denn es ist nicht einsichtig, warum sich Gesellschaften, die ein arbiträr gewähltes Merkmal teilen, auch in anderer Beziehung ähneln sollten. Leachs Kritik wurde aufgegriffen und weiterentwickelt. Zu nennen ist v.a. Needham (1971, 1975), der sich gegen das Aufstellen monothetischer Vergleichskategorien aussprach, die durch einen feststehenden Merkmalskatalog gekennzeichnet sind. Er plädierte alternativ dafür, ethnologische Vergleichskategorien offen und polythetisch zu verstehen, wobei er Wittgensteins Konzept der „Familienähnlichkeiten“ (*family resemblances*) anwendete. Leachs und Needhams Argumente bilden einen ersten Hintergrund, um den Erkenntnisgehalt der Kategorie „Matrilinearität“ auch in Bezug auf die Khasi-Berge grundsätzlich in Frage zu stellen. Die lokalen Gemeinschaften, die ihren mythischen

²² Die Methode des hier angesprochenen typologischen Vergleichs wurde von Schneider und Gough (1961) beispielhaft demonstriert. In ihrem Kompendium zur matrilinearen Verwandtschaft vertraten beide die These, dass matrilineare Systeme durch Konflikte, Spannungen und Instabilitäten gekennzeichnet sind. Nakane (1967: 141), die diese Sichtweise einige Jahre später in die Khasi-Ethnographie einführte, entwickelte ihre Ideen unabhängig von Schneider und Gough. Alle drei beziehen sich aber auf Richards (1950), die den gemeinsamen Nenner bildet.

Ursprung von den sieben Hütten auf dem Berg Sohpetbneng ableiten, sind durch Familienähnlichkeiten verbunden und begründen ein gemeinsames Muster, das sich lokal spezifisch ausprägt. Solchen spezifischen Ausprägungen können Vergleichsmethoden, die sich auf grobe Kriterien wie „matrilinäre Deszendenz“ beziehen, nicht gerecht werden. Das sich hier andeutende Problem ist, dass kulturelle Elemente niemals isoliert werden dürfen, sondern in ihrem spezifischen Bedeutungszusammenhang betrachtet und verstanden werden müssen (vgl. Hardenberg 2008: 113).

Die bisherigen Untersuchungen zur sozialen Organisation in den Khasi-Bergen richteten den Blick weniger auf Beziehungen als auf Rollen, die mit individuellen Konflikten in Verbindung gebracht wurden. Die Betonung individueller Konflikte erwuchs aus der Übertragung von Vorannahmen in die Khasi-Berge. Nur selten wurde hingegen der Bezug zur lokalen Werte- und Ideenordnung hergestellt. Wie Dumont (1983: 222 – 262) zeigte, wird die Sozialordnung in nicht-modernen Gesellschaften als Teil einer umfassenden kosmischen Ordnung wahrgenommen und kann nur im Hinblick auf diese verstanden werden.²³ Die Prinzipien, die den Kosmos regulieren, bestimmen auch die Gesellschaft und ordnen sich anhand eines hierarchischen Systems von Werten und Ideen, das die Beziehungen des soziokosmischen Universums strukturiert und ausdrückt. Die in der Deszendenztheorie verwendeten Begriffe, die soziale Einheiten als distinkte korporierte Gruppen von lebenden Menschen beschreiben, vernachlässigen oft die angesprochene kosmologische Dimension von Verwandtschaft und sozialer Organisation. Verwandtschaft bildet einen zentralen Bereich, in dem durch Tauschbeziehungen soziale Ordnung generiert wird. Wie Mauss (1923/24) als einer der Vordenker von Dumont demonstrierte, muss der Tausch dabei als „totaler sozialer Tatbestand“ (*fait social total*) verstanden werden, der alle Bereiche des sozialen Lebens durchdringt und die Gesellschaft als Ganzes betrifft.

In dieser Arbeit soll die kosmologische Dimension von Verwandtschaft und sozialer Organisation ernst genommen werden. Darüber hinaus erfolgt keine Orientierung an einer vorgefassten Definition von Verwandtschaft. Um die lokalen Verwandtschaftskonzeptionen adäquat verstehen zu können, sollen die indigenen Kategorien und Begriffe in den Mittelpunkt gestellt werden. Allgemein bezieht diese Herangehensweise Inspiration bei Carsten (1995, 2000, 2004), die in den

²³ Dumonts Begriff des Nicht-Modernen ist nicht im Sinn von „vormodern“ zu verstehen. Für Dumont sind nicht-moderne Gesellschaften nicht „geringer entwickelt“ als moderne Gesellschaften. Die Unterscheidung beider Gesellschaftstypen ergibt sich vielmehr aus unterschiedlichen ideologischen Konstellationen. Nicht-moderne Gesellschaften sind durch eine holistische Ideologie charakterisiert, die dem sozialen Ganzen den höchsten Wert beimisst und das Individuum der Gesellschaft unterordnet (vgl. Dumont 1991: 287). Moderne Gesellschaften zeichnen sich im Gegensatz hierzu durch eine individualistische Ideologie aus, die dem Individuum den höchsten Wert beimisst und die Gesellschaft dem Individuum unterordnet (vgl. Dumont 1991: 287f).

1990er Jahren zu den Ethnologinnen gehörte, die die in die Krise geratene Verwandtschaftsethnologie neu belebten. Die Krise wurde zwei Jahrzehnte zuvor durch Kritiker wie Schneider (1972) ausgelöst, der das Ende der Verwandtschaftsethnologie proklamierte, da sich diese fälschlicherweise auf der Annahme eines genealogisch konstituierten Bereichs der Verwandtschaft begründet hatte.²⁴ Von „natürlichen“ Beziehungen könne laut Schneider jedoch nirgendwo ausgegangen werden. Die im Westen vollzogene kulturelle Konstruktion einer vermeintlichen biologischen Faktizität hatte vielmehr dazu beigetragen, Verwandtschaft in einer Form zu verstehen, die nicht mit den kulturellen Konzeptionen in nicht-westlichen Gesellschaften korrespondiert. In der Tradition von Schneider argumentierte Carsten gegen die Annahme eines universalen Bereichs der Verwandtschaft. Im Gegensatz zu Schneider wollte sie die Verwandtschaftsethnologie aber nicht abschaffen, sondern breiter und flexibler definieren. Was Verwandtschaft ist und bedeutet, kann mit Carsten (2000: 1) niemals vor der Analyse feststehen, sondern muss im lokalen Kontext durch die Beachtung der „gelebten Erfahrung des Verwandtseins“ (*lived experience of relatedness*) erschlossen werden.

Die kulturelle Kategorie des Hauses und die lokale Werte- und Ideenordnung

Die Forderung, Verwandtschaft und soziale Organisation anhand der indigenen Kategorien und Begriffe zu betrachten, rückt in Bezug auf die Karow das Haus in den Mittelpunkt. Untersuchungen zur sozialen und symbolischen Bedeutung des Hauses bildeten in den 1980er und 90er Jahren ein wichtiges Standbein der wieder erstarkenden Verwandtschaftsethnologie. Am Ausgangspunkt dieser Entwicklung stand Lévi-Strauss' Konzept der „Hausgesellschaft“ (*société à maison*) (vgl. Lévi-Strauss 1979, 1987). Lévi-Strauss beschrieb die Hausgesellschaft als eine soziale Formation, die nicht mehr durch elementare Strukturen gekennzeichnet ist, aber auch noch keine komplexen Strukturen aufweist. Er sah sie als „Gesellschaft im Übergang“, in der sich soziale Einheiten durch die flexible Handhabung von Regeln und eine damit einhergehende Kombination von gegensätzlichen Ordnungsprinzipien konstituieren. Lévi-Strauss' Ideen zum Haus und zur Hausgesellschaft wurden in den folgenden Jahren vielfach diskutiert, kritisiert und weiterentwickelt (siehe z.B. Carsten & Hugh-Jones 1995; Errington 1987; Fox 1993; Hardenberg 2007; Howell 1995, 2003; Howell & Sparkes 2003; Hsu 1998; MacDonald 1987; Waterson 1990, 1993). Auch

²⁴ Wie sein zuvor erwähntes Kompendium zur matrilinearen Verwandtschaft zeigt, begann Schneider seine Karriere als klassischer Verwandtschaftsethnologe. Später wurde er zu einem einflussreichen Kritiker der klassischen Ansätze (vgl. Schneider 1968, 1972, 1984).

wenn Lévi-Strauss' Ausführungen nicht frei von konzeptionellen Schwächen waren, wurde er dafür anerkannt, dass er den indigenen Kategorien Priorität eingeräumt hatte.

Zahlreiche Studien zeigten in Anlehnung an Lévi-Strauss, was auch für die Karow gilt: die kulturelle Kategorie des Hauses bietet einen privilegierten Zugang zum Verständnis der Sozialordnung. Sie kann aber auch einen Zugang zur Werte- und Ideenordnung bieten. Mit Bezug auf Dumont (1983) wurde bereits daran erinnert, dass kulturelle Elemente niemals isoliert, sondern im Rahmen hierarchischer Werte- und Ideensysteme, d.h. im Kontext spezifischer Ideologien, betrachtet werden sollten. Hardenberg (2007) kombinierte diesen Ansatz der holistischen Analyse mit der Analyse des Hauses als indigener Kategorie. In Anlehnung an Dumonts Konzept des *encompassment* prägte er den Begriff des „einschließenden Hauses“ (vgl. Hardenberg 2007: 165ff).²⁵ Laut Hardenberg (2007: 165) begegnet uns ein „einschließendes Haus“ überall dort, wo das Haus „eine holistische soziokosmische Ordnung repräsentiert und gleichzeitig [...] den Ort darstellt, an dem die Repräsentation der Gesellschaft in bewerteten Kontexten geschaffen wird“. In diesem Ansatz wird das Haus nicht nur als Gebäude oder als korporierte Gruppe von sozialen Personen betrachtet, sondern als Abbild und Schnittstelle der soziokosmischen Beziehungen, die die Gesellschaft in ihrer Ganzheit repräsentieren und konstituieren. Hardenberg entwickelte sein Konzept des „einschließenden Hauses“ vor dem Hintergrund der Frage, wie die kulturelle Kategorie des Hauses für den ethnologischen Vergleich fruchtbar gemacht werden könne. Der von ihm vorgeschlagene Ansatz, der auch die vorliegende Arbeit inspiriert, bietet den Vorteil, dass Häuser nicht als isolierte Elemente betrachtet und verglichen werden, sondern als Elemente im Rahmen spezifischer Beziehungssysteme, die sie gleichzeitig repräsentieren (vgl. Hardenberg 2007: 165ff).

Die Sozialordnung der Karow wird in Kategorien, Gruppen und Beziehungen entworfen, die auf der Unterscheidung von Häusern basieren. Über das Bild und die Sprache des Hauses werden in verschiedenen Kontexten Aussagen über soziokosmische Differenzierungen und Zuordnungen getroffen. Wie alle Khasi-Gruppen unterteilt sich auch die lokale Gemeinschaft der Karow in exogame matrilineare Abstammungsgruppen, die durch den Begriff *ka kur* bezeichnet werden.²⁶ Die Mitglieder einer *kur*-Gruppe beziehen sich auf ein Ahnen- und Ursprungs Haus, das als erstes Mutterhaus (*ka jing kmei*) bezeichnet wird, und betrachten sich als „Menschen vom selben Ahnenursprung“ (*shi kur shi kmei*). Die ersten Mutterhäuser der *kur*-Gruppen werden als materielle Repräsentationen des Ahnenursprungs erhalten und bilden ideelle sowie rituelle Zentren. Der im

²⁵ Dumont entwickelte das Konzept des *encompassment* (frz. *englobement*) im Rahmen seiner holistischen Analyse der indischen Kastengesellschaft (vgl. Dumont 1980: 239 – 245).

²⁶ In der Khasi-Ethnographie wird der Begriff *ka kur* mit „Klan“ übersetzt. Ich selbst spreche neutraler von der *kur*-Gruppe.

ersten Mutterhaus einer *kur*-Gruppe liegende Ahnenursprung bietet eine ontologische Orientierung für ihre Mitglieder und die Ursprungsbeziehungen zu den Ahnenhäusern sind essentiell für die Differenzierung der Karow-Gesellschaft. Das Kriterium der Deszendenz spielt an sich aber eine nachgeordnete Rolle, denn auch wenn mit jedem ersten Mutterhaus eine nicht mehr namentlich erinnerte Ahnin assoziiert wird, wird es nicht als wichtig erachtet, wie sich die Abstammung von dieser Ahnin im Einzelnen vollzog. Das genealogische Gedächtnis umfasst nur drei bis vier Generationen und es werden folglich keine langen Genealogien konstruiert oder nachgezeichnet.

Auf jedes erste Mutterhaus beziehen sich weitere Mutterhäuser, die die Gesellschaft an ihrer Basis zusammensetzen. Die Karow sprechen von Mutterhäusern (*ka jing kemei*), da sich die Häuser und das zu ihnen gehörende Land in der Obhut der Frauen befinden. Das Mutterhaus wird immer von der jüngsten Tochter weitergeführt. Die älteren Töchter begründen nach der Geburt des ersten Kindes eigene Häuser, die sich um das Mutterhaus gruppieren und ihrerseits Mutterhäuser sind, von denen sich erneut Häuser abspalten werden. Aus der Weiterführung des Hauses durch die jüngste Tochter und die Aufspaltung des Hauses durch die Hausneugründungen der älteren Töchter folgt, dass die Häuser von Schwestern nebeneinander stehen und eine lokale Gruppe von Schwesterhäusern bilden. Die Menschen, die unter dem Dach eines konkreten Hauses leben, bezeichnen sich als *shi jing* – sie sind wörtlich „ein Haus“ bzw. „Menschen eines Hauses“. Zudem bezeichnen sich die Menschen, die in benachbarten Schwesterhäusern leben, als *shi jing* – auch sie sind wörtlich „ein Haus“ bzw. „Menschen eines Hauses“. Mit anderen Worten lässt sich sagen, dass sowohl die Bewohner eines konkreten Hauses als auch die Bewohner von Schwesterhäusern durch eine Hausbeziehung (*shi jing*) verbunden sind. Entscheidend ist, dass diese Hausbeziehung die Menschen umschließt, die tatsächlich an einem Ort leben. Schwestern sind ihr Leben lang durch eine Hausbeziehung verbunden: sie wachsen in einem Mutterhaus auf und stehen später benachbarten Häusern vor. Für ihre Brüder ändert sich die Hausbeziehung im Lauf ihres Lebens, denn Männer verlassen mit der Heirat das Haus und ziehen in das Mutterhaus ihrer Frauen. Das lokale Idiom besagt, dass sie in diesem Haus „am Herd inkorporiert“ werden (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“). Männer, die ihren Wohnort verlegen, bleiben Mitglied in ihrer *kur*-Gruppe, werden aber von der *jing*-bzw. Hausgruppe ihrer Frauen aufgenommen. Dies bezieht sich sowohl auf die *jing*-Gruppe im Sinn des konkreten Hauses als auch auf die *jing*-Gruppe im Sinn der lokalen Gruppe von Schwesterhäusern.

Die hier vorgetragene Sichtweise unterscheidet sich von der, die in der Khasi-Ethnographie verbreitet ist. Dort wurde der Begriff *shi iing* (die Schreibweise der Hochland-Khasi) als „kleinste matrilineare Deszendenzgruppe“ bezeichnet, die die Verwandten umfasst, die von einer Großmutter abstammen und Rechte an deren Ahnenbesitz haben (vgl. Århem 1988: 260ff; Gerlitz

1984: 72; Gurdon 2002: 63; Hodson 1921: 24; Nakane 1967: 119f; Nongbri 2000: 386; Nongkynrih 2002: 36f; Roy 1921: 233). Die weit verbreitete Idee ist, dass die *iing*-Gruppe weder mit einem Haus noch mit einer lokalen Gruppe korrespondiert, sondern als „Familie von Brüdern und Schwestern“ zu verstehen ist, die nicht an einem Ort lebt, da Brüder und Schwestern mit der Heirat getrennt werden. Beschrieben wird, dass die an einem Ort lebenden Schwestern, die das Ahnenland der *iing*-Gruppe verwalten, der Autorität ihrer Brüder unterstehen, die nicht nur entscheiden, wie das Land vererbt wird, sondern auch die Autoritätspersonen in den Häusern ihrer Schwestern sind. Die Männer der Schwestern haben somit einen schwachen Stand im Haus, da die Autorität nicht bei den Ehemännern und Vätern, sondern bei den Brüdern und Mutterbrüdern liegt. Die Ehemänner und Väter werden mehr oder weniger als „Fremde im Haus“ betrachtet, die nicht zur *iing*-Gruppe ihrer Frauen, sondern zur *iing*-Gruppe ihrer eigenen Schwestern gehören – immer vorausgesetzt, dass der Begriff *shi iing* als kleinste matrilineare Deszendenzgruppe verstanden wird.

Eben dieses Verständnis soll in der vorliegenden Arbeit – zumindest für den Fall der Karow – überdacht werden. In ähnlicher Form, wie es Moore bereits 1985 für die südindischen Nayar tat, wird auch hier davon ausgegangen, dass die soziale Organisation nicht ausschließlich durch den Bezug auf genealogische Modelle erklärt werden kann, sondern dass die lokalen Kategorien und Begriffe ernst genommen werden müssen. Moore (1985) demonstrierte in ihrer Analyse der sozialen Einheit *taravad*, dass diese ganz entgegen dem etablierten Verständnis nicht als genealogische Matrilineage zu verstehen ist, sondern als holistische, rituell signifikante Haus- und Landeinheit betrachtet werden muss. Wenn die Karow von *shi jing* sprechen, beziehen sie sich ebenfalls nicht auf eine genealogische Matrilineage. Der lokale Begriff *shi jing* bedeutet wörtlich „ein Haus“ bzw. „Menschen eines Hauses“ und ist auch genauso zu verstehen: *shi jing* bezieht sich nicht auf eine Deszendenzgruppe, sondern auf eine Haus- und Landeinheit sowie auf die Menschen, die dauerhaft das Haus bewohnen, das zum Haus gehörende Land bestellen und eine Herdgruppe bilden. Die Herdgruppen von Schwestern sind darüber hinaus in einer lokalen Gruppe verbunden. Im Kern dieser lokalisierten sozialen Einheit steht eine Gruppe von uterinen Verwandten, aber diese allein wird nicht als *shi jing* bezeichnet. Die Hausbeziehung (*shi jing*) umfasst nicht nur die uterinen Verwandten, die an einem Ort leben, sondern alle Personen, die dauerhaft im Haus wohnen und am Herd genährt werden; unabhängig davon, ob sie genealogisch verwandt sind oder nicht. Personen, die nicht im Haus wohnen, gehören auch nicht zur *jing*- bzw. Hausgruppe und folglich kann der lokale Begriff *shi jing* (bzw. sein Khasi-Pendant *shi iing*) nicht im Rahmen eines Deszendenzmodells beschrieben werden. Die Sozialität der *jing*-Gruppe bestimmt sich nicht genealogisch, d.h. nicht mit Bezug auf eine gemeinsame Vorfahrin, denn nicht alle „Menschen

des Hauses“ teilen ein und denselben Ahnenursprung. Entscheidend sind die gemeinsamen Aktivitäten, die sich um eine rituell signifikante Haus- und Landeinheit konzentrieren, und nicht primär das Verwandtsein über die weibliche Linie.

Bei den Karow begegnen uns gesellschaftlich einflussreiche Frauen, die die Häuser und das zu ihnen gehörende Land verwalten. Im lokalen Idiom heißt es, dass die Frauen das Haus und das Land „hüten“ (*n*). Männer besitzen generell kein Land und können weder über das Land ihrer Schwestern noch über das Land ihrer Frauen verfügen. Zu betonen ist aber, dass auch die Frauen nicht die Besitzerinnen, sondern die Hüterinnen des Landes sind. In der lokalen Konzeption gehört das Land den Ahnen und befindet sich nur in der Obhut der Frauen, die die Verantwortung für das Land von Generation zu Generation weitergeben. Diese Aussage bezieht sich auf das Land, das an die Häuser gebunden ist. Jede ältere Tochter eines Hauses erhält bei ihrem Auszug aus dem Mutterhaus einen Teil des mütterlichen Ahnenlands. Nach dem Tod der Mutter und Hausvorsteherin übernimmt die jüngste Tochter das Mutterhaus sowie den verbliebenen Teil des mütterlichen Ahnenlands. Entgegen der weit verbreiteten Vorstellung ist es aber nicht der Mutterbruder, der über die Aufteilung des Landes befindet, sondern die Mutter selbst, die sich hierfür mit dem Vater berät. Die eingehirateten Männer arbeiten auf dem Ahnenland ihrer Frauen und tun alles, um das Haus und seine Bewohner optimal zu versorgen. Ohne die Männer im Haus könnten die Frauen das Land nicht bestellen und das Haus nicht weiterführen, denn die Männer einer anderen *kur*-Gruppe arbeiten nicht nur hart, sondern zeugen auch den hoch bewerteten Nachwuchs. Nachdem der Mann in das Mutterhaus seiner Frau gezogen ist, findet keine Fusion statt, denn aus zwei Ahnenursprüngen kann niemals einer werden. Es heißt aber, dass das Haus das integrative Potential besitzt, die von außen kommenden Männer zu inkorporieren und trotz ihres fremden Ahnenursprungs zu vollwertigen Mitglieder der *jing*-Gruppe zu machen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die soziale Einheit *shi jing* nicht im Rahmen eines Deszendenzmodells beschreiben, denn dies würde die lokalen Konzeptionen von Integration und Zugehörigkeit ignorieren. Der holistische Charakter des Hauses zeigt sich aber nicht nur an der Inkorporation der von außen kommenden Männer, sondern auch daran, dass die Hausbeziehung (*shi jing*) nicht nur Menschen, sondern auch nicht-menschliche Entitäten umschließt. Gemeint sind die Hausgöttin (*ka blei jing*) und die Hofgöttin (*ka blei kyntem*), die zu jeder Herdgruppe gehören, aber auch die Totengeister der verstorbenen Verwandten, die den Bewohnern des Hauses ihren Namen (*ka kyrteng*) gaben und eine Ausdehnung der Herdgruppe in der unsichtbaren Welt bilden (siehe Kapitel „Die Toten“).

Wie dargelegt, wurde dem Kriterium der matrilinearen Deszendenz in der Khasi-Ethnographie Priorität eingeräumt. Der Mann, so die verbreitete These, trage ein „schweres Schicksal“ im Haus seiner Frau und sei zwischen seiner Rolle als Ehemann und Bruder bzw. als Vater und Mutterbruder hin- und hergerissen (vgl. Århem 1988: 266f, 2000: 104f; Gerlitz 1984: 54ff; Nongbri 1988: 74, 77f; siehe auch Chacko 1998). Konflikte und Spannungen seien unausweichlich; nicht nur für den individuellen Mann, sondern auch zwischen den Matrigruppen, da die Autoritätsansprüche des Ehemannes mit den Autoritätsansprüchen des Bruders und der anderen uterinen Verwandten der Frau kollidierten.

Die hier vorgetragene Sichtweise zeugt nicht nur von einem problematischen Verständnis matrilinearere Verwandtschaft, sondern auch von einem problematischen Verständnis der Geschlechterbeziehungen. Die klassischen Matriarchatsatheorien des 19. Jahrhunderts nahmen noch einen intrinsischen Zusammenhang zwischen „Matrilinearität“ und „Matriarchat“ an (siehe z.B. Bachofen 1861; Morgan 1877; Engels 1884). Da die Idee, dass sich die matrilineare Gesellschaftsform mit einer „Herrschaft der Frauen“ verbindet, aber nicht der empirischen Überprüfung standhielt, musste sie letztlich aufgegeben werden. Ganz im Gegensatz zu den klassischen Ansätzen gingen Schneider und Gough (1961: 5) ein Jahrhundert später davon aus, dass die Autorität in matrilinearen Gesellschaften grundsätzlich nicht bei den Frauen, sondern immer bei den Mutterbrüdern liegt und diese Ansicht prägte auch die Khasi-Ethnographie. Im westlichen Denken wird Autorität v.a. mit dem Ehemann und Vater und damit mit der sexuellen Identität des Mannes in Verbindung gebracht (vgl. Watson-Franke 1997: 334). Die häufig nicht-autoritäre Position des Ehemannes und Vaters in matrilinearen Gesellschaften ließ sich mit dieser Sichtweise schwer vereinbaren und führte dazu, dass der Mutterbruder zu einem „Ersatzvater“ erklärt wurde, dessen Position der „natürlichen“ Vaterfigur in patrilinearen Gesellschaften zu entsprechen schien. Männliche Dominanz wurde somit unabhängig von der verwandtschaftlichen Organisation als Fakt behandelt. Weniger beachtet wurde jedoch die Autorität, die Frauen als Müttern in matrilinearen Gesellschaften zukommen kann und die Karow bilden hierfür ein eindeutiges Beispiel.

Für die Karow lässt sich nicht formulieren, dass Frauen ihren Brüdern unterstehen und dass Mutterbrüder Ersatzväter wären. Den Frauen kommt eine starke gesellschaftliche Position zu: sie verwalten das Land, teilen die Feldarbeit ein und verfügen über deren Produkte. Ihre starke Position auf dem ökonomischen Gebiet wird durch das politische Wirken der Männer balanciert. Die offizielle Politik ist Sache der Männer, zumindest was den Dorfrat (*ka dorbar shnong*) und den Domänenrat (*ka dorbar raid*) betrifft. Am Rat der *kur*-Gruppe (*ka dorbar kur*) nehmen sowohl Männer als auch Frauen teil und auch im Dorf- und Domänenrat vertritt ein Mann keine Mei-

nung, die nicht im Haus mit den Frauen diskutiert wurde. An dieser Stelle wird ein wichtiges Prinzip der Karow-Gesellschaft angesprochen, von dem noch wiederholt die Rede sein wird: der häusliche und der öffentliche Bereich stehen sich nicht gegenüber, sondern durchdringen einander wechselseitig. Neben der offiziellen Politik liegt die Durchführung der Rituale in der Hand der Männer. Im rituellen Kontext gibt es aber auch Überschneidungen, denn es sind die Frauen, die die Rituale organisieren und vorbereiten, die dann von den Männern durchgeführt werden.

In der vorliegenden Arbeit wird die These vertreten, dass die Karow (und vermutlich alle anderen Khasi-Gruppen) zu den relativ seltenen Gesellschaften gehören, die ein symmetrisches Geschlechterverhältnis aufweisen. Angewendet wird ein Konzept, das von Lenz (1990) entwickelt wurde.²⁷ In Anlehnung an Leacock (1978), die von „geschlechtsegalitären Gesellschaften“ sprach, prägte Lenz den Begriff der „geschlechtssymmetrischen Gesellschaften“. Sie bezog sich auf Gesellschaften, in denen Macht nicht als einseitiges Dominanz- und Kontrollverhältnis betrachtet werden kann, sondern als „gegenseitiger Einfluss in sozialen Beziehungen“ verstanden werden muss, der „sowohl von Männern als auch von Frauen ausgeübt“ wird (vgl. Lenz 1990: 43 – 55). In geschlechtssymmetrischen Gesellschaften ist Macht multifokal verteilt. Männer und Frauen haben gleichen Zugang zu den gesellschaftlichen Machtfeldern oder kontrollieren unterschiedliche Machtfelder. Dieser zweite Fall ist bei den Karow gegeben, bei denen die Frauen das Land und den Anbau und die Männer die offizielle Politik und die Rituale kontrollieren. Entscheidend ist, dass sich eine Balance der Machtfelder ergibt, die asymmetrische Dominanzverhältnisse und eine einseitige Kontrolle ausschließt. Geschlechtssymmetrische Verhältnisse sind laut Lenz (1990: 58) nicht an eine bestimmte Gesellschaftsform gebunden. Vergleichsweise häufig sah sie sie in matrilinearen, matrilocalen Gesellschaften mit weiblich dominierten Anbausystemen und einer starken Autorität der ältesten Frau im Haus – und damit in eben der Situation, die auch bei den Karow gegeben ist.²⁸

In der vorliegenden Arbeit soll nicht nur das Bild von Frauen, die zwangsläufig ihren Männern oder Brüdern unterstehen, hinterfragt werden. Ebenso hinterfragt wird die Annahme, dass sich das Mannsein in matrilinearen Gesellschaften grundsätzlich mit Problemen verbindet. Die

²⁷ In der Khasi-Ethnographie wurde das Geschlechterverhältnis im Rahmen des Verwandtschaftssystems betrachtet. Herzog (2001), die selbst keine Feldforschung in den Khasi-Bergen durchführte, trug die Aussagen zum Geschlechterverhältnis in einem ausführlichen Überblick zusammen. Sie gelangte zu der Einschätzung, dass in den Khasi-Bergen geschlechtssymmetrische Verhältnisse vorliegen, wobei sie sich ebenfalls auf Lenz (1990) bezog.

²⁸ Als weitere Beispiele für geschlechtssymmetrische Gesellschaften führte Lenz (1990: 58) die Hopi und die Irokesen in Nordamerika sowie die indonesischen Minangkabau an. Insbesondere in Bezug auf die nordamerikanischen Gesellschaften ist zu bedenken, dass diese einen tiefgreifenden soziokulturellen Wandel durchlaufen haben, der sich auch auf das Geschlechterverhältnis auswirkte.

Karow-Männer sind nicht zwischen ihrer Verantwortung als Ehemann und Bruder bzw. als Vater und Mutterbruder hin- und hergerissen. Das lokale Männlichkeitsideal besagt, dass der Mann im Haus eine gute Figur machen muss – sowohl im Haus seiner Frau als auch in den Häusern seiner Schwestern. Die Zugehörigkeiten und Verantwortungen sind dabei klar getrennt und stürzen den Mann nicht in Verwirrung, so wie es auf psychologisierende Weise für die Hochland-Khasi beschrieben wurde. Eine Sichtweise, die Konflikte und Spannungen betont, ergibt sich nur dann, wenn die indigenen Konzeptionen ignoriert werden und der Bezug zur lokalen Werte- und Ideenordnung ausbleibt. In diesem Zusammenhang muss erneut die soziale Einheit *shi jing* aufgegriffen werden. Der Begriff *shi jing* steht für das „eine Haus“ und bezeichnet die wichtigste organisatorische Einheit der Karow-Gesellschaft. Er steht aber auch für einen kulturellen Wert, denn wenn über das „eine Haus“ gesprochen wird, ist dies tatsächlich im Sinn eines „geeinten Hauses“ zu verstehen. Der Wert der Hauseinheit ist von großer gesellschaftlicher Bedeutung und drückt in verschiedenen Kontexten Ideen über die richtige Art und Weise des sozialen Miteinanders aus.

Streit und Konflikte sind innerhalb des Karow-Hauses sehr schlecht angesehen und sollen vermieden werden. Die angestrebte Harmonie bezieht sich aber nicht nur auf die Beziehungen innerhalb des Hauses. Ein Haus steht nicht für sich allein, sondern ist Teil eines ausgedehnten Beziehungsnetzes. Es heißt, dass sich offene und aggressive Auseinandersetzungen mit anderen Häusern negativ auf das eigene Haus auswirken und dessen innere Einheit gefährden. Da das einzelne Haus nicht unabhängig von seinen Beziehungen zu anderen Häusern gesehen werden kann, bestimmt sich der Wert der Hauseinheit nicht nur durch die Harmonie innerhalb des Hauses, sondern auch durch die Harmonie zwischen den Häusern und betrifft damit die Gesellschaft als Ganzes. Beschrieben wird ein Ideal, das für die Praxis leitend ist und sich u.a. in einer Ablehnung von Streit, offenen Konfrontationen und aggressiven Auseinandersetzungen zeigt. Dass die Karow einen Weg der Harmonie und Balance bevorzugen, heißt aber nicht, dass sie ohne Konflikte und Spannungen auskommen, denn wie jedes Ideal ist auch das Ideal der Hauseinheit nicht vollständig realisiert. Über den Wert der Hauseinheit transportieren sich moralische Aussagen über das, was als „gut und richtig“ erachtet wird, auch wenn das Gute und Richtige nicht immer vollständig gelebt werden kann. Konflikte, Spannungen und Widersprüche sind letztlich unvermeidlich – aber diese sind keine Spezifik matrilinearere Systeme, sondern eine Charakteristik aller sozialen Systeme.

Soziale Einheiten führen kein Eigenleben und Gesellschaften sind keine sich selbst erhaltenden Systeme. Eine Gesellschaft, wie sie hier beschrieben wird, kann sich nur dann perpetuieren, wenn sie durch rituelle Austauschprozesse immer wieder in die umfassende kosmische Ordnung eingebunden wird. Die Werte und Ideen, die das soziokosmische Beziehungssystem strukturieren und ausdrücken, erfahren im Rahmen dieser rituellen Einbindung eine wiederkehrende und notwendige Bestätigung. Rituale drücken somit die Werte und Ideen der Gesellschaft aus und bilden den Kontext, in dem menschliche und kosmische Kräfte interagieren, um den Fortbestand der Gesellschaft zu gewährleisten. Barraud und Platenkamp (1990: 103) verwiesen vor diesem Hintergrund darauf, dass Rituale nicht als separate Kategorie sozialer Tatbestände untersucht werden sollten, sondern im direkten Bezug auf die Sozialordnung, auf die sie strukturierend wirken.

Auch in der vorliegenden Arbeit werden die Sozialordnung und die Rituale aufeinander bezogen untersucht. De Coppet (1981: 176) forderte, dass die Rituale einer Gesellschaft nicht isoliert, sondern als Teile eines rituellen Systems betrachtet werden sollten, das die Werte und Ideen ausdrückt, die die Gesellschaft als Ganzes strukturieren (siehe auch Barraud & Platenkamp 1990: 104; Barraud & Friedberg 1996: 352).²⁹ Die ausschließliche Konzentration auf Heilungsrituale, die meine Forschung zu Beginn leitete, wurde in diesem Sinn später aufgegeben und auf die Rituale des Lebenszyklus (insbesondere Geburt, Heirat und Tod) erweitert. Ebenfalls betrachtet wird das große Domänenritual, das den Charakter eines Jahreszyklusrituals trägt und vor der Christianisierung das wichtigste rituelle Ereignis des Jahres war. Untersucht werden soll, auf welche spezifische Weise sich die Karow durch ihre rituellen Aktivitäten als Gesellschaft konstituieren und welche Entitäten und Dinge entlang der Beziehungen zirkulieren, die das soziokosmische Ganze aufbauen (vgl. Barraud & Platenkamp 1990: 117). Angesprochen sind die rituellen Austauschprozesse, die soziale Ordnung generieren und immer wieder Brücken zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt bilden. Der Tausch ist in diesem Zusammenhang nicht als ein Mittel zu sehen, durch das Menschen individuelle Ziele verfolgen, sondern als Aufgabe, auf der die Gesellschaft als Ganzes basiert (vgl. de Coppet 1981: 200).

Die Karow haben keinen sprachlichen Ausdruck, der das „Ritual“ im Sinn eines klassifikatorischen Oberbegriffs bezeichnet. Unterschiedliche rituelle Handlungen werden spezifisch benannt, wobei eine dieser Handlungen herausragt und als ritueller Schlüsselakt bezeichnet werden

²⁹ Dumont hat sich nicht vertieft mit Ritualen auseinandergesetzt. Forscher, die von Dumont inspiriert waren, wendeten seine Ideen aber auf die Analyse komplexer Ritual- und Tauschsysteme an (siehe z.B. Barraud und Friedberg 1996; Barraud und Platenkamp 1990; de Coppet 1981; Hardenberg 2005; Iteanu 1990; Platenkamp 1988).

kann: das Opfern von Tieren (*kñia*). Im Mythos wird die Opferung eines Tiers als primordiale rituelle Handlung eingeführt und bis heute sind Tieropfer (*ka kñia*) die Rituale, die am häufigsten stattfinden (siehe Kapitel „Die Brücke zur anderen Welt“). Der rituelle Spezialist ist wörtlich der Opferer (*u nongkñia*) – auch dann, wenn er eine andere rituelle Handlung ausführt. Das Tieropfer ist so allgegenwärtig, dass die christlichen Missionare in Bezug auf das lokale rituelle System von einer „Religion des Tieropfers“ (*ka nem kñia*) sprachen.

Der Begriff des „Opfers“ ist komplex und vielschichtig. Mehrere wissenschaftliche Disziplinen setzen sich mit dem Opfer auseinander und auch in der Ethnologie gibt es verschiedene Opfertheorien.³⁰ Barraud und Friedberg (1996: 351) verwiesen auf eine generelle Begriffsproblematik: einerseits wird der Opferbegriff in der ethnologischen Literatur so verwendet, als ob seine Bedeutung klar und eindeutig wäre. Andererseits existieren aber verschiedene Opfertheorien, die zum Teil stark voneinander abweichen und nicht kompatibel sind. Ich folge Barraud und Friedberg (1996: 351 – 359) in der Ansicht, dass das Opfer nicht als eine einheitliche Klasse von Phänomenen betrachtet werden sollte; insbesondere nicht über die Grenzen von holistischen und individualistischen Gesellschaften hinweg. Wenn ein rituelles System, wie zuvor gesagt, die Ideologie einer spezifischen Gesellschaft ausdrückt, kann das Ziel nicht darin bestehen, ein universales Opferschema aufzustellen, wie es beispielsweise Hubert und Mauss (1964) verfolgten. Indem Mauss das Opfer als ein universales religiöses Phänomen beschrieb, das auf der Unterscheidung von „heilig“ und „profan“ basiert, verstieß er gegen den von ihm selbst aufgestellten Grundsatz, Phänomene in Bezug auf spezifische Ganzheiten zu untersuchen. Da sich die Unterscheidung zwischen dem „Heiligen“ und dem „Profanen“ nicht auf alle Gesellschaften anwenden lässt, erscheint der Ansatz von de Heusch (1985) geeigneter. In seiner strukturalen Analyse des Opfers ersetzte de Heusch die von Hubert und Mauss geprägten Begriffe der „Sakralisierung“ und „Entsakralisierung“ durch die neutraleren Begriffe der „Verbindung“ (*conjunction*) und „Trennung“ (*disjunction*) (vgl. de Heusch 1985: 213). Laut de Heusch besitzt das Opfer die kommunikative Kraft, menschliche und kosmische Räume zu verbinden und auch wieder zu trennen. Von dieser Minimaldefinition abgesehen, lehnte er die Idee eines universalen Opferschemas ab, da sich die Symbolisierungen und Bedeutungen, die sich an das Opfer binden, nur im Kontext spezifischer Gesellschaften erschließen lassen. Opferrituale nehmen bei den Karow eine prominente Stellung ein und zeugen von einer charakteristischen Symbolik, die es herauszustellen gilt. Auch wenn sie zentral sind, sollen die Opferrituale aber nicht von den anderen Ritualen der Karow-Gesellschaft isoliert werden.

³⁰ Eine Zusammenstellung wichtiger Opfertheorien bieten Carter (2003) und Drexler (1993). Howell (1996: 2 – 14) lieferte einen guten Kurzüberblick über die wichtigsten ethnologischen Opfertheorien.

Bei den Karow vollzieht sich seit mehr als sechzig Jahren ein langsamer Prozess der Christianisierung, der das sozio-rituelle System, das hier unter Betrachtung steht, einem tiefgreifenden Wandel unterwirft. Verglichen mit anderen Khasi-Gruppen wurden die Karow erst relativ spät mit Missionaren konfrontiert. Obwohl die Missionierung in den südlichen Khasi-Bergen bereits in den 1840er Jahren einsetzte, kamen erst ein Jahrhundert später Missionare zu den Karow in den nördlichen Khasi-Bergen (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“). Vor der Unabhängigkeit Indiens lag das Gebiet der Karow fern der zentralen Verkehrsadern. Erst der Bau einer Verbindungsstraße zwischen Shillong und der Brahmaputra-Ebene erleichterte den Zugang und öffnete Missionaren die Tür, die zuvor in Shillong und anderen Teilen des Hochlands tätig waren. Wie zuvor beschrieben, hatten die Karow bereits vor und während der Kolonialzeit Kontakt zu den Bewohnern der benachbarten Ebene. Diese Außenkontakte, die Interaktionen mit den verschiedenen Nachbargemeinschaften und nicht zuletzt die intern induzierten Veränderungen bedingten, dass sich die Gesellschaft der Karow seit jeher gewandelt hat. Dies ist fast überflüssig zu erwähnen, denn Wandel ist ein Merkmal aller sozialen Systeme und findet immer statt. In der vorchristlichen Zeit war der Wert des Wandels jedoch dem Wert der Permanenz untergeordnet. Lévi-Strauss (1962) zeigte, dass in Gesellschaften mit dieser ideologischen Konstellation verschiedenste Bemühungen unternommen werden, um Wandel abwesend erscheinen zu lassen, indem die Gegenwart immer wieder nach dem Muster der mythischen Ursprünge gestaltet wird. Die Kohärenz mit den mythischen Ursprüngen wurde mit dem Auftreten des Christentums durchbrochen. Wie zu sehen sein wird, heißt dies aber nicht, dass die Ordnung der Ahnen nicht mehr von Bedeutung wäre. Über ein halbes Jahrhundert nach Beginn der Missionierung bilden die Karow keine vollständig christliche Gemeinschaft, wohl aber eine Gemeinschaft mit einem signifikanten Anteil Christen. Die christlichen und die nicht-christlichen Karow sind sich einig, dass mit der Christianisierung ein tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel einhergeht, der in dieser Form nie zuvor stattgefunden hat.

Das sozio-rituelle System der Karow kann hier nicht in seiner „ursprünglichen“ oder „traditionellen“ Form beschrieben werden – zumal beide Begriffe angesichts des seit jeher stattfindenden Wandels problematisch sind. Die Präsenz des Christentums, das Auslöser sozialer und ritueller Veränderungs- und Transformationsprozesse ist, muss ernst genommen und in die Untersuchung einbezogen werden. Das Christentum gehört zu den Religionen, die weltweit mit einem universalistischen Anspruch auftreten. Dies bedeutet aber nicht, dass die Konversion zum Christentum eine vereinheitlichte Welt entstehen lässt. Für die Moderne und den westlichen Kapitalismus beschrieb Sahlins (1999), wie parallel zu deren Globalisierung ein Projekt der Diversifizie-

rung stattfindet, da indigene Gruppen der Moderne und dem Kapitalismus auf spezifische Weise begegnen. Im Prozess des Wandels sind die Indigenen aktiv Handelnde, die das ihnen Widerfahrende in ihren eigenen Kategorien und Begriffen erfassen und darum kämpfen, ihre kulturelle Integrität zu bewahren. Sahlins zeigte, dass globale Homogenität und lokale Differenzierung nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können und eben dieser Gedanke lässt sich auch auf die Ausbreitung und Aneignung des Christentums übertragen. In den lokalen Kontexten, in denen das Christentum auftritt, wird es aufgegriffen und umgearbeitet. So wie Sahlins von der „Indigenisierung der Moderne“ sprach, kann auch von einer „Indigenisierung des Christentums“ gesprochen werden, durch die weltweit heterogene und heterodoxe Christentümer entstehen. Cannell (2005) warnte davor, bei der ethnologischen Untersuchung solcher Christentümer den Maßstab eines vermeintlichen Standardchristentums anzulegen, da dies die spezifischen Eigenarten missachtet, die lokale Christentümer aufweisen. Vorstellungen, die als charakteristisch für das Christentum gelten, z.B. die klare Trennung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits oder die Ausrichtung auf den Wert der individuellen Erlösung, können in lokalen Kontexten von untergeordneter Bedeutung sein – ohne dass dies den Schluss zuließe, dass die betreffenden Menschen keine „richtigen“ Christen wären. Auch das Christentum bildet keine Klasse von einheitlichen Phänomenen, sondern muss im Sinn einer polythetischen Kategorie verstanden werden. Das Christentum der Karow, das hier betrachtet wird, ist eines von vielen lokalen Christentümern, die in ihrer Spezifik untersucht und anerkannt werden sollten.

Die Ethnologie des Christentums (*Anthropology of Christianity*) ist eine Subdisziplin, die sich erst im letzten Jahrzehnt formierte (siehe z.B. Cannell 2005, 2006; Hann 2007; Robbins 2003, 2007; Engelke & Tomlinson 2006). Ethnologische Studien über christliche Gesellschaften und über Prozesse der Missionierung und Christianisierung gibt es seit vielen Jahrzehnten. Das systematische Vergleichen von Forschungsergebnissen und das Erarbeiten gemeinsamer Themenfelder sind im Vergleich zu anderen Weltreligionen aber junge Phänomene. Cannell (2006) sprach von einer „schwierigen Beziehung“ zwischen der ethnologischen Disziplin und der christlichen Religion und sah diese wissenschaftshistorisch begründet. Die Sozialwissenschaften, aus denen auch die Ethnologie hervorging, entwickelten sich mit ihrem säkularen Selbstverständnis in gezielter Abgrenzung zur christlichen Metaphysik. Trotz dieser nach außen hin vollzogenen Abgrenzung fanden christliche Ideen aber häufig Eingang in ethnologische Konzepte und erschweren ein adäquates Verständnis nicht-christlicher Gesellschaften. Der sich in den letzten Jahren etablierenden Ethnologie des Christentums geht es vor diesem Hintergrund darum, für die lange verdrängte christliche Prägung ethnologischer Konzepte zu sensibilisieren (siehe z.B. Asad 1993; Cannell 2005; Robbins 2007; Sahlins 1996). Darüber hinaus soll die Analyse der weltweiten loka-

len Christentümer vorangebracht werden, um in vergleichender Perspektive zu einem erweiterten Verständnis zu gelangen. Die vorliegende Arbeit will in beide Richtungen einen Beitrag leisten.

In der Khasi-Ethnographie wurde auf die Thematik der Christianisierung bisher nicht vertieft eingegangen. Wie die Prozesse der Kolonialisierung, der Missionierung und allgemein der Modernisierung wurde die Christianisierung im Rahmen der sogenannten Desintegrationsthese behandelt. In der Ethnologie verbindet sich diese These in erster Linie mit Schneider und Gough (1961). Beide argumentierten, dass matrilineare Gesellschaften durch Konflikte und Spannungen geprägt sind, die zu einer strukturellen Schwäche führen. Als strukturell schwache Systeme könnten sich matrilineare Gesellschaften nur schwer externen Einflüssen widersetzen, was in Zeiten des Wandels zur rapiden gesellschaftlichen Desintegration führe.³¹ In der Khasi-Ethnographie schlug sich nicht nur die Idee der strukturellen Schwäche matrilinearere Systeme nieder, sondern auch die Idee, dass externe Einflüsse den gesellschaftlichen Zerfall beschleunigen (siehe z.B. Chacko 1998; Nakane 1967; Nongbri 1988). Im urbanisierten Hochland der Khasi-Berge kursieren gesellschaftliche Diskurse, die sich auf der Linie der Desintegrationsthese bewegen (vgl. Nongbri 2000). Ein Beispiel ist die „Vereinigung der neuen Herde“ (*Syngkong Rympei Thymmai*) – eine Interessengruppe, die das Ziel verfolgt, das matrilineare System der Hochland-Khasi in ein patrilineares System zu transformieren. Begründet werden diese Bestrebungen mit der Annahme, dass patrilineare Systeme progressiver seien und besser auf die gesellschaftlichen Veränderungen reagieren könnten, die durch die Modernisierung ausgelöst wurden.

Nongbri (1988, 2000) behandelte die Desintegrationsthese im direkten Zusammenhang mit der Christianisierung. Sie beschrieb für die Hochland-Khasi eine Schwächung des matrilinearen Systems, da mit dem Bedeutungsverlust der lokalen Rituale ein Statusverlust des Mutterbruders einhergeht, der zuvor als Hausopferer agierte (vgl. Nongbri 1988: 80, 2000: 383). Laut Nongbri bedingt die Christianisierung eine Auflösung der rituellen Einheit der Geschwistergruppe. Dies bindet die Hausvorsteherinnen, die sich zuvor auf ihre Brüder stützten, stärker an ihre Männer. Auch die Karow-Frauen benennen es als ein großes Problem, dass ihre Brüder die Durchführung der Rituale aufgeben. Wie zu sehen sein wird, sind die hierdurch ausgelösten Veränderungsprozesse durch die von Nongbri thematisierte Bedeutungsverlagerung von der Geschwister- auf die Ehebeziehung aber noch nicht erschöpfend beschrieben. Nongbris Darstellung zeugt von der

³¹ Die Desintegrationsthese wurde nicht nur von Schneider und Gough (1961) vertreten, sondern sie war charakteristisch für eine bestimmte Zeit. Als zwei weitere Befürworter lassen sich Aberle (1961) und Goody (1956) nennen. Spätere Autorinnen, wie z.B. Colson (1980), Dube (1996) und Poewe (1981), vertraten die gegenteilige These und argumentierten, dass matrilineare Systeme besonders widerständig seien, da der mit den Frauen assoziierte Bereich der Verwandtschaft in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels Stabilität garantiere (siehe auch Nongbri 2000: 363 – 366).

weit verbreiteten Vorstellung, dass Frauen entweder ihren Brüdern oder ihren Männern unterstehen, betrachtet aber nicht, welche Position Frauen als Akteurinnen in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels zukommt und wie die Aufgabe einzelner Rituale das sozio-rituelle System als Ganzes beeinflusst.

Wenn wie zuvor dargelegt der Erkenntnisgehalt der Kategorie „Matrilinearität“ grundsätzlich in Frage gestellt und die Annahme verworfen wird, dass matrilineare Systeme strukturell schwach sind, erübrigt sich die Desintegrationsthese, die auf dieser Annahme basierte. Sobald nicht nur einzelne Elemente, sondern ganze Beziehungssysteme im Zentrum des Interesses stehen, muss auch der gesellschaftliche Wandel unter einem anderen Vorzeichen betrachtet werden. In den letzten Jahren wurde wiederholt die Frage aufgeworfen, wie die durch Dumont inspirierte holistische Analyse soziokosmischer Beziehungssysteme mit der Untersuchung von Wandel kombiniert werden könne (vgl. Iteanu 2009; Rio & Smedal 2009; Robbins 2009; Sprenger 2008). Sprenger (2008) stellte zur Diskussion, ob nur traditionellen Gesellschaften, die kohärente soziokosmische Repräsentationen und intakte rituelle Systeme aufweisen, durch den methodologischen Holismus begegnet werden sollte, sich verändernden traditionellen Gesellschaften aber nicht mehr. Er gelangte zu der Ansicht, dass sich die Idee soziokosmischer Ganzheiten mit der Untersuchung gesellschaftlicher Veränderungs- und Transformationsprozesse verbinden lasse. Das Entscheidende ist, dass soziokosmische Systeme alles, was von außen kommt, in ihren eigenen Begriffen klassifizieren (vgl. Sprenger 2008: 78). Das von außen kommende Neue wird mit anderen Worten auf spezifische Art und Weise – im vorliegenden Fall auf Art und Weise der Karow – in das bestehende Alte integriert, das in diesem Prozess verändert, aber nicht aufgelöst wird. Die zugrunde liegende Idee ist, dass soziokosmische Ganzheiten nicht begrenzt sind – sie und die vielen Teilganzheiten, aus denen sie sich zusammensetzen, können vielmehr durch hierarchische Inklusionen neue Elemente aufnehmen (vgl. Iteanu 2009: 340, 345f).

In Anlehnung an Cannell (2006: 5) wird in der vorliegenden Arbeit nicht davon ausgegangen, dass das Christentum bestimmte inhärente Eigenschaften aufweist, die in der Konfrontation mit nicht-christlichen Gesellschaften zu vorhersagbaren Effekten führen. Stattdessen geht es darum, präzise herauszustellen, wie christliche Werte und Ideen auf ein bestehendes Werte- und Ideensystem wirken, wie sie durch dieses System aufgenommen werden und wie sich dies in der sozialen und rituellen Praxis zeigt (siehe z.B. Platenkamp 1992, 2012). Es handelt sich nicht um einen einseitig gerichteten Prozess, bei dem christliche Werte und Ideen auf ein lokales System einwirken. Ebenso gilt, dass die Struktur des lokalen Werte- und Ideensystems die Interpretation des Christentums beeinflusst und zur Ausprägung eines spezifischen lokalen Christentums führt, in

dem der Wert der individuellen Erlösung nicht zwangsläufig die zentrale Position einnehmen muss.

Heute sprechen die Karow von ihrer „alten Religion“ (*ka nem barim*) und ihrer „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*), die beide gleichzeitig existieren und praktiziert werden. Die „alte Religion“ wird mit der Ordnung der Ahnen assoziiert. Von ihr unterschieden wird das Christentum, das zwar seit über sechzig Jahren präsent ist, aber nach wie vor als „neue Religion“ rangiert. Dass die Karow überhaupt von „Religion“ sprechen, geht auf die Begriffsverwendung der Missionare zurück, die das lokale rituelle System als „Religion des Tieropfers“ (*ka nem keñia*) bezeichneten. Ursprünglich stand das Femininum *ka nem* für die moralische Ordnung, die der höchste Gott *u Blei* für die mythischen Vorfahren der Karow niedergelegt hatte (siehe Kapitel „Die Niederlegung der moralischen Ordnung“). Umfassend verstanden, reguliert diese Ordnung alle Bereiche des sozialen Lebens und zudem die Beziehungen zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Von einer „Religion“ im Sinn eines funktional differenzierten und formalisierten gesellschaftlichen Bereichs kann im Hinblick auf die vorchristliche Zeit nicht gesprochen werden. Stattdessen muss von einem komplexen rituellen System ausgegangen werden, das die Werte und Ideen der Gesellschaft reflektierte und von der sozialen Organisation nicht zu trennen war. In jedem Haus fungierte der älteste Bruder der Hausvorsteherin, d.h. der älteste Mutterbruder (*u keñi heb*), als Hausopferer (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Für Rituale auf der Ebene der *kur*-Gruppe wurde unter den Hausopferern ein jeweils geeigneter Kandidat ausgewählt. Aus heutiger Perspektive heißt es, dass die „Religion“ in der vorchristlichen Zeit Angelegenheit der Häuser und *kur*-Gruppen war. Diese Aussage verweist auf die angesprochene Einheit des sozio-rituellen Systems. Zu beachten ist aber, dass der Begriff *ka nem* erst im Prozess der Christianisierung die Bedeutung von „Religion“ annahm und zuvor im allgemeinen Sinn von „moralische Ordnung“, „Regelwerk“ und „Verhaltenskatalog“ verstanden wurde.

Generell gilt, dass Prozesse der Missionierung und Christianisierung nicht nur zwei verschiedene Systeme der religiösen Bedeutung, sondern auch zwei Systeme der rituellen Praxis zu einer charakteristischen Verschränkung bringen. Diese Situation begegnet uns heute bei den Karow, die sich selbst als eine Gesellschaft im Übergang beschreiben, in der bereits etwas Neues begonnen hat, ohne dass das Alte vollständig beendet wäre. In der vorliegenden Arbeit sollen die Kontinuitäten betrachtet werden, die sich in der Situation des gegenwärtig stattfindenden Wandels ausmachen lassen. Es soll aber ebenso gezeigt werden, wie Kreisläufe der kulturellen Reproduktion durchbrochen wurden. Sahlins sprach in diesem Zusammenhang davon, dass Menschen nicht aufhören, die Welt durch ihre eigenen Kategorien wahrzunehmen und anhand ihrer eigenen Werte zu bemessen, bevor sie diese nicht als beschämend (*humiliating*) erleben (vgl. Sahlins 1992: 23f;

1993: 17f). Das Eigene muss mit anderen Worten erst einen Prozess der Entwertung durchlaufen, bevor das von außen Kommende an seine Stelle treten kann. Zu solchen Entwertungen kommt es nicht grundlos. Wie Sahlins benannte, gehen ihnen häufig aktiv angestrebte Demütigungen (*humiliations*) voraus (siehe auch Robbins 2005: 4, 10f). Auch christliche Missionare vollzogen Demütigungen, durch die Menschen von der Wertlosigkeit ihrer eigenen Kultur überzeugt werden sollten. Bei den Karow zeigt sich dies besonders deutlich in Bezug auf das Tieropfer. Als ritueller Schlüsselakt zog es früh die missionarische Kritik auf sich. Das lokale rituelle System wurde nicht nur als „Religion des Tieropfers“ (*ka nem kñia*), sondern auch als „Religion des Blutes“ (*ka nem snam*) und als „Religion der Geister“ (*ka nem ksuid*) diskreditiert – ungeachtet der Tatsache, dass auch die Karow einen höchsten Gott anerkennen, der nicht durch Tieropfer adressiert wird. Wie zu sehen sein wird, trafen im Prozess der Christianisierung zwei verschiedene Konzeptionen des Opfers aufeinander, die aus der Perspektive der Missionare nicht kompatibel waren. Die sich nach und nach vollziehende Aufgabe der Opferrituale wird von den Karow und insbesondere von den Frauen, die nicht mehr auf die rituellen Dienste ihrer Brüder zählen können, als großes Dilemma benannt. Dennoch wäre es nicht richtig, ausschließlich von einem „kulturellen Verlust“ zu sprechen, denn aus der Perspektive der Karow bestehen Kombinationsmöglichkeiten zwischen der lokalen und der christlichen Opferideologie und -praxis.

1.3 Der Aufbau der Arbeit

Kapitel 2: Mythische Beziehungen, rituelle Prozesse und die soziokosmische Ordnung

Den Auftakt des zweiten Kapitels bildet die Beschreibung des Ursprungsmythos, auf den sich alle Khasi-Gruppen in verschiedenen lokalen Versionen beziehen. Am Anfang steht das Haus von *u Blei*. *U Blei* ist der höchste lokale Gott und Schöpfer, aus dessen Haus der Atem des ersten Menschenpaars hervorging und der die Menschen bis heute mit Atem belebt. Die Nachfahren des ersten Menschenpaars verteilten sich über sechzehn Hütten, die ursprünglich im Himmel standen. Für die Bewohner der ersten sechzehn Hütten legte *u Blei* eine moralische Ordnung nieder, die das menschliche Handeln und soziale Miteinander leiten sollte. Wie zu sehen sein wird, lockerte sich die Einheit der ersten sechzehn Hütten nach einiger Zeit, da sich sieben Hütten auf der Erde ansiedelten und zwar auf dem Berg Sohpetbneng in den Khasi-Bergen. Zunächst waren die neun Hütten im Himmel und die sieben Hütten auf der Erde verbunden. Sie wurden aber getrennt, nachdem die Menschen die moralische Ordnung übertraten, die *u Blei* niedergelegt hatte. Mit der initialen Transgression, die die mythische Einheit auflöste, konstituierten sich zwei Wel-

ten: die sichtbare Welt der Menschen und die unsichtbare Welt von *u Blei*, dem weitere kosmische Entitäten zur Seite stehen. Sie sind, so heißt es, Helfer in seinem Haus. Nachdem auf den Ursprungsmythos eingegangen wurde, wird die unsichtbare Welt im Einzelnen vorgestellt. Behandelt werden die Götter, die Toten und die Geister und somit die kosmischen Entitäten, die diese Welt konstituieren. Nachdem deutlich wurde, wie die unsichtbare Welt als Gegenstück zur sichtbaren Welt aufgebaut ist, wird dargestellt, wie die Kommunikation zwischen beiden Welten verläuft. Seit der initialen Transgression ist die unsichtbare Welt der direkten Kommunikation nicht mehr zugänglich. Aus diesem Grund erfolgt die Kommunikation durch Rituale und hier insbesondere durch das Tieropfer, das den rituellen Schlüsselakt bildet. Bei den Karow lassen sich zwei Kategorien von Tieropfern unterscheiden: zum einen die Tieropfer, die regelmäßig stattfinden und die Bewohner der unsichtbaren Welt durch die Einbindung in geregelte Austauschbeziehungen sozialisieren, und zum anderen die Tieropfer, die unregelmäßig stattfinden und auf die Manifestationen des Leid- und Unheilvollen reagieren, die ein akut gestörtes Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt anzeigen. Das sechste Kapitel widmet sich einigen Tieropfern der erstgenannten Kategorie. Das zweite Kapitel wiederum befasst sich mit den Tieropfern der letztgenannten Kategorie. Um die Logik der unregelmäßig stattfindenden Tieropfer zu entschlüsseln, wird die Verbindung zum Gesetz der Ursache aufgezeigt. Dieses Gesetz besagt, dass die Manifestationen des Leid- und Unheilvollen, die sich in der sichtbaren Welt zeigen, auf Ursachen zurückgehen, die die Menschen durch bestimmte Handlungen selbst geschaffen haben. Gemeint sind die Handlungen, die das Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt stören und durch das Eingreifen der kosmischen Entitäten sanktioniert werden, die dem höchsten Gott *u Blei* unterstehen. Tieropfer sind das Mittel der Wahl, um auf die kosmischen Sanktionen zu reagieren, die das Leid und Unheilvolle hervorrufen. Im zweiten Kapitel wird beschrieben, welcher Logik das lokale Tieropfer folgt und wie sich die rituellen Prozesse im Einzelnen gestalten. Abschließend werden die Personen vorgestellt, die die rituelle Kommunikation mit der unsichtbaren Welt vollziehen. Heute handelt es sich um relativ wenige Männer, die als rituelle Spezialisten und Heiler mit den kosmischen Entitäten kommunizieren. Vor der Christianisierung hingegen war es der älteste Mutterbruder, der als Hausopferer für die Rituale des Hauses und der *kur*-Gruppe zuständig war.

Kapitel 3: Kontinuierliche und diskontinuierliche Beziehungen: Missionierung, Konversion und das Karow-Christentum

So wie die rituellen Prozesse im zweiten Kapitel beschrieben werden, lassen sie sich nach wie vor beobachten; insbesondere, aber nicht ausschließlich in den Häusern, deren Bewohner noch nicht zum Christentum konvertiert sind. Dennoch ist das Christentum seit über einem halben Jahrhundert präsent und hat zu zahlreichen Veränderungen geführt. Das dritte Kapitel behandelt die Brüche, die die Christianisierung ausgelöst hat. Beleuchtet werden aber auch die Kontinuitäten, die ebenfalls nachweisbar sind. Einleitend wird der Prozess der Missionierung nachgezeichnet, der bei den Karow relativ spät einsetzte. Im Gebiet der Karow waren sowohl presbyterianische als auch katholische Missionare aktiv. Diese Arbeit konzentriert sich aber auf den katholischen Kontext. Im Zusammenhang mit der Missionierung wird das Phänomen der Konversion beschrieben. Zum einen werden die verschiedenen Konversionsmotive in ihrem historischen Aufeinanderfolgen behandelt und zum anderen werden die Konversionsmotive analysiert, die bis heute bestimmend sind. Die Karow bilden keine vollständig christliche Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft, die Christen und Nicht-Christen umfasst. Die Menschen selbst unterscheiden zwischen ihrer alten Religion und der neuen Religion des Christentums, die als zwei parallele Systeme betrachtet werden, die ihre jeweiligen Anhänger haben. Auch wenn die beiden religiösen Systeme von ihren Anhängern als mehr oder weniger ausschließlich betrachtet werden, zeigt sich in vielen Kontexten ein charakteristisches Ineinandergreifen von lokalen und christlichen Ideen und Praktiken. Das dritte Kapitel beleuchtet dieses Ineinandergreifen zunächst auf der Ebene der religiösen bzw. kosmologischen Ideen, auf der abermals das Haus eine zentrale Bedeutung einnimmt. Aufgezeigt wird, wie der christliche Gott durch eine hierarchische Inklusion in das Haus des höchsten lokalen Gottes *u Blei* aufgenommen wurde. *U Blei* wird seitdem als der alte Gott bezeichnet, der dem neuen Gott gegenübersteht. Für die Christen besitzt der neue Gott eine wichtige Funktion, die im Einzelnen beleuchtet wird. Gezeigt wird auch, dass die lokalen kosmischen Entitäten, die *u Blei* unterstehen, mit der Inklusion des christlichen Gottes nicht schlagartig an Relevanz verloren. Im Zusammenhang mit der Veränderung der religiösen Ideen wird auch die Veränderung der rituellen Praxis behandelt. Die Missionare übten Kritik am Tieropfer, durch das die lokalen kosmischen Entitäten bevorzugt adressiert wurden. Die missionarische Kritik bedingte rituelle Diskontinuitäten, denn insbesondere die großen Tieropfer, die auf der Ebene der *kur*-Gruppe stattfanden, wurden nach und nach eingestellt. Neben den rituellen Diskontinuitäten werden auch die rituellen Kontinuitäten betrachtet, denn in den nicht-christlichen Häusern – und zum Teil auch in den christlichen Häusern – wird bis heute an vielen kleinen Tieropfern festgehalten. Diese kleinen Tieropfer wurden in ihrer Durchführung modifiziert, was auf den Einfluss

des Christentums zurückzuführen ist. Es wird aber auch zu sehen sein, dass bestimmte kirchliche Rituale und hier insbesondere die katholische Opfermesse ebenfalls durch die lokale Opferpraxis beeinflusst wurden. Dies ist nur eines von mehreren Beispielen, das belegt, dass die Anwesenheit des Christentums nicht nur das lokale sozio-rituelle System veränderte, sondern dass das Christentum auch auf charakteristische Weise aufgenommen und angeeignet wurde. Wie die Karow das Christentum verstanden und welche spezifische Form des lokalen Christentums sich herausbildete, wird Gegenstand des dritten Kapitels sein. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Position der rituellen Spezialisten. In der vorchristlichen Zeit waren die rituelle und die soziale Organisation nicht zu trennen, denn die Rituale des Hauses und der *keur*-Gruppe lagen in der Hand des ältesten Mutterbruders. Durch die Interventionen der Missionare transformierte sich das lokale sozio-rituelle System, denn die meisten rituell aktiven Männer gaben in den Häusern ihrer Schwestern ihre Position als Hausopferer auf. Es wird gezeigt, wie sich diese Transformation im Einzelnen vollzog und welche Auswirkungen sich für das soziale Gefüge und die rituelle Praxis ergaben. Ebenso wird gezeigt, welche Rolle die verbliebenen rituellen Spezialisten gegenüber der Kirche und ihren Vertretern einnehmen.

Kapitel 4: Ursprungsbeziehungen, gemeinschaftsbildende Prozesse und die territoriale Ordnung

Das vierte Kapitel knüpft an die im zweiten Kapitel vorgestellte Idee der sieben Hütten an, die von allen Khasi-Gruppen als mythische Ursprungsorte betrachtet werden. Der oralen Überlieferung nach vollzog sich ausgehend von den sieben Hütten auf dem Berg Sohpetbneng nach und nach die Besiedlung der Khasi-Berge. Die Karow bezeichnen sich als die Menschen, deren Vorfahren sich im Prozess der Besiedlung in den damals menschenleeren nördlichen Khasi-Bergen niederließen. Heute leben die Karow in Dörfern, die in größere politisch-rituelle Einheiten, die sogenannten Domänen, integriert sind. Das Land dieser Domänen wird in einen sozialisierten und einen nicht-sozialisierten Bereich unterschieden. Die territoriale Ordnung, d.h. die Hierarchie zwischen Dörfern und Domänen und die Bedeutungen, die sich mit dem sozialisierten und dem nicht-sozialisierten Land verbinden, muss im Kontext der Besiedlungsgeschichte und der initialen gemeinschaftsbildenden Prozesse erschlossen werden. Die Besiedlungsgeschichte und die Erzählungen über die Prozesse der Gemeinschaftsbildung werden bis heute oral überliefert und stellen den Gegenstand des vierten Kapitels dar. Beantwortet werden die Fragen, wo die Karow den Ursprung ihrer Gesellschaft sehen, wie sich die Dörfer und Domänen als territoriale Einheiten konstituieren und welche spezifischen Beziehungen zum Land existieren. Die *keur*-Gruppen, die die Karow-Gesellschaft zusammensetzen, beziehen sich jeweils auf ein erstes Mutterhaus. Mit

Bezug auf den Standort dieses ersten Mutterhauses ergibt sich eine Statusdifferenzierung zwischen den ersten und den späteren Siedlern, die im vierten Kapitel ebenfalls beleuchtet wird. Die ersten Mutterhäuser der ersten Siedler wurden auf den sogenannten Dorfbergen begründet. In ähnlicher Form wie der Berg Sohpetbneng als Ursprungsort aller Khasi-Gruppen betrachtet wird, gelten die Dorfberge als Orte der ersten Besiedlung und damit als Ursprungsberge, auf die sich alle Karow beziehen. Die Vorfahren, die die Dorfberge besiedelten, gelten als die ältesten Ahnen, die den Prozess der Gemeinschaftsbildung initiierten, indem sie sich zusammenschlossen und ein verbindendes Ritual einführten. Durch dieses Ritual wurden nicht nur die ersten Siedler als Gemeinschaft verbunden, sondern es wurden auch Austauschbeziehungen zu den lokalen kosmischen Entitäten etabliert, von deren Wohlwollen und Schutz die Menschen abhingen. Die orale Überlieferung besagt, dass die ersten Siedler Domänen begründeten und nach einiger Zeit die Dorfberge verließen, um zusammen mit den späteren Siedlern neue Dörfer in den Tälern zu errichten. Bis vor wenigen Jahrzehnten einte das sogenannte Domänenritual, dessen Ursprung auf die Zeit der Dorfberge zurückgeführt wird, die Dörfer einer Domäne. Die Vorstellungen, die die Besiedlungsgeschichte, die Begründung der Domänen und Dörfer und die Untergliederung des Raumes betreffen, sind – unabhängig von der Christianisierung – bis heute lebendig. In ritueller Hinsicht haben sich durch die Einflüsse des Christentums aber zahlreiche Veränderungen ergeben, die Gegenstand des vierten Kapitels sind. Zum einen wird auf das Domänenritual vor der Christianisierung eingegangen, so wie es sich anhand der Erinnerungen älterer Menschen rekonstruieren lässt. Zum anderen wird das Domänenritual in seiner heutigen Form, d.h. nach der Christianisierung, beschrieben. Diese Gegenüberstellung beleuchtet an einem Beispiel, wie sich die im dritten Kapitel thematisierte missionarische Kritik an den lokalen Tieropfern auf die Durchführung von Ritualen auswirkte. Gezeigt wird dabei auch, welche Konflikte sich im Kontext der Christianisierung zwischen den traditionellen politisch-rituellen Autoritäten der Domänen und den neuen kirchlichen Autoritäten ergeben und welche Position die christlichen und die nicht-christlichen Dorfbewohner angesichts dieser Konflikte einnehmen.

Kapitel 5: Die Ordnung des Mutterhauses: Verwandtschafts- und Geschlechterbeziehungen und der Wert der Hauseinheit

Das fünfte Kapitel richtet den Blick von der im vierten Kapitel behandelten politisch-rituellen und territorialen Organisation auf die verwandtschaftliche Organisation. Im Mittelpunkt stehen nicht mehr die Domänen und Dörfer, sondern die *kur*-Gruppen und Häuser sowie die affinalen Beziehungen zwischen ihnen. Einleitend wird auf die gesellschaftliche Unterteilung in matrili-

neare Abstammungsgruppen, die sogenannten *kur*-Gruppen, eingegangen. Es wird beschrieben, was die Mitglieder einer *kur*-Gruppe verbindet und welche Bedeutungen sich an die Mitgliedschaft in der *kur*-Gruppe knüpfen. Mit jeder *kur*-Gruppe werden rituelle Orte assoziiert, auf die ebenfalls eingegangen wird. Die wichtigsten rituellen Orte sind die ersten Mutterhäuser, die bereits im vierten Kapitel erwähnt werden und nun vertieft Gegenstand sind. Bis heute wird in jeder *kur*-Gruppe ein konkretes Haus als manifeste Repräsentation des ersten Mutterhauses erhalten. In diesem Haus befinden sich rituelle Gegenstände, die den Ahnenursprung markieren und an die nachfolgenden Generationen vererbt werden. Im Anschluss an die *kur*-Gruppen werden die weiteren sozialen Unterteilungen behandelt: zum einen die Unterteilung in *kpob*-Gruppen, die als matrilineare Abstammungsgruppen kleinerer Größenordnung zu verstehen sind, und zum anderen die Unterteilung in *jing*-Gruppen, die die Basis der Gesellschaft bilden. Die *jing*-Gruppe kann auch als Hausgruppe bezeichnet werden. Dieser Begriff bezieht sich auf die Bewohner eines konkreten Hauses, die ihre Reismahlzeiten an einem Herd einnehmen, aber auch auf die Bewohner von benachbarten Schwesterhäusern, die eine lokale Gruppe bilden. Die Menschen, die sich auf ein erstes Mutterhaus und folglich auf einen Ahnenursprung beziehen, dürfen einander nicht heiraten. Es müssen somit affinale Beziehungen zu Menschen von anderen Ahnenursprüngen eingegangen werden, um die Reproduktion der Gesellschaft zu gewährleisten. Im fünften Kapitel wird auf die Heiratsregeln, die Heiratspraxis und auf die Bedeutungen eingegangen, die sich mit dem affinalen Tausch verbinden. Nachdem die affinale Vermittlung zwischen den *kur*-Gruppen und den Häusern erklärt wurde, wird der Blick auf das konkrete Haus und damit auf die Herdgruppe gelenkt. Vorgestellt werden die Verwandten, die die Herdgruppe konstituieren, aber auch die nicht-menschlichen Entitäten, die sich auf den Herd eines Hauses beziehen und eine Ausdehnung der Herdgruppe in der unsichtbaren Welt bilden. Neben den menschlichen und den nicht-menschlichen Mitgliedern der Herdgruppe wird auf die physische Beschaffenheit des Hauses eingegangen sowie auf die unterschiedlichen Hausbauweisen, die bei den Karow anzutreffen sind. Anschließend werden die benachbarten Häuser von Schwestern betrachtet. Die lokale Gruppe der Schwesterhäuser kann in mehrfacher Hinsicht als eine Ausdehnung des konkreten Hauses angesehen werden, denn obwohl jedes Haus für sich wirtschaftet, sind die Häuser von Schwestern eng miteinander verbunden. Nicht nur für das konkrete Haus, sondern auch für die lokale Gruppe der Schwesterhäuser gilt das Ideal der Hauseinheit, das in seinen verschiedenen Aspekten beleuchtet wird. Neben den verwandtschaftlichen Beziehungen werden im fünften Kapitel auch die Beziehungen zwischen den Geschlechtern beleuchtet. Die Gleichheit, die in Bezug auf die Ehepartner, aber auch in Bezug auf Bruder und Schwester betont wird, bildet das Modell für das geschlechtssymmetrische System, das sich bei den Karow nachweisen lässt. Es

wird gezeigt, dass Männer und Frauen in diesem System jeweils eigene Zuständigkeitsbereiche haben, in denen sie Macht und Einfluss ausüben. Das Besondere ist, dass sich die männlichen und die weiblichen Einflussfelder weitgehend im Gleichgewicht befinden und dass es nicht zur Ausbildung asymmetrischer Machtverhältnisse kommt.

Kapitel 6: Die Konstituierung der Person und die Rituale des Lebenszyklus

Das sechste Kapitel knüpft an das zweite Kapitel an, in dem die mythische Erschaffung des ersten Menschenpaars beschrieben wird. Die Frage, wie sich der Mensch bzw. die Person konstituiert, wird nun vertieft Gegenstand sein. Die Ganzheit der Person wird bei den Karow durch den Begriff der Gestalt erfasst, der einleitend erläutert wird. Im Anschluss werden die vier Personenkomponenten vorgestellt, die durch die ganzheitliche Komponente der Gestalt umschlossen sind. Die Komponente des Körpers erwirbt der Mensch durch die Beziehung zu seiner Mutter und zu seinem Vater, die, wie im fünften Kapitel erläutert, immer unterschiedlichen *kur*-Gruppen angehören. Die Komponente des Atems erhält der Mensch vom höchsten Gott *u Blei*, der das erste Menschenpaar schuf und seitdem jeden weiteren Menschen mit Atem belebt. Die Beziehung zu *u Blei* ist aber nicht die einzige Beziehung zur unsichtbaren Welt, die für das menschliche Leben konstitutiv ist. Es wird beschrieben, inwiefern auch die Beziehungen zu den Verstorbenen unabdingbar sind, um die Person zu komplettieren. Beleuchtet werden in diesem Zusammenhang die Komponenten des Namens und des Schattens, die ihren Ursprung in der unsichtbaren Welt haben und durch die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten erklärbar sind. Nachdem die Komponenten der Person behandelt wurden, wird der menschliche Lebenszyklus nachgezeichnet und hier insbesondere die großen Stationen der Geburt, der Heirat und des Todes. Zuerst wird beschrieben, wie der Mensch mit der Geburt das Haus betritt. Erläutert wird, welche Rituale stattfinden müssen, um ein Kind Schritt für Schritt in das Haus und die sichtbare Welt zu integrieren. Den Übergang zum Erwachsenenleben bildet die Heirat, durch die es zu einer Verbindung von zwei Mutterhäusern kommt. Es wird erläutert, wie die Heirat angebahnt wird und wie sich der Heiratsprozess im Einzelnen gestaltet. Ein besonderes Augenmerk liegt auf den sogenannten Heiratsgesprächen, die zwischen den Mutterbrüdern der zukünftigen Ehepartner stattfinden und auf charakteristische Weise verlaufen. Abschließend wird auf den Tod eingegangen, mit dem der Mensch das Haus wieder verlässt und den Weg in die unsichtbare Welt antritt. Das dreitägige Todesritual wird ausführlich behandelt und in seinen einzelnen Schritten nachgezeichnet. Im gesamten sechsten Kapitel werden die Rituale des Lebenszyklus in der Form beschrieben, in der sie sich heute beobachten lassen. Auf die Unterschiede zwischen dem christlichen und dem

nicht-christlichen Kontext wird jeweils eingegangen und es werden auch die Veränderungen benannt, die sich im Vergleich zur vorchristlichen Zeit nachweisen lassen. Nach dem Tod soll der menschliche Atem, der sich von der körperlichen Form gelöst hat, in seinen Ursprungsort eingehen, der im Haus von *„Blei“* liegt. Auf diese Weise schließt sich am Ende des sechsten Kapitels ein Kreis, denn das zweite Kapitel begann mit der Aussage, dass der Mensch seinen Atem vor der Geburt von *„Blei“* erhält, zu dem er nach dem Tod zurückkehrt.

2 MYTHISCHE BEZIEHUNGEN, RITUELLE PROZESSE UND DIE SOZIOKOSMISCHE ORDNUNG

2.1 Die Niederlegung der moralischen Ordnung

Im lokalen Idiom der Karow heißt es, dass alles Existierende einst aus dem Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) hervorging. *U Blei* kann als Urgrund der Existenz, lebengebendes Prinzip und höchster Gott betrachtet werden. Es handelt sich nicht nur um den höchsten Gott der Karow. Alle lokalen Gemeinschaften, die ihre mythische Abstammung von den sieben Hütten auf dem Berg Sohpetbneng ableiten, erkennen *u Blei* als Schöpfer an und bezeichnen ihn in dieser Funktion als *u Blei Nongbuh Nongthaw*, was soviel wie „der Erschaffende, der Gestaltende“ bedeutet. *U Blei Nongbuh Nongthaw* – kurz *u Blei* – ist somit der höchste Gott der Khasi-Gruppen.

Die Khasi-Gruppen und so auch die Karow beziehen sich auf ein und denselben Ursprungsmythos, der in verschiedenen lokalen Versionen erzählt wird.³² Laut diesem Mythos schuf *u Blei* zuerst eine Frau und anschließend einen Mann. Nachdem er das erste Menschenpaar erschaffen hatte, hauchte er ihnen Atem (*ka mynsiem*) ein und die erste Frau und der erste Mann begannen zu leben (*im*). Das hier beschriebene Einhauchen des Atems vollzieht sich seitdem bei jeder Schwangerschaft. Der Mann gilt als Erzeuger, der durch den Geschlechtsakt einen Geburts- und Wachstumsimpuls setzt, der im Inneren der fruchtbaren Frau neues Leben heranreifen lässt. Der menschliche Beitrag ist aber noch nicht genug, denn *u Blei* muss dem Wesen, das entstehen will, Atem einhauchen. Die lebengebende Komponente des Atems kommt mit anderen Worten vor der Geburt aus dem Haus von *u Blei* und lässt das Kind im Mutterleib heranwachsen. Nach dem Tod löst sich der Atem wieder vom Körper und kehrt zu seinem kosmischen Ursprung im Haus von *u Blei* zurück. Die zyklische Bewegung des Atems ist Ausdruck der hierarchischen Beziehung zwischen *u Blei* und den Menschen – das Leben (*ka im*), das sich in jedem einzelnen Menschen verkörpert und seine Existenz bedingt, geht in seiner Gesamtheit auf den höchsten Gott *u Blei* zurück.

Das Leben, das der Mensch vor der Geburt von *u Blei* empfängt, ist in Bezug auf das Soziale noch nicht markiert. Nicht nur die Menschen, sondern ebenso die Tiere werden von *u Blei* mit

³² Kaiser (2003) hat den Ursprungsmythos in der Version der Hochland-Khasi umfassend dokumentiert. Eine weitere ausführliche Darstellung findet sich bei Misra und Rangad (2000).

Atem ausgestattet. Zwischen *u Blei* und den Menschen besteht jedoch eine besondere Beziehung, denn nur die letzteren orientieren sich an der moralischen Ordnung (*ka nem*), die *u Blei* in der mythischen Ursprungszeit niederlegte. Die mythische Ursprungszeit ist die Zeit der sogenannten sechzehn Hütten (*ki kbathynriew trep*). Der Ursprungsmythos berichtet, dass das erste Menschenpaar zahlreiche Nachfahren hatte, die sich auf sechzehn Hütten verteilten. Die sechzehn Hütten standen im Himmel und ihre Bewohner lebten in freier Interaktion mit *u Blei* und allen anderen Göttern. Um den Bewohnern der ersten sechzehn Hütten das friedliche Zusammenleben zu ermöglichen, legte der höchste Gott *ka nem ka rukom* – wörtlich „die Ordnung, der Weg“ – nieder. Das Sprachpaar *ka nem ka rukom* bezeichnet die moralische Ordnung, die das Verhalten des Einzelnen und das soziale Miteinander reguliert. Der zweite Begriff des Sprachpaars, *ka rukom*, steht für den „richtigen Weg“ und bezieht sich auf die Art und Weise, in der Handlungen idealerweise ausgeführt werden sollten. Der erste Begriff des Sprachpaars, *ka nem*, steht für die moralische Ordnung, an der sich die Handlungen orientieren müssen, um dem „richtigen Weg“ und damit dem Ideal zu entsprechen. Alternativ lässt sich von einem Regelwerk oder Verhaltenskatalog sprechen, der das Leben und Handeln beschreibt, das *u Blei* für die Menschen wünscht. Der Leitwert, den die moralische Ordnung garantieren sollte, war Frieden (*ka suk*). Es heißt, dass dieser Frieden anfangs gegeben war, denn die mythische Ursprungszeit der sechzehn Hütten bildete den Zustand ab, der das Haus von *u Blei* bis zum heutigen Tag charakterisiert – das Haus von *u Blei* wird explizit als ein „friedvolles Haus“ bezeichnet.

Der Begriff *ka nem* ist die Karow-Form des Begriffs *ka niam*, der im Hochland der Khasi-Berge gebräuchlich ist. Die Missionare, die zuerst im Hochland und später im Gebiet der Karow tätig waren, verwendeten *ka niam* bzw. *ka nem* im Sinn von „Religion“ und dieser Gebrauch setzte sich auch in der Khasi-Ethnographie durch.³³ Die unhinterfragte Übernahme der von den Missionaren etablierten Verwendung zeugt von einer Teilungslogik, die dem Holismus nicht-moderner Gesellschaften nicht gerecht wird. In nicht-modernen Gesellschaften wird die Sozialordnung als Teil einer umfassenden kosmischen Ordnung betrachtet und durch dieselben Prinzipien wie diese strukturiert (vgl. Dumont 1983; de Coppet 1990). In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnet der Begriff *ka nem* die moralische Ordnung, die alle Bereiche des sozialen Lebens betrifft und den Menschen die Orientierung an den Werten und Ideen ermöglicht, die das sozio-kosmische Ganze bestimmen und ordnen. Angesprochen ist der „richtige Weg“ (*ka rukom*), die

³³ Laut Gerlitz (1984: 94f) ist *ka niam* dem Assamesischen oder Bengalischen entlehnt und bedeutet soviel wie „Leitlinie“ oder „Orientierung“. Laut Arhem (1988: 297) ist *ka niam* vom Sanskrit-Begriff *niyama* abgeleitet, der die „richtige Art und Weise des Tuns“ bezeichnet. Obwohl beide Autoren die Herkunft und die umfassende Bedeutung des Begriffs aufzeigen, verwenden auch sie ihn in seiner eingeschränkten Bedeutung von „Religion“.

Götter zu adressieren, die Mythen zu erzählen, die Häuser zu errichten, die Felder zu bestellen, die Kinder zu erziehen, die Heiratsgespräche durchzuführen, die Toten zu bestatten und all die vielen Aspekte mehr, die im Ideal und in der Praxis die Lebenswelt der Karow charakterisieren.

2.2 Die Transgression der moralischen Ordnung

Die mythische Einheit zwischen *u Blei* und den Bewohnern der ersten sechzehn Hütten konnte nicht für immer aufrecht erhalten werden. Der Ursprungsmythos berichtet, dass sich zuerst die sechzehn Hütten trennten, da einige Menschen den Himmel verließen, um sieben Hütten (*ki hynniw trep*) auf der Erde zu errichten. Als neuen Siedlungsort wählten sie den Berg Sohpetbneng in den heutigen Khasi-Bergen. Sohpetbneng bedeutet wörtlich „Nabel des Himmels“. Im Himmel blieben neun Hütten (*ki kbyndai trep*) zurück. Zu Beginn waren die sieben Hütten auf der Erde und die neun Hütten im Himmel durch eine Brücke verbunden und ihre Bewohner konnten sich frei zwischen beiden Domänen bewegen.³⁴ Nach einiger Zeit begann auf einem Nachbarberg des Bergs Sohpetbneng ein Baum zu wachsen, der sehr schnell größer wurde. Eines Tages erschien den Bewohnern der sieben Hütten ein Geist (*u ksuid*) in der Gestalt eines Vogels, der davon sprach, dass der Baum in naher Zukunft die gesamte Erde überschatten würde und gefällt werden sollte. Obwohl die Menschen Zweifel hatten, ließen sie sich verleiten und fällten den Baum. *U Blei* geriet über diese Tat so in Zorn, dass er die Brücke zwischen dem Himmel und der Erde zerstörte. Gemeinsam mit allen anderen Göttern (*ki blei*) zog er sich zu den neun Hütten in den Himmel zurück und war für die Menschen in den sieben Hütten nicht mehr sichtbar. Mit der Trennung von Himmel und Erde konstituierten sich eine sichtbare und eine unsichtbare Welt. Die sichtbare Welt der Menschen wird durch das Femininum *ka pyrthei* bezeichnet. Ihr gegenüber steht die unsichtbare Welt der Götter, die als die „andere Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) bezeichnet wird. Das Fällen des Baums kann als initiale Transgression bezeichnet werden, durch die die Bewohner der sieben Hütten das Aufbrechen der ursprünglichen mythischen Einheit herbeiführten. Die Möglichkeit der Transgression ist im Prinzip der Polarität angelegt, das nachfolgend erläutert wird.

³⁴ In alternativen Versionen des Mythos sind Himmel und Erde nicht durch eine Brücke, sondern durch eine Liane, einen Baum oder eine Leiter verbunden.

Das Prinzip der Polarität

Es heißt, dass die von *u Blei* für die Bewohner der ersten sechzehn Hütten niedergelegte moralische Ordnung (*ka nem*) und der mit ihr verbundene richtige Weg (*ka rukom*) mit *ka hok* identisch sind. Das Femininum *ka hok* steht im abstrakten Sinn für „das Richtige“ und bezieht sich auf die richtige Art und Weise des Handelns. Eine völlige Übereinstimmung mit dem Richtigen existiert aber nur als Ideal, denn *u Blei* ergänzte *ka hok* um ein polares Gegenstück, das durch das Femininum *ka pop* bezeichnet wird und für „das Falsche“ steht. Das Sprachpaar *ka nem ka rukom* („die Ordnung, der Weg“) beschreibt somit eine moralische Einheit, die durch das Strukturelement der Polarität charakterisiert ist. Dies bedeutet konkret, dass der Mensch als ein freies Wesen entworfen ist, das seine Handlungen zwischen den beiden Polen *ka hok* und *ka pop* ausrichten kann. Die Wahl, die der einzelne Mensch trifft, ist dabei nicht folgenlos. Der höchste Gott *u Blei* bildet die ultimative moralische Instanz, da er über die richtigen und die falschen Taten richtet.³⁵

Wer sein Handeln stark am Pol von *ka pop* ausrichtet und auf diese Weise zu weit vom Ideal *ka hok* abweicht, muss bereits zu Lebzeiten mit Konsequenzen rechnen (siehe Kapitel „Das Prinzip der Ursache“). Endgültig relevant ist die Ausrichtung des Handelns aber im Hinblick auf das Leben nach dem Tod. Wie zuvor beschrieben, kehrt der Atem (*ka mynsiem*) eines verstorbenen Menschen zu seinem kosmischen Ursprung zurück, indem er in das Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) geht. In diesem Haus findet die Vereinigung mit den Ahnen statt, die das kollektive Ziel darstellt (siehe Kapitel „Die Toten“). Ob der Weg zum Haus von *u Blei* leicht oder beschwerlich ist, entscheidet sich anhand des Polaritätsprinzips von *ka hok* („das Richtige“) und *ka pop* („das Falsche“). Der Mensch, dem das Falsche im Leben näher war als das Richtige, muss sich nach dem Tod dafür verantworten, denn der Weg seines Atems wird beschwerlich sein. Dennoch kann der Atem sein Ziel erreichen und final in das Haus von *u Blei* eingehen. Die Missionare übersetzten *ka pop* mit „Sünde“ und spezifizierten, dass es sich um eine Sünde handelt, die „nach dem Tod vergeben wird“. Ohne christliches Vokabular lässt sich formulieren, dass *ka hok* und *ka pop* in ihrer Beziehung zum Ganzen nicht gleichwertig sind (vgl. Dumont 1983: 238 – 241). Auf untergeordneter Ebene stehen sich das Richtige (*ka hok*) und das Falsche (*ka pop*) als Pole gegenüber, die das menschliche Handlungsspektrum umreißen. Auf übergeordneter Ebene sind die moralische Ordnung (*ka nem*) und der mit ihr verbundene richtige Weg (*ka rukom*) mit dem Richtigen (*ka hok*) identisch. Wie sich mit Bezug auf das Ganze zeigt, ist *ka hok* in der Lage, sein Gegenteil zu umschließen, denn eine Handlung der Kategorie *ka pop* führt weder vor noch nach

³⁵ Es heißt explizit: „Über das Richtige und das Falsche richtet *u Blei*.“ („*Ia ka hok ka pop sa bishar u Blei.*“) Alternativ wird auch gesagt: „Vom Richtigen und vom Falschen weiß *u Blei*.“ („*Ia ka hok ka pop sa tip u Blei.*“)

dem Tod zum Ausschluss. Die moralische Einheit, die *u Blei* durch *ka nem ka rukom* („die Ordnung, der Weg“) angelegt hat, ist folglich nicht durch die Abwesenheit des Falschen gekennzeichnet, sondern durch die Möglichkeit seiner Umschließung durch das Richtige (vgl. Dumont 1983: 242f).

Die Orientierung am Pol von *ka pop* bedingt noch keine Transgression, verweist aber bereits auf diese. Mit dem Fällen des Baums durch die Bewohner der sieben Hütten führt der Ursprungsmythos aber eine Handlung ein, die nicht mehr integriert und umschlossen werden kann. Eine Handlung, die gegen den ausdrücklichen Willen von *u Blei* verstößt, wird durch das Femininum *ka sang* bezeichnet. Handlungen der Kategorie *ka sang* führen zur Transgression der moralischen Ordnung (*ka nem*) und zum Verlassen des richtigen Wegs (*ka rukom*). Die Missionare übersetzten *ka sang* ebenfalls mit „Sünde“ und sprachen von einer Sünde, die im Gegensatz zu *ka pop*, „nach dem Tod nicht vergeben werden kann“. Der Atem der Menschen, deren Leben von Verfehlungen (*ka pop*) geprägt ist, muss nach dem Tod einen beschwerlichen Weg zurücklegen, kann aber letztlich in das Haus von *u Blei* eingehen. Der Atem der Menschen, die einen Tabubruch (*ka sang*) begangen haben, ist hingegen vom Eingang in den kosmischen Ursprung ausgeschlossen.

Ein Beispiel für einen solchen Tabubruch ist die Heirat innerhalb der eigenen *kur*-Gruppe.³⁶ Paare, die die Exogamierregel nicht beachten, werden in den meisten Fällen des Dorfes verwiesen und müssen ein sozial isoliertes Leben führen. In einigen Fällen wird die Regelverletzung auch geduldet und die betreffenden Ehepaare dürfen im Dorf bleiben. Nach dem Tod wird der soziale Ausschluss aber dann in jedem Fall vollzogen, denn der Atem der Menschen, die ein Tabu gebrochen haben, kann nicht in das Haus von *u Blei* eingehen, in dem die Vereinigung mit den Ahnen stattfindet. Das traditionelle Todesritual bildet die hier beschriebene Vorstellung konkret ab: für die Menschen, die ein Tabu gebrochen haben, wird das Todesritual nicht vollständig durchgeführt. Die Totenverbrennung findet statt. Im Gegensatz zum Regelfall werden die Knochen aber nicht aus der Asche gesammelt und nicht mit den Knochen der anderen verstorbenen Mitglieder der *kur*-Gruppe vereint (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Uterinen“). Der Ausschluss der Knochen zeigt den Ausschluss aus der uterinen Ahnengruppe an und bildet die unweigerliche Konsequenz eines Tabubruchs. Mythos und Ritual sind an dieser Stelle in einem zentralen Motiv verbunden. Im Ursprungsmythos wurde die Einheit zwischen den Göttern und den Menschen durch die initiale Transgression aufgebrochen und die Menschen in der sichtbaren Welt wurden

³⁶ Zwei weitere häufig genannte Beispiele sind der Mord an einem anderen Menschen und der Selbstmord. Die zugrunde liegende Idee ist hier offensichtlich: *u Blei* ist derjenige, der den Atem gibt und auch wieder nimmt. Den Menschen hingegen steht es nicht zu, über das Leben zu entscheiden – sie dürfen weder das Leben eines anderen Menschen, noch ihr eigenes Leben nehmen.

zu Sterblichen. Fortan konnte erst nach dem Tod eine Zusammenführung erfolgen, wenn der Atem der Verstorbenen in das Haus von *u Blei* zurückkehrt, wo die Vereinigung mit den Ahnen stattfindet und wo auch die Götter zu Hause sind. Die Menschen, die selbst ein Tabu gebrochen haben, sind von dieser Vereinigung allerdings ausgeschlossen. Der Begriff *ka sang*, der die initiale Transgression und alle weiteren Tabubrüche bezeichnet, kann somit als definitiver Ausdruck der menschlichen Fehlbarkeit betrachtet werden und steht für das, was nicht mehr integriert und umschlossen werden kann.

Das Prinzip der Ursache

Die initiale Transgression brach die mythische Einheit zwischen den Göttern und den Menschen auf. Für die Menschen bedeutet die Herauslösung aus der mythischen Einheit, in einer inhärent unvollständigen Welt zu leben. Das inhärent Unvollständige, das die menschliche Welt kennzeichnet, wird durch das Sprachpaar *ka pang ka shitom* bezeichnet, das „der Schmerz, das Harte“ bedeutet. Dieses Sprachpaar bezeichnet die leid- und unheilvollen Phänomene, die die menschliche Existenz prägen: sterben müssen, erkranken, Verluste erfahren, mit Unglück konfrontiert werden und vieles andere mehr. Die wiederkehrenden Manifestationen des Leid- und Unheilvollen werden nicht als Ausdruck eines Zufallsprinzips betrachtet. Stattdessen wird angenommen, dass *u Blei* verschiedene kosmische Entitäten einsetzte, die die moralische Ordnung (*ka nem*) und den mit ihr verbundenen richtigen Weg (*ka rukom*) schützen, indem sie auf menschliche Verfehlungen (*ka pop*) und Tabubrüche (*ka sang*) reagieren und sanktionierend eingreifen. Jede Manifestation von *ka pang ka shitom* („der Schmerz, das Harte“) verweist somit nicht nur auf die initiale Transgression, die zum Aufbrechen der mythischen Einheit führte, sondern auch auf ein erneut gestörtes Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt.

Die Manifestationen des Leid- und Unheilvollen – Todesfälle, Krankheiten, Verlusterfahrungen oder anderweitige Unglücksfälle – werfen grundsätzlich die Frage nach der Ursache (*ka dan*) auf. Das Prinzip der Ursache besagt, dass sich *ka pang ka shitom* („der Schmerz, das Harte“) nicht zufällig oder grundlos manifestiert, sondern auf Ursachen zurückgeht, die die Menschen durch ihr Handeln geschaffen haben. Die Ursache, die durch das Femininum *ka dan* bezeichnet wird, ist ihrem Charakter nach zunächst stumm, denn wenn sich das Leid- und Unheilvolle in der menschlichen Welt zeigt, sind die Hintergründe in der Regel nicht sofort erkennbar. Das gestörte Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, das durch die Manifestationen von *ka pang ka shitom* („der Schmerz, das Harte“) angezeigt wird, muss mit Hilfe von Ritualen neu geordnet werden. Der rituelle Prozess wird immer durch die Frage nach der Ursache

eröffnet, denn das Leid- und Unheilvolle lässt sich nur „aus der Richtung der Ursache“ (*na ka dan*) heilen und beheben. Bevor detailliert auf die Rituale eingegangen wird, die auf das Leid- und Unheilvolle reagieren und die Kommunikation mit der unsichtbaren Welt sichern, soll diese Welt zunächst vorgestellt werden.

2.3 Die Konstituierung der „anderen Welt“

In der Vorstellung der Karow existiert neben der sichtbaren Welt eine unsichtbare Welt, in der verschiedene kosmische Entitäten leben, die regelmäßig in die sichtbare Welt eingreifen. Die unsichtbare Welt trägt keinen Eigennamen, sondern wird in Abgrenzung zur menschlichen Welt (*ka pyrthei*) als „andere Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) bezeichnet. Über den Zustand und die Beschaffenheit der unsichtbaren Welt können die meisten Menschen nur wenig berichten. Es heißt, dass es unmöglich sei, eine Welt zu beschreiben, die sich vor dem menschlichen Auge verbirgt und keinen eigenen Namen trägt. Die Personen, die am ehesten Aussagen zur unsichtbaren Welt treffen können und wollen, sind die rituellen Spezialisten (siehe Kapitel „Ritueller Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Auch diese nehmen aber nicht für sich in Anspruch, den Charakter der unsichtbaren Welt umfassend entschlüsseln zu können. Die kosmischen Entitäten, die die unsichtbare Welt bewohnen, lassen sich drei großen Kategorien zuordnen: den Göttern (*ki blei*), den Toten (*ki syrngi*) und den Geistern (*ki ksuid*).³⁷ Im Folgenden werden diese drei Kategorien im Einzelnen vorgestellt.

Die Götter

Neben dem bereits beschriebenen höchsten Gott *u Blei* werden zahlreiche weitere männliche und weibliche Götter anerkannt. Die Götter werden im Plural als *ki blei* bezeichnet.³⁸ Das vollständige Sprachpaar lautet *ki blei ki shiken*. Das Maskulinum *u shiken*, das hier im Plural erscheint, bezeichnet eine der Bambusarten, die im Gebiet der Karow wachsen. Die Kategorie der Götter wird demnach vollständig „die Götter, die Bambusrohre“ genannt. Diese Assoziation wird von den Menschen nicht näher erklärt. Es handelt sich um eines der Sprachpaare, das mit Hilfe von Phan-

³⁷ In der Khasi-Ethnographie zeigen sich bei der Kategorisierung der kosmischen Entitäten Inkonsistenzen. In der Regel wird zwar von Göttern, Toten und Geistern gesprochen, aber es werden nur selten lokale Begriffe angegeben und es wird nicht klar ersichtlich, wie die drei Kategorien eindeutig voneinander abzugrenzen sind.

³⁸ Die Etymologie des Nomens *blei* ist nicht bekannt. Männliche Götter werden als *u blei* und weibliche Götter als *ka blei* bezeichnet.

tasiebegriffen gebildet wird. Viele Götter tragen das Nomen *blei* in ihrem Eigennamen, z.B. die Hausgöttin (*ka blei jing*) oder auch die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*). Da es aber auch Götter gibt, bei denen dies nicht der Fall ist, handelt es sich nicht um ein eindeutiges Differenzierungsmerkmal. Einige Götter sind lokale Götter, die nur im Gebiet der Karow anzutreffen sind. Andere Götter sind lokale Manifestationen von Göttern, die auch in anderen Teilen der Khasi-Berge auftreten.

Als Bewohner der unsichtbaren Welt befinden sich die Götter außerhalb des menschlichen Blickfelds. Es heißt aber, dass die Götter wie Menschen aussehen, denn wie der Ursprungsmythos berichtet, schuf *u Blei* das erste Menschenpaar nach dem Bild der Götter. Sehr auffällig ist, dass keine ikonographischen Darstellungen von Göttern existieren und dass es keine Gegenstände gibt, in denen sich die Götter permanent oder temporär manifestieren.³⁹ Das Land der Karow unterteilt sich in zwei Bereiche: in den sozialisierten Bereich, der durch die Dörfer konstituiert wird, und in den nicht-sozialisierten Bereich jenseits der Dörfer (siehe Kapitel „Die Opposition der Landkategorien“). Beiden Bereichen werden spezifische Götter zugeordnet. Diese Zuordnung ist aber nicht absolut zu verstehen, da einige Götter an beiden Bereichen Anteil haben.⁴⁰ Die Götter, die dem inneren sozialisierten Bereich zugeordnet werden, sind ausschließlich weiblich. Hierzu gehören u.a. die Hausgöttin (*ka blei jing*) und die Hofgöttin (*ka blei kyntem*), aber auch die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*), die den Reis wachsen und gedeihen lässt. Die Götter, die mit dem äußeren nicht-sozialisierten Bereich assoziiert werden, sind überwiegend, aber nicht ausschließlich, männlich. Zu ihnen gehören u.a. die Ortsgötter (*kei ryngkom*), deren Areale nicht berührt werden dürfen, und die großen Götter (*kei blei babeh*), die sich durch Phänomene wie Gewitter, Blitzeinschläge oder Überschwemmungen bemerkbar machen (siehe Kapitel „Das nicht-sozialisierte Land“).⁴¹

Die Götter der Karow kennen keine permanenten Schreine. Um einen Gott oder eine Göttin adressieren zu können, wird ein temporärer Ritualplatz (*ka kynton*) errichtet (Abb. 4). Für die Errichtung eines solchen Ritualplatzes werden Hölzer und Blätter verwendet, die den lokalen Wäldern entstammen. Es heißt, dass die Götter nur lokale Produkte und Erzeugnisse sehen können, weshalb es unmöglich wäre, von außen kommende Dinge zu gebrauchen. Dies heißt, dass

³⁹ Die Abwesenheit von visuellen und materiellen Götterrepräsentationen wird in der Khasi-Ethnographie ebenfalls thematisiert (vgl. Gerlitz 1984: 95; Gurdon 2002: 106; Stegmiller 1921: 409).

⁴⁰ Ein Beispiel ist der Gott *u juphan*, der die Menschen schützt, wenn sie auf Reisen sind. Da auf Reisen die Grenzen zwischen dem sozialisierten und dem nicht-sozialisierten Bereich überschritten werden, ist *u juphan* ein Gott, der mit beiden Bereichen assoziiert wird.

⁴¹ Zu den großen Göttern gehören *u blei ja*, *u blei balieh* (auch genannt *u blei um*) und *u blei maneng* (auch genannt *u blei pyrthat*). Wie der Artikel *u* anzeigt, sind die großen Götter kategorisch männlich.



Abb. 4: Temporärer Ritualplatz

Die Ritualplätze, die aus Hölzern und Blättern erbaut werden, tragen immer die persönliche Handschrift des rituellen Spezialisten. An diesem Ritualplatz fand ein Hahnenopfer statt.

v.a. Dinge aus der Brahmaputra-Ebene ausgeschlossen sind (siehe Kapitel „Der ethnographische Kontext“). Der Großteil der Rituale findet im Haus statt. Alternativ können Rituale an den Orten stattfinden, mit denen die adressierten Götter primär assoziiert werden. Die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*) kann auf diese Weise beispielsweise im Reisfeld oder der Gott der Bewässerung (*u blei tynlap*) neben einem Bewässerungsgraben adressiert werden. Für die Zeit des Rituals wird von der Anwesenheit der Götter ausgegangen. Nach dem Ritual ziehen sich die Götter wieder zurück und begeben sich zu den Orten, mit denen sie verbunden sind. Der Ritualplatz wird noch für einige Stunden stehen gelassen und anschließend auf dem Kompost oder in der Natur entsorgt. Den Göttern wird ein flüchtiger Charakter nachgesagt. Sie werden zwar mit bestimmten Orten assoziiert, aber da sie sich jederzeit auch an andere Orte begeben können, lässt sich nie mit Gewissheit sagen, wo sich ein Gott oder eine Göttin befindet. Die temporären Ritualplätze, die nur für einige Stunden zu sehen sind und nach dem Ritual zerstört werden, sind das einzige sichtbare Zeichen, durch das ein von außen kommender Beobachter auf die Existenz der ansonsten nicht visuell und materiell repräsentierten Götter schließen kann. Möglicherweise spielt auch das Sprachpaar *ki blei ki shiken* („die Götter, die Bambusrohre“) auf den flüchtigen Charakter der Götter an, die sich selten lange an einem Ort aufhalten, sondern wie der Wind durch den Bambus streichen.

In der Götterhierarchie nimmt *u Blei* die höchste Position ein. Alle anderen Götter sind *u Blei* unterstellt und wurden von ihm mit Aufgaben betraut. Es heißt, dass alle Götter Helfer (*ki nong-iarap*) im Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) sind. Die Götter können schützend und wohlwollend

auftreten. Die Hausgöttin (*ka blei jing*) schützt das Haus und seine Bewohner und die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*) schützt die Reisfelder und lässt den Reis wachsen und gedeihen, um nur zwei von vielen weiteren Beispielen zu nennen. Die Götter treten, wie schon angesprochen, aber auch sanktionierend auf (siehe Kapitel „Das Prinzip der Ursache“). Indem sie das Leid- und Unheilvolle auslösen, weisen sie die Menschen auf Verfehlungen (*ka pop*) und Tabubrüche (*ka sang*) hin und schützen auf diese Weise die von *u Blei* niedergelegte moralische Ordnung (*ka nem*) und den mit dieser Ordnung verbundenen richtigen Weg (*ka rukom*). Da *u Blei* alle Aufgaben an Helfer delegierte, wird er selbst nicht rituell adressiert. Er ist als entfernter Gott konzeptualisiert, der anweist und überwacht, sich aber selbst nicht direkt involviert.

Die Idee des Götterhauses lässt sich nicht nur auf der höchsten Ebene wiederfinden. Auf untergeordneter Ebene schließen sich Götter ebenfalls zu Häusern von kleinerer Größenordnung zusammen. Ein Götterhaus wird, wie das Haus der Menschen, durch das Femininum *ka jing* bezeichnet. Es heißt, dass sich die Götter zu Häusern zusammenschließen, um „einander bei ihren Aufgaben zu helfen“ (*iarap*). Wie die Häuser der Menschen weisen auch die Häuser der Götter einen Hausvorsteher auf, der männlich oder weiblich sein kann. Die Götter, die dem Hausvorsteher bzw. der Hausvorsteherin unterstellt sind, werden als Helfer (*kei nongjarap*) bezeichnet. Die Anzahl der Helfer variiert. Gewöhnlich weist ein Götterhaus zwei bis drei, manchmal aber auch vier Helfer auf. Ein Ritual kann nur dann seine volle Wirksamkeit entfalten, wenn alle Götter des betreffenden Götterhauses nacheinander adressiert werden. Dies erklärt, warum bei Tieropfern in der Regel mehrere Tiere getötet werden, denn es sind auch mehrere Götter zu bedenken.

Die wechselnde Formierung von Götterhäusern macht es unmöglich, die Götter in eine feststehende Rangfolge einzuordnen. Mit Ausnahme von *u Blei*, dessen Götterhaus alle anderen Götterhäuser umschließt, kann ein Gott in einem rituellen Kontext Hausvorsteher und in einem anderen rituellen Kontext Helfer sein. Die Götter, die ohne Helfer auftreten, werden ebenfalls nicht in eine feststehende Rangfolge eingeordnet. Sie unterscheiden sich durch ihre Aufgabenbereiche und jedem dieser Bereiche wird seine Berechtigung zugestanden. Auch die sogenannten „großen Götter“ (*kei blei bahab*) gelten nicht als mächtiger. Sie werden als „groß“ bezeichnet, da sie Phänomene von größerer Reichweite auslösen, z.B. Überschwemmungen, Blitzeinschläge oder Bergrutsche, die nicht nur einzelne Personen, sondern ganze Gruppen von Personen betreffen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der Charakterisierung der Götter relationale Kriterien überwiegen. Dies zeigt sich in erster Linie an der Idee, dass sich die Götter in wechselnden Formationen zu Häusern zusammenschließen. Die Existenz von Häusern in der sichtbaren und der unsichtbaren Welt verweist darauf, dass die Menschen und die Götter nicht grundsätzlich

verschieden sind.⁴² Auch wenn die Götter nicht zu sehen sind, wird angenommen, dass sie den Menschen in ihrem Aussehen und in bestimmten Eigenschaften ähneln.

Die Toten

Die „andere Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) wird nicht nur von den Göttern, sondern auch von den Toten bewohnt. Die Toten werden im Plural als *ki syrngi* bezeichnet.⁴³ In der lokalen Definition steht der Begriff *syngi* für die „Menschen, die verstorben sind“ (*ki bru ki ba la jap*). Das vollständige Sprachpaar lautet *ki syrngi ki syrvet*. Das Femininum *ka syrvet*, das hier im Plural erscheint, bezeichnet die „Spur, die ein Mensch beim Laufen hinterlässt“. Die Kategorie der Toten wird somit vollständig als „die Toten, die Spuren“ bezeichnet. Diese Bezeichnung deutet bereits an, dass die Trennung zwischen den Lebenden und den Toten nicht absolut zu verstehen ist, da die Toten weiterhin präsent sind und auf vielfältige Weise Spuren hinterlassen. Die Kategorie der Toten ist in sich differenziert. Zu unterscheiden sind zum einen die kürzlich Verstorbenen, die noch namentlich erinnert werden und häufig in die Welt der Lebenden eingreifen, und zum anderen die Ahnen, die nicht mehr namentlich erinnert werden und sich nur noch selten in die Welt der Lebenden involvieren. Wie im Folgenden zu sehen sein wird, können die beiden Subkategorien nicht unabhängig voneinander und nicht unabhängig von den Lebenden betrachtet werden.

Die kürzlich Verstorbenen und ihre zwei Aspekte

Der Mensch nimmt mit dem Tod eine neue Existenzform an und wird zu einem Wesen namens *syngi*. Der Begriff *syngi* steht im allgemeinen Sinn für einen „Toten“. Im spezifischen Sinn bezeichnet er zudem einen „Totengeist“.⁴⁴ Mit jedem kürzlich verstorbenen Menschen wird ein

⁴² In der Khasi-Ethnographie wird die Idee des Götterhauses nicht erwähnt. Alternativ lassen sich Götterklassifikationen finden, die mehr oder weniger stark voneinander abweichen (vgl. Gurdon 2002: 106 – 109; McCormack 1964: 111; Stegmiller 1921: 408, 410ff; siehe auch Gerlitz 1984: 104f). Die abweichenden Darstellungen könnten ein Hinweis darauf sein, dass es im Kontext der Khasi-Berge problematisch ist, die zahlreichen Götter in eine feststehende Rangfolge oder Klassifikation bringen zu wollen. Verallgemeinern lässt sich für die gesamten Khasi-Berge, dass *u Blei* der höchste Gott ist, dem alle anderen Götter als Helfer unterstehen.

⁴³ Die Etymologie des Nomens *syngi* ist nicht bekannt.

⁴⁴ Um die Totengeister zu bezeichnen, wird auch der Begriff *rngai* verwendet. In Ritualen werden die Totengeister in der Regel als *syngi* und im Alltag als *rngai* bezeichnet. In der Khasi-Ethnographie erscheinen die Begriffe *syngi* und *rngai* an keiner Stelle. Århem (1988) und Roy (1963) sprachen bei ihrer Behandlung des Todesrituals von *dead spirits* bzw. *ancestral spirits*, gaben aber keine lokalen Begriffe an.

Totengeist assoziiert.⁴⁵ Die Eingrenzung „kürzlich verstorben“ bezieht sich auf den Zeitraum, in dem ein verstorbener Mensch namentlich erinnert wird. Ein Totengeist ist ein gestalt- und körperloses Wesen, das aus Atem (*ka mynsiem*) und Namen (*ka kyrteng*) besteht. Der Atem ist die Komponente, die vor der Geburt von *u Blei* gegeben wird und die nach dem Tod zurück zu ihrem kosmischen Ursprung strebt (siehe Kapitel „Die Niederlegung der moralischen Ordnung“). Der von den Eltern verliehene Name kennzeichnet den Menschen zu Lebzeiten und dient nach dem Tod seiner Erinnerung. Beide Komponenten – Atem und Name – machen zusammen einen Totengeist aus.

Die kürzlich Verstorbenen müssen in zwei Aspekten unterschieden werden: in einem entpersonalisierten und in einem personalisierten Aspekt. Nach dem Ableben gehen die Verstorbenen in eine Gemeinschaft von ruhelosen Totengeistern ein, die mit dem Bereich jenseits der Dörfer assoziiert wird. Als Mitglieder dieser Gemeinschaft sind die Verstorbenen entpersonalisiert, denn die Totengeister sind Wesen, denen die Persönlichkeitsmerkmale fehlen und die von den Menschen folglich nicht identifiziert werden können. Die Totengeister werden von halbtransparenten Umhängen umweht, aus denen an Stelle von Beinen und Füßen spitze Pflöcke hervorragen.⁴⁶ Mit diesen Gehapparaten können sie sich sehr schnell bewegen, wobei sie nicht laufen, sondern einige Zentimeter über der Erde schweben. Charakteristisch ist, dass die Totengeister immer schneller sind als die Menschen und sich nie von vorn zeigen. Es ist somit unmöglich, einen Totengeist zu erkennen und einem konkreten Verstorbenen zuzuordnen. Aus der Perspektive der Menschen sind die Totengeister, die jenseits der Dörfer irrlichtern, gesichtslose Wesen, die ihre Individualität verloren haben und damit auch von der menschlichen Sozialität ausgeschlossen sind (vgl. Platenkamp 2006: 80, 2007: 107).⁴⁷ Von den Lebenden werden die Totengeister gefürchtet. Diese Furcht ist umso intensiver, je kürzer der Tod zurückliegt. Es wird vermieden, nachts die Dörfer zu verlassen, da die Totengeister zu dieser Zeit aktiv sind. Nächtliche Begegnungen mit Totengeistern gelten als unglücksverheißend, da sie Krankheiten und andere leidvolle Zustände auslösen können.

⁴⁵ Je nach dem, ob es sich bei der verstorbenen Person um einen Mann oder eine Frau handelt, wird von *u syrngi* oder *ka syrngi* gesprochen. Im Gegensatz zu den Lebenden, bei denen die geschlechtliche Differenzierung stets durch den Artikel angezeigt wird, bleibt dieser bei den Totengeistern aber häufig unerwähnt und in den überwiegenden Fällen wird – ohne Angabe des Artikels – nur von *syrngi* gesprochen. Erst durch den Kontext wird ersichtlich, ob es sich um den Totengeist einer männlichen oder weiblichen Person handelt.

⁴⁶ Die Begegnungen mit Totengeistern sind subjektive Erfahrungen. Viele Menschen berichten, dass sie schon häufig einen Totengeist gesehen haben. Auch wer diese Erfahrung noch nicht gemacht hat, kann das charakteristische Aussehen eines Totengeistes beschreiben.

⁴⁷ Wie berichtet wird, sehen sich die Totengeister untereinander nach wie vor als Menschen.

Vom entpersonalisierten Aspekt der kürzlich Verstorbenen muss ihr personalisierter Aspekt unterschieden werden. Auch wenn sie jenseits der Dörfer als nicht identifizierbare Totengeister irrlichtern, sind die kürzlich Verstorbenen in den Häusern der Lebenden noch immer in personalisierter Form präsent. Dies gilt solange, wie sie einen Namen tragen, denn durch diesen Namen werden sie persönlich erinnert. Die Totengeister verlassen den Bereich jenseits der Dörfer von Zeit zu Zeit, um die Häuser ihrer lebenden Verwandten aufzusuchen. Damit sich die Menschen nicht ängstigen, erscheinen die Totengeister in den Häusern nicht in der soeben beschriebenen geisterhaften Form, sondern als vollständig unsichtbare Wesen. Bestimmte akustische Zeichen verweisen auf die Anwesenheit eines Totengeistes, z.B. das Knarren der Dachbalken oder auch das geräuschvolle Umfallen von Gegenständen. Ähnlich wie Götter sind Totengeister flüchtige Wesen. Sie verschwinden so schnell, wie sie gekommen sind, und es lässt sich niemals mit Gewissheit sagen, wann der Totengeist eines kürzlich Verstorbenen im Haus ist und wann er jenseits der Dorfgrenzen irrlichtert.

Die Transformation zum Ahnen

Von den Totengeistern der Verstorbenen, die noch namentlich erinnert werden, müssen die namenlosen Ahnen unterschieden werden. Diese werden als „große Totengeister“ (*ki syngi beh*) bezeichnet. Weitaus geläufiger ist aber das Sprachpaar *ki kmei ki kiam*, das wörtlich für „die Mütter, die Urgroßmütter“ steht. Die Namen von Verstorbenen werden drei bis vier Generationen lang erinnert. Diese Erinnerungsspanne spiegelt sich auch in der Verwandtschaftsterminologie wider. Verwandte werden bis zur dritten aufsteigenden Generation terminologisch differenziert. Danach werden sie – unabhängig von ihrem Geschlecht – als *ki kmei ki kiam* („die Mütter, die Urgroßmütter“) bezeichnet. Im engeren Sinn bezieht sich das Sprachpaar *ki kmei ki kiam* auf die verstorbenen Mitglieder der eigenen *kur*-Gruppe. Im erweiterten Sinn werden aber auch alle anderen namenlosen Verstorbenen durch das Sprachpaar *ki kmei ki kiam* bezeichnet.⁴⁸ Allgemein

⁴⁸ Das Ahnenkonzept verdient nähere Betrachtung. Das Sprachpaar *ki kmei ki kiam*, das die weiblichen und männlichen Vorfahren der eigenen und aller anderen *kur*-Gruppen bezeichnet, setzt sich aus zwei Verwandtschaftsbegriffen zusammen. Das Femininum *ka kmei* bezeichnet die „Mutter“ und das Femininum *ka kiam* die „Urgroßmutter“ in der mütterlichen Linie. Obacht ist geboten, da *ka kiam* die alte Bezeichnung der Urgroßmutter ist. Inzwischen wird die Urgroßmutter eher als *ka jaw* bezeichnet und dafür wird die Schwiegermutter *ka kiam* genannt. Für die Betrachtung des Ahnenkonzepts ist diese Neuerung aber nicht relevant. Im Alltag werden die Ahnen überwiegend als *ki kmei ki kiam* („die Mütter, die Urgroßmütter“) bezeichnet. In rituellen Kontexten wird zusätzlich das Sprachpaar *ki kñi ki kpa* verwendet, das für „die Väter, die Mutterbrüder“ steht. Abstrakt gesprochen sind die Ahnen somit als verwandtschaftliche Dreieheit entworfen, die die Mutter (als Vertretung aller anderen Frauen ihrer Linie), den Mutterbruder

sind die Ahnen als eine Gemeinschaft von namenlosen Vorfahren entworfen, die im Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) Frieden (*ka suk*) gefunden haben. Korrespondierend zur sozialen Organisation der Lebenden ist die Gemeinschaft der Ahnen in Ahnengruppen unterteilt, die die verstorbenen Mitglieder der einzelnen *kur*-Gruppen umfassen. Es ist das Ziel jedes Menschen nach einer Zeit des Übergangs die Gemeinschaft der irrlichternden Totengeister zu verlassen und in die Gemeinschaft der friedvollen Ahnen einzugehen.

Wie lässt sich dieser Übergang von der Gemeinschaft der Totengeister zur Gemeinschaft der Ahnen konkret verstehen? Wie bereits beschrieben, besteht ein Totengeist aus Atem (*ka mynsiem*) und Namen (*ka kyrten*). Der Atem strebt nach dem Tod in das Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*), aus dem er vor der Geburt hervorging. Der Moment, in dem der Atem in den kosmischen Ursprung eingeht, ist mit der Transformation zum Ahnen gleichzusetzen. Wann sich diese Transformation vollzieht, lässt sich aus der Perspektive der Menschen nicht exakt beantworten. Sicher aber ist, dass der Atem erst dann in den kosmischen Ursprung eingehen kann, wenn sich der Name vom Atem getrennt hat und zu den Lebenden zurückgekehrt ist. Ein Totengeist kann seine ruhelose Existenz mit anderen Worten nur beenden, wenn er seinen Namen abgibt und damit die Bedingung schafft, um zu einem namenlosen Ahnen werden zu können.

Der beschriebene Prozess wird als Namensrückkehr (*wan kyrten*) bezeichnet und ist sowohl für die Lebenden als auch für die Toten von essentieller Bedeutung. Kinder können nur geboren werden, wenn sie während ihrer Zeit im Mutterleib den Namen eines verstorbenen Verwandten erhalten (siehe Kapitel „Der Name“). In der „anderen Welt“ (*kawe pat ka pyrthei*) kann der Übergang von der Gemeinschaft der Totengeister zur Gemeinschaft der Ahnen wiederum nur unter der Bedingung erfolgen, dass die Verstorbenen mindestens einmal ihren Namen abgegeben haben. Der Prozess der Namensrückkehr kann auch als Austausch von Leben (*ka im*) gegen Frieden (*ka suk*) betrachtet werden. Aus der Perspektive der Lebenden stellt die Integration eines Ahnennamens in das Haus eine notwendige Bedingung der sozialen Reproduktion dar. Aus der Perspektive der Toten bildet das Abgeben des Namens die Bedingung für das Erreichen des ge-

und den Vater umfasst. Diese Ahnendreiheit wird auch in der Khasi-Ethnographie beschrieben; zuerst bei Gurdon, später auch bei anderen Autoren, die sich an Gurdon anlehnten (vgl. Gurdon 2002: 126ff; Arhem 1988: 271; Gerlitz 1984: 89; Mawrie 1981: 37; Nongkynrih 2002: 133; Wagner 2007: 126ff). Gurdon beschrieb eine mythische Ahnendreiheit, die durch die erste Mutter (*ka Iawbei*), den ersten Mutterbruder (*u Suid-Nia*) und den ersten Vater (*u Thawlang*) gebildet wird. Aus der Beziehung zwischen diesen drei Ahnen ergibt sich laut Gurdon das reproduktive Modell der Khasi-Gesellschaft, in dem die Einheit aus Mutter und Mutterbruder durch den Vater ergänzt wird. Den Karow ist die bei Gurdon beschriebene Ahnendreiheit als Modell der Hochland-Khasi bekannt. Sie selbst verwenden allerdings nicht die drei genannten Begriffe *ka Iawbei*, *u Suid-Nia* und *u Thawlang*, sondern die beiden allgemeinen Sprachpaare *ki kmei ki klaw* („die Mütter, die Urgroßmütter“) und *ki kni ki kpa* („die Väter, die Mutterbrüder“).

wünschten friedvollen Zustands. Das Haus von *u Blei* ist als einiges und friedvolles Haus entworfen. Der Atem kann erst in dieses Haus eingehen, wenn er sich vom Namen und damit von allem Persönlichen gelöst hat. Die Totengeister müssen deshalb den Weg über die Häuser der Menschen gehen und in diesen ihren Namen hinterlassen. Erst danach können sie in das Haus von *u Blei* eingehen und an der Sozialität der friedvollen Ahnen teilhaben.

Ausnahmen entstehen durch Menschen, deren Leben durch überdurchschnittlich viele Verfehlungen (*ka pop*) geprägt war. Die Namen dieser Menschen kehren nach dem Tod seltener zu den Lebenden zurück – sie sind aber nicht grundsätzlich von der Namensrückkehr ausgeschlossen. Problematisch wird es jedoch für Menschen, die einen Tabubruch (*ka sang*) begangen haben. Auch ihre Namen kehren nach dem Tod in die Häuser der Lebenden zurück. Wie beschrieben, bleibt ihrem Atem aber der finale Eingang in das Haus von *u Blei* verwehrt (siehe Kapitel „Das Prinzip der Polarität“). Der Verbleib der Ausgeschlossenen erklärt sich mit Blick auf die Gemeinschaft der Totengeister. Die Verstorbenen, die nicht in das Haus von *u Blei* eingehen und auf diese Weise nicht an der Sozialität der Ahnen teilhaben werden, bleiben für immer Totengeister. Zur Gemeinschaft der Totengeister gehören somit nicht nur die Verstorbenen, die erst kürzlich die Häuser der Lebenden verlassen haben und in das Haus von *u Blei* streben, sondern auch die Verstorbenen, die nie in dieses Haus eingehen werden und für immer und ewig als ruhelose Existenzen ausharren müssen. Für die einen bildet die Gemeinschaft der Totengeister einen Übergangsort, der verlassen werden kann. Für die anderen handelt es sich um einen Ausschlussort, der das negative Gegenstück zur Gemeinschaft der friedvollen Ahnen bildet. Die Gemeinschaft der Totengeister ist als eine hauslose Gemeinschaft entworfen, denn im Gegensatz zu den Menschen und den Ahnen leben die Totengeister nicht in Häusern und im Gegensatz zu den Göttern schließen sie sich auch nicht in wechselnden Hausformationen zusammen. Es heißt, dass die Totengeister unruhig umherwandern und oft in Streit geraten. Dies wird darauf zurückgeführt, dass ihre Gemeinschaft ohne das befriedende, einigende und sozialisierende Element des Hauses auskommen muss (siehe Kapitel „Der Name“).

Der Einfluss der Toten

Die Totengeister der kürzlich Verstorbenen machen weitaus häufiger auf sich aufmerksam als die Ahnen, die ihren Frieden gefunden haben. Um zum friedvollen und namenlosen Ahnen zu werden, sind die Totengeister bestrebt, ihren Namen abzugeben. Da die Menschen nur die Ahnenamen integrieren können, an die sie sich erinnern, sichern sich die Totengeister diese Erinnerung, indem sie von Zeit zu Zeit in das Leben ihrer Nachfahren eingreifen. Dieses Eingreifen ist

sehr konkret zu verstehen, denn es heißt, dass die Totengeister weiterhin zu ihren lebenden Verwandten „sprechen“ (*kren*).⁴⁹ Sie sprechen, da sie den Menschen ähneln und wie diese nach Beachtung streben. Sie sprechen aber auch, da sie den Göttern ähneln und wie diese von *u Blei* eingesetzt werden, um die Menschen auf Verfehlungen (*ka pop*) und Tabubrüche (*ka sang*) hinzuweisen (siehe Kapitel „Das Prinzip der Ursache“). Wann immer ein Mensch gegen die moralische Ordnung (*ka nem*) verstößt und vom richtigen Weg (*ka rukom*) abweicht, kann dies eine göttliche Intervention, aber auch die Reaktion eines Totengeistes nach sich ziehen.

Die Menschen sind nicht in der Lage, die Worte der Totengeister zu verstehen. Unabhängig davon, ob die Totengeister im spezifischen Fall nach Beachtung streben oder sanktionierend auftreten, äußert sich ihr Sprechen bei den Menschen in Form von Krankheiten und Schwächezuständen. Wie die Götter sind somit auch die Totengeister in der Lage, das Leid- und Unheilvolle, d.h. *ka pang ka shitom* („der Schmerz, das Harte“), auszulösen. Anders verhält es sich mit den Ahnen, die nur noch wenig Veranlassung haben, in das Leben ihrer Nachfahren einzugreifen. Die Ahnen haben den Zustand des Friedens (*ka suk*) erlangt und sind nicht mehr auf den Lebenszyklus der sichtbaren Welt bezogen. Wie die Götter werden auch die Ahnen als Helfer (*ki nongiarap*) im Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) bezeichnet. Sie schützen und bewahren die von *u Blei* niedergelegte moralische Ordnung (*ka nem*) und den mit ihr verbundenen richtigen Weg (*ka rukom*). Wie sich zeigt, treten sowohl die Totengeister als auch die Ahnen gegenüber den Menschen als moralische Autoritäten auf. Während die ersteren konkret zu ihren lebenden Verwandten sprechen und damit Krankheiten auslösen, ist die Stimme der letzteren in einem allgemeinen Sinn Gesetz, ohne dass sich hiermit eine schädigende Wirkung verbinden würde.

Die Geister

Neben den Göttern und den Toten leben auch die Geister in der „anderen Welt“ (*kawai pat ka pyrthei*). Die Geister werden im Plural als *ki ksuid* bezeichnet.⁵⁰ Der Singular wird durch das Maskulinum *u ksuid* benannt. Das Nomen *ksuid* kann nicht mit dem weiblichen Artikel *ka* kombiniert werden. Die Geister sind somit kategorisch männlichen Geschlechts. Das vollständige Sprachpaar lautet *ki ksuid ki kbrei*. Das Maskulinum *u kbrei*, das hier im Plural erscheint, lässt sich mit „Dämon“ übersetzen. Die Kategorie der Geister wird somit vollständig als „die Geister, die Dä-

⁴⁹ Es heißt explizit: „Die Totengeister kommen sprechen.“ („*Ki syngi ki wan kren.*“)

⁵⁰ Die Etymologie des Nomens *ksuid* ist nicht bekannt.

monen“ bezeichnet.⁵¹ Im Unterschied zu den Göttern (*ki blei*) und den Toten (*ki syrngi*), die je nach Kontext wohlwollend oder schädigend auftreten, sind die Geister (*ki ksuid*) ausschließlich negativ charakterisiert. Bei den Geistern handelt es sich um eine heterogene Kategorie von übelwollenden Wesen, die das Leid- und Unheilvolle in seinen vielen Manifestationen auslösen können. Das Eingreifen der Götter und der Toten geht auf den zumeist klaren Auftrag zurück, die moralische Ordnung (*ka nem*) und den mit ihr verbundenen richtigen Weg (*ka rukom*) zu schützen. Das Eingreifen der Geister lässt sich hingegen nicht immer mit einer konkreten Ursache (*ka dan*) in Verbindung bringen, sondern beinhaltet eine tendenziell chaotische Dimension.

Auch die Kategorie der Geister ist zweifach differenziert. Unterschieden werden Geister, die aus eigenem Antrieb Leid und Unheil verursachen, und Geister, die von Menschen instrumentalisiert werden, um anderen Menschen zu schaden. Die Geister, die aus eigenem Antrieb in das Leben der Menschen eingreifen, irrlichtern wie die Totengeister im Bereich jenseits der Dörfer. Im Gegensatz zu den Totengeistern, die den Menschen nie ihr Gesicht zeigen, sind die Geister geradezu darauf bedacht, den Menschen ihre „hässliche Fratze“ zu präsentieren. Die Geister werden in den verschiedensten Facetten beschrieben, wobei sehr oft von dämonenhaften Wesen mit Hörnern und glühenden Augen die Rede ist. Ob es sich um christliche Merkmale, d.h. um Assoziationen mit Teufelsdarstellungen, oder um lokale Merkmale handelt, lässt sich dabei nicht mit Bestimmtheit sagen. Unabhängig davon, wie ein Geist aussieht und agiert, bedeutet eine Begegnung mit ihm nichts Gutes. Begegnungen mit Geistern, die außerhalb der Dörfer oder auch in Träumen stattfinden, sind unglücksverheißend und lösen Krankheiten und andere leidvolle Zustände aus.⁵²

Von den Geistern, die nur dadurch, dass sie ihre hässliche Fratze präsentieren, Leid und Unheil auslösen, müssen die Geister unterschieden werden, die Menschen anhaften bzw. von Menschen instrumentalisiert werden. Diese Geister sind dem Bereich der Dörfer zugeordnet und werden mit bestimmten Personen assoziiert. Grundsätzlich wird zwischen Personen, die „Geister haben“ (*don ksuid*), und Personen, die „Geister geben“ (*ai ksuid*), unterschieden. Den Personen, die „Geister haben“, haftet ein Geist an, von dem die betreffenden Personen selbst nichts wissen. Immer dann, wenn sie ihren Blick mit Neid, Missgunst und anderen negativen Gefühlen auf andere Menschen richten, wird ihr Geist mobilisiert und löst Leid und Unheil aus. Personen, die

⁵¹ Im Hochland der Khasi-Berge begegnete mir zum Teil die Ansicht, dass die Toten, die die Transformation zum Ahnen nicht durchlaufen können, zu Geistern werden, die den Namen *ksuid* tragen. Bei den Karow werden die als *ksuid* bezeichneten Geister jedoch nicht mit den Toten (*ki syrngi*) in Zusammenhang gebracht.

⁵² Einen Geist zu sehen, ist eine subjektive Erfahrung. Die Begegnung mit Geistern gehört zum Alltag. Viele Menschen berichten, dass ihnen regelmäßig Geister begegnen.

„Geister haben“, werden häufig gemieden. Da sie von der Anwesenheit ihres Geistes selbst nichts wissen, gilt ihnen gegenüber aber auch eine gewisse Nachsicht. Weitaus weniger nachsichtig werden Personen behandelt, die „Geister geben“, da sich diese Handlung mit der erklärten Absicht verbindet, anderen Menschen Schaden zufügen zu wollen.⁵³ Um diese Absicht in die Tat umzusetzen, muss ein ritueller Spezialist konsultiert werden, denn nur die rituellen Spezialisten beherrschen die Kommunikation mit der unsichtbaren Welt und können Geister instrumentalisieren. Menschen, die anderen Menschen durch Geister willentlich Schaden zufügen, werden als „Geistergeber“ (*u nongaiksuid*) bezeichnet. Die schlechten Absichten der Geistergeber werden auf starke negative Gefühle (z.B. Neid, Missgunst, Eifersucht) zurückgeführt.⁵⁴ Die negativen Gefühle gehen vom Geistergeber selbst aus. Um ihnen durch das Senden von Geistern Ausdruck zu verleihen, muss jedoch ein ritueller Spezialist konsultiert werden. Die rituellen Spezialisten nehmen in dieser Beziehung eine ambivalente Position ein. Sie sind diejenigen, die die Manifestationen von *ka pang ka shitom* („der Schmerz, das Harte“) ursächlich determinieren und heilen können (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Sie führen aber auch rituelle Dienste für Geistergeber aus und stehen auf diese Weise selbst mit der Verursachung von Leid und Unheil in Verbindung. Da sie die einzigen Personen sind, die mit Geistern kommunizieren können, werden sie häufig beschuldigt, nicht nur im Namen Dritter, sondern auch in ihrem eigenen Interesse Übel anzurichten. Heil und Unheil werden somit nicht von verschiedenen Personengruppen veranlasst, sondern beide trennt nur ein schmaler Grat, den die rituellen Spezialisten auf sich vereinen.

⁵³ Die Unterscheidung zwischen „Geister haben“ (*don ksuid*) und „Geister geben“ (*ai ksuid*) spiegelt in Grundzügen Evans-Pritchards klassische Unterscheidung zwischen „Hexern“ (*witch*) und „Zauberern“ (*sorcerer*) wider (vgl. Evans-Pritchard 1978). Die ersteren führen keine Rituale durch, sondern verursachen auf Grund einer inhärenten negativen Qualität bei anderen Menschen Leid und Unheil. Die letzteren führen Rituale durch, mit denen sie anderen Menschen willentlich Schaden zufügen.

⁵⁴ Der hier angesprochene Bereich des „Schadenszaubers“ wird lokal als *iasun* bezeichnet, was wörtlich für „hassen“ steht und auf das involvierte emotionale Gewicht verweist. Alternativ wird von *dusmon* gesprochen. Es handelt sich um eine Ableitung des Hindi-Begriffs *dushman*, der für „Feind“ steht. Die Karow verwenden *dusmon* im Sinn von „anfeinden“. Es empfiehlt sich, die lokalen Begriffe sorgfältig herauszuarbeiten, da mehrdeutige Übersetzungen wie „Hexerei“ oder „Schadenszauber“ die lokalen Bedeutungen nur eingeschränkt erfassen. Für eine detaillierte Betrachtung dieser Zusammenhänge sei auf Fuhrmann (2009) verwiesen.

2.4 Die Brücke zur „anderen Welt“

In den vorangegangenen Kapiteln wurde beschrieben, welche Entitäten die „andere Welt“ (*ka wei pat ka pyrthei*) bewohnen und wie diese Entitäten auf das Leben der Menschen Einfluss nehmen. Deutlich wurde, dass zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt vielfältige Beziehungen bestehen, denn die unsichtbare Welt ist nicht als ein fernes Jenseits entworfen. Dennoch handelt es sich um eine Welt, mit deren Bewohnern die Menschen nicht direkt kommunizieren können. Seitdem sich Himmel und Erde trennten, können die Menschen nicht mehr unmittelbar mit *u Blei* und allen anderen kosmischen Entitäten in Kontakt treten, sondern sie sind darauf angewiesen, die Kommunikation mit der unsichtbaren Welt durch Rituale zu sichern. Der Ursprungsmythos beschreibt nicht allein die initiale Transgression (*ka sang*), in deren Folge sich der Himmel und die Erde trennten (siehe Kapitel „Die Transgression der moralischen Ordnung“). Er berichtet auch, wie die Menschen einen Weg fanden, um das gestörte Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt neu zu ordnen. Der Ursprungsmythos erzählt, dass die sieben Hütten (*ki hynñiew trep*) auf der Erde in Finsternis versanken, nachdem *u Blei* die Verbindung zu den neun Hütten (*ki khyndai trep*) im Himmel gekappt hatte. Finsternis kam über die Erde, da die Sonne (*ka sngi*), ebenso wie *u Blei*, über das Handeln der Menschen erzürnt war und sich in eine Höhle zurückgezogen hatte. Die entstandene Dunkelheit kann als Ausdruck des unvollständigen Charakters gesehen werden, den die Welt der Menschen nach dem Aufbrechen der mythischen Einheit annahm. Die mythische Einheit lässt sich nicht wieder herstellen, aber der Ursprungsmythos zeigt einen Weg, wie die Menschen den Abstand zur Welt der Götter rituell überbrücken können.

Das primordiale Tieropfer

Die erste rituelle Handlung war die Opferung eines Tiers. Die Geschichte des primordialen Tieropfers wird als Teil des Ursprungsmythos erzählt. Sie schließt an die Zeit an, als die sieben Hütten auf dem Berg Sohpetbneng vom Himmel getrennt wurden und in Finsternis versanken. In dieser Situation beriefen die Menschen auf der Erde eine große Ratsversammlung (*ka dorbar*) ein, zu der sie auch die Tiere einluden. Die Menschen versuchten, ein Tier zu finden, das für sie zur Sonne geht, um diese wieder zu versöhnen und aus ihrer Höhle zu bitten. Anfangs wollte kein Tier zwischen den Menschen und der Sonne vermitteln. Als die Ratsversammlung fast zu scheitern drohte, bemerkten die Menschen aber ein Tier, das verschämt am Rand stand. Es war der Hahn, der damals noch keine Federn trug und als „der nackte Hahn, der ungeschmückte Hahn“ (*u syiar lyomboit lymbiang*) bezeichnet wurde. Nach anfänglichen Bedenken erklärte sich der Hahn bereit, den Weg zur Sonne anzutreten. Zuvor fragte er noch nach Kleidern, um seine Blöße be-

decken zu können und die Menschen legten ihm daraufhin einen Turban (*ka spong*) und ein Gewand (*ka jain*) an.⁵⁵ Auf diese Weise ausgestattet, ging der Hahn zur Sonne. Als er zurückkehrte, versicherte er den Menschen, dass die Sonne am nächsten Morgen aufgehen würde, sobald sein Krähen drei Mal ertöne. Nachdem dies tatsächlich geschehen war, einigten sich die Menschen und der Hahn darauf, dass der Hahn von nun an „seinen Nacken für die Menschen gibt“, wann immer es notwendig sein würde. Inspiriert folgten die Menschen dem aufgezeigten Muster und richteten ein erstes Hahnenopfer an *u Blei*, um auch ihn zu versöhnen.

Der Ursprungsmythos führt das Hahnenopfer als primordialen rituellen Akt ein. Mit Bezug auf das erste Hahnenopfer und die vielen weiteren, die ihm folgten, wird der Hahn bis heute als „Wegbereiter“ (*u nongprat lynti*) bezeichnet. Indem der Hahn seinen Nacken gab, zeigte er den Menschen, wie sie eine Brücke zu der Welt schlagen konnten, die sich vor ihnen zurückgezogen und verborgen hatte. Die Karow opfern nicht nur Hühner, sondern auch Schweine, Ziegen und Rinder. Unter allen Tieren gilt der Hahn aber als Opfertier par excellence. Der Hahn ist nicht nur das Tier, das als erstes geopfert wurde, sondern auch das Tier, das bis heute am häufigsten geopfert wird.⁵⁶ In der Sprache der Karow gibt es keinen Begriff, der alle rituellen Handlungen im Sinn eines klassifikatorischen Oberbegriffs umfasst. Das Opfern von Tieren, bezeichnet durch das Verb *keñia*, stellt jedoch die wichtigste rituelle Handlung dar, der alle anderen rituellen Handlungen nachgeordnet sind. Rituale sind mit anderen Worten v.a. Tieropfer und das Femininum *ka keñia*, das das Tieropfer bezeichnet, kann nahezu synonym zum Begriff „Ritual“ verstanden werden.

Tieropfer werden aus zahlreichen Gründen durchgeführt, wobei eine grundlegende Zweiteilung zu beachten ist. Zum einen gibt es Tieropfer, die regelmäßig stattfinden und die Bewohner der unsichtbaren Welt durch die Einbindung in geregelte Austauschbeziehungen sozialisieren, um auf diese Weise einem unkontrollierten Eingreifen der kosmischen Mächte vorzubeugen. Beispiele für solche Tieropfer werden im vierten und im sechsten Kapitel dieser Arbeit vorgestellt. Zum anderen gibt es Tieropfer, die unregelmäßig stattfinden und auf die Manifestationen von *ka pang ka shitom* („der Schmerz, das Harte“) reagieren, die ein akut gestörtes Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt anzeigen. Diese zweite Gruppe steht in diesem Kapitel unter Betrachtung und ihre Logik soll im Folgenden entschlüsselt werden.

⁵⁵ In den Khasi-Bergen gehört der Turban zu den traditionellen Kleidungsstücken des Mannes. Bei den Karow wird er heute kaum noch getragen.

⁵⁶ Diese Aussage lässt sich für die gesamten Khasi-Berge verallgemeinern (vgl. Århem 1988: 274; Bareh 1997: 343; Gurdon 2002: 117f; McCormack 1964: 111; Nongkynrih 2002: 131).

Die vielfältigen Manifestationen des Leid- und Unheilvollen verweisen nicht nur auf die initiale Transgression, sondern zeigen auch aktuelle menschliche Verfehlungen und Tabubrüche an (siehe Kapitel „Das Prinzip der Ursache“). Verstöße gegen die moralische Ordnung (*ka nem*) und Abweichungen vom richtigen Weg (*ka rukom*) provozieren das sanktionierende und regulierende Eingreifen der kosmischen Entitäten, die *u Blei* unterstellt sind. Um die Bedrohungen abzuwenden, die durch das Eingreifen der kosmischen Mächte entstehen, stellt das Tieropfer das bevorzugte rituelle Mittel dar. Das Tieropfer kann zunächst als eine Gabe betrachtet werden. Die kosmische Entität, die in die sichtbare Welt eingegriffen hat, wird zu einer Opfermahlzeit eingeladen, an der auch die soziale Gruppe teilnimmt. Es würde jedoch zu kurz greifen, das Tieropfer ausschließlich im Sinn einer „milde stimmenden Gabe“ zu verstehen.⁵⁷ Wie schon Leach (1976: 83) mit Bezug auf das Tieropfer formulierte, verlangen die Götter von den Menschen „keine Gaben, sondern Zeichen der Unterordnung“.⁵⁸ Das gestörte Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt lässt sich mit anderen Worten nicht allein durch versöhnlich stimmende Gaben ausgleichen, sondern es bedarf einer grundlegenden Neuordnung.

Wie wird diese Neuordnung durch das Tieropfer in Kraft gesetzt? Wie einleitend beschrieben, stattet *u Blei* sowohl die Menschen als auch die Tiere mit Atem aus (siehe Kapitel „Die Niederlegung der moralischen Ordnung“). Menschen und Tiere beziehen ihr Leben (*ka im*) somit aus ein und demselben kosmischen Ursprung, gegenüber dem sie Schuldner sind. *U Blei* hat nicht nur die Macht, Leben zu geben. Er hat auch die Macht, das Leben wieder zu nehmen. Dies zeigt sich anhand der zahlreichen Manifestationen des Leid- und Unheilvollen, die von den kosmischen Entitäten ausgelöst werden, die *u Blei* unterstellt sind. In der Situation, in der kosmische Mächte auf das menschliche Leben einwirken, kann die Bedrohung durch ein Tieropfer abgewendet werden, denn stellvertretend für ihr eigenes Leben geben die Menschen ein tierisches Leben. Sie begleichen auf diese Weise die „Schuld des Lebens“ gegenüber *u Blei* und wenden somit ihr vorzeitiges Lebensende ab (vgl. de Heusch 1985: 192 – 216). Sowohl durch den Tod eines Menschen als auch durch den Tod eines Tiers wird Atem (*ka mynsiem*) von seiner materiellen Form getrennt und in den Kosmos entlassen. Der Opfertransfer ist möglich, da das menschliche und das tierische Leben in Bezug auf ihren kosmischen Ursprung gleichwertig sind.

⁵⁷ Die Gabentheorie des Opfers verbindet sich v.a. mit Tylor (1903). Sie wurde später wiederholt kritisiert (siehe z.B. Evans-Pritchard 1972).

⁵⁸ Im Original heißt es: „Gods do not need presents from men; they require signs of submission.“ (vgl. Leach 1976: 83).

Mit Platenkamp (2009) muss die Idee des Opfertransfers um einen wichtigen Punkt erweitert werden: das Leben, das durch die Tötung eines Tiers in den kosmischen Ursprung entlassen wird, ist dem Leben, das von diesem Ursprung empfangen wurde, nicht äquivalent. Der Atem (*ka mynsiem*), den *u Blei* einem ungeborenen Kind gibt, ist Leben in roher kosmischer Form. Die Existenz in der sichtbaren Welt erfordert, dass dieses rohe kosmische Leben der sozialen Ordnung unterstellt wird. Die Rituale der Geburt und der Kindheit dienen dazu, kosmische Einflüsse zurückzuweisen und das von *u Blei* gegebene Leben nach und nach den Gesetzen des Sozialen zu unterwerfen (siehe Kapitel „Das Haus betreten: die Geburt und die Integration in die Welt“). Auf diese Weise wird eine Hierarchie etabliert, bei der die kosmische Ordnung der sozialen Ordnung unterstellt wird – und eben diese Hierarchie kehrt sich durch das Tieropfer wieder um. Mit der Opferung eines Tiers geben und zerstören die Menschen etwas von sozialem Wert: geopfert werden keine Wildtiere, sondern Haustiere, die Teil der sozialen Ordnung sind. Zudem werden Opfertiere sehr häufig mit den Attributen des Sozialen versehen: vor ihrer Tötung werden sie geschmückt, geschminkt oder bekleidet und damit explizit zu Repräsentanten der sozialen Ordnung erklärt (vgl. Platenkamp 2009: 30). Hierdurch wird die Idee vermittelt, dass das Leben, das mit der Opferung eines Tiers in den kosmischen Ursprung eingeht, kein rohes kosmisches Leben mehr ist, sondern Leben in sozialisierter Form. Indem die Menschen dieses sozialisierte Leben geben, unterstellen sie die soziale Ordnung erneut der kosmischen Ordnung und gleichen so das gestörte Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt aus.

Obwohl der Hahn (*u yiar*) das bevorzugte Opfertier der Karow ist, wird er vor der Tötung nicht geschmückt. Der Akt des Schmückens wird als überflüssig erklärt, da die Geschichte des primordialen Tieropfers das Schmücken bereits vorweg nimmt. Es sei daran erinnert, dass der Hahn, der von den Menschen als Wegbereiter (*u nongprat lynti*) ausgewählt wurde, zunächst noch „nackt und ungeschmückt“ war. Seine Nacktheit unterschied den Hahn von den Menschen, denn ohne Kleider fehlten ihm anfänglich die Merkmale des Sozialen. Bevor der Hahn seinen Weg zur Sonne antrat, um die Brücke zwischen den Welten zu schlagen, legten ihm die Menschen Kleider an. Der Akt des Bekleidens kann zum einen als Ausdruck der hierarchischen Beziehung zwischen den Menschen und den Tieren gesehen werden: die Menschen bekleiden zunächst den Hahn und danach dient der Hahn den Menschen. Zum anderen verweist der Akt des Bekleidens aber auch auf die hierarchische Beziehung zwischen *u Blei* und den Menschen. Indem die Menschen dem Hahn Turban und Gewand anlegen, erklären sie ihn explizit zum Repräsentanten der sozialen Ordnung. Mit seiner Opferung geben und zerstören sie etwas von sozialem Wert und unterstellen sich wieder der kosmischen Ordnung. Die Geschichte des ersten Hahnenopfers demonstriert, warum der Hahn vor seiner Tötung nicht mehr geschmückt werden muss: sein Hahnenkamm

(„Turban“) und sein Gefieder („Gewand“) sind bereits soziale Markierungen und weisen ihn als Opfertier par excellence aus.

2.5 Der rituelle Prozess

Das erste Hahnenopfer bildet das Modell für alle weiteren Tieropfer, die immer dann stattfinden, wenn sich das Leid- und Unheilvolle in der menschlichen Welt manifestiert. Im mythischen Modell richtet sich das erste Tieropfer an *u Blei*. In der rituellen Praxis ist *u Blei* hingegen der einzige, an den sich keine Tieropfer richten. Dies ist nicht als Widerspruch zu sehen, denn die zahlreichen kosmischen Entitäten, die die „andere Welt“ (*kamei pat ka pyrthei*) konstituieren und durch Tieropfer adressiert werden, unterstehen *u Blei* und schützen und bewahren in seinem Namen die moralische Ordnung (*ka nem*) und den mit ihr verbundenen richtigen Weg (*ka rukom*). Alle Tieropfer verweisen somit in letzter Konsequenz auf *u Blei*.

Der bereits angesprochene kommunikative Aspekt des Tieropfers ist darin zu sehen, dass es menschliche und kosmische Räume verbindet und wieder voneinander trennt (vgl. de Heusch 1985: 213). Mit welchen Ideen sich dieser Prozess verbindet, lässt sich aber nicht verallgemeinern, sondern muss im Kontext spezifischer Gesellschaftsordnungen untersucht werden. Im Fall der Karow ist der Opferkomplex mit Bezug auf das zuvor beschriebene Prinzip der Ursache zu verstehen (siehe Kapitel „Das Prinzip der Ursache“). Die Annahme, dass die Manifestationen von *ka pang ka shitom* („der Schmerz, das Harte“) auf bestimmbare Ursachen (*ka daw*) zurückgehen und nur „aus der Richtung der Ursache“ (*na ka daw*) behoben und geheilt werden können, gliedert den rituellen Prozess in drei charakteristische Schritte. Im ersten Schritt – genannt *wat daw* – muss die Ursache erfragt werden. Im zweiten Schritt – genannt *bub daw* – muss die erfragte Ursache auf den Organen des Opfertiers abgelegt und als Botschaft in die „andere Welt“ (*kamei pat ka pyrthei*) gesendet werden. Im dritten Schritt – genannt *mab daw* – muss die Antwort, die aus der unsichtbaren Welt kommt, im Rahmen der Eingeweideschau betrachtet werden. Im Folgenden werden die drei Schritte des rituellen Prozesses im Einzelnen vorgestellt und beschrieben.⁵⁹

⁵⁹ Der rituelle Dreiklang „die Ursache erfragen“ (*wat daw*), „die Ursache ablegen“ (*bub daw*) und „die Ursache betrachten“ (*mab daw*) wird in der hier beschriebenen zusammenhängenden Form nicht in der Khasi-Ethnographie erwähnt. Ob den Autoren die Zusammenhänge entgangen sind oder ob es sich um eine lokale Besonderheit der Karow handelt, entzieht sich meiner Kenntnis. Ich vermute aber, dass sich ähnliche Ideen und Praktiken auch in anderen Teilen der Khasi-Berge finden lassen. Zumindest die Eingeweideschau konnte ich auch andernorts beobachten.

„Die Ursache erfragen“

Wenn sich das Leid- und Unheilvolle in der menschlichen Welt manifestiert, wirft dies immer die Frage nach der Ursache (*ka daw*) auf. Um diese Frage beantworten zu können, muss ein ritueller Spezialist aufgesucht werden, denn nur er beherrscht die Kommunikation mit der unsichtbaren Welt. Jedem Tieropfer geht auf diese Weise eine Eingangsdivination voraus, die als *wat daw* – „die Ursache erfragen“ – bezeichnet wird. Ursachen werden durch zwei verschiedene Divinationsmethoden herausgestellt. Die erste Divinationsmethode wird *lub khaw* – „mit Reis fragen“ – genannt.⁶⁰ Wie der Name anzeigt, wird für diese Methode Reis verwendet. Mit einigen Reiskörnern in der Hand stellt der rituelle Spezialist seine Fragen und durchschreitet dabei Schritt für Schritt das Spektrum der möglichen Ursachen. Liegt die Ursache bei einem Ortsgott (*u ryingkom*), der sein Areal verletzt sieht? Liegt sie bei einem Totengeist (*u syngi*), der zu den Lebenden spricht? Oder liegt sie bei einem der übelwollenden Geister (*u ksuid*), die die Menschen von Zeit zu Zeit attackieren? Mit solchen und ähnlichen Fragen arbeitet sich der rituelle Spezialist durch den Ursachenkomplex und steckt dabei das Spektrum der wichtigsten soziokosmischen Beziehungen ab. Bevor er eine Frage stellt, schüttelt er die Reiskörner in seiner Hand, um anhand ihrer Position und Gruppierung eine Antwort ablesen zu können. Die Fragen werden nicht laut vorgebracht, sondern geflüstert oder gemurmelt. Welche Fragen im Einzelnen gestellt werden, liegt in der Verantwortung des jeweiligen rituellen Spezialisten. Die anwesenden Personen können beobachten, was geschieht, sie interessieren sich aber in der Regel wenig dafür.

Statt Reiskörnern verwenden einige rituelle Spezialisten auch ein Messingpendel – das sogenannte „Gefäß zum Fragen“ (*ka shanam lub*). Vor der Divination wird das Messingpendel aufgeschraubt und mit Kalkpaste (*ka shun*) gefüllt.⁶¹ Danach werden Schritt für Schritt die möglichen Ursachen ausgependelt, wobei die Antworten aus der Geschwindigkeits- und Gewichtsveränderung des Pendels abgeleitet werden. Obwohl Reis beim Auspendeln von Ursachen keine Rolle spielt, wird auch diese Divinationsmethode *lub khaw* – „mit Reis fragen“ – genannt.⁶²

⁶⁰ Die Verben *wat* und *lub* bilden ein semantisches Feld und können beide mit „fragen“ übersetzt werden. Das Maskulinum *u khaw* bezeichnet den ungekochten Reis.

⁶¹ Das Femininum *ka shanam* bezeichnet das kleine Plastikgefäß, das jeder Karow mit sich trägt, um die Kalkpaste (*ka shun*) aufzubewahren, die zusammen mit einer Betelnuss (*u kvoit*) und einem Betelblatt (*u pathi*) gekaut wird. In rituellen Kontexten wird ein kleines Messinggefäß als *ka shanam lub* – „Gefäß zum Fragen“ – bezeichnet. Dieses Gefäß (*ka shanam*) wird an einem Strick befestigt, mit Kalkpaste gefüllt und anschließend befragt (*lub*).

⁶² Gurdon beschrieb die beiden Divinationsmethoden mittels Reis und Messingpendel ebenfalls für die Hochland-Khasi, gab aber keine lokalen Bezeichnungen an (vgl. Gurdon 2002: 119f).



Abb. 5: Rituellicher Spezialist beim Erfragen der Ursache

Die Ursache kann auf verschiedene Weise erfragt werden. Eine Divinationsmethode ist das Eierbrechen. Hierfür legt der rituelle Spezialist mögliche Ursachen auf einem Holzbrett ab und markiert diese mit Reiskörnern. Anschließend zerbricht er ein rohes Hühnerei auf dem Holzbrett und bezieht anhand der Lage der Eierschalen seine Antworten.

Eine weitere Divinationsmethode ist das sogenannte „Eierbrechen“ (*shob pylleng*). Es handelt sich um eine rituelle Technik, die in den gesamten Khasi-Bergen anzutreffen ist und ausführlich für die Hochland-Khasi beschrieben wurde (vgl. Becker 1917/18; Gerlitz 1984; Gurdon 2002).⁶³ Vor dem Eierbrechen legt der rituelle Spezialist eine Anzahl von möglichen Ursachen (*ka dan*) auf ein rundes Holzbrett. Die Stellen, an denen er die Ursachen ablegt, markiert er mit Reiskörnern (Abb. 5). Anschließend zerbricht er ein rohes Hühnerei auf dem Holzbrett. Die Eierschalen markieren nun die zuvor abgelegten Ursachen und anhand ihrer Position und Gruppierung kann der rituelle Spezialist seine Antworten ableiten. Das Eierbrechen ist die Divinationsmethode, die heute am seltensten angewendet wird. Nicht alle rituellen Spezialisten beherrschen diese Technik und wer sie beherrscht, wendet sie nur bei komplexen Fragestellungen an, z.B. um Todesursachen zu bestimmen.

Unabhängig davon, welche Divinationsmethode angewendet wird, besteht eine Eingangsdivination immer aus zwei Teilen. Im ersten Teil wird herausgestellt, welche kosmische Entität in die sichtbare Welt eingriff und damit das Leid- und Unheilvolle auslöste. Im zweiten Teil wird bestimmt, welches Tier der betreffenden Entität geopfert werden muss.

⁶³ Die Karow sprechen von *shob pylleng* („Eierbrechen“), die Hochland-Khasi von *shat pylleng* („Eierwerfen“).

„Die Ursache ablegen“

Zwischen der Eingangsdivination und dem geplanten Tieropfer können Monate oder auch Jahre vergehen. Idealerweise sollte ein einmal angesetztes Tieropfer vor Ablauf eines Jahres stattfinden. Am Tag des Rituals wird vor der Opferung der zweite Schritt im rituellen Prozess vollzogen. Dieser Schritt wird *bub daw* – „die Ursache ablegen“ – genannt.⁶⁴ Nachdem die Ursache durch die Eingangsdivination herausgestellt wurde, geht es nun darum, diese Ursache auf den Organen des Opfertiers abzulegen und als Botschaft in die „andere Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) zu senden. Mit dem noch lebenden Opfertier in den Händen hält der rituelle Spezialist eine längere Ansprache (Abb. 6). In dieser Ansprache benennt er die Organe, auf denen er die Ursache ablegt. Er spricht dabei deutlicher als bei der Eingangsdivination, aber erneut nicht vollständig verständlich. Die Ritualsprache der Karow enthält zahlreiche Begriffe und Ausdrücke, die im Alltag nicht verwendet werden und vielen Menschen nicht geläufig sind. Zudem werden rituelle Ansprachen häufig leise oder sehr schnell vorgetragen. Der Hintergrund ist, dass jeder rituelle Spezialist spezifische Wörter besitzt, die er vor anderen Menschen und insbesondere vor anderen rituellen Spezialisten geheim hält. Es handelt sich u.a. um die Namen von Göttern oder Geistern, aber auch um die Namen von Krankheiten. Bei den Karow wird die Identität von kosmischen Entitäten, Personen und Dingen häufig nicht nur durch einen, sondern durch mehrere Namen beschrieben. Für die Wirksamkeit von Ritualen ist es entscheidend, diese Namen zu kennen und adäquat einzusetzen. Namen gehören somit zum Kapital eines rituellen Spezialisten. Im Verlauf der rituellen Ansprache und auch während der anschließenden Opferung nehmen die anwesenden Personen wenig Notiz vom Tun des rituellen Spezialisten. Sie sind mit anderen Aufgaben befasst, die im Rahmen des Rituals anfallen und vertrauen den Fähigkeiten des rituellen Verantwortlichen.

Die rituellen Spezialisten betrachten sich in der Kommunikation mit der unsichtbaren Welt nicht als Wissende, sondern eher als Auslegende, denen Fehler in der Interpretation unterlaufen können. Dieses Selbstverständnis spiegelt sich in der konkreten Gestaltung des rituellen Prozesses wider, denn auf den Organen der Opfertiere wird nicht nur die Ursache abgelegt, die durch die Eingangsdivination herausgestellt wurde und als wahrscheinliche Ursache gilt, sondern zudem weitere alternative Ursachen, die ebenso in Frage kommen können und gegebenenfalls die Möglichkeit einer rituellen Korrektur eröffnen. Bei größeren Opfertieren wie Schweinen, Ziegen und

⁶⁴ Das Verb *bub* wird sowohl in alltäglichen als auch in rituellen Kontexten verwendet. Es bedeutet „ablegen“ bzw. „abstellen“.



Abb. 6: Rituellicher Spezialist beim Ablegen der Ursache

Die Ursache wird im Rahmen einer längeren rituellen Ansprache auf den Organen des Opfertiers abgelegt. Zu sehen ist ein rituellicher Spezialist vor einem temporären Ritualplatz. Er führt ein Heilungsritual für den Mann durch, der neben ihm sitzt, und legt soeben die Krankheitsursache, die bei der Eingangsdivination herausgestellt wurde, auf dem Hühnerdarm ab. Bei Hühnern wird die Ursache immer auf dem Darm platziert.

Rindern werden die wahrscheinliche und die alternativen Ursachen auf das Herz, die Leber, die Galle oder die Milz gelegt.⁶⁵

Bei Hühnern werden die Ursachen ausschließlich auf dem Darm platziert. Der Hühnerdarm bildet in ritueller Perspektive eine komplexe Fläche, auf der vier Orte unterschieden werden, die der Platzierung von wahrscheinlichen und alternativen Ursachen dienen. In den überwiegenden Fällen wird die wahrscheinliche Ursache auf die beiden Blinddärme gelegt, die durch eine dünne Membran verbunden sind und durch das Sprachpaar *u bru u Blei* bezeichnet werden, das wörtlich „der Mensch, der höchste Gott“ bedeutet.⁶⁶ Wie diese Bezeichnung zu verstehen ist, wird in Kürze deutlich. Sobald die wahrscheinliche und die alternativen Ursachen auf den Organen des Opfertiers liegen, kann schließlich die eigentliche Opferung vollzogen werden.

⁶⁵ Laut Bareh (1997: 332) und Gurdon (2002: 118) verwenden die Hochland-Khasi auch die Lunge. Dies konnte ich bei den Karow nicht beobachten.

⁶⁶ Im Unterschied zu Menschen haben Hühner zwei Blinddärme (lat.: *caeca*), die am Übergang vom Dünndarm zum Dickdarm zwei längliche Auswüchse bilden (vgl. Ellenberger & Baum 1977: 1084 – 1095).

„Die Ursache betrachten“

Nach der Tötung des Opfertiers muss der rituelle Dreiklang durch die Ausgangsdivination komplettiert werden. Die Ausgangsdivination wird als *mab daw* – „die Ursache betrachten“ – bezeichnet.⁶⁷ Um die Ursache betrachten zu können, müssen die Organe, auf denen die wahrscheinliche Ursache und die alternativen Ursachen abgelegt wurden, einer sorgfältigen Prüfung unterzogen werden. In der Geschichte des primordialen Tieropfers verkehrt der Hahn in zwei Richtungen: als Repräsentant der Menschen geht er zur Sonne, um nach seiner Rückkehr einen verbindlichen Opferbund mit den Menschen zu schließen (siehe Kapitel „Die Brücke zur anderen Welt“). Ein ähnlicher Vorgang vollzieht sich bei jedem Tieropfer, denn die Opfertiere verkehren grundsätzlich in zwei Richtungen. Es findet kein Tieropfer statt, ohne dass nach der Tötung des Opfertiers eine Eingeweideschau vorgenommen wird. Wie beschrieben, zielt das Tieropfer darauf ab, die soziale Ordnung der kosmischen Ordnung zu unterstellen, um auf diese Weise ein gestörtes Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt auszugleichen. Ob das Beziehungsgefüge neu geordnet werden konnte, ist kein Gegenstand von Vermutungen, sondern wird direkt im Anschluss an das Tieropfer herausgestellt. Die Organe des Opfertiers bilden dabei das Medium, über das die Kommunikation zwischen den Welten erfolgt.

Die Idee besteht darin, dass die kosmische Entität, an die sich das Tieropfer richtet, die Stellen markiert, an denen der rituelle Spezialist die wahrscheinliche Ursache bzw. die alternativen Ursachen abgelegt hat. Ist die wahrscheinliche Ursache markiert, bestätigt dies die Eingangsdivination und der rituelle Spezialist weiß, dass das Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt neu geordnet werden konnte. In der Mehrzahl der Fälle stimmen die Eingangs- und die Ausgangsdivination miteinander überein. Ist aber statt der wahrscheinlichen Ursache eine alternative Ursache markiert, weicht das Ergebnis der Ausgangsdivination vom Ergebnis der Eingangsdivination ab und es muss eine rituelle Korrektur veranlasst werden. Im Krankheitsfall kann die Ausgangsdivination beispielsweise die durch die Eingangsdivination herausgestellte wahrscheinliche Ursache bestätigen, dass ein Mensch erkrankte, da er dem Areal eines Ortsgotts (*u ryngkon*) zu nah gekommen ist (siehe Kapitel „Das nicht-sozialisierte Land“). Es kann sich aber ebenso zeigen, dass die wahrscheinliche Ursache nicht markiert ist, stattdessen aber eine alternative Ursache, die auf den Totengeist (*u yymgi*) eines verstorbenen Verwandten verweist, der sanktionierend in die sichtbare Welt eingriff und damit die Krankheit auslöste (siehe Kapitel „Die Toten“). In diesem Fall muss ein weiteres Tieropfer stattfinden, das den Totengeist – und nicht

⁶⁷ Das Verb *mab* wird sowohl in alltäglichen als auch in rituellen Kontexten verwendet. Es steht für „betrachten“, „anschauen“ und „sehen“.

den Ortsgott – adressiert. Auch wenn alle Tieropfer letztlich in die Richtung von *u Blei* weisen, dem die Bewohner der „anderen Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) unterstellt sind, ist es wichtig, dass die einzelnen Tieropfer präzise gerichtet werden, denn nur so lassen sich die vielfältigen Manifestationen des Leid- und Unheilvollen erfolgreich beheben und heilen.

Anhand der Anatomie des Huhns lässt sich die Bedeutung der Ausgangsdivination anschaulich beschreiben. Wie zuvor erwähnt, wird die wahrscheinliche Ursache mit Vorliebe auf die beiden Blinddärme des Huhns gelegt, die durch eine dünne Membran verbunden sind und als *u bru u Blei* („der Mensch, der höchste Gott“) bezeichnet werden. Nach der Tötung des Opferhuhns, bei dem es sich um einen Hahn oder eine Henne handeln kann, entnimmt der rituelle Spezialist den Darm des Tieres und betrachtet die beiden Blinddärme (Abb. 7).⁶⁸ Ist die Membran zwischen den Blinddärmen ohne Makel, bestätigt dies die wahrscheinliche Ursache. Eine heile Membran zeigt zudem an, dass das Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt neu geordnet werden konnte. Weist die Membran ein Loch oder andere Beschädigungen auf, kann dies heißen, dass die adressierte Entität nicht zufrieden ist. Es kann aber auch ein Hinweis darauf sein, dass eine alternative Ursache vorliegt. Der rituelle Spezialist untersucht in diesem Fall die Orte auf dem Hühnerdarm, an denen er zuvor die möglichen alternativen Ursachen ablegte, um gegebenenfalls einen rituellen Kurswechsel vollziehen zu können.⁶⁹

Die Anatomie des Opferhuhns kann analog zum soziokosmischen Gefüge verstanden werden. Wie die beiden Blinddärme des Huhns, die als *u bru u Blei* („der Mensch, der höchste Gott“) bezeichnet werden, sind die Menschen und *u Blei* Teil eines Ganzen, das im mythischen Ideal heil und makellos ist. Die initiale Transgression (*ka sang*) brach die mythische Einheit auf und schuf die momentane Situation einer sichtbaren und einer unsichtbaren Welt, die zwar immer noch in

⁶⁸ In der Khasi-Ethnographie wird die Anatomie des Huhns fehlerhaft beschrieben. Gurdon sprach von „zwei erbsenförmigen Ausstülpungen“ am Hühnerdarm (vgl. Gurdon 2002: 118). Obwohl die Blinddärme des Huhns größer sind als Erbsen, meinte er wahrscheinlich die Blinddärme. Gerlitz bezog sich auf Gurdon, sprach jedoch von „Kropf und Drüsenmagen“ (vgl. Gerlitz 1984: 142ff). Diese beiden Organe sind zwar wie die Blinddärme durch eine Membran verbunden, befinden sich aber an der Speiseröhre und nicht am Darm (vgl. Ellenberger & Baum 1977: 1084 – 1095). Bei den Hühneropfern, die ich bei den Hochland-Khasi beobachten konnte, wurden die Ursachen auf den Blinddärmen abgelegt und nicht, wie Gerlitz schreibt, zwischen Kropf und Drüsenmagen.

⁶⁹ In der Khasi-Ethnographie wird die Ausgangsdivination am Hühnerdarm abweichend beschrieben. Die rituellen Spezialisten der Karow untersuchen die Membran zwischen den Blinddärmen auf Löcher oder andere Beschädigungen und suchen zudem an drei anderen benannten Orten auf dem Hühnerdarm nach Markierungen in Form von Flecken oder Rötungen. Für die Hochland-Khasi beschrieb Gurdon (2002: 118), dass Reiskörner auf den Hühnerdarm geworfen werden und dass die hierdurch ausgelösten Bewegungen des Darms als Omen dienen. Bei Gerlitz (1984: 114) findet sich dieselbe Beschreibung wie bei Gurdon. Einzig Bareh (1997: 332) beschrieb, dass die rituellen Spezialisten der Hochland-Khasi nach einem Loch in der Membran zwischen den Blinddärmen suchen.



Abb. 7: Rituellem Spezialist beim Betrachten der Ursache

Nach der Tötung des Opfertiers muss die Eingeweideschau stattfinden, bei der der rituelle Spezialist die Orte, an denen er zuvor Ursachen ablegte, nach Markierungen untersucht. Die Organe des Opfertiers bilden das Medium, über das die Botschaften zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt zirkuliert werden. Zu sehen ist ein rituellem Spezialist, der konzentriert die Blinddärme eines Opferhuhns betrachtet.

Beziehung stehen, aber nicht mehr direkt verbunden sind. Der Abstand zwischen beiden Welten, der durch alle weiteren menschlichen Verfehlungen und Tabubrüche erneuert wird, lässt sich nie aufheben, aber durch Tieropfer zumindest temporär überbrücken. Durch das rituelle Mittel des Tieropfers kommt es immer wieder zu einer Annäherung zwischen der unvollständigen und vergänglichen menschlichen Ordnung und der einst entworfenen ganzheitlichen idealen Ordnung. Der rituelle Verweis auf die ideale Ordnung aktualisiert die moralischen Werte, die das Ideal bestimmen und das menschliche Handeln leiten sollen (vgl. Leach 1954: 16).

Ohne die Eingeweideschau ist ein Tieropfer nicht vollständig, denn nach der Opferung muss eine erneute Kommunikation und Rückversicherung erfolgen. Die Organe des Opfertiers werden dabei zum „Protokoll“ über Erfolg oder Misserfolg der vollzogenen Opfertransaktion. Es heißt, dass die Bewohner der „anderen Welt“ (*kauei pat ka pyrthei*) die Organe der Opfertiere „mit Zeichen versehen“ bzw. „markieren“. Verwendet wird das Verb *thob*, das später von den Missionaren aufgegriffen wurde und heute auch „schreiben“ bedeutet. Im übertragenen Sinn können die markierten Organe der Opfertiere als Texte betrachtet werden (vgl. Hoskins 1993: 169f). Durch die Interpretation dieser Texte lässt sich der Status der Beziehungen zwischen der sichtbaren und

der unsichtbaren Welt identifizieren. Das Innere der Opfertiere eröffnet den Blick in eine Welt, die sich ansonsten verborgen hält und legt die Intentionen ihrer Bewohner frei. Die Praxis der Eingeweideschau zeigt, dass Tieropfer bei den Karow nicht allein als Gaben verstanden werden können. Tieropfer müssen vielmehr stattfinden, um mit den Bewohnern der unsichtbaren Welt kommunizieren zu können. Viele Opfertheorien betonen den alimentären und kommunalen Charakter des Tieropfers, d.h. die Gabe spezifischer Teile des Opfertiers an die Götter und das Verteilen und Verspeisen der verbleibenden Teile innerhalb der sozialen Gruppe. Beide Aspekte sind auch bei den Karow wichtig. Der dritte und letzte Schritt im rituellen Prozess zeigt aber, dass das Fleisch des Opfertiers erst dann verteilt und verspeist werden kann, wenn die Nachrichten aus der unsichtbaren Welt zuvor „gelesen“ wurden.

2.6 Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer

Bisher sprach ich allgemein von den „rituellen Spezialisten“. Es bleibt die Frage zu beantworten, um wen es sich bei diesen Männern handelt, was sie für Fähigkeiten haben und wie sie diese erwerben. Im Dorf meiner Feldforschung gab es fünf rituelle Spezialisten, was eine vergleichsweise hohe Zahl ist. In den meisten Karow-Dörfern sind zwei bis drei rituelle Spezialisten anzutreffen, in einigen Dörfern aber auch keiner. Allgemein müssen zwei Kategorien von rituellen Spezialisten unterschieden werden: die eine wird durch das Maskulinum *u nongkeñia*, die andere durch das Maskulinum *u jba* bezeichnet. Die Nomen *nongkeñia* und *jba* lassen sich nicht mit dem weiblichen Artikel *ka* kombinieren. Hieraus folgt, dass die rituellen Spezialisten kategorisch männlich sind. Die Bezeichnungen der rituellen Spezialisten leiten sich von ihren Tätigkeiten ab. Der Begriff *u nongkeñia* bedeutet wörtlich „Opferer“. *Nong* ist das Nomen actoris und das Verb *keñia* bezeichnet, wie bereits beschrieben, das Opfern von Tieren (siehe Kapitel „Die Brücke zur anderen Welt“). Der Begriff *u jba* steht in enger Beziehung zum Verb *jbarei*, das „besprechen“ bedeutet. Besprochen werden die Bewohner der „anderen Welt“ (*kawai pat ka pyrthei*), aber auch die verschiedenen pflanzlichen und tierischen Heilmittel, die vor ihrer Anwendung ermächtigt (*pynkblaiñ*) werden müssen. Die Trennung zwischen einem *nongkeñia* und einem *jba* ist nicht streng zu verstehen, da beide sowohl das Opfern von Tieren (*keñia*) als auch das Besprechen (*jbarei*) beherrschen. Es lässt sich verallgemeinern, dass alle rituellen Spezialisten Opferer (*u nongkeñia*) sind, dass aber die Männer unter den Opfern, die besondere heilende Fähigkeiten besitzen, eher als *u jba* bezeichnet werden. Wie bereits dargelegt, kann sich das Leid- und Unheilvolle auf vielfältige Weise manifestieren (siehe Kapitel „Das Prinzip der Ursache“). Alle Manifestationen werfen die Frage nach der Ursache (*ka dam*) auf, die von einem rituellen Spezialisten beantwortet werden muss. In den

Fällen, in denen sich das Leid- und Unheilvolle in Form von schweren Krankheiten zeigt, wird immer ein *jha* konsultiert. In allen anderen Fällen genügt es, einen *nongkeñia* zu kontaktieren.

Ein Heiler (*u jha*) hat ein großes Wissen über Flora und Fauna. Die Heiler durchstreifen regelmäßig die Wälder, um ihren Medizinbestand zu erneuern, der aus frischen und getrockneten Pflanzen sowie aus getrockneten Terteilen besteht. Die lokale Medizin wird als „wilde Medizin“ (*ka dawai rinem*) bezeichnet. Hiervon unterschieden wird die „staatliche Medizin“ (*ka dawai sarkar*). Durch diesen Begriff werden alle biomedizinischen Angebote erfasst. Die Assoziation mit dem Staat ergibt sich durch das staatliche Krankenhaus, das vor einigen Jahrzehnten in der Distrikthauptstadt Nongpoh eröffnet wurde und bis heute das einzige Krankenhaus der Region ist. Anfänglich wurde dieses Krankenhaus von den Karow gemieden. Seit Mitte der 1990er Jahre wird es aber regelmäßig aufgesucht und die Dorfbewohner nehmen heute nicht nur die lokale Medizin, sondern auch biomedizinische Angebote in Anspruch.

Im Krankheitsfall wird in der Regel zuerst eine der kleinen Apotheken in Nongpoh aufgesucht. Verhilft die dort erworbene Biomedizin nicht zur Genesung, wird ein Heiler (*u jha*) konsultiert. Bei älteren Menschen erfolgt diese Konsultation häufig direkt, d.h. sie suchen einen Heiler auf, ohne zuvor Biomedizin einzunehmen. Der Heiler stellt mit Hilfe der bereits beschriebenen Divinationsmethoden die Ursache der Krankheit heraus. Ergibt die Divination, dass die Krankheit von einer kosmischen Entität verursacht wurde und dass folglich eine Störung des soziokosmischen Gefüges vorliegt, ordnet der Heiler ein Tieropfer an und der rituelle Prozess ist eröffnet. Die rituelle und die biomedizinische Behandlung schließen sich dabei nicht grundsätzlich aus. Es ist ein häufiges Phänomen, dass Biomedizin eingenommen wird, während parallel Rituale stattfinden. Die biomedizinische Behandlung wird in diesen Fällen als unterstützende Maßnahme betrachtet. Die eigentliche Wirksamkeit wird jedoch der rituellen Behandlung zugeschrieben, die das Beziehungsgefüge zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt neu ordnen soll.

Nicht alle Krankheiten werden auf ein gestörtes soziokosmisches Gefüge zurückgeführt. Die Divination kann auch ergeben, dass eine Krankheit vorliegt, die der Ursachenkategorie „das Jahr, die Welt“ (*ka snem ka pyrthei*) zugeordnet wird. In diese Ursachenkategorie fallen Krankheiten, die nicht von den Bewohnern der „anderen Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) verursacht werden, sondern mehr oder weniger grundlos „das ganze Jahr über, in dieser Welt“ auftreten. Gemeint ist die menschliche Welt (*ka pyrthei*), so dass von einer Ursachenkategorie gesprochen werden kann, die keine kosmischen Mächte involviert.⁷⁰ Krankheiten, die keine kosmischen Verursacher haben, muss nicht durch Tieropfer begegnet werden, sondern ihre Behandlung kann durch „wilde Medi-

⁷⁰ Es ist eher selten, dass Krankheiten auf die neutrale Ursachenkategorie *ka snem ka pyrthei* („das Jahr, die Welt“) zurückgeführt werden. Häufiger werden kosmische Entitäten als Verursacher genannt.

zin“ oder auch durch „staatliche Medizin“ erfolgen. Allgemein gilt, dass die lokale Medizin sowohl als Unterstützung bei rituellen Behandlungen als auch bei biomedizinischen Behandlungen eingesetzt wird. Die Verabreichung der lokalen Medizin hat dabei selbst rituellen Charakter, denn bevor der Heiler (*u jba*) einem Kranken diese Medizin gibt, ermächtigt (*pynkhlain*) er sie, indem er sie bespricht (*jhare*).

Die heutige Situation, dass pro Dorf nur eine Handvoll Männer als rituelle Spezialisten bzw. Heiler praktizieren, unterscheidet sich grundlegend von der Situation vor der Christianisierung. Bis heute werden die rituellen Spezialisten bei der Verrichtung ihrer rituellen Dienste als „ältester Mutterbruder“ (*u kñi heb*) angesprochen. Dies verweist auf die vorchristliche Zeit, in der die Häuser nicht auf hauserterne rituelle Spezialisten angewiesen waren. Jedes Haus hatte seinen eigenen Opferer und rituellen Spezialisten, denn der Ideal- und Normalfall sah vor, dass der älteste Bruder der Hausvorsteherin, d.h. der älteste Mutterbruder, die Rituale durchführte. Terminologisch wird der Mutterbruder als *u kñi* bezeichnet und adressiert.⁷¹ Auch wenn die Etymologie des Namens *kñi* nicht bekannt ist, ist die Nähe zu den Begriffen *kñia* („Tiere opfern“) und *ka kñia* („Tieropfer“) offensichtlich. Dies könnte ein sprachlicher Hinweis darauf sein, dass der Mutterbruder der genuine Opferer ist. Speziell war es der älteste Mutterbruder (*u kñi heb*), der als Opferer in Erscheinung trat.⁷²

Die Funktion des Opferers war erblich und wurde vom ältesten Mutterbruder an den ältesten Schwestersonn weitergegeben. Das rituelle Wissen war auf diese Weise auf eine große Gruppe von Männern verteilt, denn im Ideal hatte jedes Haus seinen eigenen Opferer. Die Praxis wich von diesem Ideal ab, denn es bedurfte eines gewissen rituellen Talents (*ka sap*), um die Position des Hausopferers tatsächlich einnehmen zu können.⁷³ Immer wieder kam es vor, dass in einer Brüdergruppe nicht der älteste, sondern einer der jüngeren Brüder das größere Talent zeigte und als Heranwachsender in die Fußspuren seines ältesten Mutterbruders trat. Dieses Abweichen von der vorgesehenen Nachfolge stellte kein Problem dar. Wichtig war lediglich, dass der Mann, der als Hausopferer praktizierte, in der konkreten Situation als ältester Mutterbruder (*u kñi heb*) angesprochen wurde. Es konnte ebenso vorkommen, dass in einer Brüdergruppe keiner das rituelle Talent (*ka sap*) besaß, um in den Häusern der Schwestern die Position des Hausopferers einneh-

⁷¹ Zum Teil wird der Mutterbruder auch als *u ma* adressiert, was auf jüngere Einflüsse aus dem Hochland der Khasi-Berge zurückgeht.

⁷² Die Spezifizierung *heb* bedeutet wörtlich „groß“ und verweist hier auf den „Ältesten“.

⁷³ Rituelles Talent bestimmt sich v.a. durch ein gutes Gedächtnis und eine große Wortgewandtheit. Die Sprache wird als wichtigstes Instrument eines rituellen Spezialisten bezeichnet. Die Ritualsprache ist wesentlich komplexer als die Alltagssprache und ist noch stärker durch den Gebrauch von Sprachpaaren gekennzeichnet (vgl. Fox 1988).

men zu können. Folglich konnten nicht alle Hausvorsteherinnen auf ihre Brüder zurückgreifen und es kam bereits in der vorchristlichen Zeit vor, dass hauserne rituelle Spezialisten gerufen werden mussten. In diesen Fällen wurde darauf geachtet, dass es sich um klassifikatorische Mutterbrüder (*u kñi kur*) handelte.⁷⁴

In Bezug auf den Mutterbruder heißt es, dass dieser „für die Geburt und den Tod“ in das Haus kommt.⁷⁵ Diese Aussage bezieht sich nicht nur auf das Geburtsritual und das Todesritual, sondern auf die Gesamtheit der Rituale, die „mit der Geburt beginnen und mit dem Tod enden“. Für die Rituale des Lebenszyklus war mit anderen Worten der Bruder, speziell der älteste Bruder, der Mutter zuständig. Der älteste Mutterbruder war aber nicht nur für die regulär stattfindenden Rituale verantwortlich, sondern er wurde ebenso gerufen, wenn sich das Leid- und Unheilvolle manifestierte. Der älteste Mutterbruder war idealerweise nicht nur Opferer und ritueller Spezialist, sondern auch Heiler. Die Praxis sah dennoch eher so aus, dass unter den Hausopferern eines Dorfes einige als Heiler herausragten. Bei weniger schweren Erkrankungen konnte der älteste Mutterbruder, d.h. der hauseigene rituelle Spezialist, konsultiert werden. Bei schwereren Erkrankungen war es hingegen üblich, die Männer zu kontaktieren, die innerhalb des Dorfes einen besonderen Ruf als Heiler hatten.

Rituale bzw. Tieropfer werden nicht nur von einzelnen Häusern, sondern auch von ganzen *kur*-Gruppen veranstaltet. Tieropfer, die auf der Ebene der *kur*-Gruppe stattfinden, werden als „große Tieropfer“ (*ka kñia babel*) bezeichnet. Bei Tieropfern auf der Ebene des Hauses werden kleinere Tiere wie Hühner und Ferkel geopfert. Bei Tieropfern auf der Ebene der *kur*-Gruppe werden größere Tiere wie Rinder, Schweine und Ziegen geopfert. Mit der Christianisierung wurden die großen Tieropfer relativ selten (siehe Kapitel „Rituelle Diskontinuitäten“). In der vorchristlichen Zeit fanden sie regelmäßig statt, wenn Phänomene auftraten, die in ihrer Reichweite nicht nur einzelne Häuser betrafen, sondern ganze *kur*-Gruppen. Hierzu gehörten z.B. die Naturereignisse, die von den sogenannten „großen Göttern“ (*ki blei babel*) ausgelöst wurden (siehe Kapitel „Die Götter“). Einen weiteren Anlass bildeten besonders schwere Erkrankungen. Blieben Heilungsversuche innerhalb des Hauses erfolglos, wurde die Heilung mit vereinten Kräften innerhalb der *kur*-Gruppe angestrebt. Wer auf der Ebene der *kur*-Gruppe als ritueller Spezialist

⁷⁴ Ein klassifikatorischer Mutterbruder wird als *u kñi kur* bezeichnet. Es handelt sich um einen Mann, der derselben *kur*-Gruppe und derselben Generationsebene wie die Mutter angehört. Der leibliche Mutterbruder wird als *u kñi trai* bezeichnet, was wörtlich „Mutterbruder aus einer Wurzel“ bedeutet. In der Anrede schlägt sich die beschriebene Differenzierung nicht nieder.

⁷⁵ Es heißt explizit: „Der Mutterbruder kommt für die Geburt und den Tod.“ („*U kñi wan ba ka im ka jap.*“) Bareh (1997: 291) und Gurdon (2002: 79) zitierten diesen Ausspruch ebenfalls in Bezug auf die Hochland-Khasi.

auftrat, war nicht dauerhaft festgelegt, sondern wurde vor jedem Ritual durch Eierbrechen (*shobpylleng*) bestimmt. Den Kreis der potentiellen Kandidaten bildeten die Hausopferer der betreffenden *kur*-Gruppe. Da die Durchführung großer Rituale viel rituelles Talent erfordert, beschränkte sich die Auswahl aber tatsächlich auf die fähigsten Männer unter den Hausopferern.

Mit der Christianisierung veränderte sich das soeben beschriebene System grundlegend. Dass der älteste Mutterbruder regulär als Opferer, ritueller Spezialist und Heiler agierte, zeigt sich heute nur noch daran, dass die verbliebenen rituellen Spezialisten und Heiler während der Ausübung ihrer Tätigkeiten als ältester Mutterbruder angesprochen werden. Das Tieropfer bildete wie zuvor dargelegt den Schlüsselakt im vorchristlichen sozio-rituellen System. Da es der christlichen Lehre zuwider lief, stand es seit Beginn der Missionierung im Zentrum der Kritik. Wie sich diese Kritik auf die sozio-rituelle Organisation auswirkte, soll im folgenden Kapitel beleuchtet werden.

3 KONTINUIERLICHE UND DISKONTINUIERLICHE BEZIEHUNGEN: MISSIONIERUNG, KONVERSION UND DAS KAROW-CHRISTENTUM

3.1 Der Prozess der Missionierung

Die Missionare, die erstmalig in den 1940er Jahren im Gebiet der Karow aktiv wurden, bezeichneten das von ihnen verbreitete Christentum als *ka nem kristan*. Für diese Wortschöpfung lösten sie aus dem lokal verwendeten Sprachpaar *ka nem ka rukom* („die Ordnung, der Weg“) das Femininum *ka nem* heraus, um es im Sinn von „Religion“ zu verwenden. Ihrer eigenen „christlichen Religion“ stellten sie die „Religion der Karow“ gegenüber, denn es erschien ihnen selbstverständlich, dass ein solches lokales Pendant existieren müsse. Inzwischen wurde vielfach gezeigt, dass die Kategorie der „Religion“ nicht als ein universales Phänomen betrachtet werden kann, das immer und überall einen abgegrenzten Bereich des sozialen Lebens beschreibt (siehe z.B. Asad 1993; Dubuisson 2003; Smith 1998). Auch im Fall der Karow kann im Hinblick auf die vorchristliche Zeit nicht von einer „Religion“ im Sinn eines funktional differenzierten und formalisierten Bereichs gesprochen werden. Wie dargelegt, war die rituelle Organisation mit der sozialen Organisation verwoben und die rituelle Praxis war aufgrund der Bindung an die einzelnen Häuser und *kur*-Gruppen hochgradig heterogen.

Ursprünglich stand der lokale Begriff *ka nem* nicht für „Religion“, sondern er bezeichnete die moralische Ordnung, die *u Blei* – der höchste Gott aller Khasi-Gruppen – einst niedergelegt hatte, um den Bewohnern der ersten sechzehn Hütten das Zusammenleben zu ermöglichen (siehe Kapitel „Die Niederlegung der moralischen Ordnung“). Die Begriffsverwendung der Missionare blieb aber nicht folgenlos, denn heute sprechen auch die Karow von ihrer „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) und ihrer „alten Religion“ (*ka nem barim*). Die letztgenannte wird auch als „Religion des Tieropfers“ (*ka nem knia*), „Religion des Blutes“ (*ka nem snam*), „Religion der Heiden“ (*ka nem jentil*) oder „Religion der Geister“ (*ka nem ksuid*) bezeichnet. Alle vier Bezeichnungen wurden von den Missionaren vergeben und waren negativ konnotiert. Inzwischen werden die Begriffe sowohl von den christlichen als auch von den nicht-christlichen Karow verwendet. Die Aneignung der missionarischen Begriffe zeugt von einer positiven Umdeutung, bei der die einstigen negativen Konnotationen verloren gingen. Die Begriffsverwendung verweist aber auch auf den Prozess der „Religionisierung“, der durch die Missionierung eingeleitet wurde. Vor der Christianisierung be-

stand für die Karow keine Veranlassung, ihre heterogenen rituellen Praktiken und die mit ihnen verbundenen Werte und Ideen in formalisierten religiösen Konzepten auszudrücken. Erst die historische Situation der christlichen Missionierung, in der eine von außen kommende und einen universalistischen Anspruch erhebende „neue Religion“ (*ka nem thymmai*) auf die Ordnung der Ahnen traf, schuf die Voraussetzung dafür, dass zunehmend von einer „alten Religion“ (*ka nem barim*) gesprochen wurde.

Das Gebiet der Karow wurde im Vergleich zu anderen Teilen der Khasi-Berge erst spät missioniert. Dies erklärt sich durch seine Lage am nördlichen Rand der Khasi-Berge. Die ersten Missionierungsaktivitäten setzten bereits in den 1840er Jahren am südlichen Rand der Khasi-Berge durch die *Welsb Calvinistic Mission* ein (vgl. Maliekal 2005: 68).⁷⁶ Anfangs noch als methodistisches Christentum bezeichnet, breitete sich die Botschaft der walisischen Missionare bald unter dem Begriff des presbyterianischen Christentums in andere Teile der Khasi-Berge aus. Dass die presbyterianischen Missionare nach ersten Schwierigkeiten beachtliche Erfolge verzeichnen konnten, muss auch im Zusammenhang mit der ideellen und finanziellen Unterstützung der lokalen Kolonialregierung gesehen werden, die erst in den südlichen Khasi-Bergen und später in Shillong residierte. In den 1940er Jahren – und damit ein ganzes Jahrhundert nach dem erstmaligen Auftreten in den Khasi-Bergen – erreichten presbyterianische Missionare, die zuvor in Shillong tätig waren, auch die Dörfer der Karow.

Einige Jahre später folgten den presbyterianischen Missionaren die ersten katholischen Missionare, die zuvor ebenfalls in Shillong aktiv waren. Das katholische Christentum ist seit 1890 in den Khasi-Bergen präsent (vgl. Maliekal 2005: 88). In den ersten Jahrzehnten war es durch deutsche Salvatorianer des römisch-katholischen Ordens *Società del Divin Salvatore* vertreten.⁷⁷ Im Ersten Weltkrieg wurden die deutschen Salvatorianer Kriegsgefangene der britischen Kolonialregierung, was schließlich auch den vollständigen Rückzug des Ordens aus den Khasi-Bergen bedingte. 1922 trafen die Salesianer des römisch-katholischen Ordens *Salesiani di Don Bosco* ein, um die von den Salvatorianern begonnene katholische Missionierung fortzusetzen (vgl. Maliekal 2005: 150f).⁷⁸ Damit sich die Erfahrung der deutschen Salvatorianer nicht wiederholen konnte, hatten die Salesianer eigens eine multi-nationale Gruppe von Missionaren in die Khasi-Berge entsandt.

⁷⁶ Die Missionierungsgeschichte der Khasi-Berge kann hier nur in Grundzügen dargestellt werden. Für detaillierte Informationen sei auf Maliekal (2005) verwiesen.

⁷⁷ Es handelt sich um die *Gesellschaft des Göttlichen Heilands* bzw. um die *Society of the Divine Savior* – eine katholische Ordensgemeinschaft, die 1881 in Rom gegründet wurde (vgl. Internetquelle 3).

⁷⁸ Es handelt sich um die *Salesianer Don Boscos* bzw. um die *Salesians of Don Bosco* – eine katholische Ordensgemeinschaft, die 1854 in Rom gegründet wurde (vgl. Internetquelle 4).



Abb. 8: Katholische Dorfkirche

Da sie erst in den letzten Jahrzehnten erbaut wurden, befinden sich die Kirchen in der Regel an den Dorfrändern. Nicht immer handelt es sich um große und prächtige Bauten. In vielen Dörfern sind die Kirchen in einfachen Häusern und Hütten untergebracht. Sobald es die Mittel erlauben, werden diese durch stabilere Kirchenbauten ersetzt.

Die katholischen Missionare, die Anfang der 1950er Jahre ihre Missionierungsaktivitäten im Gebiet der Karow aufnahmen, waren vor diesem Hintergrund italienischer, spanischer, französischer und deutscher Nationalität.⁷⁹ Heute sind zwei Drittel der christlichen Karow katholisch und ein Drittel ist presbyterianisch. Meine Forschung bewegte sich v.a. im katholischen Kontext und sofern nicht anders angegeben, beziehen sich meine Ausführungen auf das katholische Christentum.

Die ersten Konversionen zum katholischen Christentum erfolgten in den 1950er Jahren und somit zu einer Zeit, an die sich die Älteren noch erinnern können und die die Jüngeren aus den Erzählungen ihrer Eltern und Großeltern kennen. 1952 begründeten die salesianischen Missionare die erste katholische Gemeinde in der Distrikthauptstadt Nongpoh und bezeichneten sie als *ka Parish Nongpoh*.⁸⁰ Ausgehend von Nongpoh unternahmen die Missionare in den folgenden Jahren

⁷⁹ Im Zweiten Weltkrieg wurden den Salesianern trotz ihrer multi-nationalen Ausrichtung Restriktionen auferlegt. Auch nach der indischen Unabhängigkeit blieb die Haltung gegenüber christlichen Missionaren kritisch (vgl. Maliekal 2005: 237f). Begrüßt wurden die humanitären Projekte der Missionen. Das Predigen der Evangelien stieß aber zunehmend auf Widerstand und führte schließlich auch zur Ausweisung aller ausländischen Missionare.

⁸⁰ Das Femininum *ka parish* ist die indigenisierte Form des englischen Begriffs *parish*, der eine kirchliche Verwaltungseinheit bezeichnet.

ausgedehnte Wanderungen, auf denen sie nach und nach die Dörfer der Karow erreichten.⁸¹ Die erste Reaktion der Dorfbewohner schwankte zwischen offener Ablehnung und allgemeinem Desinteresse. Insbesondere die Männer, die als rituelle Spezialisten und Heiler tätig waren, ließen die Missionare spüren, dass ihre Anwesenheit nicht erwünscht sei (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Auch wenn einige Männer leisen Unmut zeigten, formierte sich die Ablehnung aber nicht zu einem hausübergreifenden Widerstand. Die anfängliche Ablehnung wurde von niemandem laut und vehement vorgebracht, sondern verebbte nach einiger Zeit. Die meisten Dorfbewohner lehnten die Missionare nicht offen ab, zeigten aber auch kein großes Interesse an der christlichen Botschaft, so dass sich die ersten Konversionen nur schleppend vollzogen.

Das erklärte Ziel der Missionare bestand in der Begründung einer tragfähigen lokalen Kirche, die nach anfänglicher Betreuung durch die Missionare allein funktionieren sollte. Mitte der 1960er Jahre setzte ein Prozess von Kirchengründungen ein, der sich bis in die 1990er Jahre erstreckte. Nach und nach wurde in jedem Dorf eine Kirche erbaut und eine Gemeinde begründet. Bei den Kirchengebäuden handelte es sich anfangs um einfache Bambushäuser, die später durch stabilere Bauten ersetzt wurden. Die Gelder für die Kirchenbauten wurden lokal gesammelt und durch Schenkungen aus den Herkunftsländern der Missionare ergänzt. Inzwischen ist der Prozess der Kirchengründungen abgeschlossen und in jedem Dorf gibt es mindestens eine katholische und eine presbyterianische Kirche (Abb. 8).⁸²

Die katholische Gemeinde wird in jedem Dorf durch eine Gruppe von Männern vertreten, denen der Kirchenälteste (*u rangbah balang*) vorsteht.⁸³ Der Kirchenälteste wird wie der Dorfälteste (*u rangbah shnong*) alle drei Jahre gewählt (siehe Kapitel „Die Konstituierung der Dörfer“). An der Wahl zum Dorfältesten nehmen alle Dorfbewohner teil. Der Kirchenälteste wird wiederum nur von den katholischen Dorfbewohnern gewählt. Der gewählte Kirchenälteste bestimmt seinerseits einige Männer, die ihm während seiner Amtszeit bei allen anfallenden Arbeiten helfen. Gemeinsam bilden der Kirchenälteste und seine Helfer die Gruppe der Kirchenoffiziellen (*ki nongkit kam*) – wörtlich handelt es sich um die „Männer, die die Arbeit tragen“.

⁸¹ Zu den missionarischen Pionieren der damaligen Zeit, die bis heute namentlich erinnert werden, gehörten Bruder Botto, Bruder Mauri, Bruder Balawan und Bruder Arminana (vgl. Maliekal 2005: 241; siehe auch Catholic Church of Meghalaya 2002).

⁸² Die katholischen und presbyterianischen Kirchen werden durch verstreute Kirchen kleinerer Konfessionen ergänzt.

⁸³ Das Maskulinum *u rangbah* bezeichnet einen „Erwachsenen“ oder auch einen „Ältesten“. Das Femininum *ka balang* bezeichnet die „Kirche“. In der presbyterianischen Kirche wird der Kirchenälteste als *u tymmen basan* bezeichnet, was ebenfalls „Ältester“ bedeutet.

Die Dorfkirchen sind der Mutterkirche in Nongpoh unterstellt. Der Mutterkirche stehen gegenwärtig drei Priester vor. Ein katholischer Priester wird durch das Maskulinum *u phadar* bezeichnet, was sich vom lateinischen *pater* ableitet. Die Kirchenoffiziellen gehören ausnahmslos zur lokalen Bevölkerung. Die Priester der Mutterkirche kommen hingegen von außerhalb: zwei von ihnen sind Dkhar aus dem südindischen Unionsstaat Kerala und der dritte ist ein Maram aus dem Hochland der Khasi-Berge.⁸⁴ Die Mutterkirche beschäftigt fünf Katecheten (*u katekis*), die wie die Kirchenoffiziellen zur lokalen Bevölkerung gehören. Die Hauptaufgabe der Katecheten besteht in der Missionierung der nicht-christlichen Dorfbewohner. Hierfür gehen sie wie einst die Missionare von Dorf zu Dorf und suchen die nicht-christlichen Häuser auf. Seltener begeben sich auch die Priester in die nicht-christlichen Häuser, um die Katecheten bei der Missionierung zu unterstützen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die lokale katholische Kirche zum einen durch die Mutterkirche in Nongpoh und zum anderen durch die einzelnen Dorfkirchen repräsentiert wird. Differenziert werden muss, dass die Repräsentanten der Mutterkirche, d.h. die Priester und die Katecheten, bis heute aktiv in den Dörfern missionieren. Die Repräsentanten der Dorfkirchen, d.h. der Kirchenälteste und die anderen Kirchenoffiziellen, unternehmen hingegen keine direkten Missionierungsversuche, wirken aber durchaus indirekt auf die Nicht-Christen ein.

3.2 Das Phänomen der Konversion

Die christlichen Missionare, die seit Jahrhunderten weltweit auftreten, sehen sich als Überbringer einer einzigartigen Wahrheit und als Verkünder eines einzigartigen Zugangs zu Gott (vgl. Cannell 2006: 36). In ihren Augen kann die Botschaft vom auferstandenen Sohn Gottes an prinzipiell alle Menschen kommuniziert und von potentiell allen Menschen angenommen werden. Beide Aspekte begründen den universalistischen Anspruch des Christentums. In christlich-theologischer Perspektive verbindet sich die Konversion zum Christentum nicht nur mit einem Bruch in der Zeit, sondern auch mit einem radikalen Wandel (vgl. Cannell 2006: 38; Harris 2006: 72; Robbins 2007: 10f). Der als Mensch inkarnierte Gott verlangt von denen, die ihm folgen wollen, ein klares Bekenntnis: in die Kirche werden die Menschen aufgenommen, die den Glauben an die Auferstehung von Jesus Christus teilen und Kraft dieses Glaubens eine individuelle Beziehung zum christlichen Gott eingehen. Die Sprache verweist bereits auf die Diskontinuitäten, die mit dem christlichen Credo verbunden sind: der Begriff der Konversion geht auf das lateinische *convertere* zurück, das soviel wie „umkehren“, „umdrehen“ oder „umwenden“ bedeutet (vgl. Kluge 1999). Aus Sicht

⁸⁴ Die Maram gehören zu den Khasi-Gruppen. Wie die Karow werden die Maram nicht unter ihrer Eigenbezeichnung geführt, weshalb sie auch nicht in der Khasi-Ethnographie erscheinen.

der Kirche kann eine tiefgreifende Umkehr, die die Innen- und Außenwelt des Gläubigen nachhaltig verändert, nur dann vollzogen werden, wenn sie durch eine individuelle und rationale Wahl eingeläutet wird.

Aus christlich-theologischer Perspektive ist die Idee der Konversion nicht von der Idee des Glaubens zu trennen. Im Alten Testament bedeutet „an Gott glauben“ soviel wie „auf Gott vertrauen“ und „das eigene Handeln nach dem Gottvertrauen ausrichten“ (vgl. Ruel 1982: 11f). Mit dem Neuen Testament erfolgt eine Bedeutungsverlagerung vom Beziehungs- und Handlungsaspekt zum Bekenntnisaspekt: „an Gott glauben“ bedeutet nun soviel wie „sich zu Gott bekennen“ und schließt notwendigerweise die Konversion zum Christentum ein. Der Glaube im Sinn eines „Bekenntnisses zu Gott“ nimmt im Christentum eine zentrale Stellung ein. Von dieser allgemeinen Aussage abgesehen, zeigt der Blick in die Geschichte des Christentums aber auch, dass der Begriff des Glaubens zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bedeutungen hatte (vgl. Smith 1977, 1979; Ruel 1982). Bereits in Bezug auf das westlich-europäische Christentum kann nicht von einer einheitlichen Definition von „Glauben“ ausgegangen werden und umso mehr Vorsicht ist geboten, wenn der Begriff auf nicht-christliche Gesellschaften übertragen wird. Mehrere ethnologische Studien haben gezeigt, dass sich die zentrale Stellung und Bedeutung, die die Idee des Glaubens im Christentum einnimmt, nicht bedenkenlos für andere Gesellschaften annehmen lässt (siehe z.B. Needham 1972; Ruel 1982; Hoskins 1987; Kammerer 1990; Robbins 2007).

Wie dargestellt, gingen die Karow vor der Christianisierung von der Existenz eines Schöpfergottes aus, der über allen anderen Göttern steht (siehe Kapitel „Die Götter“). Zentral war aber weniger der „Glaube“ an den höchsten Gott *u Blei*, sondern das rituelle Leben drehte sich um die Opferrituale, die sich an die kosmischen Entitäten richteten, die *u Blei* unterstellt sind (siehe Kapitel „Die Brücke zur anderen Welt“). Die korrekte Durchführung der Opferrituale war wichtiger als Glaubensbekenntnisse und kosmologische Spekulationen, denn die Beziehungen zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt wurden in erster Linie durch das rituelle Tun und weniger durch den religiösen Glauben bestimmt. Aus christlich-theologischer Perspektive lässt sich die Idee der Konversion nicht von der Idee des Glaubens trennen, denn die Konversion ist als Glaubensbekenntnis konzeptualisiert. Stehen aber Gesellschaften unter Betrachtung, in denen die Idee eines individuellen Glaubensbekenntnisses nicht institutionalisiert ist, muss das Phänomen der Konversion folglich unter einem anderen Vorzeichen gesehen werden. In den Augen der Missionare, die bei den Karow aktiv waren, musste die Konversion bestimmte Kriterien erfüllen, um als tiefgreifende Umkehr zu gelten. Die ethnologisch interessante Frage ist aber nicht, ob die Karow diese Kriterien erfüllten, sondern wie sie die Idee der Konversion aufgriffen und mit ihren eigenen Bedeutungen versahen.

Die Konversion zum Christentum wird bei den Karow als *lei kristan* bezeichnet. Das Verb *lei* steht für „gehen“. Der Ausdruck *lei kristan* wird in zwei Bedeutungszusammenhängen verwendet. Wenn sich eine Person erstmalig anderen Christen anschließt, heißt es, dass diese Person „in die Richtung der Christen geht“ (*lei kristan*). Wenn diese Person bereits seit einiger Zeit in die Kirche geht und christliche Praktiken durchführt, heißt es, dass sie „wie die Christen geht“ (*lei kristan*). In beiden Bedeutungszusammenhängen werden konkrete Handlungen angesprochen, die entweder erstmalig oder bereits seit einiger Zeit vollzogen werden. Die Missionare lösten aus dem Sprachpaar *ka nem ka rukom* („die Ordnung, der Weg“) das Femininum *ka nem* heraus, um von „Religion“ sprechen zu können. Die Karow hingegen betonen das Femininum *ka rukom*, wenn sie von „Konversion“ sprechen: die Hinwendung zum Christentum wird als Weg beschrieben, bei dem es nicht darum geht, einen „neuen Glauben“ anzunehmen, denn dies würde voraussetzen, dass ein „alter Glauben“ existiert hat. Der christliche Weg zeichnet sich aus lokaler Perspektive nicht primär durch einen neuen Glauben aus, sondern durch das Aufnehmen verschiedener christlicher Praktiken.

Das Phänomen der Konversion ist komplex und kann nicht statisch betrachtet werden. Im Prozess der Christianisierung, der sich über mehrere Jahrzehnte erstreckte und noch immer anhält, lassen sich verschiedene, aufeinander folgende Konversionsmotive herausstellen. Die synchrone Betrachtung zeigt zudem, dass sich Konversionsmotive nicht nur abgelöst haben. Heute sind sowohl Motive relevant, die auf die Anfangszeit der Missionierung zurückgehen, als auch Motive, die erst in den letzten zwei Jahrzehnten an Bedeutung gewannen. Im Folgenden werden die Motive der Konversion im historischen Verlauf betrachtet und in ihrer Bedeutung analysiert.

Der pragmatische Aspekt der Konversion

Der Großteil der Dorfbewohner reagierte verhalten, als die ersten katholischen Missionare Mitte der 1950er Jahre im Gebiet der Karow tätig wurden. Rückblickend werden die ersten Konversionen damit erklärt, dass die Menschen damals extrem „arm“ (*baduk*) waren und ihre Konversion einsetzten, um bestimmte Dinge von den Missionaren zu „bekommen“ (*job*). Die ersten katholischen Konvertiten wechselten von der presbyterianischen zur katholischen Konfession. Dieser Konfessionswechsel wird explizit damit begründet, dass die presbyterianischen Missionare, die bereits seit einem Jahrzehnt aktiv waren, „nur die Evangelien predigten“, während die katholischen Missionare zudem „materielle Güter offerierten“ und „weiterführende Angebote zur Verfügung stellten“. Der große Erfolg der katholischen Mission kann in erster Linie auf ihre zahlreichen Aktivitäten auf dem Gebiet der Bildung zurückgeführt werden. Anfangs wurden katholische

Grundschulen und später auch weiterführende Schulen in Nongpoh und den umliegenden Dörfern eröffnet. Die offerierte Bildung wurde für die Karow zu einem begehrten Gut. Eltern fanden es zunehmend attraktiv, ihre Kinder den Missionsschulen anzuvertrauen. Als Bedingung für die Ausbildung der Kinder verlangten die presbyterianischen Missionare die Konversion der Eltern. Die katholischen Missionare stellten diese explizite Forderung nicht. Im katholischen Kontext führte die Akzeptanz missionarischer Bildungsangebote somit nicht zwangsläufig zur Konversion der Eltern. In jedem Fall führte sie aber zur Christianisierung der Kinder, denn der Unterricht wurde von den Missionaren durchgeführt und erfolgte auf der Basis religiöser Texte.

Die katholischen Missionare eröffneten nicht nur Schulen. Sie verteilten auch materielle Güter (z.B. Nahrungsmittel, Kleidung und Decken) und engagierten sich für eine bessere medizinische Versorgung. Auch auf dem Gebiet der Landwirtschaft erfolgten umfangreiche Neuerungen. Die katholische Kirche von Shillong implementierte Anfang der 1960er Jahre mehrere Entwicklungsprojekte. Durch eines dieser Projekte wurde auch die Ananaspflanze eingeführt (siehe Kapitel „Der ethnographische Kontext“). Der Anbau und Verkauf von Ananas führte in den folgenden Jahrzehnten zu einem beträchtlichen ökonomischen Aufschwung und bildet inzwischen einen wichtigen Wirtschaftszweig.⁸⁵ Die missionarische Strategie, durch wohlthätige Aktivitäten nach und nach das Vertrauen der Dorfbewohner zu gewinnen, führte in den 1950er und 60er Jahren zu ersten Konversionen. Die Menschen, die in den ersten beiden Jahrzehnten konvertierten, setzten ihre Konversion wie ein Tauschmittel ein – allerdings nur im nominellen Sinn. Im Austausch für die Dinge, die die Missionare gaben (z.B. Bildung und materielle Güter), ließen sie sich taufen und bezeichneten sich als Christen. Die frühen Christen gingen jedoch weder regelmäßig in die Kirche noch gaben sie die lokalen Opferrituale auf.

In den Augen der Missionare waren die frühen Konversionen somit auch alles andere als adäquat: zwar wurden nominell neue Tatsachen geschaffen, indem die Zahl der Christen wuchs, aber die anfänglichen Konversionen konnten offensichtlich nicht im Sinn der tiefgreifenden Umkehr verstanden werden, die sich die Missionare wünschten. Nur wenige Christen folgten den Missionaren aus Überzeugung und Enthusiasmus. Diese wenigen überzeugten Christen setzten ab Mitte der 1960er Jahre einen Prozess von Kirchengründungen in Gang (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“).⁸⁶ Die neu begründeten Dorfkirchen wurden zu Beginn nur von weni-

⁸⁵ Allgemein kann gesagt werden, dass kirchliche Entwicklungsprojekte gut angenommen werden. Staatliche Entwicklungsprojekte werden im Gegensatz hierzu skeptisch gesehen und zum Teil auch offen boykottiert.

⁸⁶ Methodologisch erwies es sich als schwierig, genauere Informationen über die Motive der Menschen zu erhalten, die den Missionare bereitwilliger folgten und den Prozess der Kirchengründungen initiierten.

gen Personen getragen, denn die Mehrheit der Dorfbewohner zeigte bis in die 1970er Jahre kaum Interesse an der christlichen Botschaft.

Der soziale Aspekt der Konversion

In den 1970er Jahren stieg die Konversionsrate erstmalig signifikant an.⁸⁷ Rückblickend wird dies damit erklärt, dass die Generation der Kinder, die in den Jahrzehnten zuvor in den Missionsschulen ausgebildet wurde, herangewachsen war und gesellschaftlichen Einfluss auszuüben begann. Die zuvor beschriebenen frühen Christen hatten das Christentum nur nominell angenommen. Die Generation ihrer Kinder, die mit dem Christentum in der Schule groß geworden waren, folgte ihm auch praktisch, denn die „neue Religion“ (*ka nem thymmai*) war ihnen „in Fleisch und Blut übergegangen“ (*longdob longnam*). In den meisten Häusern fanden nach wie vor Opferrituale statt. Insbesondere die Jugendlichen und die jungen Erwachsenen gingen aber regelmäßig in die Kirche und nahmen an anderen kirchlichen Aktivitäten teil. Die Position der Dorfkirchen, die zuvor nur von wenigen Personen getragen wurden, stärkte sich und in den Dörfern, in denen es noch keine Kirche gab, ließen sich Neugründungen realisieren.

In diesem sozialen Klima kam ein neues Konversionsmotiv auf, das bis heute relevant ist. In den 1970er Jahren begannen Personen, die noch nicht konvertiert waren, den bereits konvertierten Personen in die Kirche zu folgen. Das Konversionsmotiv wird explizit als *bud lok* bezeichnet, was soviel wie „den Leuten folgen“ oder auch „den Freunden folgen“ bedeutet.⁸⁸ Zuerst schlossen sich die Jugendlichen, die nicht in Missionsschulen ausgebildet wurden und noch nicht mit der Kirche in Berührung gekommen waren, ihren christlichen Freunden an. Dieser Schritt wurde mit der Befürchtung begründet, in der „alten Religion“ (*ka nem barim*) „allein“ (*soumen*) zurückzubleiben. Allein zu sein oder Dinge allein zu tun, ist für einen Karow allgemein nicht erstrebenswert. In Übereinstimmung hiermit zeigen Jugendliche bis heute ein großes Interesse daran, mit ihren christlichen Freunden an kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen, wobei die Inhalte dieser Veranstaltungen häufig sekundär sind. Gemeinsame Aktivitäten im kirchlichen Kontext wer-

⁸⁷ Es ist schwierig, genaue Zahlen zur Konversion zu nennen, da die Quellenlage schlecht ist. Die katholische Kirche von Nongpoh hat Zahlen veröffentlicht (vgl. Catholic Church of Meghalaya 2002), aber diese zeichnen ein zu optimistisches Bild und widersprechen den Darstellungen der Dorfbewohner. Letztlich ist jede Zahlenangabe problematisch, die nicht durch weitere Untersuchungen ergänzt wird, denn die Frage, was Konversion bedeutet und wie das Christsein verstanden wird, lässt sich durch rein quantitative Erhebungen nicht beantworten.

⁸⁸ Das Verb *bud* steht für „folgen“ bzw. „nachfolgen“ und der Plural *ki lok* bezeichnet die „Leute“ und auch die „Freunde“.

den als attraktiv beschrieben, da sie die Möglichkeit eröffnen, einen Freiraum vom elterlichen Haus zu erlangen und mit einem neuen Begriff von Freizeit verbunden sind.

Konkret gestaltet sich das Nachfolgen so, dass nicht-christliche Jugendliche ihre christlichen Freunde zu kirchlichen Veranstaltungen begleiten – angefangen beim sonntäglichen Gottesdienst bis hin zu kirchlich organisierten Ausflügen. Dieses Begleiten erstreckt sich in der Regel über drei bis vier Jahre, kann aber auch wesentlich länger dauern. Nur wer getauft ist, darf sich als Christ bezeichnen. In der christlichen Theologie bildet die Taufe das rituelle Gegenstück zum individuellen Glaubensbekenntnis. Die Taufe ist das Übergangsritual, durch das das Individuum radikal mit seiner vorchristlichen Vergangenheit bricht, und zugleich der kollektive Akt, durch den sich die Kirche – die mit dem auferstandenen Jesus Christus identifiziert wird – immer wieder neu konstituiert (vgl. Ruel 1982: 13f). Wer noch nicht getauft ist, kann demnach nicht als Christ bezeichnet werden.

Über Personen, die Christen begleiten, aber selbst noch keine Christen sind, heißt es, dass sie ihre „Konversion einüben“ (*pyrshang lei kristan*). Die Hinwendung zum Christentum vollzieht sich auf diese Weise sehr langsam. Der Taufe gehen in den überwiegenden Fällen mehrere Jahre voraus, in denen das Christsein eingeübt und praktiziert wird. Diesem schrittweisen Einüben wird dieselbe Wirkung nachgesagt wie der Ausbildung in einer Missionsschule: nach und nach geht die „neue Religion“ (*ka nem thymmai*) „in Fleisch und Blut über“ (*longdoh longnam*). Deutlich wird, dass die Karow das Christentum eher in seinem Handlungs- als in seinem Glaubensaspekt begreifen, denn seine Aufnahme erfolgt primär über das Tun und damit auf konkrete leibliche Weise. Jugendliche folgen ihren christlichen Freunden in die Kirche und gehen einige Jahre den christlichen Weg. Nach einigen Jahren mündet die Konversion in den meisten Fällen in der Taufe.⁸⁹ Diese Entwicklung ist aber nicht die einzig mögliche, denn es gibt immer wieder Personen, die den christlichen Weg verlassen und zur Ordnung der Ahnen und zur „alten Religion“ (*ka nem barim*) zurückkehren (siehe Kapitel „Das Phänomen der Reversion“).

Die Jugendlichen, die in den 1970er Jahren anfangen, ihren christlichen Freunden in die Kirche zu folgen, läuteten auf der Ebene des Hauses weitere Konversionsprozesse ein. Viele Eltern, die zuvor keinen Kontakt zur Kirche hatten, äußerten nun ebenfalls, dass sie früher oder später „dem folgen müssen, was die Kinder bereits praktizieren“ (*hap bud katba jah ki khon*).⁹⁰ Manche

⁸⁹ Die Taufe wird durch den Ausdruck *rung balang* bezeichnet. Das Verb *rung* steht für „eintreten“ und das Femininum *ka balang* bezeichnet die „Kirche“. Wie die Konversion wird auch die Taufe als konkrete Bewegung beschrieben (siehe Kapitel „Das Phänomen der Konversion“).

⁹⁰ Das Verb *jah* steht für „praktizieren“ und bildet ein semantisches Feld mit dem Verb *pyrshang*, das für „einüben“ steht.

Eltern begannen, die Konversion im beschriebenen Sinn einzuüben und ließen sich nach einigen Jahren taufen. Andere Eltern kündigten ihre Konversion an, vollzogen die Taufe aber erst kurz vor ihrem Lebensende, um auf diese Weise zumindest eine christliche Beerdigung gewährleisten zu können (siehe Kapitel „Das Haus verlassen: der Tod und der Weg in die andere Welt“). Seit den 1970er Jahren kann das Phänomen des Nachfolgens als eine anhaltende soziale Kettenreaktion verstanden werden. Von den Personen, die sich ihren Freunden oder auch ihren Kindern anschließen und den christlichen Weg einschlagen, ist immer wieder ein Satz zu hören: „Wir müssen gehen, da alle anderen bereits gegangen sind.“ („*Nga hap lei namar baroh ki lok la lei.*“) Signifikant ist die Formulierung „gehen zu müssen“ (*hap lei*), die sich auf die gefühlte Notwendigkeit der Konversion bezieht. Durch Nachfragen wird deutlich, dass viele Menschen die Konversion nicht als einen Akt des freien Willens betrachten, der sich an der Attraktivität der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) orientiert. Die Konversion wird vielmehr als eine soziale Notwendigkeit gesehen, die dem „Alleinbleiben“ in der „alten Religion“ (*ka nem barim*) vorbeugen soll.

Eine der zentralen Ideen des Christentums ist die individuelle Beziehung zwischen Mensch und Gott. Auch die Missionare, die bei den Karow aktiv waren, versuchten, den Dorfbewohnern die Idee zu erklären, dass das, was der christliche Gott für sie tun kann, nur individuell zu erlangen ist. Um die Idee des individuellen religiösen Wegs vermitteln zu können, griffen die Missionare den lokalen Begriff *soumen* auf und verdoppelten ihn. In der einfachen Nennung steht *soumen* für „allein“. Mit der Verdopplung wollten die Missionare zum Ausdruck bringen, dass der christliche Weg nur „individuell“ (*soumen soumen*) gegangen werden kann, wobei sie sich auf das individuelle Glaubensbekenntnis und die individuelle Erlösung bezogen. Für die Karow trägt der Begriff *soumen* aber schon in einfacher Nennung eine negative Konnotation, denn allein zu sein oder Dinge allein zu tun, gilt als suspekt. Die doppelte Nennung durch die Missionare, die den individuellen Charakter des Christentums beschreiben soll, ruft vor diesem Hintergrund bis heute Diskussionen hervor. Kontrovers diskutiert wird, worin die Attraktivität eines Wegs bestehen könnte, der „sehr allein“ gegangen werden muss – denn auf diese Weise verstanden die Dorfbewohner die Missionare. Die Priester der Mutterkirche, die regelmäßig Gottesdienste in den Dorfkirchen abhalten, beziehen sich in ihren Predigten immer wieder explizit auf die verwandtschaftlichen Beziehungen und betonen, dass die Eltern, die Geschwister, die Kinder und alle anderen Verwandten dem Einzelnen nicht dabei helfen können, Erlösung zu erlangen, da Erlösung nur durch den Zustand der individuellen Seele und durch die individuelle Beziehung zum christlichen Gott gesichert werden kann. Aussagen dieser Art werden nicht nur von den Nicht-Christen, sondern auch von den Christen angezweifelt. Wie fremd die Idee eines individuellen religiösen Wegs den Karow ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Konversion in erster Linie sozial motiviert ist

und wie soeben beschrieben gerade deshalb erfolgt, da der Einzelne in der Ausübung seiner religiösen und rituellen Praktiken eben *nicht* allein bleiben will.

Das missionarische Ziel war, die lokale Gemeinschaft der Karow in eine christliche Gemeinschaft zu transformieren. Die seit den 1970er Jahren ansteigende Konversionsrate beschleunigte den in den 1950er Jahren initiierten Transformationsprozess – jedoch nicht in exakt dem Sinn, den die Missionare intendiert hatten. Im christlich-theologischen Verständnis definiert sich eine christliche Gemeinschaft über den von allen Mitgliedern geteilten Glauben an die Auferstehung von Jesus Christus. Bei den Karow ließ das Phänomen des Nachfolgens (*bud lok*) zwar den Prozentsatz der Christen steigen, aber mit dem Unterschied, dass die meisten Personen nicht Jesus Christus, sondern ihren Freunden und Verwandten gefolgt waren. Anstatt eine individuelle Beziehung zu einem jenseitigen Gott einzugehen und sich an einem fernen Ziel der Erlösung zu orientieren, betonen die Menschen die diesseitigen Vorteile der Konversion: zum einen den Erhalt sozialer Beziehungen und zum anderen die gemeinsamen Aktivitäten im kirchlichen Kontext. Die Konversion kann in diesem spezifischen Zusammenhang als ein Mittel gesehen werden, die sozialen Spannungen und Spaltungen zu überwinden, die die Missionierung ausgelöst hatte. Es lässt sich festhalten, dass der Wert der Sozialität bis heute stärker auf die Konversion wirkt als der Wert der Individualität und dass Konversionen bei den Karow weitaus stärker sozial als religiös motiviert sind.

3.3 Die Ordnung der Ahnen und das Karow-Christentum

Mit der Konversion entstand eine soziale Differenzierung zwischen der Gruppe der Christen (*ki kristan*) und der Gruppe der Nicht-Christen, wobei die erstere abermals nach Katholiken (*ki katholic*) und Presbyterianern (*ki presbyterian*) unterschieden wird. Von „Nicht-Christen“ zu sprechen, ist insofern nicht korrekt, als dass der Begriff keine lokale Entsprechung hat. Ein „Nicht-Christ“ ist ein Karow ohne eine weitere Spezifizierung, denn vor der Christianisierung existierte „Religion“ nicht als Gegenstand, der einer gesonderten Benennung bedurfte (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“).⁹¹ Heute wird nicht nur zwischen christlichen und nicht-christlichen Personen, sondern auch zwischen christlichen und nicht-christlichen Häusern gesprochen. Von einem christlichen Haus (*ka jing kristan*) ist die Rede, sobald alle Hausbewohner konvertiert sind.

⁹¹ Bei den (relativ wenigen) Karow, die des Englischen mächtig sind, hat sich die Opposition zwischen *Christians* und *Non-Christians* im Sprachgebrauch etabliert. Aus Gründen der Darstellung spreche ich ebenfalls von „Christen“ und „Nicht-Christen“ bzw. von „christlich“ und „nicht-christlich“. Dieser Gebrauch ist nicht frei von Problemen, denn das Christsein wird implizit zum Maßstab erklärt, an dem alles andere im negativ definierten Sinn gemessen wird.

Wenn von fünf Hausbewohnern vier der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) und nur einer der „alten Religion“ (*ka nem barim*) folgt, kann das Haus noch nicht als „christlich“ bezeichnet werden. Häuser konvertieren in der Regel nicht geschlossen. Wie beschrieben, wird der Konversionsprozess in den überwiegenden Fällen durch die Jugendlichen eingeleitet, die noch im Haus ihrer Eltern wohnen, und früher oder später folgen die Eltern ihren Kindern auf den christlichen Weg. Vor diesem Hintergrund kann ein christliches Haus als das Ende eines Prozesses betrachtet werden, bei dem nach und nach alle Bewohner konvertiert sind. Christliche Häuser sind entweder katholisch oder presbyterianisch. Der hypothetische Fall, dass Katholiken und Presbyterianer unter einem Dach leben, gilt als schwierig, da sich die beiden Konfessionen in der Ausübung unterscheiden. Wer als Jugendlicher konvertiert ist, heiratet meistens auch einen Christen und begründet ein christliches Haus. Die Kinder, die aus diesen Verbindungen hervorgehen, werden kurz nach der Geburt getauft.

Ihre gegenwärtige Situation beschreiben die Karow als ein Leben mit „zwei Religionen“ (*ar nem*). Mit der Ordnung der Ahnen wird die „alte Religion“ (*ka nem barim*) assoziiert. Von ihr wird das Christentum als „neue Religion“ (*ka nem thymmai*) abgegrenzt. Auch wenn das Christentum nach wie vor als „neu“ bezeichnet wird, kann es nicht mehr als etwas vollständig Äußeres oder Fremdes angesehen werden. Durch die Indigenisierung des Christentums, die seit einem halben Jahrhundert andauert, wurde das von außen gekommene Neue zu etwas Eigenem und die Merkmale des Karow-Christentums bezeugen die spezifische Art und Weise, in der die christlichen Praktiken sowie die christlichen Werte und Ideen aufgegriffen wurden.

Robbins kritisierte, dass Ethnologen die Prozesse des Wandels, die das Christentum in lokalen Kontexten auslöst, häufig nicht adäquat behandeln, da sie ihre Aufmerksamkeit traditionell eher auf persistente Strukturen richten und Kontinuitäten stärker beachten als Brüche (vgl. Robbins 2007: 9f; siehe auch Vitebsky 2008: 244). Laut Robbins behindert das ethnologische „Kontinuitätsdenken“ ein Verständnis der christlichen Konversion, die mit radikalen Brüchen einhergeht.⁹² Als Gegenmittel verschrieb sich Robbins dem Thema des „radikalen Wandels“. Im Kontext der Christianisierung spricht er dann von einem radikalen Wandel, wenn christliche Werte zu den zentralen Werten einer zuvor nicht-christlichen Gesellschaft werden, was zwangsläufig mit einer Neuordnung des lokalen Wertesystems einhergeht (vgl. Robbins 2009: 66f).⁹³ Robbins bezog sich an erster Stelle auf den Wert der individuellen Erlösung, den er als Hauptwert des Christentums ansieht. Erst wenn dieser individualistische Wert die zentrale Position einnimmt, kann

⁹² Konzepte wie Habitus, Indigenisierung, Lokalisierung und Synkretismus zeugen laut Robbins (2007: 10) vom weit verbreiteten ethnologischen „Kontinuitätsdenken“ (*continuity thinking*).

⁹³ Robbins gehört zu den wenigen US-amerikanischen Ethnologen, die Dumonts Wertekonzept anwenden.

laut Robbins überhaupt von einer christlichen Gesellschaft gesprochen werden. Wird diese Definition angelegt, wären die Karow (noch) keine christliche Gesellschaft. Zum einen sind nicht alle Gesellschaftsmitglieder Christen. Hinzu kommt, dass auch die Christen ihrer individuellen Erlösung keine herausgehobene Bedeutung beimessen, sondern sie lediglich als eine neue Möglichkeit sehen und diskutieren.

Robbins unterstreicht sein Plädoyer für eine stärkere Beachtung radikaler Brüche durch den Fall der Urapmin in Papua-Neuguinea. Mit der Konversion zum Christentum brachen diese den Kontakt zu ihren Ahnen vollständig ab und richteten sich auf den Wert der individuellen Erlösung aus. Auch wenn Robbins den Fall der Urapmin überzeugend präsentiert, ist es gewagt, auf der Grundlage eines Beispiels eine allgemeine These aufzustellen. Indem Robbins von einem christlichen Hauptwert ausgeht und zudem die Brüche betont, die durch die Konversion ausgelöst werden, argumentiert er implizit aus der Perspektive eines vermeintlichen Standardchristentums bzw. aus der Perspektive eines christlich-theologischen Ideals (siehe Kapitel „Der theoretische Rahmen“). Die von Robbins erforschten Urapmin scheinen sich in der Nähe dieses Ideals zu bewegen. Viele andere ethnologische Studien zeigen aber, dass die Brüche, die sich im christlich-theologischen Ideal mit der Konversion verbinden, in der Praxis häufig weitaus weniger radikal ausfallen.

Obwohl die Karow ähnlich lange wie die Urapmin mit dem Christentum konfrontiert sind, zeigen sich vollkommen andere Entwicklungen und Verhältnisse.⁹⁴ Die christlichen Karow geben an, dass sie die Ordnung der Ahnen und mit ihr die „alte Religion“ (*ka nem barim*) nicht vollständig verlassen können und wollen. Die nicht-christlichen Karow geben wiederum an, dass sie der Ordnung der Ahnen und der mit ihr verbundenen Religion nicht mehr wie früher folgen können, da das Christentum zahlreiche Veränderungen ausgelöst hat, von denen auch die betroffen sind, die noch nicht konvertiert sind. Sowohl von den Christen als auch von den Nicht-Christen wird das Leben mit „zwei Religionen“ (*ar nem*) somit nicht als Vorteil, sondern als Schwierigkeit beschrieben. Viele Menschen sprechen von einer Zeit der Unordnung, in der sich bekannte Gewissheiten auflösen. Andere Menschen beschreiben eine Zeit der Unsicherheit, in der das Alte „nicht mehr trägt“ und das Neue „noch nicht verlässlich ist“.

In keinem Fall lässt sich aber von einem radikalen Wandel sprechen, den Robbins als Merkmal und Folge der christlichen Konversion sieht. Auch nach über einem halben Jahrhundert sind nicht alle Karow konvertiert und wer konvertiert ist, hat die Beziehungen zu den Ahnen und zur vorchristlichen Zeit nicht vollständig abgebrochen. Dass die Ordnung der Ahnen Bestand hat, ist

⁹⁴ Die Urapmin und die Karow sind erst seit relativ kurzer Zeit mit dem Christentum konfrontiert: die Urapmin seit den 1970er Jahren, die Karow seit den 1940er Jahren.

nicht nur ein ethnologisches „Kontinuitätsargument“, sondern wird von den Karow selbst so vertreten. Ohne Zweifel löste die Missionierung zahlreiche gesellschaftliche Veränderungen aus. Die Konversion führte und führt aber nicht zum sofortigen Abbruch der soziokosmischen Beziehungen, die in der vorchristlichen Zeit von Bedeutung waren. Im Folgenden soll dargelegt werden, wie die von den Missionaren verbreiteten Werte und Ideen im Einzelnen aufgegriffen wurden und wie diese Aneignungsprozesse in der Formation eines spezifischen lokalen Christentums mündeten.

Der „tote Gott“ und der „lebendige Gott“

Um den christlichen Gott als den „einzig wahren Gott“ einführen zu können, trafen die Missionare zunächst eine Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott *u Blei* und den kosmischen Entitäten niederer Ordnung, die *u Blei* unterstellt sind. Wie bereits beschrieben, wird die unsichtbare Welt von Göttern (*ki blei*), Toten (*ki syrngi*) und Geistern (*ki ksuid*) bewohnt (siehe Kapitel „Die Konstituierung der anderen Welt“). Die Götter und die Toten sind ambivalent charakterisiert, denn sie wirken sowohl negativ als auch positiv auf das Leben der Menschen ein. Den Geistern hingegen wird ein ausschließlich negativer Charakter zugeschrieben. Eben diese negative Charakterisierung griffen die Missionare auf: verallgemeinernd erklärten sie alle lokalen kosmischen Entitäten – mit Ausnahme von *u Blei* – zu „Geistern“ (*ki ksuid*) und sprachen abwertend von einer „Religion der Geister“, die zugunsten des Christentums aufgegeben werden müsse.

U Blei, den höchsten Gott der Karow und aller anderen Khasi-Gruppen, konnten die Missionare nicht zu einem „Geist“ (*u ksuid*) erklären, da er dem christlichen Gott zu stark ähnelte. Wie der christliche Gott schuf *u Blei* die Welt und die Menschen. Wie der christliche Gott ließ *u Blei* die Welt als Reaktion auf eine initiale Transgression in Ungnade fallen und machte die Menschen zu Sterblichen. Und ebenfalls wie der christliche Gott befindet *u Blei* über das Schicksal und den Weg der Menschen nach dem Tod (siehe Kapitel „Das Prinzip der Polarität“). Die Ideen der Schöpfung, des Falls und des Gerichts, die im Christentum von großer Bedeutung sind, existieren somit in einer kulturspezifischen Variante auch in den Khasi-Bergen.

Damit sie *u Blei* nichtsdestotrotz abwerten konnten, kreierte die Missionare eine Opposition zwischen dem „lebenden Gott“ (*u Blei ba-im*) und dem „toten Gott“ (*u Blei ba-jap*). Der christliche Gott wurde als „lebender Gott“ eingeführt, der als Mensch in die Welt kam, starb und wieder auferstanden ist, um den Menschen, die ihm nachfolgen, Erlösung zu verheißen. Der lokale Gott wurde im Gegensatz hierzu zum „toten Gott“ erklärt, der nicht auferstanden ist und die Menschen auch nicht zur Erlösung führen kann. Die Missionare bezeichneten die Karow als „Hei-

den“ (*ki jentil*), die durch Tieropfer „Geister verehren“ und zudem „einem toten Gott huldigen“. Gegenübergestellt wurden die Verheißungen des „lebenden Gotts“. Die Aufnahme und Anerkennung dieses neuen Gotts sollte nicht nur alle Tieropfer obsolet machen, sondern auch zum endgültigen Tod des alten Gotts führen.

Die Umschließung des christlichen Gotts

Die Missionare waren mit der Einführung der eben beschriebenen Ideen nur bedingt erfolgreich. Der christliche Gott wurde zwar aufgenommen, aber nicht in exakt dem Sinn, den die Missionare intendiert hatten. *U Blei* wurde nicht durch den christlichen Gott ersetzt, sondern der christliche Gott wurde dem lokalen Gott an die Seite gestellt. Die Karow sprechen nicht nur von „zwei Religionen“ (*ar nem*), sondern auch von „zwei Göttern“ (*ar blei*). Zum einen von ihrem „alten Gott“ (*u Blei barim*), der mit der Ordnung der Ahnen und der „alten Religion“ (*ka nem barim*) assoziiert wird, und zum anderen vom „neuen Gott“ (*u Blei thymmai*), der mit der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) assoziiert wird. Alternativ wird vom Gott der Karow (*u Blei karow*) und vom Gott der Christen (*u Blei kristan*) gesprochen.

Wie werden der alte und der neue Gott nun aber zueinander in Beziehung gesetzt? Um diese Frage zu klären, muss an die Idee des Götterhauses erinnert werden, die bereits vorgestellt wurde (siehe Kapitel „Die Götter“). Der „alte Gott“, *u Blei*, ist als Gott mit vielen Helfern konzipiert, denn es heißt, dass nicht nur alle anderen Götter (*ki blei*), sondern auch die Ahnen (*ki kmei ki kian*) „Helfer“ (*ki nongiarap*) in seinem Haus sind. Auch die Totengeister (*ki syrngi*) und die dämonenhaften Geister (*ki ksuid*) sind wie zuvor dargelegt *u Blei* unterstellt. Sie werden aber nicht explizit durch die Hausmetapher erfasst. Da die Missionare den christlichen Gott als den „einzig wahren Gott“ anpriesen, neben dem keine anderen Götter existieren, verstanden die Karow sehr schnell, dass der christliche Gott – im Gegensatz zu ihrem lokalen Gott – ein „Gott ohne Helfer“ ist. Wie schon thematisiert, gilt das Alleinsein nicht als erstrebenswerter Zustand, so dass der allein agierende christliche Gott zu Beginn als „bedauernswerte Kreatur“ angesehen wurde. Der christliche Gott erschien den Karow mit anderen Worten nicht als Gott, „der etwas für sie tun könne“, sondern als Gott, „für den sie etwas tun müssen“. Um seine Isolation zu beenden, wurde er als „neuer Gott“ (*u Blei thymmai*) in das Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) aufgenommen, der damit zum „alten Gott“ (*u Blei barim*) wurde.

Es lässt sich somit nicht sagen, dass der christliche Gott die Karow individualisierte, sondern es muss formuliert werden, dass die Karow den christlichen Gott sozialisierten. Durch die hierarchische Inklusion des „neuen Gotts“ (*u Blei thymmai*) blieb die Ganzheit des lokalen Götterhauses

erhalten und *u Blei* bewahrte als „alter Gott“ (*u Blei barim*) seine Position als Hausvorsteher. Wie sich zeigt, bildet das lokale Götterhaus keine geschlossene, sondern eine offene Ganzheit, in die beständig neue Elemente aufgenommen werden können (vgl. Iteanu 2009: 340, 345f). Ein Blick in das lokale Götterhaus zeigt, dass der christliche Gott nicht der erste Gott ist, der von außen kommt und aufgenommen wurde. Ein Beispiel ist die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*), die als Schwester der Hindu-Göttin *Lakshmi* bezeichnet wird. Ein Mythos berichtet, dass beide Schwestern einst in der Brahmaputra-Ebene lebten. Eines Tages rannte *Lukhmi* aber davon und ließ ihre Schwester *Lakshmi* allein in der Ebene zurück. Als *Lukhmi* erschöpft die Berge erreichte, durfte sie bleiben und wurde als Reisgöttin in das Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) aufgenommen.⁹⁵

Die Bedeutung des christlichen Gotts

Die eben beschriebene hierarchische Inklusion des christlichen Gotts impliziert zwei Dinge, die für das Verständnis des soziokosmischen Gefüges von Bedeutung sind. Die erste Implikation ist, dass der „neue Gott“ (*u Blei thymmai*) von allen Karow, d.h. sowohl von den Christen als auch von den Nicht-Christen, in seiner Existenz anerkannt wird, denn er ist ein vollwertiges Mitglied des lokalen Götterhauses. Die Unterscheidung zwischen Christen und Nicht-Christen lässt sich somit nicht anhand eines wie auch immer definierten Gottglaubens treffen, sondern vollzieht sich anhand der religiösen und rituellen Praxis vollziehen. Die Nicht-Christen erkennen den christlichen Gott an, aber sie unterhalten keine konkrete Beziehung zu ihm und adressieren ihn nicht in ihrer religiösen und rituellen Praxis. Die Christen hingegen begaben sich mit der Einübung und dem Vollzug der Konversion auf einen neuen Weg: sie gingen eine spezifische Beziehung zu dem von außen gekommenen Gott ein, die ihre religiöse und rituelle Praxis verändert hat. Es sei daran erinnert, dass die lokale Bezeichnung der Konversion *lei kristan* ist, d.h. „in die Richtung der Christen gehen“ bzw. „wie die Christen gehen“ (siehe Kapitel „Das Phänomen der Konversion“). Den christlichen Weg zu gehen, bedeutet nicht nur, die Existenz des christlichen Gotts anzuerkennen, wie es auch die Nicht-Christen tun, sondern konkrete Praktiken aufzunehmen, die den christlichen Gott adressieren und einbeziehen.

Die Handlung, die an erster Stelle mit der „alten Religion“ (*ka nem barim*) verbunden wird, ist das Opfern von Tieren (*keñia*). Die Handlung, die an erster Stelle mit der „neuen Religion“ (*ka*

⁹⁵ Eine Möglichkeit ist, dass dieser Mythos im Zusammenhang mit der Einführung von Nassreis steht, der zuerst in der benachbarten Brahmaputra-Ebene angebaut wurde.

nem thymmai) verbunden wird, ist das Beten (*dunvai*).⁹⁶ Die katholischen Missionare erstellten ein umfangreiches Gebetsbuch, das sie *ka kot lynti bneng* – „Wegweiser zum Himmel“ – nannten.⁹⁷ Dieses Gebetsbuch bildet die Grundlage für die Gebete, die die Christen regelmäßig in ihren Häusern oder im Rahmen kirchlicher Rituale und Veranstaltungen sprechen. Allgemein ist zu sagen, dass der christliche Gott überwiegend wie ein Schutzgott adressiert wird. Dies zeigt der Inhalt der an ihn gerichteten Gebete, aber auch die Art und Weise, wie er in lokale Rituale integriert wird (siehe Kapitel „Das Zeichen geben“). In vielen christlichen Häusern werden weiterhin Rituale durchgeführt, die schon in der vorchristlichen Zeit stattfanden. Bei diesen Ritualen werden nicht mehr zwangsläufig Tiere geopfert, es werden aber nach wie vor die kosmischen Entitäten adressiert, die dem „alten Gott“ (*u Blei ba-rim*) schon in der vorchristlichen Zeit unterstellt waren. Diesen Entitäten wird der „neue Gott“ (*u Blei thymmai*) als Schutzgott an die Seite gestellt und er wird um seine Mithilfe gebeten.

Die hier beschriebene Praxis leitet zur zweiten Implikation über, die sich aus der hierarchischen Inklusion des christlichen Gottes ergibt. Die Form, in der der christliche Gott in das lokale Götterhaus aufgenommen wurde, ermöglicht es, dass trotz der Konversion zur „neuen Religion“ (*u nem thymmai*) noch immer Beziehungen zu den lokalen kosmischen Entitäten unterhalten werden können. Für alle Nicht-Christen sind die Beziehungen zu den Göttern (*kei blei*), den Toten (*kei yrngei*) und den Geistern (*kei ksuid*) ohnehin weiter relevant. Der Großteil der Christen hält diese Beziehungen aber ebenfalls weiter aufrecht, was an die zuvor zitierte Aussage vieler Christen erinnert, dass die Ordnung der Ahnen und die „alte Religion“ (*ka nem barim*) nicht vollständig verlassen werden können (siehe Kapitel „Die Ordnung der Ahnen und das Karow-Christentum“). Es zeigt sich, dass das missionarische Vorgehen, die lokalen kosmischen Entitäten einer Neuklassifikation zu unterziehen, nicht erfolgreich war, denn bis heute wird die negativ charakterisierte Kategorie der Geister (*kei ksuid*) nicht in einem inklusiven Sinn verwendet. Wie in der vorchristlichen Zeit differenzieren nicht nur die Nicht-Christen, sondern auch die Christen weiterhin zwischen den Göttern, den Toten und den Geistern und unterhalten spezifische Beziehungen zu allen drei Gruppen.

⁹⁶ Das Verb *dunvai* bezeichnete ursprünglich eine Tätigkeit, die nur von den rituellen Spezialisten ausgeübt wurde: das „Besprechen von Geistern“. Der Begriff wurde aber nur relativ selten verwendet, da das Verb *jhare* – das ebenfalls das „Besprechen von Geistern“ bezeichnet – häufiger zum Einsatz kam (siehe Kapitel „Rituale Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Die Missionare griffen das selten gebrauchte Verb *dunvai* auf und gaben ihm die neue Bedeutung von „beten“.

⁹⁷ Das Gebetsbuch ist nicht in Karow, sondern in Khasi verfasst, da die Missionare, die in den 1950er Jahren im Gebiet der Karow aktiv wurden, zuvor im Hochland der Khasi-Berge tätig waren und sich demzufolge auch in der Sprache der Hochland-Khasi ausdrückten (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“).

Die Missionare bezeichneten das von ihnen erstellte Gebetsbuch als „Wegweiser zum Himmel“ (*ka kot lynti bneng*) und führten den christlichen Gott als „lebenden Gott“ (*u Blei ba-im*) ein, der den Menschen Erlösung verheißt. Welche Bedeutung entwickelten diese Ideen nun im lokalen Kontext? Wie bereits beschrieben, gehen die Karow davon aus, dass der Atem (*ka mynsiem*) vor der Geburt aus dem Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) kommt und nach dem Tod dorthin zurückkehrt (siehe Kapitel „Die Niederlegung der moralischen Ordnung“). Ob der Weg zurück zum Haus von *u Blei* leicht oder beschwerlich ist, entscheidet sich anhand des Polaritätsprinzips von *ka bok* („das Richtige“) und *ka pop* („das Falsche“), das ebenfalls behandelt wurde (siehe Kapitel „Das Prinzip der Polarität“). Die lokalen Vorstellungen weisen strukturelle Ähnlichkeiten zur christlichen Idee auf, dass die Seele von Gott kommt und zu Gott geht und von diesem anhand der guten bzw. schlechten Taten ihres Trägers bewertet wird. Vor dem Hintergrund dieser Ähnlichkeiten bereitete es den Missionaren keine Probleme, den lokalen Begriff des „Atems“ durch den christlichen Begriff der „Seele“ zu ersetzen.⁹⁸ Nicht nur die Christen, sondern auch die Nicht-Christen übersetzen den Begriff *ka mynsiem* heute mit „Seele“.⁹⁹

Die Übernahme dieses christlichen Begriffs lässt aber nicht den Schluss zu, dass auch die christliche Erlösungslehre aufgenommen wurde. Die zuvor beschriebene Vorstellung, dass die Verstorbenen zuerst in die Gemeinschaft der Totengeister eingehen und dann in die Gemeinschaft der Ahnen streben, ist keine Rekonstruktion vorchristlicher Ideen, sondern wird bis heute von allen Karow vertreten, d.h. von den Nicht-Christen und den Christen gleichermaßen (siehe Kapitel „Die Toten“). Der Moment, in dem der Atem, bzw. im heutigen Vokabular die Seele, eines Verstorbenen das Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) erreicht, ist nach wie vor mit der Transformation zum Ahnen gleichgesetzt und kann nur realisiert werden, wenn sich der Name zuvor vom Atem trennt und zu den Lebenden zurückkehrt. Hieraus folgt, dass auch in christlichen Häusern nur dann Kinder geboren werden können, wenn diese während ihrer Zeit im Mutterleib den Namen eines verstorbenen Verwandten erhalten.

Die Christen sind mit der Geschichte des auferstandenen Jesus Christus vertraut und wissen um ihre zentrale Bedeutung. Die Idee, dass der Sohn Gottes starb, damit die Menschen leben können, hat für sie aber keine praktischen Konsequenzen. Der christliche Gott wird in Gebeten

⁹⁸ In der Terminologie der Missionare wurde der Begriff *ka mynsiem* zur „Seele“. Durch Kombination mit dem Adjektiv *bakhuid* und unter Verwendung des männlichen Artikels *u* kreierten sie wiederum die Bezeichnung für den „Heiligen Geist“ (*u mynsiem bakhuid*).

⁹⁹ Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs *ka mynsiem* hat sich in den Verben „einatmen“ (*tan mynsiem*) und „ausatmen“ (*pynhir mynsiem*) erhalten. Seitdem die Karow das Femininum *ka mynsiem* mit „Seele“ und nicht mehr mit „Atem“ übersetzen, wird der Atem durch das Femininum *ka l'er* oder auch *ka l'yer* bezeichnet. Es handelt es sich um Ableitungen des englischen Begriffs *air*.

und Ritualen in erster Linie in seinem väterlichen Aspekt angesprochen und als Schutzgott behandelt. Der auferstandene Sohn löst hingegen kaum Emotionen aus und ist von nachgeordneter Bedeutung für das religiöse und rituelle Leben. Viele Christen wollen es nicht grundsätzlich ausschließen, dass der christliche Gott nicht nur ein Schutzgott ist, sondern auch das ewige Leben geben kann. Hieraus folgt aber nicht, dass das ewige Leben im Sinn eines individuellen Ziels angestrebt wird. Das kollektive Ziel ist das Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) und die Vereinigung mit den Ahnen. Diese Vereinigung verspricht Frieden (*ka suk*) und lässt keine Wünsche mehr offen. Die von den Missionaren verbreiteten Ideen der Erlösung und der Auferstehung konnten dem wenig entgegensetzen, denn die Menschen sahen weder wovon sie erlöst werden müssten noch wozu sie auferstehen sollten. Da die Idee des „lebenden Gotts“ (*u Blei ba-im*) nur wenig Überzeugungskraft entfaltete, wird verständlich, warum die Karow ihren lokalen Gott – der von den Missionaren bereits zum „toten Gott“ (*u Blei ba-jap*) erklärt wurde – bis heute nicht sterben ließen.

3.4 Die Kritik am Tieropfer

Mit der Inkulturationstheorie, die auf dem zweiten vatikanischen Konzil zur offiziellen Richtlinie der Missionierung erklärt wurde, vertritt die katholische Kirche ihre eigene Version des religiösen Synkretismus (vgl. Cannell 2006: 26; Pickering 1992: 105).¹⁰⁰ Die Inkulturationstheorie vermittelt, dass lokale religiöse Wege, die sich mit der Idee eines über allem stehenden, transzendenten Gottes vereinbaren lassen, durch das katholische Christentum integriert werden können. Dieser Ansatz basiert auf einer klaren Unterscheidung von „Religion“ und „Kultur“, denn tolerierbare religiöse Phänomene sollten als „kulturelle Eigenheiten“ in den Formationsprozess des lokalen katholischen Christentums eingehen dürfen (vgl. Stewart 1999: 51). Hierzu passend sollte der Einfluss der westlichen Kultur im Prozess der Missionierung möglichst gering gehalten werden. Die Unterscheidung von religiösen und kulturellen Phänomenen sollte eine höhere Toleranz gegenüber den missionierten Gesellschaften ermöglichen. Sie bezeugt aber auch die westliche Teilungslogik, die der Multivalenz der lokalen Phänomene nicht gerecht wird. Ein Beispiel für die Konflikte, die sich ergeben können, bildet die missionarische Kritik am Tieropfer (*ka kñia*) der Karow.

Als ritueller Schlüsselakt stand das Tieropfer seit Beginn der Missionierung im Zentrum der Kritik. Auch das frühe Christentum war durch die radikale Zurückweisung des Tieropfers gekennzeichnet, das im alten Israel den Dreh- und Angelpunkt des religiösen und rituellen Lebens

¹⁰⁰ Das zweite vatikanische Konzil dauerte von 1962 bis 1965. Die dort gefassten Beschlüsse wirkten sich auch auf die Missionierung der Karow aus.

bildete (vgl. Daly 2003: 344). Die Missionare verglichen die Situation der Karow explizit mit dem frühen Christentum: die Dorfbewohner wurden zu „Heiden“ (*ki jentil*) erklärt, die sich dem „wahren Glauben“ zuwenden und ihre „blutigen Opferrituale“ aufgeben sollten. Der von den Missionaren verwendete Begriff *jentil* ist die indigenisierte Form des lateinischen Begriffs *gentile*, der während der Christianisierung des Römischen Reichs verwendet wurde, um die Ungläubigen von der entstehenden Gemeinde der Gläubigen abzugrenzen. Aus der Perspektive der Missionare konnte das Tieropfer der Karow nicht als kulturelles, sondern nur als religiöses Phänomen eingestuft werden, denn es steht im klaren Widerspruch zur christlichen Opferidee. Das Neue Testament vermittelt die Idee, dass die Menschen, die ein Leben im Sinne Jesu Christi führen, an der Kraft teilhaben können, die dessen Selbstopfer entfaltet hat (vgl. Daly 2003: 350).

In der frühen christlichen Theologie repräsentierte der Opfertod Jesu Christi ein spirituelles Ideal, das das Leben eines Christen leiten sollte. Von dieser spirituellen Sichtweise ausgehend, vollzog sich nach und nach eine Verlagerung auf den rituellen Bereich. Im 2. Jahrhundert wurde das Kernstück des christlichen Gottesdienstes – die Eucharistie – erstmalig als „Opfer“ bezeichnet, was sich zunächst aber nur auf das Gebet und noch nicht auf das Ritual an sich bezog (vgl. Daly 2003: 350). Im 3. Jahrhundert erfolgte schließlich eine Anknüpfung an Ideen des Alten Testaments, denn die rituelle Handlung selbst galt nun als konstitutiv für das Opfer. Die Ritualisierung der christlichen Opferidee bedeutete selbstverständlich keine Rückkehr zu Tieropfern. Mit der Institutionalisierung der Opfermesse kam es aber zur Aufnahme von Elementen, die die vorchristliche Opferpraxis charakterisiert hatten.

Die katholischen Missionare, die bei den Karow aktiv waren und Vergleiche mit dem frühen Christentum anstellten, verfolgten ebenfalls eine Doppelstrategie: auf der einen Seite wiesen sie die „heidnischen“ Tieropfer zurück, auf der anderen Seite institutionalisierten sie aber auch eine Form der Opfermesse, die explizit Elemente der lokalen Opferpraxis aufgriff. Da das Tieropfer so zentral war und sehr viele Männer als Hausopferer agierten, konnten die Missionare die lokalen Opferrituale anfangs nicht frontal angreifen, da dies den Unmut der Dorfbewohner provoziert hätte. Das erstes missionarische Argument war somit auch noch nicht von theologischer, sondern von ökonomischer Natur: die lokalen Opferrituale wurden als „teuer und zeitaufwendig“ bezeichnet. Die Missionare rechneten den Menschen exakt vor, wieviel Geld und Zeit sie sparen könnten, wenn sie ihre Tiere nicht mehr opfern, sondern auf dem Markt verkaufen würden. An dieser Stelle zeigt sich eine Logik, die sowohl Tiere (und das in ihnen verkörperte Leben) als auch Zeit auf einen ausschließlich ökonomischen Wert reduziert. Im späteren Verlauf der Missionierung wurden Tieropfer nicht nur im ökonomischen, sondern auch im theologischen Sinn als „Verschwendung“ deklassiert. Die Missionare erklärten, dass der christliche Gott „genug Blut

gesehen habe“ und seinen Sohn zu den Menschen schickte, dessen Selbstopfer alle Tieropfer überflüssig mache. Der christliche Gott, so hieß es, frage nicht mehr nach Tieren, sondern nur noch nach der Seele der Menschen. Mit der Idee des „lebenden Gotts“ (*u Blei ba-im*), die wie zuvor beschrieben im Zentrum der missionarischen Argumentation stand, verband sich somit die Idee, dass der christliche Opfertod alle lokalen Opferrituale ersetze.

Rituelle Diskontinuitäten

Gemäß der spezifischen Ausprägung des sozio-rituellen Systems traf die missionarische Kritik am Tieropfer nicht nur eine kleine Gruppe von rituellen Spezialisten, sondern die große Gruppe der Männer, die in den Häusern ihrer Schwestern als Hausopferer für die Durchführung der Rituale verantwortlich waren (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Idealerweise agierte der älteste Bruder einer Hausvorsteherin, d.h. der älteste Mutterbruder (*u kñi heb*), als Hausopferer. Alternativ konnte auf die rituellen Dienste eines jüngeren Mutterbruders oder auch auf einen hausexternen rituellen Spezialisten zurückgegriffen werden, der dann ein klassifikatorischer Mutterbruder (*u kñi kur*) sein musste. Was in der vorchristlichen Zeit die Ausnahme war, wurde mit der Christianisierung zur Regel: da immer mehr Männer die Durchführung der Opfer-rituale aufgaben, mussten die Häuser zunehmend die Dienste hausexterner ritueller Spezialisten in Anspruch nehmen. Anfangs wurde darauf geachtet, dass die hausexternen rituellen Spezialisten der eigenen *kur*-Gruppe angehörten. Da sich die Gruppe der Hausopferer aber beständig dezimierte, wurde es zunehmend schwieriger, an dieser Regel festzuhalten.

Die missionarische Kritik am Tieropfer führte nicht zu einem schlagartigen Ende der lokalen Opferrituale. Sie initiierte aber einen Transformationsprozess, durch den sich die rituelle Organisation nach und nach von der sozialen Organisation löste. Wie zuvor beschrieben, stieg die Konversionsrate in den 1970er Jahren erstmalig merklich an, da immer mehr Jugendliche ihren christlichen Freunden in die Kirche folgten (siehe Kapitel „Der soziale Aspekt der Konversion“). Auf der Ebene des Hauses löste dies weitere Konversionen aus, denn die nicht-christlichen Eltern begannen nun ebenfalls, ihren christlichen Kindern in die Kirche zu folgen. Für die sozio-rituelle Organisation ergaben sich in mehrfacher Hinsicht Konsequenzen. Die Männer, die ihren Kindern auf dem christlichen Weg folgten, gaben in den Häusern ihrer Schwestern früher oder später ihre Funktion als Hausopferer auf. In der Beziehung zwischen dem ältesten Mutterbruder und dem ältesten Schwestersohn, die bestimmend für die rituelle Nachfolge war, kam es in der Folge zu Diskontinuitäten: einerseits bemühten sich die zum Christentum konvertierten Mutterbrüder nicht mehr um ihre rituellen Nachfolger, andererseits hatten die Schwestersöhne als potentielle

Nachfolger nur noch wenig Interesse an den traditionellen Opferritualen und zogen es vor, ihren christlichen Freunden in die Kirche zu folgen.

Warum und wie die Männer im Einzelnen die Durchführung der Opferrituale aufgaben, lässt sich im Nachhinein nur noch schwer rekonstruieren. Wie erwähnt, entwickelte die Idee des „aufgestandenen Jesus Christus“ relativ wenig Überzeugungskraft. Größere Begeisterung löste hingegen die Idee des „reformierenden Jesus Christus“ aus, die ebenfalls von den Missionaren verbreitet wurde. Im Hinblick auf die lokalen Opferrituale wurde Jesus Christus weniger als „Bote einer neuen Religion“, sondern vielmehr als „Reformator der alten Religion“ eingeführt. Die Missionare erklärten, dass Jesus Christus die „Religion des Tieropfers“ (*ka nem kñia*) keineswegs „beenden“ (*pynduh*), sondern nur „reformieren“ (*pynjanaï*) wolle. Es hieß, dass der reformierende Jesus Christus den Menschen helfen könne, die religiöse und rituelle Praxis kosten- und zeitsparender zu gestalten. Aus heutiger Perspektive erklären die Menschen die Aufgabe der lokalen Opferrituale damit, dass der reformierende Jesus Christus den Karow gestattet habe, die rituelle Praxis „einfacher“ (*keham suk*) zu gestalten. Zum einen sei es nicht mehr notwendig, dass jedes Haus einen eigenen Opferer habe, sondern es genüge der Verbleib von einigen wenigen rituellen Spezialisten, die die Kommunikation mit den lokalen kosmischen Entitäten sichern. Zum anderen eröffne der christliche Weg durch das Beten und die kirchlichen Rituale neue religiöse Möglichkeiten, um mit dem „neuen Gott“ (*u Blei thymmai*) zu kommunizieren, so dass nicht mehr alle Konzentration auf der rituellen Kommunikation mit den lokalen kosmischen Entitäten liegen müsse. Da bis heute Opferrituale stattfinden, kann die Vorgehensweise der Missionare, das lokale Tieropfer sowohl ökonomisch als auch theologisch für verschwenderisch und überflüssig zu erklären, nicht als vollständig erfolgreich bezeichnet werden. Die missionarische Argumentation war aber insofern erfolgreich, als dass viele Männer die Durchführung der Opferrituale aufgaben und sich dabei auf die Autorität des reformierenden Jesus Christus beriefen, der die Vereinfachung der rituellen Praxis gestattete.

Die veränderte Position und Funktion des Mutterbruders wird als das größte Dilemma beschrieben, das sich mit der Christianisierung ergab. Das Dilemma ist ein sehr konkretes: die Zahl der Männer, die bereit und fähig sind, mit den lokalen kosmischen Entitäten rituell zu kommunizieren, verringert sich stetig, was weitere Konversionen nach sich zieht. Nach dem Motiv ihrer Konversion befragt, erklären viele Menschen: „Wir mussten gehen, da die Mutterbrüder nicht mehr nach uns sehen und uns nicht mehr ansehen.“ („*Ngï hap lei na ka daw mar e lot ki kñi ki baji bamab.*“) Einmal mehr wird die Konversion nicht als freie Entscheidung beschrieben, sondern als eine Art sozialer Zwang, der sich aus den veränderten Verhältnissen ergibt. Das Sprachpaar *baji bamab* vereint zwei Verben, die beide „nach jemandem sehen“ sowie „jemanden ansehen“ bedeu-

ten. Die Konversion der Hausopferer führt dazu, dass die Menschen in den Häusern niemanden mehr haben, der die Rituale des Hauses durchführt und auf diese Weise „nach ihnen sieht“. Wenn sich die Hausopferer auf den christlichen Weg begeben und den Häusern in ritueller Hinsicht den Rücken zuwenden, heißt dies aber auch, dass die Menschen in den Häusern als Anhänger der „alten Religion“ (*ka nem barim*) nicht mehr „angesehen“ und damit nicht mehr anerkannt werden. Um dem Ansehensverlust zu entgehen, ist die Konversion zur „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) eine logische Konsequenz. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass viele Menschen, die noch nicht konvertiert sind, die Befürchtung äußern, „allein“ (*soumen*) zurückzubleiben und sich deshalb den Menschen anschließen, die schon konvertiert sind (siehe Kapitel „Der soziale Aspekt der Konversion“). Das zuvor beschriebene Phänomen des Nachfolgens (*bud lok*) kann angesichts der veränderten Position und Funktion des Mutterbruders noch tiefergehend verstanden werden, denn die Menschen, die ihren christlichen Freunden und Verwandten in die Kirche folgen, werden dadurch bestärkt, dass das System der Hausopferer zusammengebrochen ist und sie sich nicht mehr „gesehen“ fühlen.

In den ersten zwei Jahrzehnten der Christianisierung, d.h. in den 1950er und 60er Jahren, fanden auf der Ebene des Hauses und auf der Ebene der *kar*-Gruppe weiterhin Opferrituale statt, an denen auch Christen teilnahmen. Seit den 1970er Jahren dezimiert sich die Gruppe der Hausopferer stetig. Vor dem Hintergrund der anhaltenden Kritik am Tieropfer, die nun nicht mehr von auswärtigen Missionaren, sondern von den Priestern der Mutterkirche in Nongpoh vorgebracht wurde, verweigerten immer mehr Christen ihre Teilnahme an den Opferritualen. Jedes Haus kann selbst entscheiden, ob es an Opferritualen festhält oder nicht und selbst wenn der älteste Bruder der Hausvorsteherin nicht mehr als Hausopferer agieren möchte, kann auf die Dienste eines hausexternen rituellen Spezialisten zurückgegriffen werden. Bei den großen Tieropfern (*ka knia bahel*), die auf der Ebene der *kar*-Gruppe stattfinden, gestaltet sich die Situation komplizierter, denn diese Opferrituale bedürfen der Kooperation zahlreicher Häuser (siehe Kapitel „Ritueller Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Bedingt durch die stetig anwachsende Konversionsrate gestaltet es sich seit den 1990er Jahren schwierig, eine kollektive Basis für große Opferrituale herzustellen. Die Phase des Übergangs, in der die noch nicht Konvertierten an den großen Tieropfern festhielten, die Konvertierten diese aber nicht mehr stützen wollten, wird rückblickend als spannungsreich beschrieben. Heute gehören diese Spannungen der Vergangenheit an, denn auch wenn vereinzelt noch große Tieropfer stattfinden, sind sich alle Karow darin einig, dass die Tage der großen Opferrituale gezählt sind.¹⁰¹

¹⁰¹ Während meiner Feldforschung nahm ich an drei großen Tieropfern teil. Es wurde mehrfach betont, dass es sich um exzeptionelle Ereignisse handle und dass ich sehr froh sein könne, diese noch zu erleben.

Mit der schrittweisen Aufgabe der großen Tieropfer geht ein langsames Vergessen von Götternamen einher. Die Namen der großen Götter (*kei blei babeh*), die früher regelmäßig durch große Tieropfer adressiert wurden, gehen nach und nach verloren (siehe Kapitel „Die Götter“). Erinnerungen bestimmen die Kontinuität von Beziehungen im Lauf der Zeit (vgl. Vitebsky 2008: 244). Die verblassenden Erinnerungen an die großen Götter stehen für einen selektiven Abbruch von Beziehungen zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Die Ankunft des Christentums führte somit nicht nur dazu, dass viele Karow eine Beziehung zum christlichen Gott eingingen, sondern auch dazu, dass die Beziehungen zu einzelnen lokalen Göttern endeten bzw. im Begriff sind zu enden. Die Ganzheit des lokalen Götterhauses wird dadurch aber nicht beschädigt, denn durch das Haus von *u Blei* können Elemente umschlossen werden, wie der christliche Gott, und Elemente ausgeschlossen werden, wie die großen Götter (*kei blei babeh*), die nur noch selten rituell adressiert werden und somit in Vergessenheit geraten.

Auffällig ist, dass die Priester der Mutterkirche den Verlust der großen Tieropfer weitgehend ausgeglichen haben, indem sie die Frequenz erhöhten, in der katholische Opfermessen stattfinden. Die katholischen Missionare kritisierten die lokalen Opferrituale, knüpften aber dennoch an diese an. Zur Bezeichnung der katholischen Opfermesse wählten sie keinen neuen Begriff, sondern erweiterten den Begriff, der das lokale Tieropfer (*ka keñia*) bezeichnet. Die katholische Opfermesse (*ka jingkeñia mass*) ist wörtlich die „Tieropfermesse“, obwohl selbstverständlich keine Tiere geopfert werden.¹⁰² Auch in der Bezeichnung des katholischen Opferpriesters erfolgte ein expliziter Bezug auf lokale Begriffe. Im Alltag wird der Priester als *u phadar* bezeichnet (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“). Im Rahmen der Opfermesse wird er hingegen *u lyngdoh* genannt. Diese Bezeichnung war vor der Christianisierung für den Domänenältesten reserviert, der die Tieropfer auf der Ebene der Domäne (*ka raid*) durchführte und damit die höchste rituelle Position inne hatte (siehe Kapitel „Die Konstituierung der Domänen“). Die Kirchenrepräsentanten, d.h. die Priester der Mutterkirche und die Kirchenoffiziellen der Dorfkirchen, betonen, dass die Opfermesse einen neuen Weg für die Kommunikation mit Gott eröffnet, wobei dem Opferpriester eine wichtige Position zukommt: in seiner Hand werden Wein und Brot zum Blut und zum Leib Jesu Christi und ersetzen das Blut und die Leiber aller Opfertiere. In der Anfangszeit der Missionierung fanden Opfermessen nur zu ausgewählten Anlässen in der Mutterkirche in Nongpoh statt. Später gingen die Priester dazu über, regelmäßig die Dorfkirchen aufzusuchen, um auch hier Opfermessen abzuhalten. Heute zeigt sich, dass Opfermessen mit hoher Frequenz zu den Anlässen stattfinden, zu denen früher kleine oder große Tieropfer durchgeführt wurden.

¹⁰² Das Femininum *ka keñia* ist die von den Karow gebrauchte Abkürzung des Femininums *ka jingkeñia*, das im Hochland der Khasi-Berge gebräuchlich ist.

Vor diesem Hintergrund wird die von den Dorfbewohnern getroffene Aussage verständlich, dass viele rituelle Aufgaben, die einst in den Händen der Mutterbrüder lagen, inzwischen von den Priestern ausgeführt werden. Die Nicht-Christen sehen diese Entwicklung kritisch, können sie in ihrer Dynamik aber nicht aufhalten. Die Christen hingegen geben an, dass sie nicht nur sehr gern „zum Vater beten“, sondern auch sehr gern „am Opfer des Sohnes teilhaben“. Da der christliche Gott nicht der einzige Gott ist, hat auch das christliche Opfer bzw. die katholische Opfermesse keinen Exklusivitätswert. Viele Christen führen in ihren Häusern weiter Tieropfer durch. Dass einzelne lokale Rituale eingestellt oder vereinfacht wurden, wird mit der Anwesenheit des reformierenden Jesus Christus erklärt und legitimiert. Die eingeleiteten Transformationen sind bisher aber noch nicht so umfassend, als dass sie die lokale Opferpraxis vollständig beendet hätten. So wie der christliche Gott in das lokale Götterhaus aufgenommen wurde, so wird auch das christliche Opfer als eine neue Variante des Opfers angesehen, das in seiner Durchführung an die Kirche gebunden ist. Bezeichnend ist, dass die Priester regelmäßig darüber klagen, dass sie die Kirchen nur füllen können, wenn sie Opfermessen abhalten.¹⁰³

Rituelle Kontinuitäten

Die großen Tieropfer (*ka kñia babeh*), die auf der Ebene der *kur*-Gruppe stattfinden, gingen seit den 1990er Jahren verstärkt zurück und finden nur noch in Ausnahmefällen statt. Allgemein lässt sich sagen, dass Opferrituale in den letzten zwei Jahrzehnten mehr und mehr dem öffentlichen und insbesondere dem kirchlichen Blick entzogen wurden. Den rituellen Diskontinuitäten, die im öffentlichen Raum zu verzeichnen sind, stehen rituelle Kontinuitäten auf der Ebene des Hauses gegenüber. Jedes Haus trifft in rituellen Fragen seine eigenen Entscheidungen, wobei die Hausvorsteherin das maßgebliche Sagen hat. Während es auf der Ebene der *kur*-Gruppe nur noch in seltenen Fällen dazu kommt, dass die Interessen von Christen und Nicht-Christen vereint werden können, ist es auf der Ebene des Hauses auch dann möglich, an Opferritualen festzuhalten, wenn diese in anderen Häusern bereits aufgegeben werden. Das Festhalten an Opferritualen ist zumindest solange möglich, bis der soziale Druck steigt und die Befürchtung wächst, „allein“ (*soumen*) in der „alten Religion“ (*ka nem barim*) zurückzubleiben (siehe Kapitel „Der soziale Aspekt der Konversion“). Nach über fünf Jahrzehnten der Christianisierung lässt sich konstatieren, dass in vielen Häusern nach wie vor Tieropfer stattfinden. Diese Aussage bezieht sich auf die nicht-christlichen Häuser, aber auch auf viele christliche Häuser. Offiziell wird es von den Priestern der Mutterkir-

¹⁰³ Nur die Priester der Mutterkirche dürfen Opfermessen abhalten. Die Kirchenoffiziellen der Dorfkirchen dürfen nur reguläre Gottesdienste durchführen.

che nicht gebilligt, dass Christen opfern. Die Kirchenoffiziellen der Dorfkirchen zeigen aber eine relativ tolerante Haltung gegenüber den Christen, die weiterhin opfern, und führen nicht selten selbst Tieropfer in ihren Häusern durch.

Was in einem Haus rituell vor sich geht, lässt sich von außen nicht immer leicht beurteilen. Um Kritik zu vermeiden, finden Tieropfer in christlichen Häusern oft heimlich statt. Dies bedeutet, dass sie im Hausinneren oder in einem Teil des Hofes durchgeführt werden, der von außen nicht eingesehen werden kann. Alternative Möglichkeiten sind, Opferrituale in die Nacht, in den Wald oder in das Haus des durchführenden rituellen Spezialisten zu verlegen. Aufgrund der verbreiteten Heimlichkeit lässt sich nicht immer mit Gewissheit sagen, in welchen christlichen Häusern nach wie vor geopfert wird. Die Nicht-Christen geben an, dass in der Hälfte der christlichen Häuser weiterhin Tieropfer durchgeführt werden. In Bezug auf die Christen, die opfern, gebrauchen die Nicht-Christen den Ausspruch: „Christen dem Namen nach, Teufel den Taten nach.“ („*Kristan ka nam, suitan ka kam.*“) Dieser Ausspruch wurde von den Missionaren geprägt und später von den Nicht-Christen übernommen, um die Christen in scherzhafter Form zu denunzieren. Eine andere häufig gehörte Aussage ist, dass sehr viele Menschen die neue Religiösität nicht ernst nehmen, sondern „nur vorgeben“ (*tang ban lada burom*), Christen zu sein. Diese Anschuldigung bringen Nicht-Christen gegenüber Christen vor, aber auch Christen gegenüber anderen Christen.

In den christlichen Häusern lässt sich das Muster beobachten, dass sich die Menschen nur in schlechten Zeiten auf lokale Rituale besinnen. Die guten Zeiten sind durch den christlichen Weg bestimmt: Christen gehen zur Kirche, nehmen an kirchlich organisierten Veranstaltungen teil und adressieren den christlichen Gott in Gebeten. Spätestens dann, wenn sich das Leid- und Unheilvolle in Form von schweren Krankheiten manifestiert, wenden sich die Christen aber nicht an die Repräsentanten der Kirche. Sie suchen stattdessen einen rituellen Spezialisten auf und bitten ihn, die Kommunikation mit der unsichtbaren Welt aufzunehmen. Dieser Schritt wird damit erklärt, dass dem „neuen Gott“ (*u Blei thymmai*) noch nicht komplett vertraut (*shaneh*) werden könne. Diese Aussage muss im Zusammenhang mit dem bereits beschriebenen rituellen Dreiklang, bestehend aus *wat daw* („die Ursache erfragen“), *buh daw* („die Ursache ablegen“) und *mah daw* („die Ursache betrachten“), verstanden werden (siehe Kapitel „Der rituelle Prozess“). Durch das vollständige Durchlaufen dieses Dreiklangs erhalten die Menschen im Anschluss an die Opfertransaktion eine direkte Rückversicherung, ob diese erfolgreich war. Eine solche weltimmanente Reziprozität ist in der Kommunikation mit dem christlichen Gott nicht gegeben. Viele Christen bemängeln, dass sie den letzteren zwar um Hilfe bitten können, dass sie sich aber nie sicher sind, ob er diese Hilfe auch gewähren wird. Es verwundert somit nicht, dass auch die Christen in den Situationen, in denen sich Fragen nach Leben oder Tod stellen, den lokalen kosmischen Entitäten

vertrauen, die direkte Hilfe und auch direkte Antworten geben. In diesem Zusammenhang erklärt sich, dass Heilungsrituale die persistentesten lokalen Rituale sind. Auch die wenigen großen Tieropfer (*ka kñia bahēb*), die bis heute auf der Ebene der *kur*-Gruppe stattfinden, sind ausschließlich Heilungsrituale.¹⁰⁴

Die Durchführung von Opferritualen hat sich mit der Christianisierung in mehrfacher Hinsicht verändert. Die gravierendste Veränderung wurde bereits beschrieben: der älteste Bruder der Hausvorsteherin, d.h. der älteste Mutterbruder, tritt nicht mehr als Hausopferer auf. Eine weitere Veränderung ist, dass im Rahmen von Opferritualen zwei Mahlzeiten gekocht werden. Traditionell wurde im Anschluss an die Eingeweideschau die Opfermahlzeit zubereitet. Zuerst erhielt die adressierte kosmische Entität ihren Anteil und danach wurde die restliche Mahlzeit in der Gruppe der Opfernden geteilt. Bis in die 1990er Jahre aßen auch die Christen vom Opferfleisch. Als sich mehr und mehr Christen dem Opferfleisch zu verweigern begannen, etablierte sich die bis heute übliche Praxis, zwei Mahlzeiten zuzubereiten. Die erste Mahlzeit wird wie bisher mit dem Fleisch der geopferten Tiere gekocht. Für die zweite Mahlzeit wird entweder ein Haustier geschlachtet oder Fleisch auf dem Markt gekauft. Das geschlachtete bzw. gekaufte Fleisch wird auf dieselbe Weise gekocht und zubereitet wie das Opferfleisch, kommt aber nicht mit diesem in Berührung. Nachdem in getrennten Töpfen gekocht wurde, nehmen Christen und Nicht-Christen gemeinsam ihre jeweiligen Mahlzeiten ein. In vielen Häusern leben Christen und Nicht-Christen unter einem Dach, was die Zubereitung von zwei Mahlzeiten erforderlich macht. Auch in den Häusern, in denen keine Christen wohnen, werden aber stets zwei Mahlzeiten gekocht, um christliche Gäste nicht von der Teilnahme auszuschließen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Tieropfer, die bis heute stattfinden, nur auf der Basis organisiert und durchgeführt werden können, dass für die Christen und die Nicht-Christen getrennt gekocht wird. Die Verweigerung der Christen, das Fleisch der Opfertiere zu essen, kann als eine Form der „verkörperten Kritik“ betrachtet werden (vgl. Sax & Fuhrmann 2005). Die von den Missionaren verbal vorgebrachte Kritik am Tieropfer wird inzwischen von den christlichen Karow verkörpert und transportiert, die kein Opferfleisch mehr essen wollen. Es zeigt sich aber auch, dass mit der Zubereitung von zwei Mahlzeiten eine Möglichkeit gefunden wurde, um mit der Kritik umzugehen. Getrennte Kochtöpfe erlauben es, die rituelle Einheit des Hauses zu erhalten – auch dann, wenn einige Hausbewohner bereits konvertiert sind. Solange sich die verkörperte Kritik nur auf den Verzehr von Opferfleisch beläuft, untergräbt sie die lokalen Rituale nicht

¹⁰⁴ Ausgangspunkt dieser großen Heilungsrituale sind die Krankheiten einzelner Personen, die nur geheilt werden können, wenn die gesamte *kur*-Gruppe zusammenkommt, um ein Tier für den kosmischen Verursacher der Krankheit zu opfern.

grundsätzlich. Zu einer grundsätzlichen Kritik kommt es aber durch die Christen, die in ihren Häusern alle Opferrituale einstellen und auch den Opferritualen in anderen Häusern fernbleiben.

3.5 Die Position der rituellen Spezialisten

Bei den verbliebenen rituellen Spezialisten handelt es sich um die Männer, die trotz der missionarischen und kirchlichen Kritik an den lokalen Ritualen festgehalten haben. Mit der schrittweisen Konversion der Männer, die in den Häusern ihrer Schwestern für die Durchführung der Opferrituale verantwortlich waren, löste sich die rituelle Organisation von der sozialen Organisation. Die Häuser, in denen der älteste Bruder der Hausvorsteherin nicht mehr als Hausopferer agiert, müssen zwangsläufig auf hausexterne rituelle Spezialisten zurückgreifen. Wie zuvor beschrieben, werden diese rituellen Spezialisten als *u nongkñia* oder auch als *u jba* bezeichnet (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Auffällig ist, dass beide bei der Ausübung ihrer rituellen Tätigkeiten weiterhin als „ältester Mutterbruder“ (*u kñi heb*) adressiert werden. Auch wenn der älteste Bruder der Hausvorsteherin nicht mehr als Hausopferer auftritt, ist seine Anwesenheit bei Opferritualen nach wie vor erwünscht. In vielen Fällen geht einer der Mutterbrüder, in der Regel der älteste, dem hausexternen rituellen Spezialisten als Assistent zur Hand. Die Hausvorsteherinnen beklagen, dass ihre Brüder nicht mehr das notwendige rituelle Wissen haben, um selbständig agieren zu können. Dennoch wird erwartet, dass sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten helfen. Eine oft zu beobachtende Konstellation ist, dass der älteste Mutterbruder das Opfertier in den Händen hält, während der rituelle Spezialist im Rahmen einer rituellen Ansprache die Ursache (*ka daw*) auf den Organen des Opfertiers platziert (siehe Kapitel „Die Ursache ablegen“). Als Dank für seine Dienste erhält der rituelle Spezialist Teile des Opfertiers. Diese behält er aber nicht für sich, sondern reicht sie an den ältesten Mutterbruder weiter, für den sie dem Ideal nach bestimmt sind.

In der Anfangszeit der Missionierung waren sehr viele Männer rituell aktiv. Einige von ihnen sprachen sich gegen die Anwesenheit und das Wirken der Missionare aus (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“). Es entwickelte sich aber weder in der Anfangszeit noch im späteren Verlauf der Missionierung ein hausübergreifender Widerstand oder eine einheitliche Argumentationslinie gegen die missionarischen Positionen. Wie aufgezeigt, war die rituelle Organisation mit der sozialen Organisation verwoben. Die Frage, ob die lokalen Rituale angesichts des Christentums aufgegeben oder weitergeführt werden sollen, wurde und wird in den Häusern und *kur*-Gruppen besprochen und entschieden, aber nicht auf gesamtgesellschaftlicher Ebene diskutiert. Die Missionare sprachen in Bezug auf das lokale rituelle System von einer „Religion des Tieropfers“ (*ka nem kñia*). Auffällig ist, dass sich trotz der vielen rituell aktiven Männer niemand fand,

der dieses System gegenüber dem Christentum vertreten und verteidigen wollte. Zwar wurde in Abgrenzung zur „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) von einer „alten Religion“ (*ka nem barim*) gesprochen, aber bis heute fühlt sich niemand berufen, konkrete Begriffe zu bilden, die die lokale Religion tatsächlich definieren würden. Die verbliebenen rituellen Spezialisten vertreten gegenüber der Kirche keine geschlossene Position. Näheres Nachfragen macht deutlich, dass die Männer durchaus spezifische und reflektierte Meinungen haben. Diese werden aber nur selten laut geäußert und sind kein Gegenstand öffentlicher Debatten. Nicht nur die Opferrituale selbst, sondern auch die Einstellungen der Männer, die diese Opferrituale nach wie vor durchführen, bleiben somit häufig im Verborgenen.

Im Folgenden werden drei rituelle Spezialisten vorgestellt. Deutlich werden sollen die individuellen Haltungen, die diese Männer gegenüber dem Christentum einnehmen. Es soll aber auch gezeigt werden, inwiefern die einzelnen Haltungen durch die Veränderungen beeinflusst sind, die die Gesellschaft der Karow als Ganzes betreffen.

Die Geschichte von u Swel

Zu Beginn meiner Feldforschung gehörte *u Swel* zu den bedeutendsten rituellen Spezialisten der Region. In seinem Haus nahm *u Swel* eine anachronistische Position ein, da seine Frau und seine acht Kinder bereits zum Christentum konvertiert waren. Die Konversion seiner Kinder hatte sich als soziale Kettenreaktion vollzogen: die ersten waren ihren christlichen Freunden in die Kirche gefolgt und zogen nach und nach ihre Geschwister mit sich. Die Konversion seiner Frau lag erst einige Monate zurück. Sie war erfolgt, da die älteste Tochter kurz vor ihrer Ordination zur katholischen Nonne stand. Diese Ordination kann gemäß der kirchlichen Auflage nur erfolgen, wenn alle Mitglieder der Familie Christen sind. Alternativ muss sich die Nonnenanwärterin von ihrer Familie lossagen. Da die zweite Variante für die Tochter nicht in Frage kam, blieb den Eltern nur die Konversion. Nachdem seine Frau bereits konvertiert war, stand *u Swel* unter dem sozialen Druck, ebenfalls zu konvertieren, um das Haus in ein christliches Haus (*ka jing kristan*) zu transformieren. Kein Karow drängt einen anderen direkt zur Konversion, denn es besteht die Ansicht, dass jeder selbst entscheiden muss, wann und wie er sich auf den christlichen Weg begibt. Auch wenn Verwandte und Freunde keinen direkten Druck ausüben und die Konversion niemals offen einfordern, beschreiben die Personen, deren soziales Umfeld von Christen dominiert wird, einen indirekten Druck, der durch die Befürchtung genährt wird, „allein“ (*soumen*) zurückzubleiben (siehe Kapitel „Der soziale Aspekt der Konversion“).

Die bevorstehende Ordination seiner Tochter bedeutete für *u Swel* einen Werte- und Gewissenskonflikt. Einerseits wollte er nur ungern seine Position als ritueller Spezialist aufgeben. Andererseits wollte er aber auch seine Familie nicht enttäuschen und v.a. seine Tochter nicht auf ihrem Weg behindern. Die Ansprüche der Häuser, in denen er als ritueller Spezialist praktizierte und als „ältester Mutterbruder“ adressiert wurde, standen den Ansprüchen seines eigenen Hauses gegenüber, in dem bereits alle konvertiert waren. Über zwei Jahre hielt *u Swel* seinen Konflikt in der Schwebe. Er kündigte wiederholt seine Konversion an, praktizierte aber weiter als ritueller Spezialist.¹⁰⁵ Als die Ordination seiner Tochter nicht länger aufgeschoben werden konnte, ließ *u Swel* sich schließlich taufen. Obwohl er zum damaligen Zeitpunkt noch keine Kirche von innen gesehen hatte und mit christlichen Ideen in keiner Form vertraut war, stellte seine Konversion für die Repräsentanten der Kirchen einen großen Erfolg dar.

Auf die Frage nach dem Motiv seiner Konversion antwortete *u Swel* mit dem bereits zitierten und von vielen Menschen vorgebrachten Satz, dass er nicht „allein“ (*soumen*) in der „alten Religion“ (*ka nem barim*) zurückbleiben wolle. Obwohl *u Swel* im Umkreis mehrerer Dörfer als ritueller Spezialist gefragt und anerkannt war, fühlte er sich isoliert, da seine Kinder und seine Frau den christlichen Weg gingen. *U Swels* Fall illustriert die zuvor getroffene Aussage, dass der Wert der Sozialität für die Konversion sehr bedeutend ist (siehe Kapitel „Der soziale Aspekt der Konversion“). Die Einheit und die Harmonie innerhalb seines eigenen Hauses waren für *u Swel* wichtiger und entscheidender als der rituelle Status, den er in anderen Häusern einnahm. Inzwischen liegt *u Swels* Konversion einige Jahre zurück. In seinem eigenen Dorf praktiziert er nicht mehr als ritueller Spezialist. Es kursiert aber das Gerücht, dass er in entlegenen Dörfern nach wie vor rituelle Dienste verrichtet, da er von Zeit zu Zeit für einige Tage verschwindet, ohne seinen Verbleib zu erklären. *U Swel* kommentiert diese Gerüchte nicht, sondern gibt an, generell keine Opferrituale mehr durchzuführen. Er erklärt dies mit einem Ton des Bedauerns, sagt aber auch, dass er seine Kindern nicht bei ihrem Aufbruch in eine neue Zeit behindern wolle.

Die Geschichte von u Pril

Im Nachbardorf von *u Swel* ist *u Pril* als ritueller Spezialist und Heiler tätig. *U Pril* hat bisher keine konkreten Konversionsabsichten. Auch er sagt aber, dass er eines Tages „gehen muss“ (*hap lei*), um nicht „allein“ (*soumen*) zurückzubleiben. Bis es soweit ist, sieht er kein Problem darin, weiter-

¹⁰⁵ Wenn ich *u Swel* während dieser Zeit um Interviews bat, stimmte er zu, bat mich aber, ihn im Wald oder im Haus meiner Gastfamilie zu treffen. Der Hintergrund war, dass er seine Frau und seine Kinder möglichst wenig mit seiner Tätigkeit als ritueller Spezialist konfrontieren wollte.

hin als ritueller Spezialist und Heiler zu praktizieren. Vor einigen Jahren suchte *u Pril* den Dialog mit der Kirche, was eher unüblich ist. Mit den Priestern und den Kirchenoffiziellen sprach er ab, welche seiner rituellen Praktiken er aufgeben solle und welche er beibehalten dürfe. Die Kirchenrepräsentanten waren in ihren Forderungen klar und eindeutig: *u Pril* sollte das Opfern von Tieren vollständig aufgeben. Unblutige rituelle Praktiken durfte er beibehalten, was v.a. seine Tätigkeit als Heiler und die verbale Ermächtigung von Heilmitteln betraf (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). In Folge der Absprachen entwickelte *u Pril* das, was er seinen „neuen Stil“ (*ka stai thymmai*) nannte. Dieser sollte ihm erlauben, weiterhin als ritueller Spezialist zu praktizieren, ohne aber die Kirche gegen sich aufzubringen. Einige Jahre lang opferte er nur noch Eier, wogegen die Kirchenrepräsentanten nichts einwendeten. Am Ende meiner Feldforschung nahm ich überrascht zur Kenntnis, dass *u Pril* wieder anfing, Tiere zu opfern. Er begründete diesen Schritt zum einen mit dem Wunsch der Menschen, die ihn gebeten hatten, wieder Tiere zu opfern, und zum anderen mit dem Wunsch der Götter, die sich nicht mit Eiern zufrieden geben wollten.

Stärker als *u Swel* sucht *u Pril* Antwort auf die Frage, warum sich das Kräfteverhältnis zwischen der „alten Religion“ (*ka nem barim*) und der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) immer mehr verschiebt. *U Pril* fragt, „warum der christliche Gott zunehmend größer und mächtiger wird als der lokale Gott“.¹⁰⁶ Grundsätzlich hält *u Pril* den „alten Gott“ (*u Blei barim*) nach wie vor für größer und mächtiger, denn dieser steht dem lokalen Götterhaus vor. Dass sich dennoch mehr und mehr Menschen dem „neuen Gott“ (*u Blei thymmai*) zuwenden, erklärt er damit, dass dieser Gott „in die Welt kam und sein Gesicht zeigte“. Der christliche Gott ist „sichtbar“ (*lab baji*), was im scharfen Kontrast zu den lokalen Göttern steht, die „unsichtbar“ (*mar lab baji*) sind und in keiner Form materiell oder visuell repräsentiert werden (siehe Kapitel „Die Götter“). Die Vorfahren der Karow könnten nicht berichten, dass sie jemals einen der lokalen Götter gesehen hätten, wohingegen die missionarischen Schriften voller Zeugnisse über das Erscheinen des christlichen Gotts seien. Sichtbarkeit und Schriftlichkeit werden von *u Pril* somit als zwei Formen der Autorisation beschrieben, die die lokalen Götter nicht für sich in Anspruch nehmen können und die den Bedeutungszuwachs des christlichen Gotts erklären.

¹⁰⁶ Die von *u Pril* gestellte Frage lautet: „Warum wird der christliche Gott größer und mächtiger als unser eigener Gott?“ („Je leb *kham heb u Blei kristan ban u Blei leb ju i?*“)

Die Geschichte von u Lan

In *u Prils* Dorf ist auch *u Lan* als ritueller Spezialist und Heiler tätig. Im Unterschied zu *u Swel* und *u Pril* ist *u Lan* gegenüber dem Christentum bisher völlig resistent. Auch seine Kinder sind Christen, aber seine Frau und er ziehen die Konversion noch nicht in Erwägung. Für die Kirche und ihre Repräsentanten hat *u Lan* nur leisen Spott übrig. Ohne sein Tun mit anderen abzustimmen, führt er auf der Ebene des Hauses Tieropfer durch. Für die großen Tieropfer auf der Ebene der *kur*-Gruppe stellt er sich nicht als ritueller Spezialist zur Verfügung, da ihm das erforderliche Wissen fehle. *U Lan* betrachtet das Christentum als ein Phänomen, das sich nach außen stark zeigt, aber nach innen schwach ist. Er vertritt diese Ansicht, da auch viele Christen seine rituellen Dienste in Anspruch nehmen – hin und wieder sogar die Kirchenoffiziellen selbst.

Auf Nachfragen erzählt *u Lan* seine eigene Theorie, warum es zur Christianisierung kam. Er sagt, dass die Menschen die Opferrituale schon vor Beginn der Missionierung nicht mehr ernst nahmen, was sich u.a. daran zeigte, dass sie nur noch magere Tiere opferten. Der höchste Gott *u Blei* wurde ärgerlich und beschloss, eine Reform einzuleiten: er entsandte einen „neuen Gott“ (*u Blei thymmai*), um eine „neue Religion“ (*ka nem thymmai*) ohne Tieropfer zu begründen. In *u Lans* Theorie ist der lokale Gott somit der eigentliche Reformator, der den christlichen Gott aus dem Hintergrund lenkt. Solange es Menschen gibt, die trotz der eingeleiteten Reform am „alten Gott“ (*u Blei barim*) festhalten, will *u Lan* weiter als ritueller Spezialist und Heiler praktizieren. Erst wenn alle anderen konvertiert sind, will auch er konvertieren. Die Priester und die Katecheten versuchen, *u Lan* regelmäßig und vehement zur Konversion zu bewegen. Wann immer sie ihm begegnen, fragen sie nach dem Zeitpunkt seiner Konversion, um immer wieder die Antwort „Schauen wir mall“ („*Sa ia mah!*“) zu erhalten. *U Lan* möchte abwarten, denn auch wenn es derzeit nicht danach aussieht, hält er es nicht für ausgeschlossen, dass der lokale Gott die eingeleitete Reform rückgängig macht, sofern sich die Menschen dafür bereit zeigen.

Verallgemeinerung

Die beschriebenen Fallbeispiele umreißen das breite Spektrum, in das die Positionen der verbliebenen rituellen Spezialisten einzuordnen sind: *u Swel* konvertierte unter sozialem Druck, *u Pril* suchte zumindest temporär den Dialog mit der Kirche und *u Lan* grenzt sich klar von der Kirche ab und vertritt seine eigene Theorie der Christianisierung. Die rituellen Spezialisten benennen den Nachwuchsmangel als die eigentliche Crux. Beklagt wird, dass das traditionelle Nachfolgesystem zwischen dem ältesten Mutterbruder und dem ältesten Schwestersonn aufgebrochen und zerstört wurde. Die Jugend zeigt nur wenig Interesse an den rituellen Praktiken der vorchristlichen Zeit,

weshalb sich kaum noch junge Männer finden lassen, die den verbliebenen rituellen Spezialisten nachfolgen wollen. Die rituellen Spezialisten bedauern diese Situation. Dennoch lässt sich nicht beobachten, dass sie sich aktiv um die Weitergabe ihres rituellen Wissens bemühen würden. Alle mir bekannten rituellen Spezialisten hatten bereits ein fortgeschrittenes Alter erreicht, aber keiner konnte einen Nachfolger oder Schüler vorweisen.

Gelegentlich kommt es vor, dass junge Männer von sich aus beginnen, als rituelle Spezialisten tätig zu werden. Die Inspiration hierzu kommt aus Träumen, in denen ihnen Götter oder verstorbene Verwandte vorschlagen, die rituelle Kommunikation mit der „anderen Welt“ (*ka wei pat ka pyrthei*) aufzunehmen. Die jungen Männer, die diesen Traumimpulsen folgen, beobachten die erfahrenen rituellen Spezialisten sehr genau und eignen sich die wichtigsten rituellen Techniken mimetisch und autodidaktisch an. Auffällig ist, dass fast alle älteren rituellen Spezialisten die Absicht äußern, ihr rituelles Wissen schriftlich festhalten zu wollen. Da die meisten von ihnen weder lesen noch schreiben können, müssten sie ihr rituelles Wissen einer anderen Person diktieren. Tatsächlich habe ich nie ein entsprechendes Schriftstück gesehen. Die Absicht der Verschriftlichung zeugt aber bereits von dem Wunsch, dem Christentum etwas Eigenes und Ebenbürtiges entgegenzusetzen. Auch wenn heute von einer „alten Religion“ (*ka nem barim*) gesprochen wird, die der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) gegenübergestellt wird, lassen sich bisher weder individuelle noch konzertierte Bestrebungen erkennen, die religiösen und rituellen Aspekte, die sich mit der Ordnung der Ahnen verbinden, zu formalisieren und zu kanonisieren. Was exakt unter dem Begriff der „alten Religion“ (*ka nem barim*) zu verstehen ist, wird auf unterschiedliche Weise beantwortet und wurde bisher nicht eindeutig festgelegt. Der gemeinsame Nenner ist die Konzentration auf das Tieropfer, die auch den Missionaren augenscheinlich war und zu Bezeichnungen wie „Religion des Tieropfers“ (*ka nem kñia*) oder „Religion des Blutes“ (*ka nem snam*) führte. In Bezug auf das lokale rituelle System wird inzwischen zwar von einer „Religion“ gesprochen, aber da sich bisher niemand berufen fühlte, diese „alte Religion“ (*ka nem barim*) zu definieren und zu erhalten, existiert kein tatsächliches Gegenstück zur „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*), die in der Folge immer größer und mächtiger wird.

Exkurs: Die Seng Khasi und die nicht-christlichen Karow

Im Hochland der Khasi-Berge, in dem die Missionierung im 19. Jahrhundert einsetzte, fand die Formalisierung und Kanonisierung der lokalen Religion schon vor langer Zeit statt. 1899 gründeten einige junge Männer, die selbst in Missionsschulen ausgebildet worden waren, eine Organisation, die später unter dem Namen *Seng Khasi* bekannt wurde (vgl. Sen 1998: 203). Das Femininum

ka seng bedeutet „Gemeinschaft“, so dass sich von der „Gemeinschaft der Khasi“ sprechen lässt. Der Begriff „Khasi“ bezog sich dabei auf die Menschen, die noch nicht zur christlichen Religion konvertiert waren, sondern an der „Religion der Khasi“ festhielten, bzw. auf die Menschen, die bereits konvertiert waren, aber zur lokalen Religion zurückkehrten. Die *Seng Khasi* verfolgte das Ziel, die lokale Religion vor den „zerstörerischen Einflüssen“ des Christentums und der Moderne zu schützen. Dies setzte voraus, dass zunächst definiert werden musste, wie die „lokale Religion“ im Einzelnen zu verstehen ist. Die Formalisierung und Kanonisierung der „Khasi-Religion“, die im Verlauf vieler Jahrzehnte durch verschiedene Intellektuelle der *Seng Khasi* vorgenommen wurde, kann als kreativer und innovativer Prozess angesehen werden. Es handelte sich aber auch um einen höchst selektiven und ambivalenten Prozess, denn obwohl sich die *Seng Khasi* anti-christlich und anti-westlich präsentierte, griff sie moderne theologische und philosophische Ideen auf, um die entworfene „Khasi-Religion“ auf eine Stufe mit dem Christentum stellen zu können (vgl. Gerlitz 1984: 237; Sen 1998: 206). Zudem wurde die *Seng Khasi* sowohl ideell als auch finanziell durch die Hindu-Organisationen *Brahmo Samaj* und *Ramkrishna Mission* unterstützt, was sich ebenfalls konzeptuell niederschlug (vgl. Mukhopadhyay 1998: 215).

Bis heute versteht sich die *Seng Khasi* als Vertretung aller „nicht-christlichen Khasi“, was aus der Perspektive des Hochlands auch die nicht-christlichen Karow einschließt. Der Anspruch der *Seng Khasi* ist allerdings nur ein theoretischer, denn es bestehen keine organisatorischen Verbindungen zwischen der *Seng Khasi* und den nicht-christlichen Karow. Die Mitglieder der *Seng Khasi*, die überwiegend der gebildeten urbanen Elite Shillongs angehören, wissen nur wenig über die Lebenswelt der nicht-christlichen Karow (siehe Kapitel „Der ethnographische Kontext“). Ich selbst nahm mehrfach an Ritualen teil, die von der *Seng Khasi* veranstaltet wurden. Diese Rituale werden häufig so präsentiert, als ob sie in dieser Form in den gesamten Khasi-Bergen stattfinden würden. Der Vergleich zeigt aber, dass sich die formalisierten Rituale der *Seng Khasi* stark von den Ritualen unterscheiden, die im Gebiet der Karow und in anderen Teilen der Khasi-Berge stattfinden.¹⁰⁷ Umgekehrt kümmern sich die nicht-christlichen Karow nicht um den Anspruch und die Ziele der *Seng Khasi*. Weder zeigen sie Interesse, Koalitionen mit den Nicht-Christen des Hochlands einzugehen noch organisieren sie sich selbst in ähnlicher Form wie die *Seng Khasi*. Wie zuvor aufgezeigt, lassen sich unter den nicht-christlichen Karow und speziell unter den verbliebenen rituellen Spezialisten bisher keine konkreten Bestrebungen zur rituellen und religiösen Formalisierung und Kanonisierung erkennen.

¹⁰⁷ Ein detaillierter Vergleich und die eingehende Behandlung der *Seng Khasi* wären Gegenstand einer eigenen Untersuchung. Für weiterführende Informationen zur *Seng Khasi* sei auf Das Talukdar (2004), Gerlitz (1984), Mukhopadhyay (1998) und Sen (1998) verwiesen.

3.6 Das Phänomen der Reversion

Die Konversion der verbliebenen rituellen Spezialisten wird von vielen nicht-christlichen Karow mit Bedauern konstatiert. Jede dieser Konversionen bestärkt die Nicht-Christen in ihrer Ansicht, dass früher oder später „alle Menschen gehen müssen“ (*baroh ki lok hap lei*) (siehe Kapitel „Der soziale Aspekt der Konversion“). Bis heute äußern viele Karow, dass die Ordnung der Ahnen und mit ihr die „alte Religion“ (*ka nem barim*) an sich stärker seien als die „neue Religion“ (*ka nem thymmai*). Nach über fünf Jahrzehnten der Christianisierung heißt es aber auch, dass sich der lokale religiöse Weg nicht mehr gehen lässt, wenn niemand mehr die rituelle Kommunikation mit den lokalen kosmischen Entitäten beherrscht. Spätestens dann muss der christliche Weg eingeschlagen werden und die vollständige Hinwendung zum christlichen Gott wird unausweichlich. Die hier wiedergegebene Argumentation zeigt, dass die Konversion nicht primär mit der Anziehungskraft des christlichen Glaubenssystems begründet wird. Es sind vielmehr die durch die Christianisierung initiierten Transformationen des lokalen sozio-rituellen Systems, die mehr und mehr Menschen zur Konversion veranlassen.

Auch wenn die Karow die Ansicht vertreten, dass früher oder später alle Menschen konvertieren, zeigt sich in der Praxis, dass Konversionen nicht immer radikal erfolgen und nicht immer final vollzogen werden. Aus christlich-theologischer Perspektive stellt die Konversion ein Ereignis dar, das das Individuum für immer verändert und nicht mehr rückgängig zu machen ist (vgl. Cannell 2006: 38). Diese Konzeption ergibt sich aus der Spezifik des christlichen Glaubens, der zum einen eine Beziehung zwischen einem Individuum und Gott schafft und zum anderen die Individuen, die den Glauben an Gott teilen, zueinander in Beziehung setzt. Mit der Konversion entstehen im Idealfall innerlich und äußerlich neue Realitäten, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden können. Dass die Konversion bei den Karow weniger radikal verläuft als es das christlich-theologische Ideal vorsieht, lässt sich damit erklären, dass das Christentum weniger als etwas betrachtet wird, das man glaubt, sondern eher als etwas, das man tut. Nicht-Christen folgen Christen in die Kirche und gehen für mehrere Jahre den christlichen Weg, auf dem sie sich christliche Praktiken aneignen und eine neue rituelle und religiöse Routine einüben. Das beschriebene „Einüben der Konversion“ (*pyrshang lei kristan*) mündet in vielen Fällen in der Taufe, mit der die Konversion offiziell besiegelt wird – wohlgemerkt aber nicht in allen Fällen. Wie aufgezeigt werden die lokalen Opferrituale trotz der Hinwendung zum Christentum häufig nicht sofort aufgegeben, da die Beziehung zum christlichen Gott zunächst keinen exklusiven Charakter hat (siehe Kapitel „Die Bedeutung des christlichen Gotts“). Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass es in den Jahren, in denen die Konversion eingeübt wird, und in den ersten Jahren nach der Taufe immer wieder zum Phänomen der Reversion kommt.

Die Reversion wird als *wan phai* bezeichnet. Das Verb *wan* bedeutet „kommen“. Die adverbiale Bestimmung *phai* spezifiziert, dass es sich um ein „Zurückkommen“ handelt. Die Menschen, die den christlichen Weg verlassen und zur Ordnung der Ahnen und zur „alten Religion“ (*ka nem barim*) zurückkommen, haben ihre jeweils eigenen Motive, die fast immer im Zusammenhang mit den Motiven stehen, die die Konversion einst bedingten. Die Reversion kann beispielsweise erfolgen, nachdem eine Ausbildung abgeschlossen wurde, die in einer kirchlichen Institution stattfand, oder sie erfolgt, wenn die Beziehung zu der Person endet, die die Hinwendung zur Kirche ursprünglich motivierte. Ein konkretes Beispiel sind Eheschließungen zwischen Christen und Nicht-Christen. Vor dem Eingehen einer solchen Ehe konvertiert der nicht-christliche Partner zum Christentum. Geht die Ehe auseinander, erfolgt häufig die Reversion des Ehepartners, der kurz vor der Eheschließung konvertierte. Unabhängig von den persönlichen Motiven lässt sich verallgemeinernd festhalten, dass die Menschen, die zurückkommen, auf die eine oder andere Weise Kritik an den christlichen Praktiken äußern. Sie sagen u.a., dass der Kirchgang nichts einbringe, dass das Stillsitzen, Schweigen und Zuhören in der Kirche sterbenslangweilig sei und dass das Beten zu nichts anderem führe als zu aufgestoßenen Knien.

Die Priester der Mutterkirche erklären das Phänomen der Reversion damit, dass der Glaube der betreffenden Menschen nicht groß genug war und sich „aufgebraucht“ habe. Diese Interpretation ist problematisch, denn sie geht implizit davon aus, dass der „Glaube“ eine quasi-natürliche Kapazität ist, die universal existiert und von allen Menschen beliebig eingesetzt werden kann (vgl. Needham 1972; Ruel 1982). Tatsächlich treffen die christlichen Karow nicht die Aussagen, dass sie an den christlichen Gott „glauben“. Wer sich auf den christlichen Weg begibt, nimmt christlichen Praktiken auf und bezieht den christlichen Gott in seine rituelle und religiöse Praxis ein. Nach einiger Zeit nimmt das Interesse an christlichen Ideen zu, das zu Beginn noch nicht leitend war. Mit dem zunehmenden Wissen um die christlichen Ideen beginnt sich die Beziehung zum christlichen Gott zu intensivieren und die lokalen Opferrituale werden nach und nach aufgegeben. Das Phänomen der Reversion zeigt aber auch, dass dieser Prozess nicht immer vollständig durchlaufen wird, denn das Zurückkehren zur „alten Religion“ (*ka nem barim*) lässt sich immer wieder beobachten. Die Menschen, die den christlichen Weg verlassen, kritisieren nicht primär die christlichen Ideen und Glaubensvorstellungen, sondern die christlichen Praktiken, wie den Kirchgang, das Stillsitzen, Schweigen und Zuhören und auch das Beten, das an erster Stelle mit der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) assoziiert wird. Die Reversion erfolgt mit anderen Worten bevor eine vertiefte Kenntnis der christlichen Ideen erlangt wurde und auch bevor sich eine wie auch immer definierte Form der christlichen Innerlichkeit herausbilden konnte. Die Priester fühlen sich durch das Phänomen der Reversion einmal mehr in der Befürchtung

bestätigt, dass die Dorfbewohner die Idee der Konversion „falsch“ verstehen, denn anstatt die Hinwendung zum Christentum als eine wirkliche Umkehr zu begreifen, betreiben sie ein „Kommen und Gehen“.

Das von vielen Menschen verbal antizipierte Ende der „alten Religion“ (*ka nem barim*) muss nicht nur wegen der stattfindenden Reversionen relativiert werden. Der Großteil der Jugendlichen folgt heute dem christlichen Weg. Es gibt aber durchaus Jugendliche, die sich für die rituellen und religiösen Aspekte interessieren, die sich mit der Ordnung der Ahnen verbinden. Die Funktion des rituellen Spezialisten wird nicht mehr regulär vererbt. Dies bedeutet aber nicht, dass überhaupt keine rituellen Spezialisten mehr nachrücken. Jeder Mann, der das erforderliche rituelle Talent (*ka sap*) besitzt und bereit ist, sich das notwendige rituelle Wissen anzueignen, kann heute zum rituellen Spezialisten werden. In der Zeit meiner Feldforschung erlebte ich nicht nur, dass ältere rituelle Spezialisten zum Christentum konvertierten und ihre rituellen Aktivitäten aufgaben, sondern auch dass jüngere Männer anfangen, als rituelle Spezialisten zu praktizieren. Die letzteren bilden zweifelsohne eine Minderheit, dürfen aber dennoch nicht unerwähnt bleiben.

3.7 Das System der Hauskirchen

Die Konfrontation mit dem Christentum initiierte einen Prozess, durch den sich die rituelle Organisation Schritt für Schritt von der sozialen Organisation löste. Es muss aber auch gesagt werden, dass die große Bedeutung des Hauses eine spezifische Aneignung des Christentums bedingte. Die Begründung von Hauskirchen bildet hierfür ein prägnantes Beispiel. Bis Mitte der 1990er Jahre fanden Gottesdienste nur in den Dorfkirchen statt. Der in der Dorfkirche stattfindende Gottesdienst wird als *ka jingiaseng shnong* bezeichnet. Das Femininum *ka jingiaseng* bedeutet wörtlich „Gemeinschaftstreffen“ und wird im Sinn von „Gottesdienst“ verwendet. Das Femininum *ka shnong* bezeichnet das „Dorf“ und zeigt an, dass der Gottesdienst in der Dorfkirche durchgeführt wird. Der Gottesdienst in der Dorfkirche wird von einem der Kirchenoffiziellen (*ki nongkit kam*) abgehalten – in der Regel vom Kirchenältesten (*u rangbah balang*), der den Kirchenoffiziellen vorsteht (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“).

Mitte der 1990er Jahre begannen Christen, andere Christen in ihre Häuser zu bitten, um gemeinsame Gebetsrunden abzuhalten. Da sich diese Praxis schnell verbreitete, wurde sie von der lokalen Kirche aufgegriffen und als offizielles System etabliert. Heute legen die Kirchenoffiziellen am Anfang des Jahres fest, wann die einzelnen Häuser eines Dorfes im Lauf des Jahres zu Hauskirchen werden. Der in einem Haus stattfindende Gottesdienst wird als *ka jingiaseng jing* bezeichnet, wobei das Femininum *ka jing* für das „Haus“ steht und anzeigt, dass der Gottesdienst nicht

in der Dorfkirche, sondern in einem Wohnhaus durchgeführt wird. Bei einem Hausgottesdienst versammeln sich in der Regel zwanzig bis dreißig Christen. Die Durchführung folgt einem einheitlichen Muster, das individuell variiert wird. Hausgottesdienste finden immer abends statt und können sowohl von einem Mann als auch von einer Frau geleitet werden. Häufiger sind es aber Männer, die die Leitung übernehmen. Der Leiter stützt sich in der Durchführung auf das von den Missionaren erstellte Gebetsbuch *ka kot lynti bneng* („Wegweiser zum Himmel“). Aus diesem Gebetsbuch werden Gebete, Lieder und Geschichten ausgewählt und an einzelne Teilnehmer verteilt. Anschließend findet der Hausgottesdienst auf interaktive Weise statt: wer mit einer Aufgabe betraut wurde, sagt Gebete auf, stimmt Lieder an oder liest Geschichten vor, wobei alle anderen Anwesenden ebenfalls einbezogen werden. Nach dem offiziellen Teil wird ein Imbiss serviert und der Abend klingt in geselliger Runde aus.

Anfangs fanden die Hausgottesdienste nur in christlichen Häusern statt. Nach einigen Jahren legten die Kirchenoffiziellen der Dorfkirchen gemeinsam mit den Priestern der Mutterkirche fest, dass das System der Hauskirchen auch auf die nicht-christlichen Häuser ausgedehnt werden sollte. Zu Beginn verweigerten sich viele nicht-christliche Häuser – insbesondere die Häuser, in denen mehrheitlich Nicht-Christen lebten. Diese Verweigerung erfolgte nicht offen, sondern subtil, indem angegeben wurde, dass kein Geld vorhanden sei, um die Hausgottesdienste auszurichten. Da die Priester daraufhin Geld beisteuerten, konnte das Argument der zu hohen Kosten aber nicht lange aufrecht erhalten werden. Inzwischen lässt sich bei den Nicht-Christen keine Verweigerungshaltung mehr beobachten.

Hausgottesdienste finden jeden Sonntagabend statt. Es hat sich etabliert, dass jeden letzten Sonntag im Monat ein nicht-christliches Haus zur Hauskirche wird. An den anderen Sonntagen findet der Hausgottesdienst in christlichen Häusern statt. Die Nicht-Christen besuchen generell keine Hausgottesdienste in anderen Häusern. Sie beteiligen sich aber an deren Ausrichtung, wenn die Reihe an ihr eigenes Haus gekommen ist. Obwohl sich die Nicht-Christen der Ausrichtung von Hausgottesdiensten nicht mehr verweigern, nehmen sie nicht aktiv am Gottesdienstgeschehen teil, sondern halten sich als Gastgeber dezidiert im Hintergrund. Die Priester der Mutterkirche sind bei den Hausgottesdiensten nicht anwesend und auch die Kirchenoffiziellen der Dorfkirchen erscheinen nur gelegentlich. Im Unterschied zum Gottesdienst in der Dorfkirche ist ein Hausgottesdienst somit nicht an die Präsenz der Kirchenrepräsentanten gebunden, sondern er kann komplett selbständig organisiert und durchgeführt werden.

Das System der Hauskirchen, das sich in den 1990er Jahren bei den Karow etablierte, ist ein Beispiel für die Dezentralisierung, die sich in den letzten Jahrzehnten innerhalb der katholischen Kirche vollzog (vgl. Daly 2003: 353). Während der Fokus anfangs v.a. auf den Opfermessen lag,

die die Priester in der Mutterkirche und später auch in den Dorfkirchen abhielten, bildete sich mit der Durchführung von Hausgottesdiensten ein Gegengewicht zur offiziellen Autoritätsstruktur der Kirche. Es würde deshalb zu kurz greifen, im Zusammenhang mit der Christianisierung ausschließlich einen rituellen Bedeutungsverlust auf der Ebene des Hauses zu beklagen. Die Institution des Hausgottesdienstes, die von christlichen Dorfbewohnern etabliert und von der lokalen Kirche aufgegriffen und formalisiert wurde, rückt das Haus erneut in den Fokus und bildet ein spezifisches Merkmal des Karow-Christentums. Die Aussage, dass das Christentum „in das Haus geholt“ wurde, trifft somit nicht nur auf der kosmologischen Ebene zu, auf der der „neue Gott“ (*u Blei thymmai*) durch das lokale Götterhaus des „alten Gotts“ (*u Blei barim*) umschlossen wurde, sondern auch auf der Ebene der konkreten Häuser, die in regelmäßigen Abständen zu Kirchen werden und auf diese Weise das Christentum umschließen.

Die Kirchenrepräsentanten klagen sehr häufig darüber, dass die Dorfkirchen bei den regulären Gottesdiensten (*ka jingiaseng shnong*) leer bleiben. Beliebt sind hingegen die Hausgottesdienste (*ka jingiaseng jing*) und die Opfermessen (*ka jingkeñia mas*), die überwiegend zu Anlässen stattfinden, zu denen einst große Tieropfer (*ka keñia babeh*) durchgeführt wurden. Die Katecheten, die im Auftrag der Priester mit der Missionierung betraut sind, klagen zudem über ihre Schwierigkeiten, die Menschen zur Konversion zu bewegen (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“). Nur selten erfolgen Konversionen als Reaktion auf das direkte Drängen eines Kirchenrepräsentanten. Wenn die Katecheten und teilweise auch die Priester die Häuser aufsuchen, um Nicht-Christen nach dem Zeitpunkt ihrer Konversion zu befragen, lautet die Antwort in den meisten Fällen „Schauen wir mal!“. („*Sa ia mah!*“) Der Einzelne kann sich Bekehrungsversuchen durchaus widersetzen und entziehen. Schwieriger ist es hingegen, dem sozialen Druck standzuhalten, der dadurch erwächst, dass immer mehr Menschen konvertieren und im Einzelnen die Befürchtung nährt, eines Tages „allein“ (*soumen*) zurückzubleiben.

4 URSPRUNGSBEZIEHUNGEN, GEMEINSCHAFTSBILDENDE PROZESSE UND DIE TERRITORIALE ORDNUNG

4.1 Die Idee von Gemeinschaft

Die Karow sehen ihre lokale Gemeinschaft nicht als eine Ansammlung von Individuen, sondern als eine Gemeinschaft von Häusern, in denen sie „zusammenleben und zusammenwohnen“. Diese Idee drückt sich direkt in der Sprache aus, denn wenn die Karow über ihre lokale Gemeinschaft sprechen, verwenden sie das Sprachpaar *ka imlang sablang*. Das Verb *imlang* steht für „zusammenleben“ und das Verb *sablang* für „zusammenwohnen“. Kombiniert mit dem weiblichen Artikel *ka* ergeben beide Verben den Begriff für „Gemeinschaft“ oder auch „Gesellschaft“. Bereits sprachlich zeigt sich, dass „Gesellschaft“ hier nicht als eine soziozentrische Einheit betrachtet wird, die klar nach außen abgegrenzt ist. Sie wird vielmehr aus egozentrischer Perspektive wahrgenommen und durch die Personen und sozialen Einheiten geprägt, die sich in der alltäglichen Interaktion am nächsten stehen. Sahlins (1968: 15f) stellte in seinem idealtypischen Modell der Stammesgesellschaft heraus, dass die größte Stärke dieser Gesellschaftsform in ihrer kleinsten sozialen Einheit, dem Haushalt, liegt. Der Haushalt, in dem die soziale Interaktion und Kooperation am größten sind, bildet das Zentrum einer inklusiven Serie sozialer Einheiten. Mit zunehmender Entfernung vom Zentrum, d.h. mit wachsender Größe der sozialen Einheiten, nimmt die soziale Kohäsion ab. Der Stamm ist als größte und inklusivste soziale Einheit nur noch eine vage Bezugsgröße und die Grenzen zu benachbarten lokalen Gemeinschaften gestalten sich fließend.

Im vorhergehenden Kapitel wurde beschrieben, dass die Karow nicht nur zwischen Christen und Nicht-Christen, sondern auch zwischen christlichen und nicht-christlichen Häusern unterscheiden. Ob eine Person oder ein Haus der „alten Religion“ (*ka nem barim*) oder der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) folgt, äußert sich in unterschiedlichen religiösen und rituellen Praktiken und hiermit zusammenhängend auch in unterschiedlichen religiösen Ideen. Wie aufgezeigt, wird der höchste Gott *u Blei*, der heute auch als „alter Gott“ (*u Blei barim*) bezeichnet wird, aber noch immer als absolute Autorität betrachtet, dem der christliche Gott als „neuer Gott“ (*u Blei thymmai*) untergeordnet ist. Die moralische Ordnung (*ka nem*), die *u Blei* in der mythischen Ursprungszeit der ersten sechzehn Hütten niederlegte, ist in vielen Lebensbereichen weiterhin weisend – unabhängig davon, welcher der beiden Religionen gefolgt wird.

Im Ursprungsmythos werden Hütten bzw. Häuser als primordiale Orte des Sozialen eingeführt (siehe Kapitel „Die Niederlegung der moralischen Ordnung“). Es handelt sich zudem um die Orte, an denen die moralische Ordnung ihre ersten Wirkungen entfaltet. Das Sprichwort besagt, dass die moralische Ordnung, deren Urheber *u Blei* ist, „aus dem Herd“ (*na ka kpei*) kam. Die jüngste Tochter, die das Haus von ihrer Mutter übernimmt, wird vor diesem Hintergrund nicht nur als die „Hüterin des Hauses“ (*ka nongri jing*) bezeichnet, sondern auch als diejenige, die die moralische Ordnung „in ihren Händen hält“ (*ka bat ka nem*). Wer das Haus übernimmt, dessen Zentrum der Herd bildet, bewahrt auch die moralische Ordnung, die aus dem Herd hervorgeht und für die nachfolgenden Generationen erhalten werden muss. Die jüngste Tochter steht als Hauserbin in einer strukturellen Analogie zu den Ahnen (*ki kmei ki kiam*), denn ihr wird in Bezug auf das Haus dieselbe Funktion zugeschrieben, wie den Ahnen in Bezug auf die Gesellschaft als Ganzes. Sowohl über die Hauserbin als auch über die Ahnen heißt es, dass sie die moralische Ordnung (*ka nem*) und den mit ihr verbundenen richtigen Weg (*ka rukom*) schützen und bewahren.

Der Ursprungsmythos beschreibt, dass die ersten sechzehn Hütten nicht für immer zusammenblieben, sondern dass sich sieben Hütten auf der Erde, konkret auf dem Berg Sohpetbneng, ansiedelten und neun Hütten im Himmel verblieben (siehe Kapitel „Die Transgression der moralischen Ordnung“). Anfangs konnten die Menschen zwischen dem Himmel und der Erde auf- und absteigen, aber die initiale Transgression (*ka sang*) bedingte die Trennung zwischen den neun Hütten im Himmel und den sieben Hütten auf der Erde. Die Idee, dass das Leben der Menschen, die von den sieben Hütten abstammen, nur noch eine unvollständige Replik des Lebens ist, das die Menschen in den ersten sechzehn Hütten verband, teilen die Karow mit allen anderen Khasi-Gruppen. Von dieser Gemeinsamkeit ausgehend, die auf mythische Ereignisse Bezug nimmt, will dieses Kapitel aufzeigen, worin das Spezifische der Karow besteht. Wenn hier von der lokalen Gemeinschaft der Karow gesprochen wird, ist zu klären, wie sich diese konkret konstituiert. Angesprochen ist zum einen die zeitliche Dimension, denn es soll betrachtet werden, welche Ideen den Prozess der Gemeinschaftsbildung beschreiben. Zum anderen muss auch die räumliche Dimension betrachtet werden, denn die Beziehungen zum Land und die Konzeptualisierungen, die den Raum einbeziehen, sind für die Identität der Karow von herausgehobener Bedeutung.

Wie bereits beschrieben, unterteilen sich die lokalen Gemeinschaften, die ihre Abstammung von den sieben Hütten ableiten, in matrilineare Abstammungsgruppen, die durch das Femininum *ka kur* bezeichnet werden (siehe Kapitel „Der theoretische Rahmen“). Die Mitglieder einer *kur*-Gruppe beziehen sich auf eine gemeinsame erste Ahnin, deren Name nicht mehr erinnert wird.

Die *kur*-Gruppen, die in ihrer Gesamtheit auf die sieben Hütten zurückgehen, verteilten sich im Lauf der Zeit über die Khasi-Berge, wobei es fortwährend zur Aufspaltung und zum Zusammenschluss von *kur*-Gruppen kam. Der oralen Überlieferung gemäß ließen sich einige *kur*-Gruppen im Gebiet der Karow nieder, das damals menschenleer war. An dieser Stelle sei noch einmal daran erinnert, dass der Begriff *karow* soviel wie „ursprünglich“, „wahrhaftig“ und „wirklich“ bedeutet (siehe Kapitel „Der ethnographische Kontext“). Die Eigenbezeichnung der Karow ergibt sich aus ihrer Beziehung zum Land, denn ihre Vorfahren waren die ersten, die dieses Land besiedelten und die bis heute als seine rechtmäßigen Besitzer gelten. Abgesehen von der allgemeinen Aussage, dass sie „von den sieben Hütten abstammen“, können die Karow keine konkreten Verbindungen zu den ersten Häusern auf dem Berg Sohpetbneng aufzeigen. Das Konkrete ergibt sich erst mit Bezug auf ihr eigenes Land: die *kur*-Gruppen, die in ihrer Gesamtheit die Gemeinschaft der Karow konstituieren, sind dadurch verbunden, dass sich jede von ihnen auf ein erstes Mutterhaus (*ka jing kmei*) bezieht, das im Gebiet der Karow lokalisiert wird. Diese ersten Mutterhäuser werden im lokalen Kontext als Ahnen- und Ursprungshäuser betrachtet, aus denen alle anderen Häuser der *kur*-Gruppe hervorgegangen sind (siehe Kapitel „Die rituellen Orte der *kur*-Gruppen“).

Aus der Perspektive der Karow können somit zwei Kategorien von Ahnen- und Ursprungshäusern unterschieden werden, die mit zwei Identitätskonstruktionen korrelieren. Die mythische Abstammung von den sieben Hütten verbindet die Karow mit allen anderen lokalen Gemeinschaften, die sich als die „Kinder der sieben Hütten“ (*ki Khun Hynñiew Trep*) oder kurz als die „Sieben Hütten“ (*ki Hynñiew Trep*) bezeichnen und seit der britischen Kolonialzeit unter dem Oberbegriff „Khasi“ erfasst werden. Von den ersten Häusern auf dem Berg Sohpetbneng sind die ersten Mutterhäuser zu unterscheiden, die im Gebiet der Karow begründet wurden. Die Ahninnen, die mit diesen ersten Mutterhäusern assoziiert werden, sind nicht mit den ersten Ahninnen der *kur*-Gruppen identisch, denn die *kur*-Gruppen sind älter als die Besiedlungsgeschichte des Karow-Gebietes. In einigen *kur*-Gruppen haben sich Erinnerungen erhalten, die die Zeit vor der Besiedlung betreffen. In anderen *kur*-Gruppen sind diese Erinnerungen verloren gegangen. Die erinnerten Geschichten beziehen sich nicht auf genealogische Zusammenhänge, sondern es handelt sich um Migrationsgeschichten, die den Weg einer *kur*-Gruppe nachzeichnen und mit ihm die Ereignisse, die sich an bestimmten Orten zutragen. Die Bewegungen und Ereignisse im Raum werden als wichtiger erachtet als die Genealogie. Die große Bedeutung des Lokalen bildet sich auch in der Identitätskonstruktion der Karow ab. Auch wenn die ersten Mutterhäuser in den Bergen der Karow nicht von den ersten Ahninnen der *kur*-Gruppen, sondern von genealogisch jüngeren Ahninnen begründet wurden, werden diese jüngeren Ahninnen im lokalen

Kontext wie erste Ahninnen behandelt. Alle *kur*-Gruppen der Karow beziehen sich gemeinsam auf eine Gruppe von lokalisierten Ahnen- und Ursprungshäusern. Die häusliche Verankerung in einem konkreten Territorium bildet mit anderen Worten den Ausgangspunkt der gemeinsamen Geschichte und der kollektiven Erinnerung der *kur*-Gruppen, die die lokale Gemeinschaft der Karow konstituieren.

4.2 Das sozialisierte Land

Das Gebiet der Karow ist – wie der Großteil der Khasi-Berge – in Domänen (*ka raid*) unterteilt. Es handelt sich um politisch-rituelle Einheiten, die mehrere Dörfer und das Land zwischen ihnen umfassen. Wie einleitend beschrieben, werden drei Domänen mehrheitlich von Karow bewohnt: die Domänen Nongpoh, Nongkhrah und Khatar Nonglyndoh. Alle drei werden durch die Unterscheidung von zwei Landkategorien strukturiert, deren Genese im Zusammenhang mit der Besiedlungsgeschichte betrachtet werden muss. Die erste Landkategorie wird durch das Sprachpaar *ka jing ka shnong* bezeichnet, was wörtlich „das Haus, das Dorf“ bedeutet. Im übertragenen Sinn lässt sich vom sozialisierten Land sprechen, das durch die Dörfer konstituiert wird. Die zweite Landkategorie wird durch das Sprachpaar *ka rinem ka kbhaw* bezeichnet, was wörtlich „die Wildnis, der Wald“ bedeutet. Als Gegenstück lässt sich vom nicht-sozialisierten Land sprechen, das sich jenseits der Dörfer erstreckt. An dieser Stelle soll zunächst das sozialisierte Land betrachtet werden und damit der Bereich der Dörfer, der der Ordnung der Ahnen untersteht.

Auffällig ist, dass alle drei Karow-Domänen den Begriff *nong* im Namen tragen. Hierbei handelt es sich um eine Abkürzung des Femininums *ka shnong*, das das „Dorf“ bezeichnet. Wie die Entstehungsgeschichten der Domänen berichten, ging jede Domäne aus einem Dorf hervor. In jeder Domäne befindet sich ein Berg, der als „Dorfberg“ (*u lum shnong*) bezeichnet wird und als Heimstätte des Urdorfes gilt, das von den ersten Siedlern der Domäne begründet wurde.¹⁰⁸ Entsprechend der oralen Überlieferung wurden die Urdörfer nach einiger Zeit aufgegeben und die Vorfahren der heutigen Karow verteilten sich über das Land. Seitdem die Dorfberge verlassen wurden, dürfen sie nicht mehr besiedelt werden, denn die Dorfberge sind Orte, die den Ahnen (*ki kmei ki kian*) gehören. Auf den Dorfbergen wachsen dichte Wälder, die als „Dorfwälder“ (*ka*

¹⁰⁸ Das Maskulinum *u lum* bezeichnet den „Berg“ und das Femininum *ka shnong* das „Dorf“. Die Zusammensetzung ergibt den „Dorfberg“. In der Khasi-Ethnographie ist mir der Begriff des Dorfbergs nicht begegnet. Ob es sich um eine lokale Konzeption der Karow handelt oder ob anderen Autoren die beschriebenen Zusammenhänge entgangen sind, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Anzunehmen ist aber, dass es sich um eine Spezifik der Karow handelt.

keblaw shnong) bezeichnet werden.¹⁰⁹ Es ist verboten, Bäume in den Dorfwäldern zu fällen, um Landwirtschaft betreiben zu können. Zu rituellen Zwecken dürfen die Bewohner der Domänen aber Holz aus den Dorfwäldern entnehmen. Alle Rituale, die sich an die Ahnen richten, müssen auf den Dorfbergen stattfinden, denn wie es heißt, steigen die Ahnen nie vom Berg hinab. Die Höhenunterschiede, bei denen die Ahnen oben und die Menschen unten angesiedelt sind, und die Bewegungsrichtungen, bei denen sich die Ahnen nicht hinab, sondern die Menschen hinauf begeben müssen, veranschaulichen die Hierarchie zwischen den Menschen und den Ahnen. Die Ahnen sind den Menschen übergeordnet: sie sind nicht nur zuerst gekommen, sie ermöglichen den Menschen erst die Existenz. Das lebengebende Element der Ahnenbeziehung ist in zweifacher Hinsicht zu verstehen. Die Ahnen sind zum einen die genealogischen Vorfahren der heutigen Menschen. Sie sind aber auch diejenigen, die dem Land Fruchtbarkeit geben und somit Leben ermöglichen. Die Menschen siedeln auf Ahnenland und in ihrer Vorstellung haben die Ahnen die Macht, dem Land Fruchtbarkeit zu geben oder zu entziehen.

Mit der Christianisierung ist die Frequenz der Rituale, die auf den Dorfbergen für die Ahnen stattfinden, zurückgegangen. Dennoch können die Dorfberge nach wie vor als ideelle Zentren der Domänen bezeichnet werden. Die Dorfberge sind als Orte der Herkunft entworfen, an denen die bis heute respektierten Vorfahren lebten, die das Urdorf begründeten und von diesem ausgehend das Land besiedelten und urbar machten. Die Dorfberge sind aber auch als Orte der Zukunft entworfen, denn wie es heißt, kehren die Toten nach einiger Zeit hierhin zurück. Auf den Weg der Toten wurde bereits eingegangen (siehe Kapitel „Die Toten“). Dieser Weg muss nun in konkreter Beziehung zum Raum betrachtet werden. Nach dem Tod gehen die Verstorbenen zunächst in die Gemeinschaft der ruhelosen Totengeister (*kei syrngi*) ein. Diese werden mit der Landkategorie *ka rinem ka keblaw* („die Wildnis, der Wald“) assoziiert, denn sie irrlichtern als hauslose Wesen im Land jenseits der Dörfer. Auch wenn die Totengeister keine eigenen Häuser haben, sind sie auf die Häuser anderer bezogen. Ihr Ziel ist es, in das Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) einzugehen, in dem die Vereinigung mit den Ahnen (*kei kmei kei kian*) stattfindet. Wie bereits beschrieben wurde, führt der Weg in das Haus von *u Blei* immer über die Häuser der Lebenden, in

¹⁰⁹ Das Femininum *ka keblaw* bezeichnet den „Wald“ und das Femininum *ka shnong* das „Dorf“, so dass die Zusammensetzung den „Dorfwald“ ergibt. Ebenso wie die Dorfberge (*u lum shnong*) werden auch die Dorfwälder (*ka keblaw shnong*) nicht in der Khasi-Ethnographie erwähnt. Allerdings wird wiederholt von den „unberührbaren“ oder „heiligen“ Wäldern gesprochen, für die der lokale Begriffe *ka keblaw lyntang* oder auch dessen Abkürzung *ka lawlyntag* verwendet wird (siehe z.B. Kaiser 2003; Misra & Rangad 2000). Die Dorfwälder der Karow entsprechen dieser Kategorie der unberührbaren oder heiligen Wälder, werden aber durch einen spezifischen lokalen Begriff bezeichnet, der in anderen Khasi-Gruppen offenbar nicht geläufig ist. Da Begriffe wie „unberührbar“ oder „heilig“ problematisch sind, empfiehlt es sich, den Begriff der Karow beizubehalten und von Dorfwäldern zu sprechen.

denen der Name zurückgelassen werden muss. Signifikant ist nun, dass die Ahnen auf einer kosmologischen Landkarte mit dem Haus von *u Blei*, aber auch mit den Dorfbergen der Domänen assoziiert werden. Der Eingang in die Gemeinschaft der Ahnen steht somit nicht allein für eine kosmologische Transformation, sondern zudem für einen räumlichen Übergang von der Wildnis auf die Dorfberge. Die Verstorbenen, an die nach wie vor namentliche Erinnerung besteht, können in den Häusern an temporären Ritualplätzen (*ka kynton*) adressiert werden. Sobald die Toten zu namenlosen Ahnen wurden und mit dem Haus von *u Blei* und den Dorfbergen assoziiert werden, können sie nicht mehr in die Häuser der Lebenden gebeten werden. Wer die Ahnen rituell adressieren will, muss die Dorfberge aufsuchen. Die bereits angesprochene Hierarchie zwischen den Ahnen und den Menschen erklärt auch, warum sich in den Häusern der Menschen keine Ahnenschreine oder andere permanente Konstruktionen der Ahnenverehrung finden lassen. Sobald sich die Toten im Haus von *u Blei* und auf den Dorfbergen befinden, ist es für die Menschen nicht mehr möglich, sie in ihre eigenen Häuser zu holen, denn wie es heißt, sind sowohl das Haus von *u Blei* als auch die Dorfberge „zu groß“, um durch die Türen zu passen.

Die Dorfberge werden heute auch als „Altare der alten Religion“ (*ki duwan leh ka nem barim*) bezeichnet. Dies spielt auf ihre rituelle Bedeutung an, die durch den Einfluss der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) in den letzten Jahrzehnten jedoch abgenommen hat (siehe Kapitel „Rituelle Diskontinuitäten“). Betont werden muss dennoch, dass die Christen die Beziehungen zu den Ahnen (*ki kmei ki kian*) keineswegs abgebrochen haben. Auch wenn die Christen die Ahnen nur noch selten rituell adressieren, gehen sie nach wie vor davon aus, dass sich die Ahnen auf den Dorfbergen befinden und für den Großteil der Christen bildet die Vereinigung mit den Ahnen noch immer das kollektive Ziel.

Die ersten und die späteren Siedler

Die *kur*-Gruppen, die in ihrer Gesamtheit die Gemeinschaft der Karow konstituieren, verteilen sich in einzelnen Segmenten auf die Dörfer der Karow-Domänen. Wie das Land der Domänen werden auch die *kur*-Gruppen, die in diesem Land beheimatet sind, in zwei Kategorien unterschieden, deren Genese abermals im Zusammenhang mit der Besiedlungsgeschichte betrachtet werden muss. Alle *kur*-Gruppen werden entweder der Kategorie der ersten Siedler oder der Kategorie der späteren Siedler zugeordnet. Die erste Kategorie wird durch den Plural *ki trai shnong* bezeichnet, der wörtlich für die „Dorfwurzeln“ steht und im Sinn von „erste Siedler“ verstanden werden kann. Die zweite Kategorie wird durch den Plural *ki sob shnong* bezeichnet, der wörtlich für die „Dorffrüchte“ steht und im Sinn von „spätere Siedler“ verstanden werden kann. Was

unterscheidet die beiden Kategorien? Alle *kur*-Gruppen, die der Kategorie der „Dorfwurzeln“ bzw. der ersten Siedler zugeordnet werden, können eine Ursprungsbeziehung zu einem der drei Dorfberge (*u lum shnong*) für sich in Anspruch nehmen. Konkret bedeutet dies, dass jede dieser *kur*-Gruppen auf einen spezifischen Platz auf einem der Dorfberge verweisen kann, an dem der oralen Überlieferung entsprechend ihr erstes Mutterhaus (*ka jing kmei*) gestanden haben soll. Wie zuvor beschrieben, stehen auf den Dorfbergen der Karow-Domänen heute keine Häuser, sondern dichte Wälder. Über die Idee und das Bild der ersten Mutterhäuser, die einst dort begründet wurden, lässt sich jedoch eine kontinuierliche Beziehung zur Anfangszeit der Besiedlung konstruieren.

Im Gegensatz zu den ersten Siedlern können die *kur*-Gruppen, die die Kategorie der „Dorf Früchte“ bzw. der späteren Siedler konstituieren, keine Ursprungsbeziehung zu einem der Dorfberge für sich in Anspruch nehmen. Wie es heißt, wanderten diese *kur*-Gruppen in das Gebiet der Karow ein, nachdem die ersten Siedler die Urdörfer und die Dorfberge bereits verlassen hatten, um sich im Raum zu verteilen. Auch die *kur*-Gruppen, die den späteren Siedlern zugeordnet werden, beziehen sich auf ein erstes Mutterhaus (*ka jing kmei*), das im lokalen Kontext als Ahnen- und Ursprungshaus betrachtet wird. Im Gegensatz zu den ersten Mutterhäusern der ersten Siedler werden die ersten Mutterhäuser der späteren Siedler nicht auf einem der Dorfberge lokalisiert, sondern in den Tälern, in denen sich die heutigen Dörfer befinden. Wie sich zeigt, wird über die räumliche und zeitliche Entfernung zum Ursprung erneut ein hierarchisches Verhältnis vermittelt, wobei die Dorfberge den konzeptuellen Dreh- und Angelpunkt bilden. Die ersten Siedler bzw. die „Dorfwurzeln“ (*ki trai shnong*) werden den späteren Siedlern bzw. den „Dorf Früchten“ (*ki soh shnong*) übergeordnet, denn räumlich betrachtet, reichen die Ursprungsbeziehungen der ersteren „in die Höhe“ (d.h. auf die Dorfberge), während die Ursprungsbeziehungen der letzteren „in die Tiefe“ (d.h. in die Täler) reichen. Es heißt, dass die ersten Siedler fest im Land verankert sind, da ihre Ursprungsbeziehungen bis in die Urdörfer auf den Dorfbergen zurückreichen. Die späteren Siedler sind weniger fest im Land verankert, da sie später kamen und sich nur noch in den Tälern niederlassen konnten.

Im sprachlichen Bild bleibend lässt sich sagen, dass die Früchte von derselben Erde leben wie die Wurzeln, denn heute konstituieren sowohl die ersten Siedler als auch die späteren Siedler die lokale Gemeinschaft der Karow und besitzen Anrechte am Land der Domänen. Die späteren Siedler sind jedoch wie Früchte, die einer jüngeren Generation angehören und weiter von der Erde entfernt sind als die Wurzeln bzw. die ersten Siedler. Die unterschiedlichen Entfernungen zum Ursprung und zur Erde bedingen ein hierarchisches Verhältnis und eine Differenzierung im politisch-rituellen Status. Um diesen zweiten Punkt beleuchten zu können, müssen die konkreten

Entstehungsgeschichten der Domänen im Kontext der allgemeinen Besiedlungsgeschichte des Karow-Gebietes betrachtet werden. Zunächst ist festzuhalten, dass die Urdörfer der Domänen nicht nur als Orte entworfen sind, die als erste von Menschen besiedelt wurden, sondern auch als Orte, an denen der Prozess der Gemeinschaftsbildung einsetzte. Die Urdörfer können somit als die Orte bezeichnet werden, an denen die Sozialität der Domänen begründet wurde. Die späteren Siedler, die erst einwanderten, nachdem die ersten Siedler die Urdörfer bereits verlassen hatten, waren am Prozess der Gemeinschaftsbildung nicht beteiligt. Hierdurch erklärt sich, warum sie von bestimmten politisch-rituellen Funktionen, die auf die Gründungszeit der Domänen zurückgehen, bis heute ausgeschlossen sind. Wie sich aus den Urdörfern die Domänen entwickelten und an welche gemeinschaftsbildenden Prozesse diese Entwicklung gebunden war, soll im Folgenden nachgezeichnet werden.

Die Konstituierung der Domänen

Die Urdörfer auf den Dorfbergen werden als lose Formationen von *kur*-Gruppen beschrieben, die anfangs noch nicht durch ein einendes Band verbunden waren. In jeder Karow-Domäne existieren orale Überlieferungen, die vermitteln, wie sich die lose verbundenen ersten *kur*-Gruppen nach einiger Zeit zusammenschlossen und wie aus dem Urdorf schließlich die Domäne als politisch-rituelle Einheit hervorging. Die Entstehungsgeschichten der Domänen weisen mythologische Elemente auf, nehmen aber teilweise auch auf historisch nachweisbare Ereignisse Bezug. Die hier angesprochene Unterscheidung zwischen „Mythos“ und „Geschichte“ ist aus der Perspektive der Karow nicht relevant. Entscheidend ist, dass durch die Entstehungsgeschichten der Domänen eine Vergangenheit konstruiert wird, die die Karow als wahr erachten und die sich bis heute in ihrer politisch-rituellen Ordnung und in der Ordnung des Raumes abgebildet findet. Im Folgenden soll exemplarisch auf die Entstehungsgeschichte der Domäne Nongkhrah eingegangen werden, in der meine Feldforschung stattfand. Von diesem spezifischen Fall ausgehend, sollen Verallgemeinerungen angestellt werden, die alle drei Karow-Domänen betreffen.¹¹⁰

¹¹⁰ In der Khasi-Ethnographie wird die Integration von Dörfern in Domänen als formaler Aspekt des traditionellen Systems der Selbstverwaltung beschrieben, das in den gesamten Khasi-Bergen verbreitet ist und sich lokal spezifisch ausprägt. Auf die Entstehungsgeschichten der Domänen und insbesondere auf ihre kosmologische Dimension wird an keiner Stelle Bezug genommen. Es ist dennoch anzunehmen, dass sich ähnliche Konzeptionen wie bei den Karow auch in anderen Khasi-Gruppen finden lassen.

Die Entstehungsgeschichte der Domäne Nongkhrab

Mit dem Urdorf der Domäne Nongkhrab werden acht *kur*-Gruppen assoziiert: *Jynthem*, *Lyngdob*, *Narlong*, *Nongkoum*, *Syngkli Narleng*, *Syngkli Nongpoh*, *Syngkli Pator* und *Syngkli Rangj*. Es heißt, dass alle acht *kur*-Gruppen bereits lange Wanderungen hinter sich hatten, bevor sie sich im Gebiet der heutigen Karow ansiedelten. Die meisten *kur*-Gruppen kamen aus der Gegend von Sutnga – ein Dorf in den östlich gelegenen Jaintia-Bergen, in dem sich, historisch nachweisbar, eine Dynastie lokaler Herrscher etablieren konnte, deren Machteinfluss zeitweilig bis in die Ebene von Bangladesch reichte (vgl. Bareh 1997: 43ff; McCormack 1964: 106; Shadap-Sen 1981: 84f). Wie berichtet wird, wanderten die betreffenden *kur*-Gruppen in die damals noch menschenleeren nördlichen Khasi-Berge ein, um sich dem Machtanspruch der Herrscher von Sutnga zu entziehen. Dem Urdorf, das durch die Ansiedlung der acht *kur*-Gruppen begründet wurde, stand eine Frau namens *ka Khrab Lyngdob* vor, die, wie ihr Name vermittelt, der *kur*-Gruppe *Lyngdob* angehörte.¹¹¹ Da die *kur*-Gruppen anfangs nur lose verbunden waren, beschloss *ka Khrab* die Einführung eines einenden Rituals. Die Organisation dieses Gemeinschaftsrituals wies sie fünf der acht vertretenen *kur*-Gruppen zu: den *kur*-Gruppen *Lyngdob*, *Narlong*, *Nongkoum*, *Syngkli Lung* und *Syngkli Pator*. Diese fünf *kur*-Gruppen sollten aus ihren Reihen jeweils einen rituellen Verantwortlichen bestimmen und die fünf gewählten Männer bildeten die Gruppe der sogenannten Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*). Wörtlich steht der Plural *ki longsan mansan*, der die Domänenoffiziellen bezeichnet, für „die fünf Gemeinsamen, die fünf Zusammenwachsenden“. Nachdem sich die Gruppe der Domänenoffiziellen gebildet hatte, legte *ka Khrab* weiterhin fest, dass der Vertreter ihrer eigenen *kur*-Gruppe den Statushöchsten unter den fünf Domänenoffiziellen stellen sollte – den sogenannten Domänenältesten (*u lyngdob*). Dass der Domänenälteste nur der *kur*-Gruppe *Lyngdob* angehören kann, drückt sich direkt in seiner Bezeichnung aus, denn der Begriff für den Domänenältesten ist mit dem Namen seiner *kur*-Gruppe identisch.¹¹²

¹¹¹ *Ka Khrab* wird der Kategorie der Ahnen (*ki kmei ki kian*) zugeordnet. Zuvor wurde gesagt, dass die Ahnen als eine Gemeinschaft von namenlosen Vorfahren entworfen sind, denn die Verstorbenen, die zu Ahnen wurden, werden im Regelfall nicht mehr namentlich erinnert. Ausnahmen entstehen durch Personen, die als (mythische) Helden erinnert werden, da sie besonders gute oder besonders schlechte Taten vollbracht haben. Auch *ka Khrab* ist hier einzuordnen. Die große Bedeutung von *ka Khrab* zeigt sich auch daran, dass das Urdorf der Domäne Nongkhrab nach ihr benannt war, denn Nongkhrab bedeutet wörtlich „das Dorf von *ka Khrab*“. Später wurde diese Bezeichnung für die Domäne übernommen. Die namentliche Übereinstimmung zwischen der Gründungsahnin und der Domäne selbst ist jedoch eine Besonderheit der Domäne Nongkhrab und kann nicht verallgemeinert werden.

¹¹² Die vier anderen Domänenoffiziellen werden *u kongsan*, *u daloi*, *u sangot* und *u pator* genannt. Bei den Bezeichnungen der Domänenoffiziellen handelt es sich um Eigennamen, die nur schwer zu übersetzen sind. Wie der männliche Artikel *u* anzeigt, können die Positionen der Domänenoffiziellen nur von Männern eingenommen werden. Welcher

Nachdem *ka Kbrab* die fünf *kur*-Gruppen bestimmt hatte, die die Domänenoffiziellen stellen sollten, offenbarte sich ein Problem. Ausgerechnet in der *kur*-Gruppe *Lyngdoh* gab es keinen geeigneten Kandidaten, der die Position des Domänenältesten hätte ausfüllen können. Wie die orale Überlieferung besagt, kam in dieser prekären Situation ein fremdes Geschwisterpaar in das Urdorf – *u Dakhaji* und *ka Hot*, die ebenfalls auf der Flucht vor den Herrschern von Sutnga waren und der *kur*-Gruppe *Lyngdoh* angehörten. Erfreut über den Neuzugang, der sich als geeignet erwies, offerierte *ka Kbrab* dem Fremden die Position des Domänenältesten, die von diesem auch eingenommen wurde. Kurz bevor *ka Kbrab* starb, nahm *u Dakhaji* die bereits altersschwache Gründungsahnin wie ein neugeborenes Kind auf den Rücken und gemeinsam schritten sie ein größeres Gebiet rund um den Dorfberg ab. In Bezug auf die Tragweise von *ka Kbrab* wird das Verb *bah khon* verwendet, das normalerweise das Tragen von Neugeborenen und Kleinkindern bezeichnet. Die Form, in der *ka Kbrab* getragen wurde, verweist auf das Zukünftige, denn der Akt des gemeinsamen Grenzziehens markiert die Geburtsstunde der Domäne im territorialen Sinn. Auf ihrem Sterbebett nahm *ka Kbrab* dem Domänenältesten *u Dakhaji* das Versprechen ab, das geplante Gemeinschaftsritual auch tatsächlich einzuführen, um die *kur*-Gruppen des Urdorfes final zu eien.

Nach *ka Kbrabs* Tod vergaß *u Dakhaji* sein Versprechen. Erst eine Verkettung unglücklicher Ereignisse erinnerte ihn an seine rituelle Verantwortung gegenüber der neu entstandenen Domäne und ihren Bewohnern. Zuerst kam eine Hungersnot über das Urdorf; die Ernte verdarb und die Menschen mussten im Wald nach Essbarem suchen. Als *u Dakhajis* Schwester *ka Hot* gemeinsam mit ihrem kleinen Sohn im Wald nach Wurzeln suchte, ereignete sich ein weiteres Unglück. Da sich *ka Hot* mit ihrem Sohn auf dem Rücken schlecht bewegen konnte, legte sie ihn in einer Mulde ab und ging Wurzeln sammeln. Als sie zurückkam, fand sie dort aber nicht mehr ihren Sohn, sondern einen großen Stein. Durch Eierbrechen (*shob pylleng*) stellte *u Dakhaji* die Ursache für die Hungersnot und die Versteinerung seines Schwestersohns heraus. Die Divination zeigte, dass beide Ereignisse auf den Willen von *ka Kbrab* zurückgingen, die *u Dakhaji* daran erinnern wollte, dass noch immer kein Gemeinschaftsritual stattfand.

Die hier beschriebenen Vorgänge veranschaulichen die zuvor getroffene Aussage, dass die Manifestationen des Leid- und Unheilvollen in der Regel auf Ursachen (*ka dan*) zurückgehen, die die Menschen durch ihr Handeln bzw. Nicht-Handeln selbst herbeigeführt haben (siehe Kapitel „Das Prinzip der Ursache“). Voller Reue rief *u Dakhaji* die anderen vier Domänenoffiziellen und

Mann die Position einnehmen soll, wird innerhalb der betreffenden *kur*-Gruppe durch eine Wahl bestimmt, an der alle männlichen und weiblichen Mitglieder der *kur*-Gruppe teilnehmen. Eine Ausnahme bildet die Position des Domänenältesten, die in der Linie des ältesten Schwestersohns vererbt wird.

gemeinsam nahmen sie das erste Gemeinschaftsritual der Domäne in Angriff. Während der Vorbereitungen zum Ritual kam ein Vogel zu den Domänenoffiziellen geflogen, von dem es hieß, dass er von *ka Khrab* gesendet wurde. Dieser Vogel erklärte ihnen, welche Opfer im Rahmen des Rituals stattfinden sollten. Auf diese Weise lernten die Domänenoffiziellen, dass sie den Ahnen (*ki kmei ki kian*) opfern müssen, denn wie *ka Khrab* demonstriert hatte, können diese dem Land Fruchtbarkeit entziehen. Die Domänenoffiziellen lernten aber auch, dass sie einer Gruppe von vier Göttinnen opfern mussten, die fortan als Domänengöttinnen (*ki blei raid*) bezeichnet wurden. Im Tausch gegen Tieropfer versprachen die Domänengöttinnen den Schutz des Dorfbergs und der Domänengrenzen. Als die vier Göttinnen ihre ersten Opfer erhielten, lösten sie ihr Versprechen ein – sie verwandelten den Dorfberg in eine mythische Festung und begannen, über die Domänengrenzen zu wachen. Die erste Göttin *ka Kor ka Mar* („das Gerät, die Maschine“) bildete Erdwälle, die Feinde vom Dorfberg fernhalten sollten. Die zweite Göttin *ka Khyrdop* („das Tor“) bildete ein massives Tor, das den Menschen des Urdorfes Zutritt zum Dorfberg gewährte, aber alle Feinde zurückhalten sollte. Die dritte Göttin *ka Kharei ka Palit* („der Kanal, die Grube“) bildete breite Erdkanäle, die von der Spitze des Dorfbergs nach unten verliefen und in denen Feinden Steine entgegengerollt werden konnten. Sie bildete ebenso eine tiefe Grube am Fuß des Dorfbergs, in die Eindringlinge stürzen sollten. Schließlich bot die vierte Göttin *ka Suitkbrib ka Suittang* („die Schüttende, die Fließende“) ihren Schutz an und versprach, Wassermassen zu bilden, die – sobald sich Eindringlinge zeigen – vom Dorfberg stürzen.

Interpretation und Verallgemeinerung

Die Entstehungsgeschichten der Karow-Domänen variieren in ihren Details. Dennoch lässt sich ein Grundmuster herausstellen, das alle drei Domänen betrifft. Am Anfang steht ein Urdorf, das in einem menschenleeren Gebiet auf einem Berg durch die Ansiedlung mehrerer *kur*-Gruppen begründet wurde. Diesem Urdorf steht eine Frau aus der *kur*-Gruppe *Lyngdoh* vor, die die Einführung eines Gemeinschaftsrituals beschließt, um die eingewanderten *kur*-Gruppen zu einen. Die Gründungsahnin übergibt die Organisation des Rituals an fünf *kur*-Gruppen, die jeweils einen rituellen Verantwortlichen bestimmen. Gemeinsam bilden die fünf gewählten Männer die Gruppe der Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*), bei der es sich wörtlich um „die fünf Gemeinsamen, die fünf Zusammenwachsenden“ handelt. Im Kontext der zu begründenden Sozialität der Domäne repräsentiert die Zahl „fünf“ (*san*) das Ganze. Das Ganze kann aber erst „auf fünf gebracht“ werden, nachdem die zunächst noch vakante Position des Domänenältesten (*u lyngdoh*) durch einen Fremden besetzt wird. Das Organisationsprinzip der Karow-Domänen be-

steht somit darin, dass die politisch-rituelle Ordnung erst vollendet werden kann, nachdem vier internen Autoritäten eine externe Autorität vorangestellt wird. Der von außen kommende Fünfte nimmt die statushöchste Position des Domänenältesten ein und komplettiert auf diese Weise die Gruppe der Domänenoffiziellen.

Nachdem der Zusammenschluss erfolgt ist, werden ausgehend vom Urdorf die Grenzen der Domäne bestimmt. Die Ausbreitung im Raum und die Urbarmachung des Landes vollzogen sich unter der Bedingung, dass die Bewohner der Domäne Austauschbeziehungen mit den Bewohnern der „anderen Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) eingehen. Im Rahmen des Domänenrituals wurden vor diesem Hintergrund Tieropfer für die Ahnen (*ki kmei ki kian*) und für die Domänengöttinnen (*ki blei raid*) institutionalisiert. Den Ahnen wurde geopfert, um die Fruchtbarkeit des Landes zu sichern, und den Domänengöttinnen wurde geopfert, um den Schutz des Dorfbergs und der Domänengrenzen zu gewährleisten.

Das Organisationsprinzip der Karow-Domänen, bei dem vier internen Autoritäten eine fünfte externe Autorität vorangestellt wird, weist strukturelle Ähnlichkeiten zu den diarchischen Autoritätsmodellen auf, die für andere Teile Südostasiens und speziell für Indonesien beschrieben wurden (siehe z.B. Barraud 1979; Lewis 1988; Ossenbruggen 1977; Platenkamp 1988, 2005, 2007; Schulte Nordholt 1971).¹¹³ Von Diarchie im Sinn einer tatsächlichen „Zweierherrschaft“ zu sprechen, wäre aber in Bezug auf die Karow problematisch, denn der Begriff der „Herrschaft“ hat keine lokale Entsprechung. Die Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*) sind keine „Herrscher“, sondern rituelle Autoritäten. Der Domänenälteste (*u lyngdoh*) hat den höchsten rituellen Status, aber auch er wird nur als „Erster unter Gleichen“ bezeichnet. Die Domänenoffiziellen haben keine Befehlsgewalt über die Bewohner der Domäne. Politisch ist ihre Funktion in dem Sinn, in dem sie für den Zusammenhalt und den Schutz der Domäne und ihrer Bewohner verantwortlich sind. Bei Konflikten und Streitfällen berufen sie den Domänenrat (*ka dorbar raid*) ein, an dem alle erwachsenen männlichen Bewohner der Domäne teilnehmen können. Das Wort der Domänenoffiziellen hat im Domänenrat Gewicht, denn es ist idealerweise sowohl fundiert als auch versöhnend und schlichtend. Prinzipiell ist die Stimme der Domänenoffiziellen aber nicht mehr wert als die aller anderen Männer und formal können sie weder bestimmen noch entscheiden.

Eine weitere wichtige Funktion der Domänenoffiziellen ist die Verwaltung des Domänenlands, das den Ahnen gehört und von allen Bewohnern der Domäne genutzt werden darf. Die Domänenoffiziellen kontrollieren die gerechte Verteilung des Landes und greifen bei Landstreitigkeiten schlichtend ein. Die bisher genannten Aufgaben kommen den Domänenoffiziellen bis heute zu. Vor der Christianisierung bestand ihre wichtigste Aufgabe jedoch in der Organisation

¹¹³ Den Hinweis auf die hier angesprochenen strukturellen Ähnlichkeiten verdanke ich Jos Platenkamp.

und Durchführung des Domänenrituals, das in der Gründungszeit der Domäne institutionalisiert wurde und für die Sozialität der Domäne konstitutiv war. Die rituellen Aufgaben der Domänenoffiziellen zeigen, dass diese den angesprochenen Zusammenhalt und Schutz der Domäne und ihrer Bewohner traditionell dadurch garantierten, dass sie die Beziehungen zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt regulierten. Die Domänenoffiziellen führten Tieropfer für die Ahnen durch, damit das Land fruchtbar blieb. Die Grenzen der Domäne verteidigten sie nicht mit Waffengewalt, sondern indem sie den Domänengöttinnen opferten, die ihrerseits einen kosmologischen Schutzwall errichteten. Deutlich zeigt sich, dass das menschliche Wohl in hohem Maß von den Beziehungen zur „anderen Welt“ (*kamei pat ka pyrthei*) abhängig war. Die rituelle Gestaltung dieser Beziehungen lag in der Hand der Domänenoffiziellen, denn erst in ihrer sozialisierten Form, d.h. als Tauschpartnerinnen im Rahmen des Domänenrituals, waren die Ahnen und die Domänengöttinnen den Bewohnern der Domäne wohlgesonnen.

Die Konstituierung der Dörfer

Bisher wurde beschrieben, wie sich die heutigen Domänen als politisch-rituelle Einheiten aus den Urdörfern heraus entwickelten. Wie die orale Überlieferung weiterhin besagt, wurden die Urdörfer nach einiger Zeit aufgegeben. Die ersten Siedler bzw. die „Dorfwurzeln“ (*kei trai shnong*) verließen die Dorfberge und begründeten neue Dörfer in den Tälern. An dieser Stelle wird deutlich, wie der Begriff der „Dorfwurzeln“ zu verstehen ist: die Wurzeln der heutigen Dörfer gehen auf die Anfangszeit der Besiedlung zurück und befinden sich in den Urdörfern auf den Dorfbergen. Für die Karow ist der Abstieg von den Dorfbergen keine Legende, sondern eine Tatsache. Über den Zeitpunkt des Abstiegs gehen die Ansichten dennoch weit auseinander. Einige geben an, dass er vor 200 Jahren erfolgte, anderen sagen, dass es sich um 2000 Jahre handelt. Auch wenn die Spannweite groß ist, wird dies nicht als widersprüchlich empfunden und alle können sich darauf einigen, dass die Menschen die Dorfberge „vor sehr langer Zeit“ verließen. Die von den Dorfbergen ausgehende Besiedlung des Landes erfolgte innerhalb der zuvor festgelegten Domänengrenzen. In der Domäne Nongkhrah, die wir zuvor betrachtet haben, handelte es sich um die Grenzen, die *ka Kbrah* und *u Dakhaji* gemeinsam abgeschritten hatten. Heute sind in die Domäne Nongkhrah insgesamt vierzehn Dörfer integriert, die sich alle auf ein Urdorf und damit auch auf einen Dorfberg beziehen.

Die Dörfer, die zu einer Domäne (*ka raid*) gehören, bilden politisch autonome Einheiten. Ein Dorf (*ka shnong*) wird durch den Dorfrat (*ka dorbar shnong*) regiert und verwaltet, dem alle erwachsenen männlichen Bewohner des Dorfes angehören. Dem Dorfrat steht der Dorfälteste (*u*

rangbab shnong) vor, der alle drei Jahre neu gewählt wird. Für die Position des Dorfältesten können alle Männer des Dorfes kandidieren, wobei die Entscheidung letztlich unter den fähigsten ausgetragen wird.¹¹⁴ Der Dorfälteste vermittelt in allen Angelegenheiten, die das Dorf und seine Bewohner betreffen. Er beruft den Dorfrat ein und leitet diesen, er schlichtet bei Konflikten und Streitfällen, er hilft Menschen, die ihn um Rat ersuchen, und vieles andere mehr. Wie die Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*) hat auch der Dorfälteste keine formale Entscheidungsgewalt, sondern er muss sich stets mit dem Dorfrat abstimmen. Im Unterschied zu den Domänenoffiziellen hat der Dorfälteste keine rituelle Verantwortung. Das Dorf bildet keine rituelle Einheit – es gibt weder einen Dorfgott oder eine Dorfgöttin noch spezifische Rituale, die das Dorf als Ganzes betreffen. Die Abwesenheit von Dorfritualen ist keine Folge der Christianisierung. Auch in der vorchristlichen Zeit fanden auf der Ebene des Dorfes keine Rituale statt. In ritueller Hinsicht liegt eine Hierarchie zwischen den Dörfern und Domänen vor. Es gibt keine Dorfgöttinnen, aber Domänengöttinnen (*ki blei raid*), die die Dorfberge und die Grenzen der Domänen schützen. In der vorchristlichen Zeit organisierten die Domänenoffiziellen jährlich ein Domänenritual, an dem alle Dörfer der Domäne teilnahmen. Dieses Domänenritual fand auf dem Dorfberg (*u lum shnong*) im Urdorf der Domäne statt. Das Urdorf ist als permanenter und fixer Ursprungs- und Ahnenort entworfen, aus dem die Domäne und alle Dörfer der Domäne hervorgingen. Im Gegensatz zum Urdorf sind alle anderen Dörfer der Domäne prinzipiell beweglich. In der Vergangenheit kam es immer wieder vor, dass Dörfer verlegt wurden und bis heute kommt es zur Neugründungen von Dörfern. Die neu begründeten Dörfer werden als Ableger von bereits bestehenden älteren Dörfern bezeichnet, so dass die Beziehung zum Urdorf immer erhalten bleibt.

Alle heutigen Dörfer können als Abbilder des Urdorfes betrachtet werden, denn wie in diesem sind in einem Karow-Dorf grundsätzlich mehrere *kur*-Gruppen vertreten. Zudem wird nicht nur auf der Ebene der Domäne, sondern auch auf der Ebene des Dorfes zwischen den ersten und den späteren Siedlern unterschieden. Die verwendeten Begriffe sind identisch, denn auch in Bezug auf die Dörfer wird von den „Dorfswurzeln“ (*ki trai shnong*) und den „Dorffrüchten“ (*ki soh shnong*) gesprochen. Präzision ist dennoch geboten, denn die Begriffe tragen je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen. Im Kontext der Domäne bezieht sich die Unterscheidung auf die vertretenen *kur*-Gruppen und auf die Frage, ob sie eine Ursprungsbeziehung zum Urdorf nachweisen können oder nicht. Im Kontext des Dorfes bezieht sich die Unterscheidung auf die vertretenen Häuser und auf die Frage, vor wie vielen Jahren sie sich im Dorf ansiedelten. Die meisten Häuser zählen zu den ersten Siedlern. Ausgenommen sind lediglich die Häuser, die von Per-

¹¹⁴ Zu den Fähigkeiten, die der Dorfälteste besitzen sollte, gehören ein sicheres Auftreten, rhetorisches und diplomatisches Geschick sowie die genaue Kenntnis des Dorfes und seiner Bewohner.

sonen begründet wurden, die erst in den letzten Jahren zuzogen und deshalb als spätere Siedler bezeichnet werden.¹¹⁵ Die späteren Siedler können dem Dorfältesten nach einigen Jahren die Bitte um die Aufnahme in die Kategorie der ersten Siedler vortragen. Der Dorfälteste diskutiert diese Bitte im Dorfrat und gegen die Entrichtung einer Geldsumme wird ihr in der Regel stattgegeben.¹¹⁶ Auf der Ebene des Dorfes stellt die nachträgliche Aufnahme in die Kategorie der ersten Siedler den Regelfall dar. Auf der Ebene der Domäne ist die Aufnahme in die Kategorie der ersten Siedler hingegen ausgeschlossen, denn die Ursprungsbeziehungen zum Urdorf, die für diese Kategorie konstitutiv sind, lassen sich nicht mehr nachträglich konstruieren.

4.3 Das nicht-sozialisierte Land

Eine Domäne umfasst nicht nur mehrere Dörfer, sondern auch das Land zwischen diesen Dörfern. Das Domänenland wird wörtlich als gemeinschaftliche Erde (*ka khyndow paidbah*) bezeichnet.¹¹⁷ Als die ersten Siedler die Dorfberge verließen und sich innerhalb der Domänengrenzen verteilten, durfte sich jedes Haus so viel vom Domänenland nehmen, wie seine Bewohner mit ihren eigenen Händen kultivieren konnten. Die ersten Siedler nahmen das Domänenland nicht vollständig in Besitz. Es blieb Raum für die späteren Siedler, die von außen kamen und sich ebenfalls innerhalb der Domänengrenzen niederließen. Die ersten und späteren Siedler mischten sich in Dörfern, die in den Tälern neu begründet wurden. Das von den ersten und den späteren Siedlern in Besitz genommene Domänenland konnte zusammen mit dem Haus vererbt werden. Das über viele Generationen vererbte Land wird nicht mehr als gemeinschaftliche Erde, sondern als eigene Erde (*la ka jong ka khyndow*) bezeichnet.¹¹⁸ Im übertragenen Sinn lässt sich vom „Domänenland“ und vom „Hausland“ sprechen. In beiden Fällen handelt es sich um Ahnenland. Das Domänenland wird mit der Domäne als Ganzes und mit den Vorfahren der heutigen Domänenbewohner assoziiert, die dieses Land als erste besiedelten. Das Hausland war einst Domänenland

¹¹⁵ Es wird hier nicht von Personen gesprochen, die zwischen Karow-Dörfern umziehen, sondern von Personen, die keine Karow sind und von außerhalb zuziehen. Solche Fälle sind nicht häufig, kommen aber von Zeit zu Zeit vor. Es handelt sich um Mitglieder anderer Khasi-Gruppen, die sich im Gebiet der Karow ansiedeln.

¹¹⁶ Die Geldsumme ist relativ hoch und beträgt mindestens 1000 Rupien. Das Geld wird für gemeinschaftliche Aktivitäten verwendet und kommt somit dem gesamten Dorf zu Gute.

¹¹⁷ In der Khasi-Ethnographie wird die Landkategorie als *ka ri raid* („Domänenland“) bezeichnet (vgl. Bareh 1997: 267; Mawrie 1981: 90; Nongbri 1997: 90).

¹¹⁸ In der Khasi-Ethnographie wird die Landkategorie als *ka ri kynti* („vererbtes Land“) bezeichnet (vgl. Bareh 1997: 267; Mawrie 1981: 91; Nongbri 1997: 116).

und wird inzwischen mit einzelnen Häusern und mit den Vorfahren der heutigen Hausbewohner assoziiert.

Heute ist der überwiegende Teil des Domänenlands als Hausland aufgeteilt. Für den verbliebenen Teil des Domänenlands gilt nach wie vor, dass jedes Haus den Teil in Besitz nehmen darf, den seine Bewohner mit ihren eigenen Händen kultivieren können. In Besitz genommenes Land, das länger als drei Jahre nicht bearbeitet wurde, gilt wieder als frei verfügbar und kann von jedem anderen Haus genutzt werden. Bei der Landnahme ist zu beachten, dass bestimmte Gebiete von der Kultivierung ausgeschlossen sind, da sie nicht von Menschen berührt werden dürfen. In diesem Zusammenhang muss die einleitend vorgestellte Unterscheidung zwischen den beiden Landkategorien *ka jing ka shnong* („das Haus, das Dorf“) und *ka rinem ka khlaw* („die Wildnis, der Wald“) wieder aufgegriffen werden. Bisher wurde der sozialisierte Bereich der Dörfer beschrieben, der der Ordnung der Ahnen untersteht, die in den Urdörfern auf den Dorfbergen begründet wurde und sich später über die Täler ausdehnte, in denen sich die heutigen Dörfer befinden. Der sozialisierte Bereich geht an den Dorfgrenzen in die Felder über, die an den nicht-sozialisierten Bereich angrenzen, der durch das Sprachpaar *ka rinem ka khlaw* („die Wildnis, der Wald“) bezeichnet wird und nicht der Ordnung der Ahnen untersteht. Bis heute dürfen die Felder nicht beliebig weit in die Wildnis ausgedehnt werden, was ebenfalls im Kontext der Besiedlungsgeschichte zu verstehen ist.

Wie zuvor beschrieben, vollzog sich die Landnahme ausgehend von den Dorfbergen innerhalb der zuvor festgelegten Domänengrenzen. Die orale Überlieferung besagt, dass der Prozess der Landnahme immer wieder stockte, da die Menschen erkrankten und nicht mehr ihrer Arbeit nachgehen konnten. Der Domänenälteste (*u lyngdob*) stellte durch Eierbrechen (*shob pylleng*) heraus, dass die Erkrankten unwissentlich die Areale von Ortsgöttern (*ki ryngkew*) verletzt hatten. Durch das Verursachen von Krankheiten machten diese Ortsgötter auf sich aufmerksam und die Vorfahren der Karow lernten, dass sie zwar die ersten menschlichen Siedler waren, dass das Land aber bereits von Ortsgöttern bewohnt war, deren Areale sie großräumig umgehen mussten. Vor dem Hintergrund dieser notwendigen Umgehung kristallisierte sich im Prozess der Landnahme nach und nach die bis heute gültige Opposition zwischen den Landkategorien *ka jing ka shnong* („das Haus, das Dorf“) und *ka rinem ka khlaw* („die Wildnis, der Wald“) heraus. Auch wenn der Bereich der Wildnis insgesamt größer ist als die Areale der Ortsgötter, können diese als das Herzstück der Wildnis bezeichnet werden.



Abb. 9: Wohnort eines Ortsgotts

In der Baumgruppe auf dem Berg verbirgt sich der Wohnort von *u ryngkew khyllow*. Da sich in direkter Nähe Nassreisfelder befinden, ist dieser Ortsgott ein häufiger Verursacher von Krankheiten. Die Menschen können es kaum vermeiden, dem umherstreifenden Ortsgott bei der Feldarbeit zu begegnen oder versehentlich die Grenzen seines Areals zu berühren.

Die Ortsgötter werden im Plural als *ki ryngkew* bezeichnet.¹¹⁹ Der Singular ist *u ryngkew*. Das Nomen *ryngkew* kann nicht mit dem weiblichen Artikel *ka* kombiniert werden, woraus ersichtlich wird, dass die Ortsgötter kategorisch männlich sind. Jeder Ortsgott hat einen Eigennamen und wird zudem mit einer spezifischen Landschaftsformation assoziiert. Es kann sich z.B. um eine Baumgruppe, einen Felsen oder auch um eine Höhle handeln (Abb. 9). Die Landschaftsformationen gelten als Wohnorte der Ortsgötter.¹²⁰ Die Ortsgötter befinden sich aber nicht permanent an diesen Wohnorten, sondern durchstreifen regelmäßig die umliegenden Wälder. Die Areale der Ortsgötter, die zur Zeit der ersten Landnahme markiert wurden, sind allen Bewohnern der Domäne bekannt. Im Zusammenhang mit der Christianisierung wurden einige Ortsgötter aufgegeben. Die meisten von ihnen werden aber bis heute nicht nur von den Nicht-Christen, sondern auch von den Christen respektiert. Wer das Pech hat, einem umherstreifenden Ortsgott zu begegnen, kann dadurch erkranken. Mit Sicherheit wird aber derjenige erkranken, der den Wohnort

¹¹⁹ Das vollständige Sprachpaar lautet *ki ryngkew ki basa*. Die Etymologie der Nomen *ryngkew* und *basa* ist nicht bekannt. In der Khasi-Ethnographie werden die Ortsgötter als *ki ryngkew ki basa* bezeichnet. Sie werden erwähnt, aber nicht ausführlich behandelt. Ausnahmen bilden Kaiser (2003) sowie Misra und Rangad (2000), die sich detailliert mit der Thematik befassten.

¹²⁰ Die Ortsgötter werden auch als *ki blei lum ki blei wab* („die Berggötter, die Flussgötter“) bezeichnet. Dieses Synonym verweist ebenfalls auf die Assoziation mit der Landschaft.

eines Ortsgotts berührt. Heilung kann in solchen Fällen nur durch ein Tieropfer (*ka kñia*) herbeigeführt werden. Dieses zielt darauf ab, die destruktiven kosmischen Einflüsse des Ortsgotts zurückzuweisen. Hierfür wird der Ortsgott in seinem sozialen und schützenden Aspekt angesprochen, aber dennoch gebeten, auf Distanz zu den Menschen zu bleiben. Ein kurzer Auszug aus einer rituellen Ansprache verdeutlicht die Art und Weise, in der kommuniziert wird. Adressiert wird *u ryngkow kbyllow*, der die Krankheit eines jungen Mannes namens *u Las* verursachte.

„Du, *ryngkow kbyllow*, hast diese Krankheit verursacht. Du hast sie gegeben und du bist der einzige, der sie wieder nehmen kann. Wir geben dir ein Huhn. Schütze im Austausch den Körper und das Haus von *u Las*. Von heute an komm nicht mehr zu ihm, berühre ihn nicht mehr und sprich nicht mehr mit ihm. Wir legen es in deine Hand, den Körper und das Haus von *u Las* zu schützen. Kehre zurück in die Wildnis, aber bevor du gehst, markiere den Hühnerdarm, wenn du zustimmst, dass du den Körper und das Haus von *u Las* in Zukunft schützen wirst.“

Die Wildnis wird nicht nur von den Ortsgöttern (*ki ryngkow*) bewohnt. Wie schon beschrieben, wird sie auch mit den Toten assoziiert, die die Häuser der Lebenden verlassen haben, aber noch nicht in das Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) eingegangen sind (siehe Kapitel „Das sozialisierte Land“). Vorgesehen ist, dass die Verstorbenen zuerst die Gemeinschaft der Totengeister durchlaufen, um danach in die Gemeinschaft der Ahnen einzugehen, die im Haus von *u Blei* und auf den Dorfbergen lokalisiert ist. Eine hiervon abweichende Situation ergibt sich für die Menschen, die durch einen Ortsgott erkrankten und in Folge dieser Erkrankung sterben. Über Menschen, die ihr Leben aufgrund eines Ortsgotts verlieren, heißt es, dass sie nach dem Tod für immer als Diener (*u shakri*) bei diesem Ortsgott bleiben. Jeder Ortsgott vereint auf diese Weise eine Anti-Gemeinschaft von unerlösten Toten um sich. Die Namen (*ka kyrteng*) dieser Toten können noch immer in die Häuser der Lebenden zurückkehren, aber ihr Atem (*ka mynsiem*) kann nicht in das Haus von *u Blei* eingehen, da er durch den betreffenden Ortsgott festgehalten wird. Für die Menschen, die einen Verwandten durch einen Ortsgott verloren haben, ist die Beziehung zu diesem Ortsgott ebenfalls problematisch.

Die Areale der Ortsgötter gelten einerseits als gefährlich, denn sie sind vom Tod umgeben und müssen gemieden werden. Andererseits geht von ihnen aber ein spezieller Sog aus, denn die unerlösten Toten, die mit einem Ortsgott leben, versuchen, ihre lebenden Verwandten zu sich zu rufen. Die unerlösten Toten rufen die Lebenden in ihren Träumen. Um die bedrohlichen Träume abzuwenden, wird versucht, die verstorbenen Verwandten, die mit einem Ortsgott leben, möglichst bald zu vergessen. Da sich das Vergessen geliebter Menschen aber nicht immer forcieren

lässt, ist es ein häufiges Phänomen, dass nahe Verwandte durch ein und denselben Ortsgott sterben, da sie dem Sog, der von diesem ausgeht, nicht widerstehen können.

Die Ortsgötter (*ki ryngkon*) sind nicht ausschließlich negativ charakterisiert. Es heißt, dass sie nicht nur Krankheiten verursachen, sondern auch die Außengrenzen der Dörfer schützen. Dieser Schutz wird damit begründet, dass sich der Zusammenhalt der Dörfer nach innen festigt, wenn sich die Dorfbewohner nicht bedingungslos weit nach außen wagen können. Während die Domänengöttinnen (*ki blei raid*) die Dorfberge einst in mythische Festungen verwandelten und als aktive Schützerinnen der Domänengrenzen auftreten, sind die Ortsgötter als passive Schützer der Dorfgrenzen konzipiert, die durch ihre bloße Anwesenheit ein Auseinanderfallen der Dörfer verhindern. Wie alle anderen Götter (*ki blei*) gelten auch die Ortsgötter (*ki ryngkon*) als Schützer und Bewahrer der moralischen Ordnung (*ka nem*) und des mit ihr verbundenen richtigen Wegs (*ka rukom*). Im Fall der Ortsgötter äußert sich diese Funktion durch eine spezifische Assoziation mit dem Tiger. Die Karow klassifizieren Tiger nicht als „Tiere“, sondern als „Krieger der Ortsgötter“.¹²¹ Wann immer Tiger auftauchen – sei es in Mythen, in Geschichten oder in Träumen – ist dies ein sicherer Hinweis auf menschliche Verfehlungen (*ka pop*) oder Tabubrüche (*ka sang*).¹²² Es wird angenommen, dass die Ortsgötter die Tiger als Krieger entsenden, um die Menschen auf die Verletzungen der moralischen Ordnung aufmerksam zu machen.

Wie sich zeigt, werden Ortsgöttern auch positive Eigenschaften zugeschrieben. Da ihre negativen Eigenschaften aber überwiegen, unternahmen schon die Vorfahren der Karow den Versuch, die Ortsgötter durch geregelte Austauschbeziehungen zu sozialisieren. Als die Ortsgötter den Prozess der Landnahme immer wieder durch die Verursachung von Krankheiten unterbrachen, ergänzten die ersten Siedler die Tieropfer, die sie im Rahmen des Domänenrituals für die Ahnen (*ki kmei ki kian*) und die Domänengöttinnen (*ki blei raid*) institutionalisiert hatten, um ein jährliches Tieropfer für die Ortsgötter. Auch wenn auf diese Weise Austauschbeziehungen aufgebaut werden konnten, verloren die Ortsgötter nie ihren wilden Charakter. Die kosmischen Einflüsse, die von ihnen ausgehen, lassen sich nur begrenzt sozialisieren. Die Ortsgötter unterscheiden sich in dieser Hinsicht von den Ahnen und den Domänengöttinnen, die beide als schützend beschrieben werden und mit dem sozialisierten Land assoziiert sind. Die Ortsgötter, die das nicht-sozialisierte Land dominieren, schützen zwar auch, aber im passiv-negativen Sinn – dass die

¹²¹ Kaiser (2003) hat die Bedeutung des Tigers bei den Karow ausführlich behandelt.

¹²² Während meiner Feldforschung kursierten sehr häufig Geschichten und Gerüchte über Tiger, die sich im Wald gezeigt haben sollen. Ich gehe nicht davon aus, dass sich im Gebiet der Karow heute noch Tiger antreffen lassen. Die Kategorie „Tiger“ wird jedoch sehr inklusiv verwendet und bezieht sich auch auf kleinere Wildkatzen, die es durchaus gibt.

Ortsgötter einen inneren Zusammenhalt der Dörfer bewirken, wird in ihrem Fall durch eine äußere Bedrohung bewirkt.

4.4 Die Opposition der Landkategorien

Die Landkategorien *ka jing ka shnong* („das Haus, das Dorf“) und *ka rinem ka kblaw* („die Wildnis, der Wald“) lassen sich in Opposition zueinander sehen. Diese Opposition ist aber nicht absolut zu verstehen, da zwischen beiden eine intermediäre Landkategorie liegt, die durch den Bereich der Felder gebildet wird. Das bewirtschaftete Land befindet sich in der Übergangszone zwischen dem inneren Bereich der Dörfer und dem äußeren Bereich der Wildnis. In den Tälern grenzen die Nassreisfelder unmittelbar an die Dörfer. Die Nassreisfelder gehören zwar nicht direkt zur Landkategorie *ka jing ka shnong* („das Haus, das Dorf“), werden aber als Ausläufer des sozialisierten Landes betrachtet – nicht zuletzt, da sie den Ahnen (*ki kmei ki kian*) und der Reisgöttin (*ka blei lukhmi*) unterstehen, die beide mit dem inneren Bereich assoziiert werden.

Zahlreiche Felder liegen aber auch weiter von den Dörfern entfernt und befinden sich damit bereits im Einzugsbereich der Wildnis. Dies betrifft die Felder an den Berghängen, auf denen v.a. Ananas, Ingwer und Trockenreis angebaut wird. Wenn die Menschen zur Feldarbeit auf die weiter entfernten Felder gehen, sprechen sie davon, dass sie „in die Wildnis“ (*sha rinem*) oder auch „in die Berge“ (*sha lum*) gehen. Die Berge (*u lum*) sind wie die Wälder (*ka kblaw*) ein Synonym für die Wildnis. Hiervon ausgenommen sind nur die Dorfberge (*u lum shnong*), auf denen die Ordnung der Ahnen begründet wurde. Die entlegenen Felder fallen nicht direkt in den Bereich der Wildnis. Sie liegen aber in deren Nähe und die kosmischen Einflüsse des nicht vollständig sozialisierbaren Landes sind hier bereits deutlich zu spüren. Die Menschen, die in der Nähe der Wildnis Feldarbeit verrichten, müssen beständig darauf achten, nicht an den Arealen der Ortsgötter (*ki ryngkew*) zu rühren und keinem umherstreifenden Ortsgott zu begegnen. Häuser, deren Felder in unmittelbarer Nähe von Ortsgöttern liegen, führen häufiger als andere Häuser Tieropfer für die betreffenden Ortsgötter durch. Im Rahmen dieser Tieropfer werden die Ortsgötter als Schützer der Felder adressiert. Die Idee ist, die Ortsgötter als Schutzgötter zu gewinnen und in Tauschbeziehungen einzubinden, bevor sich ihr destruktiver Einfluss unkontrolliert äußern kann. Da die Ortsgötter aber nicht vollständig sozialisierbar sind, bleibt die Feldarbeit in ihrer Nähe riskant.

Auch wenn die Opposition zwischen den Landkategorien *ka jing ka shnong* („das Haus, das Dorf“) und *ka rinem ka kblaw* („die Wildnis, der Wald“) eine Vermittlung durch die intermediäre Kategorie der Felder erfährt und somit nicht absolut zu sehen ist, wird die Gegenüberstellung zwischen einem inneren und einem äußeren Bereich in zahlreichen Kontexten ersichtlich. Einen

Kontext bildet die Erklärung von Leid und Unheil, auf die bereits eingegangen wurde. Wie zuvor beschrieben, wirft jede Manifestation von *ka pang ka shitom* („der Schmerz, das Harte“) die Frage nach der Ursache (*ka daw*) auf, denn das Prinzip der Ursache besagt, dass sich Leid und Unheil nie zufällig manifestieren (siehe Kapitel „Das Prinzip der Ursache“). Im Hintergrund liegen Ursachen, die die Menschen durch ihr Handeln selbst geschaffen haben. Analog zu den beiden Landkategorien des inneren und des äußeren Bereichs wird nun auch zwischen einer inneren und einer äußeren Ursachenkategorie unterschieden. Die innen liegende Ursache wird als „Hausursache“ (*ka daw jing*) bezeichnet.¹²³ Manifestieren sich Leid und Unheil aufgrund einer Hausursache, liegen gestörte Beziehungen im inneren Bereich des Dorfes vor. Umfasst sind die Beziehungen innerhalb der Häuser und zwischen Häusern, wobei keine Unterscheidung zwischen Lebenden und Toten getroffen wird. Wenn eine Person erkrankt, da der Totengeist ihrer jüngst verstorbenen Großmutter zu ihr spricht (*ken*), wird dies als Hausursache bezeichnet (siehe Kapitel „Die Toten“). In diesem Fall sind die Beziehungen innerhalb eines Hauses betroffen. Eine Hausursache liegt auch vor, wenn eine Person verdächtigt wird, eine Geisterattacke ausgelöst zu haben, durch die eine andere Person erkrankte (siehe Kapitel „Die Geister“). In diesem Fall sind die Beziehungen zwischen Häusern betroffen.

Die außen liegende Ursache wird als „Bergursache“ (*ka daw lum*) bezeichnet.¹²⁴ Manifestieren sich Leid und Unheil aufgrund einer Bergursache, liegen gestörte Beziehungen zwischen dem inneren Bereich des Dorfes und dem äußeren Bereich der Wildnis vor. Die Krankheit, die von einem Ortsgott verursacht wird, der seinen Wohnort verletzt sieht, ist hier einzuordnen. Ein weiteres Beispiel bildet die nächtliche Begegnung mit einem Totengeist, der durch die Wildnis irrlichtert. Da die kürzlich Verstorbenen in zwei Aspekten auftreten, haben sie nicht nur an beiden Landkategorien, sondern auch an beiden Ursachenkategorien Anteil (siehe Kapitel „Die Toten“). Wenn ein kürzlich Verstorbener in seinem personalisierten Aspekt zu einem lebenden Verwandten spricht und dadurch eine Krankheit auslöst, wird von einer Hausursache gesprochen. Wenn die kürzlich Verstorbenen hingegen in ihrem entpersonalisierten Aspekt auftreten, d.h. wenn sie sich jenseits der Dörfer als irrlichternde Totengeister zeigen und auf diese Weise eine Krankheit auslösen, wird von einer Bergursache gesprochen, denn die Totengeister, die anonym bleiben, da sie den Menschen niemals ihr Gesicht zeigen, werden dem äußeren Bereich der Wildnis zugeordnet.

Die Opposition zwischen den Landkategorien *ka jing ka shnong* („das Haus, das Dorf“) und *ka rinem ka khlaw* („die Wildnis, der Wald“) ist nicht nur hinsichtlich der Erklärung von Leid und

¹²³ Das vollständige Sprachpaar lautet *ka daw jing ka daw sem* („die Hausursache, die Stallursache“).

¹²⁴ Das vollständige Sprachpaar lautet *ka daw lum ka daw wab* („die Bergursache, die Flussursache“).

Unheil relevant, sie zeigt sich auch in vielen Alltagskontexten. Die Wildnis ist als Bereich entworfen, in dem sich kosmische Einflüsse verstärkt äußern. Gleichzeitig handelt es sich um einen Bereich, in dem die Regeln des Sozialen eine Lockerung erfahren. Ein Ausspruch besagt, dass „Dinge, die in den Bergen besprochen werden, nicht in das Haus gehören, und dass Dinge, die in den Häusern besprochen werden, nicht in die Berge gehören“.¹²⁵ Dieser Ausspruch spielt darauf an, dass sich mit den beiden Landkategorien unterschiedliche Gesprächsinhalte und Gesprächsattitüden verbinden. Bestimmte Gespräche sind im Haus nicht möglich. Männer dürfen beispielsweise in Gegenwart von Frauen in keiner Form über Sexualität sprechen, da dies einer Respektlosigkeit gleichkäme. Bei der Feldarbeit auf den entlegenen Feldern ist diese Regel nicht nur gelockert, sondern regelrecht auf den Kopf gestellt. Die Sprache der Berge ist im Gegensatz zur Sprache der Häuser voller sexueller Anspielungen. Etwas scherzhaft heißt es, dass es bei der Arbeit in den Bergen verpflichtend ist, über Sexualität zu sprechen. Signifikant ist, dass die Arbeit in den überwiegenden Fällen in gemischtgeschlechtlichen Arbeitsgruppen (*ka bara*) stattfindet und dass es in den Bergen kein Problem darstellt, wenn die Männer in Gegenwart von Frauen über Sexuelles scherzen.¹²⁶ Sobald die Rückkehr in die Häuser erfolgt, müssen diese Gespräche aber wieder verstummen.

Sexuelle Kontakte zwischen Unverheirateten finden ebenfalls im Bereich jenseits der Dörfer statt (siehe Kapitel „Zu den Mädchen gehen“). In der Regel ist es ein offenes Geheimnis, welche jungen Paare sich gelegentlich in den Wald zurückziehen. Öffentlich kommentiert wird dies aber zunächst nicht. Die Begründung lautet, dass das, was in den Wäldern und Bergen geschieht, aus der Perspektive der Häuser „nicht zu sehen“ ist und auch nicht offen besprochen werden sollte. Erst wenn sich ein junges Paar dazu entschließt, seine Beziehung durch die Heirat öffentlich zu machen, wird diese Beziehung zum Gegenstand der Sprache der Häuser. Dass der Wald ein Ort ist, an dem Dinge verborgen werden können, zeigt sich schließlich auch daran, dass die Rituale, die darauf abzielen, anderen Menschen und Häusern Schaden zuzufügen, stets im Wald stattfinden. Der asoziale Charakter, der diese Rituale motiviert, spiegelt sich im Ort ihrer Austragung wider, denn nicht zufällig werden sie im Bereich jenseits der Dörfer durchgeführt.

¹²⁵ Es heißt explizit: „Es ist nicht richtig, die Dinge, die in den Bergen besprochen werden, in das Haus zu bringen. Es ist nicht richtig, die Dinge, die im Haus besprochen werden, in die Berge zu bringen.“ („*Ka ktien ha lum ha khat mar die ban lam ha jing. Ka ktien hapoh jing hapoh sem mar die ban lam sha lum sha khat.*“)

¹²⁶ Vor der Christianisierung wurden die Arbeitsgruppen nicht als *ka bara*, sondern als *ka bara kyiad* bezeichnet. *Kyiad* ist die Abkürzung von *ka kyiad um* und steht für „Reisbier“. Es war üblich, begleitend zur Feldarbeit mildes Reisbier zu trinken, was sowohl zur Stärkung als auch zu einer ausgelassenen Stimmung beitrug. Durch die Intervention der Missionare wurde der Konsum von Reisbier während der Feldarbeit schließlich aufgegeben.

4.5 Das Domänenritual und seine Veränderungen

Die bisherige Darstellung zeigte, dass die heutige Raumordnung des Karow-Gebietes im Kontext der Besiedlungsgeschichte betrachtet und verstanden werden muss. Grundlegend ist die Gegenüberstellung eines inneren Bereichs, der auf den zuerst besiedelten Dorfbergen in den Urdörfern begründet wurde und den Ahnen untersteht, und eines äußeren Bereichs, in dem die Ortsgötter und andere kosmische Entitäten Autorität besitzen. Der äußere Bereich wird stärker durch destruktive kosmische Einflüsse bestimmt. Auch er ist aber ein integraler Bestandteil der Domänen, deren Zentren die Dorfberge bilden. Im Domänenritual, das vor der Christianisierung jährlich stattfand, wurden nicht nur die mit dem inneren Bereich assoziierten Ahnen (*ki kemei ki kian*) und Domänengöttinnen (*ki blei raid*) durch Tieropfer adressiert, sondern auch die Ortsgötter (*ki ryng-keon*), die für den äußeren Bereich der Wildnis konstitutiv sind. In der vorchristlichen Zeit stellte das Domänenritual in allen drei Karow-Domänen das zentrale rituelle Ereignis des Jahres dar. Wie bereits beschrieben, wird der Ursprung dieses Rituals in der Zeit der Domänengründung gesehen, denn die orale Überlieferung besagt, dass die Gründungsahninnen der einzelnen Domänen ein Gemeinschaftsritual initiierten, um die *kur*-Gruppen zu einen, die sich in den Urdörfern der Domänen angesiedelt hatten. Mit dem Verlassen der Dorfberge und der Ausbreitung innerhalb der zuvor festgelegten Domänengrenzen wurde das Ritual, das weiterhin auf dem Dorfberg stattfand, zum Verbindungsglied zwischen den neu begründeten Dörfern in den Tälern. Es wurde aber auch zum verbindenden Glied zwischen den *kur*-Gruppen, die bereits in den Urdörfern vertreten waren (die ersten Siedler oder „Dorfurzeln“), und den *kur*-Gruppen, die später in das Land einwanderten (die späteren Siedler oder „Dorf Früchte“).

Mit der Christianisierung hat sich das Domänenritual der Karow stark verändert. Um die Art und das Ausmaß dieser Veränderungen aufzeigen zu können, muss das Ritual vor und nach der Christianisierung betrachtet werden. Im Folgenden werde ich das Domänenritual der Domäne Nongkhrah in seiner vorchristlichen Form beschreiben und anschließend auf die Veränderungen eingehen, die sich mit der Christianisierung ergeben haben. Die Grundlage für die Beschreibung des traditionellen Domänenrituals bilden die Erinnerungen älterer Menschen, die das Ritual in ihrer Kindheit und Jugend erlebten. Auch Angehörige der mittleren Generation können noch immer über das Domänenritual berichten, da ihre inzwischen verstorbenen Verwandten ihnen davon erzählten. Die jüngere Generation kann jedoch kaum noch Aussagen zum Domänenritual machen, was die ältere Generation in der Ansicht bestärkt, dass das rituelle Wissen der vorchristlichen Zeit auf dem besten Weg ist, verloren zu gehen. Obwohl es das größte Ritual der Karow

war, wurde das Domänenritual bisher nicht ausführlich beschrieben.¹²⁷ Auch vor diesem Hintergrund erscheint mir eine Betrachtung lohnend, die den Erinnerungen der Menschen Raum gibt, die das Ritual in seiner vorchristlichen Form erlebten.

Das Domänenritual vor der Christianisierung

Das Domänenritual der Domäne Nongkhrah wird bis heute durch das Femininum *ka sajer* bezeichnet.¹²⁸ Ursprünglich war das Ritual an den landwirtschaftlichen Zyklus gebunden und fand einmal jährlich vor der Aussaat statt.¹²⁹ Die rituelle Organisation lag in den Händen der Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*), wobei dem Domänenältesten (*u lyngdob*) die Hauptverantwortung zukam. Das Domänenritual dauerte insgesamt drei Tage und adressierte mehrere kosmische Entitäten: (1.) die mit dem Dorfberg assoziierten Ahnen (*ki kmei ki kian*), die dem Land Fruchtbarkeit geben oder entziehen können, (2.) die Domänengöttinnen (*ki blei raid*), die den Dorfberg in eine mythische Festung verwandelten und die Domänengrenzen schützen, (3.) die Ortsgötter (*ki ryngkom*), deren Areale das Herz der Wildnis bilden und die den Zusammenhalt der Dörfer sichern, und (4.) die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*), die, ähnlich wie die Ahnen, für die Fruchtbarkeit der Reisfelder sorgt. Anhand des Domänenrituals lässt sich die zuvor beschriebene Idee des Götterhauses veranschaulichen (siehe Kapitel „Die Götter“). In Bezug auf das traditionelle Domänenritual heißt es, dass die Ahnen, die Domänengöttinnen, die Ortsgötter und die Reisgöttin ein Haus bildeten. In diesem Haus arbeiteten sie zusammen und sorgten gemeinsam für die Fruchtbarkeit des Domänenlands und den Schutz der Domänenbewohner. Nicht nur in Bezug auf die Bewohner der Domäne, sondern auch in Bezug auf die Bewohner der „anderen Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) wurde somit der gemeinschaftliche Aspekt betont und das Domänenritual war nur dann vollständig, wenn alle genannten kosmischen Entitäten Tieropfer erhalten hatten. Deutlich wird auch, dass die kategorialen Grenzen zwischen den Göttern (*ki blei*) und den Toten (*ki syrngi*) durchlässig sind, denn die Domänengöttinnen, die Ortsgötter und die Reisgöttin wirkten Seite an

¹²⁷ Barih (1997: 244f) erwähnte das Ritual kurz. Laloo ging vertiefter auf das Ritual ein, seine Schriften liegen aber nur in Khasi vor (siehe z.B. Laloo 1992).

¹²⁸ Auch in den beiden anderen Karow-Domänen wird von *ka sajer* gesprochen. Es handelt sich um einen Eigennamen, dessen Etymologie nicht bekannt ist.

¹²⁹ Gemeint ist die Aussaat des Reises. Der Reis wird im März und April ausgesät. Die Setzlinge werden im Juni und Juli gepflanzt. Im November und Dezember wird der Reis schließlich geerntet.

Seite mit den Ahnen, um das Wohl der Menschen und den Schutz der Domäne zu gewährleisten.¹³⁰

Das Domänenritual fand auf dem Dorfberg im Urdorf der Domäne statt. Zum Auftakt wurden die Zugangswege zum Urdorf von Vegetation befreit. Die ersten acht *kur*-Gruppen der Domäne, d.h. die *kur*-Gruppen, die die Kategorie der ersten Siedler (*kei trai shnong*) konstituieren, errichteten im Urdorf jeweils eine Bambushütte. Die acht Bambushütten repräsentierten die ersten Mutterhäuser der acht *kur*-Gruppen. Im Rahmen des Domänenrituals wurden diese Mutterhäuser als „Dorfhäuser“ (*ka jing shnong*) bezeichnet.¹³¹ Das Urdorf wurde mit anderen Worten wieder aufgebaut, wobei die *kur*-Gruppen, die dieses Dorf begründet hatten, durch jeweils ein Dorfhaus vertreten waren. In die acht Dorfhäuser wurden die Ahnen eingeladen, die die Domäne einst gegründet hatten und ihnen wurden Tieropfer dargebracht. Anhand der Dorfhäuser lässt sich zwischen den *kur*-Gruppen der Domäne Nongkhrah eine dreifache Differenzierung im politisch-rituellen Status vornehmen. Diese Differenzierung ist bis heute formal gültig. Aufgrund der noch zu beschreibenden Veränderungen des Domänenrituals wird sie aber nicht mehr rituell ausagiert.

Den höchsten Status nehmen die fünf *kur*-Gruppen ein, die die Domänenoffiziellen (*kei longsan mansan*) stellen. Die orale Überlieferung besagt, dass zur Gründungszeit der Domäne, in der das Ritual institutionalisiert wurde, nur diese fünf *kur*-Gruppen Dorfhäuser errichten durften. Nach dem Abstieg vom Dorfberg äußerten die drei anderen *kur*-Gruppen, die bereits im Urdorf vertreten waren, gegenüber dem Domänenältesten (*u lyngdob*) den Wunsch, ebenfalls Dorfhäuser errichten zu dürfen. Gegen Zahlung einer Geldsumme wurde diesem Wunsch stattgegeben. Seit dieser Zeit hatten die ersten acht *kur*-Gruppen der Domäne das Recht, ihre Ahnen während des Domänenrituals in ihrem eigenen Dorfhaus zu empfangen. Dauerhaft versagt blieb dieses Recht den *kur*-Gruppen, die erst nach dem Abstieg vom Dorfberg in das Land der heutigen Karow einwanderten und wie beschrieben die Kategorie der späteren Siedler (*kei sob shnong*) konstituieren.

¹³⁰ Im Hinblick auf die Ortsgötter ist die Teilhabe an einem Götterhaus besonders signifikant. Die Ortsgötter werden für sich betrachtet als hauslose Wesen beschrieben, die mit bestimmten Arealen in der Wildnis assoziiert sind. Kein Mensch kann den Wohnorten der Ortsgötter zu nah kommen, ohne dadurch sein Leben zu riskieren. Die Beziehung zu den Ortsgöttern ist somit zwangsläufig auf Meidung und nicht auf Verbindung ausgerichtet. Ihre asozialen Charakterzüge beschreiben die Ortsgötter aber nicht vollständig, denn auch sie haben soziale Züge und können sich mit anderen kosmischen Entitäten zu einem Götterhaus zusammenschließen, um Gutes zu verrichten.

¹³¹ Die Bambushütte der *kur*-Gruppe *Lyngdob*, die den Domänenältesten (*u lyngdob*) stellt, wird als einzige nicht als *ka jing shnong* („Dorfhaus“), sondern als *ka jing sad* bezeichnet. Das Adjektiv *sad* ist schwer zu übersetzen. In der Khasi-Ethnographie wird von „heilig“ gesprochen. Alternativ lässt sich sagen, dass der Begriff *sad* auf einen hohen rituellen Status verweist.

Da sie keine Ursprungsbeziehung zum Dorfberg vorweisen können, durften sie im Rahmen des Domänenrituals auch kein Dorfhaus im einstigen Urdorf errichten. Im Domänenritual waren die Mitglieder der später eingewanderten *kur*-Gruppen Teilnehmer und Zuschauer, aber sie traten nicht als rituelle Akteure auf.

Kehren wir zum rituellen Ablauf zurück. Nach der Errichtung der acht Dorfhäuser begannen in den Dörfern der Domäne die Vorbereitungen für das Ritual. In den Häusern, die den ersten acht *kur*-Gruppen angehörten, wurde jeweils ein Kilo Reis von der letzten Reisernte abgezweigt. Der zusammengetragene Reis wurde zu einem Teil gekocht und zum anderen Teil zu Reisbier (*ka kyiad um*) verarbeitet. Am Vortag des Rituals wurde aus jeder der acht *kur*-Gruppen eine junge Frau und ein ritueller Spezialist bestimmt, der die Tieropfer für die Ahnen durchführen sollte.¹³² Am ersten Tag des Rituals bestiegen die Bewohner der Domäne den Dorfberg. Die Festgemeinde kam im Urdorf zusammen und der Domänenälteste (*u lyngdob*) stellte zuerst durch Eierbrechen (*sbob pylleng*) heraus, aus welcher Richtung sich die auf dem Dorfberg beheimateten Ahnen dem Urdorf nähern würden. Danach ging der Domänenälteste gemeinsam mit den acht jungen Frauen und den acht rituellen Spezialisten in die Richtung der Ahnen, um sie abzuholen. Die jungen Frauen trugen Körbe mit gekochtem Reis und mit Flaschenkürbissen, die mit Reisbier gefüllt waren. Am Ort des Zusammentreffens führten die rituellen Spezialisten ein Trankopfer (*suit kyiad*) für die Ahnen ihrer *kur*-Gruppe durch und die jungen Frauen reichten den Ahnen gekochten Reis.¹³³ Nach dieser Begrüßung wurden die Ahnen in die Dorfhäuser geführt. Die Einladung der Ahnen in die Dorfhäuser kann als ein Akt der erneuten Sozialisierung betrachtet werden und stellt gleichzeitig eine Umkehrung dar. Das Urdorf und die Domäne wurden von Vertretern der ersten acht *kur*-Gruppen auf dem Dorfberg begründet, der später verlassen wurde. Das Domänenritual macht die Ursprungssituation wieder präsent, denn die Bewohner der Domäne kehren zum Urdorf auf dem Dorfberg zurück und errichten Dorfhäuser, in die sie die Gründungsahnen einladen. Der erste Tag endete mit der Einladung der Gründungsahnen in die Dorfhäuser. Am späten Abend begaben sich die Domänenbewohner wieder in ihre jeweiligen Dörfer.

¹³² Der rituelle Spezialist wurde durch Eierbrechen (*sbob pylleng*) bestimmt. Der Kreis der Kandidaten bildeten die Hausopferer der betreffenden *kur*-Gruppe (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Die jungen Frauen wurden nicht durch Divination bestimmt, sondern konnten sich freiwillig melden. Wichtig war, dass es sich um junge, unverheiratete Frauen handelte.

¹³³ Der Ausdruck *suit kyiad* bedeutet wörtlich „Reisbier schütten“. Im übertragenen Sinn lässt sich von einem Trankopfer sprechen.

Nur einige Männer blieben zurück, um die Ahnen durch das Schlagen der großen und der kleinen Trommeln zu unterhalten.¹³⁴

Am zweiten Tag bestiegen die Bewohner der Domäne erneut den Dorfberg und die Festgemeinde versammelte sich im Urdorf. Zuerst wurden mehrere Stunden lang Tänze aufgeführt, die Geschichten und Themen aus der Zeit behandelten, in der der Dorfberg eine umkämpfte mythische Festung war. Der Tanz *Shutwait* imitierte die Eröffnung des Gefechts, der Tanz *Malabo* imitierte die Gegner während des Gefechts und der Tanz *Mastieb* imitierte den siegreichen Ausgang des Gefechts.¹³⁵ In allen Tänzen traten Männer als Krieger auf, die mit Schwertern und Schilden bewaffnet waren. Mit Eintritt der Abenddämmerung begannen die Tieropfer (*ka kñia*). In den acht Dorfhäusern führten die rituellen Spezialisten jeweils eine Schweine- und ein Hahnenopfer für ihre Ahnen durch. Anschließend führte der Domänenälteste (*u lyngdoh*) die Tieropfer für die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*), die Domänengöttinnen (*ka blei raid*) und die Ortsgötter (*ki ryngkow*) durch. Die Reisgöttin und die Domänengöttinnen erhielten jeweils einen Hahn, wobei alle Hahnenopfer auf dem Dorfberg stattfanden. Die Ortsgötter erhielten eine Ziege und einen Hahn. Die Opfer für die Ortsgötter fanden nicht auf dem Dorfberg, sondern auf dem benachbarten Berg *u Pantab* statt. Dieser Berg wird durch den Ortsgott *u ryngkow pantab* dominiert, dessen Wohnort der Gipfel des Berges ist, der normalerweise nicht berührt werden darf.¹³⁶ Eine Ausnahme bildete das Domänenritual, bei dem alle Ortsgötter der Domäne an den Wohnort von *u ryngkow pantab* gebeten wurden, um an einer Opfermahlzeit teilzunehmen.

Am dritten Tag bestiegen die Bewohner der Domäne letztmalig den Dorfberg. Die Festgemeinde versammelte sich im Urdorf und gruppierte sich zuerst um den Domänenältesten, der ein großes Streitgericht abhielt. Als Leiter dieses Streitgerichts wurde der Domänenälteste explizit als „Richter“ (*u lyngdoh bisbar*) angesprochen.¹³⁷ Dem Streitgericht mussten alle Streitfälle vorgetragen werden, die im vergangenen Jahr noch keine Klärung erfahren hatten. Das Ziel bestand darin, die offenen Streitfälle final zu klären und zu schlichten. Um dem Weg der Harmonie und Balance folgen zu können, sollte das Streitgericht idealerweise Einheit und Frieden unter den Bewohnern der Domäne herstellen. In seiner Funktion als Richter und Streitschlichter steht der Domänenäl-

¹³⁴ Die große Trommel wird als *ka bom* und die kleine Trommel als *ka ksing* bezeichnet.

¹³⁵ Der Tanz wird durch das Femininum *ka shad* bezeichnet, so dass lokal vom *Shad Shutwait*, vom *Shad Malabo* sowie vom *Shad Mastieb* gesprochen wird.

¹³⁶ Der Berg und der Ortsgott tragen denselben Namen wie *u Pantab*, der Schwestersonn des ersten Domänenältesten (siehe Kapitel „Die Konstituierung der Domänen“). Der kleine *u Pantab* wurde einst von der Gründungsahnin *ka Khrab* in einen Stein verwandelt. Dieser Stein befindet sich auf dem Berg, der als *u Pantab* bezeichnet wird. Sowohl der Berg als auch der Ortsgott sind somit nach dem in Stein verwandelten Schwestersonn benannt.

¹³⁷ Das Verb *bisbar* steht für „richten“.

teste in einer homologen Reihe mit dem Dorfberg, dem Urdorf und dem Domänenritual selbst, denn sie alle repräsentieren in verschiedenen Aspekten die Einheit der Domäne. Im Anschluss an das Streitgericht fanden erneut Tänze statt. Um dem Domänenältesten Ehre (*ka burom*) zu erweisen und um ihm für seine rituellen Dienste zu danken, wurde der Tanz *Rahkynthei* aufgeführt, der wörtlich „die Mädchen tragen“ bedeutet. Die getragenen Mädchen waren die Schwestern und Schwestertöchter des Domänenältesten. Den Abschluss bildete der Tanz *Ainguh*, der wörtlich „die letzte Ehre geben“ bedeutet. Die letzte Ehre wurden den Ahnen erwiesen, von denen die Ernte und mit ihr das Wohl der Domänenbewohner abhing.

Das Domänenritual nach der Christianisierung

In der soeben beschriebenen Form fand das Domänenritual der Domäne Nongkhrah letztmalig 1963 statt. Im selben Jahr konvertierte der damalige Domänenälteste (*u lyngdoh*) zum Christentum und beschloss, die Organisation und Durchführung des Rituals mit diesem Schritt aufzugeben. Drei Jahrzehnte lang fand auf der Ebene der Domäne kein Ritual statt. 1992 wurde aber wieder ein Ritual organisiert, das wie das einstige Domänenritual als *ka sajer* bezeichnet wird und seitdem jährlich stattfindet. Bei genauerer Betrachtung haben das einstige und das heutige Domänenritual nur noch wenig gemeinsam. Heute lässt sich eher von einem „Fest“ als von einem „Ritual“ sprechen, denn die zentralen rituellen Elemente wurden aufgegeben. Die Wiedereinführung eines Domänenfestes war eine Reaktion auf einen von außen kommenden Impuls. Der inzwischen verstorbene Hochland-Khasi Donbok T. Laloo, der eine Karow-Frau geheiratet hatte, studierte in den 1980er Jahren die Kultur des Ri-Bhoi-Distrikts und befasste sich insbesondere mit der Domäne Nongkhrah (vgl. Laloo 1992).¹³⁸ Laloo wollte die lokale Kultur nicht nur dokumentieren, sondern auch erhalten und wiederbeleben. Sein größtes Engagement galt dabei dem Domänenritual, das alle drei Karow-Domänen im Prozess der Christianisierung aufgegeben hatten.

Zu Beginn der 1990er Jahre gelang es Laloo, den Domänenältesten der Domäne Nongkhrah zu überzeugen, ein Domänenfest einzuführen, das Elemente des einstigen Domänenrituals aufgriff. Unverändert ist, dass die Organisation dieses Festes in der Hand der Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*) und speziell des Domänenältesten (*u lyngdoh*) liegt. Der Zeitpunkt vor der Aussaat des Reises ist ebenfalls unverändert. Der Durchführungsort wurde zwischenzeitlich verändert, letztlich aber wieder angepasst. In den ersten Jahren fand das Domänenfest in wechselnden

¹³⁸ Zwischen Hochland-Khasi und Karow kommt es nur in Ausnahmefällen zu Heiratsverbindungen, was v.a. daran liegt, dass sich ihre Lebenswelten kaum überschneiden. Die meisten Hochland-Khasi betrachten es zudem als „unter ihrem Stand“ einen oder eine Karow zu heiraten.

Dörfern der Domäne statt. Da dies bei vielen Domänenbewohnern auf Widerstand stieß, wurde es schließlich wieder in das Urdorf auf dem Dorfberg verlegt. Die auffälligste Veränderung ist, dass im Rahmen des heutigen Domänenfestes keine Tiere mehr geopfert werden. Der Domänenälteste eröffnet das Fest mit einem Trankopfer (*suit kyiad*) für die Gründungsahnen der Domäne und bittet sie um eine gute Reisernte. Tieropfer (*ka kñia*) werden für die Ahnen aber nicht mehr durchgeführt und auch die Domänengöttinnen (*kei blei raid*), die Ortsgötter (*kei ryngkon*) und die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*) werden nicht mehr durch Tieropfer adressiert. Im Fall der Domänengöttinnen bedeutet dies einen tatsächlichen Beziehungsabbruch. Vergleichbar mit den großen Göttern (*kei blei babeh*), die einst durch große Tieropfer (*ka kñia babeh*) adressiert wurden und seit deren Aufgabe nach und nach in Vergessenheit geraten, werden die Domänengöttinnen heute weder im Domänenfest noch in anderen Kontexten durch Tieropfer adressiert (siehe Kapitel „Rituelle Diskontinuitäten“). In Bezug auf die Ortsgötter und die Reisgöttin lässt sich nicht von einem vollständigen Beziehungsabbruch sprechen. Auf der Ebene der Domäne werden zu diesen kosmischen Entitäten keine Austauschbeziehungen mehr unterhalten. Auf der Ebene des Hauses sind diese Beziehungen jedoch weiterhin relevant, denn die einzelnen Häuser sind nach wie vor darauf angewiesen, durch Tieropfer die Krankheiten zu heilen, die die Ortsgötter auslösen, und sie sind ebenso darauf angewiesen, die Reisgöttin im Austausch gegen Tieropfer um den Schutz und die Fruchtbarkeit der Reisfelder zu bitten.

Im Wesentlichen lässt sich sagen, dass das dreitägige Domänenritual auf ein eintägiges Domänenfest reduziert wurde.¹³⁹ Das heutige Kernstück bilden nicht mehr die Tieropfer, sondern die Tänze, die einst am zweiten und am dritten Tag des Rituals stattfanden (Abb. 10). Lalo, der sich für die Wiederbelebung des Domänenrituals eingesetzt hatte, war selbst Christ. Hiermit zusammenhängend bezog sich sein Engagement auf eine „blutleere Form“ des Rituals: er unterstützte zwar den Erhalt der lokalen Tänze, aber nicht die Wiederbelebung der Tieropfer, die den eigentlichen rituellen Kern bildeten. Lalos Position veranschaulicht den Ansatz, den die katholische Kirche vertrat: „Kultur“ und „Religion“ wurden streng voneinander getrennt, um sich gegenüber bestimmten lokalen Phänomenen tolerant zeigen zu können, andere aber umso heftiger bekämpfen zu können (siehe Kapitel „Die Kritik am Tieropfer“). Auch wenn sich das Domänenfest am größten Ritual der vorchristlichen Zeit anlehnte, rief es in seiner blutleeren Variante nicht die Kritik der lokalen Kirche hervor, sondern wurde anfangs sogar als gemeinschaftsbildende Maßnahme begrüßt.

¹³⁹ Ich selbst nahm zweimal daran teil.



Abb. 10: Mädchen vor dem Tanz

Die Mädchen haben sich für den Tanz *Rabkynthei* zurechtgemacht, der wörtlich „die Mädchen tragen“ bedeutet. Traditionell wurden bei diesem Tanz die Schwestern und Schwestertöchter des Domänenältesten getragen, um ihnen und ihm Ehre zu erweisen. Der Tanz wird nach wie vor aufgeführt. Die getragenen Mädchen sind aber nicht mehr notwendigerweise mit dem Domänenältesten verwandt.

Die Institutionalisierung des Domänenfestes fiel in eine Zeit, in der der Begriff *ka kolshor* bei den Karow verstärkt in Umlauf kam. Es handelt sich um die indigenisierte Form des englischen Begriffs *culture*, den die Missionare eingeführt hatten. „Kultur“ war zuvor das, was selbstverständlich gelebt wurde und keiner Benennung und Erklärung bedurfte. Mit Beginn der 1990er Jahre wurde sie zunehmend als Wert entdeckt, der sich explizit artikulieren lässt und eines besonderen Schutzes bedarf. In diesem Klima hofften auch die Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*), die damals keine Christen waren, mit der Wiedereinführung eines Domänenfestes an vorchristliche Traditionen anknüpfen zu können. In den ersten Jahren wurde das Domänenfest von relativ vielen Bewohnern der Domäne unterstützt und mitgetragen. Das anfängliche Interesse verlor sich aber wieder und heute bezeichnen viele Menschen das Domänenfest nicht mehr als *ka sajor*, sondern als *ka sajor lyndem*, wobei der Begriff *lyndem* soviel wie „nutzlos“ bedeutet. In seiner wiederbelebten Form wird das Domänenritual, das einst die Einheit der Domäne garantierte, nicht nur von den meisten Christen, sondern auch von den meisten Nicht-Christen als überflüssig betrachtet.

Die christlichen Domänenbewohner nehmen nur selten am Domänenfest teil und begründen dies mit der schlechten Organisation der Veranstaltung. Viele Christen vertreten die Ansicht, dass die Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*) nicht mehr in der Lage sind, ein gutes und verbindendes Fest für alle Bewohner der Domäne zu organisieren. Diese Ansicht erwächst durch

den direkten Vergleich mit kirchlichen Veranstaltungen. Die lokale Kirche verfügt nicht nur über die finanziellen Mittel, sondern auch über die personelle Unterstützung, um ihrer Veranstaltungen professionell vorbereiten und durchführen zu können. Vor einem Jahrzehnt ging die Kirche zudem dazu über, die Tänze, die einst Bestandteil des Domänenrituals waren, in ihre eigenen Veranstaltungen zu integrieren. Viele Christen ziehen es heute vor, nicht mehr am schlecht organisierten Domänenfest, sondern an den gut organisierten kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen – zumal sie auch bei diesen nicht auf lokale Tänze verzichten müssen (Abb. 11).

Um mit der Kirche konkurrieren zu können, gingen die Domänenoffiziellen in den letzten Jahren dazu über, für die Ausrichtung des Domänenfestes Geld in den Häusern zu sammeln.¹⁴⁰ Diese neue Praxis trifft sowohl bei den Christen als auch bei den Nicht-Christen auf Missfallen. Die christlichen Domänenbewohner sind nicht bereit, ein Fest zu finanzieren, an dem sie kein Interesse mehr haben und an dem sie nur noch selten teilnehmen. Die nicht-christlichen Domänenbewohner vergleichen das Geldsammeln wiederum mit der Kollekte und bemängeln, dass die Domänenoffiziellen Geld sammeln, obwohl es ihre traditionelle Aufgabe ist, das Fest ohne fremde Geldmittel und ohne eigene Entlohnung zu organisieren. Viele Domänenbewohner sprechen nicht nur von *ka sajer lyndem* und damit von einem „nutzlosen Fest“, sondern auch von *ka sajer pisa* und damit von einem „Geldfest“, bei dem es sich in erster Linie darum dreht, wie Geld für seine Organisation aufgebracht werden kann. Auffällig ist, dass die Erinnerungen an das vorchristliche Domänenritual von vielen älteren Menschen voller Stolz gepflegt werden und dass dieses Ritual noch immer Gegenstand vieler Unterhaltungen ist. Das derzeit stattfindende Domänenfest wird jedoch nicht als eine gelungene Wiederbelebung betrachtet, sondern als eine „Hülle ohne Inhalt“ beschrieben. Dieser Ansicht sind v.a. die Nicht-Christen, die angeben, dass ein Domänenritual ohne Tieropfer nicht mehr als Domänenritual betrachtet werden kann.

Auch wenn es unterschiedliche Gründe hat, sind sowohl die Christen als auch die Nicht-Christen der Ansicht, dass das Domänenfest eingestellt werden sollte. Trotz des geringen Interesses seitens der Domänenbewohner bestehen die Domänenoffiziellen dennoch weiterhin auf der Durchführung des Festes. Den Hintergrund bildet der Versuch, die eigene traditionelle Autorität gegenüber neuen Autoritäten zu verteidigen. Die Domänenoffiziellen waren einst die höchsten politisch-rituellen Autoritäten. Auch wenn das traditionelle System der Selbstverwaltung in Bezug auf die Domänen und die Dörfer bis heute existiert, wird es von nationalstaatlichen Verwaltungsinstitutionen überlagert. Hinzu kommt, dass die lokale Kirche ein weiteres Gegengewicht bildet, das die rituelle Autorität der Domänenoffiziellen seit einigen Jahrzehnten untergräbt.

¹⁴⁰ Je nach finanzieller Situation soll jedes Haus eine Summe zwischen zehn und hundert Rupien beisteuern.



Abb. 11: Kriegstanz der Männer

Die jungen Männer führen im Rahmen einer kirchlichen Veranstaltung Kriegstänze vor. Es handelt sich um Tänze, die einst integraler Bestandteil des vorchristlichen Domänenrituals waren und mehrere Stunden lang stattfanden. Bei kirchlichen Veranstaltungen werden die einzelnen Tänze nicht mehr vollständig getanzt, sondern in Form einer Zusammenstellung präsentiert, die wesentlich kürzer ist.

Das Domänenritual diente einstmals dazu, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu sichern. Das heutige Domänenfest steht im Gegensatz hierzu nicht mehr für Integration, sondern ist ein Kristallisationspunkt von gesellschaftlichen Konflikten. Der in der Domäne Nongkhrah schwelende Konflikt zwischen den Domänenoffiziellen, die das Domänenfest beibehalten wollen, und den Domänenbewohnern, die diesem Fest mehr und mehr die Unterstützung entziehen, dauert nach wie vor an. Dass es sich nicht um einen Einzelfall handelt, zeigt der Blick in die Nachbardomäne Khatar Nonglyndoh, in der ein ähnlicher Konflikt besteht.

Exkurs: Das Domänenritual der Domäne Khatar Nonglyndoh

Wie in der Domäne Nongkhrah fand auch in der Domäne Khatar Nonglyndoh mehrere Jahrzehnte lang kein Domänenritual statt. 2011 wurde erstmalig wieder ein Domänenfest durchgeführt, das an das einstige Domänenritual angelehnt war. Der Impuls zur Wiederbelebung ging von einem einflussreichen christlichen Lehrer aus, der in einem der Dörfer der Domäne lebt und die Domänenoffiziellen überzeugen konnte, nach einer langen Pause wieder ein Domänenfest zu veranstalten. Die Absichten des Impulsgebers zielten weniger auf eine Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts innerhalb der Domäne als auf eine Stärkung dessen, was er als „traditionel-

le Kultur“ bezeichnete. Als die Domänenoffiziellen begannen, in den Häusern Geld für die Ausrichtung des Festes zu sammeln, zeigten viele Menschen ihren Unmut. Die Nicht-Christen gaben an, dass sie ein Domänenfest ohne Tieropfer nicht akzeptieren würden. Die Christen vertraten wiederum die Ansicht, dass kein Bedarf an einer weiteren Kulturveranstaltung bestünde, da bei den kirchlichen Veranstaltungen genügend lokale Tänze stattfinden. Am Tag des Domänenfestes erschienen zahlreiche geladene auswärtige Gäste, aber nur vergleichsweise wenige Menschen aus den dreizehn Dörfern der Domäne. Am Folgetag erreichte der schwelende Konflikt zwischen den Domänenoffiziellen und den Domänenbewohnern seinen Höhepunkt. Mehrere Personen berichteten von einem Tiger, der die Wälder der Domäne durchstreife und fünf Menschenleben verlange. Es hieß daraufhin, dass die Ortsgötter (*ki ryngkom*) einen ihrer Krieger entsendet hätten, um ihre Verärgerung über die Situation in der Domäne auszudrücken (siehe Kapitel „Das nicht-sozialisierte Land“). Die Verärgerung der Ortsgötter speiste sich angeblich daraus, dass das Domänenfest ohne Tieropfer stattgefunden hatte. Andere Personen berichteten zeitgleich, dass sie von den Ahnen (*ki kmei ki kian*) geträumt hätten, die erzürnt seien und ebenfalls nach fünf Menschenleben verlangten.

Die Berichte über verärgerte Ortsgötter und erzürnte Ahnen, die scheinbar unabhängig voneinander in mehreren Dörfern der Domäne auftauchten und kursierten, erzeugten eine hochgradig angespannte Atmosphäre. Um weiteres Unheil abzuwenden, suchten einige Domänenbewohner die Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*) auf und forderten von ihnen die Opferung von fünf Menschen. Die Domänenoffiziellen gerieten hierdurch unter beträchtlichen Druck, denn die Zahl „fünf“ (*san*) steht im Kontext der Domäne nicht nur für das Ganze, sondern auch für die konkrete Anzahl der Domänenoffiziellen (siehe Kapitel „Die Konstituierung der Domänen“). Es war augenscheinlich, dass von den fünf Domänenoffiziellen zumindest im übertragenen Sinn gefordert wurde, „den Kopf hinzuhalten“, um die gestörte Ordnung innerhalb der Domäne wieder herstellen zu können. Nach einigen Tagen ebte die Aufregung wieder ab, ohne dass Menschen oder Tiere geopfert werden mussten. Viele Domänenbewohner bekräftigten ihre Ansicht, dass das Domänenritual als „Hülle ohne Inhalt“ besser gar nicht mehr stattfinden sollte. Die Domänenoffiziellen versicherten daraufhin, das Domänenfest nicht mehr gegen den erklärten Willen der Domänenbewohner durchführen zu wollen.

4.6 Die Position der Domänenoffiziellen

Die Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*) waren die höchsten politisch-rituellen Autoritäten im traditionellen System der Selbstverwaltung. Als Vorsteher der Domäne (*ka raid*) beriefen sie re-

regelmäßig den Domänenrat (*ka dorbar raid*) ein, an dem die erwachsenen männlichen Bewohner der Domäne teilnahmen, um anstehende Dinge gemeinsam zu entscheiden. Wie dargelegt, organisierten die Domänenoffiziellen zudem das jährlich stattfindende Domänenritual (*ka sajer*), in das alle Dörfer der Domäne eingebunden waren. Jedes Dorf (*ka shnong*) wurde durch einen Dorfrat (*ka dorbar shnong*) regiert, an dem die erwachsenen männlichen Bewohner des Dorfes teilnahmen und dem der Dorfälteste (*u rangbah shnong*) vorstand. Die Dörfer konnten in vielen Belangen autonom Entscheidungen treffen und waren nicht auf die Zustimmung der Domänenoffiziellen und des Domänenrates angewiesen. In ritueller Hinsicht bestand jedoch eine Hierarchie zwischen den Dörfern und der Domäne, denn neben dem Haus und der *kur*-Gruppe bildeten nicht das Dorf, sondern die Domäne die entscheidende rituelle Einheit.

Das hier beschriebene traditionelle Verwaltungssystem blieb während der britischen Kolonialzeit und auch nach der Integration in den indischen Nationalstaat erhalten. Jedem Dorf steht nach wie vor der Dorfälteste vor und jeder Domäne stehen nach wie vor der Domänenälteste und die anderen Domänenoffiziellen vor. Die Dorfältesten und die Domänenoffiziellen berufen regelmäßig den Dorfrat bzw. den Domänenrat ein, um gemeinsam mit allen Mitgliedern anstehende Entscheidungen zu fällen. Die Entscheidungsbefugnisse des Dorfrates und des Domänenrates sind heute aber begrenzt, denn das von den Ahnen überlieferte System der Selbstverwaltung ist nicht mehr das einzige System, sondern ein System neben anderen. Während die Autorität der Dorfältesten nach wie vor anerkannt wird, hat sich das Ansehen der Domänenoffiziellen in den letzten Jahrzehnten stark vermindert. Dies liegt daran, dass die Domänenoffiziellen als traditionelle politisch-rituelle Autoritäten nicht nur mit den modernen politischen Systemen konkurrieren müssen, die mit der Integration in den indischen Nationalstaat und der Gründung des Unionsstaats Meghalaya installiert wurden, sondern auch in Konkurrenz zur Autorität der Kirche stehen.

Die zuvor vorgestellten Ideen über die Besiedlung des Landes, die Prozesse der Gemeinschaftsbildung, die assoziierte politisch-rituelle Ordnung und die Ordnung des Raumes werden in der geschilderten Form bis heute von den Karow vertreten – unabhängig davon, ob sie der „alten Religion“ (*ka nem barim*) oder der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) folgen. Auch wenn die von den Ahnen überlieferten Ideen nicht nur für die Nicht-Christen, sondern auch für die Christen weiterhin gültig sind, lassen sich in Bezug auf die Organisation der Domänen seit mehreren Jahrzehnten Auflösungserscheinungen feststellen. Wie zuvor beschrieben, wurde im vorchristlichen Domänenritual einmal jährlich die Ursprungssituation der Domäne präsent, denn die Domänenbewohner kehrten auf den Dorfberg zurück und errichteten im Urdorf die Mutterhäuser, aus denen ihre Vorfahren einst hervorgingen. An der Ursprungsidee hat sich nichts verändert, denn

sie wird noch immer in dieser Form von den Menschen vertreten. Die Christianisierung führte aber dazu, dass diese Idee heute nicht mehr rituell ausagiert wird. Es muss betont werden, dass die Aufgabe des Domänenrituals keine kollektive Entscheidung war, sondern von einzelnen Individuen ausging. Als die jeweiligen Domänenältesten konvertierten, beschlossen sie, die Organisation und Durchführung des Rituals aufzugeben. Dies geschah zu einer Zeit, in der die Mehrheit der Domänenbewohner noch nicht konvertiert war und das Ende des Rituals bedauerte. Das Ende des Rituals löste weitere Konversionen aus, denn ähnlich wie schon für das Haus lässt sich auch für die Domäne sagen, dass Rituale nicht aufgegeben wurden, da viele Menschen konvertierten, sondern dass viele Menschen konvertierten, da Rituale aufgegeben wurden.

Auf der Ebene des Hauses motivierte die Konversion der Hausopferer weitere Konversionen, denn in der Situation, in der die rituelle Kommunikation mit den lokalen kosmischen Entitäten nicht mehr gesichert war, wurde die Hinwendung zur „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) für immer mehr Menschen naheliegend, zumal diese der Befürchtung vorbeugte, in der „alten Religion“ (*ka nem barim*) allein zurückzubleiben. Auf der Ebene der Domäne verhielt es sich ähnlich. Das Ende des Domänenrituals ist nicht dahingehend zu interpretieren, dass die Menschen aufgehört hätten, an die kosmischen Entitäten zu „glauben“, die im Rahmen dieses Rituals adressiert wurden. Bis heute gehen die Domänenbewohner davon aus, dass die Ahnen, die Domänengöttinnen, die Ortsgötter und die Reisgöttin existieren, denn im Unterschied zu den Menschen sind die Ahnen und die Götter unsterblich. Das Problem bestand somit nicht in einem vermeintlich veränderten Glauben, sondern darin, dass die rituelle Kommunikation mit den genannten kosmischen Entitäten nicht mehr gesichert war, nachdem die Konversion der Domänenältesten das Ende der Tieropfer einläutete, die dieser Kommunikation gedient hatten. Erst in der Folge kam es vermehrt zu Konversionen, was einmal mehr zeigt, dass die Hinwendung zum Christentum weniger durch das Interesse an christlichen Ideen motiviert war, sondern eher als Reaktion auf die Veränderungen des lokalen rituellen Systems erfolgte.

In den 1950er Jahren setzte die katholische Missionierung ein, in den 1960er Jahren wurden die Domänenrituale aufgegeben und in den 1970er Jahren stieg die Konversionsrate signifikant an (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“). In den 1960er Jahren löste die Entscheidung der Domänenoffiziellen, das Domänenritual aufzugeben, den Unmut der mehrheitlich nicht-christlichen Domänenbewohner aus. Heute hingegen trauen weder die mehrheitlich christlichen noch die verbliebenen nicht-christlichen Domänenbewohner den Domänenoffiziellen zu, ein Ritual oder Fest organisieren zu können, das die Dörfer der Domäne vereint. Die neu eingeführten Domänenfeste stoßen überwiegend auf Ablehnung, denn viele Menschen haben den Domänenoffiziellen inzwischen das Vertrauen entzogen. Die Domänenfeste sind „bereinigte Versio-

nen“ der einstigen Rituale: sie präsentieren Elemente der lokalen Kultur (v.a. Tänze), enthalten aber nicht mehr die rituellen Elemente, die einst die Kritik der Missionare auf sich zogen. In ihrer heutigen Form werden die Domänenfeste von der lokalen Kirche toleriert. Die Ironie, oder auch die Tragik, liegt nun jedoch darin, dass sich durch diese Feste kaum noch Menschen angesprochen fühlen. Die Nicht-Christen akzeptieren die Feste nicht, da sie die Tieropfer vermissen, die einst konstitutiv waren. Die Christen wiederum akzeptieren die Feste nicht, da sie sie mit kirchlichen Veranstaltungen vergleichen, die besser und professioneller organisiert sind. Hinsichtlich der rituellen Organisation lässt sich in zweifacher Hinsicht von Veränderungen sprechen, die einmal positiv und einmal negativ bewertet werden. Die Christen begrüßen es, dass die Tänze, die einst integraler Bestandteil des Domänenrituals waren, inzwischen in kirchliche Veranstaltung integriert wurden. Die Nicht-Christen nehmen nicht an diesen kirchlichen Veranstaltungen teil. Sie betrachten die Domänenfeste aber auch nicht als Alternative, sondern kritisieren, dass diese „nur noch Tanzveranstaltungen“ sind.

Es ist offensichtlich, dass die heutigen Domänenfeste nur noch wenig mit den einstigen Domänenritualen gemeinsam haben und dass die Domänenoffiziellen von einem großen Autoritätsverlust betroffen sind. Dies darf dennoch nicht dazu verleiten, die Ideen, die durch das einstige Domänenritual repräsentiert wurden, vorschnell für obsolet zu erklären. Insbesondere für die ältere und die mittlere Generation haben die Ursprungsbeziehungen zu den Dorfbergen, die Statusdifferenzierung der *kur*-Gruppen, die im Kontext der Besiedlungsgeschichte erklärt wird, und die Untergliederung des Landes in einen sozialisierten und einen nicht-sozialisierten Bereich nach wie vor Bedeutung. Wie lange sich die beschriebenen Ideen aber erhalten, wenn sie nicht mehr durch rituelle Handlungen repräsentiert und ausagiert werden, ist fraglich und kann erst in der Zukunft beantwortet werden.

Der Autoritäts- und Ansehensverlust der Domänenoffiziellen zeigt sich nicht nur im Zusammenhang mit der Organisation der Domänenfeste. Dass die Domänenoffiziellen zunehmend eigenmächtig handeln, wird auch in Bezug auf ihren Umgang mit dem Domänenland (*ka khyndon paidbab*) kritisiert. Bereits die britischen Kolonisatoren verstanden die Aufgabe, die die Domänenoffiziellen in Bezug auf das Land haben, falsch, denn sie behandelten sie als Eigentümer dieses Landes und versuchten, Landgeschäfte mit ihnen abzuschließen. Wie alle anderen Bewohner der Domänen haben die Domänenoffiziellen aber keine Verfügungsgewalt über das Domänenland. Das Domänenland wird, wie bereits beschrieben, als Ahnenland betrachtet, das von den Vorfahren der heutigen Karow besiedelt und urbar gemacht wurde. Die Entstehungsgeschichten der Domänen berichten von der ursprünglichen Aufgabe der Domänenoffiziellen: in der Zeit, in der die Vorfahren von den Dorfbergen abstiegen und sich über die Domänen verteilten, über-

wachten sie, dass sich jedes Haus nur soviel Land nahm, wie seine Bewohner mit ihren eigenen Händen bewirtschaften konnten. Der Großteil des Domänenlands wird inzwischen von den Frauen verwaltet bzw. „gehütet“. Es ist mit anderen Worten als Hausland an die Häuser gebunden und wird an die jüngste Tochter und zu kleineren Teilen an die älteren Töchter weitergegeben.

Das verbliebene Domänenland gehört nach wie vor zur Domäne als Ganzes und die Domänenoffiziellen können über dieses Land nicht individuell verfügen. In der Domäne Nongkhrah mehrten sich in den letzten Jahren dennoch Vorfälle, die den gegenteiligen Eindruck vermitteln, denn die Domänenoffiziellen verkauften Domänenland, ohne dies zuvor im Domänenrat abzustimmen. Als Käufer trat in den meisten Fällen der Staat auf, der für seine Infrastruktur- und Entwicklungsprojekte Land benötigt. Ein aktuelles Beispiel ist der Ausbau der Fernverkehrsstraße zwischen Guwahati (Assam) und Shillong (Meghalaya), die über die Distrikthauptstadt Nongpoh und somit mitten durch das Gebiet der Karow führt. Um die bisher zweispurige Straße vierspurig ausbauen zu können, nimmt der Staat massive Eingriffe in den Naturraum vor. Zahlreichen Häusern entlang der Straße wurden bereits Teile ihres Hauslands abgekauft. Zum Teil ist aber auch Domänenland betroffen und über dessen Verkauf können die Domänenoffiziellen nicht allein, sondern nur in Abstimmung mit dem Domänenrat befinden – zumindest ist dies der Weg, den die Ordnung der Ahnen vorsieht. Die staatlichen Verantwortlichen haben kein Interesse an der Ordnung der Ahnen und adressieren die Domänenoffiziellen als ob diese Landeigentümer wären, um schnell und unproblematisch Geschäfte abschließen zu können. Die Domänenoffiziellen erhalten dadurch eine elaborierte Position, die ihnen im traditionellen System in dieser Form nicht zugedacht war.

In der Domäne Nongkhrah wurde die Situation dadurch erschwert, dass der geplante Straßenausbau den Fuß des Dorfbergs (*u lum shnong*) betraf. Um die Straße verbreitern zu können, sollte ein Teil des Dorfbergs abgetragen werden und den Domänenoffiziellen wurde eine große Summe Geld geboten, damit sie das betreffende Land verkaufen. Wie zuvor beschrieben, sind die Dorfberge der Domänen die Orte, die an erster Stelle mit den Ahnen assoziiert werden und es ist keinem Menschen erlaubt, diese Berge zu nicht-rituellen Zwecken zu berühren. Entsprechend groß war die Entrüstung der Domänenbewohner, dass es überhaupt zu einem derartigen Verkaufsangebot gekommen war. Die Entrüstung der Menschen war umso größer, da sich die Domänenoffiziellen eher wenig betroffen zeigten und den Dorfberg gegenüber den Vertretern des Staates nicht adäquat verteidigten. Auffällig war, dass das Verhalten der Domänenoffiziellen in den Häusern und *kur*-Gruppen diskutiert wurde, aber darüber hinaus nicht laut angesprochen und kritisiert wurde. Einmal mehr zeigt sich hier eine Ablehnung von offenen Konfrontationen

und Auseinandersetzungen. Viele Menschen zeigten sich enttäuscht über die Domänenoffiziellen, gaben aber auch an, keine Mittel und Wege zu wissen, um deren Verhalten zu kritisieren, da sie trotz ihres Ansehensverlustes immer noch Autoritäten seien. Es erhoben sich keine offenen Proteste, sondern es hieß, dass die Ahnen früher oder später Konsequenzen ziehen würden, um die gestörte Ordnung wieder herzustellen. Nur einige jüngere Männer legten ihren Protest nicht in die Hände von kosmischen Entitäten, sondern wollten selbst handeln. Sie kündigten an, dass sie sich an die Bäume des Dorfwalds (*ka khlaw shnong*) ketten würden, sollten Teile des Dorfbergs verkauft werden. Ihr Beispiel zeigt, dass die Dorfberge durchaus nicht nur für die ältere und die mittlere Generation von Bedeutung sind, sondern auch von einigen Jüngeren verteidigt werden.

Letztendlich kam es zu keiner Eskalation, da die Pläne für den Straßenausbau geändert wurden und den Dorfberg nicht mehr betrafen. Die hier beschriebenen Vorgänge zeigen dennoch, wie sehr sich die Position der Domänenoffiziellen verändert hat. Die Aufgabe der Domänenoffiziellen bestand einst darin, den Prozess der Landnahme zu überwachen und das verbliebene Domänenland zu verwalten. Zudem war es ihre Aufgabe, die Fruchtbarkeit und den Schutz des Domänenlands zu garantieren, indem sie den Ahnen und den Göttern, die die Fruchtbarkeit und den Schutz dieses Landes garantieren, regelmäßig Tiere opfern. Die Konversion der Domänenoffiziellen bedeutete das Ende dieser Tieropfer und führte zwangsläufig zu einem Verlust von ritueller Autorität. Der eingetretene Ansehensverlust steigerte sich in den letzten Jahren, in denen immer deutlicher wurde, dass die Domänenoffiziellen die rechtmäßigen Eigentümer des Landes – die Ahnen – nicht mehr rituell anerkannten, sondern sich über diese stellten, indem sie zunehmend selbst wie die Eigentümer des Landes auftraten.

5 DIE ORDNUNG DES MUTTERHAUSES: VERWANDTSCHAFTS- UND GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN UND DER WERT DER HAUSEINHEIT

5.1 Das Universum der Verwandtschaft

Es wurde bereits deutlich, dass sich die Karow auf Ahnenursprünge beziehen, die weiblich konzipiert sind. Jede *kur*-Gruppe sieht ihren Ursprung in einem ersten Mutterhaus (*ka jing kmei*), das vor langer Zeit im Gebiet der Karow begründet wurde. Wie beschrieben, wird über den Gründungszeitpunkt und den Gründungsort dieser Ahnen- und Ursprungshäuser eine Statusdifferenzierung zwischen den „zuerst gekommenen“ und den „später gekommenen“ *kur*-Gruppen einer Domäne (*ka raid*) konstruiert. Aus den zuerst gekommenen *kur*-Gruppen ragen zudem die fünf *kur*-Gruppen heraus, die die Domänenoffiziellen (*ki longsan mansan*) stellen, die gemäß der oralen Überlieferung den Prozess der Gemeinschaftsbildung initiierten und in der vorchristlichen Zeit die Einheit der Domäne garantierten. Gezeigt wurde auch, wie sich die dreifache Statusdifferenzierung der *kur*-Gruppen im Rahmen des vorchristlichen Domänenrituals in unterschiedlichen rituellen Verantwortlichkeiten und Funktionen ausdrückte. In diesem Kapitel soll der Blick von der politisch-rituellen Organisation der Domänen auf die verwandtschaftliche Organisation gerichtet werden. Im Mittelpunkt stehen nicht mehr die Domänen und die Dörfer, sondern die *kur*-Gruppen und die Häuser, wobei die lokale und die verwandtschaftliche Organisation vielfältig ineinander greifen und letztlich nicht zu trennen sind.

Die Gesamtheit der verwandtschaftlichen Beziehungen wird durch das Sprachpaar *ki kur ki kba* bezeichnet, das zwei soziale Kategorien – *ki kur* und *ki kba* – umfasst und auf die lokalen Konzeptionen von Deszendenz und Affinalität verweist. Das Femininum *ka kur* steht, wie bereits beschrieben, für eine matrilineare Abstammungsgruppe. Die Mitglieder einer solchen *kur*-Gruppe werden als *ki kur*, bzw. in der Langform als *ki kur ki kmei*, bezeichnet. Der Marker *kur*, der hier mit dem Pluralartikel *ki* kombiniert wird, verweist auf die Kategorie der Eigenen. Bei diesen handelt es sich um die Uterinen, wie der zweite Begriff *ki kmei* verdeutlicht, der wörtlich „die Mütter“ bezeichnet. Die Heirat innerhalb der *kur*-Gruppe ist ein Tabubruch (*ka sang*) und zählt zu den schwersten Verstößen gegen die moralische Ordnung (*ka nem*). Vorausgesetzt ist somit eine zweite Kategorie von Verwandten – *ki kba*. Komplementär zu den Eigenen (*ki kur*), die von ein und demselben Ahnenursprung abstammen und nicht geheiratet werden dürfen, um-

fasst die Kategorie der Affinen (*ki kba*) die Menschen, die von einem anderen Ahnenursprung abstammen und mit denen die Heirat möglich ist. Heiratspartner können aus allen „fremden“ *kur*-Gruppen, d.h. aus allen *kur*-Gruppen außer der eigenen gewählt werden.¹⁴¹ „Fremd“ ist im Rahmen der lokalen Gemeinschaft zu verstehen, denn im Regelfall heiraten Karow mit Karow. Vollständig werden die Affinen durch das Sprachpaar *ki kba ki man* bezeichnet. Dieses Sprachpaar stellt zwei Verben – *kba* und *man* – nebeneinander, wobei *kba* für „erzeugen“ bzw. „gebären“ und *man* für „wachsen“ steht. Die Vermittlung zwischen den *kur*-Gruppen erfolgt, wie schon der Name sagt, durch affine Beziehungen, die Geburt und Wachstum ermöglichen und die Reproduktion der Gesellschaft sichern.

Die Unterscheidung zwischen den Eigenen (*ki kur* bzw. *ki kur ki kmei*) und den Affinen (*ki kba* bzw. *ki kba ki man*) betrifft alle lokalen Gemeinschaften, die ihre mythische Abstammung von den sieben Hütten auf dem Berg Sohpetbneng ableiten (vgl. Böck 1989: 119; Nakane 1967: 117; Nongkynrih 2002: 65; Roy 1938: 126). Die Verwandtschaftsterminologie ist symmetrisch und wird von der Opposition zwischen der eigenen matrilinearen Verwandtschaft (*kur*) und der nicht-matrilinearen Verwandtschaft (*kba*) strukturiert (vgl. Nakane 1967: 117f; siehe auch Ehrenfels 1953; Roy 1921). Auch wenn auf diese Weise eine einheitliche Grundstruktur vorliegt, variieren die konkreten Verwandtschaftstermini zum Teil beträchtlich zwischen den Subgruppen (vgl. Ehrenfels 1953; Roy 1921) und die verwandtschaftliche Organisation wird durch lokale Besonderheiten bestimmt, die sich in jeweils spezifischen Vorstellungen und Praktiken ausdrücken. Bevor auf die verwandtschaftlichen Konzeptionen der Karow eingegangen wird, muss eine grundsätzliche Vorbemerkung zur Formulierung verwandtschaftlicher Beziehungen erfolgen.

Der lokale Marker für verwandtschaftliche Beziehungen ist der Begriff *shi*. Dieser Begriff bedeutet wörtlich „ein/e“ und wird verwendet, um Teile zu einem Ganzen zu fügen. Im Kontext der sozialen Organisation dient dies der Formulierung von Verwandtschaftsverhältnissen. Fünf Beispiele sollen das Prinzip verdeutlichen. Die Kategorie der Eigenen bzw. Uterinen wird wie einleitend beschrieben als *ki kur*, oder vollständig als *ki kur ki kmei*, bezeichnet. Der Begriff *shi kur*, oder *shi kur shi kmei*, bezeichnet die Beziehung zwischen Uterinen und damit die „Menschen, die von einer Ahnin abstammen“.¹⁴² Die Kategorie der Affinen wird als *ki kba*, oder vollständig als *ki kba ki man*, bezeichnet. Der Begriff *shi kba shi man*, bezeichnet die Beziehung zwischen Af-

¹⁴¹ Eine Ausnahme entsteht durch die *kur*-Gruppen, die sich in mythischer Zeit zusammengeschlossen haben, um größere exogame Segmente zu bilden. Die Praxis dieses Zusammenschlusses wird *teh kur* – „das Verbinden von *kur*-Gruppen“ – genannt. Die größeren exogamen Segmente werden nicht namentlich benannt und sind nur im Kontext der Heirat relevant.

¹⁴² Wörtlich steht das Sprachpaar *shi kur shi kmei* für „eine *kur*-Gruppe, eine Mutter“.

finen und damit die „Menschen, die zusammen gebären und zusammen wachsen“.¹⁴³ Die Schwester wird als *ka para* und der Bruder als *u para* bezeichnet. Der Begriff *shi para* bezeichnet die Geschwisterbeziehung sowie das Geschwisterpaar. Die Ehefrau wird als *ka kurim* und der Ehemann als *u kurim* bezeichnet. Der Begriff *shi kurim* bezeichnet die Ehebeziehung sowie das Ehepaar. Das Prinzip ist auch gültig, wenn sich die betreffenden Verwandtschaftstermini nicht nur durch den weiblichen bzw. männlichen Artikel unterscheiden, wie ein letztes Beispiel veranschaulichen soll. Die Mutter wird als *ka kmei* und die Tochter als *ka kbhon* bezeichnet. Der Begriff *shi kmei shi kbhon* bezeichnet die Mutter-Tochter-Beziehung sowie die verwandtschaftliche Einheit aus Mutter und Tochter.¹⁴⁴ Dem aufgezeigten Prinzip entsprechend, werden alle verwandtschaftlichen Beziehungen mit Hilfe des Begriffs *shi* („ein/e“) formuliert.

5.2 Die Beziehungen zwischen Uterinen

Gemäß dem Prinzip der matrilinearen Deszendenz gehören Kinder zur *kur*-Gruppe ihrer Mutter. In der lokalen Konzeption von Deszendenz wird über ein „herunterkommendes Band“ (*hir pateng*) gesprochen, das vom weiblichen Ahnenursprung ausgeht und von der Mutter auf die Töchter und Söhne übergeht. Töchter führen das Band mit der Geburt eigener Kinder weiter. Söhne lassen das Band abreißen, denn die Kinder, die sie zeugen, gehören zu anderen *kur*-Gruppen. Mit der Geburt übernehmen Kinder den Namen ihrer mütterlichen *kur*-Gruppe, der die Funktion eines Nachnamens hat. Ein Mensch wird erst durch die Zugehörigkeit zu einer *kur*-Gruppe zum vollwertigen Mitglied der Gesellschaft. Keiner *kur*-Gruppe anzugehören, ist für einen Karow undenkbar, denn der Mensch kann weder ohne die Anbindung an einen mütterlichen Ahnenursprung noch ohne Namen existieren. Die klassifikatorische Verwandtschaft zwischen den Mitgliedern einer *kur*-Gruppe ergibt sich durch den Bezug auf eine gemeinsame „erste Mutter“ (*ka kmei*). Gemeint ist die Ahnin, die das „erste Mutterhaus“ (*ka jing kmei*) begründete, das im lokalen Kontext als Ahnen- und Ursprungshaus der *kur*-Gruppe gilt (siehe Kapitel „Die Idee von Gemeinschaft“). Der Name dieser Ahnin wird nicht erinnert und ebenso ist nicht bekannt, vor wie vielen Generationen sie das erste Mutterhaus begründete.

Die Mitglieder einer *kur*-Gruppe bezeichnen sich nicht nur als *shi kur shi kmei*, d.h. als „Menschen, die von einer Ahnin abstammen“, sondern auch als *shi dob shi snam* und somit als „Menschen vom selben Fleisch und Blut“.¹⁴⁵ Betont werden muss jedoch, dass Fleisch und Blut in der

¹⁴³ Wörtlich steht das Sprachpaar *shi kba shi man* für „ein Gebären, ein Wachsen“.

¹⁴⁴ Wörtlich steht das Sprachpaar *shi kmei shi kbhon* für „eine Mutter, eine Tochter“.

¹⁴⁵ Wörtlich steht das Sprachpaar *shi dob shi snam* für „ein Fleisch, ein Blut“.

Vorstellung der Karow nicht allein über die Mutter übertragen werden, sondern dass beide Substanzen sowohl von der Mutter als auch vom Vater auf das Kind übergehen. Der Unterschied zwischen den mütterlichen und den väterlichen Substanzen besteht darin, dass die letzteren von flüchtiger Qualität sind. Es heißt, dass der Einfluss der patrilinealen Verwandtschaft, der durch die väterlichen Substanzen vermittelt wird, von Generation zu Generation abnimmt und nach drei Generationen neutralisiert bzw. entfremdet ist. Die Beziehung zum väterlichen Ahnenursprung ist somit nach drei Generationen nicht mehr von Bedeutung und kann „vergessen“ werden. Die Beziehung zum mütterlichen Ahnenursprung ist im Unterschied hierzu über die Generationen hinweg von Bedeutung und die Mitgliedschaft in der *kur*-Gruppe betrifft nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten.

Der Tod zerstört Fleisch und Blut und alle anderen konkreten Substanzen. Die Zugehörigkeit zur *kur*-Gruppe ist jedoch ein soziales Merkmal, das den Tod transzendiert. Wie bereits beschrieben, gehen die Verstorbenen nach einer Zeit des Übergangs in eine Ahnengemeinschaft im Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) ein (siehe Kapitel „Die Toten“). Korrespondierend zur sozialen Organisation der Lebenden unterteilt sich diese Ahnengemeinschaft in Ahnengruppen, die die verstorbenen Mitglieder der einzelnen *kur*-Gruppen umfassen. Alternativ zu Ahnengruppen kann auch von „Knochengruppen“ gesprochen werden, denn die Knochen der verstorbenen Mitglieder einer *kur*-Gruppe wurden vor der Christianisierung gemeinsam unter dem Knochenstein der *kur*-Gruppe (*u manbubshyeng kur*) bestattet. Eine *kur*-Gruppe umfasst somit zwei soziale Kategorien: die Mitglieder in der sichtbaren Welt, die vergängliches Fleisch und Blut teilen, und die Mitglieder in der unsichtbaren Welt, die mit den unvergänglichen Knochen assoziiert werden. Den beiden Kategorien entsprechen zwei verschiedene Beziehungsmodelle.

Die sichtbare Welt wird als Durchgangsort betrachtet, an dem die Reproduktion der Gesellschaft durch affine Beziehungen gesichert werden muss. Die *kur*-Gruppen sind nicht unabhängig, sondern bedürfen anderer *kur*-Gruppen, die die Männer stellen, die Kinder zeugen und damit den Fortbestand der eigenen *kur*-Gruppe sichern. Die unsichtbare Welt wird im Gegensatz zur sichtbaren Welt nicht als Durchgangsort, sondern als dauerhafter Verweilort betrachtet. Die Totengeister der kürzlich Verstorbenen sind noch immer auf die Häuser und den Lebenszyklus in der sichtbaren Welt bezogen, denn sie müssen einem zur Welt kommenden Kind, ihren Namen geben. Sobald die Verstorbenen ihren Namen abgegeben haben und in die Gemeinschaft der namenlosen Ahnen eingegangen sind, befinden sie sich im Zustand des Friedens (*ka suk*). Die Ahnen sind nicht mehr auf den Lebenszyklus der sichtbaren Welt bezogen. Die einzelnen Ahnengruppen, aus denen sich die Ahnengemeinschaft zusammensetzt, werden als autonome uterine Gruppen gedacht, die der Notwendigkeit enthoben sind, reproduktive und das heißt affine

Beziehungen eingehen zu müssen. Im sexuellen Sinn sind die Ahnen unfruchtbar. Dennoch wird die Ahnenbeziehung ebenso wie die affinale Beziehung mit einer spezifischen Qualität von Fruchtbarkeit assoziiert. Dank der Männergeber wird in der sichtbaren Welt Geburt und Wachstum ermöglicht, denn diese stellen den Mann zur Verfügung, der einen Geburts- und Wachstumsimpuls setzt und neues Leben entstehen lässt. Die Ahnenbeziehung ermöglicht ebenfalls Leben, denn die Ahnen geben dem Land und insbesondere den Reisfeldern Fruchtbarkeit. Die lebenden Mitglieder einer *kur*-Gruppe sind somit nicht nur auf die Affinen bzw. Männergeber angewiesen, die Geburt und Wachstum ermöglichen, sondern auch auf die Ahnen, die die Ernte gedeihen lassen.

In der vorchristlichen Zeit wurde der landwirtschaftliche Zyklus durch Rituale begleitet, die die Ahnen adressierten. Mit der Christianisierung wurden die meisten dieser Rituale aufgegeben. Auf das größte Jahreszyklusritual, das Domänenritual (*ka sajer*), wurde in diesem Zusammenhang bereits eingegangen (siehe Kapitel „Das Domänenritual und seine Veränderungen“). Das Domänenritual fand vor der Aussaat des Reises statt und vereinte alle *kur*-Gruppen einer Domäne. Im Rahmen des Rituals wurden die Gründungsahnen der Domäne adressiert und somit die Vorfahren, die das Land als erste besiedelten und urbar machten. An einigen kleineren Jahreszyklusritualen wird bis heute festgehalten. Ein Beispiel ist das Ritual *bam ja thymmai* („den neuen Reis essen“), das auf der Ebene des Hauses stattfindet. Bevor erstmalig von der neuen Reisernte gegessen werden darf, muss die Hausvorsteherin den ersten Teil des neu geernteten Reises an die Ahnen geben. Die Ahnen werden hierdurch in ihrem nährenden Aspekt anerkannt und erhalten einen Teil von dem zurück, was sie gegeben haben. Der Reis für die Ahnen – der wie der Reis für die Menschen immer gekocht werden muss – wird direkt in den Feldern oder auch am Knochenstein der *kur*-Gruppe abgelegt.

Die rituellen Orte der *kur*-Gruppen

Die *kur*-Gruppen besitzen als soziale Einheiten kein Land, das bewirtschaftet wird und im ökonomischen Sinn bedeutend wäre. Zu jeder *kur*-Gruppe gehören aber Orte, die von ritueller Bedeutung sind. Die *kur*-Gruppen, die die Kategorie der ersten Siedler (*ki trai shnong*) konstituieren, können auf dem Dorfberg (*u lum shnong*) ihrer Domäne einen Platz vorweisen, an dem das erste Mutterhaus (*ka jing kmei*) gestanden haben soll (siehe Kapitel „Die ersten und die späteren Siedler“). Dieser Platz wird wörtlich als „Boden unter dem Haus“ (*ka kyntem jing*) bezeichnet; kurz lässt sich vom „Hof“ sprechen. Die Höfe, auf denen die Ahnen- und Ursprungshäuser der ersten Siedler standen, sind wie die gesamten Dorfberge von dichter Vegetation bewachsen. Im Rahmen

des vorchristlichen Domänenrituals wurden die Höfe bereinigt, um die bereits beschriebenen Dorfhäuser (*ka jing shnong*) errichten zu können, in die die Gründungsahnen der Domäne eingeladen wurden. Einige *kur*-Gruppen bereinigen ihre Höfe auch heute noch im Rahmen des Domänenfestes. Dorfhäuser werden aber nicht mehr errichtet. Die *kur*-Gruppen, die die Kategorie der späteren Siedler (*ki soh shnong*) konstituieren, wanderten ein, als die Dorfberge bereits verlassen waren. Auch mit den später gekommenen *kur*-Gruppen werden erste Mutterhäuser assoziiert, die aber nicht auf den Dorfbergen, sondern in den Tälern lokalisiert werden. Im Unterschied zu den zuerst gekommenen *kur*-Gruppen werden von den späteren Siedlern keine konkreten Plätze benannt, an denen diese Ahnen- und Ursprungshäuser gestanden haben sollen.

Wie sich zeigt, wird das erste Mutterhaus nicht von jeder *kur*-Gruppe einem konkreten Ort zugewiesen. In jeder *kur*-Gruppe wird aber ein konkretes Haus als Repräsentation des ersten Mutterhauses betrachtet. Dieses Haus gilt als Weiterführung des ersten Mutterhauses und befindet sich in einem der Dörfer in den Tälern. Es heißt, dass das erste Mutterhaus der *kur*-Gruppe wie jedes andere Haus in der Linie der jüngsten Tochter weitergegeben wurde, um über unbestimmt viele Generationen in die Hände der aktuellen Hausvorsteherin zu gelangen. Die Existenz aller anderen Häuser der *kur*-Gruppe erklärt sich durch die älteren Töchter, die das Mutterhaus verlassen, um eigene Häuser zu begründen. Mit jeder Generation und mit jedem einzelnen Haus wiederholt sich der immer gleiche Prozess: das Mutterhaus wird von der jüngsten Tochter linear weitergeführt und von den älteren Töchtern lateral aufgespalten. Die älteren Töchter begründen ihre Häuser neben dem Mutterhaus, woraus sich ergibt, dass die Häuser von Schwestern immer nebeneinander stehen und eine lokale Einheit bilden. Synchron betrachtet kann jedes Haus danach unterschieden werden, ob es sich um ein Mutterhaus handelt, das von der jüngsten Tochter weitergeführt wird, oder um das Haus einer älteren Tochter, das sich vom Mutterhaus abgespalten hat. Diachron betrachtet relativiert sich diese Unterscheidung aber, denn jedes neu begründete Haus ist aus der Perspektive der in ihm heranwachsenden Geschwistergruppe ein Mutterhaus, das abermals durch die jüngste Tochter weitergeführt wird und von dem sich erneut die Häuser der älteren Töchter abspalten werden. Evident ist dabei, dass die lineare Weiterführung des Hauses und seine laterale Aufspaltung nur durch die Beziehungen zu männergebenden Häusern realisiert werden können.

Durch den physischen Erhalt der ersten Mutterhäuser werden die Ahnenursprünge der *kur*-Gruppen in objektivierter Form bewahrt. Das erste Mutterhaus der eigenen *kur*-Gruppe steht für den eigenen Ahnenursprung und alle anderen ersten Mutterhäuser stehen für die Ahnenursprünge von potentiellen und tatsächlichen Affinen. In den ersten Mutterhäusern werden rituelle Gegenstände aufbewahrt – die sogenannten „alten Dinge“ (*ki tiar mynda*). Es handelt sich um Ge-

genstände, die bei Ritualen und Tänzen verwendet werden, z.B. Messingpendel, die der Divination dienen, Messingteller, auf denen die Totenmahlzeiten angerichtet werden, oder Schwerter und Schilde, die bei den Kriegstänzen eingesetzt werden. Vor der Christianisierung besaßen die ersten Mutterhäuser eine große rituelle Bedeutung. Diese betraf die einzelnen Häuser einer *kur*-Gruppe, denn diese liehen sich für ihre Rituale, die Gegenstände aus, die bis heute in den ersten Mutterhäusern aufbewahrt werden. Zudem standen die ersten Mutterhäuser im Zentrum der Rituale, die die Häuser einer *kur*-Gruppe vereinten. Gemeint sind die bereits behandelten großen Tieropfer (*ka kñia babel*), die auf der Ebene der *kur*-Gruppe stattfanden (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Am Vorabend eines großen Tieropfers musste im ersten Mutterhaus ein kleines Tieropfer durchgeführt werden, das von der Hausvorsteherin organisiert und vorbereitet wurde. Dem bekannten Schema folgend, trat ihr ältester Bruder als Hausopferer auf. Das kleine Tieropfer diente dem Zweck, die verstorbenen Mitglieder der *kur*-Gruppe zum anstehenden großen Tieropfer einzuladen. Dieser Zweck spiegelte sich in der Bezeichnung des Rituals wider, denn es wurde von einem *ka kñia pyntip syrngi* gesprochen und somit von einem „Tieropfer, das die Verstorbenen informiert“. Es wurde bereits darauf eingegangen, dass die großen Tieropfer seit den 1990er Jahren aufgegeben werden (siehe Kapitel „Rituelle Diskontinuitäten“). Hiermit geht einher, dass die rituelle Bedeutung der ersten Mutterhäuser abnimmt, denn wenn keine großen Tieropfer mehr stattfinden, werden auch die ankündigenden kleinen Tieropfer obsolet. Heute finden nur noch gelegentlich große Tieropfer statt, bei denen sich das beschriebene zweistufige Schema nach wie vor beobachten lässt. Verändert hat sich aber auch hier, dass der älteste Bruder der Hausvorsteherin das kleine Tieropfer nicht mehr selbst durchführt, sondern durch einen hausexternen rituellen Spezialisten vertreten wird.

Die meisten Christen bezeichnen die ersten Mutterhäuser der *kur*-Gruppen als „Kirchen der alten Religion“ und zeigen nur noch wenig Interesse an den großen Opferritualen, die die Häuser einer *kur*-Gruppe vereinen. Auch wenn die rituelle Bedeutung der ersten Mutterhäuser nach und nach abnimmt, stimmen die Christen und die Nicht-Christen darin überein, dass diese Repräsentationen der Ahnen- und Ursprungshäuser als materielle Strukturen und Aufbewahrungsorte der „alten Dinge“ (*ki tiar myndai*) erhalten werden sollen. Dies ist insbesondere für die Häuser wichtig, die nach wie vor Opferrituale durchführen und sich für diese die rituellen Gegenstände des ersten Mutterhauses ausleihen. Die Häuser, die dem christlichen Weg folgen, wollen die Ahnenursprünge aber ebenso bewahrt wissen; zumindest lässt sich dies zum gegenwärtigen Zeitpunkt sagen. Es wird betont, dass das erste Mutterhaus der *kur*-Gruppe nicht „aussterben“ darf, sondern sichtbar erhalten bleiben muss. Ergibt sich die unerwünschte Situation, dass das erste Mutterhaus einer *kur*-Gruppe keine reguläre Erbin hat, wird durch Eierbrechen (*shob pylleng*) be-

stimmt, welche Frau der *kur*-Gruppe das erste Mutterhaus übernehmen soll. Die alternative Erbin muss zur Hausvorsteherin des ersten Mutterhauses nicht in einer spezifischen verwandtschaftlichen Beziehung stehen, sondern lediglich derselben *kur*-Gruppe angehören.

Ein konkreter Fall soll den beschriebenen Zusammenhang veranschaulichen. Während meiner Feldforschung in der Domäne Nongkhrah verstarb die Frau, die dem ersten Mutterhaus der *kur*-Gruppe *Syngkli Rangj* vorstand. Da die Frau und ihr schon früher verstorbener Mann kinderlos geblieben waren, kam die *kur*-Gruppe zusammen, um eine alternative Erbin zu bestimmen. Die Divination mittels Eierbrechen verwies auf eine Frau, die kurz zuvor den christlichen Weg eingeschlagen hatte und das Erbe nicht antreten wollte, da sie die rituelle Verantwortung scheute, die sich mit der Weiterführung des ersten Mutterhauses verbindet. Eine erneute Divination verwies abermals auf eine Christin. Diese war nun aber bereit, das Erbe anzunehmen. Die „alten Dinge“ (*ki tiar myndai*) wurden daraufhin in ihr Haus überführt, das nun das erste Mutterhaus der *kur*-Gruppe repräsentierte. Im Ideal wird das erste Mutterhaus der *kur*-Gruppe in der Linie der jüngsten Tochter weitergeführt. Das Beispiel der *kur*-Gruppe *Syngkli Rangj*, das keineswegs ein Einzelfall ist, zeigt jedoch, dass Abweichungen vom Ideal möglich sind und in der Praxis angeglichen werden können. Wichtig ist, dass die ersten Mutterhäuser nicht nur als ideelle, sondern auch als materielle Strukturen präsent bleiben und dass eine kontinuierliche Beziehung zum Ahnensprung gewährleistet ist. Ob sich diese Kontinuität an eine konkrete Deszendenzlinie bindet oder nicht, ist aber letztlich unerheblich.

Durch die Bewahrung der ersten Mutterhäuser können die *kur*-Gruppen einen Ort vorweisen, an dem „alles begann“. Zudem können die *kur*-Gruppen Orte vorweisen, an denen „alles endet“, denn jede *kur*-Gruppe hat ihren eigenen Verbrennungsplatz (*u lum thang*) und ihren eigenen Knochenstein (*u mawbubshyeng kur*). Auf dem Verbrennungsplatz wurden in der vorchristlichen Zeit die verstorbenen Mitglieder verbrannt. Heute werden nur noch die Nicht-Christen verbrannt. Die Christen werden auf neu angelegten Friedhöfen beerdigt, die nicht mehr nach *kur*-Gruppen unterteilt sind. Die Verbrennungsplätze liegen im Übergangsbereich zwischen den Landkategorien *ka jing ka shnong* („das Haus, das Dorf“) und *ka rinem ka kblaw* („die Wildnis, der Wald“). Sie befinden sich mit anderen Worten außerhalb der Dörfer, aber noch nicht in der Wildnis.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Wörtlich wird nicht vom „Verbrennungsplatz“, sondern vom „Verbrennungsberg“ gesprochen. Die Bezeichnung verweist auf die Nähe zur Wildnis, denn die Berge sind wie die Wälder ein Synonym für die Wildnis (siehe Kapitel „Die Opposition der Landkategorien“). Hinzu kommt, dass die Totengeister regelmäßig die Wildnis verlassen, um sich auf den Verbrennungsplätzen aufzuhalten. Da die Menschen die Totengeister fürchten, werden die Verbrennungsplätze im Alltag weiträumig umgangen.

Das traditionelle Todesritual sieht vor, dass die Knochen der Verstorbenen nach der Totenverbrennung aus der Asche gesammelt werden (siehe Kapitel „Der Tag des Todes“). In der vorchristlichen Zeit wurden die Knochen unter dem Knochenstein bestattet. Heute betrifft dies nur noch die Knochen der Nicht-Christen. Bei den Knochensteinen handelt es sich um aufrechte Monolithen, die ca. einen Meter hoch sind.¹⁴⁷ In Anlehnung an die Grabsteinbeschriftungen der Christen werden die Monolithen heute teilweise mit dem Namen der *kur*-Gruppe versehen.¹⁴⁸ Die Orte, an denen die Knochensteine stehen, reflektieren erneut die Statusdifferenzierung der *kur*-Gruppen. Die Knochensteine der ersten Siedler befinden sich auf den Dorfbergen und die der späteren Siedler in den Tälern. Zu ergänzen ist, dass einige *kur*-Gruppen, die der Kategorie der ersten Siedler angehören, ebenfalls Knochensteine in den Tälern errichtet haben, um im Rahmen des Todesrituals lange Wege zu vermeiden. Dies heißt, dass diese *kur*-Gruppen sowohl einen ursprünglichen als auch einen stellvertretenden Knochenstein haben, wobei nur der letztere aktiv genutzt wird.

In den gemeinsam bestatteten Knochen drückt sich die Idee aus, dass die Beziehungen zwischen den Uterinen über den Tod hinaus Bestand haben. Die Zusammenführung der Knochen antizipiert die Transformation zum Ahnen, denn im Normalfall endet früher oder später die Zeit, in der die Verstorbenen als Totengeister und hauslose Wesen in der Wildnis irrlichtern und sie werden Mitglied einer uterinen Ahnengruppe im Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*). Die Knochen repräsentieren somit den Aspekt der menschlichen Identität, der den Tod überdauert und den Einzelnen mit der Gemeinschaft verbindet. Im heutigen christianisierten Kontext kann nicht mehr von vollständigen „Knochengruppen“ gesprochen werden, da nur die Knochen der Nicht-Christen unter den Knochensteinen bestattet werden. Dennoch lässt sich von vollständigen Ahnengruppen sprechen, denn die Christen gehen wie die Nicht-Christen davon aus, dass sie Mit-

¹⁴⁷ Nicht alle *kur*-Gruppen haben einen Knochenstein (*u mambubshyiang kur*). Einige haben alternativ einen Knochenplatz (*ka jakabubshyiang kur*), d.h. sie haben nicht eigens einen Monolithen errichtet, sondern einen markanten Platz in der Landschaft gewählt, an dem die Knochen bestattet werden. Es kann sich z.B. um das ausladende Wurzelwerk eines Baumes oder auch um eine natürliche Gesteinsformation handeln.

¹⁴⁸ Anzumerken ist, dass Monolithen in den gesamten Khasi-Bergen verbreitet ist. Die Errichtung von Monolithen zog einige Aufmerksamkeit auf sich (vgl. Århem 1988, 2000; Gerlitz 1984; Gurdon 2002; Roy 1963). Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts zeichnete sich ab, dass die Steinsetzungen der Vergangenheit angehören (vgl. Gerlitz 1984: 212). „Erinnern“ (*khynman*) bedeutet in den Khasi-Sprachen wörtlich „mit einem Stein markieren“. Was durch die Monolithen im Einzelnen markiert wurde, ist aber häufig in Vergessenheit geraten. Zum Teil kommt es heute zur Wiederbelebung von Steinsetzungen. Die Kirchenoffiziellen errichten beispielsweise vor Kirchen häufig Monolithen, um ihre Toleranz gegenüber der lokalen Kultur zu demonstrieren. Bei den Karow sind Monolithen als Knochensteine relevant. Hinzu kommen einige andere Monolithen, die im Rahmen mythischer Geschichten von Bedeutung sind.

glied einer uterinen Ahnengruppe im Haus des „alten Gotts“ (*u Blei barim*) werden (siehe Kapitel „Die Bedeutung des christlichen Gotts“).

Auch wenn die Mitglieder einer *kur*-Gruppe nur noch zu außergewöhnlichen Anlässen im Ritual zusammenkommen und nicht mehr gemeinsam bestattet werden, hat der Zusammenhalt innerhalb der *kur*-Gruppe nicht abgenommen. Die Mitglieder einer *kur*-Gruppe sind sich zu gegenseitiger Hilfe verpflichtet. Dies gilt auch für Personen, die nicht nah verwandt sind, sondern in weit entfernten Dörfern leben und einander kaum kennen. Je näher eine hilfsbedürftige Person aber sozial und räumlich steht, desto größer sind auch die gefühlte soziale Verpflichtung und das Ausmaß der Solidarität. Eine *kur*-Gruppe kommt in größeren Abständen im Rat der *kur*-Gruppe (*ka dorbar kur*) zusammen und bespricht dort Dinge, die sie selbst, die Beziehungen zu anderen *kur*-Gruppen und die Gesellschaft als Ganzes betreffen. Alle erwachsenen männlichen und weiblichen Mitglieder der *kur*-Gruppe sind dazu berechtigt, am Rat der *kur*-Gruppe teilzunehmen und ihre Stimme zu erheben. Der Rat der *kur*-Gruppe unterscheidet sich somit vom Dorfrat (*ka dorbar shnong*) und vom Domänenrat (*ka dorbar raid*), an denen ausschließlich Männer teilnehmen. Der Idealfall, dass eine *kur*-Gruppe vollzählig zusammenkommt, tritt praktisch nie ein, denn die *kur*-Gruppen verteilen sich in mehreren Segmenten über die Dörfer einer Domäne.

Die Unterteilung in *kpob*-Gruppen

Durch die bisherigen Ausführungen wurde deutlich, dass der im ersten Mutterhaus (*ka jing kmei*) liegende Ahnenursprung für die Mitglieder einer *kur*-Gruppe eine wichtige ontologische Orientierung bietet. Wie sich die Abstammung von diesem Ahnenursprung im Einzelnen vollzog, wird jedoch nicht als wichtig erachtet. Innerhalb der *kur*-Gruppen werden keine langen Deszendenzlinien nachgezeichnet oder konstruiert. Das genealogische Gedächtnis umfasst drei bis vier Generationen und nur dieser Zeitraum ist für eine weitere Differenzierung der uterinen Beziehungen relevant. Jede *kur*-Gruppe ist in kleinere Deszendenzgruppen unterteilt, die durch das Femininum *ka kpob* bezeichnet werden. Der Begriff *ka kpob* bezeichnet wörtlich sowohl den „Bauch“ als auch die „Gebärmutter“. Im Kontext der matrilinearen sozialen Organisation bietet sich die zweite Übersetzung an: eine *kpob*-Gruppe wäre demnach eine „Gebärmuttergruppe“. Es heißt, dass sich eine solche „nach drei Generationen schließt“. Die *kpob*-Gruppen befinden sich mit anderen Worten im Prozess der permanenten Teilung und umfassen nicht mehr als drei Generationen von uterinen Verwandten.

Die Mitglieder einer *kur*-Gruppe bezeichnen sich als *shi kur*, da sie ihren Ursprung bei einer gemeinsamen Ahnin sehen, die einst das erste Mutterhaus (*ka jing kmei*) begründete. Die Mitglie-

der einer *kpob*-Gruppe bezeichnen sich als *shi kpob*, da sie sich auf eine gemeinsame Urgroßmutter beziehen.¹⁴⁹ Vom Ahnenursprung aus betrachtet, gehört die Urgroßmutter (*ka jam*) zur ersten Generation, in der Verwandte terminologisch differenziert werden.¹⁵⁰ Die Mutter der Urgroßmutter fällt bereits in die undifferenzierte Kategorie *ki kmei ki kiam* („die Mütter, die Urgroßmütter“), die die Verwandten jenseits der dritten aufsteigenden Generation umfasst und der Kategorie der namenlosen Ahnen entspricht, an die keine konkreten Erinnerungen mehr bestehen (siehe Kapitel „Die Toten“). Die Mitglieder einer *kur*-Gruppe, die zwei verschiedenen *kpob*-Gruppen angehören, formulieren ihre Beziehung als *shi kur ar kpob* – „eine *kur*-Gruppe, zwei *kpob*-Gruppen“. Sie nehmen in dieser Form auf eine gemeinsame Ahnin sowie auf zwei verschiedene Urgroßmütter Bezug. Wie sich die darüber hinaus gehenden Abstammungsverhältnisse gestalten, kann von ihnen nicht mehr eruiert werden. Es besteht kein Interesse daran, die genealogischen Beziehungen zwischen den einzelnen Häusern einer *kur*-Gruppe zu verfolgen. Relevant ist einzig das lokale Muster, das sich durch die beschriebene Weiterführung und Aufspaltung eines Hauses ergibt.

Im Gegensatz zu den *kur*-Gruppen haben die *kpob*-Gruppen wenig praktische Relevanz. Wie die *kur*-Gruppen sind auch die *kpob*-Gruppen keine lokalisierten Einheiten, denn ihre Mitglieder verteilen sich über ein oder mehrere Dörfer oder Dorfteile. Hinzu kommt, dass es keine politischen, rituellen oder anderweitigen Kontexte gibt, in denen die Mitglieder einer *kpob*-Gruppe als soziale Einheit auftreten und angesprochen sind. Es lässt sich aber von einem ausgeprägten Solidaritätsgefühl innerhalb der *kpob*-Gruppe sprechen. Wie bereits beschrieben, sind sich die Mitglieder einer *kur*-Gruppe unabhängig von ihrer sozialen und geographischen Nähe zu gegenseitiger Hilfe verpflichtet. Da es sich bei den Mitgliedern der *kpob*-Gruppe um nahe uterine Verwandte handelt, die zudem nicht zu weit voneinander entfernt wohnen, ist das Gefühl der Solidarität hier sehr ausgeprägt vorhanden.

Die Unterteilung in *jing*-Gruppen

Zuvor wurde beschrieben, dass in jeder *kur*-Gruppe ein konkretes Haus als erstes Mutterhaus (*ka jing kmei*) bezeichnet wird. Das Haus, das das erste Mutterhaus der *kur*-Gruppe repräsentiert, un-

¹⁴⁹ Heißt die Urgroßmutter beispielsweise *ka Ebin* formulieren die Mitglieder der *kpob*-Gruppe: „Wir sind eine *kpob*-Gruppe (bzw. eine Gebärmuttergruppe), da wir von *ka Ebins* Gebärmutter kommen.“ („*Ngì dei shi kpob namar ngi wan na ka kpob leh ka Ebin.*“)

¹⁵⁰ Das Femininum *ka jam* ist die heutige Bezeichnung der Urgroßmutter. Früher wurde sie als *ka kiam* bezeichnet, was inzwischen aber nicht mehr üblich ist. Im Ahnenkonzept hat sich die frühere Bezeichnung der Urgroßmutter erhalten, denn die Ahnen werden *ki kmei ki kiam* („die Mütter, die Urgroßmütter“) genannt.

terscheidet sich äußerlich nicht von allen anderen Häusern der *kur*-Gruppe. Es ist nicht größer oder prächtiger als andere Häuser und es trägt keine sichtbaren Statusabzeichen. Im Inneren des ersten Mutterhauses werden rituelle Gegenstände, die „alten Dinge“ (*ki tiar myndai*), aufbewahrt. Es sind diese Gegenstände, die den Ahnenursprung markieren, wobei im Prinzip jedes Haus der *kur*-Gruppe die Gegenstände aufnehmen kann. Als Repräsentation des Ahnenursprungs umschließt das erste Mutterhaus alle anderen Häuser der *kur*-Gruppe. Gleichzeitig ist das erste Mutterhaus aber auch mit jedem anderen Haus der *kur*-Gruppe identisch. Dies zeigt sich nicht nur am gleichen Aussehen, sondern auch an der gleichen Bezeichnung. Nicht nur das Haus, das den Ahnenursprung repräsentiert, sondern auch jedes andere Haus ist ein Mutterhaus (*ka jing kmei*), denn Häuser werden in erster Linie mit Frauen und noch genauer mit Müttern assoziiert. Die materielle Struktur des Hauses wird durch das Femininum *ka jing* bezeichnet. Zur Spezifizierung wird das Femininum *ka kmei* ergänzt, das für die „Mutter“ steht. Im Alltag wird in der Regel nur kurz vom „Haus“ (*ka jing*) gesprochen. Es ist aber immer impliziert, dass es sich um ein „Mutterhaus“ (*ka jing kmei*) handelt und insbesondere in rituellen Kontexten wird dies auch explizit so formuliert.¹⁵¹

Um die soziale Organisation der Karow verstehen zu können, müssen die sozialen Prozesse sowie die Werte und Ideen betrachtet werden, die sich an das Haus binden. Schon in der Khasi-Ethnographie wird die soziale Einheit des Hauses als „Basis der Gesellschaft“ beschrieben (siehe Kapitel „Der theoretische Rahmen“). Entscheidend ist aber die Frage, welcher Begriff des Hauses hierbei angelegt wird. Die Frage bezieht sich auf den lokalen Begriff *shi iing*, der wörtlich „ein Haus“ bedeutet und von den meisten Autoren als „kleinste matrilineare Deszendenzgruppe“ bezeichnet wurde (vgl. Århem 1988: 260ff; Gerlitz 1984: 72; Gurdon 2002: 63; Hodson 1921: 24; Nakane 1967: 119f; Nongbri 2000: 386; Nongkynrih 2002: 36f; Roy 1921: 233). Gemäß der gängigen Sichtweise bezeichnen sich die Mitglieder einer *iing*- bzw. Hausgruppe als *shi iing*, da sie sich auf eine Großmutter beziehen und Anrechte an deren Ahnenbesitz haben. Die *iing*-Gruppe ist in diesem Verständnis eine „Familie von Brüdern und Schwestern“, die nicht dauerhaft an einem Ort lebt, da die Heirat Brüder und Schwestern trennt. Schwestern leben in benachbart stehenden Häusern, die eine lokale Einheit bilden. Die jüngste Schwester steht dem Haus der Großmutter vor, auf das sich alle Mitglieder der *iing*-Gruppe beziehen. Die älteren Schwestern stehen Häusern vor, die sich vom Haus der Großmutter abgespalten haben und die lokale Gruppe der Schwesterhäuser komplettieren. Die Männer der Schwestern leben mit in den Haushalten und sind Teil

¹⁵¹ Häuser gehören in allen Khasi-Gruppen zu Frauen. In der Khasi-Ethnographie erscheint der Begriff des „Mutterhauses“ aber nicht. Vermutlich handelt es sich um eine spezifische Formulierung der Karow. Im Hochland wird das Haus als *ka iing* behandelt und dieser Begriff ist auch in der Khasi-Ethnographie geläufig.

der lokalen Gruppe der Schwesterhäuser. Sie gehören aber gemäß der gängigen Sichtweise nicht zur *iing*-Gruppe ihrer Frauen, sondern zur *iing*-Gruppe ihrer Schwestern – immer vorausgesetzt, dass der Begriff *shi iing*, der wörtlich „ein Haus“ bedeutet, als kleinste matrilineare Deszendenzgruppe verstanden wird.

Auch die Karow verwenden den Begriff *shi jing*. Es handelt sich um eine lokale Version des Begriffs *shi iing*, der im Hochland der Khasi-Berge und in der Khasi-Ethnographie geläufig ist. Das in der Khasi-Ethnographie dominierende Verständnis dieses Begriffes lässt sich aber nicht sinnvoll auf die Karow übertragen. Kurz gesagt, kann die *iing*- bzw. Hausgruppe nicht als kleinste matrilineare Deszendenzgruppe verstanden werden. Die konkreten Häuser werden wie beschrieben mit jeweils einer Mutter und Hausvorsteherin assoziiert, bei der es sich um die älteste Mutter unter dem Dach des Hauses handelt. Das Haus befindet sich in der Obhut dieser Frau. Frauen gelten nicht als „Besitzerinnen“, sondern als „Hüterinnen“ der Häuser – die Häuser gehören ihnen nicht, sondern sind ihnen anvertraut (siehe Kapitel „Die Mutter als Hüterin des Hauses“). Nach dem Tod der Hausvorsteherin wird das Mutterhaus von der jüngsten Tochter weitergeführt. Die älteren Töchter verlassen das Mutterhaus nach der Geburt ihres ersten Kindes und begründen neben ihrem Mutterhaus eigene Häuser, die ebenfalls als Mutterhäuser bezeichnet werden. Aus der Weiterführung des Mutterhauses durch die jüngste Tochter und die Abspaltung von neuen Häusern durch die älteren Töchter ergibt sich, dass die Häuser von Schwestern immer nebeneinander stehen und eine lokale Gruppe von Schwesterhäusern bilden. Der Begriff *shi jing* wird in zweifacher Weise auf die hier beschriebene Situation angewendet. Zum einen bezeichnen sich die Menschen, die unter dem Dach eines konkreten Hauses leben, als *shi jing* – sie sind „ein Haus“ bzw. „Menschen eines Hauses“. Zum anderen bezeichnen sich die Menschen, die in benachbarten Schwesterhäusern leben, als *shi jing* – auch sie sind „ein Haus“ bzw. „Menschen eines Hauses“. Anders formuliert lässt sich sagen, dass sowohl die Bewohner eines konkreten Hauses als auch die Bewohner von Schwesterhäusern durch die Hausbeziehung (*shi jing*) verbunden sind.

Entscheidend ist dabei, dass die Hausbeziehung die Menschen umschließt, die tatsächlich an einem Ort leben. Schwestern sind ein Leben lang über die Hausbeziehung verbunden – zunächst weil sie in einem Mutterhaus aufwachsen, später weil sie benachbarten Häusern vorstehen. Für ihre Brüder ändert sich hingegen die Hausbeziehung im Lauf ihres Lebens. Männer verlassen mit ihrer Heirat ihr Mutterhaus und ziehen in das Mutterhaus ihrer Frauen. Diese Wohnortverlegung verändert ihre Hausbeziehung. Es heißt, dass die Männer, die in ein Mutterhaus einheiraten, „am Herd inkorporiert“ werden (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“). Männer, die mit der Heirat ihren Wohnort verlegen, bleiben Mitglied in ihrer *kur*-Gruppe und in ihrer *kpob*-Gruppe, sie werden aber von der *jing*-Gruppe ihrer Frauen aufgenommen. Dies bezieht sich so-

wohl auf die *jing*-Gruppe im Sinn des konkreten Hauses als auch im Sinn der lokalen Gruppe von Schwesterhäusern. Im Kern der *jing*-Gruppe steht eine Gruppe uteriner Verwandter, aber diese allein werden noch nicht als *shi jing* – „ein Haus“ oder „Menschen eines Hauses“ – bezeichnet. Die Rede vom „einen Haus“ muss wörtlich genommen werden: sie bezieht sich nicht auf eine Deszendenzgruppe, sondern auf eine Haus- und Landeinheit sowie auf die Menschen, die das Haus dauerhaft bewohnen, das zum Haus gehörende Land bestellen und eine Herdgruppe bilden. Die Herdgruppen von Schwestern sind darüber hinaus als lokale Gruppe verbunden und wie zu sehen sein wird, gelten die Werte und Ideen, die sich an das einzelne Haus knüpfen, auch für die lokale Gruppe der Schwesterhäuser (siehe Kapitel „Das Haus als soziale Gruppe“). Auch wenn sich die Häuser und das Land in der Obhut der Frauen befinden, sind die Herdgruppen und die lokalen Gruppen von Schwesterhäusern nicht vollständig ohne die Männer, die die Häuser ihrer Frauen tragen und stützen (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“).

Der holistische Charakter des Hauses offenbart sich nicht nur durch die Inkorporation der von außen kommenden Männer. Dass das „eine Haus“ nicht als Deszendenzgruppe verstanden werden kann, zeigt sich auch daran, dass die Hausbeziehung nicht nur Menschen, sondern auch nicht-menschliche Entitäten umschließt (siehe Kapitel „Das Haus als Herdgruppe“). Bevor die Beziehungen des Hauses auf der Ebene der Herdgruppe und auf der Ebene der lokalen Gruppe detailliert vorgestellt werden, sollen zunächst die affinalen Beziehungen beleuchtet werden, um die Vermittlung zwischen den *kur*-Gruppen und den Häusern besser verstehen zu können.

5.3 Die Beziehungen zwischen Affinen

Die Heirat zwischen Menschen vom selben Ahnenursprung (*shi kur shi kmei*) bzw. vom selben Fleisch und Blut (*shi dob shi snam*) ist ausgeschlossen. Um sich verbinden zu können und die Reproduktion der Gesellschaft zu gewährleisten, müssen somit affinale Beziehungen zu Menschen von anderen Ahnenursprüngen eingegangen werden. Es gibt keine positiven Heiratsregeln, die die Heirat mit einer bestimmten Kategorie von Verwandten vorschreiben. Hiermit geht einher, dass keine repetitiven Allianzen zwischen feststehenden sozialen Einheiten bestehen.¹⁵² Bei der

¹⁵² Das Heiratssystem der Khasi-Gruppen wurde bereits verschiedentlich behandelt (vgl. Århem 1988, 2000; Böck 1998; Das Gupta 1964; Hodson 1921; Nakane 1967; Nongkynrih 2002; Roy 1938; Wagner 2007). Die ausführlichste Darstellung findet sich bei Århem (1988, 2000), der selbst aber keine Feldforschung in den Khasi-Bergen durchführte. Durch die Interpretation verschiedener Quellen (namentlich Gurdons Monographie von 1906, ein Aufsatz von Roy von 1938 und Nakanes Studie von 1967) gelangte Århem zu der Ansicht, dass in den Khasi-Bergen ein asymmetrisches Allianzsystem vorliegt, bei dem durch die präskriptive matrilaterale Kreuzcousinenheirat (MBD-Heirat) eine feststehende Anordnung von Eigenen, Frauengebern und Frauennehmern hervorgebracht wird. Auch wenn Århem

Wahl des Ehepartners sind jedoch einige negative Heiratsregeln zu beachten. Grundsätzlich gilt, dass die Ehe nur mit Personen derselben Generationsebene geschlossen werden kann. Generationsgleiche werden als *para* klassifiziert und damit als nominelle „Geschwister“. Die Generationsgleichen der eigenen *kur*-Gruppe werden als *para kur* klassifiziert. Die Kategorie *para kur* umfasst drei Subkategorien: die leiblichen Geschwister (*para trai*), die Kinder der leiblichen Mutterschwestern (*para ar kmei*) und die Kinder der klassifikatorischen Mutterschwestern (*para lai saw kmei*).¹⁵³ Als „uterine Geschwister“, die sich auf ein und denselben Ahnenursprung beziehen, sind sie alle von der Heirat ausgeschlossen. Die Generationsgleichen aller anderen *kur*-Gruppen werden als *para kba* klassifiziert. Sie beziehen sich auf andere Ahnenursprünge und sind somit dem Grundsatz nach „heiratbare Geschwister“. Der Marker *kba* muss an dieser Stelle in zweifacher Hinsicht verstanden werden: er verweist zum einen auf alle „Fremden“, die als potentielle Ehepartner in Frage kommen, und zum anderen auf bestimmte Verwandte, zu denen bereits affinale Beziehungen bestehen. In der zweiten Bedeutung umfasst die Kategorie *para kba* die patrilinearen Parallelcousinen/cousins (FBC) sowie die matri- und patrilinearen Kreuzcousinen/cousins (MBC, FZC). Hinzu kommt, dass die matri- und patrilinearen Kreuzcousinen/cousins durch einen spezifischen Begriff gekennzeichnet werden: sie sind *para kba* und zudem *bakba*. Auch wenn die Spezifizierung *bakba* erneut den Marker *kba* enthält, der auf Affinalität verweist, lassen sich hiervon weder eine Präskription noch eine Präferenz ableiten.¹⁵⁴ In Bezug auf die Kategorie *para kba* und auch auf die Subkategorie *bakba* wird die Wahl des Ehepartners im Gegenteil durch weitere negative Heiratsregeln eingeschränkt.

originell argumentiert, halten seine Thesen nicht der empirischen Überprüfung stand. Problematisch ist zunächst seine Verwendung der Begriffe „Frauengeber“ und „Frauenehmer“. Auf die Karow können diese nicht übertragen werden, denn hier wird explizit von „Männergebern“ und „Männernehmern“ gesprochen. Wie schon Nakane (1967: 118) feststellte, kommt hinzu, dass sich weder für eine präskriptive noch für eine präferierte Heirat mit der Tochter des Mutterbruders Anhaltspunkte finden lassen. Obwohl sich Arhem in anderen Zusammenhängen selbst auf Nakane bezog, hielt ihn ihre klare Aussage aber nicht davon ab, eine solche Heirat zu postulieren.

¹⁵³ Die Kinder der Mutterschwestern sind die matrilinearen Parallelcousinen/cousins, wobei zwischen den Kindern der leiblichen Mutterschwestern und den Kindern der klassifikatorischen Mutterschwestern getrennt wird. Die ersten sind wörtlich „Geschwister, zwei Mütter“ (*para ar kmei*), die letzteren sind wörtlich „Geschwister, drei vier Mütter“ (*para lai saw kmei*). Zu den Kindern der leiblichen Mutterschwestern besteht eine sehr enge Beziehung, die sich nur graduell von der Beziehung zu den leiblichen Geschwistern unterscheidet. Zwar wachsen die „Geschwister, zwei Mütter“ (*para ar kmei*) nicht wie leibliche Geschwister (*para trai*) in einem Haus auf, wohl aber in direkt benachbarten Häusern. Auf diese Weise verbringen sie in ihrer Kindheit und Jugend viel Zeit miteinander und bleiben sich auch als Erwachsene eng verbunden.

¹⁵⁴ In ungefähr fünf von zehn Fällen wird eine Person der Kategorie *bakba* geheiratet. Von einer expliziten Präferenz lässt sich aber nicht sprechen.

Wenn zwischen zwei Mutterhäusern ein Sohn ausgetauscht wurde, darf für drei Generationen keine weitere Heirat zwischen diesen Häusern stattfinden, da sie sich in dieser Zeit „zu nah“ (*e jan*) sind. Während in der mütterlichen *kur*-Gruppe generell nicht geheiratet werden darf, ist in der väterlichen *kur*-Gruppe somit ein Intervall von drei Generationen zu beachten, in dem die Heirat ausgeschlossen ist. Heiratsverbindungen, die dieses Intervall nicht beachten, gelten ebenso wie die Heirat in der eigenen *kur*-Gruppe als Tabubruch (*ka sang*).¹⁵⁵ Das vorgeschriebene Intervall entspricht dem Zeitraum, in dem die durch den Vater übertragenen Substanzen Fleisch (*ka dob*) und Blut (*ka snam*) als wirksam betrachtet werden (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Uterinen“). Solange das Fleisch und das Blut der patrilinealen Verwandtschaft noch nicht entfremdet sind, besteht mit anderen Worten eine Nähe, die eine erneute Heirat ausschließt. Da patrilineale Verbindungen für drei Generationen erinnert werden, ergibt sich, dass nicht nur das Haus bekannt ist, aus dem der Vater (F) kommt, sondern zudem das Haus, aus dem der Vater der Mutter (MF) kam, und auch das Haus, aus dem der Vater der Großmutter (MMF) kam.¹⁵⁶

Die geltenden Heiratsregeln drücken sich in einer asymmetrischen Heiratspraxis aus. Aus der Perspektive eines Hauses werden Männergeber (*ki nongai*) und Männernehmer (*ki nongshim*) unterschieden, die nicht identisch sein dürfen. Da diese Unterscheidung allein auf der Ebene des Hauses relevant ist, lässt sich auch von männergebenden und männernehmenden Häusern sprechen. Die lokalen Begriffe *ki nongai* und *ki nongshim* bedeuten wörtlich „Geber“ und „Nehmer“.¹⁵⁷ Gegeben und genommen werden Söhne, die zwischen Mutterhäusern ausgetauscht werden. Da in einem Haus normalerweise mehrere Söhne und Töchter zu verheiraten sind und bei allen Heiratsverbindungen das Drei-Generationen-Intervall beachtet werden muss, ergibt sich, dass jedes Haus mit mehreren Häusern affinal verbunden ist. Häuser, zu denen affinale Beziehungen beste-

¹⁵⁵ Dass Århem (1988, 2000) ein System der präskriptiven matrilinealen Kreuzcousinenheirat (MBD-Heirat) vermutete, ist möglicherweise auf den spezifischen Terminus *bakba* zurückzuführen, der die matri-, aber auch die patrilinealen Kreuzcousinen/cousins (MBC, FZC) bezeichnet. Andere Autoren stützen Århem's These nicht. Wichtig ist, dass bei der Heirat mit einer Person der Kategorie *bakba*, wie auch im Fall der patrilinealen Parallelcousinen/cousins (FBC), ein Intervall von drei Generationen eingehalten wird. Es wäre somit z.B. nicht möglich, die Tochter des leiblichen Mutterbruders (MBD) zu heiraten, da diese „zu nah“ (*e jan*) ist. Eine Heirat mit einer klassifikatorischen MBD, bei der das Drei-Generationen-Intervall eingehalten wird, stellt hingegen kein Problem dar.

¹⁵⁶ Die hier beschriebenen Heiratsregeln der Karow stimmen mit den Darstellungen von Böck (1998) und Nongkynrih (2002) überein. Böck untersuchte die Heirat der Hochland-Khasi in Shillong. Nongkynrih, selbst ein Hochland-Khasi, beschäftigte sich mit der Heirat der War, einer Khasi-Gruppe in den südlichen Khasi-Bergen, bei der bereits Nakane forschte. Beide beschreiben das Exogamiegebot in Bezug auf die mütterliche *kur*-Gruppe sowie das Drei-Generationen-Intervall in Bezug auf die väterliche *kur*-Gruppe.

¹⁵⁷ *Nong* steht in den Khasi-Sprachen für das Nomen actoris. Die Verben *ai* und *shim* stehen für „geben“ bzw. „nehmen“.

hen, werden als *ka jing kha* bezeichnet. Der Begriff des Hauses, *ka jing*, wird hier um den Marker *kha* ergänzt, der auf affinale Beziehungen verweist. Ob es sich um ein männergebendes oder um ein männernehmendes Haus handelt, geht aus dieser Bezeichnung noch nicht hervor. Wenn von einem affinalen Haus gesprochen wird, muss deshalb immer spezifiziert werden, ob es sich um ein Haus von Männergebern oder von Männernehmern handelt.

Ehen werden grundsätzlich nicht arrangiert. Ein Ausspruch besagt, dass „Liebe, die erzwungen wird, keinen Frieden bringt“.¹⁵⁸ Am Ausgangspunkt einer Ehe steht immer das Interesse, das junge Frauen und Männer füreinander entwickeln. Erst wenn sich eine Frau und ein Mann für die Ehe entschieden haben, treten ihre beiden Mutterhäuser offiziell in Erscheinung und der Heiratsprozess ist eröffnet. Auf den ritualisierten Ablauf dieses Heiratsprozesses wird noch detailliert eingegangen (siehe Kapitel „Der Heiratsprozess und die Verbindung zweier Häuser“). An dieser Stelle genügt es zu sagen, dass der Mann zuerst die Eltern der Frau über die Heiratsabsichten des Paares informieren muss. Die Eltern der Frau müssen dann die Eltern des Mannes informieren und abschließend werden die Mutterbrüder beider Seiten hinzugezogen. Den Mutterbrüdern kommt die Aufgabe zu, die sogenannten Heiratsgespräche (*iakren kurim*) zu führen. Die Ehe kann nur geschlossen werden, wenn die Heiratsgespräche einen positiven Ausgang nehmen. Die Mutterbrüder beider Seiten werden explizit als „seine Geber“ (*ki nongai leh u*) und „seine Nehmer“ (*ki nongshim leh u*) bezeichnet – gemeint ist der junge Mann, der mit der Heirat sein Mutterhaus verlässt und in das Mutterhaus seiner Frau zieht. Bei der Eheschließung sind Männer ca. 20 bis 22 Jahre und Frauen ca. 18 bis 20 Jahre alt. In einigen Fällen werden Ehen auch zwei bis drei Jahre früher geschlossen, wobei ein zu junges Heiratsalter nicht gut angesehen ist, da zum Zeitpunkt der Eheschließung eine gewisse persönliche Reife erreicht sein sollte.

Dass die Initiative zur Eheschließung von den zukünftigen Ehepartnern selbst ausgeht, bedeutet auch, dass bei der affinalen Verbindung von Häusern keine spezifischen strategischen Interessen verfolgt werden. Die Statusunterscheidung zwischen den ersten Siedlern (*ki trai shnong*) und den späteren Siedlern (*ki soh shnong*), die auf der Ebene der *kur*-Gruppen einer Domäne und auf der Ebene der Häuser eines Dorfes vollzogen wird, ist im Kontext der Heirat nicht relevant (siehe Kapitel „Die Konstituierung der Dörfer“). Häuser betrachten sich in Bezug auf die einzu-gehenden affinalen Beziehungen als mehr oder weniger statusgleich. Die Idee, den eigenen Status durch eine Heiratsverbindung zu erhöhen, lässt sich nicht nachweisen und es wird auch betont, dass durch die Heirat keine materiellen Vorteile erzielt werden sollen. Allgemein gilt, dass Reich-

¹⁵⁸ Es heißt explizit: „Erzwungene Liebe kann keinen Frieden bringen.“ („*Ka jingieid lnygba ka jingpyinbor kam lam ban ia jingsuk.*“) Der Ausspruch wurde von den Hochland-Khasi übernommen, weshalb er in deren Sprache verfasst ist und nicht in der Sprache der Karow.

tumsunterschiede nicht hervorgehoben, sondern ganz im Gegenteil heruntergespielt werden. Es existieren verschiedene egalisierende Mechanismen, die greifen, sobald sich Reichtumsunterschiede zeigen. Großer Reichtum ist suspekt und besonders wohlhabenden Häusern wird nachgesagt, dass sie ihren Wohlstand Hausgeistern verdanken, denen sie hinter verschlossenen Türen huldigen. Wohlhabende Häuser sind nicht nur von Gerüchten dieser und ähnlicher Art betroffen, sie werden oft auch konkret gemieden. Diese soziale Meidung erklärt sich ebenfalls im Hinblick auf die Hausgeister. Es heißt, dass die Hausgeister von den Hausbewohnern verlangen, Gästen vergiftetes Essen zu servieren. Kommen die Hausbewohner dieser Forderung nicht nach, riskieren sie, selbst zum Opfer ihrer Hausgeister zu werden. Besonders wohlhabende Häuser sind Gegenstand von sehr realen Vergiftungsängsten und auch wenn jedes Haus nach einem moderaten Wohlstand strebt, ist es vor dem Hintergrund der sozialen Ächtung von Reichtum für kein Haus erstrebenswert, sich zu sehr von anderen Häusern abzuheben.

Betont wird immer wieder, dass die Bewohner eines Hauses „nur das essen sollen, was nach ihrem eigenen Schweiß riecht“ (*bam dala ka umsyep leh dibi*). Sie sollen es mit anderen Worten nur durch ihre eigene harte Arbeit zu etwas bringen und nicht auf andere zurückgreifen. Die Häuser sind als soziale Einheiten entworfen, die mit anderen Häusern gute Beziehungen unterhalten, aber unabhängig voneinander wirtschaften. Die Autonomie des Hauses und der Hausbewohner wird in vielen Kontexten betont und stellt einen zentralen kulturellen Wert dar. Evident ist aber auch, dass jedes Haus darauf angewiesen ist, die Söhne anderer Häuser zu inkorporieren, denn deren Zeugungsfähigkeit und Arbeitskraft sind unentbehrlich und ebenfalls hoch bewertet. Ein Haus kann sich nicht selbst reproduzieren, sondern ist auf ein männergebendes Haus angewiesen. Im Hinblick auf diese Abhängigkeit wird von der Überordnung des männergebenden über das männernehmende Haus gesprochen: das erste wird als „hart“ (*eh*) und das zweite als „weich“ (*jem*) bezeichnet. Im übertragenen Sinn können diese Begriffe mit „übergeordnet“ und „untergeordnet“ bzw. mit „statushoch“ und „statusniedrig“ übersetzt werden (siehe Kapitel „Über die Ehepartner sprechen“). Die Überordnung des männergebenden Hauses resultiert aber nicht aus Eigenschaften, die dieses Haus per se von seinem männernehmenden Haus unterscheiden würden, sondern sie ergibt sich erst in der Situation, in der ein Mann zwischen zwei Mutterhäusern ausgetauscht wird.

Um Autonomie zu demonstrieren, wird betont, dass die „fremden Söhne“ mit leeren Händen in das Haus kommen sollen. Konkret bedeutet dies, dass der Mann, der mit der Heirat sein Mutterhaus verlässt und in das Mutterhaus seiner Frau zieht, keine Gegenstände und keine Gaben mitbringen darf. Von seinen persönlichen Habseligkeiten abgesehen, trägt er buchstäblich nichts bei sich. Signifikant ist zudem, dass keine Hochzeitszeremonie stattfindet. Nachdem die

Mutterbrüder die Heiratgespräche (*iakren kurim*) geführt haben, kann der Mann seinen Wohnort verlegen. Die Begriffe „Hochzeit“, „Braut“ und „Bräutigam“, die alle auf ein zeremonielles Geschehen verweisen würden, haben keine lokalen Entsprechungen. Allein indem der Mann in das Mutterhaus seiner Frau zieht, gilt das Paar als verheiratet. Es verwundert somit auch nicht, dass „heiraten“ wörtlich „als Ehepaar wohnen“ (*shong kurim*) bedeutet. Der Mann darf keine Gegenstände und keine Gaben in das Haus bringen – er selbst ist als Gabe bzw. Leihgabe aber unverzichtbar. Es bedarf dieser Leihgabe, um die Reproduktion des Hauses und der *kur*-Gruppe zu sichern. Jedes Haus würde sich dagegen verwahren, durch eine eingegangene Heiratsverbindung auf direkte Weise vom Status und vom Wohlstand eines anderen Hauses profitieren zu wollen. Zugegeben und anerkannt wird aber, dass der Sohn eines anderen Hauses dem eigenen Haus dabei verhilft, nicht nur Geburt und Wachstum, sondern auch einen moderaten Wohlstand zu generieren. Für Männer ist wichtig, dass sie ihre Zeugungsfähigkeit unter Beweis stellen und zudem ihre Arbeitskraft für das Haus ihrer Frauen und Kinder einsetzen. Beide Aspekte bestimmen nicht nur ihren Stand im Haus, sondern auch ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft.

Die Geburt von Kindern ist wichtig, da sie den nominellen Geschwisterstatus, der anfangs zwischen Ehepartnern besteht, in einen vollwertigen Ehestatus umwandelt. Zuvor wurde dargestellt, dass Generationsgleiche wie Geschwister klassifiziert werden. Hinzu kommt, dass sie sich wie Geschwister anreden. Jeder Mensch erwirbt mit der Geburt seinen Geschwisternamen, der sich aus der Geburtenreihenfolge in seinem Mutterhaus ergibt. Der erstgeborene Sohn wird als „erstgeborener Bruder“ (*u Bahbeh*) bezeichnet, der zweitgeborene Sohn als „zweitgeborener Bruder“ (*u Bahdeng*), der drittgeborene Sohn als „drittgeborener Bruder“ (*u Babrit*) etc.¹⁵⁹ Dieses Schema lässt sich beliebig fortführen und gilt auch für die Töchter eines Hauses, die als „erstgeborene Schwester“ (*ka Kongbeh*), „zweitgeborene Schwester“ (*ka Kongdeng*), „drittgeborene Schwester“ (*ka Kongrit*) etc. bezeichnet werden.¹⁶⁰ Die Termini sind groß geschrieben, da sie tatsächlich wie Namen verwendet werden. Eltern adressieren ihre Kinder normalerweise mit dem Geschwisternamen und nur selten mit dem Rufnamen. In jedem Fall aber sprechen sich unverheiratete Generationsgleiche mit dem Geschwisternamen an. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um Generationsgleiche der eigenen *kur*-Gruppe (*para kur*) oder um Generationsgleiche anderer *kur*-Gruppen (*para kha*) handelt – in der Anrede sind sie alle „Bruder“ (*u bah*) bzw. „Schwester“ (*ka*

¹⁵⁹ Der Bruder wird als *u bah* angesprochen. Die Suffixe *beh*, *deng* und *rit* stehen wörtlich für „groß“, „mittel“ und „klein“. Weitere mögliche Suffixe sind *nab* („niedlich“) oder auch *ieid* („lieb“). Alle genannten Begriffe werden feststehend auf die Geburtenreihenfolge angewendet.

¹⁶⁰ Die Schwester wird als *ka Kong* angesprochen. Kombiniert werden die Suffixe, die bereits in Bezug auf die Söhne bzw. Brüder erklärt wurden.

kong), versehen mit dem jeweiligen Suffix.¹⁶¹ Hieraus folgt, dass sich auch zukünftige Ehepartner, die sich immer als *para kha* gegenüberstehen, wie Geschwister anreden. Indem ein Mann in das Mutterhaus seiner Frau zieht, gelten beide als verheiratet. In der verwandtschaftlichen Klassifikation wird er zu einem Ehemann (*u kurim*) und sie zu einer Ehefrau (*ka kurim*) und beide sind durch die Ehebeziehung (*shi kurim*) verbunden. In der gegenseitigen Anrede schlägt sich dies aber nicht sofort nieder, denn sie adressieren sich weiterhin mit ihren Geschwisternamen. Erst die Geburt des ersten Kindes transformiert die nominelle Geschwisterbeziehung, die zwischen ihnen besteht und stellt einen vollwertigen Ehestatus her.

Nach der Geburt des ersten Kindes greift das Prinzip der Teknonymie, da sich die Ehepartner nun mit Bezug auf ihr erstgeborenes Kind als „Mutter des ersten Kindes“ und „Vater des ersten Kindes“ ansprechen.¹⁶² Elternnamen treten folglich an die Stelle von Geschwisternamen. Wie die Geschwisternamen dienen auch die Elternnamen nicht nur zwischen Ehepartnern und damit innerhalb des Hauses, sondern auch außerhalb des Hauses der Anrede. Dass „Geschwister“ zu „Eltern“ werden, ist eine Transformation, die sich notwendigerweise vollziehen muss. Die Geburt des ersten Kindes bestätigt die Ehebeziehung, macht die Ehepartner zu vollständigen Erwachsenen und erlaubt ihnen, einem Haus vorzustehen und eine Herdgruppe zu unterhalten.¹⁶³ Die älteren Töchter eines Hauses können erst ausziehen und neue Häuser gründen, nachdem sie ein Kind geboren haben, und die jüngste Tochter kann die Kontinuität des Mutterhauses nur gewährleisten, indem sie selbst Mutter wird. Es sei daran erinnert, dass die affinale Beziehung wörtlich „ein Gebären, ein Wachsen“ (*shi kha shi man*) bedeutet. Bereits sprachlich zeigt sich somit die große Bedeutung des gemeinsamen Nachwuchses. Mit der Geburt eines Kindes wird nicht nur die Beziehung zum mütterlichen Ahnenursprung bestätigt, sondern auch eine Bezie-

¹⁶¹ Für Außenstehende ist das System der Geschwisternamen zunächst schwierig zu verstehen, denn wenn innerhalb eines Dorfes beispielsweise von einer Person namens „großer Bruder“ (*u Babbel*) gesprochen wird, betrifft dies sehr viele Individuen. Nur durch den Kontext lässt sich ermitteln, welcher „große Bruder“ im konkreten Moment gemeint ist.

¹⁶² Zwei konkrete Beispiele sollen das Prinzip veranschaulichen. Bekommt ein Ehepaar einen Sohn namens *u Deng* wird die Mutter (*ka kmei*) fortan als *Kmeindeng* und der Vater (*u kpa*) als *Paudeng* angesprochen. Bekommt ein Ehepaar eine Tochter namens *ka Lin* wird die Mutter wiederum als *Kmeikalın* und der Vater als *Pakalın* angesprochen. Etwas verwirrend ist in diesem Kontext die Vermischung von Referenz- und Adressbezeichnungen. Die Mutter wird von ihren Kindern als *ka bei* angesprochen, in ihrem Elternnamen wird aber die Referenzbezeichnung *ka kmei* verwendet. Der Vater wird von seinen Kindern als *u pa* angesprochen. Eben diese Bezeichnung wird auch in seinem Elternnamen verwendet und nicht die Referenzbezeichnung *u kpa*.

¹⁶³ Dass die Geburt des ersten Kindes von großer Bedeutung ist, wird auch in der Khasi-Ethnographie betont (vgl. Gerlitz 1988: 155; Mawrie 1981: 65; Nongkynrih 2002: 64f; Roy 1938: 127).

hung zum väterlichen Ahnenursprung hergestellt. Dass Kinder geboren werden, ist der Normalfall. Kinderlose Paare sind selten und werden wegen ihrer „Trockenheit“ bedauert. Auch hinsichtlich der Erlangung des vollständigen Erwachsenenstatus ergibt sich für kinderlose Paare ein Problem, denn Ehepartner sollen sich nicht zeitlebens als „Bruder“ und „Schwester“ ansprechen. Kinderlose Paare sprechen sich deshalb früher oder später als „Mutter von Niemand“ (*Kmeimare*) und „Vater von Niemand“ (*Pamare*) an.¹⁶⁴ Zumindest sprachlich werden sie auf diese Weise zu „Eltern“ und erwerben die formale Legitimation, um einem Haus vorstehen zu können.¹⁶⁵

Männer müssen ihre Zeugungsfähigkeit unter Beweis stellen, da allein die Geburt von Kindern die Kontinuität des Hauses und der *kur*-Gruppe sichert. Unter den patrilateralen Verwandten wird, neben den Vaterschwestern (*ka nia kha*), insbesondere der Vatermutter (*ka kmei kha*) Respekt entgegengebracht, denn sie hat den Sohn geboren, der seinerseits Leben gezeugt hat. Obwohl der Vatermutter Ehre (*ka burom*) gebührt, heißt es aber, dass eine Mutter für die Leihgabe ihres Sohnes keine handfesten Gegengaben zu erwarten hat. Ein Ausspruch, der die Mutter-Sohn-Beziehung betrifft, bringt diese Asymmetrie ins Bild: „Auch wenn du ihn noch so gut ausbildest, auch wenn du noch so hart für ihn arbeitest, am Ende bekommst du nur seine Knochen.“¹⁶⁶ Angesprochen wird hier, dass die Mutter den Sohn zur Welt bringt, aufzieht und für seine Ausbildung sorgt, aber letztlich nur zusehen kann, wie er mit der Heirat sein Mutterhaus verlässt, um in das Mutterhaus seiner Frau zu ziehen. Fortan arbeitet er für sich und seine Frau und zeugt Kinder, die zur *kur*-Gruppe seiner Frau gehören. Erst der Tod führt wieder zusammen, was die Heirat trennte, denn die väterlichen Knochen müssen an das väterliche Mutterhaus zurückgegeben werden. Genau genommen, werden sie an den Sohn der jüngsten Vaterschwester gegeben, der sie, so heißt es, stellvertretend für die Vatermutter entgegennimmt und einem rituellen Spezialisten übergibt, der sie unter dem Knochenstein der väterlichen *kur*-Gruppe bestattet.

Zuvor wurde beschrieben, dass sich die klassifikatorischen Verwandten einer *kur*-Gruppe als Menschen vom selben Ahnenursprung (*shi kur shi kmei*) und vom selben Fleisch und Blut (*shi dob shi snam*) betrachten, die nach dem Tod eine Ahnengruppe bilden. Diese Vorstellung muss nun um die Komponente des affinalen Tauschs erweitert werden. Im traditionellen System können sich die verstorbenen Mitglieder einer *kur*-Gruppe nur als vollständige Ahnengruppe konstituie-

¹⁶⁴ Der Ausdruck *mar e* bedeutet wörtlich „existiert nicht“. Kinderlose Ehepartner sind somit „Eltern eines Kindes, das nicht existiert“ bzw. „Eltern von Niemand“.

¹⁶⁵ Die Adoption ist nicht institutionalisiert, so dass sich kinderlose Paare in ihr Schicksal fügen müssen.

¹⁶⁶ Es heißt explizit: „Auch wenn du ihn noch so gut ausbildest, auch wenn du noch so hart für ihn arbeitest, am Ende bekommst du nur seine Knochen.“ („*Lada pynnang pynstad lada leh shitom pha kattu ka kaba khatdub te tang ka shyieng no hoi job pha.*“)

ren, wenn sie auch eine vollständige Knochengruppe bilden. Dies bedeutet, dass die Knochen der verlienen Söhne zu ihren Mutterhäusern zurückkehren müssen, damit sie dem Knochenstein der *kur*-Gruppe zugeführt werden können. Wie sich zeigt, bedürfen die Männernehmer der Männergeber, um eine Kontinuität in die Zukunft herzustellen, denn das Haus und die *kur*-Gruppe lassen sich nur durch die Söhne erhalten, die ein anderes Haus zur Verfügung stellt. Die Männergeber wiederum bedürfen der Männernehmer, um eine Kontinuität in die Vergangenheit herzustellen, denn sie können nur dann eine vollständige Ahnengruppe bilden, wenn sie die Knochen der Söhne zurückerhalten, die an ein anderes Haus gegeben wurden. Auf der Ebene der Ahnen wird somit die durch die Heirat erzwungene Trennung der Uterinen aufgehoben. Zu erwähnen bleibt, dass sich die Rückgabe der väterlichen Knochen heute nur noch dort beobachten lässt, wo der Vater auf traditionelle Weise verbrannt wird (siehe Kapitel „Die Dinge geben“).

5.4 Das Haus als Herdgruppe

Um das Fortbestehen des Hauses und der *kur*-Gruppe zu gewährleisten, müssen Kinder geboren werden. Von einem Mann, der in ein Mutterhaus einheiratet, wird erwartet, dass er seine Zeugungsfähigkeit unter Beweis stellt. Wenn ein Mann eine ältere Tochter geheiratet hat, ziehen beide nach der Geburt des ersten Kindes aus und begründen ein eigenes Haus. Wenn ein Mann die jüngste Tochter geheiratet hat, bleiben beide im Haus wohnen und im Regelfall werden sie auch Nachwuchs bekommen. Die zweite Generation im Haus wird durch die Kinder der Hauseltern gebildet. Terminologisch werden sie als *khon trai*, wörtlich „Kinder aus einer Wurzel“, bezeichnet. Das Suffix *trai* verweist auf eine gemeinsame Wurzel, d.h. auf dieselben Eltern. Aus einer Wurzel gehen üblicherweise drei bis vier, nicht selten aber auch fünf und mehr Kinder hervor.¹⁶⁷ Es wurde bereits deutlich, dass sich Söhne mit der Heirat temporär von ihrer Wurzel entfernen. Töchter hingegen bleiben immer in der Nähe ihrer Wurzel: sie begründen entweder neue Häuser in direkter Nachbarschaft des Mutterhauses oder übernehmen das Mutterhaus. Da die Hauserbin normalerweise noch zu Lebzeiten der Hauseltern Kinder bekommt, kann das Haus bis zu drei Generationen vereinen. Bis die älteren Töchter das Haus verlassen, können zudem auch auf einer Generationsebene mehrere Ehepaare vertreten sein. Dauerhaft ist dies aber nicht vorgesehen, denn die älteren Schwestern der Hauserbin sollen nach der Geburt ausziehen und eigene Häuser begründen. Söhne und Töchter, die nicht heiraten, bleiben Zeit ihres Lebens in ihrem Mutterhaus wohnen und werden später von der Hauserbin versorgt.

¹⁶⁷ Da die Bedeutung von formaler Bildung stark zugenommen hat, verringert sich die Anzahl der Kinder heutzutage, da Eltern sicher gehen wollen, allen Kindern eine gute Schulausbildung bieten zu können.

Unabhängig davon, wie viele Ehepaare temporär unter dem Dach eines Hauses leben, gibt es in einem Haus niemals mehr als einen Herd. An diesem Herd (*ka kpei*) nehmen die Bewohner des Hauses ihre Reismahlzeiten ein. In der Regel essen die Hausbewohner gemeinsam. Ist eine Herdgruppe sehr groß, kann aber auch zu versetzten Zeiten gegessen werden. Wichtig ist in jedem Fall, dass die Reismahlzeiten am eigenen Herd eingenommen werden, denn der Reis „muss immer dort gegessen werden, wo er geerntet wird“. Die Hausbewohner sollen mit anderen Worten nur den Reis essen, der auf dem eigenen Hausland wächst. Eine Ausnahme bilden rituelle Ereignisse. Bei diesen darf auch in anderen Häusern Reis gegessen werden. Der Herd kann als definierendes Merkmal des Hauses bezeichnet werden: er repräsentiert die Einheit und die Autonomie der Hausbewohner und bildet das soziale Zentrum, an dem die Menschen zusammenkommen, die gemeinsam auf dem Hausland arbeiten und vom Reis genährt werden, der dort gedeiht. Wie schon erwähnt, bezeichnen die Menschen, die in einem Haus leben, das zum Haus gehörende Land bestellen und an einem Herd essen, ihre Beziehung zueinander als *shi jing* und damit wörtlich als „ein Haus“. Im übertragenen Sinn lässt sich von den „Menschen des Hauses“ sprechen. Der Begriff *shi* („ein/e“) ist der lokale Marker verwandtschaftlicher Beziehungen und wird verwendet, um Teile zu einem Ganzen zu fügen. Im vorliegenden Fall bezieht sich dies auf das Haus und seine Bewohner. Die Hausbeziehung (*shi jing*) umschließt, wie soeben aufgezeigt, zwei bis drei Generationen uteriner Verwandter sowie die eingeheirateten Männer. Aufgrund des gemeinsamen Herdes können die „Menschen des Hauses“ auch als „Herdgruppe“ bezeichnet werden.

Ein Haus bildet eine sozioökonomische Einheit, aber auch eine soziokosmische Einheit, da sich nicht nur Menschen, sondern auch nicht-menschliche Entitäten auf den Herd eines Hauses beziehen. Zum einen gehören zu jedem Haus die Totengeister der verstorbenen Verwandten, die den Hausbewohnern ihren Namen (*ka kyrteng*) gaben (siehe Kapitel „Der Name“). Diese sogenannten Namensgeber (*yrngi kyrteng*) können, wann immer sie wünschen, an den Reismahlzeiten teilnehmen und bilden auf diese Weise eine Ausdehnung der Herdgruppe in der unsichtbaren Welt. Zum anderen werden mit jeder Herdgruppe zwei Göttinnen assoziiert: die Hausgöttin (*ka blei jing*) und die Hofgöttin (*ka blei kyntem*), die Haus und Hof bewachen und für gute Geschicke der Hausbewohner sorgen. Die beiden Göttinnen leben innerhalb der Hofumzäunung und haben jeweils einen Lieblingsort: die Hausgöttin sitzt gern im Dachgebälk des Küchenhauses und die Hofgöttin mag es, unter dem Küchenhaus zu sitzen. Es gibt keinen fest installierten Schrein oder ähnliches, an dem die beiden Göttinnen regelmäßige Gaben erhalten würden. Der Hintergrund ist, dass innerhalb des Hauses das Ideal des Teilens (*ai lang*) gilt. Es besagt, dass die Idee von „mein“ und „dein“ im Haus möglichst weit zurückgestellt werden soll, zugunsten der Idee, dass das, was erwirtschaftet und in das Haus gebracht wird, allen Mitgliedern der Herdgruppe gemein-

sam gehört. Für die Hausgöttin und die Hofgöttin bedeutet dies, dass sie jederzeit an den Reisemahlzeiten der Herdgruppe teilnehmen können. Erhielten die beiden Göttinnen formale Essensgaben, würde dies auf einen hausexternen Status verweisen.

Im Alltag wird der Hausgöttin und der Hofgöttin wenig Aufmerksamkeit entgegen gebracht und ihre Anwesenheit wird als selbstverständlich erachtet. Vor der Christianisierung wurde zum Neubau eines Hauses ein Hahnenopfer (*ka kñia syiar*) für die Hausgöttin und eines für die Hofgöttin durchgeführt. Diese beiden Tieropfer dienten dazu, die Beziehungen zu den Göttinnen herzustellen und zu bestätigen. In den letzten Jahrzehnten wurden die Hahnenopfer zum Hausneubau zuerst von den Christen und später auch von den Nicht-Christen aufgegeben. Bei den Nicht-Christen verläuft der Hausneubau heute ohne rituelle Begleitung, während die Christen einen Repräsentanten der Kirche rufen, um das Haus einsegnen zu lassen.¹⁶⁸ Unabhängig vom konkreten rituellen Umgang wird in allen Häusern weiterhin von der Anwesenheit der Hausgöttin (*ka blei jing*) und der Hofgöttin (*ka blei kyntem*) ausgegangen. Wenn in nicht-christlichen und zum Teil auch in christlichen Häusern Tieropfer für hausexterne kosmische Entitäten stattfinden, kommt es hin und wieder vor, dass die zum Haus gehörenden Göttinnen mit einer Blutgabe bedacht werden. Das Blut für die Hausgöttin wird an das Dachgebälk des Küchenhauses getupft und das Blut für die Hofgöttin wird auf den Boden des Küchenhauses gesprengelt – beide Göttinnen erhalten ihre Blutgaben somit an ihrem Lieblingsort.

Nachdem die kosmischen Entitäten vorgestellt wurden, die zum Haus und zur Herdgruppe gehören, wird im Folgenden auf die menschlichen Bewohner des Hauses eingegangen. Beleuchtet werden sowohl der konkrete Raum des Hauses als auch die sozialen Beziehungen und Prozesse, die sich an die Herdgruppe binden.

Die Mutter als Hüterin des Hauses

Jedes Haus wird nach seiner Hausvorsteherin (*ka trai jing*) benannt, bei der es sich um die älteste Mutter unter dem Dach handelt.¹⁶⁹ Ein Sprachpaar weist diese Frau als „die Hütende, die Sehende“ (*ka nongri ka nongmah*) aus. Sie ist diejenige, die das Haus in ihrer Obhut hat und die nach dem Wohl der Hausbewohner sieht. Die Mutter und Hausvorsteherin hält Haus und Hof sauber, kümmert sich um die Mitglieder der Herdgruppe und versorgt die Haustiere (Abb. 12). Es heißt,

¹⁶⁸ Zur Einsegnung von Häusern wird entweder ein Priester (*u phadar*) der Mutterkirche oder der Kirchenälteste (*u rangbah balang*) der Dorfkirche gerufen (siehe Kapitel „Der Prozess der Missionierung“).

¹⁶⁹ Heißt diese Frau beispielsweise *ka Ma*, wird das Haus als *ka jing leh ka Ma* („das Haus von *ka Ma*“) oder kurz *ka jing ka Ma* („*ka Mas* Haus“) bezeichnet.



Abb. 12: Mutter und Hausvorsteherin

Frauen arbeiten bis ins hohe Alter auf den Feldern und verrichten dort ähnlich schwere Arbeiten wie die Männer. Sie kümmern sich zudem um Haus und Hof, wobei sie von ihren Töchtern, aber auch von ihren Männern und Söhnen, unterstützt werden.

dass der achtsame und fürsorgliche Blick der Mutter und Hausvorsteherin alle Mitglieder der Herdgruppe „umhüllt und wärmt“. Ihr Blick gilt als emotional stabilisierend und sozial anerkennend, denn indem sie nach allen Bewohnern des Hauses sieht, bestätigt sie jeden Einzelnen als Person und als Mitglied der Herdgruppe, in deren Zentrum sie selbst steht. Nicht nur das Haus, sondern auch das Land, das zum Haus gehört, ist der Mutter anvertraut und wird von ihr verwaltet und gehütet.

Bis vor einigen Jahrzehnten lebte eine Herdgruppe in einem einzigen Gebäude. Alle Alltagstätigkeiten konzentrierten sich auf dieses eine Gebäude, das in zwei Bereiche unterteilt war: in einen Koch- und Wohnbereich und in einen Schlafbereich. In den letzten Jahrzehnten wurde Kochen und Wohnen vom Schlafen getrennt. Typischerweise stehen auf einem Hof heute mehrere Gebäude: ein Küchenhaus (*ka jing shet ja*), ein Schlafhaus (*ka jing thih*) und ein oder zwei Nebengebäude wie Ställe und Schuppen.¹⁷⁰ Hinsichtlich der Bauweise werden drei Haustypen unterschieden: das Erdhaus (*ka jing khyndom*), das Planknhaus (*ka jing lyntang*) und das Zementhaus (*ka jing simen*). Das traditionelle Karow-Haus ist das Erdhaus. Dieses Haus trägt seinen Namen nicht, weil es aus Erde gebaut wäre, sondern weil es direkt auf der Erde (*ka khyndom*) steht (Abb. 13). Für die Errichtung eines Erdhauses wird hauptsächlich Bambus verwendet, so dass es sich um

¹⁷⁰ Zu einem Haus gehören auch Haustiere. In der Regel handelt es sich um Hunde, Katzen, Hühner und Schweine. Seltener werden auch Ziegen und Rinder gehalten.

eine leichtgewichtige Holzkonstruktion handelt. Nur der Rahmen, d.h. die senkrechten Stützpfeiler und die waagerechten Tragebalken, besteht aus massivem Holz.¹⁷¹ Das Spitzdach des Erdhauses wird traditionell mit Stroh gedeckt. Blechdächer verbreiten sich heute aber zunehmend. Der zweite traditionelle Haustyp ist das Plankenhaus. Wie der Name sagt, wird dieses Haus aus Holzplanken (*ka lyntang*) konstruiert. Im Unterschied zum Erdhaus steht das Plankenhaus nicht direkt auf der Erde, sondern auf schmalen Monolithen, die ca. einen Meter hoch sind (Abb. 14). Die erhöht stehenden Plankenhäuser, die von einem blechgedeckten Spitzdach überragt werden, sind auch im zentralen Hochland und in anderen Teilen der Khasi-Berge verbreitet. Da der Bau eines Plankenhauses teurer und aufwendiger ist als der Bau eines Erdhauses, wurden Plankenhäuser nur von wohlhabenderen Karow errichtet, die diese Hausbauweise von außen übernahmen.

Zementhäuser (*ka jing simen*) werden seit den 1990er Jahren gebaut. Anfangs konnten sich nur wenige den Bau solcher Häuser leisten. Durch den langsam anwachsenden Wohlstand, der v.a. auf den Ananasanbau zurückzuführen ist, werden Zementhäuser aber mehr und mehr üblich. Wer es sich leisten kann, ersetzt Erd- und Plankenhäuser durch Zementhäuser, so dass die traditionellen Haustypen seltener werden. Alle drei Haustypen lassen sich aber nach wie vor antreffen und bedingen das heterogene Aussehen der Dörfer.¹⁷² Bei den Schlafhäusern handelt es sich in vielen Fällen um Planken- oder Zementhäuser. Die Küchenhäuser sind häufig noch immer Erdhäuser, denn das Küchenhaus ist in der Regel das letzte Haus eines Hofes, das gegen ein modernes Zementhaus ausgetauscht wird.

Die zu einer Herdgruppe gehörenden Häuser bilden eine räumliche Einheit, die nach außen abgegrenzt ist. Der Hof (*ka kyntem jing*), auf dem die Häuser stehen, ist von einem ca. zwei Meter

¹⁷¹ Da es sich bei den Erdhäusern um die genuinen Karow-Häuser handelt, soll hier ihre Konstruktion beschrieben werden. Für den Bau eines Erdhauses werden acht massive Holzpfosten, die sogenannten Schulterpfosten (*u risbot wab tympha*) in die Erde eingebracht, so dass sie einen rechteckigen Grundriss bilden. Auf die Schulterpfosten werden Längs- und Querbalken (*u pan padu*) aufgelegt und befestigt, die den Dachboden (*ka kbnonng tympan*) und das Dach (*ka tnum*) tragen. Für die Konstruktion des Dachbodens werden Querstreben aus halbierten Bambusrohren auf die Längs- und Querbalken gelegt. Seitlich werden zwischen den Schulterpfosten Wände (*ka thir*) aus aufgespaltenen Bambusrohren eingezogen, die durch Quer- und Längsstreben (*ka pyrsang*) aus halbierten Bambusrohren verstärkt werden. Für die Errichtung des Spitzdachs werden in der Mitte der Querseiten zwei Dachpfosten (*u risbot tnum*) in die Erde eingebracht, auf denen der Dachfirst aufgelegt wird. Das Dach wird aus Querstreben (*ka mi*) und Längsstreben (*ka lareng*) konstruiert und abschließend mit Stroh (*u phlang*) gedeckt. Traditionell wird für den Bau eines Erdhauses nicht ein einziger Nagel verwendet. Zur Fixierung dienen Schnüre aus Bambusfasern. Das Erdhaus ist komplett fensterlos. An der Querseite, die als Front auf den Hof gerichtet ist, befindet sich die hölzerne Eingangstür (*ka dwar*). An der Rückseite befindet sich eine kleinere Hintertür. Über dem Eingangsbereich der Vordertür ragt das Strohdach weit über eine leicht erhöhte Veranda (*ka tyrpong*).

¹⁷² Je größer die Entfernung zur Distrikthauptstadt Nongpoh ist, desto traditioneller wird das Aussehen der Dörfer.

hohen Bambuszaun umgeben, der die Blicke der Vorbeigehenden abschirmt. Die Umzäunung bildet keinen vollständigen Sichtschutz und ein Hindurchspähen ist problemlos möglich. Das Dorf als Ganzes ist nicht von einem Zaun umgeben, sondern setzt sich aus mehreren umzäunten Höfen zusammen, die sich um einen Dorfplatz gruppieren und an den Rändern in den Bereich der Felder übergehen (siehe Kapitel „Der ethnographische Kontext“). Das Küchenhaus (*ka jing shet ja*) bildet das soziale Zentrum eines Hofes. Unabhängig davon, ob es sich um ein Haus von traditioneller oder moderner Bauweise handelt, spielt sich auf der Veranda das soziale Leben ab: Nachbarn sitzen zusammen und tauschen den neusten Dorfklatsch aus, Jugendliche hören den Erwachsenen zu oder scherzen miteinander und kleine Kinder toben herum und erfreuen alle. Am frühen Morgen und am späten Nachmittag, d.h. vor und nach der Feldarbeit, wäre es ungewöhnlich, wenn sich nichts auf der Veranda regen würde. Solange es draußen hell ist, findet das Leben vor dem Haus und nicht im Haus statt.¹⁷³ Erst mit Einbruch der Dunkelheit verlagert sich das Leben ins Innere des Küchenhauses und etwas später in das Schlafhaus.

Außer zu den Reismahlzeiten sind die Bewohner eines Hauses selten allein. Häufig schauen die benachbart lebenden Verwandten vorbei und auch weiter entfernt lebende Verwandte und Freunde kommen regelmäßig zu Besuch. Besucher rufen schon am Hofeingang den Namen eines Hausbewohners und begeben sich dann zur Veranda des Küchenhauses. Sich dem Haus schweigend zu nähern, wäre unhöflich. Ebenso unhöflich wäre es, einem Besucher keinen Sitzplatz auf der Veranda anzubieten. Die Konvention sieht vor, dass Besuchern ein kleiner Korbhocker (*u mura*) oder Holzstempel (*ka knor*) angeboten wird. Zudem bekommen sie eine Betelnuss (*u kwot*), die mit einem Betelblatt (*u pathi*) und Kalkpaste (*u shum*) gereicht wird. Dass Besucher ohne Aufforderung das Hausinnere betreten, ist nicht üblich. Dies gilt für das Küchenhaus, das im Vergleich zur Veranda ein Ort größerer Privatheit ist, und erst recht für das Schlafhaus, das noch privater ist. Die Schlafräume werden nur von den Bewohnern des Hauses genutzt und nicht von Besuchern betreten.¹⁷⁴ In vielen Schlafhäusern befindet sich neben den Schlafräumen ein Gästeraum (*ka kamra shong kai*), der als einziger Raum des Hauses mit modernen Sitzmöbeln ausgestattet ist. Besucher, die im Alltag vorbeikommen, werden nicht in den Gästeraum gebeten, sondern wie beschrieben auf der Veranda des Küchenhauses platziert. Auch die Hausbewohner selbst halten sich so gut wie nie im Gästeraum auf. Der Gästeraum ist ausschließlich statushohen Besuchern, wie z.B. Lehrern, Ärzten oder Kirchenrepräsentanten, vorbehalten und dient zudem gele-

¹⁷³ Menschen, die sich tagsüber zu lange im Hausinneren aufhalten, provozieren Fragen, da eine solche Absonderung Krankheit, Trägheit oder Heimlichkeit vermuten lässt und allgemein suspekt ist.

¹⁷⁴ Geschlafen wird auf einfachen Holzbetten oder auf Bambusmatten, die tagsüber zusammengerollt werden.



Abb. 13: Das Erdhaus

Die aus Bambus gebauten und mit Stroh gedeckten Häuser werden zunehmend seltener, da sie nach und nach durch Zementhäuser ersetzt werden. In den meisten Dörfern mischen sich moderne Zementhäuser und traditionelle Bambushäuser. Die letzteren werden auch Erdhäuser genannt, da sie im Unterschied zu den traditionellen Plankenhäusern direkt auf der Erde stehen.

gentlichen Feiern.¹⁷⁵ Im Alltag ist der Gästeraum leer und hat einen fast musealen Charakter. Der Verlassenheit des Gästeraums und der Ruhe der Schlafräume steht somit das bewegte Leben rund um das Küchenhaus gegenüber.

Das Küchenhaus trägt seine wichtigste Funktion bereits im Namen: es handelt sich wörtlich um das „Haus des Reiskochens“ (*ka jing shet ja*). Die Mutter und Hausvorsteherin wird eng mit dem Küchenhaus assoziiert. Ein zweites Sprachpaar weist die Mutter als „die Kochende, die Ernährende“ (*ka nongsbet ka nongtien*) aus. Die Lebendig- und Geselligkeit auf der Veranda vor dem Küchenhaus entsteht in erster Linie durch die Interaktion mit hausernen Personen, d.h. mit Besuchern und Gästen, die regelmäßig vorbeikommen. Das Innere des Küchenhauses ist demgegenüber ein Ort größerer Privatheit, der durch das intern erzeugte Leben charakterisiert wird. Der Herd (*ka kpei*) im Küchenhaus bildet das Zentrum des gesamten Haus- und Hofkomplexes: hier betätigt sich die Mutter und Hausvorsteherin als Köchin und hier kommen die Mitglieder der

¹⁷⁵ Zu Beginn meiner Feldforschung wurde auch mir das Essen im Gästeraum serviert. Aufgrund der damit verbundenen Förmlichkeit war mir dies unangenehm, zumal alle anderen Hausbewohner im Küchenhaus aßen. Erst nach einigen Tagen und auf meine ausdrückliche Bitte hin wurde mir erlaubt, mit der Herdgruppe im Küchenhaus zu essen. Später realisierte ich, dass ich mit dieser Erlaubnis die erste Hürde genommen hatte, um dauerhaft im Haus akzeptiert zu werden.



Abb. 14: Das Plankenhaus

Die Plankenhäuser stehen nicht auf der Erde, sondern auf Monolithen, die ca. einen Meter hoch sind. Wohlhabende Karow haben diese Hausbauweise von außen übernommen. Wie die Erdhäuser werden auch die Plankenhäuser nach und nach durch Zementhäuser ersetzt.

Herdgruppe zu allen Reismahlzeiten zusammen.¹⁷⁶ Als Köchin und Ernährerin wird die Mutter nicht nur mit dem Küchenhaus und dem Herd, sondern auch mit dem Reis assoziiert. Der geerntete Reis lagert auf dem Dachboden des Küchenhauses, der durch eine Auslassung erreichbar ist. Es heißt, dass der Reis zwischen dem Dachboden und dem darüber aufragenden Spitzdach „wie in einer Gebärmutter“ (*kum ha ka kpolh*) ruht. Der Ort, an dem der Reis lagert, bildet damit den innersten Bereich des Hauses, das in seiner Ganzheit durch die Mutter repräsentiert wird.

Formal hat nur die Mutter und Hausvorsteherin Zugang zum Dachboden. Nur sie darf die Reissäcke vom Dachboden nehmen, um das Reisgefäß (*u klong khaw*) zu füllen, aus dem der laufend verwendete Reis entnommen wird. Das Reisgefäß steht im hinteren Teil des Küchenhauses. Es handelt sich um einen ausgehöhlten Flaschenkürbis (*u klong*), der fünfzehn bis zwanzig Kilo Reis (*u khaw*) fasst. Allen hausexternen Personen ist es strengstens untersagt, das Reisgefäß zu berühren oder auch nur in seine Nähe zu kommen. Zum einen missbilligen die Ahnen die Berührung durch Fremde. Zum anderen muss auch die Reisgöttin (*ka blei lukhmi*) respektiert werden. Es heißt, dass die Reisgöttin im Inneren des Hauses keine Störung verträgt, weshalb sich Fremde vom Dachboden und vom Reisgefäß fernhalten sollen. Das gern getrunkene Reissbier (*ka kyiad um*), das insbesondere bei Ritualen nicht fehlen darf, wird ebenfalls ausschließlich von der Mutter

¹⁷⁶ Der Herd besteht entweder aus drei Steinen oder aus drei Eisenzinken, die in den Erdboden eingelassen sind. Zwischen diese Steinen bzw. Eisenzinken werden die abgerundeten Kochtöpfe gehangen.

und Hausvorsteherin zubereitet, was eine weitere Verbindung zum Reis aufzeigt. Zusammenfassend lässt sich von einer Analogie zwischen der Mutter, dem Küchenhaus, dem Herd, der Ort der Reislagerung, dem Reisgefäß und dem Reis selbst sprechen. Diese Analogie verweist auch auf die Fruchtbarkeit, die sich mit den Ahnen verbindet, durch deren Gunst der Reis wächst und gedeiht (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Uterinen“).

Die beschriebene Assoziation zwischen der Mutter und dem Herd bedeutet aber nicht, dass Frauen auf das Haus beschränkt wären. In den Morgen- und Abendstunden, d.h. vor und nach der Feldarbeit, sind Frauen in der Regel am Herd zu finden, um ihren häuslichen Pflichten und Verantwortungen nachzukommen. Tagsüber bleiben nur die Mütter von kleinen Kindern und die Greisinnen zu Hause. Alle anderen Frauen gehen auf die Felder, um dort ähnlich schwere Arbeiten wie die Männer zu verrichten.¹⁷⁷ Die Kinder, die noch nicht zur Schule gehen, werden entweder mit zur Feldarbeit genommen oder im Dorf bei einer Verwandten zurückgelassen, die kleine Kinder hat und ohnehin zu Hause bleibt. Solange sie körperlich dazu in der Lage sind, arbeiten auch ältere Frauen auf den Feldern. Je älter die Frauen werden, desto mehr Koch- und Hausarbeit wird ihnen von den noch im Haus lebenden Töchtern abgenommen. Ältere Frauen, d.h. Großmütter, müssen in den Morgen- und Abendstunden nicht mehr arbeiten, sondern haben Zeit, mit den Enkeln zu spielen oder Verwandte und Freunde in anderen Häusern zu besuchen.

Prinzipiell kann sich eine Karow-Frau zu jeder Zeit an jeden Ort begeben, ohne hierüber Rechenschaft ablegen zu müssen. So wie Männer innerhalb des Hauses von keinem Raum und keiner Tätigkeit ausgeschlossen sind, so müssen sich Frauen außerhalb des Hauses von fast keinem Raum und fast keiner Tätigkeit fernhalten. Mädchen und unverheiratete junge Frauen unterstehen der Autorität ihrer Eltern. Dies ist aber nicht ihrem Geschlecht geschuldet, sondern trifft für Jungen und unverheiratete junge Männer gleichermaßen zu. Mit der Heirat und der Geburt des ersten Kindes wird der Erwachsenenstatus erlangt. Die Frau, die als Mutter und Hausvorsteherin im Zentrum einer Herdgruppe steht, ist geachtet und respektiert. Als Hüterinnen der Häuser und des Landes haben Frauen eine starke Position in der Gesellschaft. Auch als Erwachsene achten Frauen das Wort ihrer Eltern und ihrer Mutterbrüder und sie beraten sich bei wichtigen Entscheidungen zudem mit ihren Ehemännern und Geschwistern. Sie unterstehen aber nicht der Autorität oder Kontrolle der genannten Verwandten, sondern können autonome Entscheidungen auf dem Gebiet der Produktion und der Reproduktion treffen. Frauen haben das Sagen in der Verwaltung des Landes, in der Einteilung der Feldarbeit und im Umgang mit den Produkten der

¹⁷⁷ Einige junge Frauen gehen auch einer Lohnarbeit nach. Sie arbeiten als Lehrerinnen in staatlichen oder kirchlichen Dorfschulen oder als Schreibkräfte in staatlichen Verwaltungseinrichtungen in Nongpoh. In Nongpoh ist es zudem üblich, dass Frauen kleine Restaurants betreiben.

Feldarbeit. Sie verfügen zudem über ihren eigenen Körper und ihre Sexualität und können prinzipiell zu nichts genötigt werden.

In zwei Kontexten sind Frauen Einschränkungen auferlegt. Zum einen dürfen sie keine rituellen Spezialisten werden und zum anderen dürfen sie nicht an den Zusammenkünften des Dorfrats (*ka dorbar sbnong*) und des Domänenrates (*ka dorbar raid*) teilnehmen (siehe Kapitel „Die Konstituierung der Dörfer“). Die Rituale und die offizielle Politik liegen somit in den Händen der Männer. Frauen sind von rituellen und politischen Prozessen dennoch nicht vollständig ausgeschlossen. Als Hausvorsteherinnen entscheiden sie mit ihren Männern, wann welche Rituale im Haus stattfinden. Sie legen nicht nur den Zeitpunkt der Rituale fest, sondern bereiten diese auch vor. Das Reisbier, das bei Ritualen unverzichtbar ist, darf nur von ihnen selbst zubereitet werden. In der vorchristlichen Zeit riefen sie im Anschluss an die Vorbereitungen ihren ältesten Bruder und baten ihn, als Hausopferer zu agieren. Heute rufen sie alternativ einen hausexternen rituellen Spezialisten und bitten diesen, ihren ältesten Bruder als Hausopferer zu vertreten (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Im gewissen Maß üben Frauen auch politischen Einfluss aus, denn sie dürfen wie ihre männlichen uterinen Verwandten am Rat der *kur*-Gruppe teilnehmen und dort offen ihre Stimme erheben (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Uterinen“). Über ihre Männer, Brüder und Söhne nehmen sie darüber hinaus indirekten Einfluss auf die Dinge, die beim Dorf- und Domänenrat besprochen und beschlossen werden.

Der Vater als Dachpfosten des Hauses

Die soeben vorgestellte Hausvorsteherin wird durch das Femininum *ka trai jing* bezeichnet. Der Begriff *ka trai* trägt zwei Bedeutungen: er steht zum einen für die „Herrin“ und zum anderen für die „Wurzel“. Je nach Konnotation ist die Hausvorsteherin die „Herrin des Hauses“, aber auch die „Wurzel der nachfolgenden Generation“. Allein kann die Hausvorsteherin keine Wurzel sein. An ihrer Seite steht ihr Ehemann – der älteste Vater unter dem Dach, der auch als Hausvorsteher (*u trai jing*) bezeichnet wird. In der Khasi-Ethnographie wird ausschließlich von der Hausvorsteherin gesprochen. Der Begriff des Hausvorstehers erscheint nicht, da von einer marginalen Position Vaters ausgegangen wird (siehe Kapitel „Der theoretische Rahmen“). Auch bei den Karow wird das Haus nach der Mutter benannt und von ihrer Obhut in die der jüngsten Tochter gegeben. Dennoch wird betont, dass der Hausvorstand durch die Hauseltern und somit durch die Mutter und den Vater gebildet wird und der letztere hat keineswegs eine schwache Stellung innerhalb des Hauses. In Bezug auf das Mutterhaus wird der Vater als „der Tragende, der Stützende“ (*u nongkit u nongbah*) bezeichnet. Er verkauft die Erzeugnisse, die im Haus und auf den Fel-

dern produziert werden, und er versorgt das Haus mit allem, was benötigt wird, aber nicht selbst produziert werden kann.¹⁷⁸ Ein guter Vater bewegt sich ständig von innen nach außen und von außen nach innen: er schlägt Holz für das Herdfeuer, arbeitet auf den Feldern, verkauft und kauft Dinge auf dem Markt oder geht einer Lohnarbeit nach.¹⁷⁹ Der Vater, so sagt ein Ausspruch, ist „wie der Dachpfosten des Hauses“ (*kum u risbot tnum*).¹⁸⁰ Ohne den Dachpfosten kann das Haus nicht stehen und ebenso ist das Haus ohne den Vater nicht zu denken. Ein Mann ist als Vater und Hausvorsteher fest im Haus verankert. Ein guter Vater ist dennoch relativ häufig abwesend, denn es heißt, dass nur der Mann, der außerhalb des Hauses seinen Pflichten nachkommt, das Haus von innen wie ein Dachpfosten tragen und stützen kann.

Die Position, die Männer gegenüber dem Haus einnehmen, muss in prozessualer Perspektive gesehen werden. Der Mann, der an der Seite seiner Frau einem Haus vorsteht, wird als *u trai jing* und damit als „Herr des Hauses“ und „Wurzel der nachfolgenden Generation“ bezeichnet. Der Mann aber, der mit der Heirat sein Mutterhaus verlässt und in das Mutterhaus seiner Frau zieht, ist zunächst weder das eine noch das andere. Wie zuvor beschrieben, bleibt der Mann, der seinen Wohnort verlegt, Mitglied in seiner *kur*-Gruppe und in seiner *kpob*-Gruppe. Mit seinem Mutterhaus ist er aber nicht mehr über eine Hausbeziehung (*shi jing*) verbunden, da er durch das Mutterhaus seiner Frau umschlossen wird und Mitglied in ihrer *jing*- bzw. Hausgruppe wird. Die Männer, die in ein Haus einheiraten, werden mit dem Reis verglichen. Solange der Reis auf den Feldern steht, wird er durch das Maskulinum *u kba* bezeichnet. Der geerntete und gereinigte Reis ist ebenfalls männlich und wird durch das Maskulinum *u kbaw* bezeichnet. Erst wenn der Reis in das Haus geholt und am Herd gekocht wird, ändert er sein Geschlecht und wird im eigentlichen Sinn nährend: der gekochte Reis ist weiblich und wird durch das Femininum *ka ja* bezeichnet. Es heißt, dass es sich mit den Männergebern und den von ihnen zur Verfügung gestellten Männern ähnlich verhält. Die affinale Beziehung wird mit einer spezifischen Qualität von Fruchtbarkeit assoziiert, die zunächst aber nur von potentieller Natur ist. Wirksam wird sie erst, wenn ein Mann in das Haus geholt wird, der ein Kind zeugt und auf diese Weise einen Geburts- und

¹⁷⁸ Zu den Dingen, die der Vater verkauft, gehören die landwirtschaftlichen Erzeugnisse und Gegenstände wie Körbe, Matten und ähnliches Handwerk, das aus natürlichen Materialien gefertigt wird. Zu den Dingen, die der Vater kauft, gehören Kleidung, Haushaltsgegenstände und anderes, was nicht selbst hergestellt werden kann und auf dem Markt erworben werden muss. Die Männer sind nicht die einzigen, die auf den Markt gehen und Dinge kaufen und verkaufen. Sehr häufig übernehmen die Frauen diese Aufgabe auch selbst.

¹⁷⁹ Die Mehrheit der Karow sind Bauern. Einige Männer gehen aber auch einer Lohnarbeit nach. Sie arbeiten z.B. als Lehrer in staatlichen oder kirchlichen Dorfschulen oder als Angestellte in staatlichen Verwaltungseinrichtungen in Nongpoh. Andere Männer haben kleine Unternehmen, z.B. Bau- oder Fuhrunternehmen.

¹⁸⁰ Vollständig heißt es: „*U kpa u dei u risbot tnum leh ka jing*.“ („Der Vater ist der Dachpfosten des Hauses.“)

Wachstumsimpuls setzt. So wie der Reis außerhalb des Hauses nur potentiell nährend ist, so ist die affinale Beziehung außerhalb des Hauses nur potentiell fruchtbar. Der Reis entfaltet seine nährenden Eigenschaften, indem er am Herd gekocht wird. Ähnliches gilt für die entliehenen Söhne anderer Mutterhäuser, die „am Herd inkorporiert“ werden und gemeinsam mit den Töchtern des Hauses zur Wurzel einer neuen Generation werden sollen.

Es wurde bereits erwähnt, dass das Reisgefäß (*u klong kham*) eines Hauses nicht von hausexternen Personen berührt werden darf. Dass der eingeherratete Mann durch das Mutterhaus seiner Frau umschlossen wird, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er das Reisgefäß dieses Hauses berühren darf. In seinem eigenen Mutterhaus ist ihm dies ab dem Zeitpunkt seiner Wohnortverlegung untersagt. Ein verheirateter Mann darf den Reis weder in seinem Mutterhaus, das später von seiner jüngsten Schwester weitergeführt wird, noch in den Häusern seiner älteren Schwestern. Eine Ausnahme ergibt sich für den Mann, der in den Häusern seiner Schwestern als Hausopferer bzw. inzwischen nur noch als Assistent des hausexternen rituellen Spezialisten auftritt, denn rituelle Tätigkeiten erfordern die Berührung des Reises (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Erwähnt wurde auch, dass der Ort der Reislagerung mit der Gebärmutter verglichen wird. Es handelt sich um eine „Gebärmutter“, die sich nur durch die Gunst der Ahnen füllt, die den Reis wachsen und gedeihen lassen. Auch wenn der eingeherratete Mann von einem anderen Ahnenursprung kommt, gilt er im Haus und gegenüber den Ahnen seiner Frau nicht mehr als „Fremder“: er darf das Reisgefäß berühren und profitiert davon, dass die Ahnen, und auch die Reisgöttin, immer wieder dafür sorgen, dass sich dieses Reisgefäß füllt. Im Gegenzug muss der eingeherratete Mann jedoch der Fruchtbarkeit zu Recht verhelfen, die die affinale Beziehung charakterisiert. Die Gebärmutter der Frau, und mit ihr das Haus, füllt sich durch die Affinen, genauer gesagt durch die Männergeber, die den Mann zur Verfügung stellen, der einen Geburts- und Wachstumsimpuls setzt. Der in das Haus geholte Reis und der in das Haus geholte Mann verweisen somit auf zwei wichtige lebengebende Beziehungen – die Ahnenbeziehung und die affinale Beziehung. Kinder wurden bis vor wenigen Jahrzehnten neben dem Herd zur Welt gebracht und damit dort, wo der Reis gegessen wird.¹⁸¹ Der Herd bildete somit die Achse, an der sich die mit den Ahnen und die mit den Affinen assoziierte Fruchtbarkeit überschneiden.

Nach seinem Einzug untersteht der eingeherratete Mann zunächst den Eltern und Geschwistern seiner Frau. Er wird als Person respektiert, sein Wort zählt aber noch nicht viel. Sein Status erhöht sich, nachdem er das erste Kind gezeugt hat. Indem ein Mann mit seiner Frau zur Wurzel

¹⁸¹ Seitdem der Schlafbereich vom Wohnbereich getrennt wurde, kommen Kinder meistens im Schlafhaus und nur noch selten im Küchenhaus zur Welt. Dennoch wird betont, dass der Platz neben dem Herd der eigentliche Ort der Geburt ist.

einer neuen Generation wird, erwirbt er die formale Legitimation, um Hausherr werden zu können. Nur wer zur Wurzel wird, kann einem Haus vorstehen und eine eigene Herdgruppe unterhalten, was wiederum bedeutet, dass das Haus durch die Ehebeziehung nicht vollständig entworfen ist, sondern erst durch die Eltern-Kind-Beziehung komplett wird (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Affinen“). Auch wenn die Frau und der Mann, die einem Haus vorstehen, unterschiedliche Ahnenursprünge und Wurzeln haben, bilden sie eine Einheit. Die Einheit der Hauseltern zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Konstruktionsweise des traditionellen Karow-Hauses mit den charakteristischen Eigenschaften der Hausmutter und des Hausvaters in Beziehung gesetzt wird. Es heißt, dass die flächigen Strukturen des Hauses, d.h. der Dachboden (*ka kbmong tympan*), die Wände (*ka thir*) und die verstärkenden Gitterkonstruktionen des Dachs und der Wände (*ka pyrsang*, *ka mi*, *ka lareng*) mit dem weiblichen Artikel *ka* versehen sind, da sie der „umsorgenden und umhüllenden Funktion“ der Mutter entsprechen. Weiter heißt es, dass die tragenden Strukturen des Hauses, d.h. die Schulterpfosten (*u risbot wah tympah*), der Dachpfosten (*u risbot tnum*) und die Dachbalken (*u pan padu*) mit dem männlichen Artikel *u* versehen sind, da sie der „tragenden und stützenden Funktion“ des Vaters entsprechen.

Auch die Aufteilung der Innenräume ist instruktiv, denn die Häuser weisen nur ein Minimum an räumlicher Teilung auf, mit der eine geringe Differenzierung zwischen weiblichen und männlichen Arbeitsbereichen einhergeht. Wie zuvor dargestellt, wird das Küchenhaus (*ka jing shet ja*) stärker mit der Hausvorsteherin und den anderen weiblichen Hausbewohnern assoziiert. Diese Assoziation schließt den Hausvorsteher und die anderen männlichen Hausbewohner aber nicht grundsätzlich aus. Das Innere des Küchenhauses besteht aus einem großen ungeteilten Raum, in dem die weiblichen und männlichen Hausbewohner und auch die Besucher und Gäste des Hauses zusammenkommen und ungezwungen miteinander umgehen. Die häusliche Arbeitsteilung ist nicht starr. Im Alltag kochen überwiegend die Frauen. Auch die Männer beherrschen aber das Kochen. Im Alltag kochen Männer eher selten, es kommt aber durchaus vor. Auffällig ist jedoch, dass sie sehr häufig in rituellen Kontexten kochen. Nicht nur im Küchenhaus, sondern auch im Schlafhaus (*ka jing thih*) zeigt sich eine geringe Differenzierung zwischen weiblichen und männlichen Bereichen. Solange die Kinder klein sind, schlafen sie mit ihren Eltern in einem Raum. Mit der Geschlechtsreife ziehen die Kinder in einen eigenen Raum. Zum Teil schlafen Brüder und Schwestern in einem Raum, zum Teil aber auch in getrennten Räumen. Sobald die Ehemänner der Töchter in das Haus ziehen, bekommen die Ehepaare jeweils einen eigenen Raum im Schlafhaus zugestanden, in dem nach einiger Zeit ihr erstes Kind zur Welt kommt.

Immer wieder wird die Einheit von Mann und Frau betont, die gemeinsam zur Wurzel der nächsten Generation werden und damit auch einem Haus vorstehen dürfen. Die Einheit und die

Symmetrie, die in Bezug auf die Hauseltern hervorgehoben werden, lassen sich auch auf gesellschaftlicher Ebene wiederfinden. Männer und Frauen sind für unterschiedliche soziale Bereiche zuständig, zwischen denen diverse Überschneidungen existieren. Frauen dominieren den ökonomischen Bereich, indem sie die Häuser und das zu den Häusern gehörende Land verwalten und hüten, die Arbeit auf den Feldern koordinieren und über die landwirtschaftlichen Erzeugnisse verfügen. Männer dominieren den politischen Bereich, indem sie die offizielle Politik in den Dorf- und Domänenräten gestalten, an denen die Frauen nicht teilnehmen dürfen. Beide Bereiche können letztlich aber nicht getrennt betrachtet werden, sondern greifen auf vielfältige Weise ineinander. Die Frauen sind nicht die alleinigen Verwalterinnen und Hüterinnen der Häuser und des Landes, sondern sie werden von ihren Männern unterstützt. Auch wenn die Frauen in ökonomischen Fragen das letzte Wort haben, beraten sie sich mit ihren Männern, die ebenfalls auf die Koordination der Arbeit und den Verkauf der erarbeiteten Produkte Einfluss nehmen. Umgekehrt sind die Frauen nicht vollständig aus der Politik ausgeschlossen, denn sie wirken über Gespräche und Diskussionen mit ihren männlichen Verwandten auch auf die inhaltliche Ausrichtung der Dorf- und Domänenräte ein.

Allgemein ist zu sagen, dass die „weiblichen Häuser“ nicht in Opposition zu einer „männlichen Öffentlichkeit“ gesehen werden dürfen. Das Haus, unter dessen Dach das Weibliche und das Männliche eine fruchtbare Verbindung eingehen, wird vielmehr als Geburtsort allen Lebens und als Ausgangspunkt aller sozialen Prozesse betrachtet. Die Frauen sind als Hausvorsteherinnen somit auch alles andere als sozial marginalisiert, sondern nehmen wie die Männer eine aktive Position im gesellschaftlichen Leben ein. Entscheidend ist, dass sich die Macht- und Einflussfelder, die jeweils von den Frauen und den Männern dominiert werden, in einer Balance befinden und dass es nicht zur Ausprägung einseitiger Macht- und Autoritätsverhältnisse kommt (vgl. Lenz 1990: 43 – 55).

Die Aufgaben des Mutterbruders

In Bezug auf matrilineare Gesellschaften wurde wiederholt postuliert, dass zwischen Matrigruppen Konflikte entstehen, da die Autoritätsansprüche von Brüdern mit denen von Ehemännern kollidieren (siehe Kapitel „Der theoretische Rahmen“). Bei den Karow greift diese These nicht, da weder Brüder noch Ehemänner Autoritätsansprüche gegenüber ihren Schwestern bzw. Ehefrauen stellen und somit auch nicht in Konflikt geraten. Es wurde weiterhin postuliert, dass Männer in matrilinearen Gesellschaften ihre Verantwortlichkeiten gegenüber ihren Schwestern und ihren Ehefrauen nur unter Mühen vereinbaren können. Auch diese These lässt sich nicht auf die

Karow anwenden. Die Karow sagen, dass der Mann, der zu heiraten beschließt, „starke Schultern und starke Waden“ (*eh ka tyrpeng ka khohwab*) haben muss.¹⁸² Diese physische Analogie thematisiert die Verantwortungen als Ehemann und Vater sowie als Bruder und Mutterbruder. Der Mann braucht „starke Schultern“, um im Haus seiner Frau und seiner Kinder zum Dachpfosten werden zu können, der das Haus im Alltag trägt und stützt. Er braucht aber auch „starke Waden“, um regelmäßig in die Häuser seiner Schwestern und Schwesterkinder gehen zu können und auch hier seinen verschiedenen Pflichten nachzukommen.

Die Pflichten des Bruders bzw. Mutterbruders wurden bereits zuvor angesprochen. Allgemein heißt es in Bezug auf die vorchristliche Zeit, dass „alle schwere Arbeit“ (*baroh ki kam bakbie*) beim Mutterbruder lag. Diese Aussage bezieht sich in erster Linie auf die rituellen Aufgaben, die dem Mutterbruder zufielen. Wie beschrieben, agierte einer der Mutterbrüder – im Ideal der älteste – als Hausopferer (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Der Hausopferer wurde für alle Rituale gerufen, die auf der Ebene des Hauses stattfanden, und war somit für mindestens so viele Häuser zuständig wie er Schwestern hatte. Da ein Mann nicht immer im selben Dorf oder Dorfteil wie seine Schwestern lebte, war das traditionelle System relativ aufwendig und es wurde nicht grundlos von der „schweren Arbeit“ des Mutterbruders gesprochen. Mit der Christianisierung veränderte sich die rituelle Funktion des ältesten Mutterbruders. Inzwischen liegen die Rituale des Hauses entweder in den Händen der verbliebenen rituellen Spezialisten oder in den Händen der Kirchenrepräsentanten. Vor diesem Hintergrund heißt es, dass der Mutterbruder „nur noch leichte Arbeit“ (*tang ki kam basting*) hat. Diese Aussage muss in Relation zur vorchristlichen Zeit verstanden werden, denn auch wenn die Rituale heute nicht mehr in der Hand des ältesten Mutterbruders liegen, hat ein Mann nach wie vor Pflichten gegenüber den Häusern seiner Schwestern.

Die wichtigste Aufgabe der Mutterbrüder ist das Führen der Heiratsgespräche (*iakren kurim*), wobei dem ältesten Mutterbruder auch in diesem Kontext das letzte Wort zukommt (siehe Kapitel „Über die Ehepartner sprechen“). Eine weitere wichtige Aufgabe ist die des Ratgebers. Zwei Sprachpaare weisen den Mutterbruder explizit als Ratgeber aus: er ist „der Beratende, der Unterstützende“ (*u nongsneng u nongkyntu*) und „derjenige, der das Sehen lehrt, derjenige, der das Schauen lehrt“ (*u nongpynji u nongpynmah*). Der Mutterbruder führt in das soziale Leben ein und erklärt, wie die Welt betrachtet und verstanden werden sollte. Sowohl im christlichen als auch im nichtchristlichen Kontext wird den Mutterbrüdern nach wie vor Gehör geschenkt und Respekt gezollt. Gegenüber der vorchristlichen Zeit gibt es aber auch Veränderungen. Wenn die Mutterbrü-

¹⁸² Es heißt explizit: „Der Mann, der zu heiraten beschließt, braucht starke Schultern und starke Waden.“ (*U bru u bala mut ban lei shong kurim u dei eh ka tyrpeng ka khohwab.*)

der selbst nicht oder nur wenige Jahre zur Schule gegangen sind, werden sie inzwischen seltener um Rat gefragt. Festzustellen ist eine Entwicklung, bei der zunehmend mehr Wert auf formale Bildung gelegt wird und bei der die traditionellen Instruktionen durch die Mutterbrüder nach und nach in den Hintergrund treten. Am deutlichsten zeigt sich dies im Zusammenhang mit dem rituellen Wissen, das einst vom ältesten Mutterbruder an den ältesten Schwestersohn weitergegeben wurde und heute kaum noch relevant ist (siehe Kapitel „Rituelle Diskontinuitäten“). In vielen christlichen Häusern werden inzwischen nicht nur in rituellen Kontexten, sondern auch bei allgemeinen Lebensfragen seltener die Mutterbrüder und häufiger die Kirchenrepräsentanten konsultiert.¹⁸³ In nicht-christlichen Häusern werden die Mutterbrüder nach wie vor häufig konsultiert und bei Ritualen als Assistenten hinzugezogen.¹⁸⁴ Dennoch lässt sich auch im nicht-christlichen Kontext eine zunehmende Betonung von formaler Bildung beobachten. Dass der Mutterbruder offiziell als Ratgeber bezeichnet wird, bedeutet nicht, dass dem Vater keine beratenden Funktionen zukommen. Männer zeugen nicht nur Kinder, sondern sie haben auch großen Anteil an ihrer Erziehung. Neben der Mutter ist der Vater im täglichen Leben mit der Fürsorge und Erziehung der Kinder betraut, während der entfernt lebende Mutterbruder die Aufgabe eines Ratgebers übernimmt, der die Dinge aus einer gewissen Distanz beurteilen kann und nur bei größeren Fragen konsultiert wird.

Allgemein lässt sich formulieren, dass sich Männer als Väter und als Mutterbrüder die Arbeit teilen, die zum Erhalt des Hauses und zum Wohlergehen der Hausbewohner notwendig ist. Es gehört zum Männlichkeitsideal der Karow, dass Männer ihr Gepäck gut schultern. Männer wollen sowohl ihrer Verantwortung als Ehemann und Vater als auch ihrer Verantwortung als Bruder und Mutterbruder gerecht werden. Sie beklagen sich nicht und formulieren keinen Konflikt, sondern sie versuchen, ihre gesellschaftlich vorgesehene Position in den Häusern ihrer Frauen und Kinder und in den Häusern ihrer Schwestern und Schwesterkinder auszufüllen. Ein Mann, der nicht in der Lage ist, das Haus seiner Frau zu unterstützen und den Häusern seiner Schwestern ein guter Helfer zu sein, setzt sich dem öffentlichen Spott aus. Die Position, die ein Mann im Haus einnimmt, bestimmt im hohen Maß seinen sozialen Status und den Respekt, den er in der Öffentlichkeit erwarten kann. Ist ein Mann im Haus anerkannt, wird er auch außerhalb des Hau-

¹⁸³ Allgemeine Lebensfragen betreffen z.B. die Wahl der Schule oder die Wahl der medizinischen Behandlung im Krankheitsfall. Insbesondere bei schulischen Fragen werden die Männer, die selbst keine formale Bildung erfahren haben, nur noch selten um Rat gefragt.

¹⁸⁴ Wenn in christlichen Häusern Tieropfer oder Rituale stattfinden, wird der älteste Mutterbruder ebenfalls als ritueller Assistent hinzugerufen.

ses, z.B. im Dorf- oder Domänenrat, angehört und ernstgenommen.¹⁸⁵ Eine respektierte Stellung außerhalb des Hauses wirkt wiederum positiv darauf zurück, wie ein Mann von seiner Frau und seinen Schwestern gesehen wird und bestimmt sein Ansehen innerhalb des Hauses. Einmal mehr zeigt sich, dass das Haus und die Öffentlichkeit nicht in Opposition zueinander stehen, sondern dass häusliche und öffentliche Prozesse und Ereignisse einander durchdringen und beeinflussen.

Dass Männer trotz ihrer zweigeteilten Verantwortlichkeiten keinen Konflikt und keine Überforderung beschreiben, liegt nicht zuletzt daran, dass ihre Hauszugehörigkeit eindeutig geklärt ist. Bis zu seiner Heirat gehört ein Mann zu seinem Mutterhaus, in dem er mit seinen Schwestern aufwächst. Nach seiner Heirat gehört er zum Mutterhaus seiner Frau, an dessen Herd er inkorporiert wird. Die Integration der von außen kommenden Männer wird durch den Wert der Hauseinheit bestimmt. Streit zwischen Ehepartnern und allgemein innerhalb des Hauses ist schlecht angesehen und sollte möglichst vermieden werden. Hinzu kommt, dass es zwischen den Männernehmern und den Männergebern ebenfalls keinen Streit und keine Konflikte geben sollte, da sich diese negativ auswirken können. Es genügt nicht, dass „fremde Söhne“ in das Haus geholt werden, um Kinder zu zeugen. Wichtig ist zudem, dass gute Beziehungen zu den Männergebern unterhalten werden. Das Wohlergehen der Kinder wird in einem nicht geringen Maß als Funktion der Beziehungsqualität zwischen dem männernehmenden und dem männergebenden Haus betrachtet.¹⁸⁶ Die affinale Beziehung (*shi kha shi man*) muss stets gut und ausgeglichen sein, denn es handelt sich nicht nur um die Beziehung, die „die Geburt ermöglicht“ (*kha*), sondern auch um die Beziehung, die „für Wachstum sorgt“ (*man*). Dennoch ist die Beziehung zu den Männergebern nicht frei von Ambivalenzen. Vom Ehemann und Vater werden große Anstrengungen erwartet und unternommen, um das Haus zu tragen und zu stützen. Die Abhängigkeit von den Fähigkeiten und Leistungen des Ehemanns und Vaters wird zu keiner Zeit negiert. Dennoch wird gegenüber den Männergebern in vielen Situationen Autonomie demonstriert. Ihnen gebührt Ehre (*ka burom*), da sie den Mann zur Verfügung gestellt haben, der dem Haus und der *kur*-Gruppe

¹⁸⁵ Männer, die ihre Frauen schlagen, sind extrem schlecht angesehen, wobei Handgreiflichkeiten gegenüber Frauen sehr selten sind. Ein Mann, der sich im Haus nur durchsetzen kann, indem er Gewalt anwendet, verletzt den Wert der Hauseinheit und wird nicht als fähig erachtet, sich in der Öffentlichkeit durchzusetzen, sondern er wird bemitleidet und belächelt.

¹⁸⁶ In der Khasi-Ethnographie wird dieser Aspekt nur wenig beleuchtet. Explizit betont wird er aber bei Böck (1998). Böck, die bei den Hochland-Khasi in Shillong forschte, beschreibt, dass den Männergebern großer Respekt entgegengebracht wird, da von ihnen der Mann kommt, der die Kinder zeugt (vgl. Böck 1998: 123). Böck erwähnt darüber hinaus, dass von den Männergebern ein „Segen“ kommt, der sich im Wachstum und in der guten Entwicklung der Kinder ausdrückt (vgl. Böck 1998: 126).

den Fortbestand gewährleistet. Betont wird aber auch, dass der Mann die einzige Gabe bzw. Leihgabe ist und dass darüber hinaus keine Ansprüche gestellt werden.

Nachdem wiederholt auf die rituellen Aufgaben des Mutterbruders eingegangen wurde, ist abschließend die Position des Vaters in rituellen Kontexten zu beleuchten. Nongbri (1988: 77) beschrieb für die Hochland-Khasi, dass der Vater von den Ritualen des Hauses ausgeschlossen ist, da er im rituellen Sinn zu einem eigenen Mutterhaus bzw. zu den Häusern seiner Schwestern gehört. Bei dieser Darstellung folgt die rituelle Zugehörigkeit den Deszendenzverhältnissen und dem Faktor des konkreten Wohnorts wird keine Bedeutung eingeräumt. Für die Karow lässt sich diese Sichtweise nicht übernehmen. Auch wenn die Bruder-Schwester-Beziehung für die Organisation und Durchführung von Ritualen wichtig war und in eingeschränkter Form noch immer wichtig ist, lässt sich nicht sagen, dass der Vater und Hausvorsteher von den Ritualen ausgeschlossen ist. In der Tat führt der Vater im eigentlichen Sinn keine rituellen Handlungen aus. Als Hausvorsteher entscheidet er aber zusammen mit der Mutter und Hausvorsteherin, welche Rituale im Haus stattfinden und wann der geeignete Zeitpunkt für deren Durchführung ist. Der Vater ist an der Vorbereitung der Rituale beteiligt und kümmert sich währenddessen um alle anfallenden Arbeiten. Seine Hilfe ist in rituellen Kontexten somit ebenso unverzichtbar wie in alltäglichen Kontexten. Rituale finden entweder für einen einzelnen Hausbewohner oder für alle Hausbewohner zusammen statt. In beiden Fällen betrachten sich die Hausbewohner als eine solidarische Einheit, denn die Krankheit oder Schwächung eines Einzelnen kann sich negativ auf alle Anderen auswirken und betrifft somit niemals nur eine Person allein. In bedrohlichen Situationen ist es wichtig, Einheit zu demonstrieren und den jeweils betroffenen Hausbewohner sowie das Haus als Ganzes zu stärken, um Gefahren abzuwenden. Der älteste Mutterbruder muss, zumindest im traditionellen System, als ritueller Dienstleister gesehen werden, dem in Bezug auf das Wohlergehen der Hausbewohner eine enorm wichtige Aufgabe zukommt: die Vermittlung mit den Entitäten der unsichtbaren Welt. Es wäre aber falsch, hiervon abzuleiten, dass der Vater von den Ritualen ausgeschlossen ist. Das Haus muss als holistische Einheit gesehen werden, denn die Rituale betreffen nicht nur die uterinen Verwandten, sondern auch die Männer, die in das Haus eingehiratet haben.

Die Kinder aus einer Wurzel

Die Bedeutung des Nachwuchses wurde bereits mehrfach angesprochen. Ein Haus ist durch die Ehepartner noch nicht vollständig, sondern es müssen Kinder geboren werden, um das Haus zu komplettieren. Leibliche Kinder werden, wie schon beschrieben, als *kbón trai* – „Kinder aus einer

Wurzel“ – bezeichnet. Füreinander sind diese Kinder *para trai* – „Geschwister aus einer Wurzel“. Die Beziehung zwischen leiblichen Geschwistern wird als fast ebenso nah beschrieben, wie die Beziehung zwischen Eltern und Kindern. Es heißt, dass sich Geschwister nah stehen, da sie „das erste Haus“ (*ka jing nyngkong*) – gemeint ist die Gebärmutter – teilen. Eine enge Bindung besteht aber nicht nur zur Mutter, sondern auch zum Vater. Es wird formuliert, dass der Vater zwar „außerhalb der Gebärmutter“, aber „innerhalb des Hauses“ steht. Angesprochen wird der Umstand, dass der Vater nicht zur *kpob*- bzw. Gebärmuttergruppe seiner Frau und seiner Kinder gehört, aber sehr wohl zu ihrer *jing*- bzw. Hausgruppe. Solange leibliche Geschwister in ihrem Mutterhaus leben, sind sie durch die Hausbeziehung (*shi jing*) verbunden. Die Söhne verlassen mit ihrer Heirat das Haus und ziehen zu ihren Frauen. Auch die älteren Töchter verlassen nach der Geburt des ersten Kindes das Haus, um in direkter Nachbarschaft neue Häuser zu begründen. Sprachlich wird dieser Prozess mit dem Austreiben von Pflanzentrieben verglichen, denn es heißt, dass die älteren Töchter „neue Häuser sprießen lassen“ (*muít jing thymmai*).

Mit ihrem Auszug erhält die ältere Tochter einen Teil des mütterlichen Ahnenlands. Es handelt sich um ein vorgezogenes Erbe, das ihr und ihrem Mann eine Existenzgrundlage bieten soll. Da das Land nicht immer groß genug ist, nimmt das Paar später oft noch Gemeinschaftsland in Nutzung, um die nach und nach wachsende Herdgruppe ernähren zu können (siehe Kapitel „Das nicht-sozialisierte Land“). Welche Landstücke die ältere Tochter erhält, wird von den Hauseltern entschieden, wobei der Mutter und Hausvorsteherin das letzte Wort zukommt.¹⁸⁷ Zu betonen ist, dass die Brüder der Hausvorsteherin, d.h. die Mutterbrüder, normalerweise keinen Einfluss auf die Landverteilung nehmen. Sie schalten sich nur ein, wenn die Mutter und Hausvorsteherin früh verstorben ist, um gemeinsam mit den noch lebenden Schwestern, aber auch mit dem gegebenenfalls hinterbliebenen Ehemann über die Landverteilung zu befinden.

Während die älteren Töchter „neue Häuser sprießen lassen“, ist es die Aufgabe der jüngsten Tochter, das Mutterhaus in die Obhut zu nehmen. Als Heranwachsende erlernen alle Töchter von der Mutter die wichtigsten Aufgaben einer Hausvorsteherin, denn alle werden zukünftig einem Haus vorstehen und eine Herdgruppe unterhalten. Die jüngste Tochter steht der Mutter aber besonders nah und hat schon in jungen Jahren eine besondere Verantwortung gegenüber dem Haus. Nach dem Tod der Mutter übernimmt sie das Haus und den zum Haus gehörenden beweglichen Besitz, wie Haustiere, Hausrat, Arbeitsgeräte und Schmuck.¹⁸⁸ Mit dem Haus wird

¹⁸⁷ Die Landverteilung wird *ai bynta* – „den Anteil geben“ – genannt.

¹⁸⁸ Im Fall des Hauses, das das erste Mutterhaus der *kur*-Gruppe repräsentiert, übernimmt die Hauserbin auch die „alten Dinge“ (*kei tiar myndai*) und damit die Gegenstände, die den Ahnenursprung markieren (siehe Kapitel „Die rituellen Orte der *kur*-Gruppen“).

auch das verbliebene mütterliche Ahnenland übernommen. Die jüngste Tochter erhält generell das meiste Land, was damit begründet wird, dass sie „die Leichen der Hauseltern wäscht“. Es ist die Pflicht und Verantwortung der Hauserbin, der Mutter und dem Vater das Todesritual auszurichten, was in der Regel mit erheblichen finanziellen Aufwendungen einhergeht.¹⁸⁹ Die jüngste Tochter wird terminologisch als *ka kbou kbatdub* – „letzte Tochter“ – bezeichnet. Kurz wird sie *ka kbatdub* – „die Letzte“ – genannt. Das Verb *kbat* steht für „zusammensammeln“ und das Suffix *dub* verweist auf das „Letzte“. Die jüngste Tochter ist somit wörtlich „diejenige, die das Letzte zusammensammelt“, was sich auf ihre rituelle Verantwortung gegenüber den Hauseltern bezieht.

Bei der regulären Weiterführung des Hauses spielen Söhne keine Rolle, da sie das Haus mit der Heirat verlassen und in anderen Häusern Kinder zeugen, die zu anderen *kur*-Gruppen gehören. Was aber geschieht, wenn in einem Haus keine Tochter geboren wird, die das Mutterhaus weiterführen könnte? In diesem Fall wird einer der Söhne – vorzugsweise der jüngste – dazu angehalten, als Tochter zu agieren. Er wird mit anderen Worten gebeten, das Haus nicht zu verlassen, sondern eine Frau in das Haus zu holen. Karow-Frauen ziehen grundsätzlich nicht zu ihren Männern. Hieraus folgt, dass der Sohn eine auswärtige Frau in sein Mutterhaus holen muss. Es handelt sich hierbei nicht um Einzelfälle, sondern um eine etablierte Praxis, die als *shaw Bhoi* – „eine Auswärtige holen“ – bezeichnet wird. Das Femininum *ka Bhoi* dient in diesem Kontext als Sammelbezeichnung für auswärtige Frauen. „Auswärtig“ bezieht sich auf Frauen der benachbart lebenden Karbi und Marngar, aber auch auf Frauen aus der benachbarten Brahmaputra-Ebene, die in die Kategorie „Dkhar“ fallen (siehe Kapitel „Der ethnographische Kontext“). Um auswärtige Frauen zu finden, begeben sich die betreffenden Männer in Begleitung einiger Freunde auf den lokalen Wochenmarkt in der Distrikthauptstadt Nongpoh oder auch auf die Wochenmärkte am Fuß der Berge. Für die ausgewählten Frauen stellt es den Regelfall dar, mit der Heirat in das Haus des Ehemannes zu ziehen, so dass die Eheverbindung mit einem Karow-Mann für sie nicht problematisch ist.

Die Kinder, die aus solchen Verbindungen hervorgehen, werden entgegen dem matrilinearen Regelfall Mitglieder in der *kur*-Gruppe ihres Vaters. Aus der Perspektive der auswärtigen Mutter stellt dies ebenfalls kein Problem dar, da sie aus einem Milieu stammt, in dem die Kinder regulär zur Gruppe des Vaters gehören. Für ein Haus ohne Tochter ist das Entscheidende, dass die Heirat des Sohnes mit einer auswärtigen Frau die Kontinuität des Hauses sichert und sein Aussterben verhindert. Wer in einem Karow-Haus geboren wird, ist ein Karow. Dies bedeutet, dass be-

¹⁸⁹ Die rituelle Verantwortung der Hauserbin bezieht sich auch auf alle anderen Personen, die im Haus leben. Geschwistern, die nicht geheiratet haben und noch immer im Haus wohnen, muss die Hauserbin ebenfalls das Todesritual ausrichten.

reits in der nächsten Generation wieder die gewohnten Verhältnisse vorliegen und die jüngste Tochter das Haus weiterführen kann. Dass die Mutter von auswärts kam, ist dennoch nicht gänzlich unerheblich, denn obwohl die Kinder eines Karow-Mannes und einer auswärtigen Frau immer Karow sind, wird eine Differenzierung zwischen „Kindern von gutem Ursprung“ (*ki kbhōn binong*) und „Kindern von auswärtigem Ursprung“ (*ki kbhōn bhoi*) getroffen. Im Alltag ist diese Unterscheidung nicht von Belang. Bestimmte politische und rituelle Positionen, z.B. die Position des Dorfältesten (*u rangbah shnong*) oder auch des Kirchenältesten (*u rangbah balang*), dürfen aber nur von Personen ausgefüllt werden, die eine Karow-Mutter haben und somit „von gutem Ursprung“ sind.¹⁹⁰

Immer wenn eine auswärtige Frau in das Haus einheiratet, muss ein Ritual stattfinden, das als *pynkbla klong kbaw* – „den Reis wenden“ – bezeichnet wird. Nach ihrem Einzug gilt die Frau zunächst noch als Hausexterne. Wie allen anderen Hausexternen ist es ihr verboten, die Kochutensilien und insbesondere das Reisgefäß (*u klong kbam*) zu berühren. Dieses Verbot gilt solange, bis der älteste Bruder der Hausvorsteherin in das Haus kommt, um das Ritual *pynkbla klong kbaw* durchzuführen. Im Rahmen des Rituals nimmt er die rechte Hand der eingehirateten Frau und steckt sie in das Reisgefäß, um mit ihr gemeinsam „den Reis zu wenden“. Vor der Christianisierung opferte der älteste Bruder der Hausvorsteherin in seiner Funktion als Hausopferer anschließend ein Ferkel und sprenkelte sein Blut an das Reisgefäß. Heute greift die bereits bekannte rituelle Arbeitsteilung. Der älteste Bruder der Hausvorsteherin ist nach wie vor derjenige, der gemeinsam mit der eingehirateten Frau den Reis wendet. Das Tieropfer führt er aber nicht mehr durch, sondern es wird ein hausexterner ritueller Spezialist gerufen, der das Opfern übernimmt. Es handelt sich um ein „Tieropfer, das die Verstorbenen informiert“ (*ka kñia pyntip syrngi*). Gemeint sind die Ahnen der *kur*-Gruppe, denen von der neuen Hausbewohnerin berichtet wird. Sie selbst wird nicht in die *kur*-Gruppe ihres Mannes aufgenommen, wohl aber ihre Kinder, die zukünftig geboren werden.

5.5 Das Haus als lokale Gruppe

Wie zuvor beschrieben, bildet jedes konkrete Haus eine sozioökonomische und eine soziokosmische Einheit. Angesprochen wurde zudem, dass die Häuser von Schwestern durch eine enge soziale und ökonomische Beziehung verbunden sind. Die lokale Gruppe der Schwesterhäuser kann in mehrfacher Hinsicht als eine Ausdehnung des konkreten Hauses betrachtet werden. Innerhalb

¹⁹⁰ Nach einer Generation ist der „Makel des Auswärtigen“ wieder aufgehoben, denn bereits die Enkel einer auswärtigen Frau gelten wieder als vollwertige Karow.

des Hauses herrscht das Ideal des Teilens (*ai lang*) (siehe Kapitel „Das Haus als Herdgruppe“). In abgeschwächter Form basieren die Beziehungen zwischen Schwesterhäusern auf demselben Ideal. Ein Beispiel hierfür ist der Austausch von Reismahlzeiten. Normalerweise wird am Herd des eigenen Hauses gekocht und gegessen. Zwischen Schwesterhäusern ist es aber möglich, gekochtes Essen auszutauschen, z.B. wenn in einem Haus zu wenig gekocht wurde oder wenn aus Zeitgründen gar nicht gekocht werden konnte. Ein solcher Austausch von Reismahlzeiten wird nur zwischen Schwesterhäusern vollzogen und ist mit anderen Nachbarhäusern nicht möglich. Auch andere Praktiken verweisen auf die große soziale Nähe zwischen Schwesterhäusern. Wie zuvor dargestellt, ist jeder Hof durch einen Bambuszaun begrenzt (siehe Kapitel „Die Mutter als Hüterin des Hauses“). Die benachbart stehenden Schwesterhäuser sind somit wie alle anderen Häuser räumlich voneinander getrennt. Im Unterschied zu allen anderen Häusern entfallen bei Schwesterhäusern aber die formalen Besuchsregeln. Die Bewohner von Schwesterhäusern gehen gegenseitig ein und aus und unterstützen einander auf vielfältige Weise bei den Arbeiten, die im Alltag anfallen. Die Bewohner eines konkreten Hauses bestellen ihr eigenes Hausland und wirtschaften weitgehend autonom. In Zeiten von Not und Knappheit helfen sich Schwesterhäuser aber gegenseitig, ohne dass diese Hilfe entlohnt oder unmittelbar erwidert werden müsste. Insbesondere von der Erbin des Mutterhauses, d.h. von der jüngsten Schwester in einer Schwesterngruppe, wird Großzügigkeit erwartet, da sie den größten Teil des mütterlichen Ahnenlandes verwaltet und in den meisten Fällen wohlhabender ist als ihre älteren Schwestern. Es kommt häufig vor, dass die jüngste Schwester ihren älteren Schwestern Landstücke zur Bewirtschaftung überlässt, ohne hierfür eine Pachtgebühr oder eine andere Gegenleistung zu verlangen.

In Bezug auf ihre Kinder teilen sich Schwestern den Mutterstatus. Dies zeigt sich zunächst terminologisch. Die Mutter wird als *ka kmei* bezeichnet und als *ka bei* angesprochen. Alle klassifikatorischen Schwestern (*para kur*) der Mutter werden als „große Mutter“ (*ka beihel*) angesprochen, wenn sie älter sind als die eigene Mutter, und als „kleine Mutter“ (*ka beidon*), wenn sie jünger sind als die eigene Mutter. Insbesondere bei leiblichen Schwestern (*para trai*) ist der geteilte Mutterstatus nicht allein terminologisch, sondern auch faktisch relevant. Schwestern teilen sich in Bezug auf die Betreuung und Erziehung ihrer Kinder viel Verantwortung. Die Beziehung zu den eigenen Kindern (*kbhon trai*) ist zweifelsohne am engsten. Zu den Kindern der Schwester (*kbhon ar kmei*) besteht aber ebenfalls eine sehr enge und liebevolle Beziehung.¹⁹¹ Die Mutter tritt in der

¹⁹¹ Die leiblichen Kinder werden als *kbhon trai* und damit als „Kinder aus einer Wurzel“ bezeichnet. Eine Frau bezeichnet die Kinder ihrer leiblichen Schwestern als *kbhon ar kmei* und damit als „Kinder, zwei Mütter“. Die Kinder von klassifikatorischen Schwestern bezeichnet sie als *kbhon lai saw kmei* und damit als „Kinder, drei vier Mütter“. So-

Erziehung eher streng auf und animiert die Kinder, ihren Aufgaben und Pflichten nachzukommen. Die Mutterschwestern sind im Gegensatz hierzu nachsichtiger und treten eher wie unterstützende und beratende ältere Schwestern oder Freundinnen auf. Während der Rat der entfernt lebenden Mutterbrüder bei größeren Lebensfragen eingeholt wird, sind die benachbart lebenden Mutterschwestern in das tägliche Leben involviert und werden somit auch häufig um Rat gefragt.

Die Männer, die eine Schwester der Mutter, d.h. eine kleine oder eine große Mutter, geheiratet haben, fallen wie der eigene Vater in die Kategorie *kpa bakba*. Das Maskulinum *u kpa* bezeichnet den Vater, der als *u pa* angesprochen wird. Der Zusatz *bakba* beinhaltet den Marker *kba*, der auf Affinalität verweist. Im übertragenen Sinn lässt sich somit von den „angeheirateten Vätern“ sprechen. Analog zu den Mutterschwestern werden die angeheirateten Väter als „große Väter“ (*u pabel*) angesprochen, wenn sie eine „große Mutter“ (*ka beibel*) geheiratet haben, und als „kleine Väter“ (*u padon*), wenn sie eine „kleine Mutter“ (*ka beidon*) geheiratet haben. Die Brüder des Vaters werden ebenso wie die Männer der Mutterschwestern als große bzw. kleine Väter angesprochen; je nach dem, ob sie älter oder jünger sind als der eigene Vater. Im Erwachsenenalter ist die Beziehung zwischen Brüdern weniger eng als die Beziehung zwischen Schwestern, aber auch weniger eng als die Beziehung zwischen Brüdern und Schwestern. Brüder leben in verschiedenen Dörfern oder in verschiedenen Teilen eines Dorfes und treffen im Alltag eher selten aufeinander. Sie kommen aber zu rituellen Anlässen in den Häusern ihrer Schwestern zusammen oder begegnen sich beim Rat der *kur*-Gruppe oder bei öffentlichen Veranstaltungen. Trotz ihrer räumlichen Trennung sind Brüder aber wie Schwestern durch das Ideal der Geschwistersolidarität verbunden.

Aus den Residenzverhältnissen ergibt sich, dass die Beziehungen zu den angeheirateten Vätern bedeutend enger sind als zu den Vaterbrüdern, die zur *jing*- bzw. Hausgruppe ihrer Frauen gehören und in der Regel über mehrere Dörfer oder Dorfteile verstreut sind. Zu den angeheirateten Vätern (*kpa bakba*), d.h. zu den Männern der Mutterschwestern, besteht eine enge und liebevolle Beziehung, die sich nur graduell von der Beziehung zum eigenen Vater unterscheidet. Während der Vater, ähnlich wie die Mutter, eher streng auftritt, besteht zu den Männern der Mutterschwestern ein lockeres und vertrautes Verhältnis und eine fast freundschaftliche Nähe. Wie zuvor beschrieben, stützt der Vater tatkräftig das Haus seiner Frau und seiner Kinder (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“). Die Männer, die Schwestern geheiratet haben und auf diese Weise in benachbarten Häusern leben, sind durch das Ideal der Hauseinheit verbunden. Gemeinsam tragen und stützen sie die lokale Gruppe der Schwesterhäuser, indem sie in den zugehö-

wohl die eigenen Kinder als auch die Kinder von Schwestern werden mit ihrem Geschwisternamen, mit ihrem Rufnamen oder mit einem ihrer Spitznamen angesprochen.

rigen Häusern bei allen anfallenden Arbeiten helfen und nicht nur für ihre eigenen Kinder, sondern auch für die Schwesterkinder ihrer Frauen wichtige erzieherische Aufgaben übernehmen.

Die Beziehung zu den Vaterschwestern (*ka nia kha*) ist enger als zu den Vaterbrüdern, aber nicht so eng wie die Beziehung zu den Mutterschwestern, die zur eigenen *jing*-Gruppe gehören. Die Vaterschwestern leben in einem benachbarten Dorf oder in einem anderen Teil des eigenen Dorfes. Neben den Eltern des Vaters und insbesondere neben der Vatermutter (*ka kmei kha*) sind die Vaterschwestern die patrilateralen Verwandten, die am meisten respektiert und geehrt werden (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Affinen“). Der Vater bleibt seinen Schwestern und ihren Kindern ein Leben lang verpflichtet. Die Autorität des Mutterbruders hat im Zusammenhang mit der Christianisierung zwar abgenommen, aber die Beziehung zwischen einem Mann und den Häusern seiner Schwestern gestaltet sich nach wie vor eng. Ein Mann sucht die *jing*-Gruppe seiner Schwestern regelmäßig auf, um seinen Aufgaben nachzukommen, d.h. seinen Funktionen als Ratgeber, Heiratsvermittler und ritueller Assistent (siehe Kapitel „Die Aufgaben des Mutterbruders“). Ökonomisch betrachtet, hat ein Mann gegenüber den Häusern seiner Schwestern aber keine Verpflichtungen und er hat ebenso kein Recht, sich ungefragt in Wirtschaftsangelegenheiten einzumischen. Im wirtschaftlichen Sinn arbeitet ein Mann nur für das Haus, in dem er mit seiner Frau lebt, und er unterstützt darüber hinaus die lokale Gruppe der Schwesterhäuser, der er selbst auch angehört.

Die *jing*-Gruppe der Vaterschwestern wird regelmäßig aufgesucht; sowohl zu rituellen Anlässen als auch im Alltag. Bei den Besuchen muss immer zuerst das Mutterhaus des Vaters bzw. das Haus der jüngsten Vaterschwester betreten werden und erst danach die Häuser der älteren Vaterschwestern. Während zwischen Schwesterhäusern, d.h. innerhalb einer *jing*-Gruppe, das Ideal des Teilens gilt, bei dem formale Gaben entfallen, werden zwischen affinal verbundenen Häusern auf formale Weise Gaben ausgetauscht. Bei gegenseitigen Besuchen werden Naturalien, wie Reisbier, Betelnüsse und Früchte, und kleinere Geldbeträge ausgetauscht. Es wird darauf geachtet, dass die ausgetauschten Gaben gleichwertig sind und in den überwiegenden Fällen geht man mit genauso vielen Dingen, wie man gekommen ist. Man möchte sich keineswegs geizig zeigen und die ausgetauschten Gaben können durchaus umfangreicher sein. Je größer die Gabe ist, desto größer wird aber auch die Gegengabe sein, denn es wird betont, dass zwischen affinal verbundenen Häusern offensichtliche Ungleichgewichte vermieden werden sollen.

6 DIE KONSTITUIERUNG DER PERSON UND DIE RITUALE DES LEBENSZYKLUS

6.1 Die Konstituierung der Person

Der Mensch, bezeichnet durch das Maskulinum *u bru*, ist keine Kreation aus dem Nichts, sondern eine charakteristische Verbindung von Personenkomponenten, die mit der Geburt eine sichtbare Form annehmen. Insgesamt werden fünf Personenkomponenten unterschieden: (1.) der Körper (*ka met*), (2.) der Atem (*ka mynsiem*), (3.) der Name (*ka kyrteng*), (4.) der Schatten (*ka syrngu*) und (5.) die Gestalt (*ka rynjeng*). Die fünfte Personenkomponente ist von besonderem Charakter, denn sie integriert und umschließt die vier anderen Personenkomponenten. Das Femininum *ka rynjeng* beschreibt den Menschen „vom Scheitel bis zur Sohle“ und kann nicht nur als Gestalt, sondern auch als Ganzheit der Person bezeichnet werden.

Die Gestalt

Ohne Gestalt bestünde der Mensch nur aus Einzelkomponenten ohne übergeordneten Zusammenhang. Ein gestaltloser Mensch wäre nicht nur undenkbar, sondern auch unsichtbar. Erst die Gestalt verleiht dem Menschen das Attribut der Sichtbarkeit, indem sie alle anderen Personenkomponenten „in ein vollständiges Bild“ fügt. Der holistische Charakter zeigt sich auch daran, dass der Begriff der Gestalt (*ka rynjeng*) häufig mit dem Begriff *shi* („ein/e“) kombiniert wird, der immer dann verwendet wird, wenn sich Teile zu einem Ganzen fügen (siehe Kapitel „Das Universum der Verwandtschaft“). Es wird somit nicht nur von der „Gestalt des Menschen“ (*ka rynjeng leh u bru*), sondern von der „einen Gestalt des Menschen“ (*shi rynjeng leh u bru*) gesprochen, die alle anderen Personenkomponenten integriert und umschließt.¹⁹² Die vier anderen Personenkomponenten werden nicht mit dem Begriff *shi* kombiniert, da sie von umschlossenem Charakter sind. *Shi jing* – wörtlich „ein Haus“ – wurde zuvor als die Beziehung beschrieben, die die Bewoh-

¹⁹² Wenn über die Person als Ganzes gesprochen wird, kann dies auf zweierlei Weise geschehen. Wird beispielsweise auf eine Frau namens *ka Del* Bezug genommen, heißt es *ka rynjeng leh ka Del* („die Gestalt von *ka Del*“) oder *shi rynjeng leh ka Del* („die eine Gestalt von *ka Del*“). Häufiger wird die zweite Formulierung verwendet, bei der der Begriff *shi* („ein/e“) den Charakter der Ganzheit hervorhebt.

ner eines Hauses sowie die Bewohner von Schwesterhäusern verbindet. *Shi rynjeng* – wörtlich „eine Gestalt“ – kann nun als die Beziehung verstanden werden, die die Komponenten der Person verbindet. Interessanterweise wird nicht nur von der „einen Gestalt des Menschen“ (*shi rynjeng leh u bru*), sondern auch von der „einen Gestalt des Hauses“ (*shi rynjeng leh ka jing*) gesprochen. Der Begriff der Gestalt wird ausschließlich auf Menschen und Häuser angewendet und verweist auf die intime Beziehung, die zwischen beiden besteht. Die „eine Gestalt des Menschen“ fügt die Komponenten der Person zu einem Bild. Die „eine Gestalt des Hauses“ wiederum integriert das Haus und seine Bewohner in einem Bild.

Der Körper (*ka mel*), der Atem (*ka mynsiem*), der Name (*ka kyrteng*) und der Schatten (*ka syngnu*) fügen sich bereits im Mutterleib zusammen. Wenn ein Kind das Licht der Welt erblickt, ist die Gestalt (*ka rynjeng*) bereits vorhanden, denn das Kind wäre ansonsten nicht sichtbar. Es heißt aber, dass die Personenkomponenten, die durch die Gestalt umschlossen werden, zu Beginn nur lose verbunden sind. Die endgültige Zusammenfügung und Festigung der Gestalt vollzieht sich in dem Moment, in dem der Blick eines anderen Menschen auf das neugeborene Kind fällt. Bei der Geburt wird eine Frau üblicherweise von einer Mutterschwester, d.h. von einer „kleinen Mutter“ (*ka beidon*, MyZ) oder einer „großen Mutter“ (*ka beibeh*, MeZ), unterstützt. Genau genommen ist die Mutterschwester der Gebärenden die erste, die das Neugeborene sieht. Der Blick, der die Gestalt des neugeborenen Kindes zusammenfügt, wird dennoch eher der Gebärenden selbst zugeschrieben, denn diese ist die erste, die das Kind in den Arm nimmt und liebevoll ansieht.

Unabhängig davon, wer den ersten Blick auf das Neugeborene wirft, offenbart die Idee, dass sich die Gestalt des Menschen erst in den Augen eines anderen Menschen zusammenfügt und festigt, etwas zutiefst Soziales. Wie sich zeigt, kann der Mensch seine Vollständigkeit nicht selbst erwerben, sondern er wird erst durch die visuelle Anerkennung, die ihm seine Mitmenschen zuteil werden lassen, zur kompletten Person (vgl. Platenkamp 2006: 80, 83f). Es sei daran erinnert, dass die Mutter als „die Hütende, die Sehende“ (*ka nongri ka nongmah*) bezeichnet wird (siehe Kapitel „Die Mutter als Hüterin des Hauses“). Der umhüllende und wärmende Blick der Mutter ist ein Leben lang von Bedeutung. Kurz nach der Geburt wird ihm aber eine besondere Kraft beigemessen, denn durch ihn fügt sich die Gestalt des neugeborenen Kindes zusammen. Das Persönliche und das Soziale sind an dieser Stelle untrennbar verbunden: die Gestalt, die den einzelnen Menschen charakterisiert und komplettiert, fügt sich erst in den Augen eines anderen Menschen zu einem eigenen und vollständigen Bild.¹⁹³

¹⁹³ In Bezug auf die Personenkomponente *ka rynjeng* weicht meine Darstellung von den Darstellungen in der Khasi-Ethnographie ab. In der Khasi-Ethnographie wird *ka rynieng* (die Khasi-Schreibweise von *ka rynjeng*) mit „Statur“ (*stature*) übersetzt. Diese „Statur“ wird nicht im Sinn einer umschließenden Personenkomponente beschrieben, son-

Nicht nur für die Gestalt, sondern auch für die vier anderen Personenkomponenten gilt, dass diese nicht aus sich selbst heraus existieren. Der ontologische Status der Person begründet sich stattdessen durch die Beziehungen, in die der Mensch eingebunden ist.¹⁹⁴ Diese konstitutiven Beziehungen speisen sich aus verschiedenen Ursprüngen des soziokosmischen Universums. Die Gestalt (*ka rymjeng*) und der Körper (*ka met*) sind zwei Komponenten, die durch Beziehungen in der sichtbaren Welt zusammengefügt bzw. erworben werden. Der Atem (*ka mynsiem*), der Name (*ka kyrteŋg*) und der Schatten (*ka syrngu*) sind Komponenten, die durch Beziehungen zur unsichtbaren Welt erworben werden. Die umschließende Komponente der Gestalt ist zu Lebzeiten unveränderlich. Die vier umschlossenen Komponenten können sich hingegen graduell verändern. Die Gründe hierfür sind vielfältig und umfassen alle sozialen und kosmischen Einflüsse, denen ein Mensch im Lauf seines Lebens ausgesetzt ist. Die Beeinflussung und Veränderung einzelner Personenkomponenten drückt sich als Schwäche oder Krankheit aus und muss je nach Kontext medizinisch oder rituell behandelt werden (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“). Ziel dieser Behandlungen ist, ein vorzeitiges Auseinanderfallen der Personenkomponenten zu verhindern, denn dieses würde den Zerfall der Gestalt und damit den Tod bedeuten.

Über jedem Menschen wacht der Gott der Gestalt (*u blei rymjeng*). So wie die Hausgöttin (*ka blei jing*) das Haus und seine Bewohner schützt, so wacht der Gott der Gestalt über den Zusammenhalt der Personenkomponenten und damit über die Person als Ganzes. Wenn sich in Folge äußerer Bedrohungen und Beeinflussungen ein Auseinanderfallen der Personenkomponenten abzeichnet, wird der Gott der Gestalt um seinen integrierenden Schutz gebeten. In vielen Fällen kann er dem Menschen helfend zur Seite stehen. Ist ein Mensch jedoch so krank oder alt, dass

dem als „physisches Element“ verstanden, das über den väterlichen Samen auf das Kind übertragen wird. Erstmals erscheint diese Idee bei Roy (1938: 124ff), später wurde sie von Århem (1988: 265f, 269f), Böck (1998: 127), Nongbri (1988: 74) und Wagner (2007: 127) aufgegriffen. Aufgrund meiner Vertrautheit mit der Khasi-Ethnographie neigte ich anfangs ebenfalls dazu, die Personenkomponente *ka rymjeng* mit dem Vater und der patrilinealen Verwandtschaft in Verbindung zu bringen. Da diese Assoziation aber von den Karow zurückgewiesen wurde, ließ sie sich nicht lange aufrecht erhalten. Die Karow räumen ein, dass über den väterlichen Samen Fleisch und Blut übertragen werden (siehe Kapitel „Der Körper“). Die Personenkomponente *ka rymjeng* wird aber nicht mit dem Vater assoziiert und ist nicht übertragbar. Allgemein ist zu sagen, dass die Konzeptualisierung der Person in der Khasi-Ethnographie nur oberflächlich behandelt wurde. Århem (1988, 2000) und Nongbri (1988) befassten sich eingehender mit der Thematik. Darüber hinaus lassen sich aber nur verstreute Hinweise finden, die zum Teil widersprüchlich sind (vgl. Gerlitz 1984: 139; Mawrie 1981: 24f; Nongkynrih 2002: 149; Roy 1936: 289, 1938: 124ff, 131; Wagner 2007: 127). Es ist davon auszugehen, dass in den Khasi-Bergen auch hinsichtlich der Konzeptualisierung der Person lokale Variationen existieren, die sich nicht durch ein einheitliches „Khasi-Modell“ erfassen lassen.

¹⁹⁴ Die hier eingenommene relationale Sichtweise auf die Person bezieht Inspiration bei Autoren wie Barraud (1990), Iteanu (1990), Mauss (1985), Strathern (1988) und Platenkamp (2010).

sich sein Atem vom Körper löst, kann der Gott der Gestalt nichts mehr ausrichten. Die Ablösung des Atems bricht die Einheit der Person auf und führt unweigerlich zum Tod. Die Leiche eines Menschen wird als „toter Körper“ (*ka met jap*) bezeichnet. In Bezug auf eine Leiche kann nicht mehr von der Gestalt und somit von der Ganzheit der Person gesprochen werden, denn die unsichtbaren Komponenten des Atems, des Namens und des Schattens haben sich bereits von der noch immer sichtbaren Komponente des Körpers gelöst. Der Übergang von der sichtbaren zur unsichtbaren Welt verbindet sich mit einer Transformation der Beziehungen und Komponenten, die die Person in ihrer totalen Existenz bedingen. Der Tod steht für das Ende des menschlichen Lebens in der sichtbaren Welt, aber nicht für das Ende der Existenz, die sich in der unsichtbaren Welt in anderer Form fortsetzt.

Der Körper

Kinder kommen mit ihrer Gestalt zur Welt, die ihre finale Zusammenfügung und Festigung durch den Blick eines Mitmenschen, genau gesagt durch den Blick der Mutter, erfährt. Die Gestalt konstituiert sich somit durch die Integration eines neugeborenen Kindes in die sozialen Beziehungen der sichtbaren Welt. Auch der Körper (*ka met*) ist eine Personenkomponente, die durch die Beziehungen in der sichtbaren Welt erworben wird. Jeder Mensch hat einen Körper, der sich aus Fleisch (*ka dob*) und Blut (*ka snam*) zusammenfügt. Es heißt, dass der Vater vermittelt seines Samens sein Fleisch und sein Blut in den Leib der Mutter überträgt, wo sich beide Substanzen mit dem Fleisch und dem Blut der Mutter vermischen und zu einem neuen Wesen heranbilden (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Uterinen“). In den Monaten der Schwangerschaft wächst das Kind im Mutterleib heran. Dem Vater kommt während dieser Zeit keine spezifische Aufgabe zu. Selbstverständlich ist aber, dass er sich aufmerksam und fürsorglich um die werdende Mutter und das heranwachsende Kind kümmert.

In einem neugeborenen Kind sind das Fleisch und das Blut der Mutter und das Fleisch und das Blut des Vaters untrennbar verbunden. Das auf den Menschen angewendete Sprachpaar *ka dob ka snam* („das Fleisch, das Blut“) kann mehr oder weniger synonym zum Begriff des Körpers (*ka met*) verstanden werden. Exakt betrachtet, wird das Femininum *ka met* in zwei Bedeutungen verwendet. Im engeren Sinn steht es für den Rumpf, d.h. für den Teil des Körpers, der die inneren Organe birgt. Der Kopf (*ka kbliab*) und die Extremitäten, d.h. die Arme (*ka kti*) und die Beine (*ka kjat*), schließen sich an den Rumpf an. Die Einheit aus Rumpf, Kopf und Extremitäten wird ebenfalls als *ka met* bezeichnet und steht für den Körper im erweiterten Sinn. Der Körper (*ka met*) darf aber nicht mit der Gestalt (*ka rnyjeng*) verwechselt oder gleichgesetzt werden. Der aus Fleisch

und Blut bestehende Körper bildet die „Substanz“ des Menschen. Ihr Wert ergibt sich erst mit Bezug auf die Ganzheit, die durch die Gestalt beschrieben wird und alle Personenkomponenten zu einem vollständigen Bild fügt. Dass es sich bei der Gestalt und dem Körper um zwei verschiedene Aspekte handelt, zeigt sich auch daran, dass es nicht nur einen Gott der Gestalt (*u blei rjnjang*), sondern auch eine Göttin des Körpers (*ka blei met*) gibt. Die Göttin des Körpers wacht über die physische Konstitution des Menschen. Zeigen sich körperliche Schwächungen und Erkrankungen, wird die Göttin um ihren Schutz gebeten. Dies geschieht im Rahmen von Heilungsritualen, die nach Bedarf durchgeführt werden.

Der Atem

Fleisch (*ka doh*) und Blut (*ka snam*) sind vitale Substanzen, die mit jeder Generation neu aufgebaut werden. Mit seinem Samen überträgt der Vater sein Fleisch und sein Blut und beide Substanzen mischen sich, wie dargelegt, mit dem Fleisch und dem Blut der Mutter. Die Verbindung aus mütterlichen und väterlichen Substanzen ergäbe aber nichts als einen „leblosen Klumpen“, würde der höchste Gott *u Blei* dem Wesen, das entstehen will, nicht Atem (*ka mynsiem*) einhauchen. Seit der mythischen Schaffung des ersten Menschenpaars gibt *u Blei* den Menschen Atem (siehe Kapitel „Die Niederlegung der moralischen Ordnung“). Vor der Geburt kommt der Atem aus dem Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) und belebt das im Mutterleib heranwachsende menschliche Wesen und nach dem Tod kehrt der Atem des verstorbenen Menschen zu seinem kosmischen Ursprung im Haus von *u Blei* zurück.

Die erste Bewegung des ungeborenen Kindes gilt als Bestätigung, dass *u Blei* das Kind belebte. Durch den Atem entfaltet sich das Leben, der Körper wächst heran und schließlich kann ein Kind geboren werden. Teilweise wird der Atem im Herzen (*ka klong snam*) oder in der Leber (*ka dohnud*) lokalisiert. Allgemein wird der präzisen Lokalisierung des Atems aber keine große Bedeutung beigemessen. Das von *u Blei* gegebene Leben (*ka im*) ist noch nicht sozial markiert, denn *u Blei* stattet nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere mit Atem aus. Die Kombination aus Körper (*ka met*) und Atem (*ka mynsiem*) teilen die Menschen mit den Tieren. Im Unterschied zu den Menschen haben die Tiere aber weder eine Gestalt (*ka rjnjang*) noch einen Namen (*ka kyrtenng*) oder Schatten (*ka syrngu*).

Der Name

Jeder Mensch trägt mehrere Namen. Diese Namen charakterisieren nicht nur den einzelnen Menschen, sondern zeugen auch von dem Beziehungssystem, in das der Mensch eingebunden ist. Der Name wird durch das Femininum *ka kyrteŋ* bezeichnet. Je nach Kontext kommen diesem Begriff verschiedene Bedeutungen zu und es muss immer differenziert werden, um was für einen Namen es sich handelt. Jeder Mensch trägt den Namen seiner mütterlichen *kur*-Gruppe wie einen Nachnamen (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Uterinen“). Dieser Name steht schon vor der Geburt fest und ist ein wichtiger Marker der sozialen Identität. Einige Tage nach der Geburt geben die Eltern dem Kind seinen persönlichen Namen. Dieser Name wird in offiziellen Kontexten, z.B. in der Schule oder Kirche, verwendet. Im Alltag wird er jedoch eher selten gebraucht, denn jeder Mensch hat mindestens ein bis zwei Spitznamen, die häufiger verwendet werden als der persönliche Name. Hinzu kommt, dass Menschen häufig mit ihrem Geschwisternamen („großer Bruder“, „große Schwester“ etc.) und ab der Geburt des ersten Kindes mit ihrem Elternnamen („Vater des ersten Kindes“, „Mutter des ersten Kindes“) angesprochen werden (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Affinen“).

Zu Lebzeiten ist der persönliche Name relativ unbedeutend. Wichtig wird dieser Name aber nach dem Tod. Wie bereits bekannt, wird mit jedem kürzlich Verstorbenen ein Totengeist assoziiert (siehe Kapitel „Die Toten“). Es handelt es sich um ein gestalt- und körperloses Wesen, das aus Atem (*ka mynsiem*) und Namen (*ka kyrteŋ*) besteht. Gemeint ist der von den Eltern verliehene persönliche Name, durch den die Verstorbenen erinnert werden. Der Atem der Verstorbenen strebt wie schon beschrieben zu seinem kosmischen Ursprung und damit zum Haus von *u Blei*, in dem die Vereinigung mit den Ahnen (*ki kmei ki kian*) stattfindet. Der Atem kann aber erst in den kosmischen Ursprung eingehen, wenn sich der Name zuvor vom Atem trennt und zu den Lebenden zurückkehrt. Damit aus ruhelosen Totengeistern friedvolle Ahnen werden können, müssen die Totengeister ihren Namen bei den Lebenden abgeben, denn die Ahnen sind nicht nur als friedvolle, sondern auch als namenlose Entitäten entworfen. Vor diesem Hintergrund muss sich im Verlauf jeder Schwangerschaft der Prozess der Namensrückkehr (*wan kyrteŋ*) vollziehen, bei dem der Name eines Verstorbenen zu den Lebenden zurückkehrt.¹⁹⁵ Die Ahnennamen, die zu den Lebenden zurückkehren, sind die Namen, die die Verstorbenen als Ahnen nicht mehr tragen. Für das zur Welt kommende Kind ist der Ahnenname nicht nur ein persönliches Attribut. Er

¹⁹⁵ Das Verb *wan* steht für „kommen“ bzw. „zurückkommen“ und das Femininum *ka kyrteŋ* bezeichnet den „Ahnennamen“. Im übertragenen Sinn lässt sich von der „Namensrückkehr“ sprechen. Für die Karow ist das Konzept der Namensrückkehr von sehr großer Bedeutung. In der Khasi-Ethnographie wird es an keiner Stelle erwähnt.

bildet eine Personenkomponente, die durch die Beziehung zu einem verstorbenen Verwandten konstituiert wird und umschlossener Bestandteil der Gestalt (*ka rjnjeng*) ist.

Die Namensrückkehr

Wie vollzieht sich der Prozess der Namensrückkehr konkret? Jede Schwangerschaft weckt die Aufmerksamkeit der ruhelosen Totengeister, die ihren Namen abgeben wollen, um friedvolle Ahnen werden zu können. Die Totengeister der verstorbenen Verwandten, die der Schwangeren sozial und emotional besonders nah standen, haben das Vorrecht, dem sich ankündigenden Kind ihren Namen geben zu dürfen. Da das Kriterium der sozialen und emotionalen Nähe aber nicht eindeutig festgelegt ist, kommt es unter den Totengeistern, die sich angesprochen fühlen, regelmäßig zum Streit. Es heißt, dass sie sich heftige Wortgefechte liefern und erst kurz vor der Geburt des Kindes zu einer Einigung gelangen, welcher von ihnen seinen Namen abgeben darf. Das Element des Streits, das die Beziehungen zwischen den Totengeistern kennzeichnet, steht im Kontrast zum Ideal der Lebenden. In der sichtbaren Welt ist Streit zwischen nahen Verwandten, d.h. Streit innerhalb des Hauses oder zwischen nah verwandten Häusern, sehr schlecht angesehen. Die Totengeister haben keine Häuser, sondern werden mit dem Bereich jenseits der Dörfer assoziiert, in dem sie „ohne Dach über dem Kopf“ ruhelos irrlichtern (siehe Kapitel „Die Toten“). Was ihnen fehlt, ist die sozialisierende Wirkung des Hauses und sie geraten folglich schneller in Streit als die Lebenden. Auch wenn die Totengeister keine eigenen Häuser haben, sind sie in zweifacher Hinsicht auf die Häuser von anderen bezogen: um zu friedvollen und namenlosen Ahnen im Haus von *u Blei* werden zu können, müssen sie noch einmal den Weg über die Häuser ihrer lebenden Verwandten gehen und dort ihren Namen abgeben.

Die Beziehung zum Namensgeber

Der Name (*ka kyr teng*) eines verstorbenen Verwandten, der auch als Ahnennamen bezeichnet werden kann, wird während der Zeit im Mutterleib erworben und kurz nach der Geburt rituell bestimmt. In den Tagen nach der Geburt werden Neugeborene teilweise mit ihrem Ahnennamen angesprochen. Nach einigen Tagen geben die Eltern dem Kind seinen persönlichen Namen, der solange der Anrede dient, bis weitere Spitznamen hinzukommen. Synchron betrachtet, trägt jeder Mensch einen Ahnennamen, den er mit einem verstorbenen Verwandten teilt, und einen persönlichen Namen, den ihm seine Eltern gaben. In diachroner Perspektive hebt sich diese Unterscheidung auf, denn der persönliche Name eines Menschen wird für die nachfolgenden Genera-

tionen zum Ahnennamen.¹⁹⁶ Auch wenn der Ahnenname im Alltag nicht der Anrede dient, ist er einem weiten Kreis von Verwandten und Freunden bekannt. Der Ahnenname ist nicht nur als ein persönliches Attribut zu verstehen, sondern es handelt sich um eine Beziehung, die sich nicht nur für den Träger dieses Namens, sondern auch für sein soziales Umfeld mit der Erinnerung an einen verstorbenen Menschen verbindet.

Der Namensgeber wird als *syrngi kyrteng* bezeichnet. Wie die Sprache anzeigt, handelt es sich um den spezifischen Totengeist (*u syrng*), der einem Menschen seinen Namen (*ka kyrteng*) gibt. Der Prozess der Namensrückkehr ist nicht im Sinn einer Reinkarnation zu verstehen. Die Totengeister kehren nicht leiblich zu den Lebenden zurück. Sie verbleiben in der unsichtbaren Welt und geben lediglich ihren Namen ab. Ebenso wird nicht davon ausgegangen, dass Persönlichkeitsmerkmale des Namensgebers auf die Persönlichkeit des Namensträgers abfärben. Teilweise wird auf körperliche Ähnlichkeiten wie z.B. Leberflecke oder Muttermale verwiesen. Diese Ähnlichkeiten werden als Kennzeichnungen verstanden, die der Namensgeber vornimmt, um zu zeigen, mit welchem Nachfahren er sich identifiziert. Die Beziehung zwischen dem Namensgeber und dem Namensträger ist ein Leben lang von Bedeutung. Der Namensgeber gilt als persönlicher Schutzpatron, der dem Namensträger seit frühester Kindheit moralische Unterweisungen gibt. Dass die Totengeister zu den Lebenden sprechen (*kren*), wurde bereits als ein allgemeines Merkmal dieser Entitäten beschrieben (siehe Kapitel „Die Toten“). Ihre Worte können aber nicht verstanden werden, sondern äußern sich in Form von Schwäche- und Krankheitszuständen. Mit den Namensgebern verhält es sich nicht anders: obwohl ihnen gute Absichten bescheinigt werden, verursachen ihre moralischen Unterweisungen Schwächungen und Erkrankungen. Hieraus ergibt sich die zunächst paradoxe Situation, dass der Namensgeber, der als persönlicher Schutzpatron gilt, besonders oft als Verursacher von Leid und Unheil identifiziert wird. Auch wenn die Beziehung zum Namensgeber somit nicht frei von Ambivalenzen ist, wird davon ausgegangen, dass der Namensgeber – ähnlich wie der Gott der Gestalt (*u blei rynjeng*) und die Göttin des Körpers (*ka blei mei*) – ein Leben lang über dem Menschen wacht, der seinen Namen trägt.

Indem die Totengeister ihren Namen abgeben und sich mit einem Nachfahren identifizieren, werden sie zum Schutzpatron eines Menschen. Hinzu kommt, dass sie erneut in einem Haus präsent sind. Solange ein Mensch lebt, wird auch sein Namensgeber erinnert. Erst wenn ein Mensch gestorben ist und sein persönlicher Name zum Ahnennamen für die nachfolgenden Generationen wird, kann sein eigener Ahnenname vergessen werden. Bei einigen Verstorbenen genügt die einmalige Namensrückkehr. Weitaus häufiger kommt es vor, dass ein Name zwei bis drei Mal zu

¹⁹⁶ Es verwundert somit nicht, dass der persönliche Name und der Ahnenname durch ein und denselben Begriff – das Femininum *ka kyrteng* – bezeichnet werden.

den Lebenden zurückkehrt und erst dann vergessen wird. In einem Haus sind immer so viele Namensgeber vertreten, wie es Bewohner gibt. Die Namensgeber der Hausbewohner können als Ausdehnung der Herdgruppe in der unsichtbaren Welt betrachtet werden. Wie alle anderen Totengeister befinden sich auch die Namensgeber nicht permanent im Haus, sondern sie irrlichtern als ruhelose Wesen jenseits der Dorfgrenzen. Es wird aber davon ausgegangen, dass die Namensgeber häufiger als andere Totengeister in das Haus kommen, da sie ihren Namensträgern nah sein wollen. Die Namensgeber werden im Alltag nicht mit formalen Gaben bedacht. Wie die Hausgöttin (*ka blei jing*) und die Hofgöttin (*ka blei kyntem*) können sie jederzeit an den Reismahlzeiten der Herdgruppe teilnehmen (siehe Kapitel „Das Haus als Herdgruppe“).

Der Schatten

Neben dem Atem (*ka mynsiem*), dem Körper (*ka met*) und dem Namen (*ka kyrteng*) ist der Schatten (*ka syrngu*) die vierte und letzte Personenkomponente, die durch die Gestalt (*ka rynjeng*) integriert und umschlossen wird. Die Personenkomponente des Schattens wird durch denselben Begriff bezeichnet, wie der Schatten, den ein Gegenstand im Licht wirft. Es handelt sich aber um zwei verschiedene Konzeptionen, die nicht miteinander in Beziehung stehen. Der Schatten im Sinn der Personenkomponente wird während der Zeit im Mutterleib erworben. Gemeinsam mit dem Namen kommt der Schatten aus der unsichtbaren Welt. Gleich einem unsichtbaren Schutzschild legt sich der Schatten um den Menschen und bestimmt seine Persönlichkeit und Konstitution. Der Schatten kann in zwei Zustandsformen vorliegen: als „weicher Schatten“ (*jem syrngu*) und als „harter Schatten“ (*eh syrngu*). Ein weicher Schatten kann als weiches Schutzschild verstanden werden, das eine schwache Persönlichkeit und Konstitution bedingt und ausdrückt. Ein harter Schatten kann wiederum als ein hartes Schutzschild verstanden werden, das eine starke Persönlichkeit und Konstitution bedingt und ausdrückt.

Die Zustandsformen des menschlichen Schattens sind nicht statisch zu verstehen, sondern sie unterliegen ständigen Veränderungen. Bei der Geburt ist der Schatten weich, denn das neugeborene Kind ist schwach und verletzlich und noch nicht in Schutzbeziehungen eingebunden. Wie zuvor beschrieben, wacht über jedem Menschen der Gott der Gestalt (*u blei rynjeng*), die Göttin des Körpers (*ka blei met*) und der Namensgeber (*syrngi kyrteng*). Die Beziehungen zu diesen drei kosmischen Entitäten bestehen bereits bei der Geburt. Damit aus ihnen stabile Schutzbeziehungen werden, müssen sie rituell bestätigt werden, was in den ersten Wochen nach der Geburt geschieht (siehe Kapitel „Den Schatten härten“). Durch Rituale wird der weiche Schatten von Neugeborenen Schritt für Schritt gehärtet, wodurch sich die Persönlichkeit und die Konstitution des

Kindes nach und nach festigen. Ein einmal gehärteter Schatten stellt aber keinen permanenten Zustand dar. Durch ungünstige soziale und kosmische Konstellationen kann ein harter Schatten jederzeit wieder weich werden, was die erneute rituelle Härtung erforderlich macht. Nicht nur ein temporärer Rückzug der schützenden kosmischen Entitäten, sondern auch Streit, Erniedrigungen und Beleidigungen können dazu führen, dass aus einem harten Schatten ein weicher Schatten wird. Der Schatten kann somit nicht unabhängig von den soziokosmischen Beziehungen betrachtet werden, in die der Mensch eingebunden ist.

Der Schatten ist die einzige Personenkomponente, die zu Lebzeiten beweglich ist. Wenn sich der Atem vom Körper löst, hat dies das Auseinanderfallen der Gestalt und damit den Tod zur Folge. Der Schatten hingegen kann sich temporär vom Körper trennen und auf Wanderschaft gehen. Träume sind als nächtliche Schattenreisen entworfen. Das Traumgeschehen wird als Reise beschrieben, bei der der Schatten den Körper verlässt und für eine begrenzte Zeit in die „andere Welt“ (*kawai pat ka pyrthei*) geht. Was auf den Schattenreisen erlebt wird, gilt als ebenso real wie das Tagesgeschehen. Wer z.B. von einem verstorbenen Verwandten träumt, geht davon aus, dass er diesem in der unsichtbaren Welt begegnet ist. Die Zeiten, in denen sich der Schatten auf Wanderschaft befindet, gelten als gefährlich. Wie einleitend gesagt, ist der Schatten als unsichtbarer Schutzschild des Menschen konzipiert. Schädigende Außeneinflüsse müssen sich immer zuerst mit dem Schatten auseinandersetzen, bevor sie auf die anderen Personenkomponenten wirken können. Ist der Schatten abwesend, liegt folglich eine sensible Situation vor, in der der Mensch besonders verletzlich ist. In der Nacht werden sorgfältig die Türen und Fenster verschlossen. Diese Maßnahme hält den Schatten nicht davon ab, auf Reisen zu gehen, aber sie soll den potentiell gefährdeten Menschen vor Fremdeinflüssen schützen.¹⁹⁷ Die Schattenreisen können nicht unterbunden werden. Durch sie hat der Mensch schon zu Lebzeiten Anteil an der Welt, in die er mit dem Tod eingeht. Mit dem Tod bricht die Einheit der Person auseinander: die Gestalt (*ka rynjeng*) des Menschen zerfällt und der Schatten (*ka syrngu*), der den Menschen wie ein Schutzschild umgab, löst sich auf.

¹⁹⁷ Der Schatten kann sich nicht nur in der Nacht, sondern auch am Tag vom Körper entfernen. Am Tag geschieht dies immer nur für kurze Zeit. Nach Unfällen rufen die Menschen: „Schnell mein Schatten, komm wieder ins Haus!“ („*Kurr syrngu, wan ba jing!*“) Es wird davon ausgegangen, dass sich der Unfall nur ereignen konnte, da der Schatten für einen Moment abwesend war und den Menschen schutzlos zurückließ. Im zitierten Ausruf wird der Körper metaphorisch als „Haus“ bezeichnet, was erneut auf die intime Beziehung zwischen Menschen und Häusern verweist.

6.2 Das Haus betreten: die Geburt und die Integration in die Welt

Die vorangegangene Darstellung der Personenkonzeption ist keine Rekonstruktion der vorchristlichen Verhältnisse. Bis heute gehen die Nicht-Christen und die Christen davon aus, dass sich die Person aus insgesamt fünf Komponenten zusammensetzt, von denen vier einen umschlossenen und die fünfte einen umschließenden Charakter aufweist. Eine Sonderstellung nimmt die Komponente des Atems (*ka mynsiem*) ein, die inzwischen fast ausschließlich als „Seele“ bezeichnet wird (siehe Kapitel „Die Bedeutung des christlichen Gotts“). Die christliche Begriffsverwendung lässt aber nicht den Schluss zu, dass die komplexe lokale Personenkonzeption nicht mehr gültig wäre. In Bezug auf die Rituale, die den Lebenslauf begleiten und strukturieren, haben sich mit der Christianisierung zahlreiche Veränderungen ergeben. Die Schwangerschaft und die Geburt wurden in der vorchristlichen Zeit von verschiedenen Ritualen begleitet. Viele dieser Rituale wurden inzwischen vollständig aufgegeben. Anhand der Erinnerungen von älteren Menschen lassen sich diese Rituale noch immer rekonstruieren, was aber nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist. Andere Rituale finden in christlichen Häusern nicht mehr statt, werden aber in nicht-christlichen Häusern nach wie vor durchgeführt. Wieder andere Rituale finden bis heute sowohl in nicht-christlichen als auch in christlichen Häusern statt, haben aber in beiden Kontexten Veränderungen durchlaufen. An dieser Stelle geht es nicht um eine Rekonstruktion der vorchristlichen Verhältnisse, sondern um die Darstellung der gegenwärtigen Situation, die sich sehr heterogen gestaltet.

Die Schwangerschaft wird als eine wenig problematische Zeit betrachtet. Es existieren keine spezifischen Verbote oder Gebote, die diese Zeit der guten Hoffnung betreffen. Sowohl die Mutter als auch der Vater nehmen bis unmittelbar vor der Geburt am regulären Alltags- und Arbeitsleben teil und gehen nach der Geburt des Kindes sofort wieder zu diesem über. Die Geburt eines Kindes ist ein Ereignis, das relativ wenig soziale Aufmerksamkeit hervorruft. In früheren Zeiten, als eine Herdgruppe in einem einzigen Gebäude lebte, galt der Platz neben dem Herd als bevorzugter Geburtsort (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“). Bis heute werden Kinder zu Hause geboren, jedoch nicht mehr zwangsläufig im Küchenhaus (*ka jing shet ja*), sondern eher im Schlafhaus (*ka jing thih*). Der Geburtsvorgang wird in keiner Weise als verunreinigender Prozess betrachtet, d.h. vor- oder nachbereitende Reinigungsrituale sind nicht erforderlich. Die Funktion der Hebamme ist nicht institutionalisiert. Als Geburtshelferinnen treten die weiblichen Verwandten auf, die sich zum Zeitpunkt der Geburt in der Nähe befinden. In den meisten Fällen handelt es sich um eine benachbart wohnende und bereits geburtserfahrene Mutterschwester der Gebärenden, d.h. um eine „kleine Mutter“ (*ka beidon*, MyZ) oder um eine „große Mutter“ (*ka beibeh*, MeZ). Die Mutter und die Schwestern der Gebärenden befinden sich ebenfalls

in der Nähe. Sie fungieren aber nicht als Geburtshelferinnen, sondern treffen im Hintergrund alle notwendigen Vorbereitungen für die Ankunft des Kindes. Die Mutter der Gebärenden wird gerufen, wenn das Kind zur Welt gekommen ist und abgenabelt werden kann. Zum Abnabeln wird ein Bambusmesser verwendet. Ergeben sich bei der Geburt Komplikationen, wird ein Heiler (*u jba*) gerufen (siehe Kapitel „Rituelle Spezialisten, Heiler und Hausopferer“).¹⁹⁸ Die Heiler sind stets männlich, was im Zusammenhang mit der Geburt aber kein Problem darstellt. Auch der Vater befindet sich während der Geburt in der Nähe. Wie die Mutter und die Schwester der Gebärenden agiert er im Hintergrund und wird nur im Fall von Problemen gerufen, um seiner Frau beizustehen.

„Den Ahnennamen bestimmen“

Die erste rituelle Handlung, die im Leben eines Menschen vollzogen wird, ist die Bestimmung seines Ahnennamens. In der vorchristlichen Zeit war hierfür der älteste Mutterbruder (*u keñi heb*) zuständig. Heute wird in nicht-christlichen Häusern nach der Geburt ein hausernter ritueller Spezialist gerufen, der während der Ausübung seiner rituellen Dienste als ältester Mutterbruder adressiert wird. Zur Bestimmung des Ahnennamens führt der rituelle Spezialist eine Divination mittels ungekochtem Reis (*u kham*) durch (siehe Kapitel „Die Ursache erfragen“). Alternativ verwendet er das „Gefäß zum Fragen“ (*ka shanam lub*), um den Ahnennamen auszuspindeln. Die Frage, die die Divination beantworten soll, lautet: „Wessen Name kam zurück?“ („*Juje bawan kyr-teng?*“) In christlichen Häusern wird zur Bestimmung des Ahnennamens selten ein ritueller Spezialist gerufen. In den meisten Fällen nehmen die Frauen diese Aufgabe selbst in die Hand, wofür sie eine Methode entwickelt haben, die *khot kyr-teng* – „den Ahnennamen rufen“ – genannt wird.¹⁹⁹ Um den Ahnennamen zu rufen, versammeln sich vier bis fünf weibliche Verwandte unmittelbar nach der Geburt um die Mutter und das neugeborene Kind. Der Kreis der Verwandten ist nicht exakt festgelegt, sondern ergibt sich aus den Frauen, die zum Zeitpunkt der Geburt im Haus und in den benachbarten Schwesterhäusern anwesend sind. In der Regel handelt es sich um die Mutter der Gebärenden, um ein oder zwei Schwestern sowie um ein oder zwei Mutterschwestern. Nachdem sich einige Frauen zusammengefunden haben, legt die Mutter das Neugeborene erst-

¹⁹⁸ Nur in Ausnahmefällen kommen Kinder im Krankenhaus zur Welt. Frauen suchen zum Teil das staatliche Krankenhaus in Nongpoh auf, wenn eine schwere Geburt zu erwarten ist oder wenn während der Geburt Komplikationen auftreten, die nicht von einem Heiler behandelt werden können.

¹⁹⁹ Das Verb *khot* steht für „rufen“ und das Femininum *ka kyr-teng* bezeichnet den „Ahnennamen“.

malig zum Stillen an. In diesem Moment beginnt eine der anwesenden Frauen die Namen der verstorbenen Verwandten zu rufen, die als Namensgeber des Kindes in Frage kommen.

Gerufen werden die Namen von verschiedenen Verwandten, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten verstarben. In Übereinstimmung mit dem Geschlecht des Kindes werden die Namen von männlichen oder weiblichen Verwandten gerufen. Die Bestimmung des Ahnennamens verbindet sich auf diese Weise mit der ersten geschlechtlichen Festlegung der Person.²⁰⁰ Der Namensgeber kann sowohl ein matrilateraler als auch ein patrilateraler Verwandter sein, wobei die Namen von matrilateralen Verwandten häufiger gerufen werden. Beim Rufen des Ahnennamens werden Hinweise aus der Schwangerschaft beachtet. Träumte die Schwangere wiederholt von einem bestimmten Verwandten, wird dessen Name zuerst gerufen. Liegt kein eindeutiges Traumgeschehen vor, werden die Namen der Verwandten gerufen, die der Gebärenden sozial und emotional besonders nah standen, denn es wird angenommen, dass diese am ehesten ihren Namen abgeben wollen (siehe Kapitel „Der Name“). Es werden solange Namen gerufen, bis das Kind anfängt, an der Brust der Mutter zu trinken. Der verstorbene Verwandte, dessen Name im Moment des ersten Milchflusses gerufen wird, gilt als Namensgeber des Kindes. Es heißt, dass der Totengeist dieses verstorbenen Verwandten dem Neugeborenen seinen Namen gab, um auf diese Weise seine eigene Transformation zum namenlosen Ahnen einzuleiten. Auch wenn im christlichen Kontext nach der Geburt eines Kindes nur noch selten ein ritueller Spezialist gerufen wird, hat sich die Idee der Namensrückkehr nicht verändert. Ohne Ahnennamen könnten in christlichen Häusern keine Kinder geboren werden. Dass die Frauen den Ahnennamen inzwischen selbst bestimmen, demonstriert einmal mehr ihre starke soziale Position und verweist darüber hinaus auf die Möglichkeit ritueller Innovationen.

Wie bereits beschrieben, dient der Ahnenname in den ersten Tagen nach der Geburt teilweise der Anrede des neugeborenen Kindes (siehe Kapitel „Der Name“). Nach einigen Tagen geben die Eltern dem Kind seinen persönlichen Namen, der den Ahnennamen überdeckt. Der Ahnenname wird im weiteren Leben nur noch in rituellen Kontexten verwendet, wenn es darum geht, mit dem Namensgeber zu kommunizieren. Im Alltagsleben wird der Ahnenname nur sehr selten zur Anrede gebraucht. Dies geschieht in emotionalen Momenten, in denen sich die Lebenden intensiv an den Namensgeber erinnern und den Namensträger direkt mit seinem Ahnennamen ansprechen. Die Namensgebung ist heute ein unspektakulärer Akt, der von den Eltern des Kindes vollzogen wird. In der vorchristlichen Zeit wurde die Namensgebung von einem Ritual begleitet, für das der älteste Mutterbruder (*u kñi heb*) zuständig war. Dieser führte ein Trankopfer

²⁰⁰ Mir ist nicht bekannt, wie mit anatomischen Mehrdeutigkeiten umgegangen wird. Kulturell sind zwei Geschlechter vorgesehen, so dass ein neugeborenes Kind nur „männlich“ oder „weiblich“ sein kann.

durch, das *suit syieng* – „den Ingwer überschütten“ – genannt wurde.²⁰¹ Hierfür schnitt er eine Ingwerwurzel klein, überschüttete die Stücke mit Wasser und verkündete den Ahnen der *keur*-Gruppe die Geburt des Kindes. Anschließend wurde der Ingwer zerkleinert, zusammen mit getrocknetem Fisch zerstampft und die entstandene Paste wurde von der Herdgruppe verspeist. Das Ritual informierte auf diese Weise nicht nur die Ahnen über das neue Mitglied der *keur*-Gruppe, sondern bestätigte auch die Einheit der Herdgruppe, die ebenfalls um ein Mitglied wuchs. Nur die Älteren können sich noch an das beschriebene Ritual erinnern, sie sind aber nicht in der Lage, die Bedeutung des Ingwers und des Fisches zu erklären, die in dieser Kombination in keinem anderen Ritual verwendet werden.

Im christlichen Kontext folgt auf die Namensgebung früher oder später die Taufe (*ka baptisma*).²⁰² Taufen finden als Sammeltaufen in der Dorfkirche statt; insgesamt ca. drei bis vier Mal pro Jahr. Die Nicht-Christen geben ihren Kindern die charakteristischen einsilbigen Karow-Namen, z.B. *ka Hir* und *ka Wit* für ein Mädchen oder *u Bel* und *u Krit* für einen Jungen.²⁰³ Die Christen wählen für Mädchen in der Regel christliche Namen, z.B. *ka Teresia* oder *ka Kristina*. Für Jungen haben sich im christlichen Kontext Namen verbreitet, die englische Begriffe aufgreifen, z.B. *u Diamond* oder *u Morningstar*. Die mehrsilbigen christlichen und englischen Namen werden aber sowohl bei Mädchen als auch bei Jungen bald durch Spitznamen ergänzt, die dem traditionellen Muster der einsilbigen Namen entsprechen. Für die Wahl des persönlichen Namens gelten keine spezifischen Regeln, sondern es ist den Eltern frei gestellt, wie sie ihr Kind nennen möchten. Der persönliche Name überdeckt den Ahnennamen, der eine permanente Verbindung mit der „anderen Welt“ (*kawai pat ka pyrthei*) bildet. Mit der Namensgebung erfolgt eine soziale Differenzierung zwischen den Neugeborenen, die noch keinen persönlichen Namen tragen und noch stark unter dem Einfluss der unsichtbaren Welt stehen, und den etwas älteren Neugeborenen, die bereits einen persönlichen Namen tragen und damit stärker in die sichtbare Welt eingebunden sind.

²⁰¹ Das Verb *suit* steht für „schütten“ bzw. „überschütten“ und das Maskulinum *u syieng* bezeichnet den „Ingwer“.

²⁰² Die Taufe wird durch das Femininum *ka baptisma* bezeichnet. Das Ritual der Taufe wird *ai baptisma* – „die Taufe geben“ – genannt. Von *ai baptisma* wird nur bis zu einem Alter von neun bis zehn Jahren gesprochen. Anschließend wird von *rung balang* – „in die Kirche eintreten“ – gesprochen (siehe Kapitel „Der soziale Aspekt der Konversion“).

²⁰³ Bei den beispielhaft genannten Namen wird die Bedeutung des Artikels ersichtlich. Ohne Artikel ist die geschlechtliche Differenzierung nicht eindeutig, denn weibliche und männliche Namen ähneln sich stark. Der Artikel wird bei Namen immer mitangegeben und betont die Unterscheidung der zwei Geschlechter.

„Den Ahnennamen verankern“

Neugeborene werden nicht sofort der Öffentlichkeit präsentiert. In den ersten Tagen nach der Geburt verbleiben sie im Haus und dürfen nur von nahen Verwandten gesehen werden. Für das Neugeborene bildet das mütterliche Haus eine Erweiterung der Gebärmutter. Nach einer Geburt ist das Haus ein intimer Schutzraum, in dem sich alle Hausbewohner leise und achtsam bewegen und von dem Fremde ferngehalten werden. Nach ca. einer Woche werden Neugeborene erstmalig nach draußen gebracht, wobei darauf geachtet wird, dass sie vollständig im Tragetuch verborgen bleiben. An dieser Stelle zeigt sich ein Kontrast: während es für die Zusammenfügung und Festigung der Gestalt (*ka rjnjeng*) von großer Bedeutung ist, dass sich der Blick eines nahen Verwandten – speziell der Blick der Mutter – auf das Kind richtet, wird fremden Blicken in den Tagen nach der Geburt eine potentiell gefährdende Wirkung zugeschrieben. Der Sozialität des Hauses, die nach der Geburt durch eine besonders große Nähe und Wärme zwischen den Hausbewohnern und dem Neugeborenen gekennzeichnet ist, steht eine Öffentlichkeit gegenüber, gegen die das Neugeborene noch nicht widerständig ist.

Neugeborene befinden sich in einem prekären Zustand, da die Personenkomponente des Schattens (*ka syrngu*), die zusammen mit dem Namen aus der „anderen Welt“ (*kawei pat ka pyrtbei*) kam, bei ihnen noch „weich“ (*jem*) ist. Neugeborene werden sorgsam gehütet, denn ein weicher Schatten (*jem syrngu*) macht nicht nur seinen Träger, sondern das gesamte Haus anfällig für schädigende Außeneinflüsse. Die Vorsicht, die die Tage nach der Geburt bestimmt, steht somit im auffälligen Gegensatz zur relativen Sorglosigkeit, die die Zeit der Schwangerschaft prägte. Im Idealfall ist der Schatten „hart“ (*eh*), was immer dann gegeben ist, wenn der Mensch auf geordnete Weise in ein Netz aus soziokosmischen Beziehungen eingebunden ist. Die hier angesprochene Ordnung ergibt sich nicht von allein, sondern sie muss rituell hergestellt und erhalten werden. Neugeborene stehen noch immer stark unter dem Einfluss der unsichtbaren Welt, von der sie noch nicht vollständig abgegrenzt sind. Sie sind noch nicht umfassend in das Haus und die Welt integriert, so dass sich in Bezug auf Neugeborene von einer unvollständigen Sozialität sprechen lässt. Für die Integration von Neugeborenen stellt die Namensgebung einen wichtigen Schritt dar. Wichtig ist darüberhinaus die rituelle Abgrenzung von der unsichtbaren Welt, unter deren Einfluss sie stehen.

Um neugeborene Kinder diesem Einfluss zu entziehen, muss einige Tage nach der Namensgebung ein Ritual stattfinden, das *pynskem kyr teng* – „den Ahnennamen verankern“ – genannt

wird.²⁰⁴ Zuvor wurde beschrieben, dass sich die Totengeister erst nach langem Streit darauf einigen können, wer von ihnen dem sich ankündigenden Kind seinen Namen gibt (siehe Kapitel „Der Name“). Auch nachdem ein Ahnennamen in die sichtbare Welt zurückgekehrt ist und rituell bestimmt wurde, geht der Streit in der unsichtbaren Welt weiter, da die Totengeister, die mit ihrem Namen nicht zum Zug kamen, die gefallene Entscheidung revidieren wollen. Durch seinen Ahnennamen ist ein neugeborenes Kind mit der Welt der Totengeister verbunden. Damit sich der anhaltende Streit der Totengeister nicht negativ auf das Kind auszuwirken beginnt, muss das Ritual *pynskem kyrteng* durchgeführt werden: es genügt nicht, den Ahnennamen nur rituell zu bestimmen, sondern er muss auch verankert werden. Dies geschieht, indem die Beziehung zwischen dem Neugeborenen und seinem Namensgeber rituell bestätigt wird. In nicht-christlichen Häusern findet zu diesem Zweck ein Hahnenopfer (*ka keñia yjar*) statt. Dem bekannten Muster folgend, wurde dieses Hahnenopfer in der vorchristlichen Zeit vom ältesten Mutterbruder (*u keñi heb*) durchgeführt. An seiner Stelle wird heute ein hausernter rituelle Spezialist gerufen. In christlichen Häusern findet das Ritual *pynskem kyrteng* ebenfalls statt. Christen opfern in den meisten Fällen aber keinen Hahn, sondern kaufen einen Hahn auf dem Markt, der regulär geschlachtet wird. Das Fleisch des geopfert bzw. geschlachteten Hahns wird in kleine Stücke geschnitten und mit Reis gekocht. Diese Mahlzeit aus Reis und Fleisch wird zuerst dem Neugeborenen gegeben. Bis heute ist es der älteste Mutterbruder, der das Kind hält und füttert. Das Füttern wird nur angedeutet, da das Kind noch zu klein ist, um feste Nahrung essen zu können. Während der Fütterung hält der rituelle Spezialist eine Ansprache, in der er sich an das Kind und seinen Namensgeber richtet und beide bittet, „schön und friedlich miteinander zu essen“ (*iabam sngowbha*).²⁰⁵ Durch die erste gemeinsame Mahlzeit werden der Namensgeber in der unsichtbaren Welt und der Namensträger in der sichtbaren Welt miteinander vertraut gemacht und identifiziert. Nachdem beide gegessen haben, wird die restliche Mahlzeit unter den Hausbewohnern aufgeteilt.

Das rituelle Geschehen kann in zweifacher Hinsicht interpretiert werden. Durch das Ritual wird sowohl eine Abgrenzung als auch eine Integration vollzogen. Die Abgrenzung bezieht sich auf die unsichtbare Welt: indem der Totengeist eines verstorbenen Verwandten als Namensgeber bestätigt wird, werden die Ansprüche der anderen Totengeister zurückgewiesen, die ihren Streit beilegen und sich zurückziehen. Für das neugeborene Kind ergibt sich hiermit eine klarere Abgrenzung von der unsichtbaren Welt und es ist diese Abgrenzung, die zur ersten Härtung seines

²⁰⁴ Das Verb *pynskem* steht für „verankern“ oder auch „befestigen“ und das Femininum *ka kyrteng* bezeichnet den „Ahnennamen“.

²⁰⁵ Das Verb *iabam* steht für „miteinander essen“. Das Adverb *sngowbha* hat mehrere Bedeutungen. Zwei davon sind „schön“ und „friedlich“.

Schattens (*ka syrngu*) führt. Indem die diffusen Ansprüche der Totengeister zurückgewiesen werden und ein Totengeist als persönlicher Schutzpatron gewonnen und bestätigt wird, kann sich die Persönlichkeit und Konstitution des Kindes festigen. Das Ritual zielt aber nicht allein darauf ab, die Ansprüche der Totengeister zurückzuweisen, die mit ihrem Namen nicht zum Zug kamen, sondern auch darauf, den bestätigten Namensgeber in das Haus zu integrieren und zu sozialisieren. Der Mensch ist durch den Namen, den er mit einem verstorbenen Verwandten teilt, permanent mit der „anderen Welt“ (*kawei pat ka pyrtbei*) verbunden. Damit sich die kosmischen Einflüsse nicht negativ auswirken können, muss der Namensgeber im Lauf des Lebens immer wieder in seinem sozialen und schützenden Aspekt angesprochen werden. Das Ritual *pynskem kyrteng* legt hierfür den Grundstein, indem es den Namensgeber nicht nur als persönlichen Schutzpatron des Namensträgers bestätigt, sondern auch als unsichtbares Mitglied der Herdgruppe einbindet.

Exkurs: Der späte Wechsel des Namensgebers

An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass es in seltenen Fällen auch zu einem späten Wechsel des Namensgebers kommt. Dieses Phänomen steht im Zusammenhang mit familiären Streitfällen, was an einem Beispiel veranschaulicht werden soll. Während meiner Feldforschung lernte ich ein zehnjähriges Mädchen kennen, das an einer chronischen Krankheit litt. Das Mädchen war seit seiner Geburt krank, was auch die Beziehung der Eltern belastet hatte. Schließlich kam es zum Zerwürfnis und der Vater verließ im Streit das Haus. Nach seinem Weggang verschlechterte sich der Gesundheitszustand des Mädchens drastisch. Der konsultierte Heiler (*u jha*) erfragte die zugrunde liegende Ursache (*ka dam*) und stellte ein Problem unter den verstorbenen Verwandten heraus. Nach der Geburt des Mädchens wurde die Großmutter väterlicherseits (*ka beimen kha*) als Namensgeberin herausgestellt. Als der Heiler die Namensgeberin überprüfte, stellte er fest, dass es sich nun um die verstorbene Großmutter mütterlicherseits (*ka beimen*) handelte. Der Wechsel wurde von den uterinen Verwandten des Mädchens aus der Perspektive der Totengeister erklärt. Von Anfang an hatte es unter den Totengeistern Streit gegeben, wer dem Mädchen seinen Namen geben darf. Insbesondere stritten sich die Totengeister der beiden Großmütter, wobei die matrilaterale Großmutter der patrilateralen Großmutter letztlich den Vortritt ließ. Der Streit der Totengeister bedeutete für das Mädchen eine schlechte Ausgangssituation im Leben. Sein Schatten (*ka syrngu*) blieb weich (*jem*) und wurde nicht zu einem festen Schutzschild. Dies bedingte die schwache Persönlichkeit und Konstitution des Mädchens und seine chronische Krankheit. Als auch noch der Vater das Haus verließ, kam es zu einer erneuten Schwächung des Beziehungsnetzes. Um die Schwächung auszugleichen, drängte die matrilaterale Großmutter die bisherige Na-

mensgeberin, ihren Platz als Schutzpatronin zu räumen, wozu es schließlich auch kam. Für das zehnjährige Mädchen und seine neue Namensgeberin wurde das Ritual *pynskem kyrteŋg* („den Ahnennamen verankern“) durchgeführt, das normalerweise einige Tage nach der Geburt stattfindet. Das Mädchen wurde in eine neue und stabile Schutzbeziehung eingebunden und nach einiger Zeit verbesserte sich sein Gesundheitszustand merklich.

Das Beispiel zeigt, dass der Wert der Hauseinheit nicht nur die Beziehungen zwischen den Lebenden bestimmt, sondern auch die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten. Die schwache Persönlichkeit und Konstitution des Mädchens wurde mit der seit langem gestörten Beziehung zwischen den beiden Großmüttern sowie mit der angespannten Beziehung der Eltern in Verbindung gebracht. Nachdem der Vater im Streit das Haus verlassen hatte und nicht zur Rückkehr bewegt werden konnte, erschien es nicht mehr passend, dass eine patrilaterale Verwandte als Namensgeberin fungierte und damit auch unsichtbares Mitglied der Herdgruppe war. Die Auflösung der Ehe und die Trennung der affinalen Häuser zog auch in der „anderen Welt“ (*kaŋwei pat ka pyrthei*) eine Trennung nach sich und führte zu einem Wechsel der Namensgeberin. Der hier geschilderte Fall, der in ähnlichen Konstellationen hin und wieder beobachtet werden kann, lässt aber nicht den Rückschluss zu, dass sich die Auflösung von Ehen immer mit einem Wechsel des Namensgebers verbindet.

„Den Schatten härten“

Wie zuvor beschrieben, werden Kinder im Zustand des „weichen Schattens“ (*jem syrngu*) geboren (siehe Kapitel „Der Schatten“). Ein primäres Ziel besteht darin, ihren Schatten zu härten, um sie widerständiger zu machen und für das Leben zu stärken. Die Härtung des Schattens muss rituell vollzogen werden, wobei es sich nicht um ein einmaliges Ereignis, sondern um einen graduellen Prozess handelt. Erstmals wird der Schatten durch das bereits vorgestellte Ritual *pynskem kyrteŋg* („den Ahnennamen verankern“) gehärtet, das kurz nach der Geburt stattfindet. Dieses Ritual bestätigt die Beziehung zum Namensgeber und gewinnt ihn als persönlichen Schutzpatron. Der Namensgeber ist nicht die einzige kosmische Entität, die über dem Menschen wacht. Hinzu kommen die Göttin des Körpers (*ka blei mei*) und der Gott der Gestalt (*u blei rjnŋeng*). Schon bei der Geburt befinden sich beide Gottheiten an der Seite des Kindes. Die Beziehungen sind zunächst aber lose und unstrukturiert und nicht nur der Namensgeber, sondern auch die Göttin des Körpers und der Gott der Gestalt müssen in feste Austausch- und Schutzbeziehungen eingebunden werden. Diese Einbindung führt zu einer weiteren Härtung des Schattens und wird im Rah-

men des Rituals *pyneh syrngu* („den Schatten härten“) vollzogen, das einen Monat nach der Geburt stattfindet.

Das Ritual richtet sich erneut an den Namensgeber (*syrngi kyrtenq*) und erstmalig auch an die Göttin des Körpers und den Gott der Gestalt. Die Göttin des Körpers wacht über die physische Konstitution des Menschen und der Gott der Gestalt wacht über dem Zusammenhalt der einzelnen Personenkomponenten und somit über die Person als Ganzes. Die vierte und letzte adressierte Entität ist der Gott *u juphan*. Es handelt sich um den Gott der Bewegung, der den Menschen immer dann beschützt, wenn er seine gewohnte Umgebung verlässt und in fremdes Terrain geht. Gemeinsam bilden die vier adressierten kosmischen Entitäten ein Götterhaus (siehe Kapitel „Die Götter“). Es wird davon ausgegangen, dass sie zusammenarbeiten und einander dabei helfen (*iarap*), den Menschen zu schützen und zu stärken. Das Ziel des Rituals *pyneh syrngu* besteht zum einen darin, die Beziehung zwischen dem neugeborenen Kind und dem schützenden Götterhaus zu bestätigen. Zum anderen geht es darum, die Beziehungen zu den vier kosmischen Entitäten des schützenden Götterhauses zu ordnen, was dadurch geschieht, dass die vier in einer festgelegten Reihenfolge und auf jeweils spezifische Weise angesprochen werden. Die rituelle Bestätigung und Ordnung der soziokosmischen Beziehungen, die für jeden Menschen wichtig sind, führt zur Härtung des Schattens (*ka syrngu*), der sich wie ein Schutzschild um ihn legt und in ihn seiner Persönlichkeit und Konstitution stärkt. Auch an dieser Stelle zeigt sich, dass das Persönliche und das Soziale nicht voneinander zu trennen sind, denn der Mensch ist dann am stärksten und am meisten er selbst, wenn seine Beziehungen ausgewogen und geordnet sind. Dies betrifft zum einen die hier angesprochenen Beziehungen zu den kosmischen Entitäten der „anderen Welt“ (*kavei pat ka pyrthei*) und zum anderen die Beziehungen zu den Mitmenschen, denn der Schatten wird nicht nur dann weich, wenn sich die schützenden kosmischen Entitäten zurückziehen, sondern auch dann, wenn ein Mensch Streit, Erniedrigungen und Beleidigungen ausgesetzt ist (siehe Kapitel „Der Schatten“).

In vorchristlicher Zeit wurde das Ritual *pyneh syrngu* vom ältesten Mutterbruder (*u keñi heb*) durchgeführt. An seiner Stelle wird heute ein hausernter ritueller Spezialist gerufen, wobei der Mutterbruder weiterhin als ritueller Assistent agiert. Der rituelle Spezialist adressiert zuerst den Namensgeber des Kindes, der als Hausvorsteher des schützenden Götterhauses gilt. Auch wenn es sich beim Namensgeber um den Totengeist eines verstorbenen Verwandten handelt, wird dieser wie ein Gott angesprochen. Die fünfminütige Ansprache zielt einmal mehr darauf ab, den Namensgeber als Schutzpatron zu bestätigen. Ein Auszug soll die Art und Weise der Ansprache veranschaulichen. Der Auszug stammt aus einem Ritual, das für einen kleinen Jungen durchgeführt wurde.

„König der Namensgeber! Du bist gestorben und hast diesem Jungen deinen Namen gegeben. Heute sind wir zusammengekommen, um dir zu geben, was wir dir schulden. Wir geben dir ein Schwein und eine Reismahlzeit. König der Namensgeber, nimm beide Dinge und arbeite mit deinen drei Helfern, der Göttin des Körpers, dem Gott der Gestalt und dem Gott der Bewegung, um den Schatten dieses Jungen hart werden zu lassen. Seid mit diesem Jungen! Helft diesem Jungen! Wenn er zum Markt geht, wird er Fehler machen. Wenn er mit anderen Menschen spricht, wird er Fehler machen. Wenn er anderen Menschen gibt und von anderen Menschen nimmt, wird er Fehler machen. Aber seid dennoch mit ihm! Schützt diesen Jungen vor den Geistern, die ihm andere Menschen senden. Schützt ihn vor den Bewohnern der Ebene. Schützt ihn vor Fremden. Wenn er älter wird, gebt ihm eine gute Hand mit dem Reis, so dass andere Menschen sagen können: „Seht nur, er hat eine gute Hand mit dem Reis!“ König der Namensgeber, arbeite gemeinsam mit deinen drei Helfern und schütze diesen Jungen und sein Haus!“²⁰⁶

Dieser Auszug verdeutlicht, inwiefern der Namensgeber und seine Helfer als Schutzpatrone agieren sollen. Angesprochen werden soziale Handlungen: der Besuch des Marktes, das Gespräch mit anderen Menschen oder auch die Akte des Gebens und Nehmens, die das Leben durchziehen. Die einst von *u Blei* niedergelegte moralische Ordnung (*ka nem*) legt zwar den richtigen Weg (*ka rukom*) des Handelns fest, aber es ist dennoch unvermeidlich, dass die Menschen hin und wieder vom richtigen Weg abweichen und Fehler machen. Auch wenn das Ideal etwas anderes vorsieht, kommen die alltäglichen sozialen Interaktionen nicht ohne Konflikte aus, die sich negativ auf die Persönlichkeit und die Konstitution eines Menschen auswirken, da sie seinen Schatten (*ka syrngu*) weich werden lassen und ihn angreifbar machen. In dieser Situation ist es umso wichtiger, dass der Namensgeber und seine drei Helfer an der Seite des Menschen bleiben. Bei Neugeborenen, deren Schatten weich ist, muss der Schutz der vier kosmischen Entitäten grundsätzlich hergestellt werden. Da ein rituell gehärteter Schatten durch ungünstige soziale und kosmische Konstellationen jederzeit wieder weich werden kann, findet das Ritual *pyneh syrngu* („den Schatten härten“) aber nicht nur in den ersten Wochen nach der Geburt, sondern noch viele weitere Male im Verlauf des Lebens statt. Jedes Mal wird zuerst dem Namensgeber ein Schwein (*u sning*) geopfert und

²⁰⁶ Der Namensgeber eines Menschen wird in Ritualen häufig als „König“ (*u syiem*) angesprochen. Diese Anrede ist ebenso bei Göttern üblich.

eine Reismahlzeit angeboten. Danach erhalten die Göttin des Körpers, der Gott der Gestalt und der Gott der Bewegung jeweils einen Hahn (*u syiar*) sowie einen Flaschenkürbis mit Reisbier.²⁰⁷

Auffällig ist, dass im Rahmen des Rituals *pyneh syrngu* auch die Hausgöttin (*ka blei jing*) und die Hofgöttin (*ka blei kyntem*) angesprochen und mit einer Gabe bedacht werden (siehe Kapitel „Das Haus als Herdgruppe“). Zuerst führt der rituelle Spezialist die Tieropfer für die vier kosmischen Entitäten des schützenden Götterhauses durch. Anschließend tupft er für die Hausgöttin und die Hofgöttin etwas Blut der Opfertiere an die Dachbalken des Küchenhauses. In einer rituellen Ansprache bittet er die beiden Göttinnen, das Haus vor Leid und Unheil zu bewahren und für gute Geschicke der Hausbewohner zu sorgen. Der Hintergrund ist, dass das Haus eine solidarische Einheit bildet. Der weiche Schatten (*jem syrngu*) eines Hausbewohners bildet eine durchlässige Stelle und ist auch für alle anderen Hausbewohner eine potentielle Gefährdung. Angriffe von Geistern (*ki ksuid*), die aus eigenem Antrieb Leid und Unheil verursachen oder von Menschen instrumentalisiert werden, um anderen Menschen zu schaden, sind in dieser Zeit der Schwächung häufiger zu erwarten und können sich besonders negativ auswirken (siehe Kapitel „Die Geister“). Es ist somit verständlich, dass das Ritual *pyneh syrngu* („den Schatten härten“) nicht nur darauf abzielt, den im betreffenden Moment geschwächten Hausbewohner zu stärken, indem seine Schutzbeziehungen bestätigt und geordnet werden, sondern auch darauf, die solidarische Einheit des Hauses zu stärken, indem die Hausgöttin und die Hofgöttin in ihrer schützenden Funktion angesprochen werden.

Das Ritual *pyneh syrngu* lässt sich nicht nur in nicht-christlichen Häusern beobachten. Viele christliche Häuser halten ebenfalls an dem Ritual fest. Aufgrund der Tieropfer wird es aber vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen (siehe Kapitel „Rituelle Kontinuitäten“). In den christlichen Häusern, die das Ritual vollständig aufgegeben haben, zeichnet sich die Tendenz ab, den christlichen Gott in Gebeten als Schutzgott zu adressieren, der den Schatten (*ka syrngu*) härten soll. Der christliche Gott wird in diesem Zusammenhang zum Vertreter des Namensgebers und seiner drei Helfer.

²⁰⁷ Die drei Götter werden ähnlich angesprochen wie der Namensgeber. Gegenüber dem Gott der Bewegung heißt es beispielsweise: „Wir geben dir einen Hahn und einen Flaschenkürbis mit Reisbier. Bitte beschütze im Gegenzug diesen Jungen. Wir sind nur Menschen. Wir müssen kommen und wir müssen gehen und wir werden immer Fehler machen. Die Art, wie dieser Junge spricht, wird andere verletzen. Die Art, wie dieser Junge läuft, wird anderen missfallen. Sei aber dennoch mit ihm! Beschütze ihn vor denen, die ihm Übel wollen! Steh an seiner Seite und lass seinen Schatten hart werden!“

„Das Zeichen geben“

Wenn über die Rituale der Kindheit gesprochen wird, ist ein weiteres Ritual von großer Bedeutung, das bis heute in allen Häusern stattfindet. Genau genommen, handelt es sich nicht um ein Lebenszyklus-, sondern um ein Heilungsritual. Da das Ritual aber nur in der Kindheit stattfindet und für jedes Kind mindestens einmal, in der Regel aber mehrere Male, durchgeführt wird, trägt es den Charakter eines Lebenszyklusrituals und kann unter dieser Überschrift behandelt werden. Das Ritual findet als Reaktion auf ein bestimmtes kindliches Verhalten statt: wenn ein Kind ohne ersichtlichen Grund häufig weint, schreit und quengelt und dazu dünn und kränklich wirkt, suchen die Eltern einen rituellen Spezialisten auf. Die beschriebenen unspezifischen Symptome führen in vielen Fällen zu einer Diagnose, die *wat thob* – „nach einem Zeichen fragen“ – genannt wird.²⁰⁸ Lautet die Diagnose *wat thob* kann nur auf einem Weg Heilung erlangt werden: das Ritual *ai thob* – „das Zeichen geben“ – muss stattfinden.²⁰⁹ Wer fragt nach einem Zeichen, wer muss das Zeichen geben und was hat dies mit dem erkrankten Kind zu tun? Nach einem Zeichen (*ka thob*) fragt nicht das erkrankte Kind, sondern der Namensgeber (*syrngi kyrteng*) dieses Kindes. Die Totengeister und so auch der Namensgeber sprechen aus verschiedenen Gründen zu den Lebenden und ihr Sprechen löst unvermeidlich Krankheiten aus (siehe Kapitel „Die Toten“). Zu den häufigsten Gründen gehört, dass ein Totengeist moralische Unterweisungen gibt. Ebenso kann ein Totengeist auf eine Schuld (*ka ram*) hinweisen, die noch nicht beglichen ist (siehe Kapitel „Der Tag des Todes“). Möglich ist aber auch, dass ein Totengeist ohne spezifischen Grund die Aufmerksamkeit und Anerkennung seiner Nachfahren erlangen möchte und eben dieser Fall liegt vor, wenn ein ritueller Spezialist die Diagnose *wat thob* stellt.

Es wird davon ausgegangen, dass ein Kind erkrankt, da sein Namensgeber zu den Lebenden spricht und nach der Aufmerksamkeit und Anerkennung eines bestimmten Verwandten verlangt. Der Namensgeber will von diesem Verwandten beachtet werden und fragt ihn nach einem Zeichen. Wenn die Diagnose *wat thob* erstellt wird, ist diese immer zweistufig. Im ersten Schritt wird herausgestellt, dass sich der Namensgeber des Kindes zu Wort meldet und auf diese Weise Krankheitssymptome verursacht. Im zweiten Schritt wird herausgestellt, von welchem konkreten Verwandten der Namensgeber ein Zeichen erfragt. Es ist dieser Verwandte, der das Ritual *ai thob* veranstalten muss, denn wer von einem Totengeist nach einem Zeichen gefragt wird, muss dieses

²⁰⁸ Die Krankheitsursache wird durch Divination herausgestellt, wobei die bereits beschriebenen rituellen Techniken zum Einsatz kommen (siehe Kapitel „Die Ursache erfragen“).

²⁰⁹ Das Verb *wat* steht für „fragen“ und das Verb *ai* für „geben“. Das Femininum *ka thob* steht für das „Zeichen“, die „Markierung“ oder den „Fleck“. Seit der Christianisierung wird der Begriff zudem im Sinn von „Schrift“ verwendet.

Zeichen auch geben. Das Zeichen ist ein weißes Baumwolltuch (*ka jaiñ sala*), das dem erkrankten Kind überreicht wird, aber letztlich für den Namensgeber des Kindes bestimmt ist. Sobald die Diagnose *wat thob* feststeht, informieren die Eltern des erkrankten Kindes den Verwandten, der nach dem Zeichen gefragt wird und bitten ihn, das Ritual *ai thob* auszurichten. Die Gesundheit des Kindes stabilisiert sich in den meisten Fällen bereits kurz nach der erstellten Diagnose. Damit der Gesundheitszustand stabil bleibt, muss der Namensgeber des Kindes aber früher oder später sein erfragtes Zeichen erhalten. Geschieht dies nicht, meldet er sich erneut zu Wort und verursacht neue Krankheitssymptome.

Zwischen der Erstellung der Diagnose und der Durchführung des Heilungsrituals können mehrere Wochen, aber auch mehrere Monate liegen.²¹⁰ Das Ritual findet im Haus des Verwandten statt, der nach dem Zeichen gefragt wurde. Da die Totengeister der kürzlich Verstorbenen von den Verwandten beachtet werden wollen, denen sie zu Lebzeiten eng verbunden waren, betrifft das Ritual *ai thob* in der Regel nahe Verwandte. Eine Beispielkonstellation ist die folgende: ein kleines Mädchen erkrankt, da sich seine Namensgeberin, die Großmutter mütterlicherseits (*ka beimen*), zu Wort meldet und ein Zeichen der Aufmerksamkeit und Anerkennung verlangt. Sie verlangt dieses Zeichen von ihrer ältesten Tochter, bei der es sich um die älteste Mutterschwester (*ka beibeh*) des erkrankten Mädchens handelt. Damit das Mädchen gesund werden kann, muss seine älteste Mutterschwester das Ritual *ai thob* veranstalten, bei der sie der erkrankten Tochter ihrer jüngeren Schwester das Zeichen übergibt, das eigentlich für ihre eigene Mutter bestimmt ist. Wie die meisten Rituale erstreckt sich auch das Ritual *ai thob* über zwei Tage. Der rituelle Ablauf lässt sich sinnvollerweise anhand des soeben eingeführten Beispiels nachzeichnen.

Am Abend des ersten Tages gehen die Eltern mit ihrer erkrankten Tochter in das Haus der Veranstalterin. Sie brauchen nur das Nachbarhaus aufzusuchen, denn die Veranstalterin ist die älteste Schwester der Mutter und Schwesterhäuser stehen wie bereits beschrieben immer nebeneinander (siehe Kapitel „Das Haus als lokale Gruppe“). Das Ritual muss im Küchenhaus (*ka jing sbet ja*) stattfinden. Eingeladen werden nicht nur das erkrankte Mädchen und seine Eltern, sondern noch weitere nahe Verwandte aus der Gruppe der Schwesterhäuser. Auch entfernte Verwandte und Freunde können teilnehmen, wobei der Kreis der Anwesenden eher intim bleibt und ca. zehn bis fünfzehn Personen umfasst.

Den Auftakt des Rituals bildet ein Tieropfer. Es kann sich um ein Schweine- oder auch um ein Hahnenopfer handeln, was von den Wünschen des verstorbenen Verwandten abhängt und bereits im Rahmen der Eingangsdivination bestimmt wurde. In der vorchristlichen Zeit wurde das Tieropfer vom ältesten Mutterbruder (*u keñi beh*) durchgeführt. Heute wird – wie für alle ande-

²¹⁰ Vor Ablauf eines Jahres sollte das Ritual stattgefunden haben.

ren Rituale – ein hausernter ritueller Spezialist gerufen.²¹¹ Beim Ritual *ai thob* wird aber darauf geachtet, dass der Mutterbruder als Assistent fungiert und dem rituellen Spezialisten zur Hand geht. Nachdem die Gäste mit Reisbier begrüßt wurden, findet das Tieropfer für die Namensgeberin des erkrankten Mädchens statt. Die charakteristische Arbeitsteilung sieht vor, dass der älteste Mutterbruder das noch lebende Opfertier in den Händen hält, während der rituelle Spezialist die Namensgeberin in einer rituellen Ansprache adressiert. Von den anwesenden Hausvorsteherinnen wird diese Szene häufig mit dem Hinweis kommentiert, dass ihre Brüder nicht mehr in der Lage sind, die Rituale des Hauses allein und selbständig durchzuführen, sondern einen hausernter rituellen Spezialisten für sich sprechen lassen müssen (siehe Kapitel „Rituale Diskontinuitäten“). In seiner rituellen Ansprache legt dieser rituelle Spezialist die durch die Eingangsdivination herausgestellte wahrscheinliche Krankheitsursache (*ka dan*) sowie mögliche alternative Ursachen auf die Organe des Opfertiers (siehe Kapitel „Der rituelle Prozess“). Er will herausfinden, ob das Mädchen tatsächlich erkrankte, da seine Namensgeberin nach einem Zeichen fragt, oder ob nicht doch eine andere Krankheitsursache vorliegt. Nach der Tötung des Opfertiers werden die Organe entnommen und es wird die Eingeweideschau durchgeführt. Geprüft wird, ob die wahrscheinliche Ursache oder eine der alternativen Ursachen markiert ist. In den überwiegenden Fällen bestätigt die Ausgangsdivination die Eingangsdivination und es sind keine rituellen Korrekturen notwendig.²¹²

Sobald die Botschaft aus der „anderen Welt“ (*ka wei pat ka pyrthei*) gelesen wurde, können die Organe des Opfertiers zerschnitten werden. Diese Aufgabe übernimmt der rituelle Spezialist oder einer der anwesenden Männer. Die klein geschnittenen Fleischstücke werden mit Reis und Blut gekocht und die Opfermahlzeit wird auf einem Bananenblatt angerichtet.²¹³ Der älteste Mutterbruder (*u keñi beb*) hält das Bananenblatt mit der Opfermahlzeit in die Höhe, während der rituelle Spezialist eine erneute Ansprache hält und die Namensgeberin zum Essen einlädt. Anschließend wird die Opfermahlzeit halbiert. Die eine Hälfte wird in ein Bananenblatt gewickelt und für den nächsten Morgen beiseite gelegt. Mit der anderen Hälfte wird das erkrankte Mädchen gefüttert, wobei seine Namensgeberin die eigentliche Adressatin ist. Das erkrankte Kind muss von dem

²¹¹ Vorzugsweise sollte es sich um denselben rituellen Spezialisten handeln, der die Eingangsdivination durchführte. Ist dieser nicht verfügbar, kann es aber auch jeder andere rituelle Spezialist sein.

²¹² Sollte eine alternative Ursache markiert sein, was selten vorkommt, ist eine rituelle Korrektur erforderlich. Das laufende Ritual wird abgebrochen und es wird ein neues Ritual angesetzt, in dem die alternativ festgestellte Ursache behandelt wird (siehe Kapitel „Die Ursache betrachten“).

²¹³ Die Toten (*kei syngi*), die Götter (*kei blei*) und die Geister (*kei ksuid*) erhalten niemals rohes, sondern immer gekochtes Fleisch.



Abb. 15: Das Zeichen geben: der Abend

Hier wird das Zeichen zwischen einem zehnjährigen Jungen und dem ältesten Bruder seines patrilinealen Großvaters ausgetauscht. Der Namensgeber des Jungen ist dieser patrilineale Großvater. Der alte Mann, der das Ritual veranstaltet, adressiert folglich seinen verstorbenen jüngeren Bruder. Der Junge hat bereits von der Opfermahlzeit gegessen und bekommt nun erstmalig das weiße Tuch gezeigt. Im Halbkreis sitzen die Eltern des Jungen und zwei Schwestern des Vaters.

Verwandten gefüttert werden, der nach einem Zeichen gefragt wurde. Im hier beschriebenen Beispiel handelt es sich um die älteste Mutterschwester des Mädchens, die mit der Namensgeberin ihre eigene Mutter adressiert. Das Mädchen muss von der Opfermahlzeit essen und Reisbier trinken. Danach wird das Zeichen, d.h. das weiße Baumwolltuch (*ka jaiñ sala*), gezeigt (Abb. 15). Mädchen wird das Tuch kurz um die Schulter gelegt und Jungen wird es kurz um den Kopf gewickelt.²¹⁴ Anschließend wird es in ein Bananenblatt gepackt und für den nächsten Morgen beiseite gelegt. Zum Abschluss teilen sich alle Anwesenden den nicht abgepackten Rest der Opfermahlzeit und der Abend klingt beim gemeinsamen Genuss von Reisbier aus.

Am frühen Morgen des nächsten Tages gehen die Eltern mit ihrer erkrankten Tochter erneut in das Haus der Veranstalterin. Die Runde der Anwesenden ist am zweiten Tag klein und intim, denn es kommen keine weiteren Gäste und auch kein ritueller Spezialist. Die Veranstalterin und die drei Gäste nehmen im Küchenhaus neben dem Herd Platz, neben dem auch die zwei Pakete liegen, die am Vorabend beiseite gelegt wurden. Im ersten Paket befindet sich die Opfermahlzeit und im zweiten Paket das weiße Baumwolltuch. Wie am Vorabend wird das kleine Mädchen von der Veranstalterin zuerst mit der Opfermahlzeit gefüttert und anschließend wird ihm Reisbier

²¹⁴ Das Tuch ist ca. einen Meter breit und zwei Meter lang.

gegeben. Danach wird ihm das weiße Baumwolltuch final um die Schulter gelegt (Abb. 16). Während des Fütterns und Einkleidens wird das Mädchen bzw. seine Namensgeberin liebevoll angesprochen. Ein kurzer Auszug soll die Art und Weise der Ansprache veranschaulichen:

„Was willst du von uns? Was können wir dir geben? Willst du Fleisch und Reis? Hier, nimm Fleisch und Reis! Ist es das, was wir dir geben sollen? Ich gebe es dir auf gute Weise. Ich gebe es dir in Frieden. Es ist gut, dass du zu uns sprichst. Aber sieh, deine Enkelin wurde deshalb krank. Wenn du zu uns sprichst, bring besser keine Probleme und Krankheiten! Wir haben dir einen Hahn gegeben und wir legen dir dieses Tuch um. Jetzt weine doch nicht mehr. Wir geben es dir doch in Frieden. Wenn du in Zukunft zu uns sprichst, sprich auf gute Weise! Komm bloß nicht mehr mit Problemen und Krankheiten! Sei gesund und kräftig, sei groß und stark. Weine, schreie und quengele nicht. Wir erlauben dir das nicht mehr, hörst du?! Jetzt iss und trink und nimm dieses Zeichen! Alles was wir dir geben, kommt von Herzen. Komm schon, iss Fleisch und Reis, trinke Reisbier und sei still!“

Wie sich zeigt, wird auf vertraute Weise gesprochen, wobei mal die Namensgeberin und mal das erkrankte Mädchen selbst angesprochen wird. Nachdem das Mädchen gegessen und getrunken hat, teilen die Anwesenden die restliche Opfermahlzeit unter sich auf und das Ritual endet mit dem gemeinsamen Genuss von Reisbier.

Das Ritual *ai thob* findet nicht nur in nicht-christlichen, sondern auch in christlichen Häusern regelmäßig statt. In den meisten nicht-christlichen Häusern werden heute zwei Mahlzeiten zubereitet (siehe Kapitel „Rituelle Kontinuitäten“). Wie in der vorchristlichen Zeit findet ein Schweine- oder Hahnenopfer statt und aus dem Fleisch des Opfertiers wird die Opfermahlzeit zubereitet, die für die anwesenden Nicht-Christen bestimmt ist. Um die Christen nicht von der Teilnahme auszuschließen, wird zudem ein Schwein bzw. Hahn geschlachtet und aus dem Fleisch wird eine zweite Mahlzeit gekocht, die die Christen ohne Probleme essen können. Auf diese Weise wird auch in den meisten christlichen Häusern vorgegangen. Es werden keine Tieropfer mehr durchgeführt, sondern es werden Tiere geschlachtet, die aus den eigenen Beständen stammen oder auf dem Markt gekauft wurden. Mit der Opferung entfällt auch das Ablegen und Betrachten der Ursache (*ka dam*) auf den Organen der Opfertiere. Ohne eine erneute rituelle Überprüfung wird davon ausgegangen, dass die Ursache, die durch die Eingangsdivination als wahrscheinliche Ursache herausgestellt wurde, auch die tatsächliche Ursache ist.



Abb. 16: Das Zeichen geben: der Morgen

Hier wird das Zeichen zwischen einem kleinen Mädchen und der ältesten Schwester seiner Mutter ausgetauscht. Die Namensgeberin des Mädchens ist die matrilaterale Großmutter. Die neben dem Mädchen sitzende Veranstalterin adressiert folglich ihre eigene verstorbene Mutter. Das Mädchen isst von der Opfermahlzeit. Zuvor wurde ihm das weiße Tuch um die Schultern gelegt. Neben ihm sitzt sein Vater. Am Morgen ist der Kreis der anwesenden Verwandten klein und intim.

In christlichen Häusern wird das Fleisch auch mit Reis und Blut gekocht.²¹⁵ Die Mahlzeit wird auf einem Bananenblatt angerichtet und neben dem Herd platziert. Rund um den Herd versammeln sich die männlichen christlichen Gäste zu einem gemeinsamen Gebet. Wenn der älteste Mutterbruder (*u kñi heb*) des erkrankten Kindes Christ ist, eröffnet er die Gebetsrunde. Alternativ kann diese Aufgabe ein jüngerer Mutterbruder oder ein klassifikatorischer Mutterbruder übernehmen. Signifikant ist, dass dem Mutterbruder auch im christlichen Kontext wichtige rituelle Aufgaben zukommen und dass die Anwesenheit eines Kirchenoffiziellen nicht erforderlich ist. Frauen und Mädchen sind an der Gebetsrunde nicht beteiligt, sie sitzen aber unmittelbar daneben. Nachdem der Mutterbruder das einleitende Gebet gesprochen hat, sagt jeder der im Kreis sitzenden Männer einige Worte. Adressiert wird der christliche Gott, d.h. der „neue Gott“ (*u Blei thymmai*). Er wird als Schutzgott angesprochen und um seinen Segen für die anstehende rituelle Transaktion gebeten. Ein kurzer Auszug soll die Art und Weise der rituellen Ansprache verdeutlichen:

„Oh Herr! Wir haben uns heute hier versammelt und adressieren dich dem neuen Weg entsprechend. Wir bitten dich um deinen Schutz und Beistand. Es ist der Wille dieses

²¹⁵ Auf dem Markt wird nicht nur Fleisch, sondern eigens auch Blut für diesen Zweck gekauft.

kranken Kindes in diesem Haus nach einem Zeichen zu fragen. Aber der, der sich das Zeichen wünscht, ist nicht das Kind, sondern sein Namensgeber. So verhält es sich, oh Herr, dem alten Weg entsprechend. Hilf uns bei der Übergabe! Segne dieses Kind und dieses Haus! Sei mit uns in diesem Moment! Sei wie damals, als du zu uns gekommen bist und gesagt hast, dass du unsere Ordnung und unseren Weg nicht zerstören, sondern nur reformieren willst. Heute Abend folgen wir unserer Ordnung und unserem Weg, wenn wir diesem Kind ein Tuch umlegen. So soll es sein, oh Herr! Steh auch du uns bei! Segne dieses Kind und dieses Haus! Segne diese Mahlzeit, bevor wir das Kind füttern!“

Jeder der Männer spricht ca. drei Minuten, wobei sich die Inhalte der improvisierten Gebete ähneln. Anschließend wird das erkrankte Kind geholt. Wie im nicht-christlichen Kontext wird es zuerst gefüttert und ihm wird Reisbier gegeben. Danach wird ihm kurz das Zeichen, d.h. das weiße Baumwolltuch, gezeigt. Am nächsten Morgen kommen die Eltern und das erkrankte Kind erneut in das Haus. Der rituelle Ablauf unterscheidet sich nicht von dem bereits beschriebenen Ablauf in den nicht-christlichen Häusern. Das Kind wird gefüttert, ihm wird Reisbier gegeben und es erhält das weiße Tuch, das ihm nun final um die Schultern oder den Kopf gewickelt wird.

Es lässt sich zusammenfassen, dass der christliche Kontext dadurch charakterisiert ist, dass keine Tiere geopfert werden und dass der „neue Gott“ (*u Blei thymmai*) als Schutzgott angesprochen und um seinen Segen für die stattfindende rituelle Transaktion gebeten wird.²¹⁶ Die grundlegende Logik des Rituals hat sich aber nicht verändert und im Gegensatz zu vielen anderen Ritualen, die mit der Christianisierung aufgegeben wurden, ist das Ritual *ai thob* weiterhin von großer Bedeutung.

Was ist das Besondere des Rituals und wie lässt sich das rituelle Geschehen interpretieren? Das beschriebene Ritual wird bereits bei sehr kleinen Kindern durchgeführt. Bis zum siebten Lebensjahr findet es im Durchschnitt drei bis vier Mal statt. Ab dem siebten Lebensjahr wird es seltener und ab dem zehnten Lebensjahr überhaupt nicht mehr durchgeführt. Anhand des Rituals zeigt sich, dass der Tod die Beziehungen zwischen nahen Verwandten nicht mit einem Schlag beendet. Die Totengeister der kürzlich Verstorbenen sprechen weiterhin zu ihren lebenden Ver-

²¹⁶ Als ein weiterer Unterschied wird angeführt, dass der Reisbierkonsum in nicht-christlichen Häusern höher ist als in christlichen Häusern. Im nicht-christlichen Kontext werden die Gäste am Abend des ersten Tages mit Reisbier begrüßt und dieses fließt während des gesamten Rituals reichlich. Im christlichen Kontext wird erst nach der Gebetsrunde mit dem Genuss von Reisbier begonnen, denn es gilt als unschicklich, wenn im betrunkenen Zustand gebetet wird. Aus diesem Grund wird zunächst Tee und erst später Reisbier serviert. Ganz ohne Reisbier wäre das Ritual aber unvollständig; was nicht nur für dieses, sondern auch für alle anderen Rituale gilt.

wandten, wobei insbesondere die Beziehung zwischen Namensgeber und Namensträger relevant ist. Im Kindesalter meldet sich der Namensgeber besonders oft zu Wort und fragt nach einem Zeichen der Aufmerksamkeit und Anerkennung. Es heißt, dass Kinder der „anderen Welt“ (*ka wei pat ka pyrthei*) sehr nah stehen. Dies bedeutet, dass die Totengeister besonders leicht zu ihnen sprechen können, aber auch, dass Kinder besonders häufig erkranken. Das Ritual *ai thob* („das Zeichen geben“) zielt darauf ab, dem Namensgeber eines erkrankten Kindes die Aufmerksamkeit und Anerkennung zu geben, nach der dieser verlangt. Auf den konkreten Anlass bezogen, lässt sich von einem Heilungsritual sprechen, denn das Ritual soll die Gesundheit des Kindes stabilisieren. Mit Blick auf die gesamte Kindheit, in der das Ritual mehrere Male stattfindet, zeigt sich aber der Charakter eines Lebenszyklusrituals, das darauf abzielt, den Namensgeber des Kindes durch die Einbindung in Tauschbeziehungen zu sozialisieren.

Für die Entwicklung des Kindes ist die Sozialisation des Namensgebers von großer Bedeutung, denn verstorbene Verwandte, die von ihren lebenden Verwandten nicht adäquat beachtet werden, können einen dauerhaft negativen Einfluss ausüben. Wie der Auszug aus der rituellen Ansprache zeigt, wird der Namensgeber des erkrankten Kindes nicht zurückgewiesen, sondern gebeten, keine Probleme und Krankheiten zu verursachen. Die Beziehung zum Namensgeber wird nicht negiert, sie muss aber in geordnete Bahnen gelenkt werden. Mit liebevoller Geste wird der Namensgeber von seinen lebenden Verwandten mit einer Mahlzeit und mit Reisbier versorgt. Das erfragte Zeichen der Aufmerksamkeit und Anerkennung, das weiße Baumwolltuch (*ka jaiñ sala*), ist als soziales Attribut zu sehen, denn es wird wie ein Kleidungsstück angelegt. Kleinen Mädchen wird das Tuch wie der typische Umhang der Frauen um die Schultern gewickelt und kleinen Jungen wird es wie der traditionelle Turban der Männer um den Kopf gewickelt.²¹⁷ Durch die sozialen Akte des Nährens und Kleidens wird der Namensgeber als unsichtbares Mitglied der Verwandtschaftsgruppe bestätigt – ihm wird gezeigt, dass er noch immer erinnert wird und dazugehört.

Zuvor wurde beschrieben, dass Menschen von einem Schatten (*ka syrngu*) umgeben sind, der sich im Idealfall wie ein Schutzschild um sie legt (siehe Kapitel „Der Schatten“). Da sich Neugeborene und kleine Kinder im Zustand des weichen Schattens (*jem syrngu*) befinden und noch nicht widerständig gegenüber der Außenwelt sind, müssen sie rituell in Schutzbeziehungen eingebunden werden, um Schritt für Schritt den wünschenswerten Zustand des harten Schattens (*eb syrngu*)

²¹⁷ Zwischenzeitlich wurde versucht, das weiße Baumwolltuch durch Kleidungsstücke, wie z.B. Röcke und Hosen, zu ersetzen, die von den Kindern tatsächlich benutzt werden konnten. Von dieser rituellen Innovation musste jedoch wieder Abstand genommen werden, da sich die verstorbenen Verwandten hiermit nicht zufrieden zeigten. Wie das Beispiel zeigt, können Rituale nur bedingt den menschlichen Gesetzen der Nützlichkeit untergeordnet werden.

zu erlangen. Nicht nur das zuvor beschriebene Ritual *pyneh syrngu* („den Schatten härten“), sondern auch das Ritual *ai thob* („das Zeichen geben“) dient diesem Zweck. Die Beziehung zum Namensgeber gehört zu den wichtigsten Beziehungen eines Menschen. Durch das Ritual *ai thob* wird diese Beziehung im Kindesalter immer wieder bestätigt und geordnet, was dazu beiträgt, dass sich der Schatten des Kindes sukzessive härtet. Die Persönlichkeit und die Konstitution des Kindes festigen sich und es wird stabil für das Leben in der Welt der Menschen, aber auch widerständiger gegenüber kosmischen Einflüssen. Kleine Kinder erkranken aufgrund ihrer mangelnden Abgrenzung gegenüber Außeneinflüssen noch sehr häufig. Indem sich ihr Schatten – nicht zuletzt durch die Wirkung des Rituals *ai thob* – härtet, werden sie stabiler gegenüber den verschiedenen Außeneinflüssen. Auch der Namensgeber selbst zieht sich ab dem siebten Lebensjahr etwas mehr zurück. Es heißt, dass Kinder nun verstärkt beginnen, ihre eigene Persönlichkeit auszubilden, was u.a. mit dem verminderten Einfluss des Namensgebers begründet wird.

Auch wenn der Namensgeber eines Menschen lebenslang zu diesem gehört, ist und bleibt die Beziehung ambivalent und ein zu starker Einfluss der „anderen Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) muss zurückgewiesen werden. Die Lösung besteht darin, den Namensgeber immer wieder in seinem sozialen Aspekt, d.h. als persönlichen Schutzpatron, anzusprechen und seinen destruktiven kosmischen Aspekt auf diese Weise abzumildern. Das Ritual *ai thob* hat vor diesem Hintergrund eine doppelt integrierende Wirkung. Zum einen integriert es einen verstorbenen Verwandten temporär in den Häusern der Lebenden. Zum anderen trägt es aber auch dazu bei, ein Kind in der Welt zu integrieren. Das Kind erfährt, dass die Beziehung zum Namensgeber sozialisiert werden kann und dass die destruktiven Einflüsse der unsichtbaren Welt nicht permanent gefürchtet werden müssen. Indem die Beziehung zum Namensgeber rituell bestätigt wird, entwickelt das Kind ein tendenziell positives Gefühl gegenüber seinem Namensgeber, der durch sein Sprechen zwar hin und wieder Krankheiten verursacht, in erster Linie aber ein persönlicher Schutzpatron ist. Die geordneten Beziehungen zur unsichtbaren Welt führen somit auch zu einer besseren Integration in die sichtbare Welt. Ab dem zehnten Lebensjahr mischen sich die Namensgeber seltener ein und Kinder gelten als ausreichend gefestigt, um sich in der Welt behaupten zu können.

6.3 Der Heiratsprozess und die Verbindung zweier Häuser

Bei den Karow gibt es keine Rituale, die den Übergang von der Kindheit zur Jugend markieren. Bis zur Geschlechtsreife fällt der Mensch in die Kategorie der Kinder (*ki khynnab*) und danach in

die der Jugendlichen (*ki khynraw*).²¹⁸ Der Übergang zur Kategorie der Erwachsenen (*ki rangbah*) wird mit der Heirat eingeleitet: nachdem der Mann in das Mutterhaus der Frau gezogen ist, zählt das Paar zu den Erwachsenen. Vollständig bestätigt wird der Erwachsenenstatus aber erst durch die Geburt des ersten Kindes. Nur die Personen, die Eltern wurden, können ein Haus begründen und nur wer einem Haus vorsteht und eine Herdgruppe unterhält, ist im eigentlichen Sinn erwachsen. Die Heirat bereitet nicht nur einen Statuswechsel von Personen vor, sie verbindet auch zwei Mutterhäuser. Wie beschrieben, werden im Kontext der Heirat keine spezifischen strategischen Interessen verfolgt (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Affinen“). Vor dem Hintergrund der notwendigen reproduktiven Erneuerung der Gesellschaft will jedoch jedes Haus seinen Fortbestand durch die Inkorporation „fremder“ Söhne sichern, was wiederum bedeutet, dass die eigenen Söhne ebenfalls an andere Häuser gegeben werden müssen.

Junge Männer und Frauen entscheiden grundsätzlich selbst, mit wem sie die Ehe eingehen wollen. Die Entscheidung zur Ehe eröffnet den Heiratsprozess, der mit dem Einzug des Mannes in das Mutterhaus der Frau endet. Nachdem der Mann seinen Wohnort verlegt hat, gilt die Ehebeziehung (*sbi kurim*) als etabliert und die Mutterhäuser der Ehepartner bezeichnen sich fortan als „affinale Häuser“ (*ka jing kba*). Wie bereits beschrieben, gibt es keine Hochzeitszeremonie. Auch wenn ein singuläres Hochzeitsereignis fehlt, lässt sich aber von einem ritualisierten Heiratsprozess sprechen, der Schritt für Schritt vollzogen werden muss. Eingeleitet wird dieser Prozess durch die heiratswilligen jungen Männer, die sich auf die Suche nach heiratswilligen jungen Frauen begeben. Seinen eigentlichen Auftakt findet der Heiratsprozess nachdem sich ein Paar für die Ehe entschieden hat. Das Kernstück des Heiratsprozesses bilden die Heiratsgespräche (*iakren kurim*), die von den Mutterbrüdern beider Seiten geführt werden. Nur wenn die Heiratsgespräche erfolgreich verliefen, kann die Eheschließung durch die Wohnortverlegung des Mannes besiegelt werden.

In der vorchristlichen Zeit war die Kontaktaufnahme zwischen jungen Männern und Frauen an die Institution des Jugendhauses (*ka jing khynraw*) gebunden. Durch den Einfluss des Christentums wurden die Jugendhäuser in den 1990er Jahren aufgegeben, was die erste Kontaktaufnahme veränderte. Hiervon abgesehen, findet der Heiratsprozess aber nach wie vor in der Form statt, die im Folgenden beschrieben wird – unabhängig davon, ob Christen oder Nicht-Christen die Ehe eingehen. Eher selten lassen sich Christen auch kirchlich trauen. Die kirchliche Trauung findet an dem Tag statt, an dem der Mann seinen Wohnort verlegt und wird durch eine Hoch-

²¹⁸ Kinder werden nicht nur als *ki khynnah*, sondern auch als *ki khon* bezeichnet, und Jugendliche werden nicht nur als *ki khynraw*, sondern auch als *ki samla* bezeichnet. Die zweitgenannten Begriffe wurden von den Hochland-Khasi übernommen.

zeitszeremonie im Mutterhaus der Frau begleitet. Die kirchliche Trauung und die Hochzeitszeremonie können nur stattfinden, wenn ihnen beide Seiten zustimmen. Da relativ hohe Kosten entstehen, die von beiden Seiten geteilt werden müssen, tritt dieser Fall eher selten ein. Bis heute lässt sich somit sagen, dass die Heirat in Form eines ritualisierten Prozesses vollzogen wird, aber im zeremoniellen Sinn wenig betont ist.²¹⁹

„Zu den Mädchen gehen“

Mädchen und junge Frauen leben ein relativ freies Leben, das weitgehend frei von Restriktionen ist. In den überwiegenden Fällen sind es aber die jungen Männer, die die Initiative ergreifen und den ersten Kontakt zum anderen Geschlecht herstellen. Wenn sich junge Männer auf Brautschau begeben, wird von *lei kyntbei* – „zu den Mädchen gehen“ – gesprochen. Dies kann den Besuch des Marktes, den Gang zu einem Fest oder auch den Weg in ein Nachbardorf meinen; um nur drei von vielen weiteren Möglichkeiten aufzuzählen, bei denen Männer Frauen begegnen können. Ursprünglich bezog sich der Ausdruck *lei kyntbei* auf eine spezifische Praxis des Brautwerbens, die an die Institution des Jugendhauses gebunden war. Bis Ende der 1980er Jahre gab es in jedem Dorf mindestens ein Jugendhaus. In großen Dörfern konnte auch jeder Dorfteil ein Jugendhaus aufweisen. Das Jugendhaus war der männlichen Jugend vorbehalten. Ab dem Zeitpunkt der Geschlechtsreife verbrachten Jungen die Nächte nicht mehr in ihrem Mutterhaus, sondern im Jugendhaus. Die Architektur dieses Hauses entsprach dem Typus des traditionellen Wohnhauses, wobei die Jugendhäuser etwas größer als die Wohnhäuser waren (siehe Kapitel „Die Mutter als Hüterin des Hauses“). Im Inneren befand sich eine auf Stelzen stehende Bambusplattform, die als Gemeinschaftsbett diente. Die Jugendhäuser dienten ausschließlich als Schlafhäuser, denn die Mahlzeiten wurden weiterhin im Mutterhaus eingenommen.

Sobald die jungen Männer das 15. oder 16. Lebensjahr erreicht hatten, machten sie das Jugendhaus zum Ausgangspunkt für ihre nächtlichen Besuche bei den jungen Frauen anderer Dör-

²¹⁹ Der Heiratsprozess der Karow weicht signifikant von dem ab, was in der Khasi-Ethnographie zur Heirat und zur Hochzeit beschrieben wird. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschrieb Gurdon drei verschiedene Hochzeitszeremonien, die in Abhängigkeit von Wohlstand und Status durchgeführt wurden (vgl. Gurdon 2002: 127; siehe auch Das Gupta 1964: 150 – 155; Gerlitz 1984: 159 – 162; Mawrie 1981: 59 – 63). Hundert Jahre später scheinen diese Hochzeitszeremonien vollständig verschwunden zu sein (vgl. Nongkynrih 2002: 61). In Shillong finden heute überwiegend kirchliche Trauungen statt. Im Umfeld der *Seng Khasi* werden zudem Hochzeitszeremonien durchgeführt, die einen traditionellen Anspruch erheben. Tatsächlich handelt es sich eher um rituelle Innovationen, die traditionelle Elemente aufgreifen, aber alles in allem nur noch wenig mit den bei Gurdon beschriebenen Hochzeitszeremonien gemeinsam haben.

fer oder Dorfteile. Diese Besuche wurden als *lei kynthei* – „zu den Mädchen gehen“ – bezeichnet und verliefen auf ritualisierte Weise. Ein bis zwei Mal pro Woche schlossen sich die jungen Männer eines Jugendhauses in kleineren Gruppen zusammen und begaben sich in die Nachbardörfer oder auch in die entfernteren Dorfteile des eigenen Dorfs. Welches Dorf bzw. welcher Dorfteil aufgesucht wurde, unterlag keiner festen Regel, sondern wurde von Fall zu Fall gemeinsam entschieden. Die Gruppen fanden sich so zusammen, dass sich die jungen Männer in die Dörfer oder Dorfteile begaben, in denen die Mädchen und jungen Frauen lebten, die ihnen gefielen und die sie sich ausgewählt hatten. Bevor sie das Jugendhaus verließen, legten die jungen Männer eine Runde fest, so dass sie jeden Einzelnen am Haus seiner Auserwählten absetzen konnten. Nach drei bis vier Stunden trafen sie wieder zusammen und traten den Rückweg zum Jugendhaus an.

Die Stunden, die die jungen Männer getrennt verbrachten, verliefen nach einem ähnlichen Muster. Ein junger Mann begab sich zum Haus seiner Auserwählten und steckte an der Stelle, an der sich ihr Nachtlager befand, einen Bambusstab (*u syntit*) durch die Bambuswand des Hauses. Alternativ rief er leise ihren Namen. Handelte es sich um die erste Kontaktaufnahme, fand zunächst ein geflüstertes Gespräch durch die Bambuswand statt, in dem der junge Mann um seine Auserwählte warb. Der Umworbenen stand es frei, den Verehrer anzuhören oder wegzuschicken. Bestand der Kontakt schon seit längerem, schlüpfte die junge Frau aus dem Haus und das Paar verbrachte einige Stunden an einem abgelegenen Ort außerhalb des Dorfes. Wie bereits beschrieben, finden sexuelle Kontakte von Unverheirateten grundsätzlich im Bereich der Landkategorie *ka rinem ka khlaw* („die Wildnis, der Wald“) statt (siehe Kapitel „Die Opposition der Landkategorien“). Intensivierte sich der Kontakt, schnitzte der junge Mann seiner Auserwählten nach einiger Zeit ein Gefäß für ihre Betelblätter.²²⁰ Dieses Gefäß bezeugte seine Liebe und deutete ernste Heiratsabsichten an. Der nächtliche Kontakt eines jungen Paares konnte sich über ein bis zwei Jahre erstrecken. Am Tag existierte diese Beziehung noch nicht. Wenn sich zwei Unverheiratete zu einem nächtlichen Paar zusammenschlossen, sprach sich dies zwar schnell herum, wurde aber zunächst nicht öffentlich kommentiert. Nur die nächsten Verwandten nahmen Notiz und kommentierten die Beziehung innerhalb des Hauses.

Mit Beginn der 1990er Jahre setzte ein Prozess ein, bei dem die einzelnen Dörfer nach und nach ihre Jugendhäuser aufgaben. Dieser Schritt ist in erster Linie auf die Kritik der Missionare zurückzuführen, die später von den Repräsentanten der lokalen Kirche aufgegriffen wurde. Die Missionare und Kirchenrepräsentanten argumentierten, dass die stundenlangen nächtlichen Aktivitäten der Jugend zum einen der christlichen Moral und zum anderen der schulischen Aufmerk-

²²⁰ Betelblätter (*u pathi*) werden zusammen mit Betelnüssen (*u kwoi*) gekaut. Das Gefäß für die Betelblätter wird als *u ktang pathi* bezeichnet. In der Regel wird es aus Bambus geschnitzt.

samkeit abträglich seien. Lange Zeit fanden die vorgebrachten Argumente nur wenig Beachtung. Schließlich konnten sie sich aber durchsetzen, da die Zahl der Christen anstieg und schulischer Bildung sowohl von den Christen als auch von den Nicht-Christen ein immer größerer Wert beigemessen wurde. Mitte der 1990er Jahre wurden die Jugendhäuser vollständig aufgegeben, was auch der nächtlichen Praxis des Brautwerbens ein Ende setzte. Die älteren Männer berichten bis heute häufig und gern von ihrer Jugend, in der sie die Nächte im Jugendhaus verbrachten und regelmäßig in die umliegenden Dörfer ausschwärzten. Für die jüngeren Männer sind diese Zeiten legendär und in Anlehnung an die Geschichten der Älteren sprechen sie bis heute von *lei kynthei* („zu den Mädchen gehen“), wenn sie sich auf die Suche nach ihrer Zukünftigen begeben.

Heute werden erste Liebesgeständnisse in den meisten Fällen durch heimliche Briefe überbracht. Während es früher überwiegend die jungen Männer waren, die die Initiative ergriffen, werden Briefe zunehmend auch von Mädchen und jungen Frauen geschrieben. Die Briefe werden nicht direkt, sondern immer durch einen Boten überbracht. Wie in der Zeit der Jugendhäuser darf ein Verehrer bzw. eine Verehrerin abgelehnt werden und eine einmal eingegangene Beziehung kann jederzeit wieder abgebrochen werden. Die Verbindlichkeit erhöht sich erst, wenn sich ein Paar für die Ehe entscheidet. Arrangierte Ehen sind den Karow fremd. Die Entscheidung für die Ehe kann dennoch nur dann zu einer Eheschließung führen, wenn die Mutterhäuser beider Seiten zustimmen. Um diese Zustimmung zu erhalten, muss die angebahnte, aber zunächst nur in der Nacht existierende Beziehung für die Augen der Öffentlichkeit sichtbar gemacht werden. Die frühere nächtliche Praxis des Brautwerbens und das heute verbreitete heimliche Briefeschreiben führen letztlich zu ein und demselben Punkt: der junge Mann muss sich auf den Weg begeben und die Eltern seiner Auserwählten über die Heiratsabsicht informieren.

„Zu den Eltern der Frau gehen“

Die Beziehung zwischen zwei heiratswilligen jungen Leuten kann nicht auf schlichte Weise annonciert werden, sondern sie muss in einem ritualisierten Prozess Schritt für Schritt der Öffentlichkeit bekannt gemacht werden. Der erste Schritt im Heiratsprozess wird als *lei pyntip miet kurim* bezeichnet: „die Eltern der Frau nachts informieren gehen“. Hierfür begibt sich der heiratswillige junge Mann zum Mutterhaus seiner Auserwählten. Er darf nicht allein gehen, sondern muss von zwei Freunden begleitet werden: bei dem einen Freund muss es sich um einen jungen Mann und bei dem anderen Freund um einen alten Mann handeln. Der junge Mann ist im Idealfall derselbe, der schon als Bote für die Liebesbriefe diente. Der alte Mann führt die Dreiergruppe an und leuchtet mit einer Bambusfackel den Weg. Wenn die Dorfbewohner eine Dreiergruppe sehen, die

von einem fackeltragenden Alten angeführt wird, wissen sie, dass sich die drei auf Brautwerbung befinden. Die Heimlichkeit, die die Liebesbeziehung zuvor umgab, wird zunächst nur ein Stück gelüftet, denn der Weg zum Mutterhaus der jungen Frau muss grundsätzlich in der Nacht angetreten werden und wird somit noch nicht von vielen Personen wahrgenommen. Strikt betrachtet, lässt sich auch nicht von einer „Brautwerbung“ sprechen, denn die Begriffe „Braut“ und „Bräutigam“ haben keine lokalen Entsprechungen (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Affinen“). Es wird von der Ehefrau (*ka kurim*) und dem Ehemann (*u kurim*) gesprochen – allerdings erst nachdem der Mann in das Mutterhaus der Frau gezogen ist. Da die Wohnortverlegung des Mannes nicht durch eine Hochzeitszeremonie markiert wird, ist es nur folgerichtig, dass keine Begriffe für die Braut und den Bräutigam existieren.

Nachdem die Dreiergruppe das Mutterhaus der jungen Frau erreicht hat, verteilt die letztere zuerst Betelnüsse (*u kwoi*) an ihre Eltern und die drei Gäste. Die Eltern der jungen Frau eröffnen anschließend das Gespräch und fragen nach dem Begehrt der Gäste. Obwohl die Eltern von ihrer Tochter über den bevorstehenden Besuch informiert wurden, stellen sie sich ahnungslos. Die Begleiter des jungen Mannes, die als Zeugen seiner Glaubwürdigkeit auftreten, ergreifen das Wort und berichten von der Heiratsabsicht ihres Freundes. Danach bestätigt der junge Mann den Anlass des Besuches und bekundet seine Absicht, die Tochter des Hauses heiraten zu wollen. Er sagt, dass er mit der Tochter des Hauses „wohnen“ (*shong*) will. Das Verb *shong* steht für „wohnen“, wird aber auch im Sinn von „heiraten“ verwendet. Nachdem sie über die Heiratsabsicht informiert wurden, fragen die Eltern der jungen Frau ihren zukünftigen Schwiegersohn, ob seine Eltern und Geschwister der Eheschließung zustimmen. Es ist Konvention, dass der junge Mann an dieser Stelle Autonomie demonstriert und die Schicksalhaftigkeit der Verbindung betont, gegen die niemand – auch nicht seine Eltern und seine Geschwister – etwas einwenden darf.

In den überwiegenden Fällen geben die Eltern der umworbenen jungen Frau daraufhin ihre Zustimmung. Nur sehr selten werden heiratswillige junge Männer abgewiesen, denn jedes Mutterhaus ist bestrebt, seine Töchter zu verheiraten und die Söhne anderer Mutterhäuser zu inkorporieren. Es wird betont, dass das männernehmende Haus im Kontext der Heirat das „akzeptierende Haus“ ist und sich gegenüber dem männergebenden Haus nicht zu wählerisch zeigen sollte. Verläuft alles wie gewünscht, endet der nächtliche Besuch mit dem gemeinsamen Genuss von Reisbier (*ka kyiad um*) oder Tee (*ka sha*) und mit einer abschließenden Runde Betelnüsse (*u kwoi*), die abermals von der jungen Frau ausgegeben wird.²²¹

²²¹ In der Regel wird in nicht-christlichen Häusern Reisbier und in christlichen Häusern Tee getrunken.

„Zu den Eltern des Mannes gehen“

Nachdem die Eltern der jungen Frau informiert wurden, ist es ihre Aufgabe, das männergebende Haus aufzusuchen, um dort die Nachricht von der Heiratsabsicht des Paares zu überbringen. Dieser zweite Schritt im Heiratsprozess wird als *lei ong kurim* bezeichnet: „die Eltern des Mannes informieren gehen“. Die vorgeschriebene Tageszeit ist abends, aber nicht mehr nachts, so dass die Heimlichkeit ein weiteres Stück gelüftet wird. Der junge Mann informiert seine Eltern im Vorfeld über den Besuch seiner zukünftigen Schwiegereltern. Als die Eltern der jungen Frau eintreffen, werden sie aber alles andere als herzlich empfangen. Die Eltern des jungen Mannes stellen sich vielmehr ahnungslos und fragen verwundert nach dem Begehrt der Gäste. Die Antwort läutet ein verfremdetes Sprechen ein, das für den weiteren Heiratsprozess charakteristisch ist: die zukünftigen Ehepartner werden von nun an nicht mehr namentlich genannt, sondern als „Bulle“ (*u masi*) und „Blume“ (*u syntu*) bezeichnet.²²² Die Eltern der jungen Frau berichten, dass „ein entlaufener Bulle zu ihrem Haus kam, in ihrem Garten graste und von einer ihrer Blumen fraß“. Die Eltern des jungen Mannes werden als Besitzer des Bullen adressiert und beschuldigt, nicht gut genug auf das Tier aufgepasst zu haben. Die auf diese Weise Beschuldigten mimen Verwunderung und erwidern, dass keiner ihrer Bullen entlaufen sei. In dieser Form geht das Gespräch für einige Zeit weiter. Die eine Seite beklagt sich über den fremden Bullen, der von ihrer Blume fraß, und meint damit den Sohn eines anderen Hauses, der mit ihrer Tochter intim wurde. Die andere Seite gibt an, keinen Bullen zu vermissen und weist jede Schuld von sich.

Das verfremdete Sprechen wird als *parshi* bezeichnet – *parshi* bedeutet soviel wie „etwas sagen, aber etwas anderes meinen“.²²³ Die Gespräche zwischen den Eltern zukünftiger Ehepartner verlaufen nie auf exakt gleiche Weise, folgen aber einem einheitlichen Muster. Die Argumente beider Seiten werden in einem gespielt ernstern Duktus vorgetragen: die Eltern der jungen Frau zeigen sich entrüstet und die Eltern des jungen Mannes zeigen sich erstaunt. Die heiratswilligen jungen Leute sind während des Gesprächs nicht anwesend und werden nicht ein einziges Mal namentlich erwähnt. Es ist nicht vorgesehen, dass das erste Gespräch zwischen den Eltern zu einer Einigung führt. Der Abend endet mit der Vereinbarung eines weiteren Treffens, zu dem die Mutterbrüder beider Seiten hinzugezogen werden sollen, um „den vertrackten Sachverhalt aufzuklären“.

²²² Anstelle des Bullen (*u masi*) kann auch von einem anderen männlichen Haustier gesprochen werden, beispielsweise von einem Ziegenbock (*u blang*).

²²³ Das Verb *parshi* steht für „verfremdet sprechen“. Das Femininum *ka parshi* bezeichnet die „verfremdete Sprechweise“.

„Zu den Mutterbrüdern gehen“

Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben eines Mannes, die Heiratsgespräche (*iakren kurim*) für die Kinder seiner Schwester zu führen. Um die Mutterbrüder einzubeziehen, muss der dritte Schritt im Heiratsprozess vollzogen werden: *lei ong kñi* – „die Mutterbrüder informieren gehen“. Die zukünftigen Ehepartner sind hierfür selbst verantwortlich. Sie müssen jeweils den ältesten Bruder ihrer Mutter aufsuchen, dem im Kontext der Heirat das letzte Wort zukommt. Der junge Mann darf seinen ältesten Mutterbruder (*u kñi heb*) auf formlose Weise hinzubitten. Er begibt sich in das Nachbardorf oder in den benachbarten Dorfteil, in dem der älteste Bruder seiner Mutter lebt und bittet ihn, die Heiratsgespräche zu führen. Im Fall der jungen Frau gestaltet sich das Hinzubitten des ältesten Mutterbruders formaler. Sie darf dem ältesten Bruder ihrer Mutter niemals mit leeren Händen gegenüberreten, sondern muss ihm einen Flaschenkürbis mit Reisbier (*ka kyiad um*) und ein Paket Klebereis (*ka ja pnah*) überreichen. In Bezug auf die Männergeber (*kei nongai*) ist von *lei ong kñi* – „die Mutterbrüder informieren gehen“ – die Rede. In Bezug auf die Männernehmer (*kei nongshim*) wird hingegen von *lei ngong kñi* – „die Mutterbrüder mit einer Gabe informieren gehen“ – gesprochen. Das Verb *ngong* ist eine Abwandlung des Verbs *ong* („informieren“) und bedeutet soviel wie „mit einer Gabe informieren“.

Die unterschiedliche Form, in der die ältesten Mutterbrüder hinzugebeten werden, verweist auf eine grundsätzliche Unterscheidung, die im Kontext der Heirat von Relevanz ist: das männergebende Haus wird als „hart“ (*eb*) und das männernehmende Haus als „weich“ (*jem*) bezeichnet (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Affinen“). Die Begriffe *eb* und *jem* können in diesem Zusammenhang im Sinn von „übergeordnet“ und „untergeordnet“ oder „statushoch“ und „statusniedrig“ verstanden werden. Es wird als sehr schwierig erachtet, die Heiratsgespräche für eine Schwestertochter (*ka pyrsa*) zu führen, denn das männernehmende Haus ist das „akzeptierende Haus“, das sich den Forderungen des männergebenden Hauses unterordnen muss. Einfacher ist es, die Heiratsgespräche für einen Schwestersonn (*u pyrsa*) zu führen, denn dem männergebenden Haus steht es zu, dominant aufzutreten und Forderungen zu stellen. Da die „weiche Position“ der Männernehmer schwieriger einzunehmen ist als die „harte Position“ der Männergeber, erklärt sich, warum eine heiratswillige junge Frau ihren ältesten Mutterbruder auf besonders entgegenkommende Weise bitten muss.

Nachdem die ältesten Mutterbrüder informiert wurden, müssen auch die jüngeren Mutterbrüder über die anstehenden Heiratsgespräche in Kenntnis gesetzt werden. Diese Information muss nicht zwingendermaßen durch die zukünftigen Ehepartner übermittelt werden, sondern spricht sich in der Regel von selbst herum.

„Über die Ehepartner sprechen“

Die Heiratsgespräche bilden das Kernstück des Heiratsprozesses. Es handelt sich um ein vereinbartes Zusammentreffen zwischen den Eltern und den Mutterbrüdern der zukünftigen Ehepartner. Dieses Zusammentreffen, das auf ritualisierte Weise verläuft, wird als *iakren kurim* – „über die Ehepartner sprechen“ – bezeichnet. Kurz lässt sich von den „Heiratsgesprächen“ sprechen. Der Zeitpunkt der Heiratsgespräche wird gemeinsam festgelegt. Zwischen dem Informieren der Mutterbrüder und den Heiratsgesprächen können einige Wochen vergehen. Am vereinbarten Tag beginnen die Heiratsgespräche im Mutterhaus des jungen Mannes und damit im Haus der Männergeber. Die vorgeschriebene Tageszeit ist der Abend. Anwesend sind die Eltern der zukünftigen Ehepartner und die leiblichen Mutterbrüder (*u kñi trai*) beider Seiten. Je nach sozialer Nähe und persönlichem Interesse werden weitere klassifikatorische Mutterbrüder (*u kñi kur*) hinzugezogen. Durchschnittlich nehmen zehn bis fünfzehn, manchmal aber auch zwanzig und mehr Personen an den Heiratsgesprächen teil. Es wird darauf geachtet, dass beide Seiten in etwa gleich stark vertreten sind. Ist die Anzahl der leiblichen Mutterbrüder unausgewogen, wird dies durch das Hinzuziehen klassifikatorischer Mutterbrüder ausgeglichen. Die zukünftigen Ehepartner sind selbst nicht anwesend.

Die Heiratsgespräche werden von den leiblichen Mutterbrüdern geführt, wobei dem jeweils ältesten unter ihnen die führende Rolle zukommt. Sind klassifikatorische Mutterbrüder anwesend, halten sie sich im Hintergrund und lassen die leiblichen Mutterbrüder das Wort führen. Am wenigsten sagen die Eltern der zukünftigen Ehepartner. Ihnen kommt die Rolle der Gastgeber zu, die den Abend – anfangs im Mutterhaus des Mannes, später im Mutterhaus der Frau – ausrichten und für die kontinuierliche Bewirtung aller Anwesenden sorgen. Im Haus der Männergeber, d.h. im Mutterhaus des zukünftigen Ehemanns, ist die Sitzordnung so arrangiert, dass sich die Mutterbrüder beider Seiten frontal gegenüber sitzen. Die Männergeber (*ki nongai*), d.h. konkret die Mutterbrüder des Mannes, eröffnen das Gespräch: „Was führt euch zu uns? Was gibt es?“ Die Männernehmer (*ki nongshim*), d.h. konkret die Mutterbrüder der Frau, antworten und tragen die bereits bekannte Beschwerde vor: „Wir kommen, da euer Bulle in unserem Garten grast!“ Die Männergeber zeigen sich erneut ahnungslos: „Bulle?! Welcher Bulle soll das sein? Der Große, der Mittlere oder der Kleine?“ Die Frage bezieht sich in diesem Fall auf die drei Söhne des Hauses. Eine Weile verläuft das Gespräch auf diese Weise: die Männernehmer beschuldigen die Männergeber, nicht auf ihren Bullen aufgepasst zu haben und die Männergeber behaupten, von nichts zu wissen und weisen jede Schuld von sich. Da im Haus der Männergeber keine Einigung erzielt werden kann, wird gemeinsam entschieden, den Ort zu wechseln und die Gespräche im Haus der Männernehmer fortzusetzen.

Im Haus der Männernehmer, d.h. im Mutterhaus der zukünftigen Ehefrau, ist alles vorbereitet. Die Sitzordnung ist erneut so arrangiert, dass sich die Mutterbrüder beider Seiten frontal gegenüber sitzen. Die Männergeber eröffnen abermals das Gespräch: „Warum bittet ihr uns in euer Haus? Gibt es Streit? Gibt es eine Schuld?“ Das hier einsetzende Gesprächsmuster wird bis zum Ende der Heiratsgespräche beibehalten: es sind immer die Mutterbrüder des Mannes, die die Fragen stellen, und es sind immer die Mutterbrüder der Frau, die die Antworten zu erteilen haben. Die Männergeber haben nicht nur das Recht, den Männernehmern mit harscher Stimme Fragen zu stellen, sie dürfen auch „Schweine“ von ihnen fordern. Erneut handelt es sich um eine Umschreibung, denn es werden keine echten Schweine, sondern Flaschen mit Reisbier (*ka kyiad um*) gefordert. Das Reisbier wurde von der Mutter der Frau zubereitet und steht bereits abgefüllt im Haus.

Auf die eröffnende Frage der Männergeber antworten die Männernehmer: „Es gibt keinen Streit und es gibt keine Schuld. Wir müssen uns dennoch unterhalten, da euer Bulle in unserem Garten grast!“ Die Männergeber zeigen sich weiterhin erstaunt: „Was?! Das kann nicht unser Bulle sein! Wie sieht er denn aus, dieser Bulle?“ Von den Männernehmern wird nun erwartet, den zugelaufenen Bullen in den schillerndsten Farben zu beschreiben, wobei sich die Beschreibung indirekt auf den zukünftigen Ehemann bezieht. Die Männergeber erinnern sich nun, tatsächlich einen solchen „Bullen“ zu haben, reagieren aber nach wie vor verhalten: „Euch gefällt dieser Bulle? Wir können ihn nicht empfehlen! Er ist ein fauler Nichtsnutz, der zur Arbeit nicht zu gebrauchen ist!“ Diese Aussage entspricht nicht der wirklichen Einstellung der Männergeber. Es heißt aber, dass das Schlechtreden des „Bullen“ zumindest für einen Moment die Hoffnung nährt, diesen nicht an ein anderes Haus zu verlieren. Die Männernehmer gehen nicht auf das Manöver ein, sondern loben den „Bullen“ weiter in den höchsten Tönen. Auch wenn sie ihn loben, bringen sie aber nicht direkt zum Ausdruck, dass sie ihn in ihren eigenen Stall führen wollen. Es ist eine paradoxe Situation, denn die angestrebte Heiratsverbindung wird von keiner der beiden Seiten offen angesprochen. Die Männergeber geben anfangs vor, nichts von einem Bullen zu wissen und als sie sich doch erinnern, reden sie ihn schlecht und vermitteln den Eindruck, als ob sie „nichts geben wollen“. Die Männernehmer wiederum sind dazu angehalten, den Bullen zu loben, den sie letztlich auch in ihren Stall führen wollen. Sie sprechen dies aber nicht direkt an, sondern vermitteln den Eindruck, als ob sie „nichts nehmen wollen“.

Nachdem die Männernehmer den Bullen ausreichend gelobt haben, treten die Heiratsgespräche in ihre letzte Phase. In dieser Phase wird überprüft, ob objektive Gründe vorliegen, die gegen die angestrebte Heiratsverbindung sprechen. Geprüft wird, ob die negativen Heiratsregeln eingehalten sind und ob es in der Vergangenheit Streit zwischen den beiden involvierten Häusern gab.

Abschließend wird geprüft, ob das Paar freiwillig oder unter Zwang zusammenkam. Der Aspekt der Freiwilligkeit wird als wichtig erachtet, denn unter Zwang geschlossene Ehen gelten als unglücksverheißend.²²⁴ Weniger wichtig ist der ökonomische Hintergrund der zukünftigen Ehepartner. Im Verlauf der Heiratsgespräche werden an keiner Stelle Fragen des Besitzes thematisiert. Wie bereits beschrieben, betonen Häuser ihre Autonomie und die Idee, durch eine Heiratsverbindung auf direkte Weise vom Status und vom Wohlstand anderer profitieren zu wollen, wird entschieden zurückgewiesen (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Affinen“). Zugegeben und anerkannt wird aber, dass der Sohn eines anderen Hauses dem eigenen Haus dazu verhilft, Geburt und Wachstum, sowie einen moderaten Wohlstand zu generieren.

Bis heute wird betont, dass die Heiratsgespräche auf traditionelle Weise durchgeführt werden müssen. Die Männergeber präsentieren sich laut und dominant und fordern von den Männernehmern „Schweine“, die diese nicht verweigern dürfen. Da das eingeforderte Reisbier gemeinsam getrunken wird, steigt die Stimmung mit fortschreitender Stunde beträchtlich. In christlichen Häusern wird weniger Reisbier konsumiert. Hiervon abgesehen, unterscheiden sich die Heiratsgespräche in christlichen Häusern aber nicht von den Heiratsgesprächen in nichtchristlichen Häusern. Das Resultat der Heiratsgespräche ist in beiden Fällen, dass der Mann in das Mutterhaus der Frau ziehen darf, wobei dieses Ergebnis nicht direkt ausgesprochen wird. Das einzige, wozu sich die Männergeber am Ende der Heiratsgespräche durchringen, ist die Aussage: „Was sollen wir machen mit diesem Bullen? Er ist nun einmal entlaufen und grast in einem anderen Garten. Wir können ihn nicht zurückholen, sondern müssen ihn ziehen lassen!“ Die Männernehmer antworten daraufhin: „Was sollen wir machen mit diesem Bullen? Wenn ihr ihn nicht an der Leine halten könnt, müssen wir es hinnehmen, dass er in unserem Garten grast und von unserer Blume frisst!“ Die letzten Worte dürfen erst im Morgengrauen gesprochen werden. Diese Regel wird damit begründet, dass die nächtliche Beziehung zwischen zwei unverheirateten Menschen im Verlauf des Heiratsprozesses Schritt für Schritt an das Tageslicht geführt wurde, wo sie schließlich für die Öffentlichkeit sichtbar wird. In den meisten Fällen hat es sich längst herumgesprochen, aber spätestens dann, wenn die Dorfbewohner im Morgengrauen eine Gruppe betrunkenener Männer nach Hause ziehen sehen, wissen sie, dass in der Nacht Heiratsgespräche stattfanden.

²²⁴ Auch in der Khasi-Ethnographie wird beschrieben, dass sich Ehepartner aufgrund ihrer persönlichen Neigungen zusammenfinden (vgl. Das Gupta 1964: 150; Nakane 1967: 119; Nongkynrih 2002: 62f). Heiratsgespräche werden nur von Das Gupta (1964: 150f) erwähnt. Die von ihm beschriebenen Heiratsgespräche weisen aber keine Ähnlichkeit mit den Heiratsgesprächen der Karow auf.

Mit den Heiratsgesprächen haben die Karow eine bemerkenswerte Form der Kommunikation entwickelt. Wenn sich die Mutterbrüder mal entrüstet, mal ahnungslos über „entlaufene Bullen“ und „angefressene Blumen“ verständigen, kann nicht von einer todernsten Stimmung ausgegangen werden. Auch wenn eine feine Komik mitschwingt, wird die Unterhaltung aber nie der Lächerlichkeit preisgegeben. Die Männernehmer erklären, dass die Abhängigkeit von einem anderen Haus weniger schwer wiegt, wenn der Sohn dieses Hauses als „zugelaufener Bulle“ betrachtet wird, auf dessen Willen kein Einfluss genommen werden kann. Die Männergeber erklären, dass der Verlust eines Sohnes weniger schwer wiegt, wenn dieser Sohn wie ein „entlaufener Bulle“ betrachtet wird, auf dessen Willen ebenfalls kein Einfluss genommen werden kann. Dass die Männernehmer die Leihgabe des Sohnes dennoch zu schätzen wissen, zeigen sie durch das ausgiebige Loblied auf den „schönen Bullen“. Dass sie zudem um ihre Abhängigkeit wissen, zeigen sie, indem sie das dominante und fordernde Auftreten der Männergeber bereitwillig akzeptieren. Allen Beteiligten ist klar, dass der affinale Tausch stattfinden muss. Der Einsicht, dass dieser Tausch Abhängigkeit und Verlust involviert und somit schwer wiegt, wird durch die Heiratsgespräche eine spezifische kulturelle Form verliehen. Das indirekte und verfremdete Sprechen gilt als große Kunst und Fähigkeit. Es gibt ein allgemeines Muster, aber keine exakt vorgeschriebenen Formeln, so dass der Kreativität des Einzelnen viel Spielraum gelassen ist. Wenn Heiratsgespräche stattgefunden haben, werten die Anwesenden und die Dorfbewohner anschließend die rhetorischen Fähigkeiten der Männer aus, die die Heiratsgespräche führten. Das rhetorische Geschick, das Männer bei den Heiratsgesprächen an den Tag legen, bestimmt im nicht unwesentlichen Maß ihre soziale Reputation. Männer, die das indirekte und verfremdete Sprechen nicht beherrschen, setzen sich dem öffentlichen Spott aus und blamieren die Häuser ihrer Schwestern.

Nach den Heiratsgesprächen verlegt der Mann seinen Wohnort in das Mutterhaus der Frau. Diese Wohnortverlegung erfolgt auf völlig unspektakuläre Weise, denn der Mann zieht ohne eine begleitende Zeremonie um. Der Einzug des Mannes etabliert die Ehebeziehung (*shi kurim*) und gleichzeitig umschließt das Mutterhaus der Frau den eingehetzten Mann durch die Hausbeziehung (*shi jing*) (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“). Nach dem Einzug des Mannes ist ein letzter Weg zu gehen: die Frau muss der Seite der Männergeber gemeinsam mit ihren Eltern einen Besuch abstatten. Dieser letzte Schritt im Heiratsprozess wird als *lei kai kha* bezeichnet: „die Affinen besuchen gehen“. Konkret müssen die leiblichen Mutterbrüder, die Eltern und die Geschwister des Mannes besucht werden. Die klassifikatorischen Mutterbrüder, die bei den Heiratsgesprächen eine aktive Rolle spielten, können ebenfalls besucht werden. Da die genannten affinalen Verwandten in verschiedenen Häusern leben, handelt es sich um eine große Besuchsrunde. In jedem Haus muss die Frau drei Dinge überreichen: Reisbier (*ka kyiad um*), Kle-

bereis (*ka ja pnah*) und Betelnüsse (*u kwoi*). Die Empfänger dieser Gaben bieten ihrerseits Reisbier oder auch eine Reismahlzeit an. Die Herzlichkeit, die die Besuchsrunde kennzeichnet, relativiert die bei den Heiratsgesprächen demonstrierte Indifferenz. Das zuletzt aufgesuchte Haus ist das Mutterhaus des Mannes. Die Eltern des Mannes dürfen die Frau ihres Sohnes bitten, den letzteren trotz seiner Wohnortverlegung noch ein weiteres Jahr auf ihrem Hausland arbeiten zu lassen. Um den Eltern ihres Mannes Ehre (*ka burom*) zu erweisen, stimmt die Frau dieser Bitte grundsätzlich zu. Mit Ablauf eines Jahres erlischt der Anspruch der Eltern auf die Arbeitsleistung ihres Sohnes und dieser arbeitet nur noch für das Haus, in dem er tatsächlich wohnt.

Exkurs: Die Auflösung von Ehen

In der Khasi-Ethnographie wurde wiederholt die Instabilität von Ehen und die hohe Scheidungsrate thematisiert. Nakane (1967: 125 – 133) unterschied zwischen Ehen mit der jüngsten Tochter eines Hauses und Ehen mit einer älteren Tochter (siehe auch Århem 1988: 267; Gurdon 2002: 79ff). Laut Nakane scheitern Ehen mit der jüngsten Tochter, d.h. mit der Hauserbin, sehr häufig, da die Ehepartner stark durch die uterinen Verwandten der Frau beobachtet und reglementiert würden, was in in vielen Fällen Loyalitätskonflikte und eheliche Zerwürfnisse bedinge. Ehen mit einer älteren Tochter seien demgegenüber stabiler, da die Ehepartner nach der Geburt des ersten Kindes ein eigenes Haus begründen und in diesem relativ frei von Beobachtung und Reglementierung leben könnten. Nakanes Darstellung spiegelt die These von der konfliktgeprägten matrilinearen Gesellschaft wider, die sich nicht auf die Karow anwenden lässt (siehe Kapitel „Der theoretische Rahmen“). Bei den Karow werden Ehen nur selten aufgelöst. Gegen die These instabiler Ehen spricht bereits die sprachliche Erklärung, die für die Bezeichnungen der Ehepartner gegeben wird. Der Ehemann ist *u kurim* und die Ehefrau ist *ka kurim*. Das Nomen *kurim* setzt sich aus den beiden Bestandteilen *ku* und *rim* zusammen. Das Verb *ku* steht für „steigen“ und das Adverb *rim* steht für „alt“. Der Ehepartner ist somit derjenige, auf den „bis ins hohe Alter gestiegen werden soll“. Diese Erklärung ist sexuell konnotiert und wird nicht offen, sondern nur hinter vorgehaltener Hand abgegeben. Allgemein wird aber betont, dass die Ehepartner zusammen alt werden sollten und das Ehen idealerweise bis zum Tod halten. Da das Ideal wie überall nicht immer realisiert ist, kommt es in eher seltenen Fällen zur Auflösung von Ehen.

Bei ehelichen Differenzen kehren Männer in der Regel in ihr Mutterhaus bzw. in das Haus ihrer jüngsten Schwester zurück. Häufig gelingt es den verlassenen Frauen, die davongelaufenen Männer nach einiger Zeit zur Rückkehr zu bewegen. Sitzt das Problem tiefer, werden die Mutterbrüder eingeschaltet, die bereits die Heiratsgespräche (*iakren kurim*) führten. Das erneute Zu-

sammentreffen der Mutterbrüder wird als *iakren pynlait kurim* bezeichnet: „den Abschied der Ehepartner besprechen“. Kurz lässt sich von den „Scheidungsgesprächen“ sprechen. Die Scheidungsgespräche finden im Mutterhaus der Frau statt. Wie bei den Heiratsgesprächen sind es wieder die Männergeber, die als erste das Wort ergreifen: „Unser Schwestersohn ist in sein Mutterhaus zurückgekehrt. War dies sein eigener Wille oder wurde er von eurer Schwestertochter verjagt? Wir wissen es nicht und wollen es herausfinden!“ Um festzustellen, wie es im Einzelnen um die Ehebeziehung steht, wird eine spezifische Divinationsmethode angewendet: die Befragung der Flaschenkürbisse (*kynli na u klong*). Für diese Methode werden zwei Flaschenkürbisse mit Reisbier gefüllt, das von der Mutter der Frau zubereitet wurde. Der eine Flaschenkürbis repräsentiert den Mann und wird vor den Männernehmern abgestellt. Der andere Flaschenkürbis repräsentiert die Frau und wird vor den Männergebern abgestellt.

Nun beginnt die Befragung der Flaschenkürbisse. Zuerst nimmt der älteste Mutterbruder des Mannes den Flaschenkürbis in die Hand, der die Frau repräsentiert. Er verschüttet etwas Reisbier und spricht: „Ich will herausfinden, ob die Schwestertochter dieses Hauses noch immer mit unserem Schwestersohn verbunden bleiben will. Flaschenkürbis, antworte mir mit Reisbier! Wenn sie noch will, soll sich das Reisbier an den Flaschenhals schmiegen, wenn sie nicht mehr will, soll es vom Flaschenhals tropfen!“ Auf dieselbe Weise verfährt der älteste Mutterbruder der Frau: er nimmt den Flaschenkürbis, der den Mann repräsentiert, und fragt, ob der Schwestersohn des anderen Hauses noch mit der Schwestertochter des eigenen Hauses verbunden bleiben will. Schmiegt sich das Reisbier in beiden Fällen an den Flaschenhals, wird davon ausgegangen, dass die Ehepartner ihre Probleme in naher Zukunft beheben können. Die Mutterbrüder beschließen, die Ehepartner zur Versöhnung zu ermutigen und gehen vorerst auseinander. Tropft das Reisbier in beiden Fällen vom Flaschenhals, wird dies als Zeichen gedeutet, dass die Ehe zerbrochen ist. Die Mutterbrüder einigen sich darauf, keine Versöhnungsversuche mehr zu unternehmen und gehen auseinander. Tritt der Fall ein, dass sich das Reisbier einmal an den Flaschenhals schmiegt und einmal vom Flaschenhals tropft, muss die Seite, von deren Flaschenhals das Reisbier tropft, der Seite, an deren Flaschenhals sich das Reisbier schmiegt, den „Beleidigungswert“ (*ka bai non-grem*) zahlen. Tropft das Reisbier beispielsweise von dem Flaschenkürbis, der den Mann repräsentiert, wird davon ausgegangen, dass der Mann die treibende Kraft in der Auflösung der Ehe ist.

Verlassen zu werden, schädigt die soziale Reputation. Es heißt, dass mit der Auflösung einer Ehe sowohl der Schatten (*ka syrngu*) des verlassenen Ehepartners als auch das verlassene Haus als Ganzes „weich“ (*jem*) werden. „Weich“ kann in diesem Zusammenhang im Sinn von „erniedrigt“ verstanden werden. Der Beleidigungswert muss entrichtet werden, um die „Erweichung“ bzw. „Erniedrigung“ auszugleichen. Die Höhe der zu entrichtenden Geldsumme darf durch den belei-

digten Ehepartner bzw. durch das beleidigte Haus festgelegt werden.²²⁵ Mit der Entrichtung des Beleidigungswertes werden der verlassene Ehepartner und das verlassene Haus von jeglicher Schuld freigesprochen und beide Seiten können ihr Gesicht wahren.

Das Ergebnis, das sich aus der Befragung der Flaschenkürbisse (*kynli na u klong*) ergibt, muss nicht zwangsläufig mit der Realität übereinstimmen. Auch wenn die Divination auf eine Versöhnung verweist, kann es zur Trennung kommen, und auch wenn die Divination eine zerbrochene Ehe anzeigt, können sich die Ehepartner wieder versöhnen. Wichtig ist jedoch, dass die Scheidungsgespräche (*iakren pynlait kurim*) stattfinden, denn durch die Ehe wurden nicht nur ein Mann und eine Frau, sondern auch zwei Häuser zueinander in Beziehung gesetzt. Betont wird, dass der Streit zwischen den Ehepartnern nicht die Beziehungen zwischen ihren Mutterhäusern trüben soll. Kommt es zur Auflösung einer Ehe, gilt es als unglücksverheißend, seinen Affinen (*ki kba ki man*) vollständig den Rücken zuzukehren. Nach dem Ende einer Ehe gelten die Mutterhäuser der Geschiedenen weiterhin als affinal verbunden: für drei Generationen sind sie sich so nah, dass zwischen ihnen keine weiteren Heiratsverbindungen eingegangen werden dürfen. An dieser Stelle zeigt sich einmal mehr, dass die Ehe zwar von persönlichen Impulsen ausgeht, aber nicht nur Personen, sondern ganze Häuser verbindet.

6.4 Das Haus verlassen: der Tod und der Weg in die „andere Welt“

Das menschliche Leben endet, wenn sich der Atem (*ka mynsiem*) vom Körper (*ka mei*) löst. Mit der Ablösung des Atems zerfällt die Gestalt (*ka rynjeng*) als umschließende Personenkomponente und damit die Person als Ganzes (siehe Kapitel „Die Gestalt“). Zurück bleibt ein „toter Körper“ (*ka met jap*), d.h. eine Leiche, die verbrannt oder beerdigt wird. Der Atem geht eine Verbindung mit dem Namen (*ka kyr teng*) ein und formt ein Wesen, das als *syngi* bezeichnet wird. Übersetzt lässt sich vom „Totengeist des verstorbenen Menschen“ sprechen (siehe Kapitel „Die Toten“). Solange die Leiche sichtbar ist, befindet sich der Totengeist in ihrer Nähe. Erst das Feuer bzw. die Erde durchtrennt die Verbindung, denn der Totengeist wird nun frei beweglich und beginnt zu irrlichtern.

Der Tod bildet den Ausgangspunkt eines Prozesses, durch den ein verstorbener Mensch zu einem Ahnen wird (vgl. Hertz 2007). Das Todesritual zielt darauf ab, den Totengeist des verstorbenen Menschen in die „andere Welt“ (*kanwei pat ka pyrtbei*) zu geleiten und seine Transformation zum Ahnen einzuleiten. Wie zuvor beschrieben, strebt der Atem zurück zu seinem kosmischen Ursprung im Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*). Der Moment, in dem der Atem in den kosmischen

²²⁵ In der Regel handelt es sich um Geldbeträge zwischen 50 und 500 Rupien.

Ursprung eingeht, ist mit der Transformation zum Ahnen gleichzusetzen, denn die Ahnen (*kei kemei kei kiam*) befinden sich im Haus von *u Blei*. Wann sich die Transformation zum Ahnen vollzieht, lässt sich aus der Perspektive der Menschen nicht exakt beantworten. Von Bedeutung ist zum einen das Polaritätsprinzip von *ka bok* und *ka pop* (siehe Kapitel „Das Prinzip der Polarität“). Je nach dem, ob ein Mensch sein Leben am Pol von *ka bok* („das Richtige“) oder aber am Pol von *ka pop* („das Falsche“) orientiert hat, wird der Weg des Atems zurück zum kosmischen Ursprung leicht oder beschwerlich sein. Die Entscheidung hierüber liegt beim höchsten Gott *u Blei*, der als ultimative moralische Instanz bezeichnet werden kann. Zudem ist das Konzept der Namensrückkehr (*wan kyrting*) von Bedeutung, denn der Atem kann nur dann in das Haus von *u Blei* eingehen, wenn der Name zuvor mindestens einmal in die Häuser der Lebenden zurückgekehrt ist. Ein Totengeist kann seine ruhelose Existenz somit nur beenden, wenn er seinen Namen abgibt und damit die Bedingung schafft, um zu einem namenlosen Ahnen werden zu können.

Die Lebenden müssen nicht nur die rituelle Arbeit leisten, die unmittelbar auf den Tod folgt und den Totengeist in die unsichtbare Welt geleitet, sondern auch die anhaltende mentale Arbeit, die den verstorbenen Menschen in Erinnerung behält und seinen Namen integriert, wenn ein Kind geboren wird (siehe Kapitel „Der Name“). Innerhalb von ein bis zwei, manchmal auch drei Generationen kehren die Namen der Verstorbenen mindestens einmal, in der Regel aber drei bis viermal zurück.²²⁶ Nach drei Generationen endet die Namensrückkehr. Es heißt, dass die Namen nun losgelassen werden können: die konkrete Erinnerung an die Verstorbenen lässt nach und endet schließlich vollständig. Die Toten, die nicht mehr namentlich erinnert werden, können in das Haus von *u Blei* eingehen und in diesem als friedvolle und namenlose Ahnen leben.²²⁷

Der Tod löst einen Menschen aus seinem sozialen Umfeld. Nicht nur für das Haus und die *kur*-Gruppe, sondern auch für das Dorf und die Gesellschaft als Ganzes stellt der Tod einen Verlust dar, der rituell gemeistert und mental überwunden werden muss. In der klassischen Terminologie von Hertz (2007: 90f) entspricht das traditionelle Todesritual der Karow einer zweistufigen Bestattung: zuerst werden die Toten verbrannt (Primärbestattung) und anschließend werden ihre Knochen aus der Asche gesammelt und unter dem Knochenstein der *kur*-Gruppe bestattet (Sekundärbestattung). Das traditionelle Todesritual lässt sich in dieser Form bis heute beobachten.

²²⁶ Die wiederholte Rückkehr ein und desselben Namens ist nur möglich, da die Namen einiger Verstorbener überhaupt nicht zurückkehren (siehe Kapitel „Die Toten“).

²²⁷ In der Khasi-Ethnographie findet sich an mehreren Stellen die Aussage, dass die Toten im Haus von *u Blei* „Betelnüsse kauen“ (vgl. Århem 1988: 271; Gerlitz 1984: 187; Gurdon 2002: 105, 134; Mawrie 1981: 24; Roy 1936: 391; Stegmüller 1921: 409, 433). Das Kauen von Betelnüssen gehört auch zum Alltag der Karow. In Bezug auf das Leben nach dem Tod begegnete mir das Bild des Betelkauens jedoch nicht.

Als Folge der Christianisierung werden die Toten aber nicht mehr ausschließlich verbrannt, sondern auch beerdigt.²²⁸ Formal entscheidet die religiöse Zugehörigkeit über den rituellen Umgang: wer der „alten Religion“ (*ka nem barim*) angehört, wird verbrannt (*thang*), und wer der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) angehört, wird beerdigt (*tep*). In der Praxis wird die Regel flexibel gehandhabt. Wenn Nicht-Christen sterben, folgen oft Diskussionen unter den Hinterbliebenen. Die nicht-christlichen Hinterbliebenen plädieren für die Totenverbrennung, während sich die christlichen Hinterbliebenen für die Beerdigung aussprechen. In den überwiegenden Fällen sind die Befürworter der Totenverbrennung in der älteren Generation zu finden, wohingegen die Befürworter der Beerdigung der jüngeren Generation angehören. Wer sich durchsetzt, kann nicht verallgemeinert werden, sondern hängt vom Einzelfall ab.

Christen werden auf den kirchlichen Friedhöfen beerdigt, wobei die Katholiken (*ki katholik*) und die Presbyterianer (*ki presbyterian*) jeweils ihren eigenen Friedhof haben. Die Friedhöfe befinden sich am Rand der Dörfer.²²⁹ Nicht-Christen dürfen nicht auf den kirchlichen Friedhöfen beerdigt zu werden, da diese für die getauften Christen reserviert sind. Wer als Nicht-Christ stirbt und auf Wunsch der christlichen Hinterbliebenen nicht verbrannt, sondern beerdigt wird, findet seine letzte Ruhe deshalb auf einem der inoffiziellen Friedhöfe, die in den letzten Jahren ebenfalls an den Rändern der Dörfer angelegt wurden. Treffender wäre es, von der „letzten Unruhe“ zu sprechen, denn die inoffiziellen Friedhöfe sind als Ruhestätten allgemein unbeliebt und niemand möchte gern dort beerdigt werden. Begründet wird dies damit, dass die Toten entweder auf den Verbrennungsplätzen (*u lum thang*) der „alten Religion“ (*ka nem barim*) oder auf den Friedhöfen (*u lum tep*) der „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) enden sollten, nicht aber an Orten, die weder der neuen noch der alten Religion zugeordnet werden können.

Um Konflikten unter den christlichen und den nicht-christlichen Hinterbliebenen vorzubeugen und ein eventuelles Ende auf einem inoffiziellen Friedhof abzuwenden, hat sich unter den Nicht-Christen die Praxis etabliert, kurz vor dem Lebensende zum Christentum zu konvertieren. Nach ihrem Konversionsmotiv befragt, geben die Betroffenen ausschließlich eine Antwort: sie wollen es ihren Kindern „später einfacher machen“ (*ban suk hadien*). „Später“ bezieht sich auf den Zeitpunkt nach dem Tod, an dem über den rituellen Umgang entschieden werden muss. Die jüngste Tochter richtet die Todesrituale der Eltern aus (siehe Kapitel „Die Kinder aus einer Wur-

²²⁸ In anderen regionalen Kontexten ist es nicht unüblich, dass Christen verbrannt werden. Bei den Karow verbindet sich das Christentum aber sowohl im katholischen als auch im presbyterianischen Kontext mit der Beerdigung der Toten und ist auf diese Weise klar von der traditionellen Verbrennung abgegrenzt.

²²⁹ Wie die Verbrennungsplätze werden auch die Friedhöfe im Alltag gemieden, da sich die Totengeister mit Vorliebe auf den Friedhöfen aufhalten.

zel“). Über den rituellen Umgang kann sie jedoch nicht allein entscheiden, sondern sie muss ihre Geschwister und die Geschwister der Eltern einbeziehen. In vielen Fällen sind die Kinder als Angehörige der jüngeren Generation bereits konvertiert, während die Geschwister der Eltern als Angehörige der älteren Generation häufig noch nicht konvertiert sind und sich für die Totenverbrennung aussprechen. Der Schritt der späten Konversion soll für Eindeutigkeit sorgen und den christlichen Kindern ermöglichen, ohne Streit und schlechtes Gewissen, eine christliche Beerdigung organisieren zu können.

Es muss betont werden, dass die späten Konversionen ihre Begründung nicht im religiösen Glauben finden, sondern dass sie auf die Vereinfachung der rituellen Praxis abzielen. Das Argument, dass die christlichen Rituale „einfacher“ (*kham suk*) seien als die lokalen Rituale, geht auf die Anfangszeit der Missionierung zurück (siehe Kapitel „Rituelle Diskontinuitäten“). Die Missionare kritisierten die lokalen Rituale und griffen insbesondere das Todesritual an.²³⁰ Sie rechneten den Dorfbewohnern exakt vor, wie viel Geld sie sparen könnten, wenn sie ihre Toten nicht verbrennen, sondern beerdigen würden.²³¹ Die missionarische Kritik an den hohen Kosten des Todesrituals diente als Vorbereitung, um kurze Zeit später die christliche Erlösungslehre einführen zu können. Heute sind viele Karow Christen. Die Menschen, die kurz vor ihrem Tod konvertieren, haben aber in den meisten Fällen nie eine Kirche von innen gesehen und sind mit der christlichen Erlösungslehre nicht vertraut. Auf pragmatische Weise greifen sie lediglich das missionarische Argument auf, wonach die christliche Beerdigung einfacher durchzuführen sei als die traditionelle Totenverbrennung. Den Kindern soll ein aufwendiges Ritual erspart werden, das relativ hohe Kosten involviert, und ebenso soll Konflikten zwischen den Hinterbliebenen vorgebeugt werden, die unterschiedliche Religionszugehörigkeiten haben. Beide Argumente sind sozialer Natur, insofern sie nicht das eigene Wohl betreffen, sondern auf das Wohl der Nachfahren abzielen. Gesagt werden muss aber auch, dass die späten Konversionen ein Element des sozialen Zwangs beinhalten. Viele Nicht-Christen, deren Lebensende naht, tragen sich mit der Sorge, dass ihre christlichen Kinder nicht gewillt sein könnten, eine Totenverbrennung für sie auszurichten. Um ein unwürdiges Ende auf einem inoffiziellen Friedhof abzuwenden, erscheint die späte Kon-

²³⁰ Auch andere ethnographische Studien berichten, dass das Todesritual das primäre Ziel der missionarischen Kritik bildete (siehe z.B. Hoskins 1987; Platenkamp 1988; Vitebsky 2008).

²³¹ Anfangs unterstützten die Missionare die ärmsten Häuser bei der Finanzierung der Totenverbrennungen. Dies geschah aber nicht, ohne als Gegenleistung die Konversion der Hinterbliebenen einzufordern. Später wurden die Häuser, die an der Totenverbrennung festhielten, von den Missionaren nicht mehr unterstützt, sondern geächtet. Heute wird den Häusern, die sich nach wie vor für die Totenverbrennung entscheiden, nicht mehr negativ begegnet. Weder die Kirchenrepräsentanten noch die anderen Christen sprechen sich offen gegen die stattfindenden Totenverbrennungen aus. Die Kirchenrepräsentanten missbilligen aber die Tieropfer, die begleitend durchgeführt werden.

version somit als einziger Ausweg. Auch wenn in der Begründung dieser Konversionen das Wohl der Hinterbliebenen betont wird, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Betroffenen für sich keine andere Möglichkeit sehen. Dass die späten Konversionen sozial und nicht religiös motiviert sind, zeigt sich schließlich auch daran, dass diese Konversionen nicht vollzogen werden, wenn die Kinder nach wie vor der „alten Religion“ (*ka nem barim*) angehören. In diesen Fällen können die Eltern sicher davon ausgehen, dass sie auf traditionelle Weise verbrannt werden.

Die Kirchenrepräsentanten betrachten die späten Konversionen äußerst kritisch. Sie sprechen von den „Friedhofschristen“, die sich „nur für einen Platz auf dem Friedhof“ (*tang ban job lum tep*) taufen lassen. Die Friedhofschristen gelten wie die Nicht-Christen als „verlorene Seelen“, da sie mit den christlichen Ideen weder vertraut sind noch durch diese motiviert werden. Wer sich nicht für einen „Platz im Himmel“, sondern für einen „Platz auf dem Friedhof“ taufen lässt, dem mangelt es in den Augen der Kirchenrepräsentanten am „rechten Glauben“. Viele Menschen, die der „alten Religion“ (*ka nem barim*) angehören und sich in der Lebensmitte befinden, ziehen die Konversion zur „neuen Religion“ (*ka nem thymmai*) noch nicht in Betracht. Auffällig ist jedoch, dass fast alle heutigen Nicht-Christen angeben, „später gehen zu müssen“ (*hap lei hadien*) und sich damit auf die Konversion kurz vor dem Lebensende beziehen. Die zurückgehenden Totenverbrennungen spiegeln das nominelle Verhältnis von Christen und Nicht-Christen wider, drücken aber vor dem beschriebenen Hintergrund der späten Konversionen nicht zwangsläufig geänderte religiöse Überzeugungen aus.

Unabhängig davon, ob die Toten verbrannt oder beerdigt werden, fällt der jüngsten Tochter (*ka khon khatdub*) die Ausrichtung des Todesrituals zu. Als Hauserbin ist sie diejenige, die mit ihrem eingeheirateten Mann im Haus der Eltern wohnen bleibt, die Eltern im Alter versorgt und schließlich auch das Todesritual für sie ausrichtet. Die jüngste Tochter ist hauptverantwortlich für die rituelle Organisation und trägt den Großteil der anfallenden Kosten. Die rituelle Arbeit liegt jedoch nicht allein auf ihren Schultern, sondern sie wird organisatorisch und finanziell von ihren Geschwistern und von den Geschwistern des verstorbenen Elternteils unterstützt. Das Todesritual bildet einen uterinen Wertkontext, denn es sind die Eigenen (*ki kur*), die die rituellen Aufgaben übernehmen. Dem Ehemann und Vater wird das Todesritual in dem Haus ausgerichtet, in dem er lebte und Kinder zeugte.²³² Die einzelnen rituellen Aufgaben müssen dennoch von Mitgliedern seiner *kur*-Gruppe übernommen werden, die hierfür in das Haus gerufen werden.

In der vorchristlichen Zeit kamen dem ältesten Bruder (*u para heb*) bzw. Mutterbruder (*u keñi heb*) der verstorbenen Person die zentralen rituellen Aufgaben zu. Bis heute sorgt der älteste Bru-

²³² Unverheirateten und geschiedenen Männern wird das Todesritual in ihrem Mutterhaus bzw. im Haus ihrer jüngsten Schwester ausgerichtet.

der bzw. Mutterbruder für einen reibungslosen Ablauf des Todesrituals.²³³ Er übernimmt im eigentlichen Sinn aber keine rituellen Aufgaben mehr. Findet das Todesritual auf traditionelle Weise statt, wird ein hausexterner ritueller Spezialist gerufen, bei dem es sich um einen klassifikatorischen Bruder (*u para kur*) bzw. Mutterbruder (*u kñi kur*) handeln muss. Eine besondere Situation liegt vor, wenn die verstorbene Person im Lauf ihres Lebens einen Tabubruch (*ka sang*) begangen hat. In diesem Fall dürfen die Rituale nicht von einem uterinen Verwandten durchgeführt werden. Im Hintergrund steht die Befürchtung, dass sich die Schuld, die durch den Tabubruch entstand, in der *kur*-Gruppe weiterträgt und in den nachfolgenden Generationen Leid und Unheil verursacht. Um die Schuld von der eigenen *kur*-Gruppe zu nehmen, wird ein affinaler Verwandter gebeten, als ritueller Spezialist zu agieren. Auch im christlichen Kontext sorgt der älteste Bruder bzw. Mutterbruder für einen reibungslosen Ablauf. Für die Durchführung der Rituale wird ein Vertreter der Kirchenoffiziellen (*ki nongkit kam*) gerufen, bei dem es sich ebenfalls um einen klassifikatorischen Bruder bzw. Mutterbruder handeln muss. Im Rahmen der christlichen Beerdigungen finden keine Tieropfer mehr statt. Hiervon abgesehen, ähneln sich das traditionelle und das christliche Todesritual aber in den grundlegenden Abläufen. Im Unterschied zu den Ritualen, die die Geburt umgeben, hat das Todesritual einen ausgesprochen kollektiven Charakter. Es versammelt nicht nur Verwandte und Freunde aus dem eigenen Dorf, sondern auch zahlreiche Gäste aus benachbarten Dörfern. Unabhängig davon, ob die Toten verbrannt oder beerdigt werden, erstreckt sich das Todesritual über drei Tage, in denen sich die Öffentlichkeit Schritt für Schritt erweitert. Zu Beginn sind nur die nahen Verwandten des Hauses und der Schwesterhäuser anwesend. Sobald sich die Todesnachricht verbreitet, kommen nach und nach die Bewohner des Dorfes zum Haus der verstorbenen Person. Am dritten Tag treffen schließlich die Gäste aus den benachbarten Dörfern ein und das rituelle Geschehen kulminiert in der Totenverbrennung (*thang bru*) bzw. in der Beerdigung (*tep bru*).²³⁴

Im Folgenden wird das dreitägige Todesritual in seinen wichtigsten Abläufen beschrieben.²³⁵ Die Basis der Darstellung bildet das traditionelle Todesritual, das sich durch die Christianisierung

²³³ Wird von einem regulären Tod im fortgeschrittenen Alter ausgegangen, ist der älteste Mutterbruder verstorben, so dass der älteste Bruder an seine Stelle tritt. Möglich ist auch, dass der älteste Bruder durch einen jüngeren Bruder ersetzt wird (siehe Kapitel „Ritueller Spezialisten, Heiler und Hausopfer“).

²³⁴ Die Begriffe *thang bru* und *tep bru* bedeuten wörtlich „den Menschen verbrennen“ bzw. „den Menschen beerdigen“. Beide Begriffe lassen sich substantivisch im Sinn von „Totenverbrennung“ bzw. „Beerdigung“ übersetzen.

²³⁵ Auch in der Khasi-Ethnographie wurden der Tod und die mit ihm verbundenen Ideen und Praktiken vergleichsweise ausführlich behandelt. Frühe Darstellungen stammen von Roy (1936, 1938, 1963), der das traditionelle Todesritual der Hochland-Khasi beschrieb. Hervorzuheben sind weiter zwei Aufsätze von Århem (1988, 2000), der das Todesritual der Hochland-Khasi zum Ausgangspunkt nahm, um Überlegungen zur Kosmologie und Sozialordnung

verändert hat, aber bis heute beobachtet werden kann. Auf die Unterschiede und Variationen, die sich bei den christlichen Beerdigungen ergeben, wird gesondert eingegangen. Indem zuerst die traditionelle Totenverbrennung beschrieben wird, soll nicht suggeriert werden, dass diese häufiger stattfindet oder wichtiger wäre als die christliche Beerdigung. Da das christliche Todesritual aber eine Abwandlung des lokalen Todesrituals darstellt, liegt diese Reihenfolge der Beschreibung nahe.

„Der Tag des Todes“

Nachdem der Tod eingetreten ist, wird die verstorbene Person im Haus aufgebahrt. Nehmen wir an, dass es sich bei der Verstorbenen um die Mutter und Hausvorsteherin handelt. Der „Tag des Todes“ (*ka sngi jap bru*) ist der erste von drei Tagen, an denen die Tote im Haus verbleibt. Das Totenlager wird in einem Raum des Schlafhauses (*ka jing thih*) errichtet, der zu diesem Zweck leer geräumt wird. Die Tote wird von weiblichen Verwandten gewaschen und angekleidet. Jedes Kleidungsstück wird mit einem kleinen Schnitt versehen, denn aus der inversen Perspektive der Toten sind nur kaputte Dinge heil. Die gewaschene und angekleidete Tote wird auf dem Bett aufgebahrt und mit einem weißen Baumwolltuch (*ka jaiñ sala*) bedeckt, das das Gesicht frei lässt. Rund um das Totenlager wird mit Hilfe von Bambusstöcken und weiteren weißen Baumwolltüchern ein Sichtschutz (*ka ymw*) errichtet. Am Tag bleiben die Tücher dieses Sichtschutzes nach oben geschlagen, in der Nacht werden sie herunter gelassen. Über dem Totenlager werden bunte Tücher aufgehängt, die der Verschönerung dienen und die Tote erfreuen sollen. Neben dem Toten-

anzustellen. Verallgemeinern lässt sich, dass die Hochland-Khasi eine dreistufige Bestattung durchführten, die sich bereits zu Gurdons Zeiten, d.h. zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nur noch als Rudiment beobachten ließ und inzwischen vollständig verschwunden ist (vgl. Gurdon 2002: 140; siehe auch Gerlitz 1984: 190, 211). Traditionell wurden die Verstorbenen verbrannt (Primärbestattung). Anschließend wurden ihre Knochen aus der Asche gesammelt und mit den Knochen der verstorbenen Mitglieder der *kpob*-Gruppe vereint (Sekundärbestattung). In größeren Abständen wurden die Gräber der *kpob*-Gruppen aufgelöst und alle Knochen der verstorbenen Mitglieder einer *kur*-Gruppe wurden zusammengeführt (Tertiärbestattung). Die Karow geben an, dass ihre Bestattungen seit jeher zweistufig sind, da der Zwischenschritt über die *kpob*-Gruppe entfällt. Im Hochland der Khasi-Berge werden die Toten heute sowohl im christlichen als auch im nicht-christlichen Kontext beerdigt. Ausnahmen bilden Totenverbrennungen, die von Mitgliedern der *Seng Khasi* durchgeführt werden und einen traditionellen Anspruch erheben. Treffender ist jedoch, von rituellen Innovationen zu sprechen, die zwar traditionelle Elemente verarbeiten, aber nur noch wenige Gemeinsamkeiten mit den Todesritualen aufweisen, die Gurdon (2002) und Roy (1936, 1938, 1963) vor vielen Jahrzehnten beschrieben haben.



Abb. 17: Totenlager mit Sichtschutz

Zu sehen ist das Totenlager eines zwölfjährigen Mädchens, das unerwartet an Malaria verstarb. Neben der Toten liegt die Mutter, die im Schmerz die Nähe ihrer Tochter sucht. Auf der anderen Seite sitzen der Vater sowie einige Schwestern und Mutterschwestern der Toten. Das Totenlager umgibt der charakteristische Sichtschutz aus weißen Tüchern. Über dem Totenlager hängen bunte Tücher, die der Verschönerung dienen.

lager wird auf einem großen Messingteller eine Totenmahlzeit aus Obst, Gebäck und Klebereis angerichtet, die in den folgenden drei Tagen regelmäßig aufgefrischt wird.

Nachdem das Totenlager hergerichtet wurde, legt eine leibliche Schwester (*ka para trai*) eine Haarlocke auf den Nabel der Toten und ein leiblicher Bruder (*u para trai*) legt auf diese Haarlocke ein rohes Hühnerei, das als „Ei der Gebärmutter“ (*u pylleng kpob*) bezeichnet wird.²³⁶ Die Haarlocke und das Ei markieren den Nabel (*u sohpei*) und damit das Zeichen der Geburt und der Abstammung. Geschwister teilten ein und dieselbe Gebärmutter (*ka kpob*) und bleiben zeitlebens als *kpob*-Gruppe verbunden. Mit der Heirat und dem Wegzug der Brüder wird diese *kpob*-Gruppe delokalisiert. Erst der Tod führt die Geschwister wieder zusammen, denn im Haus von *u Blei* (*ka jing u Blei*) gehören sie einer Ahnengruppe an und sind nicht mehr voneinander getrennt. Das „Ei der Gebärmutter“ verweist auf die Zusammenführung der Geschwister, die sich nach einer Zeit des Übergangs in der „anderen Welt“ (*ka wei pat ka pyrthei*) vollzieht.

²³⁶ Diese Vorgehensweise wird auch in der Khasi-Ethnographie beschrieben (vgl. Gerlitz 1984: 429; Gurdon 2002: 132; Stegmiller 1921: 429). Bei den Karow werden die Haarlocke und das „Ei der Gebärmutter“ von leiblichen Geschwistern abgelegt. Hat die verstorbene Person keine leiblichen Geschwister, wird die Aufgabe von klassifikatorischen Geschwistern übernommen.

Auch die von der Schwester abgelegte Haarlocke ist von Bedeutung. Mit dem Ablegen dieser Haarlocke bezeugt die Schwester, dass die Tote frei von Schuld (*ka ram*) von der Welt geht. Zur Erklärung wird die Geschichte eines Mannes erzählt, der vor vielen Generationen verstarb und eine große Schuld hinterließ. Bald darauf wurden sein Mutterhaus und weitere Häuser seiner *kur*-Gruppe mit Leid und Unheil konfrontiert. Die Divination ergab, dass sich die bestehende Schuld negativ auf die Nachfahren auswirkte und von diesen beglichen werden musste, um weiteres Leid und Unheil abzuwenden. Seitdem wird darauf geachtet, dass Menschen, die die Welten wechseln, keine Schuld hinterlassen. Der Begriff der Schuld bezieht sich dabei sowohl auf materielle Schulden als auch auf ausstehende soziale Verpflichtungen. Besteht zum Todeszeitpunkt die ein oder andere Schuld, liegt es in der Verantwortung der leiblichen Geschwister, diese auszugleichen. Stellvertretend für die Geschwistergruppe tritt eine der Schwestern mit ihrer Haarlocke als Zeugin der Schuldlosigkeit ein. Die Betonung der Schuldlosigkeit kann als wichtiger Schritt im Prozess der notwendigen Abgrenzung zwischen den Lebenden und den Toten verstanden werden, denn eine bestehende Schuld könnte sich über mehrere Generationen negativ auf die Nachfahren auswirken.

Nachdem die Haarlocke und das „Ei der Gebärmutter“ abgelegt wurden, beginnt die eigentliche Trauerarbeit. Die nahen weiblichen Verwandten des Hauses und der Schwesterhäuser setzen sich neben das Totenlager und fangen an, laut zu weinen und zu klagen (Abb. 17). Die nahen männlichen Verwandten versammeln sich vor dem Haus. Auch die Männer trauern, aber in weniger offensichtlicher Form als die Frauen. Sobald sich die Todesnachricht im Dorf verbreitet, treffen mehr und mehr Menschen ein. Innerhalb des Dorfes gilt die Regel, dass jedes Haus mindestens zwei Vertreter zum Haus der verstorbenen Person schicken muss. Idealerweise sollte es sich dabei um einen Jugendlichen und einen Erwachsenen handeln. Die Dorfbewohner, unter denen sich viele Verwandte und Freunde befinden, kommen nicht nur, um ihre Kondolenz zu erweisen. Im Unterschied zu den später eintreffenden Gästen aus den benachbarten Dörfern haben sie den Status von Helfern (*ki nongiarap*). Drei Tage lang übernehmen sie im Haus der Toten alle anfallenden Arbeiten und entlasten auf diese Weise die nahen Verwandten, die emotional am stärksten durch den Todesfall betroffen sind.

Zu den anfallenden Arbeiten gehören die Entsendung der Todesnachricht in die benachbarten Dörfer, die Besorgung von Lebensmitteln, die Zubereitung von Mahlzeiten und die Bewirtung der stetig anwachsenden Trauergemeinschaft, die sich im Haus und auf dem Hof versammelt. Die Häuser des Dorfes sind nicht nur verpflichtet, mindestens zwei Vertreter zum Haus der

Toten zu schicken, jedes Haus muss zudem Reis und etwas Geld geben.²³⁷ Im nicht-christlichen Kontext findet am Abend das erste Hahnenopfer (*ka kñia syiar*) statt. Traditionell wurde dieses Hahnenopfer vom ältesten Bruder (*u para heb*) bzw. Mutterbruder (*u kñi heb*) durchgeführt. Inzwischen wird ein hausernter rituelier Spezialist gerufen, der der *kur*-Gruppe der verstorbenen Person angehören muss und somit ein klassifikatorischer Bruder (*u para kur*) bzw. Mutterbruder (*u kñi kur*) ist. Das Hahnenopfer ist ein „Tieropfer, das die Verstorbenen informiert“ (*ka kñia pyntip syrngi*). Bei den informierten Verstorbenen handelt es sich um die Ahnen der *kur*-Gruppe, die darum gebeten werden, den zukünftigen Neuzugang in ihrer Mitte zu integrieren.

In christlichen Häusern gestaltet sich der Tag des Todes auf dieselbe Weise wie in nicht-christlichen Häusern. Am Abend findet jedoch kein Hahnenopfer statt. Anstelle eines rituellen Spezialisten wird ein Vertreter der Kirchenoffiziellen (*ki nongkit kam*) gerufen, mit dem gemeinsam gebetet wird. Die Grundlage bildet das von den Missionaren erstellte Gebetsbuch *ka kot lynti bneng* („Wegweiser zum Himmel“), das mehrere Gebete für den Todesfall enthält. Die Gebete dauern nur einige Minuten. Sie richten sich an den „neuen Gott“ (*u Blei thymmai*) und bitten ihn, den Weg zu erleichtern, den der Atem bzw. die Seele nach dem Tod nimmt. Der christliche Gott befindet sich gemeinsam mit allen anderen Göttern (*ki blei*) und mit den Ahnen (*ki kmei ki kiam*) im Haus des „alten Gottes“ (*u Blei barim*) (siehe Kapitel „Die Umschließung des christlichen Gottes“). Auch die Christen gehen davon aus, dass sie nach einer Zeit des Übergangs mit den Ahnen ihrer *kur*-Gruppe vereint werden. Nachdem zum christlichen Gott gebetet wurde, werden deshalb ebenso wie im nicht-christlichen Kontext die Ahnen informiert und sie werden gebeten, den zukünftigen Neuzugang in ihrer Mitte aufzunehmen.

Am späteren Abend wird sowohl im nicht-christlichen als auch im christlichen Kontext der Maryngot-Spieler gerufen. Die Maryngot ist ein traditionelles Saiteninstrument, das ausschließlich nach Todesfällen erklingt.²³⁸ In jedem Dorf gibt es zwei bis drei Männer, die eine Maryngot besitzen und darauf spielen können. Der Bote, der den Maryngot-Spieler ruft, überreicht ihm einen Flaschenkürbis mit Reisbier (*ka kyiad um*) und einige Betelnüsse (*u kwoi*). Der Maryngot-Spieler sprengelt etwas Reisbier über die Maryngot, legt die Betelnüsse vor ihr ab und bittet sie, in der Nacht zu erklingen. Danach begibt er sich mit seinem Instrument in das Haus der Toten und setzt sich neben das Totenlager. Das Erklingen der Maryngot eröffnet die nächtliche Totenwa-

²³⁷ Die Menge des Reises und die Höhe des Geldbetrags richten sich nach den finanziellen Möglichkeiten eines Hauses. Arme Häuser können ein halbes Kilo Reis und zehn Rupien geben. In der Regel werden jedoch mindestens ein Kilo Reis und fünfzig bis hundertfünfzig Rupien gegeben.

²³⁸ Es heißt *ka maryngot*. Der Artikel *ka* zeigt an, dass es sich um ein weibliches Instrument handelt, das aber nur von Männern gespielt werden darf.

che, die *thib beit* genannt wird: „mit offenen Augen schlafen“. In der Nacht ist es niemandem im Haus erlaubt, die Augen zu schließen: Schlaf – der „Bruder des Todes“ – muss vermieden werden, so dass die nahen Verwandten wach bleiben und dabei von den anwesenden Dorfbewohnern unterstützt und begleitet werden. Auch in der Nacht gilt, dass aus jedem Haus des Dorfes mindestens zwei Vertreter anwesend sein müssen.

Nachts ist das Totenlager durch die herunter gelassenen weißen Baumwolltücher verhangen. Wer sich seiner traurigen Stimmung hingeben möchte, setzt sich neben das Totenlager und den Maryngot-Spieler. Es heißt, dass der Klang der Maryngot „die Herzen öffnet und die Tränen befreit“.²³⁹ In der Nacht ist es sowohl für die weiblichen als auch für die männlichen Verwandten legitim, neben dem Totenlager zu weinen. Nicht alle können es ertragen, in der Nähe der Leiche zu sein. Wer seine Trauer vertreiben möchte, verlässt das Schlafhaus (*ka jing thib*) und geht in das Küchenhaus (*ka jing shet ja*). Im Küchenhaus versammeln sich die Menschen, um sich Geschichten zu erzählen, Lieder zu singen und Karten zu spielen. Andere finden Ablenkung in der Arbeit und richten Mahlzeiten für die bereits anwesenden und die noch zu erwartenden Helfer und Gäste. Die Stimmung im Küchenhaus ist ausgelassen und steht im Kontrast zur traurigen Atmosphäre des Schlafhauses. Die fröhliche Atmosphäre des Küchenhauses wird angesichts des Todes jedoch nicht als unpassend empfunden. Es handelt sich im Gegenteil um ein erwartetes Verhalten: indem die Dorfbewohner für eine ausgelassene Stimmung sorgen, helfen sie, den Schmerz der nahen Verwandten zu lindern und vertreiben auch ihre eigene Trauer aktiv.

„Der Tag des Holzschlagens“

Der Tag, nachdem der Tod eintrat, wird als der „Tag des Holzschlagens“ (*ka sngi deit dieng*) bezeichnet. Es handelt sich um einen Brückentag, an dem alle notwendigen Vorbereitungen für den rituellen Höhepunkt am dritten und letzten Tag getroffen werden. Die Tote bleibt auch am zweiten Tag im Haus und wird von den Verwandten des Hauses und der Schwesterhäuser umsorgt. Die meiste Zeit sind es die weiblichen Verwandten, die am Totenlager sitzen und trauern. Hin und wieder stoßen die männlichen Verwandten hinzu und geben sich für kurze Zeit ihrer Trauer hin. Der gesamte Tag ist durch eine große Betriebsamkeit geprägt. Bereits am frühen Morgen

²³⁹ Die Maryngot wird normalerweise nur nach einem Todesfall gespielt. Um den Klang der Maryngot aufnehmen zu können, bat ich einen Maryngot-Spieler um ein kurzes Vorspiel. Wie nach einem Todesfall durfte ich diese Bitte nicht mit leeren Händen vorbringen, sondern ich musste dem Maryngot-Spieler Reisbier und Betelnüsse überreichen. Interessant war, dass die zufällig anwesenden Frauen zu weinen anfangen, sobald das Instrument erklang, obwohl aktuell niemand gestorben war.

werden Boten in die benachbarten Dörfer entsendet, um Verwandten und Freunden die Todesnachricht zu überbringen. Am späten Morgen begeben sich einige Männer in den Wald, um das sogenannte Totenhaus für die Totenverbrennung zu konstruieren. Dieses Totenhaus wird direkt auf dem Verbrennungsplatz errichtet. Wie bereits beschrieben, hat jede *kur*-Gruppe ihren eigenen Verbrennungsplatz (siehe Kapitel „Die rituellen Orte der *kur*-Gruppen“). Regulär sollen Verstorbene auf dem Verbrennungsplatz ihrer *kur*-Gruppe verbrannt werden. In der Praxis wird diese Regel aber häufig flexibel gehandhabt. Stirbt die Mutter ergeben sich keine Diskussionen: weibliche Personen werden immer auf dem Verbrennungsplatz ihrer *kur*-Gruppe verbrannt. Stirbt hingegen der Vater, folgen oft Diskussionen, denn verheiratete männliche Personen können entweder auf dem Verbrennungsplatz ihrer eigenen *kur*-Gruppe oder auf dem Verbrennungsplatz ihrer Frauen verbrannt werden.²⁴⁰ In vielen Fällen wünschen die Kinder, dass der Vater am selben Ort wie die Mutter verbrannt wird. Dies ist möglich, solange die Geschwister des Vaters um Erlaubnis gefragt werden und ihre Zustimmung geben.

Bei dem Totenhaus für die Totenverbrennung handelt es sich um einen ca. zwei Meter hohen Holzkasten, der *ka shynrong* genannt wird (Abb. 18). Für den Bau wird das Holz der Bäume verwendet, die rund um den Verbrennungsplatz stehen.²⁴¹ Zwischen den vier massiven Eckpfeilern werden dünne Seitenwände eingezogen und durch Querstreben verstärkt. Die Eckpfeiler werden als „Männerholz“ (*ka dieng shynrang*) bezeichnet, da sie „tragen und stützen“, und die Seitenwände werden als „Frauenholz“ (*ka dieng kynthai*) bezeichnet, da sie „umhüllen und bewahren“. Nicht nur die Konstruktionsweise des Wohnhauses, sondern auch die des Totenhauses wird auf diese Weise in Beziehung zu den charakteristischen männlichen und weiblichen Qualitäten gesetzt (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“). Am Tag des Holzschlagens darf das Totenhaus noch nicht fertig gestellt werden. Die Männer lassen ihre Arbeit deshalb unvollendet und kehren am Nachmittag in das Dorf zurück. Im christlichen Kontext wird auf ähnliche Weise vorgegangen. Auf dem Verbrennungsplatz wird Holz geschlagen, das mit in das Dorf genommen und auf dem Hof des Hauses zu einem Sarg (*ka synduk*) verbaut wird.²⁴² Auch der Sarg darf noch nicht fertig gestellt werden, sondern bleibt unvollendet auf dem Hof stehen.

²⁴⁰ Unverheiratete oder geschiedene Männer werden auf dem Verbrennungsplatz ihrer *kur*-Gruppe verbrannt.

²⁴¹ Lässt sich rund um den Verbrennungsplatz kein geeignetes Holz finden, darf Holz aus dem Dorfwald (*ka kblaw shnong*) der Domäne entnommen werden. In rituellen Kontexten kommt dieses Recht allen *kur*-Gruppen der Domäne zu.

²⁴² Der Sarg wird *ka synduk* genannt. Das Adjektiv *duk* steht für „arm“. Der Sarg ist somit die ärmere und schlichtere Version des Totenhauses.



Abb. 18: Totenhaus für die Totenverbrennung

Die Totenhäuser werden teilweise mit Aufsätzen versehen. An diesen befinden sich Schnitzereien, die Motive aus dem Leben der verstorbenen Person aufgreifen. Der Sonnenschirm ist ein obligatorischer Bestandteil. Er soll den Verstorbenen Schatten spenden und wird zusammen mit ihren persönlichen Dingen verbrannt, die neben dem Totenhaus aufgebaut wurden.

Im Haus der verstorbenen Person sind am zweiten Tag die verschiedensten Arbeiten zu verrichten. Wie am Vortag gilt, dass aus jedem Haus des Dorfes mindestens zwei Helfer anwesend sein müssen. Die Männer schlagen Holz, zimmern Tische und Bänke, schlachten Tiere und besorgen Lebensmittel. Die Frauen pflücken Bananenblätter, die als Teller und zum Einwickeln von Klebereis benötigt werden, kochen Reis, Gemüse und Fleisch, wickeln Klebereis in Bananenblätter und knacken Betelnüsse. Die Pakete mit Klebereis (*ka ja pnab*) und die Betelnüsse (*u kwoi*) sind obligatorische Begrüßungsgaben für die nach und nach eintreffenden Gäste aus den benachbarten Dörfern. Es ist die Aufgabe der jugendlichen Helfer des Dorfes, die Gäste mit Speisen und Getränken zu bewirten. Nach dem arbeitsreichen Tag wird erneut „mit offenen Augen geschlafen“ (*thih beit*). Wie in der Nacht zuvor ist es niemandem erlaubt, die Augen zu schließen. Die Maryngot erklingt und die Anwesenden können sich entscheiden, ob sie sich im Schlafhaus (*ka jing thih*) ihrer Trauer hingeben wollen und neben dem Totenlager wachen, oder ob sie sich in das Küchenhaus (*ka jing shet ja*) begeben, um ihre Trauer in fröhlicher Runde zu vertreiben. Die Gäste, die ihre Nachtruhe der Totenwache vorziehen, dürfen nicht im Haus der Toten bleiben, sondern werden auf die Nachbarhäuser verteilt, in denen sie schlafen können.

In vielen christlichen Häusern wird auch am zweiten Abend ein Vertreter der Kirchenoffiziellen (*ki nongkit kam*) gerufen, der abermals die Gebetsrunde leiten soll. Die Gebetsrunde dauert nur einige Minuten und die Teilnahme ist nicht verpflichtend. Wichtiger als das Beten ist, dass die Maryngot erklingt und dass Christen und Nicht-Christen gemeinsam die Nacht durchwachen.

„Der Tag der Totenverbrennung“

Der dritte Tag ist der „Tag der Totenverbrennung“ (*ka sngi thang bru*). Das namensgebende Kernstück bildet die Totenverbrennung (*thang bru*), die am späten Nachmittag stattfindet. Im christlichen Kontext handelt es sich um die Beerdigung (*tep bru*), so dass auch vom „Tag der Beerdigung“ (*ka sngi tep bru*) gesprochen wird. Am Vormittag dieses Tages treffen die letzten Gäste aus den benachbarten Dörfern ein. Sie werden mit Klebereis (*ka ja pnah*) und Betelnüssen (*u kwoi*) begrüßt und geben im Gegenzug Geld an das Haus der verstorbenen Person.²⁴³ Die Männer, die am Vortag begonnen haben, das Totenhaus zu bauen, gehen wieder zum Verbrennungsplatz, um ihre Arbeit zu beenden. Am späten Vormittag ist die Zeit der Hahnenopfer (*ka knia syiar*) gekommen. Wie die Geschichte des primordialen Tieropfers erzählt, war der Hahn einst der Wegbereiter (*u nongprat lynti*), der nach der initialen Transgression (*ka sang*) zwischen den Menschen und *u Blei* vermittelte (siehe Kapitel „Die Brücke zur anderen Welt“). Nachdem *u Blei* die direkte Verbindung zwischen Himmel und Erde durchtrennt hatte, gab der Hahn seinen Nacken für die Menschen und ermöglichte auf diese Weise die indirekte Kommunikation zwischen der sichtbaren Welt der Menschen und der unsichtbaren Welt der Götter. Im Rahmen des Todesrituals greift die Logik des rituellen Vermittlers zum letzten Mal. Es heißt, dass der Hahn der verstorbenen Person vorangeht und ihrem Atem den Weg in die „andere Welt“ (*kanwei pat ka pyrtbei*) weist. Bei regulären Hahnenopfern wird der Atem des Hahns für den Atem des Menschen gegeben, um das vorzeitige Lebensende des Menschen abzuwenden. Am tatsächlichen Lebensende fallen beide Ereignisse ineinander, denn ein Hahn wird geopfert, um dem verstorbenen Menschen bzw. seinem Atem das letzte Geleit anzutragen. Je mehr Hähne geopfert werden, desto sicherer ist es, dass der Atem den Weg zu seinem kosmischen Ursprung findet.

²⁴³ Die Höhe des Geldbetrags richtet sich nach den finanziellen Möglichkeiten eines Hauses. Als angemessen gelten Summen zwischen 20 und 150 Rupien. Nur für sehr arme Häuser ist es statthaft, weniger als 20 Rupien zu geben.

In jedem Fall geben die Kinder und die Geschwister einen Hahn. Zudem können alle Verwandten und Freunde, die dies wünschen, einen Hahn geben.²⁴⁴ Wer einen Hahn zum Haus der Toten bringt, muss auch ein weißes Baumwolltuch (*ka jaiñ sala*) mitbringen. Dieses Baumwolltuch wird den Kindern oder den Geschwistern der Toten überreicht und von diesen über das Totenlager gelegt. Während sie das Tuch ausbreiten, fragen die Kinder oder auch die Geschwister den Geber, ob das Tuch eine bestehende Schuld (*ka ram*) gegenüber der Toten verdecken soll. Der Geber des Tuchs muss diese Frage ehrlich verneinen können. Am Tag des Todes bezeugte die Haarlocke der Schwester, dass die Tote keine Schuld hinterlässt. Am Tag der Totenverbrennung muss nun umgekehrt sichergestellt werden, dass andere Menschen keine Schuld gegenüber der Toten haben. Die Gefahr einer solchen Schuld besteht darin, dass die Tote zu einer verärgerten Namensgeberin werden könnte, was negativ für das Haus und die nahen Verwandten wäre (siehe Kapitel „Der Name“). Die weißen Baumwolltücher, die Lage für Lage ausgebreitet werden und erstmalig auch das Gesicht der Toten bedecken, etablieren eine Grenze zwischen der Toten und den Hinterbliebenen. Diese Grenze soll klar und eindeutig sein, was mit einer bestehenden Schuld nicht vereinbart werden könnte. Zum Abschluss legen auch die Kinder und die Geschwister jeweils ein Tuch über die Tote und versichern, dass ihr gegenüber keine Schuld mehr besteht. Jedes Tuch – es können fünfzehn und mehr Tücher sein – wird erneut etwas angeschnitten, da aus der Sicht der Toten nur zerstörte Dinge heil sind. Auch im christlichen Kontext werden weiße Tücher gegeben. Hähne, die dem Atem bzw. der Seele den Weg in die „andere Welt“ (*ka wei pat ka pyrthei*) weisen sollen, werden jedoch nicht geopfert.

Am frühen Nachmittag nimmt die Trauergemeinschaft eine gemeinsame Reismahlzeit ein und kurze Zeit später trifft vom Verbrennungsplatz die Nachricht ein, dass das Totenhaus fertig gestellt wurde. Daraufhin wird die Tote in die zuvor gegebenen weißen Baumwolltücher gewickelt, in eine Bambusmatte gerollt und auf die Totenbahre (*ka shabrah*) gelegt.²⁴⁵ In dem Moment, in dem die Totenbahre aus dem Haus getragen wird, schwillt das vorherig leise Weinen zu einem lauten Klagen an. Nicht nur die Frauen, sondern auch viele Männer weinen und klagen nun öffentlich. Verstorbene müssen mit dem Kopf voran aus dem Haus getragen werden. Dies wird damit begründet, dass Menschen „in dieser Position auch geboren werden“. Einmal mehr wird hier eine Analogie zwischen dem Haus und der Gebärmutter hergestellt. Zudem wird deutlich,

²⁴⁴ Die Gabe eines Hahns ist nicht vollkommen uneigennützig. Der Hahn trägt nicht nur einem verstorbenen Menschen das letzte Geleit an, er leistet auch den Hinterbliebenen einen Dienst. Es heißt, dass der Hahn die Fähigkeit besitzt, die Sorge und die Trauer, die den Tod umgeben, „zu schultern und davon zu tragen“.

²⁴⁵ Die Totenbahre wird ebenfalls aus Bambus gebaut.

dass auch der Tod eine Form der Geburt darstellt: zwar endet das menschliche Leben, aber die Toten existieren weiterhin in der unsichtbaren Welt.

Der Trauerzug zum Verbrennungsplatz wird von einem leiblichen Bruder (*u para trai*) der Toten angeführt (Abb. 19). An der letzten Weggabelung vor dem Verbrennungsplatz muss dieser Bruder das „Ei der Gebärmutter“ (*u pylleng kphob*) auf dem Erdboden zerschlagen. Gemeinsam mit dem rituellen Spezialisten liest er aus der Größe und Lage der Eierschalen heraus, ob der Tod für das Haus und die *kur*-Gruppe negative Folgen haben wird. Solche negativen Folgen ergeben sich, wenn seitens der Toten oder auch seitens der Hinterbliebenen eine nicht eingelöste Schuld besteht. Deutet sich eine Gefährdung an, müssen die Hintergründe in den folgenden Tagen durch ein erneutes Eierbrechen (*sbob pylleng*) herausgestellt werden. Am Verbrennungsplatz werden die mitgebrachten persönlichen Dinge der Toten, wie Kleidung, Geschirr und Toilettenartikel, neben dem Totenhaus aufgebaut. Damit sie für die Tote in der „anderen Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) brauchbar sind, werden alle Gegenstände durch einige kräftige Messerhiebe zerstört. Anschließend richtet der rituelle Spezialist eine Totenmahlzeit aus gekochtem Reis (*ka ja*), Tee (*ka sha*) und Betelnüssen (*u kwoi*) an. Er lädt die Tote zum Essen und Trinken ein und bittet sie, nach dieser Stärkung in Frieden und ohne Reue von der Welt zu gehen. Zum Abschluss wird noch einmal die Bambusmatte aufgerollt und das Gesicht der Toten freigelegt (Abb. 20). Die jüngste Tochter (*ka khon khatdub*) nimmt eine Betelnuss (*u kwoi*) und kaut diese vor. Die zerkaute Betelnuss (*u kwoi katha*) legt sie auf den Mund ihrer verstorbenen Mutter und wünscht ihr im Namen aller Hinterbliebenen gutes Geleit auf dem Weg in die unsichtbare Welt.²⁴⁶

Die Gabe der letzten Betelnuss stellt einen zutiefst sozialen und zärtlichen Moment dar, der viele der Trauernden weinen lässt. Kleinkinder, die noch nicht richtig kauen können, bekommen von ihrer Mutter oder ihrem Vater die erste Betelnuss vorgekaut. Das Vorkauen der letzten Betelnuss durch die jüngste Tochter spiegelt dieses Ereignis. Die Gabe einer zerkauten Betelnuss rahmt das Leben ein und verweist auf die existentielle Bedeutung der Eltern-Kind-Beziehung. Wieder gut verschnürt, wird die Tote mit dem Gesicht nach unten in das Totenhaus gelegt und die Männer entzünden das Feuer. Alle Anwesenden werfen ein kleines Holzstück in die Flammen. Dieses Holzstück soll die Tote begleiten, aber auch sicherstellen, dass sie den Trauernden nicht zurück in das Dorf folgt. Sobald das Feuer brennt, verlassen die Frauen und Kinder sehr schnell den Verbrennungsplatz. Als Begründung wird angegeben, dass sie sich vor dem Toten-

²⁴⁶ Die Lebenden verzehren die Betelnuss (*u kwoi*) immer mit einem Betelblatt (*u pathi*) und mit etwas Kalkpaste (*ka sbun*). Die Toten hingegen mögen keinen Kalk und bekommen die Betelnuss nur mit einem Betelblatt gereicht. Diese Unterscheidung ist eines von vielen Beispielen für die inverse Beziehung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt.



Abb. 19: Der Weg zum Verbrennungsplatz

Die Verbrennungsplätze befinden sich in den dorfnahe Wäldern im Übergangsbereich zur Wildnis. Der Weg dorthin führt an den Reisfeldern vorbei. Unterwegs wird zumeist einmal angehalten. Die Toten werden ausgewickelt und erhalten Erfrischungen in Form von Reisbier und Betelnüssen. Vor der Überquerung von Bächen, Bewässerungsgräben und anderen Wasserarmen wird stets eine kleine Brücke aus Strick und Bambus gebaut, die dem Totengeist helfen soll, das Wasser zu überqueren.

geist fürchten, der nun zu irrlichtern beginnt. Die Männer verbleiben am Verbrennungsplatz, um die rituelle Arbeit weiterzuführen.²⁴⁷

Nachdem das Feuer niedergebrannt ist, wird die Asche abgelöscht.²⁴⁸ Das verwendete Wasser wird in Bambusrohren zum Verbrennungsplatz gebracht, denn wie bei allen anderen Ritualen dürfen im Rahmen des Todesrituals nur Materialien verwendet werden, die den lokalen Wäldern entstammen (siehe Kapitel „Der ethnographische Kontext“). Nach dem Ablöschen der Asche beginnt das Knochensammeln (*tlim shyieng*). Der rituelle Spezialist sammelt insgesamt vier Knochen aus der Asche: einen Schädelknochen, einen Knochen der rechten Hand, einen Knochen des linken Fußes und einen Knochen des Rumpfes. Zusammen repräsentieren diese Knochen die Person als Ganzes. Die Knochen werden in ein halbiertes Bambusrohr (*ka tynnah*) gelegt, wobei abwechselnd ein Knochen (*ka shyieng*) und ein Stück Holzkohle (*ka khyrra dieng*) genommen wird. Die Holzkohle steht für das vergängliche Leben in der sichtbaren Welt und für den menschlichen

²⁴⁷ Es wurde regelmäßig mit Verwunderung quittiert, dass ich am Verbrennungsplatz zurückblieb. Frauen ist dies nicht verboten. Das erwartete Verhalten ist jedoch, dass sie aus Furcht vor dem Totengeist in das Dorf zurückkehren, sobald die Flammen auflodern.

²⁴⁸ Es dauert ca. drei Stunden, bis das Feuer so weit niedergebrannt ist, dass es abgelöscht werden kann.



Abb. 20: Die Verabschiedung am Verbrennungsplatz

Die Trauergemeinschaft hat den Verbrennungsplatz erreicht. Es steht die Verbrennung einer älteren Frau bevor. Die Schwester der Verstorbenen beugt sich weinend herab. Auf dem Rücken trägt sie die persönlichen Dinge der Verstorbenen, die später verbrannt werden. Ein Bruder bindet die Bambusmatte auf, damit die jüngste Tochter ihrer verstorbenen Mutter die zerkaute Betelnuss geben kann.

Körper, der durch das Feuer zerstört wurde. Die Knochen stehen für die fortgesetzte Existenz in der unsichtbaren Welt und für die Anteile der Person, die den Tod überdauern.

Wie bereits beschrieben, gehört zu jeder *kur*-Gruppe ein Knochenstein (*u mawbubshyieng kur*), unter dem die Knochen der verstorbenen Mitglieder bestattet werden (siehe Kapitel „Die rituellen Orte der *kur*-Gruppen“). Da die Mutter und der Vater verschiedenen *kur*-Gruppen angehören, werden ihre Knochen nie an einem Ort begraben. Die mütterlichen Knochen werden nach dem Knochensammeln unverzüglich zum Knochenstein ihrer *kur*-Gruppe gebracht. Dies gilt auch für die Knochen jeder anderen weiblichen Hausbewohnerin sowie für die Knochen der unverheirateten männlichen Hausbewohner. Unter dem Knochenstein gräbt der rituelle Spezialist einen großen mit Knochen gefüllten Tontopf aus der Erde und legt die neuen Knochen hinzu. Die ebenfalls gesammelte Holzkohle wird nicht mit hinzugelegt, sondern als Zeichen der Vergänglichkeit weggeworfen. Zum Abschluss wird neben dem Knochenstein eine Totenmahlzeit aus gekochtem Reis (*ka ja*), Tee (*ka sha*) und Betelnüssen (*u kwoi*) angerichtet. Der rituelle Spezialist wünscht der verstorbenen Person gutes Geleit und bittet sie, in Frieden und ohne Reue von der Welt zu gehen und zu einem wohlwollenden Namensgeber zu werden.

Auch wenn der Vater in den überwiegenden Fällen am selben Ort wie die Mutter und somit auf dem Verbrennungsplatz der Männernehmer (*ki nongshim*) verbrannt wird, müssen die väterli-

chen Knochen an das Mutterhaus des Vaters und somit an die Männergeber (*kei nongai*) zurückgegeben werden. Die Rückgabe der väterlichen Knochen bindet sich an das Ritual *ai ning* („die Dinge geben“) (siehe Kapitel „Die Dinge geben“). Dieses Ritual wird ausgerichtet, um den patrilinealen Verwandten Ehre (*ka burom*) zu erweisen. Die rituelle Ehrerweisung (*ai burom*) kann zu Lebzeiten oder nach dem Tod des Vaters erfolgen. Fand das Ritual bereits zu Lebzeiten des Vaters statt, werden die väterlichen Knochen unmittelbar nach dem Knochensammeln an das Mutterhaus des Vaters zurückgegeben. Fand das Ritual noch nicht statt, übergibt der rituelle Spezialist die väterlichen Knochen der jüngsten Tochter, die sie auf dem Hof des Hauses vergräbt. Es handelt sich aber nur um eine temporäre Ruhestätte, denn früher oder später muss das Ritual *ai ning* („die Dinge geben“) stattfinden, in dessen Rahmen die väterlichen Knochen an das Mutterhaus des Vaters zurückgegeben werden.

Unabhängig davon, ob eine weibliche oder eine männliche Person verstarb und die Knochen final bestattet oder nur temporär vergraben werden, endet der Tag der Totenverbrennung mit einer gemeinsamen Reismahlzeit. Die Abendmahlzeit unterscheidet sich von der Mittagsmahlzeit, die vor dem Aufbruch zum Verbrennungsplatz stattfand. Bei der Mittagsmahlzeit sitzen die Gäste nach Statusgruppen getrennt. Statushohe Gesellschaftsmitglieder, wie z.B. rituelle Spezialisten, Kirchenoffizielle und Lehrer, werden im Gästeraum (*ka kamra shong kai*) des Schlafhauses platziert und mit den hochwertigsten Speisen bewirtet. Die nahen Verwandten essen im Küchenhaus und die entfernteren Verwandten und Freunde auf dem Hof. Serviert wird das Essen von den jugendlichen Helfern des Dorfes, die erst essen dürfen, nachdem alle anderen gegessen haben. Bei der Abendmahlzeit entfällt die Trennung der Trauergemeinschaft. Die Anwesenden versammeln sich auf dem Hof, setzen sich auf den Erdboden und breiten Bananenblätter vor sich aus, auf denen die jugendlichen Helfer eine Reismahlzeit servieren. Bevor gegessen wird, geht der Dorfälteste (*u rangbah shmong*) zu jedem einzelnen Platz und kontrolliert, ob die Menge und Qualität der Speisen bei allen gleich ist. Erst wenn dies der Fall ist, darf gegessen werden, wobei nun auch die jugendlichen Helfer mit allen anderen essen dürfen. Wie sich zeigt, verändert der Gang zum Verbrennungsplatz den Status der Hinterbliebenen, die im Bewusstsein ihres Überlebens näher zusammengedrückt sind. Nach der Abendmahlzeit kehren die externen Gäste in ihre Dörfer zurück. Die Verwandten und Freunde des eigenen Dorfes bleiben im Haus zurück und praktizieren ein letztes Mal *thih beit* („mit offenen Augen schlafen“).

Abschließend bleibt zu betrachten, wie sich der dritte und letzte Tag im christlichen Kontext gestaltet. Am Vormittag wird der in der Mitte des Hofes stehende Sarg (*ka synduk*) fertig gestellt. Nach der Mittagsmahlzeit trifft vom Friedhof die Nachricht ein, dass das Grab ausgehoben ist. Mit dieser Nachricht beginnt die Totenverabschiedung. Die Tote wird in die zuvor gegebenen

weißen Baumwolltücher gewickelt, in eine Bambusmatte gerollt und in den Sarg gelegt. Anschließend liest der Kirchenälteste (*u rangbah balang*) aus dem Gebetsbuch das sogenannte Hofgebet (*ka duwai ha ka phyllaw iing*) vor, das speziell für den Todesfall bestimmt ist. Nach dem Gebet hält ein leiblicher Bruder (*u para trai*) eine Rede, in der die Lebensstationen der Verstorbenen erzählt und ihre positiven Charaktereigenschaften betont werden. Unter lautem Weinen und Klagen formiert sich schließlich der Trauerzug zum Friedhof. Neben dem ausgehobenen Grab liest der Kirchenälteste das Friedhofsgebet (*ka duwai ha u lum tep*) vor. Eine leibliche Schwester (*ka para trai*) baut währenddessen eine Totenmahlzeit aus gekochtem Reis (*ka ja*), Tee (*ka sha*) und Betelnüssen (*u kwoi*) neben dem Grab auf und der Bruder, der bereits die Rede auf die Tote hielt, wünscht ihr nun gutes Geleit und bittet sie, in Frieden und ohne Reue von der Welt zu gehen. Nachdem der Sarg versenkt ist, wirft jeder der Trauernden ein Holzstück hinterher. Aus Furcht vor dem Totengeist, der zu irrlichtern beginnt, sobald die Erde auf den Sarg fällt, verlassen die Frauen und Kinder zügig den Friedhof. Die Männer bleiben zurück, um das Grab zuzuschütten und herzurichten. Am Abend nimmt die Trauergemeinschaft im Haus der Toten eine Reismahlzeit ein, bei der wie im nicht-christlichen Kontext alle Statusunterschiede aufgehoben sind.

Wie sich zeigt, hat sich das Todesritual im christlichen Kontext verändert. Als Hauptunterschied wird angegeben, dass der Atem bzw. die Seele nicht mehr durch den Hahn, sondern durch Gebete (*ka duwai*) in die „andere Welt“ (*kawei pat ka pyrthei*) geleitet wird. Hiermit verbindet sich, dass der Kirchenälteste (*u rangbah balang*) und die anderen Kirchenoffiziellen (*kei nongkeit kam*) an die Stelle des rituellen Spezialisten treten, der im nicht-christlichen Kontext für die Hahnenopfer (*ka kñia syiar*) zuständig ist. Es heißt, dass die christliche Beerdigung (*tep bru*) schneller durchgeführt werden kann und weniger Kosten verursacht als die traditionelle Totenverbrennung (*thang bru*). Diese Argumentation spiegelt die einstige missionarische Kritik wider, die sich auf die angebliche Zeit- und Kostenverschwendung des lokalen Todesrituals richtete. Bei christlichen Beerdigungen werden keine Hähne mehr geopfert, statt eines größeren Totenhauses (*ka shynrong*) wird ein kleinerer Sarg (*ka synduk*) gebaut, es muss nicht mehr auf das Niederbrennen eines Feuers gewartet werden und das Sammeln und Bestatten der Knochen entfällt. Rituelle Rationalisierungen haben somit stattgefunden. Im Gesamten sind die zeitlichen und finanziellen Einsparungen aber eher gering, denn der allgemeine Rahmen des dreitägigen Rituals wurde beibehalten und die Anzahl der Gäste hat sich nicht dezimiert. Die grundlegende Bedeutung des Todesrituals hat weiterhin Bestand, denn auch im christlichen Kontext geht es darum, die Verstorbenen bzw. ihre Totengeister gut und sicher in die unsichtbare Welt zu geleiten und ihre Transformation zum Ahnen vorzubereiten. Auch die Christen gehen davon aus, dass die verstorbenen Mitglieder der *kur*-Gruppe nach einer Zeit des Übergangs als Ahnengruppe im Haus von *u Blei* vereint werden.

Diese Idee findet sich aber im christlichen Kontext nicht mehr durch die zusammengeführten Knochen materialisiert (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Uterinen“).

„Die Dinge geben“

Zuvor wurde detailliert beschrieben, dass Söhne mit ihrer Heirat das Mutterhaus verlassen, um in das Mutterhaus ihrer Frauen zu ziehen (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“). Heiratet ein Mann die jüngste Tochter eines Hauses, bleibt er mit ihr im Haus wohnen. Heiratet er eine ältere Tochter, begründet er mit ihr ein eigenes Haus neben dem Mutterhaus seiner Frau. In jedem Fall gilt, dass ein Mann im Haus seiner Frau und seiner Kinder stirbt und dass die jüngste Tochter sein Todesritual ausrichtet. Traditionell müssen die väterlichen Knochen an das Mutterhaus des Vaters zurückgegeben werden. Im christlichen Kontext, in dem die Toten beerdigt werden, entfällt dieser Schritt. Wie bereits erwähnt, können die väterlichen Knochen direkt nach dem Knochensammeln (*tlim shyieng*) oder mit einer zeitlichen Verzögerung zurückgegeben werden. Der Zeitpunkt wird durch das Ritual *ai ning* („die Dinge geben“) bestimmt. Dieses Ritual wird zu Ehren der patrilinealen Verwandten ausgerichtet. Als Männergeber ermöglichten diese Geburt und Wachstum, wofür ihnen Ehre (*ka burom*) gebührt. Die ehrerweisende Haltung gegenüber den Männergebern zeigt sich in vielen Alltagskontexten. Das Ritual *ai ning* bringt diese Haltung zudem in einem zeremoniellen Ereignis zum Ausdruck. Bei den Dingen (*ki ning*), die im Rahmen des Rituals gegeben (*ai*) werden, handelt es sich um die Sachwerte, die mit Hilfe des Vaters angeschafft werden konnten. Diese Sachwerte, wie z.B. Möbel, Schmuck, Hausrat oder Arbeitsgeräte, werden im Küchenhaus aufgebaut und den eingeladenen patrilinealen Verwandten präsentiert. Die letzteren dürfen sich aus den aufgebauten Dingen all das aussuchen, was ihr Herz begehrt – wenn sie wünschen, auch alle Dinge zusammen.

Das Ritual *ai ning* kann zu Lebzeiten oder nach dem Tod des Vaters stattfinden. In Abhängigkeit des Zeitpunkts wird von *ai ning im* („die Dinge im Leben geben“) oder von *ai ning jap* („die Dinge nach dem Tod geben“) gesprochen. Stirbt der Vater und das Ritual fand bereits statt, können seine Knochen unverzüglich an sein Mutterhaus zurückgegeben werden. Stirbt der Vater und das Ritual fand noch nicht statt, werden seine Knochen zunächst auf dem Hof des Hauses vergraben. Die jüngste Tochter legt nach Absprache mit ihren Geschwistern fest, wann das Ritual *ai ning jap* stattfinden soll, in dessen Rahmen die väterlichen Knochen zurückgegeben werden müssen. Zwischen dem Tod des Vaters und der Rückgabe seiner Knochen können mehrere Monate, aber auch mehrere Jahre liegen. Das Ritual selbst erstreckt sich über zwei Tage. Am Nachmittag des ersten Tages wird auf dem Hof eine Bambushütte errichtet, die das Mutterhaus des Vaters

repräsentiert. Am Abend treffen die eingeladenen patrilinealen Verwandten ein und nehmen in der Bambushütte Platz. Um wen es sich handelt, ist nicht exakt festgelegt. In der Regel erscheinen die Kinder der jüngsten Vaterschwester, einige Kinder der älteren Vaterschwestern und die noch lebenden Geschwister des Vaters. Die genannten Verwandten werden zum Teil, aber nicht zwingendermaßen von ihren Ehepartnern begleitet. Sobald die Gäste sitzen, erscheint die jüngste Tochter und überbringt die Nachricht, dass der Vater verstorben ist.

Nach Erhalt der Todesnachricht begeben sich die patrilinealen Verwandten zum Küchenhaus, vor dessen Eingang zwei Flaschenkürbisse stehen, die mit Reisbier gefüllt sind. Der größere von beiden ist der „Flaschenkürbis, der den Vater repräsentiert“ (*u klong rynnjeng*). Der kleinere ist der „Flaschenkürbis, der befragt wird“ (*u klong kynli*). Als erstes richten sich die Männergeber an den kleinen Flaschenkürbis und fragen, wie das Leben des Vaters im Haus seiner Frau und seiner Kinder verlaufen ist. Die Kinder und die eventuell hinterbliebene Frau antworten daraufhin, dass der Vater ein gutes Leben in ihrem Haus hatte. Anschließend richten sich die zuerst Befragten ihrerseits an den kleinen Flaschenkürbis und fragen, ob der Vater alles getan hat, um das Haus zu tragen und zu stützen. Hierauf antworten die Männergeber, dass der Vater seine gesamten Kräfte eingesetzt hat. Auffällig ist, dass beide Seiten nicht direkt kommunizieren, sondern ihre Fragen und Antworten an den kleineren Flaschenkürbis richten. Erneut zeigt sich somit das Muster der indirekten Kommunikation, das bereits den Heiratsprozess und die Heiratsgespräche (*iakren kurim*) charakterisierte (siehe Kapitel „Über die Ehepartner sprechen“). Nach der Fragerunde werden die Gäste in das Küchenhaus gebeten, in dem die Dinge ausgestellt sind, die mit Hilfe des Vaters angeschafft werden konnten. Letztlich spielt es keine Rolle, ob die aufgebauten Dinge tatsächlich vom Vater bzw. mit Hilfe des Vaters erworben wurden. Präsentiert wird vielmehr der Großteil des beweglichen Besitzes, der zu einem Haus gehört. Die Gäste werden aufgefordert, aus den präsentierten Dingen, all das zu wählen, was ihr Herz begehrt. Sie lehnen dieses Angebot jedoch dankend ab. Es ist lediglich verpflichtend, dass sie sich einen kleinen, materiell unbedeutenden Gegenstand, z.B. einen Teller oder einen Löffel, aussuchen.

Der entlehene Sohn eines anderen Mutterhauses zeugt nicht nur Nachwuchs, sondern sorgt als „der Stützende, der Tragende“ (*u nongkit u nongbal*) auch für den Wohlstand des Hauses und das Wohlergehen der Hausbewohner (siehe Kapitel „Der Vater als Dachpfosten des Hauses“). Der gezeugte Nachwuchs gehört zur mütterlichen *kur*-Gruppe. Was den patrilinealen Verwandten im Gegenzug angeboten wird, sind wie oben erwähnt die materiellen Dinge, die mit Hilfe des Vaters angeschafft und erarbeitet werden konnten. Es findet eine Objektivierung statt, denn der Wert des Vaters und der Dinge, die er erzeugt und erarbeitet hat, wird in Form der ausgestellten Gegenstände für alle sichtbar gemacht. Gleichzeitig lässt sich von einer Konvertierung sprechen,

denn die ausgestellten Gegenstände verweisen auch auf das, was aus dem Mutterhaus des Vaters entnommen wurde, da die Zeugungs- und Arbeitskraft des Vaters nur den Männernehmern und nicht den Männergebern zugute kam. In gewisser Weise lässt sich nun nach dem Tod des Vaters von einem „Bräutigampreis“ sprechen, bei dem die Zeugungs- und Arbeitskraft des Vaters durch materielle Dinge ausgeglichen werden soll. Signifikant ist, dass der Austausch angedeutet, aber letztlich nicht vollzogen wird. Mit Ausnahme eines kleinen, materiell unbedeutenden Gegenstandes lehnen die Gäste die ihnen angebotenen Dinge ab. Es heißt, dass der kleine Gegenstand, den sie annehmen, für die Ehre (*ka burom*) steht, die die Männernehmer den Männergebern entgegenbringen und die von den letzteren auch angenommen und akzeptiert wird. Mehr als diese Ehre zu wollen und zu nehmen, wäre aber unpassend und ist kulturell nicht vorgesehen. Wenn Söhne mit ihrer Heirat das Mutterhaus verlassen und in das Mutterhaus ihrer Frauen ziehen, wird Wert darauf gelegt, dass sie mit leeren Händen kommen. Das Ritual *ai ning* spiegelt den Wohnortwechsel des Mannes, denn es ist wichtig, dass der Vater das Haus auch mit leeren Händen verlässt (siehe Kapitel „Die Beziehungen zwischen Affinen“).

Nachdem die patrilinealen Verwandten mit ihrem kleinen Gegenstand das Haus und den Hof verlassen haben, wird ein Hahnenopfer (*ka kñia syiar*) durchgeführt. Es handelt sich um ein „Tieropfer, das die Verstorbenen informiert“ (*ka kñia pyntip syrngi*). Die Ahnen der *kur*-Gruppe werden informiert, dass die väterlichen Knochen am kommenden Morgen an sein Mutterhaus zurückgegeben werden. Am nächsten Morgen erscheinen die patrilinealen Verwandten erneut im Haus. Die Knochen werden aus der Erde gegraben und einem Sohn der jüngsten Vaterschwester überreicht. Dieser wickelt sie vorsichtig in ein weißes Baumwolltuch (*ka jaiñ sala*) und bindet sie sich auf den Rücken. Signifikant ist, dass das Knochenbündel wie ein Kind getragen wird.²⁴⁹ Das Knochenbündel steht mit anderen Worten für den Sohn, der zu seinem Mutterhaus und zu seiner Wurzel zurückkehrt. Das Knochenbündel wird zur Bambushütte gebracht, die das Mutterhaus des Vaters repräsentiert und kurz auf den Boden gelegt. Nach einem kurzen Moment des Innehaltens wird das Knochenbündel wieder wie ein Kind geschultert und die Gäste verlassen den Hof. Noch während sie gehen, zerstören die Männernehmer mit einer kräftigen Geste die Bambushütte. Dieser demonstrative Akt der Zerstörung bedeutet nicht, dass die Beziehungen zwischen den affinalen Häusern mit einem Schlag enden. Betont wird jedoch, dass die Durchführung des Rituals *ai ning* und die Rückgabe der väterlichen Knochen die Schuld (*ka ram*) begleicht, die die Männernehmer gegenüber den Männergebern haben.

Wie einleitend erwähnt, kann das Ritual *ai ning* auch zu Lebzeiten des Vaters stattfinden. Die Variante *ai ning im* („die Dinge im Leben geben“) ist weniger aufwendig als die Variante *ai ning jap*

²⁴⁹ Es wird von *bab kbon* gesprochen, was sich auf das Tragen von Neugeborenen und Kleinkindern bezieht.

(„die Dinge nach dem Tod geben“). Zu Lebzeiten des Vaters werden die Dinge ebenfalls im Küchenhaus ausgestellt und den patrilinealen Verwandten präsentiert. Die Flaschenkürbisse werden aber nicht befragt und es wird auch keine Bambushütte errichtet, die das Mutterhaus des Vaters repräsentiert. Fand das Ritual zu Lebzeiten des Vaters statt, müssen seine Knochen nach dem Knochensammeln (*tlim shyieng*) nicht mehr temporär verwahrt werden, sondern sie können sofort an sein Mutterhaus zurückgegeben werden. Sobald die Männergeber ihre Knochen zurückerhalten haben, d.h. entweder direkt nach dem Tod des Vaters oder später im Rahmen des Rituals *ai ning jap*, übergeben sie sie an einen rituellen Spezialisten, der sie unter dem Knochenstein der väterlichen *kur*-Gruppe bestattet. Mit den Knochen der nach außen geheirateten Männer erhält eine *kur*-Gruppe ein Gut von hohem Wert zurück, denn es ist ihr nun möglich, sich als vollständige Knochen- und Ahnengruppe zu konstituieren.

Die Christianisierung veränderte den beschriebenen rituellen Umgang, denn die Knochen der christlichen Mitglieder einer *kur*-Gruppe werden nicht mehr gesammelt und somit auch nicht mehr mit den Knochen der nicht-christlichen Mitglieder vereint. Die zurückgehenden Totenverbrennungen ziehen auf diese Weise den Rückgang des Rituals *ai ning* („die Dinge geben“) nach sich, das im christlichen Kontext obsolet wird. Heute ist das Ritual noch überall dort zu beobachten, wo der verstorbene Vater verbrannt wird und wo seine Knochen gesammelt werden.

7 SCHLUSS

Die vorliegende Arbeit befasste sich mit bestimmten soziokulturellen Eigenschaften der Karow, die zu den Khasi-Gruppen gehören. Wie alle anderen Khasi-Gruppen leiten die Karow ihre mythische Abstammung von den sieben Hütten auf dem Berg Sohpetbneng ab. Die spezifische kulturelle Identität der Karow lässt sich aber nicht allein mit Blick auf die sieben Hütten erschließen, sondern muss mit Bezug auf ihr eigenes Land im Norden der Khasi-Berge erklärt werden. Erst durch den gemeinsamen Bezug auf die Ahnen- und Ursprungshäuser, die in diesem nördlichen Territorium begründet wurden, konstituieren sich die Karow als lokale Gemeinschaft. Meine Darstellung erhebt nicht den Anspruch, auf andere Gebiete der Khasi-Berge übertragbar zu sein. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den einzelnen Khasi-Gruppen lassen sich nur durch die empirische Forschung und den anschließenden Vergleich herausstellen, wobei noch viel ethnographische Arbeit zu leisten ist. Allgemein lässt sich sagen, dass die kulturellen Konzepte in den verschiedenen Khasi-Gruppen zwar nicht in identischer, wohl aber in ähnlicher Form vorliegen, so dass die ethnische Kategorie der „Khasi“ im Sinn einer polythetischen Klasse verstanden werden kann.

In keinem Fall empfiehlt es sich, die Thesen, die für die Hochland-Khasi entwickelt wurden, ungeprüft auf die gesamten Khasi-Berge anzuwenden. Der „Perspektive des Zentrums“, die sich während der Kolonialzeit etablierte und auch postkolonial dominant blieb, sollte die „Perspektive der Peripherie“ gegenüber gestellt werden, um die Vielfalt der soziokulturellen Phänomene angemessen beurteilen zu können. Tatsächlich erweisen sich die kolonialzeitlich etablierten Klassifikationen als erstaunlich persistent. Dies betrifft beispielsweise den Entwurf und die Bezeichnung einer Khasi-Subgruppe namens „Bhoi“, zu der auch die Karow gezählt werden. Ich konnte wiederholt beobachten, dass offizielle Autoritäten nicht zur Kenntnis nahmen, dass sich die Karow im lokalen Kontext als Karow und nicht als „Bhoi“ bezeichnen und dass sie ihre Sprache ebenfalls als Karow und weder als „Bhoi“ noch als „Khasi“ bezeichnen. Die Abneigung gegenüber solchen Eigenbezeichnungen muss vor dem Hintergrund der ethnischen Zersplitterungen und Konflikte verstanden werden, die zwar nicht in den Khasi-Bergen, wohl aber in anderen Teilen Nordostindiens eine gewichtige Rolle spielen. Auch wenn die Karow ihr Karow-Sein bisher nicht im identitätspolitischen Sinn einsetzen, was auch nicht zwangsläufig passieren muss, sollte ihre lokale Besonderheit verstanden und als Teil des vielfältigen Khasi-Mosaiks anerkannt werden. Die vorliegende Arbeit versuchte hierzu, einen Beitrag zu leisten.

Ein Thema, das die gesamte Arbeit durchzog, sind die Einflüsse des Christentums, mit dem die Karow erstmalig in den 1940er Jahren konfrontiert wurden. Gesellschaften befinden sich permanent im Wandel – dies allein stellt keine Besonderheit dar. Speziell ist die Situation der Karow insofern, als dass sie selbst im Zusammenhang mit der Christianisierung einen Wandel beschreiben, der sich schnell und tiefgreifend vollzieht und in einzelnen Lebensbereichen zu Entfremdungen führt, die eine neue Qualität aufweisen. Die Gegenwart wird als eine Zeit betrachtet, in der viele Dinge „zum letzten Mal“ stattfinden, was sich in erster Linie auf die großen Tieropfer, aber auch auf kleinere Rituale bezieht. Andere kulturelle Phänomene, wie z.B. das Jugendhaus und die mit ihm verbundene Praxis der Brautwerbung, sind zwar noch in der Erinnerung präsent, zählen aber zu den Dingen, die in den letzten Jahren dem Christentum gewichen sind. Rituelle Veränderungen lassen sich empirisch nachweisen und zeigten sich während meiner Feldforschung in sehr konkreter Form. Von den rituellen Spezialisten, die ich anfangs kontaktierte und mit denen ich in der Folge eng zusammenarbeitete, sind inzwischen sehr viele zum Christentum konvertiert. Dies bekräftigt die Ansicht vieler Dorfbewohner, dass die Kommunikation mit den lokalen kosmischen Entitäten in naher Zukunft nicht mehr gesichert sein wird. Der Prozess der Konversion wird von den Menschen als teleologisch beschrieben, d.h. es wird davon ausgegangen, dass in einigen Jahren alle Karow konvertiert sein werden und dass dies das Ende der lokalen Rituale bedeutet. Die Herausforderung der ethnologischen Beschreibung und Analyse besteht darin, diese Einschätzungen einzubeziehen, aber dennoch aufzuzeigen, dass den wahrgenommenen Diskontinuitäten gleichwohl zahlreiche Kontinuitäten gegenüberstehen. Ein ansatzweise konsistentes Bild ergibt sich mit anderen Worten nur dann, wenn sowohl die Brüche als auch die persistenteren Strukturen betrachtet werden.

Wie die vorliegende Arbeit zu zeigen versuchte, ist es geboten, präzise herauszuarbeiten, in welchen Kontexten lokale und christliche Werte und Ideen sowie lokale und christliche Praktiken charakteristische Verbindungen eingehen oder auch einander ausschließen. Bestimmte Phänomene können als „synkretistisch“ bezeichnet werden, z.B. Rituale, bei denen neben den lokalen kosmischen Entitäten auch der christliche Gott adressiert wird. Dennoch wurde die Idee und das Konzept des Synkretismus von mir nicht betont, da die Karow nicht von einer Vermischung, sondern explizit von einer Parallelität zweier religiöser Systeme sprechen und davon ausgehen, dass das neue System das alte System früher oder später vollständig ablösen wird. Auch wenn die Menschen eine Ablösung des alten Systems durch das neue System wahrnehmen, darf das Christentum aber nicht als ein lediglich aufgezwungenes, fremdes System betrachtet werden. In den letzten Jahrzehnten kam es vielmehr zu einer spezifischen Aufnahme und Aneignung des Christentums, die durch die lokalen Gegebenheiten bedingt wurde. In Bezug auf die Ablösung des

alten durch das neue System lässt sich von einer vollständigen Indigenisierung des Christentums sprechen und somit von einem Prozess, durch den sich nach und nach ein lokales Christentum formiert. Die vorliegende Arbeit konzentrierte sich auf die Prozesse der Missionierung und Konversion. Hinsichtlich der konkreten Eigenschaften und Ausprägungen des Karow-Christentums ist noch viel anschließende Forschungsarbeit zu leisten.

In Bezug auf das lokale rituelle System sprechen die Menschen heute von der „alten Religion“, die der „neuen Religion“ des Christentums gegenüber steht. Die Idee einer alten Religion muss dabei als eine nachträgliche Konstruktion angesehen werden, die erst im Prozess der Missionierung vollzogen wurde. Auffällig ist, dass – von der bloßen Benennung abgesehen – keine Begriffsbildung erfolgte, wie die alte Religion konkret zu definieren sei. Im Unterschied zum Hochland der Khasi-Berge, wo sich ausgelöst durch Mitglieder der urbanen, gebildeten Elite bereits Ende des 19. Jahrhunderts Prozesse der rituellen und religiösen Formalisierung und Kanonisierung vollzogen haben, lässt sich Vergleichbares bei den Karow nicht nachweisen. Die rituellen Spezialisten benennen den mangelnden Nachwuchs als das größte Problem im Erhalt der alten Religion. Auch wenn die Nachfolgeschwierigkeiten benannt werden, finden aber keine aktiven Bemühungen statt, kosmologisches und rituelles Wissen an die nächste Generation zu übergeben. Seitdem sich das System der rituellen Nachfolge zwischen dem ältesten Mutterbruder und dem ältesten Schwestersonn durch die anhaltenden Konversionen auflöste, werden die verbliebenen rituellen Spezialisten als die letzten Vertreter ihrer Art betrachtet. Die Tatsache, dass sich unter den Hausopferern niemand berufen fühlte, rituelle und religiöse Formalisierungen und Kanonisierungen anzustreben, soll hier aber keineswegs im Sinn individueller Fehlleistungen oder Defizite gedeutet werden. Mögliche Erklärungen beziehen sich nicht auf individuelle Kapazitäten, sondern fassen soziale Strukturen und Prozesse ins Auge, die wiederum durch die lokalen Werte und Ideen bestimmt sind.

Wie beschrieben, schätzen die Menschen das Christentum v.a. für seine rituelle Einfachheit. Dies ist ironisch, denn die Missionare vertraten die Ansicht, dass ihre Religion die rituell und konzeptuell komplexere sei. Das traditionelle rituelle System, bei dem der älteste Bruder bzw. Mutterbruder als Hausopferer fungierte, wird aus heutiger Perspektive als hektisch und aufwendig beschrieben. Die Hausopferer waren viel beschäftigt, da sie die Häuser ihrer Schwestern rituell betreuten, was regelmäßige rituelle Einsätze erforderte und vergleichsweise weite Wege involvierte. Die Aufgabe der Rituale wurde von den betreffenden Männern mit der Anwesenheit des „reformierenden Jesus Christus“ begründet, der die Vereinfachung der rituellen Praxis gestattete. Auf gesellschaftlicher Ebene wirkten sich die anfänglichen individuellen Entscheidungen zur Konversion nicht umgehend als Problem aus. Zunächst übernahmen die verbliebenen Männer

die rituelle Arbeit der ausgeschiedenen Männer, was zwar eine Neuorganisation, aber noch keine grundlegende Veränderung des Systems bedeutete. Erst nach und nach zeigte sich, dass das Einschlagen des christlichen Wegs Konsequenzen für das lokale rituelle System hatte, da die Nachfolge der rituellen Spezialisten nicht mehr gesichert werden konnte. Heute wird insbesondere von den nicht-christlichen Hausvorsteherinnen bedauert, dass ihre Brüder nicht mehr als Hausopferer aktiv sind und dass sich die Zahl der verbliebenen rituellen Spezialisten stetig dezimiert. Es würde aber der vorherrschenden Idee der persönlichen Autonomie widersprechen, anderen Personen Vorschriften oder gar Vorwürfe in Bezug auf ihre religiöse Orientierung zu machen. Die Konversion kann als ein Kommunikationsprozess betrachtet werden, denn die Person, die sich zur Konversion entscheidet, nimmt eine aktive Beziehung zum christlichen Gott auf. Die religiösen Kommunikationsprozesse anderer Personen werden in der Regel nicht bewertet – zumindest nicht auf direkte Weise. Innerhalb des Dorfes, innerhalb der lokalen Gruppe und selbst innerhalb des Hauses ist es dem Einzelnen frei gestellt, sich für oder gegen die Konversion zu entscheiden. Mehren sich die Konversionen kommt jedoch eine neue soziale Dimension zum Tragen: der Eindruck, dass früher oder später alle Menschen konvertieren werden, erhöht den sozialen Druck und veranlasst zunehmend auch die Personen zur Konversion, die dem christlichen Weg bisher nicht zugeneigt waren. Am Anfang stehen somit individuelle Entscheidungen. Sobald die Gruppe der Christen größer wird, greift vermehrt der soziale Aspekt. Die Konversion wird dann durch das Motiv erklärt, zu konvertieren, da „alle anderen“ bereits konvertiert sind.

Aus heutiger Perspektive wird es als unpassend empfunden, einen sozialen Prozess aufhalten zu wollen, der sich stark und kraftvoll zeigt. Dies erklärt zumindest teilweise, warum sich die verbliebenen rituellen Spezialisten nicht berufen fühlen, die lokale Religion zu definieren und zu erhalten. Die alte Religion wird bereits als etwas Vergangenes wahrgenommen. Sie wird früher oder später durch die neue Religion abgelöst werden, die das Zukünftige symbolisiert. Unter den zahlreichen rituellen Spezialisten, die mir bekannt sind, konnte ich nicht einen identifizieren, der in Bezug auf die lokale Religion die Rolle eines Fürsprechers einnehmen wollte und sich laut und vernehmlich gegen die Position der Kirche gestellt hätte. Vor der Christianisierung waren die Rituale an die soziale Organisation der Häuser und *kur*-Gruppen gebunden und es gab niemanden, der in religiösen und rituellen Fragen für ein anderes Haus bzw. eine andere *kur*-Gruppe sprach. Dieses Prinzip hat sich bis heute erhalten, denn in Bezug auf die alte Religion gilt es als nicht adäquat, übergreifende Formalisierungen vorzunehmen und damit anderen Personen oder Gruppen Entscheidungen vorzugeben. Dass es in der neuen Religion sehr wohl Formalisierungen gibt und dass Akteure wie z.B. die Priester oder die Kirchenoffiziellen Entscheidungen vorgeben, wird wiederum als eine charakteristische Eigenschaft des neuen Systems akzeptiert.

Neben den zahlreichen Brüchen muss den ebenfalls nachweisbaren Kontinuitäten Rechnung getragen werden. Eine Kontinuität lokaler Ideen zeigte sich beispielsweise anhand der Art und Weise, wie der ursprünglich isolierte christliche Gott in das lokale Götterhaus aufgenommen wurde. Durch eine hierarchische Inklusion wurde der christliche Gott wie alle anderen lokalen Götter zum Helfer des höchsten Gotts *u Blei* erklärt und es wurde fortan nicht nur von einer alten und einer neuen Religion, sondern auch von einem alten und einem neuen Gott gesprochen. Auf der Ebene der Kosmologie war somit die Idee des umschließenden Hauses und der Wert der Hauseinheit bestimmend. Hiermit ging zunächst eine Parallelität der rituellen Praktiken, d.h. ein Nebeneinander von lokalen Opferritualen und christlichen Praktiken, einher. Als neues Mitglied im lokalen Götterhaus zog der neue Gott – unterstützt durch die Argumente der Missionare und der ersten Christen – aber zunehmend mehr Aufmerksamkeit auf sich. Nach und nach fand deshalb eine Verschiebung in Richtung der christlichen Praktiken statt, was durch die voranschreitenden Konversionen der Hausopferer und das durchbrochene System der rituellen Nachfolge unterstützt wurde.

In diesem Prozess war der Wert der Hauseinheit nicht nur auf der Ebene der kosmologischen Ideen, sondern auch auf der Ebene des konkreten Hauses bedeutsam. Einerseits wird es als individuelle Entscheidung akzeptiert, ob und wann eine Person konvertiert. Andererseits schwingt im Hintergrund die allgemeine Ansicht mit, dass früher oder später alle Personen und somit auch alle Bewohner eines Hauses konvertieren werden. Im Ideal ist das Haus ein einiges und geeintes Haus, was sich auf die Qualität der sozialen Beziehungen, aber auch auf die religiösen Überzeugungen der Hausbewohner bezieht. In der Übergangszeit, in der in einem Haus sowohl Christen als auch Nicht-Christen leben, wird deshalb Harmonie betont. Soziale Verwerfungen, die sich mit der Konversion einzelner Hausbewohner ergeben könnten, werden entweder pragmatisch gelöst oder larviert. Innerhalb des Hauses zeigt sich dies z.B. anhand der etablierten Praxis, bei Opferritualen zwei Mahlzeiten zu kochen, so dass die Christen das Fleisch gekaufter Tiere und die Nicht-Christen weiterhin das Fleisch der Opfertiere essen können. Auch zwischen Häusern wird im Kontext der Konversion Harmonie betont, denn die beschriebene Praxis, die lokalen Rituale nicht mehr offen, sondern heimlich durchzuführen, kann als ein Versuch angesehen werden, soziale Spannungen zu minimieren.

Die Anpassung, aber auch das Verstecken von Ritualen ist somit eine Übergangslösung, um trotz divergierender religiöser Überzeugungen sozialen Zusammenhalt zu wahren und offene Konflikte zu vermeiden. Die heutige Zeit wird als eine Zeit des Übergangs betrachtet, in der die alte und die neue Religion noch immer zwei parallel existierende Optionen darstellen. Aufgrund der zunehmenden Schwächung der alten Religion zeichnet sich aber eine Verlagerung in Rich-

tung der neuen Religion ab. Immer wieder heißt es in diesem Zusammenhang, dass letztlich alle konvertieren müssen, um über kurz oder lang wieder eine Einheit herzustellen, bei der es nicht mehr zwei, sondern nur noch eine Religion gibt, die für alle Karow verbindlich ist. Heute kann das Christentum nicht mehr als etwas Äußeres betrachtet werden, da sich in den letzten Jahrzehnten vielfältige Indigenisierungsprozesse vollzogen haben. Aus der Perspektive der Karow handelt es sich um eine totale Indigenisierung, denn es wird die Idee vertreten, dass sich die neue Religion nicht mit der alten Religion mischt, sondern vollständig an ihre Stelle tritt.

Momentan wird der alte Gott, d.h. der höchste lokale Gott, nach wie vor als derjenige betrachtet, der dem lokalen Götterhaus vorsteht und dem der neue Gott untergeordnet ist. Ebenso gibt es nach wie vor rituelle Spezialisten, die die Kommunikation mit den lokalen kosmischen Entitäten gewährleisten, die dem höchsten Gott als Helfer unterstellt sind. Indem sich mehr und mehr Menschen dem neuen Gott und den mit ihm assoziierten Ideen und Praktiken zuwenden und indem sich die Gruppe der rituellen Spezialisten weiter reduziert, verschiebt sich aber das Kräfteverhältnis, das generell als dynamisch angesehen werden muss. Zahlreiche Karow äußern heute, dass der neue Gott an die Stelle des alten Gottes treten könnte und diesem dann übergeordnet wäre.

Die sich langsam vollziehende Bedeutungsverlagerung vom alten zum neuen Gott geht mit der schrittweisen Aufgabe der lokalen Rituale einher. Kein Karow behauptet, dass die lokalen kosmischen Entitäten nicht mehr existieren. Sie sind weiterhin präsent, werden aber seltener und in einigen Fällen überhaupt nicht mehr rituell adressiert. Götter und andere kosmische Entitäten, mit denen nicht mehr rituell kommuniziert wird, können zwar weiter existieren, aber da sich ihre Wesensaspekte und ihr Wille erst in der konkreten Kommunikation offenbaren, steht das Ende der Rituale letztlich für einen Beziehungsabbruch. Viele Menschen sagen, dass die lokalen Opfer-rituale nicht mehr der Zeit entsprechen und dass eine Orientierung auf das Zukünftige angezeigter sei als eine Verhaftung in der Vergangenheit. Die Kontexte, in denen dennoch weiterhin geopfert wird, sind in erster Linie die, in denen das Leben ernsthaft durch Krankheiten bedroht ist, so dass Heilungsrituale die persistentesten Rituale sind. In Zeiten großer Unsicherheit besinnen sich nicht nur die Nicht-Christen, sondern auch die Christen auf die lokalen kosmischen Entitäten und suchen einen rituellen Spezialisten auf, der den Kontakt mit ihnen herstellt.

Das Christentum, das sich bei den Karow ausgeprägt hat, weicht in vielerlei Hinsicht von dem ab, was gemeinhin als „Standardchristentum“ (Cannell 2005) verstanden wird, aber ohnehin nur als Idee existiert, da die Formen und Inhalte heutiger Christentümer hochgradig divers sind. Dem katholischen Karow-Christentum, das in der vorliegenden Arbeit betrachtet wurde, fehlen Elemente, die in anderen regionalen Kontexten bedeutend sind. So gibt es beispielsweise keine

Marienverehrung und keine Heiligenkulte. Sehr wichtig ist hingegen die katholische Opfermesse. Auch wenn die Missionare die lokalen Tieropfer massiv kritisierten, lassen sich in der Bezeichnung und Funktion des katholischen Opferpriesters sowie in der konkreten Durchführung der katholischen Opfermesse Kontinuitäten zur vorchristlichen Opferpraxis nachweisen. Die Möglichkeit der rituellen Teilhabe am Selbstopfer Jesu Christi, das nach Aussage der Missionare „alle Tieropfer ersetzt“, füllt regelmäßig die Dorfkirchen. Dies heißt aber nicht, dass die christlichen Ideen, die sich an dieses Selbstopfer knüpfen, in der Form aufgegriffen wurden, die von den Missionaren intendiert war. Christsein bedeutet für einen Karow, durch das Gebet eine Beziehung zum christlichen Gott zu pflegen, der ähnlich einem Schutzgott in das lokale Götterhaus integriert wurde. Christsein bedeutet auch, an den zahlreichen kirchlichen Veranstaltungen und Aktivitäten teilzunehmen, die den Einzelnen in Kontakt mit anderen Christen bringen. Es bedeutet aber nicht, dass der christliche Gott als Erlöser betrachtet wird. Die Idee der individuellen Erlösung und die mit ihr einhergehende Orientierung auf das Jenseitige sind im Karow-Christentum nicht betont. Stattdessen zeigt sich, dass in Bezug auf das Leben nach dem Tod und auch in Bezug auf die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten nach wie vor die Ideen dominieren, die vor der Missionierung von Bedeutung waren. Das kollektive Ziel ist der Eingang in das Haus von *u Blei* und die Vereinigung mit der uterinen Ahnengruppe, was für die Nicht-Christen und die Christen gleichermaßen zutrifft.

Allgemein lässt sich sagen, dass rituelle Veränderungen nicht immer ein Ausdruck sofortiger ideeller Veränderungen sind. Das Christentum wirkt sich reformierend auf die lokale rituelle Praxis aus, aber dies heißt nicht, dass alle christlichen Ideen übernommen wurden, die die Missionare verbreiteten. Während sie die Konversion einüben und nachdem sie die Konversion vollzogen haben, führen Menschen bestimmte kulturelle Handlungen aus, die der neuen Religion entsprechen. Dies bedeutet aber nicht, dass die kulturellen Vorstellungen der vorchristlichen Zeit schlagartig obsolet werden. Dass der „reformierende Jesus Christus“ anwesend ist, wirkt sich konkret aus, denn dieser wird von den Menschen als Begründung für die Vereinfachung der rituellen Praxis angeführt. Der „auferstandene Jesus Christus“, der den Menschen die Erlösung verheißt und von den Missionaren ebenfalls angepriesen wurde, spielt hingegen kaum eine Rolle. Insbesondere hinsichtlich der relationalen Konzeption der Person und der Transformation ihrer Komponenten mit dem Tod konnten sich die christlichen Ideen bisher nicht verankern, sondern es zeigt sich eine bemerkenswerte Kontinuität der vorchristlichen Ideen.

Wie ausführlich geschildert wurde, wird die soziale Reproduktion durch die Austauschbeziehungen zwischen Häusern gewährleistet, die zu verschiedenen *kur*-Gruppen gehören. Ein Mann bewegt sich von seinem eigenen Mutterhaus in das Mutterhaus seiner Frau und setzt in diesem

einen Geburts- und Wachstumsimpuls. Zentral sind zudem die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten, die ebenfalls über das Haus verlaufen. Kinder können nur geboren werden, wenn durch die Namensrückkehr eine ontologische Transmission stattfindet. Bei dieser geht der Name eines verstorbenen Verwandten auf das zur Welt kommende Kind über, womit der betreffende Verwandte zum Schutzpatron dieses Kindes wird. Die Namensrückkehr ist ein Prozess, der den Lebenden einen Dienst erweist, indem er die Geburt ermöglicht. Gleichzeitig wird aber auch den Toten ein Dienst erwiesen, für die sich nun der Übergang von der Kategorie der ruhelosen Totengeister zur Kategorie der friedvollen Ahnen vollziehen kann. Totengeister, die ihren Namen abgegeben haben, können zu Ahnen werden, denn sie bestehen nun nicht mehr aus Atem und Namen, sondern nur noch aus Atem, der seiner finalen Bestimmung zukommt und in das Haus von *u Blei* eingeht. Die kürzlich Verstorbenen geben Leben, indem sie ihren Namen abgeben. Die Verstorbenen, die ihren Namen bereits abgegeben haben und zu Ahnen wurden, geben ebenfalls Leben, denn die Fruchtbarkeit der Felder wird mit ihrem Wohlwollen in Verbindung gebracht. Durch die Toten werden somit zwei essentielle Modalitäten des Lebens vermittelt.

Die Namensrückkehr vollzieht sich zwischen nahen Verwandten, wobei der Namensgeber eines Kindes ein uteriner Verwandter, aber auch ein Verwandter eines affinal verbundenen Hauses sein kann. In Bezug auf die Khasi wurde wiederholt argumentiert, dass die matrilineare Deszendenz das bestimmende Kriterium der verwandtschaftlichen Organisation ist, dem die affinalen Beziehungen nachgeordnet sind. Wird Verwandtschaft nicht allein auf die Bildung korporativer Einheiten in der sichtbaren Welt bezogen, sondern in ihrer umfassenden kosmologischen Dimension gesehen, zeigt sich im Kontext der Namensrückkehr, dass auf der Ebene der Verstorbenen sowohl Verwandte der *kur*-Seite als auch Verwandte der *kba*-Seite ihren Beitrag zur sozialen Reproduktion leisten. Nachdem die Toten den Weg über die Häuser ihrer lebenden Verwandten gegangen sind und in ihren Namen abgegeben haben, können sie zu Ahnen werden, die nicht mehr auf den reproduktiven Zyklus der sichtbaren Welt bezogen sind. Es lässt sich somit konkludieren, dass ein Mensch ohne den Namen eines verstorbenen Verwandten nicht in das Haus der Lebenden kommen kann. Ebenso trifft zu, dass ein Toter nicht in das Haus von *u Blei* kommen kann, ohne dass die Lebenden zuvor seinen Namen integrieren.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich das Haus als Schnittstelle von Austauschbeziehungen zeigt, was mehrere zyklische Prozesse involviert. Söhne werden zwischen Mutterhäusern ausgetauscht, wobei sie stets nur in eine Richtung gegeben werden. Zurückgegeben werden – zumindest im traditionellen System – die Knochen der Söhne. Mit der Rückgabe der Knochen schließt sich ein Kreis, denn die *kur*-Gruppe, die die Knochen ihrer männlichen Mitglieder

zurück erhält, kann sich als vollständige Knochengruppe konstituieren und auf diese Weise die Anbindung an den eigenen Ahnenursprung sichern. Die soziale Reproduktion wird aber nicht allein durch die Verbindung zwischen einem männergebenden und einem männernehmenden Haus gewährleistet. Entscheidend sind nicht nur die affinalen Austauschbeziehungen, sondern auch die Austauschbeziehungen zwischen dem höchsten Gott *u Blei* und den Menschen. Zwischen dem Haus von *u Blei* und den Häusern der Menschen zirkuliert Atem und somit die Komponente, ohne die das menschliche Leben nicht möglich wäre. Wie ausführlich beschrieben wurde, kommt der Atem vor der Geburt aus dem Haus von *u Blei* und kehrt nach dem Tod in dieses Haus zurück. Dieser zyklische Vorgang kann wiederum nicht losgelöst von den Austauschprozessen betrachtet werden, die sich im Rahmen der Namensrückkehr vollziehen. Die Gabe des Namens durch die kürzlich Verstorbenen ermöglicht, wie die Gabe des Atems durch *u Blei*, neues Leben. Die Namensrückkehr ermöglicht aber auch den Ausstieg aus dem reproduktiven Zyklus der sichtbaren Welt, denn die Toten, die ihren Namen abgeben konnten, müssen danach nicht mehr in die Häuser der Lebenden zurückkehren. Sie können in das Haus von *u Blei* eingehen und in diesem friedvoll verweilen.

Das Haus ist nicht nur der Ort, an dem sich die zyklischen Austauschprozesse vollziehen, auf denen die Reproduktion der Gesellschaft basiert. Das Haus wird zudem als Keimzelle der sozialen und moralischen Ordnung betrachtet. Dies zeigt sich bereits daran, dass das Haus bzw. die Hütte am Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Entwicklung steht, so wie es durch den Mythos von den sieben Hütten beschrieben wird. Die Menschen, die von den sieben Hütten abstammen, sind die Vorfahren der heutigen Khasi-Gruppen. Wie die orale Überlieferung berichtet, verteilten sich die *kur*-Gruppen, in die sich die Gesellschaft untergliedert, über das Gebiet der Khasi-Berge. Die *kur*-Gruppen der Karow sind im Sinn einer Subkategorie dadurch charakterisiert, dass sie sich auf die ersten Mutterhäuser beziehen, die vor unbestimmter Zeit in den nördlichen Khasi-Bergen auf den Dorfbergen und später auch in den Tälern begründet wurden. Auch wenn die ersten Mutterhäuser als Orte der Abstammung imaginiert und materiell erhalten werden, spielt das Kriterium der Deszendenz aber keine bedeutende Rolle. Wie schon Moore (1985) in einem anderen matrilinearen Kontext demonstrierte, ist es auch in Bezug auf die Karow treffender, von Ahnenhäusern (*ancestor houses*) und abzweigenden Häusern (*branch houses*) zu sprechen als die Kategorien eines segmentären Lineagesystems anzuwenden.

Die Betonung von Konflikten, die entsprechend der klassischen Theorie matrilinearen Gesellschaften angeblich inhärent sind, ließ sich für die Karow ebenfalls nicht nachweisen. Ich versuchte ganz im Gegenteil zu zeigen, dass in vielen Kontexten der Wert der Einheit betont ist. Wichtig sind die Einheit und die Harmonie innerhalb des Hauses und der *jing*-Gruppe, was kei-

neswegs nur die uterinen Verwandten, sondern auch die eingeheirateten Männer und deren *jing*-Gruppen betrifft, zu denen gute Beziehungen unterhalten werden müssen. Häuser werden nicht als isolierte Einheiten gesehen, denn schlechte Beziehungen zu anderen Häusern wirken sich negativ auf die innere Einheit des Hauses und auf das allgemeine gesellschaftliche Klima aus. Das Modell für die angestrebte Einheit innerhalb des Hauses und zwischen Häusern bildet das Haus von *u Blei*, das auf der höchsten kosmologischen Ebene als ein einiges und friedliches Haus beschrieben wird. Die Werte und Ideen, die sich an das einzelne Haus binden, sind mit anderen Worten für die Gesellschaft als Ganzesweisend. Ein Ausspruch der Karow besagt: „Wenn du die Welt heilen willst, musst du im Haus beginnen.“ („*Lada phi kwah ban pynkoit iaka pyrthei, pynkoit shwa na la jing na la sem.*“). Hier wird noch einmal ins Bild gebracht, inwiefern soziale Prozesse über den Weg des Hauses gedacht werden, denn wer eine harmonische Gesellschaft wünscht, muss den Grundstein im Haus legen. Entscheidend ist, dass das Haus dabei nicht als abgegrenzter privater Ort konzeptualisiert ist, sondern als ein Ort, an dem die soziale und moralische Ordnung wurzelt und an dem sich alle Beziehungen überschneiden, die das soziokosmische Universum in seiner Ganzheit konstituieren.

Wie aufgezeigt wurde, können die Beziehungen zwischen Häusern abzweigend, austauschend oder auch umschließend sein. Trotz dieser vielfältigen Beziehungen wird in vielen Kontexten aber auch die Autonomie des Hauses betont. Dabei ist dennoch immer klar, dass Abhängigkeiten, und hier insbesondere die Abhängigkeit von den Männergebern, nicht dauerhaft geleugnet werden können. In der Khasi-Ethnographie wurde wiederholt ein Konflikt beschrieben, bei dem Männer zwischen den Häusern ihrer Frauen und den Häusern ihrer Schwestern stehen und durch diese Zwischenposition in permanente Schwierigkeiten geraten. Ein solcher individueller Konflikt lässt sich für die Männer der Karow nicht nachweisen. Es kann aber dennoch von einem latenten Wertekonflikt zwischen der Autonomie der uterinen Gruppe und der Dependenz von einer männergebenden Gruppe gesprochen werden. Auf der Ebene der Ahnen ist diese Dependenz aufgelöst, denn die Ahnengruppen sind als uterine Gruppen konzeptualisiert, die keine reproduktiven Beziehungen mit anderen uterinen Gruppen mehr eingehen müssen. In der unsichtbaren Welt sind die Affinen somit entbehrlich, was über die sichtbare Welt aber keineswegs gesagt werden kann. Die spezifische Form, in der die Heiratgespräche stattfinden, kann als kulturelle Möglichkeit gesehen werden, die Abhängigkeit von den Affinen auf spielerische und doch ernste Weise zu behandeln. Über das Geben und Nehmen von Söhnen wird im Rahmen der Heiratgespräche nur larviert gesprochen und es wird betont, dass außer den Söhnen selbst keine weiteren Gaben ausgetauscht werden dürfen. Im Anschluss an die Heiratgespräche findet keine Hochzeit statt, sondern der Mann verlegt lediglich seinen Wohnort in das Haus der Frau. Diese

spezifische Umgangsform mit den Themen Autonomie und Dependenz lässt aber nicht den Rückschluss zu, dass sich die affinalen Verwandten nach der Wohnortverlegung des Mannes nicht grundsätzlich wohlwollend gegenüberstehen würden. Die Qualität der Beziehungen zwischen affinal verbundenen Häusern wird ganz im Gegenteil als entscheidend für das Wohlergehen des gemeinsamen Nachwuchses erachtet.

Die Betonung von Einheit und Harmonie, die in Bezug auf das Haus behandelt wurde, konnte auch mit Bezug auf die Geschlechterbeziehungen nachgewiesen werden. Die männlichen und weiblichen Macht- und Einflussbereiche sind von gleicher Bedeutung für das Funktionieren der Gesellschaft und die Notwendigkeit der beidseitigen Kooperation verhindert die Ausbildung asymmetrischer Machtverhältnisse. Im Alltag ist das Zusammenspiel zwischen Ehemann und Ehefrau betont. In rituellen Kontexten ist hingegen die Beziehung zwischen Bruder und Schwester betont, wobei die Einflüsse des Christentums hier zu Veränderungen führten. Eine Hausvorsteherin kann nicht mehr darauf bauen, dass ihr ältester Bruder die Rituale des Hauses durchführt. Der Mutterbruder, der in vorchristlicher Zeit als Hausopferer tätig war, wird in diesem Zusammenhang häufig mit dem alten Gott verglichen. Es heißt, dass beide zwar noch immer präsent und wichtig sind, dass sie aber erheblich an Macht und Einfluss verloren haben. Der alte Gott ist der zunehmenden Dominanz des neuen Gottes ausgesetzt. In Bezug auf den Mutterbruder heißt es wiederum, dass die Priester und die Kirchenoffiziellen die Funktionen übernommen haben, die einst in seinen Händen lagen. Diese Aussage bezieht sich wie beschrieben auf die rituellen Funktionen des Mutterbruders, aber auch auf seine beratenden Funktionen. Die traditionellen Unterweisungen des Mutterbruders, der die Kinder seiner Schwester in die Welt einführt, treten heute mehr und mehr hinter der formalen Bildung zurück, die in kirchlichen und staatlichen Institutionen vermittelt wird und für die Menschen zunehmend an Bedeutung gewinnt.

Schwer beantworten lässt sich die Frage, ob die nachweisbar engen Beziehungen zwischen Ehepartnern auch als Resultat der geschwächten Beziehungen zwischen Brüdern und Schwestern gesehen werden müssen. In der Darstellung der Karow werden die Ehebeziehung und die Bruder-Schwester-Beziehung in ihrer Bedeutung nicht hierarchisiert, sondern es heißt, dass beide sowohl vor als auch nach der Christianisierung gleichermaßen wichtig waren und sind. Diese Aussage wird getroffen, obwohl die rituellen Funktionen des Mutterbruders nicht mehr betont sind. An dieser Stelle muss allerdings eine Differenzierung zwischen der alten und der neuen Religion getroffen werden. Die Rituale der alten Religion liegen heute in den Händen der verbliebenen rituellen Spezialisten und nicht mehr in den Händen des Mutterbruders. In Bezug auf die neue Religion zeichnet sich aber ab, dass der Mutterbruder abermals rituelle Funktionen zu übernehmen beginnt. Dies geschieht im Kontext der Institutionen, die sich neben der offiziellen

Dorfkirche herausgebildet haben. Bei den Hausgottesdiensten, die ein zentrales Merkmal des lokalen Christentums sind, übernimmt der Mutterbruder häufig die leitende Rolle. Es lässt sich somit nicht nur konstatieren, dass die Priester und die Kirchenoffiziellen in ritueller Hinsicht an die Stelle des Mutterbruders getreten sind, sondern es muss ergänzt werden, dass der Mutterbruder im christlichen Kontext ebenfalls rituelle Aufgaben hat. Um Kontinuitäten dieser Art näher beleuchten zu können, wären weitere Forschungen notwendig.

Die Hausvorsteherinnen, die in der vorchristlichen Zeit darüber entschieden, wann welche Rituale im Haus durchgeführt werden, sind in den nicht-christlichen Häusern bis heute die rituellen Verantwortlichen. Sie entscheiden, ob ein Ritual stattfindet, auch wenn sie für die konkrete Durchführung nicht mehr ihren ältesten Bruder, sondern einen hausexternen rituellen Spezialisten rufen. In den christlichen Häusern, in denen keine Opferrituale mehr stattfinden, sind die Hausvorsteherinnen weiterhin in die religiöse und rituelle Organisation eingebunden, was sich v.a. auf die Organisation und Vorbereitung der Hausgottesdienste bezieht. Hausgottesdienste dürfen formal auch von Frauen geleitet werden. In der Praxis kommt dies aber nur sehr selten vor. Die vorchristliche Differenzierung, dass Frauen zwar Rituale organisieren und vorbereiten, diese aber nicht durchführen, hat sich somit weitgehend erhalten. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene wird dies durch die Autoritätsstrukturen der katholischen Kirche unterstützt und verstärkt, denn die Position eines Priesters oder auch die Position eines Kirchenoffiziellen darf nicht von Frauen ausgefüllt werden. Die offiziellen kirchlichen Autoritätsstrukturen spielen im Karow-Christentum aber keine sehr bedeutende Rolle. Vor der Christianisierung waren die Rituale nicht vom Haus zu trennen. Das Christentum ist in seiner indigenisierten Form ebenfalls sehr eng an das Haus gebunden. Weder die Priester noch die Kirchenoffiziellen müssen bei einem Hausgottesdienst anwesend sein, der somit wie die Rituale der vorchristlichen Zeit ohne offizielle Funktionäre auskommt.

Bibliographie

- Aberle, D. F. 1961.** Matrilineal Descent in Cross-cultural Perspective. In D. M. Schneider, K. Gough (eds.), *Matrilineal Kinship*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, pp. 655 – 727.
- Århem, K. 1988.** Into the Realm of the Sacred. An Interpretation of Khasi Funeral Ritual. In S. Cederroth, C. Corlin, J. Lindström (eds.), *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, pp. 257 – 299.
- Århem, K. 2000.** Entering the House of God. Mortuary Ritual and the Megalithic Complex of the Upland Khasi, Assam. In K. Århem, *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London & New Brunswick: The Athlone Press, pp. 95 – 135.
- Asad, T. 1993.** *Genealogies of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Bachofen, J. J. 1861.** *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Kraus & Hoffmann.
- Bareh, H. 1997 (1967).** *The History and Culture of the Khasi People*. Guwahati & Delhi: Spectrum Publications.
- Barraud, C. 1979.** *Tanebar-Evav. Une société de maisons tournée vers le large*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barraud, C. 1990.** Kei Society and the Person. An Approach through Childbirth and Funeral Ritual. *Ethnos*. 3/4: 214 – 231.
- Barraud, C., Friedberg, C. 1996.** Life-giving Relationships in Bunaq and Kei Societies. In S. Howell (ed.), *For the Sake of Our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS, pp. 351 – 398.
- Barraud, C., Platenkamp, J. D. M. 1990.** Rituals and the Comparison of Societies. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. 146 (1): 103 – 123.
- Becker, C. 1917/18.** Das Eierwerfen der Khasi. *Anthropos*. 12/13: 494 – 496.
- Béteille, A. 1986.** The Concept of Tribe with Special Reference to India. *European Journal of Sociology*. 27: 296 – 318.

- Böck, M. 1998.** Experiential Flexibility of Cultural Models. Kinship Knowledge and Networks among Individual Khasi (Meghalaya, N. E. India). In T. Schweizer, D. R. White (eds.), *Kinship, Networks, and Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 113 – 136.
- Burling, R. 1963.** *Rengsangri. Family and Kinship in a Garo Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Burling, R. 1965.** *Hill Farms and Paddy Fields. Life in Mainland Southeast Asia*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Burling, R. 1967.** Tribesmen and Lowlanders of Assam. In P. Kunstadter (ed.), *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations, Vol. 1*. Princeton: Princeton University Press, pp. 215 – 229.
- Butler, J. 1847.** *A Sketch of Assam with some Account of the Hill Tribes. By an Officer*. London: Smith, Elder and Co.
- Cannell, F. 2005.** The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 11: 335 – 356.
- Cannell, F. 2006.** Introduction. In F. Cannell (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham & London: Duke University Press, pp. 1 – 50.
- Carsten, J. 1995.** The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth. Feeding, Personhood, and Relatedness among the Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*. 22 (2): 223 – 241.
- Carsten, J. 2000.** Introduction. In J. Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1 – 36.
- Carsten, J. 2004.** *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J., Hugh-Jones, S. 1995.** Introduction. In J. Carsten, S. Hugh-Jones (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1 – 46.
- Carter, J. (ed.) 2003.** *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London & New York: Continuum.
- Catholic Church of Meghalaya (ed.) 2002.** *Ka Jubili Ksiar. Parish Nongpoh 1952 – 2002*. Nongpoh: Catholic Church.
- Chacko, P. M. (ed.) 1998.** *Matriliny in Meghalaya. Tradition and Change*. New Delhi: Regency Publications.
- Chaube, S. K. 1973.** *Hill Politics in North-East India*. New Delhi: Orient Longman.
- Colson, E. 1980.** The Resilience of Matrilineality. Gwembe and Plateau Tonga Adaptations. In L. S. Cordell, S. J. Beckerman (eds.), *The Versatility of Kinship*. New York: Academic Press, pp. 364 – 366.

- de Coppet, D. 1981.** The Life-giving Death. In S. C. Humphreys, H. King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*. New York: Academic Press, pp. 175 – 204.
- de Coppet, D. 1990.** The Society as an Ultimate Value and the Socio-Cosmic Configuration. *Ethnos*. 3/4: 140 – 150.
- Daly, R. J. 2003 (1990).** The Power of Sacrifice in Ancient Judaism and Christianity. In J. Carter (ed.), *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London & New York: Continuum, pp. 343 – 356.
- Das Gupta, P. K. 1964.** Marriage among the War Khasi. *Man in India*. 44: 146 – 160.
- Das Talukdar, S. 2004.** *Khasi Cultural Resistance to Colonialism*. Guwahati & Delhi: Spectrum Publications.
- Drexler, J. 1993.** *Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien*. München: Akademischer Verlag.
- Dube, L. 1969.** *Matriliny and Islam. Religion and Society in the Laccadives*. Delhi: National Publishing House.
- Dube, L. 1996.** Who Gains from Matriliny? Men, Women and Change on an Indian Island. In R. Paliwal, C. Risseuw (eds.), *Shifting Circles of Support. Contextualising Gender and Kinship in South Asia and Sub-Saharan Africa*. New Delhi: Sage Publications, pp. 157 – 189.
- Dubuisson, D. 2003.** *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Dumont, L. 1980 (1966).** *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications (Complete Revised English Edition)*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Dumont, L. 1983.** *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Dumont, L. 1991.** *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt & New York: Campus.
- Ehrenfels, U. R. 1953.** Khasi Kinship Terms in Four Dialects. *Anthropos*. 48: 396 – 412.
- Ellenberger, W., Baum, H. 1977.** *Handbuch der vergleichenden Anatomie der Haustiere*. Berlin et al.: Springer Verlag.
- Engelke, M., Tomlinson, M. 2006.** Meaning, Anthropology, Christianity. In M. Engelke, M. Tomlinson (eds.), *The Limits of Meaning. Case Studies in the Anthropology of Christianity*. New York & Oxford: Berghahn Books, pp. 1 – 37.

- Engels, F. 1884.** *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Hottingen-Zürich: Verlag der Schweizerischen Volksbuchhandlung.
- Errington, S. 1987.** Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia. *Cultural Anthropology*. 2 (4): 403 – 444.
- Evans-Pritchard, E. E. 1972 (1965).** *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1978 (1937).** *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Favret-Saada, J. 1979 (1977).** *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fox, J. J. (ed.) 1988.** *To Speak in Pairs. Essays on the Ritual Language of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, J. J. (ed.) 1993.** *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living*. Canberra: Australian National University Press.
- Fried, M. H. 1975.** *The Notion of Tribe*. Menlo Park: Cummings Publishing Company.
- Fuhrmann, B. 2009.** „Ethnography with Tears?“ Krankheit und Hexerei als leibliche Erkenntniszugänge. In P. Berger, J. Berrenberg, B. Fuhrmann, J. Seebode, C. Strümpell (eds.), *Feldforschung. Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten*. Berlin: Weißensee Verlag, pp. 177 – 212.
- Fuller, C. J. 1976.** *The Nayars Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerlitz, P. 1984.** *Religion und Matriarchat. Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung der matrilinearen Strukturen bei den Khasi von Meghalaya unter besonderer Berücksichtigung der national-religiösen Reformbewegungen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Godelier, M. 1977.** The Concept of ‘Tribe’. A Crisis Involving Merely a Concept or the Empirical Foundations of Anthropology Itself? In M. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 70 – 96.
- Goody, J. 1956.** *The Social Organisation of the LoWilli*. London: Her Majesty’s Stationery Office.
- Gough, K. 1961.** Nayar: Central Kerala, Nayar: North Kerala, Tiyyar: North Kerala, Mappilla: North Kerala. In D. M. Schneider, K. Gough (eds.), *Matrilinal Kinship*. Berkeley: University of California Press, pp. 298 – 442.
- Gurdon, P. R. T. 2002 (1906).** *The Khasis*. Delhi: Low Price Publications.

- Hann, C. 2007.** The Anthropology of Christianity per se. *Archives Européennes de Sociologie*. 48 (3): 383 – 410.
- Hardenberg, R. J. 2005.** *Children of the Earth Goddess. Society, Marriage and Sacrifice in the Highlands of Orissa*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Philosophische Fakultät.
- Hardenberg, R. J. 2007.** Das “einschließende Haus”. Wertehierarchien und das Konzept der “Hausgesellschaft” im interkulturellen Vergleich. *Anthropos*. 102: 157 – 168.
- Hardenberg, R. J. 2008.** Die Moso (China) im interkulturellen Vergleich. Möglichkeiten und Grenzen des komparativen Ansatzes in der Ethnologie. *Paideuma*. 54: 109 – 127.
- Harris, O. 2006.** The Eternal Return of Conversion. Christianity as Contested Domain in Highland Bolivia. In F. Cannell (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham & London: Duke University Press, pp. 51 – 76.
- Helm, J. (ed.) 1968.** *Essays on the Problem of Tribe*. Seattle & London: University of Washington Press.
- Hertz, R. 2007 (1907).** Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentationen des Todes. In S. Moebius, C. Papilloud (eds.), *Das Sakrale, die Sünde und der Tod*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, pp. 65 – 179.
- Herzog, S. 2001.** Das Matriarchat als geschlechtssymmetrische Gesellschaftsform? Die Khasi von Meghalaya/Indien. Hamburg: LIT.
- de Heusch, L. 1985.** *Sacrifice in Africa. A Structuralist Approach*. Manchester: Manchester University Press.
- Hodson, T. C. 1921.** The Garo and Khasi Marriage System Contrasted. *Man in India*. 1 (2): 18 – 39.
- Hoskins, J. 1987.** Entering the Bitter House. Spirit Worship and Conversion in West Sumba. In R. S. Kipp, S. Rodgers (eds.), *Indonesian Religions in Transition*. Tuscon: The University of Arizona Press, pp. 136 – 160.
- Hoskins, J. 1993.** Violence, Sacrifice, and Divination. Giving and Taking Life in Eastern Indonesia. *American Ethnologist*. 20 (1): 159 – 178.
- Howell, S. 1995.** The Lio House. Building, Category, Idea, Value. In J. Carsten, S. Hugh-Jones (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 149 – 169.

- Howell, S. 1996.** Introduction. In S. Howell (ed.), *For the Sake of Our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS, pp. 1 – 26.
- Howell, S. 2003.** The House as Analytical Concept. A Theoretical Overview. In S. Sparkes, S. Howell (eds.), *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*. London: Routledge Curzon, pp. 16 – 34.
- Howell, S., Sparkes, S. (eds.) 2003.** *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*. London: Routledge Curzon.
- Hsu, E. 1998.** Moso and Naxi. The House. In M. Oppitz, E. Hsu (eds.), *Naxi and Moso Ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich, pp. 67 – 99.
- Hubert, H., Mauss, M. 1964 (1898).** *Sacrifice. Its Nature and Function*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Iteanu, A. 1990.** The Concept of the Person and the Ritual System. An Orokaiva View. *Man*. (N.S.) 25 (1): 35 – 53.
- Iteanu, A. 2009.** Hierarchy and Power. A Comparative Attempt Under Asymmetrical Lines. In K. M. Rio, O. H. Smedal (eds.), *Hierarchy. Persistence and Transformation in Social Formations*. New York & Oxford: Berghahn Books, pp. 331 – 348.
- Kaiser, T. (ed.) 2003.** *Tigermenschen. Texte zur Tigerwandlung der Khasi Nordostindiens*. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich.
- Kammerer, C. A. 1990.** Customs and Christian Conversion among Akha Highlanders of Burma and Thailand. *American Ethnologist*. 17 (2): 277 – 291.
- King, V. T., Wilder, W. D. 2003.** *The Modern Anthropology of South-East Asia. An Introduction*. London: Routledge Curzon.
- Kluge, F. 1999.** *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Kunstadter, P. (ed.) 1967.** *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations, Vol 1 & 2*. Princeton: Princeton University Press.
- Laderman, C. 1994.** The Embodiment of Symbols and the Acculturation of the Anthropologist. In T. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 183 – 197.
- Laloo, D. T. 1992.** *U Pantab (Raid Nongkhrab)*. Shillong: Selbstverlegung.
- Leach, E. R. 1954.** *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. Cambridge: Harvard University Press.

- Leach, E. R. 1960.** The Frontiers of “Burma”. *Comparative Studies in Society and History*. 3 (1): 49 – 68.
- Leach, E. R. 1961.** Rethinking Anthropology. In E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*. London: The Athlone Press, 1 – 27.
- Leach, E. R. 1976.** The Logic of Sacrifice. In E. R. Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols Are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 81 – 93.
- Leacock, E. 1978.** Women’s Status in Egalitarian Society. Implications for Social Evolution. *Current Anthropology*. 19 (2): 247 – 255.
- Lehman, F. K. 1963.** *The Structure of Chin Society. A Tribal People of Burma Adapted to a Non-Western Civilisation*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lehman, F. K. 1969.** Rezension zu Chie Nakanes „Garo and Khasi. A Comparative Study in Matrilineal Systems“. *American Anthropologist*. 71: 1155 – 1158.
- Lenz, I. 1990.** Geschlechtssymmetrische Gesellschaften. Neue Ansätze nach der Matriarchatsdebatte. In I. Lenz, U. Luig (eds.), *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*. Berlin: Orlanda, pp. 17 – 74.
- Lévi-Strauss, C. 1962.** *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1979 (1975).** *La voie des masques*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1987 (1984).** *Anthropology and Myth. Lectures 1951 – 1982*. Oxford & New York: Basil Blackwell.
- Lewis, E. D. 1988.** *People of the Source. The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*. Dordrecht: Foris Publications.
- Lindquist, G. 1995.** Travelling by the Other’s Cognitive Maps or Going Native and Coming Back. *Ethos*. 60 (1/2): 5 – 40.
- Löffler, L. 1968.** Rezension zu Chie Nakanes „Garo and Khasi. A Comparative Study in Matrilineal Systems“. *MAN*. (N.S.) 3 (4): 686.
- Lyall, C. J. 1908.** *The Mikirs. From the Papers of the Late Edward Starck*. London: David Nutt.
- Lyall, C. J. 2002 (1906).** Introduction. In P. R. T. Gurdon, *The Khasis*. Delhi: Low Price Publications, pp. xv – xxvii.
- Macdonald, C. (ed.) 1987.** *De la hutte au palais: sociétés “à maison” en Asie du Sud-Est insulaire*. Paris: Éditions du CNRS.

- Mackenzie, A. 1884.** *History of the Relations of the Government with the Hill Tribes of the North-East Frontier of Bengal*. Calcutta: Home Department Press.
- Maliekal, G. 2005.** *History of the Catholic Church among the Khasis*. Shillong: Don Bosco Centre for Indigenous Cultures Publications.
- Mauss, M. 1923/24.** Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique*. (N.S.) 1: 30 – 186.
- Mauss, M. 1985 (1938).** A Category of the Human Mind. The Notion of Person; the Notion of Self. In M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (eds.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1 – 25.
- Mawrie, H. O. 1981.** *The Khasi Milieu*. New Delhi: Concept Publishing.
- McCormack, A. P. 1964.** Khasis. In F. M. Lebar, G. C. Hickey, J. K. Musgrave (eds.), *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*. New Haven: Human Relation Area Files Press, pp. 105 – 112.
- Misra, P. K., Rangad, A. 2000.** The Sacred Grove, Khasi Society and World View. *Journal of Indian Folkloristics*. (N.S.) 2 (1): 69 – 101.
- Moerman, M. 1965.** Ethnic Identification in a Complex Civilization. Who Are the Lue? *American Anthropologist*. (N.S.) 67 (5): 1215 – 1230.
- Moerman, M. 1968.** Being Lue. Uses and Abuses of Ethnic Identification. In J. Helm (ed.), *Essays on the Problem of Tribe*. Seattle & London: American Ethnological Society, pp. 153 – 169.
- Moore, M. A. 1985.** A New Look at the Nayar Taravad. *Man*. 20 (3): 523 – 541.
- Morgan, L. H. 1877.** *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. London: MacMillan & Company.
- Mukhopadhyay, K. 1998.** Dynamics of Ethnic Identity Maintenance among the Khasi of North East India. In A. K. Danda, B. K. Das Gupta, A. Basu, J. Sarkar (eds.), *North-East India. Ethno-Cultural Perspectives and Process*. Calcutta: The Indian Anthropological Society, pp. 209 – 219.
- Nader, L. 1986 (1970).** From Anguish to Exultation. In P. Golde (ed.), *Women in the Field. Anthropological Experience*. Berkeley et al.: University of California Press, pp. 97 – 116.
- Nag, S. 2002.** *Contesting Marginality. Ethnicity, Insurgency and Subnationalism in North-East India*. New Delhi: Manohar.
- Nakane, C. 1967.** *Garo and Khasi. A Comparative Study in Matrilineal Systems*. Paris: Mouton & Co.

- Needham, R. 1971.** *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.
- Needham, R. 1972.** *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Needham, R. 1975.** Polythetic Classification. Convergence and Consequences. *Man*. 10 (3): 349 – 369.
- Nongbri, T. 1988.** Gender and the Khasi Family Structure. Some Implications of the Meghalaya Succession to Self-acquired Property Act, 1984. *Sociological Bulletin*. 37 (1/2): 71 – 82.
- Nongbri, T. 1997.** Land, Forest Rights and Development Policies in North East India. *The Eastern Anthropologist*. 50 (2): 113 – 138.
- Nongbri, T. 2000.** Khasi Women and Matriliney. Transformations in Gender Relations. *Gender, Technology and Development*. 4 (3): 359 – 395.
- Nongkynrih, A. K. 2002.** *Khasi Society of Meghalaya. A Sociological Understanding*. New Delhi: Indus Publishing Company.
- Okely, J. 2007.** Fieldwork Embodied. *Sociological Review*. 55: 65 – 79.
- van Ossenbruggen, F. D. E. 1977.** Java's Monca-pat. Origins of a Primitive Classification System. In P. E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 32 – 60.
- Pfeffer, G. 1997.** The Scheduled Tribes of Middle India as a Unit. Problems of Internal and External Comparison. In G. Pfeffer, D. K. Behera (eds.), *Contemporary Society: Tribal Studies, Vol. I*. New Delhi: Concept Publishing, pp. 3 – 27.
- Pfeffer, G. 2002.** The Structure of Middle Indian Tribal Society Compared. In G. Pfeffer, D. K. Behera (eds.), *Contemporary Society: Tribal Studies, Vol. V*. New Delhi: Concept Publishing, pp. 208 – 229.
- Pfeffer, G. 2004.** Tribal Society of Highland Orissa, Highland Burma, and Elsewhere. In A. Malinar, J. Beltz, H. Frese (eds.), *Text and Context in the History, Literature and Religion of Orissa*. New Delhi: Manohar.
- Pfeffer, G. 2005.** The Tribal Situation in India. An Introduction. In G. Pfeffer, D. K. Behera (eds.), *Contemporary Society: Tribal Studies, Vol. VI*. New Delhi: Concept Publishing, pp. ix – xvii.
- Pickering, W. S. F. 1992.** Old Positions and New Concerns. Introduction to the Special Issue "Anthropology and Missionaries". *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. XVIII (2): 99 – 110.

- Platenkamp, J. D. M. 1988.** *Tobelo. Ideas and Values of a North Moluccan Society*. Leiden: Selbstverlegung.
- Platenkamp, J. D. M. 1992.** Transforming Tobelo Ritual. In D. de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*. London: Routledge, pp. 74 – 96.
- Platenkamp, J. D. M. 2005.** Des personnes incomplètes aux sociétés accomplies. *L'Homme*. 174: 125 – 160.
- Platenkamp, J. D. M. 2006.** Visibility and Objectification in Tobelo Ritual. In P. Crawford, M. Postma (eds.), *Reflecting Visual Ethnography. Using the Camera in Anthropological Fieldwork*. Aarhus: Intervention Press; Leiden: CNWS Press, pp. 78 – 102.
- Platenkamp, J. D. M. 2007.** Spirit Representations in Southeast Asia. A Comparative View. In F. B. Laugrand, J. G. Oosten (eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones. Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, pp. 99 – 129.
- Platenkamp, J. D. M. 2009.** *Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript zur Theorie des Tauschs*. Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institut für Ethnologie.
- Platenkamp, J. D. M. 2010.** Becoming a Lao Person. Rituals of Birth and Socialization in Luang Prabang, Laos. In P. Berger, R. Hardenberg, E. Kattner, M. Prager (eds.), *The Anthropology of Values. Essays in Honor of Georg Pfeffer*. Delhi et al.: Pearson, pp. 180 – 200.
- Platenkamp, J. D. M. 2012.** Sovereignty in the North Moluccas. Historical Transformations. *History and Anthropology*. 23 (3): 327 – 353.
- Poewe, K. 1981.** *Matrilineal Ideology. Male-Female Dynamics in Luapala, Zambia*. London: Academic Press.
- Richards, A. I. 1950.** Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. In A. R. Radcliffe-Brown, D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*. London et al.: Oxford University Press, pp. 207 – 251.
- Rio, K. M., Smedal, O. H. 2009.** Hierarchy and Its Alternatives. An Introduction to Movements of Totalization and Detotalization. In K. M. Rio, O. H. Smedal (eds.), *Hierarchy. Persistence and Transformation in Social Formations*. New York & Oxford: Berghahn Books, pp. 1 – 63.
- Robbins, J. 2003.** What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity. *Religion*. 33 (3): 191 – 199.

- Robbins, J. 2005.** Introduction – Humiliation and Transformation. Marshall Sahlins and the Study of Cultural Change in Melanesia. In J. Robbins, H. Wardlow (eds.), *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia. Humiliation, Transformation and the Nature of Cultural Change*. Aldershot et al.: Ashgate, pp. 3 – 21.
- Robbins, J. 2007.** Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*. 48 (1): 5 – 38.
- Robbins, J. 2009.** Conversion, Hierarchy, and Cultural Change. Value and Syncretism in the Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. In K. M. Rio, O. H. Smedal (eds.), *Hierarchy, Persistence and Transformation in Social Formations*. New York & Oxford: Berghahn Books, pp. 65 – 88.
- Roy, D. 1936.** Principles of Khasi Culture. *Folklore*. 47: 375 – 393.
- Roy, D. 1938.** The Place of the Khasi in the World. *Man in India*. 2/3: 122 – 134.
- Roy, D. 1963.** The Megalithic Culture of the Khasis. *Anthropos*. 58: 520 – 556.
- Roy, S. C. 1921.** Khasi Kinship Terms. *Man in India*. 3: 233 – 238.
- Ruel, M. 1982.** Christians as Believers. In J. Davis (ed.), *Religious Organization and Religious Experience*. London: Academic Press, pp. 9 – 31.
- Sahlins, M. D. 1968.** *Tribesmen*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Sahlins, M. D. 1992.** The Economics of Development in the Pacific. *Res*. 21: 12 – 25.
- Sahlins, M. D. 1993.** Good-bye to Tristes Tropes. Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History*. 65: 1 – 25.
- Sahlins, M. D. 1996.** The Sadness of Sweetness. The Native Anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology*. 37 (3): 395 – 415.
- Sahlins, M. D. 1999.** What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology*. 28: i – xxiii.
- Sax, W. S., Fuhrmann, B. 2005.** *Rituelles Heilen und seine Kritiker*. Unveröffentlichter Forschungsantrag, SFB 619 „Ritualdynamik“. Universität Heidelberg.
- Schneider, D. M. 1968.** *American Kinship. A Cultural Account*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schneider, D. M. 1972.** What Is Kinship All About? In P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: The Anthropological Society of Washington, pp. 32 – 63.

- Schneider, D. M. 1984.** *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schneider, D. M., Gough, K. (eds.) 1961.** *Matrilineal Kinship*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Schulte Nordholt, H. G. 1971.** *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Scott, J. C. 2009.** *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press.
- Sen, S. 1998.** The 'Seng Khasi' Experiment. In A. K. Danda, B. K. Das Gupta, A. Basu, J. Sarkar (eds.), *North-East India. Ethno-cultural Perspectives and Process*. Calcutta: The Indian Anthropological Society, pp. 203 – 208.
- Shadap-Sen, N. C. 1981.** *The Origin and Early History of the Khasi-Synteng People*. Calcutta: Firma KLM Private Limited.
- Smith, J. Z. 1998.** Religion, Religions, Religious. In M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago et al.: University of Chicago Press, pp. 269 – 284.
- Smith, W. C. 1977.** *Belief and History*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Smith, W. C. 1979.** *Faith and Belief*. Princeton: Princeton University Press.
- Southall, A. W. 1970.** The Illusion of Tribe. In P. W. Gutkind (ed.), *The Passing of Tribal Man in Africa*. Leiden: Brill, pp. 28 – 50.
- Sprenger, G. 2006.** *Die Männer, die den Geldbaum fällten. Konzepte von Austausch und Gesellschaft bei den Rmeet von Takheung, Laos*. Berlin: LIT.
- Sprenger, G. 2008.** The Problem of Wholeness. Highland Southeast Asian Cosmologies in Transition. *Zeitschrift für Ethnologie*. 133: 75 – 94.
- Srikanth, H. 2006.** British Colonialism and the Hill Tribes of Composite Assam. *Man and Society*. 3: 79 – 116.
- Stegmiller, F. 1921.** Aus dem religiösen Leben der Khasi. *Anthropos*. 16: 407 – 441.
- Stewart, C. 1999.** Syncretism and Its Synonyms. Reflections on Cultural Mixture. *Diacritics*. 29 (3): 40 – 62.
- Strathern, M. 1988.** *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

- Tylor, E. B. 1903 (1871).** Sacrifice. In E. B. Tylor, *Primitive Culture, Vol. II*, London: John Murray, pp. 375 – 410.
- Vitebsky, P. 2008.** Loving and Forgetting. Moments of Inarticulacy in Tribal India. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 14: 243 – 261.
- Wagner, A. 2007.** Khasi und Garo. Ein Gesellschaftsvergleich. In B. Fuhrmann, A. Wagner, *Über Häuser und Fruchtbarkeit. Kulturelle Konzepte und tribale Gesellschaftsordnungen in Nordostindien*. Berlin: Weißensee Verlag, pp. 93 – 183.
- Waterson, R. 1990.** *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Singapore et al.: Oxford University Press.
- Waterson, R. 1993.** Houses and the Built Environment in Island South-East Asia. Tracing some Shared Themes in the Uses of Space. In J. J. Fox (ed.), *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living*. Canberra: Australian National University Press, pp. 227 – 242.
- Watson-Franke, M. 1997.** Maskulinität in matrilinearen Gesellschaften. In G. Völger (ed.), *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Bd. 1*. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum, pp. 333 – 338.
- Yoko, H. 2004.** *Between Hills and Plains. Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen*. Kyoto: Kyoto University Press; Melbourne: Trans Pacific Press.

Internetquellen

- 1) <http://www.tribal.nic.in/index2.asp?sublinkid=545&langid=1> (30.10.2012)
- 2) http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_Glance/scst.aspx (30.10.2012)
- 3) <http://www.sds.org/> (30.10.2012)
- 4) <http://www.sdb.org/> (30.10.2012)

Glossar

<i>u</i>	männlich
<i>ka</i>	weiblich
<i>ki</i>	Plural
<i>ai</i>	geben
<i>ai burom</i>	„Ehre geben“, rituelle Ehrerweisung
<i>bab</i>	tragen
<i>bab khon</i>	ein Kind tragen
<i>baheb</i>	groß
<i>balang (ka)</i>	Kirche
<i>baptisma (ka)</i>	Taufe
<i>bei (ka)</i>	Mutter (Anrede)
<i>beidon (ka)</i>	„kleine Mutter“, jüngere Mutterschwester
<i>beibeh (ka)</i>	„große Mutter“, ältere Mutterschwester
<i>beimen (ka)</i>	Großmutter mütterlicherseits
<i>beimen kba (ka)</i>	Großmutter väterlicherseits
<i>Bhoi (ka)</i>	auswärtige Frau
<i>Blei (u)</i>	der höchste Gott, der Schöpfergott
<i>blei (u)</i>	Gott
<i>blei (ka)</i>	Göttin
<i>blei baheb (ki)</i>	die großen Götter
<i>Blei barim (u)</i>	der „alte Gott“, der höchste Gott der Karow
<i>Blei thymmai (u)</i>	der „neue Gott“, der höchste Gott der Christen
<i>blei jing (ka)</i>	die Hausgöttin
<i>blei kyntem (ka)</i>	die Hofgöttin
<i>blei lukhmi (ka)</i>	die Reisgöttin

<i>blei met (ka)</i>	die Göttin des Körpers
<i>blei raid (ki)</i>	die Domänengöttinnen
<i>blei rynjeng (u)</i>	der Gott der Gestalt
<i>bru (u)</i>	Mensch, Person
<i>bud</i>	folgen, nachfolgen
<i>bub</i>	ablegen, abstellen
<i>burom (ka)</i>	Ehre, Respekt
<i>daw (ka)</i>	Ursache
<i>daw jing (ka)</i>	„Hausursache“, innen liegende Ursache
<i>daw lum (ka)</i>	„Bergursache, außen liegende Ursache
<i>dawai (ka)</i>	Medizin
<i>dawai rinem (ka)</i>	„wilde Medizin“, lokale Medizin
<i>dawai sarkar (ka)</i>	„staatliche Medizin“, Biomedizin
<i>dkhar</i>	auswärtig, fremd
<i>Dkhar</i>	Bewohner der Ebene, Inder
<i>doh (ka)</i>	Fleisch, Körpersubstanz
<i>dorbar (ka)</i>	Rat, Versammlung
<i>dorbar kur (ka)</i>	Rat der <i>kur</i> -Gruppe
<i>dorbar raid (ka)</i>	Domänenrat
<i>dorbar sbnong (ka)</i>	Dorfrat
<i>duvai</i>	beten
<i>duvai (ka)</i>	Gebet
<i>eb</i>	hart, übergeordnet, statushöher
<i>eb syrngu</i>	„harter Schatten“, starke Persönlichkeit und Konstitution
<i>hima (ka)</i>	Kleinstaat
<i>hok (ka)</i>	das Richtige, Recht, Tugend
<i>Hynñiew Trep (ki)</i>	die „Sieben Hütten“, Eigenbezeichnung aller Khasi-Gruppen
<i>iakren kurim</i>	Heiratsgespräche

<i>iarap</i>	helfen
<i>im</i>	leben
<i>im (ka)</i>	Leben
<i>imlang sablang (ka)</i>	Gemeinschaft, Gesellschaft
<i>ja (ka)</i>	Reis (gekocht)
<i>ja pnab (ka)</i>	Klebereis
<i>jaiñ sala (ka)</i>	weißes Baumwolltuch
<i>jap</i>	sterben
<i>jap (ka)</i>	Tod
<i>jaw (ka)</i>	Urgroßmutter mütterlicherseits
<i>jha (u)</i>	Heiler, Opferer, ritueller Spezialist
<i>jharei</i>	besprechen (als rituelle Handlung)
<i>jem</i>	weich, untergeordnet, statusniedriger
<i>jem syrngu</i>	„weicher Schatten“, schwache Persönlichkeit und Konstitution
<i>jentil (ki)</i>	„Heiden“, Nicht-Christen
<i>jing (ka)</i>	Haus
<i>jing u Blei (ka)</i>	Haus von <i>u Blei</i> , Haus des höchsten Gotts
<i>jing kba (ka)</i>	Haus von Affinen
<i>jing khynraw (ka)</i>	Jugendhaus
<i>jing kmei (ka)</i>	Mutterhaus, erstes Mutterhaus, Ahnen- und Ursprungshaus
<i>jing kristan (ka)</i>	christliches Haus
<i>jing shet ja (ka)</i>	Küchenhaus
<i>jing shnong (ka)</i>	Dorfhaus, Ritualhaus auf dem Dorfberg
<i>jing thih (ka)</i>	Schlafhaus
<i>ka jing ka shnong</i>	„das Haus, das Dorf“, sozialisiertes Land
<i>jingiaseng jing (ka)</i>	Gottesdienst im Haus
<i>jingiaseng shnong (ka)</i>	Gottesdienst in der Kirche
<i>jingkeñia mass (ka)</i>	Opfermesse

<i>juphan (u)</i>	der Gott der Bewegung
<i>karow</i>	ursprünglich, wahrhaftig, wirklich
<i>katekis (u)</i>	Katechet
<i>katholik (ki)</i>	Katholiken
<i>kawei pat ka pyrthei</i>	die „andere Welt“, die unsichtbare Welt
<i>kba (u)</i>	Reis (auf den Feldern stehend)
<i>kha</i>	erzeugen, gebären, Marker für die affinale Verwandtschaft
<i>kha (ki)</i>	die Affinen (Kurzform)
<i>ki kha ki man</i>	die Affinen (Langform)
<i>kbaw (u)</i>	Reis (geerntet und gereinigt)
<i>kbaw dkhar (u)</i>	„Dkhar-Reis“, Reis aus der Ebene
<i>kbaw karow (u)</i>	„Karow-Reis“, lokaler Reis
<i>kblaw (ka)</i>	Wald
<i>kblaw shnong (ka)</i>	Dorfwald, Wald auf dem Dorfberg
<i>kbhon (ki)</i>	Kinder
<i>kbhon trai (ki)</i>	„Kinder aus einer Wurzel“, leibliche Kinder
<i>kbhon kbatdub (ka)</i>	jüngste Tochter, Hauserbin
<i>khot</i>	rufen
<i>Khun Hynñiew Trep (ki)</i>	die „Kinder der sieben Hütten“, Eigenbezeichnung aller Khasi-Gruppen
<i>kbhynnab (ki)</i>	Kinder (als Abschnitt im Lebenszyklus)
<i>kbhynraw (ki)</i>	Jugendliche (als Abschnitt im Lebenszyklus)
<i>kbhyndow paidbab (ka)</i>	„gemeinschaftliche Erde“, Domänenland
<i>kiaw (ka)</i>	Urgroßmutter mütterlicherseits (alte Bezeichnung), heute auch: Schwiegermutter
<i>klong (u)</i>	Flaschenkürbis
<i>klong kbaw (u)</i>	Reisgefäß
<i>kit</i>	tragen, stützen
<i>kmei (ka)</i>	Mutter

<i>kmei kba (ka)</i>	Vatermutter
<i>ki kmei ki kiam</i>	„die Mütter, die Urgroßmütter“, Bezeichnung der Ahnen (v.a. im Alltagskontext)
<i>kñi (u)</i>	Mutterbruder, Hausopferer
<i>kñi heb (u)</i>	ältester Mutterbruder
<i>kñi kur (u)</i>	klassifikatorischer Mutterbruder
<i>kñi trai (u)</i>	„Mutterbruder aus einer Wurzel“, leiblicher Mutterbruder
<i>ki kñi ki pa</i>	„die Mutterbrüder, die Väter“, Bezeichnung der Ahnen (im Alltagskontext und in rituellen Kontexten)
<i>kñia</i>	Tiere opfern
<i>kñia (ka)</i>	Tieropfer, Opferritual
<i>kñia babeh (ka)</i>	großes Tieropfer, großes Opferritual
<i>kñia pyntip syngi (ka)</i>	„Tieropfer, das die Verstorbenen informiert“, Tieropfer für die Ahnen
<i>kñia syiar (ka)</i>	Hahnenopfer
<i>kolsbor (ka)</i>	Kultur
<i>kot lynti bneng (ka)</i>	Gebetsbuch
<i>kpa (u)</i>	Vater
<i>kpei (ka)</i>	Herd
<i>kpob (ka)</i>	Bauch, Gebärmutter, <i>kpob</i> -Gruppe, matrilineare Abstammungsgruppe
<i>kren</i>	sprechen
<i>ksuid (u)</i>	Geist, Dämon
<i>kur</i>	Marker für die eigene, uterine Verwandtschaft
<i>kur (ka)</i>	<i>kur</i> -Gruppe, matrilineare Abstammungsgruppe
<i>kur (ki)</i>	die Eigenen, die Uterinen (Kurzform)
<i>ki kur ki kmei</i>	die Eigenen, die Uterinen (Langform)
<i>ki kur ki kba</i>	„die Eigenen, die Affinen“, Gesamtheit der verwandtschaftlichen Beziehungen
<i>kurim (u)</i>	Ehemann

<i>kurim (ka)</i>	Ehefrau
<i>kwoi (u)</i>	Betelnuss
<i>kwoi katha (u)</i>	vorgekaute Betelnuss
<i>kyiad um (ka)</i>	Reisbier
<i>kyntem jing (ka)</i>	„Boden unter dem Haus“, Hof
<i>kynton (ka)</i>	temporärer Ritualplatz
<i>kyrteng (ka)</i>	Name, Ahnenname
<i>la ka jong ka khyndow</i>	„eigene Erde“, Hausland
<i>lei</i>	gehen
<i>lei kristan</i>	zum Christentum konvertieren
<i>lok (ki)</i>	Menschen, Leute, Freunde
<i>longsan mansan (ki)</i>	die Domänenoffiziellen
<i>lub</i>	fragen
<i>lub khaw</i>	„mit Reis fragen“, Divinationsmethode
<i>lum (u)</i>	Berg
<i>lum tep (u)</i>	Friedhof
<i>lum thang (u)</i>	Verbrennungsplatz
<i>lum shnong (u)</i>	Dorfberg, Ort der ersten Besiedlung
<i>lyngdob (u)</i>	Domänenältester, Priester
<i>man</i>	wachsen
<i>maryngot (ka)</i>	Saiteninstrument
<i>maw (u)</i>	Stein, Monolith
<i>mawbuhshyieng kur (u)</i>	Knochenstein der <i>kur</i> -Gruppe
<i>met (ka)</i>	Körper, Rumpf
<i>met jap (ka)</i>	„toter Körper“, Leiche
<i>mynsiem (ka)</i>	Atem, Seele
<i>nem (ka)</i>	moralische Ordnung, Regelwerk, Verhaltenskatalog, Religion
<i>ka nem ka rukom</i>	„die Ordnung, der Weg“, Regelwerk, Verhaltenskatalog

<i>nem barim (ka)</i>	die „alte Religion“, die Religion der Karow
<i>nem thymmai (ka)</i>	die „neue Religion“, das Christentum
<i>nem kristan (ka)</i>	Christentum
<i>nia kba (ka)</i>	Vaterschwester
<i>ning (ki)</i>	Dinge, Gegenstände
<i>nongai (ki)</i>	Männergeber
<i>nongiarap (ki)</i>	Helfer
<i>nongkit kam (ki)</i>	die Kirchenoffiziellen
<i>nongkñaia (u)</i>	Opferer, ritueller Spezialist
<i>nongri jing (ka)</i>	„Haushüterin“, Hauserbin
<i>nongshim (ki)</i>	Männernehmer
<i>pa (u)</i>	Vater (Anrede)
<i>paham (ka)</i>	Dorfteil
<i>ka pang ka shitom</i>	„der Schmerz, das Harte“, das Leid- und Unheilvolle
<i>para (ki)</i>	Generationsgleiche, Geschwister
<i>para trai (ki)</i>	„Geschwister aus einer Wurzel“, leibliche Geschwister
<i>parsbi</i>	verfremdet sprechen
<i>parsbi (ka)</i>	verfremdete Sprechweise
<i>pathi (u)</i>	Betelblatt
<i>phadar (u)</i>	Priester
<i>phareng</i>	ausländisch, fremd
<i>Phareng</i>	Ausländer, Nicht-Inder
<i>pop (ka)</i>	das Falsche, Verfehlung, Unrecht, Sünde
<i>presbiterian (ki)</i>	Presbyterianer
<i>pynskem</i>	verankern, befestigen
<i>pyrthei (ka)</i>	menschliche Welt, sichtbare Welt
<i>raid (ka)</i>	Domäne, politisch-rituelle Einheit
<i>ram (ka)</i>	Schuld, Schulden

<i>rangbah (u)</i>	Erwachsener, Ältester
<i>rangbah (ki)</i>	Erwachsene (als Abschnitt im Lebenszyklus)
<i>rangbah balang (u)</i>	Kirchenältester
<i>rangbah shnong (u)</i>	Dorfältester
<i>ri</i>	hüten
<i>ri (ka)</i>	Land, Gebiet
<i>Ri Karow (ka)</i>	Land der Karow, Gebiet der Karow
<i>rinem (ka)</i>	Wildnis
<i>ka rinem ka khlaw</i>	„die Wildnis, der Wald“, nicht-sozialisiertes Land
<i>rukom (ka)</i>	der richtige Weg, die richtige Art und Weise des Handelns
<i>rynjeng (ka)</i>	Gestalt, Ganzheit der Person
<i>ryngkow (u)</i>	Ortsgott
<i>sajer (ka)</i>	Domänenritual, Domänenfest
<i>sang (ka)</i>	Transgression, Tabubruch
<i>sap (ka)</i>	Talent, rituelles Talent
<i>sha (ka)</i>	Tee
<i>shad (ka)</i>	Tanz
<i>shanam lub (ka)</i>	„Gefäß zum Fragen“, Messingpendel für die Divination
<i>shi</i>	Marker verwandtschaftlicher Beziehungen
<i>shi jing</i>	„ein Haus“, Hausbeziehung, Herdgruppe, lokale Gruppe von Schwesterhäusern
<i>shi kba shi man</i>	„Menschen, die zusammen gebären und zusammen wachsen“, die Beziehung zwischen Affinen
<i>shi kur shi kmei</i>	„Menschen, die von einer Ahnin abstammen“, die Beziehung zwischen Uterinen
<i>shi kurim</i>	Ehepaar, Ehebeziehung
<i>shi para</i>	Geschwisterpaar, Geschwisterbeziehung
<i>shim</i>	nehmen
<i>shnong (ka)</i>	Dorf

<i>shob pylleng</i>	„Eierbrechen“, Divinationsmethode
<i>shong kurim</i>	„als Ehepaar wohnen“, heiraten
<i>shun (ka)</i>	Kalkpaste
<i>shyieng (ka)</i>	Knochen
<i>shynrong (ka)</i>	Totenhause für die Totenverbrennung
<i>snam (ka)</i>	Blut, Körpersubstanz
<i>sngi (ka)</i>	Sonne
<i>sob shnong (ki)</i>	die späteren Siedler
<i>sohpet (u)</i>	Nabel
<i>soumen</i>	allein
<i>soumen soumen</i>	individuell
<i>suit</i>	schütten, überschütten
<i>suit kyiad</i>	„Reisbier schütten“, Trankopfer
<i>suk (ka)</i>	Frieden
<i>syiar (u)</i>	Hahn
<i>syiem (u)</i>	König
<i>syieng (u)</i>	Ingwer
<i>synduk (ka)</i>	Sarg
<i>syrngi (ki)</i>	die Toten, die Totengeister der kürzlich Verstorbenen
<i>syrngi heb (ki)</i>	die großen Totengeister, die Ahnen
<i>syrngi kyrteng</i>	Namensgeber, Namensgeberin
<i>syrngu (ka)</i>	Schatten
<i>traï jing (u)</i>	Hausvorsteher
<i>traï jing (ka)</i>	Hausvorsteherin
<i>tep</i>	beerdigen
<i>tep bru</i>	Beerdigung
<i>thang</i>	verbrennen
<i>thang bru</i>	Totenverbrennung

<i>tiar myndai (ki)</i>	„alte Dinge“, rituelle Gegenstände im ersten Mutterhaus
<i>thieh beit</i>	„mit offenen Augen schlafen“, Totenwache
<i>thob</i>	mit Zeichen versehen, markieren, schreiben
<i>thob (ka)</i>	Zeichen, Markierung, Fleck, Schrift
<i>tlim shyieng</i>	rituelles Knochensammeln
<i>traí shnong (ki)</i>	die ersten Siedler
<i>wan</i>	kommen, zurückkommen
<i>wan kyrteng</i>	Namensrückkehr
<i>wat</i>	fragen

Lebenslauf

(unterliegt dem Datenschutz)

