

2001	<i>U. Luig/H.-D. Schultz (Hg.): Natur in der Moderne</i>	<i>Berliner Geographische Arbeiten</i> xx	x-xx
------	--	--	------

Vulkane und Gesellschaft

Naturaneignung auf Flores (Indonesien)

Urte Undine Frömming

Natur ist in keinem der Dinge, sondern Mischung
allein und Trennung allein des Gemischten gibt es;
den Namen der Natur für dieses erfanden die
Menschen (Empedokles 1972)

1 Einleitung: Naturaneignung zwischen antiker Physik und Systemtheorie

Als im Jahre 1520 der Popocatepetl in Mexiko ausbrach, betrachteten die Azteken dies als Strafe der Götter, die über die Plünderung ihrer Tempel durch die spanischen Eroberer erbost waren. In der griechischen Mythologie wird vom zürnenden und Berge entfachenden Windgott Aiolos und von Zyklopen, die Steine und Feuer auf Menschen schleudern, berichtet. Und auch die biblische Erzählung über das Schicksal Sodom und Gomorhas, über die Gott Schwefel und Feuer regnen ließ, ist eine der Geschichten, in der Vulkanausbrüche mit bedeutenden gesellschaftlichen Ereignissen in Verbindung gebracht wurden. Berge und besonders Vulkane zählen zu den Naturerscheinungen, über die es weltweit Geschichten, wenn nicht ganze Mythenzyklen gibt. Innerhalb der griechischen Philosophie wurden schon früh Versuche unternommen, die Vorstellung von Naturkatastrophen als Ausdruck des Unmuts und der Strafe der Götter abzulösen durch eine Vorstellung, die weniger Angst besetzt sein sollte. Nach Epikur leistete die von der vorsokratischen Naturphilosophie betriebene Erforschung natürlicher Ursachen die Befreiung von Furcht als Voraussetzung für Glückseligkeit (Gigon 1949). Dieser schlichte Utilitarismus ist bis in die heutige Naturwissenschaft hinein erhalten geblieben. Abgesehen von strafenden Göttervorstellungen und überlieferten Mythen ist relativ wenig bekannt über die weiteren Imaginationen und den praktischen Umgang mit Bergen und Vulkanen.

Mit diesem Beitrag möchte ich der Frage nachgehen: Wie stellt sich das viel beschworene und in der Moderne angeblich verlorengegangene dynamische Mensch-Natur-Verhältnis in der empirischen Analyse am Beispiel des Umgangs mit Vulkanen dar? Meine auf der Insel Flores in Indonesien gewonnenen Daten zeigen paradoxerweise Affinität zu aristotelischen Vorstellungen von Natur und zugleich zu systemtheoretischen Ideen. Trotz ausgeprägter naturwissenschaftlicher Kenntnisse schreiben die Florinesen den Vulkanen menschliche Eigenschaften und Handlungsstrategien zu: sie werden im äußersten Maße anthropomorphisiert. Gleichzeitig werden natürliche Prozesse kausal zu gesellschaftlichen Prozessen gedeutet: Konflikte oder Kriege werden beispielsweise nicht nur in Form und Ablauf mit Vulkanausbrüchen verglichen, sondern darüber hinaus eine gegenseitige kinetische Wirkung konstatiert. Die Frage, wieso gerade Vulkane zu vielfältigen Spekulationen angeregt haben und ob sich am Beispiel Naturkatastrophe und deren kognitiver und auch kultureller Verarbeitung neue Erkenntnisse über die Rolle von Natur für gesellschaftliche Prozesse ablesen lassen, kann mit diesem Aufsatz nicht vollständig erklärt werden. Die menschliche Wahrnehmung von Naturkatastrophen scheint sich allerdings von der sonstigen Imagination von Natur zu unterscheiden und ein ideales Spiegelbild für schwer meßbare und kaum steuerbare emotional-gesellschaftliche Ereignisse zu sein, wie Liebe, Krieg oder Tod. Um die Relevanz meiner in Indonesien gewonnenen Daten für die Diskussion um verschiedene Formen von Moderne zu überprüfen, werde ich einen Exkurs - der in diesem Rahmen nur sehr skizzenhaft ausfällt - zur Bedeutung der Natur in der an-

tiken Physik, innerhalb der frühen Neuzeit und in der aktuellen Moderne Diskussion unternehmen.

Die Frage, welche ähnlichen Ansätze es bei der Annäherung an das Thema Natur in den unterschiedlichen historischen Abschnitten und wissenschaftlichen Disziplinen und in der konkreten empirischen Wahrnehmung von Natur gibt, halte ich für eine Schlüsselfrage zur Überwindung aporetischer Züge, die der westliche Diskurs der Moderne inzwischen durch seinen immanenten Dualismus trägt. Eine Spaltung der geistes- und sozialwissenschaftlichen *und* der naturwissenschaftlichen Deutung von Welt wurde besonders von Philosophen beklagt, aber kaum Versuche zu ihrer Annäherung unternommen, sondern im Gegenteil diese Spaltung durch den Diskurs noch vertieft.

Die Naturphilosophie nach Aristoteles, (die er mit den Begriffen *επιστημη φυσικη* und *φυσικη* beschreibt), bildet mit Theologie und Mathematik die Gruppe der drei betrachtenden (theoretischen) Wissenschaften. Die antike Physik als Naturphilosophie unterscheidet sich von der Metaphysik insofern, als sie sich auf die Untersuchung der Prinzipien der veränderlichen Seienden konzentriert, während die Erste Philosophie oder Metaphysik auf das Seiende überhaupt reflektiert. In der Naturphilosophie liegt das Interesse bei der Natur als Inbegriff des veränderlichen bzw. bewegten Seienden.¹ Kritik wurde in der Neuzeit vor allem an Aristoteles' teleologischer Idee und seiner Vorstellung von Natur als handelndem (poietischem) Wesen geübt, und als unerlaubte Übertragung von Zügen menschlichen Handelns auf die Natur angesehen.

Ausgehend von Hegel wurde in einer Flut von Publikationen, besonders innerhalb der Philosophie und Literaturwissenschaft, über die Entfremdung des Menschen von Gott und der Natur innerhalb der Moderne berichtet, in die sie durch die aufklärerischen Konzepte Descartes', Bacons und Kants geraten sei. Der Verlust des aristotelischen Naturverständnisses, Subjektivität, okzidentaler Rationalismus, Spaltung zwischen Glauben und Wissen, Entzauberung - diese und viele andere ähnliche Begriffe wurden als Kennzeichen und als Auslöser der Krise der westlichen Moderne genannt. Der Diskurs kreiste um die Frage: Was nur haben wir verloren (Mythos, Glauben, Erkenntnis, Geborgenheit, philosophische Erklärung von Welt) durch das, was wir scheinbar gewonnen haben (Wissen, Freiheit der Subjektivität, Individualismus, naturwissenschaftliche Erklärung von Welt)? Horkheimers und Adornos These, Aufklärung würde letztendlich in Mythologie umschlagen, ist zum geflügelten Satz in der *doch* nicht ganz entzauberten Welt geworden. Der europäische Diskurs um die Ursachen der ökologischen Krise knüpft an die Kritik an der okzidentalen Moderne an. Bacons Programm der „Naturbewältigung“ und Descartes' kategoriale Trennung von *res cogitans* und *res extensa* galten als Auslöser für eine radikal veränderte, anthropozentrische Einstellung des Menschen zur Natur, der fortan versuchte, ihr zum eigenen Nutzen ihre inneren Gesetze abzulauschen.

Doch schon viel früher, und zwar in Platons Zwei-Welten-Lehre, kündigt sich die Mathematisierung des Weltbildes an. Platons Unterscheidung der Sinnenwelt und der Vernunftwelt meinte auch die Erhebung zur Welt der Ideen und die Enthebung von der Welt der Sinne und ihrer „Mangelhaftigkeit“. So gibt es nach ihm nicht nur konkrete Gegenstände wie den „Berg Parnaß“, sondern auch ideale Gegenstände wie die Idee des Berges. Die empirische Wirklich-

¹ Die Veränderung ist entstehen oder vergehen, die Bewegung quantitative (Änderung der Größe), qualitative (Änderung von Eigenschaften) oder räumliche. Jede Bewegung erfolgt in Raum und Zeit. Einen leeren Raum hielt Aristoteles für unmöglich, so wie die Zeit seiner Ansicht nach immer Bestimmung bewegter Seiender ist. Aristoteles definierte sie als Maßzahl der Bewegung unter dem Gesichtspunkt von Raum und Zeit (Aristoteles: Metaphysik XI 1065 b).

keit erscheint als bloßer Vordergrund, durch den hindurch der Glanz einer höheren Wirklichkeit sichtbar wird.²

In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts begann eine Forschungsrichtung, die unter dem Oberbegriff Systems Theory und Cybernetics sich anfangs vor allem in den USA, später in Europa unter anderem in Deutschland getragen von Luhmann, aber auch weltweit ausbreitete.³ Der Begriff *cybernetics* geht zurück auf Plato, der das griechische Wort κυβερνητης (*kybernetes*) benutzte im Sinne von „die Kunst der Regierung“. Die Kybernetik und Systemtheorie entstand durch die Erkenntnis, daß neue Werkzeuge benötigt werden, um organisierte Komplexität, Interdependenz und Regulation, aber auch die Dynamik von Systemen und ihre nicht-lineare Prozeßhaftigkeit zu untersuchen. Während in den 40er Jahren vor allem im Massachusetts Institute of Technology (MIT) mit vergleichenden Untersuchungen über Maschinen und lebende Organismen der Weg für die Computertechnologie geebnet wurde, war in den 50er Jahren die Umkehrung vom lebenden Organismus zur Maschine von Interesse. Konzepte über Erinnerung und Kognitionsmuster, Regulation, Adaption, Selbstorganisation und Lernprozesse im allgemeinen sowie Fortschritte in *bionics* (Versuche elektronische Maschinen zu entwickeln, welche die Funktionen bestimmter Organe von Lebewesen imitierten) führten zu immer größeren Projekten der künstlichen Intelligenz (KI), dessen Produkte industriell genutzte Robotersysteme waren und sind. In den 60er Jahren wurde die Kybernetik und Systemtheorie auch für die Soziologie entdeckt und die Systemähnlichkeit natürlicher (chemischer, biologischer, physikalischer) und gesellschaftlicher Prozesse postuliert. Ähnlich wie schon Platon in seinem Spätwerk, konzentrierten sich Systemtheoretiker auf die Ideen - welche als Zahlen aufgefaßt wurden - hinter den empirisch wahrnehmbaren Gegenständen.⁴ Bis heute hat sich innerhalb der Naturwissenschaften dieses Streben nach der Entschlüsselung der (göttlichen) Naturgesetze, gekoppelt an die Idee des Konstruktivismus *und* des (aristotelischen) Begriffs der Komplexität bewahrt; auch wenn die (KI-) Produkte dieses Strebens ökonomischer Zweckrationalität unterworfen sind und jenseits der realen Sinnenwelt - wie künstlicher Landschaften im Cyber(netic)space - auf Sinnsuche gehen. Hinter dieser Form der (künstlichen) Aneignung der Intelligenz der Natur und einer originären Erzeugung von Werken, steht die Idee des neuzeitlichen Schöpfungsmodells, das an eine Theologie des ursprünglichen Schöpfungsaktes anknüpft, mit dem Unterschied, daß nun der Mensch zum Schöpfer wird.

Kritische Stimmen, die vielmehr die Reduktion des Menschen zur Maschine befürchteten und den „Tod der Natur“ prophezeiten (Carolyn Merchant 1987) ließen nicht lange auf sich warten. Jürgen Mittelstrass bezeichnet das moderne naturwissenschaftliche Wissen als Verfügungswissen im Gegensatz zu einem Orientierungswissen. „Es hilft uns über die Natur zu verfügen, es hilft uns nicht (...) uns in der Welt zu orientieren. Je mehr wir über die Natur wissen, desto erfolgreicher nehmen wir sie technokratisch in unsere Dienste, desto weniger aber taugt sie als Orientierungsinstanz“ (Mittelstrass 1987: 49).⁵ In der antiken Physik mit ihrem „kosmologischen“ Paradigma sieht Mittelstrass das Orientierungswissen verwurzelt, denn hier waren „Natur und Leben noch ineinandergearbeitet“ (50). Mittelstrass spricht des weiteren von

² Siehe hierzu und zur Bedeutung der Namentheorie (Benennungstheorie) für die platonische Ideenlehre: Andreas Graeser (1975: 21ff.).

³ Angefangen mit Cannons *Wisdom of the Body* (1932) gefolgt von Ross Ashby, mit *Introduction to Cybernetics* (1956) und *General Systems Theory* (1968) des Biologen Ludwig von Bertalanffy.

⁴ Siehe hierzu auch Aristoteles Auseinandersetzung mit Platons Ideen- und Zahlenlehre in: *Metaphysik* XIII 8 1083 a ff. und seine Kritik an der Übertragungsmöglichkeit der Ideen („Warum die Prinzipien oder die aus ihnen hervorgehenden Wesenheiten nicht allgemein sein können“ ebd. XIII 10 1086 b).

⁵ Das Orientierungswissen verortet Mittelstrass, bezugnehmend auf Röhrling, auf der Seite des Irrationalen, des Poetischen und somit des Heilenden. Den „spaltenden“ Blick der Wissenschaften und des Verstandes setzt er dem „heilenden“ Blick des Irrationalen gegenüber (Mittelstrass 1987: 58).

einer Verlustgeschichte bei dem Übergang von einem kosmologischen zu einem technischen Paradigma der Naturforschung. Ein vernünftiges Leben mit der Natur sei in modernen Gesellschaften aufgrund des Überangebotes an Verfügungswissen gegenüber einem Orientierungswissen nicht möglich. Das Bedauern über den Verlust des Orientierungswissens oder die Beschwörung des Anderen der naturwissenschaftlichen Ratio ist innerhalb der modernen Geisteswissenschaften scheinbar bis heute von ungebrochenem Interesse. Besonders aufgelebt sind diese Konzepte des Anderen oder der Differenz durch die französische Philosophie seit den 60er Jahren. Begonnen hat dieses Interesse mit Hegels Klage über den Verlust des Aristotelischen Naturbegriffs.⁶ Mittelstrass steht mit seinem Aufsatz „Leben mit der Natur“ in der Nähe einer Naturphilosophie Hegels, z.B. indem er die Natur als notwendiges Verständnisinstrument für den Menschen sieht: „Gerade indem wir uns die Natur angeeignet haben, haben wir sie für ein umfassendes Verständnis unseres Menschseins verloren“ (61). Hiermit knüpft Mittelstrass an Hegels Bemerkung an: „Der Geist, der sich erfaßt hat, will sich auch in der Natur erkennen, den Verlust seiner wieder aufheben.“⁷ Schon der Mathematiker und Philosoph Alfred N. Whitehead hat sich dieser Argumentation in seiner Prozeßphilosophie angeschlossen. Das Resultat der durch Mathematik und vorwiegend naturwissenschaftlichem Interesse geprägten Philosophie beschreibt er folgendermaßen: „Natur ist eine stumpfsinnige Angelegenheit, ohne Klang, ohne Duft, ohne Farbe – bloß das endlose, bedeutungslose Hasten der Materie“ (Whitehead 1927: 70).

Ob es nun bedauert wird oder einfach nur konstatiert - im philosophischen Diskurs der Moderne wird die Thematik des Verlustes des „Orientierungswissens“ und die Überbewertung des „Verfügungswissens“ in periodischen Abständen zu einem heimlichen Lieblingsthema. Die Macht der naturwissenschaftlichen Kognition und die Ohnmacht der anderen, d.h. symbolischen, religiösen, ästhetischen oder philosophischen Kognition von Natur steht im Zentrum der Debatte um die Krise der Moderne.

Groh und Groh kritisierten scharf die „physiozentrische“ Position innerhalb des Diskurses um ein neues ökologisches Bewußtsein, die meint, eine „Achtung und Schonung der Natur“ sei nur über eine sinnliche Kultur zu erreichen (Böhme 1991: 27; Meyer-Abich 1997) und wir müßten folglich zu einem „Selbstverständnis des Menschen“ zurückkehren, „in dem er sich als zur Natur gehörig begreift“ (Böhme 1993: 22-27, zit. nach Groh/Groh 1996: 85). Dahingegen, so wenden Groh und Groh ein, müsse vielmehr eine Einsicht in die „Doppelnatur“ des Menschen „als Natur- und Kultur- *und* Vernunftwesen“ bestehen bleiben (Groh/Groh 1996: 89). Genauso wenig könne die antike Naturphilosophie, mit ihrem „kosmologischen“ Paradigma, in dem Jürgen Mittelstrass das Orientierungswissen verwurzelt sieht, Abhilfe schaffen.

Natur wird von Groh und Groh als „Kopfgeburt“ erkannt, also als Konstrukt, jedoch nicht logisch gefolgert, daß dieses Konstrukt für den Menschen zur dynamischen Realität wird und folglich konkrete Wirkung hat und Werte setzt.⁸ Stattdessen muß eingewandt werden, daß die Ethik nicht in der Natur verankert ist, sondern (unter anderem auch) in der Kognition von Natur. Da diese Ideen oder „Kopfgeburten“ von Natur nicht ohne Natur und nicht ohne Sinneserfahrungen entstehen, scheint es nur zu offensichtlich, daß Natur auch irgendeine Wirkung auf die Vorstellungen über sie ausübt und der Dualismus⁹ Mensch-Natur, der auch in der Nähe

⁶ Hegel 1927: Bd. XVIII, 342 ff., zit. nach Mittelstrass (1987: 47).

⁷ Hegel 1927: Bd. IX, 721, zit. nach Mittelstrass ebd.

⁸ „Im Gegensatz zur Physiozentrik betonen die Modernisten die genuin menschliche und damit auch geschichtliche Prägung unseres Verhältnisses zur Natur: unsere Vorstellungen von dem, was Natur ist, sind unsere eigenen Vorstellungen (...) Die Natur spricht keine Sprache zum Menschen hin. Sie setzt auch keine Werte“ (Groh/Groh 1991: 12).

⁹ Zur Debatte über den Natur-Kultur-Dualismus siehe z.B. Descola und Pálsson (1996).

einer platonischen Zwei-Welten-Lehre steht, so nicht haltbar ist.¹⁰ Allerdings wird die dringliche Einsicht, daß der Mensch sich als zur Natur gehörig begreifen muß, nicht ohne die Tatsache bestehen, daß der Mensch „der Moderne“ sich längst auch als von der Technik beherrscht begreift. Wie sehr der Plan der Befreiung des Menschen vor Furcht durch die Naturwissenschaften teilweise gescheitert ist und neue Ängste die alten substituiert haben, wird deutlich wenn neuerdings, z.B. in Island, mit Vulkanausbrüche nicht mehr Höllenvorstellungen, sondern Atomunglücke assoziiert werden.

Sowohl die florinesische Imagination von Natur als auch die ethnologische und sozialwissenschaftliche Forschungspraxis scheint in ihrem Ansatz, entgegen Groh und Grohs Vorwurf, keine Ähnlichkeiten zu einer Metaphysik, sondern zu einer antiken Physik aufzuweisen, nämlich indem - seit der Kritik am Funktionalismus, der als statisch und ahistorisch erkannt wurde - ihr Interesse bei der Gesellschaft „als Inbegriff der veränderlichen bzw. bewegten Seienden“ liegt. Nach wie vor sind die ungelösten Fragen der Naturwissenschaften auch die der Geistes- und Sozialwissenschaften. Wie kommt es zu Wandel in Systemen oder Gesellschaften, wieso wiederholen sich bestimmte Prozesse und wieso und wie finden aber dabei auch Transformationen statt? Innerhalb der Zellforschung z.B. wird unablässig danach geforscht, wie Endozythose und Exozythose zu erklären sind. Also, wie Zellen neue Stoffe aufnehmen und wie sie diese wieder abgeben und vor allem, was dabei mit ihnen und den Stoffen passiert. Diese Frage ist auch eine Kernfrage der aktuellen Ethnologie und Soziologie: Wie gehen Gesellschaften mit neuen Einflüssen um, wie verarbeiten sie Vulkanausbrüche oder welchen Einfluß hatte beispielsweise der Kolonialismus auf die meist gewaltsam kolonisierten Gesellschaften. Nicht erst in letzter Zeit sind außerdem die Fragen ins Zentrum gerückt, wie Menschen mit Fremden umgehen; wie integrieren sie Emigranten, wie und warum bekämpfen sie sie, wie verändern sich Gesellschaften durch Außeneinwirkungen, wieso müssen sie sich verändern, wieso wiederholen sich jedoch auch bestimmte Prozesse? Sozial- und Kulturwissenschaftler, wie Durkheim oder Boas, versuchten von jeher vehement, teilweise mit gutem Grund, ihre Wissenschaftsgebiete vor den Eingriffen der Biologie zu schützen. Sie sahen die Gefahr der „Biologisierung“ der Sozialwissenschaften, die „Territorialgrenzen der einzelnen Disziplinen wurden mit patriotischer Leidenschaft verteidigt“ (Lumsden und Wilson 1984: 79).

Zu einem Vergleich und einer sinnvollen Annäherung der Natur- und Sozialwissenschaften konnte es nur durch die fast zeitgleiche Erkenntnis kommen, daß es 1.) keine geschlossenen und statischen Systeme gibt. Diese Erkenntnis entspricht der Absage an den Funktionalismus, der von statischen und geschlossenen Systemen ausging; daß 2.) diese Systeme im Einfluß nichtlinearer dynamischer Prozesse stehen, und sich stets durch ein hohes Maß an Komplexität auszeichnen, entsprechend der Absage an einen einseitigen Evolutionismus, der von unilinearen Entwicklungen ausging. Und nicht zuletzt 3.) durch die Erkenntnis, daß Teiltheorien der allgemeine Relativitätstheorie (Untersuchungen auf der Makroebene, Absage an einen Determinismus¹¹) mit Teiltheorien der Quantenmechanik (Untersuchungen auf der Mikroebene)

¹⁰ Aristoteles wirft gleiches Platon vor: „Wie können denn also die Ideen, wenn sie Wesenheiten der Dinge sind, getrennt von diesen existieren? (...) weil die sinnlich wahrnehmbaren Dinge Zahlenverhältnisse (lógoi aritmôn) sind, z.B. die Harmonie, so muß es ja offenbar etwas geben, dessen Verhältnisse sie sind.“ (Aristoteles: Metaphysik, Erstes Buch 991 b).

¹¹ Marquis de Laplace behauptete zu Beginn des 19. Jahrhunderts, das Universum sei vollständig deterministisch und anhand einiger weniger wissenschaftlicher Gesetze könnten wir alles (einschließlich des menschlichen Verhaltens) vorhersagen, was im Universum geschehe, wenn uns sein Zustand in einem beliebigen Moment vollständig bekannt sei. Heisenbergs Unschärferelation machte der Idee eines deterministischen Universums einen Strich durch die Rechnung (vgl. Hawking 2000: 68, 72). Innerhalb der Ethnologie fanden sich vor allem im Strukturfunktionalismus deterministische Tendenzen. Vulkanausbrüche machen nur zu deutlich, daß einige Ereignisse, einschließlich menschlichen Verhaltens, oft gerade nicht berechenbar- und folglich nicht (zumindest nicht eindeutig) determiniert sind.

kombiniert werden müssen, um eine sinnvolle neue Theorie zu entwerfen, welche die Phänomene Kontinuität/Transformation sowie Diskontinuität/Iteration zusammenzubringen vermag; was bisher weder den Natur- noch den Geistes- oder Sozialwissenschaften schlüssig gelungen ist.

Die nachfolgend dargelegten Forschungsdaten¹² entziehen sich nicht nur einer zeitlichen Einordnung - es kann nicht zwischen der 'ursprünglichen' Imagination und Kognition von Vulkanen und dem Ist-Zustand unterschieden werden - sondern auch einer räumlichen in dem Sinne, daß sie durch Mission¹³ und Kolonialherrschaft von Welt- und Glaubensvorstellungen aus anderen regionalen und kulturellen Kontexten beeinflusst sind.¹⁴ Insofern sind sie als Einblick in eine andere Verlaufsform der Moderne und als neue Sicht auf die sozialen Aspekte, an die eine ästhetische und symbolische Natursicht geknüpft ist, zu verstehen. Grundlegend für meine Untersuchung auf Flores war in diesem Zusammenhang auch die Distanzierung von einem unilinearen Entwicklungsbegriff, der genährt wird von der Vorstellung, die Erforschung nicht-westlicher Gesellschaften sei eine Art Zeitreise in die westliche Vergangenheit. In der europäischen Alpenregion, auf Island, Sizilien oder Hawaii wird den Bergen eine andere, aber ähnlich große Bedeutung beigemessen, welche die Erkenntnis zuläßt, daß die symbolische Naturaneignung kein alleiniges Phänomen einer früheren, intakten Mensch-Natur-Beziehung darstellt, sondern jenseits westlicher und besonders sozialwissenschaftlicher Zeit- und Entwicklungskategorien, in westlichen wie in nicht-westlichen Gesellschaften gleichermaßen existiert.

2 Zur Kritik an der Idee der Entstehung einer ästhetischen Natursicht

Die These, daß es einen „Prozeß der Entwicklung einer negativen hin zu einer positiven Sicht der Natur“ gegeben habe, wird von einigen Theoretikern, die über europäische Naturwahrnehmung gearbeitet haben, in den Kontext des „Prozesses der Zivilisation“ gestellt und basiert auf der Annahme, eine ästhetische und damit erhabene¹⁵ Sichtweise der Natur sei ein Kennzei-

¹² Schwerpunkt meiner Forschung (Jan. - März 1993, Dez. 1997 - März 1998) waren die vier Regionen (Ngadha, Ende-Lio, Sikka, Lamaholot) und hierbei besonders die Dörfer an den 11 Vulkanen (Inerie, Ine Lika, Atagaé, Abulobo, Iya, Meja, Kelimutu, Egon, Lewotobi laki-laki, Lewotobi perempuan, Ile Mandiri). Mein besonderer Dank gilt meinen Freunden und Informanten aus Flores, die mir diese Forschung durch ihre Offenheit ermöglichten: Pieter T. Tiba, Pius Maja, Joseph Ju, Hendrikus Woda, Bernadus Ade, Marice Maru, Matthias Baba, Thomas Hasuline, Sesilia Ernie, Mary, Michael Dare Wolor, Nikolaus Sina Puka, Rufus Daran Tobi, Yustinus Benediktus, Nancy Rengga, Franz Laga, Arnoldus Johannes Fernandez Aikolo, Rm. Paulus Wolor, Emilia G. Roy und allen anderen, die an dieser Stelle nicht genannt wurden. Danken möchte ich auch Prof. Ute Luig und Prof. Ingrid Wessel, die meine Forschung betreuten sowie Prof. Lars Clausen und Dr. Susanne Schröter für kritische Kommentare und interessante Anregungen.

¹³ In meiner Analyse rekonstruiere ich außerdem die Vorstellungen über Vulkane, welche aus den Mythensammlungen und anderen schriftlichen Quellen, die der katholische Missionar Pater Paul Arndt 1924 bis 1962 auf Flores aufgezeichnet hat, hervorgehen. In einigen Aufzeichnungen Arndts ist deutlich der Einfluß seiner Missionstätigkeit bzw. seiner christlichen Weltsicht erkennbar, wie in dem Werk „Déva das Höchste Wesen der Ngadha“ (1936/37). In welchem Maß seine Missionstätigkeit möglicherweise alle überlieferten Berichte beeinflusst hat, ist schwer zu sagen, besonders bei Konzepten über lebensfördernde und lebensbedrohliche Aspekte von Natur und den dort lokalisierten Wirkmächtigen („gut“ versus „böse“), die einen christlichen Einfluß vermuten lassen könnten. Zur Mission auf Flores siehe Dietrich (1989).

¹⁴ Daß die autochthonen Religionen (auf Flores) mitunter sehr resistent gegenüber äußeren Einflüssen sind, hat Karl-Heinz Kohl (1988) stichhaltig beschrieben.

¹⁵ Der Begriff des Erhabenen geht zurück auf das griechische „Hypsos“ (ὕψος, Höhe) und wird als die Erhöhung der sich pathetisch aufschwingenden Seele verstanden. Platon versteht „Hypsos“ als „Höhenwandeln“ der beflügelten Seele zu den Göttern, nachdem diese aus ihren menschlichen Besorgnissen herausgetreten ist. Platon bewahrt die ursprüngliche Koppelung des Begriffs der Höhe an die Raumvorstellung, die die Höhe von der Erde zum Himmel meint; beispielhaft wird diese durch den zu den Sternen aufblickenden Thales. Die Unterscheidung zwischen dem Erhabenen (*le sublime*) und dem Schönen wird im 18. Jahrhundert, besonders in Frankreich, noch

chen moderner Naturwahrnehmung, also das Ergebnis der Entzweiung des modernen Menschen von Natur und Religion. In evolutionistischer Manier wird diese der Naturwahrnehmung sogenannter „vormoderner“ oder auch nicht-westlicher Gesellschaften gegenübergestellt und diesen die Fähigkeit, eine ästhetische Sicht der Natur „entwickelt zu haben“, abgesprochen. Durch die nachfolgend dargestellten Forschungsergebnisse bin ich für Ost-Indonesien zu einer gegenteiligen These gelangt: Daß die Naturwahrnehmung der Florinesen eng verbunden ist mit Vorstellungen über die Welt der Geister, hindert die Florinesen genau so wenig an einer ästhetischen Naturwahrnehmung wie die Tatsache, daß sie zum Großteil Subsistenzwirtschaft betreiben. Die florinesische Sicht der Natur war und ist weder eindeutig negativ noch eindeutig positiv, sondern in ihrem Wesen ambivalent. Als Beleg ihrer These der Entwicklung einer positiven, d.h. nach Groh und Groh auch ästhetischen Sicht der Natur, schreiben sie, ganz in Anlehnung an Ritter.¹⁶

„In seiner Gattungsgeschichte mußte der Mensch bis weit in die Neuzeit hinein der wilden Natur die Mittel zum Leben abjagen oder durch Kultivierung abringen. Wer als Jäger, Fischer, Sammler, Holzfäller oder Hirte ein unmittelbar lebensweltliches Verhältnis zur Natur hat, wird kaum auf deren Schönheit achten. Er betrachtet sie vielmehr unter einem partiellen, zweckbestimmten Blickwinkel: Ihm geht es um Jagdbeute, Pilze, Getreide, Vieh, Brenn- oder Bauholz. Die lebensweltliche Distanz desjenigen, der nicht mehr direkt in der Natur und von der Natur lebt, scheint notwendig zu sein, um ein Organ für den ästhetischen Reiz der Natur als Landschaft zu entwickeln“ (Groh/Groh 1991: 93).

Groh und Groh widersprechen dann allerdings Ritters These, ein interesseloses Wohlgefallen an der Natur könne es nur auf dem Boden der modernen bürgerlichen Gesellschaft, also erst seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts geben, denn schon die englischen Aristokraten hätten auf ihren Grand Tour bereits im 17. Jahrhundert neben dem Schrecken auch die Schönheit der Alpen wahrgenommen (vgl. Groh /Groh 1991: 105). Auch Petrarcas Besteigung des Mont Ventoux markiere den „Beginn einer neuen ästhetischen Weltneugier und sinnhaften Naturerfahrung“ (Jauß 1991: 140, zit. nach Groh/Groh 1991: 106). Und sehr treffend bemerken Groh und Groh, daß sogar schon Augustinus in den *Confessiones*, und genau an der Stelle, die Petrarca auf dem Mont Ventoux aufschlägt, über die zu seiner Zeit übliche Bewunderung der erhabenen Natur schreibt.¹⁷

Trotz dieser Einwände und in Widerspruch zu diesen verfolgen Groh und Groh die Idee von einer „Entstehungsgeschichte der modernen Naturerfahrung“, denn „die Wildnis blieb als nutzlos, fremd und bedrohlich lange Zeit negativ und deshalb einer betrachtenden Zuwendung entzogen“. Hingegen sei die „vom Menschen genutzte und gestaltete Natur seit jeher positiv be-

nicht getroffen. Weder bei Silvain (1732), André (1741), Vauvenargues (1763) noch De Jaucourt (1765) wird das Erhabene der Schönheit gegenüber gestellt, sondern bildet deren höhere Stufe. Dahingegen soll in England Addison (1711-12) der erste gewesen sein, der eine genaue Unterscheidung zwischen dem Erhabenen und dem Schönen eingeführt hat. Der Begriff des „agreeable Horror“ ergänzt hier die Vorstellung des Erhabenen als das Pathetische (vgl. Ritter 1972: Bd.2, 624-627). In den von mir erwähnten Textstellen und Diskursen wird die Unterscheidung zwischen Erhabenem und Schönen nicht immer genau getroffen. Besonders in Bezug auf die Bergwelt, die *an sich* immer schon „Hypsos“ darstellt, scheint eine Unterscheidung schwierig, wenn nicht sogar eine sinnlose Kategorisierung, da die Bergwelt fast immer als eine Mischung von „Erhabenem“, „Schrecklichem“ und „Schönem“ wahrgenommen wurde.

¹⁶ „Landschaft ist Natur, die im Anblick für einen fühlenden und empfindenden Betrachter ästhetisch gegenwärtig ist: Nicht die Felder vor der Stadt, der Strom als ‘Grenze’, ‘Handelsweg’ und ‘Problem für Brückenbauer’, nicht die Gebirge und die Steppen der Hirten und Karawannen (oder Ölsucher) sind als solche schon ‘Landschaft’. Sie werden dies erst, wenn sich der Mensch ihnen ohne praktischen Zweck in ‘freier’ genießender Anschauung zuwendet, um als er selbst in der Natur zu sein“ (Ritter 1963: 18).

¹⁷ „Und da gehen die Menschen hin und bewundern die Höhen der Berge und die Fluten des Meeres ohne Grenzen, die weit dahinfließenden Ströme des Ozeans und die Kreisbahnen der Gestirne, aber sie haben nicht acht ihrer selbst“ (Confessiones X, 8, 15, siehe Groh/Groh ebd.)

setzt“ (vgl. Groh/Groh 1991: 107). „Eine Entstehungsgeschichte der modernen Naturerfahrung (...) müßte die Frage nach den Voraussetzungen beantworten, unter denen die wilde, öde, von Menschenhand unberührte Natur und vor allem die Bergwelt als groß, erhaben und schön empfunden und damit ästhetisch zur Landschaft werden konnte“ (ebd.). Auch Löfgren und Frykman haben am Beispiel Schwedens zu zeigen versucht, wie sich dort mit dem Einsetzen der Industrialisierung eine neue ästhetische Wahrnehmung von Natur entwickelt hätte, die im Gegensatz zum „vormodernen“ Verständnis der Bauern, Fischer und Waldarbeiter stünde. Die Bedeutung der Umwelt als Ressource, aber vor allem als ein von Geistwesen belebter Ort, hätte sich, neben der Idee der Beherrschung und Ausbeutung der Natur, zu einer ästhetischen Konnotation hin verlagert, gekoppelt an ein erhabenes Prinzip. Natur wäre zum kontemplativen Ort und zur Wurzel des schwedischen Nationalcharakters geworden (Löfgren und Frykman 1987: 50f.).

Zwei entscheidende Tatsachen bleiben nicht nur bei Groh und Groh, sondern auch bei Ritter und vielen anderen Autoren, die sich mit dem Thema Naturwahrnehmung beschäftigt haben, unreflektiert: Die als Beleg für einen Prozeß der Entstehung ästhetischer Naturerfahrung und der angeblichen Entwicklung von einer „negativen“ zu einer „positiven“ Sicht der Natur herangezogenen Quellen sind fast ausschließlich Beschreibungen von „Alpenerlebnissen“ oder anderen Bergbesteigungen englischer Aristokraten oder europäischer Dichter und Denker¹⁸ seit dem 17. Jahrhundert (abgesehen von Petrarca's früher Aufzeichnung, 1336). Selbstverständlich existieren aus dieser Zeit keine ethnographischen Daten zur Imagination von Bergen der ansässigen Bevölkerung. Daß die Jäger, Fischer, Sammler, Holzfäller oder Hirten üblicherweise auch keine Aufzeichnungen über ihre Naturwahrnehmungen anfertigten, heißt aber nicht, daß sie keine ästhetische Sicht der Natur kannten. Diese mangelnde Quellenlage rechtfertigt nicht die einseitige Beweisführung zur Behauptung der erwähnten Thesen. Groh und Groh verweisen selbst darauf, daß „vor allem unter Nicht-Schweizern, d.h. den Bewohnern flacherer Weltgegenden, die Vorstellung von den Gefahren und Schrecknissen des Hochgebirges, seiner Unzulänglichkeit und Unwirtlichkeit, seiner scheußlichen Wildheit“ (Groh/Groh 1991: 112) vorherrschte, sprechen aber dennoch weiterhin verallgemeinernd von der „Entwicklung von einer negativen zu einer positiven Sicht der Natur“, ohne der Erkenntnis - und damit Heterogenität von Entität - Raum zu geben, daß sich ihre Darstellung der Imagination von Natur auf eine bestimmte Gesellschaftsschicht begrenzt.

Anliegen dieses Beitrages ist es, aus sozial-anthropologischer Sicht den Diskurs um Naturwahrnehmung und Naturaneignung zu ergänzen und auf einige theoretische Kontingenzen aufmerksam zu machen. Aus meinen Daten ergibt sich für die *lokale Bevölkerung* von Flores eine ambivalente Wahrnehmung von Vulkanen. Die „negative“ oder „positive“ Konnotation von Bergen ist nicht in erster Linie religiös bestimmt, sondern abhängig von der territorialen Lage der verschiedenen Berge die eine große Rolle bei Ursprungsmythen sowie der Kognition und Konstitution der Gesellschafts- und Verwandtschaftsorganisation spielen.

3 Anthropomorphisierung und Vergesellschaftung¹⁹ von Vulkanen

Indonesien liegt im zirkumpazifischen Feuerkreis und ist eine der vulkanreichsten Regionen der Erde²⁰. Die kulturelle Bedeutung der indonesischen Vulkane, die als Wohnsitz von Geis-

¹⁸ So sind vor allem die Vesuv-Besteigungen von Goethe 1787, Alexander von Humboldt 1822, René Chateaubriand 1804, Madame de Stael 1805, Giacomo Leopardi 1825 oder August von Platen 1830 in die Literaturgeschichte eingegangen. Siehe hierzu: Neumeister 1998 und zur ausführlichen Schilderung der weiteren euro-amerikanischen Aneignung von Bergen: Schama (1996: 415ff.); Wozniakowski (1987); Nicolson (1959).

¹⁹ Vgl. zu diesem Begriff z.B. Moscovici (1968), Eder (1988), Luig und von Oppen (1995)

tern und Göttern betrachtet werden, ist eng verwoben mit ihrer ästhetischen Wahrnehmung. Die gesellschaftliche Aneignung der Vulkane ist vor allem eine symbolische, durch die die moralische Ordnung der Gesellschaft, Vorstellungen zur Kosmologie, zur Herkunft und der Frage nach dem Dasein sowie zur territorialen Abgrenzung erklärt werden.

Bei meiner Untersuchung konnte ich feststellen, daß Lokalgruppen diejenigen Vulkane, die sich nicht mehr als ca. 30 km von ihnen entfernt befinden, konzeptionell in ihre Kultur einbeziehen. Dies ist ungefähr die doppelte Entfernung der akuten Gefahrenzone, die bei den meisten florinesischen Vulkanen bei einem Radius von ca. 15 km liegt.²¹ Eine Ausnahme bildet der Kelimutu, der nicht nur lokale, sondern auch nationale Bedeutung hat.²² In allen Regionen auf Flores besteht die Vorstellung, daß sich die Kraft des Vulkans auf die Menschen, die in seiner Nähe leben, überträgt.

Natur wird somit zur Schaffung kollektiver und geschlechtlicher Identitäten sowie zur territorialen Abgrenzung benutzt, die oft unterstrichen wird durch die Benennung der Vulkane nach den mythologischen Verfahren der suku (Verwandtschaftsgruppe), die den ältesten und geographisch nächsten Bezug zu ihm hat. Die Vulkangeister, die beweglich sind,²³ symbolisieren die Beziehung zu den anderen wo'e oder suku. Konflikte, die die einzelnen Lokalgruppen untereinander haben, werden auf die Geisterebene projiziert. Konzeptionell bestehen 'natürliche' Machtbeziehungen (die der Vulkangeister) kausal zu den gesellschaftlich gegebenen Machtbeziehungen. So betonen beispielsweise die Bewohner der Dörfer Bena, Luba und Langa rund um den Vulkan Inerie die Stärke, Schönheit und Ehrenhaftigkeit ihres Vulkans im Vergleich zu dem in der Nage Keo-Region gelegenen „morallosen“ Vulkan Abulobo²⁴, dem nicht nur gewaltsame Brautpreiseinforderungen, sondern auch Vergewaltigungen nachgesagt werden, außerdem gilt er als häßlicher Dämon (sein zackiger Kraterrand wurde als (durch einen Kampf) zerklüfteter Schädel bezeichnet (vgl. S.11), der Unglück und Krankheiten bringt. Der hohe Aktivitätsstatus (sulfatisch) des Abulobo spielt hierbei zusätzlich eine Rolle.

Auf ganz Flores thematisieren Mythen über Vulkane verwandtschaftliche Verhältnisse, sexuelle Beziehungen oder Liebesbeziehungen. Im Zentrum der Geschichten und Mythen steht oft ein Konflikt (z.B. um den Brautpreis), der meistens gewaltsam gelöst wird. Die Konflikteskalation wird entweder als Kampf der Vulkangeister beschrieben oder mit plötzlich auftretenden Vulkanausbrüchen, Erdbeben und schweren Gewittern umschrieben. In vielen Mythen werden Vulkane anthropomorphisiert: Sie sind miteinander verheiratet, haben Kinder, begehen Ehebruch oder sind alleinstehend. Außerdem stehen sie in freundschaftlichem, oft aber in feindlichem Verhältnis zu Vulkanen in der Nachbarregion. Geringe Aktivität von Vulkanen wird auch damit begründet, daß der Vulkan gerade Essen kocht oder es sich bei den Schwefeldämpfen um den aufsteigenden Dunst des Badewassers handelt. Das menschliche Bedürfnis, das Handeln der Natur vorauszubestimmen oder zumindest in ihrem Ausmaß abschätzen zu können, spiegelt sich in dieser Vorstellung von einem „kochenden Vulkan“ wider. Die Mythenbilder transportieren historische Ereignisse sowie kulturelle Standards und soziale Verhaltensmuster über Generationen hinweg, die durch Ereignisse in der Natur wach gehalten werden. Außerdem weisen sie darauf hin, daß konfliktive Ereignisse in der Gesellschaft immer in

²⁰ Von den über 400 Vulkanen im indonesischen Archipel sind noch mehr als 100 aktiv. Auf der Insel Flores gibt es über 20 Vulkane, davon ca. 12 aktive.

²¹ Allerdings besteht bei den am Meer gelegenen Vulkanen, wie Gunung Iya und Gunung Egon, sowie dem Vulkan Rokatenda auf der kleinen, nördlich von Flores gelegenen, Insel Palue die Gefahr von Flutwellen (diese und andere vulkanologische Informationen verdanke ich dem Direktor des Vulkanologischen Instituts in Ende, Pieter T. Tiba).

²² Zur nationalen und politischen Bedeutung von Vulkanen in Indonesien siehe Schlehe (1996), Frömming (2001).

²³ In vielen Mythen wird von ihrer Fähigkeit zu fliegen gesprochen (vgl. S. 17).

²⁴ Überlieferte Ausbrüche des Stratovulkans Abulobo: 1830, 1888, 1910, Nov. 1924, August 1941, 27.02.1969.

kausale Verbindung mit Naturkatastrophen gebracht werden. Im Falle eines Vulkanausbruchs war es üblich, daß sich der oder die Adat-Älteste vor das Dorf stellte und laut rief: „laä (Unglück) sala (Verbot)?“ (Wer hat das Verbotene getan und damit das Unglück ausgelöst?). Der oder die Schuldige mußte sich zu erkennen geben, dann hörte das Erdbeben oder der Vulkanausbruch auf. Nach Aussage mehrere Informanten aus der Region Ngada²⁵ kommt es bei Naturkatastrophen noch immer zu derartigen Situationen, bei denen reihenweise öffentliche Schuldbekennnisse abgegeben werden. Vulkanausbrüche werden mit verschiedenen Tabubrüchen wie Inzest, Diebstahl, Mord oder auch mit mangelndem Respekt vor alten Menschen und Tieren erklärt. Eine überlieferte Geschichte handelt von dem Dorf Manu Lalu (Huhn²⁶), das einst im Erboden versank, weil ein Mann und schließlich das ganze Dorf ein Huhn ohne Federn auslachte (vgl. Arndt 1960: 89). Aus dem heißen Wasser der Kochtöpfe, so der Mythos, entstanden die vulkanischen Quellen (Solfataren) bei Wogo, womit gleichzeitig eine Ursprungsmythologische Erklärung dieser Solfataren gegeben wird. Die ästhetische Wahrnehmung der Solfataren beeinflusst direkt Entstehung und Beständigkeit des Mythos: der faulige Geruch der Schwefeldämpfe, die permanent aufsteigen und noch in weiter Entfernung wahrzunehmen sind, führt zur negativen Assoziation der Solfataren. Zugleich wird durch diese Sage die Erinnerung an ein historisches Erdbeben und seine Ursache wachgehalten.

Auch durch die Mythen, in denen Konflikte beschrieben werden, findet eine Anthropomorphisierung von Natur statt, wodurch eine „Parallelwelt“ (Luig 1995) konstruiert und im weitesten Sinne Natur vergesellschaftet wird. Vulkane werden als sozial agierende Wesen betrachtet, wobei sie zugleich eine moralische Instanz darstellen. Die (von Menschen konstruierte) kulturelle und soziale Wirklichkeit konstatiert sich so durch diese imaginierte Entsprechung in der Natur.

Ein Lied aus der Region Ende-Lio handelt von dem Streit der Vulkane Meja (Bahasa Indonesia: „Tisch“) und Wonge um die Stadt Ende. Der Vulkan Wonge befindet sich im Zentrum der Halbinsel, Gunung Meja (Gunung=Berg) an der Küste der Sawusee. Der Ausgang des Kampfes erinnert an die frühere Praxis der Kopfjagd²⁷ und weist auf Bodenrechtskonflikte hin: Die Vulkane Gunung Wonge und Gunung Meja streiten sich um den weiblichen Gunung Iya²⁸. Gunung Iya liebt jedoch Gunung Wonge nicht, weil dieser so stark behaart ist wie ein Affe (die bewaldeten Berghänge lassen diesen Eindruck tatsächlich zu), sondern Gunung Meja. Aus Wut köpft der verschmähte Verehrer, Gunung Wonge, mit seinem Säbel den Berg Meja. Den Säbel wirft er nach vollendeter Tat davon; daraus entsteht die Halbinsel Ende, die wie ein geschwungener Säbel aussieht. Der Kopf von Meja fällt ins Meer, woraus die Insel (bzw. der Felsen) Pulau Ko entsteht (Marice Maru und Bernadus Ade, Moni).²⁹ Ein anderer Mythos aus der Region Ngada veranschaulicht ebenso die Konstruktion einer mythischen Parallelwelt. Er thematisiert einen Konflikt zwischen den Gruppen im Südwesten der Ngada-Region und den Gruppen in der Nage-Region. Die Nage unterscheiden sich kulturell nur geringfügig von den Ngada, allerdings herrscht hier eine patrilineare und virilokale Filiationsregel (kaba basa) vor, während 90% der Ngada matrilineare und uxoriokale Abstammungsrege-

²⁵ Die Region Ngada im südwestlichen Zentral-Flores ist die vulkanreichste Gegend auf Flores. Im Hochland des Bajawa Plateaus und rund um die drei Vulkane Inerie, Atagae und Inelika leben ca. 60.000 *Ngada*, die sich in verschiedene Gruppen und Untergruppen aufgespalten haben.

²⁶ Hühner sind bei den Ngada nach Auskunft mehrerer Informanten ein Symbol für Frauen.

²⁷ Zur Kopfjagd in Indonesien siehe: Schuster (1956).

²⁸ Überlieferte Ausbrüche: 1671?, Mai 1844, Jan. 1867, 04.05.1868, 01.09.1871, 1882, Dez.1888, 04.-09.1953, 28.01-26.02.1969, Juni 1971. Die Ausbrüche erfolgten immer nach Süden, zum Meer hin, daher kam es zu keiner Zerstörung von Land, Eigentum und zu keinen Todesfällen.

²⁹ Bei nur namentlich nachgewiesenen Belegen handelt es sich um eigene Interviewergebnisse aus dem Zeitraum Dez. 1997 bis März 1998.

lungen praktizieren.³⁰ Von allen Gruppen der Ngada, die in der Nähe des Vulkans Inerie angesiedelt sind, werden als genealogische Vorfahren *déwa* („Himmelsgott“) Dzara Masi (oder Jaramasi) und der Vulkan Inerie betrachtet. In einem Ursprungsmythos wird die jahrelange Suche Dzara Masis nach einer passenden Frau beschrieben, die er schließlich auf der Erde findet. Es ist Ciné Ricé (Inerie), die er heiratet. An die Heirat knüpft der Vater der Inerie die Bedingung, daß Dzara Masi im Dorf bleiben muß und Inerie nicht mit in den Himmel nehmen darf. Dzara Masi willigt ein und wohnt seitdem abwechselnd im Himmel bei seinen Eltern und auf der Erde, auf dem Vulkan Inerie. Später wohnt er beständig auf dem Inerie, bis er stirbt (vgl. Arndt 1960: 24-35).

Deutlich wird an diesem Mythos erneut die bedeutende Rolle der Vulkane, welche im Gegensatz zu überlieferten Ursprungsmythen aus anderen Regionen nicht die Abstammungsbeziehung zwischen Menschen (oder Göttern) und Tieren thematisiert,³¹ sondern die Ursprungsverbinding von Göttern und Vulkanen. Ein weiterer Mythos aus der Region thematisiert einen Brautpreiskonflikt und den Tod Dzara Masis:

Rombo, der Sohn des Vulkans Abulobo, heiratete die Tochter des Gottes Dzara Masi und des Vulkans Inerie. Wegen eines Streits um den Brautpreis zwischen Rombo und Dzara Masi kommt es zum Kampf zwischen Abulobo und Inerie, wobei Rombo und Dzara Masi getötet werden. Die Leute der Inerie rufen alle benachbarten Leute von den Bergen Vatu Cata, Atagaé (Cata Gaé), Inélika (Lika), Lélé, Bobo, Déru und Lado Langa zusammen. Auf dem Abulobo versammeln sich alle vom Berge Taka, Dora, Lédzo, Legu Déru und Radza. Es kommt zu einem erbitterten Kampf. Inerie wird von Abulobo verwundet (noch heute sieht man das „Blut“ in Form von roten Erdströmen [keine Lava] den Hang hinunter fließen). Daraufhin spalten alle anderen Vulkane gemeinsam mit dem Gott Ngoé, der Donner und Blitzwaffen mitbringt, das Haupt von Abulobo siebenmal (sieben-zackiger Kraterrand). Deshalb steigt noch heute Rauch von ihm auf.³²

Wichtig sind bei diesem Mythos die Sozialorganisation der einzelnen Gruppen, die genealogischen Verhältnisse und die territoriale Lage der verschiedenen Vulkane. Denn nach dem Mythos kämpfen die Vulkangeister der eigentlichen Ngada-Region: Inerie, Atagaé, Inelika, Boki etc. gegen den Vulkan Abulobo und die umliegenden Berge in der Region Nage.

4 Geschlechtliche Zuschreibung von Vulkanen

Durch die matri- oder patrilineare Verwandtschaftsordnung der einzelnen Gruppen könnte meines Erachtens auch die geschlechtliche Zuschreibung der Vulkane Erklärung finden. Dies bestätigen meine vorläufigen, aber bei weitem nicht umfangreichen Untersuchungen sowie die von Arndt aufgezeichneten Mythen. Weitere Nachforschungen wären hier notwendig.

In der Ngada-Region sind die Vulkane weiblich und auch zweigeschlechtlich assoziiert, während in der Nage Region der Vulkan Abulobo (= Großvater oben, auch Suro Laki genannt = großer Mann) als männlich betrachtet wird. Der östliche Hang des Gunung Inerie ist in der Ngada Region als weiblich gekennzeichnet und wird *Ine Rie* (wörtlich: große Mutter Rie) genannt, während der westliche Hang männlich assoziiert und *Dzara Masi* (vgl. S. 11) genannt

³⁰ Vgl. hierzu auch Schröter (1998: 428). Auffällig ist, daß gerade in den nördlichen Dörfern der Ngada-Region, die weiter entfernt vom Vulkan Inerie liegen, eine patrilineare und virilokale Abstammungsregelung häufiger anzutreffen ist als in den Dörfern rund um den Inerie.

³¹ So wird beispielsweise in den Tinklit-Mythen die Abstammungsbeziehung zwischen Mensch und Tier besonders betont. Es wird dort behauptet, daß die Verwandtschaftsgruppe aus einer Art 'Mischehe' zwischen einem Tier und einem Menschen abstammt. D.h. daß entweder die Frau oder der Mann ein Tier der Gattung war, dessen Namen die Gruppe trägt (siehe Durkheim 1994: 189).

³² Berichtet von Pius Maja, Dorf Tiwolima (Ngada), vgl. auch: Arndt (1954: 3; 1960: 134ff.).

wird. Der Ursprungsmythos der Ngada (vgl. S. 11) bestätigt zum Teil die immer wieder geäußerte These von der „heiligen Hochzeit von Himmel und Erde“ (vgl. Stöhr 1965: 144; für das Lewolema-Gebiet Kohl 1998: 74). Allerdings entkräften die männlich assoziierten Berge (Suro Laki, Kelimutu, Gunung Egon, Lewotobi laki-laki) die alleinige Zuschreibung der Erdgeister³³ als weiblich. Auch der Mythos über das Mädchen Dhédé (Arndt 1960: 78-82) läßt die Vermutung zu, daß *nitu* nicht nur als weibliche Geister (vgl. S. 16) aufgefaßt wurden: „Dhédé da molu tivu da xaki néé nitu“ (Dhédé ging im See unter, da sie sich mit einem Erdgeist vergangen hatte). „Als sie Wasser holte genau zu Mittag und sich noch zum Wasserschöpfen niederbeugte, kam ein Erdgeist (*nitu*) in Gestalt eines Menschen aus dem Wasser und verband sich mit dem Mädchen. Nachdem sich das Mädchen mit dem Erdgeist vergnügt hatte, nahm sie das Wasser auf die Schulter und kehrte ins Dorf zurück...“ (Arndt 1960: 78). Es ist eher anzunehmen, daß die geschlechtliche Klassifikation der *nitu* männlich sowie weiblich sein kann, wobei auch über eine konzeptionelle Aufhebung dieser Dichotomien nachgedacht werden muß, also über eine ambivalente geschlechtliche Zuschreibung der *nitu*.

Stöhr weist darauf hin, „daß die beiden Gottheiten (*Lera Wulan* und *Tana[h] Ekan* in Ost-Flores) gewissermaßen das Geschlecht wechseln können, d.h. *Tana Ekan* (Erdgöttin oder Erdherr) wird in einigen Anrufungen ‘Vater’ und *Lera Wulan* (wörtlich: Sonne Mond) ‘Mutter’ genannt. Arndt macht auf diese Tatsache mehrfach aufmerksam, weiß aber keine rechte Erklärung“ (Stöhr 1965: 135). Auch Stöhr bietet keine Erklärung dieses Phänomens. Karl-Heinz Kohl deutet in seinen Untersuchungen über das Lewolema-Gebiet die Vertauschung der geschlechtsspezifischen Epitheta, die in der in einigen Mythen immer wieder gebrauchten Wendung *Ina Ratu Rera Wulan, Ama Nini Tana Ekan* (wörtlich: Mutter König Rera Wulan, Vater Königin Tana Ekan) vorkommt, als Bedingung für die Entfaltung der Wirkmacht der beiden göttlichen Gestalten, indem nämlich „der Gegensatz zwischen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip aufgehoben ist und ihre Zweiheit sich in eine Einheit verwandelt“ (Kohl 1998: 74, siehe auch 61 und 196).

Bei meiner Befragung im Dorf Duang (Boru) am Lewotobi laki-laki wurde mir erzählt, *Lera Wulan* sei zweigeschlechtlich: *Lera* bedeutet Sonne und *Wulan* Mond, sie werden als *Ema Ba* (Vater Mutter) angerufen und konzeptuell als Einheit behandelt, männlich und weiblich zugleich und nicht nur als männliche Gottheit, wie der Missionar Arndt (1951: 1) durch eine simplifizierte Übersetzung konstatiert und sich dann um so mehr wundert, daß *Lera Wulan* manchmal als Vater und manchmal als Mutter angerufen wird. Gleichzeitig wird *Tana[h] Ekan* verehrt, die Erdmutter oder Erdgöttin. Allerdings ist der Ort der Anrufung bei vielen Zeremonien der Gruppen, die um den Vulkan Lewotobi-laki-laki herum leben, der Vulkan selbst, der wiederum als männlich betrachtet wird und in einem Gattenverhältnis zu dem Nachbarvulkan Lewotobi perempuan (weiblich) steht.³⁴ Die meist weibliche *Tana Ekan*, wird unter anderem lokalisiert in einem männlich zugeschriebenen Berg. Die geschlechtliche Zuordnung der Himmels- und Erdgötter ist komplexer als eine dualistische Konzeption. Kohls Erklärung einer Aufhebung des Geschlechterdualismus ist sinnvoll, wirft aber die Frage auf, ob sie nicht noch weiter führt, also nicht nur Erklärung findet durch eine Vereinigung von männlichem und weiblichem Prinzip zweier verschiedener kognitiver Einheiten, sondern die Vereinigung dieser Prinzipien bereits in einer jeden Einheit vorgestellt wird.

Der Auffassung von einer speziellen Erdgöttin (*Tana Ekan*), wie sie in Ost-Flores (Lewolema-Gebiet und Sikka) anzutreffen ist, entspricht im südlichen Zentralflores (Ngada) die viel-

³³ Eine Unterscheidung der verschiedenen Naturgeister (*nitu*) in Erdgeister, Berggeister oder Wassergeister wird ethymologisch nicht immer eindeutig getroffen, diese ergibt sich zumeist aus dem „Wohnort“ der entsprechenden Geister (vgl. S. 16)

³⁴ Siehe hierzu auch den von mir aufgezeichneten Text in der Ritualsprache des Lamaholot, der bei Vulkanausbrüchen und Ritualen zur Konfliktbewältigung am Lewotobi laki-laki gesprochen wird (Frömming 2000).

gestaltige Wirkmacht *nitu*, die nicht menschlicher Herkunft ist und sich gleichfalls als Fluß-, See-, Baum- und Waldgeist manifestieren kann. Entsprechend ihrer jeweiligen Residenz heißt sie z.B. *nito wolo* (wolo=Berg).³⁵ In der florinesischen Kognition ist *nitu* manchmal männlich, manchmal weiblich und kann mitunter auch das Geschlecht wechseln; oft ist *nitu* überhaupt nicht eindeutig geschlechtlich klassifiziert. Befinden sich mehrere Vulkane im Gebiet einer Lokalgruppe, so werden nie alle Vulkane als männlich oder weiblich gekennzeichnet, sondern konzeptuell oft in einem eheähnlichen Verhältnis gesehen. Dies ist nicht nur bei den Lewotobi Vulkanen der Fall, sondern in der Stadt Ende (Region Ende-Lio) und den umliegenden Dörfern: Gunung Meja wird als männlich und Gunung Iya als weiblich behandelt. Allerdings gilt diese Einordnung nicht für alle benachbarten Vulkane und zwar vor allem dann nicht, wenn sich, wie in der Ngada-Region, Vulkane in unmittelbarer Nähe aber in fremden Regionen befinden (vgl. Inerie/Abulobo). So ist zwar eine Heirat zwischen den „Kindern“ der Vulkane potentiell möglich, aber der Mythos spricht auch hier deutlich vom Scheitern des Versuchs (vgl. den zweiten oben geschilderten Mythos, S. 11). Von Interesse ist die geschlechtliche Zuordnung der Vulkane, weil sie auf die gegebene Verwandtschaftsordnung und auf die Sozialorganisation allgemein verweist. So berichtet auch Judith Schlehe, daß der Vulkan Merapi auf Java männlich assoziiert wird: Der Lavastrom wird als Samen-Ejakulation der Berggeister verstanden, die mit den weiblichen Meergeistern aus dem Reich Ratu Kiduls im javanischen Südmeer sexuelle Beziehungen eingehen. Der Merapi selbst wird konzeptuell als Palast (kraton) betrachtet, in dem ein „Geistsultan“ residiert (Kyai oder Eyang Sapujagad), und stellt so eine exakte Parallelwelt zum kraton Yogyakarta dar, dessen gegenwärtiger Herrscher Sultan Hamengkubuwono X ist (Schlehe 1996 und 1998: 148-156).

Eine ähnliche Vorstellung gibt es bei allen in Küstennähe gelegenen Vulkanen auf Flores: Dies sind Gunung Iya und Meja (Ende-Lio), Lewotobi laki-laki und Lewotobi perempuan sowie Ile Mandiri (Larantuka). Bei Iya und den Lewotobi Vulkanen³⁶ kam es in der Vergangenheit immer wieder zu Lavaströmen (pyroklastische Eruptionen), die bis ins Meer flossen und damit ein beeindruckendes Naturschauspiel der Vereinigung von Feuer und Wasser boten. Gleichsam wird angenommen, daß die weiblich zugeordneten Vulkane (Iya, Lewotobi perempuan, Ile Mandiri) mit den weiblichen Meergeistern kommunizieren. In der Region Ende-Lio werden im Meer lebende „Fischmenschen“ (ikan duyung) verehrt – weibliche Wesen, halb Fisch, halb Mensch.³⁷ Auch an den Opfergaben während Vulkanritualen spiegelt sich dieser konzeptionelle Einbezug des Meeres wieder: An allen küstennahen Vulkanen gehören Fische oder Fischschwänze zu den Opfergaben.³⁸ Da angenommen wird, daß es sich um eine erstrebte Vereinigung der Erd- und Vulkangeister mit den Meergeistern handelt, soll durch diese Opfergabe der Lavafluß gestoppt werden, wobei Fische als Verkörperung des Elements Wasser

³⁵ Während im Lewolema-Gebiet in Ost-Flores die Kategorie der *nitu* ebenfalls vorhanden ist (*nitu lolo* bezeichnet dort Berg- und Waldgeister (Nitung Lolon), siehe Kohl (1998: 293).

³⁶ Die meisten Eruptionen hatte Lewotobi laki-laki. Er gehört zu den aktivsten Vulkanen auf Flores. Nur vier Ausbrüche sind vom Lewotobi perempuan bekannt (Jan 1921, Mai 1921, Dez. 1921, Dez. 1935). Bei den Ausbrüchen des L. laki-laki 1869 und 1907 kamen insgesamt 8 Menschen ums Leben. Weitere überlieferte Ausbrüche des Lewotobi laki-laki: 1675, Juli 1859, Mai 1861, Mai 1865, Juli 1868, Dez. 1868, 1869, 1889, Okt. 1907, Mai 1909, Juni 1914, Dez. 1933, Dez. 1968, Mai-Juli 1992, März 1999. Diese und weitere vulkanologische Daten, siehe Simkin/Siebert (1981) sowie Sudradjat, Adjat und W. Subroto Modjo (1990-1992): No. 130 (G. Rokatenda); No. 131 (Iya); No. 134 (G. Lewotobi laki-laki, Lewotobi perempuan); No. 135 (G. Ebulobo); No. 138 (Kelimutu); No. 150 Inielika); No. 153 (Inerie); No. 178 (G. Anak Ranakah); No. 179 (G. Egon); Berita Berkala Vulkanologi Edisi Khusus, Republik Indonesia, Direktorat Vulkanologi.

³⁷ Es handelt sich hierbei vermutlich um Seekühe (*dugung*), die es in Indonesien noch vereinzelt gibt.

³⁸ Über diese Art der Opfergabe wird auch in der griechischen Mythologie und zwar vom Vesuv berichtet. Man warf lebende, im Tiber gefangene Fische in den Vulkan (vgl. Stapleton/Servan-Schreiber 1978: 306). Am Lewotobi perempuan wird u.a. der Fischschwanz einer Sardine (ikan tembang, ekor yang) geopfert.

symbolisch das Feuer der Vulkane löschen sollen. Von dieser erstrebten Vereinigung berichtet auch ein Mythenzyklus über den Ursprung des Feuers und des Eisens, den Kohl aufgezeichnet und übersetzt hat. An einer Stelle heißt es: „Das Feuer breitete sich rasch aus (...) alle Bewohner der Insel kamen auf diese Weise in seinen Besitz, die Demon ebenso wie die Paji, Meer und Berg vermählten sich“ (Kohl 1998: 204). Auffällig ist daß in vielen Mythen der im Hochland angesiedelten Gruppen das Meer als Gegenwelt erscheint und der Ort ist, in den Menschen, die gegen die moralische Ordnung verstoßen haben, nach ihrem Tod gelangen (vgl. S. 8), während umgekehrt bei den Flachländern und Küstenbewohnern die Berge diese Rolle einnehmen. Daß der erwähnte Mythos die verfeindeten Demon und Paji in einem Atemzug mit der „Vermählung“ von Berg und Meer nennt, zeigt erneut, wie politisch aufgeladen Naturräume sein können.

5 Zum Begriff „Natur“ im emischen Verständnis der Florinesen

In der altindonesischen³⁹ Religion existiert keine Vorstellung von einer hervorgebrachten Natur durch einen Schöpfergott. Es wird weder eine *natura naturans* (Natur als schöpferisches [göttliches] Prinzip und Ursache) noch eine in Raum und Zeit erschaffene Natur (*natura naturata*) im Sinne Spinozas unterschieden. Eine dualistische Form der Naturwahrnehmung ist nicht vorhanden. In den meisten altindonesischen Sprachen existiert kein allgemeingültiges Wort für „Natur“ und „Kosmos“ und auch nicht für „Religion“ (vgl. Kahlo 1960: 7). Die von den Menschen bewohnten Dörfer werden zwar von dem Raum der „Wildnis“, der von „Naturgeistern“⁴⁰ und „Ahnengeistern“⁴¹ bewohnt wird, unterschieden, konzeptionell befinden sie sich aber innerhalb von *nitu zale* (=nitu unten), dem unteren Reich der Geister, in dem auch die Menschen leben. Kahlo bezeichnet die Wort- und Begriffsbildung der Indonesier als ästhetisch-phänomenalistisch, „weil jede spekulative Denkweise als geistiger Irrweg empfunden wird“ (ebd.). Man könnte hier präzisieren und von einer empirisch-sinnlichen (a posteriori) und symbolischen Naturwahrnehmung der Florinesen sprechen. Im Zusammenhang mit der Idee der Vergesellschaftung von Natur (vgl. S. 8) ist der Begriff der Spekulation allerdings besonders interessant: Die Erkenntnis, daß im Denken vieler nicht ausschließlich monotheistischer Gesellschaften *spekulativ* nicht Gott, sondern die Gesellschaft sowie emotionale Grundhaltungen in der Natur „gespiegelt werden“, bestimmt die aktuelle Debatte über Natur. Durch einen „Akt der *imaginativen Deutung* des Seins in der Welt“, so Martin Seel, „erscheint die Natur als bilderreicher Spiegel der menschlichen Welt“ (Seel 1996: 18). Eine interessante Af-

³⁹ Die Unterscheidung in alt- und jungindonesische Gruppen erscheint ab Mitte des 20. Jahrhunderts durch die vielfältigen Einflüsse der christlichen Mission, dem sich ausbreitenden Islam sowie den massiven Eingriffen der Kolonialverwaltungen, die zu deutlichen Veränderungen bei den einzelnen Gruppen führten, fragwürdig. Waldemar Stöhr rechnet zu den altindonesischen Ethnien die Gruppen, die auf den randgelegenen Inseln oder in den schwer zugänglichen Dschungelgebieten leben, wie die Niasser auf der Insel Nias, die Toba-Batak auf Sumatra, die Ngadju-Dajak und Iban (Sarawak) auf Borneo (Kalimantan), die Toradja auf Celebes (Sulawesi), die Ngada auf Flores, die Wemale auf Ceram (Molukken), (Stöhr 1976: 7).

⁴⁰ Aus methodischen Gründen werde ich im folgenden hauptsächlich die etische Bezeichnung „Naturgeister“ verwenden, wenn eine allgemeine Aussage über gesamt Flores gemacht werden kann. Der Ausdruck „Naturgeister“ verweist auf die heterogenen und regional unterschiedlichen Vorstellungen von Wirkmächten in der Natur, die nachfolgend Erklärung finden. Die komparative Methode bei der Untersuchung der variierenden Imaginationen von Natur, respektive von Vulkanen, erschwert leider den Gebrauch der emischen Bezeichnungen, die ich jedoch soweit als möglich zu verwenden versuche.

⁴¹ In der Ngada-Region (Zentral-Flores), auf die im folgenden exemplarisch vorwiegend eingegangen wird, werden die Ahnen als *ebu nusi* bezeichnet, wobei die einzelnen Ahnen selbst oft mit dem Namen gerufen werden, den sie als Lebende hatten. In der Bahasa Indonesia (BI) bezeichnet der Ausdruck *nenek moyang* die „Ahnengeister“. Aus denselben methodischen Gründen wie oben werde ich zum Zwecke des Vergleichs den Begriff „Ahnengeister“ verwenden.

finität der indonesischen Naturwahrnehmung läßt sich zu einem Aspekt der Naturvorstellung des griechischen Philosophen Empedokles⁴² (ca. 492-430 v. Chr.) konstatieren: Vorstellungen von Natur im Sinne des Entstehens aus dem Nichts⁴³ gibt es durchaus, jedoch nicht wie bei Empedokles ein Vergehen, Enden in das Nichts⁴⁴ (vgl. Lüth 1970: 10). Als auffallend bezeichnet es Stöhr, „daß im Vordergrund der religiösen Überlieferungen die Entstehung der menschlichen Seinsordnung und der irdischen Verhältnisse steht, die Frage nach der Schöpfung der Welt und des Menschen hingegen zurücktritt und nur vage konzipiert ist“ (Stöhr 1965: 144). Im Kontext einer empirisch-symbolischen Konstruktion von Natur, durch die die Gesellschaft durchaus *spekulativ* begriffen wird, verwundert dieser Mangel an allgemeinen Schöpfungsmythen gegenüber „gesellschaftlichen Mythen“ nicht. Grundsätzlich wird von einem Wechsel zwischen einer spannungsgeladenen und harmonischen Einheit von dem, was im europäischen Kontext als „Natur“, „Kosmos“ und „Mensch“ bezeichnet wird, ausgegangen. Diese Einheit – oder besser dieses Beziehungsgeflecht – zeichnet sich, ähnlich zur antiken Vorstellung einer poetischen Natur, durch ein hohes Maß an Handlungsvielfältigkeit aus. Es ist somit völlig verschieden von einem hegelschen „totalitären Ganzen“ oder einer „Weltseele“, vielmehr ist dieses Beziehungsnetz das Paradoxon aus Alleinheit und Variabilität des Einzelnen. Natur *an sich* bzw. die „Umwelt“ (als etische Bezeichnung) hat keine primäre Bedeutung in der florinesischen Kognition von Natur.⁴⁵ Natur wird vielmehr als die Wirkmächte gedacht, die von ihr ausgehen und mit denen die Menschen in responsiver Beziehung stehen. Der Naturbegriff der Florinesen muß deshalb vor allem auch durch die Untersuchung der Vorstellungen von Geistern und anderen Wirkkräften erfaßt werden, die in der Natur leben, durch die die Natur wirkt und als die Natur begriffen und konstituiert wird.

Das Interesse der Florinesen an den Vulkanen richtet sich immer auch auf die Ahnengeister und Naturgeister. Vulkane spielen jedoch die Rolle der Repräsentanten dieser Wirkkräfte. Manchmal werden Vulkane mit den Naturgeistern gleichgesetzt, was auch durch die Übereinstimmung der Namen von Vulkanen und den Geistern, die sie repräsentieren, deutlich wird.

⁴² Der Legende nach beging Empedokles Selbstmord, indem er sich in den Ätna stürzte. Nur eine Bronzesandale des Philosophen spie der Vulkan wieder aus.

⁴³ Die vielfältigen Ursprungsmythen sind Zeugnis hierfür, z.B. die Ursprungsmythen der Riunger, die Arndt folgendermaßen aufgezeichnet hat: „Zuerst war nur eine Frau, die *Tézé* hieß. *Tézé* ist von selbst geworden; sie wurde von niemand geschaffen und besaß Macht aus sich selbst. *Tézé* wohnte auf einem Felsen, auf dem ein mächtiger Baum stand. Als sie schlief wehte der Wind eine Blüte vom Baum, die auf *Tézé* fiel und sich mit ihr geschlechtlich verband. Sie wurde schwanger und gebar einen Sohn namens *Léna*. Als *Léna* erwachsen war, heiratete er seine Mutter, und beide hatten viele Nachkommen“ (Arndt 1935: 344f.).

⁴⁴ In den Jenseitsvorstellungen der Florinesen leben die Toten zum Teil wie auf Erden in den Vulkanen weiter (vgl. S. 17).

⁴⁵ Allerdings heißt dies nicht, daß es in der breiten Bevölkerung keine fundierten naturwissenschaftlichen Kenntnisse gibt. Das Gegenteil ist der Fall: Die indonesischen *dukun* (traditionellen Heiler) unterrichteten von jeher die Jugend als Hauptfach in den Naturwissenschaften. „Schon die Kinder kennen alle Namen, von jedem Vogel, Schmetterling, Baum, von jeder Blume und Muschel und von den Nährpflanzen“. Kahlo weist außerdem darauf hin, daß die Besucherzahlen der Stätten naturwissenschaftlicher Bildung (z.B. des größten Botanischen Gartens der Welt in Bogor) die anderer Völker erheblich übersteigen. Auch die Kenntnisse über die menschliche Anatomie übersteigen mitunter die europäischen. Kahlo führt dies auch auf den alten indonesischen Brauch zurück, jedem Jungen zu seinem dreijährigen Geburtstag einen *keris* (Langdolch) zu schenken. Ab dem elften Lebensjahr lernten die Jungen fechten, wobei sie ausführlich über den Bau des menschlichen Körpers unterrichtet wurden (Kahlo 1960: 5). Auch das vulkanologische Wissen ist durch die moderne Schulbildung mit europäischen Kenntnissen über Vulkane vergleichbar. Dies ergaben meine eigenen Befragungen bei Schülern und jungen Erwachsenen. Außerdem sind das lokale Wissen über den Zusammenhang von Erdbeben und Vulkanausbrüchen sowie mitunter sehr präzise Vorhersagekenntnisse in allen Regionen ausgeprägt vorhanden: Das Fluchtverhalten von Tieren (insbesondere von Rehen und Hirschen) und leichte Erdbeben werden als Anzeichen für Vulkanausbrüche gedeutet.

Allerdings unterscheidet sich selbst auf der kleinen Insel Flores regional die Vorstellung von Natur bzw. von den Naturgeistern. Bisherige ethnologische Untersuchungen über Ostindonesien thematisierten hauptsächlich die religiösen Vorstellungen und sozialen Verhältnisse, womit die Natur/Kultur-Dichotomie beibehalten wurde. Allerdings erklärt sich die exemplarische Nicht-Erfassung der Naturvorstellungen auch durch die oben erwähnte Tatsache, daß die Floresen selbst kein Wort für Natur haben. Dies ist jedoch als Verweis auf die besondere Bedeutung der Natur zu verstehen, die nicht als Objekt wahrgenommen wird. Die kulturelle Konnotation von Natur kann daher nicht in klassisch westlichen Systematisierungskategorien erfaßt werden.

6 Nitu, polo und noca: Über ost-indonesische Erdgeister, Kobolde und Vulkandämonen

In der Ngada-Region sind die Vorstellungen über Natur geprägt von Ambiguitäten. Als eine der wichtigsten Wirkmächte, die Naturräume bewohnen, sind die *nitu*⁴⁶ zu nennen. Diese Naturgeister wirken auf menschliches Leben eher unterstützend als *polo* und *noca*, die nachstehend noch Erwähnung finden werden. Die Vorstellungen über den Aufenthaltsort der *nitu* sind heterogen, da ihr Reich *nitu zale*, also vor allem auch die Erde ist. Quellen, Teiche, tiefe Stellen von Bächen, Wasserlöcher sowie Vulkankrater (Kraterseen) werden als Zugang zu ihrem Lebensraum verstanden (vgl. auch Arndt 1956: 423). Es gilt, sich mit Respekt und Vorsicht an diesen Eingängen der *nitu* zu bewegen.

„Die *Nitu* kommen am liebsten gegen Mittag an die Sonne und vergnügen sich dann an den genannten Wasserplätzen im Sonnenschein. Daher ist es höchst unratsam, sich zur Mittagszeit diesen Zugängen zur Unterwelt zu nähern. (...) Sieht man eine Garnele, darf man sie fangen, aber mit gehöriger Ehrfurcht, denn es ist ein *Nitu*.“ (ebd.).⁴⁷

In älteren Ethnographien werden *nitu* als „Erdgeister“ oder als „Erdgöttinnen“ bezeichnet (Arndt 1956), in neueren Forschungsarbeiten als „female spirits of springs“ (Schröter 1998: 418).

Eine weitere Gruppe von Geistern stellen die *polos* dar. Arndt (1956: 439) vermutet, daß der Begriff ethymologisch mit dem malaiischen *polong*, Kobold, zu erklären ist. Es wird angenommen, daß sie den Menschen Schaden zufügen, sei es durch die Zerstörung der Ernte oder indem sie Krankheiten oder Tod verursachen. Als menschliche *polos* (*cata polo*)⁴⁸ werden Menschen betrachtet, die ein unmoralisches Leben führen und sich auch durch ihre äußerliche Erscheinung unterscheiden. So berichtet Susanne Schröter (1998: 418), daß ein Mann, dem lange Haare aus den Ohren wuchsen und eine alte Frau, die in ihrer Jugend als sehr hübsches Mädchen verheirateten Männern den Kopf verdrehte, als *polos* bezeichnet wurden. Des Weiteren gibt es *polos*, die *doko* genannt werden und Totengeister sind. Sie erscheinen in Gestalt von schwarzen Hunden, Pferden oder Raben. Ihr vorwiegender Aufenthaltsort sind dichte Waldgebiete, aber auch Vulkane. Arndt erwähnt, daß im Dorf Taka *polo* gedeutet wird als Herleitung des Wortes *puu volo*, was „vom Berge bedeutet, Geist vom Berge, im Gegensatz zu *nitu*, Erdgeist“ (1956: 438). Er schließt es jedoch eher aus, daß "der polo etwas mit dem Berge zu tun

⁴⁶ Zur Literatur über die Kategorie der *nitu* siehe Molnar (1990).

⁴⁷ An diese Vorstellungen und den entsprechenden Tabus wird immer noch festgehalten. Dies ergaben meine Befragungen in der Ngada-Region sowie ein Selbstversuch: Im Dorf Moni (Ende-Lio) wurde ich nach einem mit täglichen Bad im Wasserfall entsetzt von Frauen und Männern aus dem Dorf darauf hingewiesen, daß ich mich in höchste Gefahr begeben hätte.

⁴⁸ Zur Ausführlichen Darstellung der *polos*, vor allem der *cata polos* in der Region Nage, siehe Forth (1993, 1998) sowie den interessanten Artikel von Schröter (1998) über „Death Rituals“, besonders *kéo rados* (Rituale nach gewaltsame Todesfälle), in der Region Ngada.

hat“ (ebd.). Arndt wollte hier offensichtliche Widersprüche nicht hinnehmen, die jedoch zum Verständnis der florinesischen Naturwahrnehmungen entscheidend sind. Auch in anderen Regionen auf Flores sind die Naturvorstellungen ambivalent: Einer der Drillingskraterseen des Kelimutu (Region Ende-Lio) wird *tiwu ata polo* (See Mensch „böser“ Dämon) genannt und ist dementsprechend „negativ“ konnotiert. Er gilt als Aufenthaltsort von Dieben, Mördern und Menschen, die „schwarze Magie“ betrieben haben, während die anderen beiden Kraterseen *tiwu koö fai* (See immer in Bewegung) und *tiwu ata bupu* (See Mensch schon alt) als Aufenthaltsort verstorbener Kinder einerseits und älterer Menschen andererseits, verstanden werden. Die Vorstellungen über Vulkane der Nachbarregion sind bei den Ngada meistens geprägt von Ambiguitäten. Arndt selbst hat an anderer Stelle einen Mythos aufgezeichnet, in dem der Mann des Vulkans Inerie (Region Ngada) den Sohn des Vulkans Abulobo (Nage) als *polo* bezeichnet (Arndt 1960: 135).

Einige Vulkane werden den *noca* (Wolkendämonen) zugeordnet, so z.B. Gunung Abulobo. Arndt schildert, wie eine Krankheitsepidemie im Dorf Toda (östliches Ngada) auf den Einfluß des Vulkans bzw. *noca Suro Laki* (Abulobo), der sich im benachbarten Nage-Gebiet befindet, zurückgeführt wurde:

„Suro Laki ist groß und stark; sein Gesicht ist einen halben Meter lang, Arme und Beine aber 2 Meter. Seine Farbe ist wie die der Eingeborenen, seine Kleidung schwarz. Sein Hut besteht aus Eisen und endet in einer Spitze. Er trägt einen meterlangen eisernen, glänzenden Stab, das Zeichen seiner Macht. Er besitzt ein hölzernes Pferd, das außerhalb der Totenstadt steht, ungefüttert, weil es kein Futter braucht. Sobald er es zum Ausreiten besteigt, wird es lebendig. Aber er reitet nicht bloß, er kann auch fliegen (...). Zum Fliegen legt er Flügel an und wird zum Raben. Wenn er im Kampong auf Menschenjagd geht, reitet er erst. Seine Begleiter sind Raben. Diesen nennt er das Ziel des Rittes. Sie fliegen voraus und lassen sich auf den Bäumen um das Kampong nieder; sie warten, bis ihr Herr erscheint. Vor dem Dorf steigt er ab und läßt das Pferd stehen. Er verwandelt sich in einen Raben und kommt nur als Rabe ins Dorf. Bei seinem Flügelschlag werden an der Unterseite der Flügel zwei weiße Punkte sichtbar (Lebe Kéla mit getupften Flügeln). Wenn die Leute das bemerken, spritzen sie ihm mit Enau-Federn Palmwein zu und streuen ihm Reiskörner auf die Erde. Wer es unterläßt, erhält von ihm einen Schlag mit dem Eisenstab und wird krank. Den Raben aber zeigt er die Häuser, aus denen sie ihre Opfer holen müssen. Nicht lange darauf bricht unter den Bezeichneten die Krankheit aus“ (Arndt 1956: 432).

Eine bedrohliche Konnotation der Berge ergibt sich, wie erwähnt, vor allem auch durch ihre Lage in fremdem oder feindlichem Gebiet. Die ehemals kriegerische Beziehung zwischen der Ngada-Region und der Nage-Region ist ein Grund hierfür. In allen Regionen herrscht die Vorstellung vor, daß die Ahnen, die in der Ngada-Region *ebu nusi* genannt werden, in der Natur weiterleben und zwar vor allem auf Bergen oder in Vulkanen, wo sie in Dörfern leben, die denen der Lebenden meist gleichen – also eine *Parallelwelt* darstellen. Es wird aber davon ausgegangen, daß sie auch andere Plätze in der Natur zeitweilig aufsuchen, vor allem einzelne Bäume oder dichte Waldgebiete. Hin und wieder kommen sie auch „zu Besuch“ in die Dörfer und kehren dort in die für sie errichteten Ahnenhäuser ein, vor allem bei den Zeremonien, wie dem *reba*-Fest,⁴⁹ wo sie im Zuge der Ahnenerinnerung und -verehrung von den Florinesen gerufen werden. Die reziproke Beziehung von Menschen und *ebu nusi* wird hiermit betont.

Bei der Naturvorstellung der Florinesen spielen die Jenseitsvorstellungen eine bedeutende Rolle. Durch die Vorstellung vom Weiterleben des Menschen nach dem Tod in verschiedenen Naturräumen – fast immer sind dies auch Vulkane – und durch die Ahnenverehrung wird die für ein menschliches Bewußtsein überwältigende Vorstellung der Endlichkeit, also des Todes

⁴⁹ Die *reba*-Zeremonie ist eine Vollmond- und Neujahrszeremonie, die vor allem auch der Ahnenverehrung und der historischen Erinnerung dient. Sie „wandert“ von einem Dorf ins nächste und zieht sich so über mehrere Wochen hin. Die Ahnen werden durch Tänze und Gesänge gerufen, damit sie u.a. von den Vulkanen herabsteigen und in die entsprechenden Ahnenhäuser (*bagha* für weibliche und *ngadhu* für männliche Ahnengeister) einkehren, um von dort aus das *reba*-Fest zu beobachten.

bewältigt. Gleichzeitig wird durch diese Imagination die Dichotomie zwischen Natur und Mensch aufgehoben. Die Ahnen nehmen eine Mittlerfunktion zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den natürlichen und übernatürlichen Kräften ein. Die Ahnenvorstellungen sind somit ein kognitives Bindeglied zwischen Mensch und Natur. Die Dimension der Ahnenvorstellungen ist eng verwoben mit der sozialen Relevanz: Vulkane sind nicht nur moralische Instanz, sondern auch Legislative, indem angenommen wird, daß sie mit Ausbrüchen die Menschen ermahnen oder bestrafen.

Da Natur also vor allem auch als Aufenthaltsort der Verstorbenen verstanden wird, unterscheidet sie sich konzeptionell, räumlich und zeitlich von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, wobei sie gleichzeitig ein symbolisch konstitutives Abbild dieser ist. Allerdings gilt dies oft nur für die eigenen Naturräume oder die, die nicht in (ehemals) feindlichem Gebiet liegen. So herrscht im Dorf Toda außerdem der Glaube vor, daß die Toten in den Vulkan Ngalu Ica (Iya) bei der Stadt Ende eingehen:

„Dort steht ein gewaltiger Sulebaum. Auf den Ästen und Zweigen dieses Baumes sitzen die ‘Seelen’ der Toten und unterhalten sich; jedoch nur die ‘Guten’, die Schlechten werden von den Guten vertrieben und versinken im Meer. Im Vulkan gibt es ein Kampong, mit Hühnern, Hunden, Schweinen, Kerbauern und Pferden. Das Leben sei dort wie im Kampong der Lebenden; sie erzählen, scherzen und lachen“ (Arndt 1959b: 373).

Wie erwähnt, sind die Vorstellungen über Naturgeister und Ahnengeister auf Flores heterogen; eine einheitlichen Klassifizierung ist nicht anzutreffen. Die Welt der Geister, die in der Natur lokalisiert werden, weist zum einen deutliche Parallelen zur irdischen Welt auf, zum anderen wird oft auch ein Idealzustand jenseits des Gegebenen beschrieben. Konträr hierzu sind die Vorstellungen von einem strafenden und grausamen Vulkangeist,⁵⁰ der Menschenfleisch hortet und ansonsten seine Zeit mit Festen verbringt. Der Vulkan Abulobo, der in der benachbarten Nage-Region liegt, gilt im Dorf Toda als Ort, in den vor allem Menschen, die gegen die moralische Ordnung der Gesellschaft verstoßen haben, nach ihrem Tod gelangen. Im Suro Laki befindet sich ein Dorf, das ähnlich sei wie die Weiler auf Erden, jedoch viel größer und schöner, mit vielen Steinsetzungen und Opferpfählen (ngadhus). Das Haus des Suro Laki stehe in der Mitte. Er empfängt die Toten am Eingang des Dorfes. Dort redet er sie an: „Wir haben euch nicht ohne Grund geholt; eure Kamponggenossen waren hier und haben euch angeklagt; ihr habt schlecht gehorcht, darum haben wir euch getötet.“ Manche von den Angeklagten bäten um Verzeihung: „Wir wollen hierbleiben und deine Sklaven sein“, andere würden umgebracht für das kommende Fest, aber in Gestalt von Kerbauern mit einem Horn. Die Köpfe der Geschlachteten würden alle auf Steinsetzungen gelegt. Die Vorratskammern und Speicher von Suro Laki seien voll mit getrocknetem Menschenfleisch. Wenn die Leute von Suro Laki auf Menschenjagd gingen, brächten sie ihm Herz und Leber von Menschen mit. Arbeit gebe es bei Suro Laki keine, nur Feste, jeden Tag (vgl. Arndt 1959b: 373).

Vulkane fungieren zum einen als moralische Instanz, zum anderen werden sie auch als Auslöser von Veränderungen oder Ereignissen innerhalb der Gesellschaft oder Gruppe angesehen. So existieren eine Vielzahl von Mythen und Sagen über die Vulkane bzw. Vulkangeister und Dämonen als „handelnde Wesen“, die direkt Einfluß auf die menschliche Gesellschaft neh-

⁵⁰ Die von Arndt aufgezeichneten Berichte aus dem Dorf Toda erinnern stark an katholische Vorstellungen von „gut“ und „böse“; allerdings wird nicht der Vulkan, wie im Falle des Kelimutu (tiwu ata polo) oder des Suro Laki als „Fegfeuer“ dargestellt; interessanterweise kommt diese Rolle dem Meer zu. Die Mytheninhalte könnten darauf hinweisen, daß unabhängig von christlichen Einflüssen Jenseitsvorstellungen existierten, die einen moralisch juristischen Ort imaginierten.

Ein Einfluß von Arndts Missionstätigkeit auf die Mythenschilderungen ist nicht auszuschließen, wobei aus Arndts Gesamtwerk deutlich wird, daß er die autochthonen religiösen Vorstellungen weitgehend unverändert aufgezeichnet hat und auch dieser aufgezeichnete Mythos könnte als Indiz dafür gedeutet werden.

men. Plötzliche einschneidende gesellschaftliche Ereignisse wie Kriege oder Krankheitsepidemien, aber auch alltägliche Konflikte finden Erklärung anhand dieser kulturell konstruierten Naturvorstellung, wobei die Bezeichnung für einen Vulkan oder auch Fluß, Baum, Felsen etc. fast immer auch die Bezeichnung für den jeweiligen „Naturgeist“ (*nitu* oder *noca*) ist, der diesen Ort bewohnt. Die gleichzeitige Selbstnominierung der verschiedenen Gruppen nach ihrem jeweiligen Vulkan weist auf die komplexe „instrumentelle Symbolik“ (Turner 1974: 32) der Ngada hin. Reimar Schefold hat – zwar in einem etwas anderen Zusammenhang – darauf hingewiesen, daß die Assoziationen (der indonesischen Mentawai) nicht bloß bildhaft (metaphorisch) sind, sondern eine tatsächlich bestehende metonymische Beziehung zwischen der primären Bedeutung eines Elements und demjenigen, worauf es verweist, bekunden (vgl. 1988: 37). Auch auf Flores findet sich diese Kognition einer responsiven und metonymischen Beziehung von Vulkanen, Naturgeistern (*nitu*), Göttern (*déwa*) und der Gesellschaft. Die menschliche Identifikation mit der jeweiligen Lokalgruppe findet zu einem bedeutendem Maß über die entsprechenden Vulkane statt. Die bezeichneten Vulkane konstituieren somit das soziale System, wobei in der Imagination von Vulkanen Ahnengeister (*ebu nusi*), Naturgeister (*nitu*) und Götter (*déwa*) eine spannungsgeladene Synthese eingehen. Vulkane stellen außerdem Markierungen in der Landschaft dar, die Orientierung bieten (vgl. Schlee 1992) und zugleich „Erkennungszeichen der moralischen Topographie“ (Luig 1995: 7) der jeweiligen Lokalgruppen sind.

Die indonesische Kognition von Natur kann durchaus als dialektisch⁵¹ bezeichnet werden. Florinesen bewegen sich möglichst selten alleine in Naturräumen, die außerhalb der Ordnung der Lebenden liegen.⁵² Diese kann mit dem Begriff der „Wildnis“ nur umschrieben werden. Im emischen Verständnis der Ngada existieren nur die Begriffe *nitu zale* (das untere [zale] Reich der *nitu*) bzw. der Begriff *nua nitu* (der Ort, wo sich *nitu* aufhalten, z.B. Vulkane, Felsen, Quellen, Flüsse, Bäume etc.). Im Gegensatz hierzu steht *déwa zeta* (das obere [zeta] Reich der *déwa* („Himmelsgötter“), die unterschieden werden in *déwa langit* (Himmelsgott), *déwa bulan* (Mondgöttin), *déwa mata hari* (Sonnegott) und *déwa bintang* (Sterngötter). Der Einfluß der *déwa* ist, zumindest im altindonesischen Kontext, weit geringer bewertet worden als die Wirkung der *nitu*. So erwähnt auch Arndt, daß *nitu* oft vor *déwa* genannt wurden (Arndt 1956: 423). Als zentraler Aspekt im Naturverständnis der Florinesen muß die Kognition von einer beherrschenden Natur hervorgehoben werden. Hier kehrt sich die okzidentale These vom Herrschaftsverhältnis von Mensch und Natur um: In der Naturwahrnehmung der Florinesen ist eine Herrschaft des Menschen über die Natur völlig abwegig. Die gesamte Kultur baut auf der Vorstellung von der Macht der natürlichen Wirkkräfte gegenüber den Gesellschaften auf, wobei die Menschen mit diesen Kräften in Kommunikation treten können, sei es durch Opferhandlungen, „Orakel“ oder Beschwörungen.

Für die Vulkane bestehen außerdem eine Reihe von Verboten, besonders während der Monate, an denen das *reba*-Fest gefeiert wird. Für alle Bewohner der Berge ist es in dieser Zeit verboten, ungekochte Meerestiere oder Pflanzen, die nur am oder im Meer wachsen (Seetang, Koliblätter, Pandanusblätter oder Seewasser, das an Stelle von Salz gebraucht wird), in die Nähe der Berge zu bringen (vgl. Arndt 1954: 253). Schwangere Frauen dürfen in dieser Zeit keine Meerestiere essen. Die Übertretung dieses Verbots hat schwere Unwetter zur Folge, die durch die *noca* (Wolken- und Vulkandämonen) verursacht werden (Pius Maja, Ngada). Verboten sei dies außerdem durch *oba*, der die See durch Pandanusbäume eingrenzte und ihr verbot,

⁵¹ Ich verwende den umstrittenen Begriff hier in bezug auf Platon, der Dialektik als Disziplin bestimmt, welche die Struktur der Wirklichkeit untersucht. Sie grenzt die verschiedenen Begriffe voneinander ab und hält sie zugleich unter allgemeineren, umfassenderen Begriffen zusammen (Sophistes, 353 b ff.).

⁵² Falls sich dies nicht vermeiden lässt, z.B. bei der Wildschweinjagd oder beim Sammeln von Pflanzen etc. werden kleine Opfergaben dargebracht (Eier, Tabak, Betelnuß, Reis), um das Betreten dieses Bereichs der Geister zu entschuldigen.

über diese Grenze hinauszugehen (vgl. Arndt ebd.). An diese Verbote halten sich besonders schwangere Frauen noch heute. Das *reba*-Fest findet zu Beginn der Regenzeit statt. Die Monsunwinde bringen in dieser Zeit regelmäßig schwere Unwetter, die die neuen Pflanzungen zerstören können. Wie läßt sich die Vorstellung erklären, daß die Ahnengeister sowie die erwähnten *noca*, die für die Winde verantwortlich sind⁵³ und von denen angenommen wird, daß sie auf dem Vulkan leben, erzürnen, wenn die Ngada in der Zeit des *reba*-Festes Meerestiere in ihre Nähe bringen? Topographisch und sozial grenzen sich durch dieses Tabu möglicherweise die Bergvölker, die Ackerbau betreiben, von den Küstenbewohnern und Fischern ab. Dieses Tabu könnte also auch als Mittel zur Stärkung des Gruppenzusammenhalts der Ackerbau und Viehzucht betreibenden Ngada gedeutet werden, wobei die religiösen Komponenten dieses Verbots vielfältig sind. Hier ist vor allem die Vorstellung von einer Verbindung der Vulkan-geister mit den Meergeistern zu beachten (vgl. S. 13). Hierzu konträr sind z.B. die im Dorf Were anzutreffenden Vorstellungen des Meeres als Aufenthaltsort derjenigen Menschen nach ihrem Tode, die gegen die moralische Ordnung verstoßen haben, während die „guten Menschen“ zu den anderen Vorfahren auf dem Vulkan Ine Lika gelangen. In Were heißt es, „die abgeschiedenen Seelen müssen über einen Faden gehen (nach manchen ist es ein Spinnenfaden); die schlechten Seelen fielen dabei ins Wasser und würden von der Strömung fortgeschwemmt bis zum Horizont des Meeres, wo sie zu Krokodilen, Leguanen und dergleichen würden. Nur die Guten gelangten zu den Vorfahren“ (Arndt 1959: 376). Wie einige Vulkane (z.B. Abulobo) oder Kraterseen (*tiwu ata bupu* des Kelimutus) erscheint hier das Meer als Gegenwelt.

7 Schußbetrachtung

Eine Auffassung von Naturereignissen als zufällige und zwecklose Erscheinungen, die durch die naturwissenschaftliche Erkenntnis der Neuzeit entstanden sei, herrscht in Indonesien trotz der schon erwähnten breiten naturwissenschaftlichen Kenntnisse nicht vor, das heißt auch, eine andere Form von Moderne wurde generiert. Die Zweckmäßigkeit von Naturkatastrophen und Natur allgemein ergibt sich für die Indonesier vor allem auch durch ihre Zeichenhaftigkeit, die im sprachlichen Zeichen der Mythen repräsentiert werden. Daß in großem Maße vor allem soziale Aspekte diese Form des Denkens generieren und bestimmen, das von westlichen Natur- und Sozialwissenschaftlern oftmals als „vormodern“ bezeichnet wird, ist entscheidend. Der Glaube an eine Vielzahl von Wirkkräften, seien es *ebu nusi*, *nitu*, *tanah ekan*, *polo*, *dewá* oder *lera wulan*, benötigt einen Ort, an dem diese zentralen Mächte dauerhaft lokalisiert werden können. Zum einen verankert sich so die Welt der Vorstellungen bildlich in der Natur, andererseits werden die farblosen und stummen Räume der Ideen und des Glaubens mit Natursymbolik gefüllt, womit sich die Kognition einer möglichen Kommunikation und Responsivität des Menschen mit den verschiedensten Wirkmächten und zugleich der Natur räumlich manifestiert. Durch diese metaphorischen Relationen von Mensch und Natur werden die unbewußten Formen oder Infrastrukturen der Gesellschaften konstituiert und permanent auf die Natur zurück projiziert, was sich vor allem auch dadurch ausdrückt, daß Vulkanen menschliche Eigenschaften mit einer geschlechtlichen Identität zugeschrieben werden. Unter den Aspekten, die eine menschliche Identität ausmachen, wie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, zu spezifischen Glaubensvorstellungen, zu einer besonderen Sprache, zu einem Geschlecht, zu bestimmten Normen und Bräuchen sowie zu einer begrenzten Örtlichkeit, nehmen Vulkane eine bedeutende Position ein: Nicht nur bei den wichtigsten Glaubensvorstellungen stehen sie

⁵³ Es zeigen sich hier deutliche Ähnlichkeiten zu Vorstellungen über die Ursachen von Vulkanausbrüchen der griechischen Mythologie (Windgott Eolo) sowie zu frühen naturwissenschaftlichen Spekulationen des 17. Jahrhunderts.

im Zentrum (der Imaginationen der verschiedensten Wirkkräfte sowie bei Vorstellungen über Herkunft und Tod), sondern auch bei der Konstitution und Manifestation von Normen und der moralischen Ordnung allgemein stellen Vulkane, indem sie anthropomorphisiert werden, einen Faktor menschlicher Identitäts- und Strukturierung dar. Der 'eigene Vulkan' bzw. das jeweils 'gute' Geisterreich verweist auf den Ursprung und die moralische Ordnung der Gesellschaft und ist damit von Relevanz für die Konstruktion von individueller und kollektiver Identität. Diese wiederum besteht in dem Glauben an eine Verbindung der Mitglieder einer Lokalgruppe mit dem entsprechenden Vulkan, der als 'Emblem' einen Ort oder Fixpunkt darstellt, auf den sich die Gedanken und Affekte richten, während Vulkane in fremden Regionen meistens das bedrohliche Andere der sozialen Ordnung symbolisieren. Vulkane dienen so der „Erfindung von Traditionen“ (vgl. hierzu: Hobsbawm und Ranger 1983), die ein ethnisches Wir-Bewußtsein konstituieren und Orte der Erinnerung sind. Nurit Bird-David (1999) hat auf die Tatsache hingewiesen, daß der Vorgang der Entstehung von Wissen über das Selbst und die Gesellschaft und das nachfolgende Handeln in einem Konzept der „relatedness“, also durch das Denken und Handeln in Relation zu Menschen, Geistern, Göttern, Dingen, Pflanzen, Tieren (oder auch Vulkanen) stattfindet und auch in modernen westlichen Gesellschaften anzutreffen ist. Denis Cosgroves Bemerkung, daß Mythen, ähnlich wie Landschaft, ein diskursives Feld darstellen, „to represent specific human experience, but resonating across time and space“ (Cosgrove 1993: 281), erweitert Bird-Davids These der „Relational Epistemology“, wobei noch ergänzt werden sollte, daß „Wissen“ nicht statisch zu denken ist, sondern durch verschiedene Diskurse zwar eine gewisse Kontinuität generiert, jedoch ständig transformiert wird, also in seinem Wesen prozeßhaft ist. In allen Gebieten, die innerhalb des zirkumpazifischen Feuerkreises liegen, ja sogar weltweit in den betroffenen Subduktionszonen, scheinen Berge und besonders Vulkane kulturell aufgeladen zu sein. Was genau ist es aber noch, was neben Schrecken und Grauen die Faszination im Anblick eines Vulkanausbruchs auslöst? Hinter einem ästhetischen Gefallen, aber auch dem Schauer vor der Inversion des Weltbildes steckt m.E. noch etwas ganz anderes: Zwei für die menschliche Kognition schwer zu vereinbarende geophysikalische Zeit- und Raumvorstellungen prallen aufeinander, wenn die raumzeitliche Kontinuität des Berges durch Eruption Diskontinuität erfährt. Die Parallel- und Kausalitätsbeziehung, die bei meinen Gesprächen mit den Bewohnern der vulkanischen Gegenden immer wieder zwischen Vulkanausbruch und sozialen Konflikten und Kriegen gezogen wurde, macht vor allem deutlich, daß in der westlichen Welt ein „Mythos vom Mythos“ existiert. Was innerhalb des philosophischen Diskurses der Moderne verklärt als das *Andere* der Vernunft oder als *Orientierungswissen* dargestellt und entweder hochstilisiert wird zu dem verlorengegangenen „Zauber“, oder aber als „vormodern“ tituliert wird, zeigt sich bei empirischer Untersuchung in nicht-westlichen Gesellschaften nicht nur als hochkarätiger Logos, sondern auch als komplexes soziales Wissens- und Ordnungssystem.

Literatur

- Arndt, Paul (1936/37): Déva das höchste Wesen der Ngadha. In: *Anthropos* 31, 894- 909; 32, 195-209, 347-377
 Arndt, Paul (1954): *Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha*. Wien
 Arndt, Paul (1956): Krankheit und Krankheitsursachen bei den Ngadha (Mittel-Flores). In: *Anthropos* 51, 417-446
 Arndt, Paul (1959a): Totenfeiern und Bräuche der Ngadha. In: *Anthropos* 54, 68-98
 Arndt, Paul (1959b): Tod und Jenseitsvorstellungen bei den Ngadha auf Flores. In: *Anthropos* 54, 370-376
 Arndt, Paul (1960): Mythen der Ngadha (= *Annali Lateranensi* 24), 9-137
 Arndt, Paul (1960a): Opfer und Opferfeiern der Ngadha. In: *Folklore Studies* 19, 175-250
 Bird-David, Nurit (1999): "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. In: *Current Anthropology* 40, 67-91

- Böhme, Gernot (1993): Das Natürliche und das Künstliche. In: Verb. Bildender Künstler Württemberg (Hg.). Stuttgart
- Conklin, Harold C. (1957): Hanunoo agriculture. Rome
- Cosgrove, Denis E. (1993): Landscapes and Myth, Gods and Humans. In: Bender, Barbara (Hg.): Landscape. Politics and Perspectives (Explorations in Anthropology. A University College of London Series) Providence. Oxford, 37-61
- Descola, Phillippe/Gísli, Pálsson (Hg.) (1996): Nature and Society: Anthropological Perspectives. London
- Dietrich, Stefan (1989): Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1942). Hohenschäftlarn
- Durkheim, Emil (1968/1994): Les formes élémentaires de la vie religieuse, dt: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M. 1994
- Eder, Klaus (1988): Die Vergesellschaftung der Natur. Frankfurt/M.
- Empedokles. In: Diels, H./Kranz, W. (1972): Die Fragmente der Vorsokratiker. Dublin/Zürich
- Forth, Gregory L. (1993): Social and Symbolic Aspects of the Witch among the Nage of Eastern Indonesia. In: Watson, C.W./Ellen, Roy (Hg.): Understanding Witchcraft and Socery in Southeast Asia.. Honolulu, 99-122
- Forth, Gregory L. (1998): Beneath the Volcano. Religion, cosmology and spirit classification among the Nage of eastern Indonesia. Leiden
- Frömming, Urte Undine (2001): Volcanoes: Symbolic Places of Resistance. Political Appropriation of Nature in Flores, Indonesia. In: Wessel, Ingrid/ Wimhöfer, Georgia (Hg.): Violence in Indonesia. Hamburg
- Frykman, Jonas/Löfgren, Orvar (Hg.) (1987): Nature Lovers. In: dies.: Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class Life. Bergen, 42-87
- Gigon, O. (Hg.) (1949): Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Zürich
- Graeser, Andreas (1975): Platonische Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung. Bern/Stuttgart
- Groh, Ruth/Groh, Dieter (1991): Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur. Frankfurt/M.
- Groh, Ruth/Groh, Dieter (1996): Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur 2. Frankfurt/M.
- Hawking, Stephen (2000/1988): Die illustrierte kurze Geschichte der Zeit. Hamburg
- Hegel, G.W.F. (1927-1930): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, 1-20, hg. von H. Glockner. Stuttgart
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.) (1983): The Invention of Tradition. Cambridge.
- Jauß, Hans Robert (1991): Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurt/M.
- Kahlo, Gerhard (1960): Die Naturerkenntnis der Indonesier im Spiegel ihrer Sprache. Leipzig
- Kohl, Karl-Heinz (1988): Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen. In: Zinser, Hartmut (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin, 252-273
- Kohl, Karl-Heinz (1990): "Zur Faszinationsgeschichte nordamerikanischer Trickstermythen". In: Kohl, Karl-Heinz/Muszinski, Heinzarnold/Strecker, Ivo (Hg.): Die Vielfalt der Kultur. Ethnologische Aspekte von Verwandtschaft, Kunst und Weltauffassung. Ernst Wilhelm Müller zum 65. Geburtstag. Berlin, 268-277
- Kohl, Karl-Heinz (1998): Der Tod der Rejsjungfrau: Mythen, Kulte und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur. Stuttgart/Berlin/Köln
- Luig, Ute/von Oppen, Achim (1995): Naturaneignung als symbolischer Prozeß in afrikanischen Gesellschaften (=Arbeitshefte aus dem Forschungsschwerpunkt Moderner Orient 10). Berlin
- Luig, Ute/von Oppen, Achim (1997) Landscape in Africa: Process and Vision. An Introductory Essay. In: Paideuma (= Mitteilungen zur Kulturgeschichte 43). Stuttgart, 1-37
- Lumsden, Charles J./ Wilson, Edward O. (1984): Das Feuer des Prometheus. Wie das menschliche Denken entstand. München
- Lüth, Joachim Christoph (1979): Die Struktur des Wirklichen im Empedokleischen System "Über die Natur". Frankfurt/M.
- Merchant, Carolyn (1987): Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft. München
- Meyer-Abich, Klaus Michael (1997): Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum. München
- Mittelstraß, Jürgen (1987): Leben mit der Natur. In: Schwemmer, Oswald: Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis. Frankfurt/M., 37-61
- Molnar, Andrea (1990): Nitu. A symbolic analysis of an Austronesian spirit category. MA. Thesis. Alberta
- Moscovici, Serge (1968): L'histoire humaine de la nature. Paris, dt.: Versuch über die menschliche Geschichte der Natur. Frankfurt/M. 1982
- Neumeister, Sebastian (1998): Das Bild des Vesuv in der europäischen Literatur zur Zeit Leopardis. In: PhiN-Beiheft 1, 37-49
- Nicolson, Marjorie Hope (1959): Mountain Gloom and Mountain Glory. Ithaca

- Ritter, Joachim (Hg.) (1962): *Landschaft*. Münster
- Schama, Simon (1996): *Der Traum von der Wildnis*. Frankfurt/M.
- Schefold, Reimar (1988): *LIA. Das große Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Berlin
- Schlee, Günther (1992): *Ritual Topography and Ecological Use: The Gabbra of the Kenyan/Ethiopian Borderlands*. In: Croll, Elisabeth/Parkin, David (Hg.): *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*. London/New York, 110-130
- Schlehe, Judith (1996): *Reinterpretations of Mystical Traditions. Explanations of a Volcanic Eruption in Java*. In: *Anthropos* 91, 5-22
- Schlehe, Judith (1998): *Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul. Geisterpolitik im javanischen Alltag*. Berlin
- Schröter, Susanne (1997): *Topographie der Geschlechter bei den Ngada in Indonesien*. In: Völker, Gisela (Hg.): *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich (=Ethnologica 22), H. 2, 41-50*. Köln
- Schröter, Susanne (1998): *Death Rituals of the Ngada in Central Flores, Indonesia*. In: *Anthropos* 93, 417-435
- Schuster, M. (1956): *Kopffjagd in Indonesien*. Frankfurt/M., Diss. (Manuskript).
- Seel, Martin (1996): *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt/M.
- Simkin, Tom/ Siebert, Lee et al. (1981): *Volcanoes of the World. A Regional Directory, Gazetteer, and Chronology of Volcanism During the Last 10,000 Years*. Stroudsburg/Pennsylvania
- Stapleton, Michael/Servan-Schreiber, Elizabeth (Hg.) (1978): *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Hamburg
- Stöhr, Waldemar (1965): *Die Religionen der Altvölker Indonesiens und der Philippinen*. In: ders./Zoetmulder, Piet: *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart, 1-221
- Stöhr, Waldemar (1976): *Die altindonesischen Religionen*. In: *Handbuch der Orientalistik, dritte Abteilung, 2. Bd., Abschnitt 2*. Leiden/Köln
- Turner, Victor (1974): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca
- Whitehead, Alfred N. (1927): *Science and the Modern World*. Cambridge
- Wozniakowski, Jacek (1987): *Die Wildnis: Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europäischen Neuzeit*. Frankfurt/M.