



Der Zwang zum Geständnis

Friedensrituale und Mythologie im Kontext von Naturkatastrophen auf Flores (Ostindonesien)

Urte Undine Frömming

Abstract. – This article seeks to explain different symbolic meanings ascribed to volcanoes in various social and political discourses of Flores Island in Eastern Indonesia. The analysis shows the ideas connected to volcanoes and their central role within processes of conflict resolution at a local level. Exemplary in this regard is a hitherto undocumented peace ritual, with its practice of sacrifice. The ritual takes place at times of social conflict and in case of eruption of the highly active volcano Lewotobi laki-laki in the Lamaholot region of East Flores. The reciprocal relationship to volcanoes enables clan groups in Flores to reconcile with unpredictable natural powers and to handle dangerous and sometimes violent aspects of their society simultaneously. In addition the phenomenon of public guilt confessions will be stressed. [*Eastern Indonesia, Flores, natural disaster, volcanoes, peace ritual, mythology, social anthropology*]

Urte Undine Frömming, Dr. phil. (Berlin 2005), seit 2000 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin. – Mehrmonatige Feldforschungen in Indonesien, Island und Tanzania. – Publikationen: s. Zitierte Literatur.

Eine Beherrschung oder Unterwerfung der Naturkräfte, die Vulkanausbrüche, Erdbeben oder Flutwellen auslösen, ist bis zum heutigen Zeitpunkt aus naturwissenschaftlicher Perspektive kaum möglich. Eine kulturalistische Deutung des Verhältnisses Mensch–Naturgefahr drängt sich daher geradezu auf. Im Kontrast zu Marx' und Durkheims Einschätzung des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft als repressiv oder herrschaftlich versuchen Moscovici und Eder, "die spezifisch kulturelle Form der gesellschaftlichen Aneignung der

Natur zu rekonstruieren" (Eder 1988: 29). Natur wird hier aus einem neuen Blickwinkel betrachtet, indem sie kulturalistisch anstatt naturalistisch gesehen wird. Mit der folgenden Untersuchung eines Friedensrituals und verschiedener Vulkanmythen auf der Insel Flores schließe ich mich der Vorstellung an, dass die Idee von Natur als rein objektiv Gegebenes verabschiedet werden muss, um Natur darüber hinaus als symbolisch konstituiert zu erfassen (vgl. Moscovici 1982, Luig und von Oppen 1995).

In Indonesien herrscht mittlerweile durch systematische Schulbildung auch auf den abgelegenen Inseln ein zwar mitunter begrenztes, aber dennoch ein mit europäischen Standards vergleichbares vulkanologisches Wissen vor. Dennoch wird den autochthonen religiösen Konzepten immer noch große Bedeutung beigemessen (vgl. Kohl 1988). Die Menschen auf der Insel Flores, die im Osten Indonesiens liegt und zu den kleinen Sundainseln (Nusa Tenggara) gehört, beziehen noch heute sichtbare Veränderungen und besondere Ereignisse in der Natur auf ihre Gesellschaft. Insbesondere die Aktivität von Vulkanen und Erdbeben wird kausal in Verbindung mit gesellschaftlichen Ereignissen gebracht. Die Insel Flores ist mit 26 Vulkanen, davon ca. 14 aktiven, bei einer relativ geringen Größe von nur 14.125 km² ein idealer Forschungsort für Untersuchungen über den autochthonen Umgang mit Vulkanismus.

Vulkane sind in vielen Weltregionen Ritualplätze bei konfliktlösenden und friedensstiftenden

Ritualen,¹ und dies insbesondere in den Gebieten, in denen mehrere, kulturell sich unterscheidende Gruppen in der Nähe nur eines Vulkans angesiedelt sind. Bei meinen Untersuchungen in drei Regionen auf Flores konnte ich feststellen, dass Lokalgruppen die Vulkane, die sich nicht mehr als ca. 30 km von ihnen entfernt befinden, konzeptionell mit in ihre Kultur einbeziehen. Dort führen sie spezielle Opferzeremonien und Kulthandlungen für die Vulkane bzw. die Vulkangeister und Ahnengeister durch, die nach den autochthonen Vorstellungen in oder auf dem Vulkan leben. Dies ist ungefähr die doppelte Entfernung der akuten Gefahrenzone, die bei den meisten Vulkanen in einem Radius von ca. 15 km liegt. Allerdings besteht bei den am Meer gelegenen Vulkanen, wie Gunung Iya, Gunung Egon, Lewotobi perempuan sowie dem Vulkan Rokatenda auf der kleinen, nördlich von Flores gelegenen Insel Palue, die Gefahr von Flutwellen.

Bei Vulkanausbrüchen und auch bei Erdbeben oder Tsunamis versammeln sich die Dorfältesten, die politischen Oberhäupter der Lokalgruppen, sowie die traditionellen Heiler (*dukun*) am Hang des Vulkans oder auf dem Vulkan, um gemeinsam die entsprechenden Kulthandlungen durchzuführen. Auch bei Krankheitsepidemien und gesellschaftlichen Konfliktsituationen führen die Klangruppen, die in der Nähe von Vulkanen siedeln, Opferzeremonien am Vulkan durch. Exemplarisch wird im Folgenden der Ablauf eines Friedensrituals im Falle von Konflikten, Kriegen oder einem Vulkanausbruch am Vulkan Lewotobi laki-laki beschrieben. Außerdem schildere ich einen Vulkanmythos aus der Region Ngada (südliches Zentralflores), der die Konzeption einer mythischen Parallelwelt deutlich macht.

Vulkanritual zur Katastrophen- und Konfliktbewältigung

Rituale, die in Krisenzeiten durchgeführt werden, unterscheiden sich in vielen Regionen der Welt in ihrem Ablauf und in ihrer Intention von jahreszyklisch relevanten Ritualen wie Ernteriten und anderen kalendarisch bedingten Riten, aber auch von Integrationsritualen, wie die der Namensgebung, Initiation und Heirat. Beerdigungsriten bei "natürlichen Todesfällen" gehören auch zu dieser Kategorie der die Sozialstruktur festigenden und bestätigenden Rituale. Dahingegen nehmen Rituale, die "außerplanmäßig" durchgeführt werden, oftmals einen anderen Ablauf und finden an

besonderen Orten in der Natur – und selten im Dorf selbst – statt. Auch wenn grundsätzliche Elemente wie das Opfer, Tanz, Gesänge und Gebete sich scheinbar ähneln, so ist ein entscheidendes Merkmal dieser Rituale die Reaktion auf drastische gesellschaftliche Ereignisse, die ein harmonisches (Zusammen-)Leben empfindlich gestört haben oder stören, wie Naturkatastrophen, Konflikte, Kriege und Epidemien. In der bisherigen Ritualforschung wurde diese Tatsache oft nicht genügend berücksichtigt.

Die Komplexvulkane (auch Zwillingvulkane genannt) Lewotobi laki-laki und Lewotobi perempuan sind Stratovulkane.² Die meisten Eruptionen hatte Lewotobi laki-laki (18 Ausbrüche seit 1675, zuletzt: Sept.–Nov. 2003; vgl. Simkin et al. 1981). Er gehört zu den aktivsten Vulkanen auf Flores. Nur vier Ausbrüche sind vom Lewotobi perempuan bekannt. Die meisten Eruptionen sind explosive von einer mäßigen bis großen Stärkenordnung (VEI 2–4). Bei den Ausbrüchen des Lewotobi laki-laki 1869 und 1907 kamen insgesamt acht Menschen ums Leben.

Im Januar 1998 konnte ich mit Dorfoberhäuptern, Ältesten und Heilern aus dem Dorf Duang (Boru, Region Lewolema), die am Fuße des Lewotobi laki-laki leben, Interviews führen.³ Sie schilderten mir ein Ritual das bei dem Ausbruch des Lewotobi laki-laki (Mai–Juli 1991) durchgeführt wurde. Das verheerende Erdbeben, mit nachfolgendem Tsunami (2100 Tote), ereignete sich ein Jahr später am 12. Dez. 1992 (vgl. Frömming 2005).

Es wird erzählt, dass die Berge Lewotobi laki-laki (BI⁴: *laki* = männlich) und Lewotobi perempuan (BI: *perempuan* = weiblich) von weit her kamen und sich in dem Gebiet des jetzigen Lamaholot ansiedelten. Sie bekamen ein Kind mit dem Namen Ile Muda. Ile Muda ist ein Vulkan, der nicht weit von den Lewotobi-Vulkanen entfernt, in der Nähe des Dorfes Nobo liegt. Wie überall auf Flores wurden auch die Lewotobi Vulkane als

2 Als Stratovulkan wird der steile Kegel bezeichnet, der durch abwechselnde Schichten von Asche und Lava entsteht, nachdem es zu einer *vulkanischen* oder *plinianischen* Eruption gekommen ist, wobei bei letzterer durch den lang anhaltenden Ascheausstoß eine extrem hohe Wolke gebildet wird und hierbei feine Asche und Vulkangase zum Teil bis in die Stratosphäre injiziert werden, wo sie das Wetter und Klima beeinflussen (vgl. Decker und Decker 1997: 25).

3 Interviews Januar 1998 in Duang (Boru) mit Michael Dare Wolor, Nikolaus Sina Puka, Rufus Daram Tobi und Paulus Willem Bolerg. Übersetzer aus dem Lamaholot-Dialekt ins Indonesische: RM. Paulus Wolor, Michael Dare Wolor.

4 In der indonesischen Landessprache Bahasa Indonesia; im Folgenden als BI abgekürzt.

1 Vgl. Schlehe 1996; Forth 1998; Frömming 2001, 2002.

Sitz der Vorfahren verstanden. Vulkanausbrüche haben daher gesellschaftlich eine größere Bedeutung als andere Naturkatastrophen wie z. B. Wirbelstürme oder Flutkatastrophen. Vulkanausbrüche wurden als Hinweis auf Uneinigkeiten oder Konflikte zwischen den einzelnen Klanggruppen (*suku* oder *marga* genannt) gedeutet, über die die Ahnen ihren Unmut äußern. Auch eine Vernachlässigung der rituellen Pflichten gegenüber den Ahnen sowie Verstöße gegen bestehende gesellschaftliche und religiöse Werte und Normen wurden als Gründe für Naturkatastrophen genannt.

Die traditionelle Opferzeremonie am Hang des Vulkans muss daher unter allen Umständen durchgeführt werden, auch wenn es sich um ein gefährliches Unternehmen handelt. Die Dorfältesten und religiösen Oberhäupter der am Vulkan lebenden *suku* verweigerten bei dem Ausbruch von 1991 ihre zwangsweise Evakuierung, da sie "ihre Pflichten den Ahnen gegenüber zu erfüllen hatten", wie mir Michael Dare Wolor berichtete. Die Zeremonie konnte in einer Eruptionspause durchgeführt werden, ohne dass Todesopfer zu beklagen waren.

Der Stamm der Puka waren die ersten Siedler in der Region; sie selbst nennen sich Bubu Beko, was soviel heißt wie "gewachsen oder entstanden aus der Erde". Sie leben am Fuße des Lewotobi laki-laki. Als Grundbesitzer übernehmen sie die Leitung der Opferzeremonie, die *tuba ile* ("dem Berg Einhalt gebieten") genannt wird. An dieser Zeremonie müssen alle benachbarten Klanggruppen teilnehmen. Insgesamt sind es sechs Gruppen: Neben *suku* Puka, *suku* Wolor, *suku* Tapun, *suku* Kenoba, *suku* Kewuta und *suku* Tobi.

Da der Vulkan konzeptuell mit den Ahnen gleichgesetzt wird, handelt es sich vor allem um eine Kommunikation mit den Ahnengeistern, die durch die Opfergaben günstig gestimmt werden sollen. Als weiterer Grund für die Zeremonie wird von den Puka selbst die soziale Komponente erwähnt. Denn auch wenn es Konflikte oder Streitigkeiten zwischen den verschiedenen *suku* gibt bzw. früher Krieg geführt wurde, muss die Zeremonie von den genannten Gruppen gemeinsam durchgeführt werden. Auf keinen Fall darf eine der *suku* fehlen. Das Ritual hat somit auf der sozialen Ebene tendenziell eine Frieden stiftende und vereinigende Funktion.

Wichtiger Bestandteil des Rituals sind verschiedene Opfergaben (BI: *bahan-bahan*): Ein kleiner Ziegenbock als Gabe an die Vorfahren oder den Berg (BI: *satu ekor kecil sebagai persembahan kepada leluhur* [gunung]⁵; ein großer Ziegenbock als gemeinsame Nahrung für alle anwesenden Teilnehmer (BI: *satu ekor agak besar untuk santa-*

pan bersama semua peserta yang hadir) sowie ein Hühnerei (*telur ayam*), Baumwolle (*kapas*), ein roter Faden (*benang merah*), ein Fischschwanz (*ekor ikan*; *hanya ekor saja*), Mais (*jewawut*) und Rohr der Rohrpalme (*rotan* [*Calamus equestris*]).

Während in Zeiten vor der Missionierung einige Berichte auf Menschenopfer schließen lassen, finden heute nur noch Tieropfer statt. Historische Menschenopfer wurden bei meinen Befragungen in den meisten Regionen abgestritten, aber ihr Vorkommen in anderen Regionen für möglich gehalten. Der Steyler Pater Piet Petu (79 Jahre) berichtete mir 1998 persönlich von Menschenopfern in seiner eigenen Familie: Es wurden ca. 15-jährige Mädchen und Jungen geopfert und nur das Blut in den florinesischen Vulkan Kelimutu gegossen, der Leichnam wurde normal beerdigt.

Die Leitung der Zeremonie am Lewotobi laki-laki wird entweder von einer der ältesten Frauen oder einem der ältesten Männer aus dem Stamm der Puka ausgeübt. Bei der Zeremonie im Jahre 1991, über die mir 1998 berichtet wurde, übernahm eine der dorfältesten Frauen die Leitung. Das Töten der Opfertiere bleibt allerdings den Männern vorbehalten. Am Berghang des Lewotobi laki-laki gibt es zwei wichtige Opferplätze (Abb. 1). Der erste Platz, Semaren genannt, ist eine Höhle am Hang des Vulkans. Der zweite Platz, Tuba Ile genannt, liegt ca. 50 m tiefer; dort findet die zweite Opferung und das rituelle Essen statt. Von den Dörfern kommend versammeln sich alle Teilnehmer am Fuße des Vulkans. Hier wird das Tragen der Opfergaben organisiert. Jeweils zwei Personen, die einer unterschiedlichen Lokalgruppe angehören, müssen eine Opfergabe gemeinsam tragen. Die Zusammengehörigkeit aller Klanggruppen wird somit nochmals betont. *Suku* Puka besteigt als erste Lokalgruppe den Berghang; die anderen folgen nach einer Weile.

An der Opferhöhle (*semaren*) angekommen, werden ein Ei, etwas Tabak, Arak und Betelnuss sowie fünf – entsprechend der Anzahl der *suku*⁶ – Häufchen Reis und fünf Knäuel Baumwolle, die ein Symbol für Gerechtigkeit darstellen, mit rotem Faden umwickelt, im Eingang der Höhle niedergelegt. Auch im Staatswappen Indonesiens ist

5 Die Ahnen werden hier mit dem Berg (*gunung*) gleichgesetzt. Alle folgenden Aufzählungen sind wörtliche Transkriptionen aus dem Lamaholot (Dialekt von Lewolema – vgl. hierzu Pampus 1999) in die Bahasa Indonesia.

6 Genau genommen sind es sechs Lokalgruppen, die dieses Ritual durchführen. Vermutet werden könnte auch, dass *suku* Puka, die als autochthone Siedler der Region eine Sonderstellung einnehmen, nicht symbolisch unter den anderen *suku* dargestellt werden.



Abb. 1: Opferplätze am Vulkan Lewotobi-laki-laki (Skizze von Nikolaus Sina Puka, Januar 1998).

Baumwolle als eines der fünf symbolisierten *pancasila*-Prinzipien abgebildet und steht neben dem Stern (Glaube an Gott), der ungebrochenen Kette (Menschheit), dem Büffelkopf (Nationalismus) und dem Banyanbaum (Regierung) gemeinsam mit Reis für Gerechtigkeit. Der rote Faden hat vermutlich mehrere Bedeutungen: zum einen symbolisiert er Blut als Fruchtbarkeitssymbol, zum anderen deutet der Faden die Verbindung der *suku* an; außerdem ist er als Produkt der Baumwolle ein Symbol für die Webtechnik, die eine Form der indonesischen Kulturentwicklung darstellt. Von den *adat*-Ältesten wurde die Baumwolle als Symbol für die vom Vulkan aufsteigende Rauchwolke bezeichnet, wobei der rote Faden die Lava symbolisiert. Dieses Bild stimmt auch mit der häufigsten Form des Ausbruchs des Lewotobi laki-laki überein: Zentralkratereruption (Aschewolke) gekoppelt an pyroklastische Ströme (Lava). Beide zusammen versinnbildlichen die Mahnung der Ahnen sowie Erdgeister (*tanah ekan*) und der Himmelsgottheit (*lera wulan*) Konflikte zu beseitigen und Gerechtigkeit und Frieden walten zu lassen. Anschließend spricht der *suku*-Älteste aus dem Stamm der Puka ein Gebet⁷ (Dialekt von Lewolema)⁸:

- 1) *Ema Ba Lera Wulan Tanah Ekan*
Mutter Vater Sonne Mond Land Erde
Himmelsgottheit Erdgottheit
- 2) *go piin puka lama bura dua*
Ich hier Ursprung anfangs? heiliger Ort,
lama mengi
Wald anfangs?
Wir der Stamm der Puka, die ursprünglichen Bewohner dieses heiligen Ortes und Waldes

⁷ Bei der Übersetzung haben mir freundlicherweise Prof. Karl-Heinz Kohl (Univ. Frankfurt/M.) sowie Michael Dare Wolor (Dorfoberhaupt von Duang) und der Priester RM. Paulus Wolor (Seminari San Dominggo, Hokeng) geholfen.
⁸ Bei dem von mir aufgezeichneten Gebet handelt es sich, auch nach Auffassung von Karl-Heinz Kohl, vermutlich um ein Fragment eines weit umfangreicheren Textes.

- 3) *puka ile Alen Gole*
Ursprung Berg Alen Gole
(Eigenname)
- 4) *Mare Watan Paparua*
? Küste, Strand halb, Hälfte
(evt. auch Eigenname vermutlich die Anführer: *suku Puka*)
- 5) *leron pali go koon ina bine,*
Tag dieser ich mit Mutter Schwester
kaka arin
ältere, jüngere Geschwister,
opun pai
angeheiratete Verwandte
Heute komme ich gemeinsam mit meinen Brüdern und Schwestern:
Wolo Rau Aman Watowuli Bura (suku Wolor)
Tapun Liwu Goran Nate Pitu Tate Walu (suku Tapun)
Futa Haru Bala (suku Kewuta)
Noba Lota Toba Lota Toba (suku Kenoba)
Tobi Lewo Puku Bean Goen Tanah Lema (suku Tobi)
(alles Eigennamen)
- 6) *kame leron pali maan uin kaha,*
Wir Tag dieser machen Bündel Gras
maan one tou mata tou
machen inneres eins Auge eins
An diesem Tag machen wir unsere inneren Augen wie ein Bündel Gras zu einem Auge (?)
- 7) *me sega sain pi mo soba*
Du ankommen eintreffen hier du verzeihen
sugu mo ata ina ata ema
Vergeben du (der) Menschen (der) Mutter
bapa⁹
Vater
Komme zu uns und verzeih uns, Mutter und Vater der Menschen
- 8) *nein mo gon menu*
Geben du Trinken Essen
Gib uns zu trinken und zu essen

⁹ Diese Formulierung läßt auf die Konzeption einer dualistischen Gottheit schließen, in der "männliche" und "weibliche" Attribute verschmolzen sind (vgl. Kohl 1998: 74, siehe auch 61 und 196; vgl. auch Frömming 2002: 175).

- 9) *kame nena neren mo ata ema*
Wir flehen Gnade du Menschen Mutter
noon bapa
? Vater
Wir flehen dich Mutter und Vater der Menschen um
Gnade an
- 10) *nein kame laran loe uli*
Geben uns Weg frei frei
Gib uns den Weg frei
- 11) *ele¹⁰ doan kame susa duda*
Schuld (?) weit wir schwer, traurig schwierig
Unsere Schuld ist groß und schwer. Wir sind traurig
und sind in Schwierigkeiten
- 12) *pana moon laran gawe moon bawi*
Gehe mit uns Weg gehe mit uns ?
Gehe mit uns auf unserem Weg

Daraufhin wird eine kleine Ziege mit bloßen Händen von zwei Männern zerrissen. Stücke von ihrer Lippe, dem Ohr und den Hufen werden an fünf verschiedenen Plätzen in der Höhle niedergelegt. Die Leber¹¹ und die Lunge werden in ein Bambusrohr gefüllt und später auf dem unteren Zeremonienplatz gekocht und dann im traditionellen Zeremonienhaus (*korke*) aufbewahrt. Das Zerreißen der Opferziege ist hierbei von besonderer Bedeutung. Es wird damit begründet, dass "das Geschenk an die Ahnen rein (BI: *murni*) und aufrichtig (BI: *polos*) sein muss". Daher ist es streng verboten, Messer oder sonstige Gegenstände zum Töten der Ziege zu verwenden.

Schefold erwähnt das Tabu der Mentawaier, Kokosnüsse mit dem Messer zu spalten, wenn jemand gerade einen neuen Gong erworben hat; denn auch der Gong würde nach ihrem Glauben sonst einen Sprung erhalten. Schefolds prägnante Erklärung hierzu: "Das Spalten eines Gegenstands passt schlecht zu einer Tätigkeit, die darauf ausgerichtet ist, einen leicht brechbaren anderen Gegenstand zu erhalten" (1988: 283). Ich denke, dass sich diese Deutung in gewisser Hinsicht auch auf das Tabu, die Opferziege mit einem Messer zu töten, übertragen lässt: Gilt es doch bei diesem Opferritual gleichsam die "Spaltung" des Vulkans und die "Spaltung" der sechs Klanggruppen (durch verschiedenartige Konflikte) zu verhindern, wobei der Vulkanausbruch als Zeichen für letztere betrachtet wird. Die kathartische Funktion des Rituals wurde auch von den Ältesten selbst hervor gehoben. Die

Erklärung des *adat*-Ältesten Nikolaus Sina Puka macht deutlich, dass Messer und andere "Waffen" als unrein betrachtet werden: *Kamping yang dipersembahkan di sini dicabic, tidak disembelih, sebab menurut keyakinan: persembahan yang murni kepada nenek moyang harus polos.* (BI: Die Opferziege wird zerrissen, nicht geschlachtet, weil nach der Überzeugung das Geschenk an die Ahnen rein und aufrichtig sein muss.) Da es sich um ein Ritual zur Konfliktbewältigung handelt, dürfen Messer, die mit Gewalt assoziiert werden, nicht verwendet werden. Nachdem das Ritual an der Opferhöhle (*semaren*) beendet ist, gehen alle Teilnehmer/innen zurück zum zweiten Opferplatz (*tuba ile*). Auf dem Rückweg ist es, als eine Geste der Ehrerweisung (*untuk menghormati*), nicht erlaubt sich zur Opferhöhle umzudrehen, weil es sich um einen heiligen Platz (*tempat kudus*) handelt. *Suku Puka*, der/die Anführer/in, verlässt als letzte den Opferplatz.

Am zweiten Opferplatz zerbricht der Stammesälteste aus dem Stamm der Puka ein Hühnerei. Erneut werden Baumwollknäuel mit rotem Faden und Reis, entsprechend der Anzahl der Klanggruppen, sowie Palmbranntwein (*moke*) auf einen flachen Stein gelegt. Anschließend spricht der *adat*-Älteste noch einmal dasselbe Gebet in der *bahasa adat* (Dialekt von Lewolema). Zum Abschluss der Opferzeremonie wird eine große Ziege geschlachtet, gekocht und dann von allen anwesenden Teilnehmern verspeist, wobei keine Reste übrig bleiben dürfen. Den Kiefer der Ziege erhält der Stamm der Puka als Veranstalter der *adat*-Zeremonie, während der Schädel aufgeteilt wird: Den rechten Teil des Schädels erhält *suku Wolor*, den linken Teil erhält *suku Tapun*. Symbolisch wird hiermit erneut die Gemeinschaft der Klane und die Vormachtstellung der Puka betont.

Zum Abschluss der Zeremonie muss eine eiserne Lanze in den *tuba ile* gesteckt werden. Diese rituelle Handlung wird *pole ua-weta* genannt, was soviel bedeutet wie "Mais pflanzen als Grenze oder Zaun" und "Eisenstab als Stütze oder Halt".¹² Durch diese kraftgeladene Lanze soll die Fruchtbarkeit und "spirituelle" Kraft des Lavabodens rund um den Lewotobi-Vulkan erhalten bleiben. Gleichzeitig sollen durch diese symbolische und "magische" Handlung zerstörerische Vulkanausbrüche verhindert werden.

10 Übersetzt nach Pampus (1999: 105).

11 Leber und Lungen kommt in allen autochthonen Kulturen besondere symbolische und religiöse Bedeutung zu. In ganz Indonesien gilt die Leber (*hati*) und nicht das Herz als das zentralste Organ.

12 Arndt berichtet aus der Ngada-Region von einer kraftgeladenen Lanze, *bhudza kava* genannt, die bei einer Dorfgründung in den Boden gestoßen wird (Arndt 1954: 359).

Über den Zwang zum Geständnis bei Naturkatastrophen

Vulkanausbrüche werden von den *suku* als Hinweis der Götter (*lera wulan* = Sonne Mond und *tanah ekan* = Erdgottheit) sowie der Ahnen auf die moralischen Ordnungen der Gesellschaften verstanden. Vulkane fungieren somit als moralische Instanz innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung. Die umfassende Idee von dieser gesellschaftlichen Ordnung manifestiert sich im Glauben an bestimmte Wirkkräfte, von denen angenommen wird, dass sie durch die Natur mit den Menschen kommunizieren. Naturerscheinungen werden als Gesten der Ahnen, Götter und Geister interpretiert. Durch die ausgeprägte Fähigkeit des Symbolisierens werden Ereignisse in der Natur, ähnlich wie eine Fremdsprache, von den *adat*-Ältesten und Heilern übersetzt und gedeutet. Oft ist dabei viel psychologisches und soziologisches Geschick mit im Spiel: schwelende Konflikte zwischen einzelnen Gruppen oder Personen sowie Verstöße gegen die Werte und Normen der Gesellschaft finden über natürliche und "spirituelle" Rückschlüsse eindringliche Ermahnung. Dies führt mitunter soweit, dass sich im Falle eines Vulkanausbruchs oder Erdbebens, wie mir 1998 in der Region Ngada berichtet wurde, der *adat*-Älteste vor das Dorf stellt und laut ruft: *la'a* [Unglück] *sala* [Verbot]? Das heißt: "Wer hat das Unglück verursacht, indem er das Verbotene getan hat?" Es ist hierbei üblicherweise eine verbotene sexuelle Beziehung gemeint (vgl. Schröter 2000: 272). Der oder die "Schuldige" muss sich zu erkennen geben, dann hört das Unglück auf. Nach Aussage mehrerer Informant/innen kommt es bei Naturkatastrophen immer noch zu solchen Situationen, bei denen reihenweise auf dramatische Weise öffentliche Schuldbekennnisse abgegeben werden. Dies geschah zuletzt 1992 während eines schweren Erdbebens (7,5 auf der Richterskala) in Ostflores. Naturkatastrophen haben somit nicht nur eine emotionale, sondern auch eine gesellschaftlich kathartische Funktion. Die Vorstellung einer Katharsis wird auch auf die Bodenfruchtbarkeit übertragen: Im Lewolema-Gebiet wurde das Erdbeben auf das Wirken des Hilfsdemiurgen Ima Se Ama Ma zurückgeführt, von dem es hieß, er würde die Erde in periodischen Abständen von oben nach unten wenden, damit die nächsten Ernteerträge wieder besser ausfallen.¹³

Michel Foucault (1974: 28) bezeichnet den "Zwang zum Geständnis" als eine Erfindung der

katholischen Pastoral und des Bußsakraments. Es stellt sich mit den dargelegten Daten die Frage, ob nicht vielmehr der "Zwang zum Geständnis" eine anthropologische Konstante darstellt. Einiges deutet darauf hin, dass auch schon vor der Missionierung¹⁴ das öffentliche Schuldbekennnis auf Flores eine übliche Verhaltensweise bei Vulkanausbrüchen, Erdbeben und Flutkatastrophen war, die sogar erzwungen wurde.

Auch in einem von Arndt (1960: 78–82) aufgezeichneten Mythos über das Mädchen Dhédé (*Dhédé da molu tivu da xaki née nitu*; "Dhédé ging im See unter, da sie sich mit einem Erdgeist vergangen hatte"), das angeblich eine Flutkatastrophe auslöste, wird ein öffentliches Schuldbekennnis von einer der Frauen aus dem Dorf erwartet, da nur Frauen für diese Form von Katastrophen verantwortlich gemacht wurden.

Galo ya leza telu toto ngodho go cuza vara mu bhai meza sai kobé vutu leza vutu mu tacu pedzu pedzu pacu cié mézé. Kobé vutu leza vutu sara cuza cangi pacu dhu méa go vacé vacé puu zalé coné tana mu gedho moli, toto mu nuka bholo paci zéta coné sao téda. Masa méa go manu ngana go kaba dzara go sicu kolo mata moli moli, ngii go vacé cuza da tecu kenana.

Nach drei Tagen kam der Regen und Sturm, der vier Tage und Nächte nicht nachliess und in grossen Tropfen niederfiel. Nachdem es vier Tage ununterbrochen geregnet hatte, drang auch alles Wasser aus der Erde hervor, sodass es bis zur Galerie der Häuser stieg. Alle Hühner und Schweine, Kerbauen und Pferde und alle Vögel gingen zu Grunde wegen des vielen Regens (Arndt 1960: 78).

Toto supa méa da bué: Koémé micu da bué dhorosi vi ngagé go vacé! Mali micu da sala née go léko, micu bodha vi dhorosi ngagé vacé. mali micu née go sala née go léko tuu tuu, go vacé nenga xéré néca. Vaci méa da zoo bué kenana dhoro dhoro go vacé bhai yo xéré.

Dann befahlen sie allen erwachsenen Mädchen, zum Wasser hinabzugehen. "Nur ihr jungen Mädchen müsst noch zum Wasser hinab. Wenn ihr Sünden auf euch habt, hinab mit euch zur Wasserschau! Denn wenn ihr Sünden begangen habt, wird das Wasser fallen". Die Mädchen stiegen eines nach dem andern hinab, das Wasser aber wich nicht (Arndt 1960: 79).

In diesem Mythos wird das Mädchen Dhédé schließlich dem Erdgeist geopfert, was als Verweis auf die, zum Teil bis in die dreißiger Jahre des letz-

¹³ Persönliche Mitteilung von Karl-Heinz Kohl in einem Brief vom 20. 11. 1997.

¹⁴ Die von Arndt aufgezeichneten Mythen und Berichte garantieren zwar keinesfalls seine mögliche Einflussnahme, lassen aber im Großen und Ganzen auf eine Zurückhaltung hinsichtlich katholischer Einfärbung schließen.

ten Jahrhunderts hinein, fast im ganzen indonesischen Archipel übliche Praxis des Menschenopfers gedeutet werden kann. Der Sinn dieser Praxis des Geständnisses und der Schuldzuschreibung lag vor allem im Bestreben nach dem Erhalt der moralischen Ordnung innerhalb der Lokalgruppen, aber auch in den Versuchen der Erklärung von unerklärlichen Naturkatastrophen. Offen bleibt die Forschungsfrage, welche Konzepte des "Vergebens" und der "Reue" vor der Missionierung existierten und in welchen Fällen – außer in den von Arndt geschilderten – es zu Menschenopfern gekommen ist.

Das Verbot sich zum Opferplatz umzuwenden

Über die ursprünglichen Verhaltensweisen bei Naturkatastrophen geben für Flores vor allem die zum größten Teil von Arndt aufgezeichneten mythischen Erzählungen Auskunft. In den Mythen werden die dramatischen Momente sichtbar, wobei extreme Gefühlsausbrüche, einhergehend mit einer verzweiferten Anrufung der Ahnen und Geister, scheinbar von jeher gebremst werden sollten bzw. mit einem Tabu belegt waren, was allerdings als Verweis auf ihr Vorkommen gedeutet werden muss: "Wer immer zurückschaute und aus Erbarmen mit dem Kampong rief: 'O ihr Vorfahren, erbarmet euch unseres Dorfes, das dahin ist!', der wurde in einen Stein verwandelt. Wer aber ohne umzuschauen geradeaus davonlief, blieb Mensch" (Arndt 1960: 89).

Die religiöse Tabuisierung von Panikreaktionen bei Naturkatastrophen kann als eine autochthone und höchst aufgeklärte Verhaltensstrategie im Katastrophenfall betrachtet werden. Diese konnte moderne Strategien mitunter sogar übertreffen und weist deutlich auf rationale Entwicklungsstandards hin, wie sie gewöhnlich westlichen und neuzeitlichen Entwicklungen zugeschrieben werden. Chaotische Reaktionen wurden vermieden, womit unter Umständen Menschenleben gerettet werden konnten (durch das zügige Weglaufen vom Katastrophenort, mit dem Verbot sich umzudrehen und daher in panische Handlungen zu verfallen). Es handelt sich hierbei um ein weit verbreitetes Phänomen, das mir auch in Tanzania am Kilimanjaro (Frömming 2004) und am Mount Meru berichtet wurde und auch in anderen Kontexten anzutreffen ist. Beim christlichen Brauch des Osterwasserholens existiert dieses Verbot ebenfalls; es ist an ein Sprechverbot gekoppelt. Im ersten Buch Mose wird ein ähnliches Verbot erwähnt; die Schilderung deutet auf einen Vulkanausbruch hin:

Und als sie ihn hinausgebracht hatten, sprach der eine [Engel]: Rette dein Leben und sieh nicht hinter dich, bleib auch nicht stehen in dieser ganzen Gegend . . . Da ließ der Herr Schwefel und Feuer regnen vom Himmel herab auf Sodom und Gomorra und vernichtete die Städte und die ganze Gegend und alle Einwohner der Städte und was auf dem Land gewachsen war. Und Lots Weib sah hinter sich und ward zur Salzsäule (Genesis 19: 17, 24–27).

Zum einen könnte dieses Verbot der Affektkontrolle dienen und wäre dann mit der Auffassung verbunden, dass bestimmten "höheren Mächten" die unkontrollierten Affekthandlungen missfallen. Bedeutender scheinen Aspekte der spekulativen Betrachtung und der Fähigkeit des Symbolisierens, indem der Anblick einer Naturkatastrophe als Sinnbild für Chaos, Schrecken, Konflikt und Krieg wahrgenommen wird und zwar nicht objektiv, sondern – und dies ist das entscheidende – als Spiegelbild der menschlichen Gesellschaft gedeutet wird. Schwefel- und Feuerregen sind für Sodom und Gomorra wie für die Floridenen der "Ort zur korrespondierenden Vergegenwärtigung der eigenen Lebenssituation" (Seel 1996: 18). Natur ist hier jedoch nicht, wie von Seel formuliert, "Ort anschaulichen Gelingens menschlicher Praxis" (1996: 18), sondern Ort anschaulichen Scheiterns menschlicher Praxis. Die Imaginationen von rachsüchtigen, aber auch gütigen Geistern, Göttern und Ahnen sind als kognitives Konstrukt zur Manifestation dieser Spiegelung zu verstehen. Das Verbot einer intensiven spekulativen Betrachtung der Katastrophe, des Symbols für das Unmoralische und Chaotische, könnte als Strategie zur Vermeidung des bewussten Kontakts mit diesen "dunklen" und – für die gesellschaftliche Ordnung – gefährlichen Kräften gedeutet werden. Zugleich repräsentiert dieses Verbot (sich umzuwenden) eine philosophische Einstellung gegenüber Historizität: In diesem Fall wird Ahistorizität, also ein Loslassen der Vergangenheit, zur kollektiven Verhaltensnorm, womit z. B. auch die bereits beschriebenen Konfliktsituationen gemeint sind; diese wurden durch das gemeinsame Ritual bereits bewältigt. Das Zurückschauen zum Opferplatz wird also tabuisiert, da Katharsis schon stattgefunden hat und eine Fixierung auf vergangenes Leid Innovationen und zukünftigen Frieden ausschließen könnte. Allerdings heißt dies nicht, dass es keine Praxis oder keinen Ort des Erinnerns gibt: diesen stellen nicht nur die Vulkane selbst, sondern auch die Mythen über sie dar (s. o.). Die Symbolisierung anhand der Natur macht darüber hinaus einen Diskurs über Unmoral möglich.

Vergesellschaftung der Natur auf Flores

Es stellt sich nochmals die Frage, wieso gerade den Vulkanen eine derartig bedeutende Rolle in den florinesischen Gesellschaften zukommt. Vulkane stellen nicht nur topographische Markierungen dar, sondern sind außerdem Gegenstand ritueller Handlungen, da sie einen wichtigen Einfluss auf das materielle und spirituelle Wohlbefinden der Gesellschaften haben. Den Vulkanen kommt eine wichtige ökonomische Bedeutung zu, da an ihren Hängen und auf den fruchtbaren Lavaböden rund um die Vulkane Ackerbau betrieben wird. Allerdings ist der ökonomische Faktor nur ein Faktor in einem komplexen Netz von Bedeutungen; dieses lässt keine Spekulation über eine lokale Konzeption der Dichotomie von Natur und Kultur zu, wie sie vor allem Lévi-Strauss in seinen frühen Werken aufgestellt hatte. Die florinesische Imagination von Natur ist gekennzeichnet durch die Einsicht in Reziprozität, die sich durch heterogene und spannungsgeladene Austauschprozesse zwischen Natur und Kultur ausdrückt.

Bei allen Gruppen auf Flores, die in der Nähe von Vulkanen siedeln, gelten die Vulkane als Repräsentanten für die menschlichen Lokalgruppen. Die Florinesen erklären ihre Abstammung und Gruppenzugehörigkeit über die Vulkane, die durch ihre unverwechselbare und eindrucksvolle Erscheinung idealer Ort für die Imagination von Ahnengeistern und Naturgeistern sind. So genannte "totemistische" und "animistische"¹⁵ Systeme sind hier kombiniert. Descola (1996: 96) hat darauf hingewiesen, dass häufig von einer derartigen Vermischung ausgegangen werden muss und dass der immer wieder zitierte australische "Totemismus" eine Ausnahme darstelle. W. H. R. Rivers berühmte Totemismustheorie (1914), die in vielen Punkten kritisiert wurde (wie z. B. von Lévi-Strauss 1965: 16 ff.), trifft jedoch in gewisser Hinsicht auch auf die florinesische Kognition von Vulkanen zu. Rivers definierte den "Totemismus" als die Verbindung einer Tier- oder Pflanzenspezies oder auch einer Klasse lebloser Gegenstände mit einer fest umrissenen Gruppe der Gemeinschaft, "typischerweise mit einer exogamen oder Klangruppe". Weiteres Kennzeichen sei der Glaube an eine Verwandtschaftsbeziehung mit dem Tier, der Pflanze oder dem Objekt und die Vorstellung, dass

die menschliche Gruppe durch Abstammung daraus hervorgegangen sei. Schließlich müssten bestimmte Respekterweisungen dem Tier, der Pflanze oder dem Objekt gegenüber bekundet werden, was sich in Esstabus oder anderen bestimmten Einschränkungen und auch rituellen Handlungen in Bezug auf das Objekt ausdrücke (Rivers 1914/II: 75).

Auch bei den florinesischen Vulkanen besteht eine Reihe von Verboten, insbesondere Betretungsverbote der Bergregionen. Vulkane sind jedoch zugleich Symbol für die Gesellschaft selbst; sie vermitteln ethische und moralische Dispositionen. Kein menschliches Verhaltensmerkmal wird in dieser symbolischen Kognition ausgelassen. Vulkangeister sind traurig, zornig, verliebt, treu, eifersüchtig, einsam, streitsüchtig, gütig, gierig, hinterlistig, grausam, dumm oder schlau. Die Skala dieser Charaktereigenschaften ist, wie erwähnt, konzeptuell sichtbar bei spezifischer Aktivität der Vulkane und wird in Mythen transportiert. Natur spielt hier eine symbolische Schlüsselrolle bei der "imaginativen Deutung des Seins in der Welt" (Seel 1996: 18).

Neben dieser Ebene der menschlichen Verhaltensmerkmale ist die zweite und zwar gesellschaftliche Ebene, die konstruiert wird, von besonderem ethnologischen Interesse. Es werden eine Anzahl von Vulkanen mit ihren konzeptuell jeweils unterschiedlichen Eigenschaften zueinander in Beziehung gesetzt und diese wiederum verglichen mit der Gesellschaft bzw. mit den einzelnen Gruppen und Untergruppen einer Ethnie.

In den von Arndt und von mir aufgezeichneten Mythen der Ngada über die Vulkane, spiegelt sich so auch ein Konflikt zwischen den matrilinear und uxori-lokal organisierten Gruppen der Ngada und den patrilinear und virilokal organisierten Gruppen nördlich der Ngada-Region wider. Vor allem aber handelt es sich um die symbolische Konstruktion von lineage-rechtlichen, politischen und geographischen, territorialen Abgrenzungen. Durch genealogische Verbindung mit dem entsprechenden Vulkan erklären die Mitglieder ihre Lineage-Zugehörigkeit. So sind Vulkane identitätsstiftend und Spiegel für gesellschaftliche Prädispositionen.

Ein von Arndt aufgezeichneter Mythos aus der Region Ngada, den mir Informanten 1997 noch zu erzählen wussten,¹⁶ veranschaulicht die Konstruktion einer mythischen Parallelwelt. Er thematisiert einen Brautpreiskonflikt und den Tod des Gottes Dzara Masi:

¹⁶ Interview am 26. 12. 1997 mit Bapak Pius Maja, Tiwulima (Ngada).

¹⁵ Einen aktuellen Überblick über die Debatte um diesen seit langem umstrittenen und mittlerweile überholten Begriff liefert Bird-David (1999). Im Rahmen dieser Arbeit kann eine Auseinandersetzung mit dem Begriff "Animismus" nicht stattfinden.

Rombo, der Sohn des Vulkans Ebulobo [männlich] (auch Suro Laki genannt), 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 Ebulobo 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 Ebulobo versammeln sich alle vom Berge Taka, Dora, Lédzo, Legu Déru und Radza. Es kommt zu einem erbitterten Kampf. Inerie wird von Ebulobo 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 Ebulobo siebenmal (sieben-zackiger Kraterand). Deshalb steigt noch heute Rauch von ihm auf.¹⁷

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, Inélika, Boki etc. gegen den Vulkan Ebulobo (Nage-Region) und die umliegenden Berge in der Region Nage. Die Nage unterscheiden sich kulturell nur geringfügig von den Ngada, allerdings herrscht hier eine patrilineare und virilokale Filiationregel (*kaba basa*) vor, während 90 % der Ngada matrilineare und uxori-lokale Abstammungsregelungen praktizieren (vgl. hierzu 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 um den Inerie.

Im geschilderten Fall wird der Brautpreiskonflikt thematisiert und zugleich die Gewalteskalation mit Todesfolge beschrieben. Sehr hohe Brautpreisforderungen führen in der Ngada-Region auch heute noch zu Konflikten. Viele junge Männer können entweder überhaupt nicht heiraten oder sind ihr Leben lang verschuldet, da Kompromisse betreffs der Wohnfolgeordnung über den Brautpreis geregelt werden. Konflikte zwischen den uxori-lokal (Ngada) oder virilokal (Nage) organisierten Gruppen sind vorprogrammiert und werden z. B. in dem Mythos über den Kampf zwischen dem Vulkan Inerie und Ebulobo sehr deutlich beschrieben.

Die assoziative Grundlage der Vergesellschaftung der Vulkane kann als eine Koppelung der Aspekte der Gesellschaftsordnung mit allgemein menschlichen Grunderfahrungen betrachtet werden, die zu einer Anthropomorphisierung von Natur führen. Hiermit möchte ich eine Bemerkung Victor Turners (1974: 90) korrigieren, dass weniger die jeweilige Gesellschaftsordnung – wie Durkheim annahm – als vielmehr allgemein menschliche Grunderfahrungen die häufigste assoziative Grundlage des Symbolisierens seien.

Die gleichzeitige Konstruktion einer völlig antagonistischen Welt der Geister – die in der Natur, vor allem auch in den in Nachbarregionen gelegenen Vulkanen, gedanklich lokalisiert ist – erklärt sich durch die Wahrnehmung des Fremden, das meist bedrohliche Konnotationen hat, im Kontrast zum Eigenen. So wird auch die Vorstellung der Ngada, dass Menschen, die ein "unmoralisches" Leben geführt haben (*cata polo*), nach ihrem Tod nicht in den eigenen, sondern in den fremden Vulkan gelangen, wo ihre Taten gerächt werden, verständlich. Der eigene Vulkan bzw. das jeweils "gute" Geisterreich verweist auf den Ursprung und die moralische Ordnung der Gesellschaft und ist damit ein bedeutender Faktor bei der Konstruktion von individueller und kollektiver Identität. Diese wiederum besteht durch den 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 können (vgl. Frömming 2002: 184).

Innerhalb religiöser und sozialer Vorstellungen der Floresen standen Vulkane in vielen Regionen oftmals im Zentrum und spielten eine bedeutende Rolle bei der Konstitution und Manifestation von Werten und Normen. Dadurch konnte eine kognitive und praktische Aufhebung des Dualismus Mensch–Natur und somit nicht nur eine Rationalisierung und Versöhnung mit den Naturgewalten, sondern auch ein Umgang mit den ebenso bedrohlichen Aspekten menschlicher Gewalt stattfinden.

Mein besonderer Dank gilt allen Informanten und Freunden aus Flores, dem Candraditya Research Centre for the Study of Religion and Culture, Maumere, Flores/NTT, Pieter T. Tiba (Direktor des Kantor Metrologi in Ende, Flores), Prof. Ute Luig (Freie Universität Berlin), Prof. Ingrid Wessel (Humboldt Universität Berlin), Prof. Karl-Heinz Kohl (J. W. Goethe Universität Frankfurt), Prof. Susanne Schröter (Universität Passau) sowie Laura Gerber für konstruktive Anmerkungen.

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

Zitierte Literatur

Arndt, Paul

- 1954 Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha. Mödling: Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel. (Studia Instituti Anthropos, 8)
- 1960 Mythen der Ngadha. *Annali Lateranensi* 24: 9–137.

Bird-David, Nurit

- 1999 "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40: S67–S91. [Supplement]

Decker, Robert, und Barbara Decker

- 1997 Die Urgewalt der Vulkane. Von Pompeji zum Pinatubo. Weyarn: Seehamer.

Descola, Philippe

- 1996 Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice. In: P. Descola and G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*; pp. 82–102. London: Routledge.

Eder, Klaus

- 1988 Die Vergesellschaftung der Natur. Frankfurt: Suhrkamp.

Forth, Gregory L.

- 1998 Beneath the Volcano. Religion, Cosmology, and Spirit Classification among the Nage of Eastern Indonesia. Leiden: KITLV Press. (Verhandelungen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 177)

Foucault, Michel

- 1974 Von der Subversion des Wissens. Hrsg. u. übers. v. Walter Seitter. München: Hanser.

Frömming, Urte Undine

- 2001 Volcanoes. Symbolic Places of Resistance. Political Appropriation of Nature in Flores, Indonesia. In: I. Wessel and G. Wimhöfer (eds.), *Violence in Indonesia*; pp. 270–281. Hamburg: Abera-Verlag Voss.
- 2002 Vulkane und Gesellschaft. Naturaneignung auf Flores (Indonesien). In: U. Luig und H.-D. Schultz (Hrsg.), *Natur in der Moderne. Interdisziplinäre Ansichten*; pp. 165–186. Berlin: Geographisches Institut der Humboldt-Universität. (Berliner Geographische Arbeiten, 93)
- 2004 Schneeschmelze am Kilimanjaro. Über die touristische Eroberung afrikanischer Natur in der ästhetischen Moderne. In: H. Dilger, A. Wolf, U. U. Frömming und K. Volker-Saad (Hrsg.), *Moderne und postkoloniale Transformation*; pp. 258–274. Berlin: Weißensee Verlag. (Berliner Beiträge zur Ethnologie, 6)
- 2005 (Dis-)Kontinuität der Natur. Kulturtechniken und lokales Wissen im Umgang mit Naturgefahren und Naturkatastrophen. Berlin. [Dissertation, Freie Universität Berlin]

Kohl, Karl-Heinz

- 1988 Ein verllorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der

Weltreligionen. In: H. Zinser (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*; pp. 252–273. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- 1998 Der Tod der Reisjungfrau. Mythen, Kulte und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. (Religionsethnologische Studien des Frobenius-Instituts Frankfurt am Main, 1)

Lévi-Strauss, Claude

- 1965 Das Ende des Totemismus. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. [Orig.: *Le totémisme aujourd'hui*. Paris 1962]

Luig, Ute, und Achim von Oppen (Hrsg.)

- 1995 Naturaneignung in Afrika als sozialer und symbolischer Prozess. Berlin: Das Arabische Buch. (Arbeitshefte aus dem Forschungsschwerpunkt Moderner Orient, 10)

Moscovici, Serge

- 1982 Versuch über die menschliche Geschichte der Natur. Frankfurt: Suhrkamp. [Orig.: *L'histoire humaine de la nature*. Paris 1968]

Pampus, Karl-Heinz

- 1999 Koda Kiwā. Dreisprachiges Wörterbuch des Lamaholot (Dialekt von Lewolema). Lamaholot – Indonesisch – Deutsch. Aufgezeichnet 1994–98 im Dorf Belogili-Balukhering, Ostflore, Provinz Nusa Tenggara Timur, Indonesien. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 52/4)

Rivers, W. H. R.

- 1914 The History of Melanesian Society. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Schefold, Reimar

- 1988 Lia. Das große Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Schlehe, Judith

- 1996 Reinterpretations of Mystical Traditions. Explanations of a Volcanic Eruption in Java. *Anthropos* 91: 391–409.

Schröter, Susanne

- 1998 Death Rituals of the Ngada of Central Flores, Indonesia. *Anthropos* 93: 417–435.
- 2000 Die Austreibung des Bösen. Ein Beitrag zur Religion und Sozialstruktur der Sara Langa in Ostindonesien. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. (Religionsethnologische Studien des Frobenius-Instituts Frankfurt am Main, 2)

Seel, Martin

- 1996 Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt: Suhrkamp. [1991]

Simkin, Tom, Lee Siebert, Lindsay Mc Clelland, et al. (eds.)

- 1981 Volcanoes of the World. A Regional Directory, Gazetteer, and Chronology of Volcanism during the Last 10,000 Years. Stroudsbou: Hutchinson Ross.

Turner, Victor

- 1974 The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornwell University Press. [1967]