

**VOM FRAGMENTIERTEN KÖRPER ZUR
GANZHEITLICHEN PERSON:
BESCHNEIDUNG, SEXUALITÄT UND
ISLAM IN BIMA (INDONESIEN)**

MICHAEL PRAGER

»Das nächste Mal bist du an der Reihe.« Diese halb drohende, halb wohlwollende Aufforderung meiner bimanesischen Gastgeber, endlich den Mut aufzubringen meiner Vorhaut Lebewohl zu sagen, ist mir im Kontext mehrerer Beschneidungszeremonien zugetragen worden, deren Zeuge ich im Laufe einer Feldforschung im Bima-Distrikt auf der indonesischen Insel Sumbawa war. Das diese Aufforderungen begleitende Szenario war stets das gleiche: Inmitten eines mit Menschen überfüllten bimanesischen Wohnhauses lagen ausgestreckt auf dem Boden Jungen im Alter zwischen 5 und 7 Jahren, umringt von Verwandten, Nachbarn und Schaulustigen jeden Alters und Geschlechts; die Jungen von Panik geschüttelt, schreiend, Allah um Hilfe bittend, sich windend, aber festgehalten an Händen und Füßen von ihren männlichen Verwandten; vor ihnen ein ritueller Heiler kniend mit Schere oder Messer bewaffnet, fest entschlossen, die vor ihm liegenden Jungen in Männer und vollwertige Mitglieder der islamischen Gemeinde zu verwandeln, ihnen ein ultimatives Geschlecht zuzuweisen und sie zeugungsfähig zu machen, das Sperma – wie die Bimanesen sagen – »zum Leben zu erwecken«. Im äußeren Kreis die Zuschauer, lachend, scherzend, Kekse essend, die Initianten beschimpfend ob ihrer Angst und Schwächlichkeit: »Schlappschwanz«, »Feigling«, »Taugenichts« skandiert die Menge und die männlichen Verwandten halten die auf dem Boden liegenden Jungen umso fester an Händen und Füßen gepackt, um die zunehmende Panik und Scham ihrer Schützlinge zumindest annäherungsweise vor den Beistehenden verbergen zu können.

Irgendwo dazwischen steht der Ethnologe, etwas gebückt, vielleicht um weniger sichtbar zu sein. Obwohl man ihm den Logenplatz zugewiesen hat, direkt im Zentrum des Geschehens, hat er verschämt mit einem Platz auf den hinteren Rängen Vorlieb genommen, vermutlich aufgrund der sich in seiner Wahrnehmung abzeichnenden Intimitätsverletzung des zu erwartenden Ereignisses. Natürlich weiß er, dass diese Vorstellung von »Intimität« und deren Grenzziehungen letztendlich ein Produkt seines eigenen Wertesystems sind; dafür ist er schließlich geschult worden, dafür hat er den kulturrelativistischen Imperativ tausendmal in Gedanken rezitiert, auf diesen Moment hin ist er ausgebildet worden, dem ungebetenen Gast der eigenen kulturell geprägten

Vorstellungen von Scham, Intimität und körperlicher Integrität die Tür zu weisen, um den sich ihm darbietenden, entblößten, zitternden Körpern die nötige professionelle Aufmerksamkeit widmen zu können. Und doch ist zu dieser Gelegenheit die Kamera des Ethnologen, die gewöhnlich bei jedem rituellen Ereignis erwartungsvoll gezückt worden ist, aus Pietätsgründen zu Hause geblieben, zum Leidwesen der Gastgeber, die das Geschehen gerne für das Familienalbum dokumentiert hätten. Dann folgt das Unvermeidliche: Das Einschneiden und die Entfernung der Vorhaut, das Vernähen der Wunde, und – wenn es der gegebene Tag mit dem sozialen Image der Väter der Initianten schlecht meint – die anschließende Ohnmacht der gerade Beschnittenen, die, wie es das Ritual vorschreibt, den Raum eigentlich auf eigenen Füßen stehend hätten verlassen müssen, unter diesen Umständen aber von ihren gedemütigten Vätern umgehend in den hinteren Bereich des Hauses getragen werden.

Nach Beendigung der Zeremonie wendet sich die Aufmerksamkeit dem Ethnologen zu, der sich offenbar nicht gut genug in der Menge verborgen hat. »Das nächste Mal bist du an der Reihe.« Meinem widerstrebenden Dagegenhalten und meinem stetigen Hinweis am ganzen Stück ins Grab fahren zu wollen, wenn die letzte Stunde schlägt, begegnet man mit Humor, aber auch mit einem ratlosen Kopfschütteln, letztendlich ein weiterer Beweis, dass dieser *Kafir* sich niemals vollständig den lokalen Regeln unterwerfen wird, dass er trotz allem Wohlwollen ein Fremder bleibt, verdammt zu einer Form der Körperllichkeit, die es ihm versagt, jemals zu einer vollständigen moralischen Person zu werden. Was tut man mit so einem?

Meine eigene Ambivalenz gegenüber den mit dem Beschneidungsritual verbundenen »Intimitätsüberschreitungen« und meine damit einhergehenden Beobachterrolle fand ihren Widerhall in einer ebenso großen Ambivalenz auf der Seite meiner Gastgeber, wenn auch aus völlig anderen Gründen. Meine Präsenz bei diesen Zeremonien und der dabei stets erbrachte sichtbare Beweis einer rituellen Konvertibilität der Initianten von einem Zustand in einen anderen, machte meinen Gastgebern immer aufs Neue die Tatsache bewusst, dass sie einem »Unbeschnittenen« Haus und Tor geöffnet hatten, der zwar wiederholt sein Einverständnis und seine Sympathie für die lokalen Anschauungen unter Beweis gestellt hatte, aber aus nicht nachvollziehbaren Gründen den letzten Liebesbeweis nicht erbringen wollte. Hinter der Aufforderung meiner Gastgeber, endlich den finalen Schritt zu tun, verbarg sich das verständliche Bedürfnis, die Ambivalenz des Fremden, seine epistemologische Unerträglichkeit, auf ein Minimum zu reduzieren, den Fremden endlich in das Eigene zu überführen, ihn

zu domestizieren, ihm einen konkreten Platz im lokalen Klassifikationssystem zuzuweisen, »Natur«, um mit Lévi-Straus zu sprechen, in »Kultur« zu verwandeln. Wie mir meine männlichen Informanten stets enthusiastisch versicherten, würde sich nach der Beschneidung meine sexuelle Attraktivität für die unverheirateten bimanesischen Frauen schlagartig ins Unermessliche steigern. Als Beschnittener wäre ich zugleich ein heiratsfähiger Kandidat, unter der weiteren Voraussetzung freilich, dass ich vorher zum Islam konvertiere. Unter diesen Bedingungen werde schließlich jede Frau mir zu Willen sein. Diese Ratschläge und die in Aussicht gestellten erotischen Wonnen waren nicht zuletzt von einer offensichtlichen Sorge um mein körperliches und seelisches Wohlbefinden getragen; für die ultimative kulturelle Domestikation meines noch vollständigen Körpers hätte ich zwar den Preis einer körperlichen Fragmentierung zu zahlen, durch die ich aber letztendlich den Status einer vollständigen Person erlangen würde, ein Status, der, wie die Informanten betonten, als absolute Grundvoraussetzung für Heiratserwägungen und Sexualität zu werten sei.

Die bimanesische Gesellschaft, so stellte sich schnell heraus, hält nicht allzu viel von rituellen Adoptionsmechanismen, durch die der Ethnologe über das Netz verwandtschaftlicher Beziehungen in die lokale Gesellschaft integriert wird, noch kann sie der bei südostasiatischen Gesellschaften häufig anzutreffenden Vorstellung etwas abgewinnen, wonach der Kategorie des Fremden per definitionem ein affinaler Status zukommt; ebenso wenig ist es ausreichend seinen Beitrag im lokalen Austauschsystem zu leisten, um später – einem ethnologischen Katechismus folgend – behaupten zu können, man habe alle ethnographischen Objekte im Austausch und keinesfalls gegen harte Währung erhalten; noch wären die Mitglieder dieser Gesellschaft sonderlich beeindruckt, wenn man wie im Bali der 50er Jahre zusammen mit den »Einheimischen« die Flucht während einer Polizei-Razzia ergreift. Das *going native*, die religiös gefärbte Transzendenzvorstellung des Ethnologen, ist im Falle Bimas nur auf eine Weise zu erzielen. Um ihr anzugehören, muss Man(n) sich dieser Gesellschaft, ihren Werten und Vorstellungen, mit (Vor-)Haut und Haar verschreiben, es gibt kein Dazwischen, keine Hybridität, keinen dritten Raum, in dem das Unentschiedene triumphiert. Es gibt nur die Dialektik zwischen Inklusion und Exklusion, ein Tatbestand durch welchen die bimanesische Gesellschaft – bei aller zugegebenen radikalen Differenz der Werte – auf merkwürdige Weise der deutschen Gesellschaft gleicht.

Im Falle Bimas deutet alles darauf hin, dass die kulturelle Einverleibung des Fremden, seine Verwandlung zu einer vollständigen mora-

lischen Person, auf der Grundlage eines unverbrüchlichen Zusammenhangs beruht, der sich aus einer rituellen Manipulation des Körpers, der daraus resultierenden sexuellen Attraktivität, der Fruchtbarkeit und der damit verbundenen kulturellen Erschaffung von geschlechtlicher Identität ergibt. Die Natur dieser Vorstellungen, ihre Verwobenheit innerhalb eines komplexen Ideensystems, in dem der Islam – aber auch damit kontrastierende kosmologische Werte – einen zentralen Stellenwert einnehmen, bilden den Fokus der folgenden Überlegungen.

Bima = Adat + Islam = Islam?

Bima ist der östlichste Distrikt (*kabupaten*) der Insel Sumbawa, die zusammen mit Lombok die indonesische Provinz Nusa Tenggara Barat bildet. Wer die Flugroute von Bali nach Bima nimmt, kommt auch ohne tiefere geographische Kenntnisse zu dem Schluss, dass man nach dem Überqueren der Westküste Sumbawas eines der klimatisch weniger begünstigten Gebiete Indonesiens erreicht hat. In der Trockenperiode (April-November/Dezember) verwandelt sich die Insel in ein bräunliches Brachland, die Erde ist von tiefen Rissen durchzogen, die Luft von Staub durchsetzt. Die ohnehin spärliche Vegetation hält der enormen Hitze nicht stand. Die Kargheit der Landschaft¹ findet ihre Entsprechung in den lokalen ökonomischen Lebensbedingungen. Die geringen, durch Bewässerungs- und Brandrodungsfeldbau erwirtschafteten Reiserträge reichen in der Regel kaum aus, um die Bevölkerung ernähren zu können. Was das Pro-Kopf-Einkommen und die generellen zur Verfügung stehenden ökonomischen Ressourcen betrifft, so gehören die Bimanesen, abgesehen von einer kleinen städtischen Elite, mittlerweile zu den wirtschaftlich am schlechtesten gestellten Bevölkerungsgruppen in Indonesien.

Unter den drei administrativen Einheiten (*kabupaten*), in welche die Insel unterteilt ist – der im Westen gelegene *kabupaten* Sumbawa, nach dem die Insel benannt wurde, und der *kabupaten* Dompu im

¹ Die Insel Sumbawa verfügte einst über große Waldbestände an Sandelholz. Die radikale, durch die »Niederlandische Vereinigte Ost-Indische Kompanie« erzwungene Abholzung dieser Bestände hat zu gravierenden ökologischen Veränderungen geführt, die durch den Ausbruch des Vulkans Tambora im Jahre 1817 noch zusätzlich verstärkt wurden (vgl. Jong Boes 1995, 1996).

Zentrum – ist das östliche Bima² von alters her als Hochburg eines kompromisslosen orthodoxen Islam bekannt. Javanische Freunde hatten mich wiederholt gewarnt, nachdem ich sie über meine Pläne informiert hatte, in Bima einen längeren Forschungsaufenthalt zu absolvieren. Ich müsste mir bewusst sein, so der allgemeine Tenor, dass die dortige Situation mit dem toleranten Wesen des javanischen Islams³ nicht zu vergleichen sei. Während beim javanischen Islam »vieles gehe«, müsste ich in Bima darauf gefasst sein, mit einen unbarmherzigen und krassen »Islam Fanatik« konfrontiert zu werden. Wie sich bald herausstellen sollte, waren diese Aussagen wahr und falsch zugleich.

Der in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts von der Suharto-Regierung ausgeübte Zwang, wonach sich die »noch nicht über eine Religion verfügenden« (*belum beragama*) Bevölkerungsgruppen Indonesiens zu einer der fünf von der staatlichen *Pancasila*-Doktrin sanktionierten Hochreligionen zu bekennen hatten, ist an den Bimanesen⁴ mehr oder weniger spurlos vorbeigegangen. Bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts bekannten sich 99,8 Prozent der Bevölkerung zum Islam (vgl. Mantja 1984), eine Zahl, die seit Jahrzehnten unverändert geblieben ist. Bima ist zu Beginn des 17. Jahrhunderts unter dem Einfluss des Sultanats von Goa (Makassar, Süd-Sulawesi) islamisiert worden. Unter dem zunächst vor allem mit militärischen Mitteln ausgeübten Druck Goas (Noorduyn 1987a) nahm der Herrscher von Bima im Jahre 1640 den Titel eines Sultans an, wodurch das Gebiet in der Folgezeit

- 2 Nach offiziellen Schätzungen der lokalen Verwaltung umfasste der *kabupaten* Bima im Jahre 2002 ca. 500.000 Einwohner. Bima wird von der Hauptstadt Raba aus verwaltet, die zugleich Sitz des *Bupatis* ist. Das eigentliche städtische Zentrum des *kabupaten* ist jedoch die gleichnamige Stadt Kota Bima, die seit dem 17. Jahrhundert das Zentrum des bimanesischen Sultanats bildete.
- 3 Clifford Geertz (1960) hat eine klassische Studie verfasst, welche die unterschiedlichen Formen und Motivlagen des javanischen Islams aufzeigt. Geertz Beobachtungen sind später von Koentjaraningrat (1985) und Beatty (1999) ergänzt bzw. kritisiert worden.
- 4 Die Bimanesen bezeichnen sich selbst mit dem Begriff »*Dou Mbojo*« (*Dou* = Mensch), was aber ebenso für die Bewohner des benachbarten Dompu-Distriktes gilt. Da sich eine Vielzahl der bimanesischen Vorstellungen und rituellen Handlungen von denen der in Dompu beheimateten *Dou Mbojo* unterscheidet, ziehe ich im Folgenden die Verwendung des Begriffs »Bimane/n« vor.

zu einem Teil der islamisierten malaiischen Welt wurde. Das Sultanat existierte bis zu seiner Auflösung durch die Zentralregierung in Jakarta im Jahre 1958 (vgl. Hitchcock 1996).

Bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts war der Islam, neben den beiden Grundpfeilern der *sara* (Verwaltung) und des *adat*, in Form des *hukum* (islamisches Recht) als dritte Säule in der sozio-politischen Ordnung des bimanesischen Sultanats fest verankert worden. Die in der Folgezeit nach Bima migrierenden islamisierten Makassaren und Buginesen trugen ihren Teil dazu bei, dass der Islam in Bima auch in den peripheren Regionen des Sultanats Fuß fassen konnte. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die Bevölkerung bereits in einem Maße islamisiert, dass die niederländische Mission gänzlich davon absah, auch nur einen Gedanken an eine potentielle Christianisierung der Region zu verschwenden (vgl. Noorduyn 1987b).

Die Eingliederung Bimas in das niederländische Kolonialsystem zu Beginn des 20. Jahrhunderts führte zur Gründung zahlloser islamischer Parteien und Organisationen, die nicht nur ihre oppositionelle Haltung gegenüber den niederländischen Kolonisatoren zum Ausdruck brachten, sondern zunehmend auch eine radikalere Haltung gegenüber lokalen Vorstellungen und Praktiken entwickelten, die den orthodoxen Glaubensvorstellungen des Islams zuwiderlaufen schienen, darunter vor allem die rituelle Kommunikation mit einer Vielzahl von spirituellen Wesen, die im Kontext von Ritualen, die den menschlichen Lebenszyklus oder den Reisanbau betreffen, bis heute eine zentrale Stellung einnehmen.

Die Konsequenzen dieser zunehmenden Betonung einer islamisch-sunnitischen Orthodoxie sind bis heute spürbar. Während meines Aufenthaltes ist mir wiederholt die Frage gestellt worden, insbesondere wenn ich mich mangels besserer Verortungskategorien als »Islam- und Kultur-Forscher« offenbart hatte, ob sich im Falle der bimanesischen Kultur *Adat*⁵ und Islam voneinander trennen ließen. Da ich angesichts meines dabei gewöhnlich herausfordernd blickenden Gegenübers und dem unübersehbar aus dessen Hüftschärpe ragenden *kris* – ein Gegenstand von dem ich wusste, dass er ein erstaunliches spirituelles Eigenleben besitzt – die erwartete Antwort bereits kannte, lieferte ich um des guten Einvernehmens willen zumeist die politisch korrekte Antwort, was in der Regel zu enthusiastischem Händeschütteln und Schulterklopfen führte. Die Begeisterung lag vor allem in der

5 Der Begriff »*Adat*« bezeichnet die unterschiedlichen Formen des »Gewohnheitsrechts« indonesischer Gesellschaften, d.h. das Regelwerk von nicht-kodifizierten kulturellen Vorstellungen und Praktiken.

Tatsache begründet, dass gerade ein *Kafir* das Essentielle der bimanesischen Kultur zu begreifen schien. Wenn auch aus einer ethnologischen Perspektive die unverbrüchliche Wesensgleichheit zwischen *Adat* und Islam in Bima in Zweifel gezogen werden muss, eine Einsicht, die man während des Aufenthaltes im übrigen besser für sich behält, so zeigt sie dennoch den zentralen Stellenwert, den der Islam im Ethos der lokalen Bevölkerung einnimmt.

Die fünf täglichen Gebete sind nicht verhandelbar, ebenso wenig wie das Begehen der Fastenzeit im Monat Ramadan und die Abhaltung der zentralen islamischen Feiertage. Über das Abhalten der Pflichtgebete hinaus vergeht jedoch kein Tag, an dem nicht bis spät in die Nacht aus dem Koran rezitiert würde. Wenn Elektrizität vorhanden, absolvieren Bimanesen solche nächtlichen Séancen in der Regel mit Hilfe von enorm aufgetunten und übersteuerten Lautsprecheranlagen, um dafür Sorgen zu tragen, dass auch die Nachbarn – darunter um Schlaf ringende Ethnologen – in den Genuss des melodiösen Klangs dieser Verse kommen.

Der im 17. Jahrhundert einsetzende Prozess der Islamisierung darf nicht als ein abgeschlossener Prozess verstanden werden, sondern ist bis heute einer kontinuierlichen Entwicklung unterworfen. Während die javanischen Bupatis, die Bima über Jahrzehnte regierten, dem zunehmenden Druck der islamischen Orthodoxie zunächst noch entgegengewirkt hatten, ist seit der Formulierung des regionalen Autonomiegesetzes aus dem Jahre 1999 eine stärkere Fundamentalisierung des Islams vor Ort zu beobachten. Die Frage nach der Vollverschleierung der Frauen wird wieder verstärkt diskutiert und es gibt immer mehr Stimmen, welche die Praxis der »pharaonischen Beschneidung« bei den Frauen einfordern oder im Falle von kriminellen Handlungen für die strikte Anwendung des islamischen Strafrechts plädieren.

Das Wiedererstarken islamischer Orthodoxie manifestiert sich auch in der zunehmenden öffentlichen Ausblendung der vor-islamischen Periode der bimanesischen Geschichte. Der Name »Bima« leitet sich von der mythischen Figur des Sang Bima aus dem Hindu-Epos des Mahabharata ab, der der mythischen Überlieferung zur Folge das Reich von Bima begründete und als dessen legitime Nachfolger sich die bimanesischen Sultane stets auch begriffen (vgl. Chambert-Loir 1985). Aus der hindu-buddhistischen Periode sind nur wenige Zeugnisse erhalten, darunter ein im westlichen Bergland gelegener Felsbrocken (*Wadu Tunti*), der mit einer bis heute nicht vollständig entzifferten Inschrift versehen ist (vgl. Naerssen 1938; De Casparis 1998), und eine am Eingang der Bima-Bucht gelegene Felsengrotte (*Wadu Pa'a*), die eine ehemalige Tempelanlage darstellt und ebenfalls mit Inschrif-

ten sowie einer Vielzahl von Reliefs und Skulpturen aus der hindu-buddhistischen Mythologie ausgestattet ist. Im Zuge der in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts einsetzenden nationalen Aufwertung der regional als bedeutend erachteten kulturellen Höhepunkte (*puncak puncak*) sind diese Zeugnisse einer hindu-buddhistischen Vergangenheit von der Provinzregierung in Mataram (Lombok) unter Denkmalschutz gestellt und zu einem Teil des nationalen Kulturerbes erklärt worden. Für die Mehrzahl der Bimanesen sind diese Zeugnisse heute jedoch weniger mit dem Stolz auf eine reichhaltige historische Vergangenheit verbunden, sondern vielmehr dem Makel behaftet, dass sie den Betrachter stets aufs Neue daran erinnern, dass die eigenen Vorfahren vor der Ankunft des Islams einer »heidnischen« Form des Glaubens anhingen. Sie sind steinernes Mahnmal eines Irrwegs, der erst durch die Ankunft der Worte des Propheten korrigiert werden konnte.

Weit mehr Interesse als den behauenen Steinen (*Wadu Pa'a*) kommt einer mystischen Höhle im Norden der Region zu, die das bimanesische Festland durch einen unterirdischen Gang mit der Vulkaninsel Sanggeang verbinden soll. Aus dieser Höhle ist einst das in der Lava des Vulkans geborene Reichspferd des Sultans entstiegen und die heutigen Besucher der Höhle legen ihre Hand dafür ins Feuer, dass neuerdings auch eine unterirdische Verbindung zur arabischen Welt besteht. Wer lange genug in der Höhle verweilt, wird schließlich das Heiligtum von Mekka erblicken.

Wenn die Bimanesen somit zunächst als Anhänger einer relativ orthodoxen Form des Islams kategorisiert werden können, so nimmt es nicht Wunder, dass auch die Beschneidung einen unverzichtbaren Aspekt der lokalen Kultur darstellt, eine Kultur die der offiziellen Ausschauung gemäß ohnehin vom sunnitischen Islam nicht zu unterscheiden ist. Wenn man Bimanesen die Frage stellt, warum sowohl bei Männern als auch Frauen eine Beschneidung durchzuführen ist, so wird als erste Begründung genannt: »Weil wir Muslime sind.« Erst nach einer gewissen Zeit, wenn die Gesprächspartner bisweilen zu vergessen scheinen, dass sie einem *Dou Kafiri* gegenüber sitzen, kommen andere Antworten zum Tragen: »Um das Sperma zum Leben zu erwecken«, »Um zu verhindern, dass sich die *jinn* unter der Vorhaut einnisten«, »Um das *mori* noch fester im Körper zu verankern«, »Damit das Geschlecht sichtbar wird und Mann und Frau einander begehren«, »Um vollständige Menschen (*Dou*) herzustellen«.

Um diese Antworten verstehen und kontextualisieren zu können, ist es notwendig eine Reihe von bimanesischen Vorstellungen zu thematisieren, die den Aufbau des menschlichen Körpers, der Person und deren Verbindung mit bzw. Abgrenzung vom »Kosmos« zum Inhalt

haben. Bevor diese Vorstellungen im Vordergrund stehen, müssen jedoch zunächst einige vorbereitende Überlegungen zum Ablauf und zur Bedeutung des Beschneidungsrituals angestellt werden.

Suna und Sa Ra So: Die Beschneidung der Jungen und Mädchen

Am Tag vor der Beschneidung der Jungen (*suna*) wird vor dem Wohnhaus ein Festzelt (*paruga*) errichtet, das als Erweiterung des vorderen »männlichen« Teils des Hauses gilt. Eingeleitet wird die Zeremonie von einem *kyai*, einem Würdenträger, der im Sinne des Islams als spirituell fortgeschritten gilt. Der Rede des *kyai* und den begleitenden Koran-Rezitationen kann je nach Kontext ein Wortbeitrag des Dorfchefs oder – im städtischen Bereich – des Bezirksvorstehers vorangehen, der die Familie des Initianden sozial positioniert. Ist die Familie während der letzten Jahre zugezogen, wird er in jedem Fall betonen, wie gut sie sich in die Gemeinde eingefügt hat. Ist sie schon seit langer Zeit ansässig, wird er deren bisherige Leistungen für das Gemeinschaftswohl herausstellen. Sind diese einleitenden Schritte vollzogen, wendet sich die Aufmerksamkeit dem Initianden zu. Letzterer sitzt auf einer leicht erhöhten Plattform, den Blick starr nach vorne gerichtet. Idealiter wird der Initiand während der gesamten rituellen Sequenz in der *Paruga* ein vollkommenes Bild der Bewegungslosigkeit abgeben. In diesem Moment ähnelt jeder der zu beschneidenden Jungen dem Sultan von Bima, der bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts als »immobiler« Herrscher primär mit dem inneren Bereich seines Palastes assoziiert war (vgl. Couvreur 1917). Vom *kyai* wird der Initiand daran erinnert, während der Beschneidung stark zu sein, so dass ein guter Muslim aus ihm werden möge. Mit diesen Worten wird dem Initiand ein *kris*⁶, ein zeremonieller Dolch (Bim.: *sampari*), überreicht. Hart wie dieser *kris* solle der Intitiand während der Zeremonie sein und sich wie die Waffe durch den Schmerz nicht »verbiegen« lassen.

Während die Gäste essen, wird der Initiand in den vorderen Teil des Hauses gebracht, wo er seine Kleider ablegt und der rituelle Spezialist (*sando*) bereits die entsprechenden Vorkehrungen getroffen hat. Wenn die Gäste und andere Schaulustige schließlich hinzugekommen sind, folgen die Ereignisse, die bereits eingangs beschrieben wurden. Zwei scheinbar nebensächliche Dinge müssen in diesem Zusammen-

6 Zu den unterschiedlichen Varianten des bimanesischen *kris* und dessen Herstellung vgl. Hitchcock (1987).

hang jedoch ergänzt werden. Zum einen steht in einer Ecke des Raumes ein Teller, auf dem sich Opfergaben wie Tabak, gelb gefärbter Reis und Bananen befinden. Diesen Gaben wird während der gesamten Zeremonie offiziell keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt. Zum anderen äußert der *Sando* vor dem Einscheiden der Vorhaut eine rituelle Formel, die verhindern soll, dass während der Operation Blut austritt. Wie bereits erwähnt, soll der Initiand die Zeremonie wortlos und ohne den Anschein von Schmerz über sich ergehen lassen. Idealiter steht er nach der Beschneidung aus eigener Kraft auf, legt seine Kleider an und betritt die *Paruga*, wo er sich den Gästen präsentiert, feierlich den *kris* aus der Scheide zieht und bei seiner Ehre schwört, den Islam fortan auch mit der Waffe zu verteidigen. Zumindest bei den von mir beobachteten Beschneidungszeremonien ist es zu dieser abschließenden Sequenz des Rituals (Bim.: *Maka*) nie gekommen.

Weit weniger spektakulär, zumindest was die Anzahl der Teilnehmer betrifft, ist die Beschneidung der Mädchen (Bim.: *sa ra so*), die während der selben Altersspanne wie bei den Jungen erfolgt. Die Mädchenbeschneidung ist eine rein familiäre Angelegenheit und findet weitgehend unter Ausschluss der Öffentlichkeit im hinteren »weiblichen« Teil des Hauses statt. An der Beschneidung nehmen nur die Mutter, ein weiblicher *sando* und unter Umständen weitere weibliche Verwandte der väterlichen und mütterlichen Seite der Initiantin Teil. Der eigentliche Akt der Beschneidung besteht in einem Schnitt in die Klitoris mit einem scharfen Gegenstand, vorzugsweise mit einem Reismesser. In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich jedoch um eine »symbolische« Beschneidung, d.h. die Geste wird lediglich angedeutet, so dass die Klitoris, zumindest in den Augen eines westlichen Betrachters, unangetastet bleibt. In der Wahrnehmung der Bimanesen wird auf diese Weise jedoch ein Stück Haut von der Klitoris entfernt, eine wesentliche Voraussetzung für die Ausbildung weiblicher Fruchtbarkeit. Auch hier soll mit Hilfe einer rituellen Formel des *sando* verhindert werden, dass Blut aus der Wunde austritt; und schließlich wird auch im Kontext der Mädchenbeschneidung ein Teller mit Opfergaben in eine der Ecken des Raumes gestellt. Ähnlich wie im Falle der rituellen Übergabe des *kris* bei den Jungen, wird den Mädchen vor der Beschneidung eine zeremonielle Bluse überreicht (Bim.: *compo baju poro me'e*), die fortan die Brüste verdecken soll.

Um die Notwendigkeit der Beschneidung aus der Sicht der Bimanesen zu verstehen, so wäre zumindest in Bezug auf die Jungenbeschneidung mit dem Verweis auf die entsprechende Tradition des Islam zweifelsohne eine vorläufige Antwort gegeben, die aber nur einen Bruchteil der mit diesem Ritual verbundenen Zielsetzungen

abdecken würde. Gänzlich unverständlich blieben hierbei der Umstand, dass im Zuge des Rituals in einer Ecke des Raumes Opfergaben plaziert werden, die nicht für Allah sondern für eine andere Kategorie spiritueller Wesen bestimmt sind (eine aus der Sicht der islamischen Orthodoxie verdammenswerte Praxis) und dass während der Operation nach Möglichkeit kein Blut austreten sollte. Ebenso überflüssig wären aus der Sicht des Islams die rituelle Verleihung des *kris* bzw. der *baju*. Das bimanesische Beschneidungsritual scheint also mehr als die bloße Wiederholung und Inszenierung einer islamischen Tradition zu sein; vielmehr weist es Komponenten einer kulturellen Eigenlogik auf, die mit lokalen Vorstellungen in Verbindung stehen, welche sich vornehmlich auf die rituellen Erschaffung und den Schutz von »vollständigen« Personen beziehen.

Wie beide Geschlechter unabhängig voneinander betonen, wären Mann (*mone*) und Frau (*siwe*) ohne die Beschneidung »unvollständig« und würden füreinander keinerlei Attraktion und Begierde empfinden. Unter der Voraussetzung, dass unbeschnittene Männer überhaupt über Sperma verfügen, so handelt es sich aus der Sicht der Bimanesen hierbei um eine zähflüssige »tote« (Bim.: *made*) Flüssigkeit, die allenfalls zur Zeugung von deformierten Fötus oder Totgeburten taugt. Darüber hinaus kann sich unter der Vorhaut eine bestimmte Kategorie von spirituellen Wesen einnisten, welche die sich im Sperma befindliche »Lebenskraft« konsumieren. Unbeschnittene Frauen dagegen tendieren zur Unfruchtbarkeit. Ihre Vagina ist »ausgetrocknet« und »heiß« und tötet das Sperma ab.

Erst die rituelle Vervollständigung der Person, die bei beiden Geschlechtern durch das Entfernen eines Stücks Haut geschieht, kann gewährleisten, dass das Sperma »lebendig« wird, dass Frauen fruchtbar und die beiden Partner überhaupt zu heterosexuellem Geschlechtsverkehr fähig sind.⁷ Der Prozess der Vervollständigung der Person setzt hierbei voraus, dass vom Körper ein spezifischer Teil entfernt wird, um diesen entnommenen Teil gleichzeitig durch ein rituelles Wertobjekt zu ersetzen. Aus der Verschmelzung zwischen Körper und Objekt erlangt die Person schließlich einen Grad von Vollständigkeit, der ohne die Beschneidung aus bimanesischer Sicht undenkbar wäre. Diese Vollständigkeit ist wiederum die Grundvoraussetzung für

⁷ Aufgrund der gebotenen Kürze können die Themen der Homo- und Transsexualität in Bima in diesem Beitrag nicht behandelt werden, da es sich hierbei um eigenständige und überaus vielschichtige Bereiche handelt. Ich hoffe, dieses Thema an andere Stelle einer ausführlichen Analyse unterziehen zu können.

die Ausformung der geschlechtlichen Identität, die Zeugungsfähigkeit und die zwischengeschlechtliche Attraktion.

Die beiden rituellen Objekte, die den männlichen bzw. weiblichen Körper fortan ergänzen, sind visueller Ausdruck und Akzentuierung der im Rahmen der Beschneidung erzielten geschlechtlichen Differenzierung. Die durch die Beschneidung entblößte Glans findet ihr visuelles Äquivalent⁸ im *kris*, der fortan als Teil des Mannes sichtbar auf der linken Seite des Körpers getragen wird. Das bei der Mädchenbeschneidung entnommene Stück Haut der Klitoris findet ebenso ihre visuelle Entsprechung in einer »zweiten Haut«, welche die Intitiantin vor der Beschneidung erhält, die *baju*, die fortan die Brüste, d.h. das primär sichtbare Geschlechtsmerkmal der Frau, verdecken soll. Die durch das Beschneidungsritual akzentuierte Differenzierung der Geschlechter operiert in diesem Kontext vor allem mit einer Opposition zwischen »Entblößung« versus »Verdecken«, wobei durch die Beschneidung die ursprüngliche Konstellation eine Umkehrung erfährt. Die vormals unverdeckten Brüste werden fortan unter der Bluse verborgen; die ursprünglich durch die Vorhaut bedeckte Glans ist nach der Beschneidung entblößt. Mit diesen beiden Kategorien »Entblößen«/»Verdecken« korrespondieren auch die jeweiligen Geschlechterrollen, die nach der Beschneidung von den Jungen und Mädchen eingefordert werden. Die Mädchen werden sich fortan an den inneren »verdeckten« Bereich des Hauses binden, während die Jungen mit dem vorderen »entblößten« Teil des Hauses assoziiert werden.

Zeigen Jungen und Mädchen in den folgenden Monaten nach der Beschneidung kein geschlechtskonformes Verhalten, so beginnen sich die Eltern ernsthafte Gedanken zu machen, ob die Schwangerschaft korrekt verlaufen ist, ob alle damit zusammenhängenden Tabus beachtet und die post-natalen Rituale auf die korrekte Weise durchgeführt wurden. Ein in diesem Falle zu Hilfe gerufener *Sando* kommt in der Regel zu dem Schluss, dass das Kind während der Schwangerschaft auf der falschen Seite getragen wurde. Mädchen sollen auf der linken Seite, Jungen auf der rechten Seite des Bauches der Schwangeren getragen werden, was die generelle bimanesische Zuordnung der Ge-

8 Bimanesische Männer betonen nicht selten, dass zwischen dem *kris* und dem erigierten Penis eine gewisse Äquivalenz besteht. Ein stehender Witz unter bimanesischen Männern ist der Umstand, dass Javaner den *kris* »versteckt« auf der Rückseite des Körpers tragen, wodurch sich in den Augen des Bima-Machismo die ganze Verweichlichung und »das Weibische« der javanischen Kultur manifestiert.

schlechter zu den Kategorien »links« und »rechts« widerspiegelt, die unter anderem bei der Sitzordnung der Männer und Frauen bei rituellen Anlässen wie auch in der kosmologischen Ordnung des bimanesischen Wohnhauses zum Tragen kommt. Eine andere Möglichkeit geschlechts-nonkonformes Verhalten zu erklären, besteht in der Annahme, dass sich die Eltern während der Schwangerschaft gestritten haben oder dass beim Geschlechtsverkehr »obszöne« Worte gefallen sind. Streit und Obszönität locken eine Kategorie von spirituellen Wesen an, welche die Bimanesen formal mit dem aus der islamischen Mythologie stammenden Begriff *jinn* oder auch als *setan* bezeichnen. In der bimanesischen Sprache werden diese Wesen jedoch als *mori* bezeichnet und mit diesem Konzept beziehen sich die Bimanesen auf ein komplexes semantisches Feld, in dem der menschliche Körper, das Leben, die spirituellen Komponenten der Person und die Seinsweise des Kosmos auf das engste miteinander verwoben sind. Es sind dieselben Wesen, die sich unter der Vorhaut eines Unbeschnittenen einnisten, um die Lebenskraft des Spermias zu konsumieren, und für die auch die in den Ecken des Raumes platzierten Opfergaben bestimmt sind. Es sind schließlich auch dieselben spirituellen Wesen, in deren potentieller Gegenwart mit aller Sorgfalt vermieden wird, dass sie in den Besitz des aus einer Wunde austretenden Blutes gelangen.

Körper, Person, Haus

»Blut ist ein ganz besonderer Saft«: Mephistos diesbezügliche Einsicht lässt sich unmittelbar in der grundlegenden Überlegungen wieder finden, welche die Bimanesen zur Natur des menschlichen Körpers anstellen; sie muss jedoch durch eine Reihe von zusätzlichen Komponenten ergänzt werden, die in der Anschauung der Bimanesen ebenso eigentümlich und empfindlich wie das Blut sind. Der Körper der bimanesischen Person ist ein hoch-kodiertes Zeichensystem, ein überaus empfindliches Gesamtkunstwerk von miteinander verschalteten spirituellen Komponenten, zirkulierenden Flüssigkeiten sowie Ein- und Ausgängen, deren Komplexität die britische Sozialanthropologin Mary Douglas (vgl. Douglas 1981, 1985) zweifelsohne mit einem wissenden Nicken quittieren würde.

Im menschlichen Körper zirkulieren vier Kategorien von Blut, die mit vier unterschiedlichen Farben assoziiert sind. Diese vier »Farben« müssen in einem spezifischen Balanceverhältnis stehen, um die Gesundheit und das langfristige Überleben einer Person zu gewährleis-

ten. Hexen und andere »asoziale« Elemente, verfügen über geeignetes Wissen, um eine der Farben »aufquellen« zu lassen, was ohne die Durchführung entsprechender Heilungsrituale zum unmittelbaren Tod der betreffenden Person führen kann. Im Körper zusammengeschaltet sind zwei weitere essentielle spirituelle Komponenten, welche die Bimanesen als *mori* und *nawa* bezeichnen. In der bimanesischen Sprache indiziert der Begriff *mori* ein semantisches Feld, das mit »wachsen«, »Gewächs«, »Leben«, »lebendig sein« assoziiert ist. Der Begriff beschränkt sich indes nicht allein auf Prozesse, die wir mit biologischen Prozessen des Wachstums und der Reproduktion in Verbindung bringen würden. Ein Kieselstein, der unvermittelt ins Rollen kommt, ein Blatt, das sich bei Windstille bewegt, eine Waffe, die ohne Zutun aus ihrer Scheide gleitet und sich in der Körper eines anderen Menschen bohrt, all dies sind Manifestationen des *mori*. Das *mori* existiert in zwei Formen. Insofern es Teil eines übergeordneten Kosmos ist, existiert es in einer »ungebundenen« Form; wenn es Teil des menschlichen Körpers oder von Nutzpflanzen ist, existiert es in einer »gebundenen« verkörperlichten Form. Alles was existiert ist *mori*. Würde man Anleihen bei einer spezifischen Tradition der kontinentalen Philosophie machen, so ließe sich sagen, dass das *mori* in seiner nicht-körperlichen kosmischen Form eine gewisse Ähnlichkeit mit dem »Sein an sich« aufweist, das als solches nicht erscheint.

In seiner gebundenen, verkörperlichten Form ist das *mori* eine überaus empfindliche Komponente, die im Körper mit der *nawa* zusammengeschaltet ist. Die *nawa* ist der Teil der Person, die den Menschen an Allah bindet. Sie wird dem Menschen bei der Zeugung eingesetzt und beim Tod von Allah wieder entzogen. In der *nawa* manifestieren sich all jene Aspekte, die den Menschen gegenüber Allah in einer spezifisch moralischen Dimension definieren, das Gewissen, die Scham und die Pflicht zur Befolgung der islamischen Gesetze und Regeln. Das *mori* dagegen ist der Teil der Person, der aus einem unspezifischen Kontinuum des Kosmos kommt und sich für den Zeitraum einer Lebensspanne an die *nawa* haftet, um nach dem Tod wieder in dieses kosmische Kontinuum zurückzukehren.

Im Falle von »unvollständigen« Personen, darunter Kleinkinder und Unbeschnittene, ist das *mori* eine überaus empfindliche und gefährdete Komponente, die bei Erschütterungen oder Ereignissen, die eine Person zum Erschrecken bringen, den Körper verlässt. In einem solchen Falle kann das *mori* nur innerhalb eines bestimmten Zeitraums zurückgerufen werden; verlässt es den Körper für zu lange Zeit, ruft Allah die *nawa* zu sich. Nachdem die *nawa* »gezogen« wurde, kann ein verspätet zurückgerufenes *mori* einen solchen *nawa*-losen Körper

nicht länger beleben. Dies gilt ebenso für das in der Reispflanze und den Reiskörnern gebundene *mori*, die stets mit äußerster Vorsicht behandelt werden.

Neben diesen temporären Bedrohungen ist das verkörperlichte *mori* einer dauerhaften, während der ganzen Lebensspanne einer Person anhaltenden Gefahr ausgesetzt. In der Wahrnehmung der Bimanesen »gehört« das an eine Person oder Nutzpflanze gebundene *mori* weder der betreffenden Person, noch Allah, sondern dem kosmischen *mori* selbst. Alles Leben ist daher nur ein temporär vom Kosmos »geliehenes«, es ist eine Form des Seins, die man dem kosmischen *mori* abgetrotzt hat. Letzteres hat den unstillbaren Drang, die von ihm abgespaltenen und in Personen und Nutzpflanzen gebundenen Komponenten wieder »aufzusaugen« und in das kosmische Kontinuum zurückzuziehen. Menschen und Nutzpflanzen sind daher gewaltigen Zugkräften ausgesetzt, die versuchen, das Leben wieder in seine ursprüngliche Form zu verwandeln. Die Mehrzahl der mit dem Lebenszyklus verbundenen bimanesischen Rituale dienen daher dem Zweck die Autonomie des menschlichen Lebens und der Person gegenüber dem kosmischen *mori* zu proklamieren. Die dabei zum Tragen kommende rituelle Logik ist stets die gleiche: Um das *mori* der eigenen Person oder der Reisfelder zu schützen, werden dem kosmischen *mori* Opfergaben angeboten, welche die im Körper oder Pflanzen gebundenen Komponenten ersetzen sollen.

Im bimanesischen Denken manifestiert sich das kosmische *mori* in einer Kategorie von zumeist unsichtbaren Wesen (*mori-jinn*) die an Türschwellen, in den Spalten der Hausböden und anderen ambivalenten Orten darauf warten, wieder in den Besitz der verkörperlichten *mori*-Komponenten zu gelangen. Insofern der menschliche Körper betroffen ist, so sind es dessen Ein- und Ausgänge wie Mund, Nasenlöcher, Vagina, Harnröhre sowie andere kritische Schwachstellen, wie etwa die noch nicht gehärtete Fontanelle des Säuglings, die Gelenke, und der Spalt zwischen Fingernagel und Fingerkuppe oder die unschnittene Vorhaut, die als kritische Schwachstellen gelten, durch welche die *mori-jinn* eindringen können, um anschließend die im Körper gebundene Lebenskraft zu konsumieren.⁹

9 In den begleitenden rituellen Formeln, mit denen die spirituellen Wesen auf die Präsenz der Opfergaben hingewiesen werden sollen, werden die *mori-jinn* zumeist direkt hinsichtlich ihrer »Gier« auf »Leben« angesprochen. Die rituellen Formeln beginnen in der Regel mit Formulierungen wie »Ihr, die auf den Bergen, in Flüssen und Bäumen, und an den Schwällen wohnt;

Hieraus wird deutlich, warum das Beschneidungsritual einen überaus kritischen Zustand markiert. Durch die Operation wird eine zusätzliche temporäre Öffnung des Körpers geschaffen, durch welche die *jinn* in den inneren Bereich der Person eindringen können. Aber auch aus dem Körper austretende Komponenten wie das Blut sind letztlich ausreichend, damit die *jinn* die Kontrolle über die Lebenskraft der Person erlangen. Die in den Ecken des Raumes platzierten Opfergaben sollen diese Wesen schließlich dazu veranlassen, das darin verkörperte *mori* anstelle der Lebenskraft der Person zu konsumieren.

Eine weitere potentielle Schwachstelle, die in unmittelbarer Verbindung mit der Körpervorstellung der Bimanesen, der Sexualität und der Fruchtbarkeit steht, ist das bimanesische Haus. Das Haus ist in Analogie zum menschlichen Körper konstruiert, um zu gewährleisten, dass den darin wohnenden Personen ein entsprechender Schutz vor den Attacken der *jinn* geboten wird. Das Grundmaß, nach dem ein Haus konstruiert wird, basiert auf der Spanne zwischen den ausgestreckten Armen des männlichen Vorstandes. Denkt man in dieser Hinsicht an Leonardos berühmte Skizze des »vetruvianischen Menschen«, so würden die Bimanesen vor allem mit der Querachse des Bildes, den beiden nach außen weisenden Armen und den von den Längsseiten eines Quadrates begrenzten Fingerspitzen, die Vorstellung von Geschlossenheit und Harmonie assoziieren. Diese Grundspanne kann beliebig addiert werden, um die jeweilige Länge und Breite des Wohnhauses zu definieren. Problematischer wird es, wenn das Haus eine Länge oder Breite annehmen soll, so dass eine weitere Grundspanne nicht vollständig addiert werden kann. Für solche Restlängen kommen nur ganz bestimmte Abstände in Frage, die ebenfalls auf den Maßen des menschlichen Körpers beruhen. Tabu sind Längen, die dem Abstand zwischen den Fingerspitzen und dem Hand-, Ellenbogen- oder Schultergelenk entsprechen. In diesem Falle würde das Haus selbst über ein Gelenk verfügen, durch das die *jinn* eindringen könnten. Ebenso gefährlich ist ein Längenmaß, das den Abstand zwischen den Fingerspitzen und dem Brustbein reproduziert. In diesem Fall würde die addierte Länge oder Breite auf der Symmetriearchse des menschlichen Körpers enden. Damit ist zugleich die zweite Grundregel der Architektur bimanesischer Wohnhäuser angedeutet. Innerhalb des Hauses darf es keine Symmetrieverhältnisse geben. Die gilt sowohl für die Trennungslinie zwischen dem vorderen männlichen und dem

ihr, die stets begehrt, begehrt und begehrt ... Nehmt dieses Opfer, aber lasst ab von ...«

hinteren weiblichen Teil des Hauses als auch für die Abstände zwischen den Holzpfilern, auf denen die Häuser errichtet werden.¹⁰

Dies ist nicht der Ort, um die komplexe kosmologische Ordnung des bimanesischen Hauses im Detail zu beschreiben, vielmehr soll angedeutet werden, dass es sich beim Haus nicht um einen bloßen materiellen Gegenstand handelt, sondern um eine Entität, die in Analogie zum menschlichen Körper gedacht wird und dementsprechend mit »Leben« ausgestattet ist. Unerklärliche Krankheiten der Bewohner werden neben anderen Erwägungen, wie Hexerei, unmittelbar auf eventuelle Konstruktionsfehler des Hauses bezogen, was im Extremfall zu dessen volliger Demontage führen kann, um den möglichen Fehler identifizieren zu können.

Der Seinszustand der Bewohner dieses Hauses, Krankheit und Gesundheit, sowie alle Handlungen, die sich in diesem Haus ereignen, darunter auch die Sexualität, der Zeugungsakt, der Verlauf der Schwangerschaft und die weitere Entwicklung der neu geborenen Kinder sind demnach davon abhängig, dass das Haus auf der Basis seiner Korrespondenz mit den »rechten Maßen« des menschlichen Körpers einen entsprechenden Schutzraum bietet, der die *jinn* davon abhält, von dessen Bewohnern Besitz zu ergreifen.

Neben den *jinn*, die das *mori* in seiner ungebundenen kosmischen Form repräsentieren, und die darauf bedacht sind, das in Menschen oder Nutzpflanzen verkörperte *mori* zu konsumieren, sich also zurückzuholen, was ihnen von Rechts wegen gehört, existiert aus der Sicht der Bimanesen eine weitere Kategorie von *jinn*, die mit dem Begriff »*henca*« bezeichnet werden. Der Charakter der Letzteren ist weniger durch den Hunger auf *mori* als durch einen bisweilen unstillbaren sexuellen Appetit gekennzeichnet. *Henca* nehmen oftmals die Gestalt von liebestollen Frauen an, die plötzlich erscheinen und ihre männlichen Opfer durch die Magie ihres Blicks bannen, um Letztere dann in ein unterirdisches Reich zu entführen, aus dem eine Wiederkehr so gut wie ausgeschlossen ist. Jeder bimanesische Mann weiß eine Geschichte zu erzählen, wie er in seinem Leben mindestens einmal einem solchen weiblichen *jinn-henca* begegnet ist, der mit langem, bis auf den Boden fallendem Haar alle denkbaren Register gezogen hat, um sein Opfer zu verführen. Da aber alle bimanesischen Männer, wie dabei sogleich versichert wird, außerordentlich gläubige Muslime sind, hat freilich jeder der Betroffenen der Versuchung letztendlich helden-

10 Für vergleichbare Konzeptionen des Hauses in Südostasien und der austronesischen Welt vgl. Fox (1993); Howell (2003); Schefold et al. (2003).

haft widerstanden und den tückischen *jinn* durch die Rezitation geeigneter Koranverse vertrieben. Auch mir ist wiederholt eingebläut worden, falls während der Nacht ein Klopfen an der Tür zu hören wäre und darüber hinaus der helle Singsang einer melodisch lockenden Frauenstimme zu vernehmen sei, keinesfalls zu öffnen. Hätte ich erst einmal in die Augen eines solchen *jinn* geblickt, wäre es vollständig um meinen Verstand geschehen. Die Gebete meiner Freunde vor Ort haben es glücklicherweise zu einem solchen Vorfall erst gar nicht kommen lassen.

Die rituelle Genese der Person

Wenn wir uns die durch das Beschneidungsritual generierte Akzentuierung der Geschlechtlichkeit noch einmal vor Augen führen, so ist deutlich geworden, dass es sich im bimanesischen Denken bei der Ausbildung des Geschlechts keinesfalls um einen »natürlichen«, autonom verlaufenden Entwicklungsprozess handelt, der auf einer Verschränkung zwischen biologischen und erzieherischen Faktoren beruht, sondern das Geschlecht einer Person wie auch die Ausbildung der sexuellen Funktionen, der Begierde und der zwischengeschlechtlichen Attraktion sind abhängig von einem rituellen Zyklus, den eine Person während der ersten Jahre ihres Lebens durchläuft. Geschlecht und Sexualität sind also nicht bereits biologisch gegeben, sondern müssen im Laufe eines rituellen Prozesses kulturell hergestellt bzw. erarbeitet werden. Nicht umsonst ist der bimanesische Begriff für rituelle Handlungen, *rawi*, gleichbedeutend mit »Arbeit«, insbesondere Feldarbeit. Der menschliche Körper ist ein Feld, das von der Kultur bestellt wird, um unkultiviertes Land fruchtbar zu machen. Geschlecht und Sexualität sind das Ergebnis einer rituellen Manipulation.

Die Beschneidung darf daher auch nicht als ein isolierter Akt begriffen, sondern muss als Teil eines übergreifenden rituellen Zyklus verstanden werden, im Zuge dessen die menschliche Person rituell erschaffen und sukzessive vervollständigt wird. Worin aber besteht dieser Prozess der Vervollständigung? Um die bimanesische Vision einer vollständigen Person nachvollziehen zu können, müssen kurz die wesentlichen rituellen Ereignisse rekapituliert werden, die sich zwischen dem Zeugungsakt und der Beschneidung ereignen.

Nach der Befruchtung entsteht im Unterleib der Frau ein »Blutklumpen«, der bereits über *nawa* verfügt. Dieser Blutklumpen ist jedoch noch nicht »lebendig«. Dies geschieht erst, wenn am 44. Tag der Schwangerschaft das *mori* von dem Blutklumpen Besitz ergreift. Wäh-

rend der Schwangerschaft »gehört« der Fötus dem kosmischen *mori*. Die Bimanesen gehen davon aus, dass das erste von einem Ehepaar gezeugte Kind grundsätzlich verkehrt, mit dem Kopf nach oben, im Mutterleib liegt. Im 7. Monat der ersten Schwangerschaft muss daher ein Ritual, *kiri loko*, durchgeführt werden, um den Fötus in die richtige Richtung zu drehen. Die »falsche« Richtung, in welcher der Fötus zunächst liegt, ist mit der Richtung des *mori* assoziiert. Bei der Umkehrung der Liegeposition handelt es sich somit um den ersten Akt einer rituellen Manipulation, bei dem der Fötus ein Stück weit dem Einfluss des *mori* entzogen wird.

Da das *mori* den Fötus aber dennoch nicht freigibt, gibt es im bimanesischen Denken keinen »natürlich« eingeleiteten Geburtsvorgang. Es ist die mächtige Stimme des Erzengels Jibrail, der das Kind schließlich zwingt, den Mutterleib zu verlassen. In diesem Moment setzten die Geburtswehen ein. Alle weiteren rituellen Handlungen dienen dem Zweck die noch bestehenden Verbindungen zwischen dem Kind und dem kosmischen *mori* zu durchtrennen, d.h. den neu entstandenen Menschen der Domäne des undifferenzierten Kosmos zu entziehen, um ihn kontinuierlich als autonome, sozial bestimmte Person etablieren zu können. Die damit einhergehenden rituellen Handlungen sind für die beteiligten rituellen Spezialisten, die *sando*, mit großen Gefahren verbunden. Unmittelbar nach der Geburt ist das Kind über die Nabelschnur noch immer mit dem Kosmos verbunden. Alle *sando* wissen dramatische Geschichten zu erzählen, wie sie beim Durchtrennen der Nabelschnur nur unter größten Anstrengungen dem Tod entronnen sind. Da das kosmische *mori* das Kind nicht freigeben will, beginnt die Nabelschnur wie wild um sich zu peitschen, was nicht selten dazu führt, dass die *sando* von der Nabelschnur wie von einer Pythonschlange in den Würgegriff genommen werden.

Ein weiteres Produkt der Geburt, das ebenso mit äußerster Vorsicht zu behandeln ist, ist die Plazenta. Sie gilt als das »ältere Geschwister« (*sae*) des Neugeborenen. Diesem älteren Geschwister ist die Ablösung vom *mori* nicht vollständig gelungen, aus ihm wird keine menschliche Person entstehen, sie wird nur für einen kurzen Zeitraum überleben. Die Plazenta wird rituell in der Nähe des Wohnhauses an einem »kühlen Ort« beerdigt und mit Wasser und anderen Gaben versorgt, bis sie zerfallen ist. Bis zu diesem Zeitpunkt hat das *mori* über die Verbindung zur Plazenta noch immer einen Einfluss auf das neugeborene Kind.

Am 7. Tag nach der Geburt muss ein weiteres Ritual durchgeführt werden (*cafi sari*), mit dem dafür Sorge getragen wird, dass das Blut, das die Mutter während der Geburt verloren hat, nicht in den Besitz

jener *mori-jinn* gelangt, die in den Spalten der Bodenbretter des Hauses lauern. Ein zentraler Aspekt dieses Rituals besteht auch darin, den weiblichen Säuglingen ein Ohrloch zu stechen. Wie die *sando* betonen, ist dies notwendig, damit die *malaikat*, die aus der islamischen Mythologie stammenden Engel, im Falle eines frühen Kindstodes das Geschlecht des Kindes erkennen können, wenn sie die *nawa* zu Allah bringen. Mit diesem Ritual wird somit zugleich auch das vorläufige Geschlecht der Person markiert.

Noch am selben Tag erfolgt das Ritual des ersten Schneidens der Haare und der Fingernägel. Auch über diese noch »unbeschnittenen« Teile des Körpers weist das Kind eine zusätzliche Verbindung zum kosmischen *mori* auf, die bei diesem Anlass gekappt werden soll. Als Folge dieser rituellen Handlungen kann dem Kind schließlich ein Name¹¹ gegeben werden und es kann zum ersten Mal aus dem Haus getragen und der Gemeinde als neue »Person« präsentiert werden.

Es geht hier weniger darum, diese Rituale im Detail zu beschreiben, als zu verdeutlichen, dass die rituellen Ereignisse, die von der Schwangerschaft bis zur Beschneidung der Jungen und Mädchen reichen, einzelne Sequenzen eines zusammenhängenden rituellen Zyklus darstellen, im Zuge dessen die bimanische Person als soziale und über ein Geschlecht verfügende Entität rituell konstituiert wird. Die Genese der bimanischen Person lässt sich somit als eine kontinuierliche Entwicklung beschreiben, in deren Verlauf ein zunächst dem undifferenzierten Kosmos zugehöriges Wesen Schritt für Schritt von diesem kosmischen Kontinuum abgespalten wird, um dieses Wesen langfristig in eine menschliche und zur Domäne des Sozialen zugehörige Person zu verwandeln.

Die dabei angewendete rituelle Technik, von der Geburt bis hin zur Beschneidung, basiert vor allem auf der Abtrennung spezifischer Komponenten des Körpers, die Letzteren noch immer mit dem kosmischen *mori* verbinden: Plazenta, Nabelschnur, Fingernägel, Haare, Vor- und Klitorishaut. Mit jeder dieser rituellen Manipulationen des Körpers wird die Person der potentiellen Kontrolle des *mori* ein Stück weit

¹¹ Bimanische Personennamen sind fast ausschließlich der arabischen Welt entlehnt. Die Bimanesen verfügen jedoch über ein komplexes System, mit Hilfe dessen diese Personennamen auf der Basis von Transformationsregeln in Abhängigkeit vom sozialen Status des Sprechers verändert und den lokalen phonetischen Gegebenheiten angeglichen werden. Weit wichtiger als die Personennamen im täglichen Gebrauch sind jedoch die auf Teknynomie beruhenden Verwandtschaftstermini (vgl. Brewer 1981; Just 1987).

entzogen und auf diese Weise einem vollständigen sozialisierten Menschen immer ähnlicher. Der Wert der »Vervollständigung« der Person basiert daher – zumindest aus einer westlichen Perspektive – auf einem scheinbaren logischen Paradox, indem die Ganzheitlichkeit der Person nur auf dem Wege einer kontinuierlichen körperlichen Fragmentierung zu erreichen ist. Gerade im Kontext des Beschneidungsrituals hatte sich jedoch erwiesen, dass die vom Körper abgetrennte Vor- bzw. Klitorishaut durch rituelle Wertobjekte ersetzt wird, die fortan als konstitutiver Teil der Person gelten und Letzterer ein weit höheres Maß an Integrität verleihen als im Zustand vor der Beschneidung.

Das Bild, das die Bimanesen im Sinne einer Vollständigkeit des Körpers und der Person vor Augen haben, basiert nicht auf der Vorstellung einer unter günstigen genetischen Voraussetzungen gegebenen Integrität der zentralen körperlichen Funktionen, sondern ruft unmittelbar die Frage nach dem Balanceverhältnis der spirituellen Komponenten, des vier-farbigen Blutes und dem Schutz der Körperöffnungen hervor. Ein vollständiger Körper und eine ganzheitliche Person bieten dem kosmischen *mori* sowenig wie möglich Angriffsflächen. Nur auf diese Weise kann das verkörperlichte sozialisierte »Leben« gegenüber den Zugkräften des Kosmos proklamiert und verteidigt werden, und nur auf diese Weise kann die *nawa* im Körper gehalten werden.

Zu einer vollständigen Person zu werden impliziert im bimanesischen Denken zugleich, dass die menschliche Existenz zunehmend unter den Einfluss der *nawa* gestellt wird, die den Menschen als moralische Person an Allah und die Gesetze des Islams bindet. Je stärker das verkörperlichte *mori* in der Person gefestigt und verankert ist, um so mehr wird von ihr erwartet, dass sie sich den moralischen Gesetzen des Islam unterwirft. Ein zentraler Moment im Lebenszyklus einer Person sind in dieser Hinsicht die erste nächtliche Ejakulation der Jungen und das Einsetzen der Menstruation bei den Mädchen. Durch diese Ereignisse wird in der *nawa* das »Gewissen«, die »Schuld« und die »Scham« aktiviert. Von diesem Moment an wird die Sexualität, die durch das Beschneidungsritual rituell erschaffen wurde, der moralischen Obhut des Islam überantwortet. Eine auf diese Weise moralisch vervollkommnete *nawa* wird über den Zeitraum einer Lebensspanne das verkörperlichte *mori* umso fester an sich zu binden wissen.

Doch selbst wenn die Sexualität, die Scham und das Gewissen im Laufe der Vervollständigung der Person zunehmend den moralischen Vorgaben des Islam angeglichen werden sollen, so scheint die Frage des Geschlechts einer Person in gewisser Hinsicht der Domäne des Islam entzogen zu sein. Wenn man, wie die Bimanesen, davon ausgeht, dass die *malaikat*, die aus der islamischen Mythologie stammen-

den Engel, das Geschlecht eines Kindes erst durch das Vorhandensein bzw. Fehlen eines Ohrlochs erkennen können, so ist damit zugleich impliziert, dass aus der Sicht der *malaikat*, die im Auftrag Allahs handeln, die Menschen über kein »natürliches« erkennbares Geschlecht verfügen. Erst durch die rituelle Manipulation des Körpers wird den *malaikat* ein erster Hinweis in diese Richtung gegeben. Die Erschaffung des Geschlechts ist somit eine rein rituelle Konstruktion, welche die Gesellschaft als autonome Handlung sowohl gegenüber dem kosmischen *mori* als auch gegenüber Allah, den *malaikat* und dem Islam in Szene setzt.

Es sind diese Verbindungslien wie auch die Widersprüche, die das gegenwärtige Ideen- und Wertesystem der Bimanesen auszeichnen, ein bisweilen enigmatisches Konglomerat aus islamischer Orthodoxie und Vorstellungen über die Wirkmächtigkeit eines vom Islam unabhängig gedachten und von spirituellen Wesen bevölkerten Kosmos.

Von der unvollständigen zur ganzheitlichen Person

Bimanesen würden nach der Lektüre von Freud zweifelsohne lauthals protestieren: »Kultur«, so würden die Philosophen unter ihnen rufen, ist nicht das Resultat einer kanalisierten Sexualität, sondern die Existenz der Kultur selbst muss als Vorbedingung für die rituelle Erzeugung der Sexualität gesehen werden. Erst durch die von der Kultur bereit gestellten rituellen Techniken ist das Geschlecht herstellbar, erst auf diese Weise wachsen die Begierde und die zwischengeschlechtliche Attraktion der menschlichen Person zu. Größere Sympathien würden meine Gastgeber eher einigen Überlegungen von Judith Butler entgegenbringen, vorausgesetzt sie hätten in ihrem täglichen Überlebenskampf die Muse für poststrukturalistische Lektüre.

Butler (1990) hat argumentiert, dass die Vorstellung einer vor-diskursiven, rein biologisch gegebenen Geschlechtlichkeit des Körpers (*sex*) auf einer Illusion beruht, die letztlich auf eine ideologisch geprägte binäre Opposition zwischen »Natur« und »Kultur« zurückgeht. Butler dekonstruiert diese Vorstellung mit dem Hinweis, dass dieser scheinbar vor-diskursive Raum einer von der »Natur« vorgegebenen geschlechtlichen Opposition zunächst als Projektion eines kulturellen Diskurses gedeutet werden muss. Es gibt keinen Körper und kein Geschlecht außerhalb bereits etablierter kultureller Interpretationsstrategien und der damit einhergehenden Klassifikationsmuster. Zu Recht hat sie daher die Vorstellung kritisiert, dass es sich beim Körper um

ein passiv Seiendes handeln könnte, das auf seine kulturelle Signifikation wartet. Der Körper ist immer schon Teil eines Klassifikationssystems, so wie jede Vorstellung von Natur eben immer schon eine kulturell verortete Vorstellung ist.

Die bimanesische Körpervorstellung scheint diesen Überlegungen in vielerlei Hinsicht entgegenzukommen. Der Körper ist kein von der Natur gegebenes Substrat, sondern zunächst Teil einer kosmologisch bestimmten Domäne, die ihre eigene, vom Menschen und der sozialen Welt unabhängige, Signifikation besitzt. Der Prozess der rituellen Hervorbringung und Vervollständigung der Person, insofern er an die beschriebenen Manipulationen des Körpers gebunden ist, muss daher weniger als ein Einschreiben der Kultur in Natur, sondern als ein »Umschreiben« oder »Überschreiben« des Körpers gedeutet werden, als kulturelle Rekodierung einer kosmischen Schrift, die das Geschlecht (*sex*), die geschlechtliche Identität (*gender*) und die menschliche Person als Ganzes in den Vordergrund treten lässt.

Unvollständige Wesen und deren Verwandlung in ganzheitliche Personen sind ein ontologisches Problem, für dessen Lösung unterschiedliche Gesellschaften in der Tat auch unterschiedliche kulturelle Bewältigungsstrategien entwickelt haben. Viele mythische Erzählungen berichten von der Geburt deformierter, halbseitiger¹² oder auf andere Weise unvollständiger Personen, die im Laufe der Erzählung, sei es durch die Anwendung von Heilungsritualen, kosmischer Reisen oder der Etablierung bzw. Wiederherstellung disfunktionaler sozialer oder kosmologischer Beziehungen, ihre Vollständigkeit erlangen. Was in einem spezifischen kulturellen Kontext als »vollständig« erachtet wird, welche spirituellen Komponenten, Körperflüssigkeiten und anderen kosmologisch oder sozial bestimmten Aspekte als notwendige Attribute der Person ausgewiesen werden, muss von Fall zu Fall immer wieder aufs Neue geprüft werden.

Marcel Mauss' (1938/1975) klassische Forschungen zur Genese des modernen Begriffs der Person sind von anderen Autoren wie Louis Dumont (1991, 1994) weitergeführt und in den sich wandelnden Kontexten der europäischen Ideengeschichte verankert worden. In Bezug auf die Frage nach der Präsenz notwendiger Komponenten und Beziehungen, durch welche unvollständige Wesen den Status von ganzheitlichen Personen erlangen, müsste die Genealogie des modernen Personenbegriffs zweifelsohne noch einmal neu überdacht werden: Von

¹² Für eine vergleichende Analyse solcher mythischen Erzählungen aus dem indonesischen Raum, die das Thema der unvollständigen Personen zum Inhalt haben (vgl. Platenkamp 2005; Prager 2005).

der Genese der christlichen Person über die Geburt des Subjekts, vom europäischen Bildungsroman über den Kunstbegriff der Romantik, von Simmels Soziologie bis zur Dezentrierung des Subjekts in der Postmoderne.

Was nach dem Zusammenbruch der »großen Erzählungen« zu verbleiben scheint, ist ein prometheushaft entfesselter, von seinen sozialen, moralischen und kosmologischen Beziehungen entbundener Körper, der an den Spiegelwänden der Fitnessstudios ein Bild zu projizieren vermag, das zumindest als Reflexion noch immer auf die Spur der Existenz einer »Person« zu verweisen scheint. Körper und Person: Meine bimanesischen Gastgeber würden der in vielen westlichen Gesellschaften mittlerweile gängigen Praxis der chirurgischen Korrektur von schlaffen Pobacken, Brüsten und anderen Körperkomponenten, die von einer launischen Natur geradezu willkürlich »deformiert« wurden, wahrscheinlich mit einer gewissen Ratlosigkeit gegenüberstehen. »Welches Maß an Ganzheitlichkeit und moralischer Vervollkommnung der Person wird durch diese Praktiken geschaffen?« käme ihnen als erste Frage unmittelbar in den Sinn. Ihr Gesprächspartner, der Ethnologe, bleibt die Antwort schuldig und zuckt ebenso ratlos mit den Schultern.

Literatur

- Beatty, A. (1999): *Varieties of Javanese Religion. An Anthropological Account*. Cambridge.
- Brewer, J. D. (1981): *Bimanese Personal Names. Meaning and Use*. *Ethnology* 20: S. 203-215
- Butler, J. (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main.
- Casparis, J. G. de (1998): *Some Notes on Ancient Bima*. *Archipel* 56: S. 465-468.
- Chambert-Loir, H. (1985): *Ceritera Asal bangsa jin dan segala dewa-dewa*. Bandung.
- Couvreur, A. (1917): *Aantekeningen nopens de samenstelling van het zelbstbestuur van Bima*. *Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur* 52: S. 1-18.
- Dumont, L. (1991): *Individualismus. Zur Soziologie der Moderne*. Frankfurt am Main.
- (1994): *German Ideology. From France to Germany and Back*. Chicago.
- Douglas, M. (1981): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt am Main.

- (1985): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Berlin.
- Fox, J. J. (Hg.) (1993): Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living. Canberra.
- Geertz, C. (1960): The Religion of Java. Chicago.
- Hitchcock, M. (1987): The Bimanese Kris: Aesthetics and Social Value. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143: S. 125-140.
- (1996): Islam and Identity in Eastern Indonesia. Hull.
- Howell, S. (Hg.) (2003): The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain. London.
- Jong Boers, B. de (1996): An Example of Early Ecological Crisis in Indonesia: The Depletion of Sappan Trees in the Forests of Sumbawa (1500-1875). Paper for the KITLV/EDEN workshop: Man and Environment in Indonesia, 1500-1950.
- (1995): Mount Tambora in 1815: A Volcanic Eruption and its Aftermath. *Indonesia* 60: S. 37-59.
- Just, P. (1987): Bimanese Personal Names. The View from Town and Donggo. *Ethnology* 26: S. 313-328.
- Koentjaraningrat (1985): Javanese Culture. Singapore.
- Mantju, L. (1984): Sumbawa pada masa dulu. Surabaya.
- Mauss, M. (1975) [1938]: »Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des ›Ich‹«. In: Ders., Soziologie und Anthropologie, Band II. München.
- Naerssen, F. H. van (1938): Hindoejavaansche overblijfselen op Soembawa. *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 54: S. 90-100.
- Noorduyn, J. (1987a): Makasar and the Islamization of Bima. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143: S. 312-342.
- (1987b): Bima en Sumbawa: *Bijdragen tot de Geschiedenis van de Sultanaten Bima en Soembawa* door A. Ligvoet en G.P. Rouffaer. Dordrecht.
- Platenkamp, J. D. M. (2005): Des personnes incomplètes aux sociétés accomplies. *L'Homme* 174: S. 125-160.
- Prager, M. (2005): Half-Men, Tricksters, and Dismembered Maidens. The Cosmological Transformation of Body and Society in Wemale Mythology. *L'Homme* 174: S. 103-125.
- Schefold, R. et al. (Hg.) (2003): Indonesian Houses. Tradition and Transformation in Vernacular Architecture. Leiden.

