

Christian Claucig

Liminalität und Adoleszenz

Victor Turner, Mukanda und die Psychoanalyse
oder: The Anthropologist's Fallacy



TURIA + KANT

Liminalität und Adoleszenz

» ... Mrs. Hoernle was warning us against committing ›the psychologists' fallacy‹ ... She stressed that it was fatal to use a psychological therapy, stemming from an analysis of individuals, to explain a social and cultural phenomenon.«

Gluckman M., Introduction. In: ders.: Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an autobiographical introduction. London 1963. 1-49. 2

»Our analysis must needs be incomplete when we consider the relationship between the normative elements in social life and the individual. For this relationship, too, finds its way into the meaning of ritual symbols. Here we come to the confines of our present anthropological competence, for we are now dealing with the structure and properties of psyches, a scientific field traditionally studied by other disciplines than ours. At one end of the symbol's spectrum of meanings we encounter the individual psychologist and the social psychologist, and even beyond them ... , brandishing his Medusa's head, the psychoanalyst, ready to turn to stone the foolhardy interloper into his caverns of terminology.

We shudder back thankfully into the light of social day.«

Turner V., Symbols in Ndembu Ritual. (1958/1964)

In: ders., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca / London 1986 [1967] 19-47. 46

Christian Claucig

Liminalität und Adoleszenz

Victor Turner, Mukanda und die Psychoanalyse
oder: the anthropologist's fallacy

VERLAG TURIA + KANT
WIEN-BERLIN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by
Die Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Bibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available
on the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-785-4

Publiziert mit Unterstützung des

FWF Der Wissenschaftsfonds.

Cover von Bettina Kubanek, Visuelle Gestaltung Berlin,
unter Verwendung eines Bildes aus:
Victor Turner, Mukanda: The Rite of Circumcision. (1967)
In: ders., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual.
Ithaca / London 1986 [1967] 151-279. Abb. 10. »Novices undergoing
decorative disguise for the ›coming-out‹ ritual.«

© Verlag Turia + Kant , Wien 2016

VERLAG TURIA + KANT
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG1
D-10827 Berlin, Crellestraße 14 / Remise
info@turia.at | www.turia.at

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
THESE	20
1. Das ritualtheoretische Werk Victor Turners von seinen Anfängen bis zur Entwicklung des Konzepts von Struktur und Antistruktur	23
1.0. EINLEITUNG	25
1.0.1. Victor W. Turner (1920-1983)	25
1.0.2. Der britische Strukturfunktionalismus	29
1.1. FELDFORSCHUNG BEI DEN NDEMBU	52
1.1.1. Victor Turners Darstellung der Sozialstruktur der Ndembu ...	52
1.1.2. Victor Turners Darstellung der Religion der Ndembu	70
1.1.2.0. EINLEITUNG	70
1.1.2.0.1. Durkheim oder: die heilige Gesellschaft	71
1.1.2.0.2. »Religiöse Musikalität«	86
1.1.2.0.3. Es gibt keine »primitive« Religion	89
1.1.2.1. » ... SIMPLE AND, INDEED, NAIVE BELIEFS ... « – VICTOR TURNERS DARSTELLUNG DER RELIGIÖSEN VORSTELLUNGEN DER NDEMBU	101
1.1.2.2. DAS RITUALSYSTEM – VICTOR TURNERS DARSTELLUNG DER RITUALE DER NDEMBU	115
1.1.2.2.0. Vorbemerkungen	115
1.1.2.2.1. Rituals of Affliction	127
1.1.2.2.1.0. <i>Divination</i>	140
1.1.2.2.1.1. <i>Hunting Cults</i>	149
1.1.2.2.1.2. <i>Women's Fertility Cults</i>	155
1.1.2.2.1.3. <i>Curative Cults</i>	172

1.1.2.2.2. Riten der Lebenskrisen	175
1.1.2.2.2.1. <i>Initiationsriten</i>	176
1.1.2.2.2.1.1. <i>Mukanda</i>	177
1.1.2.2.2.1.2. <i>Nkang'a</i>	216
1.1.2.2.2.2. <i>Begräbnisriten</i>	217
1.2. ANALYSEKONZEPTE	219
1.2.0. Vorbemerkungen	219
1.2.1. Soziales Drama	223
1.2.2. Verfahrensweisen zur Interpretation ritueller Symbole	227
1.2.2.0. VORBEMERKUNGEN	227
1.2.2.1. DAS RITUELLE SYMBOL: ZUR BESTIMMUNG DES BEGRIFFS	232
1.2.2.1.1. <i>Chinjikijilu</i>	232
1.2.2.1.2. Die Moleküle des Rituals	235
1.2.2.1.3. Zeichen / Symbol: C. G. Jung	237
1.2.2.1.4. Referential-/ Condensation Symbols: Edward Sapir	239
1.2.2.1.5. Dominant- and Instrumental Symbols	240
1.2.2.1.6. Die drei Haupteigenschaften ritueller Symbole	246
1.2.2.1.6.1. <i>Condensation</i>	246
1.2.2.1.6.2. <i>Unification of Disparate Significata</i>	248
1.2.2.1.6.3. <i>Polarization of Meaning</i>	249
1.2.2.2. ANALYSEVERFAHREN	253
1.2.2.2.1. Klassen verwertbarer Daten	253
1.2.2.2.2. Levels of Meaning	257
1.2.2.2.3. Orders of Reference	261
1.2.3. Liminalität	265
1.2.3.0. VORBEMERKUNGEN	265
1.2.3.1. BETWIXT AND BETWEEN	268
1.2.3.2. LIMINALITÄT IN <i>MYTH AND SYMBOL</i> UND IN <i>THE RITUAL PROCESS</i>	279
1.2.4. Struktur / Antistruktur	288

2. Zur Präsenz psychoanalytischer Theorieelemente im ritualtheoretischen Werk Victor Turners von seinen Anfängen bis zur Entwicklung des Konzepts von Struktur und Antistruktur	299
3. Liminalität und Adoleszenz	321
GERHARD KUBIKS PSYCHOANALYTISCHE <i>MUKANDA-</i> INTERPRETATION	328
ADOLESZENZ / IDENTITÄT / STRUKTUR	355
Conclusio	417
Literaturverzeichnis	429
Abkürzungen (alphabetisch geordnet)	429
Zitierte Veröffentlichungen Victor Turners	429
Zitierte Veröffentlichungen anderer Autoren	432
Sachindex	449
Personenindex	475
Zusammenfassung	478
Summary	479

VORWORT

Die hier vorgelegte Arbeit ist das Ergebnis einer gut zwanzig Jahre dauernden Auseinandersetzung mit dem Werk Victor Turners.

Die erste und entscheidende Anregung, mich in die Ritualtheorien Turners einzulesen, erhielt ich im Jahr 1990 von Univ.Prof. Dr. Otto König, damals tätig am Institut für Moraltheologie und Dogmatik an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Graz. Die forschungsleitende Fragestellung des daraus sich ergebenden- und von Prof. König betreuten Dissertationsprojekts betraf die Relevanz dieser Ritualtheorien für die Sakramententheologie.

Zwischen 1991 und 1997 absolvierte ich in der Österreichischen Gesellschaft für Analytische Psychologie eine psychotherapeutische Ausbildung,¹ in deren Verlauf ich angesichts der gegebenen Mehrfachbelastung (gleichzeitige Berufstätigkeit als Lehrer) mit Prof. König übereinkam, die Dissertation bis zum Abschluß der Therapieausbildung »auf Eis zu legen«; die Wiederaufnahme der Arbeit erfolgte dann 1998. In den folgenden vier Jahren entstanden einige Kapitel, die in überarbeiteter Form in den vorliegenden Text integriert wurden (1.1.1. – 1.1.2.2.1.0.). Es waren aber auch neue Fragestellungen für mich aufgetaucht: in zunehmendem Maß war ich dazu übergegangen, Teile von Turners Werk aus einer psychoanalytischen² Perspektive zu lesen. Dies betraf zum einen seine Darstellungen unterschiedlicher Rituale der Ndembu, zum anderen die auf diese von ihm angewandten Analysekonzepte; an die Untersuchung der Rituale (wie Turner sie beschrieben hatte) mittels psychoanalytischer Konzepte heranzugehen, stellte eine neue Herausforderung dar (in der vorliegenden Arbeit wird lediglich das *Mukanda*-Ritual³ aus psy-

¹ In meiner Abschlusarbeit (Rumpelstilzchen. Pathologischer Narzißmus und Konstellation des Selbst. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Wien 1997) interpretierte ich dieses Grimmsche Märchen unter Einbeziehung der Narzißmustheorien von Heinz Kohut und Otto Kernberg sowie der Selbst-Konzepte von C.G. Jung und Erich Neumann.

² Ich verwende hier den Begriff *psychoanalytisch* zunächst in einem inklusiven Sinn dergestalt, daß ich freudianische, jungianische und selbstpsychologische theoretische Konzepte unter diesem Begriff subsumiere; wenn ich mich auf spezifische psychoanalytische Theorien beziehe, werde ich dies explizit benennen: so orientiere ich mich im Rahmen der im 3. Kapitel entwickelten Argumentationslinie an theoretischen Konzepten der psychoanalytischen Struktur- und Objektbeziehungstheorie; dazu s.u. Anm. 38

³ Zu *Mukanda* s.u. 1.1.2.2.2.1.1. und 3., S. 328-352

choanalytischer Perspektive analysiert, wobei ich mich an einschlägigen Arbeiten von Univ.Prof. Dr. Gerhard Kubik orientiere,⁴ der als teilnehmender Beobachter *und* Ethnopsychanalytiker hinsichtlich einer psychoanalytischen Interpretation dieses Rituals auf ungleich festerem Boden steht als jemand, der ausschließlich auf die Lektüre eines – noch dazu mit spezifischen Mängeln behafteten⁵ – Textes angewiesen wäre). Bezüglich der Analysekonzepte wurde einerseits bei vertiefter Lektüre immer deutlicher, in welchem Ausmaß vielen Texten Turners ein psychoanalytischer Subtext inhärent ist, zum anderen stieß ich auf eklatante logische Widersprüche in einem zentralen Teil von Turners Werk: seinem Konzept von *Struktur und Antistruktur*. Die Behauptung, daß Sozialstruktur⁶ im Kontext der liminalen Phase von Übergangsriten⁷ **aufgehoben** werde,⁸ negiert die Tatsache, daß rituelle Prozesse (in jeder Phase ihrer Verlaufsstruktur) nur dann funktionieren, wenn alle Teilnehmer als Inhaber von Positionen innerhalb eines spezifischen Segments der Sozialstruktur der betreffenden Gesellschaft situationsadäquat interagieren.⁹

Im Sommer 2002 las ich *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit* von Mario Erdheim.¹⁰ Die Lektüre des Abschnitts über *Adoleszenz und Kulturentwicklung*¹¹ löste in mir (ich hatte bis dahin erst wenig an psychoanalytischer Literatur zum Thema Adoleszenz gelesen¹²) eine

⁴ s.u. 3., Anm. 33

⁵ dazu s.u. 1.1.2.2.1.1., Anm. 805, 953, 971, 993, 997, 1009, 1015, 1023

⁶ zum Begriff Sozialstruktur im Sinne der britischen Sozialanthropologie der fünfziger und sechziger Jahre s.u. 1.0.2., Anm. 122-129; 1.1.1., Anm. 1.; 1.2.4., Anm. 436

⁷ zu Turners *liminality*-Konzept s.u. 1.2.3.

⁸ dazu s.u. 1.2.4., u.a. Anm. 437, 438, 440; dazu, daß Turners diesbezügliche Aussagen von Fachkollegen auch **genau** so verstanden wurden, siehe u.a. BARNARD A., SPENCER J., rite of passage. In: dies. (Hg.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London 1996 (im weiteren abgek.: BARNARD / SPENCER) 489 f. 490; MITCHELL J.P., ritual. In: BARNARD / SPENCER 490-493. 491: » ... The central part of the ritual ... was for Turner a ritual phase of ›anti-structure‹, that lay outside social structure* altogether.« Siehe auch SCHÄFER G., Wissenschaft als Performance. Zu Arbeiten des schottischen Afrikanisten und Ethnologen Victor Turner. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 44, 1990. 508-512. 509

⁹ dazu s.u. vor allem 1.2.4. und 3.; siehe auch These, Punkt 4

¹⁰ ERDHEIM M., *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß*. Frankfurt 1984 [1982] (im weiteren abgek.: ERDHEIM (1982))

¹¹ vgl. ebd. 271-368

¹² im wesentlichen relevante Abschnitte in: FREUD S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. (1905) In: Studienausgabe 5. Frankfurt 1989. 37-145 (im weiteren abgek.: FREUD (1905)); ERIKSON E.H., *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt 1998 [1959] (im weiteren abgek.: ERIKSON (1959)); KERNBERG O.F., *Objektbeziehungen und Praxis der Psycho-*

Art »Geistesblitz« aus: wäre es möglich, daß sich Turners Rede von *Struktur* und *Antistruktur nicht* auf die Sozialstruktur einer Gesellschaft (und deren zeitweilige Aufhebung), sondern auf *intrapsychische* Referenten¹³ bezog, nämlich auf die erstmals von Erikson und dann u.a. von Kernberg benannte zentrale Herausforderung für den Adoleszenten, phasenadäquat eine *integrierte Identität* zu erlangen bzw. – im Fall des Scheiterns des Adoleszenzprozesses – auf das Syndrom der *Identitätsdiffusion?* (Daß Turner sein Konzept von Struktur und Antistruktur aus der Phänomenologie von *Mukanda* abgeleitet hatte und daß *Mukanda* – wiewohl in dem für diese Arbeit relevanten Beobachtungszeitraum (in den fünfziger- bis achziger Jahren) im Regelfall an Knaben während deren Latenz-

analyse. Stuttgart 1992 [1976] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1976)); ders., Schwere Persönlichkeitsstörungen. Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien. Stuttgart 1996 [1984] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1984)); zum Adoleszenz-Begriff der Psychoanalyse s.u. These, Punkt 5 und 3., u.a. Anm. 39

¹³ Ich verwende im folgenden – im Kontext der Analyse ritueller Symbolik aus psychoanalytischer Perspektive – die Begriffe **Referent** und **Signifikat** in Anlehnung an Turner (s.u.) und **nicht** in jenem spezifischen Sinn, welcher ihnen bei de Saussure oder Lacan zukommt (siehe dazu u.a. EVANS D., Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse. Wien 2002 [1996] 269-73); ROUDINESCO E., PLOM M., Wörterbuch der Psychoanalyse. Namen, Länder, Werke, Begriffe. Wien / New York 2004 [1997] 939: »In seinem [Werk] *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* teilte Ferdinand de Saussure das sprachliche Zeichen in zwei Teile. Signifikant nannte er das Lautbild eines Begriffs, Signifikat den Begriff selbst. So verweist das Wort *Baum* aus linguistischer Sicht nicht auf einen realen Baum (den Referenten), sondern auf die Idee eines Baumes (das Signifikat) und auf einen Laut (den Signifikanten), den man mit Hilfe der vier Phoneme B.A.U.M. artikuliert. Das linguistische Zeichen verbindet folglich ein Lautbild mit einem Begriff und nicht einen Namen mit einer Sache.«) In einem von diesem Konzept abweichenden Sinn beziehe ich den Begriff *Signifikant* z.B. auf eine konkrete rituelle Handlung oder ein symbolisches Objekt oder ein im inneren Wahrnehmungsraum konstellierte Bild (z.B. ein Traumbild) und *Referent / Signifikat* auf jene dem *ritual subject* (zunächst) unbewußte intrapsychische Realität und den diese deutend bezeichnenden Begriff, welche der Signifikant konstellierte bzw. welche sich im Signifikanten zur Darstellung bringt. Im Kontext symbolischen Handelns / Erlebens sind mit einem Signifikanten in der Regel mehrere Referenten / Signifikate »verbunden«. Signifikant, Referenten und Signifikate ergeben zusammen einen *psychoanalytischen Tatbestand* (dazu s.u. Anm. 35). Durch den Akt der Deutung wird der Referent auf den Begriff gebracht. Zu unterschiedlichen Aspekten eines psychoanalytisch relevanten Symbolbegriffs s.u. 1.2.2.1.3., 1.2.2.1.4., 1.2.2.1.6.; siehe auch SPEIDEL H., Über den Symbolbegriff in der Psychoanalyse. In: *Psyche* 32 / 4, 1978. 289-328.

Zum Gebrauch der Begriffe Referent und Signifikat durch Turner siehe u.a. 1.2.2.1.3., Anm. 125; 1.2.2.1.6.1., Anm. 193 (zu Referent); 1.2.2.1.6.2., Anm. 195, 198; 1.2.2.1.6.3., Anm. 203 (zu Signifikat); statt *Signifikant* – in dem hier von mir diesem Begriff zugeordneten Sinn – verwendet Turner im allgemeinen den Begriff *symbol* (vgl. u.a. 1.2.2.1.6.2., Anm. 195; 1.2.2.1.6.3., Anm. 203) bzw. – gelegentlich – den Begriff *representation* (vgl. u.a. ebd. Anm. 198).

zeit vollzogen – entsprechend seiner Symbolik und sozialen- wie psychologischen Funktion als ein Adoleszenz- und nicht als ein Latenzritual anzusehen ist,¹⁴ war für mich zu diesem Zeitpunkt bereits Teil meiner Arbeitshypothese.) Erst später wurde deutlich, daß die unvollständige und inkonsequent vollzogene Psychoanalyse-Rezeption Turners, sein während des zweiten Feldforschungsaufenthalts bei den Ndembu¹⁵ einsetzendes Schwanken zwischen Durkheim und Freud, das bis Ende der sechziger Jahre andauern sollte,¹⁶ eine Dynamik indirekt sichtbar werden läßt, die hinsichtlich dieser Verwechslung der Bezugsebenen (sind die Referenten ritueller Symbolik auf sozialstruktureller oder auf intrapsychischer Ebene zu suchen oder gegebenenfalls auf beiden?) determinierend wirksam gewesen sein muß.¹⁷ *Weshalb* diese Dynamik des Schwankens in der Psyche Turners über einen langen Zeitraum allem Anschein nach konstellierte war, entzieht sich bei meinem derzeitigen Informationsstand meiner Kenntnis und ich enthalte mich in dieser Arbeit jeder diesbezüglichen Spekulation.

Im Jahr 2003 brach ich im Einverständnis mit Prof. König das theologische Dissertationsprojekt ab und wechselte an das Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien. Univ.Prof. Dr. Manfred Kremser übernahm die Betreuung einer nunmehr an den oben skizzierten Fragestellungen orientierten Dissertation, sodaß ich im Herbst 2003 mit einem philosophischen Doktoratsstudium beginnen konnte.

Weitere Lektüre sozialanthropologischer und psychoanalytischer Literatur verhalf mir zu einer Klärung meiner Ausgangsposition: Das *Communitas / Antistruktur*-Konzept war schon bald nach dem Erscheinen von *The Ritual Process* (1969)¹⁸ von Fachkollegen Turners aus unterschiedlichen Blickwinkeln kritisiert worden: Beidelman qualifizierte es als vage und nicht empirisch fundiert¹⁹, benannte *Communitas* als

¹⁴ dazu s.u. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 823; 3., Anm. 40, 43-46, 138; Conclusio, 536, 538, 541, 542, 546-550, 553, 554, 556, 562, 568, 571-573; aus dort näher erläuterten Gründen ziehe ich den Begriff Adoleszenzritual dem Begriff Pubertätsritual vor; dazu siehe auch ebd. Anm. 535

¹⁵ Mai 1953 – Juni 1954; vgl. u.a. 1.0.1., Anm. 21

¹⁶ dazu s.u. 1.1.2.0.1. und 2.

¹⁷ s.u. These, Punkt 5.

¹⁸ TURNER V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. The Lewis Henry Morgan Lectures / 1966. Chicago 1969 (im weiteren abgek.: TRP)

¹⁹ vgl. BEIDELMAN T.O., Turner Victor W., *The Ritual Process. Structure and Anti-*

»diffuse affect of communal life«²⁰ und beanstandete deren einseitig positive Bewertung durch Turner;²¹ Mary Gluckman und Max Gluckman (der Doktorvater Turners) identifizierten den zentralen diesem Konzept inhärenten Widerspruch: daß nämlich die von Turner mit den Begriffen *Communitas* / *Antistruktur* benannten Phänomene nur als integrale Bestandteile der funktionierenden Sozialstruktur einer Gesellschaft zu denken sind;²² noch klarer wurde diese Argumentationslinie von Terence Turner formuliert:

»I use V. Turner's term ›antistruktur‹ in quotation marks because the basic interpretation of liminal rites put forward in this paper is that they are an integral part of *processes of structuring*, and as such are no less ›structural‹ than the lower level classificatory structures of relations they mediate.«²³

Morris wiederum hielt fest, daß die von Turner dem Bereich von *Communitas* / *Antistruktur* zugeordneten Dimensionen des Egalitären und Symbolischen durchaus im Rahmen der Sozialstruktur einer Gesellschaft vorfindbar sind.²⁴ Auch der psychoanalytische Subtext in Turners Werk vor allem der sechziger Jahre blieb seinen Zeitgenossen nicht verborgen,²⁵

Structure. In: *Anthropos* 65, 1970. 322 ff (im weiteren abgek.: BEIDELMAN (1970)). 323; » ... these models seem to take on some kind of transcendent reality for the author ... « (ebd.)²⁰ ebd.; er wechselt damit auf die Ebene des Selbst- und Beziehungserlebens von in spezifische Gruppenprozesse involvierten Subjekten.

²¹ vgl. ebd. 324; » ... He writes ... very little indeed of the excesses and violence which such ›antistruktur‹ may also produce.« (Ebd.)

²² vgl. GLUCKMAM Mary, GLUCKMAN Max, On Drama, and Games and Athletic Contests. In: MOORE S.F., MYERHOFF B.G. (Hg.) *Secular Ritual*. Assen / Amsterdam 1977 (im weiteren abgek.: MOORE / MYERHOFF (1977 a) 227-243. 242: » ... the extent to which during this [liminal] period [s.u. 1.2.3.] ordinary rules of enjoined behaviour are suspended sometimes for all, but most commonly for some, of the actors, to give a fellow-feeling which he describes as *communitas*, can only be significant ... within an established structure* which is asserted again afterwards, and which indeed is asserted during the liminal period itself, by inversion.« (Ebd.)

²³ TURNER T.S., Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage. In: MOORE / MYERHOFF (1977 a) 53-70 (im weiteren abgek.: TURNER T. (1977)) 70; zu »lower and higher levels of structure« siehe ebd. 56 ff

²⁴ vgl. MORRIS B., *Anthropological studies of religion: An introductory text*. Cambridge / New York / Port Chester / Melbourne / Sydney 1990 [1987] 258

²⁵ siehe dazu u.a. PEACOCK J., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Victor Turner. [Book-Review] In: *American Anthropologist* 70, 1968. 984 f. 984; LESLIE C., The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Victor W. Turner. [Book-Review] In: *Science* 168, 1970. 702-704. 703; BEIDELMAN T.O., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. By Victor Turner. [Book-Review] In: *Africa* 38 / 4, 1968. 483 f (im weiteren abgek.: BEIDELMAN (1968)) 483; FORTES M., *Custom and Conscience in Anthropological Per-*

ebensowenig seine unklare, schwankende Haltung gegenüber der Psychoanalyse während dieser Zeit.²⁶

Was umgekehrt die in den siebziger Jahren einsetzende Rezeption von Turners Werk durch Psychoanalytiker zumeist jungianischer theoretischer Ausrichtung betrifft, so stand im Fokus von deren Interesse zumeist das *liminality*-Konzept;²⁷ seine Integration in psychoanalytische Theorien sollte ein besseres Verständnis spezifischer Aspekte des analytischen Prozesses, besonders der diesem inhärenten Transformationsvorgänge²⁸ und spezifischer pathologischer Phänomene (vor allem im Bereich

spective. In: *The International Review of Psycho-Analysis* 4, 1977. 127-154 [Online-Ausgabe] (im weiteren abgek.: FORTES (1977)) 135; siehe auch PAUL R.A., *Psychoanalytic Anthropology*. In: *Annual Review of Anthropology* 18, 1989. 177-202. 187; auf detaillierte Analysen der Psychoanalyse-Rezeption Turners werde ich in 2. eingehen.

²⁶ Eine äußerst differenzierte Untersuchung zu diesem Thema, auf die ich mich in 2. ausführlich beziehen werde, ist: SCHARF B.R., *Freudianism today and some anthropological approaches to religion*. In: *Religion* 9 / 2, 1979. 157-181; ich werde in 2. spezifische Aspekte dieses *Schwankens* aufzeigen, die von Scharf nicht erwähnt wurden.

²⁷ siehe dazu u.a. STEIN M., *The Muddle in Analysis*. In: SCHWARTZ-SALANT N., STEIN M. (Hg.), *Liminality and Transitorial Phenomena*. Wilmette 1991. 1-12; bezogen auf den analytischen Prozeß unterscheidet er zwei Formen der Erfahrung von *liminality* (denen Analysand und Analytiker auf je spezifische Weise im Feld von Übertragung und Gegenübertragung (dazu s.u. 3., Anm. 64, 71, 72) ausgesetzt sein können): die eine, die im Rahmen eines »gesicherten symbolischen Feldes« stattfindet und in deren Kontext symbolisches Denken möglich ist, die andere, in deren Kontext im Selbst- und Beziehungserleben der beiden beteiligten Personen Verwirrung und Durcheinander (»muddle«) dominieren; (vgl. ebd. 4 f) »The muddle lies in the realm of ›betwixt and between‹ (Turner 1969): between concrete communication ... on the one side, and symbolic communication on the other.« (Ebd. 4) » ... This type of liminality in analysis may generate an opportunity for a kind of consciousness and integration not offered by either concrete or symbolic experience. The muddle is uncomfortable, threatening, and anxiety-provoking for both analysand and analyst ... « (ebd. 5); MOORE R.L., *Ritual, Sacred Space, and Healing: The Psychoanalyst as Ritual Elder*. In: SCHWARTZ-SALANT / STEIN 13-32; BURKE N., *The Internal Separation Struggle and Therapeutic Progress*. In: *Psychoanalytic Psychology* 16, 1999. 21-33 [Online-Ausgabe] bes. 25 f, 29 f; Calhoun fokussiert auf die Erfahrungen von Zeitlosigkeit und Aufhebung der Subjekt-Objekt-Grenzen, welche u.a. frühkindlichem Selbst- und Beziehungserleben, der Communitas-Erfahrung wie auch dem Erleben eines Orgasmus inhärent seien; vgl. CALHOUN C.J., *Continuity and Change: The Significance of Time in the Organization of Experience*. In: *The International Review of Psycho-Analysis* 3, 1976. 291-304 [Online-Ausgabe] 292-296; Welles relativiert mit Verweis auf Turners Ritualverständnis (TURNER V., *Social dramas and stories about them*. In: MITCHELL W. (Hg.) *On Narrative*. Chicago 1980. 137-165 (im weiteren abgek.: T (1980 a)) 157) die Position vieler (bes. freudianischer) Psychoanalytiker, rituelles Verhalten sei per se neurotisch (vgl. WELLES J.K., *Rituals: Cinematic and Analytic*. In: *Psychoanalytic Inquiry* 18, 1998. 207-221 [Online-Ausgabe] 210).

²⁸ So untersucht z.B. Moore – unter expliziter Bezugnahme auf Turner – spezifische Korre-

der Psychosen²⁹ und der Borderline-Störungen³⁰) ermöglichen.

Auch Mario Erdheim nimmt auf Victor Turner Bezug: in *Adoleszenz, Esoterik und Faschismus* (1998)³¹ greift er das Struktur / Antistruktur-Konzept auf (er spricht diesbezüglich von Ordnung und Chaos³²) und postuliert, daß im Verlauf des Zivilisationsprozesses das liminale Chaos der Rituale » ... aus der Gesellschaft in die Individuen versetzt wurde, und daß wir es heute in der Adoleszenz wiedererkennen können.«³³ Turner war – wie nachzuweisen sein wird – sozusagen den umgekehrten Weg gegangen; was Erdheim betrifft, so hat er die von mir postulierte Verwechslung der Bezugsebenen durch Turner³⁴ quasi »korrigiert«, allerdings auf eine Art und Weise, die ihrerseits einer realen Grundlage entbehrt: in Gesellschaften mit funktionierender Sozialstruktur gibt es keine »Antistruktur« und deshalb kann auch nichts »Antistruktur« Entsprechendes »aus der Gesellschaft in ... Individuen« transferiert werden. Bedeutsam erscheint mir dennoch, daß er eine – wenn auch sachlich nicht zutreffende – Assoziation zwischen Antistruktur und Adoleszenz hergestellt hat.

Vor diesem Hintergrund können die **forschungsleitenden Fragestellungen** meiner Arbeit formuliert werden wie folgt:

Sind **im Werk Turners** Ursachen für die Entstehung des in sich logisch inkonsistenten Konzepts von *Struktur und Antistruktur* auffindbar?

Lassen sich aus dem Werk Turners Zusammenhänge zwischen seiner *Mukanda*-Rezeption und der Entstehung des Konzepts von *Struktur und Antistruktur* erschließen?

lationen zwischen der Symbolik des liminalen Raumes und (intrapyschischen) Transformationsprozessen in Ritualen und Psychoanalyse (vgl. MOORE 16 f, 20 f, 25 f, 29 f).

²⁹ siehe dazu u.a. BURKE 29: » ... Indeed, one might say that a psychotic person experiences life itself ... as an interminable liminal state*, so that it lacks, inherently, its context as a transition stage between states of structure that are assumed to prevail in people with more developed personalities.« Zu *Psychose* s.u. 3., u.a. Anm. 264

³⁰ siehe dazu u.a. SCHWARTZ-SALANT N., Die Borderline-Persönlichkeit. Vom Leben im Zwischenreich. Zürich / Düsseldorf 1997 [1989] 20; siehe dazu auch STEIN 3 ff; zur Borderline-Störung s.u. 3., Anm. 350-375

³¹ ERDHEIM M., Adoleszenz, Esoterik und Faschismus. In: MODENA E. (Hg.), Das Faschismus-Syndrom. Zur Psychoanalyse der neuen Rechten in Europa. Gießen 1998. 311-329 (im weiteren abgek.: ERDHEIM (1998))

³² vgl. ebd. 321

³³ ebd. 322

³⁴ s.u. These, Punkt 5

Könnte der diesem Konzept inhärente Denkfehler auf einen »Wahrnehmungsfehler« zurückzuführen sein, und zwar auf einen »Wahrnehmungsfehler« hinsichtlich der Verifizierung spezifischer Referenten spezifischer ritueller Symbolik? (Sind die »wahrnehmbaren« Referenten einer sozialstrukturellen- und / oder einer intrapsychischen Ebene zuzuordnen?)

Könnte in diesem Zusammenhang die inkonsequente Psychoanalyse-Rezeption Turners eine Rolle gespielt haben? Wie genau war diese Psychoanalyse-Rezeption beschaffen?

Gestattet die rituelle Symbolik von *Mukanda* die Bezugnahme auf intrapsychische Referenten, die mit Begriffen wie *Struktur / Auflösung von Struktur* zu umschreiben naheliegend erschiene? Falls dieses Kriterium auf *seine Darstellung* des Rituals zutrifft, gilt es zunächst, die Phänomenologie von *Mukanda* unter Einbeziehung der Ethnographien anderer Autoren möglichst genau zu bestimmen und dann die Frage zu klären, *welche spezifische Dynamik* in der Psyche der *ritual subjects* mittels dieser Symbolik konstelliert / abgebildet werden soll / wird (was *Mukanda* betrifft, gehe ich – Teil meiner Arbeitshypothese, die zu verifizieren sein wird – davon aus, daß es sich um eine adoleszenzspezifische intrapsychische Dynamik handelt).

Zusammenfassend kann also gefragt werden: **Ist das in sich logisch inkonsistente Konzept von *Struktur und Antistruktur* bezüglich seiner Entstehung durch Turners Beobachtung einiger Episoden eines *Mukanda*-Rituals im Sommer 1953 bzw. durch seine zeitgleich einsetzende Psychoanalyse-Rezeption determiniert?**

Meine **Forschungsmethode** ist psychoanalytisch in dem Sinn, daß ich nach detaillierter Sichtung des relevanten Materials (das Werk Turners von seinen Anfängen bis zur Entstehung des Konzepts von Struktur und Antistruktur) die in sich widersprüchlichen Teile dieses Werks als **Komponenten psychoanalytischer Tatbestände**³⁵ ansehe; es handelt sich hier ja nicht um die Arbeit mit einem Patienten, sondern um eine Arbeit an Texten, »hinter« denen der Mensch Victor Turner gelegentlich »sicht-

³⁵ siehe dazu THOMÄ H., Zur Theorie und Praxis von Übertragung und Gegenübertragung im psychoanalytischen Pluralismus. In: *Psyche* 53 / 9/10, 1999. 820-72. 825: Die psychoanalytische Methode » ... geht in die Tiefe und verknüpft ein beobachtetes Phänomen mit unbewußten Motiven. So entstehen ›psychoanalytische Tatsachen‹.* ... Die jeweilige Bestätigung eines psychoanalytischen Tatbestandes* ist an die Kooperation mit dem Patienten gebunden.«

bar« wird;³⁶ mit ihm ist »Kooperation« in dem oben von Thomä geforderten Sinn leider nicht mehr möglich; das Ergebnis meiner Forschungsarbeit wird also – gemessen an den Maßstäben, die an klinische psychoanalytische Praxis angelegt werden – notwendigerweise fragmentarisch bleiben: die Erforschung der unbewußten Motive Turners, die spezifische Prozesse der *Verschiebung*³⁷ determiniert haben könnten, ist nicht mehr möglich; für die Beantwortung der forschungsleitenden Fragestellungen erscheint es jedoch völlig ausreichend, mittels der Fülle vorliegender Indizien nachzuweisen, **daß eine Verschiebung stattgefunden hat.**

Die Anwendung einer psychoanalytischen Methode auf das vorliegende Textmaterial betrifft – abgesehen von gelegentlichen interpretierenden Einfügungen im 1. Kapitel, die in den Fußnoten untergebracht sind – das 2. – und dann vor allem das 3. Kapitel und die Conclusio. Ich entwickle dort meine Argumentationslinie unter Verwendung theoretischer Konzepte und Begriffe der **psychoanalytischen Struktur- und Objektbeziehungstheorie**³⁸, zum einen, weil das im 3. Kapitel dargestellte psychoanalytische Adoleszenzkonzept und der diesem inhärente Identitätsbegriff im Kontext dieser Theorien entwickelt wurden, zum anderen, weil nach meinem Dafürhalten die Objektbeziehungstheorie ein präziseres Instrumentarium zur Erforschung und Beschreibung intrapsychischer Strukturen darstellt als die Komplextheorie der Analytischen Psychologie auf dem derzeitigen Stand ihrer Entwicklung.

Eine für die Entfaltung meiner Argumentation essentielle Prämisse lautet, **daß der zweizeitige Ansatz der menschlichen Sexualentwicklung und damit die Adoleszenz des Individuums eine anthropologische Konstante darstellt.**³⁹ Zwar begegnen unterschiedliche Gesellschaften der Adoleszenz ihrer Mitglieder auf je unterschiedliche Art und Weise – die Ndembu, Vambwela und Vankangela etwa (die Adoleszenz männlicher Individuen betreffend) mittels des *Mukanda*-Rituals⁴⁰ – das Faktum der Adoleszenz als einer der entscheidendsten Phasen der psychosexuellen

³⁶ Dazu s.u. Conclusio, S. 433

³⁷ zu *Verschiebung* s.u. These, Punkt 5 und 3., Anm. 64

³⁸ zur *psychoanalytischen Strukturtheorie* s.u. 3., Anm. 172 ; zur *psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie* siehe ebd., Anm. 318 und 1.1.2.0.3., Anm. 243

³⁹ dazu s.u. 3., u.a. Anm. 154-160, 379, 387, 400

⁴⁰ dazu s.u. 1.1.2.2.1.1., u.a. Anm. 811, 830; *Mukanda* – in der u.a. von Turner, White und Kubik beobachteten Form in aller Regel nicht mehr an Adoleszenten, sondern Knaben während der Latenzzeit vollzogen, kommt mittlerweile in Bezug auf die Adoleszenz der Initianden keine begleitende, sondern eine prophylaktische Funktion zu (dazu s.u. 3., Anm. 45).

Entwicklung und die ihr inhärenten strukturellen Transformationen auf intrapsychischer und zwischenmenschlicher Ebene⁴¹ stehen jedoch außer Frage.⁴²

Was die Form meines Textes betrifft, so ist das 1. Kapitel, in dem es um die entfaltende Darstellung des in den beiden folgenden Kapiteln und schließlich in der *Conclusio* zu analysierenden Materials geht (nämlich um Victor Turners Darstellung von Sozialstruktur und Religion der Ndembu sowie um die von ihm entwickelten Analysekonzepte), auf spezifische Weise strukturiert.

Den an der letzten Stelle mit »0« gekennzeichnete Abschnitten (1.0., 1.1.2.0., 1.1.2.2.0., 1.2.0., 1.2.2.0., 1.2.3.0.) kommt eine einleitende bzw. interpretierende Funktion zu (einzige Ausnahme ist der Abschnitt *Divination* (1.1.2.2.1.0.), der gleichsam die »Einleitung« in das Unterkapitel *Rituals of Affliction* (1.1.2.2.1.) darstellt (entsprechend dem Umstand, daß diesen Ritualen immer ein divinatorisches Verfahren vorauszugehen hat). Abgesehen von einzelnen Sätzen, die hinsichtlich ihres überleitenden bzw. kommentierenden Charakters klar erkennbar sind, kommt im Text der nicht mit »0« markierten Abschnitte des 1. Kapitels

⁴¹ dazu im Detail s.u. 3., u.a. Anm. 224-230, 234-237, 244, 258, 259, 270, 284, 287, 296, 305, 307, 308, 314, 323, 325, 396

⁴² Anderslautende Positionen, die neuerdings auch von Mitgliedern der psychoanalytischen Community vertreten werden, halte ich hinsichtlich ihrer Begründung für nicht ausreichend fundiert und zudem in sich widersprüchlich; so lehnt etwa Ilka Quindeau die u.a. von Peter Blos vorgenommene Unterscheidung von Pubertät und Adoleszenz (s.u. 3., Anm. 39) ab mit der Begründung, ihr liege die » ... [einseitige] Annahme [zugrunde], dass die körperliche sexuelle Reifung die psychischen Vorgänge beeinflusst.« (QUINDEAU I., *Verführung und Begehren. Die psychoanalytische Sexualtheorie nach Freud*. Stuttgart 2008. 85) Das spezifisch Menschliche an der Sexualität sei das Infantile, »Polymorph-Perverse«, die Annahme einer *linearen* Entwicklung von der infantilen- hin zur erwachsenen Sexualität wird abgelehnt (vgl. ebd. 89) – wobei Quindeau übersieht, daß diese Entwicklung *linear* eben *nicht* verläuft, sondern in Form eines zweizeitigen Ansatzes, der von ihr jedoch im nächsten Satz als »hinfällig« erklärt wird (vgl. ebd.). Wie man sieht, bedeutet die Ablehnung des zweizeitigen Ansatzes der menschlichen Sexualentwicklung nicht weniger als eine manichäische Entkoppelung von körperlichen Reifungsvorgängen und deren Auswirkungen auf die Psyche des Individuums. Einige Seiten später (ebd. 92) kommt Quindeau auf »das Spezifische der Adoleszenz« zu sprechen: dieses bestehe » ... in einer grundsätzlichen Veränderung der Genitalität, die sich durch die Aneignung des geschlechtsreifen Körpers ergibt und nicht zuletzt mit dem Orgasmus eine von der infantilen Genitalität unterschiedliche Lust erzeugt.« Daß es sich dabei um eine grundlegende Veränderung auch im Bereich »psychischer Vorgänge« (s.o.) handelt, ist evident.

Victor Turner »zu Wort«; Interpretationen des dargestellten Materials habe ich vom Text getrennt in den Fußnoten untergebracht.

Da in diesem Kapitel ein großer Teil des Werkes Victor Turners in all seinen Facetten möglichst übersichtlich darzustellen war, erschien es mir sinnvoll, eine differenzierte Gliederung vorzunehmen; anders in den beiden folgenden Kapiteln: der vergleichsweise geringe Umfang des 2. Kapitels ebenso wie der Umstand, daß ein einziges Thema zu bearbeiten war, ließ es naheliegend erscheinen, eine Aufteilung in Unterkapitel zu unterlassen; was schließlich das 3. Kapitel betrifft, so war es die im Verlauf des Prozesses der Niederschrift sich entwickelnde Struktur des Textes – die wiederholte Weiterentwicklung von Argumentationslinien aus mehrmals neu formulierten Fragestellungen – die mich davon Abstand nehmen ließ, eine Einteilung entsprechend jener im 1. Kapitel vorzunehmen. Um die Auffindbarkeit der beiden zentralen Themenblöcke zu erleichtern, habe ich zwei Zwischenüberschriften in den Text eingefügt.

Worte aus den Sprachen der Ndembu, Vambwela und Vankangela zitiere ich entsprechend der Transkription im jeweiligen Text des jeweiligen Autors.

Einfügungen in Zitate sind durch [] gekennzeichnet, Hervorhebungen durch den Autor mittels* .

Mein Dank gilt Univ.Prof. Dr. Manfred Kremser – nicht nur für die Betreuung dieser Arbeit, sondern auch für seine Geduld (die Fertigstellung des Projekts hat schließlich deutlich mehr Zeit beansprucht als im Jahr 2003 vorherzusehen war), Univ.Prof. Dr. Gerhard Kubik für mehrere beratende Gespräche und Univ.Prof. Dr. Otto König – seine Anregung, ich möge *Forest of Symbols* lesen und seine Bereitschaft, ein Disserationsprojekt über Victor Turner zu begleiten, hat – im Rückblick gesehen – eine der großen Weichenstellungen meines Erwachsenenlebens ermöglicht.

Schließlich danke ich meinem Bruder Walter Zambal für das Korrekturlesen der englischen Version der Zusammenfassung.

Wien, im Dezember 2011, Christian Claucig

THESE

1. Victor Turner entwickelt sein Konzept von *liminality* aus Verlaufsstruktur und Symbolik des *Mukanda*-Rituals.
2. Er leitet das Konzept von (die Sozialstruktur einer Gesellschaft aufhebender) *Communitas / Antistruktur* direkt aus dem *liminality*-Konzept ab.
3. Daraus folgt, daß das *Communitas / Antistruktur*-Konzept ebenfalls in Turners Auseinandersetzung mit *Mukanda* gründet.
4. Da jedoch auf der Ebene funktionierenden sozialen Lebens *Antistruktur* als **Aufhebung von Sozialstruktur nicht existiert bzw. nicht existieren kann** (das Ritual funktioniert und erfüllt seine spezifische Funktion, *weil* im Kontext des *ritual field* die Akteure als Inhaber spezifischer Positionen adäquat zusammenwirken – solcherart eine Struktur konstellierend, ein Segment der Sozialstruktur der betreffenden Gesellschaft), **stellt sich die Frage, wie Turner zur Formulierung dieses Konzepts gelangte.**
5. Seine **unklare Haltung gegenüber der Psychoanalyse**, deren beginnende Rezeption zeitgleich mit der Beobachtung der *Mukanda-Performance* im Sommer 1953 erfolgte und die sich u.a. manifestiert in seinem Schwanken zwischen der Wahrnehmung (und Benennung) intrapsychischer *Referenten*⁴³ ritueller Symbolik (also der Wahrnehmung einer spezifischen Form *psychoanalytischer Tatbestände*⁴⁴) und der »Abwendung des Blicks« von ebendieser intrapsychischen Bedeutungsebene **läßt spezifische Aspekte einer Dynamik erkennen, welcher nach meiner Einschätzung entscheidende Relevanz für die Entstehung von Turners Konzept sozialer Antistruktur zukommt: sensibilisiert für die Wahrnehmung intrapsychischer Referenten ritueller Symbolik (*psychoanalytischer Tatbestände*) »sah« er auf dieser Ebene etwas *Antistruktur* Entsprechendes, *verschob* diese Wahrnehmung jedoch auf die Ebene sozialer Interaktion, wo es bezüglich »Antistruktur« nichts zu »sehen« gab; was er ursprünglich »gesehen« hatte und auch weiterhin hätte »sehen« können, ist die der *Mukanda*-Symbolik inhärente (der Ebene intrapsychischen Erlebens der in das Ritual involvierten – sich wechselseitig miteinander identifizierenden – Knaben und Männer zuzuordnende) **Polarität zwischen der erwünschten** (durch den Ritus »eingeleiteten« bzw. gleichsam »vorweg-**

⁴³ dazu s.o. Anm. 13

⁴⁴ dazu s.o. Anm. 35

genommenen«) **Bildung integrierter** (männlicher) **Identität** einerseits **und der drohenden Gefahr der Identitätsdiffusion** (Erikson) bzw. – als worst case – **Psychose** durch Regression »zurück zur Mutter« andererseits; für die Bezeichnung intrapsychischer Fragmentierung⁴⁵ (Auflösung spezifischer seelischer Strukturen / Psychose) wäre der Begriff *Antistruktur* durchaus zutreffend.

(Aus der Perspektive der psychoanalytischen Adoleszenzforschung ist die durch krisenhafte Erfahrungen hindurch (und – bei gegebener Vulnerabilität – gegen die Bedrohung durch *Identitätsdiffusion*) zu gewinnende **Bildung integrierter Identität** die zentrale Aufgabe der Adoleszenz. Ich verwende hier und in der Folge den Begriff *Adoleszenz* im Sinne der psychosozialen Anpassung an die körperlich-sexuelle Reife (die Pubertät).⁴⁶)

6. Durch die Symbolik von *Mukanda* (und damit durch liminale Symbolik) werden spezifische intrapsychische und soziale Aspekte der (männlichen) Adoleszenz abgebildet / konsteliert und für den teilnehmenden Beobachter und über seinen Bericht auch für den Leser kognitiv faßbar bzw. via Identifizierung mit den *ritual subjects* für beide (den teilnehmenden Beobachter und den Leser) im je eigenen *psychischen Binnenraum*⁴⁷ affektiv-emotional erlebbar.

⁴⁵ zu *Fragmentierung* s.u. 3., Anm. 264, 479

⁴⁶ siehe dazu u.a. BLOS P., *Adoleszenz. Eine psychoanalytische Interpretation*. Stuttgart 2001 [1962] (im weiteren abgek.: BLOS (1962)) 13 f; im Detail s.u. 3., Anm. 39

⁴⁷ zum *psychischen Binnenraum* s.u. 3., Anm. 484

1. DAS RITUALTHEORETISCHE WERK VICTOR TURNERS VON
SEINEN ANFÄNGEN BIS ZUR ENTWICKLUNG DES KONZEPTS VON
STRUKTUR UND ANTISTRUKTUR

1.0. EINLEITUNG

1.0.1. VICTOR W. TURNER (1920-1983)¹

Die hier vorgelegte Skizze dient der Herstellung eines biographischen Bezugsrahmens hinsichtlich der Kapitel 1. und 2..

Victor Witter Turner wurde am 28. Mai 1920 in Glasgow geboren.² Seine Eltern³ ließen sich scheiden, als Victor elf Jahre alt war; dies bedeutete für ihn die Trennung vom Vater.⁴

Dem Studium der englischen Literatur am University College in London (1938-1941)⁵ folgte (bis 1946) der Einsatz in einem Bombensuchtrupp (Turner hatte als Pazifist den Dienst mit der Waffe verweigert).⁶ Noch während des Krieges (1943) heiratete er Edith Lucy Brocklesby Davis,⁷ die ihn bei seinen Feldforschungen begleiten und – später selbst

¹ Eine Auswahl der biographischen Skizzen, Nachrufe und Texte, die biographisches Material über Victor Turner enthalten: WILLIS R., Victor Witter Turner (1920-83). In: *Africa* 54 / 4, 1984. 73-75 (Online-Ausgabe); SULLIVAN L.E., Victor W. Turner (1920-1983). In: *History of Religions* 24 / 1, 1984. 160-163; TURNER E., Prologue: From the Ndembu to Broadway. In: TURNER V. (Hg.: TURNER E.), *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tuscon 1985 (im weiteren abgek.: TEB) 1-15 (im weiteren abgek.: TURNER E. (1985)); dies., The Genesis of an Idea: Remembering Victor Turner. In: *Zygon: Journal of Religion and Science* 21 / 1, 1986. 7-8 (im weiteren abgek.: TURNER E. (1986)); BABCOCK B.A., MacALOON J.J., Victor W. Turner (1920-1983). In: *Semiotica* 65 / 1/2, 1987. 1-27; ROCHBERG-HALTON E., Nachwort. In: TURNER V., *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Frankfurt / New York 1989 [1969] (im weiteren abgek.: TR) 198-213; MANNING F.E., Victor Turner's Career and Publications. In: ASHLEY K.M. (Hg.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*. Bloomington 1990. 170-177; SCHOMBURG-SCHERFF S.M., Victor Witter Turner. In: FEEST Ch.F., KOHL K.-H. (Hg.), *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001. 485-492; BROWNELL S., Turner, Victor Witter. In: AMIT V. (Hg.), *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. New York 2004. 521-523; PETERMANN W., *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal 2004. 989-996

² vgl. BABCOCK / MacALOON 3

³ – die Mutter Schauspielerin, der Vater Elektrotechniker (vgl. ebd.)

⁴ vgl. ebd.

⁵ vgl. ebd.

⁶ vgl. ebd.; ROCHBERG-HALTON 203; PETERMANN 989

⁷ BABCOCK / MacALOON 3

Anthropologin – seine engste Mitarbeiterin werden sollte.⁸ Der Ehe entstammten fünf Kinder.⁹

Nach dem Krieg gab Turner das Literaturstudium auf, wechselte an das *Department of Anthropology* am University College¹⁰ und studierte dort von 1946-1949 u.a. bei Raymond Firth¹¹, Daryll Forde¹², Meyer Fortes¹³, Edmund Leach¹⁴, Alfred Reginald Radcliffe-Brown¹⁵ und Siegfried Frederick Nadel¹⁶.¹⁷

⁸ vgl. ebd. 4; SULLIVAN 160; siehe auch TURNER E., Grenzerfahrungen und Spiel. Erlebnisse in einem Ndembu-Dorf. In: van de LOO M.-J., REINHART M. (Hg.), *Kinder. Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten*. München 1993. 46-58 (im weiteren abgek.: TURNER E. (1993)); TURNER E. (1985) 2-4; TURNER E., *The Spirit and the Drum. A Memoir of Africa*. Tuscon 1987 (im weiteren abgek.: TURNER E. (1987)); siehe auch u.a. TURNER V., *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Manchester 1957 (im weiteren abgek.: TSC) XVI

⁹ BABCOCK / MacALOON 3

¹⁰ den letzten Anstoß dazu gab ihm laut Edith Turner die Lektüre von Radcliffe-Browns *The Andaman Islanders* (RADCLIFFE-BROWN A.R., *The Andaman Islanders*. Cambridge 1933 [1922]); vgl. TURNER E. (1985) 2: » ... I remember Vic as he read *The Andaman Islanders* suddenly resolving: 'I'm going to be an anthropologist.«; siehe dazu auch PETERMANN 989

¹¹ zu Person und Werk von **Raymond Firth** (1901-2002) siehe u.a. PETERMANN 915-917; MacDONALD J., *Firth, Raymond*. In: AMIT 162 f

¹² zu Person und Werk von **Cyril Daryll Forde** (1902-1973) siehe PETERMANN 914 f; Daryll Forde übernahm 1945 die Leitung der anthropologischen Abteilung des University College (vgl. ebd. 915); in TSC XV schreibt Turner: »From Professor Forde I received my first training in social anthropology. It was in his lectures and seminars that my enthusiasm for the subject received form and direction.«

¹³ Zu Person und Werk von **Meyer Fortes** (1906-1983) siehe PETERMANN 928 f; DRUCKER-BROWN S., *Fortes, Meyer*. In: AMIT 167 f; von seiner Grundausbildung her Psychologe, kam er über Malinowski (zu Person und Werk Bronislaw Malinowskis s.u. 1.0.2.) zur Sozialanthropologie; sein Interesse für die Psychoanalyse hinderte ihn nicht daran, ein radikaler Anhänger Radcliffe-Browns (s.u.) zu werden; nach dessen Tod unternahm er den Versuch, Durkheim (zu Person und Werk Émile Durkheims s.u. 1.0.2.) und die Psychoanalyse miteinander zu verbinden (vgl. PETERMANN 928 f). Turner könnte also schon durch Fortes an Fragestellungen herangeführt worden sein, deren Auflösung ihm Zeit seines Lebens nicht gelingen sollte – eine Thematik, welcher in meiner Arbeit ein zentraler Stellenwert zukommt.

¹⁴ zu Person und Werk von **Edmund Ronald Leach** (1910-1989) siehe ebd. 933-936

¹⁵ zu Person und Werk von **Alfred Reginald Radcliffe-Brown** (1881-1955) siehe u.a. ebd. 888-896; im Detail s.u. 1.0.2.

¹⁶ zu Person und Werk von **Siegfried Frederick (Friedrich) Nadel** (1903-1956) siehe u.a. PETERMANN 919-921; PROBST P., *Siegfried Ferdinand [sic!] Frederick Nadel*. In: FEEST / KOHL 337-341

¹⁷ vgl. BABCOCK / MacALOON 4; auf die strukturfunktionalistische Ausrichtung der britischen Sozialanthropologie jener Zeit werde ich in 1.0.2. ausführlicher eingehen.

Nach Erlangung des B.A. 1949 holte ihn Max Gluckman¹⁸ nach Manchester¹⁹ und verschaffte ihm ein Feldforschungsstipendium des *Rhodes-Livingstone Institute*.²⁰ Als *Research Officer* lebte er – gemeinsam mit seiner Frau und seinen (damals drei) Kindern von Dezember 1950 bis Februar 1952 und von Mai 1953 bis Juni 1954 bei den Ndembu im Nordwesten des damaligen Nord-Rhodesien (heute Zambia).²¹ Auf Basis der dort durchgeführten Feldforschungsarbeit verfaßte er, 1954 nach Manchester zurückgekehrt, seine Dissertation: *Schism and Continuity in an African Society* (veröffentlicht 1957).²² 1955 promoviert, verbleibt Turner bis 1963 als *Research Assistant* und Lektor an der Universität Manchester.²³ In diese Zeit fällt seine Abkehr vom Marxismus (er war während des Studiums Mitglied der Kommunistischen Partei geworden, aus der er jetzt austrat), seine Konversion zum Katholizismus (1957),²⁴ die Hinwendung zur Analyse von Ritualen²⁵ und die verstärkte Auseinandersetzung mit Sigmund Freud.²⁶

1963 erhielt Turner eine Berufung an die Cornell University in Ithaca im Staat New York.²⁷ Während er in England auf das Visum wartete, las er in der Bibliothek von Hastings die (erst 1960 erschienene) englische Übersetzung von Arnold van Genneps *Rites de Passage*;²⁸ die

¹⁸ zu Person und Werk von Max Herman Gluckman (1911-1975) siehe u.a. PETERMANN 930-933; im Detail s.u. 1.0.2.

¹⁹ seine damalige Sympathie für den Marxismus scheint in diesem Zusammenhang eine nicht unwesentliche Rolle gespielt zu haben (vgl. u.a. TURNER E. (1985) 2; BABCOCK / MacALOON 4; IVANOV P., Zu Victor Turners Konzeption von »Liminalität« [sic!] und »Communitas«. In: Zeitschrift für Ethnologie 118, 1993. 217-249. 241); zur *Manchester School* s.u. 1.0.2.

²⁰ vgl. u.a. PETERMANN 990; zum *Rhodes-Livingstone Institute* s.u. 1.0.2.

²¹ vgl. TSC XV, 1; BABCOCK / MacALOON 4; PETERMANN 990; ROCHBERG-HALTON 203; *The Spirit and the Drum* bezieht sich auf die zweite Periode der Feldforschungsarbeit (vgl. TURNER E. (1987) X)

²² vgl. u.a. PETERMANN 990; BABCOCK / MacALOON 5

²³ vgl. ebd.

²⁴ vgl. u.a. PETERMANN 990; IVANOV 241; BABCOCK / MacALOON 7; DEFLEM M., Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 / 1, 1991. 1-25. 4

²⁵ vgl. ebd.; PETERMANN 991; die meisten der in *Forest of Symbols* (1967) gesammelten Aufsätze entstanden in dieser Zeit, zudem zwei religionsethnologische Monographien: *Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques* (1961) und *Chihamba the White Spirit* (1962). Einen Großteil seiner *Analysekonzepte* (s.u. 1.2.2.) hat Turner in dieser Zeit entwickelt.

²⁶ vgl. BABCOCK / MacALOON 7; im Detail s.u. 1.1.2.0.1., 2.

²⁷ vgl. u.a. TURNER E. (1985) 7; PETERMANN 991

²⁸ vgl. u.a. TURNER E. (1985) 7; PETERMANN 991; während der van Gennep-Lektüre

Lektüre animierte ihn – noch in Hastings – zur Niederschrift von *Betwixt and Between*,²⁹ jenem Text, in welchem er das Konzept ritueller Liminalität erstmals dargestellt hat.³⁰

1966 wurde Turner eingeladen, die Lewis Henry Morgan Lectures an der University of Rochester zu halten; drei dieser insgesamt vier Vorlesungen wurden als die ersten drei Kapitel in *The Ritual Process* 1969 veröffentlicht;³¹ im dritten Kapitel entwickelte er das *Communitas / Antistruktur*-Konzept,³² welches in die detaillierte *Mukanda*-Analyse von 1967 allerdings keinen Eingang fand.³³

1968 wechselte Turner von der Cornell University an die University of Chicago und war dort bis 1977 Professor am *Department of Anthropology* und Mitglied des *Committee on Social Thought*.³⁴ In seinem Haus auf South Harper hielt er seine berühmt gewordenen Seminare zur *Comparative Symbolology*.³⁵ 1977 verließ Turner Chicago und übernahm die William R. Kenan Professur für *Anthropology and Religion* an der University of Virginia, die er bis zu seinem Tod innehatte.³⁶

Victor Turner starb am 18. Dezember 1983 in Charlottesville, Virginia, an einem Herzinfarkt.³⁷

in Hastings erreichte die Turners die Nachricht von der Ermordung J.F. Kennedys: » ... Terribly shocked, we felt the world would never be the same again.« (TURNER E. (1985) 7)

²⁹ vgl. u.a. ebd. 8; PETERMANN 991

³⁰ s.u. 1.2.3.; *Betwixt and Between* wurde 1964 als Vortrag während der Frühjahrstagung der *American Ethnological Society* erstmals veröffentlicht (TURNER V., *Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage*. In: HELM J. (Hg.), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle / London 1964. 4-20 (im weiteren abgek.: T (1964 a))).

³¹ TURNER V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. The Lewis Henry Morgan Lectures / 1966*. Chicago 1969 (im weiteren abgek.: TRP); vgl. u.a. TURNER E. (1985) 8; BABCOCK / MacALOON 12

³² s.u. 1.2.4.

³³ TURNER V., *Mukanda: The Rite of Circumcision*. (1967) In: ders., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca / London 1986 [1967] 151-279 (im weiteren abgek.: TFS); s.u. 1.2.3.2., Anm. 369

³⁴ vgl. u.a. BABCOCK / MacALOON 13

³⁵ vgl. ebd. 13; ROCHBERG-HALTON 205

³⁶ vgl. u.a. BABCOCK / MacALOON 16; zu seinen Forschungsschwerpunkten während seiner letzten Lebensjahre siehe u.a. ebd. 16-20

³⁷ vgl. ebd. 1

1.0.2. DER BRITISCHE STRUKTURFUNKTIONALISMUS

Dieses Kapitel ist als Skizze zu Orientierungszwecken konzipiert und dem Umstand geschuldet, daß sich Turner das Handwerkszeug des Sozialanthropologen in einem wissenschaftlichen Milieu aneignete, in welchem zu jener Zeit die Rolle des Funktionalismus³⁸ als eines leitenden Paradigmas noch eine weitgehend unangefochtene war (das sollte sich bald ändern³⁹). » ... I had entered the field as an orthodox British structural-functionalist ... «, schrieb er rückblickend 1978.⁴⁰

³⁸ Zusammenfassende Darstellungen zum Begriff *Funktionalismus* u.a. in KUKLICK H., functionalism. In: BARNARD / SPENCER 246-252; GINGRICH A., Erkundungen. Themen der ethnologischen Forschung. Wien / Köln / Weimar 1999. 182-186; HALLER D., dtv-Atlas Ethnologie. München 2005. 48-51. »Broadly speaking,« so Henrika Kuklick, »functionalism« refers to a range of theories in the human sciences, all of which provide explanations of phenomena in terms of the function, or purpose, they purportedly serve. In the period spanning the last decades of the nineteenth century and the first half of the twentieth, virtually every human science generated a school that identified itself as functionalist ... Darwinian evolutionary theory provided the initial impetus to functionalist reasoning ... The earliest schemes [of functionalism], those of psychology and economics, were promulgated at the turn of the century ... in both, the individual was the basic unit of analysis, and individual action was conceptualized in terms of recursive processes of evolutionary adaption ...

In the late 1920s, a rather different type of functionalism became the dominant paradigm among British social anthropologists ... this scheme was informed by Darwinian reasoning, but differed from its precursors in psychology and economics in its basic unit of analysis: functionalist anthropology and sociology considered the group, not the individual ... And the group had to be analysed as a social, not a biological, entity ... Human adaption was effected through social organization ... For anthropologists and sociologists, the point of functionalist investigation was to identify the standardized habits that maintained the social organism in a condition of dynamic equilibrium.« (KUKLICK 246 f); eine kritische Bestandsaufnahme aus den dreißiger Jahren in: LESSER A., Functionalism in Social Anthropology. In: American Anthropologist 37, 1935. 386-393; im Detail s.u.

³⁹ Siehe dazu u.a. PETERMANN 943: » ... Es konnte nicht ausbleiben, dass der Funktionalismus in einer Zeit, in der die Kolonialreiche sich aufzulösen begannen, mit seinen statischen, synchronen Analysen als Ideologie des Status quo »entlarvt« wurde. Die funktionalistische Grundtheorie, Gesellschaften wären auf Konsens ausgerichtet und strebten einen Gleichgewichtszustand an, geriet dabei besonders in die Schußlinie. Anfang der sechziger Jahre war die funktionalistische Schule in England in heftigste Kontroversen verstrickt. Grabenkämpfe in den eigenen Reihen und ... Angriffe von allen Seiten führten zu einer Krise, von der sich die britische Sozialanthropologie in theoretischer Hinsicht bis heute nicht erholt hat.« ; KUPER A., Anthropology and anthropologists. The modern British school. Third revised and enlarged edition. London / New York 2002 [1996] (im weiteren abgek.: KUPER (1996))176-183; KUKLICK 250 f

⁴⁰ TURNER V., Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbolist. In: SPINDLER G.D. (Hg.), The Making of Psychological Anthropology. Berkeley / Los Angeles / London 1980 [1978] 556-583 (im weiteren abgek.: T (1978)) 558

In den Veröffentlichungen der fünfziger- und sechziger Jahre dominieren dementsprechend begriffliches Instrumentarium und Erklärungsmodelle, die Turner von seinen Lehrern übernommen hatte, auch wenn er – angefangen mit dem in eine funktionalistische Sichtweise integrierten Konzept des *sozialen Dramas*⁴¹ im Rahmen seiner Dissertation⁴² – früh begann, eigene Wege zu gehen, ohne allerdings dabei den Strukturfunktionalismus als Referenz- bzw. Kontrapunkt jemals aus den Augen zu verlieren.

Im folgenden soll also zunächst eine Klärung der »wissenschaftlichen Herkunft« Turners geleistet werden, des weiteren die Herstellung einer Folie, vor welcher der »psychoanalytische Subtext« des Werkes der fünfziger- und sechziger Jahre von seinen ersten, noch gleichsam chiffrierten Zeilen an Kontur zu gewinnen vermag.

In einer seiner letzten, posthum veröffentlichten Schriften⁴³ erinnert sich Turner aus kritischer Distanz der Abfassung von *Schism and Continuity* als des Versuchs, die Konflikte im dörflichen Leben der Ndembu mittels einer spezifischen – nunmehr von ihm als inadäquat eingeschätzten – sozialwissenschaftlichen Herangehensweise darzustellen und zu erklären:

» ... I did veritably believe, as a structural-functionalist, that my ›formal‹ analysis of the social structure [⁴⁴] ›explained‹ how individuals acted ... I even compared, in my book, the situation in an Ndembu village with that found in Greek tragedy where one witnesses the helplessness of the human individual before the Fates: but in the African case, analysed in the structuralist-functionalist mode, the Fates turn out to be the necessities of the social process. **In all this I acted as though I were a true great-grandchild of Emile Durkheim, whose sociology was mediated to me through Radcliffe-Brown and Max Gluckman.** * «⁴⁵

Auch wenn also die »Zwänge des sozialen Prozesses« dem Einzelnen nicht zum Schicksal werden sollten, Verwandtschaft wird es allemal. So

⁴¹ zum Konzept des sozialen Dramas und zur Kritik daran s.u. 1.2.1.

⁴² TSC

⁴³ Social Dramas in Brazilian Umbanda: The Dialectics of Meaning. In: TURNER V., The Anthropology of Performance. New York 1988 [1987](Hg.: SCHECHNER R.)(im weiteren abgek.: TAP) 33-71 (im weiteren abgek.: TAP)

⁴⁴ zum Begriff *Sozialstruktur* s.u. und 1.1.1.

⁴⁵ TAP 40 f; »Genealogien« dieser Art finden sich auch andersorts im Werk Turners; z.B. in: ders., Revelation and Divination in Ndembu Ritual. Ithaca 1975 (im weiteren abgek.: TRD) 186; T 1978, 558; siehe dazu auch: HALLER 50; daß Turner hier lediglich als Schüler von Raymond Firth (s.o. 1.0.1.) ausgewiesen wird, greift eindeutig zu kurz.

steht das gesamte Werk Turners – bis hinein in die Bemühungen, sich abzugrenzen und zu emanzipieren – unter dem Einfluß eines »Urgroßvaters«, »Großvaters« und »Vaters«, deren jeder eine wissenschaftliche Denkschule begründete und mit Entschlossenheit deren Ausbreitung vorantrieb; alle drei verstanden Sozialwissenschaft als empirische, dem naturwissenschaftlichen Paradigma verpflichtete Disziplin und lehnten die Anwendung psychologischer bzw. psychoanalytischer Denkmodelle auf ihr Forschungsgebiet ab;⁴⁶ alle drei standen politisch links.⁴⁷

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955)⁴⁸ war neben **Bronislaw Kaspar Malinowski** (1884-1942)⁴⁹ der zweite »Gründervater« des Funktionalismus in Großbritannien.⁵⁰ Sein Hauptwerk, *The Andaman Islanders*, erschien 1922, zeitgleich mit Malinowskis *Argonauts of the Western Pacific*.⁵¹ Zur Feldforschung auf die Inselgruppe der Andamanen, wo sich Radcliffe-Brown von 1906 bis 1908 aufhielt, war er – unter

⁴⁶ zu letzterer Thematik siehe u.a. DURKHEIM E., Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt 1999 [1895] (im weiteren abgek.: DURKHEIM (1895)) 193 f; PETERMANN 883; KUPER (1996) 62; GLUCKMAN M., Introduction. In: Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an autobiographical introduction. London 1963 (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1963)) 1-49 (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1963)) 2 f, 27 f; im Detail s.u.

⁴⁷ zur politischen Einstellung Durkheims, Radcliffe-Browns und Gluckmans siehe u.a. PETERMANN 800, 888, 930; die beiden letzteren betreffend auch: GINGRICH (1999) 185; »We are all Marxists here.« war ein gängiger Scherz am Anthropologischen Institut in Manchester (vgl. KUPER (1996) 122); daß Turner während seines Studiums der kommunistischen Partei beitrug, (vgl. u.a. IVANOV 241) fügt sich ins Bild.

⁴⁸ zu A.R. Radcliffe-Brown siehe u.a. PETERMANN 888-96; SEITZ St., Alfred Reginald Radcliffe-Brown. In: FEEST / KOHL 371-76; KUPER (1996) 35-65; ders., The Social Anthropology of Radcliffe-Brown. London / Boston 1977 (im weiteren abgek.: KUPER (1977)); MADDOCK K., Radcliffe-Brown A.R. In: BARNARD / SPENCER 465-67; BARNARD A., Radcliffe-Brown A.R.. In: AMIT 418 f;

⁴⁹ zu B. Malinowski siehe u.a. ebd. 1-34; PETERMANN 896-910; SEIPEL J., Bronislaw Kaspar Malinowski. In: FEEST / KOHL 278-83; ILLIUS B., Feldforschung. In: FISCHER H., BEER B. (Hg.), Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin 2003. 73-98. 75 f; KULLICK H., Malinowski, Bronislaw. In: BARNARD / SPENCER 343-46

⁵⁰ vgl. u.a. PETERMANN 885; GINGRICH 1999, 182; zu Person und Werk beider siehe auch HOMANS G.C., Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown. In: American Anthropologist 43, 1941. 164-172; BARTH F., Britain and the Commonwealth. In: BARTH F., GINGRICH A., PARKIN R., SILVERMAN S., One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago / London 2005. 1-57. 22-31

⁵¹ vgl. PETERMANN 885; dazu s.o. 1.0.1., Anm. 10 und: MALINOWSKI B., Argonauten des westlichen Pazifik. Eichborn bei Frankfurt am Main 2001 [1922]

dem Einfluß seines Lehrers Rivers⁵² – als Diffusionist aufgebrochen;⁵³ nach England zurückgekehrt, »konvertierte« er um 1909 zu Durkheim und vertrat in seinen Vorlesungen an der *London School of Economics* (LSE) fortan den »Durkheimian point of view«,⁵⁴ welcher in einigen seiner wesentlichsten Grundzüge im folgenden in aller Kürze dargestellt werden soll.⁵⁵

David Émile Durkheim (1858-1917)⁵⁶, Inhaber des ersten Lehrstuhls für Sozialwissenschaften in Frankreich⁵⁷, gilt als Begründer der modernen

⁵² zu W. H. R. Rivers siehe PETERMANN 492

⁵³ vgl. KUPER (1996) 37; zum *Diffusionismus*, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine der führenden anthropologischen Denkschulen war, siehe u.a. STAGL J., Die Entwicklung der Ethnologie. In: FISCHER / BEER 33-52. 48: » ... Man suchte möglichst viele *ethnographische Parallelen* auf gemeinsame Ursprünge in *Diffusionszentren* zurückzuführen, von wo sie sich durch Kulturkontakte wie Wanderungen, Handel, Missionierung, Entlehnung oder Nachahmung verbreitet hätten.« Die Diffusionisten vertraten also einen historischen Standpunkt und argumentierten damit *gegen* die Annahme, daß – auf der Grundlage von der psychischen Konstitution aller Menschen inhärenten »Elementargedanken« – parallel und unabhängig voneinander in verschiedenen Weltgegenden im Verlauf der menschlichen Evolution jeweils ähnliche kulturelle Phänomene hervorgebracht worden seien, ein Standpunkt, welcher auf Adolf Bastian (1826-1905) zurückgeht, der damit C. G. Jungs Konzept der *Archetypen* in gewisser Weise vorweggenommen hat. Vgl. PETERMANN 530 ff, 538 ff ; siehe dazu auch: JUNG C. G., Der Begriff des kollektiven Unbewußten. (1936/1937) In: ders., Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Ges. Werke Bd. 9/1. Zürich / Düsseldorf 1996 [1976]. 53-66 (im weiteren abgek.: JUNG (1936/1937)) 55; ders., Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus. (1938/1954) In: ebd. 89-123 (im weiteren abgek.: JUNG (1938/1954)) 94 f; genauer s.u. 1.1.2.0.3., Anm. 174

⁵⁴ vgl. KUPER (1996) 37 f; PETERMANN 889

⁵⁵ Es kann an dieser Stelle lediglich darum gehen, einige zentrale Aussagen Durkheims zu skizzieren, um so das Terrain für die Darstellung wesentlicher Positionen Radcliffe-Browns und in weiterer Folge für die Darstellung Turners vorzubereiten; auf das Werk Durkheims bzw. auf die dazu vorhandene Sekundärliteratur (siehe dazu u.a. den bibliographischen Anhang in: DURKHEIM (1895) 225-37; u.: PETERMANN 800) genauer einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich werde mich daher in diesem Kapitel darauf beschränken, den Focus auf die Kernaussagen der *Regeln der soziologischen Methode* zu richten, jenes als Lehrbuch konzipierten programmatischen Werkes, auf welches sowohl Radcliffe-Brown als Turner immer wieder Bezug nehmen (s.u.); des weiteren wird die Untersuchung jener theoretischen Konzepte, vermittels derer sich Turner der Religion der Ndembu anzunähern versuchte, eine kurze Darstellung einiger Kernaussagen von Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* enthalten müssen. (Siehe unten 1.1.2.0.1.)

⁵⁶ Zusammenfassende Darstellungen zu Person und Werk Émile Durkheims finden sich u.a. in: PETERMANN 800-09; GOTTOWIK V., Émile Durkheim. In: FEEST / KOHL 86-90; HARTFIEL G., HILLMANN K. H., Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1982 [1972] 150 f

⁵⁷ Durkheim war von 1887-1902 Lehrbeauftragter für Sozialwissenschaften und Pädago-

französischen Soziologie⁵⁸; mit ihm – und mit Max Weber in Deutschland – beginnt die Entwicklung der Soziologie als einer selbstständigen Wissenschaft.⁵⁹

Vom Geist des Positivismus durchdrungen, war es sein Anliegen, *den übrigen Naturwissenschaften*⁶⁰ eine Wissenschaft von der Gesellschaft an die Seite zu stellen, welche ihren Gegenstand – nach dem Vorbild ihrer Vorgängerinnen – nach streng empirischen Gesichtspunkten zu erforschen habe. Besagter Gegenstand der neuen Wissenschaft – der Soziologie – sind die **soziologischen Tatbestände**.⁶¹

In seinem als Lehrbuch konzipierten Werk *Die Regeln der soziologischen Methode* von 1895, in welchem er sein wissenschaftliches Denken Schritt für Schritt systematisch entfaltet, lautet demnach die Überschrift des ersten Kapitels: »**Was ist ein soziologischer Tatbestand?**«⁶² Ohne präzise Festlegung dieses spezifischen Begriffs » ... gäbe es keinen besonderen Gegenstand der Soziologie, ihr Gebiet würde mit dem der Biologie und der Psychologie zusammenfallen.«⁶³ Diese Abgrenzung vorausgesetzt, definiert Durkheim die soziologischen Tatbestände als » ... **besondere Arten des Handelns, Denkens und Fühlens, deren wesentliche Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie außerhalb des individuellen Bewußtseins existieren.**«⁶⁴ Sie sind mit »**gebieterischer Macht**« und

gik in Bordeaux und erhielt 1902 eine Berufung an die Sorbonne, wo er ab 1906 den eigens für ihn eingerichteten Lehrstuhl für Erziehungswissenschaft und Soziologie innehatte. Siehe dazu u.a. PETERMANN 800 f; GOTTOWICK 86

⁵⁸ vgl. u.a. ebd. 89; zentrale Bedeutung kam in diesem Zusammenhang der von ihm begründeten Zeitschrift *L'Année Sociologique* zu, zwischen 1898 und 1913 *das* Publikationsorgan der neuen Wissenschaft. (vgl. PETERMANN 799, 801)

⁵⁹ siehe dazu René KÖNIG: » ... ohne *Descartes* kommt man in die neuzeitliche Philosophie nicht hinein; sein methodischer Zweifel eröffnet allererst jene Dimension des Denkens, die das neuzeitliche Philosophieren vom mittelalterlichen Interpretieren abhebt. Aber gerade damit beginnt auch die definitive ... Abwendung von der Alten Welt; zunehmend entdeckt das neue Denken sein autonomes dialektisches Gesetz und sieht sich nicht mehr in methodologisch bedingter Abwehrstellung gegen das Gewesene, sondern in seinem eigenen Element. Ähnlich **kommt man ohne Durkheim nicht in die Soziologie hinein**;* sein Grundsatz, ›Soziales nur durch Soziales zu erklären‹, ist der Beginn aller Soziologie als selbstständiger Wissenschaft.« (Ders., Einleitung. (1984) In: DURKHEIM, (1895) 19-82. 21); zu Max Weber siehe u.a. PETERMANN 566-573; HARTFIEL / HILLMANN 804 f; RADKAU J., Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München / Wien 2005

⁶⁰ vgl. DURKHEIM (1895) 105

⁶¹ siehe dazu u.a. ebd. 97 ff, 105 ff, 114

⁶² ebd. 105

⁶³ ebd.

⁶⁴ ebd. 106; » ... Wenn ich meine Pflichten als Bruder, Gatte oder Bürger erfülle ... so gehorche ich damit Pflichten, die **außerhalb meiner Person*** ... im Recht und in der Sitte

»**zwingender Gewalt**« ausgestattet, kraft derer sie sich dem Einzelnen aufdrängen.⁶⁵

» ... Mit organischen Erscheinungen sind sie nicht zu verwechseln, denn sie bestehen aus Vorstellungen und Handlungen, ebenso wenig mit psychischen Erscheinungen, deren Existenz sich im Bewußtsein des Einzelnen erschöpft. Sie stellen also **eine neue Gattung*** dar, und man kann ihr mit Recht die Bezeichnung ›sozial‹ vorbehalten ... Sie bilden ... das der Soziologie eigene Gebiet.«⁶⁶ Es ist zwar » ... unbestreitbar, daß die sozialen Tatsachen aus einer Verarbeitung sui generis von psychischen Tatsachen entstanden sind.«⁶⁷ Nichtsdestotrotz ist jedoch » ... [ein] Gedanke, der sich in jedem Sonderbewußtsein vorfindet ... darum noch kein soziologischer Tatbestand ... **Ihr Inhalt sind die Glaubensvorstellungen, die Neigungen, die Gebräuche einer Gruppe als Ganzes genommen.**«⁶⁸

Im zweiten Kapitel geht es um die »Regeln zur Betrachtung soziologischer Tatbestände«,⁶⁹ deren erste und grundlegendste lautet, » ... **die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu betrachten.**«⁷⁰ » ... Ein Ding ist ... alles, was gegeben ist, was sich der Beobachtung anbietet oder vielmehr sich ihr aufdrängt ... Die sozialen Phänomene zeigen unstreitig diesen Charakter.«⁷¹ Sie müssen losgelöst von den Subjekten betrachtet werden, als »Dinge der Außenwelt«.⁷²

begründet sind. Selbst wenn sie mit meinen persönlichen Gefühlen im Einklange stehen und ich ihre Wirklichkeit im Innersten empfinde, so ist diese doch etwas Objektives.*« (Ebd. 105)

⁶⁵ vgl. ebd. 106 f; » ... Das ... Besondere des sozialen Zwanges besteht darin, daß er ... dem **Prestige*** entspringt, mit dem gewisse Vorstellungen bekleidet sind ... Sie beherrschen uns, legen uns Überzeugungen und Bräuche auf. Allein sie **beherrschen uns aus unserem Inneren heraus; denn in jedem von uns sind sie vollständig enthalten.**« (Ebd. 99)

⁶⁶ ebd. 107

⁶⁷ ebd. 193

⁶⁸ ebd. 109

⁶⁹ vgl. ebd. 115-40

⁷⁰ ebd. 115; in diesem Zusammenhang beruft sich Durkheim auf Auguste Comte (1798-1857), den Begründer des Positivismus (zu Comte siehe u.a. HARTFIEL / HILLMANN 119 ff), dem er gleichwohl attestiert, den entscheidenden Schritt nicht explizit gesetzt zu haben: » ... Tatsächlich hat die Soziologie bis jetzt mehr oder weniger ausschließlich nicht von Dingen gehandelt, sondern von Begriffen. Comte hat freilich den Grundsatz aufgestellt, daß die sozialen Erscheinungen Naturtatsachen und als solche Naturgesetzen unterworfen sind. Damit hat er implizit ihren dinglichen Charakter erkannt. Denn **in der Natur gibt es nur Dinge.**« (Ebd. 118)

⁷¹ ebd. 125

⁷² vgl. ebd.

Thema des dritten Kapitels ist die grundlegende Relativität dessen, was als »normal« bzw. »pathologisch« gelten kann; beide Zuschreibungen sind nur in Bezugnahme auf eine gegebene Gattung sinnvoll.⁷³

» ... Ein soziales Phänomen ist für einen bestimmten sozialen Typus in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung **normal***, wenn es im Durchschnitt der Gesellschaften dieser Art in der entsprechenden Phase ihrer Evolution auftritt. ... die Allgemeinheit des Phänomens [ist] in den allgemeinen Bedingungen des Kollektivlebens begründet* ... «⁷⁴

Daraus folgt zum einen die Notwendigkeit, den Begriff des sozialen Typus näher zu bestimmen, zum anderen wird deutlich, daß soziale Phänomene unter dem Aspekt ihrer Funktionalität zu untersuchen sind. Um diese beiden Fragestellungen geht es im vierten und fünften Kapitel. Die »sozialen Typen« oder »Arten« sind » ... nach dem Grad ihrer Zusammensetzung zu klassifizieren, wobei die vollkommen einfache oder monosegmentäre Gesellschaft [die Horde⁷⁵] als Grundlage zu nehmen ist ... «⁷⁶

Bei der Erklärung eines sozialen Phänomens sind dessen Ursache und die Funktion, die es erfüllt, gesondert zu untersuchen.⁷⁷

» ... Wir wählen den Ausdruck **Funktion*** und nicht Zweck oder Ziel, ... weil die sozialen Phänomene im allgemeinen nicht im Hinblick auf die nützlichen Ergebnisse, die sie hervorbringen, existieren. Es muß also festgestellt werden, ob zwischen dem betrachteten Tatbestand und den allgemeinen Bedürfnissen des sozialen Organismus eine Korrespondenz besteht und worin diese Korrespondenz besteht ... «⁷⁸

⁷³ vgl. ebd. 148; » ... Man muß auf die noch sehr verbreitete Gewohnheit verzichten, eine Einrichtung, eine Sitte, eine moralische Maxime so zu beurteilen, **als wenn sie an und für sich gut oder schlecht wären***, und zwar unterschiedslos für alle sozialen Typen.« (Ebd. 149)

⁷⁴ ebd. 155

⁷⁵ zum Begriff der *Horde* siehe ebd. 170 f ; DURKHEIM É., Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt 1992 [1893] (im weiteren abgek.: DURKHEIM (1893)) 229 ff; siehe auch VIVÉLO F. R., Handbuch der Kulturanthropologie. München 1988 [1978] 71-88, 194 f, 210, 265 f; » ... Eine kleine, politisch unabhängige, gemeinsam lebende, egalitäre *Primärgruppe*, die gewöhnlich freiwillig auf den Grundlagen der Verwandtschaft und Freundschaft assoziiert ist. Horden bestehen im allgemeinen aus weniger als fünfzig Personen, die ohne formal festgelegte Führungsposition organisiert sind ... Sie kennzeichnen sich in wirtschaftlicher Hinsicht durch Selbstversorgung. Die Hordenorganisation ist typisch für Jäger und Sammler.« (Ebd. 323 f)

⁷⁶ DURKHEIM (1895) 173

⁷⁷ vgl. ebd. 181

⁷⁸ ebd.

Abschließend gelangt Durkheim zu folgender Regel:

» ... Die bestimmende Ursache eines soziologischen Tatbestandes muß immer in den sozialen Phänomenen, die ihm zeitlich vorangehen, und nicht in den Zuständen des individuellen Bewußtseins gesucht werden ... Die Funktion eines sozialen Phänomens kann nicht anders als sozial sein, ... [sie] muß immer in Beziehung auf einen sozialen Zweck untersucht werden.«⁷⁹

Was die Regeln der Beweisführung betrifft (sechstes und letztes Kapitel), so ist die Methode des Vergleichs anzuwenden, um nachzuweisen, ob ein Phänomen von einem andern abhängt.⁸⁰ Es gilt der Satz, daß zur selben Wirkung stets dieselbe Ursache gehört,⁸¹ m.a.W.: **Soziales kann nur durch Soziales erklärt werden,**⁸² keinesfalls durch Bezugnahme auf biologische oder psychische Phänomene.⁸³ Besonders hinsichtlich einer »psychologisierenden« Soziologie vertrat Durkheim einen klar ablehnenden Standpunkt:

» ... Psychologische Bildung stellt ... [zwar] für den Soziologen mehr noch als biologische Bildung eine notwendige Propädeutik dar; doch wird sie ihm nur dann nützlich sein, wenn er sich von ihr frei macht, nachdem er sie empfangen ... Er muß darauf verzichten, die Psychologie in irgendeiner Art zum Zentrum seiner Operationen zu machen,* zum Punkte, von dem die Eroberungszüge, die er in das soziale Gebiet wagt, ausgehen ... und sich vielmehr in die Mitte der sozialen Phänomene stellen, um sie frontal und ohne Zwischenglied zu beobachten ... «⁸⁴

Für die Entstehung des britischen Funktionalismus in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg spielte Durkheim die Rolle des »großen Ideenvermittlers«, und Radcliffe-Brown war es, der diese Ideen »anglisierte«.⁸⁵ Zwar ließ sich anfänglich auch Malinowski von Durkheim inspirieren,⁸⁶ doch ging er bald eigene Wege und entwickelte einen »biokulturellen« bzw. »psychologischen« Funktionalismus,⁸⁷ in welchem er als eine wesentliche Funktion sozialer Institutionen die Befriedigung biologischer

⁷⁹ » ebd. 193

⁸⁰ vgl. ebd. 205

⁸¹ vgl. ebd. 208

⁸² vgl. ebd. 70; PETERMANN 802, 883

⁸³ vgl. u.a. ebd. 883

⁸⁴ DURKHEIM (1895) 193 f

⁸⁵ vgl. PETERMANN 882; KUPER (1996) 35 ff

⁸⁶ vgl. ebd. 11, 36; PETERMANN 886, 899 f

⁸⁷ vgl. u.a. ebd. 885 f, 903

Bedürfnisse annahm.⁸⁸ Dieses (wahrscheinlich der Psychoanalyse entlehnte⁸⁹) Konzept wie auch die – u.a. in kritischer Auseinandersetzung mit Freud stattfindende⁹⁰ – verstärkte Hinwendung zu explizit psychologischen Themen (ab Beginn der zwanziger Jahre) rief den energischen Widerspruch des »Durkheimianers« Radcliffe-Brown hervor;⁹¹ der sich – im Zuge einer sich jahrelang hinziehenden Kontroverse – sogar zu der Behauptung verstieg, eine »funktionalistische Schule« existiere in Wirklichkeit nicht, sondern sei ein von Malinowski erfundener Mythos. Zudem sei für »Schulen« in den Naturwissenschaften kein Platz.⁹²

Zum Zeitpunkt dieses Statements (1940) war Malinowski bereits seit zwei Jahren in den USA⁹³ und Radcliffe-Brown hatte – kurz vor dem Abgang seines Kontrahenten – auf dem neugeschaffenen Lehrstuhl für *Social Anthropology* in Oxford Platz genommen;⁹⁴ die Jahre davor (1921-37) waren der Verbreitung des Funktionalismus außerhalb Europas – in Südafrika, Australien und den USA – gewidmet gewesen.⁹⁵ In Kapstadt, wo er von 1921 bis 1926 lehrte, gehörte Isaak Schapera zu seinen Studenten, ein späterer Lehrer von Max Gluckman.⁹⁶

Mit seiner Rückkehr nach England im Jahr 1937 übernahm Radcliffe-Brown die Führung in der britischen Sozialanthropologie.⁹⁷

⁸⁸ siehe dazu u.a. MALINOWSKI B., Die Funktionaltheorie (1939). In: ders., Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Frankfurt 1988 [1944] (im weiteren abgek.: MALINOWSKI (1944)) 19-44 (im weiteren abgek.: MALINOWSKI (1939)) 29, 37 ff; » ... daß die menschlichen Institutionen ... in Beziehung stehen zu primären, das heißt, zu biologischen oder zu abgeleiteten, daß heißt, zu kulturellen Bedürfnissen. **Funktion bedeutet immer die Befriedigung eines Bedürfnisses ...**« (ebd. 29); auch: PETERMANN 909

⁸⁹ vgl. ebd. 903

⁹⁰ vgl. z.B.: MALINOWSKI B., Mutterrechtliche Familie und Ödipus-Komplex (1924). In: ders., (1944) 211-264 (im weiteren abgek.: MALINOWSKI (1924))

⁹¹ vgl. PETERMANN 886, 903 f

⁹² vgl. RADCLIFFE-BROWN A. R., On Social Structure (1940). In: ders., Structure and Function in Primitive Society. Glencoe 1959. [1952] (im weiteren abgek.: RADCLIFFE-BROWN (1952)) 188-204 (im weiteren abgek.: RADCLIFFE-BROWN (1940)) 188; und weiter: » ... Co-operation amongst scientists results from the fact that they are working on the same or related problems. Such co-operation does not result in the formation of schools, in the sense in which there are schools of philosophy or of painting. **There is no place for orthodoxies and heterodoxies in science.**« (Ebd. 188 f)

⁹³ vgl. PETERMANN 908

⁹⁴ den er bis 1946 innehaben sollte. Vgl. ebd. 895 f

⁹⁵ vgl. u.a. ebd. 887, 890-95

⁹⁶ vgl. ebd. 890 f; KUPER (1996) 44; zu Isaak Schapera (1905-2003) siehe PETERMANN 890 f

⁹⁷ vgl. KUPER (1996) 35

» ... Historiker unterscheiden daher zwischen einer ›funktionalistischen‹ Phase, die bis Ende der dreißiger Jahre dauerte und in der Malinowskis Einfluß ... vorherrschte, und einer sich anschließenden ›strukturfunktionalistischen‹ Phase, die unter der geistigen Domäne Radcliffe-Browns stand.«⁹⁸

Einige grundlegende Konzepte dieses *Strukturfunktionalismus*,⁹⁹ mit deren Hilfe Turner in den fünfziger Jahren die Analyse des dörflichen Lebens der Ndembu in Angriff nahm, sollen im folgenden kurz erläutert werden.¹⁰⁰

In der Einleitung zu *Structure and Function in Primitive Society* (1952)¹⁰¹ definiert Radcliffe-Brown die Sozialanthropologie als Teildisziplin innerhalb der vergleichenden Soziologie, einer theoretischen bzw. »nomothetischen«¹⁰² Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, ein begriffliches Instrumentarium zur Analyse sozialer Phänomene zu erarbeiten, um in der Folge auf dieser Basis zur Formulierung allgemeingültiger Gesetze zu gelangen.¹⁰³

Seine Position weiter klärend, grenzt sich Radcliffe-Brown scharf gegenüber anthropologischen Theorien ab, in welchen der Frage nach den historischen Ursprüngen sozialer Phänomene in Stammesgesellschaften ein zentraler Stellenwert eingeräumt wird:¹⁰⁴

» ... Ethnography differs from history in that **the ethnographer derives his knowledge ... from direct observation*** ... and not, like the historian, from written records ...

⁹⁸ PETERMANN 886 f

⁹⁹ siehe dazu RADCLIFFE-BROWN A.R., Introduction. (1952) In: ders. (1952) 1-14. 1: » ... A theory consists of a set of analytical concepts, which should be clearly defined in their reference to concrete reality, and which should be logically connected.«

¹⁰⁰ Es existieren nur wenige Arbeiten Radcliffe-Browns, in denen er seine theoretischen Positionen systematisch darstellt; zu nennen sind *A Natural Science of Society* (1937), erst nach seinem Tod veröffentlicht (RADCLIFFE-BROWN A.R., *A Natural Science of Society*. Chicago 1957 [1937]), und einige in *Structure and Function in Primitive Society* publizierte Texte (vgl. KUPER 49 f), auf die ich mich im weiteren beziehen werde.

¹⁰¹ In: RADCLIFFE-BROWN (1952) 1-14

¹⁰² (auf Basis von Beobachtung) allgemein gültige Gesetze formulierend; vgl. ebd. 2 f

¹⁰³ vgl. ebd. 1 u. 3

¹⁰⁴ wie dies z.B. im *Diffusionismus* (s.o. Anm. 53) der Fall war; auch im *Evolutionismus* (siehe dazu u.a. PETERMANN 454-524) wurde mit historischen Fragestellungen operiert, allerdings quasi in umgekehrter Richtung (wenn auch nicht weniger spekulativ): die Erforschung »primitiver Gesellschaften« war hier Teil eines Projekts, durch welches Klarheit in die Entwicklung der Menschheit als Ganzer gebracht werden sollte: »Wildheit« und »Barbarei« als notwendige Vorstufen auf dem Weg zur »Zivilisation« (vgl. z.B. Morgans Schema der soziokulturellen Evolution in: ebd. 485).

The acceptability of a historical explanation depends on the fullness and reliability of the historical record. In primitive societies there are no historical records ... Anthropologists, thinking of their study as a kind of historical study, ... invent ›pseudo-historical‹ ... explanations. ... such speculations are not merely useless but are worse than useless.«¹⁰⁵

Die konkrete Realität, welche der Sozialanthropologe beobachtet, beschreibt, vergleicht, klassifiziert, kurz: die den Gegenstand seiner wissenschaftlichen Arbeit darstellt, ist nicht ein bestimmtes Seiendes,¹⁰⁶ sondern ein Prozeß: der Prozeß des sozialen Lebens (»the process of social life«).¹⁰⁷

» ... Admidst the diversity of the particular events [of this process] there are discoverable regularities, so that it is possible to give ... descriptions of certain *general features* of the social life in the selected region.[¹⁰⁸] A statement of such significant general features of the process of social life constitutes a description of ... a *form of social life*. **My conception of social anthropology is as the comparative theoretical study of forms of social life amongst primitive peoples.*** «¹⁰⁹

Da die Formen des sozialen Lebens ihrerseits einem Prozeß beständiger Veränderung unterworfen sind, ergibt sich: » ... In comparative sociology we have to deal theoretically with the continuity of, and with changes in, forms of social life.«¹¹⁰

Die Teilnehmer am Prozeß des sozialen Lebens in einer zu analysierenden sozialen Einheit sind untereinander durch spezifische Interaktionen verbunden, welche sich in ihrer Gesamtheit als **System**¹¹¹ darstellen lassen;¹¹² » ... our first step in an attempt to understand a regular feature of a form of social life ... is to discover its place in the system of which it is part.«¹¹³

¹⁰⁵ RADCLIFFE-BROWN (1952) 2 f

¹⁰⁶ » ... not a sort of entity« (ebd. 4) – offenbar eine Anspielung auf die »soziologischen Tatbestände« Durkheims.

¹⁰⁷ vgl. ebd.

¹⁰⁸ » ... The unit of investigation is the social life of some particular region ... during a certain period of time.« (Ebd.)

¹⁰⁹ ebd.

¹¹⁰ ebd.; siehe auch ebd. 5: » ... Continuity and change in the forms of social life [are] being the subjects of investigation of comparative sociology ...«

¹¹¹ » ... The idea of a natural or phenomenal system is that of a **set of relations amongst events*** ... « (ebd 5 f)

¹¹² vgl. ebd.

¹¹³ ebd. 6

Um als solche klassifiziert werden zu können, müssen soziale Systeme über ein gewisses Maß an innerer Kohärenz verfügen; andererseits unterliegen sie fortlaufend Veränderungen,¹¹⁴ welche Radcliffe-Brown aus evolutionistischer Perspektive in der Nachfolge Spencers¹¹⁵ zu analysieren versucht; die Theorie der **sozialen Evolution** ist demnach Teil einer allgemeinen Evolutionstheorie:¹¹⁶

» ... The theory of organic and superorganic (social) evolution can be reduced to two essential propositions: (1) That both in the development of forms of organic life and ... of human social life there has been a process of diversification by which **many different forms of organic life or of social life have been developed out of a very much smaller number of original forms.*** (2) That there has been a general trend of development by which **more complex forms of structure and organisation** (organic or social) **have arisen from simpler forms.*** «¹¹⁷

Ein Schlüsselkonzept der Evolutionstheorie ist das der Anpassung («**adaption**«):¹¹⁸ » ... Social life and social adaption ... involve the adjustment of the behaviour of individual organisms to the requirements of the process by which the social life continues.«¹¹⁹

Im Rahmen einer Theorie der sozialen Evolution müssen alle sozialen Systeme als »adapational systems« analysiert werden:¹²⁰ » ... The stability of the system, and therefore its continuance over a certain period, depends on the effectiveness of the adaption.«¹²¹

In diesen Kontext von Stabilität und Kontinuität sozialer Systeme stellt Radcliffe-Brown den Begriff »**social structure**«¹²² und definiert ihn

¹¹⁴ Dem korrespondiert die auf Comte zurückgehende Unterscheidung zwischen »**social statics**« und »**social dynamics**« (siehe dazu ebd. 7).

¹¹⁵ vgl. ebd. 7 f, 203; zu Herbert Spencer, dem Begründer des Sozialdarwinismus, siehe u.a. PETERMANN 501-10

¹¹⁶ vgl. RADCLIFFE-BROWN (1952) 7

¹¹⁷ ebd. 8

¹¹⁸ vgl. ebd. 8 f

¹¹⁹ ebd. 9

¹²⁰ vgl. ebd.

¹²¹ ebd.

¹²² zum Begriff *Sozialstruktur* bei Radcliffe-Brown siehe u.a. ebd. 9 ff; RADCLIFFE-BROWN (1940); siehe auch HARTFIEL / HILLMANN 708: » ... die Gesamtheit der auf einen übergeordneten Zusammenhang hin (Gesellschaft, Struktur) konfligierenden oder integrierend wirkenden Verhaltensweisen, Gebilde, Institutionen u. Organisationen mit einer – historisch betrachtet – relativen Kontinuität ... «; EISTER A. W., Social Structure.

als » ... some sort of ordered arrangement of parts or components. [¹²³] ... The components or units of social structure are *persons** [¹²⁴], and a person is a human being considered not as an organism but as occupying

In: GOULD J., KOLB W. L. (Hg.), Dictionary of the Social Sciences. London / Norwich 1964 [1959] 668 f

¹²³ Auch hier gilt die Analogie zwischen organischem und sozialem Leben: » ... the organism is *not** itself the structure; it is a collection of units (cells or molecules) arranged in a structure ... ; the organism *has** a structure.« (RADCLIFFE-BROWN A. R., On the Concept of Function in Social Science. (1935) In: ders. (1952) 178-87 (im weiteren abgek.: RADCLIFFE-BROWN (1935)) 179) Während also ein **System** als ein Set von Relationen zwischen Ereignissen, Handlungen, Interaktionen definiert wird (s.o. Anm. 111), ist **Struktur** als spezifisches Arrangement von Bestandteilen oder Einheiten eines Organismus zu verstehen. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung liegen für Radcliffe-Brown die Begriffe *System* und *Organisation* inhaltlich relativ nahe beieinander (» ... organisation as referring to an arrangement of activities.« – (ders. (1952) 11); er spricht aber von Systemen auch in einem allgemeineren Sinn; – vgl. ebd.; in ders. (1935) 181 steht der Begriff *social system* für »the total social structure [!] of a society«). Was die Unterscheidung von **Sozialstruktur** und **Sozialorganisation** betrifft, so gilt: » ... when we are dealing with a structural system [sic!] we are concerned with a system of social *positions*, while in an organisation we deal with a system of *roles*.« (Ders. (1952) 11) Siehe dazu auch: BARNARD A., social structure and social organisation. In: BARNARD / SPENCER 510 ff (im weiteren abgek.: BARNARD (1996 b)) : » ... ›Social organization‹ has tended to be used loosely to refer to the sum total of *activities** performed in a given social context. ›Social structure‹ has usually been employed for ... **the set of social relations which link individuals in a society.*** « (Ebd. 510) Sozialstruktur wird sozusagen auf der Handlungsebene dargestellt (»spielt sich ab«) als Sozialorganisation (vgl. ebd. 511).

Zum Begriff *Position* siehe RADCLIFFE-BROWN (1940) 193: »Closely connected with [the] ... conception of social structure is the conception of ›social personality‹ as the *position** occupied by a human being in a social structure, the complex formed by all his social relations with others.«; siehe auch u.a. HARTFIEL / HILLMANN 596: »**Position**, soziale, Schnittpunkt versch. sozialer Beziehungen; **Platz in einem Gefüge sozialer Beziehungen**;^{*} Gesamtheit der Verhaltensbestimmungen ... , die im Rahmen einer sozialen Struktur für den Inhaber der P[osition] als ... verbindlich gelten. Eine P[osition] kann inhaltl. soziolog. nur definiert werden durch Hinweise auf andere P[osition]en, mit denen sie in einem bestimmten Verhältnis steht. P[osition]en ... existieren in der Ges. unabhängig vom einzelnen Menschen, der als Inhaber der P[osition] im sozialen Verlaufe des sozialen Geschehens seine ... **soziale Rolle*** spielt.«

Zum Begriff *Rolle* siehe ebd. 651 f: »**Rolle**, soziale, ... die Summe der Erwartungen u. Ansprüche einer Gruppe, umfassender sozialer Beziehungsbereiche oder der gesamten Ges. an das Verhalten u. das äußere Erscheinungsbild (R[olle]n-Attribute) eines Inhabers einer sozialen Position (Status).« (Ebd. 651)

¹²⁴ siehe dazu RADCLIFFE-BROWN (1940) 193 f: » ... Every human being ... is an individual and also a person ... Human beings as individuals are objects of study for physiologists and psychologists. **The human being as a person is a complex of social relationships.*** ... As a person, the human being is the object of study for the social anthropologist. **We cannot study persons except in terms of social structure, nor can we study social structure except in terms of the persons who are the units of which it is composed.*** «

position* in a social structure.«¹²⁵ Die spezifischen, strukturbegründenden Relationen zwischen Personen weisen per definitionem ein gewisses Maß an Kontinuität auf: » ... **Continuity in forms of social life depends on structural continuity, that is, some sort of continuity in the arrangements of persons in relation to one another.** * «¹²⁶ Da soziale Systeme als lebendige Organismen zu verstehen sind, muß die ihnen inhärente strukturelle Kontinuität als **dynamische Kontinuität** begriffen werden.¹²⁷ Dem korrespondiert die Unterscheidung zwischen Struktur als konkreter, direkt beobachtbarer Realität und **struktureller Form**, wie sie sich dem Feldforscher aus der Bearbeitung des von ihm gesammelten Materials erschließt;¹²⁸ während erstere – entsprechend etwa den Zellen des menschlichen Körpers – beständiger Erneuerung unterliegt, kommt letzterer eine **relative Konstanz** zu.¹²⁹

Die sozialen Beziehungen, die – als Netzwerke von gewisser Dauerhaftigkeit – die Sozialstruktur aufbauen, sind ihrerseits vom Prozeß des sozialen Lebens determiniert, in welchem das Verhalten und die Interaktionen von Personen durch Normen beeinflusst und kontrolliert werden.¹³⁰ » ... The established norms of conduct of a particular form of social life it is usual to refer to as *institutions*. * «¹³¹

¹²⁵ RADCLIFFE-BROWN (1952) 9 f

¹²⁶ ebd. 10; siehe auch ders. (1935) 179

¹²⁷ vgl. ders. (1940) 192: » ... the continuity of social structure through time ... [is] a continuity which is not static like that of a building, but a **dynamic continuity***, like that of the organic structure of a living body.« Zusammenfassend gilt: » ... **The process by which this structural continuity of organism is maintained is called life.** * « (ders. (1935) 179; vgl. auch ebd. 180)

¹²⁸ vgl. ders. (1940) 192 und ders. (1952) 10

¹²⁹ vgl. ders. (1940) 192: » ... Throughout the life of an organism its structure is being constantly renewed; and similarly the social life constantly renews the social structure. Thus the actual relations of persons and groups of persons change from year to year, or even from day to day ... **But while the actual structure changes in this way, the general structural form may remain relatively constant over a longer or shorter period of time.** * «; siehe auch ders. (1952) 10; ders. (1935) 179 f; KUPER (1996) 52; in *Introduction* ersetzt Radcliffe-Brown den Begriff *structural form* durch *structure*. Zur Kritik an diesem Teil seines Konzepts siehe KUPER (1996) 50 f

¹³⁰ vgl. RADCLIFFE-BROWN (1952) 10

¹³¹ ebd.; vgl. den Institutionsbegriff Durkheims: ders. (1895) 100: » ... Tatsächlich kann man ... alle Glaubensvorstellungen und durch die Gesellschaft festgesetzten Verhaltensweisen Institutionen nennen; die Soziologie kann also definiert werden die Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart ... «; siehe auch MALINOWSKI (1939) 31-37; HARTFIEL / HILLMANN 341 f

Sozialstruktur und Prozeß des sozialen Lebens sind miteinander verbunden durch das Konzept der **Funktion**, auch dieses abgeleitet aus dem Bereich organischen Lebens.¹³² War Durkheims Funktionsbegriff an der Frage festgemacht, ob eine Korrespondenz zwischen einem sozialen Tatbestand und den »allgemeinen Bedürfnissen des sozialen Organismus« auffindbar sei,¹³³ modifiziert Radcliffe-Brown diese Definition, indem er den Begriff *Bedürfnis* durch »**necessary conditions of existence**« ersetzt:¹³⁴

» ... any attempt to apply this concept of function in social science involves the assumption that there *are* necessary conditions of existence for human societies just as there are for animal organisms, and that they can be discovered by the proper kind of scientific enquiry.«¹³⁵ Vor diesem Hintergrund gilt:

» ... The social life of the community is ... defined as the *functioning* of the social structure.* The *function* of any recurrent activity, such as the punishment of a crime, or a funeral ceremony, is the part it plays in the social life as a whole and therefore the contribution it makes to the maintenance of the structural continuity ... The concept of function as here defined thus involves the notion of a *structure* consisting of a *set of relations* amongst *unit entities*, the *continuity* of the structure being maintained by a *life-process* made up of the *activities* of the constituent units.* «¹³⁶

Funktion läßt sich also bestimmen als der Beitrag einer Teil-Aktivität zur Gesamtaktivität des sozialen Lebens.¹³⁷ Dies impliziert die hypothetische Annahme¹³⁸ eines gegebenen Sozialsystems als einer **funktionalen**

¹³² vgl. u.a. RADCLIFFE-BROWN (1952) 12: » ... The concept of organic function is one that is used to refer to the connection between the structure of an organism and the life process of that organism ... It is the function of the heart to pump blood through the body. The organic structure ... depends for its continued existence on the processes that make up the total life processes. If the heart ceases to perform its function the life process comes to an end and the structure as a living structure also comes to an end. Thus process is dependent on structure and continuity of structure is dependent on process.« Vgl. auch ebd. 178 ff

¹³³ vgl. DURKHEIM (1895) 181; RADCLIFFE-BROWN (1935) 178

¹³⁴ vgl. ebd.; sein Anliegen scheint es hier zu sein, sich von Malinowski abzugrenzen, dessen Funktionsbegriff an den Bedürfnissen von Individuen festgemacht ist. Vgl. MALINOWSKI (1939) 26-29

¹³⁵ RADCLIFFE-BROWN (1935) 178

¹³⁶ ebd. 180

¹³⁷ vgl. ebd. 181: » ... By the definition here offered ›function‹ is the contribution which a partial activity makes to the total activity of which it is a part. **The function of a particular social usage is the contribution it makes to the total social life as the functioning of the total social system.*** «

¹³⁸ vgl. ebd.: »This idea of the functional unity of a social system is, of course, a hypothe-

Einheit:¹³⁹ » ... We may define it as a condition in which all parts of the social system work together with a sufficient degree of harmony* or internal consistency, i.e. without producing persistent conflicts which can either be resolved nor regulated.* ... «¹⁴⁰ Daß dies nicht immer der Fall ist, gibt dem Sozialanthropologen Gelegenheit, gerade anhand der Beobachtung struktureller Dysfunktion – und nur hier – Veränderungsprozesse in *primitiven Gesellschaften* zu analysieren, da ihm – mangels historischer Quellen – Veränderungen der Sozialstruktur, die sich über einen längeren Zeitraum erstrecken, unzugänglich bleiben.¹⁴¹

» ... The one kind of change which the anthropologist can observe is the disintegration of social structures. Yet even here we can observe and compare spontaneous movements towards reintegration. We have, for instance, in Africa, in Oceania, and in America the appearance of new religions which can be interpreted on a functional hypothesis as attempts to relieve a condition of social dysnomia produced by the rapid modification of the social life through contact with white civilisation.«¹⁴²

Soziale Konflikte und Prozesse des Wandels in Stammesgesellschaften aus funktionalistischer Perspektive und unter Einbeziehung des Wirkfaktors Kolonialherrschaft zu analysieren,¹⁴³ war der Forschungsschwerpunkt von **Max Herman Gluckman** (1911-77)¹⁴⁴ dem Doktorvater Vic-

sis.« Vgl. auch ebd. 184

¹³⁹ vgl. ebd. 181 und ebd. 185

¹⁴⁰ ebd. 181; in einer Anm. fügt er hinzu: »Opposition, i.e. organised and regulated antagonism, is, of course, an essential feature of every social system.«

¹⁴¹ vgl. ebd. 183

¹⁴² ebd. 183 f; zur Analyse von Religion aus strukturfunktionalistischer Perspektive siehe u.a. RADCLIFFE-BROWN A. R., *Religion and Society*. (1945) In: ders. (1952) 153-77 (im weiteren abgek.: RADCLIFFE-BROWN (1945) 154: » ... We may entertain as at least a possibility the theory that any religion is an important part of the social machinery ... From this point we deal not with the origins but with the social functions of religions, i.e. the contribution that they make to the formation and maintenance of a social order.« Die Interpretation religiöser Phänomene ist jener Themenbereich im Werk Radcliffe-Browns, in welchem der Einfluß Durkheims seinen ersten Niederschlag fand (vgl. KUPER (1996) 41 f, SEITZ 373). Unter Bezugnahme auf *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (s.u.) hält er auch 1935 fest: » ... In maintaining the social cohesion and equilibrium, the religion plays a most important part. The religion is an intrinsic part of the constitution of society.« (RADCLIFFE-BROWN (1935) 169) – sozusagen der »Leim«, der eine Gesellschaft zusammenhält. (Vgl. u.a. PETERMANN 886)

¹⁴³ vgl. u.a. PETERMANN 930 f; GROTTIAN T., *Systemtheoretische Ansätze bei Max Gluckman*. Münster / Hamburg 1993. 80 f

¹⁴⁴ zu Person und Werk Max Gluckmans siehe u.a. ebd. 930-33; KUPER (1996) 135-47; ZITELMANN Th., *Max Herman Gluckman*. In: FEEST / KOHL 133-37; GROTTIAN 2, 46-100; GLUCKMAN M., *Introduction*. In: ders., *Order and Rebellion in Tribal Africa*.

tor Turners. Als Sohn russisch-jüdischer Immigranten in Johannesburg geboren,¹⁴⁵ studierte er Sozialanthropologie an der Universität Witwatersrand bei Winifred Hoernle¹⁴⁶ und (ab 1930) bei ihrem Nachfolger Isaak Schapera¹⁴⁷, beide Schüler Radcliffe-Browns.¹⁴⁸

Es folgten Studien in Oxford (1934-36 und 1938-39) und Feldforschungsarbeit bei den Zulu (1936-38).¹⁴⁹ Während des zweiten Oxford-Aufenthalts hörte Gluckman Vorlesungen Radcliffe-Browns, die ihn nachhaltig beeinflussten und ihm u.a. zu einer Klärung seiner Position als Sozialanthropologe gegenüber der Psychologie verhalfen, dergestalt, daß die Anwendung psychologischer Denkmodelle auf sozialwissenschaftliche Fragestellungen zu unterbleiben habe.¹⁵⁰

Collected Essays with an autobiographical introduction. London 1963. 1-49; CINNAMON J. M., Gluckman, Max. In: AMIT 197 ff; KAPFERER B., The Anthropology of Max Gluckman. In: Social Analysis: journal of cultural and social practice 22, 1987. 3-21

¹⁴⁵ vgl. KUPER (1996) 137

¹⁴⁶ vgl. ebd. 137; PETERMANN 891; Winifred Hoernle (geb. Tucker, 1885-1960) gilt als die Begründerin der Sozialanthropologie in Südafrika. Sie studierte 1908-10 in Cambridge (u.a. bei Radcliffe-Brown), danach in Deutschland und Frankreich, wo sie Vorlesungen Durkheims hörte, und übernahm – nach Feldforschungsarbeit bei den Nama (1912) – eine Dozentenstelle in Witwatersrand. (Vgl. ebd.)

¹⁴⁷ vgl. ebd.; GLUCKMAN (1963) 2; zu Isaak Schapera (1905-2003) siehe PETERMANN 890 f

¹⁴⁸ vgl. ebd.; GLUCKMAN (1963) 2

¹⁴⁹ vgl. ebd. 3; KUPER (1996) 137; zu seinen Lehrern zählten – in der ersten Studienphase – u.a. Marett und Malinowski; zu Robert Ranulph Marett (1866-1943) siehe PETERMANN 477; er war es, der die Begriffe *mana* und *Tabu* in die Religionswissenschaften einführte (vgl. ebd.).

¹⁵⁰ vgl. GLUCKMAN (1963) 2 f: » ... already Mrs Hoernle was warning us against committing ›the psychologists' fallacy‹ ... She stressed that it was fatal to use a psychological theory, stemming from an analysis of individuals, to explain a social and cultural phenomenon.* Mrs Hoernle was not denying that psychology was a valid science, of equal status with sociology and social anthropology; but she was putting strongly the argument which opens Durkheims *Les Règles de la Méthode Sociologique*: that social facts have to be explained by reference to other social facts. And, like Durkheim ... she insisted on the importance of psychology's contribution to a *total* understanding of the whole complex reality of any specific human situation. But, she argued, psychology is a highly organized discipline of its own, requiring trained competence ... Hence it is out of respect for psychology ... that I deliberately eschew psychological analysis ... The shadows of this controversy ... for me ... were setted by the lectures I heard from Professor Radcliffe-Brown at Oxford 1938-9.« Siehe dazu auch ebd. 27 f.

Wie stark sich Gluckman noch fünfzehn Jahre später – also zur Zeit der Betreuung von V. Turners Dissertation – an Radcliffe-Brownschen Denkmodellen orientierte, räumt er in der Einleitung zu *Order and Rebellion* – mittlerweile selbstkritisch – ein (vgl. ebd. 35, 38).

1939 wieder zurück in Afrika, wurde er von Godfrey Wilson¹⁵¹ als Mitarbeiter ans **Rhodes-Livingstone Institute** geholt;¹⁵² Anlaß für dessen Gründung ein Jahr zuvor¹⁵³ war die *Copperbelt Rebellion* von 1935, eine Revolte schwarzer Minenarbeiter.¹⁵⁴ Das Institut (mit Sitz in Lusaka im damaligen Northern Rhodesia, heute Sambia)¹⁵⁵ wurde von den Bergwerksgesellschaften und einem »Colonial Development and Welfare Trust« finanziert¹⁵⁶ und man erwartete von den dort beschäftigten Anthropologen, der Kolonialverwaltung Analysen zu liefern, welche eine bessere Einschätzung der einheimischen Bevölkerung ermöglichen sollten, speziell in Hinblick auf die Auswirkungen der immer stärker um sich greifenden Industrialisierung.¹⁵⁷ Daß es den britischen Behörden darum ging, »friedliche Ausbeutungsverhältnisse zu garantieren«, liegt auf der Hand.¹⁵⁸

Da Godfrey Wilson nicht bereit war, in der gewünschten Weise mit den Bergwerksgesellschaften zusammenzuarbeiten, mußte er 1941 als Direktor zurücktreten.¹⁵⁹ Max Gluckman wurde sein Nachfolger und hatte den Posten bis 1947 inne.¹⁶⁰ Während dieser Zeit entwarf er ein »Siebenjahresforschungsprogramm« mit dem Ziel, einen Querschnitt durch die Gesamtgesellschaft des damaligen Nord- und Süd-Rhodesien¹⁶¹ – einschließlich der weißen und indischen Bevölkerung – zu erstellen und

¹⁵¹ Zu Godfrey Wilson siehe PETERMANN 917 f

¹⁵² vgl. ebd. 930; zum Rhodes-Livingstone Institute siehe u.a. ebd. 907; KUPER (1996) 99, 102, 141 ff; GROTTIAN 52 ff; TR 12 f

¹⁵³ vgl. GLUCKMAN M., Seven-Year Research Plan of the Rhodes-Livingstone Institute of Social Studies in British Central Africa. In: Rhodes-Livingstone Journal 2 / 4, 1945. 1-32 (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1945)) 1; vgl. auch KUPER (1996) 102; GROTTIAN 52; Petermann gibt als Gründungsjahr 1937 an (vgl. PETERMANN 912), andererseits erwähnt er die Übernahme der Institutsleitung durch G. Wilson als erstem Direktor im Jahr 1938 (vgl. ebd. 918); laut Turner wurde das Institut 1939 gegründet (vgl. TR 12).

¹⁵⁴ vgl. u.a. PETERMANN 907

¹⁵⁵ vgl. TR 12

¹⁵⁶ vgl. PETERMANN 907; zur Finanzierung des Rhodes-Livingstone Instituts siehe auch GLUCKMAN (1945) 2

¹⁵⁷ vgl. TR 12; GROTTIAN 53; PETERMANN 907;

¹⁵⁸ vgl. ebd.; Turner blendet in seiner Darstellung des Forschungsauftrags des Instituts in TR 12 diesen Zusammenhang völlig aus.

¹⁵⁹ vgl. PETERMANN 918

¹⁶⁰ vgl. ebd. 930; KUPER (1996) 141

¹⁶¹ Nord- und Süd-Rhodesien bildeten gemeinsam mit Nyasaland das damalige British Central Africa; vgl. GLUCKMAN M., Introduction. Zu: ders., MITCHELL J.C., BARNES J.A., The Village Headman in British Central Africa. (1949) In: GLUCKMAN 1963 (146-170) 146-152 (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1949 a) 146

dabei Industrialisierung und Arbeitsmigration besonders zu berücksichtigen; ländliche Gebiete sollten ebenso untersucht werden wie städtische Zentren.¹⁶²

Obwohl die Umsetzung des Plans nur teilweise gelang,¹⁶³ wurde in dessen Folge » ... die zambische Gesellschaft in einer Tiefe untersucht ... wie wohl keine andere Gesellschaft in Afrika.«¹⁶⁴

Ein wesentlicher Beitrag Gluckmans zur Methodik des (interdisziplinär angelegten)¹⁶⁵ Unternehmens war die von ihm entwickelte »Situationsanalyse«¹⁶⁶ bzw. *case method*¹⁶⁷, die später zu der auch von Turner praktizierten¹⁶⁸ *extended case method* weiterentwickelt wurde.¹⁶⁹ Während im Rahmen der *case method* die Beschreibung einer konkreten

¹⁶² vgl. KUPER (1996) 141; GROTTIAN 54 f; PETERMANN 930; GLUCKMAN (1945) 7 ff. Dem Forschungsprogramm lag – im Sinne einer Weiterentwicklung des funktionalistischen Ansatzes, Gesellschaften als funktionale Einheiten zu begreifen (s.o.) – die Auffassung zugrunde, » ... daß die gesamte Region als ein zusammenhängendes, wenn auch heterogenes und von Konflikten geprägtes Untersuchungsfeld anzusehen sei ... « (GROTTIAN 54); vgl. GLUCKMAN (1945) 9

¹⁶³ vgl. GROTTIAN 54: » ... Untersuchungen in weißen Siedlungsgebieten wurden nicht durchgeführt.« Auch die Erforschung der Gebiete mit starker Industrialisierung blieb Stückwerk (vgl. ebd.).

¹⁶⁴ ebd.; Grottian: » ... der Plan ist (meines Wissens) der erste Versuch, ein Programm zu entwickeln, das die systematische Untersuchung der Modernisierung in einer Region der (späteren) »Dritten« Welt ... zum Ziel hat. Zugleich kommt hier ein Forschungsansatz zum Ausdruck, der sich der Komplexität sozialer Zusammenhänge in größt möglichem Umfang stellt: Gesellschaft wird nicht auf das Funktionieren einiger ... gut integrierter Variablen reduziert. In ihren Teilen und als Ganzes ist sie Ergebnis und Prozeß ganz unterschiedlicher (auch nicht-sozialer) Kräfte.« (Ebd. 54 f)

¹⁶⁵ vgl. ebd. 54; GLUCKMAN (1945) bes. 10 f, 17-25; auch Psychoanalytiker und Sozialpsychologen sollten mit einbezogen werden (vgl. ebd 24 f).

¹⁶⁶ siehe dazu u.a. ders., *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. The Rhodes-Livingstone Papers 28. Lusaka / New York 1979 [1940] (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1940) 2-27; GROTTIAN 55 f; KUPER (1996) 138

¹⁶⁷ siehe dazu u.a. GLUCKMAN M., *The »Case Method« in Modern British Anthropology*. In: *The Sociological Review* 9, 1961 (abgek.: GLUCKMAN (1961)); GROTTIAN 55 f

¹⁶⁸ Zum ersten Mal in *Schism and Continuity*; Turner verband hier die *extended case method* mit seinem Konzept des *sozialen Dramas* (dazu s.u.).

¹⁶⁹ siehe dazu u.a. GLUCKMAN M., *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford 1977 [1965] (abgek.: GLUCKMAN (1965)) 174-178; KUPER 122, 142; GROTTIAN 56 f; TURNER V., *Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics* (1964) In: ders., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca / London 1986 [1967] (im weiteren abgek.: TFS) 112-127 (im weiteren abgek.: TFS (1964 b) 113, 118; ders., *Sorcery in its Social Setting*. In: *African Social Research* 2, 1966. 159-164 (im weiteren abgek.: T (1966 c) 161

Situation (z.B. die Eröffnung einer Brücke¹⁷⁰) als Ausgangspunkt für die Analyse der dieser zugrundeliegenden Sozialstruktur (samt der ihr inhärenten Widersprüche und daraus resultierenden Konflikte) genommen wird,¹⁷¹ findet in der *extended case method* eine Ausweitung des Untersuchungsfeldes entlang der Zeitachse statt: die aktuelle Situation ergibt zusammen mit einer Serie ihr vorangehender und sie determinierender Ereignisse den *extended case* als Gegenstand der Analyse, die dadurch zu einer historischen Analyse wird.¹⁷²

Was nun die von Gluckman entwickelte *Situationsanalyse* betrifft, so liegt ihr die Einsicht zugrunde, daß Menschen in ihrem alltäglichen Verhalten immer wieder und notwendigerweise soziale Normen übertreten, weil das Normengefüge einer Gesellschaft in sich selbst widersprüchlich ist.¹⁷³ Besonders deutlich tritt dieser Sachverhalt im Zuge der Analyse vieler Rituale zutage:

» ... [We have] to see ritual not simply as expressing cohesion and impressing the value of society and its social sentiments [¹⁷⁴] on people, as in Durkheim's and Radcliffe-Brown's theories, **but as exaggerating real conflicts of social rules and affirming that there was unity despite these conflicts.** *¹⁷⁵

¹⁷⁰ siehe dazu GLUCKMAN (1940) 2-8 ; KUPER (1996) 138 f; GROTTIAN 55 f

¹⁷¹ vgl. GLUCKMAN (1940) 8-27; siehe auch GROTTIAN 55 ff

¹⁷² siehe dazu u.a. GLUCKMAN (1963) 41; ders., Foreword. In: TSC IX-XIII (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1957)) XI; eine kurze Beschreibung der *extended case method* liefert Turner in: TFS (1964 b) 113: » ... **the extended case method ... studies the vicissitudes of given social systems over time in a series of case studies***, each of which deals with a major crisis in the selected system or in its parts. Data provided by this method enable us to apprehend not only the structural principles of that system but also processes of various kinds, including those of **structural change***. Such case material must, of course, be analyzed in constant and close association with social ›structure‹ ... The new ›facts‹ do not oust but complete the old.« Die Abweichung von der Forderung Radcliffe-Browns, ausschließlich auf Basis direkter Beobachtung zu arbeiten, ist evident (s.o.), wengleich das »historische Material« einer den aktuellen, im Rahmen der Feldforschungsarbeit recherchierten Ereignissen sehr nahen Vergangenheit entstammt: im Fall etwa von Turners Dissertation einem Zeitraum von zwanzig Jahren. (vgl. GLUCKMAN (1957) XI)

¹⁷³ vgl. u.a. GLUCKMAN (1963) 39; GROTTIAN 56; KUPER 139

¹⁷⁴ siehe dazu u.a. RADCLIFFE-BROWN (1945) 157, 159, 164: » ... The social function of ... rites is obvious: by giving solemn and collective expression to them **the rites reaffirm, renew and strengthen those sentiments on which the social solidarity depends***.« Der Untersuchung und näheren Bestimmung der durch Teilnahme am religiösen Leben einer spezifischen Gesellschaft im Individuum ausgelösten Gefühle kommt daher im Rahmen der Religionssoziologie ein zentraler Stellenwert zu (vgl. ebd. 177).

¹⁷⁵ GLUCKMAN (1963) 18; siehe auch KUPER (1996) 139; GROTTIAN 69 f

In *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (1954)¹⁷⁶ ging Gluckman so weit, selbst Bürgerkriege als letztlich stabilisierende Faktoren im Rahmen eines repetitiven Sozialsystems¹⁷⁷ zu interpretieren, indem diese zwar eine Rebellion gegen den gerade amtierenden König seien, aber keine Revolution gegen die Institution des Königtums als solche.¹⁷⁸ Dieser Teil von Gluckmans **Konflikttheorie**¹⁷⁹ war Gegenstand heftiger Kritik¹⁸⁰ und wurde später von ihm teilweise revidiert.¹⁸¹ Die ebenfalls in *Rituals of*

¹⁷⁶ GLUCKMAN M., *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. (1953/1954) In: ders. (1963) 110-136 (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1953/1954))

¹⁷⁷ vgl. ebd. 127 f: » ... In a **repetitive system*** particular conflicts are settled not by alternations in the order of offices, but by changes in the persons occupying those offices.« Siehe dazu auch: GLUCKMAN (1940) 54 f: » ... A **repetitive social system*** is one in which conflicts can be wholly resolved and co-operation wholly achieved within the pattern of the system. The individuals who are members of the groups and the parties to the relationships which constitute the parts of the system, change, but there is no change in the character of those parts or the pattern of their interdependence with its conflicts and cohesion. ... the personnel of groups and the incumbents of office change; quarrels occur: **but all these changes do not change the system.*** ...

... On the other hand, a **changing social system*** is one in which conflicts can only be partially or wholly resolved and co-operation partially or wholly achieved by changes not only in the individuals who are members of the groups and the parties to the relationships which constitute the parts of the system, **but also by changes in the character of those parts and the pattern of their interdependence*** with its conflicts and cohesion. Modern Zululand is such a system ... «

Ausschließlich in *solchen* Systemen vermag Rebellion bzw. Bürgerkrieg stabilisierend zu wirken, wohingegen in Gesellschaften, die sozialem Wandel unterworfen sind, andere Faktoren ins Spiel kommen: » ... When a kingdom becomes integrated by a complex economy and rapid communication system, palace intrigues may continue, but the comparatively simple processes of segmentation and rebellion are complicated by class-struggles and tendencies to revolution. The ritual of rebellion ceases to be appropriate or possible.« (GLUCKMAN (1953/1954) 131)

¹⁷⁸ vgl. GLUCKMAN (1963) bes. 8 ff, 17-20; ders. (1953/1954) 112, 125-31; KUPER (1996) 140

¹⁷⁹ siehe dazu u.a. GROTTIAN 66-70

¹⁸⁰ u.a. von Seiten I. Schaperas, dessen zentrales Argument auf die Tatsache Bezug nahm, **daß Bürgerkriege nicht notwendigerweise systemstabilisierend wirken, sondern häufig eine Spaltung des betroffenen Sozialsystems zur Folge haben**; zu Stellungnahmen Gluckmans bezüglich dieser Kritik siehe u.a. GLUCKMAN (1963) 20 ff, 33

¹⁸¹ vgl. ebd. 20, 35-39: Gluckman räumt hier u.a. ein, Gesellschaften zu sehr – im Sinne Radcliffe-Browns – als Organismen interpretiert zu haben: » ... I now abandon altogether the type of organic analogy for a social system with which Radcliffe-Brown worked, and which led me to speak of civil war as being necessary to maintain the system. Social systems are not nearly as integrated as organic systems, and the processes working within them are not as cyclical or repetitive as are those in organic systems. Moreover, social systems are open to the influences of changes in environment, ... as organic systems are not. I think therefore much more in terms of **series of social processes***, operating within an ecological setting and the bio-psychical framework of human life, as well as of the restriction and

Rebellion geäußerte Anregung, die Auswirkungen sozialer Konflikte auf die beteiligten Personen im Sinne interdisziplinärer Forschungsarbeit auch von Psychologen untersuchen zu lassen,¹⁸² sowie die Feststellung, soziale Systeme seien Felder voller Spannungen und *Ambivalenz*,¹⁸³ trugen ihm prompt den Vorwurf ein, er bringe soziale und psychische Konflikte durcheinander und »psychologisiere«. ¹⁸⁴ Daß diese Kritik gegen den vorliegenden Text überhaupt geäußert wurde, läßt ebenso wie Gluckmans Bemühen um Klarstellung (inclusive der Versicherung, künftig auf mißverständliches Vokabular zu verzichten)¹⁸⁵ erahnen, wie es in den fünfziger und sechziger Jahren in der britischen Sozialanthropologie um die Akzeptanz gegenüber der Psychoanalyse bestellt gewesen sein muß.¹⁸⁶

action of a technology and a culture. These are never perfectly adjusted; and hence processes do not cancel themselves out as in organic systems. We have, as Fortes* and Firth* have stressed, to think of a **field of social action*** in which we can delineate certain processes set in motion by a series of customary institutions, which do largely ›hang together‹, but only largely, and not perfectly. The institutions, and the values and laws they embody, are often independent, discrepant, and even conflicting (see ... Turner's *Schism and Continuity in an African Society*). The structure of such a field is much less rigid and self-consistent than it was thought to be by social anthropologists from the 1920s to about 1950.« (38 f)

Rebellion ist nur einer von vielen Prozessen, die in einer Gesellschaft innerhalb jeweils begrenzter Zeiträume stattfinden und aufeinander einwirken (vgl. ebd. 36, 38); um sie möglichst umfassend zu untersuchen, ist die Ausweitung des sozialanthropologischen Forschungsfeldes in Richtung historischer Analysen erforderlich (vgl. ebd. 39 ff).

¹⁸² vgl. GLUCKMAN (1953/1954), 126; darauf bezogen: ebd. 26 f: » ... I would regard research on and interpretation of these rituals [of rebellion] and their political relations by a psychoanalyst as complementary, and not hostile, to my own work ... « (ebd. 27) Zum interdisziplinären Forschungsansatz Gluckmans siehe auch GLUCKMAN (1945) 17-25; zur Einbeziehung von Psychologen ebd. 10, 24 f

¹⁸³ vgl. GLUCKMAN (1953/1954) 127

¹⁸⁴ – » ... that my analysis is psychological with ›mere avoidance of such terms as Oedipus complex‹.« (A. I. Richards – GLUCKMAN (1963) 27 u. 253); des weiteren vgl. ebd. 26 ff; gleichzeitig bekam er von amerikanischen Kollegen (M. E. Spiro, I. Kaplan – vgl. ebd. 253) zu hören, eine Schwäche seiner These sei » ... ›the failure to understand conflict in psychodynamic terms‹, and that this arises from the general opposition of British anthropologists to psychological interpretation ... « (ebd. 27)

¹⁸⁵ vgl. ebd. 27 f; bemerkenswert ist, daß sowohl Gluckman als auch seine Kritiker davon überzeugt waren, intrapsychische Konflikte, Konflikte auf Objektbeziehungsebene und Konflikte innerhalb des Sozialsystems könnten voneinander losgelöst analysiert werden.

¹⁸⁶ Eine kritische Bezugnahme auf diesen Sachverhalt u.a. bei MURDOCK G.P., *British Social Anthropology*. In: *American Anthropologist* 53 / 4/1, 1951. 465-473 (abgek.: MURDOCK (1951)) 469

Ab 1947 wieder in England, wurde Gluckman 1949 Professor am neu gegründeten *Department of Anthropology* in Manchester.¹⁸⁷ Mit Elizabeth Colson, seiner Nachfolgerin am Rhodes-Livingstone Institute,¹⁸⁸ hielt er engen Kontakt: die meisten seiner Studenten absolvierten ihre Feldforschungsarbeit als *research officers* des Instituts.¹⁸⁹

» ... Die Arbeiten, die aus der **Manchester-Schule** [¹⁹⁰]* hervorgingen, waren von bemerkenswerter thematischer Einheitlichkeit ... , weil sie nicht aus einem universitären Kontext stammten, sondern auf Feldforschungen beruhten, die zunächst allesamt im gleichen Umfeld ländlicher Strukturen ... durchgeführt wurden. Im Mittelpunkt dieser Forschungen stand – Gluckmans Vorgaben gemäß – ein spezielles Interesse für soziale Konflikte und Konfliktlösungen in Dorfgemeinschaften und dementsprechend die Analyse aktueller Situationen.«¹⁹¹

Die herausragendste der solcherart unter Gluckmans Anleitung verfaßten Dissertationen war *Schism and Continuity* von V. Turner.¹⁹²

¹⁸⁷ vgl. u.a. PETERMANN 931; KUPER (1996) 143

¹⁸⁸ vgl. PETERMANN 932

¹⁸⁹ vgl. ebd. 931

¹⁹⁰ zur *Manchester-School* siehe u.a. KUPER (1996) 143; PETERMANN 932; GROTTIAN 44 f; KAPFERER 4-7

¹⁹¹ PETERMANN 932; vgl. KUPER (1996) 143

¹⁹² vgl. ebd. 144; GLUCKMAN M., *Les Rites de Passage*. (1962) In: ders. (Hg.), *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester / New York 1962. (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1962 a)) 1-52 (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1962 b)) 39

1.1. FELDFORSCHUNG BEI DEN NDEMBU

1.1.1. VICTOR TURNERS DARSTELLUNG DER SOZIALSTRUKTUR DER NDEMBU¹

¹ Siehe dazu u.a. TURNER V., Lunda Rites and Ceremonies. The Occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum 10. Livingstone 1953 (im weiteren abgek.: TLRC) 4; ders., The Spatial Separation of Generations in Ndembu Village Structure. In: Africa 15 / 2, 1955 (im weiteren abgek.: T (1955 a)) 121-37; TSC XVII-XXIII, 1-91; ders., Introduction. In: ders., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca / London 1986 [1967] (im weiteren abgek.: TFS) 1-16 (im weiteren abgek.: TFS) 2-6; ders., *Mukanda: The Rite of Circumcision*. (1967) In: TFS 151-279 (im weiteren abgek.: TFS) 156-184; ders., The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia. London / Victoria / Auckland / Bergveit 1981 [1968] (im weiteren abgek.: TDA) 8-13; ders., Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt 1989 [1982] (im weiteren abgek.: TRT) 95-98. Original: ders., From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York 1982

Turner verwendet bis in die siebziger Jahre die Begriffe **Sozialstruktur** bzw. **Struktur** im Sinne der britischen Sozialanthropologie: » ... If society is conceived as a hierarchy of activities, or as a process of adaptation to innumerable and ever-renewed stimuli from the ›environment‹, then ... ›structure‹ becomes a term signifying a certain constancy in the positions of active individuals relative to one another over a period of time.« (TFS 274) Siehe dazu auch TURNER V., The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. The Lewis Henry Morgan Lectures / 1966. Chicago 1969 (im weiteren abgek.: TRP) 166 f: » ... By ›structure‹ I mean ... ›social structure‹, as used by the majority of British social anthropologists, that is, as a more or less distinctive arrangement of specialized and mutually dependent institutions and the institutional organization of positions and / or of actors which they imply.« (Vgl. TR 159); vgl. TURNER V., Metaphors of Antistructure in Religious Culture. (1974) In: ders., Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca 1990 [1974] (im weiteren abgek.: TDFM). 272-299 (im weiteren abgek.: TDFM (1974)) 272; ders., Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas. (1972) In: TDFM 231-271 (im weiteren abgek.: TDFM (1972)) 236 f: » ... What I intend to convey by **social structure*** ... is not a system of unconscious categories, but quite simply, in Robert Mertonian terms, ›the patterned arrangements of role-sets, status-sets, and status-sequences‹ *consciously* recognized and regularly operative in a given society. These are closely bound up with legal and political norms and sanctions. By ›role-sets‹ Robert Merton designates ›the actions and relationships that flow from social status‹; ›status-sets‹ refers to the probable congruence of various positions occupied by an individual; and ›status-sequences‹ means the probable succession of positions occupied by an individual through time [keine Quellenangabe].«

Zu Robert Merton siehe u.a. PETERMANN 946 f; HARTFIEL / HILLMANN 491 f; im weiteren s.u.; zu *Sozialstruktur* siehe weiters EISTER 668 f; auf ihn bezieht sich Turner in TRP 125 f (vgl. TR 123).

Zum Begriff *Status* siehe u.a. SWEESTER D.A., Status. In: GOULD / KOLB 692 f: » ... In modern social science *status* denotes (a) position in a social system ... involving reciprocal expectation of action with respect to occupants of other positions in the same structure; (b) place with respect to the distribution of prestige within a social system, and, sometimes ... with respect to the distribution of rights, obligations, power and authority within

In den Arbeiten der fünfziger- bis siebziger Jahre formuliert Victor Turner seine Ritualanalysen vor dem Hintergrund des struktur-funktionalistischen Postulats einer Korrelation zwischen Ritualen und der Sozialstruktur der Gesellschaft, in welcher diese Rituale praktiziert werden:²

» ... Ritual is a periodic restatement of the terms in which men of a particular culture must interact if there is to be any kind of coherent social life.«³

»[But] ... Ndembu ritual does not reflect or express, as does Tallensi or Swazi ritual, the structure of a stable society, with ritual role corresponding, as it were, to secular role; rather, it **compensates*** for the integrational deficiencies of a politically unstable society. Poverty of secular status is confronted with rich development of ritual roles in many cult associations.«⁴

Anstatt die Sozialstruktur *direkt* abzubilden, gleicht das Ritual deren Schwäche und Störungsanfälligkeit aus und erfüllt auf diese Weise seine stabilisierende Funktion:⁵ »[It so] ... may be regarded as a magnificent instrument for [indirect] expressing, maintaining, and periodically cleansing a secular order of society without strong political centralization and all too full of conflict.«⁶

the same system – as in the phrases high status, low status ... Status, role, and social position are often used interchangeably.« Siehe auch HARTFIEL / HILLMANN 730 f: »**Status**, sozialer, Lage, Position [s.o.] einer Person, die sie im Hinblick auf bestimmte sozial relevante Merkmale im Verhältnis zu anderen Personen einer Ges. einnimmt. Der S[tatus] ist insbesondere Ausdruck der sozialen Wertschätzung bzw. des Ranges oder des Prestiges, die einer Person aufgrund der von ihr innegehabten Position in einem sozialen System zugeordnet werden. Diese Wertschätzung wird wiederum durch die mit den entspr. Positionen oder sozialen Rollen verbundenen Privilegien, Rechten u. Pflichten, Fähigkeiten und Autoritätsbefugnissen bestimmt ... Sozialer Aufstieg ist gleichbedeutend mit S[tatus]gewinn, sozialer Abstieg bedeutet S[tatus]verlust ... «

² siehe dazu u.a. RADCLIFFE-BROWN (1945): » ... In some societies there is a **direct and immediate*** relation between the religion and the social structure. This has been illustrated by ancestor-worship and Australian totemism. It is also true of what we may call national religions, such as that of the Hebrews or those of the city states of Greece and Rome ... But where there comes into existence a separate independent religious structure by the formation of different churches or sects or cult-groups within a people, the relation of religion to the total social structure is in many respects **indirect*** and not always easy to trace.« (ebd. 177) Zum *indirekten* Verhältnis zwischen Ritualen und Sozialstruktur der Ndembu siehe u.a. TSC XXI, 290 f; im Detail s.u., bes. 1.1.2.2.1.

³ TDA 6

⁴ TSC XXI; vgl. auch ebd. 290 f; zu *cult associations* s.u. bes. 1.1.2.2.1.

⁵ s.o. 1.0.2. Anm. 142

⁶ TDA 21; vgl. TSC 316: » ... the cultural structure of an Ndembu ritual is consistent with its social function. Ritual for Ndembu is closely associated with breaches in social regularities and their redress. It is not so much a buttress or auxiliary of secular social regularities

Zum einen kommt dem Ritus also eine Ausdrucksfunktion zu:⁷ fundamentale Werte des Gemeinwesens,⁸ diesem inhärente soziale Konflikte,⁹ die z.T. aus den Widersprüchen zwischen einzelnen Prinzipien der Sozialorganisation erwachsen¹⁰ und letztlich die diese Konflikte transzendierende soziale Einheit werden im rituellen Prozeß durch symbolische Objekte und symbolisches Handeln dargestellt und – was die Einheit betrifft – im Fall eines »funktionierenden« Ritus auch »bewirkt«.¹¹

Weit bedeutsamer ist jedoch laut Turner die »kreative Funktion«¹² des Rituals:

» ... it actually creates, or re-creates, the categories through which men perceive reality – the axioms underlying the structure of society and the laws of the natural and moral orders. It is not here a case of life being an imitation of art, but of social life being an attempted imitation of models portrayed and animated by ritual. This imitation is never fully successful ... «¹³

Sie schlägt fehl, wenn die Sozialstruktur einen tiefgehenden Wandlungsprozeß durchläuft und infolgedessen die alten Rituale nicht mehr »greifen«:

» ... processes of social change ... are breaking up traditional relationships and calling into question the values and norms that support them.¹⁴ These processes, which were gathering rapid momentum during the period of my field-work, had by no means reached the point at which a new dynamic equilibrium based on money economy with White political control could emerge. Their immediate effect was to promote instability in most social relationships and perpetually to thwart attempts to restore social cohesion in terms of traditional values. The trend of ritual sequence I observed ... exemplifies this increasing failure to restore cohesion.«¹⁵

as a means of restating, time and again, a group unity which transcends, but to some extent rests on and proceeds out of, the mobility and conflicts of its component elements.«

⁷ vgl. TDA 6

⁸ vgl. u.a. ebd.

⁹ vgl. u.a. ebd. 19 f

¹⁰ vgl. u.a. TURNER V., Symbols in Ndembu Ritual. (1958/1964) In: TFS 19-47 (im weiteren abgek.: TFS (1958/1964)) 40 f; siehe dazu auch GLUCKMAN (1963) 18

¹¹ vgl. u.a. TDA 20; TSC XXIII: » ... The concept of Ndembu unity, transcending all the divisions of the secular system, is the product of innumerable, fitfully performed occasions of ritual ... «; siehe auch ebd. 124 f; TDA 270

¹² vgl. ebd. 7

¹³ ebd.

¹⁴ siehe dazu auch TLRC 3

¹⁵ TDA 128. In einer Gesellschaft, deren Sozialstruktur infolge sich verschärfender sozi-

Aus diesen Ausführungen wird deutlich, daß eine Darstellung von Turners Ritualanalysen, in welchen er der Bezugnahme auf die Sozialstruktur der Ndembu einen zentralen Stellenwert einräumt, nicht ohne vorangehende Darstellung dieses Themas (d.h.: der diesbezüglichen Konzepte Victor Turners) wird auskommen können; eine solche soll im folgenden in aller Kürze geleistet werden.

In den fünfziger Jahren bewohnten etwa 17.000 Ndembu¹⁶ den westlichen Teil des Mwinilunga-Distrikts im damaligen Nord-Rhodesien (heute Zambia), eine bewaldete Hochebene¹⁷ im »Dreiländereck« Nord-Rhodesien – Belgisch-Kongo – Angola.¹⁸ Ihre Vorfahren waren um die Mitte des 17. Jahrhundert als Eroberer aus dem nördlichen Lunda-Reich ins Land gekommen¹⁹ und hatten die einheimischen Stämme der Mbwela und Lukolwe unterworfen²⁰, ohne sich jedoch in der Folge als »Herrscherkaste« abgesondert von diesen zu etablieren.²¹ Das Siedlungsgebiet der drei Stämme wurde im 19. Jahrhundert durch Kolonialgrenzen zerteilt, sodaß in den fünfziger Jahren auch in Angola und in Belgisch-Kongo Ndembu lebten.²² Wenn Turner von den Ndembu spricht, meint er die Mwinilunga-Lunda-Ndembu in der damaligen Nordwest-Provinz Nord-Rhodesiens.²³

aler Konflikte immer instabiler wird, bedarf es »kräftigerer ritueller Mittel« als bisher, um Einheit und strukturelle Kohäsion doch noch zu gewährleisten; im Fall der Ndembu zeigte sich dies in den fünfziger Jahren in Form der sukzessiven Verdrängung des Ahnenkults (in Form der *rituals of affliction* – s.u. 1.1.2.2.1.) durch Hexenverfolgungen (vgl. u.a. ebd. 128 f). Zum Hexenglauben der Ndembu s.u. 1.1.2.1.

¹⁶ vgl. TSC 1; TDA 8; ungefähr 18.000 laut TFS 2

¹⁷ vgl. TSC 18; TFS 3; TDA 9

¹⁸ vgl. TSC 1; TFS 2; TDA 8 f

¹⁹ vgl. TSC XX, 2; TDA 9; siehe dazu auch: MURDOCK G.P., *Africa. Its Peoples and Their Culture History*. New York / Toronto / London 1959 (im weiteren abgek.: MURDOCK (1959)) 286; das Lunda-Reich befand sich auf dem Gebiet der heutigen Demokratischen Republik Kongo.

²⁰ vgl. T (1955 a) 121; TSC 2; TDA 9

²¹ vgl. TSC 4; » ... Both groups intermarry freely and live at the same economic level.« (ebd.) Vgl. auch T (1955 a) 121; TLRC 4; TFS 2 f

²² vgl. TSC 1 f

²³ vgl. ebd.; die Ndembu bezeichnen sich ebenso wie ihre östlichen Nachbarn, die Kosa, als **Lunda**; (vgl. TLRC 3) unter diesem Namen faßt Murdock eine Gruppe von Stämmen zusammen, die er den zentralen Bantu-Völkern zuordnet (siehe dazu MURDOCK (1959) 290-306); dem »Lunda Cluster« gehören an: Chokwe, Luchazi, Luimbe (richtige Schreibweise laut KUBIK G., *Das »ethnische« Panorama Ostangolas und der Nachbargebiete*. In: Baessler-Archiv, Neue Folge XLII, 1994. 25-59 (im weiteren abgek.: KUBIK (1994)) 27: Lwimbi), Luvale, Mbunda, Mbwela, **Ndembu** und Songo (vgl. MURDOCK 1959, 293;

Im Gegensatz zu ihren Lunda-Vorfahren waren die Ndembu nicht in der Lage gewesen, ein stabiles politisches System mit starker Zentralgewalt zu errichten:²⁴

» ... in course of time [they] succumbed to the decentralizing influences of their way of life, accelerated by the slave-trading and –raiding of the nineteenth century. But a vestige of the Lunda state power remains in the ritual role of the Ndembu chief, *Kanongesha*.«²⁵

Seine Autorität war begrenzt, die einzelnen Dörfer politisch de facto autonom.²⁶

1930 führten die Briten gemäß der Doktrin des »indirect rule«²⁷ ein

siehe dazu auch ders., *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh 1969 [1967] (im weiteren abgek.: MURDOCK (1967)) 9). Die Kosa fehlen in dieser Aufzählung. Nach Kubik gehören die Ndembu zwar kulturgeographisch dem »Lunda Cluster« an, nicht aber linguistisch (vgl. KUBIK (1994) 27). White wiederum faßt die Lunda gemeinsam mit den Stämmen Chokwe, Lwena (dem Stamm Luwale zuzuordnen – vgl. MURDOCK (1959) 293) und Luchazi unter dem Begriff **Balovale-Tribes** zusammen (vgl. u.a. WHITE C. M. N., *The Supreme Being in the Beliefs of the Balovale Tribes*. In: *African Studies* 7 / 1, 1948. 29-35 (im weiteren abgek.: WHITE (1948 a)) 29; ders., *Notes on Some Metaphysical Concepts of the Balovale Tribes*. In: *African Studies* 7 / 4, 1948. 146-156 (im weiteren abgek.: WHITE (1948 c)) 146; ders., *Notes on the Circumcision Rites of the Balovale Tribes*. In: *African Studies* 12 / 2, 1953. 41-56 (im weiteren abgek.: WHITE (1953) 41) – ein Terminus, der im damaligen Nordwest-Rhodesien allgemein gebräuchlich war, um die in den Distrikten Mwinilunga, Balovale und Kasempa lebenden Stämme (s.o.) zu benennen (vgl. ders., *Witchcraft Divination and Magic Among the Balovale Tribes*. In: *Africa* 18 / 2, 1948. 81-104 (im weiteren abgek.: WHITE (1948 b) 81), jedoch lediglich im Sinne eines » ... label which has the advantage of providing a brief collective name, provided it is understood that it is used merely as a collective name and does not imply that the various tribes included are in any way identical.« (Ebd.) White – und mit ihm Turner (der die Lunda etwa von den Stämmen Mbwela, Lwena und Chokwe unterscheidet – vgl. TLRC 3 f; s.o. Anm. 19-21) – gebraucht somit den Begriff »Lunda« in einem anderen (exklusiveren) Sinn als Murdock.

²⁴ vgl. TSC 4-7, 14 f; TDA 10

²⁵ TSC XX f, 6 f

²⁶ vgl. ebd. 14 f: » ... In the past there was only a single Ndembu ›chief‹ ... [whose] effective authority was confined to his own immediate area. The first senior headmen (*ayilolu*) ... were initially allocated tracts of bush in which they had rights to hunt and cultivate and to exact tribute from incomers who wished to hunt and cultivate there. In return for this rights they had to give Kanongesha tribute when he asked for it ... But with the continual movement of villages from site to site, and with the frequency of village fission, [dazu s.u.] it became extremely difficult for the senior headmen to exert political authority over the inhabitants of their areas ... In such an unstable and highly mobile society Kanongesha could not enforce his rule on senior headmen and the latter could not exact obedience from the villagers in their areas. Villages resorted directly to force in the form of self-help in defence of the rights of individuals and groups.«

²⁷ siehe dazu u.a. TSC 11; GLUCKMAN 1963, 46

hierarchisch organisiertes Verwaltungssystem ein:²⁸ einem *Senior Chief*²⁹, der dem District Commissioner unterstellt war³⁰ sowie sechs aus der Gruppe der *senior headmen* ausgewählten *Sub-Chiefs*³¹ wurden in beschränktem Ausmaß Verwaltungsaufgaben, aber auch richterliche und legislative Funktionen übertragen.³²

Diese Einbindung der Ndembu-Eliten in das System der Kolonialherrschaft stieß bei der Bevölkerung auf wenig Gegenliebe und hatte passiven Widerstand zur Folge.³³ In jenen Gebieten des Mwinilunga-Distrikts, in welchen sich bis in die fünfziger Jahre nur wenige Europäer angesiedelt hatten, blieben viele Elemente der traditionellen Sozialstruktur³⁴ der Ndembu erhalten.³⁵

Eines ihrer Merkmale ist das Fehlen strukturell signifikanter Klans.³⁶

²⁸ vgl. TSC 14-16; TFS 3; TDA 10

²⁹ identisch mit dem Inhaber der Position des *Kanongesha*; vgl. TSC 11

³⁰ vgl. ebd. 15 f

³¹ vgl. ebd. 11; in TFS 3 ist von lediglich vier *subchiefs* die Rede.

³² vgl. TSC 15 f; zur analogen Situation bei den Zulu siehe GLUCKMAN (1963) 42, 171-77

³³ vgl. TSC 16

³⁴ Turner spricht hier (TSC 16) von »social system«; er verwendet die Begriffe *social structure*, *structure* und *social system* häufig als Synonyma; (die beiden ersteren betreff. s.o. Anm. 1, *social structure* und *social system* betreff. vgl. z.B. TSC 25) gelegentlich gebraucht er auch den Terminus *social organization* in diesem Sinne (vgl. z.B. TLRC 4), zumeist jedoch gemäß der von Radcliffe-Brown festgelegten Bedeutung (»arrangements of activities« (RADCLIFFE-BROWN 11); siehe dazu auch BARNARD (1996) 510 ff; vgl. z.B. TSC 21 ff.

³⁵ vgl. TSC 16

³⁶ vgl. TSC 85; » ... although they had them in the past, and a few older people remember their names.« (ebd.) Zum Begriff *Klan* vgl. u.a.: VIVÉLO 327: » ... Eine benannte GRUPPE [s.u.] oder KATEGORIE [s.u.] von Personen beiderlei Geschlechts, deren Mitgliedschaft durch UNILINEALE DESZENDENZ [s.u.] ... von einem Elternteil bestimmt ist, obwohl die Mitglieder ihre DESZENDENZ vom STAMMAHNEN nicht tatsächlich nachweisen können ... Ein Klan setzt sich oft aus einer Anzahl von verwandten Lineages [s.u.] zusammen. Früher wurde der *Klan* von der SIPPE auf der Grundlage des Kriteriums unterschieden, ob die Mitglieder zusammenleben (Klan) oder nicht (Sippe). Heute werden *Klan* und *Sippe* oft synonym gebraucht.«

Die inhaltliche Bestimmung des *Klan*begriffs wurde entscheidend geprägt durch die Erforschung der australischen Aborigenes; siehe dazu u.a. DURKHEIM E., Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt 1981[1912] (im weiteren abgek.: DURKHEIM (1912)) u.a. 144 f, 186 f, 196-200, 295. Zu den Begriffen *Kategorie* und *Gruppe* siehe VIVÉLO 326: Eine soziale oder kulturelle *Kategorie* ist eine » ... klassifikatorische Einheit ... von Personen, deren Zugehörigkeit sich aus irgendeinem gemeinsamen Charakteristikum ergibt. Sie steht insofern im Gegensatz zu einer GRUPPE. Die Mitglieder einer Kategorie ... interagieren nicht miteinander bzw. tun nichts gemeinsam.« (Im Gegensatz zu den Mitgliedern einer *Gruppe*, welche zusammen eine »Verhaltensinheit« (ebd. 322) bilden.)

Ferner stellt die **Lineage**³⁷ nicht – wie bei anderen afrikanischen Völkern³⁸ – gleichsam das Grundgerüst der Sozialstruktur dar;³⁹ (vielmehr ist eine erst zu begründende lokale Matrilineage⁴⁰ ein Ziel, an dessen Verwirklichung so mancher ehrgeiziger *headman* – unterstützt von Verwandten – über Jahre energisch arbeitet, wobei diesen Bemühungen meist kein endgültiger Erfolg beschieden ist.⁴¹)

» ... **The basic unit in Ndembu society is not the lineage, but the matricentric family*** which in its life-cycle becomes, after the death of the mother, the **uterine sibling group*** [⁴²] [in erster Linie uterine Brüder und deren Schwester-

Zum Begriff **unilineale Deszendenz** siehe ebd. 346: Man versteht darunter » ... DESZENDENZ in ›einer Linie‹, d.h. ... über einen Elternteil und die Vorfahren gleichen Geschlechts dieses Elternteils ... Zu den Formen der unilinealen Deszendenz gehören [u.a.] PARTILINEALE ... [und] MATRILINEALE ... DESZENDENZ.«

³⁷ Siehe dazu u.a. TSC 84 ff, 172; zum Begriff **Lineage** siehe VIVELO 330. »Eine auf der Grundlage der Deszendenz gebildete Einheit ... , gewöhnlich eine GRUPPE, die im allgemeinen weniger Mitglieder und eine geringere genealogische Tiefe aufweist als ein Klan. Sie ist eine Gruppe von Personen beiderlei Geschlechts, deren Mitgliedschaft durch UNILINEALE DESZENDENZ bestimmt wird und deren Mitglieder ihre Deszendenz vom STAMMAHNEN an durch eine Reihe von nachweisbaren genealogischen Bindegliedern ableiten können. Eine Lineage ist gewöhnlich lokalisiert, d.h. sie ist eine residentielle Gruppe ... «; letzteres trifft für die Ndembu nicht zu. (vgl. u.a. TSC 172)

³⁸ etwa den Tallensi; vgl. dazu ebd. 84, 170-77; siehe auch FORTES M., *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. London / New York / Toronto 1945 (abgek.: FORTES (1945)) u.a. 30-38, 44 f, 191-230

³⁹ vgl. T (1955 a) 126 f: » ... one result of virilocal marriage in a matrilineal society [s.u.] is to inhibit the growth of deep localized lineages, since the women who might have provided their local basis spend most of their reproductive cycle in the villages of their husbands, and there is no guarantee that these women and their children will return to their male matrilin.« Vgl. auch ebd. 130; TSC 84, 222: » ... **A fully developed*** ramifying lineage system* requires as a prime condition for its growth an ecological system in which limited access to resources is characteristic. Seen in structural terms, it also **requires that the mode of post-marital residence should be consistent with the mode of descent.*** A system of patrilineages ... requires virilocal marriage; [s.u.] a system of matrilineages requires uxorilocal marriage.« (Dazu siehe VIVELO 346); vgl. auch TSC 233

⁴⁰ » ... Eine auf der Grundlage MATRILINEALER DESZENDENZ gebildete LINEAGE.« (VIVELO 331)

⁴¹ vgl. TSC 84; nevertheless, » ... In long established villages with respected headmen something like hierarchically organized lineages ... begin to emerge. [ebd. 82; vgl. T (1955 a) 127] ... Ndembu possess a lineage group wider than the village lineage within which genealogical linking is possible. This group ... includes all, or nearly all ... of the living matrilineal kin of a village matrilineal core. [Ebd. 86] ... «

⁴² vgl. VIVELO 346: » ... Personen ... , die über Frauen miteinander verwandt sind, d.h. Personen, die über mindestens ein weibliches VERWANDTSCHAFTLICHES BINDEGLIED miteinander zusammenhängen ... «; vgl. HALLER 219

söhne⁴³]. This and not the elementary family is the basic unit ... «⁴⁴

Das formgebende Prinzip, welches dieser spezifischen Struktur zugrunde liegt, ist das der **Matrilinearität**⁴⁵, durch welches innerhalb der männlichen Verwandtschaftsgruppe Wohn-, Erb- und Amtsnachfolgerechte geregelt werden⁴⁶. Die einzelne Dorfgemeinschaft besteht aus einer Ansammlung weitgehend autonomer matrizenrischer Familien, deren männliche Mitglieder derselben Matrilineage angehören⁴⁷, was sich nur über das Prinzip der **Virilokalität**⁴⁸ realisieren läßt.⁴⁹

» ... To remain together this set of kinsmen must import their wives from other village lineages and export their sisters. [As a result] ... contradiction

⁴³ vgl. u.a. T (1955 a) 122, 128

⁴⁴ TSC 84; eine Aussage, die für die Ndembu-Gesellschaft der fünfziger Jahre nicht mehr umfassend zutrif: als *ein* Aspekt der gesellschaftlichen Veränderungen, welche zur Zeit von Turners Feldforschungsarbeit in vollem Gange waren, imponiert – in Korrelation mit neuen Siedlungsformen – die schrittweise Zurückdrängung der uterinen Verwandtschaftsgruppe durch die Kernfamilie (*elementary family*) (vgl. VIVÉLO 326) als *basic unit* der Sozialstruktur (vgl. TFS 157 f; im weiteren s.u.). Erwähnenswert in diesem Zusammenhang scheint, daß in der Lunda-Sprache kein Wort für *Kernfamilie* existiert (vgl. TSC 234).

⁴⁵ siehe dazu u.a. TSC XVIII ff, 64-69, 82-87; TURNER V., Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual. An Interpretation. In: GLUCKMAN M. (Hg.), Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester 1962. 124-73 (im weiteren abgek.: T (1962)) 137, 164; TFS 4 ff, 266: » ... Matriliney is the principle governing the persistence of narrow local units through time. It is a principle of cardinal importance in Ndembu society and is ritualized in a great number of contexts.« (Dazu s.u.); TDA 11 ff; TR 18; TRT 95

Vor dem Hintergrund von Promiskuität und hoher Scheidungsrate stellt das Prinzip der Matrilinearität die bessere Variante zur Klassifizierung von Verwandtschaftsbeziehungen dar; vgl. TDA 12 f: » ... Matriliney provides a more certain basis for tracing descent; one knows undeniable just who are one's maternal kin.«

⁴⁶ vgl. u.a. T 1955, 124 f; TSC XVIII f, 87; TDA 11; TFS 4, 12; zum Erbrecht bei den Vambwela, deren Sozialstruktur mit jener der Ndembu im Wesentlichen übereinstimmt (dazu s.u. 3., Anm. 37) siehe KUBIK G., Die Mukanda-Erfahrung. Zur Psychologie der Initiation der Jungen im Ost-Angola-Kulturraum. In: van de LOO M.-J., REINHART M. (Hg.), Kinder. Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten. München 1993. 308-47 (im weiteren abgek.: KUBIK (1993 b)) 311 f

⁴⁷ vgl. u.a. TSC XIX, 82, 85, 238

⁴⁸ vgl. u.a. TSC XVIII: » ... ›Virilocal‹ in this book refers to the post-marital residence of a woman in the village to which her husband takes her.« Vgl. VIVÉLO 347; TRT 96 ; TSC 61; » ... In the past marriage was uxorilocal for the first year, in the course of which the husband had to build a hut for his mother-in-law and clear and hoe up a garden for her with his wife's help.« (TSC 23; vgl. auch ebd. 62; siehe auch KUBIK G., Bruder/Schwester-Konflikt. Eine Ursprungslegende zur *mukanda*-Beschneidungsschule. In: Baessler-Archiv 53, 2005. 117-148 (im weiteren abgek.: KUBIK (2005) 120); zum Thema virilokaler Eheschließung bei den Ndembu siehe auch TSC 234-57 (Chapter VIII, The Structural Implications of Virilocal Marriage within the Village)

⁴⁹ vgl. T (1955 a) 122

arises between the role of men as fathers, who wish to retain their wives and children with them, and their role as uterine brothers and uncles who wish to recover the allegiances of their sisters and sisters' children. Without that allegiance men cannot found enduring villages nor can they effectively press their claims for headmanship within their villages. Thus both marriages and villages are inherently unstable and inlaws struggle continually for control over women and their children.«⁵⁰ » ... So ... the very exclusion of female kin from villages in order that male kin might live together provided the principal source of conflict and unrest between Ndembu men as a whole.«⁵¹

Der unauflösbare Widerspruch zwischen den Prinzipien der Matrilinearität und Virilokalität⁵² ist also die Hauptursache jener strukturellen Schwäche, welche die Ndembu-Gesellschaft kennzeichnet: Die Kontinuität der Sozialstruktur eines Dorfes hängt in dieser matrilinearen⁵³, männlich dominierten⁵⁴ Sozietät davon ab, ob es der uterinen Brüderschar gelingt, die Söhne ihrer Schwestern auf Dauer zu integrieren, die zunächst fernab »ihres« Dorfes aufwachsen,⁵⁵ sind doch die Mütter anlässlich der Heirat dem Ehemann (häufig der Kreuzcousin⁵⁶) in dessen Dorf gefolgt. Nur so vermag sich die uterine männliche Verwandtschaftsgruppe – in erster Linie uterine Brüder und deren Schwestersöhne – als Kern einer Dorfgemeinschaft zu etablieren.⁵⁷ Aus dem Umstand, daß die Kinder im Falle der Scheidung bei der Mutter verbleiben,⁵⁸ resultieren in logischer

⁵⁰ TSC XIX; vgl. u.a. ebd. 78; TDA 11 ff, TRT 95f

⁵¹ TSC 77

⁵² siehe dazu u.a. TSC XIX, 67 ff, 237 f; TFS 4 ff; TURNER V., Ritual Symbolism, Morality, and Social Structure among the Ndembu. (1960/1965) In: TFS 48-58 (im weiteren abgek.: TFS (1960/1965)) 57; TDA 11 ff; TR 82 ff; TRT 95 f

⁵³ Im Unterschied zum Begriff »matrilineal« bei VIVÉLO (s.o. u. vgl. 331) findet sich bei Kubik und in den deutschen Übersetzungen der Werke Turners das Synonym »matrilinear«, welches ich im folgenden verwenden werde (vgl. u.a. KUBIK (2005)) 117; TR 18 f, 82; TRT 95)

⁵⁴ vgl. u.a. TRT 96: » ... Die politische Autorität und Ämter wie das des ... Dorfoberhauptes befinden sich in dieser matrilinearen Gesellschaft in männlicher Hand ...« ; siehe auch TSC 238: » ... Each village represents an attempt to establish a **patriarchal*** settlement in the teeth of basic matrilineal descent.«

⁵⁵ vgl. u.a. TLRC 4; TSC XIX

⁵⁶ vgl. T (1955 a) 123, 129; TSC XX ; TDA 141 ; TR 82

⁵⁷ vgl. u.a. TLRC 4; TSC 68

⁵⁸ siehe dazu u.a. T (1955 a) 126; TSC XIX, 62 f: » ... **The mother-child bond is perhaps the most powerful kinship link in Ndembu society.*** As minors both sons and daughters tend to follow their mothers wherever the latter may be living. Most children go with the mother on divorce. Boys in their teens may sometimes leave their mothers and live with their mother's brothers, but girls usually stay with their mothers until the end of the puberty ritual which is customarily followed by marriage. Mothers rejoin their sons, daugh-

Konsequenz ständige Versuche der Männer, ihre Schwestern zur Rückkehr zu bewegen, um so die Kontinuität der Matrilineage und die Erfüllung eigener Karrierewünsche zu sicherzustellen.⁵⁹ Die Folge ist eine – auch für zentralafrikanische Verhältnisse⁶⁰ – außerordentlich hohe Scheidungsrate;⁶¹ » ... die Kontinuität eines Dorfes [hängt] langfristig von der Diskontinuität der Ehe ab.«⁶²

Die Rückkehr einer geschiedenen Frau mit ihren Kindern in das Dorf, in dem ihre Brüder leben, sorgt dort auch für spezifische Spannungen: » ... the narrower loyalty of the members of the matricentric family to one another tends to come into conflict with their wider allegiance to the village as a whole.«⁶³

Dem Machtzuwachs, den die uterine Brüderschar durch die Ankunft ihrer Neffen erfährt, steht der Verlust der eigenen Söhne gegenüber: » ... given matriliney, an Ndembu village can continue through time only if sisters' sons come to live in it. Concomitantly, sons must leave the village, to replenish the villages of their maternal uncles.«⁶⁴

ters rejoin their mothers after widowhood or divorce. In their minority children live with their mother; in her old age the mother lives with her children again.« Siehe dazu auch KUBIK (1993 b) 314

⁵⁹ Das Amt des Dorfoberhauptes wird an den Bruder bzw. den Schwestersonn weitergegeben. (vgl. u.a. T 1955, 124; TSC 87; TRT 96) Zum Procedere der Bestellung schreibt Turner in T (1955 a) 124: » ... A new village headman is appointed by a council consisting of the territorial chief, the headmen of long-established villages in his area, and the people of the village in question, male and female. The chief asks the villagers to ›show him a headman‹. Matrikin of the deceased headman are nominated by villagers or offer themselves as candidates. Any villager has the right to speak for or against them. The final decision rests with the chief after consultation with his headmen, but I have never heard of a chief opposing the majority choice of the villagers.« Hinzu kommt, daß politische und wirtschaftliche Ambitionen nur mit Hilfe einer ausreichend großen Zahl von Verwandten vor Ort umsetzbar sind: » ... a wider group than a pair or handful of brothers is required for effective collaboration in economic activities and in legal matters, and for offence and defence in feuds and raids. The concept of uterine brotherhood is [therefore] extended to include in the residential unit, matrilineal parallel cousins. Virilocal marriage, which had broken up the matricentric family, now appears as the very means by which the ›adelphic group‹ of male uterine parallel cousins is enabled to remain together.« (TSC 68)

⁶⁰ vgl. GLUCKMAN 1945, 24: » ... in our Territory ... divorce is so common and easy that it can be described as a normal incident of the functioning of the social structure.«

⁶¹ vgl. u.a. TLRC 4 ; TSC 62 ; TDA 11 f; TR 19; TRT 96

⁶² ebd.; vgl. auch T (1955 a) 122 f; TSC 69

⁶³ ebd. XIX; vgl. ebd. 85

⁶⁴ TDA 13; vgl. auch TLRC 4. Der Verrat am Vater, den die matrilineare Verwandtschaftsgruppe vom erwachsen werdenden Sohn erwartet, wird u.a. durch die starke Betonung der Vater-Sohn-Beziehung im Initiationsritual *Mukanda* und in den Jagdkulten kompensiert (vgl. u.a. TSC 29; TFS 155; TDA 12).

Sosehr die Generation uteriner Brüder die Integration der nachfolgenden Generation von Schwestersöhnen in die Dorfgemeinschaft wünscht und energisch betreibt, sosehr ist das Verhältnis zwischen Onkeln und Neffen von Ambivalenz geprägt:

» ... The senior generation tries to retain the headmanship as long as possible. The sister's son is the major threat to the political supremacy of the senior of two adjacent generations. At the same time he is the legitimate heir to office ... **He is feared as a potential usurper, but must be trained as a successor.*** Both motives combine to make a relationship in which a high degree of authority and coercion are exerted by the senior over the junior generation of male matrilineal relatives.«⁶⁵

Dem gegenüber – und auch im Vergleich zu spezifischen Aspekten der Mutter-Kind-Beziehung⁶⁶ – ist das Verhältnis zwischen Vater und Kind unbefangener, freundschaftlicher und weniger autoritär;⁶⁷

» ... it is the one reciprocal relationship that is completely free from imputations of witchcraft and sorcery. A child has nothing to gain in status or wealth by his father's death; a father has nothing to fear from his child. *Per contra*, a *living* father, if he happens to be a headman or a man of wealth, is a great benefit to a child, who receives from him benefits in the form of goods, cash, and instruction. Correspondingly, *living* children, if they remain in a man's village after attaining maturity, swell a man's following and heighten his prestige. **One benefits, in short, from the death of one's uncle, but from the life of one's own father.*** «⁶⁸

⁶⁵ T (1955 a) 124; zur Autoritätsausübung eines Mannes über seine Schwestersöhne siehe auch ebd. 125 f; die Rivalität Onkel-Neffe kann codiert in Form des Hexerei-Vorwurfs manifest werden (vgl. ebd. 124; siehe dazu auch KUBIK G., Mukanda – Boys' Initiation in Eastern Angola: Transference, Counter-Transference and Taboo Symbolism in an Age-Group Related Ritual Therapeutic Intervention. In: PRITZ A., WENZEL Th. (Hg.), Weltkongreß Psychotherapie. Mythos – Traum – Wirklichkeit. Ausgewählte Beiträge des 2. Weltkongresses für Psychotherapie, Wien 1999. Wien 2020. 65-90 (im weiteren abgek.: KUBIK (1999/2002) 70) und ist gelegentlich der Grund für die Spaltung eines Dorfes, dann nämlich, wenn einer der Neffen des amtierenden *haedman* des Wartens auf die Nachfolge müde wird und stattdessen sein eigenes Dorf gründet (vgl. T (1955 a) 125). Zur besonderen Bedeutung des Mutterbruders bei den Vambwela und Vankhangala siehe KUBIK (2005) 118 ff.

⁶⁶ siehe dazu T (1955 a) 126: » ... The mother-child relationship ... contains authoritarian elements connected with the matrilineal mode of inheritance and succession. According to my observations it is more common to a mother to beat or scold her child than for a father to do so. Again, I recorded several cases in which witchcraft was thought to have been employed by a mother against her own children.«

⁶⁷ vgl. ebd.

⁶⁸ ebd.

Hier wird eine Tendenz sichtbar, welche das die Sozialstruktur der Ndembu formende Prinzip der Matrilinearität regelmäßig sabotiert: anstatt avunkulokal⁶⁹ lebt eine nicht unerhebliche Zahl erwachsener Männer patrilokal.⁷⁰

Würden matrilineare Bindungen⁷¹ und Virilokalität allein das Residenzverhalten bestimmen, wäre klar, welche Strukturen daraus resultieren:

» ... Adult men would reside avunculocally, adult wedded women virilocally, and their young children patrilocally. But structural rigidity of this order is never found in the mobile Ndembu society. **In practice, there is a relatively high percentage of patrilocally resident, adult men.*** A number of adult wedded women may also be found living patrilocally ... [and] young divorced women may return to their fathers' villages if their mothers are living there.«⁷²

Zusammenfassend beschreibt Turner die Sozialstruktur eines Dorfes wie folgt:

» ... brothers who live together are uterine brothers ... They may, in addition, be seminal brothers, sons of the same father, but the uterine link is crucial for co-residence.^[73] ... At any given time, sisters and adult sisters' daughters of the senior male generation reside in the village. During their reproductive period these women are residents only in the intervals between successive marriages, but after the menopause they may stay there permanently. Sisters' sons and sisters' daughters' sons tend to accumulate in each village, some-

⁶⁹ siehe dazu VIVELO 311: »*Avunkulokal* bedeutet ›Ort des Mutterbruders; es bezieht sich auf eine Residenzform, bei der das Ehepaar als Einheit beim oder nahe dem Mutterbruder des Mannes lebt (aus diesem Grund auch *virivavunkulokale* Residenz genannt).«

⁷⁰ vgl. u.a. T 1955, 122, 127; TSC 62; zu *patrilokal* siehe VIVELO 335: » ... ›Ort des Vaters; es bezieht sich auf eine Form der Residenz, bei welcher das Ehepaar als Einheit bei oder nahe dem Vater des Mannes lebt ... wird oft mit VIRILOKALER Residenz verwechselt.«

⁷¹ » ... The most important of these is matrilineal relationship to the village headman.« (TSC 61)

⁷² ebd. 61 f

⁷³ vgl. dazu TSC 87: » ... both a man and a divorced woman have ... a life-long and automatic *right* to reside in the village of their close matrilineal kin, unless they have lost this right through some sin or crime ... such as sorcery, witchcraft or murder ... «; vgl. weiters TSC 64: » ... Matrilineal relationship with the founder of a village gives one the right to reside there permanently ... A person may stay in his or her father's village until the latter's death, but must then leave ... This means that **one's affiliation through one's mother is to a group, whereas one's tie with one's father is personal.*** A man is the end of a matrilineage, to paraphrase the Latin maxim, and his son does not belong to the lineage. A woman's real home is where her close male maternal kin (her mother's brothers, her brothers and her sons) happen to be living, usually together.«

times along with their mothers, and sometimes remaining behind after their mothers have married out again. As a result, any actual village contains a number of adult persons related by ... matrilineal ties, and a smaller number of persons linked to the village matrilineage through their fathers. Male kin preponderate over female kin by more than two to one. [Die Frauen werden ja immer wieder »weggeheiratet« ...] In other words, **each real village tends in its structure to represent a compromise between matriliney and patrilocality*** (which I here take to mean residence with one's own father).⁷⁴

Die jeder Sozialstruktur inhärente Opposition zwischen den Geschlechtern⁷⁵ wird auch bei den Ndembu u.a. auf wirtschaftlicher Ebene »abgebildet«: In einer spezifischen Form von Subsistenzwirtschaft (»subsistence cultivation«)⁷⁶ wird der Anbau von Cassava (Maniok), Mais und Hirse mit der Jagd kombiniert.⁷⁷ Letztere ist ausschließliche Domäne der Männer, in hohem Grade ritualisiert⁷⁸ und stellt einen sozialen Wert ersten Ranges dar⁷⁹; der Anbau des Hauptnahrungsmittels Cassava⁸⁰ ist

⁷⁴ TDA 13

⁷⁵ siehe dazu u.a. TSC 89: » ... Beneath all other conflicts in Ndembu society is the concealed opposition between men and women over descent and in the economic system.« Siehe auch ebd. 237 f

⁷⁶ vgl. TSC 32; TDA 9; siehe auch VIVELO 61; HALLER 165: Subsistenztechniken sind lediglich auf Nahrungsbeschaffung für den täglichen Gebrauch ausgerichtet. In den fünfziger Jahren waren die Ndembu bereits dazu übergegangen, landwirtschaftliche Überschüsse zu verkaufen bzw. bestimmte Feldfrüchte (z.B. Reis) gezielt für den Verkauf zu produzieren (vgl. TSC 23), praktizierten also keine reine Subsistenzwirtschaft mehr.

⁷⁷ vgl. TSC 20, 32; TDA 9 f; zur Landwirtschaft bei den Ndembu siehe u.a. TSC 20-25; T (1955 a) 131 f; in TSC 228 merkt Turner an, daß sie über keine großen Viehbestände verfügen.

⁷⁸ zu den Jagd-Kulten s.u. 1.1.2.2.1.1.

⁷⁹ vgl. u.a. TLRC 37; TSC XVIII, 25: » ... Ndembu social system is pivoted on the importance of hunting ... This importance does not derive from the objective contribution to the food supply ... Hunting owes its high valuation ... to an association ... made ... between hunting and high social status, and ... to an identification made ... of hunting and masculinity.«; ebd. 33; TURNER V., Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual. (1962) In: TFS 280-98 (im weiteren abgek.: TFS (1962)) 280: »For the Ndembu ... the hunt is more than a food quest; it is a religious activity. It is preceded and followed by the performance of rites and is believed to be beset with perils of an ultrahuman order. ... this importance does not derive from the objective contribution to the food supply made in the chase. It arises partly from the high ritual status of the hunter and partly from the fact that, for the Ndembu, hunting epitomizes masculinity in a society dominated by the principle of matrilineal descent.« Zur Abbildung der Geschlechterdifferenz in der Jagdsymbolik der Ndembu siehe auch TDA 179

⁸⁰ zur rituellen Verwendung von Cassava siehe u.a. TCWS 20; TURNER V., Sacrifice as Quintessential Process: Prophylaxis or Abandonment? In: History of Religions 16/3, 1977. 189-215 (im weiteren abgek.: T 1977 b) 194

Frauensache, weniger ritualisiert⁸¹ und auch weit weniger prestigeträchtig.⁸² Diese Bewertungsunterschiede stehen in seltsamem Widerspruch zu der Tatsache, daß das physische Überleben des Stammes von der Arbeit der Frauen abhängt:

» ... In the total agricultural system, from the clearing of gardens to the cooking of the food, women play a much more important role than men. Men work in short spectacular bouts of energy [⁸³]; the regular patient labour of the women ... provides the steady sustenance of the group.«⁸⁴

Lage und Anordnung der Gärten spiegeln Geschlechtsrollen und Verwandtschaftsverhältnisse wider.⁸⁵

Die gesamte landwirtschaftliche Produktion der Ndembu ist vom Prinzip des Individualismus geprägt: Frauen und Männer besitzen ihre je eigenen Gärten⁸⁶ und verfügen immer über getrennte Kassen.⁸⁷ Von Ehefrauen wird erwartet, daß sie zusätzlich zur Bestellung ihrer eigenen Gärten einen Großteil der in den Gärten ihrer Männer anfallenden Arbeit erledigen.⁸⁸

Der Verzehr der so produzierten Nahrungsmittel erfolgt kollektiv: die einzelnen Frauen kochen – unterstützt von ihren Töchtern – abwechselnd für alle Männer des Dorfes.⁸⁹ Mädchen und unbeschnittene Kna-

⁸¹ vgl. TSC XVIII

⁸² vgl. u.a. ebd

⁸³ Plant ein Mann das Anlegen eines Hirse-Gartens, dann lädt er andere Männer – Verwandte und Nachbarn – zu einer *chenda* (»collective work-party«) ein, um mit ihnen gemeinsam die erforderlichen Rodungsarbeiten durchzuführen. Die Menge des von ihm bereitgestellten Biers bestimmt die Größe der zu bearbeitenden Fläche (vgl. ebd. 22).

Eine »hoeing party« zum erstmaligen Umgraben eines Cassava-Gartens wird von Männern und Frauen gemeinsam durchgeführt; Eheleute arbeiten dabei paarweise zusammen. (vgl. ebd.) Generell gilt: » ... tree-felling and clearing and burning of undergrowth are the work of men, while planting, weeding and harvesting, save for cassava which is planted by both sexes, are womens' work.« (Ebd. 21 f)

⁸⁴ ebd. 24; vgl. u.a. ebd. 77 f

⁸⁵ vgl. ebd. 22 f

⁸⁶ » ... Men and women own their own gardens and spouses have no rights in one another's gardens.« (Ebd. 23)

⁸⁷ vgl. ebd.: Überschüsse werden verkauft; » ... husband and wife retain for their separate use the money obtained from the sale ... When my wife and I attempted to collect family budgets we found that spouses never pooled their incomes and that few of them knew how much cash the partners had obtained.« (Ebd.)

⁸⁸ vgl. ebd. 23, 78; vgl. auch T 1955, 132

⁸⁹ vgl. TSC 24; Männer und beschnittene Knaben essen gemeinsam im Männerhaus (*chota*) (vgl. ebd. 23 f). Ein Indikator für die sukzessive Schwächung der traditionellen Sozialorganisation ist das Ausmaß, in welchem die alten Eßgewohnheiten aufgegeben wer-

ben essen zusammen mit ihrer Mutter in der Küche; für diese Mahlzeiten verwenden die Frauen Cassava aus ihren eigenen Gärten, für die auf einem separaten Feuer zubereitete Männermahlzeit solches aus den Gärten der Männer.⁹⁰

Victor Turner hat die Ndembu-Gesellschaft auf der Ebene dörflichen Lebens beobachtet und analysiert. Das **Dorf**⁹¹ als soziales Subsystem⁹² ist das eigentliche Thema seiner Dissertation⁹³; hier wird die fragile Sozialstruktur der Ndembu samt den sie formenden Prinzipien von Matrilinearität und Virilokalität konkret anhand unverwechselbarer zwischenmenschlicher Beziehungen.⁹⁴

Wurden bis jetzt die wesentlichen strukturellen Merkmale der Ndembu-Gesellschaft als ganzer umrissen, so gelten die folgenden Zeilen einer Skizzierung des Dorfes als der »significant local unit«⁹⁵, welcher ihr spezifischer Stellenwert vor dem Hintergrund der oben erwähnten Faktoren zukommt.⁹⁶

»The Ndembu are settled in discrete circles of huts which are not scattered evenly over the whole region but tend to be loosely grouped into spatially distinct *vicinages**. These circles of huts are traditionally known as *nyikala* (sing. *mukala*). This term may be translated as ›village‹.«⁹⁷

Das Dorf ist also keine isolierte soziale Einheit; vielmehr erscheint es als Teil eines lokal Netzwerkes, in welchem einige Dörfer auf besondere Weise miteinander verbunden sind:

»A Ndembu *vicinage* ... is a cluster of villages, of changeable territorial span, and fluid and unstable in social composition. It has no recognized internal organization that endures beyond the changes in the identity of the villages making it up, but it is not just a neighbourhood round any village. The *vicinage* ...

den: zur Zeit von Turners Feldforschung kam es immer häufiger vor, daß die Kernfamilie inclusive Vater gemeinsam in der Küche aß (vgl. ebd. 24).

⁹⁰ vgl. ebd.

⁹¹ siehe dazu u.a. ebd. 34-81; auch T (1955 a) 121-37

⁹² vgl. TSC 1

⁹³ vgl. ebd. XVII, 1

⁹⁴ siehe dazu 1.0.2., Anm. 125 u. 126; BARNARD (1996) 510 f: »For Radcliffe-Brown, ›social structure‹ includes the relations between individual people – he uses the example of a hypothetical Tom, Dick and Harry. Structural form, in contrast, is a higher level of abstraction – the positions, Tom, Dick or Harry occupy in relation to one another.«

⁹⁵ TSC XVII, 61

⁹⁶ vgl. ebd.; s.o. Anm. 24, 26, 33

⁹⁷ ebd. 34

nage becomes visible as a discrete social entity in several critical situations, including *Mukanda* [s.u.], and a particular headman within it on such occasions exercises moral and ritual leadership.«⁹⁸

Die Zusammensetzung der *vicinage* ist nicht unbedingt durch verwandtschaftliche Beziehungen bestimmt:

» ... [It] is not a locality defined in relation to a corporate unit of social structure, ›a lineage clan, or interconnected groups of clans‹, but is extremely heterogeneous in character, so that in certain vicinages none of the component villages may be matrilineally interlinked.«⁹⁹

Die einzelnen Dörfer werden von den Ndembu danach unterschieden, ob sie ins staatliche Steuerregister eingetragen sind oder nicht.¹⁰⁰ Letztere – als »farms« (*mafwami*)¹⁰¹ bezeichnet – werden wiederum in zwei Gruppen unterteilt: Zum einen das »Anfangsstadium« eines traditionellen Dorfes (Turner: »›unregistered village‹«¹⁰²), zum anderen die eigentliche Farm » ... [as] a new kind of settlement, possessing certain special features of hut arrangement and social composition unknown to the pre-European Ndembu social organization.«¹⁰³ (s.u.)

»The registered [traditional] village consists of a roughly circular or oval arrangement of huts around a cleared space in the centre of which is a round unwallled shelter (*chota* or *njang'u*), used as a men's palaver hut and mess-room.^[104] ... The ancient hut type was the round or square grass hut, and it is replaced in the present century by the pole-and-mud hut ... «¹⁰⁵

Die Hütten der genealogisch älteren uterinen Brüder und die ihrer Schwestersöhne liegen – jeweils halbkreisförmig angeordnet – einander gegenüber;¹⁰⁶ wird ein Dorf neu errichtet, bauen die jungen Männer zuerst die Hütten ihrer Onkel, danach ihre eigenen.¹⁰⁷ Früher wurde alle

⁹⁸ TFS 156; vgl. TURNER V., *Ritual Aspects of Conflict Control in African Micropolitics*. (1966) In: ders., *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tuscon 1985 (Hg.: TURNER E.) (im weiteren abgek.: TEB) 43-51 (im weiteren abgek.: TEB (1966)) 45 f

⁹⁹ TSC 172

¹⁰⁰ vgl. ebd. 34

¹⁰¹ ebd.; vgl. u.a. ebd. 10; TFS 156

¹⁰² TSC 34; TFS 156

¹⁰³ TSC 34; vgl. TFS 157 f

¹⁰⁴ vgl. auch T 1955, 123

¹⁰⁵ TSC 35; » ... The grass huts survive as seclusion huts for girls undergoing the puberty ritual [s.u. 1.1.2.2.1.2] and as hunters' temporary bush camps.«(ebd.)

¹⁰⁶ vgl. T (1955 a) 123, 133; TSC 36

¹⁰⁷ vgl. ebd.

vier bis fünf Jahre der Standort gewechselt, oft innerhalb eines relative begrenzten Areals¹⁰⁸; in den fünfziger Jahren zeigte sich eine Tendenz in Richtung Selbsthaftwerdung¹⁰⁹ » ... [and] the pole-and-mud hut was everywhere giving way before the house of sun-dried Kimberley brick.«¹¹⁰
Das durchschnittliche Dorf ist klein:

» ... In a sample of fifty-seven villages in which I made hut-counts I found the average village to consist of about a dozen huts with a population of about thirty adults and children ... This may be due to an ecological factor, for the techniques and economy of the Ndembu can only support a low density of population.«¹¹¹

Die Verdreifachung der Bevölkerung im Mwinilunga-Distrikt in den vier Jahrzehnten vor Turners Ankunft schien allerdings kein Anwachsen der Einwohnerschaft in den einzelnen Dörfern zur Folge gehabt zu haben, sondern eine Vermehrung der Zahl der Siedlungen insgesamt.¹¹²

Als Gründe dafür nennt Turner einerseits den unauflösbaren Widerspruch zwischen Matrilinearität und Virilokalität, durch welchen die Entstehung genealogisch tiefer, lokalisierter Lineages verhindert wird,¹¹³ zum anderen die häufige **Spaltung**¹¹⁴ von Dörfern, meist aufgrund von

¹⁰⁸ vgl. ebd. 36, 44 ff; »The most frequent explanation for change of site given me was that in the past older people were buried under the floors of their huts which were then burnt down, followed by the movement of a village to a new site ... Fear of the spirits of the dead led to change the site. [Zur Zeit von Turners Feldforschung wurden die Toten auf Friedhöfen abseits der Dörfer begraben.]« (TSC 45 f)

¹⁰⁹ vgl. ebd. 45

¹¹⁰ ebd. 35; diese neue, stabilere, die Selbsthaftigkeit begünstigende Bauweise war von der Kolonialverwaltung zur allgemeinen Norm erklärt worden. (vgl. ebd. 35 f)

¹¹¹ T (1955 a) 122; siehe dazu auch TSC 37-44

¹¹² vgl. T (1955 a) 122

¹¹³ vgl. u.a. T (1955 a) 122; » ... The tendency of virilocal marriage in a matrilineal system, where territorial dispersion is not restricted, is to give rise to a large number of small groups rather than a small number of large groups.« (Ebd. 123)

¹¹⁴ vgl. TSC 169: »By ›village fission‹ I mean a situation in which a group or section within the total membership of a village detaches itself and builds a separate settlement. If a number of individuals leave a village and severally affiliate themselves to different headmen this is **not*** fission. Similarly, if after the death of a headman or as the result of some disaster, a village breaks up completely and its members scatter in attachment to many different headmen, this is **fragmentation, not fission**. I define fission among the Ndembu as the division of a village community along lines of structural cleavage so that one section maintains continuity,* usually symbolized by the retention of its name, with the original undivided village; and the other section* or sections, named after their leading elders, seek to establish themselves as independent villages.*«

Zum Thema *village fission* bei den Ndembu siehe u.a. ebd. 48-51, 87 f, 169 f, 204-7

Konflikten innerhalb der uterinen Verwandtschaftsgruppe.¹¹⁵ »Very frequently the dissident group is a uterine sibling group, their children, and their mother, if she is alive.«¹¹⁶

Verbunden mit dem Umstand, daß sich die Streitparteien nach einer gewissen Zeit – spätestens nach dem Tod der Hauptkontrahenten – in aller Regel wieder versöhnen,¹¹⁷ zwischen Sezessionisten und »Daheimgebliebenen« also wieder freundliche Beziehungen möglich werden, ist die weite »Streuung« der Dörfer gerade für eine Gesellschaft mit hoher individueller Mobilität von nicht zu unterschätzender Bedeutung: an vielen unterschiedlichen Orten kann die Gastfreundschaft von Verwandten in Anspruch genommen werden¹¹⁸, ein Umstand, der jedoch nicht zu der Annahme verleiten darf, die Spaltung von Dörfern würde *bewußt* zu diesem Zweck betrieben:

»In their conscious behaviour and judgements Ndembu act and speak as though the break-up of a village or its departure from a vicinage was a calamity, and the initiators of fission are always condemned ... Again, if one asks the headman of a dissident settlement why he broke away from the original village, he will most likely answer that it was an unfortunate necessity. It was unfortunate that the village should have split, he will say, but the headman or one of his close relatives was a quarrelsome person or a sorcerer ... and so forth. **Both groups, those who go and those who remain, will, in fact, stress the value of village stability and continuity*** ... «¹¹⁹

Nun waren es aber gerade diese Werte, die bereits in den Jahrzehnten vor der Ankunft Turners abzubröckeln begannen: neue Arbeitsmöglichkeiten in den von Europäern errichteten Siedlungen¹²⁰, verbunden mit auf-

¹¹⁵ vgl. u.a. TSC 169: Streitigkeiten zwischen Segmenten der lokalen Matrilineage (s.o. Anm. 65) sind einer der Hauptgründe für die Spaltung von Dörfern; daß Turner hier den Terminus »lokale Matrilineage« verwendet, steht im Widerspruch zu oben Anm. 39, 41, 44.

Zum Begriff Segment siehe VIVÉLO 341: »SEGMENTÄRES LINEAGE-SYSTEM. Ein auf UNILINEALER DESZENDENZ beruhender Typus der Stammesorganisation, bei welchem soziale Einheiten in Einheiten immer kleineren Maßstabs unterteilt (segmentiert) sind, bis herab zu residentellen Gruppen auf lokaler Ebene ...«

¹¹⁶ TSC 169 f; » ... The seceding section may not consist of matrilineal kin of the headman at all, but may be descendants of a female slave (*ndung'u*) of a village member. These, under the *pax britannica*, have experienced an improvement in status and wish to emancipate.« (Ebd. 170) Zur Institution der Sklaverei bei den Ndembu siehe TSC 187-97

¹¹⁷ vgl. ebd. 177

¹¹⁸ vgl. ebd. 176

¹¹⁹ ebd. 177

¹²⁰ vgl. ebd. 9

kommender Geldwirtschaft¹²¹, verbesserten Verkehrsbedingungen und dadurch begünstigter höherer Mobilität bewirkten den teilweisen Zerfall der traditionellen Sozialstruktur.¹²² Die der Ndembu-Gesellschaft inwohnenden zentrifugalen Tendenzen wurden auf diese Weise noch verstärkt¹²³: » ... the rate of fission has increased in the last three decades.«¹²⁴

Der Bedeutungsverlust der matrilinearen Verwandtschaftsgruppe korreliert mit der Aufsplitterung der Dörfer in kleinere soziale Einheiten, die sogenannten »farms«,¹²⁵ (s.o.) »These units ... increased enormously in number between my first and second periods of field-work.«¹²⁶ Anhand spezifischer Kriterien lässt sich die Farm vom traditionellen Dorf klar unterscheiden:

»It is no longer a circular grouping of huts but consists of one or more buildings of sun-dried (Kimberley) brick, much larger than the average hut, flanked on either side by a few small pole-and-mud huts and kitchens. The typical farm head is a man who has earned money ... and who intends to earn more locally. [Was sich am ehesten entlang der neu errichteten Autostraßen bewerkstelligen lässt, durch Verkauf landwirtschaftlicher Produkte, Kleinhandel, Gastgewerbe etc.¹²⁷] ... The basic unit in a farm is the elementary or polygynous family rather than the matrilineage.«¹²⁸

1.1.2. VICTOR TURNERS DARSTELLUNG DER RELIGION DER NDEMBU

1.1.2.0. EINLEITUNG

In Abschnitt 1.1.2. orientiere ich mich hinsichtlich der Gliederung an zwei Unterscheidungen, die Victor Turner im Rahmen seiner Darstellung der Religion der Ndembu vornimmt: zum einen die Klassifikation religiöser Phänomene anhand der Begriffe *belief* und *ritual*¹²⁹, zum anderen die

¹²¹ vgl. ebd. 10, 51

¹²² vgl. ebd. 9 f; s.o. Anm. 15

¹²³ vgl. ebd. 51

¹²⁴ ebd. 49

¹²⁵ vgl. ebd. 10, 50 f; TFS 156 ff

¹²⁶ TSC 10

¹²⁷ vgl. TFS 158

¹²⁸ ebd. 157 f

¹²⁹ vgl. u.a. TDA 14 ff; Turner folgt hier Radcliffe-Brown – vgl. ders. (1945) 154 f

Einteilung der Rituale der Ndembu anhand ihrer Zugehörigkeit zu den *rituals of affliction* bzw. den *life-crisis rituals*.¹³⁰

In den zunächst folgenden drei Abschnitte (1.1.2.0.1. bis 1.1.2.0.3.) sollen spezifische Veränderungen in der Einstellung Turners gegenüber Religionen in Stammeskulturen skizziert werden (vor allem innerhalb des für diese Arbeit relevanten zeitlichen Rahmens der fünfziger- und sechziger-Jahre); der Faden des hier sichtbar werdenden psychoanalytische Subtexts soll dann in Kapitel 2. wieder aufgegriffen werden.

1.1.2.0.1. DURKHEIM ODER: DIE HEILIGE GESELLSCHAFT

Ende der fünfziger Jahre ist in Turners Herangehensweise an religiöse Phänomene der »Durkheimian point of view« unübersehbar; *Symbols in Ndembu Ritual* (1958)¹³¹ ist die erste Veröffentlichung, in der er sich in Zusammenhang mit der Interpretation religiöser Symbole explizit auf Emile Durkheim bezieht, indem er ihn als Gewährsmann gegen *die Psychoanalytiker*¹³² und ihren »naive and one-sided approach«¹³³ im Umgang mit von Ethnographen gesammeltem symbolischem Material ins Feld

¹³⁰ vgl. u.a. TLRC 5 ff; TFS 6; TDA 15 f

¹³¹ TFS (1958/1964)

¹³² vgl. u.a. ebd. 34, 35, 37

¹³³ ebd. 35; gemeint ist an dieser Stelle die psychoanalytische Interpretation ritueller Symbolik in Stammeskulturen mittels theoretischer Konzepte, welche auf Basis klinischer Arbeit in Westeuropa entwickelt wurden bei gleichzeitiger Mißachtung indigener Symbolinterpretation im Sinne von deren Gleichsetzung mit den Rationalisierungen von Neurotikern (vgl. ebd. 34 f). Im Detail s.u. 2.; zum Begriff *Rationalisierung* siehe u.a. LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B., *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt 1989 [1967] 418 f: »Vorgehen, durch welches das Subjekt versucht, einer Verhaltensweise, einer Handlung, einem Gedanken, einem Gefühl etc., deren wirkliche Motive nicht erkannt werden, eine logisch kohärente oder moralisch akzeptable Lösung zu geben. Man spricht ganz besonders von der Rationalisierung eines Symptoms ...

Gewöhnlich wird die Rationalisierung trotz ihrer offenkundigen Abwehrfunktion nicht zu den Abwehrmechanismen gezählt.[Eine konträre Position vertritt in diesem Zusammenhang z.B. Kernberg in: ders., *Schwere Persönlichkeitsstörungen. Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien*. Stuttgart 1996 [1984] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1984)) 38]

Das rührt daher, daß sie nicht direkt gegen die Triebbefriedigung gerichtet ist, sondern eher sekundär die verschiedenen Elemente des Abwehrkonflikts verschleiert. So können Abwehrmechanismen ... selbst Gegenstand der Rationalisierung sein. Die Rationalisierung hat eine fundierte Stütze in Ideologien, allgemeiner Moral, Religionen, politischen Überzeugungen etc., da die Tätigkeit des Über-Ichs hier die Abwehrmechanismen des Ichs verstärkt.«

führt: Keineswegs sei es zulässig, indigene Symbolinterpretationen als irrelevant abzutun,¹³⁴

»[for] ... those interpretations that show how a dominant symbol [s.u. 1.2.2.1.5.] expresses important components of social and moral orders are by no means equivalent to the ›rationalizations,‹ and the ›secondary elaborations‹ [¹³⁵] of material deriving from endopsychic conflicts. **They refer to social facts that have an empirical reality exterior to the psyches of individuals.** * «¹³⁶

Als Beleg zitiert Turner eine Passage aus der Einleitung zu *Die elementaren Formen des Religiösen Lebens*, die hier etwas ausführlicher wiedergegeben werden soll:

» ... Ein wesentliches Postulat der Soziologie ist ... , daß eine menschliche Einrichtung nicht auf Irrtum und auf Lüge beruhen kann: denn sonst könnte sie nicht dauern ... Wenn wir also das Studium der primitiven Religionen angehen, dann mit der Überzeugung, daß sie von der Wirklichkeit abhängen und sie auch ausdrücken. ... **man muß unter dem Symbol die Wirklichkeit erreichen, die es darstellt, die ihm erst seine wahre Bedeutung gibt.** * Die barbarischsten und seltsamsten Riten, die fremdesten Mythen bedeuten irgendein menschliches Bedürfnis, irgendeine Seite des individuellen oder sozialen Lebens ... [//] **Im Grunde gibt es also keine Religionen, die falsch wären. ... alle entsprechen***, wenn auch auf verschiedene Weisen, **bestimmten Bedingungen der menschlichen Existenz.** * «¹³⁷

Konkret: Bedingungen auf der Ebene gesellschaftlichen Lebens, im Sinne einer Auflösung des Wesens von Religion im Sozialen, denn die Realität, auf welcher die religiöse Erfahrung gründet, ist nach Durkheim die Gesellschaft,¹³⁸ » ... **die Idee der Gesellschaft [ist] die Seele der Religion** * ... «¹³⁹

¹³⁴ ein auch unter Strukturfunktionalisten weit verbreiteter Standpunkt (vgl. T (1978) 560)

¹³⁵ Zum Begriff der *sekundären Bearbeitung* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 460 f: »Umarbeitung des Traums, mit dem Ziel, ihn in Form eines relativ kohärenten und verständlichen Szenariums darzubieten.« (ebd. 460) Teil der *Traumarbeit*, durch welche die *Traumgedanken* in den *manifesten Trauminhalt* umgewandelt werden. Siehe dazu u.a. ebd. 519 f, vor allem Kap.VI in: FREUD S., *Die Traumdeutung*. Studienausgabe Bd. 2. Frankfurt 1996 [1900] (im weiteren abgek.: FREUD (1900)) 280-487; zur sekundären Bearbeitung ebd. 470-87.

¹³⁶ TFS (1958/1964) 35 f; vgl. ebd. 28, 37; siehe dazu DURKHEIM (1895) 106; s.o. 1.0.2. Anm. 64; man könnte auch sagen: die den Individuen unbewußt sind.

¹³⁷ DURKHEIM (1912) 18 f; das Zitat findet sich in verkürzter Form nach: ders., *Elementary Forms of Religious Life*. London 1954. 2 f in TFS (1958/1964) 37.

¹³⁸ vgl. DURKHEIM (1912) 559 f

¹³⁹ ebd. 561; zum diesbezüglichen Ansatz Durkheims siehe auch: EVANS-PRITCHARD

Zu dieser These gelangt er über das Studium des australischen *Totemismus*¹⁴⁰, in welchem er die elementarste, weil einfachste und am engsten mit dem Sozialsystem verknüpfte Religion sieht,¹⁴¹ in der – wie in jeder anderen – die Erfahrung von Wirklichkeit anhand der beiden Kategorien des Heiligen und des Profanen bipolar organisiert ist.¹⁴²

E.E., Theorien über primitive Religionen. Frankfurt 1981 [1965] (im weiteren abgek.: EVANS-PRITCHARD (1965)) 92-110

¹⁴⁰ zum Begriff des Totemismus bei Durkheim siehe s.u.; siehe auch RADCLIFFE-BROWN A.R., The Sociological Theory of Totemism. (1929) In: ders. (1952) 117-132; zu den einem evolutionistischen Paradigma verpflichteten Totemismus-Theorien des 19./20. Jahrhunderts siehe u.a. PETERMANN 468 ff

¹⁴¹ vgl. u.a. DURKHEIM (1912) 233; er ist » ... sicher, daß diese Religion die primitivste ist, die man heute noch beobachten kann und die aller Wahrscheinlichkeit nach jemals existiert hat. Denn in der Tat ist sie von der sozialen Organisation auf Klansbasis untrennbar ... Die Organisation auf Klansbasis [aber] ist die einfachste, die wir kennen.« (Ebd. 232) Zum Begriff des *Klans* bei Durkheim siehe ebd. 144 ff: **Die Individuen, die einem Klan angehören, betrachten sich als verwandt**, » ... und zwar auf eine spezielle Art und Weise: Diese Verwandtschaft hängt nicht von bestimmten Blutsbeziehungen ab. Sie sind schon allein **dadurch verwandt, daß sie einen und denselben Namen tragen.** *

... Aber mit diesem ersten Merkmal unterscheidet sich der Klan nicht von der römischen *gens* oder dem griechischen *genos*; denn die Verwandtschaft der *gentiles* hängt ebenfalls ausschließlich davon ab, daß alle Mitglieder der *gens* den gleichen Namen tragen, den *nomen gentilicium* ... In diesem Sinn ist die *gens* zweifellos ein Klan ... Was den letzteren ... unterscheidet, ist, daß der Name, den er trägt, auch der Name einer bestimmten Gattung von materiellen Dingen ist, mit denen er glaubt, ganz besondere Verbindungen zu unterhalten, [nämlich] ... Verwandtschaftsbeziehungen. **Die Art der Dinge, die zur Kollektivbezeichnung des Klans dient, heißt sein Totem.** * Das Totem des Klans ist ebenfalls das Totem jedes Klansmitglieds.

Jeder Klan hat sein eigenes Totem ...

Die Gegenstände, die als Totem dienen, gehören zum größten Teil der Tier- und Pflanzenwelt an, vor allem aber der Tierwelt. * ... «

Aufbauend auf dem Postulat von der Gesellschaft als Primärursache menschlichen Urteilsvermögens und menschlicher Werthaltungen (siehe dazu ebd. 27-42) versucht Durkheim, die im 19. Jahrhundert hochaktuelle Frage nach dem Ursprung der Religion einer Lösung zuzuführen, (vgl. ebd. 25 f) wobei er allerdings gewisse Einschränkungen geltend macht: » ... Wenn man unter Ursprung einen absoluten ersten Anfang versteht, dann hat die Frage sicher nichts Wissenschaftliches mehr und muß energisch abgelehnt werden ... Das Problem, das wir stellen, ist dagegen ganz anders. Wir wollen ein Mittel finden, **die immer bestehenden Gründe aufzudecken, von denen die wesentlichsten Formen des religiösen Denkens und Handelns abhängen.** * « (Ebd.) Zur Frage nach dem Ursprung von Religion siehe u.a. EVANS-PRITCHARD 49 f, 147 ff

¹⁴² vgl. u.a. DURKHEIM (1912) 62 ff, 67 ff, 94, 124, 166 ff, 293, 409 ff; zu heilig / profan siehe u.a. CAILLOIS R., Der Mensch und das Heilige. Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Ausgabe. München / Wien 1988 [1950]. 22, 24 ff, 94 f, 176-81; ELIADE M., Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt 1987 [1965] (im weiteren abgek.: ELIADE (1965)); ders.,

Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt 1989 [1949] (im weiteren abgek.: ELIADE (1949)) u.a. 19-61

¹⁴³ zum Begriff des *Heiligen* bei Durkheim siehe ders. (1912) 63, 94, 185, 192, 293, 295, 297, 356, 429, 432, 548 f, 565; relativ unsystematisch nennt er spezifische Emotionen, welche die Begegnung mit dem Heiligen im Menschen hervorruft: »Furcht« (ebd. 94), »Ehrfurcht« (ebd. 185), »Ehrerbietung« und »Respekt« (ebd. 293, 429), »außerordentliche Erregung« (ebd. 297), aber auch »Abscheu« und »Grausen« (ebd. 549).

Einige Jahre später hat **Rudolf Otto** in seiner berühmten religionsphänomenologischen Studie versucht, das Heilige – da rational nicht faßbar – **systematisch** anhand der Gefühlsreaktionen zu beschreiben, die es im menschlichen Gemüt auslöst. Diese Regungen sind ambivalent und erlauben eine Annäherung dergestalt, das Heilige als das **mysterium tremendum et fascinans** zu benennen. Vgl. OTTO R., Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1987 [1917]: »Etwas als ›heilig‹ erkennen und anerkennen ist ... eine eigentümliche Bewertung, die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt. Sie greift zwar alsbald auf anderes, z.B. auf die Ethik, über aber sie entspringt nicht selbst aus anderem. Sie hat als solche ein völlig artbesonderes Moment an sich, das sich dem Rationalen ... entzieht und das ein arretton, ein ineffabile ist sofern es *begrifflicher* Erfassung völlig unzugänglich ist [ebd. 5] ... Das wovon wir reden und was wir versuchen wollen einigermaßen anzugeben, nämlich zu Gefühl zu bringen, lebt in *allen* Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie garnicht Religion. ... mit ausgezeichneter Kräftigkeit lebt es in den semitischen Religionen und ganz vorzüglich hier wieder in der biblischen. Es hat hier auch einen eigenen Namen: nämlich qadosch, dem hagios und sanctus und noch genauer sacer entsprechen. Daß diese Namen in allen drei Sprachen das ›Gute‹ ... mitbefassen, ... ist gewiß, und dann übersetzen wir sie mit ›heilig‹. Aber dieses ›heilig‹ ist dann erst die allmähliche ethische Schematisierung und Auffüllung eines eigentümlichen ursprünglichen Moments, das für sich selber gegen das Ethische auch gleichgültig sein und für sich erwo-gen werden kann ...

... Es gilt also, für dieses Moment in seiner Vereinzelung einen Namen zu finden ... Ich bilde hierfür zunächst das Wort: das *Numinöse** ...

Da diese Kategorie vollkommen sui generis ist so ist sie ... nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar. [Ebd. 6 f] ...

Da es selbst ja irrational ... ist, wird es angebbar nur durch die besondere Gefühlsreaktion die es im erlebenden Gemüte auslöst.* ...

Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube Vertrauen oder Liebe, dasjenige was auch ganz abgesehen von diesen Begleitern auch in uns zeitweilig das Gemüt mit fast sinnverwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann; ... so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur einer nahe legen: Gefühl des *mysterium tremendum*, des schauervollen Geheimnisses. [Ebd. 13] ...Der qualitative *Gehalt* des Numinosen ... ist einerseits das schon ausgeführte abdrängende Moment des tremendum ... Andererseits ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich *Anziehendes*, *Bestrickendes*, *Faszinierendes*, das nun mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrastharmonie tritt. [42]« Siehe weiters ebd. u.a. 14 f, 27-31, 59 ff, 134 ff, 137-59, 165-71.

Spätere Autoren nehmen regelmäßig auf Otto Bezug, so z.B. Mircea Eliade in: ders. (1965): » ... Auch heute, nach vierzig Jahren, haben die Untersuchungen von Rudolf Otto ihre Geltung behalten. ... wir [beschreiten] jedoch einen anderen Weg: wir wollen das Phänomen des Heiligen in seiner ganzen Vielfalt zeigen und nicht nur seine *irrationale* Seite. Uns interessiert ... das Heilige in seiner *Totalität*. Die erste Definition des Heiligen ist, daß

absoluten Anders-Sein¹⁴⁴ – wird symbolisiert (und damit gegenwärtig und wirksam) durch Gegenstände, denen in Ritualen zentrale Bedeutung zukommt und die durch spezifische Tabus¹⁴⁵ in ihrer Sonderstellung befestigt werden. Unter ihnen gibt es »heiligste Dinge«¹⁴⁶, die bei den Arunta *churinga*¹⁴⁷ genannt werden; es handelt sich dabei um Hölzer oder Steine, in welche das Bild des Totems eingeritzt ist¹⁴⁸ und deren ritueller Gebrauch mit strengster Tabuisierung einhergeht.¹⁴⁹ Nicht das lebende Tier oder die Pflanze – als mythischer Urahn des Klans geltend¹⁵⁰ – sondern dessen **Bild** – von Durkheim als Klanswappen gedeutet¹⁵¹ – steht als **Allerheiligstes** im Zentrum der Arunta-Religion.¹⁵² Werden die *churinga* aus ihrem Versteck (*ertnatulunga*¹⁵³) geraubt, so ist dies die ärgste Katastrophe, die einen Klan treffen kann:¹⁵⁴ die Gruppe verliert dadurch gewissermaßen ihre Identität.

Die das Individuum völlig übersteigende Totalitätserfahrung, welche in der Erfahrung des Heiligen mitgegeben ist, wird von Durkheim gleichgesetzt mit dem Erleben derjenigen Kraft¹⁵⁵, die der Gesellschaft als

es den Gegensatz zum Profanen bildet ... Der Mensch erhält Kenntnis vom Heiligen, weil sich dieses manifestiert, weil es sich als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes zeigt. Diese Manifestation des Heiligen wollen wir mit dem Wort Hierophanie bezeichnen ... Es handelt sich [dabei] immer um denselben geheimnisvollen Vorgang: das ›Ganz andere‹, eine Realität, die nicht von unserer Welt ist, manifestiert sich in Gegenständen, die integrierende Bestandteile unserer ›natürlichen‹, ›profanen‹ Welt sind ... Man kann nie genug hervorheben, daß jede Hierophanie – auch die elementarste – ein Paradoxon darstellt. Indem ein beliebiger Gegenstand das Heilige offenbart, wird er zu etwas anderem und hört doch nicht auf, er selbst zu sein ... Ein heiliger Stein bleibt ein Stein ... « (ebd. 14 f)

Siehe dazu auch: BRUIT ZAIDMANN L., SCHMITT PANTEL P., Die Religion der Griechen. Kult und Mythos. München 1994. 13 f

¹⁴⁴ vgl. DURKHEIM (1912) u.a. 64

¹⁴⁵ siehe z.B. ebd. 183 ff, 405-40; zu *Tabu* aus ethnopschoanalytischer Perspektive s.u. 342-346

¹⁴⁶ DURKHEIM (1912) 167

¹⁴⁷ ebd.

¹⁴⁸ vgl. ebd. u.a. 171

¹⁴⁹ vgl. ebd. 168, 185: so dürfen z.B. Frauen und nichtinitiierte männliche Jugendliche die *churinga* weder berühren noch aus der Nähe ansehen.

¹⁵⁰ vgl. ebd. 186 ff, 192 f

¹⁵¹ vgl. ebd. 158 ff, 166

¹⁵² vgl. ebd. 167, 185

¹⁵³ vgl. ebd. 168 f; wörtlich: »der eigene geheime« (ebd. 168); siehe auch u.a. ebd. 417: » ... Der *ertnatulunga* ... ist ein wahres Heiligtum.«

¹⁵⁴ vgl. ebd. 170

¹⁵⁵ vgl. ebd. 280 ff, 285 ff, 288 ff; siehe dazu u.a. CAILLOIS u.a. 21, 23, 40 f, 43 f

ganzer innewohnt;¹⁵⁶ sie wird dem Einzelnen über Symbole erfahrbar¹⁵⁷ und treibt ihn zum sozialen Handeln an.¹⁵⁸ Die Kategorie der Totalität ist also ein »soziales Ding«¹⁵⁹, denn niemals vermag ein individuelles Bewußtsein den Begriff des *Ganzen* zu erschaffen;¹⁶⁰

» ... allein die Gesellschaft [kann uns] die allgemeinsten Begriffe liefern, nach denen die Welt vorgestellt werden muß. Nur ein Subjekt [sic!], das alle Einzelsubjekte umfaßt, kann ein solches Objekt umfassen. Da das Universum nur insofern existiert, als es gedacht wird, und es total nur durch die Gesellschaft gedacht wird, geht es in diese ein ... Der Begriff der Totalität ist nur die abstrakte Form des Begriffs der Gesellschaft. Sie ist das Ganze, das alle Dinge umfaßt, die oberste Klasse, die alle anderen Klassen umschließt. Das ist das letzte Prinzip, auf dem diese primitiven Klassifizierungen beruhen ... [Anm.18:] **Im Grunde sind die Begriffe der Totalität, der Gesellschaft, der Gottheit wahrscheinlich nur verschiedene Seiten ein und desselben Begriffs.** * «¹⁶¹

Zwar beruft sich Turner in *Symbols in Ndembu Ritual* gegen damals gängige psychoanalytische Interpretationen religionsethnologischen Materials auf Durkheim, das hindert ihn aber nicht, im selben Text mit psychoanalytischen Theorieelementen zu operieren.¹⁶² (Auf den ersten Blick geht es um Festlegung und gegenseitige Abgrenzung von sozialanthropologischen und psychoanalytischen Zuständigkeitsbereichen.¹⁶³) Diese Arbeit – ein Schlüsseltext Turners¹⁶⁴ – markiert den Beginn einer im Verlauf der sechziger Jahre stattfindenden Absetzbewegung von Durkheim, die sukzessive die Züge einer **Hinwendung zum Subjekt** annahm, von Turner aber weder konsequent durchgehalten noch systematisch ausformuliert wurde. Wesentliche Stationen dieser Entwicklung (oder besser: dieses Zick-Zack-Kurses) sollen im folgenden kurz nachgezeichnet werden.

Rückblickend schreibt er über die Anfänge seiner Tätigkeit als Feldforscher:

¹⁵⁶ vgl. DURKHEIM (1912) 286 ff, 290, 590

¹⁵⁷ vgl. ebd. 291 ff

¹⁵⁸ vgl. ebd. 286, 289, 297

¹⁵⁹ ebd. 587; siehe dazu DURKHEIM (1895) 115, 125; s.o. 1.0.2. Anm. 70-72

¹⁶⁰ vgl. ders. (1912) 589

¹⁶¹ ebd. 590

¹⁶² s.u., vor allem 2.

¹⁶³ vgl. z.B. TFS (1958/1964) 35-38, 44, 46; im Detail s.u. 2.

¹⁶⁴ im Detail s.u. 1.2.2.0.

» ... I had entered the field as an orthodox British structural-functionalist, motivated by my mentors to collect data on social organization. But the genius of the culture gently nudged me towards the description and analysis of ritual behaviour. At first, of course, I thought that I had adequate conceptual instruments for this task in the repertoire inherited from Comte and Feuerbach via Durkheim, Radcliffe-Brown, and Malinowski; ... **these scholars held that ritual symbols and processes ›reflected‹ or ›expressed‹ social structure*** ... But I was immediately confronted with the difficulty that many of the hundreds, even thousands of distinguishable symbolic objects and actions I found in ritual performances seemed on the face of it to have little, if anything, directly to do with components of social structure ... And it was no use ignoring this aggregate of individual symbols and declaring that at any rate the ›implicit aim‹ or ›latent function‹ of ritual was ›to promote or restore social cohesion‹ and ›to reanimate the sentiments of solidarity on which the collective life depends‹ [165] ... The specificity of each symbol and their shifting combinations and permutations in performative ensembles presented a challenge I could scarcely avoid.«¹⁶⁶

Sich einer Herausforderung nicht zu verschließen ist eine Sache, adäquate Lösungskonzepte zur Hand zu haben eine andere. Wieder in *Symbols in Ndembu Ritual* ist Turner zum einen noch voll auf Durkheim-Linie, wenn er schreibt:

» ... Such symbols[¹⁶⁷] come in the process of time to absorb into their meaning-content most of the major aspects of human social life, so that, in a sense, **they come to represent ›human society‹ itself.*** In each ritual they assert the situational primacy of a single aspect or of a few aspects only, but by their mere presence they suffuse those aspects with the awe that can only be inspired by the human total. All the contradictions of human social life, between norms, and drives, between different drives and between different norms,

¹⁶⁵ ein Standpunkt, der in dieser Radikalität etwa von Radcliffe-Brown gar nicht vertreten wurde; siehe dazu RADCLIFFE-BROWN (1935), 184: »The concept of function ... constitutes a ›working hypothesis‹ by which a number of problems are formulated for investigation ... [It] does not require the dogmatic assertion that everything in the life of every community has a function. It only requires the assumption that it may have one, and that we are justified in seeking to discover it.«

¹⁶⁶ T (1978) 558 f

¹⁶⁷ gemeint sind »dominant symbols« (siehe dazu u.a. TFS (1958/1964) 30 ff); einzelne Rituale bzw. einzelne Phasen innerhalb eines Rituals werden jeweils von einem bestimmten »dominant symbol« »beherrscht« (vgl. ebd. 30 f); sein Bedeutungsgehalt im Rahmen des gesamten Symbolsystems der Ndembu kann – bestimmte dieser Symbole betreffend – ein hohes Maß an Konstanz aufweisen (vgl. ebd. 31). Gleichzeitig weist die Bedeutungsstruktur der »dominant symbols« ein hohes Maß an Vielschichtigkeit und Komplexität auf (im Detail s.u. 1.2.2.1.5.).

between society and the individual, and between groups are condensed and unified in a single representation, the dominant symbols.«¹⁶⁸

Immerhin steht »human society« hier unter Anführungszeichen. (Zehn Jahre später macht sich Turner über den »Mystizismus« der Durkheim-Schule lustig, den diese in ihrem Gebrauch des Begriffs »Gesellschaft« pflege.¹⁶⁹)

Zum anderen versucht er im selben Text (*Symbols in Ndembu Ritual*), den durkheimianischen und den psychoanalytischen Ansatz als quasi gleichberechtigt nebeneinanderzustellen,¹⁷⁰ wenn er schreibt:

» ... Among those given conditions [denen – auf je unterschiedliche Weise – die Religionen entsprechen¹⁷¹], the arrangement of society into structured groupings, discrepancies between the principles that organize these groupings, economic collaboration and competition, schism within groups and opposition between groups – in short, all those things with which the social aspect of ritual symbolism is concerned – are surely of at least equal importance with biophysical drives and early conditioning in the elementary family.*«¹⁷²

Beide Ebenen: die gesellschaftliche und die subjektiven psychischen Erlebens (gemeint hier allem Anschein nach: in den Bereichen Triebstruktur und Prägung durch frühe Objektbeziehungen) – sind im Zuge der Interpretation religiöser Phänomene als mögliche Fundorte von Referenten / Signifikaten¹⁷³ zu berücksichtigen; damit hatte Turner den Weg der reinen durkheimianischen Lehre ein beträchtliches Stück weit verlassen, denn Triebe und insbesondere internalisierte Objektbeziehungen existieren niemals »außerhalb des individuellen Bewußtseins«¹⁷⁴ bzw. unabhän-

¹⁶⁸ ebd. 43 f; vgl. ebd. 28, 46

¹⁶⁹ vgl. TDA 6

¹⁷⁰ auch wenn man die Passage in TFS (1958/1964) 37, der folgendes Zitat entnommen ist, an der Oberfläche als Aufforderung an die Psychoanalytiker lesen könnte, soziologische Tatsachen in gebührender Weise ernstzunehmen und sie in ihre Analysen ritueller Symbolik miteinzubeziehen (vgl. ebd.).

¹⁷¹ s.o. Anm. 137

¹⁷² TFS (1958/1964) 37

¹⁷³ Zu der im Rahmen dieser Arbeit relevanten Bestimmung der Begriffe *Signifikant / Signifikat / Referent* s.o. Vorwort Anm. 13; dem gegenüber siehe u.a. WIDMER P., *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*. Wien 1997. 37 ff; DOSSE F., *Geschichte des Strukturalismus Bd. 1: Das Feld des Zeichens 1945-1966*. Frankfurt 1999 [1991] u.a. 84 f

¹⁷⁴ s.o. 1.0.2. Anm. 64; hinzuzufügen wäre: ... und niemals außerhalb des Unbewußten einer Person; bezüglich der Triebe erscheint aus jungianischer Perspektive die Frage nahelegend, ob diese als »Inhalte« sowohl des *persönlichen*- als auch des *kollektiven Unbewuß-*

gig vom erlebenden Subjekt, können also nicht als soziologischen Tatbe-

ten nicht doch auch als soziologische Tatbestände zu gelten haben; für internalisierte Objektbeziehungen (in Jungs Diktion: für *Komplexe*) kann dies jedenfalls verneint werden; sie sind die Strukturelemente des *persönlichen Unbewußten*; zu *persönliches / kollektives Unbewußtes* siehe u.a. JUNG C.G., Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. (1934/1954) In: ders., Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Ges. Werke 9/1. Zürich / Düsseldorf 1996 [1976] 11-51 (im weiteren abgek.: JUNG (1934/1954)) 13 f; JUNG (1921) 519: » ... Wir können ein *persönliches* Unbewußtes unterscheiden, welches alle Acquisitionen der persönlichen Existenz umfaßt, also Vergessenes, Verdrängtes, unterschwellig Wahrgenommenes, Gedachtes und Gefühltes. Neben diesen persönlichen unbewußten Inhalten gibt es aber andere Inhalte, die nicht aus persönlichen Acquisitionen, sondern aus der ererbten Möglichkeit des psychischen Funktionierens überhaupt, nämlich aus der ererbten Hirnstruktur stammen. Das sind die mythologischen Zusammenhänge, die Motive und Bilder, die jederzeit und überall ohne historische Tradition oder Migration neu entstehen können. Diese Inhalte bezeichne ich als *kollektiv unbewußt*.« Zum Begriff **Komplex** siehe u.a. ders., Über die Psychologie der Dementia praecox: ein Versuch. (1907) In: ders., Psychogenese der Geisteskrankheiten. Ges. Werke 3. Olten 1990 [1971] 1-170 (im weiteren abgek.: JUNG (1907)) 45: ein »*gefühlbetonter Komplex*« ist eine durch einen bestimmten Gefühlston gekennzeichnete »Vorstellungsmasse«, eine » ... *höhere psychische Einheit*. Untersuchen wir ... psychisches Material (zum Beispiel anhand des Assoziationsexperiments), so finden wir, daß *sozusagen jegliche Assoziation dem einen oder anderen Komplex angehört* ... «; vgl. u.a. auch ebd. 75 f; siehe dazu auch KAST V., Die Dynamik der Symbole. Grundlagen der Jungschen Psychotherapie. Olten / Freiburg 1990 (im weiteren abgek.: KAST (1990) 44-66, bes. 45: » ... **Als Komplex** (von complexus = Umfassung, Umschließung, Umschlingung) **bezeichnet man Inhalte des Unbewußten, die durch die gleiche Emotion und durch einen gemeinsamen Bedeutungskern** (Archetyp) [s.u.] **verbunden sind**.* ... Jedes affektgeladene Ereignis wird zu einem Komplex ... Werden diese Inhalte des Unbewußten auf der Ebene der Emotion oder der Bedeutungsebene angesprochen, dann wird das Gesamte dieser unbewußten Verknüpfungen aktiviert (konsteliert) samt der dazugehörigen Emotion aus der ganzen Lebensgeschichte und den daraus resultierenden unangepaßten Verhaltensweisen, die stereotyp ablaufen. Dieser Vorgang läuft, solange der Komplex unbewußt ist, autonom ab. Je größer die Emotion und das Assoziationsfeld sind, desto stärker ist der Komplex ... «; siehe dazu auch ADAM K.-U., Therapeutisches Arbeiten mit Träumen. Theorie und Praxis der Traumarbeit. Berlin / Heidelberg 2000 (im weiteren abgek.: ADAM (2000)) 43-54; » ... Ein Komplex ist ein natürliches Strukturelement des Unbewussten, der sich aber neurotisch aufladen und somit pathogen werden kann. Er besteht aus einer Anzahl gleichsinniger unbewusster Inhalte, die sich um eine archetypisches Kernelement (s.u.) gruppieren.« (Ebd. 44); siehe auch u.a. KAST V., Komplex. In: MÜLLER L., MÜLLER A. (Hg.), Wörterbuch der Analytischen Psychologie. Düsseldorf / Zürich 2003. 230 f; zum *Assoziationsexperiment* siehe u.a. JUNG C.G., Die Assoziationsmethode. (1909/1910) In: ders., Experimentelle Untersuchungen. Ges. Werke 2. Olten 1991 [1979] 461-487; KAST V., Das Assoziationsexperiment in der therapeutischen Praxis. Fellbach-Oeffingen 1988 [1980]; zum Begriff **Archetypus** siehe u.a. JUNG (1938/1954) 91-96, bes 94 f: » ... In den Produkten der Phantasie werden ... ›Urbilder‹ sichtbar, und hier findet der Begriff des Archetypus seine spezifische Anwendung. Es ist durchaus nicht mein Verdienst, diese Tatsache zum erstenmal bemerkt zu haben. Die Palme gebührt PLATON. Der erste, der auf völkerpsychologischem Gebiete das Vorkommen gewisser allgemeinverbreiteter ›Urgedanken‹ hervorhob, war ADOLF BASTIAN. Später sind es zwei Forscher

stände gelten. Diese aber sind es, die laut Durkheim den Bedeutungsgehalt religiöser symbolischer Objekte und Handlungen ausmachen.

In *Chihamba the White Spirit: A ritual Drama of the Ndembu* (1962)¹⁷⁵ setzt sich dieser Prozeß der Distanzierung weiter fort. Turner schreibt:

»In *Schism and Continuity* I sketched out a preliminary attempt at a sociological analysis of *Chihamba*.^[176] Since finishing that book I have tried to analyse its symbolism and its plot in many different frames of reference. At one time I employed a method of analysis derived essentially from Durkheim via Radcliffe-Brown. I considered the social function of *Chihamba* with reference to the structural form of Ndembu society. But this method did not enable me to handle the complexity, asymmetry, and antinomy which characterize real social processes, of which ritual performances may be said to constitute phases or stages. But I found that ritual action tended thereby to be reduced to a mere species of social action, and the qualitative distinctions between religion and secular custom and behaviour came to be obliterated. **The ritual symbol** ^[177] ... **has its own formal principle. It could be no more reduced to, or explained by, any particular category of secular behaviour*** or be regarded as the result of many kinds of secular behaviour ... The symbol, particularly the nuclear symbol, and also the plot of a ritual, had somehow to be grasped in their specific essences. In other words, **the central approach to the problem of ritual has to be an intuitive one,*** although the initial intuition may then be developed in a logical series of concepts.«¹⁷⁸

aus der DÜRKHEIMschen Schule, HUBERT und MAUSS, welche von eigentlichen ›Kategorien‹ der Phantasie sprechen ...

[Das Postulat der Existenz von Archetypen] ... bedeutet ... nichts Geringeres, als daß ... unbewußte ... lebendige Bereitschaften, Formen, eben Ideen in Platonischem Sinn, in jeder Psyche vorhanden sind und deren Denken, Fühlen und Handeln instinktmäßig präformieren und beeinflussen.

Ich begegne immer wieder dem Mißverständnis, daß die Archetypen inhaltlich bestimmt, das heißt eine Art unbewußter ›Vorstellungen‹ seien. Es muß deshalb ... hervorgehoben werden, **daß die Archetypen nicht inhaltlich, sondern bloß formal bestimmt sind*** ... Inhaltlich bestimmt ist ein Urbild nachweisbar nur, wenn es bewußt und daher mit dem Material bewußter Erfahrung ausgefüllt ist ... **Der Archetypus ist ein an sich leeres, formales Element*** ... eine ›*facultas praeformandi*‹, **eine a priori gegebene Möglichkeit der Vorstellungsform***. Vererbt werden nicht die Vorstellungen, sondern die Formen, welche in dieser Hinsicht genau den ebenfalls formal bestimmten Instinkten entsprechen.« Siehe dazu u.a. auch ADAM (2000) 40 ff; SEIFERT T., Archetyp. In: MÜLLER / MÜLLER 31-34

¹⁷⁵ TURNER V., *Chihamba the White Spirit. A Ritual Drama of the Ndembu*. The Rhodes-Livingstone Papers 33. Manchester / New York 1962 (im weiteren abgek: TCWS)

¹⁷⁶ vgl. TSC 303-17; zum *Chihamba*-Ritual s.u. 1.1.2.2.1.2.

¹⁷⁷ zu *ritual symbol* s.u. 1.2.2.1.

¹⁷⁸ TCWS 86 f; vgl. T (1962) 172: » ... There are religious depths here [in *Mukanda*] that cannot be fathomed by the analysis of observational data. The symbols I have discussed have a fathomless lucidity of meaning which men of every grade of cultural complexity can

Turner betont hier Durkheim und den Strukturfunktionalisten gegenüber die letztlich Unableitbarkeit ritueller Symbole als einer Kategorie *sui generis*.

Ein Jahr später, in *Color Classification in Ndembu Ritual*¹⁷⁹ widerspricht er Durkheim in einem weiteren wesentlichen Punkt: Nicht die Gesellschaft,¹⁸⁰ sondern der menschliche Körper sei der Ursprung aller Klassifikation:

» ... Not only do the three colors [white, red, black]¹⁸¹ stand for basic human experiences of the body (associated with the gratification of libido, hunger, aggression and excretory drives, and with fear, anxiety, and submissiveness), they also provide a kind of primordial classification of reality. This view is in contrast to Durkheim's notion that the social relations of mankind are not based on the logical relations of things but have served as the prototypes of the latter. ... the framework of society has been the very framework of the system of things. Men were themselves first grouped. For that reason they could think under the form of groups. The center of the earliest system of nature is not the individual: it is the society. **Against this I would postulate**

grasp intuitively* if they wish.« Siehe dazu auch TCWS 83 f: »One might argue ... that *Kavula* [zur *Demi-Gottheit Kavula* und ihrer zentralen Rolle im *Chihamba*-Ritual s.u. 1.1.2.2.1.2., Anm. 698, 699, 722-724, 732, 735, 738, 752, 753] represents the ultimate unity of Ndembu society, transcending all its contradictions of principle and value ... But such a sociological explanation would not adequately account for many of his characteristics ... To say that everything represented by or personified in *Kavula* is something that has a bearing on the social life of the Ndembu is to say very little. In general form and in detail, *Chihamba* enjoys a wide measure of autonomy from secular Ndembu society. **There is here no necessary causal nexus between the social and the ritual structures. The latter is certainly not monocausally determined by the former.*** «; vgl. auch T (1978) 572; zu *nuclear symbol* als einem der Synonyma des Begriffs *dominant symbol* s.u. 1.2.2.1.5.

¹⁷⁹ TURNER V., *Color Classification in Ndembu Ritual: A Problem of Primitive Classification*. (1963/1965) In: TFS 59-92 (im weiteren abgek.: TFS (1963/1965))

¹⁸⁰ zum sozialen Ursprung der Kategorien siehe DURKHEIM (1912) 27-42; bes. 36 f: » ... Es sind Individualzustände, die zur Gänze ... durch die psychische Natur des Individuums erklärt werden. Wenn aber die Kategorien ... wesentlich Kollektivvorstellungen sind, dann drücken sie vor allem Kollektivzustände aus: Sie hängen von der Art ab, wie diese Kollektivität zusammengesetzt und organisiert ist, von ihrer Morphologie, von ihren religiösen, moralischen, wirtschaftlichen usw. Einrichtungen. **Zwischen diesen beiden Auffassungen besteht also der ganze Abstand, der das Individuelle vom Sozialen trennt; man kann die zweiten nicht von den ersten ableiten ... Die Gesellschaft ist eine Wirklichkeit *sui generis*.**«; siehe dazu auch DURKHEIM È., MAUSS M., *Primitive Classification*. Chicago 1963 [1903]

¹⁸¹ siehe dazu bes. TFS (1963/1965) 69-81, 88-91; siehe auch u.a. TFS (1960/1965) 57 f; T (1962) 141

that the human organism and its crucial experiences are the *fons et origo* of all classifications.* «¹⁸²

Aber schon 1966 (*The syntax of symbolism in an African religion*¹⁸³) klingt das Resümee der Analyse einiger Aspekte des *Nkula*-Rituals¹⁸⁴ wieder sehr durkheimianisch: » ... The abstraction ›society‹ is made sensorily perceptible in the ritual and its symbol sequences and clusterings* ... «¹⁸⁵

Die in *Color Classification in Ndembu Ritual* angedeutete »Hinwendung zum Subjekt« wird dann in *The Ritual Process* (1969) scheinbar wieder aufgegriffen, wo Turner schreibt:

» ... In den Sozialwissenschaften erkennt man, wie ich meine, heute zunehmend, daß religiöse Vorstellungen und Praktiken mehr als ›groteske‹ Widerspiegelungen oder Ausdrucksformen wirtschaftlicher, politischer oder sozialer Beziehungen sind; man sieht in ihnen nun immer häufiger den entscheidenden Zugang zum Verständnis dessen, was Menschen über diese Beziehungen und die natürlichen wie sozialen Umwelten, in denen sie funktionieren, denken und was sie dabei empfinden.«¹⁸⁶

Mit diesen Sätzen könnte zum einen das Subjekt einen Platz im Zentrum ethnologischer Ritualanalysen eingeräumt bekommen, zum anderen könnte damit aber auch lediglich ein spezifischer Zugang zur besseren Erforschung der Sozialstruktur bzw. Sozialorganisation einer bestimmten Gesellschaft intendiert sein.

¹⁸² TFS (1963/1965) 89 f; » ... The basic three [white, red, black] are sacred because they have the power ›to carry the man away,‹ ... Though immanent to his body, they appear to transcend his consciousness. By representing these ›forces‹ ... by color symbols in a ritual context, men may have felt that they could domesticate or control these forces for social ends, but the forces and the symbols for them are biologically, psychologically, and logically **prior*** to social classifications by moieties, clans, sex totems and all the rest.« Siehe dazu auch TURNER V., *Myth and Symbol*. In: SILLS D.L. (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* 10. --- 1968. 576-582 (im weiteren abgek.: T (1968)) 580

¹⁸³ In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B = Biological Sciences* 251 / 772, 1966. 295-303 (im weiteren abgek.: T (1966 a)); abzüglich der letzten beiden Absätze ist dieser Text identisch mit: TURNER V., *The Syntax of Symbolism in an Ndembu Ritual*. (1966) In: MARANDA P., KÖNGÄS MARANDA E. (Hg.), *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia 1971. 125-36 (im weiteren abgek.: T (1966/1971))

¹⁸⁴ zum *Nkula*-Ritual s.u. 1.1.2.2.1.2.

¹⁸⁵ T (1966/1971) 136

¹⁸⁶ TR 13; im Original TRP 6

In *Pilgrimages as Social Processes* (1971)¹⁸⁷ hat sich dann eine Rückkehr zu Durkheim ereignet:

» ... In many ways my methodology is Durkheimian; one way is that I begin a study by regarding social facts or collective representations, like the ideas, values, and material expressions associated with pilgrimages, as being, in a sense, like things. Just as a physical scientist ... the ... social anthropologist must approach the phenomena of society and culture in a similar spirit: he must suspend his own feelings and judgements about social facts at the beginning of investigation [¹⁸⁸] and rely upon his observations, and in some cases, experiment with them before he can say anything about them. As Durkheim has said, a thing is whatever imposes itself upon the observer.^[189] To treat phenomena as things is to treat them as data which are independent from the knowing subject. To know a social thing the observer ... cannot fall back upon introspection; he cannot come to know its nature and origin by seeking it from within himself. He must in his first approach go outside himself and come to know that thing through objective observation. But after collecting and analyzing the demographic, ecological, and topographic facts, I would go beyond Durkheim's view in laying stress, as Znaniecki [¹⁹⁰] does, not only

¹⁸⁷ TURNER V., *Pilgrimages as Social Processes*. (1971/1973) In: TDFM 166-230 (im weiteren abgek.: TDFM (1971/1973))

¹⁸⁸ Der unabwendbare Vorgang der »Projektion unbewußter Inhalte auf Fremdkulturen« – gerade zu Beginn eines Feldforschungsaufenthalts – wird von Turner offenbar vollkommen negiert. Siehe zu dieser Thematik: KUBIK G., Zur inneren Kritik ethnographischer Feldberichte aus der kolonialen Periode. In: Wiener Ethnohistorische Blätter 2, 1971. 31-41 (im weiteren abgek: KUBIK (1971 b)) 37 ff; »Eine Analyse der völkerkundlichen Literatur aus der kolonialen Periode erlaubt manchmal mehr Aussagen über die Herkunftskultur der Berichterstatter als über die Kultur, die sie beobachteten. Die am stärksten unterdrückten Elemente in den abendländischen Kulturen werden sichtbar, denn sie entzündeten sich an der Fremdkultur ...

Die Grundregel ist, daß eine Konfrontation mit anderen Kulturen immer zu einer **P r o j e k t i o n unbewußter, in der Herkunftskultur unterdrückter Inhalte auf die Menschen der Fremdkultur führt.*** Die andersartigen Menschen werden zu Repräsentanten von verdrängten Schichten des eigenen Unbewußten. C.G. JUNG ... spricht in diesem Zusammenhang von einem »ethnischen Schatten«, jenem Persönlichkeitsanteil, »welcher unter dem Einfluß und dem Druck des Europäerseins unsichtbar geworden ist.« [JUNG C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé. Olten / Freiburg 1992 [1961] (im weiteren abgek.: JUNG (1961)) 248]

... Die Konfrontation mit der Fremdkultur führt in den einzelnen Fällen zu Reaktionen verschiedener Art. Gewinnen die unbewußten Kräfte die Oberhand, ohne daß sie vom Ich akzeptiert und integriert werden, dann ist das Ergebnis der gefürchtete »Tropenkoller« ... **Der Aufenthalt im außereuropäischen Gebiet wirkt auf bestehende oder latente Neurosen immer a k t u a l i s i e r e n d.*** « (Ebd. 37 f)

¹⁸⁹ s.o. 1.0.2. Anm. 71

¹⁹⁰ siehe ZNANIECKI F., *The Method of Sociology*. New York 1934. 157-211, bes. 158 ff, 163, 186-92. Dieser trennt scharf zwischen der »sozialen Erfahrung« des Soziologen und der »introspektiven Erfahrung« des Psychologen; (vgl. ebd. 158 f) letztere ist für die

on rules, precepts, codes, beliefs, and so on, in the abstract, **but also on personal documents which give the viewpoint of the actors, or on their own explanations and interpretations of the phenomena.*** These would constitute a further set of social facts. **So too would one's own feelings and thoughts as an observer and as a participant.*** «¹⁹¹

Im Zuge des Sammeln soziologisch relevanter empirischer Daten dürfen also individuelle Erfahrungen und Zeugnisse nicht unberücksichtigt bleiben. »Die Gesellschaft« ist zwar in ihrer spezifischen Qualität aus einer ganz bestimmten – eben der soziologischen – Perspektive zu analysieren und zu beschreiben; nichtsdestotrotz sind ihre »kleinsten Einheiten« konkrete, unverwechselbare Personen, die »wegzuabstrahieren« einem Verzicht auf wertvolles Datenmaterial gleichkäme: die Erklärungen und Interpretationen von Angehörigen einer beforschten Gesellschaft bezüglich der in dieser Gesellschaft gültigen Gesetze, religiösen Vorstellungen usw. (s.o.) ermöglichen einen differenzierteren Zugang zum Verständnis dieser **soziologischen Tatbestände** («social facts»); auch die Gefühle und

Soziologie wertlos, ja schädlich, da »subjektiv« (vgl. ebd. 159); » ... the sociologist must claim for his own social experiences, as far as they go, the same objective validity as students of nature claim for their methodical observations.« (ebd. 158)

¹⁹¹ TDFM (1971/1973) 183 f; siehe dazu ZNANIECKI 158 ff; dazu ein Kontrapunkt: die Notwendigkeit der Einbeziehung des beobachtenden Subjekts – »seiner Gefühle und Gedanken« – in die Gesamtheit der im Zuge der empirischen Erfassung eines Gegenstands wissenschaftlich relevanten »Daten« (mithin das definitive Ausschließen der Möglichkeit »objektiver« Erkenntnis) hat – umgelegt auf das Feld der Psychologie – C.G. Jung 1921 anhand seines Konzepts der *persönlichen Gleichung* postuliert:

» ... Das Ideal und der Zweck der Wissenschaft bestehen ... nicht darin, eine möglichst genaue Beschreibung der Tatsachen zu geben ... , sondern sie erfüllt ihren Zweck ... nur in der Aufstellung des Gesetzes, welches nichts ist als ein abgekürzter Ausdruck für mannigfaltige und doch irgendwie einheitliche erfaßte Prozesse. Dieser Zweck erhebt sich mittels der *Auffassung* über das schlechthin Erfahrbare und wird immer ... ein Produkt der subjektiven psychologischen Konstellation des Forschers sein ... Es gibt auch eine **psychologische persönliche Gleichung**,* nicht bloß eine psychophysische. Wir sehen Farben, aber keine Wellenlängen. Diese wohlbekannte Tatsache muß nirgends mehr beherzigt werden als in der Psychologie. Die Wirksamkeit der persönlichen Gleichung fängt schon an bei der Beobachtung. *Man sieht, was man am besten aus sich sehen kann.* So sieht man zuallererst den Splitter in seines Bruders Auge. Kein Zweifel, der Splitter ist dort, aber der Balken sitzt im eigenen – und dürfte den Akt des Sehens einigermaßen behindern. **Ich mißtraue dem Prinzip der »reinen Beobachtung.«** ...

Noch viel mehr kommt aber die persönliche psychologische Gleichung zur Geltung bei der Darstellung oder Mitteilung des Beobachtens, gar nicht zu sprechen von der Auffassung und Abstraktion des Erfahrungsmaterials! ... Die Forderung, daß er [der Forscher] *nur* objektiv sehe, ist gar nicht zu erheben; denn das ist unmöglich. Wenn man nicht *zu* subjektiv sieht, so dürfte man schon zufrieden sein.« (JUNG C.G., *Psychologische Typen*. Ges. Werke 6. Solothurn / Düsseldorf 1994 [1921] (im weiteren abgek.: JUNG (1921)) 7 f)

Gedanken des Ethnologen sollen **in diesem Sinne** miteinbezogen werden (als ließen sie sich ausschließen!). Damit befindet sich Turner durchaus in Übereinstimmung mit Durkheim;¹⁹² solange nämlich die Introspektion des Anthropologen und die Einbeziehung von Zeugnissen von Mitgliedern der jeweils beforschten Gesellschaft lediglich dem besseren Verständnis der soziologischen Tatbestände dienen, verbleibt die Forschungsarbeit innerhalb des Rahmens der von Durkheim vorgegebenen Fragestellungen.

Einigermaßen vage heißt es dann 1980 in *Das Religionsverständnis in der heutigen Anthropologie*¹⁹³ – vor dem Hintergrund eines prozeßorientierten Ritualverständnisses¹⁹⁴ –

» ... daß das Ritual jetzt nicht mehr, ausgehend von kognitiven Strukturen, abstrahierend von den im Ritual engagierten Menschen und ihrem Verhalten, interpretiert wurde, sondern man das Ritual selbst als ›Struktur der Erfahrung‹ verstand. Eine solche neue Annäherung an das Ritual aber führte die Anthropologie zurück zu einem erneuerten und verbesserten Verständnis von Religion, denn das Phänomen – oder die Phänomene – **Religion wurde jetzt in Zusammenhang gebracht sowohl mit der Erfahrung einer religiösen Gemeinschaft [?] als mit den persönlichen Erfahrungen von Individuen als Individuen und als Angehörigen einer Gemeinschaft.***¹⁹⁵

¹⁹² s.o. 1.0.2. Anm. 64-68, 84

¹⁹³ in: Concilium 16 / 6/7, 1980. 442-47 (im weiteren abgek.: T (1980 b))

¹⁹⁴ zur Prozeß-Metapher und zum Verständnis von Ritual als Prozeß s.u. 1.1.2.2.0., 1.2.0., 1.2.1.

¹⁹⁵ T (1980 b) 442; siehe auch TURNER V., Conflict in Social Anthropological and Psychoanalytical Theory: Umbanda in Rio de Janeiro. Edith Weigert Lecture 1980. In: TEB 119-150 (im weiteren abgek.: TEB (1980)) 121 f: » ... Much of my data [bezogen auf die Beschreibung *sozialer Dramen* im dörflichen Leben der Ndembu – dazu s.u. 1.2.1.] consisted of direct reporting, but I was already halfway towards psychological modes of explanation when I was forced at times – reluctantly, then, due to my Durkheimian background – to rely on the accounts of my informants. Soon I realized that it was their very bias that was of central importance ... I now consider that such interpretations are themselves influenced by unconscious factors – wishes, anxieties, ego-defense mechanisms – which are inaccessible to the research methods and techniques of social anthropology. The study of social dynamics, as opposed to that of social and/or cognitive structure, necessarily involves psychological approaches. A social drama engenders a sociopsychical ›field‹ for whose ›events‹ there are clearly several dimensions of interpretation, ranging from the biochemical, physiological, and neurological, to the psychological and sociological. **Each type of interpretation answers some problems, but not all.*** «

Die Annäherung an religiöse Phänomene hätte demgemäß zu erfolgen über das Studium sozialer wie intrapsychischer Erfahrungswelten¹⁹⁶ – d.h. Religion hätte ihren »Ort« immer auch im religiösen Subjekt auf eine Art und Weise, die zwar dessen Bindungen an äußere Objekte und deren Repräsentanzen ernstzunehmen gebieten würde, andererseits aber reduktionistische Rückkoppelung religiösen Erlebens an »Gesellschaft« als unhaltbar erscheinen ließe.¹⁹⁷

1.1.2.0.2. »RELIGIÖSE MUSIKALITÄT«

Victor Turner ging nicht als Religionsethnologe ins Feld. Während der ersten Monate seines Aufenthalts im Busch konzentrierte er sich auf das Sammeln großer Mengen soziologisch relevanten Materials zu Themen wie Verwandtschafts- und Dorfstrukturen, Ehe und Scheidung, Einkommensverhältnisse, Anbauzyklen etc.;¹⁹⁸ gegen die Beschäftigung mit rituellen Daten empfand er geradezu Abneigung, hierin den meisten Rhodes-Livingstone-Forschern gleichend;¹⁹⁹ die »religiöse Unmusikalität«²⁰⁰, die Max Weber den Sozialwissenschaftlern seiner Zeit attestierte, dient Turner rückblickend als »Erklärung« für sein anfängliches Desinteresse gegenüber der Ndembu-Religion. Naheliegender scheint es, sein diesbezügliches Selbsterleben und Verhalten (wie auch das seiner Kollegen) als Abwehr gegen die Gefahr der psychischen »Infektion« durch die Fremd-

¹⁹⁶ Wobei die Rezeption erfahrbarer Realität immer nur durch ein konkretes Subjekt stattfinden kann.

¹⁹⁷ Damit wäre ein scharfer Kontrapunkt gesetzt zu jener Art von Hypostasierung von Gesellschaft auf Kosten des Individuums, wie Durkheim sie vornimmt, wenn er z.B. schreibt: » ... das kollektive Bewußtsein ist die höchste Form des psychischen Lebens, denn es ist ein Bewußtsein der Bewußtseine. Außerhalb und über den individuellen ... Zufälligkeiten stehend, sieht es [sic!] die Dinge nur in ihrem permanenten und wesentlichen Zustand, den es in kommunizierbare Begriffe faßt. [sic!] ... zu jedem Zeitpunkt umfaßt es die ganze bekannte Wirklichkeit.« (DURKHEIM (1912) 593; siehe auch ebd. 596 f)

¹⁹⁸ vgl. TR 14; siehe dazu auch TSC u.a. 61-81, 204-233

¹⁹⁹ vgl. TR 14.; siehe dazu auch: APHORPE R., Foreword. In: WHITE C. M. N., Elements in Luvale Beliefs and Rituals. Rhodes-Livingstone Papers 32. Manchester / New York 1961 (im weiteren abgek.: WHITE (1961)) IX-XV. IX: » ... The social anthropological study of ritual in Africa was, on the whole, practically in abeyance during the 'thirties, the 'forties, and the early 'fifties. Of all the Rhodes-Livingstone Institute's publications, of which this is the 99th, only two besides the present one have chosen ritual as their main subjects.«

²⁰⁰ vgl. TR 14; siehe dazu RADKAU 807

kultur zu interpretieren,²⁰¹ mittels »Schutzsuche in der eigenen Rassengruppe«²⁰² und verstärkter Identifizierung mit dem im westlichen Wissenschaftsbetrieb verinnerlichten begrifflichen Instrumentarium.²⁰³

Über den beginnenden Perspektivenwechsel schreibt Turner:

» ... selbst als ich die Sprache der Ndembu einigermaßen zu beherrschen begann, ... [war mir] nicht ganz wohl bei dem Gefühl, stets von außen nach innen zu schauen. Ständig nahm ich das dumpfe Dröhnen der Ritualtrommeln in der Nähe meines Lagers wahr, und oft verabschiedeten sich die Leute, die ich kannte, von mir, um tagelang an Riten teilzunehmen, die so exotische Namen wie *Nkula*, *Wubwang'u* und *Wubinda* hatten. Schließlich mußte ich einsehen, daß ich, wenn ich wissen wollte, worum es sich auch nur bei einem Teil der Ndembu-Kultur eigentlich handelte, mein Vorurteil gegenüber dem Ritual überwinden und mit seiner Erforschung beginnen mußte.«²⁰⁴

Eine Reihe von Interviews mit einem gut Englisch sprechenden Häuptling namens Ikelenge schuf erste Verständnisgrundlagen,²⁰⁵ es wurde Turner auch gestattet, bei der Durchführung einzelner Rituale anwesend zu sein.²⁰⁶ Sukzessive dämmerte ihm die Erkenntnis eines Zusammenhangs zwischen den Regelmäßigkeiten, die sich aus der Analyse numerischer Daten ergaben und den in den Riten symbolisch dargestellten Werten.²⁰⁷ Was ihm zu diesem Zeitpunkt fehlte, waren »Informationen aus erster Hand«, sprich: Ritualinterpretationen aus dem Mund religiöser Spezialisten.

Erst der gute persönliche Kontakt zu einzelnen Heilern (*doctors*)²⁰⁸ brachte Victor und Edith Turner die Erlaubnis, auch den esoterischen

²⁰¹ vgl. KUBIK (1971 b) 37 ff; JUNG C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Olten 1992 [1961] 246, 248 f: Jung beschreibt, auf welche Weise seine erste Begegnung mit Nordafrika (1920) auf ihn gewirkt hatte: » ... Ich wurde zunächst von einer Überwältigung meines europäischen Bewußtseins durch einen unerwartet heftigen Angriff seitens der unbewußten Psyche bedroht. .. [ich war] nicht [darauf] gefaßt, daß es unbewußte Kräfte in mir gab, welche sich mit solcher Intensität der Sache der anderen annahmen, daß sich daraus ein heftiger Konflikt ergab.« (248 f) ... » ... ich war psychisch infiziert, was sich äußerlich durch eine infektiöse Enteritis manifestierte ... « (246)

²⁰² KUBIK (1971 b) 39

²⁰³ vgl. ebd. 32

²⁰⁴ TR 14; im Original TRP 7; zu den »ritual drums« siehe u.a. TFS 14

²⁰⁵ vgl. TR 15

²⁰⁶ vgl. ebd.

²⁰⁷ vgl. ebd.

²⁰⁸ Ein großer Teil der Riten der Ndembu-Religion sind Heilungsrituale (s.u. 1.1.2.2.1.2., 1.1.2.2.1.3.).

Phasen unterschiedlicher Rituale beizuwohnen,²⁰⁹ sowie die Möglichkeit, eine Fülle verlässlicher Symbol-Interpretationen zu sammeln;²¹⁰ Turners wichtigster Informant war der *doctor-diviner*²¹¹ Muchona.²¹²

Über die solcherart gewonnenen Daten schreibt Turner:

» ... Diese Interpretationen waren ... nicht freie Assoziationen oder exzentrischen Meinungen von Einzelpersonen, sondern bildeten ... tatsächlich die standardisierte Hermeneutik der Ndembu-Kultur. Wir haben aber auch Interpretationen von Ndembu eingeholt, die keine rituellen Spezialisten oder zumindest keine Spezialisten für das betreffende Ritual waren. Die meisten Ndembu, Männer wie Frauen, gehörten wenigstens einer Kultgemeinschaft an, und beinahe alle älteren Personen waren in Bezug auf das Geheimwissen von mehr als einem Kult ›Experten‹. Auf diese Weise gelangten wir allmählich zu einer großen Menge an Beobachtungsdaten und interpretierenden Kommentaren, die, als wir sie der Analyse unterzogen, bestimmte Regelmäßigkeiten aufwiesen, aus denen sich eine Struktur in Form einer Reihe von Mustern herausarbeiten ließ.«²¹³

Was zudem auffiel, war der Umstand, daß die Durchführung von Ritualen häufig mit Konflikten im Leben der Dorfbewohner korrelierte.²¹⁴

So wurde für Turner immer deutlicher, daß er sich, um als Sozialanthropologe die Ndembu-Gesellschaft optimal verstehen und analysieren zu können, auf das Feld der Religionsethnologie würde begeben müssen. Anregungen in diese Richtung erfuhr er u.a. durch Monica Wilson, die schreibt:

²⁰⁹ vgl. ebd. 16; der Zugang wurde erleichtert durch den Umstand, daß die Turners – wie die meisten Anthropologen jener Zeit – auch in der medizinischen Versorgung der Einheimischen tätig waren. Die Wirksamkeit europäischer Medikamente und die Hinzuziehung der *doctors* zur Diagnose trugen dazu bei, das Verhältnis zu letzteren nach und nach kollegial werden zu lassen, sodaß die Anwesenheit der Turners bei Heilungsritualen schließlich begrüßt wurde. (vgl. ebd.)

²¹⁰ vgl. ebd.; zum Standpunkt M. Wilsons, die »Innenperspektive« von Menschen einer zu erforschenden Kultur ernstzunehmen, siehe ebd. u. T (1978) 560 f; siehe dazu auch: WILSON M., *Nyakyusa* Ritual and Symbolism. In: *American Anthropologist* 56, 1954. 228-241 (im weiteren abgek.: WILSON (1954)) 229

²¹¹ vgl. TURNER V., Muchona the Hornet, Interpreter of Religion. (1959) In: TFS 131-50 (im weiteren abgek.: TFS (1959)) 146; zum Begriff *diviner* s.u., vor allem 1.1.2.2.1.0.

²¹² zur Person Muchonas und der zentralen Rolle, die ihm im Kontext von Turners Feldforschungsarbeit zukam, siehe u.a. TFS (1959); TCWS 3, 66 ff; TURNER V., Ndembu Divination. Its Symbolism & Techniques. The Rhodes-Livingstone Papers 31. Manchester / New York 1961 (im weiteren abgek.: TND) 24-48; TFS 197-200, 218 f, 228 f, 241 f, 250; siehe auch TURNER E. (1987) XI

²¹³ TR 16 f; vgl. TRP 9 f; siehe dazu auch T (1978) 561

²¹⁴ vgl. u.a. TR 17; TFS 277; TDA 52, 89 f; T (1966/1971) 136; TDFM 33, 38 f; zum Konzept des »sozialen Dramas« s.u. 1.2.1.

» ... Surely men express in ritual what moves them most, and since the form of expression is conventionalized and obligatory, it is the values of the group which are revealed. I see in the study of rituals the key to an understanding of the essential constitution of human societies.«²¹⁵

1.1.2.0.3. ES GIBT KEINE »PRIMITIVE« RELIGION

Die Feldforschungstätigkeit Turners fiel zeitlich zusammen mit dem Beginn einer Phase grundlegender Umorientierung westlicher Sozialwissenschaftler gegenüber religiösen Phänomenen in Stammeskulturen.

Einige Aspekte dieses Prozesses, in dessen Verlauf eine sukzessive Veränderung der Wahrnehmung bis dahin als »primitiv« klassifizierter Kulturen möglich wurde, sei im folgenden in aller Kürze und – wie mir bewußt ist – äußerst fragmentarisch anhand ausgewählter Texte von Autoren skizziert, auf die sich Turner in seiner Einleitung zu *The Ritual Process* bezieht; die dort vertretene These (s.u.) kann vor dem so gewonnenen Hintergrund in ihrer ganzen Tragweite deutlicher herausgearbeitet werden.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren die meisten Anthropologen und Wissenschaftler aus fachverwandten Disziplinen vom Positivismus geprägte Atheisten.²¹⁶ Religiöse Überzeugungen und Praktiken, gleich welcher Art, galten vielen von ihnen als etwas Absurdes.²¹⁷ Aus tiefenpsychologischer Perspektive sei die Vermutung gestattet, daß eine nicht unerhebliche Anzahl dieser vom Rationalismus zutiefst durchdrungenen Gelehrten mit ihrer hoch entwickelten Denkfunktion die stark emotionsgeladenen Elemente religiösen Lebens unbewußt als Bedrohung erlebten, unter der Voraussetzung einer unzureichenden Integration der inferioren Fühlfunktion.²¹⁸ Vor dem Hintergrund einer solchen Hypothese würden Aussagen wie die im folgenden zitierte von L.H. Morgan (*Die Urgesellschaft*) verständlicher in dem Sinn, als an ihr deutliche Anzeichen von Abwehr sichtbar werden: » ... Die Religion hat so sehr mit der Einbil-

²¹⁵ WILSON (1954) 240; zitiert in TR 13 / TRP 6

²¹⁶ vgl. u.a. EVANS-PRITCHARD (1965) 48

²¹⁷ vgl. ebd. u.a. 49; RADCLIFFE-BROWN (1945) 153

²¹⁸ zu den *psychischen Funktionen* im Kontext der Typologie C.G. Jungs siehe u.a. ders. (1921) bes. 353-436; ADAM (2000) 17-28; siehe auch ders., Fühlen / Fühlfunktion. In: MÜLLER / MÜLLER 134 (abgek.: ADAM (2003)); zum Begriff der *inferioren Funktion* siehe FRICK E., Funktion, inferiore. In: ebd. 134 f

dungskraft und **Gefühlserregung***, also mit so unbestimmten Wissensselementen [!] zu schaffen, daß alle ursprünglichen Religionen grotesk und bis zu einem gewissen Grade unverständlich sind.* «²¹⁹

Ein solcher Standpunkt schließt Fragen nach Bedeutungsgehalt und Realitätsbezug religiöser Symbole und Handlungen von vornherein aus, Fragen, denen Forscher wie Durkheim oder die britischen Strukturfunktionalisten in ihren religions-ethnologischen Arbeiten nachzugehen versuchten, dabei festgelegt auf das Postulat der die religiösen Phänomene determinierenden Wirkmächtigkeit sozialer Strukturen (deren regelmäßige Stabilisierung wiederum als *die* Funktion von Religion angesehen wurde)²²⁰ und unter selbstverständlicher Voraussetzung der vollständigen Inkompetenz der Mitglieder der zu erforschenden Gesellschaften. Turner dazu: » ... one of the implicit rules of my training had been that native behaviour was to be explained by Western theory. The possibility that there were indigenous taxonomies and even ›metalanguages‹ was not taken very seriously.«²²¹

Daß es gerade die »primitiven« Religionen waren, die in den Jahrzehnten vor und nach der Jahrhundertwende das Interesse von Religionswissenschaftlern, Anthropologen und Psychoanalytikern in so außerordentlichem Maß fesselten, hatte laut Evans-Pritchard mehrere Ursachen:²²² Zum einen ließ sich in Europa Ärger mit den Kirchen vermeiden, wenn diese als Forschungsobjekte zunächst verschont blieben; zum zweiten war es die oben erwähnte, von der Evolutionstheorie animierte Suche nach dem Ursprung der Religion, die es naheliegend erscheinen ließ, sich den »Primitiven« zuzuwenden; und schließlich

²¹⁹ MORGAN L.H., Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation. Stuttgart 1987 [1877] 5; siehe auch: TR 9; das Zitat lautet im englischen Original, zitiert nach TRP 1: » ... Religion deals so largely with the **imaginative*** and **emotional*** nature, and consequently with such uncertain elements of knowledge, that all primitive religions are grotesque and to some extent unintelligible.« Dagegen verweist Evans-Pritchard auf den Umstand, daß auch im »primitiven« Religionen » ... das Element der Rationalität immer vorhanden [ist], trotz unzulänglicher Beobachtung, irriger Kombinationen und falscher Schlüsse. Die religiösen Überzeugungen sind immer kohärent, und ihre Anhänger können bis zu einem gewissen Grad kritisch und skeptisch sein, sogar experimentell -: im Rahmen ihrer Vorstellungen und ihres Idioms; ihr Denken ist deswegen für jeden verständlich, der sich die Mühe macht, ihre Sprache und ihre Lebensweise zu studieren.« (EVANS-PRITCHARD (1965) 64)

²²⁰ siehe dazu u.a. RADCLIFFE-BROWN (1945) 154, 169

²²¹ T (1978) 560

²²² vgl. EVANS-PRITCHARD (1965) 48 ff

» ... suchten und fanden [Männer wie Frazer, Durkheim oder Freud] in den primitiven Religionen eine ihrer Ansicht nach tödliche Waffe gegen das Christentum. Wenn man primitive Religionen als intellektuelle Verirrungen abqualifizieren konnte [s.o.], als eine durch emotionale Spannung oder durch ihre soziale Funktion induzierte Selbsttäuschung, so bedeutet das, daß sich die höheren Religionen auf die gleiche Weise dikreditieren und erledigen ließen.«²²³

Beide können ja auf die selben Ursprünge zurückgeführt werden und folgen in ihrer Entfaltung denselben Gesetzen; und so wie der Physiker Phänomene vereinfacht, um die an ihnen wirksamen Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, wendet sich der Anthropologe »niedrigen Gesellschaften«²²⁴ zu; deren »primitive« Religionen » ... erlauben nicht nur, die Bauelemente der Religion herauszuschälen; sie haben auch den sehr großen Vorteil, ihre Erklärung zu erleichtern.«²²⁵ Durkheim gestattet sich den Vergleich mit Einzellern: » ... Da bei diesen sehr einfachen Wesen das Leben auf das Wesentliche beschränkt ist, kann das Wesentliche nur schwer verkannt werden.«²²⁶ Und weiter: » ... Damit weisen wir den niedrigen Religionen keine Sondereigenschaften zu. Sie sind im Gegenteil unentwickelt und grob.«²²⁷

Als Turner 1950 nach Zambia ging, war diese Sicht der Dinge ins Wanken geraten;²²⁸ der Niedergang der Kolonialreiche hatte begonnen. Ein-

²²³ ebd. 48

²²⁴ DURKHEIM (1912) 23

²²⁵ ebd. 24; siehe dazu ebd. 25: » ... Wir werden in den primitiven Religionen feststellen können, daß das religiöse Faktum noch deutlich die Zeichen seiner Herkunft trägt:* es wäre uns viel schwerer gefallen, sie allein aus der Betrachtung entwickelter Religionen zu schließen.«

²²⁶ ebd. 24

²²⁷ ebd. 26

²²⁸ Ein Indiz dafür könnte sein, daß in den zwei vorangegangenen Jahrzehnten Fachpublikationen zum Thema »afrikanische Religionen« ziemlich dünn gesät gewesen waren. (vgl. TURNER V., A Revival in the Study of African Ritual. In: The Rhodes-Livingstone Journal 17. 1955. 51-56 (im weiteren abgek.: T (1955 b) 51) Turner führt als Gründe einerseits eine Art Verweigerungsreaktion vieler Ethnologen angesichts jahrzehntelanger Plünderung ethnographischer Literatur durch Männer wie Frazer an, die Rituale und Ritualfragmente aus dem Gesamtzusammenhang eines religiösen Systems rissen, um sie in ihre evolutionistischen Denkschemata einzuordnen; zum anderen habe die rasante ökonomische und politische Entwicklung in Afrika die traditionellen Formen religiösen Lebens quasi in den Schatten gestellt. (Vgl. ebd. 51 f); siehe dazu auch KREMSER M., Von der Feldforschung zur Felder-Forschung. In: WERNHART K.R., ZIPS W. (Hg.), Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien 2001 [1998] 135-144; bezogen auf die von Kremser vorgenommene Unterscheidung dreier »aufeinanderfolgende[r] Epochen der ethnogra-

zelle Autoren gingen daran, Zusammenhänge herzustellen zwischen Konzepten »primitiver Kultur« einerseits und europäischen Herrschaftsinteressen andererseits;²²⁹ Evans -Pritchard schrieb 1962:

»Daß die primitiven Völker auch die rohesten religiösen Vorstellungen haben müßten, wurde natürlich als gegeben angenommen ... [Auch] war es seinerzeit mehr oder weniger ein Axiom, daß die religiösen und überhaupt alle Vorstellungen desto niedriger seien, je einfacher Technologie und Sozialstruktur sind.«²³⁰

Sukzessive und aus unterschiedlichen Gründen wurden im westlichen Wissenschaftsbetrieb derartige »Axiome« unhaltbar; u.a. waren einzelne Ethnologen darangegangen, Klassifikationssysteme sogenannter »primitiver« Völker zu erforschen und darzustellen.²³¹ Es wurde rasch klar, daß diese Systeme, in denen z.B. die Einteilung von Pflanzenarten sowie die Herstellung von Bezügen zwischen solchen botanischen- und z.B. rituellen Ordnungen oder solchen des menschlichen Körpers vorgenommen wurde, in ihrem Aufbau äußerst differenziert und in hohem Maß geeignet waren, Realität zu strukturieren und damit zugänglich zu machen.²³²

»Die Klassifizierungen der Eingeborenen sind nicht nur methodisch und auf ein fest gefügtes theoretisches Wissen begründet. Es kommt auch vor, daß sie in formaler Hinsicht mit den Klassifizierungen verglichen werden können, die von Zoologie und Botanik noch immer verwendet werden.«²³³

phischen Feldforschung« (ebd, 136) – der enzyklopädischen-, der positivistischen- und der reflexiven Ära (vgl. ebd. 137-142) – ging Turner in der Spätphase der *positivistischen Ära* ins Feld.

²²⁹ siehe dazu u.a. EVANS-PRITCHARD (1965) 153

²³⁰ ebd. 153 f; » ... Es war zu dieser Zeit durchaus üblich, den am wenigsten entwickelten Völkern jede Religion abzusprechen ... Noch im Jahr 1928 leugnete Charles Singer, daß die Wilden so etwas wie ein religiöses System hätten, da ihre Praktiken und Überzeugungen nicht kohärent seien. [C. SINGER, Religion and Science. 1928. 7] Er meinte wahrscheinlich, daß sie keine Religionsphilosophie oder theologische Apologetik besitzen. Es mag richtig sein, daß primitive Vorstellungen vage und unbestimmt sind, doch diese Autoren scheinen nicht auf die Idee gekommen zu sein, daß dies auch für die Durchschnittsmenschen in unseren Gesellschaften zutrifft.*« (Ebd. 155)

²³¹ siehe z.B.: LÉVI-STRAUSS C., Das Wilde Denken. Frankfurt 1991 [1962] (im weiteren abgek.: LÉVI-STRAUSS (1962)) 53 ff

²³² zum Thema Klassifizierung siehe u.a. ebd. 49-91; botanische Klassifikationssysteme spielen auch im Ritualsystem der Ndembu eine hervorragende Rolle; siehe dazu u.

²³³ ebd. 58

Bezeichnenderweise rief die Arbeit Dieterlens über das hochkomplexe botanische Klassifikationssystem der Dogon im Sudan (1952)²³⁴ »Überraschung« hervor.²³⁵

Lévi-Strauss faßt zusammen:

»Wir haben uns auf wenige Beispiele [von Klassifikation²³⁶] unter vielen beschränkt, und sie wären noch zahlreicher, wenn die Vorurteile, die auf die ›primitive‹ Simplizität und die ›primitive‹ Grobheit [s.o.] abheben, nicht in vielen Fällen die Ethnologen daran gehindert hätten, sich über die bewußten, sehr komplexen und kohärenten Klassifikationssysteme zu unterrichten, deren Existenz ihnen unvereinbar erschienen wäre mit dem sehr niedrigen ökonomischen und technischen Niveau, von dem sie zu eilfertig auf ein entsprechendes intellektuelles Niveau schlossen ... Niemals und nirgends war der ›Wilde‹ wohl jenes Lebewesen, das, kaum dem tierischen Zustand entwachsen, noch der Herrschaft seiner Bedürfnisse und Instinkte ausgeliefert ist, ... noch repräsentiert er jenen Bewußtseinstypus, der durch die Affektivität beherrscht wird und in Verworrenheit und Partizipation versinkt. Die von uns zitierten Beispiele ... sprechen für ein Denken, das in allen spekulativen Verfahren bewandert ist und das dem Naturforscher und Geheimwissenschaftler der Antike und des Mittelalters nahe steht: Galen, Plinius, Hermes Trismegistos, Albertus Magnus ... Unter diesem Gesichtspunkt sind die ›totemistischen‹ Klassifikationen von der Pflanzensymbolik der Griechen und Römer, die sich in Kränzen aus Olive, Eiche, Lorbeer, Eppich usw. ausdrückt, vermutlich weniger weit entfernt, als es scheint; oder von derjenigen, die noch in der mittelalterlichen Kirche praktiziert wurde, wo man je nach dem Fest den Chor mit Esparsette, Binsen, Efeu oder Sand bestreute.«²³⁷

Positivisten wie Frazer oder Durkheim vermochten »primitive Religionen« nicht nur deshalb nicht »von innen her« zu verstehen, weil es ihnen – gemäß der Diktion Max Webers – an »religiöser Musikalität« mangelte;²³⁸ es fehlte ihnen darüber hinaus ganz offensichtlich an Respekt diesen Kulturen gegenüber, was eine schlechte Voraussetzung dafür dar-

²³⁴ DIETERLEN G., Classification des végétaux chez les Dogon. In: *Journal de la Société des Africanistes*, Bd. XXII, Paris 1952 – zitiert nach LÉVI-STRAUSS (1962) 317; vgl. ebd. 53

²³⁵ vgl. ebd.

²³⁶ siehe ebd. 53 ff

²³⁷ ebd. 55/57

²³⁸ siehe dazu SCHMIDT W., *The Origin and Growth of Religion*. 1931. 6 – zitiert nach EVANS-PRITCHARD (1965) 171: »Wenn Religion wesentlich zum inneren Leben gehört, kann sie wahrhaft nur von innen begriffen werden.* Doch dazu ist ohne Zweifel derjenige besser in der Lage, in dessen innerem Bewußtsein die Erfahrung von Religion eine Rolle spielt. Die Gefahr ist zu groß, daß der andere (der Nicht-Gläubige) von Religion redet wie der Blinde von Farben oder ein völlig Tauber von einer musikalischen Komposition.«

stellt, eigene Denkschemata wenigstens zeit- und versuchsweise zugunsten »wilden Denkens«²³⁹ aufzugeben.

»Wie oft«, schreibt Evans-Pritchard, »sind wir davor gewarnt worden, das Denken alter oder primitiver Völker in den Kategorien unserer eigenen Psychologie zu erklären ... [und weiter, Bachofen zitierend:] ... ›Es ist harte Arbeit, in eine von der unseren verschiedene Denkstruktur einzudringen.«^{*} ... , besonders wenn wir uns mit so schwierigen Dingen wie primitiver Magie und Religion beschäftigen, wo es nur zu leicht geschieht, daß man, wenn man die Vorstellungen einfacher Völker in die unsrigen übersetzt, unser Denken in das ihre verpflanzt.«²⁴⁰

Turner zitiert den letzten Teil dieser Passage zu Beginn des ersten Kapitels von *Das Ritual* und formuliert einen Vorbehalt: daß es nämlich

» ... in Sachen der Religion wie auch der Kunst keine ›einfacheren‹ Völker gibt, sondern höchstens Völker, die eine einfachere Technologie haben als wir. **Das Phantasie- und Gefühlsleben der Menschen ist immer und überall reich und komplex.**^{*} Teil meiner Aufgabe wird sein zu zeigen, wie reich und komplex die Symbolik des Stammesrituals sein kann. Auch ist es nicht ganz richtig, von einer von der ›unseren verschiedenen Denkstruktur‹ zu sprechen. Es geht nicht um verschiedene Denkstrukturen, sondern um **eine identische Denkstruktur**^{*}, die große Unterschiede kultureller Erfahrung artikuliert.«²⁴¹

Auf den ersten Blick enthalten diese programmatisch anmutenden Sätze zwei zentrale Aussagen von großer Tragweite, die präzise auszuformulieren Turner jedoch unterläßt.

²³⁹ siehe dazu u.a. LÉVI-STRAUSS (1962) 253 f, 302 ff; ders., *Mythos und Bedeutung*. Frankfurt 1996 [1977] (im weiteren abgek.: LÉVI-STRAUSS (1977)) 81 f; im Detail s.u.

²⁴⁰ EVANS-PRITCHARD (1965) 156; im Original, zitiert nach: TRP 2 f: [ab dem Bachofen-Zitat] » › ... To penetrate to the structure of a **mind**^{*} different from our own, is hardy work.‹ ... especially when we are dealing with such difficult subjects as primitive magic and religion, in which it is all too easy, when translating the conceptions of the simpler peoples into our own, to transplant our **thought**^{*} into theirs.«

²⁴¹ TR 10; vgl. im Original: TRP 3: » ... I would like to add a proviso here that in matters of religion, as of art, there are no ›simpler‹ peoples, only some peoples with simpler technologies than our own. **Man's ›imaginative‹ and ›emotional‹ life is always and everywhere rich and complex.**^{*} Just how rich and complex the symbolism of tribal ritual can be, it will be part of my task to show. Nor is it entirely accurate to speak of the ›structure of a mind different from our own.‹ It is not a matter of different cognitive structures, but of an **identical cognitive structure**^{*} articulating wide diversities of cultural experience.« Die unter Anführungszeichen gesetzten Adjektiva »imaginative« und »emotional« verweisen auf das Morgan-Zitat oben Anm. 219

Erstens: Wenn das »immer und überall« – in allen Gesellschaften mit ihren unterschiedlichen Formen von Sozialstruktur und Technologie – vorhandene »reiche und komplexe Phantasie- und Gefühlsleben« als Argument dafür ins Treffen geführt wird, das Postulat eines Kausalzusammenhangs zwischen einfacher gesellschaftlicher Struktur und »einfacher« Religion zurückzuweisen, dann legt dies den Schluß nahe, **daß letztere eben in seelischen Prozessen wurzelt und folglich überall ebenso »reich und komplex« ausgestaltet ist wie diese.** Phantasien und Gefühle gehen aus unbewußten Prozessen hervor, welche demzufolge auch als die Quelle der religiösen Phänomene zu gelten hätten.

Damit wäre – in Gewinnung kritischer Distanz zu Durkheim und zu den theoretischen Grundlagen der damaligen britischen Sozialanthropologie – eine Wende zum Subjekt vollzogen, ein Paradigmenwechsel, den sich Turner in der Tragweite, wie in der Folge im Konjunktiv skizziert, allerdings nicht zu eigen gemacht hat.²⁴²

Der »Ort«, an dem Religion zu suchen und zu untersuchen wäre, wäre dann nicht mehr in erster Linie die Struktur einer Gesellschaft als das eigentliche Forschungs-Terrain des Anthropologen; vielmehr wären es intrapsychische Prozesse, die quasi die Grundsubstanz dessen »liefern« würden, was auf der Ebene sozialen Lebens in vielfältigsten Äußerungen und Handlungen von Menschen als Religion erscheint.

Beide Ebenen korrelieren dergestalt, daß die Beziehungen des Subjekts zu den äußeren Objekten eine Welt der inneren Objekte und der Beziehungen (teilweise unbewußter Anteile) des Ichs zu diesen hervorbringt, die ihrerseits das Verhalten des Individuums ersteren gegenüber maßgeblich beeinflusst.²⁴³ Wenn Turner schreibt, daß in den Sozialwis-

²⁴² entsprechende spekulative Ansätze finden sich im Spätwerk; siehe TURNER V., *Body, Brain, and Culture*. (1983) In: TAP 156-78 (im weiteren abgek.: TURNER (1983 b)). Hier stellt Turner Fragen (vgl. 176) zum Hervorgehen rituellen Verhaltens aus den Strukturen des menschlichen Gehirns (vg. 165 ff) bzw. – diesen nachgeordnet – aus den Archetypen des kollektiven Unbewußten. (vgl. 172 f, 175) Zu C.G. Jungs Konzept der *Archetypen* s.o. Anm. 174

²⁴³ Ich folge hier den Grundlinien psychoanalytischer Objektbeziehungstheorie; siehe dazu u.a. KERNBERG O.F., *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*. Stuttgart 1992 [1976] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1976)) 54-58, bes. 54: »Im weitesten Sinne repräsentiert die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie die psychoanalytische Erforschung der Natur und des Ursprungs zwischenmenschlicher Beziehungen sowie der Natur und des Ursprungs intrapsychischer Strukturen, die sich aus früher verinnerlichter Beziehung mit anderen Menschen herleiten, sie fixieren, modifizieren und im Kontext gegenwärtiger zwischenmenschlicher Beziehungen reaktivieren. Die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie beschäftigt sich mit der Internalisierung von zwischenmenschlichen Beziehun-

senschaftlichen Religion mehr und mehr als entscheidender Schlüssel zum Verständnis dessen gesehen wird, wie Menschen in bezug auf soziale, politische und wirtschaftliche Beziehungen **denken und fühlen**,²⁴⁴ dann würde damit der soziale Pol dieser Wechselbeziehung – und seine »Abbildung« im Innerseelischen – ins Blickfeld gerückt.

Auf der den oben zitierten Ausführungen folgenden Seite betont Turner die »enorme Bedeutung religiöser Vorstellungen und Praktiken sowohl für die Erhaltung als auch für die radikale Umwandlung der sozialen und psychischen* Strukturen des Menschen«²⁴⁵; Religion wirkt also auf gesellschaftliche und psychische Strukturen ein und geht aus gesellschaftlichen und psychischen Strukturen hervor.

Wird hier die von Turner quer durch sein ganzes Werk festgehaltene Position, daß Sozialstruktur sich in religiöser Praxis abgebildet findet,²⁴⁶ mitbedacht, dann könnte – unter besonderer Bezugnahme auf obiges Zitat²⁴⁷ – eine Zusammenfassung der an unterschiedlichen Stellen seines Werkes formulierten Aussagen hinsichtlich spezifischer Korrelationen zwischen psychischen-, sozialen (zwischenmenschlichen) und religiösen Strukturen ungefähr folgendermaßen lauten: Religion (als objektiv gegebene religiöse Praxis und integraler Bestandteil des *process of social life*

gen, ihrem Beitrag zu normalen und pathologischen Ich- und Überich-Entwicklungen und den Wechselwirkungen zwischen intrapsychischen und zwischenmenschlichen Objektbeziehungen.« ; siehe auch ders., Psychoanalytische Objektbeziehungstheorie und Libidotheorie. (1996/2001) In: ders., Affekt, Objekt und Übertragung. Aktuelle Entwicklungen der psychoanalytischen Theorie und Technik. Gießen 2001 [2001] (im weiteren abgek.: KERNBERG (2001)) 13-31 (im weiteren abgek.: KERNBERG (1996/2001)) 13-18; siehe weiters FONAGY P., TARGET M., Psychoanalyse und die Psychopathologie der Entwicklung. Stuttgart 2006 [2003] 153-166, 227-277

²⁴⁴ vgl. TR 13; vgl. TRP 6: » ... In the social sciences generally, it is, I think, becoming widely recognized that religious beliefs and practices are something more than ›grotesque‹ reflections or expressions of economic, political, and social relationships; rather are they coming to be seen as decisive keys to the understanding of how people **think and feel*** about those relationships, and about the natural and social environments in which they operate.«

²⁴⁵ TR 11; vgl. TRP 4 – ich zitiere im Kontext: »Most of these thinkers [gemeint sind u.a. Freud, Durkheim, Weber, Radcliffe-Brown – vgl. ebd. 3] have taken up the implicitly theological position of trying to explain, or explain away, religious phenomena as the product of psychological or sociological causes ... ; but none of them has denied the **extreme importance of religious beliefs and practices, for both the maintenance and radical transformation of human social and psychical structures.***«

²⁴⁶ vgl. u.a. TSC XXI; TURNER V., *Mukanda*, Boys' Circumcision. The Politics of a Non-Political Ritual. (1968) In: TEB 53-69 (im weiteren abgek.: TEB (1968) 64; TDA 6; T (1966/1971) 136; TAP (1983 b) 157

²⁴⁷ s.o. Anm. 241

und – dem korrelierend – als subjektives religiöses Erleben, welches in erheblichem Ausmaß durch unbewußte intrapsychische Prozesse determiniert ist bzw. diese abbildet) geht aus gesellschaftlichen- und seelischen Prozessen hervor und erfüllt in beiden Bereichen spezifische Funktionen.²⁴⁸

Zweitens: es gibt nur »eine identische Denkstruktur, die große Unterschiede kultureller Erfahrung artikuliert.« Welche Denkstruktur ist hier gemeint? Die des Mythos?²⁴⁹ Das *wilde Denken* Lévi-Strauss?²⁵⁰ Oder

²⁴⁸ Was die psychische Ebene betrifft, interpretieren etwa laut Monica Wilson die Nyakyusa ihre Rituale (besonders die Begräbnisriten) als Schutz gegen sonst drohenden Wahnsinn, gegen die Desintegration der Persönlichkeit, (vgl. WILSON (1954) 239) und zwar vor dem Hintergrund ihrer ambivalenten Einstellung gegenüber den Verstorbenen: zum einen sichern die Schatten der Ahnen sexuelle Potenz und Fruchtbarkeit (vgl. ebd. 234 f), als Leichen aber, die begraben wurden, sind sie unrein (vgl. 235) und erwecken ein Schaudern, das Wilson mit der schreckenerregenden Seite des Heiligen (gemäß der Konzeption R. Ottos) in Zusammenhang bringt. (Vgl. ebd. 237) Wilson: »The horror of filth is very closely associated with the fear of madness, which is, at the same time, a fear of too close association with the dead. It is when the dead have not been driven away [in the death ritual], but return in dreams, when the necessary separation of living and dead has not been achieved, that men go mad. Madness is ... the penalty for neglect of the death ritual, but it is not confined to that. [Auch in allen anderen Ritualen spielt die Trennung der Verstorbenen von den Lebenden eine zentrale Rolle. – vgl. ebd. 234] »All the rituals are the same; if they are neglected men will become mad.« (Ebd. 236) Siehe dazu auch DOUGLAS M., Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt 1988 [1966] (im weiteren abgek.: DOUGLAS (1966)) 228 f

²⁴⁹ Ich beschränke mich an dieser Stelle auf den Hinweis, daß im Kontext psychoanalytischer Theoriebildung sehr früh das Postulat einer Parallele zwischen mythologischem Denken, infantilem Denken, Traumdenken und dem Denken der »Primitiven« Gegenstand zahlreicher Abhandlungen und z.T. sehr kontrovers geführter Diskussionen war; siehe dazu u.a. ABRAHAM K., Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie. (1909) In: ders., Psychoanalytische Studien 1. Gießen 1999. 261-323 (im weiteren abgek.: ABRAHAM (1909)) u.a. 269, 272, 291; JUNG C.G., Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Leipzig / Wien 1925 [1911/1912] (im weiteren abgek.: JUNG (1911(1912))) 7-35, bes. 24 ff; FREUD S., Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. (1912/1913) In: ders., Studienausgabe 9. Frankfurt 1997. 287-444 (im weiteren abgek.: FREUD (1912/1913)) 364-386

²⁵⁰ Auch Lévi-Strauss betont, daß eines der vielen Ergebnisse ethnologischer Forschung » ... wohl die Erkenntnis [ist], daß der menschliche Geist, ungeachtet der Kulturunterschiede zwischen den verschiedenen Teilen der Menschheit, überall der gleiche ist* und die gleichen Fähigkeiten besitzt.« (LÉVI-STRAUSS (1977) 31, vgl. ders. (1962) 25, 303 f) Das bedeutet jedoch nicht, daß das von Mythos und Magie bestimmte Denken »schriftloser Völker« (ders. (1977) 27) wissenschaftlichem Denken gleichzusetzen ist; (vgl. ebd. 28 f) vielmehr geht es Lévi-Strauss um die Herausarbeitung dessen, was dieses »wilde Denken« als ein Denken sui generis charakterisiert. In Abgrenzung gegenüber funktionalistischen

Modellen einerseits (siehe ders. (1977) 27 f, ders. (1962) 11-20) und gegenüber Lévi-Bruhl, der die Affektverfallenheit der »Primitiven« als gegeben annahm, andererseits (siehe LÉVI-STRAUSS (1977) 28; ders. (1962) 308) betont er, daß das wilde Denken sowohl uneigennützig als auch vom Intellekt bestimmt ist oder sein kann. (Vgl. ders. (1977) 28) Gegen A. Comte, der dem *wilden Denken* Zielgerichtetheit und Ausdauer in der Erforschung der Erscheinungen absprach (vgl. LÉVI-STRAUSS (1962) 254), beschreibt er dieses als » ... durch einen verzehrenden Ehrgeiz nach Symbolisierungen* definiert, ... [ebenso] durch eine gewissenhafte, ganz und gar dem Konkreten zugewandte Aufmerksamkeit* und schließlich durch die darin implizierte Überzeugung, daß diese beiden Haltungen eine Einheit bilden ... « (ebd.). Was Empiriefähigkeit betrifft, so sprechen die in Stammeskulturen vorfindbaren hochdifferenzierten botanischen und zoologischen Klassifikationssysteme für sich (siehe ebd. 13-20). Die an ihnen sichtbar werdende » ... Forderung nach Ordnung ist die Grundlage des Denkens, das wir das primitive nennen, aber nur insofern, als es die Grundlage jedes Denken ist* ... « (ebd. 21). Vor diesem Hintergrund lehnt Lévi-Strauss die These ab, nach welcher die Magie eine unreife Vorläuferin der Wissenschaft gewesen sei: » ... Das magische Denken ist nicht ein erster Versuch ... der Teil eines noch nicht verwirklichten Ganzen; es bildet ein genau artikuliertes System und ist in dieser Hinsicht unabhängig von dem anderen System, das die Wissenschaft später begründen wird ... Anstatt also Magie und Wissenschaft als Gegensätze zu behandeln, wäre es besser, sie parallel zu setzen*, als zwei Arten der Erkenntnis, die zwar hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Ergebnisse ungleich sind ... , nicht aber bezüglich der Art der geistigen Prozesse, die Voraussetzung beider sind und sich weniger der Natur nach unterscheiden als aufgrund der Erscheinungstypen, auf die sie sich beziehen.« (ebd. 25)

Schon der Mensch des Neolithikums ist » ... der Erbe einer langen wissenschaftlichen Tradition;« (ebd. 27) setzt doch die Entwicklung von Fertigkeiten wie Töpferei, Weberei, Landwirtschaft und Viehzucht zweifellos » ... Jahrhunderte aktiver und methodischer Beobachtung voraus, kühne und kontrollierte Hypothesen, die entweder verworfen oder mittels unermüdet wiederholter Experimente verifiziert werden.« (Ebd. 26) Wie aber ist es dann zu verstehen, daß die Menschen dieser alten Kulturen stehengeblieben sind? (Ebd. 27) Dieses »neolithische Paradox« (ebd. 26) findet seine Auflösung dergestalt, » ... daß es nämlich zwei verschiedene Arten wissenschaftlichen Denkens gibt*, die beide Funktion nicht etwa ungleicher Stadien der Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern zweier strategischer Ebenen sind, auf denen die Natur mittels wissenschaftlicher Erkenntnis angegangen werden kann, wobei die eine ... der Sphäre der Wahrnehmung und der Einbildungskraft angepaßt, die andere von ihr losgelöst wäre; wie wenn die notwendigen Beziehungen, die den Gegenstand jeder Wissenschaft bilden – sei sie nun neolithisch oder modern –, auf zwei verschiedenen Wegen erreicht werden könnten: einem, der der sinnlichen Intuition nahe kommt, und einem, der ihr ferner liegt.« (Ebd. 27)

Bis heute » ... liegt [so] der Hauptwert der Mythen und Riten darin, Beobachtungs- und Denkweisen, wenn auch nur als Restbestände ... zu erhalten, die einer bestimmten Art von Entdeckungen angemessen waren (und es ohne Zweifel bleiben werden)* : jenen Entdeckungen, die die Natur zuließ, unter der Voraussetzung der Organisation und der spekulativen Ausbeutung der sinnlich wahrnehmbaren Welt in Begriffen des sinnlich Wahrnehmbaren.« (Ebd. 29) Auf diesem – nämlich dem kürzesten – Weg versucht das *wilde Denken* zu einem allgemeinem Verständnis des Universums zu gelangen, (vgl. ders. (1977) 29) » ... und zwar nicht nur zu einem allgemeinen, sondern auch zu einem *totalen*. Das heißt, es handelt sich um eine Art des Denkens, die beinhaltet, daß man, solange man nicht alles versteht, nichts erklären kann. Damit steht es in vollkommenem Gegensatz zum wissenschaftlichen

voran- und gegenüberstellt;²⁵¹ Oder bezieht er sich lediglich auf die allen Menschen gemeinsame Struktur des Gehirns als der physiologischen Grundlage aller Denkvorgänge?²⁵²

Es geht aus dem oben Gesagten nicht klar hervor. Fest steht lediglich, daß Turner mit seinem Postulat von der »einen identischen Denkstruktur« Evans-Pritchard bzw. Bachofen widerspricht, wo diese anthropologische bzw. altertumswissenschaftliche Arbeit als einen Übersetzungsvorgang beschreiben, dessen Voraussetzung das Eindringen in eine »von der unseren **verschiedene*** Denkstruktur« ist. In den unmittelbar vorangehenden Zeilen kritisiert Turner die Unfähigkeit Morgans, » ... sich um die einführende Erforschung des religiösen Lebens der Irokesen, um Verständnis und Darstellung der ... ›Innensicht‹ einer fremden Kultur zu bemühen ... «²⁵³; diese Aussage bleibt in obigem Kontext nur dann sinnvoll, wenn die »Innensicht« einer Kultur nicht auch je spezifische Modi des Denkens umfaßt, in die »einzudringen« und die operativ zu vollziehen der Anthropologe fähig sein muß, um zu Verständnis und adäquater Darstellung der betreffenden Kultur zu gelangen.

Denken, das Schritt für Schritt vorgeht ... « (ebd.; zum Totalitätsanspruch des *wilden Denkens* siehe auch ders. (1962) 251 f, 282). Das verhindert nicht, » ... daß beide Formen nebeneinander existieren und einander durchdringen können, wie auch natürliche Arten, wilde und solche, die die Landwirtschaft ... umgemodelt hat ... nebeneinander existieren und sich kreuzen können, obwohl die Existenz der letzteren ... jene andere mit Ausrottung bedroht. ... es gibt [aber] noch immer Zonen, in denen das wilde Denken, so wie die wilden Arten, relativ geschützt ist: das ist der Fall in der **Kunst*** ... » (ebd. 253)

Zusammenfassend kommt Lévi-Strauss zu dem Schluß, daß die » ... **Wissenschaft vom Konkreten*** ... ihrem Wesen nach auf andere Ergebnisse begrenzt sein [mußte] als die, die den exakten Naturwissenschaften vorbehalten blieben; aber sie war nicht weniger wissenschaftlich und ihre Ergebnisse waren nicht weniger wirklich. Zehntausend Jahre vor den anderen erworben und gesichert, sind sie noch immer die Grundlage unserer Zivilisation.« (Ebd. 29)

²⁵¹ siehe dazu JUNG (1911/1912) 7-35, bes. 19, 25, 31

²⁵² An anderer Stelle, in: *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communities*. (TDFM (1972)) postuliert Turner (ebd. 240 f), daß hinter der »konkreten Logik« (Lévi-Strauss) die im Inneren der liminalen Symbolstruktur sichtbar wird (eine erzieherische- bzw. »Lehr«-Struktur (»instructional structure«), die von den Neophyten verinnerlicht werden soll), grundlegende Strukturen des menschlichen Geistes auftauchen (» ... a fundamental structure of human mentality or even of the human brain itself.* « (TDFM (1972) 240 f) Die »konkrete Logik« ist eine Anspielung auf das *wilde Denken*; die These, daß die Struktur dieses *wilden Denkens* identisch sei »mit unserer eigenen geistigen Struktur«, legt er dann allerdings Lévi-Strauss in den Mund (vgl. ebd. 241). Ein weiteres Beispiel für den vagen Argumentationsstil Turners; Themen und Standpunkte werden »angerissen«, aber nicht konsequent zu Ende formuliert. Es bleibt unklar, welche Position der Autor selbst einnimmt.

²⁵³ TR 10; vgl. TRP 2

In genau diesem Punkt scheint er jedoch in hohem Maß gefordert zu sein: der Glaube an die Macht von Hexen und Zauberern ist im **Bewußtsein** westlicher Menschen nicht sonderlich präsent; divinatorische Verfahren werden vor Gericht nicht als Mittel der Beweisführung zugelassen; eine Pflanze wird aufgrund ihrer chemisch bestimmbar Inhaltsstoffe als Arzneimittel Anwendung finden, nicht aber auf Basis jener Bedeutungen, die ihr im Rahmen eines magischen Denksystems zugeordnet werden.

Ganz offensichtlich ist also der Anthropologe – gerade im Bereich der Religionsethnologie – mit Formen des Denkens konfrontiert, die erheblich von derjenigen abweichen, die im Alltagsbewußtsein westlicher Menschen präsent ist, mehr noch von der, welche er (der Anthropologe) sich im Zuge eines mühevollen Ausbildungsweges angeeignet hat: der hoch prestigebesetzten Form wissenschaftlichen Denkens, von welcher zeit- und versuchsweise zugunsten anderer Denkformen Abschied zu nehmen besonders dem zum ersten Mal mit dieser Anforderung (oder soll man sagen: »Zumutung«?) konfrontierten Anthropologen in aller Regel – wenn überhaupt – nur nach Überwindung spezifischer intrapsychischer Widerstände möglich werden dürfte.²⁵⁴

Diesen Sachverhalt deutet Turner in *Encounter with Freud* an, wo er seine psychische Reaktion auf das Abweichen von der standardisierten Forschungsmethode²⁵⁵ – sich beobachtete Rituale **von den Ndembu erklären zu lassen** – als »**erste narzißtische Wunde**«²⁵⁶ beschreibt. Wenn er aber die Denkstrukturen, denen er in der »inside view«²⁵⁷ der Ndembu-Kultur begegnete, und die nachzuvollziehen erforderlich war, um die eingeholten Informationen zu verstehen, von vornherein als vertraut und denen des westlichen Wissenschaftsbetriebs ebenbürtig empfand, fragt er sich, **warum er auf diese spezifische Weise reagierte.**

²⁵⁴ siehe dazu u.a. KUBIK (1971 b) 32: »Aus seiner Herkunftskultur verschleppt der Feldforscher kulturgebundenes Denkverhalten in den fremden Raum. Eine völkerkundliche Ausbildung in ihrem bisherigen Rahmen kann dies nicht verhindern, da sie nur eine Ersetzung der vorwissenschaftlichen ›common sense‹-Begriffswelt durch völkerkundliche Fachausdrücke vornimmt, jedoch die **psychische Abhängigkeit des Feldforschers von seiner Herkunftskultur nicht zerstört.** * Durch die Verinnerlichung des theoretisch-wissenschaftlichen Begriffsgebäudes wird diese im Gegenteil noch verschärft ... , da die ›wissenschaftliche‹ Begriffswelt ein Erzeugnis der nämlichen Kultur ist.«

²⁵⁵ » ... one of the implicit rules of my training had been that native behaviour had to be explained by Western theory.« (T (1978) 560)

²⁵⁶ vgl. ebd.

²⁵⁷ ebd. 561

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Aussageintentionen Turners²⁵⁸ zielen zwar auf die Beseitigung krasser Irrtümer, die Positivismus und rassistische Überheblichkeit in die Ethnologie getragen hatten; eine präzisere Bestimmung der verwendeten Begriffe wäre diesem Anliegen aber mit Sicherheit förderlich gewesen.

1.1.2.1. » ... SIMPLE AND, INDEED, NAIVE BELIEFS ... «²⁵⁹ – VICTOR TURNERS DARSTELLUNG DER RELIGIÖSEN VORSTELLUNGEN DER NDEMBU

In diesem und im nächstfolgenden Abschnitt werde ich Victor Turners Beschreibungen der religiösen Vorstellungswelt und der Rituale der Ndembu zusammenfassend darstellen, im Sinne einer Aufbereitung jenes Materials, auf das sich die für die vorliegende Arbeit relevanten Ritualanalysen beziehen (solche mit psychoanalytischem »Subtext« und solche, denen die Konzepte von Liminalität, Struktur und Antistruktur inhärent sind) und dessen Kenntnis folglich für Verständnis und Diskussion letzterer unerlässlich ist.

²⁵⁸ s.o. Anm. 241

²⁵⁹ TDA 15; daß Victor Turner im Rahmen seiner Darstellung der Religion der Ndembu mehrfach sowohl das Verb »glauben« (z.B.: » ... Ndembu believe in the intrinsic efficacy of certain animal and vegetable substances ... « (ebd. 14; dazu im Detail s.u.)) als auch das Substantiv »Glauben« (s.o.) verwendet, ist kritikwürdig vor dem Hintergrund, daß dem Begriff *Glauben* im Kontext der monotheistischen Religionen, insbesondere des Christentums, spezifische Bedeutungen zugeordnet werden, deren Präsenz im religiösen Denken und in der religiösen Erfahrung der Ndembu nicht einfach als gegeben angenommen werden kann. Siehe dazu u.a. ASSMANN J., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München / Wien 2003. 27 f; SECKLER M., *Glaube (G.), Glauben*. In: KASPER W. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 4. Freiburg / Basel / Rom / Wien 1995. 666-685

In seiner Vorgangsweise, hinsichtlich religiöser Phänomene zwischen »beliefs« und »rituals« zu unterscheiden, folgt Turner Radcliffe-Brown; vgl. RADCLIFFE-BROWN (1945) 154 f (s.o. Anm. 129; im Detail s.u. 1.1.2.2.0.)

Zur Kritik am Gebrauch des Wortes »Glauben« in der Ritualdefinition V. Turners siehe GRIMES R. L., *Victor Turner's Definition, Theory, and Sense of Ritual*. In: ASHLEY K. M., *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology*. Bloomington / Indianapolis 1990. 141-46 (im weiteren abgek.: GRIMES (1990)) 141 f (im Detail s.u. 1.1.2.2.0.)

Was die religiösen Vorstellungen der Ndembu betrifft, unterscheidet Turner vier Hauptkomponenten:²⁶⁰

Erstens: Den Glauben an den Hochgott *Nzambi* (auch: *Shakapang'a*), der die Welt erschaffen und sie dann ihrem Schicksal überlassen hat,²⁶¹ in ihm gründet auch das Moralsystem, » ... that decrees piety for the dead and compassion for the living [and] is felt to be higher than both ... «²⁶² Als »deus otiosus«²⁶³ ist er weder Adressat von Gebeten noch widmen ihm die Ndembu einen Kult.²⁶⁴ Auf eher unbestimmte Weise steht er in Bezug zu Wetter und Fruchtbarkeit.²⁶⁵ Die Schatten der Verstorbenen gehen zu ihm.²⁶⁶

Der diesen gewidmete **Ahnenkult**²⁶⁷ (**zweitens**) stellt in seiner Verbindung vor allem mit der von Turner als *rituals of affliction*²⁶⁸ bezeichneten Ritu-

²⁶⁰ vgl. u.a. TDA 14

²⁶¹ vgl. u.a. TFS (1962) 294; TFS (1963/1965) 62; TDA 14, 85; zu *Nzambi* siehe auch WHITE (1948 a) 32 f; ders. (1948 c) 148; ders. (1961) 32

²⁶² TFS (1962) 294; » ... and in some obscure way [is felt] to be connected with the High God *Nzambi* or *Shakapang'a*.«

²⁶³ vgl. TDA 14; zum Begriff des »deus otiosus« in afrikanischen Religionen siehe u.a. ELIADE (1949) 74-77: »Die Armut des Kults – das heißt, besonders das Fehlen eines heiligen Kalenders periodischer Riten – ist ein Charakteristikum der meisten Himmelsgötter ... [74]

Bei den Fang im französischen Kongo spielte der Herr und Schöpfer des Himmels und der Erde – Nzame oder Nsambe – früher eine ziemlich bedeutende Rolle im religiösen Leben des Stammes ... , ist aber jetzt in den Hintergrund getreten ... Auch der Himmels-hochgott *Nzambi** der Bantu ist aus dem Kult herausgetreten. Die Eingeborenen sehen ihn als allmächtig, gut und gerecht an; aber gerade deshalb beten sie ihn nicht an und stellen ihn nicht, wie andere Götter und Geister, in materiellen Formen dar ... [75 f]

Derselbe Prozeß ist bei den Angoni zu beobachten, die ein höchstes Wesen kennen, aber die Ahnen anbeten; bei den Tumbuka, für die der Schöpfer zu geheimnisvoll, zu groß ist, um »sich um die gewöhnlichen Angelegenheiten der Menschen zu kümmern« ... [76]

Die Bantu sagen: »Nachdem Gott den Menschen geschaffen hat, kümmert er sich nicht mehr um ihn.« [77]«

²⁶⁴ vgl. TDA 14, TFS (1962) 294

²⁶⁵ vgl. TDA 14, 76

²⁶⁶ vgl. TDA 288

²⁶⁷ vgl. u.a. ebd. 14; siehe auch u.a. WHITE (1948 c) bes. 147 ff; zu *Ahnenkult* siehe auch: MIDDLETON J., Ancestors, Anthropology of. In: SMELSER N.J., BALTES P.B. (Hg.), International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam / Paris / New York / Oxford / Shannon / Singapore / Tokyo 2001. 494-496; ZHIMING Z., Ancestor Worship. In: BRIX H.J., Encyclopedia of Anthropology 1. Thousand Oaks / London / New Delhi 2006. 72-76

²⁶⁸ siehe dazu unten 1.1.2.2.1

alkategorie sozusagen den Kern der Ndembu-Religion dar,²⁶⁹ als dessen zentraler Vorstellungskomplex die Annahme wechselseitiger Abhängigkeit der Lebenden und ihrer jüngst verstorbenen Vorfahren²⁷⁰ voneinander zu gelten hat: » ... the dead depend on the living – to be sustained by food, offerings, and memories – and the living depend on the dead – for strength, health, fertility, fame and good fortune.«²⁷¹ Dementsprechend werden Krankheit sowie Unglück und Mißgeschick unterschiedlichster Art (z.B.: anhaltende Erfolglosigkeit bei der Jagd) häufig mit einer Störung dieses Gleichgewichts von Geben und Nehmen in Verbindung gebracht;²⁷² hierbei handelt es sich jedoch lediglich um *eine* Variante möglichen Eingriffs übernatürlicher Kräfte in die Lebensverhältnisse der Menschen:

» ... We found ... that sickness and death were seldom thought to be consequences of what we would call ›natural causes‹ ... but were almost always held to be the result of invisible, preternatural agencies, ancestral spirits, sorcery, witchcraft, breach of taboo, and the like. It was thought, furthermore, that such entities were roused into action by the state of men's and women's emotions or by the pressure of their wills. Hatred, envy, sexual jealousy, and covetousness could activate the *nduma* or *tuyebela* (female witches' familiars) to kill the targets of these feelings ... Death then was usually from the malignant occult power of the living, as was sudden severe illness, its frequent precursor.^[273] **But most illness stopping short of death was thought to be sent as a warning by the patient's deceased relatives, the ancestral shades.***«²⁷⁴

²⁶⁹ vgl. u.a. TFS 9; TDA 14: » ... This component is so important that Ndembu religion must be characterized as animistic or manistic rather than theistic.« Zum Ahnenkult bei den Balovale Tribes siehe WHITE (1948 c) 148 f

²⁷⁰ vgl. TSC 173: » ... Remote ancestors are seldom worshipped except in a few important and unfrequent rituals such as the boys' circumcision ritual (*Mukanda*) or the great ritual of *Chihamba*; [zu beiden s.u. 1.1.2.2.1.1. und 1.1.2.2.1.2.] and in both these rituals the unity of all Ndembu ... is emphasized rather than the unity of the particular village which sponsors the ritual.«

²⁷¹ TFS (1962) 294; vgl. auch ebd. 75; WHITE (1948 c) 148: » ... **Bantu society is a combination of a community of the living and the dead*** ... «; die Nyakyusa betreffend betont Wilson die Bedeutsamkeit derselben Vorstellung: »The mutual dependence of kin, living and dead, is expressed again and again.« (WILSON (1954) 238)

²⁷² vgl. u.a. TLRC 5; TFS 9 f; TDA 15; siehe auch WHITE (1948 c) 148

²⁷³ zum Thema Hexerei im Detail s.u.

²⁷⁴ TURNER V., Sacrifice as Quintessential Process. Prophylaxis or Abandonment? In: History of Religions 16 / 3, 1977. 189-215 (im weiteren abgek.: T (1977 b)) 191; » ... certain classes of calamities ... are believed *a priori* to have shades as their probable cause. These are female reproductive troubles, including menstrual disorders, frequent miscar-

Daß ein Ndembu vom Schatten (*mukishi*, Plural: *akishi*²⁷⁵) eines verstorbenen nahen Verwandten solcherart auf unangenehme Weise heimgesucht wird, hat seine Ursache meist darin, daß er letzteren *vergessen* hat oder ihm sonst durch sein Verhalten auf irgendeine Weise mißfällt.²⁷⁶

» ... ›Forgetting‹ implies neglect to make an offering of beer or food at the *muyombu* trees planted as living shrines in the centre of the villages or omitting to mention their names while praying there. It may also mean neglecting to pour blood from one's latest kill down an opening made in a hunter's grave, ›for the shade to eat.‹ It may simply consist in forgetting the dead ›in one's heart.‹ ›Disapproved conduct‹ may mean causing a quarrel in a kin-group, going away from the dead person's village to live elsewhere or disobeying a wish expressed in his or her lifetime. **Whatever the reason, there is usually thought to be something distinctive and important in being ›caught by a *mukishi*.***«²⁷⁷

Die von den Ahnen geforderte Aufmerksamkeit und respektvolle Zuwendung wird also durch spezifische symbolische Handlungen zum Ausdruck gebracht und die Präsenz der solcherart verehrten *akishi* über bestimmte symbolische Objekte (*shrines*²⁷⁸) erfahrbar. Diese werden meist aus dem Holz besonderer Baumarten (»sacred trees«²⁷⁹) hergestellt, oft lediglich in Form einer in die Erde gerammten, entrindeten Astgabel (*Chishing'a*²⁸⁰); aber auch eigens zu diesem Zweck gepflanzte Bäume

riage and stillbirth, and lack at success in hunting.« (TURNER V., Lunda Medicine and the Treatment of Disease. (1964) In: TFS 299-358 (im weiteren abgek.: TFS (1964 c)) 301)

²⁷⁵ vgl. u.a. TFS 9 f; Turner übersetzt in der Einleitung zu *Forest of Symbols* den Terminus *mukishi* mit »shade« anstatt mit »spirit« oder »ancestor spirit«, hierin Monica Wilson folgend (vgl. ebd. 9): » ... Rightly or wrongly, ›ancestor spirit‹ suggests ›remote or distant ancestor‹ to most people, and these uneasy inhabitants of the ›unquiet grave‹ are always the spirits of those who played a prominent part in the lifetime of the persons they are troubling.« In anderen Arbeiten wählt er für *mukishi* den Terminus »spirit«, z.B. in TLRC 6, TCWS 1 oder in TFS (1962) 294; zum verwandtschaftlichen Naheverhältnis von »ancestor shade« und »afflicted person« siehe u.a. auch ebd. 293 f: » ... In most ritual contexts, not remote ancestors but spirits of the comparatively recently dead are involved, and these shades are believed to afflict the living not only in punishment for wrongdoing [s.u.] but also because they themselves still harbour ill will against them on account of quarrels they took part in when they were alive.« Siehe dazu auch TDA 54; zu *mukishi* siehe auch WHITE (1948 c) 148 f

²⁷⁶ vgl. u.a. TSC 294 f; TFS (1962) 282; TFS 10, 13; TDA 29, 68

²⁷⁷ TFS 10; vgl. u.a. TCWS 1

²⁷⁸ vgl. u.a. TFS (1962) 285; TFS 205 f; in *Das Ritual* wird *shrine* als »Schrein« übersetzt vgl. TRP 69 ff / TR 71 ff

²⁷⁹ siehe dazu u.a. TDA 20; TFS (1962) 287 ff, 296 ff; im Detail s.u.

²⁸⁰ siehe dazu u.a. ebd. 291-98; TFS (1964 c) 338 (Abb. 14); ders., A Ndemu Doctor in

(z.B. der Spezies *muyombu*) können als *shrines* fungieren,²⁸¹ in denen sich die Gegenwart der Ahnen manifestiert: » ... sacred trees ... are at times actually *identified* with certain manifestations of ancestor spirits, and not merely regarded as representing them.[²⁸²] ... The natural order, represented by wild species of tress, is identified with the moral order, sanctioned by the ancestor spirits.«²⁸³

Ein zweiter Manifestationsmodus der *akishi* wird aktuell, wenn zu besonderen Gelegenheiten – z.B. im Zuge des *Mukanda*-Rituals²⁸⁴ – maschierte Tänzer – die *makishi* (Singular: *ikishi*)²⁸⁵ – auftreten, die in ihren Masken und Kostümen konkrete Verstorbene repräsentieren.²⁸⁶

Practice. In: TFS 359-393 (im weiteren abgek.: TFS (1964 d) 371 (Abb. 19 u. 20); T (1978) 559; HALLER 64

²⁸¹ vgl. TSC 173; TFS (1963/1965) 75 f; TFS (1964 c) 338 (Abb. 14), 339 (Abb. 16); TFS 205 f; in T (1962) 139 schreibt Turner: » ... When a new *muyombu* is planted, this act always forms part of the rite of name-inheritance (*ku-swanika ijina*) ... With the name ... goes the feeling that the inheritor, no less than the *muyombu*, is a kind of shrine, a living memorial, for the ancestor.* « Zum *muyombu*-tree siehe auch WHITE (1948 c) 149 ff.

Zu *shrines* siehe auch: PETRIDIS C., Tree Altars, Spirit-Trees, and »Ghost-Posts« Among the Luluwa and Neighboring Peoples. In: Baessler Archiv, Neue Folge XLVII, 1999. 115-150

²⁸² vgl. auch TFS (1962) 295: » ... The shades are believed to »emerge« (*kw-idikila*) from the earth, in which they have been buried, into their »grave-hut«, and ultimately into the *chishing'a* itself.«

²⁸³ TDA 20 f; letztere Aussage wird in TFS (1962) 293 f ein relativiert: » ... Among the Ndembu, the ancestors do not represent or embody the moral order so much as continue after death to interact with their living kin, in terms of their human likes and dislikes. ... the moral order is felt to transcend both the living and their deceased kin,* to be in fact something axiomatic in terms of which both the living and the spirits of their ancestors must seek to become reconciled ... «

²⁸⁴ s.u. 1.1.2.2.1.1.

²⁸⁵ siehe dazu u.a. TFS 9, 239-244; TLRC 13-16; WHITE (1961) 3 f, 16; KUBIK G., Die Institution *Mukanda* und assoziierte Einrichtungen bei den Vambwela / Vankangela und verwandten Ethnien in Südostangola. Feldforschungsdokumente August bis Dezember 1965. Dissertation. 3 Bände + Bildband. Wien 1971 (im weiteren abgek.: KUBIK (1971 a)) u.a. 526-543, 718-772; KUBIK (1993 a) bes. 88-135

²⁸⁶ vgl. TFS 241 ff; » ... the problem of the relationship between ancestor shade (*mukishi*) and the dancing mask and costume (*ikishi*) ... perplexes and divides Ndembu quite as much as it does anthropologists. [Muchona] ... told me: » ... (A shade is someone who died made up into [the form of] an *ikishi* [costume] which is visible before children and before women and chiefs).« ... the dancer represents the »body of the shade« ... He continued:

»The shade of *ikishi* ... is for famous men such as chiefs, hunters, rich men, men with many children or who have important ancestors ... The *ikishi* dancer is supposed to be helped by that shade.« (Ebd. 241)

Sandambu, einer von Turners Informanten und selbst Maskentänzer, berichtet: »If the shade to whose name one succeeds wishes one to dance in an *ikishi* costume, it will sway about inside. The costume (*ikishi*) is made at the lodge [gemeint ist der Seklusionsbereich

Schließlich ist ein zentraler Punkt im Vorstellungskonzept, welches den *rituals of affliction* zugrunde liegt, jener von der Annahme der Gegenwart eines *ancestor shade im Körper* der erkrankten Person:

» ... It is said that when the spirit is afflicting its victim, it is concealed in his or her body.* This is thought especially to be the case where women suffer from some reproductive disorder. But when the spirit has been adequately represented in symbolic form,* and frequently named, it is believed to emerge, reconciled with the victim and his whole kin-group.«²⁸⁷ »Angemessene Darstellung in symbolischer Form« bedeutet » ... representing the shade in some kind of material form, either as figurine named after it, or as a contraction of branches covered with a blanket whitened with cassava meal. These representations are made at the end of protracted rituals, in sacred sites which only cult-adepts may enter, called *masoli* (from the verb *ku-solola*, ›to make visible‹ or ›reveal‹).«²⁸⁸

Die Herstellung dieser Kultobjekte findet also – wie jene der Masken – an Orten statt, die von der profanen Welt abtrennt und dem Heiligen zugeordneten sind.²⁸⁹

Im Vergleich mit anderen afrikanischen Stämmen werden Besonderheiten auch der Ahnenverehrung der Ndembu sichtbar:²⁹⁰

des *Mukanda*-Rituals – siehe dazu TFS 224 f, 230 f, 237 f; im Detail s.u. 1.1.2.2.2.1.1.]. When it is completed then you will feign ... that it has a different name [i.e.: den Namen eines Verstorbenen, den der Tänzer nun darstellt und der in Gestalt des *ikishi* von den Leuten verehrt wird.]« (Ebd. 243) Novizen und Frauen glauben [angeblich], daß die *makishi* nach Beendigung des *Mukanda*-Rituals sterben (vgl. ebd.).

Zur Bedeutung der *makishi* (bei Kubik: *makisi*, Sing. *likisi* – vgl. KUBIK (1971 a) 719) siehe auch ebd. 758-761; ders. (1993 a) 71; zur Frage, was » ... ein Initiierter [erlebt], wenn er in eine Maske ›hineinsteigt‹ und damit im Dorf als Maskierter auftritt ... « (ebd. 74) siehe ebd. 74-82, bes. 74 ff, 81 f; Kubik postuliert, daß » ... das Bewußtsein eines Maskierten in den genannten Kulturen relativ und zweigleisig sein [kann]; es manifestiert sich dann synchron auf beiden Geleisen in Relation zu den Zielgruppen: (a) bezogen auf die Zuschauer denkt er von sich als entsprechende Ahnen- oder Tiergestalt, (b) bezogen auf seine Initiationskameraden [des jeweiligen Maskenbundes – vgl. ebd. 78, 81] denkt er von sich weiterhin als Mensch.« (Ebd. 81)

²⁸⁷ TDA 29; zur *rituals of affliction* s.u. 1.1.2.2.1., bes. 1.1.2.2.1.2.

²⁸⁸ ebd.; zur Bedeutung der weißen Farbe im Kontext des Ahnenkults siehe u.a. TFS (1963/1965) 75 f

²⁸⁹ Zur Herstellung der *makishi*-Kostüme bei den Vambwela siehe KUBIK (1971 a) 168-181, dazu auch ebd., Bildband 32, Abb. F 310, F311. Zum Begriff des heiligen Raumes siehe u.a. ELIADE (1965) 23-60

²⁹⁰ von Turner in TSC 172 ff an die je unterschiedlichen Formen von Sozialstruktur rückgebunden; so stellt er im hier angeführten Beispiel der die Ndembu-Gesellschaft so sehr kennzeichnenden hohen Mobilität, extremen Heterogenität der einzelnen »vicinage« und

» ... Among the Tallensi ancestors have permanent shrines and graves, which are attached to specific localities, which are usually surrounded by the residential and farm land held by a maximal lineage, and which therefore serve as foci of the unity of lineage as a whole ... But among the Ndembu, ancestor shrines consist of quickset *muyombu* saplings, planted to placate the spirits of deceased village members, who are still remembered as living persons by their kin ... Such shrines are abandoned when the village moves to a new site and it is very likely that new *muyombu* saplings will never be planted for the same spirits again. Remote ancestors are seldom worshipped except in few important and infrequent rituals, such as the boys' circumcision ritual (*Mukanda*) or the great ritual of *Chihamba*; [291] and in both these rituals the unity of all Ndembu, even of all Lunda, is emphasized rather than the unity of the particular village which sponsors the ritual. Graves are never used as shrines by Ndembu and are feared and avoided rather than tended and used as sites of sacrifice. For the Tallensi the ancestor cult is related to the land, to agriculture, and to permanent residence on the land of welldefined corporate lineages. For Ndembu, the ancestor cult is associated with the bush, its dangers and blessing, with the transience of settlement, with the hazards of life, and with the mobile human group itself rather than its specific habitation ... Ndembu supernatural beliefs regarding the dead work towards the promotion of mobility rather than towards the creation of deep attachments to the sites where dead ancestors lie buried. In the past, when a person died, he or she was buried under the floor of the hut, and the village changed its site for fear of the ghost.«²⁹²

Drittens glauben Ndembu daran, daß bestimmten tierischen und pflanzlichen Substanzen – » ... usually described ... as ›medicines‹* ... «²⁹³ Kräfte innewohnen, die Gutes oder Böses zu bewirken vermögen,²⁹⁴ » ... provided that they are prepared and used by qualified practitioners in a ritual setting.«²⁹⁵

Im Zuge der *rituals of affliction* bzw. verschiedener Pflanzenheilverfahren²⁹⁶ werden in erster Linie Wurzeln, Rinde und Blätter²⁹⁷ bestimmter

geringen genalogischen Tiefe der matrilinearen Lineages die äußerst stabile Sozialstruktur der Tallensi gegenüber: » ... Local stability and continuity is typical ... [Patrilineal – vgl. ebd. 174] Lineages are anchored to specific tracts of land among the Tallensi, and have deep genealogies ... « (ebd. 172)

²⁹¹ zum *Chihamba*-Ritual s.u. 1.1.2.2.1.2.

²⁹² TSC 172 f

²⁹³ TDA 14; siehe auch TFS (1964 c) u.a. 304 f, 343; WHITE (1961) 35-38

²⁹⁴ vgl. TDA 14

²⁹⁵ ebd.

²⁹⁶ zur Unterscheidung dieser beiden Varianten von Heilbehandlung s.u. 1.1.2.2.1.3.

²⁹⁷ vgl. u.a. TR 29 f, 61; TDA 59, 62: »I asked Sakutoha [an informant] if roots, bark, and leaves had different meanings. He denied that they had ... what mattered was the kind of tree used.« Weiters ebd. 69, 160; TFS 189

Baumarten²⁹⁸ verwendet; ausschlaggebend für ihre Eignung als Medizin in einem bestimmten Ritual bzw. therapeutischen Verfahren ist zum einen die Möglichkeit, per *viam analogiae* Verbindungslinien zwischen dem Namen und bestimmten natürlichen Eigenschaften des Baumes auf der einen- und Symptomen des Patienten bzw. Therapiezielen auf der anderen Seite herzustellen;²⁹⁹ zum anderen müssen Medizin-Bäume »geweckt«³⁰⁰ werden: dies kann geschehen etwa durch das Singen obszöner Lieder und das Läuten der Jagd-Glocke – Begleitmusik zum Einsammeln der Heilssubstanzen zu Beginn des *Wubwang'u*-Rituals;³⁰¹

» ... Man glaubt, daß ohne diese stimulierenden Klänge die Bäume einfache Bäume blieben; infolge dieser Klänge und der sie begleitenden Sakralisierungsriten erhalten sie jedoch magisch wirksame Kräfte – vergleichbar den in der westlichen Volksheilkunde den Kräutern zugeschriebenen ›Eigenschaften‹.«³⁰²

Die Sakralisierungsriten können Speiseopfer und Libationen inkludieren;³⁰³ unverzichtbar ist jedenfalls die direkte Anrufung des Baumes durch den Heiler bzw. Kultältesten, genauer: die Anrufung des *ersten* derjenigen Bäume, denen Heilstoffe entnommen werden; er wird so zum *ishikenu*³⁰⁴ – in die Terminologie Turners übersetzt: zum *dominant symbol* des betreffenden Rituals.³⁰⁵ Neben pflanzlichen- finden gelegentlich auch tierische Substanzen Verwendung,³⁰⁶ in bestimmten Ritualen sogar Bestandteile des menschlichen Körpers,³⁰⁷ manchmal auch anorganisches

²⁹⁸ siehe dazu Listen von »medicine-trees«: TR 61 f; TFS (1964 c) 344 ff; TFS (1964 d) 367 ff

²⁹⁹ vgl. z.B. TR 30 ff, 63; TDA 59 ff, 86; TFS (1964 c) 343. Die Zuordnung sinnlich wahrnehmbarer Eigenschaften einzelner Arten von *medicine-trees* zu bestimmten Krankheits-symptomen bzw. Therapiezielen (vgl. ebd. 344-49) findet sich allerdings nicht dergestalt in ein System gebracht, daß die spezifischen Heileffekte bestimmter Bäume an empirisch verifizierbare, unterscheidende Merkmale der jeweiligen Spezies gebunden wären in dem Sinn und mit der Folge, daß die Verwendung von Pflanzen mit bestimmten Eigenschaften bestimmten Heilverfahren vorbehalten wäre. In jedem Ritual werden verschiedene Arten mit unterschiedlichen Eigenschaften genutzt (vgl. ebd. 343).

³⁰⁰ vgl. TR 58; TFS (1964 c) 350; TDA 59, 186

³⁰¹ vgl. TR 58; zum *Wubwang'u*-Ritual siehe TR 48-93 / TRP 44-93

³⁰² TR 58; vgl. TRP 55

³⁰³ vgl. TR 58.; vgl. u.a. auch TDA 59

³⁰⁴ vgl. ebd. TR 29 ; TDA 59, 159 f, 186

³⁰⁵ vgl. u.a. ebd. 159; zum Begriff »dominant symbol« s.u. 1.2.2.1.5.

³⁰⁶ z.B. Blut, Innereien und Federn eines roten Hahnes als Ingredienzien der Medizin, die im Zuge des *Nkula*-Rituals (s.u. 1.1.2.2.1.2. und u.a. TDA 55-88) hergestellt wird (vgl. ebd. 74).

³⁰⁷ z.B. – ebenfalls im *Nkula*-Ritual – ein Haar, ein Stück Finger- und ein Stück Zehenna-

Material.³⁰⁸ Die Ingredienzien werden durch Zerschneiden³⁰⁹ bzw. Zerstampfen (in einem Mörser)³¹⁰ zerkleinert und vermengt, gegebenenfalls unter Beigabe von Wasser.³¹¹ Die Anwendung erfolgt entweder äußerlich – durch »Waschen« bzw. Besprühen des Patienten³¹² – oder oral³¹³.

In *Lunda Medicine and the Treatment of Disease* hält Turner fest: » ... Ndembu healing procedures are governed by the same principles and modes of classification as their religious rites and moral concepts.«³¹⁴ Das zentrale Prinzip des Ndembu-Weltbildes, welches der Durchführung von Therapieverfahren wie auch der Rituale insgesamt zugrunde liegt, lautet:

» ... the visible world is permeated by and perhaps is but a manifestation of a series of ›powers‹ (*jing'ovu*) assembled ultimately under the treble rubric of white-red-black and capable of being evoked by those with specialized knowledge either for good or ill.«³¹⁵

Diese Kräfte – wirksam u.a. in der Erzeugung von Krankheitssymptomen³¹⁶ – werden nicht als »übernatürlich« klassifiziert; die Ndembu unterscheiden nicht zwischen »Natur« und »Übernatur« – für sie exi-

gel sowie Menstruationsblut der Patientin (vgl. ebd.).

Für die Zubereitung der *Nfunda*-Medizin (siehe dazu TFS 193-203), der zentrale Bedeutung bei der Durchführung des *Mukanda*-Rituals (Initiationsritual für die Knaben) zukommt, werden u.a. benötigt: die Asche dreier Arten von Grasbüscheln – deren zwei mit dem Blut der Novizen durchtränkt sind; menschlicher Urin; die Asche der Vorhäute der Novizen (vgl. ebd. 196-200).

³⁰⁸ z.B. roter Tonstaub – vgl. TDA 74

³⁰⁹ vgl. u.a. ebd. 62

³¹⁰ vgl. z.B. ebd. 63; TFS 189, 195

³¹¹ vgl. z.B. TDA 63; solcherart hergestellte Medizin wird laut Turner von den Ndembu als *nsompu* (= »pounded leaf medicine«) bezeichnet; vgl. u.a. TFS (1963/1965) 62; in TDA 62 f wird das Wort *nsompu* mit der **äußeren Anwendung** der Medizin in Zusammenhang gebracht: » ... Some medicine is kept aside for *nsompu*, to be washed on the patient's body.« (ebd. 62) Kleine Mengen *nsompu*-Medizin können aber auch oral verabreicht werden (vgl. ebd. 63).

³¹² vgl. u.a. ebd.; TR 34, 38 f; TFS 189

³¹³ vgl. u.a. ebd. 202; TFS (1964 c) 342; TDA 69

³¹⁴ TFS (1964 c) 300

³¹⁵ ebd. 343/350; zum weiß/rot/schwarz-Symbolismus s.u.; zur Welt des Heiligen als einer Welt der Energien siehe u.a. CAILLOIS 40 f, 44 f

³¹⁶ vgl. u.a. TFS (1964 c) 300: » ... Ndembu ... consider that calamities ... of all kinds are caused by mystical forces generated or evoked and directed by conscious agents. These agents may be alive or dead, human or extrahuman.« Erkrankungen werden als gleichsam vom Körper unabhängige, selbstständige Wesenheiten angesehen, die es zu vertreiben gilt: » ... I found that the *nyisong'u* [Pl. von *musong'u* = Krankheit; vgl. ebd. 300] appeared to

stiert *eine kosmische Ordnung*, deren Bereiche teils einigermaßen klar, teils »dunkel« und »verborgen« sind.³¹⁷

Mit E.H.Ackerknecht stimmt Turner darin überein,

» ... that in primitive treatment of disease, ›an invisible force is dealt with visibly by means that are meant and understood to be symbolic.‹ [318] ... to make visible by symbolic means is to make a disease accessible to therapeutic action*, also of a symbolic character. A glance at the ›Alphabetical List of Trees and Plants Used in Treatments,‹ [319] illustrates this point sufficiently. Sympathetic, contagious, and homeopathic magic* appear to account for the employment of the majority of the ›medicines.‹ All the senses – sight, hearing, taste, smell, and touch – are enlisted in the service of association and analogy.«³²⁰

Das Unsichtbare, Verborgene durch symbolisches Handeln zu enthüllen – dieser Vorgang (durch dem Terminus *ku-solola* = sichtbar machen³²¹ bezeichnet) liegt allen Formen rituellen Handelns der Ndembu zugrunde, im Fall der Heilungsriten werden versteckte pathogene Energien ans Tageslicht geholt und damit weiterer Behandlung zugänglich gemacht.³²²

Dazu bedarf es eines Spezialisten (*chimbuki*), der über die Wirksamkeit der einzelnen Medizinen und über ihre sachgerechte Anwendung Bescheid weiß;³²³ Wissen ist Macht: » ... such knowledge ... confers some kind of mystical power on its possessor, gives him or her an affinity with the materia medica used, and enables the herbalist to activate the latent virtues of the herbs he uses.«³²⁴

Aber Wissen allein genügt nicht.

» ... The herbalist must take positive steps to awaken – and here the term *ku-tonisha*, ›to awaken,‹ is actually employed – the powers hidden and slumbe-

be endowed with independent life and that part of the therapy consisted in using ›bitter,‹ ›hot,‹ or evil-smelling herbs to disgust ... the *musong'u* and drive it away.« (Ebd. 301)

³¹⁷ vgl. ebd. 302

³¹⁸ ACKERKNECHT E. H., Problems of Primitive Medicine. In: Bulletin of the History of Medicine 11, 1942. 503-521; zitiert nach TFS (1964 c) 343

³¹⁹ siehe TFS (1964 c) 344-49

³²⁰ ebd. 343; zu *homöopathischer* und *kontagiuöser Magie* (zusammengefaßt unter dem Begriff *sympathetische Magie*) siehe FRAZER J.G., Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Reinbeck bei Hamburg 1989 [1922] 15-65

³²¹ siehe dazu u.a. TFS (1960/1965) 48 ff; dazu auch s.u. 1.2.2.1.1.

³²² vgl. TFS (1964 c) 302 f: » ... The process of therapy ... is partly a process of making hidden and secret things visible and thereby accessible, if they are harmful, to redressive and remedial action.«

³²³ vgl. u.a. ebd. 350

³²⁴ ebd.

ring in herbs. [s.o.] ... Out of the randomness and incoherence of the environment, the *chimbuki* selects certain items and arrays them in a coherent structure in accordance with his sensitivity to Ndembu evaluations and symbolism and in accordance with his intention of curing a specific, culturally defined disease.«³²⁵

Viertens glauben Ndembu an die höchst destruktive Wirksamkeit der Aktivitäten von Hexen und Zauberern (beide: *aloji*, Singular: *muloji*; wörtliche Übersetzung: »perverse Lebensvernichter«).³²⁶

Die Begriffe *witch* und *sorcerer* unterscheidet Turner anhand von ähnlichen Kriterien, wie sie Evans-Pritchard in *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande* (1937) ausformuliert hat:

»Azande believe that some people are witches and can injure them in virtue of an inherent quality. A witch performs no rite, utters no spell and possesses no medicines. An act of witchcraft is a psychic act. They believe also that sorcerers may do them ill by performing magic rites with bad medicines.«³²⁷

³²⁵ ebd. 350 f

³²⁶ vgl. TDA 14; s.o. Anm. 273; zum Thema **Hexerei** bei Turner siehe u.a.: ders., Sorcery in its Social Setting. A Review Article. In: African Social Research 2, 1966. 159-164 (im weiteren abgek.: T (1966 c)); ders., Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics. (1964) In: TFS 112-127 (im weiteren abgek.: TFS (1964 b); TSC 144 f, 301; T (1962) 132, 148, 155; ders., Some Current Trends in the Study of African Ritual. In: Anthropological Quarterly 38 / 3, 1965. 155-66 (im weiteren abgek.: T (1965)) 161; TDA 14 f, 27 f, 39, 46 f, 128 f. Zum Thema Hexerei in zentralafrikanischen Kulturen siehe weiters u.a.: WHITE (1948 b) 81-86, 95-98; EVANS-PRITCHARD E.E., Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande. Von Eva Gillies gekürzte und eingeleitete Ausgabe. Frankfurt 1988 [1937/1976]; WILSON M., Witch Beliefs and Social Structure. In: The American Journal of Sociology LVI / 4, 1951. 307-13; KREMSER M., Archetypische Motive im Hexenwesen und ihre kulturspezifischen Formen bei den Azande in Zentralafrika. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. CXI, 1981. 16-33 (im weiteren abgek.: KREMSER (1981)). Siehe weiteres u.a. DOUGLAS (1966) 134-50; dies., Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt 1981 [1970/1973] 91 f, 153-57, 164-68; DUERR H.P., Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt 1985 [1978] u.a. 17 ff, 81-86, 372-77; GIANI L.M., In heiliger Leidenschaft ... Mythen, Kulte und Mysterien. München 1994. 92-99; GRILL B., Die Macht der Hexen. In: Die Zeit Nr. 38 / 15.9.2005. 51

³²⁷ zitiert nach TFS (1964 b) 118 f (vgl. EVANS-PRITCHARD 1988 [1937/1976] 39); gleichzeitig äußert Turner in *Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics* Skepsis betreffend die umfassende Anwendbarkeit von witchcraft/sorcery-Modellen auf verschiedene afrikanische Gesellschaften, schon wegen der Durchmischung früher getrennt voneinander lebender Stämme (aufgrund des immer rascher um sich greifenden sozialen Wandels), woraus vielfältigste (neue) »Glaubensvorstellungen« und synkretistische Phänomene resultieren (vgl. ebd. 118). Aber auch im Rahmen der »Glaubensvorstellungen« eines Stammes ist die »Hexe« nicht immer einwandfrei definierbar; so hat bei den Ndembu das Aussprechen eines Fluches (*chisaku*) gegen einen lebenden Menschen (zur Aktivierung eines

Während Zauberei gelehrt wird und der Zauberer ihr bewußt und freiwillig nachgeht, übt die Hexe ihre verderbliche Tätigkeit gegen ihren Willen und möglicherweise sogar unbewußt aus;³²⁸ sie wird auch nicht freiwillig zur Hexe, vielmehr »vererben« nach Vorstellung der Ndembu sterbende Hexen ihre *familiars* (*tuyebela* bzw. *andumba*³²⁹) an Frauen aus ihrer matrilinearen Verwandtschaft, ein Vorgang, bei dem die Inkubi aktiv tätig werden in dem Sinn, daß sie ihre nächste »Besitzerin« auswählen – ob sie es will oder nicht.³³⁰ Demgegenüber produzieren männliche Zauberer ihre *familiars* (z.B. die Wasserschlange *ilomba*) selbst:³³¹ »They manufacture wooden figurines, activating them by pressing blood and medicines into holes in the heads, or grow creatures in pots at river-sources.«³³² Erfolgreiche Jäger besitzen besonders mächtige *familiars*,³³³ die jedoch als weniger gefährlich angesehen werden als die *tuyebela* der weiblichen Hexen;³³⁴ letztere haben die Gestalt kleiner Männer mit nach hinten gerichteten Füßen, von Hyänen, Schakalen, Eulen oder Ratten. Sie töten matrilineare Verwandte oder Ehemänner ihrer Besitzerinnen.³³⁵

Schattens gegen diesen) etwa »Hexenhaftes«, die betreffende – den Fluch aussprechende – Person gilt aber nicht unbedingt als Hexe, ja, ihr Handeln erscheint unter bestimmten Umständen sogar als berechtigt (vgl. TR 25 f); zu den Konzepten von *witchcraft* und *sorcery* siehe auch: CASTILLO R. J., Witchcraft. In: SALAMONE F. A., Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals. New York / London 2004 (im weiteren abgek.: SALAMONE (2004)) 444-50; STEVENS P. Jr., Sorcery. In: ebd. 406-11 (im weiteren abgek.: STEPHENS 2004 b)

³²⁸ letzteres ein Aspekt des Hexenglaubens der Zande; vgl. TFS (1964 b) 119; siehe dazu EVANS-PRITCHARD (1937/1976) 104-14; TSC 144; DOUGLAS (1966) 139-44

³²⁹ siehe dazu auch WHITE (1948 b) 84 ff

³³⁰ vgl. TDA 14 f; TFS 119 f; » ... when a woman reputed to be a *muloji* dies, her female matrikin flee her neighbourhood in case they are adopted by her *tuyebela* ... The Lunda or Luvale witch is not born a witch but has witchcraft ›thrust upon her,‹ usually late in life. In tribal belief ... she is thought to be quite aware of what has happened but for fear of her own life cannot resist the lethal demands of her familiars against her kin.« (Ebd. 120) Siehe dazu auch WHITE (1948 b) 84

³³¹ vgl. TSC 95/98; TDA 15; siehe auch WHITE (1948 b) 84

³³² TDA 15

³³³ vgl. TSC 111; » ... Their strength and skill in killing animals is acquired initially from killing their junior relatives by medicine.« (ebd.)

³³⁴ vgl. TSC 144

³³⁵ vgl. ebd. 144 f; TDA 14; T (1962) 155. Turner ordnet – die Ndembu betreffend – den Begriff »witch« Frauen –, »sorcerer« Männern zu: » ... A distinction worth making here is that female witches are believed to inherit their dark power, in the sense that a woman is ›chosen‹ by the familiars of a deceased witch as their new owner, [s.o.] while male sorcerers become evil through ambition or envy. Masculinity is thus associated with voluntariness, femininity with necessity.« (TDA 15) Das Phänomen afrikanischer Hexerei insgesamt

Beide, *witches* und *sorcerers*, stehen unter Nekrophagie-Verdacht.³³⁶ Ihre Bestrafung war früher der Tod durch Verbrennen;³³⁷ zur Zeit der Feldforschungstätigkeit Turners wurden »überführte« Hexen und Zauberer aus der Dorfgemeinschaft ausgestoßen.³³⁸ Ihre »Identifizierung« erfolgt im Zuge divinatorischer Verfahren,³³⁹ welche – früher nur bei Todesfällen, seit den fünfziger-Jahren immer häufiger auch aus Anlaß schwerer Erkrankung³⁴⁰ – von den Angehörigen des vermeintlichen Opfers in Auftrag gegeben werden.³⁴¹ Da – nach Vorstellung der Ndembu – Hexen und Zauberer vor allem ihre matrilinearen Verwandten töten, muß der *diviner*³⁴² auf der Hut sein: er hat in der Gruppe der ihn konsultierenden Klienten mit Hexen und Zauberern zu rechnen und versucht dementspre-

betreffend lehnt er diese Zuordnung allerdings als zu kurz greifend ab (vgl. TFS (1964 b) 120).

³³⁶ vgl. T (1962) 132, 155; TDA 15; siehe dazu auch WHITE (1948 b) 96 f; EVANS-PRITCHARD (1937/1976) 52, 55; KREMSER (1981) 27-30

³³⁷ vgl. TDA 39; siehe dazu auch WHITE (1948 b) 95; »Hexen« werden in Afrika nach wie vor – bzw. wieder – in großer Zahl ermordet; so sind z.B. in Tansania » ... nach Schätzungen des Familienministeriums allein zwischen 1994 und 1998 über 5000 ›Hexen‹ umgebracht worden.« (GRILL 51)

³³⁸ vgl. TDA 39; siehe dazu auch WHITE (1948 b) 95, 97

³³⁹ siehe dazu u.a. TDA 25-51, bes. 30-42; TND; im Detail s.u. 1.1.2.2.1.0.

³⁴⁰ vgl. TDA 128 f: » ... It is becoming increasingly common nowadays for people to attribute the cause of illness, and not only – as in the past – of death, to witchcraft or sorcery. For, under modern conditions of change, conflict in interpersonal relations is becoming exacerbated, as traditional corporate ties lose their effectiveness and economic individualism grows stronger. Belief in the moral power of the ancestors weakens, as belief in the maleficent power of the living increases.« (S.o. Anm. 15)

³⁴¹ vgl. u.a. TSC 112, 142; TFS (1964 c) 301

³⁴² Ich behalte hier den englischen Terminus bei, da mir die Übersetzung mit »Wahrsager« (TR 55) als problematisch erscheint: » ... *diviners* disclose, what has happened, and do not foretell future events.« (TDA 27) Im Unterschied zum Seher, dessen Tätigkeit nicht unbedingt in einem rituell vorgegebenen Setting stattfinden muß, bedient sich der *diviner* bestimmter symbolischer Objekte im Rahmen von – einer festen Verlaufsstruktur folgenden – rituellen Verfahrensweisen; so werden z.B. im Zuge des divinatorischen Verfahrens, welches die Ndembu *ng'ombu yakusekula* nennen, verschiedene Objekte in einem Korb geschüttelt und hochgeworfen; aus ihrer spezifischen Anordnung in dem so produzierten Haufen werden dann vom *diviner* Schlüsse gezogen (vgl. TDA 30-42; im Detail s.u. 1.1.2.2.1.0.). Seine Tätigkeit ist also eine *deutende* und ähnelt als solche jener der römischen Auguren (wörtl. Übersetzung: Vogelschauer, Zeichendeuter), deren »Kunst der Deutung« ja »*Divinatio*« (wörtlich: göttliche Handlung) genannt wurde (siehe dazu: BURKERT W., *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München 1998 [1996] (im weiteren abgek.: BURKERT (1996)) 191 ff), von welchem Terminus der Begriff *diviner* schließlich abzuleiten ist.

chend, sich durch spezielle Medizinern gegen deren Täuschungsmanöver zu immunisieren.³⁴³

Als Motive für Hexerei gelten versteckter Groll, Haß, Neid, Eifersucht, Gier etc.,³⁴⁴ dem Moralkodex der Ndembu entsprechend gleichsam »Todsünden«.³⁴⁵ Wer derart negative Affekte und Triebkräfte in sich trägt, dessen Blut ist »schlecht« oder »schwarz«, sein Sperma »rot« oder »gelb« (d.h. unrein), er gilt als steril, ihm fehlt das Jagdglück.³⁴⁶ Sein positives Pendant ist das Konzept des »good man« oder »moral man« (*muntu wamuwahi*):

»This is the man who bears no grudges, who is without jealousy, envy, pride, anger, covetousness, lust greed etc., and who honors his kinship obligations. Such a man is *open*, he has ›a white liver,‹ he has nothing to conceal from anyone, he does not curse his fellows, he respects and remembers his ancestors. The diviner looks for sorcerers and witches among those who do not measure up to this standard of morality.«³⁴⁷

Darüber hinaus werden auch Personen von gemischter ethnischer Herkunft oder solche, die bei einem anderen Stamm aufgewachsen sind, in besonderer Weise als potentielle Hexen/Zauberer verdächtigt.³⁴⁸

³⁴³ vgl. u.a. TDA 27 f; TND 2 f

³⁴⁴ vgl. TDA 47; T (1977 b) 191; siehe dazu auch: EVANS-PRITCHARD (1937/1976) 92-103; Turner interpretiert den Glauben an Hexerei (und die mittels des so »bereitgestellten« Codes möglich werdenden Beschuldigungen) als Ausdruck latenter Spannungen zwischen Personen, die einander relativ nahe stehen: (vgl. auch EVANS-PRITCHARD (1937/1976) 95) » ... the major problems of Ndembu society bear on the maintainance of good relations between kin, and on the reduction of competition and rivalry between them. Furthermore, since persons of incompatible tempraments and characters are frequently forced into daily propinquity by kinship norms which enjoin respect and cooperation among them, interpersonal hostilities tend to develop that are forbidden direct expression. Hidden grudges (*yitela*) rankle and grow, as Ndembu are well aware. In the idiom of Ndembu culture these grudges are associated with the mystical power of sorcery / witchcraft.« (TDA 46 f) Diese Einschätzung der Hintergründe des Hexenglaubens ist der von Turner in T (1966 c) 159-65 kritisierten von M.G. MARWICK (Sorcery and its Social Setting: a study of the Northern Rhodesian Cewa. Manchester 1965) nicht unähnlich; (vgl. T (1966 c) 159) Marwick versucht jedoch, das Phänomen einer differenzierteren Analyse zu unterziehen, indem er es anhand einer triadischen Beziehungsstruktur (sorcerer / victim / accuser) beschreibt (vgl. ebd. 159 f).

³⁴⁵ vgl. TDA 47

³⁴⁶ vgl. T (1962) 148; zum Rot-Weiß-Schwarz-Symbolismus der Ndembu s.u.

³⁴⁷ TDA 48 f; vgl. auch EVANS-PRITCHARD (1937/1976) 99-103

³⁴⁸ vgl. TSC 150, siehe dazu auch: EVANS-PRITCHARD (1937/1976) 42; DOUGLAS (1966) 137 f: » ... Menschen, die in den Zwischenräumen einer Machtstruktur leben und die von denen, die einen eindeutigeren Status haben, als Bedrohung empfunden werden.« (Ebd. 137) Hinzuzufügen ist, daß solche Personen aufgrund des Sachverhalts, nicht in glei-

1.1.2.2. DAS RITUALSYSTEM – VICTOR TURNERS DARSTELLUNG DER RITUALE DER NDEMBU

1.1.2.2.0. VORBEMERKUNGEN

Im Unterschied zu diesen »simple and, indeed, naive beliefs«, die sehr wenig an mythologischem Material enthalten, ist laut Turner die religiöse *Praxis* der Ndembu von äußerster Vielschichtigkeit und Komplexität.³⁴⁹ Im Großteil seiner Publikationen der fünfziger- und sechziger-Jahre³⁵⁰ behandelt er einzelne *performances*³⁵¹ von Ritualen, analysiert minutiös ihre Symbolik und Verlaufsstruktur, nennt die teilnehmenden Personen, beschreibt deren Interaktionen sowie – mit diesen korrelierend – die Struktur des *sozialen Feldes*³⁵², innerhalb dessen das betreffende Ritual durchgeführt wurde, sowie die durch das Ritual bewirkten Veränderungen dieser Struktur.³⁵³

cher Weise wie die Mitglieder der autochtonen Bevölkerung vor Ort in verwandtschaftliche Strukturen eingebunden zu sein, vergleichsweise schwache soziale Positionen einnehmen und sich daher in besonderer Weise dazu »eignen«, als **Menschenopfer** ausgewählt zu werden; siehe dazu GIRARD R., *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt 1992 [1972] (im weiteren abgek.: GIRARD (1972)) 25 f: » ... Alle opferfähigen Wesen ... unterscheiden sich in allen Opfergesellschaften ohne Ausnahme von den nicht opferfähigen Wesen durch eine wesentliche Eigenschaft. Zwischen der Gemeinschaft und den rituellen Opfern fehlt genau jener Typus von sozialen Beziehungen, der bewirkt, daß Gewaltanwendung gegen ein Individuum Vergeltung durch andere Individuen, die nächsten Verwandten, nach sich zieht ... « Zum Thema *Opfer* siehe ebd. u.a. 9-61

³⁴⁹ vgl. u.a. TDA 15, TR 21, 26; zum Verhältnis von Mythos und Ritual in afrikanischen Religionen siehe auch: TURNER V., *Symbols in African Ritual*. In: *Science* 179 / 4068, 1973. 1100-05 (im weiteren abgek.: T (1973)) 1103: »In several African cultures, particularly in West Africa, a complex system of rituals is associated with myths ... These tell of the origins of the gods, the cosmos, human types and groups, and the key institutions of culture and society. Some ritual episodes reenact primordial events, drawing on their inherent power to achieve the contemporary goals of the members of the culture ... Ritual systems are **sometimes*** based on myths. There may coexist with myths and rituals standardized schemata of interpretation that may amount to theological doctrine. But **in wide areas of East and Central Africa, there may be few myths connected with rituals and no religious system interrelating myths, rituals, and doctrine. In compensation, there may be much piecemeal exegesis of particular symbols.***« Zum Thema *Mythos* bei Turner siehe ders., *Myth and Symbol*. In: SILLS D.L. (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* 10. --- 1968. 576-582 (im weiteren abgek.: T (1968))

³⁵⁰ siehe dazu u.a. TLRC, TND, T (1962), TCWS, TFS, TDA, TRP

³⁵¹ zum Begriff *performance* im Sinn von »kunstvolle Darbietung« siehe u.a. TRT 126, 143, 194; TAP 75 ff, 80 f, 146 ff, 157 f; im weiteren s. u.

³⁵² zum *Feld*-Begriff s.u. 1.1.2.2.2.1.1.

³⁵³ siehe z.B. TSC 303-17; TDA 89-197

Wie bereits in den einleitenden Bemerkungen zu 1.1.2.1. angedeutet, geht es mir im vorliegenden Abschnitt um die Erarbeitung einer zusammenfassenden Darstellung von Turners Beschreibungen der Riten³⁵⁴ der Ndembu – sozusagen des empirischen Materials für den Großteil seiner theoretischen Konzeptionen – sowie um eine Skizzierung bestimmter grundlegender interpretativer (meist dem Strukturfunktionalismus verpflichteter) Zugänge zu diesem Ritualsystem insgesamt bzw. zu seinen Subsystemen, interpretativer Zugänge, welche Turner vor allem in den Arbeiten der fünfziger- und sechziger Jahre mit *seiner* Darstellung der Rituale der Ndembu verbindet;³⁵⁵ sie schließen Klassifikationssysteme und Definitionen mit ein.

So heißt es etwa in *Symbols in Ndembu Ritual*: »By ›ritual‹ I mean prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers.* «³⁵⁶

³⁵⁴ »Ritus« und »Ritual« sind für Turner synonyme Begriffe; vgl. u.a. TDA 15

³⁵⁵ ... verbindet, nicht vermischt: » ... I felt that it was methodologically important to keep observational and interpretative material distinct from one another.« (TFS (1958/1964) 19 f); siehe dazu auch RADCLIFFE-BROWN (1922) 230: »It is often urged that in ethnology description and interpretation should be most carefully separated.* So far as this means that the facts observed ... should be recorded free from all bias of interpretation, the necessity cannot be too often or too strongly urged.«

³⁵⁶ TFS (1958/1964) 19; vgl. u.a. TDA 15; TFS 272 f u. TEB (1968) 64 (identischer Text); TURNER V., Ritual, Tribal and Catholic. In: *Worship* 50 / 6, 1976. 504-526 (im weiteren abgek.: T (1976 b)) 504; siehe dazu u.a. TRT 126: »In früheren Veröffentlichungen definierte ich ›Ritual‹ als ›vorgeschriebenes, förmliches Verhalten bei Anlässen, die keiner technologischen Routine überantwortet sind und sich auf den Glauben an unsichtbare Wesen oder Mächte beziehen, die als erste und letzte Ursachen aller Wirkungen gelten«. Diese Definition orientiert sich stark an entsprechenden Definitionen von Auguste Comte, Godfrey und Monica Wilson sowie Ruth Benedict. **Als operationale Definition halte ich diese Formulierung immer noch [1982] für nützlich***, obwohl Sir Edmund Leach und andere Ethnologen seiner Art die religiöse Komponente streichen und das Ritual als ›stereotypisiertes Verhalten‹ bezeichnen würden, ›das im Rahmen der kulturellen Konventionen der Handelnden in sich selbst mächtig ist, obwohl wirkungslos in einem rational-technischen Sinne«, und dazu dient, Informationen über die höchsten Werte einer Kultur zu übermitteln.« Vier Jahre zuvor, in *Encounter with Freud*, hatte sich Turner obige Definition betreffend relativ selbstkritisch geäußert: » ... **my formulation, I have come to see, is anything but adequate.*** It is a flat description of ritual action as it appears to an alien observer and says nothing about what ritual means to a native actor. Nor does it capture the transformative capacity of ritual, its competency, from the actor's standpoint, to raise him from a lower to a higher level of knowledge, understanding, or social being. Nor does it correctly characterize the component of spontaneity present in most ritual ... « (T (1978) 560)

Zur Kritik an dieser Ritualdefinition Turners siehe u.a. GRIMES (1990) 141 f: »The definition is host for a brood of problems. Not only does it limit ritual to religious ritual, ... it limits religion to two of its subtypes, theism and animism (implied by ›mystical beings«

and ›powers‹ respectively). Moreover, **it implies that ritual is by definition related to belief*** [s.o. 1.1.2.1., Anm. 259] – a distinctly Western preoccupation ... Ritual's relation to belief is no more automatic than its relation to myth. Because the same rite can be embedded in various eras, cultural settings, and cosmologies, one cannot infer beliefs from it ...

The problem with Turner's making belief a definitional requirement lies in the Western, rationalist assumptions packed into the notion of belief. The assumption that belief is primary and action a secondary expression of it is peculiar to certain phases of Western thought ... There is no inherent connection among religion, belief, and ritual ... Since there are rites that have nothing to do with religion (e.g., civil ceremonies) and religions that have little to do with mystical beings or powers (e.g., Zen Buddhism), building such qualifiers into a definition is a mistake.

Furthermore, Turner's differentiating ritual from ›occasions not given over to technological routine‹ is only partly successful. The tactic helps us to recognize the noninstrumental quality of festivals, celebrations, and other rites permeated by play. But it obscures the link between ritual and technology that develops when ›technicians of the sacred‹ (Eliade's term for shamans) engage in magical rites ... Surely there is a **technology of ritual*** and surely modern technology has its ritualistic qualities.«

Siehe auch ALEXANDER B. C., Victor Turner Revisited. Ritual as Social Change. American Academy of Religion. Academy Series 74. Atlanta 1991. 13-16.

Zur Überwindung obiger Ritual-Definition im Spätwerk Turners siehe ders., The Anthropology of Performance. (1980) In: TAP 72-98 (im weiteren abgek.: TAP (1980)) 75: » ... [For me, ritual is] **the performance of a complex sequence of symbolic acts.*** ... [as Ronald Grimes puts it] ... a ›transformative performance revealing major classifications, categories, and contradictions of cultural processes.‹ « Siehe auch ebd. 93 f, 157 f.

Zur **Ritualdefinition Radcliffe-Browns** siehe ders. (1945) 154 f: » ... I shall assume that any religion ... normally involves certain ideas or **beliefs*** on the one hand, and on the other certain observances. These observances, positive or negative, I shall speak of as **rites***.« Und weiter ebd. 157: » ... **Rites can be seen to be the regulated symbolic expression of certain sentiments.*** Rites can therefore be shown to have a specific social function, when ... they have for their effect to regulate, maintain and transmit from one generation to another sentiments on which the constitution of the society depends. ... religion is everywhere an expression ... of a sense of dependence on a power outside ourselves, ... which we may speak of as a spiritual or moral power.« Zur Kritik an der Dichotomie *belief / ritual* als im westlichen Denken begründet siehe u.a. BELL C., Ritual Theory, Ritual Practice. New York / Oxford 1992. 6.

Zu Ritualdefinitionen aus den sechziger Jahren von Autoren aus dem Umfeld Turners siehe u.a. WILSON M., Rituals of Kinship Among the Nyakyusa. London / New York / Toronto 1957 (im weiteren abgek.: WILSON (1957) 9: »By *ritual* we mean a primarily religious action, that is, action directed to securing the blessing of some mystical power or powers. The action may be negativ, i.e. an avoidance or taboo, as well as a positive one. Symbols and concepts are employed in rituals but are subordinated to practical ends.«; zu dem für diese Definition relevanten Symbolbegriff siehe ebd. 9 f; GLUCKMAN (1962 b) 20-24, 30; WHITE (1961) 29 f: » ... In Luvale a ritual may be described as a *chilika* which means **an observance which carries with it an obligation or duty to perform it.*** ... A Luvale ritual is inescapable in the sense that it is socially enjoined or essential in order to manipulate and influence hidden forces.«

Zu Ritualdefinitionen jüngerer Datums, in deren Kontext Rituale als *Performances* bzw. als spezifische Formen von *Kommunikation* interpretiert werden, (vgl. KRIEGER

D.J., BELLIGER A., Einführung. In: BELLIGER A., KRIEGER D.J. (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2003. 7-34. 9-17 bzw. 18-30), siehe u.a. TAM-
BLAH S.J., Eine performative Theorie des Rituals. (1979) In: BELLIGER / KRIEGER 227-
250. 230: »Das Ritual ist ein kulturell konstruiertes System symbolischer Kommunika-
tion.* Es besteht aus strukturierten und geordneten Sequenzen von Worten und Handlun-
gen, ... deren Inhalt und Zusammenstellung ... charakterisiert sind durch: Formalität
(Konventionalität), Stereotypie (Rigidität), Verdichtung (Verschmelzung) und Redundanz
(Wiederholung). Rituelle Handlungen sind auf drei Arten performativ: erstens [in dem
Sinn, daß] ... etwas sagen gleichzeitig auch etwas tun ... bedeutet; zweitens in dem davon
völlig verschiedenen Sinn einer dramatischen Performance, in der die Teilnehmer verschie-
dene Medien benutzen und das Ereignis intensiv erfahren; und schließlich ... im Sinne eines
indexikalen Wertes ... , den die Akteure während der Performance dieser zuschreiben und
aus ihr ableiten.«; FROBISH T.S., Ritual as Communication. In: SALAMONE (2004)
361f. 361: »A ritual is an ordered system of symbolic activities that is performed by either
a person or a group of persons for the purpose of serving some function.* As a symbolic
event, a ritual expresses a tradition or history while simultaneously reaffirming the impor-
tance and place of that history in the future. All rituals contain a unique grammar and a
style that secure their status as primary languages ...

A ritual may be verbal or nonverbal or both ...

Although one might be tempted to view all structured response to recurring stimuli as
ritual, a ritual is a **conscious*** activity – planned and orchestrated to communicate a desired
message to gain a desired response ...

Furthermore, all rituals are contextual and localized within a specific time frame and in
response to set events ... «

Siehe weiters ZUESSE E.M., Ritual. In: ELIADE M. (Hg.), The Encyclopedia of Reli-
gion 12. New York 1987. 405-422. 405: » ... we shall understand as ›ritual‹ those consi-
cious and voluntary, repetitious and stylized, symbolic bodily actions that are centered on
cosmic structures and/or sacred presences.«; LUCKMANN T., Phänomenologische Überle-
gungen zu Ritual und Symbol. In: UHL F., BOELDERL A.R. (Hg.), Rituale, Zugänge
zu einem Phänomen. Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 1.
Düsseldorf / Bonn 1999. 11-28. 12 f: »**Rituale sind die Handlungsform von Symbolen.*** Sie
sind zwar soziale Handlungen: Sie sind an anderen orientiert oder darüber hinaus an sie
gerichtet: aber an anderen, die grundsätzlich nicht unmittelbar erfahrbar sind und einem
anderen als dem alltäglichen, vom Handelnden bewohnten Wirklichkeitsbereich angehö-
ren ... Symbol und Ritual sind *intersubjektiv* im Vollzug, in tradiert Form sind sie mit
Sanktionen versehene *gesellschaftliche* Konstruktionen, aber transzendent im *Adressat*.
Daher enthalten sie immer einen noch größeren Rest an Ungewißheit, als es schon bei all-
täglicher Kommunikation der Fall ist.«; HÖDL H.G., Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremo-
nie). In: FIGL J. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen
Themen. Innsbruck / Wien / Göttingen 2003. 664-689. 664.

Aus ethnopschoanalytischer Perspektive schreibt Mario Erdheim: » ... Rituale [sind] ...
Befehle, Handlungsanweisungen. Sie sollen quasi automatisch durchgeführt werden, d.h.
das Denken stört, verführt dazu, daß man den Ritus falsch vollzieht und er deshalb unwirk-
sam wird ...

... **Rituale [stellen] den Gegensatz zum selbstreflexiven Denken dar.*** Wo Rituale den
Alltag durchreglementieren, muß das selbstreflexive Denken ausgeschaltet werden. Wenn
das selbstreflexive Denken ein Instrument der Suche nach Sinn ist, **so ist das Ritual ein Mit-
tel zur Durchsetzung eines Sinns, der nicht mehr hinterfragt werden soll.*** Ist der Alltag

schränkung (« ... when referring to Ndembu culture ... »³⁵⁷) wiederholt, wird dort in der Einleitung eine ausführlichere Begriffsbestimmung vorangestellt:

»Each type of ritual ... , from the point of view of information theory, represents a storehouse of traditional knowledge. To obtain this knowledge one has to examine the ritual in close detail and from several standpoints. In the first place, **the ritual is an aggregation of symbols.*** [³⁵⁸] It is possible to make an inventory of these and against each to state its ›meaning‹ ... We then have a quantum of information, which represents a set of ›messages‹ about a sector of sociocultural life considered worth transmitting down the generations. We next have to consider **what kind of information*** it is that we have revealed. The occasions on which transmission occurs are hallowed occasions; the messages wrapped up in the ritual ... are messages from or about the gods, and are charged with mystical efficacy. Our storehouse is also a powerhouse. In other words, we are dealing with information that is regarded as authoritative, even as ultimately valid, axiomatic. ... we are concerned here with the **crucial values of the believing community***, whether it is a religious community, a nation, a tribe, a secret society, or any other type of group whose ultimate unity resides in its orientation towards transcendental and invisible powers. It is not only a question of values, but of relationships between values – of an **ideological ›structure‹***, rather than a random assemblage. This aspect of ›structure‹ emerges perhaps most clearly when we examine the liturgical or procedural form of ritual. **A ritual is segmented into ›phases‹ or ›stages‹ and into subunits such as ›episodes‹, ›actions‹, and ›gestures‹.*** To each of these units and subunits corresponds a specific arrangement of symbols, of symbolic activities or objects ...

Underlying the observable structure of a ritual may be detected its ›telic structure‹, its design of a system of ends and means.* Each phase or episode has its explicitly stated aim, and the end of one stage is normally a means to the fulfilment of the next, or of the ultimate end of the ritual.«³⁵⁹

rituell durchorganisiert, dann bedeutet das in der Regel, daß die Suche nach Sinn verboten – oder zumindest sozial unerwünscht – ist. Das trifft vor allem für jene Bereiche der Kultur zu, die für unwandelbar gehalten werden sollen.« (ERDHEIM M., Sinngebung und Kulturwandel. In: APSEL R. (Hg.), Ethnopschoanalyse 1. Glaube, Magie, Religion. Frankfurt 1997 [1990] (im weiteren abgek.: APSEL (1990)) 9-31 (im weiteren abgek.: ERDHEIM (1990)) 19)

³⁵⁷ TDA 15

³⁵⁸ vgl. ebd. 16: »Each kind of Ndembu ritual ... is a *system* of symbols.«; TFS (1960/1965) 48: » ... Each kind of ritual may be regarded as a **configuration of symbols***, a sort of ›score‹ in which the symbols are the notes.« In TFS (1958/1964) findet sich in der Zusammenfassung der Satz: » ... Each kind of ritual is a **pattered process in time, the units of which are symbolic objects and serialized items of symbolic behaviour.***« (Ebd. 45)

³⁵⁹ TDA 2 f; vgl. identischer Text in TURNER v., Ritual as Communication and Potency: An Ndembu Case Study. In: HILL C.E. (Hg.), Symbols and Society. Essays on Belief

Eine weitere Definition findet sich in *Symbols in African Ritual* (1973):

»A ritual is a stereotyped sequence of activities involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and interests.«³⁶⁰

In *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage* (1964)³⁶¹ nimmt Turner eine Abgrenzung gegenüber dem Begriff *Zeremonie* vor:

» ... I consider the term ›ritual‹ to be more fittingly applied to forms of religious behaviour associated with social transitions, while the term ›ceremony‹ has a closer bearing on religious behaviour associated with social states ...
Ritual is transformative, ceremony confirmatory.«³⁶²

In drei dieser Definitionen – mit denen Turner den Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu verbinden scheint – spielt die Bezugnahme auf transzendente Wesenheiten eine Rolle; nur in zweien wird die Verwendung von Symbolen und die prozeßhafte Dimension des Rituals erwähnt.³⁶³

Die erste Definition wird in *Drums of Affliction* durch eine Hinzufügung ergänzt: » ... I shall also define ›a ritual‹ or ›a kind of ritual‹ as a corpus of beliefs and practices performed by a specific cult association.«³⁶⁴

Diese – exklusivere – Zusatzdefinition ist auf die spezifischen Verhältnisse der Religion der Ndembu »zugeschnitten« und betrifft einen wesentlichen Sektor der praktischen Durchführung des zentralen Themenkomplexes dieser Religion: des *Ahnenkults*³⁶⁵ (s.o. 1.1.2.1.). Wie oben kurz beschrieben, stehen – nach Vorstellung der Ndembu – die Lebenden und die Schatten ihrer verstorbenen Verwandten (meist der ersten und zweiten zurückliegenden Generation³⁶⁶) in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit, dessen Mißachtung – vor allem in Form

Systems in Action. Sothorn Anthropological Society Proceedings 9. Athens 1975. 58-81 (im weiteren abgek.: T (1975 b)) 59 f

³⁶⁰ T (1973 b) 1100

³⁶¹ TURNER V., *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*. (1964) In: TFS 93-111 (im weiteren abgek.: TFS (1964 a); im Detail s.u. 1.2.3.1.

³⁶² ebd. 95; vgl. TRT 128; im Detail s.u. und s.u. 1.2.3.1.

³⁶³ eine zusammenfassende Darstellung der Ritualdefinitionen Turners findet sich in: DEFLEM 5; » ... In sum, Turner's definition of ritual refers to ritual *performances* involving manipulation of *symbols* that refer to *religious beliefs*.« (Ebd.)

³⁶⁴ TDA 15

³⁶⁵ vgl. ebd. 52: »Among the Ndembu, the ritual of affliction is the characteristic form of the ancestor cult.«

³⁶⁶ vgl. u.a. TSC 296; TFS 12; TDA 53

des Vergessens³⁶⁷ – die unangenehme Konsequenz nach sich ziehen kann, von einem *ancestor-shade* »geschnappt« zu werden (»*being caught by a mukishi*«³⁶⁸), was sich entweder in Form einer spezifischen Erkrankung oder durch ein Unglück anderer Art – z.B. anhaltenden Mißerfolg bei der Jagd – manifestiert.³⁶⁹ Der *mukishi* »erscheint« (»emerges«³⁷⁰, »comes out«³⁷¹) solcherart im Leiden (»affliction«) einer bestimmten Person; deren jeweiliges Krankheitsbild bzw. Mißgeschick gestattet einem *diviner* den Rückschluß – im Sinne einer Diagnose – auf die vorliegende *Form* des Leidens (»mode of affliction«).³⁷² Es folgt die Empfehlung, das diesem Leidensmodus entsprechende Ritual (»*ritual of affliction*« oder »*drum of affliction*«)³⁷³ durchführen zu lassen, mit dem Ziel, den *mukishi* sowohl mit dem Patienten als auch mit der matrilinearen Verwandtschaftsgruppe, als deren »Vertreter« dieser »geschnappt« wurde, zu versöhnen; daraus soll einerseits die Heilung des Kranken bzw. Leidenden resultieren, zum anderen die erfolgreiche Bewältigung der verborgenen sozialen Spannungen und Konflikte, die bis zum »coming out« des *mukishi* das Zusammenleben der Menschen in der betreffenden Dorfgemeinschaft beeinträchtigt hatten.³⁷⁴ Die Durchführung des Rituals obliegt einer von einem »doctor« (*chimbuki*)³⁷⁵ geleiteten Kultgenossenschaft (»*cult association*«).³⁷⁶

³⁶⁷ vgl. u.a. TLRC 6; TSC 294 f; TCWS 1; TFS 10, 13; TDA 2; TR 18; TND 3, 23, 30 : » ... All spirits want to be remembered. * «

³⁶⁸ vgl. u.a. TSC 292 f; TDA 15; TFS 10

³⁶⁹ vgl. u.a. TSC 292; TFS 9; entsprechend den Glaubensvorstellungen der Ndembu kann Krankheit auch durch Hexerei bzw. Zauberei oder durch die Übertretung best. Tabus hervorgerufen werden (s.o. 1.1.2.1.); die genaue Feststellung der Krankheitsursache obliegt in jedem Fall einem *diviner* (s.u.).

³⁷⁰ vgl. TDA 29

³⁷¹ vgl. u.a. TSC 303, 306

³⁷² vgl. u.a. TDA 15; TND 22, 24: » ... It is the diviner in fact who specifies just what cult's ritual should be performed for a sick or unlucky person. He is the diagnostician; the cult association [s.u. 1.1.2.2.1.] is the team of therapists. «

³⁷³ vgl. TDA 15: » ... Ndembu often use the term ›drum‹ (*ng'oma*) as a synonym both for a type and an actual performance of ritual. « (vgl. auch TND 25 f) – dies vor dem Hintergrund, daß – neben anderen Spezifika – jedem Ritualtyp ein eigener Trommelrhythmus zugeordnet ist (vgl. TLRC 46).

³⁷⁴ vgl. u.a. TSC 301 f; TDA 52; TR 17; TRT 12 › im Detail s.u. 1.1.2.2.1. u. 1.2.1.

³⁷⁵ » ... This term [Plural: *ayimbuki*] has the dual significance of ›doctor‹ ... in so far as the ritual is regarded as therapeutic, and ›adept‹ (perhaps even ›priest‹ for a senior adept) in so far as it is a national cult. « (TSC 290)

³⁷⁶ vgl. u.a. TDA 15 f; TR 20; TCWS 1

Aus dieser kurzen Einführung wird klar, daß *rituals of affliction* immer in Konnex mit der zum Zeitpunkt ihrer Durchführung gegebenen Struktur des »sozialen Feldes«³⁷⁷ analysiert werden müssen; daraus ergibt sich ein wesentliches Unterscheidungskriterium gegenüber den im Rahmen der Ndembu-Religion praktizierten Ritualen der Lebenskrisen (*life-crisis-rituals*), deren Terminisierung durch biologische Übergänge determiniert ist: durch (bevorstehende) Geschlechtsreife und Tod.³⁷⁸

³⁷⁷ Turner übernimmt den Begriff des »Feldes« bzw. des »sozialen Feldes« von K. LEWIN; siehe ders., Verhalten und Entwicklung als eine Funktion der Gesamtsituation. (1946) In: ders., Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Ausgewählte theoretische Schriften. Herausgegeben von Dorwin Cartwright. Bern / Stuttgart 1963 [1951] 271-329 (im weiteren abgek.: LEWIN (1946)) 273: » ... Eine Gesamtheit gleichzeitig bestehender Tatsachen, die als gegenseitig voneinander abhängig begriffen werden, nennt man ein *Feld* (Einstein ...). Die Psychologie muß den Lebensraum, der die Person und ihre Umwelt einschließt, als ein Feld betrachten.« Lewin wendet diesen von ihm zunächst aus dem Bereich der Physik auf die (Sozial-)Psychologie übertragenen Begriff schließlich auch auf die Beschreibung sozialer Phänomene an: »Ein wesentliches Werkzeug zur Analyse des Gruppenlebens ist die Darstellung der Gruppe und ihrer Bedingungen als ein ›soziales Feld‹. Dies bedeutet, daß ein soziales Ereignis als das Ergebnis einer Gesamtheit von gleichzeitig bestehenden sozialen Gegebenheiten, wie Gruppen, Teilgruppen, Mitglieder, Barrieren, Kommunikationswege usw., betrachtet wird. Eine der Haupteigenschaften dieses Feldes sind die Lagebeziehungen der Gegebenheiten, die Teile des Feldes sind. Die relative Lage stellt die Struktur der Gruppe und ihre ökologischen Bedingungen dar. Außerdem drückt sie die grundlegenden Möglichkeiten für die Lokomotion innerhalb des Feldes aus.

Was in einem Feld geschieht, hängt von der Verteilung der Kräfte im ganzen Feld ab*. Eine Vorhersage setzt die Fähigkeit voraus, für die verschiedenen Punkte des Feldes die Stärke und die Richtung der resultierenden Kräfte zu bestimmen.

Gemäß der allgemeinen Feldtheorie muß die Lösung eines Problems des Gruppenlebens letzten Endes immer auf einem analytischen Verfahren dieser Art beruhen.« (Ebd. 235; vgl. LEWIN K., Forschungsprobleme der Sozialpsychologie II: Soziales Gleichgewicht und sozialer Wandel im Gruppenleben. (1947) In: GRAUMANN C.-F. (Hg.), Kurt-Lewin-Werkausgabe Bd. 4. Bern / Stuttgart 1982. 237-289 (im weiteren abgek.: LEWIN (1947)) 250)

Zur Rezeption des Feld-Begriffs durch Turner s.u. 1.1.2.2.2.1.1., 1.2.0.

³⁷⁸ vgl. TFS 7 ff; TDA 16, 87 f: » ... Rituals of affliction must be understood in close relation to the contemporaneous structure of the social field for which they are events. **In this they differ from life-crisis-rituals, which take no account of the actual balance of power between persons and groups,*** but dogmatically stress the key values and concepts of Ndembu society, in virtual independence of the concrete historical situation.« Vgl. auch TURNER V., Ndembu Divination and Its Symbolism. In: LANDY D. (Hg.), Culture, Disease, and Healing. Studies in Medical Anthropology. New York / London 1977. 175-183 (im weiteren abgek.: T (1977 a)) 176; dem widerspricht Turner u.a. in: ders., Ritual Aspects of Conflict Control in African Micropolitics. (1966) In: TEB 43-51 (im weiteren abgek.: TEB (1966)) 47 ff, wo er Konflikte um die Besetzung prestigeträchtiger ritueller Funktionen im Kontext von *Mukanda* analysiert, sowie in TEB (1968) 59: » ... Mukanda is a cybernetic custom-directed ›mechanism‹ for restoring a state of dynamic equilibrium between crucial structural components of a region of Ndembu society, which has been **distur-**

Beide – *rituals of affliction* und *life-crisis-rituals* – können als **Rituale der Stuserhöhung**³⁷⁹ klassifiziert werden; erstere, weil das *ritual subjekt* nach erfolgreicher Behandlung vom Status des Patienten (*muyeyi*) zu dem des Adepten oder »junior doctor« (*chimbuki wanyanya*, »little doctor«) der betreffenden *cult association* aufsteigt,³⁸⁰ ein Vorgang, der in jedem Fall mit Prestigezuwachs verbunden ist;³⁸¹ letztere, weil durch sie – im Fall der Initiationsriten für Jugendliche – aus Knaben Männer und aus Mädchen Frauen »gemacht« werden,³⁸² der soziale Status der betroffenen Individuen also irreversibel im Sinne des Aufstiegs in die Welt der Erwachsenen verändert wird. Was die Begräbnisriten der Ndemu angeht³⁸³, so findet auch hier Erhöhung statt: einerseits wird der Verstorbene zum – hoffentlich – wohlwollenden, jedenfalls aber mächtigen *ancestor shade*, der rituelle Verehrung beanspruchen darf; andererseits vererbt er (gegebenenfalls) sein Amt und seinen Besitz an seine matrilinearen Verwandten, soziale Positionen werden neu verteilt, die nächste Generation »rückt nach«.³⁸⁴ Turner zitiert in diesem Zusammenhang Radcliffe-Brown, der meint, Begräbnisse hätten mehr mit den

bed* by the growing up of a large number of boys. Too many ›unclean‹ ... boys are ›hanging around‹ the women's kitchens ... « Im Detail s.u. 1.1.2.2.2.1.1.

³⁷⁹ siehe u.a. TR 159 ff; **Rituale der Stuserhöhung** sind solche, » ... in denen das Ritualsubjekt [sic!] oder der Novize irreversibel von einer niedrigeren zu einer höheren Position in einem institutionalisierten System solcher Positionen befördert wird ... « (160; im Original TRP 167) und weiter: » ... Riten der Lebenskrisen oder Rituale, die in ein Amt einführen, sind fast immer Riten der Stuserhöhung ... « (161; im Original TRP 169)

³⁸⁰ vgl. u.a. TDA 56 f; TSC 294; TND 23 f; im Detail s.u. 1.1.2.2.1.

³⁸¹ vgl. TLRC 37: » ... When one becomes the subject of a ritual, one becomes ›sacred‹ (*kumbadyi*, ›to the side-), one is ›set apart‹ from the profane run of humanity, and some of this sacredness persists after one has been cured ... **Through contact with the shade one attains ghostly power***, and can become a doctor in future rituals.«; TDA 78; TFS 10 » ... the way to religious fame is through affliction.« Siehe auch TURNER V., The Syntax of Symbolism in an Ndembu Ritual. (1966) In: MARANDA E., MARANDA E.K. (Hg.), Structural analysis of oral tradition. Philadelphia 1971. 125-136 (im weiteren abgek.: T (1966/1971)) 135: » ... To be afflicted by an ancestral shade ... is at once to be punished and to be elected to membership in a cult, **membership which confers a degree of prestige*** in a society with a poverty of secular roles conferring high status, **especially for women.*** « T (1966/1971) ist bis auf die zwei letzten Absätze von TURNER V., The syntax of symbolism in an African religion. In: Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B = Biological Sciences 251 / 772, 1966. 295-303 (im weiteren abgek.: T (1966 a)) mit diesem Text identisch.

³⁸² siehe dazu u.a. TFS 7 f; TDA 16; im Detail s.u. 1.1.2.2.2.1.

³⁸³ siehe dazu TLRC 27-36; TSC 267 ff; TFS 8 f; TURNER V., Themes and Symbols in an Ndembu Hunter's Burial. In: ZAMORA M. D. (Hg.), Themes in Culture. Quezon City 1971. 270-84 (im weiteren abgek.: T (1971))

³⁸⁴ vgl. TFS 8 f

Lebenden als mit den Toten zu tun.³⁸⁵ Die Frage nach dem *eigentlichen ritual subject* dieses letzten aller Übergänge wird hier aus soziologischer Perspektive neu gestellt.

Rituale der Statusumkehr³⁸⁶, manchmal identisch mit *kalendari-schen Riten*³⁸⁷, kommen in Turners Beschreibung der Ndembu-Religion nicht vor.³⁸⁸ Letztere Kategorie zählt – ebenso wie die *Riten der Lebenskrisen* – zum klassischen begrifflichen Instrumentarium der Ethnologie und der Religionswissenschaften.³⁸⁹ Während Riten der Lebenskrisen einmalige, irreversible Übergänge im Leben des *ritual sub-jekt* markieren (Geburt, Geschlechtsreife, Heirat, Tod), werden kalenda-rische Riten jedes Jahr (meist zu bestimmten Zeiten des Anbauzyklus) von allen Mitgliedern einer Gruppe (oder der ganzen Gesellschaft) wiederholt.³⁹⁰

Schon während der Abfassung dieser einleitenden Zeilen ließ sich an einigen Stellen der Gebrauch des Wortes **Übergang** nur schwer vermeiden; es erscheint mir deshalb sinnvoll, an dieser Stelle ein erstes Mal auf **Arnold van Genneps** Konzept der »rites de passage« zu verweisen.³⁹¹

Dieses 1909 erschienene Werk, in Frankreich von Vertretern der Durkheim-Schule abgelehnt, entfaltete seine Breitenwirkung erst mit der

³⁸⁵ vgl. ebd. 8; TLRC 27; RADCLIFFE-BROWN (1945) 159

³⁸⁶ vgl. TR 160: *Rituale der Statusumkehr* – meist kalendari-sche, kollektiv durchgeführte Riten – lassen sich dadurch charakterisieren, daß es in ihrem Verlauf » ... Gruppen oder Kategorien von Personen, die üblicherweise in der Sozialstruktur niedere Statuspositionen einnehmen, vorgeschrieben ist, rituelle Autorität über ihre Übergebenen [sic!] auszuüben. Diese wiederum müssen ihren rituelle Degradierung ohne Murren hinnehmen.« Siehe auch ebd. 167 f

³⁸⁷ vgl. TR 161 f; siehe dazu auch HÖDL 681

³⁸⁸ Mit zwei Einschränkungen: Im *Chihamba*-Ritual (s.u.) besteht die Möglichkeit, Statusumkehr zu praktizieren, indem Adepten von niedriger sozialer Herkunft ihr rituelle Macht gegenüber sozial höhergestellten Kandidaten ausspielen; (vgl. TCWS 5, 25, 35, 42 ff; siehe auch TSC 316) und im *Nkula*-Ritual agiert die Patientin in der Rolle des Jägers (vgl. TDA 71 f; im Detail s.u. 1.1.2.2.1.2.).

Zu Ritualen der Stuserhöhung bzw. der Statusumkehr bei Turner siehe TR 159-69; zu Ritualen der Lebenskrisen und zu kalendari-schen Riten siehe u.a. ebd. 161 f

³⁸⁹ siehe dazu u.a. HÖDL 680 f

³⁹⁰ vgl. u.a. TR 161 f; TRT 36

³⁹¹ van GENNEP A., *Übergangsriten*. Frankfurt 1986 [1909]; siehe dazu u.a. GLUCK-MAN (1962 b); MYERHOFF B.G., CAMINO L.A., TURNER E., *Rites of Passage*. An Overview. In: ELIADE (1987) 380-386; FEINBERG B., *Rites of Passage*. In: SALAMONE (2004) 311-314; BARNARD A., SPENCER J., *rite of passage*. In: BARNARD / SPENCER 489 f; siehe auch ELIADE M., *Das Mysterium der Wiedergeburt*. Versuch über einige Initiationstypen. Frankfurt 1988 [1958] (im weiteren abgek.: ELIADE (1958))

Übersetzung ins Englische im Jahr 1960.³⁹² Mit seinem Versuch, bestimmte Rituale als prozeßhafte, einer charakteristischen Verlaufsstruktur folgende transformative Ereignisse zu begreifen, hat van Gennep dem Denken Turners ab 1963³⁹³ entscheidende Anstöße gegeben.³⁹⁴

Der »Vater der formalen Prozeßanalyse«³⁹⁵ verstand sein Buch als Versuch,

» ... hier alle zeremoniellen Sequenzen zusammenzustellen, die den Übergang von einem **Zustand*** [³⁹⁶] in einen anderen oder von einer kosmischen bzw. sozialen Welt in eine andere begleiten. Aufgrund der Wichtigkeit solcher Übergänge halte ich es für gerechtfertigt, eine besondere Kategorie der *Übergangsriten* (›rites de passage‹) zu unterscheiden, die sich bei genauer Analyse in *Trennungsriten* (›rites de séparation‹), *Schwellen- bzw. Umwandlungsriten* [Anm. d.Ü.: Schwellenriten beziehen sich auf einen Raumwechsel, Umwandlungsriten auf einen Zustandswechsel] (›rites de marge‹) und *Angliederungsriten* (›rites d'agrégation‹) gliedern. Übergangsriten erfolgen also ... in drei Schritten: Trennungsriten kennzeichnen die Ablösungsphase, Schwellen- bzw. Umwandlungsriten die Zwischenphase (die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase) und Angliederungsriten die Integrationsphase. Diese drei Phasen sind jedoch nicht in allen Kulturen oder in allen Zeremonialkomplexen gleich stark ausgebildet.«³⁹⁷

³⁹² vgl. KALINOK S., Arnold van Gennep. In: FEEST / KOHL 128-33. 131 f

³⁹³ Turner las *Rites de Passage* in der öffentlichen Bücherei in Hastings, während er – durch Visa-Probleme aufgehalten – mit seiner Familie auf die Überfahrt in die USA wartete, um dort seine erste Professur an der Cornell University zu übernehmen (s.o. 1.0.1., Anm. 28); noch in Hastings entstand *Betwixt and Between* (s.o. ebd. Anm. 29) Max Gluckman rezipierte van Gennep 1962 (GLUCKMAN (1962 b)) – offenbar *vor* Turner; seine erste van Gennep-Lektüre datiert Gluckman auf die dreißiger-Jahre (vgl. ebd. 7 f); vgl. DEFLEM 7; und weiter: » ... Surprisingly, however, Turner makes no reference to Gluckman's essay.« (Ebd.)

³⁹⁴ s.u. vor allem 1.2.3.; im Nachlaß Turners fanden sich Notizen zu diesem Thema, die im Bd. 12 der *Encyclopedia of Religion* veröffentlicht wurden: TURNER V., Rites of Passage. A Few Definitions. In: ELIADE (1987) 386 f (im weiteren abgek.: T (1987))

³⁹⁵ TR 159

³⁹⁶ siehe dazu CRAPANZANO V., Rite Of Return. Circumcision In Morocco. In: The psychoanalytic study of society 9, 1981. 15-36, der die fehlende Präzision hinsichtlich der inhaltlichen Bestimmung der von van Gennep als Synonyma verwendeten Begriffe *state*, *situation*, *position* kritisiert (ich beziehe mich auf die von Crapanzano zitierte englische Übersetzung von *Rites de passage*): »Despite van Genneps assertion that the ›essential purpose‹ of the rite of passage ›is to enable the individual to pass from one defined position to another which is equally well-defined,‹ [vgl. ebd. 16 – van GENNEP 15] he himself is not particularly clear about the nature of these ›positions‹ (see Gluckman 1962 [ebd. 14]) ... He lacks the conceptual apparatus of status and role that later scholars have ... attached to his theories. Van Gennep's failure to define adequately ›position‹ has, I believe, impeded an appreciation of the intricacy of the ritual process.« (CRAPANZANO 16 f)

³⁹⁷ van GENNEP 21

Im Zentrum der in drei aufeinanderfolgende Sequenzen gegliederten Übergangsriten steht also ein Vorgang der (räumlichen) Veränderung³⁹⁸ bzw. der Transformation, welcher die soziale Rolle / den Status bzw. – in bestimmten Übergangsriten – das innerste Wesen des *ritual subject* betrifft. Dem Begriff »Zustand« (s.o.) entspricht bei Turner in *Betwixt and Between* (1964) »state«:

» ... Such rites [i.e. *rites de passage*] indicate and constitute transitions between states.* By ›state‹ I mean here ›a relatively fixed and stable condition‹ and would include in its meaning such social constancies as legal status, profession, office or calling, rank or degree. I hold it to designate also the condition of a person as determined by his culturally recognized degree of maturation as when one speaks of ›the married or single state‹ or the ›state of infancy.‹ The term ›state‹ may also be applied to ecological conditions, or to the physical, mental or emotional condition* in which a person or a group may be found at a particular time. A man may thus be in a state of good or bad health; a society in a state of war or peace ... State, in short, is a more inclusive concept than status or office and refers to any type of stable or recurrent condition that is culturally recognized.* «³⁹⁹

Riten der Lebenskrisen können ebenso wie Initiationsriten unterschiedlichster Art⁴⁰⁰ als Übergangsriten par excellence klassifiziert werden;⁴⁰¹ van Gennep hat darüber hinaus versucht, sein Konzept auf verschiedene andere Ritualformen anzuwenden;⁴⁰² Victor Turner ist ihm auf diesem Weg gefolgt.⁴⁰³

Die oben kurz angedeuteten Teilsysteme des rituellen Lebens der Ndembu sollen – auf Grundlage der diesbezüglichen Ausführungen Turners – im folgenden genauer dargestellt werden.

³⁹⁸ vgl. ebd. Kap. 2 (25-33)

³⁹⁹ TFS (1964 a) 93 f; zur Kritik Crapanzanos am vagen *state*-Begriff Turners s.u. 1.2.3.1.

⁴⁰⁰ siehe dazu u.a. ELIADE (1958)

⁴⁰¹ siehe dazu van GENNEP Kap. 4 – 8 (47-159); s.u. 1.1.2.2.1

⁴⁰² siehe dazu u.a. ebd. Kap. 9 (160-80); zur Kritik daran siehe u.a. UHL F., Rituale – Aspekte eines interdisziplinären Diskurses in der Religionsphilosophie. In: UHL / BOELDERL 207-60. 237-40

⁴⁰³ dazu im Detail s.u., bes. 1.2.3. u. 1.2.4.; siehe dazu auch DEFLEM 16

1.1.2.2.1. RITUALS OF AFFLICTION⁴⁰⁴

Nirgendwo sonst wird Kontingenz als existenzielle Grunderfahrung menschlichen Lebens so deutlich weil schmerzhaft spürbar wie in Situationen des plötzlichen Hereinbrechens von schwerem Leid (und letztlich: angesichts des Todes) – zunächst für den unmittelbar Betroffenen, den Leidenden, dann für diejenigen, die ihm nahe stehen, deshalb mit ihm mitleiden und oft in ihrem Alltag durch sein Leiden selbst schweren Belastungen ausgesetzt sind, schließlich aber auch für die nur indirekt betroffenen Zeugen, denen zum mindesten – sozusagen als »schwächste« Variante des vom-Leiden-eines-anderen-Angerührt-Werdens – ein schmerzliches Schicksal als eine Möglichkeit auch für sie selbst vor Augen steht.⁴⁰⁵

Hier, in der Leidenserfahrung, ist demgemäß der Ort, an welchem die Frage nach Wegen und Verfahrensweisen der *Kontingenzbewältigung*⁴⁰⁶ am drängendsten gestellt wird.

Noch allgemeiner formuliert und auch auf gesellschaftliche Realität bezogen: Für das Individuum wie auch innerhalb einer Sozietät werden *Krisen* unterschiedlichster Art als bedrohliche, angstausslösende Ereignisse gerade auch deshalb wahrgenommen, weil in ihnen ein hohes Maß an Undeterminiertheit mitschwingt: ihr Ausgang ist ungewiß und ihre Auslöser sind »nicht in den Griff zu kriegen«. Turner bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Sally F. Moore⁴⁰⁷, die vorschlägt,

» ... ›die dem sozialen Leben zugrundeliegende Qualität als die einer theoretisch absoluten Undeterminiertheit aufzufassen.‹ ... selbst dort, wo ordnende Regeln und Bräuche stark sanktioniert sind, ›können innerhalb des Univer-

⁴⁰⁴ siehe dazu u.a. – im Sinne einer Einführung in die Thematik bei Turner – TLRC 5 ff, 37; TSC 292-303; TND 23 f; TCWS 1 f, 292-303; TFS 9-15; TDA 27, 52 ff, 55 ff; TR 18-21; WHITE (1961) benennt dieselben Riten – dem Sprachgebrauch der Luvale folgend – als *Mabamba Cults* (ebd. 47-52; vgl. TND 24; laut Kubik werden bei den Vankangela mit dem Terminus *mabamba* »krankmachende Geister« bezeichnet (vgl. KUBIK (1971 a) 61); zum Konzept der *rituals of affliction* siehe u.a. auch: JANZEN J. M., Drums of Affliction: Real Phenomenon or Scholarly Chimaera? In: BLAKELY T. D., van BEEK W. E. A., THOMSON D. L. (Hg.), Religion in Africa. Experience & Expression. London / Portsmouth 1994. 161-181

⁴⁰⁵ siehe dazu u.a. GEERTZ C., Religion als kulturelles System. (1966) In: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt 1987. 44-95 (im weiteren abgek.: GEERTZ (1966)) 61, 64 ff

⁴⁰⁶ siehe dazu u.a. LUHMANN N., Funktion der Religion. Frankfurt 1982 [1977] 82 f, 90 f, 182-224

⁴⁰⁷ siehe MOORE S. F., Law as Process. London 1978. 48 (zitiert nach TRT 122)

sums relativ determinierter Elemente Undeterminiertheit und Ambiguitäten erzeugt werden.«⁴⁰⁸

Eine mögliche Antwort auf diesen beunruhigenden Sachverhalt stellen unterschiedliche Verfahrensweisen der *Kontingenzbewältigung* dar, eine von ihnen das Ritual,⁴⁰⁹ nach Moore »> ... ein Bekenntnis für Form gegen Unbestimmtheit, [⁴¹⁰] [was impliziert, daß] im Hintergrund einer jeden

⁴⁰⁸ TRT 122; vgl. TURNER V., Process, System, and Symbol: A New Anthropological Synthesis. In: *Deadalus* 106 / 1, 1977. 61-80 (im weiteren abgek.: T (1977 c)) 64. Derselbe Aufsatz in: TEB 151-173

⁴⁰⁹ Luhmann siedelt Rituale in genau diesem Kontext an, unterscheidet sie aber von *Kontingenzformeln*, die einem komplexeren Niveau gesellschaftlicher Organisation zuzuordnen sind als diese: »In sehr frühen Stadien menschlich-gesellschaftlicher Entwicklung erfolgt die Transformation des Unbestimmten gleichsam unter Überspringen von Kontingenz* direkt in der Form eines mehr oder weniger alternativlosen Realitätsglaubens. Das religiöse Erleben ist demgemäß auf Enttäuschung, Überraschung und Angst gestimmt. Das Problem liegt in der Erhaltung gesellschaftlicher Interaktionsmuster über Angst und Erwartungsenttäuschung hinweg. Die Funktion der Religion wird noch nicht, wie später, durch gewagte Interpretationsleistungen vermittelt. Sie wird durch *unmittelbare Sakralisierung des Problems* erfüllt – zum Beispiel durch Tabuierung der Bruchstellen in der Ordnung, der Übergänge*, der Mischformen, des Unklassifizierbaren, der Anomalien ... Die dafür bereitgestellten Rituale tragen zunächst die Religion. ... Rituale sind Prozesse feierlicher, wichtiger Kommunikation, die zugleich dazu dienen, das Risiko aller Kommunikation, den möglichen Fehlgebrauch der Symbole, zu kontrollieren bzw. als kontrolliert darzustellen ... Sie bilden damit die Grundlage verdichteter Sozialität* ...

In dem Maße, als die Gesellschaft komplexer wird, nehmen auch ihre Generalisierungen zu. Es werden mehr Möglichkeiten sichtbar, die Realität wird in steigendem Maße als kontingent, als »auch-anders-möglich« bewußt. Die Gesellschaft benötigt jetzt zur Kontrolle des Zugangs zu anderen Möglichkeiten Einrichtungen, die wir *Kontingenzformeln* nennen wollen.« (LUHMANN 80 ff) Dabei handelt es sich » ... um Symbole oder Symbolgruppierungen, ... die dazu dienen, die unbestimmte Kontingenz eines besonderen Funktionsbereichs in bestimmbare Kontingenz überzuführen.« (ebd. 201) Durch sie wird Kontingenz aber nicht einfach negiert oder »übersprungen« (vgl. ebd.), sondern in binär strukturierte Bewertungs- und Interpretationsschemata integriert (vgl. ebd. 201-208).

⁴¹⁰ vgl. dazu auch MOORE S. F., MYERHOFF B. G., Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings. In: diess. (Hg.), *Secular Ritual*. Assen / Amsterdam 1977 (im weiteren abgek.: MOORE / MYERHOFF (1977 a) 3-24 (abgek.: MOORE / MYERHOFF (1977 b) 16 f: » ... all collective ceremony can be interpreted as a cultural statement about cultural order as against a cultural void ... Ceremony is a declaration against indeterminacy* ... Through form and formality it celebrates man-made-meaning, the culturally determinate, the regulated, the named, and the explained. It banishes from consideration the basic questions raised by the make-upness of culture, its malleability and alterability.* Every ceremony is par excellence a dramatic statement against indeterminacy in some field of human affairs. ... a dialectical relationship exists between the formed and the indeterminate. Ritual is a declaration of form against indeterminacy, therefore indeterminacy is always present in the background of any analysis of ritual.* « Die Begriffe Ritual und Zeremonie werden von Moore / Myerhoff als Synonyma verwendet. In TRT 133 f schlägt Turner vor, in obigem

Im Kontext des hier formulierten Problems erscheint die Frage wesentlich, in welcher spezifischen Phase des Prozesses gesellschaftlichen Lebens der Ritus »einsetzt«: ob ohne konkreten krisenhaften Anlaß (quasi prophylaktisch) oder derart, daß durch das Ritual selbst eine Krise induziert wird, gefolgt von deren Aufhebung (wie bei bestimmten kalendarischen Riten⁴¹²) oder aber anlaßbezogen in dem Sinn, daß der Ritus als *redressive mechanism*⁴¹³ zur Bewältigung einer *gegebenen* krisenhaft-leiderzeugenden Situation eingesetzt wird.

Unter die letztgenannte Kategorie fallen die *rituals of affliction* der Ndembu. Im Gegensatz etwa zur *lustratio* der alten Latiner und Umbrer⁴¹⁴, deren Funktion die Abwendung einer *drohenden* Krise war, sind *rituals of affliction* solche, die auf eine bereits *manifest gewordene* Krise »antworten«,⁴¹⁵ auf eine Krise, die sich in der Erkrankung, im Unglück oder Mißgeschick eines Individuums »zeigt«, häufig jedoch nicht auf dieses Individuum beschränkt ist: *hinter* dem Leiden einer bestimmten Person wird regelmäßig eine latente Krise der (Verwandtschafts-)Gruppe vermutet, als deren Mitglied der Betreffende die Rolle eines auch stellvertretend Leidenden zu übernehmen hat⁴¹⁶ – rücküber-

Kontext von Zeremonie, nicht von Ritual zu sprechen.

⁴¹¹ TRT 122; vgl. auch ebd. 133; TAP (1980) 94

⁴¹² siehe u.a. ELIADE (1949) 415 ff, 469 f; Ordnung ebenso wie Auflösung von Ordnung zugunsten der Herstellung einer neuen Ordnung sind zentrale Kategorien ritueller Prozesse (vgl. u.a. TRT 134).

⁴¹³ s.u. 1.2.1.

⁴¹⁴ siehe dazu T (1977 b) 209 f

⁴¹⁵ vgl. ebd. 210; vgl. auch TDA 270; TRT 175

⁴¹⁶ s.o.; vgl. auch TFS (1964 d) 360: » ... My own observations suggest that, whenever rites to propitiate or exorcise the shades – as distinct from private treatment by herbalists – are performed, there is a factor of social conflict present. [vgl. u.a. T (1966/1977) 136] The ›ritual of affliction,‹ as I have called it [TSC 292] ... , constitutes, in fact, a phase in the complex process of corporate life and has a **redressive function*** in interpersonal or factional disputes, many of which have long histories. Even when a person's fault has been slight, he may be ›caught by shades,‹ the Ndembu think, as a **scapegoat*** for his group if it is full of ›grudges‹ (*yitela*) or ›quarrelling‹ (*ndombu*).« Vgl. auch T (1977 b) 191; die vom Ritus vorgeschriebene passive Demuthaltung des nur mit einem Lendenschurz bekleideten Patienten (vgl. u.a. TDA 22) paßt gut zu der ihm zgedachten Opferrolle. Turner ignoriert in seinem idealisierenden Kommentar (ebd.) diesen Zusammenhang vollkommen. Zum Phänomen des Sündenbocks siehe u.a. GIRARD R., Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks. Frankfurt 1992 [1982] (im weiteren abgek.: GIRARD (1982)) 23-69, bes. 62 f

setzt in die Vorstellungswelt der Ndembu: Jemand wird – mit unangenehmen Folgen – vom Schatten eines verstorbenen Verwandten »geschnappt«, weil er oder sie den betreffenden »vergessen« hat⁴¹⁷ und / oder weil der Schatten durch andere Formen des Fehlverhaltens erzürnt wurde, welche sich der Patient nicht allein zuschulden kommen ließ: Konflikte innerhalb der jeweiligen Verwandtschaftsgruppe rangieren in der Liste der möglichen Ursachen für das »coming-out« eines *mukishi* ganz hoch oben.⁴¹⁸

Der heilende Ritus gilt vor solchem Hintergrund dem Patienten und seiner *kin group* gleichermaßen in dem Sinn, daß das Kollektiv – indem es sich in seinem rituellen Handeln auf den Patienten als den Mittelpunkt des Heilverfahrens konzentriert – gleichzeitig an der eigenen Genesung arbeitet.⁴¹⁹

Der Stärkung der Gruppensolidarität kommt in diesem Zusammenhang zentrale Bedeutung zu: »The affliction of each is the concern of all; likeness of unhappy lot is the ultimate bond of ritual solidarity.«⁴²⁰ Dies wird auf exemplarische Weise auch dadurch verdeutlicht, daß die Mitglieder einer *cult association* – inklusive *doctors* – früher selbst Patienten

⁴¹⁷ s.o. 1.1.2.2.0., Anm. 367; siehe dazu auch WHITE (1961) 48

⁴¹⁸ vgl. TFS 10; TND 3: » ... The belief is that the spirit is aggrieved because it has been forgotten, not only by the victim, but by many of its other kin. It afflicts its living kinsman, sometimes in his personal capacity, but often in his capacity as representative of a kin-group.«; vgl. auch T (1966/ 1971) 128 f: » ... it is believed that the shade afflicts the living as a punishment either for failure to remember it or because of breaches of norms governing behaviour between kin and affines. The actual victim may be personally innocent, but her matrilineal descent group are held to be guilty* of quarreling among themselves, often over the question of who is to succeed to headmanship in the village ... « (ebd. 128); siehe auch TCWS 1

⁴¹⁹ vgl. u.a. TSC 302: » ... each individual's misfortune brings to light some specific and localized conflict in inter-personal or inter-group relations. Ritual is then invoked, under the pretext of curing the patient or removing his misfortune, to settle the conflict.« ; TDA 43: » ... The diviner can then recommend that a cult-association be called in to perform ritual which will not only cure an individual patient, but also heal disturbances in the group.« ; ebd. 52: »Crises in the affairs of a social group often provoke ritual measures of redress. In most cases it is assumed that an unlucky or sick individual is afflicted by a shade; the whole matter speedily moves to a social plane and involves more or less everybody in the patients local matrilineal descent group, the nuclear membership of a village.« Vgl. auch TFS (1964 d) 360: » ... Therapy then becomes a matter of sealing up the breaches in social relationships simultaneously with ridding the patient ... of his pathological symptoms.«

⁴²⁰ TSC 302; siehe auch TFS 10: » ... one [the patient] becomes the central figure of a great ritual gathering, all of whom earnestly desire that one should get better or have better luck.«

waren: »I started by being sick myself« war die Antwort, die Turner regelmäßig zu hören bekam, wenn er sich nach den Anfängen der beruflichen Laufbahn eines *chimbuki* erkundigte.⁴²¹

Über die jeweils vorliegende Form der Erkrankung oder des Unglücks (*mode of affliction*) ist der Patient sowohl mit dem Team der Therapeuten – den Mitgliedern der *cult association* – als auch mit dem ihn bedrängenden Schatten (*mukishi*) eines verstorbenen Verwandten verbunden: auch letzterer, von dem also angenommen wird, er habe den Patienten »geschnappt«, war zu Lebzeiten von eben derselben Form des Leidens betroffen, wurde eben demselben Heilverfahren unterzogen und war dementsprechend auch Mitglied der spezifischen *cult association*.⁴²²

» ... There is then a double meaning in being caught by a shade. One is punished ... , but at the same time one is chosen or ›elected‹ to be a go-between in future rituals that put the living into communication with the dead.«⁴²³ » ... Thus patient, leading ›doctor‹ and lesser ›doctors‹ and the shade itself belong to a single, sacred community consisting of the elect and the candidate for election.«⁴²⁴

Eindringlich hebt Turner diese durch den Ritus abgebildeten bzw. neu begründeten Formen von Beziehung hervor:

» ... rituals of affliction are performed by associations of the formerly afflicted, who now have the status of cult-adepts, for the presently afflicted and their corporate kin. The cult association transects villages and vicinages: to be a member one does not have to be another living member's kinsman. But to become a member one must be the kinsman of a deceased member. Kinship is with the dead and not necessarily with the living of a cult.«⁴²⁵

Rituals of affliction sind der »Ort«, an dem *cult associations* in Aktion treten, deren Mitglieder *nicht* durch verwandtschaftliche Beziehungen, sondern durch Kultgenossenschaft – also: durch geteilte Leidens- und Heilungserfahrung – miteinander verbunden sind. Die spezifischen Formen des Leidens (der Manifestation des *mukishi*) liegen im rituellen Kanon der Ndembu-Religion für Personen des jeweiligen Geschlechts

⁴²¹ vgl. u.a. TLRC 6; TFS 10; vgl. auch WHITE (1961) 47

⁴²² vgl. TDA 56; TSC 294

⁴²³ TFS 10

⁴²⁴ TLRC 7

⁴²⁵ TDA 53; vgl. auch TCWS 1

und bestimmter Altersstufen quasi standardisiert vor;⁴²⁶ Leidensmodus («*mode of affliction*») und Heilungsritual werden mit dem gleichen Wort benannt.⁴²⁷ Darüber hinaus bildet der Ritus auch in seiner *Struktur* den sozialen Prozeß ab, der von der Krise zu Wiederherstellung, Heilung und Versöhnung führt:

» ... The ritual remedy thus invoked itself possesses a form similar to the whole process of crises and redress. It originates in trouble, proceeds through the symbolization and mimesis of traditional causes of trouble and feelings associated with it, and concludes in an atmosphere of re-achieved amity and cooperativeness, with the hope of restored health, prosperity, and fertility. **The rite reproduces the social situation, but in an orderly, formalized way.***
[⁴²⁸] The quality of orderliness is connected with a belief in mystical beings which confer order on the universe as it is known to the Ndembu. Through their knowledge of the techniques of invoking such beings Ndembu periodically regain confidence in their capacity to cope with crises.«⁴²⁹

Der Ritus erfüllt seine Funktion der Kontingenzbewältigung auf spezifische Weise: Er ermöglicht zunächst die Konfrontation der Teilnehmer mit 1.) dem manifesten Leiden einer ihnen mehr oder weniger nahestehenden Person, hinter welchem 2.) eine Krise innerhalb der Dorfgemeinschaft sichtbar wird (ihre Enthüllung obliegt dem *diviner*, den die Verwandten des Patienten konsultieren – im Detail s.u.); ihr wiederum liegt häufig 3.) die letzten Endes unauflösbare Spannung zwischen den Prinzipien der Matrilinearität und der Virilokalität (s.o. 1.1.1.) zugrunde, daraus resultierend die der Ndembu-Gesellschaft als solcher inhärente Instabilität. Die Ebenen 1.) und 2.) sind dem Bewußtsein der Ritualteilnehmer zugänglich, Ebene 3.) nicht.⁴³⁰ Von ihr jedoch (als der Ebene der Gesamt-

⁴²⁶ vgl. TDA 54: » ... The mode of manifestation, in short, is common to all Ndembu of the appropriate sex and age, but the manifesting shade afflicts only its own close kin.«

⁴²⁷ vgl. u.a. TCWS 1: » ... The name of the mode of affliction is the name of the ritual performed to treat the afflicted person.«

⁴²⁸ Die Struktur des Rituals würde dann jener des *sozialen Dramas* entsprechen, in dessen Verlauf er (der Ritus) als *redressive mechanism* eingesetzt wird, wäre also selbst eine dramatische; siehe dazu auch GRIMES (1990) 143 f; zum Konzept des *sozialen Dramas* s.u. 1.2.1.

⁴²⁹ TDA 52 f

⁴³⁰ vgl. TSC 290: » ... Most Ndembu rituals *tacitly regognize** the instability of villages and of the relations between villages ... The instability of kinship and political relations is recognized in the fact that the dominant social element in the composition of ritual assemblies is not a kinship group but an association of adepts who belong to many kinship groups. Also, the dominant symbols ... associated with each ritual **do not reflect or express major aspects of social structure*** ... « Dazu s.u. 1.2.2.2.3. und 2. (u.a. Anm. 55)

gesellschaft – sozusagen unter »Ausblendung« der spezifischen »konfliktträchtigen« Aspekte ihrer Sozialstruktur) geht in gewisser Weise jene »Gegenbewegung« aus, welche der Krise Einhalt gebieten soll:⁴³¹ Das Ritual »postuliert« auf symbolischem Wege die **moralische Einheit aller Ndembu** und zwar einerseits über die Darstellung von Werten, die alle Mitglieder der Ndembu-Gesellschaft bewußt teilen, z.B.: Fruchtbarkeit der Frauen, Jägerschaft, Gesundheit, Macht der Ahnen etc.⁴³², zum anderen anhand der egalitären Zugangsbestimmungen, welche die Mitgliedschaft in den *cult associations* regeln:

» ... The dominant symbols in the cluster of symbolic objects and activities associated with each ritual do **not*** reflect or express major aspects of the social structure, but rather the values which *all* Ndembu possess in common [⁴³³] ... **The ultimate unity of all Ndembu is expressed in the composition of ritual assemblies.*** Thus, all Ndembu, all Lunda even, have the right to attend

⁴³¹ vgl. T (1966/1971) 135 f: » ... The patient is being cured by the concentrated essence of **Ndembu culture and society.***«

⁴³² vgl. TSC 290; vgl. auch TDA 53: »Ndembu ritual symbols represent universal values such as goodness, fertility, matrilineal kinship, generosity, elderhood, virility, contented polygyny, health, motherhood, etc. They do not represent specific *corporate groups** [s.u.], such as *moiety** [s.u.], clans or lineage segments, for the Ndembu do not possess these permanent tribal divisions. Where social relationships are denoted by symbols, such relationships tend to be **categorical*** [s.o. 1.1.1. Anm. 36] rather than corporate. They are **relationships of similarity***, such as those between men, women, hunters, widows, the afflicted, and so forth, rather than relationships of commonness, which interconnect members of such corporate groups as families, villages, and political chiefdoms. **Ndembu groupings are on the whole transient and instable, and thus do not lend themselves to ritual stereotyping***. What abides is not a stable system of matrilineages, but the principle of matriliney*. There is not an age-set system to be ritually represented, but the principle of adjacent generations. Such an assemblage of ritual symbols can the more readily be adapted to a variety of vicissitudes in the lives of small localized groups.« Zur Bezugnahme auf kategoriale Beziehungen im Ritual siehe auch TFS 264 f.

Zu *moiety* siehe VIVÉLO 332: »MOIETY. ›Hälfte‹, bei Gesellschaften, bei denen es eine Unterteilung in zwei große soziale Einheiten (GRUPPEN oder KATEGORIEN) gibt. Alle Personen in der Gesellschaft sind durch Geburt Mitglieder der einen oder anderen dieser Einheiten. Die Mitgliedschaft kann, muß aber nicht, auf DESZENDENZ [s.o. 1.1.1.] oder FILIATION [s. VIVÉLO 319] beruhen. Eine Moiety ist oft, aber nicht immer, exogam ... (Auch als *Dualorganisation* bezeichnet.)«

Zu *corporate group* siehe VIVÉLO 328 f: »KORPORIERTE GRUPPE. Im anthropologischen Sprachgebrauch eine Gruppe, deren bestimmendes Kennzeichen das kollektive Eigentum oder die kollektive Kontrolle irgendeines hochbewerteten Gutes ist. Zu den interkulturell variablen Kennzeichen gehören: (1) eine von den Identitäten der sie bildenden Mitglieder unabhängige Gruppenidentität, (2) kontinuierliche Existenz trotz Veränderung in der Zusammensetzung ihres Personals und (3) direkte Interaktion zwischen ihren Mitgliedern. Ein häufig erwähntes tertiäres Kennzeichen ist die EXOGAMIE der Gruppe.«

⁴³³ vgl. u.a. T (1966/1971) 130

any performance of ritual of whatever type. Indeed, if they have been initiated into its specific techniques and esoteric knowledge, its ›mysteries‹ (*mpang'u*), they have the right to participate as officiants (*ayimbuki*) ... whether they are related to the principal subjects of the ritual or not.«⁴³⁴

Hierin unterscheiden sich die Rituale der Ndembu von jenen *pyramidal* oder *segmentär*⁴³⁵ strukturierter Gesellschaften:

» ... In both ... types of society, ritual relations tend both to express and to buttress the major political relations, and ritual symbolism tends to express particular political offices or to stand for the unity of specific corporate groups of kin ... Among Ndembu, **relations established by ritual cut sharply across kinship and territorial ties*** [⁴³⁶] ... By establishing ties of coparticipation in cults which operate independently of kinship and local linkages, **the ritual system compensates to some extent for the limited range of effective political control and for the instability of kinship and affinal ties to which political value is attached.***«⁴³⁷

So wird es auch möglich, daß die Ndembu, trotz (oder gerade wegen!) der ihrer Gesellschaft innewohnenden Spaltungstendenzen und der daraus resultierenden andauernden Konflikte, einen ausgeprägten Nationalstolz pflegen;⁴³⁸ ihr Selbstbewußtsein als Stamm innerhalb des Lunda-Volkes beruht auf der Vorstellung, einer Gemeinschaft anzugehören, deren Mitglieder sich übereinstimmend an einem System von Werten und Normen orientieren:⁴³⁹ » ... Their unity is a moral, rather than a political, unity.«⁴⁴⁰ Der »soziale Mechanismus«⁴⁴¹, welcher der kontinuierlichen Einschärfung und Festigung dieser Werthaltungen dient, ist das Ritualsystem,⁴⁴² insbesondere das Teilsystem der *rituals of affliction*.⁴⁴³

⁴³⁴ TSC 290

⁴³⁵ siehe dazu VIVELO 198-202, 341: »SEGMENTÄRE STAMMESGESELLSCHAFT. ... deren wesentliche Bestandteile relativ kleine, lokalisierte Gruppen bilden (die als *primäre Segmente* bezeichnet werden) ... »

⁴³⁶ vgl. auch T (1966/1971) 128

⁴³⁷ TSC 291; siehe dazu WHITE 1961, der den *mahamba*-cults der Luvala ebenfalls kompensatorische Wirkung zuschreibt, allerdings gleichsam in »entgegengesetzter Richtung«: » ... among the Luvala ... [rituals of affliction] **counter the strongly structured lineage aspect*** of Luvala society by setting up new links among cult members which lie outside kinship and cut across the exclusiveness of lineages.« (Ebd. 48)

⁴³⁸ vgl. TSC 289

⁴³⁹ vgl. ebd.

⁴⁴⁰ ebd.

⁴⁴¹ vgl. ebd.

⁴⁴² vgl. ebd.

⁴⁴³ Vgl. TDA 54: » ... The multiple cult associations fulfil in some sort those social func-

Zwar »funktionieren« auch die Riten der Lebenskrisen – hier insbesondere die Initiationsriten *Mukanda* und *Nkang'a* – als »Werte-Internalisierungsmechanismen« (betreffend u.a. männliche und weibliche Geschlechtsrollenidentität, Respekt gegenüber der älteren Generation, Anerkennung der Macht der Ahnen und des Prinzips der Matrilinearität), jedoch nicht als Reaktion auf eine *aktuelle* Störung des sozialen Feldes, die durch Verletzung einer Norm hervorgerufen wurde. *Mukanda* und *Nkang'a* nehmen vielmehr eine befürchteten Tabubruch vorweg⁴⁴⁴ und lösen den Generationenkonflikt repressiv zugunsten der bestehenden Verhältnisse.⁴⁴⁵ Ihre Durchführung korreliert mit spezifischen Phasen bzw. »Stationen« in der psychosexuellen Entwicklung der Jugendlichen, die in der jeweiligen Dorfgemeinschaft aufwachsen⁴⁴⁶ und sie erfüllen eine pädagogische Funktion insofern, als durch sie – in regelmäßiger Wiederkehr – ein »Ort« geschaffen wird, an dem alte Männer an Knaben und alte Frauen an junge Frauen geheiligte Traditionen weitergeben.

Anders die *rituals of affliction*: » ... The cult associations maintain common values and **reaffirm*** norms in relation always to the contemporary situation, to local and transient breaches in social relations, **to the here and now***.«⁴⁴⁷ Gleichzeitig enthalten sie jedoch auch eine rückwärts gewandte, gleichsam reduktive Komponente:

» ... Since the most common cause of affliction is the ... ›forgetting‹ (*ku-vulamen*) of the spirit [s.o.], the most important aspect of the process of placation is **to bring it back to memory*** ... In sociological terms, this means that in a mobile and fissile society there is a strong tendency towards **structural amnesia***, which is countered by rituals which continually revive the memory of dead persons through whom the living are significantly interconnected.«⁴⁴⁸

tions which, in more stable tribal societies, are fulfilled by segmentary lineage organization ... or by a centralized system of political and jural institutions. **Social control*** in this labile society is to a much larger extent in the hands of specialized cult associations, uncanceled, not localized, and concerned with issues of a universal human character. Furthermore, nearly all Ndembu belong to at least one of these associations.« All dies bedeutet nicht, daß das Ritualsystem der Ndembu von den politischen Institutionen des Stammes völlig losgelöst wäre; bevor ein »großes Ritual« (z.B. *Mukanda* oder *Chihamba*) abgehalten wird, holt der *village headman* desjenigen Dorfes, in welchem das Ritual stattfinden soll, die Erlaubnis des zuständigen *senior headman* ein (vgl. u.a. TSC 316 f; TCWS 7).

⁴⁴⁴ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 45; siehe auch TFS 270

⁴⁴⁵ vgl. TFS 265; TEB (1968) 57: » ... it must be emphasized that **Mukanda is dominantly a repressiv ritual*** ... «; im Detail s.u. 1.1.2.2.2.1.1.

⁴⁴⁶ vgl. u.a. TDA 26

⁴⁴⁷ TSC 317

⁴⁴⁸ ebd. 294 f; siehe zu WHITE (1961) 48: » ... It is striking that women are the commo-

Die symbolische Interaktion zwischen Patient, Team der »Therapeuten« und »weiter draußen stehenden« Teilnehmern des Rituals konstatiert in ersterem die (Wieder-)Bewußtwerdung einer signifikanten (d.h. emotional hoch besetzten) intrapsychischen Objektbeziehung, welcher Werthaltungen inhärent sind, die für das Kollektiv der Ritualteilnehmer und darüber hinaus für alle Ndembu vitale Bedeutung besitzen. *Ein bestimmter Wert* steht hierbei jeweils im Vordergrund (Jägerschaft, Fruchtbarkeit der Frauen oder Gesundheit im allgemeinen) und bestimmt sozusagen das »Thema« der jeweiligen rituellen *performance*. Ndembu unterscheiden demgemäß drei Kategorien von *rituals of affliction*, nämlich

1. *hunting cults*,

2. *fertility cults* und

3. *curative cults*;⁴⁴⁹ in ihre Vorstellungswelt übersetzt, existieren also drei grundsätzliche Möglichkeiten, nach denen eine Person von einem *mukishi* »geschnappt« werden kann: » ... (1) The shade of a hunter may cause his kinsman to miss his aim ... (2) the shade of a woman may cause her kinswoman to have various reproductive troubles ... [and] (3) shades of both sexes may cause their living kin of both sexes to become ill in various ways ... «⁴⁵⁰ Jede dieser drei Grundformen des Leidens wird anhand spezifischer Symptome bzw. spezifischer Formen des »Jagdpechs«⁴⁵¹ konkret und so durch einen *diviner* diagnostizierbar; auf eines dieser »Syndrome« (als den jeweils manifesten *mode of affliction*) bezieht sich in der Folge die Anordnung des *diviners*, ein bestimmtes Ritual durchzuführen, welches einer der drei oben genannten Kategorien zuzuordnen ist.⁴⁵²

nest victims of these spirit afflictions, and it may be suggested that one reason for this is the nature of Luvale marriage which is virilocal. A married woman is not able to participate regularly in offering to the ancestors made by her own kin at her matrilineal village* [auch die Luvale sind eine matrilineare Gesellschaft – vgl. ebd. 47], and thus is especially exposed to the rationalization of illness or misfortune in terms of having failed to remember her ancestors ... *Mahamba* afflictions in Luvale society may thus operate in the case of women to counterbalance virilocal marriage by reminding women of their lineage affiliations.«

⁴⁴⁹ vgl. u.a. TFS 11-15; zur Therapie psychotischer Erkrankungen mittels eines spezifischen, eigens dafür durchgeführten *ritual of affliction* siehe TFS (1964 c) 320 ff

⁴⁵⁰ TFS 10 f; vgl. u.a. TLRC 6 f

⁴⁵¹ vgl. z.B. T (1978) 561 f

⁴⁵² vgl. TFS 11

So gibt es im Rahmen des Jagdkultes *Wubinda* fünf Rituale – *Mukala*,⁴⁵³ *Chitampakasa*, *Kalombu*, *Mundeli* und *Ntambu*⁴⁵⁴ – » ... [each] referred to a different kind of hunter's problem: the absence of game from part of forest where they would normally be expected (*Chitampakasa*); ... the mysterious missing of one's aim (*Ntambu*), etc.«⁴⁵⁵

Vier Riten werden den *fertility cults* zugeordnet:

» ... (1) *Nkula*, when a woman has an excessive flow of blood at menstruation ... ; (2) *Wubwang'u*, when a woman has had or expects to have twins, or when she seems to be sterile; (3) *Isoma*, when a woman has had a number of stillbirths or abortions; and (4) *Chihamba*, which can be performed for sickness as well as for reproductive disorders and for men as well as for women.«⁴⁵⁶

Diesem Ritual kommt im Kanon der *rituals of affliction* eine Sonderstellung zu: es gilt als » ... a very important ... ›a very heavy ritual‹ ... «⁴⁵⁷, als der bedeutendste unter den *cults of affliction*.⁴⁵⁸ Die Möglichkeiten seiner Anwendung sind breit gestreut: zum einen *fertility cult* (s.o.), wird er auch den *curative cults* (s.u.) zugeordnet⁴⁵⁹ und kommt gegebenenfalls auch bei Mißerfolg eines Jägers zum Einsatz:

»The *Chihamba* manifestation of a spirit afflicts its victim in several ways. Most commonly it causes pains in the whole body ... and a feeling of extreme cold ... Again, a man who is ›caught‹ by *Chihamba* may experience bad luck in hunting. It may also afflict women with reproductive troubles. The *Chihamba* manifestation is, in fact, a sort of compendium of all misfortunes that can happen to a person.«⁴⁶⁰

⁴⁵³ andere Schreibweise: *Mukaala*; siehe dazu T (1975 b) 62 ff

⁴⁵⁴ vgl. T (1978) 561; TFS (1962) 283

⁴⁵⁵ T (1978) 561 f

⁴⁵⁶ TFS 13; vgl. TLRC 45; TSC 296; » ... *Nkula*, *Wubwang'u* and *Chihamba* can also be performed for ailing children, in which case mother and child are treated together. **Often the husband is treated with his wife,*** ›to make him sacred and taboo (*kumbadyi nakwajila*)‹, for he must eat with her and sleep with her, and intimate contact between sacred and profane persons or things is thought to be dangerous or at least to nullify the effects of the treatment.« (TFS 13) Siehe dazu auch TR 35, 38-43

⁴⁵⁷ TSC 303; vgl. TLRC 54: » ... *Chihamba* is said to be ›a very big drum (i.e. ›ritual‹) like *Mukanda*‹ ... «

⁴⁵⁸ vgl. u.a. TCWS 2

⁴⁵⁹ vgl. TFS 15

⁴⁶⁰ TSC 303 f; vgl. TCWS 2

Chihamba ist dasjenige unter den *rituals of affliction*, welches regelmäßig die größte Zahl von Teilnehmern anzieht.⁴⁶¹

Zu den *curative cults* zählen neben *Chihamba*, *Kalemba* («a women's ritual»⁴⁶²) und *Kaneng'a* – laut Turner die einzigen indigenen Kulte dieser Kategorie⁴⁶³ – auch »importierte« Rituale wie *Kayong'u* und *Ihamba*⁴⁶⁴; *Kaneng'a* und *Ihamba* » ... are [both] performed to cure sickness.«⁴⁶⁵. Etwas »präziser« heißt es in *Drums of Affliction*: » ... It is a sufficient indication of an *ihamba* for a person to suffer from sharp pains in the body.«⁴⁶⁶ Die Durchführung von *Kaneng'a* wird angeordnet, wenn als Krankheitsursache Hexerei angenommen wird.⁴⁶⁷

» ... Other cults ... such as *Kayong'u*, *Tukula*, and *Masandu* ... are characterized by hysterical tremblings, ›speaking with tongues‹ ... and other symptoms of dissociation ... *Kayong'u* ... is often performed for patients with breathing difficulties ... [and] also ... for a person who has dreamed that a shade wishes him to become a diviner.«⁴⁶⁸

Einige der hier angeführten Riten (z.B. die *fertility cults*, *Chihamba*⁴⁶⁹ und *Kayong'u*⁴⁷⁰) weisen eine **dreiteilige Verlaufsstruktur** auf⁴⁷¹: die erste Phase – *Ilembi* oder *Ku-lembeke*⁴⁷² – dient der Herauslösung des *ritual*

⁴⁶¹ vgl. ebd.; TLRC 54

⁴⁶² TFS 15

⁴⁶³ vgl. ebd.; vgl. auch TLRC 53

⁴⁶⁴ vgl. TFS 15

⁴⁶⁵ TDA 114

⁴⁶⁶ ebd. 122

⁴⁶⁷ vgl. ebd. 115; TFS 15

⁴⁶⁸ ebd.; vgl. auch TLRC 53 f; auch diese Riten wurden von den Stämmen Lwena, Luchazi bzw. den Tchokwe (sic!) übernommen (vgl. ebd. 53); siehe auch TFS 15; zum *Kayong'u*-Ritual s.u. 1.1.2.2.1.0.

⁴⁶⁹ in TLRC 54 ff wird *Chihamba* den *curative cults* zugeordnet.

⁴⁷⁰ zu letzterem vgl. TND 24-34

⁴⁷¹ und entsprechen damit auf den ersten Blick dem Modell der *rites de passage*; vgl. u.a. TLRC 45; TSC 298 f; TCWS 2; TND 26; TFS 13, TDA 56; die rituelle Transformation des *ritual subject* findet jedoch – z.B. in *Nkula* und *Chihamba* – allem Anschein nach jeweils in der dritten-, der sogenannten *Ku-tumbuka*-Phase (s.u.) statt (im Detail s.u. 1.1.2.2.1.2.); u.a. in TSC 298 spricht Turner – den jeweiligen Kult betreffend – von **zwei** (durch eine Phase der Seklusion getrennten) **Ritualen**: » ... Many cults involve the performance of two successive rituals, separated by a period during which the patient undergoes partial seclusion from secular life.« Aber auch an das zweite dieser Rituale (*Ku-tumbuka*) kann eine Phase der Seklusion »angeschlossen« sein (z.B. im *Nkula*- oder im *Chihamba*-Ritual), auf die – etwa in *Chihamba* – ein Angliederungsritus folgt, (im Detail s.u.) sodaß bei bestimmten *rituals of affliction* eher der *Ku-tumbuka*-Phase als dem **ganzen** Ritus *rites de passage*-Qualität zukommt.

⁴⁷² vgl. u.a. TFS 13; TND 26: *Ku-lembeke* wird abgeleitet von: *ku-lemba*, » ... to be sorry

subject aus der Alltagswelt und seiner Überführung in die Welt des Heiligen;⁴⁷³ ihr folgt eine Zeit der *Seklusion*,⁴⁷⁴ deren Beendigung im dritten Ritualteil (*Ku-tumbuka*)⁴⁷⁵ gefeiert wird, dessen Schlußsequenzen der Rückführung des (geheilten) *ritual subject* in die profane Welt dienen.⁴⁷⁶

Jede *Ku-lembeke* – bzw. *Ku-tumbuka*-Phase ist ihrerseits dreigeteilt:⁴⁷⁷ dem Einsammeln der *Medizinen*⁴⁷⁸ (1.) folgt (2.) die Errichtung eines Schreins, an welche sich (3.) eine lange Sequenz des Trommelns, Singens und Tanzens anschließt, unterbrochen immer wieder durch die Behandlung der Patientin,⁴⁷⁹ welche die meiste Zeit über passiv vor dem Schrein verharrt, gelegentlich jedoch am Tanzgeschehen teilnimmt.⁴⁸⁰ Der einzelne Ritus kann insgesamt mehrere Tage bis –Monate in Anspruch nehmen;⁴⁸¹ manchmal werden *Ku-lembeke*- und *Ku-tumbuka*-Phase »zusammengezogen«, wie z.B. im Zuge jener *Kayong'u*-Performance, die Turner in *Ndembu Divination. Its Symbolism & Techniques*⁴⁸² beschreibt.⁴⁸³ Ein Patient kann sich aber auch **nur** der *Ku-lembeke*-⁴⁸⁴ oder **nur** der *Ku-tumbuka*-Phase⁴⁸⁵ des jeweiligen Kults unterziehen.

Im Rahmen zusammenfassender Darstellungen der *fertility cults* schreibt Turner:

»Each type of ritual has its own special drum rhythm,* its own ›theme song‹, its own combination of medicines, and its own stylized

and penitent.« (Ebd.)

⁴⁷³ » ... to make the subjects ›sacred‹ ... « (TLRC 45); vgl. auch TFS 13

⁴⁷⁴ vgl. u.a. ebd.; TND 26

⁴⁷⁵ » ... The word *Ku-tumbuka* ... means ›to jump in dancing‹ or ›to get up or start out‹ ... « (TDA 76)

⁴⁷⁶ vgl. u.a. TLRC 45, TND 26

⁴⁷⁷ vgl. u.a. TLRC 46; TFS 14

⁴⁷⁸ s. o. 1.1.2.1.

⁴⁷⁹ » ... by the doctors, who wash her with medicine, address the afflicting shade at the shrine and perform various ritualistic actions.« (TLRC 46) – im Detail s.u., bes. 1.1.2.2.1.2.

⁴⁸⁰ vgl. ebd.; TFS 14; aus Turners Darstellung der *Ku-tumbuka*-Phase etwa des *Nkula*- oder des *Chibamba*-Rituals geht jedoch hervor, daß diese jeweils eine deutlich komplexere Verlaufsstruktur aufweist und aus mehr als nur drei Phasen besteht. (in Detail s.u. 1.1.2.2.1.2.) Sowohl *Ku-lembeke* als auch *Ku-tumbuka* enthalten **exoterische- und esoterische Phasen** (vgl. u.a. TSC 294; im Detail s.u. 1.1.2.2.1.2.); an letzteren nehmen nur *doctors*, Adepten und Patientinnen teil (vgl. u.a. ebd.).

⁴⁸¹ vgl. u.a. TCWS 4 f; TFS 14

⁴⁸² TND 24-34

⁴⁸³ vgl. die Mitteilung Muchonas: » ... My relatives ... asked me whether I wanted to have the *Ku-lembeke* drum played or the *Ku-tumbuka* drum. I said, ›No, let me have both drums on the same day, not seperately.« (TND 25)

⁴⁸⁴ vgl. TSC 299; TDA 56

⁴⁸⁵ vgl. u.a. ebd. 68

behaviour, expressed in dancing and gestures, and its own type of shrine and ritual apparatus.«⁴⁸⁶

Für die Familie der Patientin / des Patienten ist die Durchführung eines Rituals mit hohen Kosten verbunden,⁴⁸⁷ bei Durchführung eines *fertility cult* – abgesehen vom Honorar für den *chimbuki* und seine Helfer – auch deshalb, weil während der mehr oder weniger lang andauernden Phase der Seklusion die Patientin als Arbeitskraft ausfällt.⁴⁸⁸

Soweit ein erster Überblick. Allen *rituals of affliction* ist gemeinsam, daß ihnen ein *divinatorisches Verfahren* vorausgeht.⁴⁸⁹ Es führt zur Diagnose und zur Anordnung des *diviner*, ein bestimmtes Heilverfahren durchzuführen (s.o.); sein tieferer Zweck aber liegt in der Aufdeckung jener Konflikte, welche – gleichsam unter der Oberfläche rumorend – die Gruppe belasten⁴⁹⁰ und als die letzte und eigentliche Ursache für die Erkrankung des jeweiligen Patienten zu gelten haben.

Im folgenden sollen zunächst das Amt des *diviner*, die von ihm angewendeten Techniken sowie seine Funktion für die Ndembu-Gesellschaft, sodann einige⁴⁹¹ der den *rituals of affliction* zugeordneten Kulte etwas genauer dargestellt werden.

1.1.2.2.1.0. DIVINATION⁴⁹²

Wie bereits mehrfach erwähnt⁴⁹³, betrachten die Ndembu Tod, Krankheit oder Unglück unterschiedlichster Art nicht als »natürliche Ereignisse«; vielmehr werden ihnen spezifische, gleichsam »übernatürliche«

⁴⁸⁶ TLRC 46; identischer Text in TFS 14; all dies scheint auf sämtliche *rituals of affliction* und darüber hinaus auch auf die anderen Rituale der Ndembu zuzutreffen – vgl. TDA 15; TLRC 54

⁴⁸⁷ vgl. u.a. TND 60 f; TFS 14; TND 34

⁴⁸⁸ vgl. u.a. TFS 14;

⁴⁸⁹ vgl. u.a. TDA 27; T (1977 e) 176

⁴⁹⁰ vgl. u.a. ebd. ; TDA 43

⁴⁹¹ entsprechend den in den einleitenden Bemerkungen zu 1.1.2.1. formulierten Kriterien

⁴⁹² siehe dazu bei Turner vor allem TND; TURNER V., *Divination and ist Symbolism*. In: TDA 25-51 (27-51 weitgehend ident mit TND 2-21); T (1977 a); TFS (1964 d) 361; zu *divination* siehe auch u.a. WHITE (1948 b) 86-95; WHITE (1948 c) 151, 153; STEPHENS P. Jr., *Divination*. In: SALAMONE (2004) 114-18 (im weiteren abgek.: STEPHENS (2004 a)); SALAMONE F. A., *Divination*. In: GLAZIER St. D., *Encyclopedia of african and african-american religions*. New York 2001. 118-22 (im weiteren abgek.: SALAMONE (2001))

⁴⁹³ s.o. 1.1.2.1. Anm. 274 u. 1.1.2.2.0., Anm. 372

Ursachen unterlegt⁴⁹⁴ – Hexerei oder die Aktivität eines *mukishi* –, die ihrerseits aber von »natürlichen« Quellen herrühren, nämlich von Spannungen innerhalb einer (Verwandtschafts-)Gruppe, welche sich zu einer Krise zuspitzen, die nach Vorstellung der Ndembu ein Opfer fordert: im günstigeren Fall eine Person, die erkrankt (und der die Option der Heilung offen steht), im worst-case-Szenario ein Todesopfer.⁴⁹⁵

Das divinatorische Verfahren ist nun an der Schnitt(oder Schalt-)stelle zwischen Krise und *redressive ritual* verortet;⁴⁹⁶ es dient einerseits der Aufdeckung und Bewußtmachung verborgener destruktiver Regungen wie Neid, Ressentiment, Rivalität etc. zwischen einander im allgemeinen sehr nahestehenden Menschen⁴⁹⁷ und dem Versuch – im Sinne von Ursachenforschung – die Schuldfrage zu beantworten; zum anderen gibt es die Richtung vor für Verfahrensweisen, welche Heilung (des Patienten) und Befriedung der Gruppe bewirken sollen, sei es durch Abhaltung eines der *rituals of affliction* (oder auch nur durch »Verschreibung« einer bestimmten Medizin), sei es – wiederum im worst-case-Szenario – durch Ausstoßung oder Tötung einer Hexe / eines Zauberers.⁴⁹⁸

»**Divination is a phase in social process*** which begins with a person's death or illness, or with reproductive trouble, or with misfortune in hunting. Informal or formal discussion in the kinship or local group of the victim leads to the decision to consult a diviner. **The actual consultation or séance***, attended by the victim's kin and / or neighbours, is **the central episode in the process***. It is followed by the remedial action according to the diviner's verdict, action which may consist of the destruction or expulsion of a sorcerer / witch, or of the performance of ritual by cult specialists to propitiate or exorcise particular manifestations of shades, or of the application of medicines according to the diviner's prescription by a leech or medicine man.«⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ vgl. TDA 27

⁴⁹⁵ vgl. ebd. 46. Der Tod eines Menschen wird nach Vorstellung der Ndembu in aller Regel durch Hexerei verursacht (s.o. 1.1.2.1. Anm. 273, 274, 340). Die hier ausformulierte Vorstellung muß noch auf einer zweiten Ebene gelesen werden: s.o. 1.1.2.1., Anm. 348, 1.1.2.2.1., Anm. 416 und in diesem Abschnitt unten Anm. 498

⁴⁹⁶ vgl. T (1977 a) 175

⁴⁹⁷ vgl. TDA 43; s.o. u.a. 1.1.2.1. Anm. 343, 1.1.2.2.1., Anm. 416, 419

⁴⁹⁸ vgl. TDA 43; – also durch Darbringung eines **Menschenopfers**; siehe dazu u.a. GIRARD (1972) 9-61; GREEN M.A., Menschenopfer. Ritualmord von der Eisenzeit bis zum Ende der Antike. Düsseldorf 2003 [2002]; zur gruppenstabilisierenden Funktion der Kanalisierung von Aggression, die auf ein Opfer gerichtet wird, siehe auch BURKERT W., Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin / New York 1997 [1972] (abgek.: BURKERT (1972)) 45-60; zum Menschenopfer (in diesem Kontext) siehe ebd. u.a. 54, 56 ff

⁴⁹⁹ TDA 46

Der *diviner* mischt sich nicht von sich aus in das Krisengeschehen ein; er wartet, bis seine Klienten ihn aufsuchen,⁵⁰⁰ und begibt sich mit ihnen (üblicherweise) an einen Platz im Busch, der für die divinatorische Sitzung präpariert wird.⁵⁰¹

Das *Procedere* der Konsultation folgt dann einer vorgegebenen Verlaufsstruktur:⁵⁰² Am Beginn stehen (1.) der Einsatz bestimmter Medizinen, mit denen sich der *diviner* gegen Täuschungsmanöver eventuell anwesender Hexen / Zauberer wappnet,⁵⁰³ (2.) die Anrufung der Schatzen verstorbener Häuptlinge⁵⁰⁴ und seines – des *diviner*'s – *kayong'u-shade*⁵⁰⁵ sowie (3.) die einleitende Frage, ob die Anwesenden wegen eines Todesfalles oder wegen der Erkrankung eines Angehörigen gekommen sind.⁵⁰⁶

Trifft ersteres zu, dann zielt das Verfahren auf die »Entlarvung« der »schuldigen« Hexe / des Zauberers,⁵⁰⁷ eine für den *diviner* oftmals nicht ungefährliche Aufgabe;⁵⁰⁸ geht es hingegen um einen Krankheitsfall, dann ist auch hier zunächst abzuklären, ob Hexerei im Spiel ist; wenn nicht, dann gilt es, die Identität jenes *mukishi* herauszufinden, der den Patienten »geschnappt« hat, ferner die Ursache seines *coming out*, den *mode of manifestation* und schließlich das indizierte Heilverfahren.⁵⁰⁹ Der *diviner* gibt vor, von Anfang an »Bescheid zu wissen« und im Zuge der Sitzung lediglich seinen Klienten »die Augen zu öffnen«.⁵¹⁰

Hier wird ein Thema variiert, welches das gesamte rituelle Leben der Ndembu durchdringt: *ku-solola* – bekannt / bewußt / sichtbar Machen

⁵⁰⁰ vgl. ebd. 27; TND 37

⁵⁰¹ siehe dazu ebd. 38

⁵⁰² siehe dazu TDA 33 ff; TND 37-48: Hier wird der Verlauf einer divinatorischen Seance im Detail geschildert. Wichtig ist überdies, daß der *diviner* »von auswärts« zu sein hat; im Norden des damaligen Rhodesien war es sogar üblich, die Grenze nach Angola zu überqueren, um einen *diviner* zu suchen (vgl. ebd. 37).

⁵⁰³ s.o. 1.1.2.1. Anm. 343; vgl. TDA 27 f; TND 38-41

⁵⁰⁴ vgl. ebd. 41; TDA 33

⁵⁰⁵ vgl. ebd. 31; zur Bedeutung des *kayong'u-shade* s.u.

⁵⁰⁶ vgl. ebd. 33 f; TND 43

⁵⁰⁷ s. o. Anm. 495

⁵⁰⁸ siehe dazu u.a. TDA 31; ebd. 34: » ... The consultation ended with the diviner's assistant putting red clay (*mukundu* or *nkung'u*) on the head of the sorcerer or witch as a sign of guilt. Meanwile the diviner darted away into the bush to avoid being attacked by the latter's kin and friends.«

⁵⁰⁹ vgl. u.a. TDA 34

⁵¹⁰ vgl. ebd. 33

dessen, was vorher verborgen war⁵¹¹ – im Falle des divinatorschen Verfahrens (wie oben erwähnt) u.a. die Aufdeckung latenter Spannungen und Konflikte innerhalb der kin-group des Opfers, genau jener Personen also, die den *diviner* konsultieren und die somit selbst Teil des Problems sind, dessen Entschlüsselung sie (angeblich) von ihm erwarten.

In seiner weiteren Vorgehensweise versucht der *diviner* auf diese komplexe Ausgangslage adäquat zu reagieren, indem er quasi zwei »Arbeitsebenen« miteinander kombiniert (bzw. sie fusioniert): eine des scharfen Beobachtens, der logischen Schlußfolgerungen und des Aufdekens von Widersprüchen in den Aussagen seiner Klienten; das nötige Material erhält der *diviner*, indem er letztere einem strengen Frage-Antwort-Verfahren unterwirft.⁵¹² Auf der zweiten Ebene handhabt er symbolische Objekte und bezieht diese in die Interaktion zwischen sich und seinen Klienten mit ein.⁵¹³ Auf dieser zweiten, nicht rationalen Ebene sind auch einige jener Prämissen angesiedelt, auf denen er bestimmte Deduktionen aufbaut, z.B. die Annahme der Existenz von Hexen und Zaubernern.⁵¹⁴

Ndembu *diviner* kennen und benutzen unterschiedliche divinatorsche Verfahren; zehn waren Turner bekannt,⁵¹⁵ eines von ihnen hat er in verschiedenen Publikationen detailliert beschrieben: *ng'ombu yakusekula* – »divination by shaking up and tossing (objects in a basket)«,⁵¹⁶ kurz: »basket divination«⁵¹⁷.

⁵¹¹ vgl. ebd. 29, 43; TND 3; s.o. 1.1.2.1. Anm. 288, 321, 322; s.u. 1.2.2.1.1., Anm. 80-91

⁵¹² vgl. ebd. 43 f; siehe auch TDA 46

⁵¹³ vgl. u.a. ebd. 30-45, bes. 30 f

⁵¹⁴ vgl. u.a. ebd. 42, 43 f: »The diviner is a rationating individual. But the premis from which he deduces consequences may be non-rational ones. He does not ›go behind‹ his beliefs in supernatural beings and forces. That is why divinatory objects are better classed with symbols than with signs. He treats as self-evident truths what social anthropologists and depth psychologists would try to reduce to rational terms. These scholars, in their professional role at any rate, do not concede that spirits and witches have existence. For most of them these entities are themselves ›symbols‹ for endopsychic or social drives and forces, which they set themselves the task of discovering.« (Vgl. TND 15) Zur Klassifizierung divinatorscher Objekte sowohl als *Zeichen* wie auch als *Symbole* im Sinne C.G.Jungs siehe auch TND 1f, 15 f; TDA 44 f; siehe auch unten 1.2.2.1.3.

⁵¹⁵ vgl. TDA 30; TND 72-82

⁵¹⁶ TDA 30; zum diesem Thema siehe TDA 30-45; TND 4 –16 (beide Texte sind weitgehend ident); ebd. 37-72; T (1977 a) 177 ff

⁵¹⁷ vgl. TND 23

Hierzu benötigt der *diviner* zwanzig bis dreißig Objekte, genannt *tuponya* (sing. *kaponya*)⁵¹⁸ (u.a. gefertigt aus Holz, Metall, Gummi, Horn, Leder etc.⁵¹⁹), die er in einem eigenen Behältnis (*chisuku*⁵²⁰) mit sich führt.⁵²¹ Drei von ihnen – die sogenannten *ankishi* (sing. *nkishi*) stellen menschliche Figuren dar: *Chamutang'a* (der »Ausflüchtmacher«), *Katwambimbi* (das Klatschmaul), die *Akulumpi* (Vater, Mutter, Kind).⁵²²

Tritt der *diviner* in Aktion, dann legt er die *tuponya* in einen flachen Korb (*lwalu*) der Art, wie ihn Ndembu-Frauen zum Worfeln der Hirse verwenden;⁵²³

» ... [then he] shakes them, and throws them up so that they form a heap at the far side of the basket. He examines the top three or four objects, individually, in combination, and with reference to their relative height in the heap. Before throwing, he asks his apparatus a question. Then he throws three times, after each throw putting the top three objects under the rest of the heap before shaking the basket again. After the third throw, he asks his consultants a question, suggested to him, Ndembu say, by the arrangement of the objects in the basket. *If the same object comes uppermost three successive times**, one of its various senses is reckoned to be certainly part of the answer the diviner seeks. *If a particular combination**, stratified in a particular way, *comes to the top three times running**, the diviner has the greater part

⁵¹⁸ vgl. TDA 30, 32; TND u.a. 51

⁵¹⁹ vgl. ebd. 51-71; bes. 52-55; hier sind die *tuponya* in Fig. 1-4 graphisch dargestellt. Turner verfügte über Informationen bezüglich 28 dieser Objekte (vgl. TDA 32) und hat 27 von ihnen in TND 51-71 detailliert beschrieben (vgl. auch TDA 34-42) – ihre äußere Beschaffenheit, die an ihnen festgemachten unterschiedlichen Bedeutungen (siehe dazu u.a. TDA 32 – je nach Kontext und »stage of consultation« tritt die eine oder andere von ihnen in den Vordergrund), sowie die Möglichkeiten ihrer Handhabung durch den *diviner*.

⁵²⁰ TND 39 – ein Korb mit Deckel

⁵²¹ vgl. u.a. TDA 30

⁵²² vgl. TND 52 (Fig. 1), 54 (Fig. 3), 60-63; TDA 32, 34-39; in ebd. 33 faßt Turner zusammen: » ... Both classes [*ankishi* and *tuponya*] have reference to human activity and purpose. Some represent **structural features in human life***, aspects of the cultural landscape, principles of social organization and social groups and categories, and dominant customs regulating economic, sexual, and social life. Others represent **forces or dynamic entities***, such as motives, wishes, desires, and feelings. Not infrequently the same symbol expresses both an established custom, and a set of stereotyped disputes and forms of competition that have developed around it. It is roughly true that the human figurines represent social and emotional stereotypes; while many of the other objects refer specifically to Ndembu structure and culture.

The same *tuponya* are used in different stages of consultation, and the meaning of each symbolic item may change somewhat at each stage.* « (Vgl. o. Anm. 519)

Insgesamt repräsentieren die symbolischen Objekte des *diviners* nicht die Sozialstruktur als solche, sondern eher ihre konflikträchtige Schattenseite (vgl. TDA 32, Anm. 1).

⁵²³ vgl. TDA 30

of his answer. His skill as an individual lies in the way in which he adapts his general exegesis of the objects to the given circumstances.«⁵²⁴

Das hier beschriebene, »über die *tuponya* laufende« Frage-Antwort-Verfahren wird so lange fortgesetzt, bis das Endergebnis – im Sinne einer der oben skizzierten »Lösungen« – vorliegt.

Unter den besonderen Voraussetzungen, die den *diviner* zur Ausübung seines Amtes befähigen, steht – vor einer gründlichen Ausbildung (s.u.) und einem gewissen Maß an Lebenserfahrung⁵²⁵ – an oberster Stelle das intrapsychische wirksam-Werden eines Ahnen-Schattens im Manifestationsmodus *Kayong'u*.⁵²⁶

Dieser *Kayong'u-shade* muß – so der Glaube der Ndembu – von einem Mann⁵²⁷ Besitz ergriffen haben, bevor dieser sich der Ausbildung zum *diviner* unterziehen kann, ein Vorgang, der sich – analog allen andern *modes of affliction* – in Form einer Erkrankung äußert.⁵²⁸ Die »charakteristischen Symptome« sind Atemnot, Zittern bzw. »heavy sickness in the body«⁵²⁹, das indizierte Heilverfahren – eine Variante des *Kayong'u*-Rituals⁵³⁰ – kommt jedoch (*hier* als Initiationsritus) bei vorliegendem »Syndrom« nur dann zum Einsatz, wenn der Patient *zusätzlich* davon träumt, daß ein *diviner*-Ahne ihn auffordert, selbst *diviner* zu werden.⁵³¹

Der *Kayong'u*-Ritus⁵³² wird von einer Kultgenossenschaft unter Leitung eines berühmten *diviner* durchgeführt,⁵³³ den die Verwandten des Patienten auf dessen Wunsch hin engagieren.⁵³⁴ Große Mengen Bier werden

⁵²⁴ TDA 30 f

⁵²⁵ Für den Einstieg in die Ausbildung zum *diviner* ist z.B. in Angola ein Mindestalter von 35 – 40 Jahren Voraussetzung. (Vgl. TND 50) Der *diviner* Muchona – Turners Informant – war zum Zeitpunkt seiner Initiation Anfang Dreißig (vgl. ebd.).

⁵²⁶ vgl. TDA 31; TND 23 ff

⁵²⁷ Das Amt des *diviner* ist nur Männern zugänglich (vgl. TND 24).

⁵²⁸ Zum Thema *Initiationskrankheit* siehe u.a. ELIADE M., Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt 1975 [1951] (im weiteren abgek.: ELIADE (1951)) 43 ff

⁵²⁹ TND 25; vgl. TDA 31; TLRC 54

⁵³⁰ s.o. Anm 465

⁵³¹ vgl. u.a. TND 25

⁵³² Ein detaillierter Bericht über eine *Kayong'u*-Performance findet sich in ebd. 24 – 37.

⁵³³ vgl. ebd. 26; TDA 31

⁵³⁴ vgl. TND 26

gebraut.⁵³⁵ Die Mitglieder der *cult-association* treffen ein, umringen singend die Hütte, in welcher sich der Patient versteckt hält und begeben sich anschließend in den Busch, um Heilpflanzen einzusammeln.⁵³⁶ Sie kommen bei Sonnenuntergang zurück und führen u.a. einen mit Linien aus rotem und weißem Lehm verzierten *muyombu*-Setzling mit sich, dem im *Kayong'u*-Ritus die Rolle des *dominant symbol* zukommt.⁵³⁷ Das Holz des *muyombu*-Baumes ist von blendendem Weiß; er sondert zudem Tropfen durchsichtigen Gummis ab.⁵³⁸ Die Farbe Weiß steht im Symbolkanon der Ndembu u.a. für Harmonie und Übereinstimmung zwischen den Ahnen und den Lebenden;⁵³⁹ die Gummitropfen symbolisieren Tränen der Trauer.⁵⁴⁰ Dies legt für Turner den Schluß nahe, den *muyombu* mit dem Thema des Initiationstodes in Zusammenhang zu bringen.⁵⁴¹ Was die Bemalung des Setzlings angeht, so steht der rote Lehm für Blut (s.u.), der Gegensatz weiß / rot, der in allen Divinationsverfahren der Ndembu eine wichtige Rolle spielt, symbolisiert Unschuld auf der einen, Schuld (der Hexe / des Zauberers⁵⁴²) auf der anderen Seite.⁵⁴³

⁵³⁵ vgl. ebd. 27

⁵³⁶ vgl. ebd.

⁵³⁷ vgl. ebd.; zu *dominant symbol* s.u. 1.2.2.1.5.

⁵³⁸ vgl. ebd. 28

⁵³⁹ vgl. ebd.; zur Farbe *Weiß* im Kontext des Symbolkanons der Ndembu siehe u.a. TFS (1963/1965) 69 f, 74-77; »whiteness is (i.a.) goodness, purity, to have power, chieftainship or authority, life, health, huntmanship, generosity, to remember, to love, to eat, to make visible or reveal (*ku-solola*).« (Vgl. ebd. 69 f; zu *ku-solola* s.o. 1.1.2.1., Anm. 321 und unten 1.2.2.1.1.)

⁵⁴⁰ vgl. TND 28

⁵⁴¹ siehe dazu ebd.: » ... Here is a close affinity with the use of the *muyombu* tree at the Boy's Circumcision Ritual (*Mukanda*). Immediately after the novices have been circumcised, they are passed over a *muyombu* branch. This represents their ritual death from childhood and dependence on their mothers.« Zum *muyombu*-Baum im Kontext von *Mukanda* siehe auch T (1962) 126, 137-47, 155, 165 ff; im Detail s.u. 1.1.2.2.1.1., Anm. 887, 929, 945

⁵⁴² s.o. Anm. 508

⁵⁴³ vgl. TND 28; der Farbe *Rot* wird als Referent *Blut* zugeordnet; Ndembu unterscheiden folgende Arten von Blut: blood of animals, blood of parturition, menstrual blood, blood of murder or killing or blood shed at circumcision, blood of witchcraft or sorcery; (vgl. TFS (1963/1965) 70) »Red things belong to two categories; they act both for good and ill; (these) are combined ... < ... »Red things have power ... ; blood is power,* for a man, an animal ... must have blood, or it will die ... But if the figurines used by sorcerers (*aloji*) are given blood, they can move about and kill people.« (ebd. 70 f); zum Gegensatzpaar *Weiß / Rot* siehe ebd. 74-81

Die *doctors* umschreiten nun mehrmals die Hütte,⁵⁴⁴ in der sich der Patient weiterhin versteckt und bereiten anschließend die Medizinen zu. Mittlerweile ist die Nacht hereingebrochen.⁵⁴⁵

Bevor mit der eigentlichen Behandlung des Patienten begonnen werden kann, wird auf den Boden rund um den mittlerweile eingepflanzten *muyombu*-Setzling fette schwarze Schwemmerde aufgetragen; ihr wird »kühlende« Wirkung zugeschrieben. Der mit dem *muyombu* identifizierte *Kayong'u*-shade soll dadurch versöhnlich und friedfertig gestimmt werden.⁵⁴⁶

Der fast völlig entkleidete Patient wird nun vom *chimbuki* mit der zuvor zubereiteten *nsompu*-Medizin am ganzen Körper gewaschen und trinkt dann davon, worauf man ihn auf eine Matte legt; heftige Krämpfe setzen ein, die der Präsenz des *Kayong'u* zugeschrieben werden.⁵⁴⁷

Der Verabreichung einer zweiten Medizin (*masaku*) folgt die Bemalung des Patienten mit rotem Lehm (an den Schläfen).⁵⁴⁸ Dann beginnen – begleitet vom Rhythmus der Trommeln – *chimbuki* und Initiand gemeinsam zu zittern.⁵⁴⁹

In der Morgendämmerung werden ein roter Hahn und eine Ziege geopfert; dem Initianden wird befohlen, beide Tiere zu töten, den Hahn durch einen Biß ins Genick.⁵⁵⁰ Es geht ihm nun besser; er ist in der Lage, frei zu atmen.⁵⁵¹

⁵⁴⁴ siehe dazu TND 29: » ... ›To go round‹ (*ku-nyeng'umuka* or *ku-jing'umuka*) means in Ndembu ritual ›to make sacred‹ or ›to taboo‹ (*ku-jilisha*).« (Siehe dazu auch u.a. TCWS 10, 26) Der *Kayong'u*-spirit wird als zusammen mit dem Patienten in der Hütte anwesend gedacht.

Zum Thema der *Circumambulatio* siehe u.a. ELIADE (1949) 427 f; vgl. auch die im katholischen Ritus zu Hochfesten vorgeschriebene Umschreitung des Altars zu Beginn der Eucharistiefeyer.

⁵⁴⁵ vgl. TND 29

⁵⁴⁶ vgl. ebd.

⁵⁴⁷ vgl. ebd.

⁵⁴⁸ vgl. ebd. 30; in TND 31 erläutert Turner die in *diesem* Kontext relevanten Bedeutungen der Farbe Rot als eines Blut-Symbols: » ... [Bericht Muchonas:] ›The *Kayong'u* spirit ... is regarded as a murderer. He is ›an elder of murder‹ ... A *Kayong'u* may cause a person to live in bad ways, to be noisy and quarrelsome. The spirit (*mukishi*) of a murderer comes through ... in ... *Kayong'u* ... ‹ ... [On the other hand,] a *Kayong'u* could ›help a diviner strongly and kill his enemies‹, but that if it was not propitiated it could do much harm to those it ›caught‹.«

⁵⁴⁹ vgl. ebd. 31

⁵⁵⁰ vgl. ebd.; Hahn und Ziege stehen für das »Aufwecken« der Menschen (vgl. ebd. 31 f), eine Funktion, die auch der spätere *diviner* innehaben wird.

⁵⁵¹ vgl. ebd. 32

Die nächste – esoterische – Sequenz des Rituals findet außerhalb des Dorfes statt, in der Nähe einer Weggabelung (*makenu*), genauer: an einem Platz *zwischen* zwei Pfaden.⁵⁵² Der *chimbuki* führt in einem Gefäß die Herzen der beiden Opfertiere mit. Außer ihm und dem Patienten dürfen nur die Adepten (*minor doctors*) anwesend sein.⁵⁵³ Letztere haben aus Erde ein »Krokodil« zu modellieren; das Herz des Hahnes wird mit einer Nadel, das der Ziege mit einer Rasierklinge durchbohrt.⁵⁵⁴ Dann beginnen die Adepten zu tanzen, während der Initiand, auf dem »Krokodil« sitzend, vom *chimbuki* in ein Frage-Antwort-Spiel verwickelt wird, dessen Essenz in der Erkenntnis liegt: »*Kayong'u* hat mich getötet – *Kayong'u* wird mich heilen.«⁵⁵⁵

Anschließend muß der Initiand verschiedene vorher versteckte Gegenstände im Gelände suchen und finden.⁵⁵⁶ Er gibt damit quasi eine erste Probe seiner neuen Fähigkeit ab, verborgene Dinge zu erkennen und sie zu enthüllen.⁵⁵⁷ Die Gruppe kehrt dann ins Dorf zurück; alle Leute tanzen zum Spiel der Trommeln um den *Muyombu*-Schrein (*Muneng'a*).⁵⁵⁸

Die nächste Nacht verbringt der Initiand mit seiner Frau. Sie wird tags darauf das Fleisch der Opfertiere für die Adepten zubereiten; die

⁵⁵² vgl. TND 32; zur Symbolik der Weggabelung siehe ebd. 34: » ... *makenu* means the place where a choice must be made, either one thing or another. That is ordinary knowledge. But the diviner goes between the paths. He knows what everyone else does not know. He has a secret knowledge.«

⁵⁵³ vgl. ebd. 32

⁵⁵⁴ vgl. ebd.; » ... ›The pricking of hearts with razor and needle represents the pain (*ku-yeng'a*) of the *Kayong'u* patient. Because it has already been done in the hearts of the animals he should not feel it again. But he feels the pain again when he is divining ... « (ebd. 34) – u.a. wegen der Schmerzen, die seine Enthüllungen über andere bringen werden. (s.u.)

Was das Krokodil betrifft, so symbolisiert es »Schärfe« und »Biß«: » ... *Muchona* ... : ›The crocodile (*ng'andu*) is a symbol ... of divination ... or of the *Kayong'u* spirit. Its many teeth represent needles.

The diviner ... must be sharp like a needle, cutting like a knife. His teeth should be sharp to bite off the cock's head. He must know the points of divination ... « (ebd.) Turner: »It is indeed an interesting association that Ndembu make between sharp pain and sharp wits. It would be tempting to speculate about the psychological requirements and conflicts of diviners, who have the dangerous and unpleasant task of bringing to light ... the secret undercurrents of hostility and envy between close kin. Such a task must cause the diviners almost as much pain as they know they will bring upon others. But an enquiry of this sort lies outside the scope of this mainly ethnographic account.« (Ebd. 34 f)

⁵⁵⁵ vgl. ebd.

⁵⁵⁶ vgl. ebd. 33

⁵⁵⁷ vgl. ebd.

⁵⁵⁸ vgl. ebd.

Herzen – denen vorher Nadel und Rasierklinge entnommen werden – muß der Initiand roh verzehren.⁵⁵⁹ Mit der Bezahlung des *chimbuki* endet das Ritual.⁵⁶⁰ Es bildet den Ausgangspunkt für die nun einsetzende eigentliche Ausbildung des künftigen *diviners*, in welcher der *chimbuki* als Lehrer fungiert, der seinen Schüler in die Kunst der *basket divination* einführt und ihm zum Abschluß einige seiner *tuponya* überläßt.⁵⁶¹ Das nun fällige Honorar übersteigt das vorhin genannte um ein Zehnfaches.⁵⁶²

1.1.2.2.1.1. HUNTING CULTS⁵⁶³

Der Beschreibung und Analyse der Jagdkulte der Ndembu hat Victor Turner in seinem Werk verhältnismäßig⁵⁶⁴ wenig Platz eingeräumt. Von keinem dieser Rituale existiert eine detaillierte Schilderung der Verlaufsstruktur.⁵⁶⁵ Turner beschränkt sich in den den *hunting cults* gewidmeten Publikationen auf überblicksmäßige Darstellungen und geht lediglich im Zuge der Beschreibung und Interpretation einzelner in diesen Ritualen verwendeter symbolischer Objekte ins Detail. Aufgrund dieser Symbolanalysen⁵⁶⁶ sowie der Bezugnahme auf Elemente des *Mundeli*-Rituals in *Encounter with Freud*⁵⁶⁷ erscheint eine kurze Behandlung des Themas in dieser Arbeit erforderlich.

Die Ndembu unterscheiden zwei Kategorien von Jägern: Gewehrjäger (*aiyang'a*, Singular: *chiyang'a*) und solche, die sich traditioneller Jagd-

⁵⁵⁹ vgl. ebd. 33 f

⁵⁶⁰ vgl. ebd. 34

⁵⁶¹ vgl. ebd. 36 f

⁵⁶² vgl. ebd. 37 » ... forty yards of cloth ... or [in former times] even ... a slave.« (Ebd.)

⁵⁶³ siehe dazu u.a. TLRC 37-43; TSC 25-33; TFS 11 f; TFS (1962); TDA 300; TURNER V., Ritual as Communication and Potency. In: HILL C. E. (Hg.), Symbols and Society. Essays on Belief Systems in Action. Southern Anthropological Society Proceedings 9. Athens 1975. 58-81 (im weitem abgek.: T (1975 b)) 61-80; T (1978) 559-68

⁵⁶⁴ verglichen mit anderen *rituals of affliction* oder mit den Initiationsriten.

⁵⁶⁵ wie etwa vom *Nkula*-, *Mukanda*- oder *Nkang'a*-Ritual (s.u.); lediglich die Einleitungssequenzen (»preliminary rites«) des *Mukaala*-Rituals werden von Turner genauer dargestellt und analysiert (siehe dazu T (1975 b) 62-80).

⁵⁶⁶ vor allem TFS (1962) 285-98, TDA 183-85 und T (1975 b) 73 ff (auf *chishing'a* -) sowie TDA 175-183 und TURNER V., The Bite of the Hunter's Ghost. Conscience and Community in an African Healing Rite. In: Parabola 1 / 2, 1976. 42-49 (im weiteren abgek.: T (1976 a)) (auf den *ihamba-tooth* bezogen – zu beiden s.u.)

⁵⁶⁷ vgl. T (1978) 559, 562-571, 579 ff

Techniken (Pfeil und Bogen, Speer, Auslegen von Fallen) bedienen (*ayibinda*, Singular: *chibinda*).⁵⁶⁸

Letzteres bedeutet wörtlich übersetzt einfach »Jäger«.⁵⁶⁹ Während zur Zeit der Feldforschungstätigkeit Turners fast alle Männer mit Pfeil und Bogen auf die Jagd gingen und Fallen auslegten, bildeten die Gewehrjäger eine schmale Elite,⁵⁷⁰ deren Mitglieder meist als Einzelgänger – eventuell in Begleitung eines Lehrlings – und sozusagen »hauptberuflich« im Busch unterwegs waren⁵⁷¹ und nur gelegentlich mit anderen Jägern kooperierten.⁵⁷² Ungeachtet dieses »productive individualism«⁵⁷³ der Gewehrjäger ist die Jagd insgesamt im Sozialsystem der Ndembu einer der entscheidenden Faktoren, welcher die Männer verbindet (und sie – auch räumlich – von den Frauen trennt):⁵⁷⁴ Männer veranstalten in kleinen Gruppen regelmäßig gemeinsame Jagd-Expeditionen, Väter trainieren ihre Söhne;⁵⁷⁵ in früheren Zeiten wurden einmal im Jahr große Treibjagden veranstaltet.⁵⁷⁶

Jagd, Männlichkeit und hohes Sozialprestige stehen in einem Verhältnis unmittelbarer wechselseitiger Entsprechung:⁵⁷⁷ » ... hunting epitomizes masculinity in a society jurally dominated by the principle of matrilineal descent.«⁵⁷⁸ Daß der hohe soziale Stellenwert der Jagd nicht in ihrem realen Beitrag zur Nahrungsproduktion gründet, wurde bereits oben angedeutet.⁵⁷⁹ Für die Ndembu ist sie eben keine bloß wirtschaftliche, sondern – ihrem innersten Wesen nach – eine religiöse Aktivität,⁵⁸⁰ was sich schon anhand der Art und Weise zeigt, wie jemand zum Jäger wird:

⁵⁶⁸ vgl. u.a. TSC 28; TFS (1962) 281

⁵⁶⁹ vgl. TSC 25

⁵⁷⁰ vgl. ebd. 30; siehe dazu auch TFS (1962) 281: » ... The ratio of approximately one gun to nine adult males is probably not incorrect ... Thus few men can hope to possess guns, and of these, fewer still become really proficient hunters.«

⁵⁷¹ vgl. TSC 28 f; TFS (1962) 281

⁵⁷² vgl. TSC 29

⁵⁷³ ebd. 30

⁵⁷⁴ vgl. ebd. 28

⁵⁷⁵ vgl. ebd. 29 f

⁵⁷⁶ vgl. ebd.

⁵⁷⁷ vgl. u.a. ebd. 25, 27

⁵⁷⁸ TFS (1962) 280

⁵⁷⁹ s.o. 1.1.1. Anm. 79 u. 84

⁵⁸⁰ vgl. TFS (1962) 280

» ... A young man receives a ›call‹ to be a great hunter ... i.e. he receives a message from a supernatural source telling him that he has a vocation. ... the message comes in the form of dreams about the shade of a famous hunter-relative, accompanied by bad luck at hunting. On consulting a diviner he learns that the shade wishes him to become a famous hunter and that he must enter the hunters' cult by having the first of its rituals performed for him.«⁵⁸¹

Der Kult, von dem hier die Rede ist, trägt den Namen *Wubinda*⁵⁸² und korrespondiert den traditionellen Jagdtechniken der Ndembu; er wird von Turner deshalb auch als *Bow-Hunters' Cult* bezeichnet.⁵⁸³ Es handelt sich hierbei um einen sehr alten Kult,⁵⁸⁴ dem fünf Rituale zugeordnet werden, welche jeweils unter die Kategorie der *rituals of affliction* fallen.⁵⁸⁵ Anders die vier Rituale des *Gun-Hunters' Cult (Wuyang'a)*⁵⁸⁶, welche – ohne die Vorbedingung notwendigen Leidens – Stationen auf dem Weg vom Anfänger zum »great hunter« markieren.⁵⁸⁷ Sie werden in *Lunda Rites and Ceremonies* von Turner kurz erläutert:⁵⁸⁸

Kuwela (1.) («to wash oneself») wird für einen Jägernovizen durchgeführt, der mit einem geliehenen Gewehr schon einige Tiere erlegt hat. Im Ritual spielt die Waschung mit einer speziellen *Wuyang'a*-Medizin eine zentrale Rolle. *Ku-sukula* (2.) stellt die eigentliche Initiation in den Kult der Gewehrjäger dar: dem Neophyten (*Mwana daWuyang'a* – child of huntmanship) wird ein Tutor (*Mama daWuyang'a* – mother of huntmanship) zur Seite gestellt, der ihn in die Geheimnisse der Jagdkunde (einschließlich Herstellung von Jagd-Medizinen) einweiht. Im 3. Ritual (*Ku-telekesha* – »causing to cook«) lädt ein bereits erfolgreicher Jäger seine Kultgenossen zu einem *communion-meal* ein; am Ende steht die Annahme eines speziellen Jäger-Namens. *Mwima* (4.) wird nur für wenige »great hunters« durchgeführt.

Zur Zeit der Feldforschungstätigkeit Turners waren die beiden Kulte schon seit längerer Zeit auf spezifische Weise miteinander verbunden:

⁵⁸¹ TLRC 37; vgl. u.a. TFS 11

⁵⁸² vgl. TLRC 38; TFS (1962) 280, 283; T (1978) 561 f

⁵⁸³ vgl. u.a. ebd. 561

⁵⁸⁴ vgl. ebd.; TFS (1962) 283

⁵⁸⁵ vgl. ebd. 282 f; T (1978) 561 f; s.o. 1.1.2.2.1. Anm. 453-455

⁵⁸⁶ vgl. TLRC 38 f; TFS (1962) 283 f; T (1978) 561

⁵⁸⁷ vgl. TLRC 38; T (1978) 561

⁵⁸⁸ vgl. TLRC 38 f; TFS (1962) 283 f

» ... when I was in the field the Bow-Hunters' Cult and the Gun-Hunters' Cult had become interdigitated in a single ritual subsystem of the total ritual system.* The pervasive idiom of Ndembu rituals of affliction dominated this subsystem. A hunter advanced in prestige through the system not merely through slaying game but also by experiencing misfortune, believed to have been brought on by a specific named ancestor. Between every stage of advancement in the Gun-Hunters' Cult ... lay a period of failure at his avocation. The hunter went into the bush ... but was unsuccessful. Continued failure made him seek recourse to a diviner. The diviner prescribed the performance of one of the five rites of the Bow-Hunters' Cult, in no set order, but dependent on the verdict of the diviner's apparatus.⁵⁸⁹ If the rite was successful the hunter would kill again. If he killed well he could proceed in the Gun-Hunters' Cult ... [So] progress in the dual system was an alternation of success and failure; the Gun-Hunter Cult registered success, the Bow-Hunter Cult mastered failure.* The spirits of dead hunters were regarded as the dynamic of the Bow-Hunters' Cult; they punished breach of taboos ... [and] rewarded their recognition by the living in the form of ritual performance. The Gun-Hunters' Cult was more a matter of moving from one stage of progress to another.«⁵⁹⁰

Jeder *chiyang'a* (gun-hunter) ist also gleichzeitig ein *chibinda* (bow-hunter) – aber nicht umgekehrt.⁵⁹¹

Abgesehen von unterschiedlichen Jagdwaffen verwenden Ndembu-Jäger verschiedene Ausrüstungsgegenstände⁵⁹², *medicines* und symbolische Objekte; zwei der letzteren hat Turner in mehreren Publikationen ausführlich beschrieben:

1. *Chishing'a* (Plural: *ayishing'a*)⁵⁹³: eine entrindete und an den beiden Enden zugespitzte Astgabel, die aufrecht in die Erde (oder fallweise in einen Termitenhügel⁵⁹⁴) eingepflanzt wird;⁵⁹⁵ dieses Objekt – unver-

⁵⁸⁹ Dem widerspricht die Darstellung in TLRC 38, wo Turner *Wubinda* als »fast ausgestorben« beschreibt und lediglich die Übernahme von zwei *Wubinda*-Ritualen in den *Wuyang'a*-Kult erwähnt; zudem ist von »five separate rituals in a graded series« die Rede.

⁵⁹⁰ T (1978) 562; siehe dazu auch T (1975 b) 63 ff

⁵⁹¹ vgl. TFS (1962) 281

⁵⁹² siehe dazu TLRC 41 ff

⁵⁹³ vgl. TFS (1962) 292; Synonym: *muchanka* (vgl. T (1978) 564; HALLER 64)

⁵⁹⁴ vgl. TFS (1962) 292 und 294; ansonsten werden *ayishing'a* bei den im Dorf befindlichen *muyombu*-Schreinen bzw. außerhalb des Dorfes auf den (häufig an Weggabelungen gelegenen) Gräbern verstorbener Jäger errichtet. (vgl. ebd. 292; T 1978, 561)

⁵⁹⁵ vgl. TLRC 40; TFS (1962) 285, 291, 297; TURNER V., Symbolic Studies. In: Annual Review of Anthropology 4, 1975. 145-61 (im weiteren abgek.: T (1975 a)) 152 ff; T (1975 b) 73 ff; T (1978) 559; HALLER 64; s.o. 1.1.2.1. Anm. 280; als Material kommt Holz der Baumarten *Musoli*, *Museng'u*, *Kapwipu*, *Kapepi* und *Mubula* in Frage (vgl. TFS (1962)

zichtbar für die Durchführung eines jeden der unterschiedlichen Jagd-Rituale⁵⁹⁶ – erfüllt die Funktion eines Schreines,⁵⁹⁷ in welchem sich die Gegenwart des Schattens eines verstorbenen Jägers manifestiert.⁵⁹⁸ Des-
sen Nachkomme begibt sich mit frisch erlegter Beute – bevor diese ins
Dorf gebracht, verteilt und verzehrt wird – zum *chishing'a*, um dem
mukishi seinen Anteil zukommen zu lassen: auf den Zinken der Astgabel
stecken meist – als Opfergaben – kleine Fleischstücke.⁵⁹⁹

Victor Turner leitet das Wort *chishing'a* von *ku-shing'a* bzw. *ku-shing'ana* ab, was »fluchen«, »verfluchen« bedeutet;⁶⁰⁰ der erfolgreiche
Jäger ist verpflichtet, erlegtes Wild nach einem vorgegebenen Schlüssel
mit den Angehörigen seiner Matrilineage zu teilen⁶⁰¹ und eben diese Auf-
teilung von Fleisch gibt immer wieder Anlaß zu Konflikten: Jäger werden
häufig verdächtigt, bei der Verteilung der Beute zu »tricksen«; » ... jea-
lousy ... , envy over distribution of meat, hatred of the hunter by those
who have been cheated, and quarreling between individuals and factions
over amounts ... are regularly associated with the hunter's role.«⁶⁰²

So ist das Bild des Jägers zwar einerseits mit hohem Sozialprestige
verknüpft: er versorgt seine Verwandten mit dem hochwertigsten verfü-
gbaren Nahrungsmittel⁶⁰³ und gilt als Inbegriff aggressiver Männlichkeit
und sexueller Potenz;⁶⁰⁴ gleichzeitig birgt es Schattenseiten: die Skala
reicht vom unverlässlichen Ehemann und *womanizer* über den gierigen

288-91, 297; in T (1978) erwähnt Turner außerdem die Verwendung des *mukula*-Baumes
im *Mundeli*-Ritus (vgl. ebd. 564 f)); ihnen ist u.a. gemeinsam, daß sie aus hartem, wider-
standsfähigem, weißem Holz bestehen; (vgl. u.a. TFS (1962) 297) das symbolische
Ensemble wird komplettiert durch ein Stück von einem Termitenhügel (*ifwamfwa*) – falls
der *chishing'a* nicht direkt in einen solchen gesteckt wird – und durch einen aus einer
bestimmten Grasart (*kaswamang'wadyi*) geflochtenen »Zopf« (*chibaba*), der an der Astgabel
befestigt wird; (TFS (1962) 294 f) der Name des Grasses wird von *kuswama* (sich verstecken)
abgeleitet: » ... this represents the grass cover in which hunters and their quarry
alike conceal themselves.« (T (1975 a) 154; vgl. auch TFS (1962) 295; T (1975 b) 74)

⁵⁹⁶ vgl. u.a. TFS (1962) 285, 292

⁵⁹⁷ vgl. ebd. 285; TLRC 40; T (1978) 559; s.o. 1.1.2.1. Anm. 278-280

⁵⁹⁸ vgl. u.a. TFS (1962) 295

⁵⁹⁹ vgl. ebd. 292 f; T (1978) 559; HALLER 64

⁶⁰⁰ vgl. TFS (1962) 285 f; T (1975 a) 152 f

⁶⁰¹ zum Verteilungsschlüssel siehe TSC 31 f

⁶⁰² TFS (1962) 286

⁶⁰³ vgl. ebd. 287

⁶⁰⁴ vgl. u.a. TSC 27

Egoisten, der die Beute heimlich allein im Busch verzehrt bis zum mächtigen Hexer;⁶⁰⁵ große Jäger werden selten erfolgreiche *headmen*.⁶⁰⁶

2. *Ihamba*⁶⁰⁷ (Plural: *mahamba*)⁶⁰⁸: ein in einem speziellen Beutel (*mukata*⁶⁰⁹) aufbewahrter und in diesem auf der Jagd mitgeführter oberer Schneidezahn eines verstorbenen Gewehrjägers, dem im magischen System des *Wuyang'a*-Kults zentrale Bedeutung zukommt:

» ... It is believed that the two upper front incisors of a gun hunter (*chiyang'a*) contain much of his power to kill animals. If one of these teeth is knocked out or drops out ... , the hunter must preserve it. When a gun-hunter dies, these incisors are removed ... The teeth must be inherited by appropriate relatives who are initiated members of the gun-hunters cult (*Wuyang'a*).«⁶¹⁰

Der auf die Jagd mitgeführte *ihamba* sichert dem Jäger die hilfreiche Gegenwart seines *ancestor shade*, der – gleichsam aus dem *mukata*-Beutel heraus – das Wild »sieht« und diese Fähigkeit auf den Jäger überträgt.⁶¹¹

» ... When it is not in use ... [the *mukata*-pouch] is hung up in a shrine consecrated to hunters' shades. Women are forbidden to approach this shrine closely. Should they do so inadvertently, they are believed to develop menstrual disorders or to bleed to death after their next childbirth.«⁶¹²

Anhand dieses Tabus wird auf spezifische Weise die oben angedeutete, von den Jagdkulten betonte Dichotomie zwischen den Geschlechtern sichtbar: dem »blood of huntmanship« steht das »blood of motherhood« antithetisch gegenüber:⁶¹³ » ... women give life, hunters take it.«⁶¹⁴

⁶⁰⁵ vgl. ebd. 32; TFS (1962) 286

⁶⁰⁶ vgl. TSC 32

⁶⁰⁷ siehe dazu TLRC 40 f; TDA 176-82; TFS (1964 c) 362 f

⁶⁰⁸ vgl. ebd. 363; TDA 179

⁶⁰⁹ vgl. ebd. 178; TLRC 40; TFS (1964 c) 363

⁶¹⁰ ebd. 362; vgl. TDA 177 f

⁶¹¹ vgl. TFS (1964 c) 363

⁶¹² ebd.

⁶¹³ vgl. ebd.; TDA 179; siehe dazu auch TSC 27

⁶¹⁴ ebd.

1.1.2.2.1.2. WOMEN'S FERTILITY CULTS⁶¹⁵

»Schnappt« – nach Vorstellung der Ndembu – ein *mukishi* eine Frau, dann betrifft das damit einhergehende Leiden zumeist deren Reproduktionsfähigkeit.⁶¹⁶ Als *afflicting shade* gilt laut *Lunda Rites and Ceremonies* in der Mehrzahl der Fälle die Großmutter mütterlicherseits, gefolgt von der eigenen Mutter;⁶¹⁷ in *Drums of Affliction* wird keine Reihung vorgenommen: » ... it is ... precisely ... mother and grandmother, who return as shades most often, first to afflict, and then to assist,⁶¹⁸ their living kinswomen. The shades of paternal kinswomen afflict very rarely.«⁶¹⁹ *Fertility cults* weisen zumeist eine dreiteilige Verlaufsstruktur auf: *Ku-lembeke* / *Seklusion* / *Ku-tumbuka*.⁶²⁰

Obwohl es sich um Frauen-Rituale handelt, ist der »principal doctor« (*chimbuki*) immer ein Mann.⁶²¹ » ... But he must have been made ›sacred‹, either as child or husband of a woman undergoing a particular ritual, before he could have been taught the medicines and procedure

⁶¹⁵ siehe dazu u.a. TLRC 44-53; TSC 292-317; TCWS; TFS 12-15; TDA 55-88; TR 17-93; TFS (1958/1964) 41 ff; T (1966 a); T (1966/1971) 126-36; die letzten beiden Texte sind bis auf die letzten zwei Absätze in T (1966 a) identisch.

⁶¹⁶ vgl. u.a. TR 18; vgl. oben 1.1.2.2.1. Anm. 456

⁶¹⁷ vgl. u.a. TLRC 44 f; » ... This seemed significant in view of the fact that women, through whom succession and inheritance are reckoned, go to their husbands' villages on marriage, often far away from their own villages, and may in the course of time **cease to remember their older kin on the mother's side who have died.*** Moreover, when they were young girls they would have spent most of their time in their father's villages where they would have been living with their mothers ... It would seem therefore that being ›caught‹ by a matrilineal shade serves as a sharp reminder that their own first loyalty is to their matrilineal villages and that they bear children not for their husbands, but for their mother's brothers and brothers ›back home‹. And we find that ›forgetting‹ the shade is the usual cause of affliction.« (TLRC 44 f; s.o. 1.1.2.2.0. Anm. 367; 1.1.2.2.1. Anm. 417)

⁶¹⁸ siehe dazu u.a. TSC 294: » ... The spirit which had once afflicted her is now thought to give her healing power (*ng'ovu yakuuka*) as a doctor, as well as to make her fertile. It is ›her spirit‹ (*mukishi windi*).«

⁶¹⁹ TDA 79; vgl. TR 19

⁶²⁰ s.o. 1.1.2.2.1. Anm. 471-485; im Detail s.u.

⁶²¹ vgl. u.a. TLRC 45; TSC 306; » ... women claim that *Chihamba* [s.o. 1.1.2.2.1. Anm. 456-461; im Detail s.u.] was once their ritual but that the men ›stole it from them‹.* « (Ebd.; vgl. TCWS 12); und: » > ... Women used to be the big doctors (*ayimbuki*), now the men are;* a long time ago the men followed behind.« (Ebd.) Zu *chimbuki* s.o. 1.1.2.1. Anm. 323, 325; 1.1.2.2.0. Anm. 375

appropriate to it.«⁶²² »Minor doctors«⁶²³ beiderlei Geschlechts assistieren ihm;⁶²⁴ » ... women doctors must at one time have been patients (*ayeji*) themselves, and may not become practitioners unless they are generally regarded as having been cured after undergoing the ritual.«⁶²⁵ Außer der Patientin (gegebenenfalls auch Ehemann und Kindern) und den *doctor-adepts* nehmen an allen *fertility cults* matri- und patrilineare Verwandte des *ritual subject* und auch andere, mit ihr nicht verwandte Personen teil, letztere besonders in der Schlußphase des jeweiligen Rituals, welche den Charakter eines »Volksfestes« hat und viele Leute aus der näheren und weiteren Umgebung anzieht.⁶²⁶

Turner nennt vier *fertility cults*: *Nkula*, *Wubwang'u*, *Isoma* und *Chihamba*.⁶²⁷ Nur in *Lunda Rites and Ceremonies* rechnet er *Chihamba* eindeutig den *curative cults* zu;⁶²⁸ in *Forest of Symbols* wird es beiden Kategorien zugeordnet.⁶²⁹ Ich halte mich hier an die erste Einteilungsvariante, zum einen, weil Turner sie häufiger anwendet, zum anderen, weil auch im *Chihamba*-Ritual die Hauptpatientin immer eine Frau ist⁶³⁰ und »reproductive troubles« als *ein* »mode of affliction« in Frage kommen.⁶³¹

Was die forschungsleitende Fragestellung dieser Arbeit betrifft, so kommt Turners Beschreibungen und Analysen von *Isoma* und *Wubwang'u*⁶³² wenig Relevanz zu, da in ihnen der psychoanalytische Subtext weitgehend fehlt, anders als in den Publikationen zu *Nkula* und *Chihamba*, sodaß ich mich hier auf eine kurze Darstellung von Verlaufsstruktur und Symbolik letzterer beschränke.

⁶²² TLRC 45; siehe dazu oben 1.1.2.2.1. Anm. 456; was die Zugangsvoraussetzungen für *male doctors* angeht, bringt Turner (*Nkula* betreffend – s.u.) eine von der oben zitierten abweichende Darstellung in TDA 59: » ... a man becomes a doctor because a close woman relative or his wife passed through *Nkula* and showed him the medicines ... «

⁶²³ s.o. 1.1.2.2.0. Anm. 380, 381

⁶²⁴ vgl. u.a. TLRC 46; TDA 56 f

⁶²⁵ ebd. 57

⁶²⁶ vgl. u.a. TLRC 46; TFS 14

⁶²⁷ vgl. u.a. TSC 296; TFS 13; s.o. 1.1.2.2.1. Anm. 456

⁶²⁸ vgl. TLRC 53, 54 ff

⁶²⁹ vgl. TFS 13 u. 15

⁶³⁰ vgl. TSC 305; TCWS 2

⁶³¹ vgl. u.a. TSC 304

⁶³² beide in TLRC 47-53 u. TR 17-93

Ziel des *Nkula*-Rituals⁶³³ ist es, einen Bann zu lösen, mit dem ein *mukishi* die Fruchtbarkeit einer Frau belegt hat.⁶³⁴ Als Leitsymptome gelten

» ... menstrual disorders of various kinds. These include menorrhagia (excessive flow of the menses), amenorrhoea (temporary cessation of flow), and dysmenorrhoea (irregular periods). *Nkula* is also performed for women who have undergone abnormal parturition ... Other symptoms are ... frigidity and protracted incapacity to conceive, even after having born children.«⁶³⁵

Da diese Symptome auch anderen *modes of manifestation* eines *ancestor shade* zugeordnet werden, muß ein *diviner* konsultiert werden, der die Entscheidung über die Durchführung eines der in Frage kommenden Rituale zu treffen hat;⁶³⁶ die Einschaltung des *diviner* ist nicht erforderlich, wenn einer Frau in Träumen eine verstorbene weibliche Verwandte in Jägerbekleidung und -ausrüstung erscheint, mit der roten Feder eines *lourie* im Haar: dann ist klar, daß die Träumerin von einem Schatten im Manifestationsmodus *Nkula* »geschnappt« wurde.⁶³⁷

Das Ritual wird häufig für Frauen durchgeführt, die eine Scheidung hinter sich haben bzw. von ihrem Mann getrennt leben.⁶³⁸

Im Unterschied zur Mehrzahl der Riten der Ndembu existiert zu *Nkula* ein **Gründungsmythos**: Vor langer Zeit ging Luweji Ankonde, Herrscherin im Mwantiyanwa-Reich⁶³⁹ und Mitbegründerin der königlichen Dynastie, in ihre Menstruationshütte; vorher übergab sie ihrem Ehemann den *lukanu*-Armreifen, damit dieses Emblem der Königswürde der Lunda nicht unrein würde. Ihre Periode dauerte sehr lange. Als die Leute merkten, daß sie nicht aus der Menstruationshütte herauskam, sammelten sie Medizin für sie, die ihr sehr rasch half, sodaß sie die Menstruationshütte wieder verlassen konnte. Die Medizin wurde ihr weiter gegeben und sie gebar ein gesundes Kind. [Von einer Rückgabe des *lukanu*-Reifens an Luweji Ankonde ist im Mythos nicht die Rede.]⁶⁴⁰

⁶³³ *Nkula* wird von Turner beschrieben in: TLRC 46 f; TSC 293 ff; TDA 55-88; T (1966 a); T (1966/1971) 126-36; ich orientiere mich im folgenden an der ausführlichsten Darstellung (in TDA).

⁶³⁴ vgl. TDA 55

⁶³⁵ ebd. 55 f; vgl. ebd. 58 f; TSC 293; T (1966/1971) 128

⁶³⁶ vgl. TDA 59

⁶³⁷ vgl. ebd. 56; TSC 293

⁶³⁸ vgl. TDA 66 u. 68

⁶³⁹ siehe dazu u.a. TSC XX; MURDOCK (1959) 286

⁶⁴⁰ vgl. TDA 58 (Version Muchonas); eine Variante des Mythos findet sich in T (1966 a) 301 (vgl. T (1966/1971) 134 f); zum Verlust von Luweji Ankondes *lukanu*-Armreifen siehe auch T (1975 b) 67

Nkula bedeutet »lange Menstruation«; die rote Feder des *grey parrot*, die im *Ku-tumbuka*-Ritus Verwendung findet, (s.u.) steht laut Muchona für die Menstruation von Luweji Ankonde.⁶⁴¹

Turner beschreibt in *Drums of Affliction* zunächst eine *Ku-lembeke*-, dann eine *Ku-tumbuka*-Phase des *Nkula*-Rituals, erstere ausschließlich auf Basis der Mitteilungen Muchonas,⁶⁴² bei der Durchführung der letzteren⁶⁴³ (für zwei Patientinnen) war Turner selbst als Beobachter anwesend.⁶⁴⁴ Die an *Ku-lembeke* anschließende Phase der Seklusion wird lediglich in der Einleitung kurz erwähnt.⁶⁴⁵

Für den Fall, daß eine Patientin bereits nach der Durchführung von *Ku-lembeke* als geheilt gilt, wird auf den *Ku-tumbuka*-Ritus verzichtet.⁶⁴⁶ Umgekehrt kann eine Patientin sich *Ku-tumbuka* unterziehen, ohne vorher *Ku-lembeke* durchgemacht zu haben;⁶⁴⁷ falls beide Riten zur Anwendung kommen, können zwischen ihnen mehrere Monate liegen;⁶⁴⁸ nach Turners Darstellung in *Drums of Affliction*⁶⁴⁹ bleibt unklar, ob im Fall der betreffenden Patientin diese Zeitspanne mit der auf *Ku-tumbuka* folgenden Phase der Seklusion zusammenfällt oder nicht.⁶⁵⁰ Diese Fakten wie auch der Umstand, daß die rituelle Transformation des *ritual subject* allem Anschein nach nicht in der mittleren-, sondern in der letzten (der *Ku-tumbuka*-) Phase des Rituals stattfindet,⁶⁵¹ legen den Schluß nahe, daß die von Turner implizit für alle Rituale postulierte dreiteilige Ver-

⁶⁴¹ vgl. TDA 58

⁶⁴² vgl. ebd. 59-67

⁶⁴³ vgl. ebd. 67-78

⁶⁴⁴ am 16. und 17. Juni 1953; vgl. ebd. 67

⁶⁴⁵ vgl. ebd. 56

⁶⁴⁶ vgl. ebd.

⁶⁴⁷ vgl. ebd. 68; » ... It was thought that [this patient] ... would later* undergo both *Ku-lembeke* and another *Ku-tumbuka*.«

⁶⁴⁸ vgl. ebd.

⁶⁴⁹ siehe ebd. 68

⁶⁵⁰ daß die Seklusionsphase mehrere Monate andauern kann, wird in TFS 14 vermerkt.

⁶⁵¹ im Detail s.u.

laufsstruktur nach dem Schema der *rites de passage*⁶⁵² auf *Nkula* nicht zutrifft.⁶⁵³

Die *Ku-lembeke*-Phase beginnt mit dem Einsammeln der benötigten Heilpflanzen; *ishikenu medicine*⁶⁵⁴ von *Nkula* ist der *mukula*-Baum (*Pterocarpus Angolensis*), der einen roten, rasch gerinnenden Gummi absondert,⁶⁵⁵ von den Ndembu als *mashi amukula* (»blood of mukula«) bezeichnet,⁶⁵⁶ welcher in *Nkula* das Menstruationsblut der Patientin symbolisiert,⁶⁵⁷ zugleich dessen erwünschte »Gerinnung« rund um das Sperma des Mannes (anstatt »nutzlos wegzufließen«).⁶⁵⁸ Da *mukula* sowohl für das Vergießen von Blut wie auch für dessen rasche Gerinnung steht, wird er von den Ndembu auch im *Mukanda*-Ritual an »zentraler Stelle« eingesetzt: die eben beschnittenen Novizen werden auf einen frisch gefällten *mukula*-Stamm gesetzt, bis ihre Wunden zu bluten aufgehört haben.⁶⁵⁹

Den Namen *mukula* leiten die Ndembu von *ku-kula* (»reif werden«) ab,⁶⁶⁰ ein Wort, das zunächst die erste Menstruation eines Mädchens bezeichnet, darüber hinaus unterschiedliche Formen von Staturerhö-

⁶⁵² siehe dazu u.a. TDA 79; TR 160; TDFM (1972) 238; TRT 128 f; T (1966/1971) 130; siehe dazu auch DEFLEM 8: »All the Ndembu rituals are characterized by the three-phased processual form of rites de passage.« Er belegt seine Aussage allerdings mit Bezugnahme auf TFS 13 f, wo Turner die *fertility cults* beschreibt, nicht aber die Gesamtheit der Riten der Ndembu.

⁶⁵³ dazu auch s.u. Anm. 695

⁶⁵⁴ s.o. 1.1.2.1. Anm. 304; im Verlauf des Rituals kommt dem *mukula*-Baum – gemäß der Diktion Turners – die Rolle des »dominant symbol« (s.u. 1.2.2.1.5.) zu. (vgl. TDA 80-87)

⁶⁵⁵ vgl. u.a. TDA 59, 83 f; zum *mukula*-Baum siehe auch KUBIK (1971 a) 356-359, Bildband 122 f (Abb. F 445 u. F 446); KUBIK (1993 b) 312 f

⁶⁵⁶ vgl. TDA 86; T (1966/1971) 129

⁶⁵⁷ vgl. TDA 59 f, 83 f, 86; im Konext von *Nkula* bedeutet *mashi amukula* auch das bei der Geburt vergossene Blut. (vgl. ebd. 83, 86)

⁶⁵⁸ vgl. u.a. TDA 59, Anm. 1: » ... [This red gum] has the generic sense of ›blood‹ in many kinds of Ndembu ritual. In *Nkula* its property of **coagulation*** is significant. The doctors want the patient's maternal blood to coagulate round the seed implanted by the husband and not to flow away ›uselessly.« Vgl. T (1962) 152; siehe dazu auch TDA 83; zu den Vorstellungen der Ndembu betreffend Empfängnis und Embryonalentwicklung siehe u.a. ebd. 75 f

⁶⁵⁹ siehe dazu u.a. T (1962) 126, 147; TFS 216, 220 f; WHITE C. M. N., Notes on the Circumcision Rites of the Balovale Tribes. In: African Studies 12 / 2, 1953. 41-56 (im weiteren abgek.: WHITE (1953)) 46; zur »Identifizierung« des bei der Beschneidung vergossenen Blutes mit Menstruationsblut siehe u.a. TDA 83 f; T (1962) 152; T (1975 a) 151; im Detail s.u. 1.1.2.2.2.1.1.

⁶⁶⁰ vgl. u.a. TDA 83; siehe auch WHITE (1953) 46

hung.⁶⁶¹ Im Fall von *Nkula* geht es darum, aus einer unfruchtbaren- eine fruchtbare Frau zu machen;⁶⁶² der Ritus stellt somit im Kontext des *ku-kula*-Konzepts eine Ergänzung zum Initiationsritus der Mädchen (*Nkang'a*) dar.⁶⁶³

Das Team der *doctors* nimmt vom *mukula* und einer Reihe anderer Bäume⁶⁶⁴ Stücke der Rinde, Wurzeln und Blätter mit.⁶⁶⁵ Die Wurzel des *ishikenu* steht für den die Patientin bedrängenden Schatten.⁶⁶⁶

Ins Dorf zurückgekehrt, umkreisen die *doctors* singend die Hütte der Patientin,⁶⁶⁷ hinter welcher der *chimbuki* frühmorgens eine Grashütte (*katala kaNkula* = »little hut of the *Nkula* (shade)«)⁶⁶⁸ errichtet hat, in der nun in einem Mörser *nsompu*-Medizin zubereitet wird.⁶⁶⁹ Die Patientin sitzt in passiver, demütiger Haltung daneben; sie wird in der Folge vom *chimbuki* mit *nsompu*-Medizin gewaschen (bzw. wäscht sich selbst damit, wobei einige Blätter an ihrem Körper kleben bleiben sollen); ein Teil von *nsompu* und eine andere Medizin werden ihr zur oralen Einnahme verabreicht.⁶⁷⁰ Nach einer Weile beginnt die Patientin (im Sitzen) zu zittern – weil der *mukishi* sie »geschnappt« hat.⁶⁷¹ Ein männlicher

⁶⁶¹ vgl. TDA 83 f: » ... A woman ›matures‹ at her first menstruation; she ›matures‹ at her first pregnancy. She ›matures‹ at her first parturition; she ›matures‹ yet again when she has born several healthy children, and she ›matures‹ finally when she has passed the menopause ... The same term is applied to masculine changes of status, but it is universally conceded that the archetype of all such changes is a girl's first menstruation ... Thus, *mukula* most intimately stands for ›the tree of menstruation‹, and secondarily for the tree of ›status changing‹.*

... *mukula* can be seen to be an apt symbol in gynaecological and circumcision ritual. In both instances there is flow of blood which ritual aims to check ... The common symbol ... cloaks many subtle interconnections between these kinds of ritual, for the first menses and first pregnancy are thereby compared and, indeed, identified with the bloody introduction into manhood. Conversely, boys' circumcision becomes the analogue of female menstruation and parturition.« Vgl. T (1962) 151 ff

⁶⁶² vgl. TDA 80

⁶⁶³ vgl. ebd. 87

⁶⁶⁴ siehe dazu im Detail ebd. 59-62, bes. 61

⁶⁶⁵ vgl. ebd. 59, 62

⁶⁶⁶ vgl. ebd. 62

⁶⁶⁷ vgl. ebd.

⁶⁶⁸ vgl. ebd. 63

⁶⁶⁹ vgl. ebd. 62 f; sie dient der Waschung der Patientin; vgl. auch 1.1.2.1., Anm. 311; zur Herstellung der unterschiedlichen Medizinen siehe ebd. u. ebd. 65

⁶⁷⁰ vgl. ebd. 63; dieser Medizin wird wärmende Wirkung zugeschrieben (vgl. ebd. u. ebd. 65)

⁶⁷¹ vgl. ebd. 63 f

Helfer (*chaka chaNkula*) hockt sich hinter sie und »geht« mit ihr vom *Nkula*-Feuer (wo die Verabreichung der Medizin erfolgte) rückwärts in die Grashütte, insgesamt drei mal. Auch er trinkt *nsompu*-Medizin und wäscht sich damit.⁶⁷² Schließlich überreicht der *chimbuki* der Patientin eine rote Perlenschnur (*ilembi*), die sie als Stirnband zu tragen hat und die, ebenso wie die an ihrem Körper klebenden Blätter den *mukishi* symbolisiert.⁶⁷³ Danach wird sie – rückwärts gehend⁶⁷⁴ – in ihre Hütte geführt.

Es folgt eine Phase teilweiser **Seklusion**: » ... [The patient] and her husband must eat food from a special fire [s.o.] ... She has to observe certain food prohibitions. She must not come into contact with rivers or springs, and must wash herself every day with medicines in the pot in her *Nkula* hut.«⁶⁷⁵

Ku-tumbuka beginnt – auf gleiche Weise wie *Ku-lembeke* – mit dem Einsammeln und der Zubereitung der Medizinen.⁶⁷⁶ Ein großer Topf mit *nsompu*- und ein kleinerer mit *drinking medicine* werden auf eine Matte gestellt; daneben liegen: eine rote *lourie*-Feder, eine Kalebasse (*ilembu*) mit Öl, eingewickelt in ein mit Menstruationsblut der Patientin beflecktes Tuch, eine Kalebasse mit roter, eine mit weißer Tonerde (*mpemba*), ein Ginsterkatzenfell, Pfeil und Bogen, die Ritualaxt des *chimbuki*.⁶⁷⁷ Dieser betet zum *afflicting spirit* und anderen *village ancestors*, segnet die Objekte auf der Matte und bringt eine Libation mit Bier dar.⁶⁷⁸

Um die *spirit hut* der Patientin ist ein Graszaun errichtet worden, innerhalb dessen die weiblichen Adepten mit der Patientin sitzen; sie wird mit Medizin gewaschen und dann von den *senior women doctors* »eingekleidet«: einen kurzen Lendenschurz um die Hüften, das Ginster-

⁶⁷² vgl. ebd. 64, 67; häufig ist es der Ehemann der Patientin, der diese Rolle übernimmt. (vgl. ebd. 64)

⁶⁷³ vgl. ebd. 64 f; vgl. TFS (1964 d) 369

⁶⁷⁴ » ... like a girl novice [*kankang'a*] at the puberty ritual.« (TDA 64) – vgl. ebd. 228

⁶⁷⁵ ebd. 56; zu den *Nkula*-Tabus siehe auch ebd. 77 f

⁶⁷⁶ vgl. ebd. 68 f; Turner beobachtete am 16. und 17. Juni 1953 die in TDA 67-78 beschriebene *Ku-tumbuka*-Performance, in deren Verlauf zwei Patientinnen behandelt wurden (vgl. ebd. 67 f).

⁶⁷⁷ vgl. ebd. 69; ich beschreibe der Einfachheit halber den Ritus so, als würde er für eine Person durchgeführt.

⁶⁷⁸ vgl. ebd.

katzenfell um die Schultern, die rote *lourie*-Feder⁶⁷⁹ ins Haar, rote Tonerde an die Schläfen, Pfeil und Bogen in die Hand.⁶⁸⁰

Es folgt ein nächtlicher Tanz in der Mitte des Dorfes, an dem sich die Patientin »sitzend« beteiligt; wieder wird sie mit Medizin gewaschen und »zittert«.⁶⁸¹

Nach Sonnenaufgang formiert sich eine Prozession, bestehend aus den Adepten mit der Patientin an der Spitze. Sie tanzt jetzt – aufrecht und rückwärts gehend – den Jagd-Tanz.⁶⁸² Die Gruppe bewegt sich in den Busch; ihr Ziel ist ein kleiner *mukula*-Baum, der den *isoli* (oder *chisoli*) markiert, den »Platz der Offenbarung«;⁶⁸³ der Baum wird mehrmals umkreist, die mitgeführten Objekte (s.o.) werden an seinem Fuß niedergelegt, der *chimbuki* ruft den *Nkula*-shade an, welcher explizit mit dem Baum identifiziert wird,⁶⁸⁴ vollzieht eine Libation mit Bier und fällt dann den Baum mit seiner Ritualaxt. Währenddessen sitzt die Patientin in einiger Entfernung in »beschämter« Körperhaltung auf den Boden – erst bei ihrem nächsten *Nkula*-Ritual darf sie – dann als Adeptin – am *isoli* anwesend sein.⁶⁸⁵ Aus einem Stück vom Stamm des *mukula* wird eine

⁶⁷⁹ » ... Muchona ... said that ›the lourie feather stands for blood.« (Ebd. 70); siehe dazu auch T (1962) 151: » ... Only persons who have shed blood of men or of large animals are normally entitled to wear in the hair above the brow a large red wing feather of the Livingstone's lourie (*nduwa*). In ritual the feather is worn (a) by those undergoing purification in the *Wubanzi* rites; (b) by adepts (themselves purified man-slayers) in these rites; (c) by adepts in hunters' cults; (d) by circumcisers (*ambimbi*); and (e) by novices at *Mukanda* when they dance *ku-tomboka*. In the last instance, it would seem that the novices are temporarily identified with those who ›killed‹ them ; ... they have been assimilated into the group of adult males on whose behalf the ›homicidal‹ circumcisers operated.« Im Detail s.u. 1.1.2.2.1.1.

⁶⁸⁰ vgl. TDA 70

⁶⁸¹ vgl. ebd. 70 f

⁶⁸² vgl. ebd. 71 f

⁶⁸³ vgl. ebd.; zum Begriff *isoli* siehe u.a. TFS (1960/1965) 49: » ... [A] derivate of *ku-solola* [s.o. 1.1.2.1. Anm. 321] is ›*isoli*‹ or ›*chisoli*‹ , terms that designate ›a place of revelation.«* They refer to specially consecrated sites, used only in the final phases of important rituals, where esoteric rites are performed and secret matters are revealed to the initiated.« Vgl. auch TCWS 24, 28; T (1966/1971) 130: » ... The term *isoli* is derived from *ku-solola*, to ›make visible‹ or ›reveal‹. It is, in fact, a place where the shade is revealed under the appearance of the tree, and where, too, the members of the cult, normally scattered through many villages, ›become visible‹ as an organized group ... «

⁶⁸⁴ vgl. TDA 72 f; Turner: » ... At the moment before it was cut, several adepts nudged me and told me, ›the tree is the shade (*mukishi*)‹ and ›that tree is *Nkula*.« (Ebd. 73)

⁶⁸⁵ vgl. TDA 72 f; T (1966/1971) 126, 131; Turner interpretiert die Szene in TDA 86 f: »It might be ... argued that a woman's ›masculine protest‹ expressed in frigidity, periodic disorders and barrenness is what is being cut away and destroyed, when the tree is felled and the cock slaughtered [s.u.]. Ndembu society, through its *Nkula* doctors, is transforming the

Baby-Figur geschnitzt, die den Namen des *afflicting shade* erhält.⁶⁸⁶ Ein roter Hahn wird geopfert; sein Fleisch wird von den Adepten an Ort und Stelle gebraten und verzehrt.⁶⁸⁷

Als nächstes wird eine Kalebasse in zwei Hälften geschnitten; in eine der beiden wird eine Mixtur gepresst, die folgende Ingredienzien enthält:

1. Leber, Herz, Gedärme, Schnabel, etwas Blut und Federn des roten Hahnes;
2. die *lourie*-Feder der Patientin;
3. ein Haar, ein Stück Finger- und ein Stück Zehennagel der Patientin;
4. Überreste eines Albino (*mwabi*);
5. etwas *mukula*-Rinde;
6. rotes Ton-Pulver;
7. rote Federn eines *grey parrot*;
8. Menstruationsblut der Patientin.

Als Bindemittel wird Öl hinzugefügt.⁶⁸⁸ In die andere Hälfte der Kalebasse kommt die Figur (in ein Loch in deren Kopf wird ebenfalls etwas von der Mixtur gepresst); anschließend werden beide Hälften mit Rindenschnur zusammengebunden. Das solcherart hergestellte Objekt trägt den Namen *ilembu* und wird in einen speziellen Korb (*ikinda daNkula*) gelegt.⁶⁸⁹ Der *ilembu* steht für den Uterus der Patientin; er darf nie in die Nähe eines Flusses gelangen oder mit Wasser in Berührung kommen.⁶⁹⁰

Der *ikinda basket* wird in das Fell der Ginsterkatze eingewickelt, welches die Patientin vorher um ihre Schultern gelegt hatte und das jetzt ihren Körper repräsentiert. Anschließend gehen *doctors* und Patientin zum Dorf zurück. Die Patientin – jetzt in ihren besten Kleidern – tanzt aufrecht in der Mitte der Gruppe den *Ku-tumbuka*-Tanz und trägt dabei den *ikinda basket* auf ihrem Kopf. Dieser wird nach Beendigung des Rituals in die *grass spirit-hut* gelegt, zusammen mit dem *ilembi*-Band.

woman from a would-be masculine shedder of blood into a normal wife and mother.« Siehe auch TFS (1958/1964) 42; zur »beschämten Körperhaltung« der Patientin siehe auch ebd.: » ... that indeed she is guilty;« im Detail s.u. 2.

⁶⁸⁶ vgl. u.a. TDA 73

⁶⁸⁷ vgl. ebd.

⁶⁸⁸ vgl. ebd. 74; eine etwas andere Zusammensetzung der Mixtur beschreibt Turner in T (1966/1971) 133

⁶⁸⁹ vgl. TDA 74 f

⁶⁹⁰ vgl. ebd. 75

Die Bezahlung der doctors (in Naturalien) bildet den Schlußpunkt der Performance.⁶⁹¹

In den Monaten nach *Ku-tumbuka* muß die Patientin bestimmte Tabus einhalten: u.a. darf sie eine Zeitlang kein Wasser tragen (ein junges Mädchen erledigt diese Arbeit an ihrer Stelle); sie muß innerhalb des Graszaunes (s.o.; d.h. in der *spirit hut*) schlafen, ihr Mann darf dort mit ihr die Nacht verbringen; hinzu kommen Speisetabus und die Vorschrift, langsam zu gehen (als wäre sie schwanger). Die Tabus sind solange einzuhalten, bis sie ein Kind zur Welt bringt oder es ihr zumindest »besser geht.«⁶⁹²

Das *Chihamba*-Ritual gilt als der bedeutendste unter den *cults of affliction* der Ndembu;⁶⁹³ es weist laut Turner die klassische Verlaufsstruktur der *rites de passage* auf, » ... with *ilembi* and *ku-tumbuka*-phases. After* *ku-tumbuka* a number of taboos are observed for about a month, during which time the candidate undergoes partial seclusion from secular affairs.«⁶⁹⁴ Wie im *Nkula*-Ritual existiert auch in *Chihamba* die Möglichkeit, daß jemand als Kandidat nur am *Ku-tumbuka*-Ritus teilnimmt und dadurch den Status eines Adepten erwirbt.⁶⁹⁵ Die von Turner für Rituale postulierte dreiteilige Verlaufsstruktur scheint also auch auf *Chihamba* keineswegs umfassend zuzutreffen.

Das Ritual kommt bei *reproductive troubles* ebenso zur Anwendung wie bei Erkrankungen unterschiedlichster Art und bei Jagdpech.⁶⁹⁶ Die Hauptpatientin (= Kandidatin für die Aufnahme in den Status einer Adeptin) ist immer eine Frau.⁶⁹⁷

» ... Two types of supernatural being are believed to afflict the living in *Chihamba*. The first is an ancestress of the senior patient ... , and the second is a ... demi-god,⁶⁹⁸ called *Kavula*. *Kavula* ... is an archaic term for 'lightening»,

⁶⁹¹ vgl. ebd. 76 f

⁶⁹² vgl. ebd. 77 f

⁶⁹³ vgl. u.a. TCWS 2; s.o. 1.1.2.2.1. Anm. 457, 458; ich orientiere mich im folgenden an der Darstellung des Rituals in TCWS. Zu *Chihamba* siehe auch TURNER V., *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca 1975 (im weiteren abgek.: TRD) 37-203 (identisch mit TCWS); TLRC 54-56; TSC 303-17; T (1977 b) 192-202

⁶⁹⁴ TCWS 2

⁶⁹⁵ vgl. u.a. ebd. 63; im Detail s.u.

⁶⁹⁶ vgl. ebd.; s.o. 1.1.2.2.1. Anm. 459 u. 460

⁶⁹⁷ vgl. u.a. TCWS 2; s.o. Anm. 630

⁶⁹⁸ zum Begriff *Demi-Gottheit* siehe u.a. JENSEN A. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. München 1992 [1951] u.a. 131-137, bes.

perhaps connected etymologically with *mwula*, ›rain‹. *Kavula* is described as the ›husband‹ and the ancestress as the ›wife‹. The ancestress is said to ›catch‹ the patient, while *Kavula*, impersonated in various ways and during different ritual episodes by male doctors, gives each patient a special adept name from a limited stock of such names.«⁶⁹⁹

Turner beobachtete einmal einen *Ku-lembeke*- und zwei mal einen *Ku-tumbuka*-Ritus des *Chihamba*-Kults;⁷⁰⁰ zur zweiten dieser *Ku-tumbuka*-Performances (6.-9. März 1954)⁷⁰¹ wurden er und seine Frau Edith als Kandidaten zugelassen und in den Kult initiiert.⁷⁰²

Die folgende Beschreibung von *Ku-lembeke* beruht auf Mitteilungen Muchonas,⁷⁰³ der auch *Chihamba* betreffend Turners wichtigster Informant war.⁷⁰⁴

Nach Konsultation eines *diviner* wird für die Patientin entweder die *Ng-uwu* (‹river‹)- oder die *Katala Matung'a* (‹bush‹)-Variante von *Ku-lembeke* durchgeführt, letztere im Falle weniger schwerwiegender Erkrankungen.⁷⁰⁵ In beiden Riten folgen dem Einsammeln und Verarbeiten der Heilpflanzen Waschungen der Patientin mit *nsompu medicine*.⁷⁰⁶ *Ishikenu* im *river-Chihamba* ist der *katochi*;⁷⁰⁷ im *bush-Chihamba* der *mukula*-Baum.⁷⁰⁸ Hat die Behandlung geholfen, gehen die Adepten ein zweites Mal – diesmal begleitet von der Patientin – in den Busch, um mehr Medizin zu sammeln; die Patientin muß alle Heilpflanzen korrekt benennen.⁷⁰⁹ Wieder im Dorf, spielt ein Adept in der Hütte der Patientin – versteckt hinter einem Wandschirm – *Kavula* (analog zu einer Szene in *Ku-tumbuka* – s.u.); die Patientin wird wieder gewaschen und abschlie-

135 f; Jensen bezeichnet die betreffenden als transzendent gedachten Wesen als *Dema*-Gottheiten; seine und Turners Beschreibung des Phänomens lassen es jedoch naheliegend erscheinen, daß es um ein-und-denselben Typus von Gottheit geht.

⁶⁹⁹ TCWS 2; im Detail s.u.

⁷⁰⁰ vgl. ebd.

⁷⁰¹ vgl. ebd. 4

⁷⁰² vgl. ebd. 2 f, 68

⁷⁰³ vgl. ebd. 63-68; Turner: » ... my data on the *ku-lembeke* phase of *Chihamba* are thin ... « (ebd. 4)

⁷⁰⁴ vgl. ebd. 3

⁷⁰⁵ vgl. ebd. 63 ff

⁷⁰⁶ vgl. ebd. 66

⁷⁰⁷ vgl. ebd. 64; » ... It has a very large white root. Its bark is used for bark-string in the making of snares.« (Ebd.)

⁷⁰⁸ vgl. ebd. 64 f

⁷⁰⁹ vgl. ebd. 66 u. 68

ßend – zum Zeichen ihrer »Unschuld« – am Kopf mit Cassava-Mehl bestäubt.⁷¹⁰

Turner faßt zusammen: » ... In many respects *ku-lembeke* appears to be a truncated or abridged version of *ku-tumbuka* without the important episodes of chasing, questioning and killing *Kavula*. [s.u.]«⁷¹¹

Der *Ku-tumbuka*-Ritus im Dorf Mukanza, an dem Victor und Edith Turner teilnahmen, dauerte vier Tage (s.o.).

Am ersten Tag wird die Organisatorin des Rituals vom *headman* des Dorfes durch Übersendung eines Pfeiles in ihrer Funktion bestätigt. Es folgt zeremonielles Biertrinken.⁷¹²

Der zweite Tag beginnt mit einem Gebet der Adepten vor dem *village ancestor shrine*.⁷¹³ Ein Bote übermittelt die Zustimmung des *Kanongesha* zur Durchführung des Rituals.⁷¹⁴ Anschließend wird der am Vortag an die den Ritus organisierende Adeptin gesandte Pfeil vor der Hütte der Hauptpatientin in den Boden gesteckt – ein Symbol dafür, daß der *Chihamba-spirit* von letzterer Besitz ergriffen hat. In einem Korb befindliche Rasseln (*yileng'a rattles*) werden mit weißem Tonpulver gesegnet.⁷¹⁵ Ebenfalls mit weißem Ton bringt jeder Adept anschließend eine Markierung an einem seiner Oberarme an.⁷¹⁶

Es folgt das Einsammeln der Medizinen; *ishikenu* ist der *mucheki*-Baum,⁷¹⁷ der – nach Durchführung der üblich Sakralisierungsriten – von einer Adeptin ausgegraben wird; eine weiße Wurzel wird abgeschnitten

⁷¹⁰ vgl. ebd. 67 f; » ... Long ago diviners put cassava meal ... on the heads of those who had not used witchcraft.« (Ebd. 68)

⁷¹¹ ebd. 67;

⁷¹² vgl. ebd. 5; die Organisatorin fungiert im Ritual als *senior woman doctor* (vgl. ebd. 22).

⁷¹³ vgl. ebd. 7; » ... Petitions are normally adressed to the ancestor spirits at the village shrines before the great life crisis rites of Boys' Circumcision (*Mukanda*) and Girls' Puberty (*Nkang'a*), but not before rites of affliction.* « (Ebd.)

⁷¹⁴ vgl. ebd.

⁷¹⁵ vgl. ebd. 7 f; die Rasseln (siehe Abb. 2), deren Ton von den Ndembu als »angsterregend« beschrieben wird, finden in verschiedenen Sequenzen des Rituals Verwendung (vgl. u.a. ebd. 9 f, 14, 39 f; im Detail s.u.).

⁷¹⁶ vgl. ebd. 8; siehe Abb. 2

⁷¹⁷ vgl. ebd. 9 ff; »According to Muchona and Sakutoha [der im beschriebenen *Ku-tumbuka*-Ritus als *chimbuki* fungierte], the *mucheki* tree is the *ishikenu* or ›dominant medicine‹ ... of the whole *ku-tumbuka* ritual. ... it was used ›because of its white root, which is just like white clay – it is completely white*‹. Because of its whiteness it is ... a ›symbol

und der Baum wieder in aufrechter Position in die Erde eingepflanzt.⁷¹⁸ Die aus der *mucheki*-Wurzel zubereitete Medizin – in einem *isaku*-Beutel aufbewahrt und deshalb als *isaku medicine* bezeichnet⁷¹⁹ – wird Adepten und Patientinnen in kleinen Portionen vom Griff einer *chileng'a*-Rassel verabreicht; die Hände dürfen beim Essen nicht benutzt werden.⁷²⁰ Der Rest der Heilpflanzen wird zur Herstellung von *nsompu washing medicine* verwendet.⁷²¹

In der Nacht begeben sich *doctors*, Adepten und Patientinnen in die Hütte der Hauptpatientin, wo – hinter einem Wandschirm versteckt – einer der männlichen *doctors* als *Kavula* »auftritt«: die Rasseln erklingen und *Kavulas* tiefe Stimme ist zu hören: er schmäht die Anwesenden, gibt den Kandidaten unter ihnen Namen und isst für ihn bereitgestellte Bohnen.⁷²² Die Adepten rufen: » ... ›Grandfather, o grandfather, do not kill us‹ ... »⁷²³ (Auf die Frage, wer *Kavula* sei, hat Turner nach eigener Aussage von den Ndembu nie eine befriedigende Antwort erhalten.⁷²⁴)

(*chinjikijilu* [s.u. 1.2.2.1.1.] ... of *Chihamba* itself.« (Ebd. 11) Zu den symbolischen Bedeutungen von »weiß« siehe ebd. 74 f; dazu auch s.o. 1.1.2.2.1.0., Anm. 539

⁷¹⁸ vgl. ebd. 9; daß eine Frau den Baum ausgräbt (in ebd. 12 ist von »umschneiden« die Rede), wurde von Nyaluwema, der Organisatorin, folgendermaßen begründet: » ... ›Women made the first *Chihamba*, and then the men caught it. Women used to be big doctors (*ayimbuki*), now the men are; a long time ago the men followed behind.« (Ebd. 12) Zu den übrigen Medizinen siehe ebd. 9 u. 12 f

⁷¹⁹ vgl. ebd. 14; » ... An *isaku* is a skin pouch containing ›medicines‹.« (Ebd. 9)

⁷²⁰ vgl. 14 f; eine Parallele dazu existiert im *Mukanda*-Ritual: » ... newly circumcised boys eat mush from a circumcision knife.« (Ebd. 15; s.u. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 950)

⁷²¹ vgl. ebd. 15

⁷²² vgl. ebd. 17 f; zur Bedeutung der Bohnen siehe ebd. 20 und 63 (s.u.)

⁷²³ ebd. 18

⁷²⁴ vgl. ebd. 21 f: » ... Muchona, after much thought, told me: ›*Kavula* is more like *Nzambi*, the High God, than an ancestor spirit (*mukishi*). He is the grandfather of all people, who makes the crops grow, who gives health and good luck to men and women, and who causes animals to multiply ... In the performance at Mukanza Village, Nyamakang'a [the ancestress] caused the sickness, but *Kavula*, after the candidates had repented ... , made them strong again. Thus women are junior, men are senior (*akalumpi*) in *Chihamba*.‹ ...

Nyaluwema, the senior woman doctor ... agreed that *Kavula* resembles *Nzambi*, the High God. ›But God is above, and this spirit (here she used the term *mukishi*, usually applied to ancestor spirits to *Kavula*) is in the ground.‹ She went on to explain that *Kavula* was not a *mufu*, someone who has died, but yet is a *mukishi*. Other adepts confirmed that *Kavula* was a ›*mukishi*‹. However, this is the **only*** instance I have heard of where the term *mukishi* was employed by Ndembu for any being other than an ancestor spirit.« (Ebd. 22) Zu *mukishi* siehe u.a. WHITE (1948 c) 149 ff; zu *mufu* siehe ebd. 147

Chihamba und *Kavula* sind Synonyma (vgl. ebd. 23 u. 41 f). Ein weiterer Name *Kavulas* ist *Samaseng'a* (vgl. ebd. 41).

Die Patientinnen werden in der nun folgenden Sequenz mit *nsompu medicine* gewaschen and bekommen davon zu trinken.⁷²⁵ Aus den umliegenden Dörfern sind viele Gäste eingetroffen. Es wird die ganze Nacht hindurch getanzt.⁷²⁶

Am Morgen des dritten Tages gehen die Adepten singend von Hütte zu Hütte und lassen Federn eines lebenden roten Hahnes auf den Türschwelle liegen.⁷²⁷ Als nächstes stößt ein *senior male adept* den *Chihamba*-Pfeil (s.o.) durch die Türmatte der Hütte der *senior female adept* (der Organisatorin).⁷²⁸

Es folgen die zentralen (größtenteils esoterischen) Sequenzen des Rituals: Adepten und Patientinnen verlassen in einer Prozession das Dorf; der Beginn eines Pfades, der in den Busch führt, wird zum *mokuleku* erklärt: ab hier ist der Weiterweg nur Adepten und Kandidaten gestattet.⁷²⁹

Etwa hundert yards vom *mokuleku* entfernt wird ein *musoli*-Baum durch Umkreisen sakralisiert;⁷³⁰ ungefähr zwanzig yards abseits von ihm markiert ein in den Boden gesteckter Pfeil den *isoli*.⁷³¹ Dort wird von Adepten ein »Objekt« fabriziert, welches in der Folge *Kavula* repräsen-

Unter Bezugnahme auf die Identifizierung *Kavulas* mit der weißen Wurzel des *ikamba daChihamba* Baumes, die von den Ndembu mit Cassava assoziiert wird (vgl. ebd. 48, im Detail s.u.) interpretiert Turner den *Chihamba-spirit* als sterbenden und wiederauferstehenden Fruchtbarkeitsgott: » ... One could argue ... that *Kavula*, a storm demi-god, descends in the rains, enters the crops, and after his mystical death at the hands of women and men ... is born again as a multitude ... of crops of which cassava is the paramount and representative.« (Ebd. 73 f) Siehe dazu auch JENSEN 136

⁷²⁵ vgl. TCWS 22

⁷²⁶ vgl. ebd. 23

⁷²⁷ vgl. ebd.; » ... Muchona said that ›the red cock is to please the *Chihamba* spirit, and it means that the *Chihamba* spirit was visiting everyone ... people knew that *Chihamba* was going to eat his cock. Chihamba is a male‹ ... « (ebd.) – woraus die Berechtigung der Männer abgeleitet wird, später den Hahn zu essen (vgl. ebd.).

⁷²⁸ vgl. ebd. 24

⁷²⁹ vgl. ebd. 24 f; *mokuleku* wird auch das aus *mukula*-Holz gefertigte »Tor« genannt, das den Eingang zum Seklusionsbereich im *Mukanda*-Ritual markiert; siehe dazu TFS 208 (Abb. 2), 209 (Diagram 6.), 213 ff; siehe auch unten 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 924

⁷³⁰ vgl. ebd. 25 f; auch der – immer noch lebende – rote Hahn wird um den Baum geschleift, eine Spur roter Federn hinterlassend (vgl. ebd. 26). Zum *musoli*-Baum siehe u.a. TFS (1962) 288 f: » ... This tree has edible yellow fruit, much appreciated by duiker and other woodland buck during the early rains. Snares are set beneath *musoli* trees to trap these animals. Ndembu say that the name *musoli*, derived from *ku-solola*, ›to make visible‹ or ›reveal‹, is connected with the capacity of the tree to draw forth animals from their hiding places in the bush and make them visible to hunters.« Siehe auch TFS 191 f

⁷³¹ vgl. TCWS 24 ff; s.o. Anm. 683

tiert: über einem Mörser wird ein Gestell aus Zweigen errichtet, das – von einem mit Cassava-Mehl bestäubten Tuch bedeckt und mit *nzenzi*-Rasseln drapiert – mittels einer Schnur von einem in den dahinter befindlichen Büschen sitzenden Adepten bewegt werden kann.⁷³² Ein Zaun aus Zweigen umgibt das Objekt auf drei Seiten.⁷³³

Währenddessen hat die »Jagd« begonnen: je ein Adept hält einen halbnackten Kandidaten an der Hand und läuft mit ihm bzw. ihr vom *mokuleku* zum Dorf (in die Hütte der Hauptpatientin) und wieder zurück. Auf dieser Wegstrecke kann jedermann von den *doctors* »geschnappt« und so zwangsweise zum *Chihamba*-Kandidaten gemacht werden – ein von vielen durchaus erwünschter Vorgang.⁷³⁴ Die hin- und hergejagten Kandidaten – als »Gefangene« und »Sklaven« *Chihambas* bezeichnet – werden in den Pausen immer wieder von den Adepten »geprüft«: sie sollen Auskunft über Namen und Natur *Kavulas* geben.⁷³⁵

Schließlich versammeln sich die älteren männlichen Adepten beim *isoli*, die älteren weiblichen- beim *musoli*-Baum; beide Gruppen beginnen einen symbolischen Kampf, um anschließend gemeinsam über die beim *mokuleku* wartenden *junior adepts* und Kandidaten »herzufallen«.⁷³⁶

Vor Sonnenuntergang werden die Kandidaten beim *musoli*-Baum mit Medizin gewaschen und dann zum *isoli* geführt.⁷³⁷ Dort werden sie vom *chimbuki* aufgefordert, »*Kavula*« zunächst zu »grüßen« und ihn anschließend durch einen Schlag mit der *chileng'a*-Rassel zu »töten«.⁷³⁸ Nach jedem Schlag zittert das »Objekt«, » ... ›like a person who is dying‹ ... «⁷³⁹ Cassava-Mehl wird von »*Kavula's* body« genommen und auf die Köpfe der Kandidaten gestreut.⁷⁴⁰

Mit dem Ruf »er ist tot!« kehrt die ganze Gruppe ins Dorf zurück.⁷⁴¹ Nach der Ansprache eines *chimbuki* – des Inhalts, daß im Zuge des Ritu-

⁷³² vgl. ebd. 29 f; zur davon abweichende Version Muchonas siehe ebd. 27 ff

⁷³³ vgl. ebd. 26 f; siehe ebd. Abb. 5 u. 6

⁷³⁴ vgl. ebd. 31-34

⁷³⁵ vgl. ebd. 32

⁷³⁶ vgl. ebd. 32 f

⁷³⁷ vgl. ebd. 37 f

⁷³⁸ vgl. ebd. 38 ff

⁷³⁹ ebd. 40

⁷⁴⁰ vgl. ebd.;

⁷⁴¹ vgl. ebd.; in der von Turners Schilderung abweichenden Version Muchonas (vgl. ebd. 40-43) wird eine Befragung der Kandidaten durch »*Kavula*« erwähnt, die der »Tötung« vorausgeht (vgl. ebd. 41); das Blut des inzwischen geopfert Hahnes wird um den Mörser

als keiner der Kandidaten getötet worden sei – kehren die Gäste in ihre Dörfer zurück. Die Kandidaten werden die Nacht über weiter mit Medizin behandelt.⁷⁴²

Der vierte Tag beginnt mit dem Einsammeln von Medizinen. *Ishikenu* ist diesmal ein *ikamba daChihamba*-Baum; er hat – wie *mucheki* (s.o.) – weiße Wurzeln; sein Name bedeutet »cassava root of *Chihamba*«. ⁷⁴³ Nach Umkreisung des Baumes betet der *senior male adept* zum *mukishi* der Hauptpatientin und schlägt anschließend mit seiner *chileng'a*-Rassel gegen den Stamm.⁷⁴⁴ Eine der Adeptinnen legt eine dicke Wurzel frei, die dann mittels des Griffs der Rassel mit Öl gesalbt wird⁷⁴⁵ – » ... ›to please and heal the spirit‹.«⁷⁴⁶

Anschließend wird ein Teil einer kleineren Wurzel vom *chimbuki* herausgeschnitten und – unter Mitwirkung von Adepten – feierlich in den *lwalu medicine basket* gelegt.⁷⁴⁷ Die Adepten und die abseits wartenden Kandidaten werden mit *isaku medicine* an den Schläfen gesalbt.⁷⁴⁸ In weiterer Folge werden Äste und Rindenstücke des *ikamba daChimaba* und von anderen Baumarten eingesammelt, und zwar von solchen, die in vielen Ritualen der Ndembu Verwendung finden.⁷⁴⁹ Das Holz der Äste wird später der Errichtung eines Schreines dienen (s.u.).

Es folgt die sogenannte *Yibi*-Episode:⁷⁵⁰ Die Kandidaten nehmen entlang des Pfades, der zum Dorf führt, Aufstellung; auf einen kleinen, oben

auf den Boden geträufelt; die Kandidaten müssen »*Kavula*« ein zweites Mal »töten«; dann wird das Tuch weggezogen, der Mörser wird ihnen gezeigt – »This is a real mortar.« – und sie werden »freigesprochen«: »You are now innocent.« (Vgl. ebd. 42 f)

⁷⁴² vgl. ebd. 45 f

⁷⁴³ vgl. ebd. 48, 50; zu *ikamba daChihamba* siehe auch ebd. 56

⁷⁴⁴ vgl. ebd. 48

⁷⁴⁵ vgl. ebd.; siehe auch Abb. 7 (a) und (b)

⁷⁴⁶ ebd.

⁷⁴⁷ vgl. ebd.; » ... First, he knocked on it with his rattle-butt, then with his axe he neatly cut out a section of root about a foot long. The adepts approached and with their rattles, which they pushed under the section, they carefully and solemnly lifted it out and conveyed it into the *lwalu medicine basket*.« (Ebd.) Zur indigenen Interpretation dazu siehe ebd. 53

⁷⁴⁸ vgl. ebd. 48 f; zur *isaku medicine* s.o. Anm. 719

⁷⁴⁹ vgl. ebd. 48 f, 55-60

⁷⁵⁰ siehe dazu ebd. 49 f, 53 f und Abb. 8 (b), 9 (a) u. (b) » ... No one knew what the name meant ... « (ebd. 53)

abgeflachten Erdhaufen wird von den Adepten mit weißer *isaku*-Medizin ein Strichmännchen gezeichnet, welches *Kavula* symbolisiert.⁷⁵¹

» ... At the foot of this cross-shaped figure, the big adepts set a split sapling of *musoli*. Each cleft portion was then bent away from the other, and its head was inserted into the ground. In this way a double arch was formed. Then the adepts placed the *lwalu* medicine basket ... the right way up, on the top of the figure of *Kavula*.«⁷⁵²

Zu dem solcherart hergestellten *Yibi*-Schrein müssen nun die Kandidaten auf allen Vieren hinkriechen, um *Kavula* zu »grüßen« und vom *chimbuki* über die »geheimen Namen« *Chihambas* befragt zu werden. Anschließend werden sie von diesem mit simulierten Stößen eines Messers »getötet«, Teile ihres Haupthaars werden geschoren, sie werden mit *isaku*-Medizin gesalbt und müssen schlußendlich davonschleichen – »in an attitude of shame«.⁷⁵³

Im Dorf wird nun für jeden Kandidaten ein *kantong'a*-Schrein errichtet,⁷⁵⁴ beginnend mit der Hauptpatientin: unter Singen eines Lieds (» ... ›she is innocent‹«) umkreisen die Adepten deren Hütte; ein Loch wird in die Erde gegraben, schwarzer Schlamm (vom Grund des Flusses) hineingeschüttet, *Chihamba* wird angerufen, eine Libation mit »weißem« Bier dargebracht und dann ein Bündel aus Zweigen all jener Baumarten in das Loch gesteckt, denen vor der *Yibi*-Episode »Material« entnommen wurde.⁷⁵⁵ Dann wird ein weißes Huhn geopferet, sein Blut auf den Schrein geträufelt; Kopf und den Eingeweide werden an den Zweigen befestigt, das Fleisch bekommt die Patientin zu essen.⁷⁵⁶

Aus Blättern und Rindenstücken der für den *kantong'a*-Schrein verwendeten Baumarten wird in einem großen *izawu*-Topf Medizin zubereitet, die während der auf *Ku-tumbuka* folgenden Phase der Seklusion von

⁷⁵¹ vgl. ebd. 49 u. Abb. 8 (b); » ... The cross-markings in white clay on the arms of the adepts noticed previously (see p. 8) also symbolized *Kavula*, according to Muchona.« (Ebd.) » ... Nyaluwema told us that ... ›The image of *Kavula* on the mound is like an animal's skin stretched out ... to dry.‹« (Ebd. 53 f)

⁷⁵² ebd. 49; vgl. Abb. 8 (b) u. 9 (b)

⁷⁵³ vgl. ebd. 49 f

⁷⁵⁴ vgl. ebd. 50 f, 54; » ... a memorial to the *Chihamba* spirit and a mnemonic of the *Chihamba* ritual.« (Ebd. 51)

⁷⁵⁵ vgl. 50 f; siehe auch Abb. 10; » ... The twigs composing the *katong'a* bundle are ... taken from just those species of trees which are used most often in Ndembu ritual ... The *katong'a* is a sort of abridgement or compendium of Ndembu curative ritual.« (Ebd. 55; vgl. auch ebd. 55 f)

⁷⁵⁶ vgl. ebd. 51

den Kandidaten benutzt wird.⁷⁵⁷ Um den *kantong'a* werden Bohnen und Mais gesät.⁷⁵⁸

Mit einem symbolischen Kampf aller Adepten und Kandidaten (jeder gegen jeden), plötzlichem Auseinanderlaufen und der Bezahlung der *doctors* endet die viertägige Performance.⁷⁵⁹

Es folgt eine Phase der Seklusion. Speisetabus müssen beachtet werden,⁷⁶⁰ Geschlechtsverkehr ist eine Woche lang verboten, die Kandidaten müssen sich täglich zweimal mit Medizin waschen.⁷⁶¹

Vier Wochen nach Beginn von *Ku-tumbuka* werden die Tabus aufgehoben; Adepten und Kandidaten feiern gemeinsam ein Festmahl, bei dem Cassava-Brei und Bohnen gegessen werden.⁷⁶²

Jedem Kandidaten wird mit weißem Tonstaub eine Linie auf einen Arm gezeichnet; damit ist *Ku-tumbuka* zu Ende.⁷⁶³

1.1.2.2.1.3. CURATIVE CULTS⁷⁶⁴

Victor Turner hat der Darstellung dieser Kategorie von *rituals of affliction* in seinem Werk verhältnismäßig wenig Platz eingeräumt; einzige Ausnahme ist das *Ihamba*-Ritual, das er in mehreren Publikationen ausführlich beschreibt und analysiert, letzteres unter teilweiser Zuhilfenahme psychoanalytischer Konzepte. Ich werde mich also im folgenden Abschnitt – nach einer einleitenden Bestimmung wesentlicher Begriffe – auf einige Aspekte von *Ihamba* konzentrieren.

In *Lunda Medicine and Treatment of Disease* (1964) beschreibt Turner die Vorstellungen der Ndembu zu Krankheit und Heilung anhand jener *color triad* Weiß / Rot / Schwarz, die ihnen in vielen Lebensbereichen als ultimatives Klassifikationsschema dient:⁷⁶⁵ »Weiß« bedeutet u.a. Leben,

⁷⁵⁷ vgl. ebd. 51 f, 61

⁷⁵⁸ vgl. ebd. 52

⁷⁵⁹ vgl. ebd. 52 f, 60 f

⁷⁶⁰ vgl. ebd. 61; u.a. dürfen keine Bohnen gegessen werden.

⁷⁶¹ vgl. ebd.

⁷⁶² vgl. ebd. 62 f; zu diesem »communion meal« siehe auch T (1977 b) 194 f

⁷⁶³ vgl. ebd. 63

⁷⁶⁴ siehe dazu TLRC 53-56; TFS 15; TFS (1964 c) bes. 300 ff, 320-323; TFS (1964 d); TDA 114 f, 156-97; T (1976 a) 42-49; s.o. 1.1.2.2.1. Anm. 462-468

⁷⁶⁵ vgl. TFS (1964 c) 303 f; zu white / red / black siehe u.a. TFS (1963/1965), bes. 61-66, 69-81; s.o. 1.1.2.2.1.0., Anm. 539, 543

Kraft, Gesundheit, Reinheit und Sichtbar-Machen,⁷⁶⁶ »Schwarz« dagegen u.a. Krankheit, Unglück, Dunkelheit, sexuelle Begierde, Hexerei, das Verborgene, letztlich den Tod.⁷⁶⁷ » ... One of the aims of therapy, therefore, is to restore his former ›whiteness‹ to the patient who is in a ›black‹ state ... ›to make white‹ (*kutookisha*) is ... [also] to make clear and explicit, to leave nothing hidden or confused.«⁷⁶⁸ Signifikate von »Rot«⁷⁶⁹ sind dem *black*- wie auch dem *white state* zuzuordnen:⁷⁷⁰

» ... in some respects, it represents ... ›power‹ (*ng'o-vu*), ›life‹ (*wumi*), the strength and joy that comes from eating the flesh of animals, and the blood tie linking together matrilineal kin and mother and child. It **also*** stands for murder, necrophagous witchcraft, and the impure blood of menstruation. Thus some diseases, in addition to being ›black,‹ also have a ›red‹ lethal character.«⁷⁷¹

Bestimmte Erkrankungen – z.B. *female reproductive troubles* – gelten a priori als durch Ahnenshatten verursacht;⁷⁷² andere werden dem Wirken von Hexen und Zauberern⁷⁷³ bzw. (wie Lepra) dem Brechen von Tabus zugeschrieben;⁷⁷⁴ von wieder anderen (z.B. Tuberkulose) heißt es, daß sie von Europäern eingeschleppt wurden.⁷⁷⁵

Nehmen Ndembu an, daß eine Krankheit durch Hexerei verursacht wurde, gilt nicht in *jedem* Fall ein exorzistisches Ritual als indiziert;⁷⁷⁶ ebenso hat *being caught by a mukishi* nicht automatisch die Durchführung eines der *rituals of affliction* zur Folge; » ... there are many herbalists and lay healers in the villages who claim to be able to dispel *nyisong'u*, whether these are associated with shades and witches or

⁷⁶⁶ vgl. TFS (1964 c) 303; TFS (1963/1965) 69 f

⁷⁶⁷ vgl. ebd. 71; TFS (1964 c) 303

⁷⁶⁸ ebd. 303 f

⁷⁶⁹ siehe dazu u.a. TFS (1963/1965) 70 f

⁷⁷⁰ vgl. ebd. 74: » ... in rite after rite white and red appear in conjunction and black is seldom directly expressed. In abstraction from actual situations, **red seems to share the qualities of both white and black;*** but in action contexts red is regularly paired with white. ... **whiteness is positive, redness ambivalent, and blackness negative.*** ... «

⁷⁷¹ TFS (1964 c) 304

⁷⁷² vgl. ebd. 301

⁷⁷³ vgl. u.a. ebd. 300 f

⁷⁷⁴ vgl. u.a. ebd. 302; siehe auch TFS 259; dazu s.u. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 989, 1039

⁷⁷⁵ vgl. TFS (1964 c) 302

⁷⁷⁶ vgl. ebd. 301: » ... [diseases] brought on by ›only little grudges‹ ... can be dealt with by local herbalists in their early stages ... A minor grudge or quarrel might induce a sorcerer to send a minor ailment against his rival, but in this case there is little public interest in who did it.«

not.«⁷⁷⁷ Therapieverfahren dieser Art («treatments« im Gegensatz zu *rituals of affliction*⁷⁷⁸) hat Turner in *Lunda Medicine and Treatment of Disease* überblicksmäßig dargestellt.⁷⁷⁹ Entscheidendes Kriterium für die Durchführung letzterer ist laut Turner das Vorhandensein eines schwerwiegenden sozialen Konflikts.⁷⁸⁰ Zusammenfassend stellt er fest:

» ... [The] comparison of treatment and rite enables us to see that a ›rite of affliction‹ is a combination of therapy, aimed at treating the pathological condition ... and religious service* ... There has been a considerable fusion of these procedures, so that some medicines have become symbols for modes of spirit manifestation, while something of the ›law‹ bound character of magic has influenced the relationship held to exist between ancestral spirits and their living kin. Thus it seems to be assumed that if one collects the medicines appropriate to a rite and applies them correctly, the ancestral spirit is more or less compelled to stop afflicting the patient. This situation differs at any rate from invocations made ... outside the rite of affliction context, in which appeals are made to ancestors to ›change their livers‹ (i.e. ›minds‹) ... Here ›free will‹ apparently prevails over ›necessity.‹⁷⁸¹

Wie oben erwähnt, ist der einzige *curative cult*, den Turner ausführlicher beschreibt und (unter Bezugnahme auf psychoanalytische Konzepte) analysiert, das *Ihamba-Ritual*.⁷⁸² Es wird sowohl für Männer als auch für Frauen durchgeführt; der Status eines *Ihamba doctor* ist jedoch ausschließlich ersteren vorbehalten.⁷⁸³

Die Symptome können unterschiedlicher Art sein,⁷⁸⁴ träumt der Patient von einem verstorbenen Verwandten, der Jäger gewesen ist, kann das Aufsuchen eines *diviner* unterbleiben; es ist dann klar, daß ein *Ihamba-shade* den betreffenden »geschnappt« hat⁷⁸⁵ und es wird geglaubt, daß dieser Schatten in Gestalt eines *ihamba-Zahnes* im Körper des Opfers

⁷⁷⁷ ebd.

⁷⁷⁸ vgl. u.a. ebd. 323; bzw. »private treatment« (TFS (1964 d) 360)

⁷⁷⁹ siehe dazu TFS (1964 c) 308-43

⁷⁸⁰ vgl. TFS (1964 d) 360: » ... My own observations suggest that, whenever rites to propitiate or exorcise the shades – as distinct from private treatment by herbalists* – are performed, there is a factor of social conflict present.« Vgl. auch TDA 270; T (1966/1971) 136

⁷⁸¹ TFS (1964 c) 323

⁷⁸² siehe dazu TFS (1964 d) 362-93; TDA 114 f, 156-97; T (1976 a)

⁷⁸³ vgl. TFS (1964 d) 365; » ... since membership in the curative cult is restricted to initiated hunters.« (ebd.)

⁷⁸⁴ vgl. u.a. ebd. 364

⁷⁸⁵ vgl. u.a. ebd. 365

umherwandert.⁷⁸⁶ Die zentrale Behandlungstechnik besteht folglich – neben dem Einsatz von pflanzlichen Heilstoffen⁷⁸⁷ – darin, mit Hilfe eines Schröpfkopfes den *ihamba* »zu fangen«;⁷⁸⁸ damit dies geschehen kann, müssen der Patient und seine am Ritual mitwirkenden Verwandten einander ihre bösen Gedanken und jeweils auf den anderen gerichteten heimlichen Haßgefühle öffentlich bekennen.⁷⁸⁹ Erst dadurch kann der *ihamba* zum Vorschein gebracht werden: der *doctor* präsentiert den angeblich aus dem Körper des Patienten gesaugten Zahn.⁷⁹⁰ Über die dabei eingesetzten Täuschungsmanöver konnte Turner von keinem *Ihamba-doctor* Auskunft erhalten.⁷⁹¹

1.1.2.2.2. RITEN DER LEBENSKRISEN⁷⁹²

Neben den *rituals of affliction* repräsentieren sie den zweiten Grundtypus von Ritualen, die von den Ndembu praktiziert werden.⁷⁹³ In der Beschreibung der Begriffe *life crisis* bzw. *life-crisis ritual* folgt Turner gängigen Definitionen:

» ... it is an important point in the physical or social developement of the individual, such as birth, puberty, or death. In most of the world's simpler societies and in many ›civilized‹ societies, too, there are a number of ceremonies or rituals designed to mark the transition from one phase of life or social status to another ... These ›crisis‹ ceremonies not only concern the individuals on whom they are centered, but also mark changes in the relationships of all the people connected with them ... ; our own ›big moments‹ are ›big moments‹ for others as well.«⁷⁹⁴

Turner konzentriert sich in seinen Beschreibungen der *life-crisis rituals* der Ndembu fast ausschließlich auf die Initiationsriten für Jugendliche

⁷⁸⁶ vgl. u.a. ebd. 363 f; zum *ihamba*-Zahn s.o. 1.1.2.2.1.1. Anm. 607-612

⁷⁸⁷ siehe dazu ebd. 367-70; *ishikenu* ist der *musoli*-Baum (zu diesem s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 730)

⁷⁸⁸ vgl. u.a. ebd. 364, 366

⁷⁸⁹ vgl. ebd. 366

⁷⁹⁰ vgl. ebd.

⁷⁹¹ vgl. ebd.

⁷⁹² siehe dazu u.a. TLRC 9; TFS 7; TDA 16

⁷⁹³ vgl. u.a. TLRC 5; TFS 6-15; TDA 16

⁷⁹⁴ TFS 7; vgl. TLRC 5; zu *Riten der Lebenskrisen* siehe u.a. van GENNEP 47-159

(»Initiation Ceremonies«⁷⁹⁵); daneben existieren vergleichsweise knappe Darstellungen der Begräbnisriten.⁷⁹⁶

1.1.2.2.2.1. INITIATIONSRLTEN⁷⁹⁷

In *Lunda Rites and Ceremonies* stellt Turner die für Knaben und Mädchen durchgeführten Initiationsriten – *Mukanda* und *Nkang'a* – einander anhand wesentlicher unterscheidender Merkmale gegenüber:

» ... the form and purpose of the ceremonies differ widely in either case. Boys, for instance, are circumcised, but there is no cliterodectomy of girls. Boys are initiated collectively, girls individually. [⁷⁹⁸] Boys are initiated before, girls at the onset of puberty. The main purpose of boys' initiation is to inculcate tribal values, hunting skill and sexual instruction; that of girls initiation to prepare them for marriage, which follows immediately in the great majority of cases. Boys are secluded and taught in the bush; a grass hut is built in the village itself for girls. The main points to notice ... are the contrast between the *group* nature of the boys' ceremony and the *individual* nature of the girls'; the emphasis on obedience to the discipline of the elders and endurance of hardship in the boys' as contrasted with the emphasis on sex and reproduction and the freedom from manual work associated with the girls' ceremony, and the *bush* setting of the former as compared with the *domestic and village* setting of the latter.«⁷⁹⁹

Die Verlaufsstruktur beider Riten entspricht dem dreiteiligen Schema der *rites de passage*.⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ vgl. TFS 7 f; TLRC 9

⁷⁹⁶ In *Lunda Rites and Ceremonies* begründet Turner diese Eingrenzung (die er dann allerdings für sein weiteres Werk beibehalten sollte): » ... I have selected these three [*Mukanda*, *Nkang'a*, funeral rites] for the Curator has asked me particularly to describe the role of masked dancers, and traditionally masked dancers (*makishi*) only appeared at boys' circumcision ceremonies and important funerals. Moreover, these three rituals are the occasions of big public gatherings, whereas other ›crises‹ such as woman's first pregnancy, child-birth and divination for a child's name are associated only with small intimate groups.« (Ebd. 5) Zu den Begräbnisriten s.u. 1.1.2.2.2.2.

⁷⁹⁷ Turner vermeidet weitgehend den Begriff *Pubertätsriten* und spricht entweder für beide Geschlechter von *initiation ceremonies* (s.o. Anm. 795) bzw. von » ... circumcision for boys, puberty rites for girls.« (TDA 16); zu Pubertätsriten siehe u.a. van GENNEP 70-90, der die Pubertätsriten im Kapitel 6 (»Initiationsriten«) darstellt; ELIADE (1958) 21-110; HALLER 251; OGUNGBILE D., Puberty Rites. In: SALAMONE (2004) 345-349

⁷⁹⁸ vgl. auch KUBIK (1999/2002) 80

⁷⁹⁹ TLRC 9; vgl. TFS 7 f (identischer Text); siehe auch TDA 16

⁸⁰⁰ vgl. u.a. T (1962) 124; TFS 187; WHITE (1953) 42; dazu im Detail s.u.

1.1.2.2.1.1. *Mukanda*

Beschreibung und Analyse verschiedener Aspekte des *Mukanda*-Rituals nehmen vor allem in Turners Publikationen der sechziger Jahre verhältnismäßig breiten Raum ein.⁸⁰¹ Die ausführlichste Darstellung ist jene in *The Forest of Symbols (Mukanda: The Rite of Circumcision)*,⁸⁰² auf sie werde ich mich in der Folge hauptsächlich beziehen.

Turner hat im Sommer 1953 einzelne Episoden einer *Mukanda*-Performance in der Nähe des Dorfes Nyaluhana selbst beobachtet;⁸⁰³ er war während der knapp zwei Monate, die diese dauerte,⁸⁰⁴ nur sporadisch vor Ort anwesend.⁸⁰⁵ In seiner Darstellung bezieht er sich häufig auf Mit-

⁸⁰¹ siehe dazu TLRC 9-20; T 1962; TFS (1964 a) 95-108; TEB (1966) 47-51; ders., *Mukanda: The Rite of Circumcision*. In: TFS 151-279; TEB (1968) – bis auf einen Teil der letzten Seite identisch mit TFS 260-78; TURNER V., Symbolization and Patterning in the Circumcision Rites of two Bantu-speaking Societies. In: DOUGLAS M., KABERRY Ph. M. (Hg.), *Man in Africa*. London 1969. 229-244 (im weiteren abgek.: T (1969 a)); in TRP (vgl. TR) wird wiederholt auf *Mukanda* Bezug genommen (16 f, 24 f, 65, 95 f, 102 f, 108); TDFM (1972) 240 f; TDFM (1974) 273 f (in den beiden zuletzt zitierten Passagen ohne explizite Erwähnung des Wortes *Mukanda*)

Zu *Mukanda* siehe u.a. auch BAUMANN H., Die Mannbarkeitsfeiern bei den Tsokwe (N.O. Angola; Westafrika) und ihren Nachbarn. Sonderabdruck aus: Baessler-Archiv 15. Berlin 1932; WHITE (1953); ders. (1961) 1-27; GLUCKMAN M., The Role of the Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies. In: FORTES M. (Hg.), *Social Structure. Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*. New York 1963 [1949] (im weiteren abgek.: FORTES (1949)) 145-67 (im weiteren abgek.: GLUCKMAN (1949 b)); KUBIK G., Die Institution *Mukanda* und assoziierte Einrichtungen bei den Vambwela / Vankangela und verwandten Ethnien in Südosangola. Feldforschungsdokumente August bis Dezember 1965. Dissertation. Wien 1971 (im weiteren abgek.: KUBIK 1971 a); ders., Sozialisierungsprozeß und Gesänge der Initianden in *mukanda*-Schulen (Südost-Angola). In *Memoria Ant6nio Jorge Dias*. Lisboa 1974 (im weiteren abgek.: KUBIK (1974)); ders., Erziehungssysteme in ost- und zentralafrikanischen Kulturen – Forschungsansätze, -methoden und -ergebnisse. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 112, 1982. 72-87 (im weiteren abgek.: KUBIK (1982)); ders. (1993 b); ders. (1999/2002); ders. (2005)

⁸⁰² In der Einleitung zu *Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual* (T 1962) kündigt Turner eine ausführliche Beschreibung des Rituals in einem in Arbeit befindlichen Buch an, (vgl. ebd. 124) welches fünf Jahre später erscheinen sollte. Das Thema dürfte ihn zumindest bis 1969 intensiv beschäftigt zu haben (s.o. Anm. 801).

⁸⁰³ vgl. TFS 151, 154, 209 (Diagram 6.)

⁸⁰⁴ vgl. ebd. 223: »The seclusion phase at the *Mukanda* I witnessed lasted from June 14 until August 8, 1953, or nearly two months. This was about half as long as is usual today. The reason given was that my medicines had caused the boys to heal quickly.« (Im Detail dazu s.u.)

⁸⁰⁵ vgl. ebd. 224, 235, 239; die Aussage Turners – »I observed only one **complete*** performance of *Mukanda* ... « (ebd. 154) – entspricht demnach nicht der Realität. Es erscheint mir sinnvoll, die Fortsetzung des Satzes vor diesem Hintergrund zu lesen: » ... (though I

teilungen von Informanten (der wichtigste unter ihnen auch hier Muchona⁸⁰⁶) und auf C. M. N. White.⁸⁰⁷

In *Lunda Rites and Ceremonies* betont Turner den für alle Lunda-Männer obligatorischen Charakter das *Mukanda*-Rituals, welches er an dieser Stelle und anderorts als »boys' circumcision ceremony«⁸⁰⁸ oder »circumcision rite«⁸⁰⁹ bzw. »boys' circumcision rite«⁸¹⁰ bezeichnet: » ... one was neither a man nor a Kalunda if one had not passed through *Mukanda*.«⁸¹¹

Auf die Bedeutung des Wortes *Mukanda* geht Turner – im Unterschied zu andern Autoren – nicht näher ein.⁸¹²

collected many accounts of the rites from informants), but I was able to obtain much information about the social background of this performance.«

⁸⁰⁶ vgl. ebd. 151, 155; Mitteilungen Muchonas in ebd. 152 f, 197-200, 218 ff, 228 f, 241 f, 250; ein anderer Informant, dessen Aussagen im Text Turners breiten Raum einnehmen, war Chimwang'a, »[an] old Ndembu from the Belgian Congo« (ebd. 203); siehe ebd. 203 ff, 209 f, 220 f, 226 ff, 229, 246 ff

⁸⁰⁷ vgl. u.a. ebd. 152, 210, 222 f, 237 ff, 254

⁸⁰⁸ vgl. TLRC 9

⁸⁰⁹ vgl. u.a. TFS 151; T (1962) 124; vgl. auch WHITE (1961) 1

⁸¹⁰ vgl. u.a. TEB (1968) 53

⁸¹¹ TLRC 9; außer bei den Lunda existiert laut Turner das Ritual auch bei den Stämmen Luvale, Luchazi, Chokwe, Lwimbe und Mbunda (vgl. T (1962) 124). Nach White ist *mukanda* auf die Stämme Luvale, Luchazi, Chokwe, Ndembu und Mbunda beschränkt; (vgl. WHITE (1961) 18); in WHITE (1953) werden diesbezüglich die Ethnien Lunda (denen die Ndembu zuzurechnen sind), Luvale, Luchazi und Chokwe » ... and some Mbunda ... « genannt; vgl. ebd. 41; zu dem vom Klassifikationsschema Murdock's abweichenden Gebrauch des Begriffs »Lunda« bei White s.o. 1.1.1., Anm. 23). Gluckman beschreibt die *Mukanda*-Riten der Stämme Mbunda, Luena (= Luvale – vgl. MURDOCK (1959) 293), Chokwe und Luchazi (vgl. GLUCKMAN (1949 b) 146), äußert jedoch nichts über ein exklusives Vorhandensein der Riten nur bei diesen. Der von White vorgenommenen Eingrenzung widerspricht die Tatsache, daß Kubik das *mukanda*-Ritual außer bei den Stämmen Chokwe, Luchazi, Luvale und Mbunda auch bei den von White nicht erwähnten Stämmen Nkangela und Mbwela beobachtet hat (vgl. KUBIK (1971 a) 33 ff; KUBIK (1993 b) 344 f (dortige Schreibweise: Nkhangala); Baumann nennt in seiner vergleichenden Tabelle außerdem Bayaka, Musuku, Baluba-Sama und Luimbi (vgl. BAUMANN 39 f).

⁸¹² Zur Wortbedeutung von *Mukanda* bei den Luvale siehe WHITE (1961): »*Mukande* [sic!], the term for both the rites and the actual lodge, is derived from the verb *-kanda* to prohibit or to separate ... « (ebd. 14); laut Kubik steht *mukanda* bei den Stämmen Mbwela und Nkangela einerseits für das Gehege, in welchem die *tundanda* (= die Novizen) untergebracht sind, zum anderen für die Institution der Beschneidungsschule (vgl. u.a. KUBIK (1971 a) 72, 702-706; vgl. auch BAUMANN 2, 39), niemals jedoch für den Akt der Beschneidung als solchen (vgl. KUBIK (1971 a) 72 f). Vgl. auch KUBIK (1993 b) 315; nach Kubik ist der Terminus *mukanda* möglicherweise vom Verb *kukanda* abzuleiten, » ... which means ›to pacify‹, ›to forbid something‹ ... « (ders. (1999/ 2002) 65; vgl. BAU-

In Übereinstimmung mit White⁸¹³ erwähnt er einen **begründenden Mythos**:

»Once there was a woman and her son. They went together to collect some grass for burning into salt. The child tried to follow his mother along the way she was going, collecting the salt grass (*matabu amung'wa*). By accident, a piece of *kaleng'ang'ombi* grass cut round his penis. The boy fell down crying. The woman rushed to him ... She felt very sorry; she took him back to his village. There some men said; ›The boy must be taken somewhere (away) from his own mother and from the other women.« There they brought a razor (*ntewulu* ...) and cut the penis round properly, removing the foreskin completely. The father was responsible for his own child. Medicine was put on the penis. After some weeks the boy recovered ... Men were very pleased to see how the cut healed up, so they tried other boys. Just the same thing happened – after some weeks the boys were healed again. So the people began to understand that it was better for all to be circumcised. So men of full growth were circumcised also. They danced and drank beer (to celebrate) the cutting of penes well and how nice they looked. That is how they began [*Mukanda*].«⁸¹⁴

Es existieren mehrere Varianten dieses Mythos;⁸¹⁵ in einer von ihnen wird die Mutter ausgeblendet und das aggressive Handeln der Männer noch stärker verschleiert als in obiger Version:

MANN 2). Bei Baumann heißt es diesbezüglich auch: » ... Das Wort Mukanda leitet Delille ab von ›kukanda anyana‹: die Kinder bestrafen, lehren, drillen; Mukanda ist demgemäß der Lehrplatz oder kurz der ›Drill‹.« (BAUMANN 35 f). Laut White wird die Seklusionshütte bei den Balovale tribes mit dem Wort *mukanda* bezeichnet; eine Ausnahme stellen die Lunda – und damit auch die Ndembu – dar: sie bezeichnen die *lodge* als *ngula* (vgl. WHITE (1953) 47) (Schreibweise bei Turner: *ng'ula* (vgl. TFS 225)); Gluckman schreibt zu den Wortbedeutungen von *mukanda*: » ... *Mukanda* itself has several connotations: (1) it is a specific place near the village where most of the ritual occurs; (2) it is a series of rites and knowledge ... ; (3) it belongs to men who possess specific status ... and is taboo to women; and (4) it distinguishes a group of tribes practising circumcision from neighbours who do not.« (GLUCKMAN (1949 b) 146 f)

⁸¹³ vgl. WHITE (1953) 42

⁸¹⁴ TFS 152 f (Version Muchonas); zu dem für die Eltern der Novizen geltenden Tabu, in der Zeit zwischen Beschneidung und Abheilen der Wunden Salz zu essen und Geschlechtsverkehr zu vollziehen (vgl. ebd. 153, 234 f) im Detail s.u.

⁸¹⁵ vgl. ebd.; siehe dazu auch BAUMANN 40; KUBIK (2005)128-134; bei den Vambewla / Vankhangala sind die Hauptpersonen im *mukanda* begründenden Mythos nicht der Knabe und seine Mutter, sondern König (Mwene) Nyumbu und seine Schwester Senda; sie verspottet ihn wegen des Smegmas unter seiner Vorhaut; als Reaktion auf diese Beleidigung beschneidet er sich selbst. Die Männer des Dorfes bringen ihn in den Wald in Sicherheit, damit seine Wunde heilen kann und überlassen so das Dorf den Frauen. Die Wunde des Königs heilt und die Männer installieren einen mächtigen Ritus und stellen Masken her, um den Frauen Angst einzujagen und ähnliches in Zukunft zu verhindern. Vgl. auch Kurzform

» ... once upon a time some young boys were playing near the river. They were accidentally circumcised (*kwalama*) by some *kalembankwaji* grass ... When they returned to the village, the elders said, ›This is very bad. What bad person has cut the children like this?‹ But afterwards those boys who had been cut seemed stronger than other lads. So the elders decided to do like the grass, and to circumcise the boys with razors.«⁸¹⁶

Mukanda ist ein typischer *rite de passage*, in dessen Verlauf Knaben nach Erleiden eines symbolischen Todes und einer Phase der Seklusion als Männer wiedergeboren werden.⁸¹⁷

Das Ritual wird ungefähr alle zehn Jahre⁸¹⁸ von den Männern einer *vicinage* organisiert⁸¹⁹ und von den Frauen materiell unterstützt,⁸²⁰ wobei der *headman* eines Dorfes⁸²¹ als Sponsor⁸²² fungiert; entscheidendes Kriterium für die Entscheidung, das Ritual durchzuführen, ist eine entsprechend große Anzahl unbeschnittener Knaben im passenden Alter (die Kandidaten sind der Regel zwischen sechs und sechzehn Jahre alt⁸²³).

der Geschichte in KUBIK G., Zur ontogenetischen Basis der Inzestscheu. Ein kulturvergleichender Ansatz. In: EGLI W., KUBIK G. u.a. (Hg.), Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopsychanalyse 3. Münster / Hamburg / London 2003 (im weiteren abgek.: KUBIK (2003)) 42-47

⁸¹⁶ TFS 153 (Version Sampasas, des *Senior Circumciser* in dem (vgl. u.a. ebd. 216) von Turner beobachteten Ritual)

⁸¹⁷ vgl. u.a. WHITE 1953, 42 (zitiert von Turner in TFS 152); APTHORPE XIV; GLUCKMAN (1949 b) 145; TFS (1964 a) 95 ff; BAUMANN 1; siehe u.a. auch ELIADE (1958) 41-72

⁸¹⁸ vgl. TEB (1966) 47; anders bei den Vambwela und Vankhangala: »*Mukanda* is organized every year at the beginning of the dry season, that is in April or May, depending on whether a sufficient number of boys of the age-group in question can be recruited in a village or a cluster of neighboring villages.« (KUBIK (1999/2002) 66

⁸¹⁹ vgl. TFS 155 f; TEB (1966) 47; WHITE (1953) 45; ders. (1961) 1; auch bei den Stämmen Nkhangala und Mbwela wirken bei der Durchführung von *Mukanda* gewöhnlich mehrere Dörfer zusammen (vgl. KUBIK (1993 b) 315).

⁸²⁰ siehe dazu u.a. TFS 203 ff; KUBIK (1993 b) 315

⁸²¹ Nicht jedes Dorf kommt dafür in Frage: » ... In every Ndembu *vicinage*, one village claims to have been settled there longest. Such a village calls itself *mwenimbu*.* ... A *mwenimbu* village is reckoned to be that which has most abandoned ›diggings,‹ residential sites, gardens, and graves in a *vicinage* ... It has the closest jural, economic, and mystical associations with the land and the bush. A *mwenimbu* village headman therefore has strong claims to be regarded as the moral leader of the *vicinage* ... [And] moral leadership is signally expressed in the right to sponsor a *Mukanda* and to perform its leading roles.*« (TFS 172)

⁸²² Zur Rolle des Sponsors siehe u.a. ebd. 160 f; im Detail s.u.

⁸²³ vgl. TEB (1966) 47; Angaben zum Alter der potentiellen Novizen im Kontext des von Turner beobachteten *Mukanda*-Rituals fehlen in *Forest of Symbols*; stattdessen zitiert er C. M. N. White: » ... The normal age of circumcision in the past was higher than it is to-day, and was usually coincident with puberty or just after.* The novices remained in seclusion for as long as a year. To-day the rites take place during the cold weather as being the most

Da diese als »unrein«⁸²⁴ gelten und der Einflußsphäre ihrer Mütter zugeordnet werden, bedeutet ihr Überhandnehmen eine Störung jener Balance, durch die das Verhältnis essentieller Komponenten der Sozialstruktur eines Dorfes (bzw. einer *vicinage*) zueinander bestimmt sein sollte und die durch den Ritus gleichsam wieder ins Lot gebracht wird:

hygienic period of the year but the novices remain in seclusion for only three or four months. Their age is much younger than in the past, so much so that the sexual aspect of the rites must be of limited significance to them. [Turner hat diesen Satz ohne Auslassungszeichen weggelassen.] The novices to-day are commonly about 8-10 years old and rarely over 14-15. This lowered age and shortened period of seclusion is largely due to such modern influences as the need for school attendance and the economic pressure of a modern economy which requires a young man to earn money.« (WHITE (1953) 42; vgl. auch ebd. 44; vgl. TFS 152) In *Elements of Luvale Beliefs and Rituals* geht White noch weiter ins Detail: » ... Circumcision formerly took place when a youth was considered old enough to marry and live a responsible adult life, and such a person was considered mature enough to understand the importance of the rites and to keep the secrets.* Today circumcision takes place at a much earlier age. Luvale now observe that this is a departure from tradition, but reduces the pain of operation, hastens healing and interferes less with education.« (WHITE (1961) 15) In *Symbolization and Patterning in the Circumcision Rites of two Bantu-speaking Societies* nennt Turner in Übereinstimmung mit obigem Zitat wieder ein Alter von 8-10 und selten über 14-15 (im Unterschied zu den Gisu, wo die Beschneidung zwischen 18 und 35 stattfindet); (vgl. T (1969 a) 234) er fügt – White widersprechend – hinzu: » ... My information indicates that even in the pre-European past the average age of circumcision was consistently pre-pubertal.* « (Ebd.) Kubik traf 1965 im *mukanda* des Dorfes Sakateke sechs Knaben an, von denen einer erst fünf Jahre alt war, die anderen zwischen acht und zehn. Ersteren betreffend wurde ihm mitgeteilt, daß dieser für die Beschneidungsschule eigentlich zu jung sei (vgl. KUBIK (1971 a) 166). In ebd. 712 differenziert Kubik zwischen einer engeren Variationsbreite des Alters der zu Beschneidenden (6-10) (vgl. auch ders. (1974) 248) und einer weiteren (d.h. seltener in Anspruch genommenen) Variationsbreite (5-15). In *Die Mukanda-Erfahrung* nennt er für die Vankangala (Schreibweise dort: Vahhangala – vgl. ders. (1993 b) 312) und die Vambwela als durchschnittliches Alter der Initianden acht bis zwölf Jahre, (vgl. ebd. 315) in ders. (1982) sechs bis zwölf (ebd. 82).

In Übereinstimmung mit White erwähnt auch Gluckman eine Senkung des für die Durchführung von *Mukanda* relevanten Alters: »Informants told me that in their Angola homeland boys were circumcised when they were ready for war, and I judged from their descriptions that most boys were circumcised in their late teens.* The thirty Wiko boys whom I saw in five lodges ranged in age from 4 to 15 years; only two had reached puberty and most were about 6-8 years old ... The Wiko themselves told me that they now circumcise boys when they are small so as to catch them before they run away to school or to work for the Whites, and before lax modern morals have accustomed them to sexual intercourse so that they will have erections when they are being circumcised.« (GLUCKMAN (1949 b) 150 f). Baumann nennt (1932) für die Lunda als durchschnittliches Alter der Initianden 10-13 Jahre. (BAUMANN 40)

⁸²⁴ vgl. u.a. TFS 153 f

» ... Mukanda is a cybernetic custom-directed ›mechanism‹ for restoring a state of dynamic equilibrium between crucial structural components of a region of Ndembu society which has been disturbed by the growing up of a large number of boys. **Too many ›unclean‹ (*anabulakutooka*) boys are ›hanging around‹ the women's kitchens.*** [⁸²⁵] Not enough youths are sitting in the village forum (*chota*) and participating in its adult goings-on ... **Given the belief that uncircumcised Ndembu males are both unclean and immature, the natural increase of such persons must lead to numerical imbalance, and also to an imbalance in social influence, between men and women. For uncircumcised boys belong to the women's sphere of activities*** [⁸²⁶] and their attachment to this sphere becomes greater as time passes. At any given time the nuclear constellation of social relationships in a village is between male kin, matrilineally or patrilineally attached to its headman.[⁸²⁷] But relationships of authority-respect and superordination-subordination concern only the circumcised. **If ›structural relationships‹ may be defined as social relationships that are given a high degree of constancy and consistency by norms sanctioned by organized force and/or by mystical agencies, it may be said that only circumcised men participate in such relationships.*** [⁸²⁸] Men do not normally order about or chastise uncircumcised children.[⁸²⁹] Ancestral spirits are not

⁸²⁵ siehe dazu auch u.a. WHITE (1953) 45

⁸²⁶ siehe dazu auch GLUCKMAN (1949 b) 151 f; WHITE (1953) 42; KUBIK (1993 b) 314 f

⁸²⁷ s.o. 1.1.1., Anm. 74

⁸²⁸ **Hier hat sich Turner den Blick der Ndembu-Männer auf ihre Gesellschaft zu eigen gemacht und die Perspektive des strukturfunktionalistischen Sozialanthropologen – den Blick von außen auf das Ganze einer Gesellschaft – eindeutig verlassen.** Der Wechsel von einer »etischen« (siehe etwa die Bezugnahme auf Lewin in den unmittelbar vorausgehenden Passagen) auf eine »emische« Analyseebene »passiert« ihm gleichsam – er wird im Text nicht thematisiert (vgl. im Unterschied dazu etwa die Reflexionen Kubiks bezüglich des von ihm gewählten Forschungsansatzes im Feld (siehe dazu KUBIK (1971 a) 67-80, bes. 73 ff) und hinsichtlich der Darstellung der Feldforschungsdaten im Rahmen seiner Dissertation (ebd. 81-90); vgl. auch ders. (1982) 72 f). Ich halte diese – einer wahrscheinlich unbewußten Identifizierung mit den Ndembu-Männern korrelierende – Verschiebung (und – was den Anspruch der Wissenschaftlichkeit betrifft – Trübung) des Blicks, die einhergeht mit der Ausblendung spezifischer Komponenten der Sozialstruktur der Ndembu im Kontext von *Mukanda*, für einen entscheidenden ätiologischen Faktor bezüglich der Entstehung fundamentaler Widersprüche, welche Turners Konzept von Struktur und Antistruktur inhärent sind (im Detail dazu s.u. 1.2.4., 2. und 3.). Aus sozialanthropologischer Perspektive – gerade aus einer dem Strukturfunktionalismus verpflichteten – **kann wohl nicht ernsthaft behauptet werden, daß Frauen und Kinder – einschließlich der Novizen im *Mukanda* – nicht Positionen innerhalb der Sozialstruktur einnehmen, in je spezifischen »structural relationships« zu Inhabern anderer Positionen (Ehemann, Vater, *headman*, *circumciser*, *guardian* etc. – dazu im Detail s.u.) stehen und damit Teil der Struktur sind** (s.o. 1.0.2., Anm. 122-124). Zu *emisch / etisch* siehe u.a. BARNARD A., *emic and etic*. In: BARNARD / SPENCER 180-83 (im weiteren abgek.: BARNARD (1996 a)); TRT 101 f; KUBIK (1993 a) 20, 34

⁸²⁹ vgl. oben 1.1.1. Anm. 67 – die Vater-Sohn-Beziehung betreffend.

believed to afflict uncircumcised boys ... since they are not regarded as responsible persons ... Such boys may, however, be afflicted for the misdemeanors of their mothers, since they are regarded as part of the social personality of their mothers. But after the boys have been purified and rendered ›men‹ by Mukanda, they must obey their elders, fulfill the norms governing each category of kinship relationship, and may be punished for disobedience by any male senior to them. They can also be afflicted by the spirits as independent persons or as representatives of structured subgroupings of Ndembu society. If there is an undue preponderance of uncircumcised boys, therefore, in a village or in a vicinage, there may not be enough initiated boys to perform routine tasks of village maintenance, **and there may exist a tendency for uncircumcised boys to become increasingly less amenable to the discipline whereby structural relationships are maintained.*** Prolonged attachment to mother and to the women's sphere is symbolized in the fact that the foreskin is compared to the *labia majora*. **When the foreskin is removed by circumcision, the effeminacy of the child is symbolically removed with it.*** The physical operation itself is symbolic of a change of social status.«⁸³⁰

Durch *Mukanda* werden also die Knaben aus dem Einflußbereich ihrer Mütter (und aus der Gefahr einer zu weit gehenden – d.h. ihre Geschlechtsidentität bedrohenden – Identifizierung mit diesen) herausgelöst⁸³¹ und zur Identifizierung mit einem Mann bzw. zur Unterordnung unter die Autorität der Männer insgesamt gezwungen.⁸³²

⁸³⁰ TEB (1968) 59 f (identischer Text in TFS 267 f); siehe dazu auch KUBIK (1993 b) 314 f; auch ebd. 333

⁸³¹ siehe dazu u.a. GLUCKMAN (1949 b) 151: » ... initiation frees a boy from his mother: he may no longer sleep in her hut or hang about her, and she must no longer see his penis. He is now in theory ready for marriage, he can eat with the men at the men's place, he can join in law-cases and political discussions, and he can go out to war.« Siehe auch KUBIK (1993 b) 315; ders. (1999/2002) 71

⁸³² vgl. TFS 153; vgl. GLUCKMAN (1949 b) 145; die von Turner zitierte Passage aus ebd. (» ... the boys are ritually separated from their mothers **to be identified with their fathers*** ... «) gibt den Sachverhalt nicht korrekt wieder: zum einen sind Identifizierungen **unbewußt / vorbewußte Prozesse, die in der Psyche des sich-identifizierenden Subjekts stattfinden** (dazu u.a. s.u. 3., Anm. 343; siehe auch LAPLANCHE / PONTALIS 219-223; »Psychologischer Vorgang, durch den ein Subjekt einen Aspekt, eine Eigenschaft, ein Attribut des anderen assimiliert und sich vollständig oder teilweise nach dem Vorbild des anderen umwandelt.« (Ebd. 219)), zum anderen ist die Person, mit welcher sich der Knabe gegen Ende des *Mukanda*-Rituals (und danach) identifiziert, nicht notwendigerweise der eigene Vater, sondern der ihm zugeteilte individuelle Betreuer (*chilombola*, Pl.: *ayilombola* = *guardian* – vgl. TFS 161; siehe dazu KUBIK (1993 b) 326; im Detail s.u. 3., Anm. 62-65, 76-80); diese Rolle wird bei den Ndembu allerdings häufig vom Vater oder einem älteren Bruder übernommen, (vgl. TFS 161, 233) seltener vom Onkel mütterlicherseits (vgl. ebd. 233). Turner: » ... it is an important feature of *Mukanda* that **fathers protect and tend their sons during circumcision and seclusion.*** The father-son link ... is also stressed in ritual custom.« (Ebd. 155) Für die Stämme Mbwela / Nkhangala gilt laut Kubik, daß » ... *Cilom-*

Das Ritual teilt die Ndembu-Gesellschaft in die Beschnittenen – die Männer – auf der einen- und die Frauen, Mädchen und unbeschnittenen Knaben auf der anderen Seite:⁸³³

»A circumcised person is forbidden to eat food from a fire used to cook food for uncircumcised persons ... An uncircumcised boy is described as *wunabulakutooka* [s.o.], ›one who lacks whiteness or purity.‹ The same term is applied to an menstruating woman. **An uncircumcised man is permanently polluting, a woman only during her periods.*** ... neither may approach a hunter's village shrine. The man is believed to run the risk of bleeding to death when he is circumcised and the woman of suffering from unnaturally long menstrual period. Circumcised men ›can eat from one plate and from one fire (*hejiku dima*).‹ An uncircumcised man is polluting because of the dirt beneath his foreskin (the term ›*wanza*‹ means just this and is used to revile someone).^[834] ... After the circumciser has cut off a section of the prepuce, he rolls back the rest to reveal the glans. This act is known as *ku-solola*, ›making visible.‹* ^[835] ... A circumcised man is ›white‹ (*watooka*) or ›pure.‹ What was hidden (and unclean) is now visible. The dryness of the glans is also commended.«⁸³⁶

Die den Novizen vor Abschluß von *Mukanda* bei Androhung schwerster Konsequenzen (Lepra, Schwachsinn, Psychose) im Falle des Tabubruchs auferlegte Verpflichtung, die esoterischen Inhalte des Rituals vor Frauen und Nichtinitiierten **geheimzuhalten**⁸³⁷ stellt einen weiteren Faktor dar, durch den die Opposition Beschnittene – Frauen / Unbeschnittene betont und im Bewußtsein des einzelnen präsent gehalten wird.⁸³⁸

bola [= Betreuer; Pl.: *vilombola* – vgl. KUBIK (1993 b) 322 f] ... im Prinzip jeder Mann oder ältere Junge werden [kann], den die Familie dazu bestellt. Dies schließt auch den physischen Vater mit ein, der in dieser Gesellschaft durch ödipale Konflikte wenig belastet ist ... « (ebd. 323) Und weiter: » ... Der *cilombola* ist eine Vertrauensperson, die von der Mutter* vielfach direkt bestellt und zum Teil auch bezahlt wird.« (Ebd. 322 f) Zum *chilombola* siehe auch ders. (1971 a) u.a. 166, 707; BAUMANN 9

⁸³³ vgl. u.a. TEB (1968) 57; White spricht in diesem Zusammenhang vom »internal aspect« des Rituals im Gegensatz zum »external aspect«, der die Selbstabgrenzung der Balovale-tribes von anderen Stämmen betrifft, welche die Beschneidung nicht praktizieren (vgl. WHITE (1953) 42 f). Zur (internen) Opposition Beschnittene – Frauen / Unbeschnittene siehe auch GLUCKMAN (1949 b) u.a. 150 ff; siehe dazu auch KUBIK (1971 a) 715: » ... Wer [mukanda] ... nicht absolviert hat, ist den Frauen und Kindern gleichgesetzt.«

⁸³⁴ siehe dazu u.a. WHITE (1953) 43; KUBIK (1993 b) 333; ders. (2003) 43 f

⁸³⁵ s.o. 1.1.2.1. Anm. 321; vgl. auch T (1962) 144; im Detail s.u. 1.2.2.1.1.

⁸³⁶ TFS 153 f; siehe dazu auch TFS 192: » ... In discussing the effects of the operation with me, one circumciser said that it ›got rid of the dirt under the foreskin‹ and spoke with distance of the ›wetness‹ of an uncircumcised penis.«

⁸³⁷ vgl. ebd. 258 f; im Detail s.u.

⁸³⁸ vgl. WHITE (1953) 43; GLUCKMAN (1949 b) 150: » ... Ignorance of the women

In den fünfziger Jahren wurde die Operation immer häufiger rasch und unter besseren hygienischen Bedingungen als im Busch im örtlichen Missionsspital durchgeführt⁸³⁹ – » ... [But in] the eyes of older Lunda a mere physical operation is no substitute for the grand and ancient mystery.«⁸⁴⁰

Bei den *Mukanda* praktizierenden Stämmen existieren **verschiedene Varianten des Rituals**.⁸⁴¹ » ... The Ndembu *Mukanda* rites exhibit certain special features, notably in the role and small numbers of the maskers (*makishi*) who first appear at a special rite during seclusion, and not, as among the other tribes listed [⁸⁴²], at the beginning of *Mukanda*.«⁸⁴³

In mehreren Publikationen erläutert und analysiert Turner spezifische soziale Konflikte, die der Abhaltung von *Mukanda* in aller Regel vorausgehen und auch während des Rituals »im Untergrund« präsent bleiben.⁸⁴⁴ Es geht dabei in erster Linie um die Verteilung prestigeträchtiger Rollen, die im Kontext von *Mukanda* zu vergeben sind und um die entscheidende Frage, wem in diesem Zusammenhang Entscheidungskompetenz zukommt, m.a.W., welches Dorf und damit: welcher *headman* innerhalb »seiner« *vicinage* »moral leadership« in Anspruch zu

makes possible esoteric initiation of the men.«

⁸³⁹ vgl. TLRC 9; TFS 169; siehe dazu auch WHITE (1953) 44: » ... The type of circumcision provided by missions varies from simple operations performed at the mission to an attempt to meet indigenous practices by holding a shortened camp in the bush divested of its pagan and sexual elements.« Zum Thema *Beschneidung im Missionsspital* siehe auch BAUMANN 1

⁸⁴⁰ TLRC 9; dem widerspricht in gewissem Sinne White, indem er – unter Bezugnahme auf eine »reduzierte Form des Ritus« – auf die letztendlich entscheidene Relevanz des **physischen Faktums** der Beschneidung verweist: » ... Although the full rites are considered most desirable, it has always been possible for them to take place in a reduced form. This reduced form is known in Lunda as *mpepelanyi* ... [It provides] seclusion and physical operation of circumcision but little or nothing of the ›training‹ and ritual of the full rites ...

These reduced rites would appear to show that **although a person might not be able to undergo the esoteric ritual, it was nevertheless considered essential that the physical state of circumcision should be attained.*** This stress upon the physical fact goes well with the weak internal political organization of these tribes ... Circumcision steps in to provide a further basis of group cohesion.« (WHITE (1953) 42 f) Kubik stimmt im fraglichen Punkt mit Turner überein: » ... die in einem Spital, etwa in einer Missionsstation, durchgeführte Beschneidung [wurde] von allen meinen Informanten **als ungültig*** angesehen ... « (KUBIK (1971 a) 715; vgl. auch ders. (1982) 79; ders. (1999/2002) 74)

⁸⁴¹ vgl. u.a. WHITE (1953) 43; BAUMANN 39-50

⁸⁴² vgl. T (1962) 124

⁸⁴³ ebd.; zur Rolle der *ikishi* im Kontext von *Mukanda* im Detail s.u.

⁸⁴⁴ siehe dazu TEB (1966); TFS 151-279, bes. 156-85, 260-278; TEB (1968) (bis auf die letzten beiden Absätze identisch mit TFS 260-278)

nehmen berechtigt ist.⁸⁴⁵ Meist sind es zumindest zwei Dörfer, die eine derartige Führungsposition jeweils für sich reklamieren.⁸⁴⁶

» ... Since the crucial occasions on which such leadership may be asserted are relatively infrequent, and since a vicinage is always changing in group and numerical composition, an important ritual like *Mukanda* becomes a trial of strength between former leaders and aspirants for leadership.«⁸⁴⁷

In jedem *Mukanda*-Ritual sind u.a. drei Rollen von nahezu gleicher Wichtigkeit zu besetzen: **Senior Circumciser**, »Establisher« (*Chijika Mukanda*, »he who stops up *Mukanda*«) und »Senior Instructor* in the seclusion lodge«; letzterer wird als *Mfumwa Tubwiku* bzw. *Mfumwa Wanyadi* » ... literally, ›husband of the novices‹ ... « bezeichnet.⁸⁴⁸

» ... [The role of the Senior Circumciser] ... often goes to a reasonable skilled operator who, in addition, enjoys high prestige by other criteria, such as: headmanship of a large and long-established ... village; connection with a chiefly family; reputation as a specialist in several kinds of ritual ... Almost equal in importance is the role of *Chijika Mukanda* ... an official whom I will call the Establisher ... [⁸⁴⁹] His main task is to preside over ritual and circumcision activities in a cleared site between the lodge and his village, [⁸⁵⁰] for it is usually his village that is nearest the lodge. He is commonly a middle-aged man who has at least three sons to be circumcised. He need not necessarily be a headman, but should stand in good chance of succeeding to the headmanship of an important village in the not so distant future. The third ritual role is that of ... the Senior Instructor ... In principle, the Establisher is the initiator or ›setter up‹ [⁸⁵¹] of *Mukanda*, and he is often called ›The Owner of *Mukanda*‹ ... [But] **in practice the real sponsor of *Mukanda* is the headman of his village.*** The man who prays first at the village ancestral shrine at dusk on the eve of the circumcision rite is generally reckoned to be the sponsor.«⁸⁵²

Turner teilt die im Kontext des von ihm beobachteten *Mukanda*-Rituals erhobenen Daten in zwei Kategorien:

⁸⁴⁵ s.o. Anm. 821

⁸⁴⁶ vgl. u.a. TFS 155 f., 263; TEB (1968) 56

⁸⁴⁷ TFS 156; zu der auch in diesem Kontext manifest werdenen Schwäche der Sozialstruktur der Ndembu s.o. 1.1.1.

⁸⁴⁸ vgl. TFS 160 f

⁸⁴⁹ siehe dazu auch WHITE (1953) 45; ders. (1961) 1

⁸⁵⁰ siehe dazu u.a. TFS 209 (Diagram 6.); im Detail s.u.

⁸⁵¹ vgl. WHITE (1953) 45

⁸⁵² TFS 160 f; in TEB (1966) 47 nennt Turner vier rituelle Hauptfunktionen im Kontext von *Mukanda*; »sponsor« – » ... the headman of the village near which the camp of initiands' parents and close kin is buildt;« und »setter-up« werden hier als separate »ritual functionaries« angeführt.

»From the first set ... , I was able to abstract a system of social relationships between the participants, and to relate this specific system to what I already knew about the general principles underlying Ndembu social structure. From the second set of data, I was able to exhibit *Mukanda* as a system of customs governed by the same principles that I had already isolated in the analysis of many kinds of Ndembu ritual. I was then left with two virtually autonomous spheres of study, **one of the social, the other of the cultural structure of *Mukanda*.** * «⁸⁵³

Anhand der Rivalitäten und Konflikte rund um die Besetzung der hier angeführten rituellen »Ämter« wird schon im Vorfeld jeder *Mukanda*-Performance die Sozialstruktur der *vicinage*, in welcher diese zur »Auf-führung« kommen soll,⁸⁵⁴ als dynamische Größe beschreibbar, als

» ... **social field***⁸⁵⁵ made up, on the one hand, of the generic beliefs and practices of *Mukanda** and, on the other, of its specific social setting. In practice these major sets of determinants could not be clearly demarcated from one another.* [⁸⁵⁶] Since the predominant activity within this field was the performance of a protracted ritual it seemed appropriate to call it the »ritual field«* of *Mukanda*.«⁸⁵⁷

In Anlehnung an Kurt Lewin beschreibt Turner das »ritual field of *Mukanda*« als ein Machtfeld (»**power field**«), welches durch die definitive Entscheidung, *Mukanda* durchzuführen, in ein Kraftfeld (»**force field**«) transformiert wird.⁸⁵⁸ Die oben erwähnten Rivalitäten und Kon-

⁸⁵³ TFS 261 / TEB (1968) 54

⁸⁵⁴ vgl. ebd. 261 / TEB (1968) 54: » ... A simile that occurred to me likened the cultural structure of *Mukanda* to a musical score and its performers to an orchestra.* I wanted to find some way of expressing and analyzing the dynamic interdependence of score and orchestra manifested in the unique performance.«

⁸⁵⁵ s.o. 1.1.2.2.0. Anm. 377

⁸⁵⁶ vgl. auch TFS 261 / TEB (1968) 54; siehe auch TFS 272 / TEB (1968) 63

⁸⁵⁷ TFS 262 / TEB (1968) 55

⁸⁵⁸ vgl. TFS 266 f / TEB (1968) 58 f: »I have stated some of the major spatial and structural properties of the ritual field of *Mukanda* I studied [vgl. TFS 156-85], and indicated that the general characteristics of Ndembu social structure were here combined in an idiosyncratic way, consonant with the interests and purposes of members of the contemporary community ... I would like to point out that from the standpoint of our analysis these spatial and structural properties really relate to what Lewin would call a »**power field**,* rather than »force field.« The concept of »power« refers to »a **possibility*** of inducing forces« ... on another person or group ...

Now the decision to perform *Mukanda* converted this power field into a »**force field**.«* ... Lewin defines force as a »tendency to locomotion« where locomotion refers to a »relation of positions at different times.« ... Forces are goaldirected, and goals determine the structure of particular force fields.* ... the participants in *Mukanda* ... competed for common goals, namely, major ritual roles, in order to obtain prestige. But the concept of »force field«

implies more than this at Mukanda. ... Mukanda is a cybernetic custom-directed ›mechanism‹ for restoring a state of dynamic equilibrium between crucial structural components of a region of Ndembu society which has been disturbed by the growing up of a large number of boys [s.o.].«

Turner läßt – Kurt Lewin betreffend – präzise Quellenangaben vermissen; lediglich *Field Theory and Social Science* findet sich in der Bibliographie zum *Mukanda*-Aufsatz in *Forest of Symbols*. (TFS 279) Allem Anschein nach bezieht er sich auf LEWIN K., Konstrukte in der Feldtheorie. (1944) In: GRAUMANN 73-86 (im weiteren abgek.: LEWIN (1944); auch in: LEWIN (1951) 74-85). In ebd. 81 ff (ich zitiere im folgenden nach der von Graumann edierten Werkausgabe) werden einige Arbeitsbegriffe Lewins näher erläutert: » ... *Kraft** oder ›Tendenz zur Lokomotion‹ ist begrifflich zu unterscheiden von der faktischen Lokomotion, obwohl die Lokomotion eines der Merkmale ... derjenigen Kräftekonstellationen darstellt, in welchen die Resultante aller Kräfte größer als Null ist ...

... Das *Ziel** gehört zur Begriffsdimension *Kraftfeld**, das heißt einer Anordnung von Kräften im Raum. Das Ziel (in feldtheoretischer Terminologie: die positive Valenz) ist ein Kraftfeld von besonderer Struktur, nämlich ein Kraftfeld, in dem alle Kräfte nach derselben Region zielen ...

... *Konflikt** verweist nicht auf ein Kraftfeld, sondern auf die *Überschneidung von mindestens zwei Kraftfeldern* ...

... *Macht** gehört nicht zur gleichen Dimension wie psychologische Kraft ... Der Begriff Macht bedeutet die ›Möglichkeit, in einer anderen Person Kräfte von bestimmter Größe zu induzieren‹. Der Begriff des *Machtfeldes** ist deshalb dimensionsverschieden von demjenigen des Kraftfeldes.« (ebd. 82 f)

So gesehen wäre es präziser, wenn Turner – im Kontext der Konflikte im Vorfeld von *Mukanda* – von der *Transformation unterschiedlicher Machtfelder in einander überschneidende Kraftfelder* sprechen würde. Von einander überschneidenden Kraftfeldern ist weiter unten dann auch die Rede, allerdings nicht im Sinne eines Konflikts zwischen Personen bzw. Gruppen innerhalb eines sozialen Feldes, sondern zunächst im Sinne eines spezifischen *intrapyschischen Konflikts*, welcher das Erleben einzelner Akteure im »ritual field of *Mukanda*« prägt: » ... there are **two main categories of forces*** in the ritual field of *Mukanda*, associated with two types of goals. **One type*** ... is concerned with the maintenance of the traditional structure of Ndembu society. The means employed is a bounded sequence of ritual customs directed to the correction of deviationary drift towards numerical imbalance between socially recognized categories of Ndembu [s.o. Anm. 830]. ...

The other set* of goal-directed forces in the ritual field of *Mukanda* is constituted by the carrying forward into that field of all kinds of private pursuits of scarce values from the pre-existing state of the vicinage field. Individuals and groups saw in *Mukanda* not only a means of correcting and adjusting the wider framework of their social relationships, but also of augmenting their own prestige or establishing their claim to certain rights in subsequent secular and ritual situations ... [and] to reduce the prestige and damage the future claims of rivals.

In dynamic terms, the ritual field of *Mukanda* ... represents the overlapping of two force fields, each oriented towards* different and even contradictory sets of goals.* ... the same persons* were at one and the same time motivated to act for the general good of the vicinage and to compete with one another for scarce values. If one were in a position to examine every item of public behaviour during the period and in the site of *Mukanda*, one would undoubtedly find that one class of actions was guided by the aims and values of *Mukanda*, another class by private and sectional strivings, while yet another represented a series of

groups)⁸⁵⁹ werden im Kontext explizit rituellen Handelns zwar zugunsten der Betonung kategorialer, in Form von Gegensatzpaaren dargestellter Beziehungen (Männer / Frauen, Beschnittene / Unbeschnittene) unterdrückt, kommen jedoch in den »säkularen Intervallen« zwischen den »heiligen Episoden« von *Mukanda* immer wieder zum Vorschein;⁸⁶⁰ aus Sicht der Ndembu stellen sie eine Gefahr für das Gelingen des Rituals dar – die Kooperation aller Beteiligten wird ausdrücklich gefordert.⁸⁶¹

Im Ritual werden folglich **nicht** Aspekte der im *ritual field* konkurrierenden *corporate groups* **offen** zum Ausdruck gebracht, sondern spezifische Aspekte der Eltern-Kind-Beziehungen sowie der Beziehung des Individuums zur Gesellschaft als ganzer:

» ... One of the aims of *Mukanda* ... is to modify the relationship between mother and son, and between father and son, in the sense that after *Mukanda* the relationships between occupants of these three social positions are guided by different values and directed towards different goals than those which prevailed before the ritual. From being ›unclean‹ children, partially effeminized by constant contact with their mothers and other women, boys are converted by the mystical efficacy of the ritual into purified members of a male moral community ... This change has repercussions within their relationships to their parents. These repercussions not only reshape the structure of the elementary family, ... but also ... extrafamilial links of matrilineal descent and patrilineal affiliation. For a boy is linked ... through his mother to the matrilineal nucleus of a village, and through his father ... to units of the wider society, vicinage, chiefdom, tribe. ***Mukanda* strengthens the wider and reduces the narrower relationships.*** Matriliney is the principle governing the persistence of **narrow*** local units through time. ... in *Mukanda*, emphasis is laid on the unity of males, irrespective of their matrilineal interconnections. The father-son tie assumes special prominence and is almost regarded as representative of the values and norms governing the relationships of the **widest*** Ndembu community. It is a ligament binding local groups into a tribal community.«⁸⁶²

compromises between these altruistic and selfish tendencies. If one could have access to the private opinions of the participants, it could probably be inferred that ideals and selfish motives confronted one another **in each psyche*** before almost every act.« (TFS 268 ff / TEB (1968) 60 ff)

In TFS 272 / TEB (1968) 63 spricht Turner dann von »zielgerichteten Aktivitäten« im »ritual field of *Mukanda*«, die als **einander überlappende und einander durchdringende Kraftfelder** beschrieben werden können: » ... the circumcision ritual itself ... establishes one such force field ... **Private and sectional aims set up an antithetical force field.*** «

⁸⁵⁹ s.o. 1.1.2.2.1., Anm. 432

⁸⁶⁰ vgl. TFS 265, 272 / TEB (1968) 57, 63; siehe dazu auch (als Beispiel) TFS 251 f

⁸⁶¹ vgl. u.a. TEB (1966) 49 f; TFS 208 f; ebd. 265 / TEB (1968) 57

⁸⁶² TFS 265 f / TEB (1968) 57 f

Im Anschluß an diese Zusammenfassung der Ausführungen Turners zu spezifischen Korrelationen zwischen *Mukanda* und wesentlichen Komponenten der Sozialstruktur jener *vicinage*, in welcher das Ritual durchgeführt wird, soll in weiterer Folge dessen *cultural structure* – also die **rituelle Verlaufsstruktur** – kurz dargestellt werden.⁸⁶³

Ist die Entscheidung für die Durchführung von *Mukanda* gefallen, wird der älteste der künftigen Novizen – er trägt den Titel *Kambanji* (»war leader«) – ausgesandt, dem für das Amt des *Senior Circumciser* ausgewählten Beschneider (*mbimbi*) die Einladung zum Ritual zu überbringen;⁸⁶⁴ dies geschieht mit herausfordernden Worten, auf die der Beschneider zunächst scheinbar zornig reagiert, um dann den Knaben mit dem Auftrag zu entlassen, den *Establisher* zu informieren, dieser möge alle notwendigen Vorbereitungen treffen.⁸⁶⁵ Dazu gehört die Bereitstellung entsprechend großer Mengen an Lebensmitteln und Bier für die Eröffnungssequenz des Rituals (an welcher u.U. tausend Leute und mehr teilnehmen),⁸⁶⁶ sowie die Rodung eines zwischen *sponsoring village* und künftiger *seclusion lodge* gelegenen Platzes im Busch, wo für die gesamte Dauer von *Mukanda* das Lager der Eltern und Verwandten (»parents' and relatives' camp«) errichtet werden wird.⁸⁶⁷

Wie oben angedeutet, ist *Mukanda* ein klassischer *rite de passage* mit dreiteiliger Verlaufsstruktur: den Trennungsriten (*Kwing'ija*: »causing to enter«) folgt eine Phase der Seklusion (*Kung'ula*), deren Beendigung in den Angliederungsriten (*Kwidisha*: »rites of return«) gefeiert wird,⁸⁶⁸ in deren Verlauf die Novizen ihren Angehörigen und den anderen Bewohnern der *vicinage* als neue Mitglieder der *male community* vorgestellt werden.

⁸⁶³ s.o. Anm. 853, 857

⁸⁶⁴ vgl. TFS 186; zur Rolle des *Kambanji* siehe auch ebd. 188; siehe auch WHITE (1961) 15

⁸⁶⁵ vgl. TFS 186 f; die übliche »Einladungsformel« lautet: »Old man *mbimbi* ... , you have become lazy and your knife is now blunt. Nowadays, you are no use at circumcising boys. Why should we call you to circumcise us at *Mukanda*?« (Ebd. 186)

⁸⁶⁶ vgl. ebd. 187

⁸⁶⁷ vgl. u.a. ebd. 185, 188 ff, 204 (Diagram 5), 207-10, bes. 209 (Diagram 6); im Detail s.u.

⁸⁶⁸ vgl. ebd. 185 ff

Der erste Abschnitt – mit der Beschneidung als Höhepunkt – dauert zwei Tage,⁸⁶⁹ die Seklusion ungefähr zwei Monate⁸⁷⁰ und die *rites of return* wiederum zwei Tage.⁸⁷¹

Laut Turner beginnt *Kwing'ija* – erster Tag – mit dem Einsammeln der für die Herstellung der sogenannten *ku-kolisha*-Medizin notwendigen Heilpflanzen durch die Beschneider.⁸⁷² *Ishikenu* von *ku-kolisha* ist der *chikoli* tree;⁸⁷³ ein Exemplar dieser Spezies markiert die Mitte des Lagers der Eltern.⁸⁷⁴ Beide Worte – *chikoli* wie *ku-kolisha* – werden von *ku-kola* abgeleitet, was »stark- bzw. gesund sein« bedeutet, mit häufigem Bezug auf die Sexualorgane, besonders auf den Penis:⁸⁷⁵ » ... ›*Chikoli* is a very strong tree ... Its wood is very hard ... The elephant fails to break it. Neither wind nor rain can break it, and white ants cannot eat it. It stands upright like an erect penis, or like a man's strong body ... ‹«⁸⁷⁶

Blätter und Rindenstücke des *chikoli* sowie der Arten *mudyi*, *chikwata*, *musoli*, *museng'u* und *kata Wubwang'u*⁸⁷⁷ werden von einem der Beschneider in einem Mörser neben dem *chikoli*-Baum zerstampft, wäh-

⁸⁶⁹ vgl. ebd. 185

⁸⁷⁰ vgl. ebd. 223; zu der je unterschiedlichen Dauer der Seklusion bei den *Mukanda* praktizierenden Ethnien siehe u.a. BAUMANN 40 (für die Lunda fehlt hier eine Zeitangabe); WHITE (1953) 42; Kubik konstatiert in seiner Dissertation eine erhebliche Variabilität hinsichtlich Beginn (April bis Juni) und Ende (August bis November) des Rituals; die diesbezüglichen Entscheidungen obliegen dem jeweiligen Dorfvorsteher (vgl. KUBIK (1971 a) 711 f).

⁸⁷¹ vgl. u.a. TFS 186

⁸⁷² vgl. ebd. 187-192

⁸⁷³ vgl. ebd. 189

⁸⁷⁴ vgl. ebd.; vgl. auch T (1962) 166

⁸⁷⁵ vgl. TFS 191; T (1962) 166

⁸⁷⁶ TFS 191; vgl. T (1962) 166

⁸⁷⁷ vgl. TFS 189, 191 f: » ... *Mudyi* [der, wenn angeritzt, weißen, milchigen Latex absondert und als *dominant symbol* im *Nkang'a*-Ritual fungiert – vgl. u.a. TDA 17-20, 205 ff; TFS (1960/1965) 52-57] is used ... because ›the first novice is circumcised under a *mudyi* tree and lies on a bed of *mudyi* leaves.‹ Comparisons were made with *Nkang'a*, where the girl novice lies notionless at the foot of a *mudyi* all the day [dazu s.u. 1.1.2.2.2.1.2.]. *Chikwata* is said to have large thorns ... Ndembu derive *chikwata* from *ku-kwata*, ›to catch.‹ Like *chikoli* it is also said to give a man a hard erection.

Musoli und *museng'u* [siehe TFS (1962) 288 f; zu beiden s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 595] ... are ›hunters' medicines‹ and both are also symbols of female fertility (*lusemu*). ... the general sense of *musoli*, ›to reveal the hidden,‹ is connected in *Mukanda* with the act of circumcision, which exposes the *glans penis* ...

Kata Wubwang'u is said to stand for ›fertility‹ (*kusemu*) and also for the ›shameless‹ (*nsonyi kwosi*) cross-sexual joking (*wusensi waWubwang'u*) of the *Wubwang'u* ›Twin‹ Cult, for which it is the dominant symbol [vgl. TR 78 ff, 92 f] ... ‹

rend seine Kollegen – mit roten *lourie*-Federn geschmückt⁸⁷⁸ und die *tudiwu*-Behälter mit *nfunda*-Medizin⁸⁷⁹ präsentierend – gemeinsam mit den *yifukaminu* (den Männern, die die Knaben während der Operation festhalten) um den Baum zu tanzen beginnen.⁸⁸⁰

Dabei singen sie ein Lied, in welchem die Feindschaft zwischen ihnen und den Müttern der Novizen sowie ihr bevorstehendes aggressives Handeln gegen letztere thematisiert wird.⁸⁸¹ Nach Fertigstellung der *ku-kolisha*-Medizin – die im Verlauf von *Mukanda* in unterschiedlichen Episoden Verwendung finden wird⁸⁸² – verlassen die *circumciser* den *chikoli*-Baum und tanzen singend in Richtung Dorf.⁸⁸³

Dort sind inzwischen – von ihren Eltern und anderen Verwandten begleitet – die Novizen aus den umliegenden Dörfern eingetroffen.⁸⁸⁴ Sie wurden von ihren Vätern⁸⁸⁵ an den Schläfen mit weißer Tonerde bemalt, ein

⁸⁷⁸ siehe dazu oben 1.1.2.2.1.2., Anm. 679

⁸⁷⁹ zur *nfunda*-Medizin s.o. 1.1.2.1., Anm. 307; im Detail s.u.

⁸⁸⁰ vgl. TFS 189 f; Turner benennt diesen Tanz nicht als »lion dance« (vgl. ebd. 212); es scheint sich dennoch um ein-und-denselben Tanz zu handeln (vgl. die Beschreibung in ebd. 193). Alle Tänzer sind an Stirn und Schläfen mit roter Tonerde bemalt (vgl. ebd. 190). Zum *chifukaminu* (Sing.) siehe auch WHITE (1953) 46; bei den Vambwela / Vankangela wird der Mann, der den Knaben während der Beschneidung festhält, *chibungwizi* genannt (vgl. KUBIK (1971 a) 676 ff).

⁸⁸¹ vgl. TFS 190, 192 f; »The circumcisers' song contains three main themes. The first relates to the ritual ›killing‹ of the novice by the circumciser. The second betrays the antagonism between the circumciser and the novice's mother. The third stresses the major changes in everyday order ... brought about by *Mukanda*.« (Ebd. 192) Der *circumciser* wird mit einem Löwen verglichen, der die Novizen verschlingt. » ... like a lion › ... he will deal with the novices quickly, without delaying ... ‹ [Muchona]« (ebd.) Die letzten Verse des Liedes lauten: » ... Novice's mother, you used to revile me / Bring me your child that I may mistreat (him) / Your child has gone / The son of the chief is like a slave.« (Ebd. 190) Turner: »The circumciser's remark to the mother that formerly she abused him, but now he would give her son rough treatment, indicates that hostility is culturally expected between novices' mothers and those who would sever their boys from dependence on them.« (Ebd. 192)

⁸⁸² vgl. u.a. ebd. 189; im Detail s.u.

⁸⁸³ vgl. ebd. 190

⁸⁸⁴ vgl. ebd. 205; im Fall der von Turner beobachteten *Mukanda*-Performance waren es 19 Knaben, die initiiert wurden. (vgl. ebd. 188) Zur an sich variablen Zahl der *tundanda* (= Initianten – Sing.: *kandanda* – (vgl. u.a. KUBIK (1971 a) 162) in einem *mukanda* nennt Kubik eine Konstante: daß nämlich immer eine gerade Zahl von Knaben initiiert wird; er erklärt dies mit der spezifischen Bauweise der Schläfstände im *mukanda*, die jeweils zwei Buben aufnehmen. (Vgl. ebd. 161 f, 711)

⁸⁸⁵ oder – im Fall der Abwesenheit des Vaters – von einem nahen matrilinearen männlichen Verwandten – (vgl. TFS 205)

Hinweis darauf, daß vor dem Aufbruch im heimatlichen Dorf vor dem *muyombu ancestor shrine* für die Knaben gebetet wurde.⁸⁸⁶

Der als Sponsor fungierende *headman* versammelt nun die Novizen um die *nyiyombu trees* (den zentralen Ahnenschrein) seines Dorfes und spricht dort ebenfalls ein langes Gebet, in welchem er den Beistand bestimmter *mukishi* für das bevorstehende Ritual erbittet.⁸⁸⁷

»The mode of prayer differs from the general pattern of Ndembu prayers to ancestral shades in the important respect that ancient chiefs and other remote ancestors were invoked. ... the invocation of distant ancestors, especially politically significant ones at the tribal level, is a regular feature of prayers made at *Mukanda*. This is because the effective core of participants is much wider than in most rituals of affliction or in the girls' puberty ritual.«⁸⁸⁸

Es folgt eine erneute Bemalung der Novizen mit *mpemba*, diesmal an den Schultern (an denen die *yifukaminu* sie während der Beschneidung festhalten werden).⁸⁸⁹

Anschließend wird das *Lager der Eltern und Verwandten* für den Nacht-Tanz vorbereitet:⁸⁹⁰ in einem weiten Kreis werden um den *chikoli*-Baum aus Zweigen Schlafstätten gebaut und Feuerstellen eingerichtet.⁸⁹¹

» ... at the opposite end of the clearing from the village, [a long fire] was built up and just at sunset was kindled by ... the Establisher. This was the *ijiku daMukanda*, the sacred ›fire of *Mukanda*,‹ which was to be kept burning night and day until the lodge had been burned, and on which the novices' mothers had to cook all the food eaten by their sons during seclusion.«⁸⁹²

⁸⁸⁶ vgl. ebd.

⁸⁸⁷ vgl. ebd. 205 f

⁸⁸⁸ ebd. 206; s.o. 1.1.2.1., Anm. 292

⁸⁸⁹ vgl. ebd.

⁸⁹⁰ vgl. ebd. 206 f

⁸⁹¹ vgl. ebd. 207; » ... Each village group had divided into at least two campfire groups. This arrangement was to preserve rules of cross-sexual in-law avoidance, for both sexes were present in each group.« (ebd.)

⁸⁹² ebd.; siehe dazu auch ebd. 204, Diagram 5; in ebd. 203 f äußert sich Turner präziser: » ... The Establisher appoints three or four womenfolk who will cook food for the novices ... Those women sleep outside by the fire of *Mukanda* ... [They] make cassava mush and give it to a man who takes it away ... where all the novices are.« (Mitteilung des Informanten Chimwang'a) Dem widersprechen die von Edith Turner gesammelten Aussagen der Mütter der Novizen während der von Turner beobachteten *Mukanda*-Performance: » ... She confirmed that until *chikula* [s.u.] **all the women*** cooked together for the novices, not for their own children only. If a mother lived far away ... the others would cook for her child afterwards or she could arrange for a kinswoman living locally to do so ... « (ebd. 234) Vgl. ebd. 232: » ... Before *chikula*, the mothers cook collectively for all the novices. After *chikula*, each mother cooks for her own son only.« Dazu, daß die Mütter der Initian-

Nach Einbruch der Dunkelheit nehmen die Väter (bzw. älteren Brüder) die Novizen auf ihre Schultern und beginnen den *ing'ung'u*-Tanz rund um den *chikoli*;⁸⁹³ auch andere anwesende Knaben, die erst kürzlich initiiert wurden, dürfen jetzt den Boden nicht berühren (und werden deshalb ebenfalls getragen oder klettern auf Bäume)⁸⁹⁴ – » ... ›this is because *ing'ung'u* is the dance of the circumcisers with their *nfunda*.«⁸⁹⁵

Plötzlich aus der Dunkelheit auftauchend, betreten die Beschneider – zu einer Prozession formiert – die Szene; sie führen die *tudiwu* container (»newly striped with red and white clay«) mit sich.⁸⁹⁶ Wie oben erwähnt, enthalten diese phallusförmigen Behälter⁸⁹⁷ die sogenannte *nfunda*-Medizin;⁸⁹⁸ die *container* werden ihrerseits in Körben aufbewahrt, die ebenfalls mit dem Namen *nfunda* bezeichnet werden.⁸⁹⁹ Zusammensetzung, Herstellung, Gebrauch und Bedeutung von *nfunda* werden von Turner in *Forest of Symbols* ausführlich erläutert:⁹⁰⁰

den für ihre Söhne kochen und die Mahlzeiten von Boten in den *mukanda* gebracht werden siehe auch KUBIK (1993 b) 333 f ; siehe dazu auch BAUMANN 7 f

⁸⁹³ vgl. TFS 207; siehe auch ebd. 204 (Diagram 5.)

⁸⁹⁴ vgl. ebd. 207

⁸⁹⁵ ebd.; auch die *nfunda*-Behälter dürfen niemals mit dem Boden in Berührung kommen – vgl. ebd. 208: » ... if *nfunda* medicine touched the ground it would loose all its efficacy and would even be harmful to those in the lodge.« Siehe dazu auch ebd. 209: » ... I was told by Muchona: ›When novices are being circumcised, they lie on the ground. Part of *nfunda* medicine consists of foreskins. *Nfunda* is raised in the air, therefore everything must be in the air, not on the ground where the boys suffered. The ground is where there was suffering and where the novices were killed. It is the place of death. To be high up is to have life and strength.« Vgl. auch T (1962) 164

⁸⁹⁶ vgl. TFS 207; » ... *Tudiwu* [Sing.: *kadiwu* – vgl. ebd. 194] containers are made from a plant called *kankomi* which is obtained from Mwantiyavwa's kingdom of Luunda in the Belgian Congo, traditional homeland of the Ndembu.« (Ebd. 194)

⁸⁹⁷ vgl. u.a. ebd. 189

⁸⁹⁸ vgl. u.a. ebd. 190; in ebd. 189 spricht Turner von »circumcision medicine«, in ebd. 202 von »medicine«; dennoch schlägt er in ebd. 193 vor, *nfunda* statt als Medizin besser als *Fetisch* zu klassifizieren, » ... for although limited amounts of it are applied to the novices, it is used principally for the protective influence it exerts over the whole scene of *Mukanda* and especially over the lodge.« Siehe dazu auch TFS (1963/1965) 63 und 72 wo *nfunda* als »black« symbol und Todessymbol beschrieben wird; die Bedeutung von *nfunda* leitet Turner unter Bezugnahme auf Baumann und verwandte Worte der Chokwe-Sprache vom Verb *ku-funda* = begraben ab; » ... The term *funda*, which seems to be the cognate of *nfunda*, according to Baumann, stands for a ›bundle‹ and ›appears to be connected with the idea of the bundled corpse laced on to the carrying-pole.« (Ebd. 63); zu *nfunda* siehe auch WHITE (1961) 16 (Schreibweise dort: »*funda* medicine«)

⁸⁹⁹ vgl. u.a. TFS 194

⁹⁰⁰ siehe dazu u.a. ebd. 193-203

»*Nfunda* is not prepared for a single specific ritual, but is kept by the circumciser and renewed from time to time as it runs out ... When it is not in use, the *nfunda* container is placed in the high fork of a tree behind the circumciser's hut ... On no account may women and children, and even young circumcised men, approach it closely, on penalty of contracting smooth leprosy ... , losing their reason, or becoming impotent or sterile.

When a circumciser dies, his *nfunda* is inherited by a man whom he has been training in the technical and ritual skills of his craft. The trainer is called *mama danfunda* (›mother of *nfunda*‹) and the apprentice *mwana wanfunda* (›child of *nfunda*‹) ...

... A *nfunda* basket is always inherited from a deceased practitioner; new ones can be made only for persons already possessing *nfunda* by inheritance.«⁹⁰¹

Was die Zusammensetzung der im Zuge von *Kwidisha* regelmäßig ergänzten Substanz betrifft,⁹⁰² erhielt Turner unterschiedliche Informationen, deren Realitätsgehalt er nicht vollständig durch Beobachtung zu verifizieren vermochte (er war nicht während des gesamten Herstellungsprozesses anwesend).⁹⁰³ Jedenfalls erwähnt er als Bestandteile von *nfunda* Asche⁹⁰⁴ von der niedergebrannten *lodge*, vom Blätterbett, auf dem der erste Novize beschnitten wurde, die Asche einiger andere pflanzlicher Substanzen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorgang der Beschneidung standen, Asche vom Feuer der Novizen [s.u.] und vom *ijiku daMukanda* [s.o.], eine kleine Menge Bier sowie Blut eines Hahnes und menschlichen Urin.⁹⁰⁵ Nicht einwandfrei geklärt erscheint die Frage, ob – wie von Muchona und anderen Informanten mitgeteilt – auch die Asche der verbrannten Vorhäute der Novizen der Mixtur beigefügt wird;⁹⁰⁶ (einige Informanten verneinten dies vehement; Turner stellt allerdings deren Glaubwürdigkeit ausdrücklich in Frage.⁹⁰⁷)

⁹⁰¹ ebd. 193 ff

⁹⁰² die diesbezügliche rituelle Episode mit ihren homosexuellen und aggressiven Elementen hat Turner in ebd. 195 ff beschrieben; zur Version Muchonas siehe ebd. 197-200; zu *Kwidisha* s.u.

⁹⁰³ vgl. ebd. 200 f

⁹⁰⁴ zur Symbolik der Asche siehe ebd. 202

⁹⁰⁵ vgl. ebd. 195 f; Turner: » ... Ashes (*makala*) stand for ›death‹ (*ku-fwa*) in many ritual contexts ... and ... blood and excrement ... [are also] symbolizing death ... Although no informant gave me this interpretation, it seems to me that a connection might be established between the ritual death (a concept recognized by Ndembu) of a specific set of novices and the use of death symbolism in the medicine.« (Ebd. 202)

⁹⁰⁶ vgl. ebd. 199 ff

⁹⁰⁷ vgl. ebd. 200 f

Zusammenfassend schreibt er:

»*Nfunda* medicine has been described to me ... as »a symbol (*chinjikijilu*) for *Mukanda* itself.« Eating it [s.u.] is like incorporating the very nature of *Mukanda*. Each particular lot of *nfunda* putatively contains medicine from performances going back »to the beginning of time,« for new *nfunda* is added at each performance. It would not be fanciful ... to see the »death« of each individual occasion of *Mukanda*, and of the novices »killed« in it, as being a necessary corollary of the immortality of *Ndembu*, and indeed of Lunda society as a whole* ... «⁹⁰⁸

Die Beschneider führen einen *chishing'a*-Pfahl⁹⁰⁹ aus *musoli*-Holz mit sich, der dem *ijiku daMukanda* gegenüber (der *chikoli*-Baum zwischen ihnen) auf der dem Dorf zugewandten Seite des Lagers in die Erde gerammt wird.⁹¹⁰ Er dient als zeitweiliger Aufbewahrungsort für die *nfunda* baskets.⁹¹¹ Neben dem *chishing'a* wird mit Feuer vom *ijiku daMukanda* das »Feuer der Beschneider« (*ijiku dawambimbi*) entzündet.⁹¹²

Währenddessen haben die Novizen beim *ijiku daMukanda* (auch: »Feuer der Novizen«⁹¹³) Position bezogen, ihre Eltern sind bei ihnen.⁹¹⁴

Der als Sponsor fungierende *headman* hält eine Ansprache:

» ... he stressed the danger to the initiands of mystical powers that might become active if people were to cherish grudges in their hearts against one another, if taboos were broken, and especially if open quarreling were to break out. He emphasized that the ritual officiants must cooperate with one another if »our children« were to pass safely through the mystical dangers of *mukanda*.«⁹¹⁵

Es folgt die Fortsetzung des »Nacht-Tanzes«;⁹¹⁶ sein Beginn markierte den Zeitpunkt, ab welchem – bis zum Abheilen der Beschneidungswun-

⁹⁰⁸ ebd. 202

⁹⁰⁹ dazu s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 593-595

⁹¹⁰ vgl. ebd. 208, 204 (Diagram 5.)

⁹¹¹ vgl. ebd. 208

⁹¹² vgl. ebd.

⁹¹³ vgl. ebd. 204 (Diagram 5.)

⁹¹⁴ vgl. ebd. 208

⁹¹⁵ TEB (1966) 49 f; vgl. TFS 208 f

⁹¹⁶ vgl. ebd. 208, 210 f; siehe dazu auch WHITE (1953) 45; Turner zitiert in TFS 210 f Abschnitte aus WHITE (1953) 45 f, ohne Beginn und Ende des Zitats (bzw. Auslassungen) zu kennzeichnen. Der Text Whites in TFS umfaßt den letzten Absatz auf S. 210 und den ersten auf S. 211; vgl. auch GLUCKMAN (1949 b) 153; White nimmt in ders. (1953) 45 f auf Gluckman Bezug – eine der Textpassagen, die Turner weggelassen hat.

den ihrer Söhne – den Eltern der Novizen Geschlechtsverkehr und der Genuß von Salz verboten sind.⁹¹⁷

Die erste von Turner beobachtete rituelle Episode am Morgen des **zweiten Tages** von *Kwing'ija* war die Waschung der Beschneider, der *yifukaminu*, des *Lodge Instructor*, der *ayilombola* und der Väter und Mütter der Novizen mit *ku-kolisha*-Medizin aus dem neben dem *chikoli* stehenden Mörser im Camp der Eltern.⁹¹⁸

Es folgt ein großes Essen (Fisch und Cassava) für die Novizen, wobei diese von ihren Müttern wie Babys gefüttert werden.⁹¹⁹

Kurz danach erscheinen die Beschneider, die zunächst wieder um den *chikoli tree* tanzen und sich dann zu jener Weggabelung begeben, wo ein neu angelegter, zum Beschneidungsplatz führender Pfad den vom Dorf und vom *ijiku daMukanda* wegführenden Weg verläßt;⁹²⁰ nur Initi-

⁹¹⁷ vgl. TFS 153, 211 f, 234 f; »Mothers must use no salt in cooking ›until the *makishi* come out at *chikula*.‹ [Diese Episode folgt dem Verheilen der Beschneidungswunden; im Detail s.u.] Salt ... tastes like blood ... If either the novices or their mothers ate salt, the boys' cuts would not heal. This would also be the case if the mothers slept with their husbands before *chikula* ...

... Male informants have told me that the sexual fluids are ›salty.‹ Thus it would appear that Ndembu make a connection between the ideas of ›blood,‹ ›semen,‹ ›salt,‹ and ›intercourse.‹ The fact that both intercourse and eating of salt are tabooed means more, therefore, than the mere abstention from different kinds of pleasure while the novices are in discomfort. The prohibitions are intrinsically related.* « (Ebd. 234 f)

Laut White gilt unter den Balovale Tribes das Sexualtabu nicht nur für die Eltern der Novizen, sondern auch für die *vilombola* und andere Teilnehmer am Ritual; (vgl. WHITE (1953) 50); in WHITE (1961) spricht er von » ... injunctions about sexual intercourse which have been imposed on the keepers **and on all in the village.**« (Ebd. 11) Gluckman verweist in diesem Zusammenhang auf das Verbot des ehelichen Geschlechtsverkehrs während der letzten Phase der Schwangerschaft und stellt das Sexual- und das Aggressionstabu [s.o.] nebeneinander: » ... the ban on sexual relations for parents and stepmothers and sheperds ... may be compared with that on sex relations in the later stages of pregnancy ... However, it also indicates that the boys are in a state of danger like hunters, or warriors, or travellers, who taboo their wives before setting out and whose wives must remain chaste. Quarreling in the village is also taboo. **Thus both pleasure and aggressiveness in the village are restrained.*** ... « (GLUCKMAN (1949 b) 147; siehe auch ebd. 149)

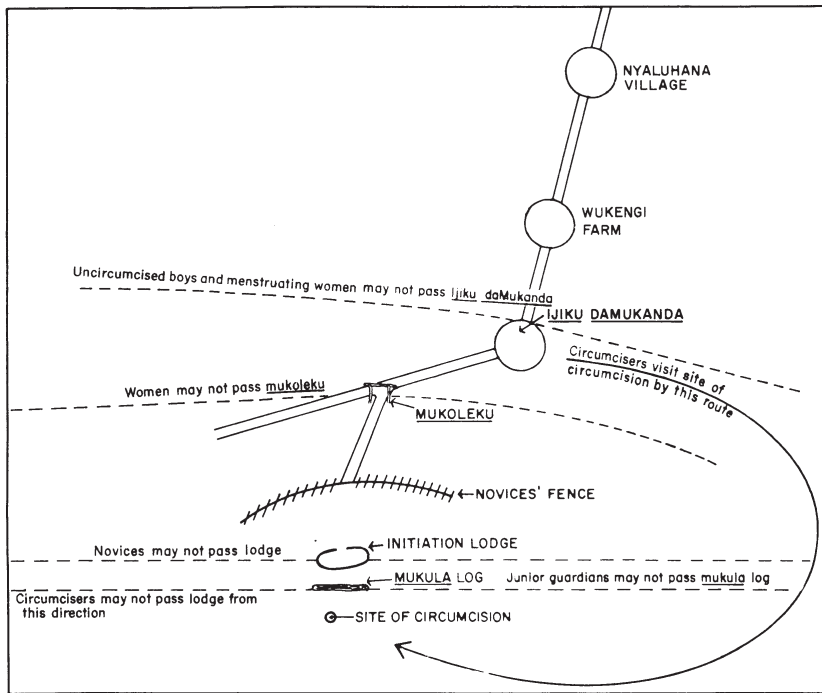
Den Aspekt solidarischen Mitleidens der Eltern mit ihren Söhnen betont Gluckman an anderer Stelle: bei den Wiko dürfen die *shepherds* am Tag der Beschneidung die Eltern der Novizen – unter Verweis auf die Schmerzen letzterer – schlagen. (Vgl. ebd. 154)

Laut White existiert bei den Stämmen Luvale und Luchazi seit von damals (1953) gerechnet ungefähr fünfundzwanzig Jahren eine Variante von *Mukanda* ohne Sexualtabu für die Eltern und andere Teilnehmer (vgl. WHITE (1953) 50).

⁹¹⁸ vgl. TFS 212

⁹¹⁹ vgl. ebd.

⁹²⁰ vgl. ebd.; siehe auch ebd. 209 (Diagram 6.), 214 (Diagram 7.)



Victor Turners Skizze der »Ritual area of Mukanda« (TFS 209, Diagram 6)

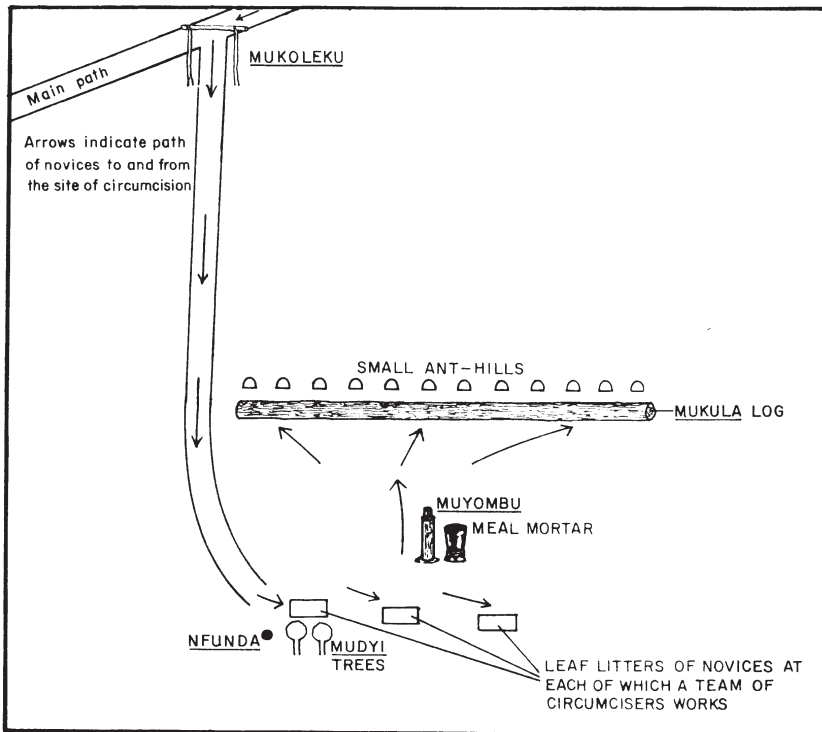
ierte dürfen ihnen folgen.⁹²¹ Trommeln werden aufgestellt, Beschneider und *yifukaminu* tanzen zum letzten Mal ihren »Löwen-Tanz«.⁹²²

Als nächstes müssen die *guardians*, angeführt vom *Lodge-Instructor* (der einen *nfunda basket*, welchem die *tudiwu container* entnommen wurden, trägt) zwischen den über dem neu angelegten Pfad einen Tunnel formenden Beinen der Beschneider und ihrer Assistenten hindurchkriechen; letztere halten dabei ihre Penisse hoch. Beim Verlassen des »Tunnels« werden die *ayilombola* von anderen Männern mit Zweigen geschlagen. Diese Episode trägt den Namen »dragging (*ku-kuka*) of *nfunda*«.⁹²³

⁹²¹ vgl. ebd. 212; » ... Several boys who had been circumcised at the mission station were chased away and jeered at. I noticed that Nyaluhana [the sponsor and senior circumciser – vgl. ebd 182 f, 231] was carrying a long knife – not a circumcison knife – which he brandished at the mission-circumcised.« (Ebd.)

⁹²² vgl. ebd.

⁹²³ vgl. ebd. 213; » ... [it] was to make the guardians' male members strong.« (Ebd.)



Victor Turners Skizze der »Site of circumcision« (TFS 214, Diagram 7)

Am Beginn des Pfades zum Beschneidungsplatz wird nun aus drei *mukula*-Pfosten ein »Tor« (*mukoleku*) errichtet,⁹²⁴ der Platz selbst (Teil der späteren *lodge area*⁹²⁵) – als *ifwilu* bzw. *chifwilu* (= »place of dying«) bezeichnet⁹²⁶ – ist räumlich durch einen *mudyi*-Baum⁹²⁷ und einen ihm

⁹²⁴ vgl. ebd.; ebd. 214 (Diagram 7.), 208 (Abb. 2.); bei der von Turner beobachteten *Mukanda*-Performance wurde das *mukoleku*-»Tor« erst nachträglich gebaut; (vgl. ebd. 213) zu *mukoleku* siehe auch oben 1.1.2.2.1.2., Anm. 729; WHITE (1953) 48;

⁹²⁵ vgl. TFS 225 (Diagram 8.)

⁹²⁶ vgl. u.a. ebd. 215, 214 (Diagram 7.); T (1962) 169 ff; siehe dazu auch: BAUMANN 4, WHITE (1953) 47; GLUCKMAN (1949 b) 148; alle drei sprechen vom Beschneidungsplatz als *fwilo* (bei White und Gluckman übersetzt mit »place of dying« bzw. »dying-place«.)

⁹²⁷ zum *mudyi* siehe u.a. T (1962) 131-37; s.o. Anm. 877; s.u. 1.2.2.2.1., Anm. 220-230; als *dominant symbol* im Kontext von *Nkang'a* (s.u. 1.1.2.2.1.2.) steht der *mudyi*-Baum u.a. für Brüste und Muttermilch, für die Beziehung zwischen Mutter und Baby, für die Matrilineage der Initiandin und für das Prinzip der Matrilinearität, für den Stamm der Ndembu (» ... the milk tree [is] the »flag of Ndembu«*« (TFS (1958/1964) 23; vgl. auch ebd. 22)), für Weiblichkeit und für Frauen im Gegensatz zu Männern; (vgl. T (1962) 131); Turner: »Shall we say ... in all brevity, that during *Mukanda* ... *mudyi* represents the

gegenüber auf dem Boden liegenden, frisch gefällten *mukula*-Stamm begrenzt.⁹²⁸ Auf seiner vom *mudyi* abgewandten Seite werden in regelmäßigen Abständen kleine, schalenförmig ausgehöhlte Termitennester auf die Erde gelegt und in der Mitte zwischen *mukula* und *mudyi* wird ein *muyombu*-Setzling⁹²⁹ gepflanzt, neben dem man einen Mörser mit Medizin aufstellt.⁹³⁰ Mehrere Unterlagen (»Betten«) aus *mudyi*-Blättern markieren die Operationsplätze;⁹³¹ vom Pfad her gesehen der erste (»the bed of *kambanij*«) befindet sich direkt unter dem *mudyi*-Baum.⁹³² » ... this tree provided one of the fixed points in the spatial structure of the lodge situation, the other being a tall *mubang'a* tree near which the lodge entrance would be sited.«⁹³³

Ein Loch wird unmittelbar neben dem *mudyi* in die Erde gegraben; zwei hölzerne Figuren, einen Mann und eine Frau darstellend, werden in das Loch gelegt (die »Frau« auf den »Mann«); dann wird das Loch mittels der Hälfte einer *kampobela*-Frucht verschlossen und auf die flache, nach oben gewandte Schnittfläche ein *hwalu*-Korb gestellt, in welchen die Beschneider ihre *nfunda baskets* legen. Der *Senior Circumciser* gießt

quintessence of the ... mother-suckling babe relationship, with its deep dependence of babe on mother? This would not* be an entirely adequate interpretation, for *mudyi* has also been shown to represent matrilineal descent, which is a social, as well as a biological bond ... For each novice in *Mukanda* (just as in *Nkang'a*), *mudyi* is his matrilineage too, and stands for all those men and women to whom he is linked by ties of common descent. This group is his corporate ›mother,‹ so to speak.* « (Ebd. 136 f)

In medizinischer Hinsicht kommt der *mudyi* bei der Behandlung von *Lepra* zu Einsatz; (vgl. ebd. 135 f) » ... Here the bark of a *mudyi* tree growing in an abandoned *Mukanda* ›place of dying‹ ... is used. The whiteness of the latex is compared with whiteness of the spots and stripes produced by leprosy. Leprosy is one of the sanctions against breaking many of the ritual interdictions of *Mukanda*. [Dazu s.u. Anm. 1034, 1039] Here *mudyi* seems to be used as a homeopathic medicine, according to the principle that ›like cures like‹. *Mudyi* leaves also figure as ingredients in medicines used to heal circumcision scars [dazu s.o. Anm. 872, 877].« (Ebd. 135)

⁹²⁸ Die Entfernung zwischen *mudyi* und *mukula* beträgt laut Turner 6-7 yards (also ca. 6 Meter); letzterer liegt auf der der später zu errichtenden *lodge* bzw. dem Dorf zugewandten Seite des Platzes (vgl. TFS 214 f). Zum *mukula*-Baum s.o. 1.1.2.2.1.2.; Anm. 655, 656, 659, 660, 661; siehe auch T (1962) 147-155

⁹²⁹ zum *muyombu* siehe u.a. T (1962) 137-47; s.o. 1.1.2.1., Anm. 281; 1.1.2.2.1.0., Anm. 537-541; *muyombu*-Bäume- als weiß klassifiziert – werden den Ahnen als Schreine gepflanzt (s.o.); » ... the *muyombu* was connected with the ›dying‹ of the novices, and the novices were in some way associated with ancestor spirits ... « (T (1962) 137); weiters s.u.

⁹³⁰ vgl. TFS 214 f; vgl. T (1962) 128 f

⁹³¹ vgl. TFS 214; T (1962) 161 f

⁹³² vgl. TFS 214, 231; T (1962) 161

⁹³³ TFS 214; vgl. ebd. 225 (Diagram 8.)

»weißes« Bier (das im Kontext der Anrufung der Ahnenschatten rituelle Verwendung findet) in den Korb;⁹³⁴

» ... Then he puts in a leaf of the sacred *mudyi* for each of the circumcisers. These men, sitting around the *lwalu*, take their leaves and scoop up beer in them. They hold them suspended in the air while the senior circumciser invokes the spirit of the circumciser from whom he inherited his *nfunda* circumcision medicine. In nearly every case for which I have records this spirit was the circumciser's own father ... As the invocation is made the next important circumciser holds the basket containing the *nfunda* aloft. When it is over the circumcisers pour the white beer over the small calabash containers of ... *nfunda* medicine.«⁹³⁵

Dann waschen sie sich mit Medizin aus dem Mörser neben dem *muyombu* und erwarten – je ein *circumciser* und ein *chifukaminu* hinter einem »Bett« aus *mudyi*-Blättern – die Novizen.⁹³⁶

Diese wurden inzwischen im *parents' camp* von ihren Müttern separiert, die jetzt abseits von ihnen stehen.⁹³⁷ Ein Novize – *chimbu* (die Hyäne) – führt beide Gruppen zum *mukoleku*.⁹³⁸ Väter und *guardians* – vom Beschneidungsplatz kommend – stürmen auf die Novizen zu, ziehen sie nackt aus (die Kleider werden über den Querbalken des *mukoleku* gehängt) und treiben sie zum *ifwilu*,⁹³⁹ wo als erster *Kambanji* beschnitten wird (» ... The first novice to be ›killed in the place of dying‹ ... «⁹⁴⁰), dann die anderen Novizen. Mehrere Beschneidungsteams arbeiten parallel – unter ständiger Beobachtung der anderen anwesenden Männer, besonders der Väter der Initianden.⁹⁴¹

Der Akt der Beschneidung wird von den Ndembu als Initiation und als »Tötung« interpretiert:

⁹³⁴ vgl. u.a. T (1962) 162; TFS 215 (hier erwähnt Turner die beiden Figuren nicht)

⁹³⁵ T (1962) 162 f; vgl. ebd. 127 f; TFS 215

⁹³⁶ vgl. T (1962) 163; TFS 215; dort ist von Dreier-Teams die Rede: *circumciser*, *chifukaminu* (der den Knaben während der Operation festhält) und *assistant*, der ihn zum *mukula*-Stamm trägt.

⁹³⁷ vgl. ebd.

⁹³⁸ vgl. ebd.

⁹³⁹ vgl. ebd.

⁹⁴⁰ T (1962) 150; »The whole site between the *mudyi* and the termitaries on the far side of the *mukula* log is known as *ifwilu* or *chifwilu*, ›the place of dying‹. But this term applies more particularly to the *mudyi* leaf-litters where the operation takes place.« (Ebd. 169) Siehe dazu u.a. auch GLUCKMAN (1949 b) 148; WHITE (1953) 47

⁹⁴¹ vgl. TFS 216; zur Beschneidungstechnik siehe ebd.; vgl. auch BAUMANN 4; zur Rolle der Väter als Beschützer ihrer Söhne siehe T (1962) 156-159

» ... Various terms are used for circumcision. One is *kwadika*, but this has the wider sense of ›to initiate‹. *Kwalama* is a more precise term, but the verb *ku-ketula*, ›to cut‹*, is very often employed. This term is also used in many kinds of ritual for ›to sacrifice‹* and refers to the beheading of a fowl.«⁹⁴²

Von *kwadika* – ›to initiate‹ – wird wiederum der Terminus *mwadi* (= Novize; Pl.: *anyadi*⁹⁴³) abgeleitet.⁹⁴⁴

Nach vollzogener Operation unter dem *mudyi*-Baum wird der Knabe vom Assistenten des Beschneiders (oder von seinem *guardian* oder von beiden) über den *muyombu sapling* gehoben⁹⁴⁵ (dabei mit Medizin

⁹⁴² T (1962) 169 f; Turner weiter: » ... Clearly, the ideas of ritual beheading and circumcision are related in Ndembu thought.* Thus, circumcision is a kind of beheading and a psychoanalyst might consider it a kind of castration, but, after all, it is only a symbolic and not a real killing, for elaborate precautions are taken to avoid the boys coming to any real harm [?] and medicines are applied to heal them quickly.« (Ebd. 170) Siehe dazu u.a. ERDHEIM M., Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß. Frankfurt 1984 [1982] (im weiteren abgek.: ERDHEIM (1982)) 291; im Detail s.u. 3., Anm. 57

In TFS 276 übernimmt Turner dann doch eine psychoanalytische Interpretationslinie: » ... Unconsciously ... as songs and symbolism indicate, the older men go as near as they dare to castrating or killing the boys.* Infantile and archaic impulses seek gratification in the ritual situation in directions and by means quite opposite to those prescribed by the explicit goal structure.«

Zum Konnex Beschneidung – »Tötung« siehe u.a. auch T (1962) 149 ff; BAUMANN 4; WHITE (1953) 47; ders. (1961) 4; KUBIK (1993 b) 339 f (hier verschoben auf die inszenierte »Hinrichtung« der Initianden durch die Masken – im Detail s.u. 3., Anm. 115); siehe auch ELIADE (1958) 56; zum Konnex Beschneidung – Kastration aus psychoanalytischer Perspektive siehe u.a. FREUD S., Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. (1914/1918) In: Studienausgabe 8, Frankfurt 1996 (im weiteren abgek.: FREUD (1914/1918)) 200 f; siehe auch KUBIK (1999/2002) 78; ders. (2003) 44; im Detail s.u. 3.

⁹⁴³ vgl. T (1962) 152

⁹⁴⁴ vgl. TFS 222 f; » ... The same term is used for a senior wife. I asked if there was any connection between novices and senior wives and was told ... that the novices were regarded as ›married by‹ the Lodge Instructor,* whose Ndembu name ... *mfumu wanyadi* means ›husband of the novices.‹ ... [vgl. T (1962) 152; zu der hier anklingenden homosexuellen Dimension im *Mukanda*-Ritual s.u.]

... The term *mwadi* is [also] applied to a chief during his installation ritual. In marriage, the original sense of *mwadi* seems to be the first wife married by a man ... all the uses of *mwadi* ... would mean a person undergoing an experience for the first time.*« (Ebd.) Zum Terminus *mwadi* siehe u.a. auch T (1962) 152 f; hier betont Turner jene dem Begriff anhaftenden Bedeutungen, die mit »Passivität, Rezeptivität und Femininität« zu tun haben. Siehe auch WHITE (1953) 46

⁹⁴⁵ siehe dazu u.a. T (1962) 137: » ... *muyombu* was used ›because the novices had died.‹* ... [My informants also said:] ›*muyombu* is the tree we plant for our ancestor spirits (*akishi*).‹ [Vgl. ebd. 138; s.o. 1.1.2.1., Anm. 281] ... the novices were in some way associated with ancestor spirits* ... «

Im Symbolkanon der Ndembu gehört der *muyombu* (mehr noch als der *mudyi*) zu den

aus dem Mörser bespritzt) und dann mit dem Rücken zum *mudyi* auf den *mukula*-Stamm gesetzt;⁹⁴⁶ zuerst wird ein Grasbüschel (*mbung'a*) unter die Wunde gehalten, um das herunterrinnende Blut aufzusaugen, etwas später läßt man es in die »Schale« aus Termitenerde tropfen.⁹⁴⁷ Die

»white things«; (vgl. ebd. 138 f) » ... [it] possesses a dazzlingly white wood when its outer bark is peeled off ... The tree secretes a colourless gum, which they liken to ›tears‹ (*madyilu*), [s.o. 1.1.2.2.1.0., Anm. 540] saying that a person in whose memory a *muyombu* has been planted was once wept over at a funeral camp.* ... the mothers of novices at *Mukanda* bewail their sons as though they were dead, when the men snatch them off to circumcise them ... « (ebd. 139)

Pflanzen die Ndembu einen *muyombo* als Schrein für einen Verstorbenen (ein Vorgang, dem Turner nach eigener Aussage mehrfach beiwohnte – vgl. ebd. 139), dann entfernen sie von der Spitze des Schösslings abwärts ungefähr eine Handbreit weit rundherum mit einem Messer die Rinde und legen das weiße Holz frei – eine Prozedur, die explizit mit der *circumcisio* verglichen wird (vgl. ebd. 144).

⁹⁴⁶ vgl. TFS 216 f; vgl. auch T (1969 a) 239; diese Sequenz bildet den Gegenstand jener ausführlichen Analyse bestimmter Aspekte des *Mukanda*-Rituals, die Turner in *Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual* (T 1962) ausgearbeitet hat; » ... novices are circumcised under a selected *mudyi* tree growing in the bush, carried over a transplanted *muyombu* tree and made to sit in a row upon a freshly cut *mukula* log until their wounds cease to bleed.* « (Ebd. 126; vgl. ebd. 155) In ebd. 154 f formuliert Turner einen zentralen Teil seiner Analyse: » ... on one level the transition from *mudyi* to *mukula* represents a passage from social infancy to social maturity, from ›milk‹ to ›blood‹*, on another level it represents a movement *within* the framework of matriliney. This movement may be likened to a shift from dependence (the tie of milk) on one particular mother or one particular *matrilineage* to the interdependence of adult men in a society dominantly articulated by the *principle* of matriliney ...

To conclude this account ... it should be pointed out that while *mudyi*, at the exegetical level of meaning [dazu s.u. 1.2.2.2.2.], represents a harmonious ... system of referents, *mukula*, at the same level, stands for much that is contradictory.* This is a common feature of Ndembu red symbols ... :

›Red things ... act both [for] good and ill, they are mixed, they have power.«

Now it is a feature of relationships between adult members of a matrilineage ... that they are highly *ambivalent**, for they have an aspect of competition ... as well as of co-operation.«

Eine damit korrelierende Interpretationslinie bezüglich des Übergangs vom *mudyi* zum *mukula* findet sich in ebd. 137: »For each novice ... *mudyi* is *his* matrilineage ... and stands for all those men and women to whom he is linked by ties of common descent. This group is his corporate ›mother‹ ... [s.o. Anm. 927] He has to be severed from it, just as he is to be taken from his own mother.* For a time he will belong to an exclusively male world, from which everything feminine ... has been removed from view. He passes from a corporate group, based on the mother-child bond, into the membership of a social category, an association of circumcised males (represented by *mukula*), and in his complete obedience to the seniors among them he becomes, paradoxically, an individual*.«

Zur Verwendung des »roten« *mukula* im Kontext von *Mukanda* siehe u.a. auch ebd. 147, 151-54; siehe dazu auch WHITE (1953) 46; KUBIK (1993 b) 313

⁹⁴⁷ vgl. TFS 216; vorher wird der Penis hochgebunden (vgl. ebd.). Bei den Vambwela / Vankangela wird die Schale aus Termitenerde *lifwika* genannt – siehe dazu u.a. KUBIK

Novizen bleiben auf dem *mukula*-Stamm sitzen, bis ihre Wunden zu bluten aufgehört haben,⁹⁴⁸ die anschließend mit Medizin gewaschen und mittels eines Blattes verbunden werden.⁹⁴⁹ Anschließend essen sie eine Mixtur aus Bohnen und Cassava-Brei vom (zuvor mit Medizin gewaschenen) Messer des *Senior Circumciser*.⁹⁵⁰

Die Beschneider waschen ihre Hände mit Medizin und kehren gemeinsam mit den anderen Männern ins Camp der Eltern zurück, wo nun ein Tanz beginnt, in welchem Männer und Frauen zwei einander gegenüberstehende Hälften eines Kreises bilden.⁹⁵¹

Während der **Seklusionsphase** (*Kung'ula*), die vom 14. Juni bis einschließlich 7. August 1953 dauerte (am Morgen des 8. August begannen die *Rites of Return*),⁹⁵² war Turner allem Anschein nach nur gelegentlich in der *lodge area* zu Besuch.⁹⁵³ In den auf *Kung'ula* bezogenen Text in *Forest of Symbols*⁹⁵⁴ sind in beträchtlichem Ausmaß Mitteilungen von Informanten bzw. Passagen aus *Notes on the Circumcision Rites of the Balovale Tribes* von C. M. N. White eingearbeitet.⁹⁵⁵

Turner gliedert die Seklusionsphase wie folgt: der Errichtung der *lodge* (*ng'ula*) (1.), folgt die »healing up period« (2.), deren Ende – wenn

(1971 a) 678, 715, Bildband 126 (Abb. F 444); ders. (1993 b) 332; ders. (1999/2002) 78; die abgeschnittene Vorhaut wird in den *lifwika* gelegt (vgl. ders. (1971 a) 678; ders. (1999/2002) 78)

⁹⁴⁸ vgl. T (1962) 147 – der Konnex zur Verwendung des *mukula* im *Nkula*-Ritual ist hier evident (s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 655, 658, 660, 661). Im Kontext dieser Episode werden die Novizen mit menstruierenden Frauen verglichen; siehe dazu ebd. 151 f; » ... In *Nkula*, it is said that a woman's menstrual blood (*kanyanda* or *mbayi*) should not flow away, but should coagulate ... round the ›seed of life‹ (*kabubu kawumi*) implanted by the father, to form a baby. In *Mukanda*, it is desired that the boys' scars should heal rapidly. In both rituals *mukula* represents both blood and its healthy coagulation. **The novices are implicitly treated like brides at their first menstruation.** * « (Ebd. 152) Siehe dazu auch TDA 84; T (1975 a) 151; KUBIK (1971 a) 112 (die Menstruation als »Beschneidung« der Frauen); siehe auch BETTELHEIM B., Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes. Frankfurt 1990 [1954] u.a. 134, 140-145; Bettelheim bezieht sich in seinen Ausführungen zunächst auf die Beschneidung, insbesondere aber auf die Subinzision als »Menstruation des Mannes« (vgl. ebd. 142).

⁹⁴⁹ vgl. TFS 217; siehe auch WHITE (1961) 4

⁹⁵⁰ vgl. TFS 217; in T (1962) 158 stellt Turner einen Bezug zum abschließenden *communion meal* im *Chibamba*-Ritual her.

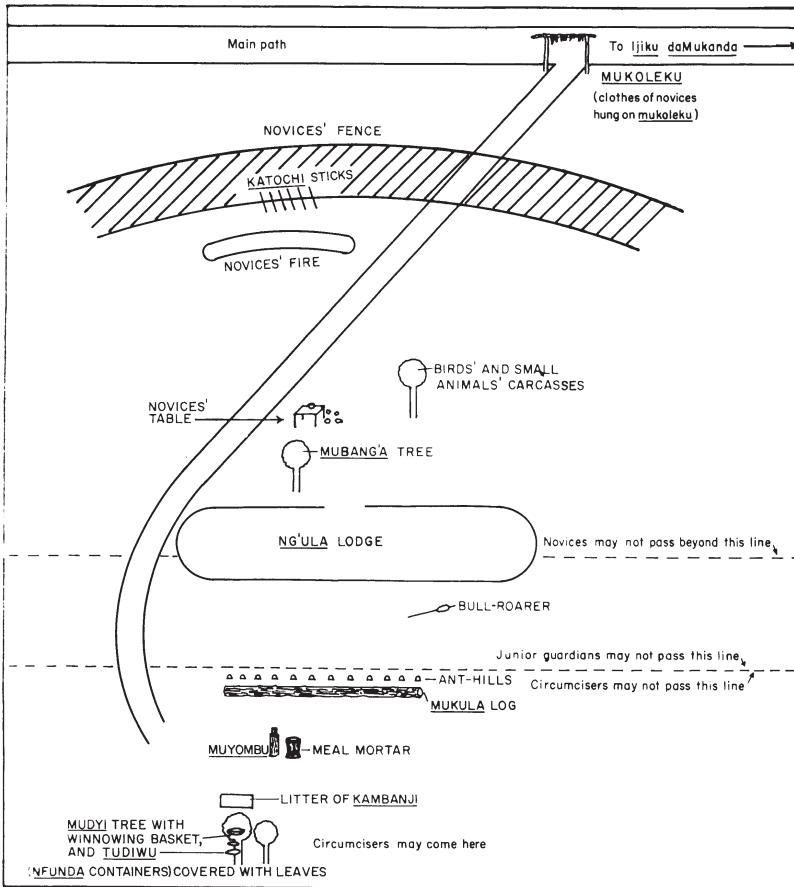
⁹⁵¹ vgl. TFS 217

⁹⁵² vgl. ebd. 223, 251

⁹⁵³ vgl. ebd. 224, 230, 235, 239

⁹⁵⁴ vgl. ebd. 223-51

⁹⁵⁵ s.o. Anm 806, 807



Victor Turners Skizze der »Lodge area« (TFS 225, Diagram 8)

die Beschneidungswunden aller Novizen verheilt sind – mit den (kleinen) *chikula*-Riten (3.)⁹⁵⁶ gefeiert wird, denen (4.) eine Trainingszeit folgt. Durch *chikula* wird die Zeit der Seklusion demzufolge in zwei Abschnitte («before *chikula*« / »after *chikula*«) unterteilt.⁹⁵⁷

Die *lodge* – » ... a roughly obovate structure of leafy boughs without a roof.«⁹⁵⁸ – wird (vom *mukoleku* aus gesehen) direkt vor dem *dying place*

⁹⁵⁶ Die »großen« *chikula*-Riten werden am ersten Tag der *Rites of Return* begangen. (vgl. TFS 186, 251-56; im Detail s.u.); vgl. auch ebd. 239

⁹⁵⁷ vgl. ebd. 185, 224

⁹⁵⁸ ebd. 224, 209 (Abb. 3); zur Bauweise der *lodge* siehe u.a. BAUMANN 5-9; WHITE (1953) 47 ff; KUBIK (1971 a) 157-165, 227; siehe auch ders. (1993 b) 316 (Foto 3)

errichtet; der einzige Eingang (neben einem *mubang'a*-Baum⁹⁵⁹) ist dem Dorf zugewandt, die geschlossene Rückfront dem *ifwilu*.⁹⁶⁰ Die *lodge* und der Platz davor sind durch einen Zaun aus Zweigen gegen den *mukoleku* und den dahinter verlaufenden Pfad hin abgeschrmt.⁹⁶¹ Dieser Bereich ist für die Beschneider tabu; die Novizen wiederum dürfen den *ifwilu* nicht betreten.⁹⁶² Die Zone zwischen dem Zaun und der *lodge* wird vollständig von Büschen und Unterholz gesäubert; strukturierende Elemente auf dem solcherart geschaffenen freien Platz sind neben dem *mubang'a*-Baum ein in seiner Nähe aus *mukula*-Zweigen errichteter »Tisch« (*kaweji*), unter welchem nach den Mahlzeiten übriggebliebene Essensreste deponiert werden, sowie eine in der Nähe des Zaunes eingerichtete längliche Feuerstelle (*lwowa*);⁹⁶³ » ... Novices had to sit along the lodge side of this fire to receive instruction from the elders who sat facing them. No novice could pass beyond it into the space between *lwowa* and fence.«⁹⁶⁴ Hinter der *lodge* (zwischen ihr und dem *mukula*-Stamm, auf den die Novizen nach der Beschneidung gesetzt wurden) wird ein Schwirrh Holz (*ndumba mwila*) aufbewahrt. Die gelegentliche Betätigung dieses aus *mukula*-Holz gefertigten »bull roarer« durch die *guardians* soll die Novizen und ihre Mütter in Furcht versetzen.⁹⁶⁵ Der ab dem *mukula* beginnende *ifwilu* darf nur von *senior guardians*, anderen älteren Männern, sowie den Beschneidern betreten werden,⁹⁶⁶

» ... but only circumcisers and very senior men ... could come close to the *mudyi tree** beneath which *kambanij* had been circumcised, the sacred focus of the whole *Mukanda*.* On this tree were now placed the *lwalu* basket of

⁹⁵⁹ vgl. TFS 225 (Diagram 8.); vgl. WHITE (1953) 47; s.o. Anm. 933

⁹⁶⁰ vgl. TFS 224, 225 (Diagram 8.)

⁹⁶¹ vgl. ebd. 225 (Diagram 8.), 230

⁹⁶² vgl. ebd. 224, 225 (Diagram 8.); » ... The novices might not enter the ›dying place‹ on pain of contracting leprosy or becoming idiots.* « (Ebd. 224)

⁹⁶³ vgl. ebd. 230, 225 (Diagram 8.), 209 (Abb. 4.), 242 (Abb. 5.); zum *ritual fire* (*lwowa*) siehe u.a. WHITE (1953) 48: » ... Lunda lodges have only one *lwowa*, outside the lodge; the other lodges have two, one inside and one outside ... It serves as gathering point for the occupants of the lodge; they warm themselves by it and stand by it to sing and cheer. Nothing must be burnt in it or cooked on it ... « Vgl. TFS 237; siehe dazu auch KUBIK (1993 b) 328

⁹⁶⁴ TFS 230; siehe auch 209, Abb. 4

⁹⁶⁵ vgl. ebd. 230 f; » ... *Ndumba* means ›lion,‹ but nobody could tell me the meaning of *mwila* except that it was a word ›from long, long ago.‹ ... « (ebd. 230) Siehe dazu auch BAUMANN 13, der auf den Konnex Löwe – Beschneider – Verschlinger der Knaben (s.o. Anm. 881) hinweist.

⁹⁶⁶ vgl. TFS 231

the senior circumciser ... , and in a fork two new *tudiwu* containers which, I was told, held the foreskins of the boys recently circumcised.«⁹⁶⁷

Die gesamte *lodge area* ist für Frauen und Nicht-Initiierte tabu.⁹⁶⁸

Ein von White für die Balovale Tribes insgesamt und von Kubik für die Valuvale / Valwena⁹⁶⁹ beschriebenes Bauelement der *lodge*, das *ndambi*,⁹⁷⁰ wird von Turner zwar nicht auf Basis eigener Anschauung beschrieben, aber doch per Zitat⁹⁷¹ in seinen Text in *Forest of Symbols* »eingebaut«; es handelt sich dabei um eine Öffnung in der Rückwand der *lodge*, durch welche die *guardians* nach den Mahlzeiten die Essensreste hinauswerfen.⁹⁷² Den Novizen ist es strengstens verboten, ihre Blicke auf das *ndambi* zu richten bzw. durch dieses aus der *lodge* hinauszusehen.⁹⁷³ Turner schließt von den Essensresten unter dem *kaweji*-»Tisch« auf das Nicht-Vorhandensein eines *ndambi* in der von ihm besuchten *lodge*⁹⁷⁴ – » ... but informants have told me that in the past it was customary to have one.«⁹⁷⁵

Bezüglich der Schlafstellen der *anyadi* liefert Turner keine genaueren Informationen; er erwähnt lediglich, daß die *guardians* und die ihnen anvertrauten Novizen in der *lodge* denselben »sleeping groups« angehören.⁹⁷⁶

⁹⁶⁷ ebd.

⁹⁶⁸ vgl. ebd. 209 (Diagram 6.); WHITE (1953) 49; vgl. GLUCKMAN (1949 b) 156: » ... The greatest taboo, and the one that is constantly emphasized, is that the novices must not see or be seen by a woman.* In the past a breach of this taboo ... was punished by death: it now presages at least sterility ... ›If a woman sees into the lodge, she is killed; an uncircumcised man is cut, a woman cannot be circumcised, I was told by a circumciser.«

⁹⁶⁹ vgl. WHITE (1953) 48;) 5, 16; KUBIK (1993 b) 333 ff

⁹⁷⁰ vgl. WHITE (1953) 48; ders. (1961) 5, 16; KUBIK (1993 b) 333 ff

⁹⁷¹ aus WHITE (1953) 48 – vgl. TFS 238

⁹⁷² vgl. WHITE (1953) 48; KUBIK (1993 b) 334

⁹⁷³ vgl. TFS 238; WHITE (1953) 48; KUBIK (1993 b) 334; » ... Wenn [ein *kandanda*] ... durch das *ndambi* schaut, verliert er seine künftige Potenz.« (ebd.)

⁹⁷⁴ vgl. TFS 238

⁹⁷⁵ ebd.; Kubik: » ... Die Symbolhandlung vor dem *ndambi* [i.e. das Hinauswerfen der Speisereste] findet ... nur solange statt, wie die Initianden noch ›an den Blättern‹ (*hamefo*) sind [d.h., ihre Beschneidungswunden noch nicht abgeheilt sind, was normalerweise nach 2-3 Wochen der Fall ist – vgl. KUBIK (1993 b) 319]. Danach wird sie eingestellt und das *ndambi* mit einem Tuch verhängt.« (Ebd. 334; vgl. auch 335) Es könnte also sein, daß Turner ein eventuell doch vorhandenes *ndambi* im *ng'ula* von Nyaluhana Village – weil zu spät wieder vor Ort – einfach übersehen hat.

⁹⁷⁶ vgl. TFS 233, 225; White und Kubik erwähnen käfigartige Schlafstände für je zwei Buben; (vgl. WHITE (1953) 47; KUBIK (1971 a) 707, Bildband 48 (Abb. IV/29) diese Einrichtung korrespondiert laut Kubik mit dem Umstand, daß bei den von ihm beforschten

Eine der Aufgaben der *ayilombola* ist der Transport des von den Müttern gekochten Essens vom Camp der Eltern in die *lodge*; in der ersten Phase der Seklusion werden die Novizen von den *ayilombola* gefüttert,⁹⁷⁷ *Kambanij* als erster.⁹⁷⁸ Sprechen während des Essens wird mit Schlägen bestraft⁹⁷⁹ – ein im Kontext von *Mukanda* regelmäßig angewandtes Disziplinierungsmittel.⁹⁸⁰

In den Wochen nach der Beschneidung werden die Wunden der Novizen regelmäßig von den *guardians* mit *nsompu*-Medizin behandelt⁹⁸¹ und mit Blättern verbunden.⁹⁸² Turner erwähnt außerdem eine Waschung der Novizen im Fluß – zwei Tage nach der Operation.⁹⁸³

Die Initianden sitzen auf Hockern aus *kabalabala*-Holz, die als *ankala* (Sing.: *nkala* = Ginsterkatze) bezeichnet werden;⁹⁸⁴ vor *chikula* muß jeder Knabe beständig Körperkontakt zu seinem *nkala* halten:

Ethnien die Zahl der Initianden immer eine *gerade* war (vgl. ebd. 711). In dem von Turner beobachteten *Mukanda*-Ritual wurden 19 Knaben initiiert (s.o. Anm. 884) – ein Indiz dafür, daß bei den Ndembu die »Schlafordnung« eine andere ist.

⁹⁷⁷ vgl. TFS 224

⁹⁷⁸ vgl. ebd.

⁹⁷⁹ vgl. ebd. 224 f

⁹⁸⁰ vgl. u.a. ebd. 236 f: »Novices had to make set responses to riddles and formulars put to them by elders. If they were slow or failed to answer correctly, they were beaten ...

Not only novices, but also junior guardians, were punished for breaches of lodge discipline. According to the lodge elders, the main purpose of seclusion was to teach junior guardians as well as novices to respect and obey their elders ... The *Mukanda* officials could form an *ad hoc* court of their own, Nyaluhana [the Sponsor] said, and were not liable to the chief's jurisdiction on *Mukanda* matters. **If a boy died during *Mukanda*, no action could be brought against these officials by his relatives in a chief's court. God (*Nzambi*) alone is responsible,*** he said. Junior guardians were held partly responsible for the good conduct of novices in their charge and could be ordered by senior guardians and other elders **to beat them*** ...

Before *chikula*, however, punishment through beating tends to be light, I was told. **Beating is frequent after *chikula**** ... « Siehe dazu auch WHITE (1953) 54; ders. (1961) 7f

⁹⁸¹ vgl. TFS 231 f; zu den Bestandteilen dieser Medizin siehe ebd. 232

⁹⁸² vgl. ebd. 234; hier werden noch andere pflanzliche Substanzen erwähnt, die die Ndembu zur Wundversorgung verwenden. Siehe dazu auch KUBIK (1993 b) 319; ders. (1971 a) Bildband 46 f (Abb. IV/25-IV/28)

⁹⁸³ »I was informed by the lodge officials ... « – vgl. TFS 233; White und Kubik stimmen darin überein, daß sich die Novizen während der ersten Phase der Seklusion **nicht** waschen dürfen. (Vgl. WHITE (1953) 49; KUBIK (1993 b) 319)

⁹⁸⁴ vgl. TFS 225 ff, 232, 238; siehe dazu auch KUBIK (1993 b) 335; die Rinde des *kabalabala*-Baumes ist im Kontext von *Mukanda* Bestandteil zweier Medizinen: der, mit welcher die Beschneider nach der Operation ihre Hände waschen und jener, mit der die Novizen im Zuge des (kleinen) *chikula*-Rituals gewaschen werden (vgl. TFS 217 und 240).

» ... He must rest his head on the *nkala* at night and sit on it at meals and when resting. When he stands in the lodge he must place one foot on it. After *chikula*, novices are allowed to leave their *ankala* at the lodge when they hunt in the bush, but they must sit on them when they return, before they do anything else.«⁹⁸⁵ » ... the *nkala* ... stands for the novice's penis* – »if a boy leaves his *nkala* he will leave his penis.«⁹⁸⁶

Betritt ein Fremder die *lodge area*, muß er seinen beschnittenen Penis vorweisen.⁹⁸⁷ Zwischen Novizen und *guardians* bzw. Besuchern kommt es regelmäßig zu homosexuellen Handlungen, denen heilsame Wirkung zugeschrieben wird.⁹⁸⁸

Für die Novizen gilt während der Seklusion (und auch danach) eine Reihe von Speisetabus; diese betreffen das Fleisch einer großen Zahl gefleckter und gestreifter Tiere und solcher, die teilweise rot gefärbt sind.⁹⁸⁹

Während der ersten Phase von *Kung'ula* stellen die *senior guardians* innerhalb der *lodge area* die Kostüme und Masken für die *makishi*-Tänzer her, die während der *chikula*-Riten zum ersten Mal auftreten werden.⁹⁹⁰ Bis dahin tragen die Novizen keine Kleidung.⁹⁹¹

Die (kleinen) *chikula*-Riten (*chikula chanyanya*) werden begangen, wenn die Wunden aller Novizen verheilt sind.⁹⁹² Turner war während der

⁹⁸⁵ ebd. 232

⁹⁸⁶ ebd.; daß sein Penis dem Knaben beinahe abhanden gekommen wäre und er sich jetzt der Tatsache, ihn noch zu besitzen, beständig versichert – die symbolische Verwendung des *nkala* also der »Bewältigung« der traumatischen Erfahrung einer Beinahe-Kastration dient – erscheint mir einigermaßen plausibel.

⁹⁸⁷ vgl. ebd. 235; vgl. WHITE (1953) 49

⁹⁸⁸ vgl. TFS 223; Turner zitiert an dieser Stelle C. M. N. White: » ... During [seclusion] ... the novices play with the penes of the *vilombola* ... ; this is considered to hasten healing; the novices also hope that by so doing, their own penes will grow large and strong. The same is done to visitors to the lodge to help the novices to heal.« (WHITE (1953) 49; siehe auch ebd. 54)

⁹⁸⁹ vgl. TFS 226 f, bes. 234; werden tabuisierte Nahrungsmittel gegessen »without being medicated« (TFS 228), drohen Lepra oder Schwachsinn; (vgl. ebd.) zu Speisetabus siehe auch WHITE (1961) 6, 16; KUBIK (1993 b) 330, 337 f

⁹⁹⁰ vgl. TFS 235 f, 243; laut Kubik beginnt die Herstellung neuer Masken nach der Zeremonie des *kulonda ntsimba* (die den kleinen *chikula*-Riten der Ndembu entspricht – s.u.); vgl. KUBIK (1993 a) 93; zur Herstellung der *makishi*-Kostüme im *mukanda* siehe u.a. KUBIK (1971 a), Bildband 32 (Abb. F 310, F 311)

⁹⁹¹ vgl. TFS 238

⁹⁹² vgl. ebd. 239; das entsprechende Fest bei den Ethnien Nkhangala und Mbwela trägt den Namen *kulonda ntsimba*; siehe dazu KUBIK (1993 b) 319; ders. (1999/2002) 68; siehe auch WHITE (1953) 51; ders. (1961) 10

ersten Episoden dieser rituellen Sequenz (am 19. Juli 1953) nicht anwendend⁹⁹³ und hat diesen Mangel durch das Einarbeiten von Mitteilungen von Informanten in seinen Text auszugleichen versucht.⁹⁹⁴ Auf eigenen Beobachtungen scheint lediglich die Darstellung des Auftritts eines *ikishi*-Tänzers im Camp der Eltern und danach in Wukengi Farm⁹⁹⁵ am folgenden Tag (20. Juli) zu beruhen.⁹⁹⁶ Es geht aus Turners Text nicht eindeutig hervor, ob diese Episoden noch Teile von *chikula* waren oder nicht.⁹⁹⁷

Die Riten nehmen ihren Ausgang am *ifwilu*, wo – wie die Männer den Frauen und den Novizen weismachen – die *makishi* unter der Erde wohnen und durch Libationen mit Bier angeregt werden, ihr Gäber zu verlasen und zu tanzen.⁹⁹⁸

» ... Early in the morning of the *chikula*, the novices see many guardians going behind the lodge. They see calabashes with beer taken behind. Then loud singing begins. The children are lifted on the backs of guardians and other men. Others stand behind to prevent them from running away. They are greatly afraid, but must stay facing the lodge. Suddenly, two *makishi**, the first one called *Mweng'i*, then a second called *Katotoji*, appear, [⁹⁹⁹] led

⁹⁹³ vgl. TFS 239 und ebd. 244; die Heilungsphase hatte also mehr als ein Monat gedauert (Beschneidung am 13. Juni – vgl. ebd. 223). Kubik nennt diesbezüglich eine Dauer von zwei bis drei Wochen; (vgl. KUBIK (1993 b) 319) die von Turner zitierte Begründung der Ndembu betreffend die insgesamt verkürzte Seklusionszeit – » ... that my medicines had caused the boys to heal quickly.« (TFS 223) – mutet vor diesem Hintergrund seltsam an.

⁹⁹⁴ vgl. ebd. 239

⁹⁹⁵ die zwischen *parents' camp* und Nyaluhana Village (sponoring village) gelegene Ortschaft (vgl. ebd. 209, 245).

⁹⁹⁶ vgl. ebd. 244-46; dieser *ikishi*-Tänzer trat offenbar auch in anderen umliegenden Dörfern auf (vgl. ebd. 242 (Abb. 6), 243 (Abb. 7 u. 8))

⁹⁹⁷ vgl. ebd. 244: » ... We arrived at the ›fire of *Mukanda*‹ at about 8.30 A.M. on July 20 ...Wukengi [the *Establisher* – vgl. ebd. 181] told me that the previous day at about 4 P.M. they had performed the *chikula chanyanya* rites.* « In ebd. 240 ist vom Beginn der Riten in den Morgenstunden die Rede.

⁹⁹⁸ vgl. ebd. 239 f: »The women are told that if beer is poured in the dying place, the *makishi* will come out of the ground and begin to dance. Like the women, the novices believe that the *makishi* are ›dead people‹ (*afu*). They are also informed that the Lodge Instructor is going to pray with *mpemba* in the dying place to an *ikishi*, ›which is a terrible thing that stays under the ground‹ (*kukalung'a kachimana*, ›in the red grave‹).«

⁹⁹⁹ De facto trat während der *chikula*-Riten am 19. Juli 1953 nur ein *ikishi* auf (vgl. ebd. 245; im Detail s.u.). » ... Traditionally ... Ndembu have only [two *makishi*:] *Katotoji* and *Mweng'i*.* « (TFS 243) Eine genauere Beschreibung dieser beiden liefert Muchona: »*Katotoji* should be the first *ikishi* to appear to the novices. He wears an *nkambi* kilt of stiff grasses, like the novices at *kwidisha* ... He is the cleverest one, he beats the boys with his sticks, or anyone who laughs at him. He moves very quickly. *Chafwana!* (It is terrible or dangerous!)« ...

by the Lodge Instructor. They swiftly approach the boys and beat them with their sticks. The fathers console their boys, telling them that they will not be beaten again by the *makishi*. After this, the *makishi*, accompanied by elders, go to the ›fire of *Mukanda*.‹ There all the women in the vicinage are obliged to be present ... The *makishi* bring salt* with them which is handed out ... to all the fathers and mothers of novices. Then the *makishi* are led to the village *nyiyombu* tree-shrines and given the names of remote male ancestors.^[1000] ...

Later that day the *makishi* dance again in the parents' camp and the sponsoring village. **The novices parents and the circumcisers and their wives are expected to have ritual intercourse that night.*** ^[1001] The novices' mothers cook food for the boys containing the salt given to them by the *makishi*.¹⁰⁰²

Nach dem *coming out* der *makishi* werden die Novizen zum Fluß geführt, dort vollständig untergetaucht und anschließend an das rituelle Bad vom *Lodge Instructor* mit *nsompu*-Medizin gewaschen.¹⁰⁰³ Sie fertigen für sich selbst aus Wurzelfasern Röcke (*fwefweta*) an, die sie für den Rest der Seklusionszeit tragen werden.¹⁰⁰⁴

Am 20. Juli 1953 beobachtete Turner den Auftritt des *ikishi*-Tänzers, der tags zuvor in der *lodge* den Novizen »erschienen« war; (s.o.) es handelte sich um einen *ikishi* namens *Chizaluki*, »the mad one«;¹⁰⁰⁵ Turner klassifiziert ihn als von den Luvale »ausgebort«.¹⁰⁰⁶

The other authentic Ndembu *ikishi* ... he told me ... is *Mweng'i*, which he described as ›a wide one with many strings hanging down ... ‹ He is ›the chief of the *makishi*. *Mweng'i* feels heavy and wears an *nkambi* kilt and strings. He carries an *mpwambu* hunting bell ... and makes people dream. His whole face looks as though it were blinking. He is called *nkaka* ›grandfather.‹« (TFS 241 f) Zu den *makishi* s.o. 1.1.2.1. Anm. 285, 286; BAUMANN 18-32; WHITE (1953) 52 ff; zu diesbezüglichen Ausführungen Kubiks s.u. 3., Anm. 109-126

¹⁰⁰⁰ vgl. TFS 245

¹⁰⁰¹ siehe dazu auch GLUCKMAN (1949 b) 157; WHITE (1961) 11

¹⁰⁰² TFS 240 f (Zusammenfassung der Mitteilungen von Informanten durch V. Turner – vgl. ebd. 239)

¹⁰⁰³ vgl. TFS 240; siehe dazu auch WHITE (1953) 51; ders. (1961) 10; KUBIK (1993 b) 319; zu *nsompu* s.o. 1.1.2.1., Anm. 311

¹⁰⁰⁴ vgl. TFS 240 f

¹⁰⁰⁵ vgl. ebd. 243-46; 242 (Abb. 6.), 243 (Abb. 7 u. 8); siehe auch BAUMANN 21, 25; KUBIK (1993 a) 120ff; ebd. 121-123 (Abb. 39-44); ders. (1993 b) 339 f; im Detail s.u. 3., Anm. 120-122

¹⁰⁰⁶ vgl. TFS 243, 245; »I asked Sampasa and Nyaluhana [die beiden *senior circumcisers*] why there was only a single *ikishi* and that a Luvale one. They replied that most of the men were away at work on the Copperbelt or in local employment. There were only enough available to make a single costume. Nor were dancers who knew the correct *ikishi* movements readily available. As it was, they had to call on the services of a Luvale carpenter and woodcarver to make the mask.« (Ebd. 245)

Laut Mitteilung Nyaluhana glauben Frauen und Novizen, daß die *makishi* nach Beendigung von *Mukanda* sterben.¹⁰⁰⁷ Einige der Masken werden in der Nähe der niedergebrannten *lodge* versteckt, um bei späteren Performances wiederverwendet zu werden.¹⁰⁰⁸

Für die verbleibenden knapp drei Wochen der Seklusionszeit bringt Turner in seinem Text in *Forest of Symbols* wenig Material;¹⁰⁰⁹ er bezieht sich fast ausschließlich auf Mitteilungen von Informanten und in einem Absatz auf C. M. N. White.¹⁰¹⁰ Verhaltensregeln beim Essen, das Erlernen von Liedern¹⁰¹¹ und Tänzern¹⁰¹² werden thematisiert. Weiters heißt es: » ... I was assured that very little esoteric instruction was given to the boys. [¹⁰¹³] In the past ... the novices were asked to explain riddles, many of them in a secret language, possibly containing archaic words.«¹⁰¹⁴ »The mystery of the three rivers«, welches auf spezifische Weise die Farbtriade Rot / Weiß / Schwarz zum Inhalt hat, fügt Turner – dem Kontext eines anderen Rituals entnommen und auf Basis der Mitteilungen einer Informantin namens Nyakalusa – an dieser Stelle in seinen Text ein.¹⁰¹⁵ »Früher« sei dieses »Mysterium« auch im Kontext von *Mukanda* den Novizen mitgeteilt worden.¹⁰¹⁶

Die von Turner beobachteten *Rites of Return (Kwidisha)* begannen am Morgen des 8. August 1953 und dauerten zwei Tage.¹⁰¹⁷

In aller Früh werden die Novizen zu einem *katewu kanyanya* (= »the small shaving place«) genannten Platz in der Nähe der *lodge* gebracht und dort mit jener Medizin gewaschen, die unmittelbar nach der Beschneidung zur Anwendung kam.¹⁰¹⁸

¹⁰⁰⁷ vgl. ebd. 243

¹⁰⁰⁸ vgl. ebd. 243 f

¹⁰⁰⁹ vgl. ebd. 246-51

¹⁰¹⁰ vgl. ebd. 250

¹⁰¹¹ vgl. ebd. 246 ff; siehe dazu auch KUBIK (1993 b) 328, 330 f

¹⁰¹² vgl. TFS 251

¹⁰¹³ eine derartige Versicherung könnte auch der Abwehr weiterer Fragen gedient haben, naheliegenderweise gerade dann, wenn **tatsächlich** esoterische Inhalte an die Initianden weitergegeben wurden.

¹⁰¹⁴ ebd. 248

¹⁰¹⁵ vgl. ebd. 248 f; siehe dazu auch TFS (1963/1965) 61-66

¹⁰¹⁶ vgl. TFS 248; Turner nennt in diesem Zusammenhang keine Quelle.

¹⁰¹⁷ vgl. ebd. 251, 256; siehe auch ebd. 186

¹⁰¹⁸ vgl. ebd. 251

Der *mukoleku* wird abmontiert, die Mütter kochen im *parents' camp* die letzte Seklusions-Mahlzeit für ihre Söhne.¹⁰¹⁹ Danach entzündet der *Establisher* ein neues Feuer in der Nähe des Pfades, auf welchem die Novizen zwei Monate zuvor zur Beschneidung gebracht worden waren.¹⁰²⁰ Von Zeit zu Zeit erscheint der *ikishi Chizaluki* im Lager der Eltern.¹⁰²¹

Um die Mittagszeit werden die Novizen zu *Nyakayowa* (= »lodge term for ›woman‹«) gebracht, einem als Frau verkleideten Mann, mit dem sie – unter einer Decke versteckt – einer nach dem anderen einen Koitus simulieren müssen.¹⁰²²

Turner war bei dieser Episode nicht anwesend und zitiert einen Informanten und C. M. N. White.¹⁰²³

Anschließend fñgt der *Senior Circumciser* den Novizen Einschnitte an der Stirn und über dem Nabel zu und reibt die Wunden mit *nfunda*-Medizin ein. Die Knaben erhalten kleine Mengen *nfunda*- und *ku-koli-sha*-Medizin zu essen.¹⁰²⁴

¹⁰¹⁹ vgl. ebd. 252

¹⁰²⁰ vgl. ebd.

¹⁰²¹ vgl. ebd. 252 f

¹⁰²² vgl. ebd. 253 f

¹⁰²³ vgl. ebd.; siehe dazu WHITE (1961) 12: » ... [The novices] are taken to the ›old woman‹ (*kashinakaji*) with whom they are told they must have intercourse without ejaculating; ejaculation will cause impotence ... The ›old woman‹ is in fact a man covered by a blanket and armed with a gourd or cucurbit hollowed out like a vagina. Each novice ... must go under the blanket and sleep with the ›old woman‹. When each novice does so, the man under the blanket makes noises like a sexually excited woman, seizes the penis of the novice and masturbates it, as he inserts it into the gourd. After a brief space the novice is released.«

Turner vermengt in *Forest of Symbols* Elemente dieser homosexuellen Episode – unter Bezugnahme auf White – mit dem ersten heterosexuellen Geschlechtsverkehr (bzw. einer masturbatorischen Ersatzhandlung) des vormaligen Novizen **nach Beendigung** von *Mukanda* (vgl. TFS 254); bei White heißt es: »When a novice returns to his village there remains the need to perform privately a rite of finally removing the stigma of growing up (*kusukula chikula*). **If possible the novice should have intercourse with a woman who does not know that he is freshly emerged from initiation.** * If she knows this fact she will refuse in case the stigma afflicts her, and the novice must in any case never again in the future have intercourse with this woman. If as often happens a novice cannot find a woman who is ignorant ... , he goes into the bush, hollows out a piece of ant-hill earth [in WHITE (1953) 52: » ... a cucumber ... known as *kashinakazi* (the old woman).«] and has mock intercourse with it. He throws it away in the bush and never goes to the spot again.« (WHITE (1961) 13 f; vgl. ders. (1953) 52) Der Rückschluß auf ein fortgeschritteneres Alter der Initianden – s.o. Anm. 823 – liegt nahe.

¹⁰²⁴ vgl. TFS 254

Es folgt die Bemalung der Novizen mit weißer Tonerde (*mpemba*), wobei Punkte und Kreise auf ihre Körper aufgetragen werden;¹⁰²⁵ über die *fwefweta girdles* ziehen sie »*ndambi kilts of stiff grass*« an.¹⁰²⁶ Danach nehmen die *guardians* die *anyadi* auf ihre Schultern – jeder den eines anderen – und laufen (begleitet von den anderen Männern) mit ihnen zum Camp der Eltern, wo sie von den Müttern erwartet werden, deren anfängliches Klagen bald in Jubel übergeht. Ein Tanz um den *chikoli* beginnt: Männer und Novizen innen, Mütter außen.¹⁰²⁷ Nach einigen Runden um den Baum läuft die Prozession der Männer mit den Novizen wieder in den Busch; schließlich werden sie – nun jeder auf den Schultern seines *chilombola* – im Triumphzug zum »neuen Feuer« (s.o.) beim Lager der Eltern gebracht,¹⁰²⁸ (wo sie die Nacht verbringen werden¹⁰²⁹) und dort von ihren Müttern und Schwestern überschwenglich begrüßt.¹⁰³⁰ Der *ikishi* erscheint und begrüßt jeden einzelnen Novizen.¹⁰³¹ Viele Gäste haben sich im *parents camp* eingefunden; die ganze Nacht hindurch wird Bier getrunken und getanzt.¹⁰³²

Der **zweite Tag** von *Kwidisha* beginnt um 4 Uhr früh mit dem Niederbrennen der *lodge* (bei gleichzeitiger Opferung eines roten Huhnes); Nicht-Initiierte dürfen nicht in die Flammen sehen.¹⁰³³ » ... The penalty for seeing *ng'ula* burn, if one is uninitiated or young, is **madness or leprosy***.«¹⁰³⁴ Für die Novizen ist der Platz für den Rest ihres Lebens tabu.¹⁰³⁵

Im Morgengrauen werden sie zum Fluß geführt, entkleidet und angewiesen, sich zu waschen. Ihr *ritual clothing* wird ins Wasser geworfen. Anschließend gehen sie mit den *guardians* zum *katewu kenei* (=

¹⁰²⁵ vgl. ebd. 253; » ... Their faces were also spotted, though some had ›spectacles‹ of white clay drawn on them, a motif that recurred the following day on many women's faces at the *ku-tomboka* dance.« (Ebd.); vgl. ebd. 274, Abb. 10

¹⁰²⁶ vgl. ebd. 253, 251, 257

¹⁰²⁷ vgl. ebd. 255

¹⁰²⁸ vgl. ebd. 255 f

¹⁰²⁹ vgl. ebd. 253

¹⁰³⁰ vgl. ebd. 256

¹⁰³¹ vgl. ebd.

¹⁰³² vgl. ebd.

¹⁰³³ vgl. ebd. ; zur Opferung des Huhnes siehe ebd. 257 f

¹⁰³⁴ ebd. 256

¹⁰³⁵ vgl. ebd. 246; vgl. u.a. KUBIK (1993 b) 341 f; zum Niederbrennen der *lodge* siehe auch u.a. WHITE (1953) 52; KUBIK (1993 b) 341 f, 341 (Foto 7); ders. (1971 a), Bildband 70 f (Abb. V/1 u. V/3), 139 (Abb. F 492)

»the great shaving place«), wo sie rund um den Haaransatz geschoren werden und von ihren Vätern eigens für diesen Anlaß gekaufte neue Kleidung erhalten.¹⁰³⁶ Am »neuen Feuer« bereiten die Mütter ein Festmahl zu.¹⁰³⁷

Während in der Asche der verbrannten *lodge* neue *nfunda*-Medizin hergestellt wird,¹⁰³⁸ hält der *Lodge Instructor* – nachdem er die Novizen schwören ließ, die Geheimnisse von *Mukanda* zu bewahren (» ... on penalty of idiocy, leprosy, or madness* if they divulged lodge matters to unauthorized persons.«¹⁰³⁹) – vor diesen eine letzte Ansprache; u.a. schärft er ihnen ein, bestimmte Nahrungstabus einzuhalten und »for a long time« mit keiner Frau zu schlafen: » ... you may give her (the taint of) *chikula* of *Mukanda* (i.e. leprosy) ... «¹⁰⁴⁰

Ins Lager der Eltern gebracht, müssen sich die Novizen zunächst in demütiger Haltung in einer langen Reihe auf den Boden setzen,¹⁰⁴¹ um dann – jeder einzeln – an Stirn und Schläfen rot bemalt und mit dem langen Messer des *Sponsors* in der Hand, den abschließenden *ku-tomboka-Tanz* zu tanzen.¹⁰⁴²

Mit der Bezahlung der *circumciser* und *guardians* durch die Eltern der Novizen endet das *Mukanda*-Ritual.¹⁰⁴³

¹⁰³⁶ vgl. TFS 257

¹⁰³⁷ vgl. ebd.

¹⁰³⁸ vgl. ebd. 257 f, im Detail ebd. 195-202

¹⁰³⁹ ebd. 258; bei Verletzung der Speisetabus (s.o. Anm. 989) und im Fall des Zurückschauens in die Flammen der niederbrennenden *lodge* (s.o.) droht dieselbe Strafe; siehe dazu auch WHITE (1953) 54; ders. (1961) 7; weiters heißt es dort: » ... Another injunction ... is that a novice must never open the house of his keeper after his return to normal life or eat with a keeper until he has paid him a small present. The penalty will be leprosy or epilepsy.« (Ebd. 8; zu auf den *cilombola* nach Absolvierung von *mukanda* bezogenen Tabus siehe auch KUBIK (1993 b) 336 – im Detail s.u. 3., Anm. 104). Zum Eid und den bei Geheimnisverrat angedrohten Strafen siehe auch ders. (1971 a) 710 (» ... Es wird ihm [dem *kandanda*] unter Todesstrafe angedroht, die Geheimnisse des *mukanda* nicht zu verraten.«); ders. (1993 b) 331; ders. (1999/2002) 88 f; ders. (2005) 143; im Detail s.u. 3., Anm. 127, 130-133

¹⁰⁴⁰ vgl. TFS 258 f; siehe dazu die entgegengesetzt lautende Anweisung bei White (s.o. Anm. 1023)

¹⁰⁴¹ vgl. ebd. 259, 338 (Abb. 13)

¹⁰⁴² vgl. ebd. 259 f, 275 (Abb. 12); die in T (1962) 151 erwähnte *lourie*-Feder kommt in der Darstellung des *ku-tomboka*-Tanzes in TFS nicht vor.

¹⁰⁴³ vgl. ebd. 260

1.1.2.2.1.2. *Nkang'a*

In zwei Veröffentlichungen Turners finden sich ausführliche Beschreibungen von Verlaufsstruktur und Symbolik des *Nkang'a*-Rituals,¹⁰⁴⁴ zahlreicher sind die Bezugnahmen auf *Nkang'a* im Kontext der von Turner im Verlauf der fünfziger- und sechziger Jahre ausgearbeiteten Analysekonzepte.¹⁰⁴⁵

Das Ritual wird im allgemeinen vor der ersten Regelblutung eines Mädchens durchgeführt.¹⁰⁴⁶ » ... **Its main biological referent is the development of the breasts, and not menstruation.** * In Ndembu ritual idiom *Nkang'a* is a ›white‹, not a ›red‹ ritual. * «¹⁰⁴⁷ Dem korrespondiert, daß als *dominant symbol* von *Nkang'a* ein *mudyi*-Baum fungiert.¹⁰⁴⁸

Wie *Mukanda* ist auch *Nkang'a* drei-phasig strukturiert: » ... (1) *Kwing'ija*, or ›causing to enter‹; (2) *kunkunka*, or seclusion in a grass hut (*nkunka*) ... (3) *kwidisha*, or ›bringing out‹.«¹⁰⁴⁹ Das Ritual endet mit der Hochzeit der Initiandin.¹⁰⁵⁰

Im Rahmen seiner Analysekonzepte, die einen psychoanalytischen Subtext enthalten und für die forschungsleitende Fragestellung meiner Arbeit Relevanz besitzen, nimmt Turner lediglich **auf den zweiten Tag von *Kwing'ija***¹⁰⁵¹ Bezug;¹⁰⁵² es erscheint mir deshalb ausreichend, die dort thematisierten Episoden dieses *zweiten Tages* kurz darzustellen.¹⁰⁵³

An dem tags zuvor sakralisierten – durch einen jungen *mudyi*-Baum markierten – *ifwilu* (›dying-place‹; auch: *ibung'u* – ›suffering-place‹)¹⁰⁵⁴ knapp außerhalb des Dorfes¹⁰⁵⁵ muß die Novizin – bis auf ein Lendentuch nackt – in eine Decke eingewickelt den ganzen Tag bewegungslos liegenbleiben.¹⁰⁵⁶ Die Frauen des Dorfes tanzen um den Baum und die an

¹⁰⁴⁴ siehe TLRC 20-27; TDA 198-268; siehe auch TURNER E. (1987) 58-81; Victor und Edith Turner beobachteten im Verlauf ihrer zwei Feldforschungsaufenthalte bei den Ndembu etwa ein Dutzend *Nkang'a-performances* (vgl. TDA 199).

¹⁰⁴⁵ vgl. TFS (1958/1965) 20-28; TFS (1060/1965) 52-58; T (1965) 159 f; TDA 17-20; siehe auch T (1973) 1100 ff; im Detail s.u. 1.2.2.1.6., 1.2.2.2.

¹⁰⁴⁶ vgl. TDA 199

¹⁰⁴⁷ ebd. 199 f

¹⁰⁴⁸ vgl. u.a. ebd. 205 ff

¹⁰⁴⁹ ebd. 201

¹⁰⁵⁰ vgl. TLRC 27

¹⁰⁵¹ vgl. ebd. 210-232

¹⁰⁵² s.u. 1.2.2.1.6. und 1.2.2.2.

¹⁰⁵³ bes. *Episode Six* bis *Episode Ten* (vgl. ebd. 212-227)

¹⁰⁵⁴ vgl. ebd. 205 ff, 212 f

¹⁰⁵⁵ vgl. ebd. 205

¹⁰⁵⁶ vgl. ebd. 212 f

seinem Fuß liegende Initiandin.¹⁰⁵⁷ Nachdem am Nachmittag das Mädchen von der linken auf die rechte Seite gedreht wurde,¹⁰⁵⁸ gesellen sich die Männer hinzu.¹⁰⁵⁹ Auf der dem *ifwilu* gegenüberliegenden Seite des Dorfes wird eine Seklusionshütte errichtet.¹⁰⁶⁰ Anschließend bereiten die Mutter der Novizin und die Mutter des Bräutigams ein Festmahl für die anwesenden Frauen (auf dessen Beginn ich in 1.2.2.2.1. näher eingehen werde).¹⁰⁶¹ Bei Sonnenuntergang bringen die Frauen die Initiandin in die Seklusionshütte.¹⁰⁶² Es folgt ein nächtlicher Tanz aller Anwesenden.¹⁰⁶³

1.1.2.2.2.2. BEGRÄBNISRITEN

Wie oben¹⁰⁶⁴ vermerkt, nehmen Darstellungen von Begräbnisriten («The Funeral of a Headman»¹⁰⁶⁵ und » ... a Hunter's Burial«¹⁰⁶⁶) im Gesamtwerk Victor Turners verhältnismäßig wenig Platz ein.¹⁰⁶⁷ Dem zweiten Text stellt Turner eine kurze Zusammenfassung eines Teils seiner Theorie der Interpretation ritueller Symbole voran;¹⁰⁶⁸ in *Themes and Symbols in an Ndembu Hunter's Burial* wird zudem mehrfach auf spezifische Aspekte der *Hunting Cults*¹⁰⁶⁹ eingegangen.¹⁰⁷⁰

Da die beiden dargestellten Begräbnisriten hinsichtlich der Entwicklung von Turners Analysekonzepten keine Rolle spielen (im Text von 1971 ist ein Teil der zu diesem Zeitpunkt längst fertig ausgearbeiteten¹⁰⁷¹ Theorie der Interpretation ritueller Symbole der Darstellung des Ritus ohne Bezugnahme auf diesen einleitend vorangestellt) und ihnen auch sonst in Zusammenhang mit der forschungsleitenden Fragestellung die-

¹⁰⁵⁷ vgl. ebd. 216-220

¹⁰⁵⁸ vgl. ebd. 220

¹⁰⁵⁹ vgl. ebd. 220 f

¹⁰⁶⁰ vgl. ebd. 222 ff

¹⁰⁶¹ vgl. ebd. 224-227

¹⁰⁶² vgl. ebd. 227-231

¹⁰⁶³ vgl. ebd. 231 f

¹⁰⁶⁴ 1.1.2.2.2., Anm. 796

¹⁰⁶⁵ vgl. TLRC 28-36

¹⁰⁶⁶ vgl. T (1971) 274-277

¹⁰⁶⁷ Eine zusammenfassende Darstellung des Themas findet sich in TFS 8 f; Turner verwendet sowohl dort als auch in TLRC 27 in der Überschrift die Singularform *Funeral Ceremony*.

¹⁰⁶⁸ vgl. T (1971) 270-273; dazu s.u. 1.2.2.1.4. – 1.2.2.1.6.

¹⁰⁶⁹ dazu s.o. 1.1.2.2.1.1.

¹⁰⁷⁰ vgl. T (1971) 274, 278-283

¹⁰⁷¹ dazu s.u. 1.2.2.0., Anm. 54

ser Arbeit keine Relevanz zukommt, werde ich auf die Darstellung von Turners Darstellung dieser beiden Begräbnis-*performances* verzichten.

1.2. ANALYSEKONZEPTE

1.2.0. VORBEMERKUNGEN

Ausgehend von den theoretischen Positionen des Strukturfunktionalismus hat Victor Turner bis Ende der sechziger Jahre spezifische sozialanthropologische und religionsethnologische *tools* zur Analyse der im Feld gewonnenen Daten entwickelt, nämlich (1.) das Konzept des **sozialen Dramas** (1957), (2.) **spezifische Verfahrensweisen zur Interpretation ritueller Symbole** (zwischen 1958 und 1969), (3.) das aus dem Modell der *rites de passage* Arnold van Genneps abgeleitete Konzept der **rituellen Liminalität** (ab 1964) und schließlich – damit den explizit sozialanthropologisch-religionsethnologischen Kontext verlassend – das Konzept von **Struktur und Antistruktur** (1969).¹

Unter den theoretischen Voraussetzungen, welche die Ausformulierung dieser Analysekonzepte ermöglichten, sind in besonderer Weise das **Prozeß-Paradigma**² (dem u.a. im Werk Radcliffe-Browns ein zentraler

¹ Die von Turner in *Social Dramas and Ritual Metaphors* (1971) (in: TDFM 23-59; im weiteren abgek.: TDFM (1971)) angegebene Reihenfolge, in welcher diese Konzepte ausgearbeitet wurden, (vgl. ebd. 23) ist auf Basis der Texte Turners so nicht nachvollziehbar; *multivocality* und *polarization of meaning* als essentielle Charakteristika ritueller Symbole wurden von Turner bereits 1958 bzw. 1960 formuliert (vgl. u.a. TFS (1958/1964) 28 ff; TFS (1960/1965) 50, 54 f), das Konzept von *Struktur und Antistruktur* (*Communitas*) 1969 (vgl. TR u.a. 96 f, 105 ff, 109 ff, 122-27, 189-93; im Detail s.u.)

² zur Verwendung des **Prozeß**-Begriffs durch V. Turner im Sinn von »**Gesellschaft als Prozeß**« siehe u.a. TSC XVII f; TFS (1958/1964) 20; TND 16-21 (vgl. TDA 46-51); TCWS 86; T (1965) 158, 163; TEB (1966) 43 ff: » ... a society is ›a *process* with some systematic characteristics, rather than a closely integrated system, like an organism or a machine.« [zitiert nach: EMMET D., *Function, Purpose, and Powers*. London 1958. 293]

A dispute [als Gegenstand einer *case history* – dazu s.o. 1.0.2., Anm. 172] ... has a life cycle that is systematized by routines, procedures, and symbols that establish the character of its successive phases or ›**situations**‹* as primarily ›political,‹ ›ritual,‹ ›economic,‹ and so on ...

A dispute runs its course through a series of situations of different types ...

[But it] ... must not be thought that a community's social life is entirely constructed out of ›situations‹. A **situation** is a **critical point or complication in the history of a group** ...*

Thus a **society** is a **process** that is **punctuated by situations, but with intervals between them**.* « Siehe dazu auch ebd. 49 f; in T (1966 c) spricht Turner von einer »*Revolution in der Anthropologie*«, » ... where the key term is ›process‹ rather than ›structure‹ ... « (ebd. 164); zum **Prozeß**-Begriff siehe auch ebd. 161; in TFS 271 / TEB (1967) 63 heißt es: » ... **Society is a process, a process of adaption that can never be completely consumated*** ... An essential feature of the process that is society is the discrepancy between its structuring principles. The conflicts [in TEB 63: struggles] between persons and groups that are provo-

Stellenwert zukommt), die **Konflikttheorie** Max Gluckmans,³ die Analysetechniken der *case study*⁴ bzw. *extended case history*⁵ (beide relevant für die Entwicklung des Konzepts des sozialen Dramas), sowie der **Feld**-Begriff zu nennen; letzteren übernimmt Turner zunächst in einem noch unspezifischen Sinn von Gluckman⁶ und verwendet ihn ab 1958 unter expliziter Bezugnahme auf Kurt Lewin.⁷

In *Social Dramas and Ritual Metaphors* (1971)⁸ kritisiert er rückblickend den strukturfunktionalistischen Ansatz, »primitive Gesellschaft-

ked by such discrepancy continually call into play the corrective and adaptive activities whose hierarchy summates human social life.« Hier besteht ein Konnex zur Konflikttheorie M. Gluckmans (s.o. 1.0.2., Anm. 173-175).

Zu »Gesellschaft als Prozeß« siehe weiters TDA 269-83; TR 97, 126, 193; TDFM (1971) 24, 33, 36 f, 43 ff; T (1973) 1100; T (1975 a) 149

Rituale können laut Turner als **Phasen im Verlauf sozialer Prozesse** betrachtet werden (vgl. u.a. TFS (1958/1964) 20, 45), die ihrerseits Prozeßstruktur aufweisen (vgl. u.a. TFS (1964) 94; TR 94, 159; T (1977) 189 f, 201, 214), **intrapyschische Prozesse abbilden** (vgl. TFS (1964) 96; im Detail s.u. 1.2.3.1., Anm. 327) bzw. als Prozesse der Enthüllung des bislang Verborgenen interpretiert werden können. (Vgl. TND 3; TFS (1960/1965) 49 f: »One aspect of the **process of ritual symbolization*** among the Ndembu is ... to make visible, audible, and tangible beliefs, ideas, values, sentiments, and **psychological dispositions*** that cannot directly be perceived. **Associated with this process of revealing the unknown, invisible, or the hidden is the process of making public what is private or making social what is personal.*** Anything that cannot be shown to be in conformity with the norms ... of Ndembu society is potentially dangerous to its cohesion and continuity. Hence the importance of the public confession in the *Ihamba* ritual ... [s.o. 1.1.2.2.1.3., Anm. 789]« (im Detail dazu s.u.)

³ s.o. 1.0.2., Anm. 173, 175, 177, 179; siehe auch GROTTIAN 66 ff; TSC XVII f; TFS (1960/ 1965) 56 f; TDA 275 f

⁴ s.o. 1.0.2., Anm. 166, 167

⁵ s.o. 1.0.2., Anm. 169, 172; siehe dazu auch u.a. TDFM (1971) 43: » ... An **extended case history*** is the history of a single group or community over a considerable length of time, collected as a sequence of processual units of different types ... «

⁶ vgl. TSC XXII: »That the pervasive theme of the book [*Schism and Continuity*] is conflict and the resolution of conflict arises from my predilection of the views ... of that school of British social anthropology who are coming to regard a social system as »a **field*** of tension, full of ambivalence, of cooperation and contrasting struggle«. [GLUCKMAN (1953/1954) 127] For these anthropologists a social system is not a static model, a harmonious pattern, not the conceptual product of a monistic outlook. A social system is a field of forces in which, to quote Fortes ... »centrifugal tendencies and centripetal tendencies pull against one another« ... «; vgl. FORTES (1945) 244: » ... Centrifugal tendencies and centripetal tendencies pull against one another ... But, as in the social structure at large, the bonds of common interest, of mutual dependence in ritual and secular matters, and of local unity tend to prevail in the long run.«

⁷ vgl. TFS (1958/1964) 20, 26 f, 36, 43 f, 46 f; TFS 262, 264, 266 f, 270 ff, 274-78 (s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 855, 858); T (1966 c) 162 f; TDA 90-112

⁸ TDFM (1971)

ten« als repetitive soziale Systeme⁹ mit dynamischer Struktur zu begreifen,¹⁰ als in sich widersprüchlich und darüber hinaus als ungeeignet, Prozesse eines von außen induzierten Wandels adäquat zu beschreiben: » ... The social world is a world in becoming, not a world in being ... and for this reason studies of social structure *as such* are irrelevant. They are erroneous in a basic premise because **there is no such thing as a ›static action.**«¹¹ Und weiter – unter Bezugnahme auf die »**becoming metaphor**«¹² der britischen Sozialanthropologie:¹³

» ... functionalism ... from Durkheim through Radcliffe-Brown to Talcott Parsons, tried to present a unified theory of order *and* change based on a **biological metaphor*** [¹⁴] – it tries to draw the *motivational* mechanisms of change from the same conditions from which are drawn the concepts of *social order*. In other words, we have here the biological notion of immanent causation, an inner growth principle, as well as a homeostatic control mechanism ... In the social process – meaning by ›process‹ here merely the general course of social action – in which I found myself among the Ndembu of Zambia, it was quite useful to think ›biologically‹ about ›village life-cycles‹ and ›domestic cycles,‹ the ›origin,‹ ›growth,‹ and ›decay‹ of villages, families and lineages, but not too helpful to think of change as *immanent* in the structure of Ndembu society, when there was clearly ›a wind of change,‹ economic, political, social, religious, legal, and so on, sweeping through the whole of central Africa and originating *outside* all village societies. The functionalists of my period in Africa tended to think of change as ›cyclical‹ and ›repetitive‹¹⁵ ... «¹⁶

Es war genau *dieser* strukturfunktionalistische Ansatz, vor dessen Hintergrund Turner bis 1968 sein Konzept des *sozialen Dramas* formuliert

⁹ s.o. 1.0.2., Anm. 177

¹⁰ s.o. 1.0.2., Anm. 127

¹¹ TDFM (1971) 24; eine diametral entgegengesetzte (am Strukturbegriff Radcliffe-Browns orientierte) Position hatte Turner in *Schism and Continuity* eingenommen: » ... **In the social drama we see social structure in action.**« (TSC 231)

¹² vgl. TDFM (1971) 31; zur Anwendung des Begriffs *Metapher* (bzw. *root-metaphor*) auf spezifische wissenschaftliche Arbeitskonzepte (z.B. das *soziale Drama*) durch V. Turner siehe ebd. 25 ff, 30 ff; zu *root metaphor* siehe u.a. ebd. 26; vgl. PEPPER S.C., World Hypotheses. Berkeley 1942. 38 f; siehe dazu auch ORTNER S. B., On Key Symbols. In: *American Anthropologist* 75 / 2, 1973. 1338-46. 1340 ff

¹³ siehe dazu u.a. »the process of social life« bei Radcliffe-Brown (1.0.2., Anm. 107, 109, 110)

¹⁴ dazu s.o. 1.0.2., Anm. 127, 129, 132

¹⁵ vgl. u.a. GROTTIAN 64 ff

¹⁶ TDFM (1971) 31 f; die Kritik an der »Organismus-Metapher« im Sinne der Herausarbeitung der Unvereinbarkeit von *Organismus* und *Prozeß* klingt bereits in früheren Schriften an; vgl. T (1965) 158 (s.o. Anm. 2)

hatte (*soziale Dramen* ereignen sich in repetitiven Sozialsystemen¹⁷) und den er 1969 in *The Ritual Process* durch ein Modell zu ersetzen versuchte, in dem Gesellschaft als dialektischer Prozeß aufeinanderfolgender Phasen von *Struktur* und *Antistruktur* (*Communitas*) begriffen wird:¹⁸

» ... positive structuralism can only become processualism by accepting the concept of social antistrukture as a theoretical operator.«¹⁹

Daß er sich damit vom Struktur- und vom Prozeß-Begriff Radcliffe-Browns nicht allzu weit entfernt hatte, zeigt sich u.a. darin, daß er »Struktur« nach 1969 weiterhin als im wesentlichen identisch mit »Sozialstruktur im Sinne der britischen Sozialanthropologie« auffaßte.²⁰

In seiner Beschreibung von »Gesellschaft als Prozeß«, die in obigem Text (*Social Dramas and Ritual Metaphors*) einige Seiten nach seiner Kritik am spezifischen Gebrauch des Prozeß-Paradigmas im britischen Strukturfunktionalismus aufscheint, vermeidet Turner zwar die Organismus-Metapher, steht jedoch wie Radcliffe-Brown vor der Herausforderung, die Begriffe *Struktur* und *Prozeß* miteinander zu verbinden.²¹

» ... Structures are the more stable aspects of action and interrelationship.*^[22] What ... John Dewey has called the ›more rapid and irregular events‹ of the social process are converted into ›slower and regular rhythmic events‹ through the cybernetic effects of cognitive and normative / structural models ... I consider this processual approach decisive as a guide to the under-

¹⁷ s.u. 1.2.1., Anm. 38, 45

¹⁸ vgl. u.a. TR 97, 126, 193; TDFM (1971) 52; TDFM (1972) 238, 252; TDFM (1974) 293; im Detail – auch zu *Communitas* – s.u., bes. 1.2.4.

¹⁹ TDFM (1971) 45; die Hinzufügung: » ... There is nothing really mystical about this.« (Ebd.) ist offenbar gegen Kritiker des *Antistruktur*-Konzepts gerichtet; offen bleibt, was dieses neue Konzept bezüglich der oben formulierten Fragestellung (s.o. Anm. 16) zu leisten vermag; im übrigen verortet Turner das Phänomen der rituellen Liminalität, vom welchem er sein Struktur-Antistruktur-Konzept ableitet (s.u. 1.2.3. und 1.2.4.) im Kontext **repetitiver Sozialsysteme** (s.u. 1.2.3.0., Anm. 292).

²⁰ vgl. u.a. TR 159; TDFM (1974) 272; zu den sich daraus ergebenden Widersprüchen s.u. 3.

²¹ vgl. TFS (1964 b) 112 f; TDFM (1971) 43 f: » ... through all ... changes, certain crucial norms and relationships ... will persist. The explanations for both constancy and change can, in my opinion, only be found by systematic analysis of *processual* units and temporal structures, by looking at phases as well as atemporal systems. For each phase has its specific properties, and each leaves its special stamp on the metaphors and models in the heads of men involved with one another in the unending flow of social existence ... Processual analysis assumes cultural analysis, just as it assumes structural-functional analysis, including more static comparative morphological analysis. **It negates none of these, but puts dynamics first.** * «

²² dem widerspricht Turner einige Seiten zuvor: » ... there is no such thing like as ›static action.« (TDFM (1971) 24 – s.o. Anm. 11)

standing of human social behaviour ... We have to learn to think of societies as continuously ›flowing‹* ... The formal, supposedly static, structures only become visible through this flow which energizes them [and] ... heats them to the point of visibility ... «²³

Daß nicht nur die aktuellen Strukturen der Beziehungen zwischen Personen, sondern auch die diesen zugrundeliegende *strukturelle Form* einer Gesellschaft beständiger Veränderung unterliegt (wobei Veränderungsprozesse auf letzterer Ebene in der Regel sehr viel langsamer ablaufen als auf ersterer) hatte schon Radcliffe-Brown so postuliert.²⁴

1.2.1. SOZIALES DRAMA²⁵

Ausgehend von Situationsanalysen, deren Gegenstand Krisen im Zusammenleben der Bewohner eines Dorfes (Mukanza-Village²⁶) waren, anhand derer sowohl Widersprüche zwischen die Sozialstruktur der Ndembu determinierenden Prinzipien,²⁷ als auch – damit korrelierend – Konflikte zwischen Personen und Gruppen sichtbar wurden, deren Verhalten durch diese jeweils einander entgegengesetzten Prinzipien bestimmt wurde,²⁸ entwickelte Turner im Rahmen seiner Dissertation das Konzept des *sozialen Dramas*, » ... which I regard as my principal unit of description and analysis in the study of social process.«²⁹

²³ TDFM (1971) 36 f; vgl. ebd. 44: » ... In a sense the social activities from which one elicits a ›statistical structure‹ can be characterized as ›slow process,‹* in that they tend to involve the regular repetition of certain acts, as distinct from the rapid process seen, for example, in social dramas ... All is in motion but some social flows move so slowly relatively to others that they seem almost as fixed and stationary* ... «

²⁴ s.o. 1.0.2., Anm. 129

²⁵ siehe dazu u.a. TSC XVII f, 90-94, 230 ff; TDA 89 ff, 274-78; TDFM (1971) 32-43; Turner V., Religious Paradigms and Political Action: Thomas Becket at the Council of Northampton. (1974) In: TDFM 60-97 (abgek.: TDFM) 61, 78 f; TRT 95-139; TAP 33-71, bes. 34 f, 60-67; siehe dazu auch u.a. GRIMES R.L., Beginnings in Ritual Studies. Lanham / London 1982 (im weiteren abgek.: GRIMES (1982)) 145, 147 f; DEFLEM 3; IVANOV 235; PETERMANN 990; HÖDL 673 f

²⁶ vgl. u.a. TSC 93

²⁷ s.o. 1.1.1., Anm. 45, 48-62

²⁸ vgl. TSC XVII, 90, 124 f; TDA 271, 275; s.o. 1.0.2., Anm. 173, 175

²⁹ TSC XVII; daß Turner schon zu einem früheren Zeitpunkt spezifische Konfliktverläufe im Rahmen des *social process* als *Dramen* interpretiert haben könnte, deutet er in T (1955 b) 54 an (dazu s.u. 2., Anm. 73); zur anfänglichen Kritik Gluckmans am Begriff »Drama«, die in dessen Vorwort zu TSC nachklingt (vgl. GLUCKMAN (1957) XII), siehe u.a. BABCOCK / MacALOON 6; Gluckman selbst nimmt in *Rituals of Rebellion in South-East Africa* auf Aristoteles' Theorie der Tragödie Bezug, um gleich im Anschluß sein For-

Die in Mukanza-Village offen zutage tretenden Konflikte rund um die Einsetzung eines neuen *village headman*³⁰ ließen eine wiederkehrende, charakteristische Verlaufsstruktur erkennen,³¹

» ... [a] ›processional form‹ ... [which I] divided into four major phases:(1) **Breach*** of regular norm-governed social relations occurs between persons or groups within the same system of social relations. Such a breach is signaled by the **public breach or non-fulfilment of some crucial norm*** regulating the intercourse of the parties.

(2) Following the breach ... , a phase of mounting **crisis*** supervenes, during which ... there is a tendency for the breach to widen and extend until it becomes coextensive with some dominant cleavage in the widest set of relevant social relations to which the conflicting parties belong. **The phase of crisis exposes the pattern of current factional struggle within the relevant social group ... ; and beneath it there becomes visible the*** less plastic, more durable, but nevertheless gradually changing **basic social structure*** ...

(3) In order to limit the spread of breach certain adjustive and **redressive mechanisms***, informal or formal, are speedily brought into operation by leading members of the relevant social group. These mechanisms vary in character with such factors as the depth and social significance of the breach ... They may range from personal advice and informal arbitration, to formal juridical ... machinery, and, to resolve certain kinds of crisis, to the **performance of public ritual***.

(4) The final phase ... consists either in the **reintegration*** of the disturbed social group or in the social **recognition of irreparable breach*** between the contesting parties.«³²

Im sozialen Drama werden **latente** Interessenskonflikte **manifest**;³³

» ... [it] is a limited area of transparency on the otherwise opaque surface of regular, uneventful social life. Through it we are enabled to observe the crucial principles of social structure in their operation, and their relative dominance at successive points of time.«³⁴

Victor Turner hat in späteren Publikationen (verstärkt ab den siebziger Jahren) immer wieder auf sein Konzept des sozialen Dramas zurückgegriffen³⁵ und ab 1971 seine universelle Anwendbarkeit postuliert: » ...

schungsgebiet auf die soziologisch relevanten Aspekte des sozialen Prozesses einzugrenzen (vgl. ders. (1953/1954) 126).

³⁰ vgl. TSC 90

³¹ vgl. ebd. 91

³² ebd. 91 f

³³ vgl. ebd. 93; dazu s.u. 1.2.2.2.3.

³⁴ ebd. 93

³⁵ s.o. Anm 25

social dramas ... can be isolated for study in societies at all levels of scale and complexity.«³⁶

In *Drums of Affliction* (1968) stellt er *soziale Dramen* ebenso wie im Verlauf derselben (in Phase 3) zur Aufführung gebrachte *dramatische rituelle performances*³⁷ noch ausschließlich in den Kontext *zyklischer, repetitiver Sozialsysteme*:

» ... we should consider ... the fact that a **drama of any kind*** ... is likely to be connected with what Gluckman calls a cyclical and repetitive social system. [³⁸] ... When we study conflict in such societies, we are ... justified in applying the term ›drama‹ to public crises. For **the minimal definition of drama*** would probably include the playing of roles, the employment of a rhetorical style of diction, and at least some sense of an audience. A drama also implies knowledge and acceptance of a single set of rules, and the expectation of a progress of events towards a climax. **All these criteria are present in both the Ndembu social drama and ritual sequence.*** ... «³⁹

Anders als in »*changing social systems*«⁴⁰, in welchen die Sozialstruktur vergleichsweise rasch ablaufenden Veränderungsprozessen unterliegt und Konflikte nur über spezifische Veränderungen der dem System angehörenden Individuen und Gruppen sowie ihrer Beziehungen zueinander gelöst werden können⁴¹ – **nicht mittels sozialer Dramen**⁴² – zielen im

³⁶ TDFM (1971) 33; vgl. IVANOV 235

³⁷ der rituelle *redressive mechanism* – bestehend aus divinatorischem Verfahren und dem vom *diviner* angeordneten *ritual of affliction* (vgl. TDA 271; im Detail s.o. 1.1.2.2.1.) – weist *seinerseits* eine dramatische Verlaufsstruktur auf: » ... Both in its plot and its symbolism, a ritual is an epitome of the wider and spontaneous social process in which it is embodied and which ideally it controls.« (Ebd. 273 f; vgl. ebd. 269; s.o. 1.1.2.2.1., Anm. 428)

³⁸ Turner zitiert an dieser Stelle aus GLUCKMAN (1940) 54; s.o. 1.0.2., Anm. 177; daß sich Turner – wie Hödl meint – mit dem Begriff des »sozialen Dramas« vom Strukturfunktionalismus abwandte (vgl. ders. 673) – trifft also definitiv nicht zu.

³⁹ TDA 274

⁴⁰ vgl. ebd. 274 f; GLUCKMAN (1940) 54 f: » ... a **changing social system*** is one in which conflicts can only be partially or wholly resolved and cooperation partially or wholly achieved **by changes*** not only in the individuals who are the members of the groups and the parties to the relationships which constitute the parts of the system, **but also by changes in the character of those parts and the pattern of their interdependence*** with its conflicts and cohesion. ... new types of groups and social personalities, in ever-changing relationships with one another, are emerging constantly.«

⁴¹ vgl. ebd. und TDA 275

⁴² vgl. ebd.: » ... in such changing systems one may find quarrels, disputes, faction struggles, **but not dramas.*** For the drama implies consensus as to the values and principles of the social structure. Indeed, it is these very values and principles that dictate the form and course that quarrels and disputes will follow in repetitive systems. In such systems social disputes tend, when prolonged, to become ›social dramas‹, in which men establish

Konfliktfall zur Anwendung kommende *redressive mechanisms* in repetitiven Systemen auf die Herstellung des status quo ante, gegebenenfalls dergestalt, daß sich nach einem Schisma neue Gruppen auf Basis der alten *patterns* etablieren:⁴³

» ... Conflict and change were both *contained* within the repetitive cycle. A drama, social or ritual, exhibits a similar development, expressed in terms of a mounting conflict between its protagonists, which is at the same time a reduplication. A drama has a kind of *circularity** of form and intention. There is an intention of restoring an antecedent condition, in this case a condition of *dynamic equilibrium** between the parts of a society. [⁴⁴] ... **Wherever a cyclical repetitive social system is found, the social drama, as I have defined it, will also be found. And where the social drama is found, ritual ... institutions of redress are likely to be present.*** «⁴⁵

Um deren Funktionsfähigkeit – und damit die des ganzen Systems – zu gewährleisten, bedarf es des **Opfers**:

» ... any process that involves conflict has its ›victims‹, and any process that reaffirms norms implies condemnation of norm-breakers ... **This ›victimizing‹ and punitive tendency of a cyclical system is reflected in its ritual dramas, for most of them contain a sacrifice.*** ... the victim is held to be at once innocent and guilty: innocent because the conflicts that have gone before are not the victim's fault, but **guilty because a scapegoat is required*** to atone for those conflicts.[⁴⁶] ...

This view of sacrifice as symbolically constituting at once the end and the beginning of cycles of social development is reinforced by the fact that in Ndembu ritual the act of blood-spilling seldom concludes a performance, but occurs somewhere within it. For example, the symbolic slaying of the demigod *Kavula* [⁴⁷] ... is followed by several significant ritual episodes. In the rites of *Nkula*, the beheading of the red fowl is essential for the preparation of fertility medicine that follows. [⁴⁸] **Circumcision, which in my opinion may be**

identity, not as solitary individuals, but through their roles in traditional groups and subgroups. **In changing systems ... disputes do not become dramas.*** «

⁴³ vgl. ebd. 275 f; letztlich besteht zwischen den handelnden Personen Konsens betreffend grundlegende, die Sozialstruktur determinierende Werte und Prinzipien (vgl. ebd. 275; s.o. Anm. 42).

⁴⁴ dazu siehe u.a. GLUCKMAN (1963) 37; GROTTIAN 68, 90-101

⁴⁵ TDA 276 f

⁴⁶ dazu s.o. 1.1.1., Anm. 15; 1.1.2.1., Anm. 348; 1.1.2.2.1., Anm. 416

⁴⁷ im *Chihamba*-Ritual; s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 738; Turner bringt hier symbolische Tötung und reales Blutvergießen (im Zuge einer Tötungshandlung) durcheinander; de facto wird nach der »Ermordung« *Kavulas* ein roter Hahn geschlachtet, (ebd., Anm. 741) der davor – noch lebend – Objekt sadistischer Praktiken gewesen ist (ebd., Anm. 727, 730).

⁴⁸ s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 687-689

regarded as a species of sacrifice,* is followed among the Ndembu by a period in which the secluded novices are taught behaviour and lore appropriate to their new status. The sacrifice, then, represents ›the high spot‹ rather than the termination of a ritual.«⁴⁹

Laut Turner markiert das Opfer in repetitiven Sozialsystemen des Ende eines alten und den Beginn eines neuen Zyklus,⁵⁰

» ... birth and hope for the future; a future that will follow the same general course as the past. It is hard for us, in Western culture dominated by change and devoted to novelty, fully to appreciate the deep sense of security and stability that is induced by ritual and symbol in a primitive society surrounded by dangers and afflicted by disease. For if ritual does not promise the better, it insures against the worst.«⁵¹

1.2.2. VERFAHRENSWEISEN ZUR INTERPRETATION RITUELLER SYMBOLE

1.2.2.0. VORBEMERKUNGEN

Im März 1958 hielt Victor Turner vor Mitgliedern der Association of Social Anthropologists of the Commonwealth in London einen Vortrag, dessen Inhalt 1964 erstmals veröffentlicht⁵² und drei Jahre später unter dem Titel *Symbols in Ndembu Ritual* in den Sammelband *Forest of Symbols* aufgenommen wurde.⁵³ Dieser Text enthält die wesentlichen Bestandteile seiner Theorie der Interpretation ritueller Symbole, deren Ausformulierung 1962 (mit *Chihamba the White Spirit*) als abgeschlossen gelten kann;⁵⁴ bis Mitte der siebziger-Jahre verwendete Turner dieses Konzept (bzw. einzelne seiner Komponenten) in einer Reihe von Arbei-

⁴⁹ TDA 276

⁵⁰ vgl. ebd. 277

⁵¹ ebd. 277 f; letzteres repräsentiert durch *witchcraft* and *sorcery*; (vgl. ebd. 272; T (1966/1971) 136) in schwersten sozialen Krisen müßte gemäß der Logik dieser Sozialsysteme als *redressive mechanism* das Menschenopfer (die Tötung der Hexe / des Zauberers) zur Anwendung kommen. Dem ist die Durchführung eines der *rituals of affliction* – als *scapegoating* »auf niedrigerem Niveau« – vorzuziehen (dazu s.o. 1.1.1., Anm. 15).

⁵² In: GLUCKMAN M. (Hg.), *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Science*. Edinburgh 1964; vgl. TFS (1958/1964) 19; ein Jahr zuvor war Turner in die Vereinigten Staaten übersiedelt.

⁵³ vgl. ebd.

⁵⁴ siehe dazu TCWS 69-87; im Detail s.u.

ten über Rituale der Ndembu.⁵⁵ Nach meiner Einschätzung ist es – bezogen auf die Analyse von im Feld gewonnenen Daten – das »schärfste« unter den von ihm entwickelten »intellectual cutting tools«⁵⁶.

Außerstande, von der äußeren Form (nonverbaler) ritueller Symbole unmittelbar auf deren soziale Funktion zu schließen⁵⁷ (bzw. – analog zur Zielrichtung der Analyse verbalen Verhaltens – ausgehend von diesen zu spezifischen Sektoren der Sozialstruktur der Ndembu zu gelangen⁵⁸) sowie angesichts der Tatsache, daß Symbole Emotionen wecken und solcherart als dynamische Faktoren in sozialen Prozessen wirksam werden,⁵⁹ Emotionen jedoch immer von *Individuen* erlebt und zum Ausdruck gebracht werden und in *intrapsychischen Prozessen* gründen, die *nur zum Teil* von soziologischen Tatbeständen determiniert sind, sah er sich veranlaßt, in seiner analytischen Arbeit eine Richtungsänderung vorzunehmen, die Züge einer **Wende zum Subjekt** erkennen läßt;⁶⁰ sein Gewährsmann bei diesem Versuch, drei Jahre nach Abschluß seines Studiums seine Position als Sozialanthropologe neu zu bestimmen, war **Sigmund Freud**.⁶¹

Angewendet auf die Interpretation ritueller Symbole, hatte sowohl der strukturfunktionalistische Ansatz als auch die Konflikttheorie Max Gluckmans in eine hermeneutische Sackgasse geführt: »hinter« den unterschiedlichsten Ritualen immer wieder dieselbe Sozialstruktur und

⁵⁵ und zwar – außer in den beiden oben genannten Publikationen – in: TFS (1960/1965); T (1962); TFS (1962); T (1965); T (1966 a) – bis auf die letzten beiden Absätze identisch mit T (1966/1971); TDA; TR; T (1971); TDFM (1971); T (1973); T (1975 a); im Detail s.u.

⁵⁶ T (1978) 576

⁵⁷ vgl. TDA 8: » ... the investigator must on no account make the **cardinal error*** of attempting to go straight from the sensory appearance of the symbol to its »social function«.

⁵⁸ vgl. T (1978) 569: » ... I did indeed try to work out the **social structural context*** of most rituals I observed. It was much easier to do this with the help of clues provided in **verbal behaviour*** than by an examination of the rich arrays of **nonverbal symbols***. At each ritual performance I attended I made careful records of all the prayers, invocations, harangues, addresses to the shades or to the congregation; they totalled up an inventory of the **current state of relationships between members of the group centrally concerned in the performance**.* « Siehe dazu auch ebd. 571 f; » ... while it was possible to make a perfectly satisfactory analysis of the verbal behaviour ... in terms of »surface structures« of Ndembu society, it was less easy to see how, if at all, the nonverbal symbols related to social structure at any level.« (Ebd. 571)

⁵⁹ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 29, 36, 39; im Detail s.u.

⁶⁰ siehe dazu auch 1.1.2.0.1., 1.1.2.0.3.

⁶¹ vgl. u.a. T (1978) 573-82 (dazu im Detail s.u.)

dieselben dieser Sozialstruktur inhärenten Konflikte zu »entdecken«, erwies sich angesichts der Frage nach dem je *spezifischen* Bedeutungsgehalt der einzelnen *ritual symbols* als wenig hilfreich.⁶² An genau diesem Punkt eröffnete die Zuhilfenahme psychoanalytischer Denkmodelle für Turner neue Perspektiven: als Signifikate / Referenten symbolischer Objekte und Handlungen kamen nun auch Triebkonflikte und spezifische Aspekte internalisierter Objektbeziehungen in Frage;⁶³ das Verhalten von Ritualteilnehmern wurde für den Beobachter verständlicher, sobald er unbewußte Motive und Abwehrmechanismen als handlungs determinierende Faktoren in Betracht zu ziehen bereit war; das Konzept der Sublimierung lieferte Anregungen für Turners Modell der dynamischen Funktionsweise ritueller Symbole, besonders der *dominant symbols*; gleichzeitig ermöglichte ihm die Erkenntnis der grundsätzlichen Vieldeutigkeit von Symbolen⁶⁴ (im Unterschied zu Zeichen⁶⁵) die Beibehaltung der alten Fragestellungen: ein-und-dasselbe *ritual symbol* vermochte nun sowohl Strukturelemente und Prozesse des individuellen Seelenlebens als auch Sozialstruktur, für die Kohärenz derselben essentielle Werthaltungen und Prinzipien bzw. aus Widersprüchen zwischen den sie organisierenden Prinzipien resultierende Konflikte abzubilden.⁶⁶ Ritueller Symbole als Auslöser von Emotionen⁶⁷ und in der Folge von sozialem Handeln zu begreifen,⁶⁸ als » ... ›forces‹ ... in a field context«⁶⁹ eröffnete einerseits die Möglichkeit einer differenzierteren Ausformulierung des

⁶² vgl. T (1978) 572: » ... discrepancies between norms and principles of social organization and ... problems and quarrels of [specific] ... kinds characterize *all* ritual performances, regardless of their stated purposes. They are the content, the *business* if you like, transacted by the ritual actors; **they do not constitute the ritual itself***, the frames and bracketings within which the verbal behaviour is stimulated ... to flow, the significant *form* of the ritual. Everyone has overt and hidden grudges, everyone quarrels, ... and these propensities are themselves framed in a specific social order ... **But each type of ritual has its own idiosyncratic clustering and series of symbolic forms and actions. These patterns cannot be directly explained either by abstract structural principles or by factional or personal conflicts conducted with the cognizance of those principles. Even the individual symbolic objects and actions cannot be explained as epiphenomena of social structural processes.***«

⁶³ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 33, 37; T (1966/1971) 133; im Detail s.u. 2.

⁶⁴ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 28 f; T (1965) 159 f; TDA 5, 17-21; T (1966/1971) 135 f (im Detail s.u. 1.2.2.1.6.1.)

⁶⁵ vgl. u.a. TDA 5; im Detail s.u. 1.2.2.1.3.

⁶⁶ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 21-25, 44; TFS (1960/1965) 50; T (1965) 159 f; T (1966/1971) 132-36

⁶⁷ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 29, 36, 39; im Detail s.u.

⁶⁸ vgl. u.a. ebd. 36; im Detail s.u.;

⁶⁹ ebd.

Konzepts von *Gesellschaft als Prozeß*⁷⁰ und ließ sich andererseits in funktionalistische bzw. konflikttheoretische Ansätze integrieren, die die stabilisierende und integrative Funktion von Ritualen betonten.⁷¹

Turners Bemühungen, eine psychoanalytische – d.h. auf **intrapyschische Prozesse in Individuen** ausgerichtete – Perspektive in sein Konzept der Interpretation ritueller Symbole »einzubauen« bei gleichzeitiger Beibehaltung der strukturfunktionalistischen, auf *social facts* zielenden Sichtweise gingen bereits in *Symbols in Ndembu Ritual* Hand in Hand mit erheblichen Schwierigkeiten, die beiden Frage-Ebenen gegeneinander abzugrenzen: indem er – betreffend die Erforschung des Bedeutungsgehalts ritueller Symbole – unterschiedliche Zuständigkeitsbereiche für Anthropologen und Psychoanalytiker festzulegen versuchte (z.T. anhand schwer nachvollziehbarer Kriterien)⁷², projizierte er **sein Problem** auf

⁷⁰ vgl. u.a. ebd. 36; unter Bezugnahme auf Nadel und Wilson (vgl. ebd. 26 u. 34) heißt es dort: » ... anthropologists who regard only indigenous interpretations as relevant [die also u.a. von Symbolen ausgelöste Emotionen, welche von Ritualteilnehmern »ausgeblendet« werden, nicht beachten] ... tend to examine symbols within two analytical frames only, the cultural and the structural. **This approach is essentially a static one, and it does not deal with processes involving temporal changes in social relations.** * «

⁷¹ vgl. u.a. ebd. 38 f: » ... conflict may be acted out in the ritual ... form ... Yet ... the »energy« required to reanimate the values and norms enshrined in dominant symbols and expressed in ... verbal behaviour is »borrowed« ... from the miming of well-known ... conflicts. **The raw energies of conflict are domesticated into the service of social order.** * I should say here that I believe it possible, and indeed **necessary, to analyze symbols in a context of observed emotions.** * ... the investigator ... cannot fail to observe that these are experienced in ritual situations.« Zu Radcliffe-Browns Interpretation der Funktion der im rituellen Kontext evozierten Emotionen s.o. 1.0.2., Anm. 174; vgl. auch TFS (1958/1964) 30

⁷² vgl. u.a. TFS (1958/1964) 36 ff ; so ist nicht einzusehen, weshalb der Sozialanthropologe für den *ideologischen*, der Psychoanalytiker aber für den *sensorischen Pol* des *ritual symbol* zuständig sein soll (vgl. ebd. 36 und 37 f; zu *polarization of meaning* s.u. 1.2.2.1.6.3.), als würden gesellschaftliche Normen nicht vermittels triebbesetzter primärer Objektbeziehungen ihren Niederschlag in spezifischen intrapsychischen Strukturen (Über-Ich) finden, welche wiederum das Handeln des Subjekts im sozialen Kontext maßgeblich beeinflussen; vollends unverständlich wird Turners Argumentation, wenn er *ritual symbols* dem Kompetenzbereich des Anthropologen zuordnet, *individual psychic symbols* hingegen (implizit) dem des Psychoanalytikers, mit der Begründung, erstere seien Mittel zur Bewältigung der sozialen und natürlichen Realität, während die Entstehung letzterer durch Triebe determiniert sei: (damit das einige Seiten zuvor (ebd. 28 ff) entwickelte Konzept der *polarization of meanings* infragestellend.) » ... In distinguishing between **ritual symbols*** and **individual psychic symbols***, we may perhaps say that while ritual symbols are gross means of handling social and natural reality, **psychic symbols are dominantly fashioned under the influence of inner drives. In analyzing the former, attention must mainly be paid to relations between data external to the psyche; in analyzing the latter, to endopsychic data.** * [In dieser gänzlich willkürlichen Festlegung liegt einer der Keime jener Verwechslung der

imaginierte Kollegen im Wissenschaftsbetrieb dieser beiden Disziplinen und wehrte solcherart die bewußte Auseinandersetzung mit einer Fragestellung ab, zu deren Bewältigung ihm eingeständenermaßen das theoretische Rüstzeug fehlte.⁷³ Eine Schärfung des Blicks für die je aktuellen Signifikate eines symbolischen Objekts oder einer symbolischen Handlungssequenz dürfte dies nicht bewirkt haben.

Daß *ritual symbols* – vermöge der ihnen eigenen *multivocality* – für unbewußte Triebregungen eines Individuums, für im rituellen Kontext unterdrückte Konflikte zwischen Personen und Gruppen, für Normen und Prinzipien der Sozialstruktur und schließlich für diese selbst stehen konnten, trug bezüglich des oben formulierten Problems auch nicht zu einem Mehr an Klarheit und Übersichtlichkeit bei. So konnte es in *The Ritual Process* schließlich dazu kommen, daß Turner soziologische Tatbestände (*Struktur* und *Antistruktur*) »sah«, wo er eine in spezifischen *ritual symbols* von *Mukanda* abgebildete intrapsychische Dynamik (genauer: deren Induzierung und Unterstützung durch das Ritual), nämlich den Prozeß der Bildung integrierter Identität (welche gemäß dem für die Adoleszenz charakteristischen konflikthaften Selbsterleben gegen die drohende Gefahr der *Identitätsdiffusion* errungen werden muß⁷⁴) hätte

Bezugsebenen in *The Ritual Process* (s.u.), deren Verifizierung ich in 3. zu leisten versuchen werde. Zur Unterscheidung der beiden von Turner hier angesprochenen Symbolkategorien siehe u.a. auch KUBIK (1993 b) 329; dieser spricht dort von »zwei Kontexten der Symbolbildung«; sowohl individuell hervorgebrachte- als auch kulturell tradiert Symbole wirken auf intrapsychischer- wie auch auf zwischenmenschlicher Ebene (indem sie das Handeln von Individuen beeinflussen).]

For this reason, the study of ritual symbolism falls more within the province of the social anthropologist than of the ... psychoanalyst,* although the latter can assist the anthropologist by examining the nature and interconnections of the data clustered at the sensory pole of ritual symbolism [dazu s.u. 1.2.2.1.6.3.].« (Ebd. 37 f) Auf derselben Seite hatte Turner zuvor auf entscheidende Übereinstimmungen von rituellem Symbol und Traumsymbol (letzteres evidentenmaßen der Klasse der *individual psychic symbols* zuzuordnen) hingewiesen: » ... the ritual symbol has, in common with the dream symbol, the characteristic, discovered by Freud, of being a compromise formation between two main opposing tendencies.* It is a compromise between the need for social control, and certain innate and universal human drives [die also bei seiner Entstehung eine entscheidende Rolle spielen – s.o.] whose complete gratification would result in a breakdown of that control.« (Ebd. 37)

⁷³ siehe dazu u.a. TFS (1958/1964) 46; T (1966/1971) 134

⁷⁴ siehe dazu u.a. ERIKSON E. H., Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit. (1950) In: ders., Identität und Lebenszyklus. Frankfurt 1998 [1959] (im weiteren abgek.: ERIKSON (1959)) 55-122 (im weiteren abgek.: ERIKSON (1950)) 106-114; ders., Das Problem der Ich-Identität. (1956) In: ders. (1959) 123-212 (im weiteren abgek.: ERIKSON (1956)) bes. 136-188; KERNBERG (1984) u.a. 27-31; dazu im Detail s.u. 3.

»sehen« können. Was er anstelle der Gefahr der Identitätsdiffusion bzw. – als *worst case* – der Psychose »sah« – nämlich »Antistruktur« – hat keine Entsprechung in der sozialen Realität.

Auf die vielseitige Anwendbarkeit und Fruchtbarkeit von Turners Verfahrensweisen zur Interpretation ritueller Symbole soll in der Folge eingegangen werden. Als sein nach meiner Einschätzung bedeutsamster Beitrag zur Religionsethnologie⁷⁵ stellen sie abzüglich jener Konzepte, die er von Durkheim, Radcliffe-Brown, Gluckman und van Gennep übernommen hatte, den Kern *seiner* Ritualtheorie dar, die so gesehen als **eine Theorie der Interpretation ritueller Symbole** bezeichnet werden kann.

1.2.2.1. DAS RITUELLE SYMBOL: ZUR BESTIMMUNG DES BEGRIFFS

1.2.2.1.1. CHINJIKIJILU⁷⁶

Das Symbolkonzept der Ndembu, Ausgangspunkt indigener Interpretationsverfahren und in frappierender Übereinstimmung mit bestimmten psychoanalytischen Denkmodellen,⁷⁷ fungiert in mehreren Publikationen Turners als wesentlicher – teilweise in die jeweilige Thematik einleitender – Bezugspunkt:

»The Ndembu term for ›symbol‹ ... contains the implication of a revelatory process. This term is *chinjikijilu*, and is derived from *ku-jikijila*, ›to blaze a trail‹ in the bush. When hunters set out on expeditions into the deep bush ... , they cut marks on trees, and also break and bend over their lower branches to indicate the way back. **The blaze or landmark ... leads from the unknown ... dangerous territory to known and familiar surroundings,*** from the lonely bush to the populated village. **Ritual symbols have a similar function, for**

⁷⁵ siehe dazu auch u.a. MANNING 172 f; ORING E., Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed. In: Ethos 21 / 3, 1993. 273-294. 275

⁷⁶ vgl. u.a. TDA 29; im Detail s.u. Anm. 79; in T (1966 a) 296, TR 21 (TRP 15) und T (1973) 1103 davon abweichend *chijikijilu*

⁷⁷ siehe dazu u.a. TR 31 (TRP 25 f); siehe auch unten 2.

they give a visible form to unknown things;* [78] they express in concrete and familiar terms what is hidden and unpredictable.«⁷⁹

Hier klingt das schon mehrfach erwähnte Thema der »Enthüllung dessen, was verborgen war« an: » ... in discussing their symbols with Ndembu, one finds them constantly using the term *ku-solola**, ›to make visible‹ or ›reveal,‹ ... «⁸⁰, von welchem etymologisch sowohl *musoli* (jene Baumart, die in den Jagdkulten zur Herstellung des *chishing'a*⁸¹ und in den Ritualen *Chihamba* und *Ihamba* als Heilpflanze Verwendung findet⁸²) als auch *isoli* (bzw. *chisoli* – der »Platz der Offenbarung« in den esoterischen Episoden etwa von *Nkula* und *Chihamba*⁸³) abgeleitet werden.⁸⁴

Der rituelle Vorgang des »making visible« kann auf unterschiedliche Weise und in quasi je unterschiedlichen Intensitätsgraden umgesetzt werden: die Möglichkeiten der »Sichtbar-Machung« eines Ahnenschattens im Kontext eines der *rituals of affliction* reichen von der Anrufung des Namens des *mukishi*⁸⁵ über seine Darstellung mittels eines symbolischen Objekts⁸⁶ bis hin zur *Transsubstantiation* z.B. in der *isoli*-Episode von *Nkula*, wo der *afflicting shade* als im *mukula*-Baum real gegenwärtig gedacht wird.⁸⁷ Eine andere Variante der Umsetzung des Prinzips *ku-solola* ist die Tätigkeit des *diviner*,⁸⁸ durch welche nach Vorstellung der Ndembu latente Konflikte innerhalb einer Verwandtschaftsgruppe aufgedeckt werden.

⁷⁸ Turner verwischt an dieser Stelle eine wesentliche Differenz: sich mit Hilfe von Markierungen in unbekanntem Terrain orientieren zu können ist etwas anderes als die teilweise Enthüllung bzw. Sichtbarmachung von etwas bisher Unbekanntem; Turner scheint hier das Symbolkonzept Jungs (s.u. 1.2.2.1.3.) mit seiner Auffassung des Symbolkonzepts der Ndembu amalgamiert zu haben.

⁷⁹ TDA 29 f; vgl. TND 4; siehe dazu auch TFS (1960/1965) 48; TCWS 28 (hier übersetzt Turner *chinjikijilu* mit ›sign‹), ⁶⁹ (*yinjikijilu* scheint die Pluralform zu sein); TR 21 f, 31 (TRP 15, 25); T (1973) 1103; T (1978) 565;

⁸⁰ TFS (1960/1965) 48; vgl. u.a. T (1962) 144; TFS (1964 c) 302 f; TFS 154; TDA 29; ein Synonym für *ku-solola* ist *ku-mwekesa* (vgl. u.a. ebd. u. T (1978) 577); TRD 15; s.o. 1.1.2.1., Anm. 321 u. 322

⁸¹ s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 593-600

⁸² s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 730 und 1.1.2.2.1.3., Anm. 787

⁸³ s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 683 u. 731

⁸⁴ vgl. TFS (1960/1965) 48 f; zum Konnex *isoli* – *ku-solola* siehe auch T (1966 a) 299

⁸⁵ vgl. u.a. TDA 29

⁸⁶ vgl. u.a. ebd.; s.o. 1.1.2.1., Anm. 288

⁸⁷ vgl. T (1966 a) 299; siehe dazu auch TDA 20; s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 684 ; siehe auch 1.1.2.1., Anm. 282

⁸⁸ vgl. u.a. TDA 27 ff; T (1966 a) 299; s.o. 1.1.2.2.1.0., Anm. 510 u. 511

Im Rahmen des Systems der *color classification* wird *ku-solola* der Farbe Weiß zugeordnet.⁸⁹

Turner faßt zusammen:

»One aspect of the process of ritual symbolization among the Ndembu is, therefore, to make visible, audible, and tangible beliefs, ideas, values, sentiments, and psychological dispositions that cannot directly be perceived.* Associated with this process of revealing the unknown, invisible, or the hidden is the process of making public what is private or making social what is personal. Anything that cannot be shown to be in conformity with the norms ... of Ndembu society is potentially dangerous to its cohesion and continuity. Hence the importance of the public confession in the *Ihamba* ritual. [90] By exposing their ill-feeling in a ritual context to beneficial ritual forces, individuals are purged of rebellious wishes and emotions and willingly conform once more to the public mores.«⁹¹

Das öffentliche Bekenntnis verborgener Haßgefühle, das im *Ihamba*-Ritual das »Heraussaugen« des »im Körper des Patienten herumwandernden« Zahnes ermöglicht oder die Aufdeckung von Konflikten innerhalb einer *kin-group* durch den *diviner* stellen jedoch nur *eine* Seite des *ku-solola*-Prinzips dar: latente Bedrohungen der Sozialstruktur werden »enthüllt« und damit »entschärft«. *Andererseits* werden durch symbolische Objekte und symbolisches Handeln Werthaltungen und Normen »sichtbar gemacht«, deren Beachtung für das Funktionieren der Sozialstruktur essentiell ist.

» ... But one feature of ritual situations is that they ›make visible‹ ... only one aspect, norm or principle of a cultural or social structural schema at a time.* There is ... situational suppression* (rather than ›repression‹ where painful emotions are thrust out of the consciousness) of all that may impugn the purity or legitimacy of the norm or principle being represented.«⁹²

So werden etwa im Kontext von *Nkula* bezüglich des *ilembu*⁹³ von Informanten zentrale Aspekte des Prinzips der Matrilinearität betont: die Kalebasse, welche u.a. die Baby-Figur enthält, die während der *isoli*-Epi-

⁸⁹ vgl. u.a. TFS (1963/1965) 70; TCWS 75

⁹⁰ dazu s.o. 1.1.2.2.1.3., Anm. 789 u. 790; bewußtes Aussprechen geheimhaltener Gedanken und Gefühle ist etwas *anderes* als die durch Symbole induzierte Bewußtwerdung von zuvor Unbewußtem.

⁹¹ TFS (1960/1965) 49 f

⁹² T (1978) 577; vgl. TFS (1958/1964) 38, 40 f; formgebende Prinzipien der Sozialstruktur stehen miteinander im Widerspruch und können folglich nicht *gleichzeitig* bewußt bekräftigt werden; s.o. 1.0.2., Anm. 173, 175

⁹³ s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 688-690

sode aus dem Holz des gefällten *mukula*-Baumes geschnitzte wurde, steht für »Uterus«, »Matrilineage« und insbesondere für die Aufforderung an die Patientin, im Interesse des Stammes die ihr auferlegte Mutterrolle zu akzeptieren.⁹⁴ Der verstorbenen Mutter bzw. Großmutter geltende Aggressionen⁹⁵ oder Prinzipien und Normen, welche das Verhalten der Männer regeln, werden in der Ritualexegese der Ndembu **unterdrückt**.⁹⁶

Diese Seite des *ku-solola* Prinzips betrifft die exegetische Bedeutungskomponente der *ritual symbols*⁹⁷ bzw. ihren *ideological pole*⁹⁸; Enttüllung gründet hier auf Verhüllung.⁹⁹

1.2.2.1.2. DIE MOLEKÜLE DES RITUALS

» ... The symbol is the smallest unit of ritual [¹⁰⁰] which still retains the specific properties of ritual behaviour;* it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context.[¹⁰¹] ... The symbols I observed in the field were, empirically, objects, activities, relationships, events, gestures, and spatial units in a ritual situation.* «¹⁰²

⁹⁴ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 42 f: » ... In the situation of *Nkula*, the dominant principles celebrated and reanimated are those of matriliney, the mother-child bond, and tribal continuity through matriliney. The norms in which these are expressed are those governing the behaviour of mature women, which ascribe to them the role appropriate to their sex.* « Vgl. auch T (1966/1971) 132 f

⁹⁵ Turner dazu: » ... The decapitation of the cock and the felling of the tree at the root are compared with one another by Ndembu who say that they mark the ›end of the patient's troubling by the spirit.‹ Depth psychologists might make more of these acts, but they be outside my anthropological competence which ends with the study of the interconnections of social facts.« (T (1966/1971) 133 f; vgl. oben 1.1.2.2.1.2., Anm. 685 u. 687

⁹⁶ vgl. TFS (1958/1964) 43

⁹⁷ vgl. u.a. T (1966/1971) 125-130; TFS (1969/1965) 50 f; s.u. 1.2.2.2.2.

⁹⁸ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 28 f; s.u. 1.2.2.1.6.3.

⁹⁹ siehe dazu u.a. TCWS 79; im Detail s.u. 1.2.2.1.3.

¹⁰⁰ In T (1965) 159, T (1966 a) 295 und TRP 14 spricht er von »molecules of ritual«.

¹⁰¹ vgl. T (1971) 271; T (1973) 1100; in mehreren Publikationen (TFS (1958/1964) 19; TCWS 72; TDA 16 f) zitiert Turner die Symbol-Definition aus dem Oxford Dictionary: » ... a ›symbol‹ is a thing regarded by general consent as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in fact or thought.« (Zitiert nach TFS (1958/1965) 19. In TDA 17 fügt er hinzu: »Ritual symbols fall into a special class of symbols. They are, for example, not *univocal* ... but *multivocal*, i.e. susceptible of many meanings.« (Dazu s.u.)

¹⁰² TFS (1958/1964) 19

In *Chihamba the White Spirit* unterscheidet Turner »symbolic articles« und »symbolic actions«. ¹⁰³ Erstere können als »einfach« oder »zusammengesetzt« klassifiziert werden, ¹⁰⁴ letztere als »vorbereitend« (auch: »instrumental«) oder als eigenständige »rituelle Dramen«. ¹⁰⁵

Von zentraler Bedeutung ist die dynamische Qualität ritueller Symbole, ¹⁰⁶ die ihnen eigene energetische Potenz: ¹⁰⁷ » ... **ritual symbols are stimuli of emotion.** * ... « ¹⁰⁸ (woraus die Notwendigkeit resultiert, sie im Kontext beobachtbarer Emotionen zu analysieren ¹⁰⁹), sie mobilisieren

¹⁰³ vgl. TCWS 69

¹⁰⁴ vgl. ebd.: »Symbolic articles (*yinjikijilu*) may be **simple*** or **composite***. An example for a simple symbolic article would be the *mucheki* tree used in the preparation of *isaku* medicine [s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 717-719], which would constitute a composite symbol. Some composite symbols, like *isaku* medicine, are made up of only a few parts, others are made of many parts. Let us then distinguish between these orders of complexity by calling the former a **compound** symbol, and the latter a **complex** symbol. The representation of *Kavula* [s.o. ebd., Anm. 732 u. 733] and the *kantong'a* shrine [s.o. ebd., Anm. 754-756] would exemplify **complex** symbols, while *isaku* medicine would better be defined as a **compound** symbol.«

¹⁰⁵ vgl. TCWS 80: » ... Most **symbolic actions*** are directed by culturally standardized purposes, though they may express unconscious wishes, fears and anxieties. Among the Ndembu there seem to be **two main categories*** of such actions. **Firstly*** , there are actions which may be regarded principally as preparing, mobilizing or constructing symbolic articles for ritual use. Such, for example, are the collection and preparation of *isaku* medicine [s.o. 1.1.2.2.1.2. Anm. 717-719] and the preparation of the *isoli* tabernacle [s.o. ebd., Anm. 732 u. 733]. **Secondly*** , there are symbolic actions which together constitute a ritual drama, with plot, role-enactment and audience. The Greeting and Killing of *Kavula* [s.o. ebd., Anm. 738 u. 739] and the *Yibi* episode [s.o. ebd., Anm. 750-753] exemplify this category. **This rather than the pragmatic and instrumental first category is symbolic action proper*** ... Often such action portrays a death, a kill or a **sacrifice*** . In the *Nkula* rites ... , for example, the most esoteric episode consists of the veneration of the *mukula* tree, which is said to *be* the afflicting ancestress and is then cut down and carved into figurines, while a red cock is beheaded nearby [s.o. ebd., Anm. 683-687]. The key symbolic action of *Mukanda* ... is the violent and bloody act of circumcision [s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 940-944]«. Zu *instrumental symbols* im Detail s.u. 1.2.2.1.5.

¹⁰⁶ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 44: » ... the essential nature ... of ... [ritual] symbols ... is that they are **dynamic factors***.« Vgl. ebd. 20: » ... The structure and properties of a symbol become those of a **dynamic entity*** , at least within its appropriate context of action.«

¹⁰⁷ vgl. u.a. TDA 85: » ... **power-accumulators.** * « ; vgl. auch T (1971) 273; T (1973) 1102 : » ... Ritual ... is ... a **fusion of powers*** believed to be inherent in the persons, objects, relationships, events, and histories represented by ritual symbols. It is a **mobilization of energies as well as messages*** ... In this respect, the objects and activities in point are not merely things that stand for other things or something abstract, they participate in the powers and virtues they represent.«

¹⁰⁸ TFS (1958/1964) 29; vgl. u.a. ebd. 39; TR 47 (TRP 42 f)

¹⁰⁹ vgl. TFS (1958/1964) 39 (s.o. Anm. 67-70)

emotionale Energien¹¹⁰ und wirken solcherart als » ... force[s] in a field of social action* ... «;¹¹¹ » ... [they] instigate social action.«¹¹², » ... produce action*.«¹¹³ Da sie also untrennbar mit dem Prozeß des sozialen Lebens verbunden sind, müssen sie im Kontext desselben analysiert werden; Turner:

»I found that I could not analyze ritual symbols without studying them in a time series in relation to other ›events,‹ for symbols are essentially involved in social process. I came to see performances of ritual as distinct phases in the social processes* whereby groups became adjusted to internal changes and adapted to their external environment. From this standpoint the ritual symbol becomes a factor in social action, a positive force in an activity field.* The symbol becomes associated with human interests, purposes, ends, and means, wether these are explicitly formulated or have to be inferred from the observed behaviour.«¹¹⁴

1.2.2.1.3. ZEICHEN / SYMBOL: C. G. JUNG

In Turners Publikationen der fünfziger- bis siebziger-Jahre ist C.G. Jung – verglichen mit Freud – verhältnismäßig wenig präsent;¹¹⁵ bei ausdrücklicher Zurückweisung der Archetypenlehre¹¹⁶ übernimmt Turner lediglich bestimmte Teile von Jungs Symbolkonzept: » ... ›A sign* ... is an analogous or abbreviated expression of a *known* thing. But a symbol is always the best possible expression of a relatively *unknown* fact,* a fact, however, which is none the less recognized or postulated as existing.«¹¹⁷

¹¹⁰ vgl. u.a. T (1971) 273; T (1973) 1102

¹¹¹ TFS (1958/1964) 44; vgl. ebd. 20, 36, 45; vgl. auch TDA 80: »The ritual symbol is a positive force in social action.«

¹¹² TFS (1958/1964) 36

¹¹³ ebd. 22

¹¹⁴ ebd. 20; vgl. ebd. 45

¹¹⁵ In TND 1 und TCWS 79 wird sogar der zweite Vorname (Gustav) falsch abgekürzt: an beiden Stellen ist von »C. S. Jung« die Rede, was nicht auf eingehende Beschäftigung mit dem Genannten schließen läßt. Zur Präsenz Jungs in Turners Spätwerk siehe u.a. TAP (1983 b) 156, 170-74; dazu auch s.o. 1.1.2.0.3., Anm. 242

¹¹⁶ vgl. TCWS 79: » ... Jung is, of course, discussing symbols in connection with his hypotheses about the existence of a ›collective unconsciousness‹ and ›archetypes‹. It is because his symbols dip deep into the collective unconscious and because their appearance stirs inherited memories of archetypal forms that they are ›alive‹. **Without accepting Jungs views about archetypes*** we are nevertheless prepared to accept that Ndembu symbols may well affect the unconscious layers of the psyche.«

¹¹⁷ TFS (1958/1964) 26; vgl. TND 1; zitiert nach: JUNG C. G., Psychological Types. London 1949. 601; vgl. ders., Psychologische Typen. Ges. Werke Bd. 6. Solothurn 1994

Weiters eignet sich Turner Jungs Position an, wonach ein Symbol nur solange seine Wirksamkeit zu entfalten vermag, als Teile seiner Bedeutung unbewußt bleiben:

» ... Jung ... makes the telling point that a symbol is ›alive‹ in so far as those who employ it are not fully aware of its significance.* ›A symbol‹, he says, ›is pregnant with meaning.‹ When the meaning is ›born out of it‹ much of its efficacy is lost. [118] Many objects, relationships, events and items of behaviour exhibited in ritual contexts among the Ndembu are ›symbols‹ in this sense. Although both experts and laymen are able to verbalize some of the senses of important symbols, **exegesis of others is blocked*** ... Some blockages ... are *situational*, i.e. in certain ritual contexts no meaning can be allocated to a symbol which *can* be interpreted by Ndembu in other contexts; and other blockages are complete. [119] In both cases, the presence of the symbol appears to be related to recurrent kinds of **unconscious conflicts, both social and endopsychic, accompanied by powerful, and often illicit, emotions.***

Jung's distinction implies that a single item may both be a symbol and a sign in the same society, and even in the same social situation, for different categories of persons.* The more esoteric* a man's knowledge, the more will he tend to regard that item as a sign, and the more readily will he be able to allocate meanings to it. [120] This association certain holds good for Ndembu

[1921/1960] (im weiteren abgek.: JUNG (1921/1960)) 507 ff: » ... Das Symbol ... setzt immer voraus, daß der gewählte Ausdruck die bestmögliche Bezeichnung oder Formel für einen relativ unbekanntem, jedoch als vorhanden erkannten oder geforderten Tatbestand sei.* ...

Jede Auffassung, welche den symbolischen Ausdruck als Anaologie oder abgekürzte Bezeichnung einer bekannten Sache erklärt, ist [dagegen] *semiotisch* ...

Ein Ausdruck, der für eine bekannte Sache gesetzt wird, bleibt immer ein bloßes Zeichen* und ist niemals Symbol ... Jedes psychische Produkt, insofern es der augenblicklich bestmögliche Ausdruck für einen bis dahin unbekanntem oder bloß relativ bekannten Tatbestand ist, kann als Symbol aufgefasst werden ... « Jung hatte den der 17. Auflage (1994) zugrundeliegenden Text 1949 und 1960 überarbeitet, (vgl. ebd. XIV u. XI) woraus die Differenzen zwischen dem englischen- und dem von mir zitierten deutschen Text zu erklären sind.

¹¹⁸ Zitiert nach der oben erwähnten englischen Übersetzung (1949) von JUNG (1921) 602; vgl. JUNG (1921/1960) 508: » ... Das Symbol ist nur lebendig, solange es bedeutungsschwanger ist. Ist aber sein Sinn aus ihm geboren, das heißt ist derjenige Ausdruck gefunden, welcher die ... geahnte Sache noch besser als das bisherige Symbol formuliert, so ist das Symbol *tot*, das heißt es hat nur noch historische Bedeutung.« Vgl. auch TCWS 79

¹¹⁹ Im Detail s.u. 1.2.2.2.3.

¹²⁰ siehe dazu JUNG (1921/1960) 508 f: » ... Für jede esoterische Erklärung ist das Symbol tot, denn es ist durch die Esoterik auf einen – sehr oft vermeintlich – besseren Ausdruck gebracht, wodurch es zum bloßen konventionellen Zeichen für anderwärts ... besser bekannte Zusammenhänge wird. Lebendig ist das Symbol immer nur für den exoterischen Standpunkt ...

Ob etwas Symbol sei oder nicht, hängt [also] zunächst von der Einstellung des betrachtenden Bewußtseins ab ... »

diviners. The experienced diviner can allocate more meanings to items of his divining apparatus [¹²¹] than the novice-diviner, and the latter can interpret them far more fully than the uninitiated villager. Thus, **at the esoteric level of indigenous interpretation symbols approximate to the status of signs.*** They become objects of cognition, and cease progressively to be objects of emotion. The more they are known, the more they are mastered; the less they are known, the more they exert mastery. The prestige and influence of the ritual expert depends on this simple fact. Nevertheless, ... **even for diviners the figurines and substances they use never become true signs.*** [¹²²] This is because their meanings rest ultimately on axiomatic beliefs in the existence of mystical beings and forces. Of course, ... the way [diviners] ... interpret their divinatory symbols reveals deep insight both into the structure of their own society and also into human nature. But ... they **believe*** that they are possessed by spirits when they divine, and that their divinatory objects have a certain intrinsic power.[¹²³]¹²⁴

In *Drums of Affliction* präzisiert Turner die Unterscheidung Zeichen / Symbol dahingehend, ersteren (im Unterschied zur *multivocality* der Symbole) **Eindeutigkeit** zuzuschreiben: » ... Symbols are never simple; only signs, which by convention are restricted to a single referent, are simple.«¹²⁵

1.2.2.1.4. REFERENTIAL-/ CONDENSATION SYMBOLS: EDWARD SAPIR¹²⁶

Ausgehend von der Tatsache, daß (rituelle) Symbole Emotionen wecken, nimmt Turner in *Symbols in Ndembu Ritual* Bezug auf den Artikel *Symbolism* von Edward Sapir in der *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934):¹²⁷

¹²¹ s.o. 1.1.2.2.1.0., Anm. 516-524

¹²² vgl. TDA 43 f; zur Unterscheidung zwischen »divinatory symbolism« und »symbolism of rituals of life-crisis and affliction« siehe ebd.; zu letzteren beiden s.u. 1.2.2.1.5

¹²³ s.o. 1.1.2.2.1.0. Anm. 514

¹²⁴ TND 1 f

¹²⁵ TDA 5; siehe dazu auch T (1978) 574; in T (1975 a) unterscheidet Turner darüber hinaus zwischen *sign* (ebd. 151 f) und *univocal symbol*: » ... Univocal symbols may be found – often as instrumentalities of the ritual process. They are not signs, since they are not systematically interconnected in an abstract system, but serve rather to facilitate a process which is very largely a procession of multivocal symbols. Here univocality is the handmaid of multivocality.« (Ebd. 157; im Detail s.u. 1.2.2.1.5.)

¹²⁶ zu Person und Werk E. Sapirs (1884-1939), eines der Wegbereiter der *Psychologischen Anthropologie* in den USA (der *Culture & Personality*-Schule) siehe PETERMANN 684-91; Sapir, der ab 1931 in Yale »Psychologie der Kultur« lehrte, (vgl. ebd. 686) interessierte sich sowohl für Freud (vgl. ebd. 689) als auch für C. G. Jung (vgl. ebd. 685, 690).

¹²⁷ vgl. TFS (1958/1965) 29; vgl. SAPIR E., Symbolism. In: SELIGMAN E. R. A. (Hg.),

» ... Sapir distinguishes, in a way which recalls Jung's distinction, between two principle classes of symbols. The first he calls ›referential‹ symbols* ... Like Jung's ›sign,‹ the referential symbol is predominantly cognitive and refers to known facts. The second class, which includes most ritual symbols, consist [sic] of ›condensation‹ [¹²⁸] symbols*, which Sapir defines as ›highly condensed forms of substitutive behaviour for direct expression, allowing for the ready release of emotional tension in conscious or unconscious form.‹ [¹²⁹] The condensation symbol is ›saturated with emotional quality.‹* [¹³⁰] ... ›while referential symbolism grows with formal elaboration in the conscious, condensation symbolism strikes deeper and deeper roots into the unconscious*, and diffuses its emotional quality to types of behaviour and situations apparently far removed from the original meaning of the symbol.‹ [¹³¹] Sapir ... lays explicit stress on four main attributes of ritual symbols: (1) the condensation of many meanings in a single form;* (2) economy of reference; (3) predominance of emotional or orectic quality;* (4) associational linkages with regions of the unconscious.* «¹³²

Turners Rezeption des Konzepts der *Verdichtung*¹³³ und die Bedeutung, welche er der aus unbewußten Quellen gespeisten emotionalen Qualität des Erlebens ritueller Symbole einräumt, werden im Abschnitt 1.2.2.1.6. genauer dargestellt werden.

1.2.2.1.5. DOMINANT- AND INSTRUMENTAL SYMBOLS

»Certain ritual symbols are regarded by Ndembu as dominant.* [¹³⁴] In rituals [of affliction]* ... there are two main classes of dominant symbols. The

Encyclopaedia of the Social Sciences 14. New York 1934. 492-95; Turner zitiert den Artikel in TFS (1958/1965) 47 unter dem Titel »Symbols«.

¹²⁸ »Condensation« ist die englische Übersetzung des psychoanalytischen Fachterminus »Verdichtung«; siehe dazu u.a. FREUD S., Die Traumdeutung. Studienausgabe Bd. 2. Frankfurt 1996 [1900] (im weiteren abgek.: FREUD (1900) u.a. 282 ff; ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1915-17/1917) In: Studienausgabe Bd.1. Frankfurt 1997. 33-445 (in weiteren abgek.: FREUD (1915-17/1917)) u.a. 179 ff; LAPLANCHE / PONTALIS 580 ff ; im Detail s.u. 1.2.2.1.6.1.

¹²⁹ vgl. SAPIR 493

¹³⁰ vgl. ebd.

¹³¹ vgl. ebd. 494

¹³² TFS (1958/1964) 29

¹³³ eine Bezugnahme auf Freud unterbleibt in TFS (1958/1964) völlig; siehe dazu auch ORING 277 f

¹³⁴ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 20: » ... Each kind of ritual has [its] ... ›senior‹ or, as I will call it, ›dominant‹ symbol.* «; ebd. 30: » ... The basic unit of ritual, the dominant symbol, encapsulates the major properties of the total ritual process ... «; T (1973) 1101: » ... In each total ... [ritual] system, there is a nucleus of dominant symbols, which are charactari-

first class is represented by the first tree or plant [*ishikenu*] in a series of trees or plants from which portions of leaves, bark, or roots are collected by practitioners or adepts in the ... cult. [¹³⁵] ... The second class of dominant symbols in curative rituals consists of **shrines*** where the subjects of such rituals sit while the practitioners wash them with [medicine] ... and perform actions on their behalf of a symbolic or ritualistic nature. Such shrines are often composite [¹³⁶], consisting of several objects in configuration. Both classes of dominant symbols are closely associated with nonempirical beings. Some are regarded as their repositories; others, as being identified with them; [¹³⁷] others, again, as representing them. **In life-crisis rituals*** ... dominant symbols seem to represent not beings but nonempirical powers or kinds of efficacy. For example, in the boys' circumcision ritual, the dominant symbol for the whole ritual is a ›medicine‹ ... called ›*nfunda*‹ [¹³⁸] ... The dominant symbol at the camp where the novices' parents assemble and prepare food for the boys is the *chikoli* tree, which represents, among other things, an erect phallus [¹³⁹] ... The dominant symbol during the process of circumcision is the milk tree, beneath which the novices are circumcised. [¹⁴⁰] The dominant symbol in the immediate post-circumcision phase is the red *mukula* tree, on which the novices sit until their wounds stop bleeding. [¹⁴¹] Other symbols are dominant at various phases of seclusion. Each of these symbols is described as ›*mukulumpi*‹ (elder, senior). [¹⁴²] **Dominant symbols appear in many different ritual contexts, sometimes presiding over the whole procedure, sometimes over particular phases.*** [¹⁴³] The meaning-content of certain*

zed by **extreme multivocality*** [vgl. u.a. TFS (1960/1965) 50; T (1971) 272; zu *multivocality* s.u. 1.2.2.1.6.1.] ... and a **central position*** in each ritual performance. Associated with this nucleus is a much larger number of enclitic (dependent) symbols ... Dominant symbols provide the **fixed points*** of the total system and recur in many of its component rituals ... [They] represent sets of fundamental themes.« Vgl. u.a. T (1971) 272; zum Begriff *theme* siehe T (1973) 1100 f; » ... **themes*** are postulates or ideas inferred by an observer from the data of a given culture, while ritual symbols are one class of such data ... **Symbols have significata, themes may be significata.*** « (Ebd. 1101) Siehe dazu auch T (1971) 270; in ebd. 273 schreibt Turner: »**While each symbol expresses many themes, each theme is expressed by many symbols.**«* Zu *dominant symbol* siehe weiters TFS (1958/1964) 38 f, 44 ff; TFS (1960/1965) 50, 54 f; TCWS 70; TDA 18 f, 85;

¹³⁵ s.o. u.a. 1.1.2.1., Anm. 304 u. 305; 1.1.2.2.1.2., Anm. 654, 717

¹³⁶ s.o. 1.2.2.1.2., Anm. 104

¹³⁷ s.o. u.a. 1.1.2.2.1.2., Anm. 684

¹³⁸ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 898-908

¹³⁹ s.o. ebd. Anm. 873-876

¹⁴⁰ s.o. ebd. Anm. 927, 932

¹⁴¹ s.o. ebd. Anm. 946, 948; auch in T (1962) 125 wird der *mukula* Baum im Kontext von *Mukanda* als »dominant« klassifiziert.

¹⁴² siehe dazu auch TFS (1958/1964) 20, 30

¹⁴³ In diesem Zusammenhang gilt, daß ein- und demselben Symbol in unterschiedlichen Ritualen bzw. in unterschiedlichen Phasen eines bestimmten Rituals je unterschiedliche Bedeutungen zugeordnet werden können; siehe dazu u.a. TFS (1960/1965) 52: »**The same symbol may be reckoned to have different senses at different phases in a ritual perfor-**

dominant symbols possesses a **high degree of constancy and consistency throughout the total symbolic system***, exemplifying Radcliffe-Brown's proposition that a symbol recurring in a cycle of rituals is likely to have the same significance in each. Such symbols ... possess **considerable autonomy*** [¹⁴⁴] with regard to the aims of the rituals in which they appear. Precisely because of these properties, dominant symbols are readily analyzable in a cultural framework of reference ... **They are the relatively fixed points in both the social and cultural structures, and indeed constitute points of junction between these two kinds of structure.*** They may be regarded irrespective of their order of appearance in a given ritual as **ends in themselves*** [¹⁴⁵], as representatives of the axiomatic values of the widest Ndembu society.«¹⁴⁶

Dominant symbols durchdringen gleichsam das gesamte Ritualsystem einer Gesellschaft¹⁴⁷ und ihr voller Bedeutungsgehalt wird deshalb nur durch Einbeziehung aller Rituale des Systems in die Analyse des jeweiligen Symbols erschließbar.¹⁴⁸ » ... Each dominant symbol may be said to represent a **crystallization of the flow pattern of the rituals over which it presides***.«¹⁴⁹

In verschiedenen Publikationen spricht Turner anstatt von *dominant-* von »**focal symbols**«¹⁵⁰, welche auf Basis ihrer Vieldeutigkeit

mance, or rather, different senses become paramount at different times.* [Turner erläutert im vorausgehenden Absatz – ebd. 51 f – die Bedeutungen des *mukula*-Baumes im Kontext von *Mukanda* (dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 946, 948)] Which sense shall become paramount is determined by the ostensible purpose of the phase of the ritual in which it appears. For a ritual, like a space rocket, is **phased,*** and each phase is directed towards a limited end which itself becomes a means to the ultimate end of the total performance. Thus the act of circumcision is the aim and culmination of a symbol-loaded phase of the *Mukanda* ritual, but itself becomes a means of the final end of turning a boy into a tribes-man. There is a consistent relationship between the end or aim of each phase in a ritual, the kind of symbolic configuration employed in that phase, and the senses that become paramount in multivocal symbols in that configuration.« Siehe dazu auch TCWS 70; T (1971) 272 f; T (1973) 1101; T (1978) 574

¹⁴⁴ siehe dazu u.a. auch T (1975 a) 152: » ... some symbols ... known as »**dominant**« ... **symbols, constitute semantic systems in their own right.*** Each has a complex and ramifying series of associations ... as modes of signification. Often *signata* themselves become signifiers of secondary semantic systems [dazu ebd. 157].«

¹⁴⁵ vgl. auch TFS (1958/1964) 45

¹⁴⁶ ebd. 30 ff; vgl. u.a. ebd. 46; T (1966/1971) 136

¹⁴⁷ vgl. u.a. T (1971) 272

¹⁴⁸ vgl. ebd. 273: » ... By no means ... [the dominant symbol's] full semantic wealth but only a portion of it is given expression in a single kind of ritual, or in one of its episodes. Yet when the whole cycle of rituals is considered it will be found that each dominant symbol's full range of meaning is ultimately exposed.«

¹⁴⁹ TDA 80

¹⁵⁰ vgl. TFS (1960/1965) 50; T (1975 a) 152

Schlüsselaspekte der Kultur einer Gesellschaft zu repräsentieren vermögen,¹⁵¹ von »pivotal symbols«¹⁵², »major symbols«¹⁵³, »primary symbols«¹⁵⁴, »core symbols«¹⁵⁵, »key symbols«¹⁵⁶ oder – bezogen auf den Vorgang der Beschneidung in der ersten Phase des *Mukanda*-Rituals – von »key symbolic action«.¹⁵⁷ Bestimmte Symbole – wie *mukula*, *mudyi* oder *musoli* – welche nicht nur einzelne Rituale, sondern das gesamte *ritual field* der Ndembu »dominieren« (s.o.), bezeichnet Turner in *Encounter with Freud* als »master symbols«.¹⁵⁸

Dominant symbols verfügen in besonderer Weise über jene energetische Potenz, welche Symbole insgesamt zu dynamischen Faktoren im Prozeß gesellschaftlichen Lebens werden läßt:¹⁵⁹

» ... Symbols ... produce action, and dominant symbols tend to become focuses of interaction.* Groups mobilize around them, worship before them, perform other symbolic activities near them, and add other symbolic objects to them, often to make composite shrines. [¹⁶⁰] Usually these groups of participants themselves stand for important components of the secular social system, whether these components consist of corporate groups ... , or of mere categories of persons possessing similar characteristics ... In each kind of Ndembu ritual a different group or category becomes the focal social element.* «¹⁶¹

Letztlich gilt:

» ... the same dominant symbol, which in one kind of ritual stands for one kind of social group or for one principle of organization, [and which] in another kind of ritual stands for another kind of group or principle, ... in its aggregate of meanings stands for unity and continuity of the widest Ndembu society, embracing its contradictions.«¹⁶²

¹⁵¹ vgl. TFS (1960/1965) 50

¹⁵² vgl. T (1965) 160 ; T (1975 a) 152

¹⁵³ vgl. T (1966 a) 300 ; T (1973) 1100

¹⁵⁴ vgl. T (1971) 272

¹⁵⁵ vgl. T (1975 a) 147, 152

¹⁵⁶ vgl. TDFM (1972) 257; zu »key symbol« siehe auch ORTNER S.B., On Key Symbols. In: *American Anthropologist* 75 / 2, 1973. 1338-1346

¹⁵⁷ vgl. TCWS 80; in TDFM (1972) 257 spricht Turner von »central symbolic actions«.

¹⁵⁸ vgl. T (1978) 574; an dieser Stelle charakterisiert er *dominant symbols* lediglich anhand der ihnen eigenen *multivocality* (s.u. 1.2.2.1.6.1.) Dem Begriff *master symbol* scheint in TFS (1962) »nuclear symbol« zu entsprechen (vgl. ebd. 294).

¹⁵⁹ s.o. 1.2.2.1.2., Anm. 106-114

¹⁶⁰ dazu s.o. ebd. Anm. 104

¹⁶¹ TFS (1958/1964) 22 f

¹⁶² ebd. 46; s.o. 1.1.2.0., Anm. 167, 168

Aus Sicht der Ndembu wohnt rituellen Symbolen insgesamt, besonders aber jenen, die Turner als *dominant symbols* klassifiziert (z.B. dem *mukula*-Baum) eine Kraft (*ng'ovu*,¹⁶³ »mystical power«) inne, die durch rituelles Handeln (z.B. in *Nkula*) gleichsam »angezapft« werden kann.¹⁶⁴ Turner bezeichnet in diesem Zusammenhang die *dominant symbols* als »power-accumulators«;¹⁶⁵ daß sie nicht nur als »Energiespeicher«, sondern darüber hinaus als »Energietransformatoren« zu wirken vermögen, hängt laut Turner ursächlich mit ihrer bipolaren Bedeutungsstruktur zusammen: jedes von ihnen »enthält« einen »sinnlichen«- und ein »normativen Pol«¹⁶⁶ und ist demgemäß als *coincidentia oppositorum* zu aufzufassen.¹⁶⁷

Im Gegensatz zu *dominant symbols*, denen als »ends in themselves«¹⁶⁸ in Ritualen bzw. einzelnen Episoden eines Rituals zentraler Stellenwert zukommt, sind »instrumental symbols«¹⁶⁹ (auch: »supplementary symbols«¹⁷⁰) der Zielrichtung und den Zwecken des jeweiligen Rituals »untergeordnet«:

» ... each ritual has its own teleology ... [,] its explicitly expressed goals, and instrumental symbols may be regarded as means of attending those goals. For example, in [women's fertility cults] ... among the instrumental symbols used are portions of fruit-bearing trees or of trees that possess innumerable rootlets. [¹⁷¹] These fruits and rootlets are said by Ndembu to represent children. They are also thought of as having efficacy to make the woman fruitful. **They are means to the main end of the ritual.** * «¹⁷²

¹⁶³ vgl. TDA 85; s.o. 1.1.2.1., Anm. 315

¹⁶⁴ vgl. ebd. 84 f

¹⁶⁵ vgl. ebd. 85; vgl. u.a. T (1971) 273: » ... ritual is not only a concentration of reference, of messages about values, norms and practical matters, but it is also a fusion of energies believed to inhere in the objects, relationships and events expressed by its symbols. * It is a mobilization of powers ... «

¹⁶⁶ dazu s.u. 1.2.2.1.6.3.

¹⁶⁷ vgl. u.a. TDA 20; TDFM 88 f; T (1975 a) 147; siehe auch T (1962) 154 f; dem Begriff der *coincidentia*- bzw. *complexio oppositorum* kommt im Werk C.G. Jungs ein zentraler Stellenwert zu, insbesondere im Rahmen seines *Selbst*-Konzepts (vgl. u.a. JUNG (1921/1960) 505 f).

¹⁶⁸ s.o. Anm. 145

¹⁶⁹ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 32, 45; TCWS 70; T (1978) 574

¹⁷⁰ vgl. TFS (1958/1964) 21

¹⁷¹ s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 664

¹⁷² TFS (1958/1964) 32; vgl. ebd. 45: » ... The symbolic constituents [of a ritual] may ... be classed into structural elements, or <dominant symbols,> which tend to be ends in themsel-

Bezogen auf *dominant symbols* klassifiziert Turner *instrumental symbols* als »periphär«¹⁷³, »enklitisch«¹⁷⁴, »abhängig«¹⁷⁵, »sekundär«¹⁷⁶ bzw. – in vielen Fällen – als eindeutig und damit als **Zeichen**:

» ... Perhaps such symbols could be regarded as mere **signs*** or referential symbols, were it not for the fact that the meanings of each are associated with powerful conscious and unconscious emotions and wishes. At the psychological level of analysis, I suspect [therefore] that these symbols too would approximate to the condition of condensation symbols ... «¹⁷⁷

Ob ein Symbol als *dominant* oder *instrumental* zu klassifizieren ist, hängt vom jeweiligen Kontext ab: » ... *dominance is situational*. A symbol which is dominant in one situation may not be so in another. It may there be *secondary* or *instrumental*.«¹⁷⁸

ves, and variable elements, or ›instrumental symbols,‹ which serve as means to the explicit or implicit goals of a given ritual.«

¹⁷³ vgl. T (1971) 272

¹⁷⁴ vgl. ebd. u. T(1973) 1101

¹⁷⁵ vgl. ebd.

¹⁷⁶ vgl. TCWS 70

¹⁷⁷ TFS (1958/1964) 32; in späteren Publikationen äußert sich Turner weniger differenziert; so heißt es in T (1973) 1101: » ... Some of these [enclitic symbols] are **univocal*** , while others, like prepositions in language, become mere relation or function signs that keep the ritual action going (for example, bowings, lustrations, sweepings, and objects indicative of joining or separation).« Vgl. auch T (1971) 272 bzw. T (1978): » ... I described a class of ›instrumental‹ symbols, which is ›**univocal**‹* in representative capacity, having only one meaning, and largely employed to further the ritual action or to reinforce the situationally dominant reference of a dominant symbol. At first, following Sapir, I called these univocal vehicles ›signs‹ ... « (ebd. 574)

¹⁷⁸ TCWS 70

1.2.2.1.6. DIE DREI HAUPTZEIGENSCHAFTEN RITUELLER SYMBOLE¹⁷⁹

1.2.2.1.6.1. CONDENSATION

» ... The simplest property [of ritual symbols] is that of *condensation*.
[¹⁸⁰] Many things and actions are represented in a single formation.* «¹⁸¹
Einige der Signifikate bzw. Referenten werden seitens der Ritualteilnehmer bewußt dem betreffenden Symbol zugeordnet (und dementsprechend von Informanten mitgeteilt),¹⁸² die Wahrnehmung anderer ist während der rituellen Performance blockiert (unterdrückt)¹⁸³ und wieder andere sind den Akteuren unbewußt; während *situational suppressed*

¹⁷⁹ Zusammenfassende Darstellungen dazu u.a. in TFS (1958/1964) 27 ff; TR 55 f (TRP 52 f); T (1971) 271 f; T (1973) 1100

¹⁸⁰ siehe dazu FREUD (1900) u.a. 282 ff, 565 f; ders., (1915-17/1917) 179 ff: »Die erste Leistung der Traumarbeit [jener Arbeit, welche den latenten Traum in den manifesten umsetzt – vgl. ebd. 178] ist die* *Verdichtung* ... Wir verstehen darunter die Tatsache, daß der manifeste Traum weniger Inhalt hat als der latente, also eine Art von abgekürzter Übersetzung des letzteren ist ... Die Verdichtung kommt dadurch zustande, daß ... latente Elemente, die etwas Gemeinsames haben, für den manifesten Traum zusammengelegt, zu einer Einheit verschmolzen werden.* ... Obwohl die Verdichtung den Traum undurchsichtig macht, bekommt man doch nicht den Eindruck, daß sie eine Wirkung der Traumzensur sei. Eher möchte man sie auf mechanische oder ökonomische Momente zurückführen; aber die Zensur findet jedenfalls ihre Rechnung dabei.« (Ebd. 179 f); LAPLANCHE / PONTALIS 580 ff; »*Verdichtung* [,] *engl.*: condensation ... Einer der wesentlichsten Mechanismen, nach dem [sic] unbewußte Vorgänge funktionieren: eine einzige Vorstellung vertritt für sich allein mehrere Assoziationsketten, an deren Kreuzungspunkten sie sich befindet. Ökonomisch gesehen ist sie also mit Energien besetzt, die, an diese verschiedenen Ketten gebunden, sich in ihr anhäufen.

Die Verdichtung ist im Symptom und allgemein in den verschiedenen Bildungen des Unbewußten am Werk. Im Traum wurde sie am deutlichsten herausgestellt.* « (Ebd. 580) Siehe dazu auch ORING 277

¹⁸¹ TFS (1958/1964) 27 f; vgl. u.a. T (1971) 271

¹⁸² vgl. u.a. ebd. 21 f; TDA 17 f; T (1965) 159 f; T (1978) 576 f; hier zählt Turner die verschiedenen Bedeutungen auf, welche von Informanten dem *mudyi*-Baum (im Kontext des *Nkang'a*-Rituals) zugeordnet werden: » ... My wife and I collected dozens of texts from women and men about what they thought the *mudyi* stood for. Here I state their interpretations briefly. The *mudyi* tree when cut exudes a white, milky latex. From this natural feature, informants said that *mudyi* meant breast milk and maternal breast. Furthermore, ... it represents ›a mother and her child‹ (i.e. the mother-child bond), the novice's own matrilineal descent group, the principle of matriliney, and even Ndembu tribal custom itself. Other meanings given were ›life‹ (*uumi*) and ›the process of learning‹ (*ku-diza*) ... [Further it] is said to represent ›the procreative power of women‹ (*lusemu luawambanda*).

All these referents of *mudyi* are interlinked by their association with mother's milk. It is as though the Ndembu were saying that a person is nourished by the family, the matrilineage, and the tribe.« (TDA 17 f)

¹⁸³ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 38-41; T (1965) 160; TDA 19 f; zutreffender wäre es, hier

meanings vom Anthropologen aus dem beobachtbaren Verhalten der Personen im Kontext des jeweiligen Rituals erschlossen werden können,¹⁸⁴ fällt die Erforschung unbewußter Bedeutungen ritueller Symbole in den Zuständigkeitsbereich des Psychoanalytikers.¹⁸⁵

In *Some Current Trends in the Study of Ritual in Africa* (1965) spricht Turner unter Bezugnahme auf Monica Wilson, Audrey Richards und Sigmund Freud¹⁸⁶ anstatt von *condensation* von »**multivocality of ritual symbols**«,¹⁸⁷ wobei seine Argumentation gewissermaßen im Kontext der Konflikttheorie Max Gluckmans »angesiedelt« bleibt:

» ... what in secular affairs ... tends to become fractionalized through the working of private and sectional interests (so that moral and social norms are divorced from their context of ideal interrelatedness and employed seperately and in competition to justify the claims for authority, status [etc] ... advanced by the interested parties) in ritual contexts is reintegrated at the level of symbolism.[¹⁸⁸] ...

... **plurality of reference at the symbolic level was one index of an important function of ritual – that of resolving contradictions of norm and interest in non-ritual activity fields. Ritual periodically centralizes what secular activities disperse and confound.*** «¹⁸⁹

Unter Bezugnahme auf den *mudyi*-Baum – das *dominat symbol* des *Nkang'a*-Rituals,¹⁹⁰ erwähnt Turner in *Drums of Affliction* (1968) zunächst die diesem von Informanten zugeordneten »offiziellen« Bedeutungen,¹⁹¹ sodann durch ihn repräsentierte, im Kontext der jeweiligen Performance ausgeblendete Konflikte¹⁹² und resümiert:

anstatt von *Unterdrückung* von *Spaltung* zu sprechen; dazu im Detail s.u. 1.2.2.2.3., Anm. 268; zu *Spaltung* im Detail s.u. 3., u.a. Anm. 353, 354, 357

¹⁸⁴ dazu im Detail s.u. 1.2.2.2.2. u. 1.2.2.2.3.

¹⁸⁵ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 24, 46; T (1966/1971) 134; im Detail s.u. 2., Anm. 97, 102

¹⁸⁶ vgl. T (1965) 159: »I had ... during fieldwork among the Ndembu ... become interested in the problem of the multivocality of ritual symbols, and partly through reading Freud on this quality of dream symbols,* and partly due to the direct stimulus and encouragement of Monica Wilson, I began to give some theoretical attention to it.«

¹⁸⁷ vgl. ebd.; vgl. auch TFS (1960/1965) 50; TFS (1963/1965) u.a. 88; TDA 17, 21; T (1969 b) 8 f; T (1971) 271 f; T (1978) 573 f

¹⁸⁸ vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 858-862

¹⁸⁹ T (1965) 159 f; vgl. auch TCWS 78

¹⁹⁰ s.o. 1.1.2.2.2.1.2., Anm. 1048

¹⁹¹ s.o. Anm. 182

¹⁹² vgl. TDA 19 f; siehe dazu auch TFS (1958/1964) 23 ff; im Detail s.u. 1.2.2.2.1.; »aggressive Impulse« sind im Kontext des *mudyi-symbolism* für Turner nur auf der Ebene sozialer Konflikte präsent; (vgl. TDA 19) daß die am *organic pole* (dazu s.u. 1.2.2.1.6.3.) des *mudyi* konstellierte unbewußten oralen Triebregungen u.a. »infantile ... cannibalistic

» ... *mudyi* represents not only certain salient principles of Ndembu social organization but also the sorts of social conflicts that habitually arise in connection with those principles. ... *mudyi* presides over the total ritual and represents an ultimate unity ... Both as a set of stated referents, and as an action system, *mudyi* is a unification of disparities, and even of opposites. This is the strength of religious symbols.* «¹⁹³

Hier klingt das Thema des nächsten Abschnitts an:

1.2.2.1.6.2. UNIFICATION OF DISPARATE SIGNIFICATA

» ... a dominant symbol [¹⁹⁴] is a *unification of disparate significata*. The disparate *significata* are interconnected by virtue of their common possession of analogous qualities or by association in fact or thought. Such qualities or links of association may in themselves be quite trivial or random or widely distributed over a range of phenomena. Their very generality enables them to bracket together the most diverse ideas and phenomena.«¹⁹⁵

Daß »disparate« nicht nur »verschieden«, sondern auch »unvereinbar« bedeuten kann, wird an anderer Stelle klar:

» ... there may be much discrepancy and even **contradiction*** between many of the meanings given by informants, when [a certain] ... dominant symbol is regarded as a unit of the total symbolic system. I do not believe that this discrepancy is the result of mere carelessness and ignorance or variously distributed pieces of insight. **I believe that discrepancy between *significata* is a quintessential property of the great symbolic dominants in all religions.*** [¹⁹⁶] Such symbols come in the process of time to absorb into their meaning-content most of the major aspects of human social life, so that, in a sense, they

impulses« (ebd. – hier bezogen auf Aspekte der Zahn-Symbolik im *Ihamba*-Ritual) inkludieren könnten, wird von ihm in TDA 19 nicht in Erwägung gezogen.

¹⁹³ ebd. 20; zu *referent* siehe auch u.a. T (1962) 154; TDA 5; TFS (1960/1965) 50, 54

¹⁹⁴ in T (1971) 271 und T (1973) 1100 wird *unification of disparate significata* den *ritual symbols* insgesamt zugeordnet.

¹⁹⁵ TFS (1958/1964) 28; vgl. u.a. TDA 20 f ; T (1971) 271; damit ist – verglichen mit 1.2.2.1.6.1. – definitiv **nichts Neues gesagt**; es bleibt unklar, anhand welcher Kriterien Turner *unification of disparate significata* als Merkmal der *ritual symbols* von *condensation* als einem anderen Merkmal unterscheidet; selbst *unification of opposite significata* wäre bloß ein Spezialfall von *condensation*: »Die Leistungen der Verdichtung können ganz außerordentliche sein. Mit ihrer Hilfe wird es gelegentlich möglich, zwei ganz verschiedene latente Gedankengänge in einem manifesten Traum zu vereinigen ... « (FREUD (1915-17/1917) 180 f) Zu *significata* bei Turner siehe u.a. auch TFS (1958/1964) 28, 43; TFS (1960/1965) 50; T (1962) 125; T (1966/1971) 135; T (1971) 271, 283; T (1973) 1101; T (1978) 574 (dort: »significations«)

¹⁹⁶ vgl. TDA 20; zu *coincidentia oppositorum* s.o. 1.2.2.1.5., Anm. 167

come to represent ›human society‹ itself ... All the contradictions of human social life ... are condensed and unified in a single representation, the dominant symbols.* [197] It is the task of analysis to break down this amalgam into its primary constituents.«¹⁹⁸

1.2.2.1.6.3. POLARIZATION OF MEANING

Als einen Spezialfall von *unification of disparate significata* ordnet Turner in der Mehrzahl der relevanten Publikationen auch dieses Merkmal nicht den *ritual symbols* insgesamt, sondern den *dominant symbols* eines Rituals zu:¹⁹⁹

» ... all ... dominant Ndembu symbols possess two clearly distinguishable poles of meaning. At one pole is found a cluster of *significata* that refer to components of the moral and social orders of Ndembu society, to principles of social organization, to kinds of corporate grouping, and to the norms and values inherent in structural relationships. At the other pole, the *significata* are usually natural and physiological phenomena and processes. Let us call the first of these the ›ideological pole,‹* and the second the ›sensory pole.‹* [Andernorts spricht Turner vom »normativen«- und vom »orektischen«-²⁰⁰ bzw. »organischen«-²⁰¹ oder »physiologischen Pol.«²⁰²] ...

At the sensory pole are concentrated those *significata* that may be expected to arouse desires and feelings; at the ideological pole one finds an arrangement of norms and values* that guide and control persons as members of social groups and categories.«²⁰³

¹⁹⁷ in TDA 5 spricht Turner von »ambiguity latent in the symbolic condensation«. Siehe dazu u.a. auch TCWS 78

¹⁹⁸ TFS (1958/1964) 43 f; vgl. auch ebd. 46: » ... We can see how the same dominant symbol, which in one kind of ritual stands for one kind of social group or for one principle of organization, in another kind of ritual stands for another kind of group or principle, and in its aggregate of meanings stands for the unity and continuity of the widest Ndembu society, embracing its contradictions*.« Dazu auch s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 168

¹⁹⁹ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 28, 38 f; TFS (1960/1965) 54 f; T (1966 a) 300; TDA 18 f; T (1971) 271; TDFM (1972) 257; T (1973) 1100; T (1975 a) 147, 155 f; T (1978) 574 ff; lediglich in TDA 45 (identisch mit TND 16 – hier im Kontext der Unterscheidung von *ritual symbols* und *divinatory symbols*), TR 55 f (TRP 52 f) und in TDFM (1971) 55 f wendet er dieses Konzept auf *ritual symbols* im allgemeinen an.

²⁰⁰ vgl. u.a. TFS (1960/1965) 54; T (1975 a) 156; zu »orectic pole« siehe auch u.a. T (1971) 271; TDFM (1971) 55

²⁰¹ vgl. TDA 18

²⁰² vgl. T (1978) 574

²⁰³ TFS (1958/1964) 28; vgl. auch u.a. TFS (1960/1965) 54 f; T (1966 a) 300 (ident. mit T (1966/ 1971) 132 f); T (1975 b) 78 ff; Turners Postulat, wonach nur der sensorische-, nicht aber auch der ideologische Pol Emotionen auslöst, erscheint – wie ich denke, nicht nur aus psychoanalytischer Perspektive – un haltbar; siehe dazu: SCHARF B. R., Freudianism today

Die am *sensory pole* konstellierte Bedeutungen stehen in engem Bezug zur äußeren Form des betreffenden Symbols;²⁰⁴ so gilt für Ndembu als ein zentrales Signifikat / als Referent am *sensory pole* der Bedeutungen des *mudyi*-Baumes Muttermilch – » ... closely related to the exudation of milky latex from the tree. One sensory meaning of another dominant symbol, the *mukula* tree, is blood; this tree secretes a dusky red gum.«²⁰⁵ Eines der *dominant symbols* im Kontext von *Nkula* – der *ilembu*²⁰⁶ – steht gemeinsam mit dem *mukula*-Baum (aus dessen Holz die in ihm befindliche Baby-Figur geschnitzt wurde) für » ... parturition, menstruation, gestation, and blood.«²⁰⁷ Turner klassifiziert die Signifikate am *sensory pole* als derb / undifferenziert / anstößig («gross»),²⁰⁸ und zwar in zweierlei Hinsicht:

» ... In the first place, they are gross in a general way, taking no account of detail or the precise qualities of emotion. It cannot be sufficiently stressed that such symbols are **social facts**, ›collective representations,‹* even though their appeal is to the lowest common denominator of human feeling. The second sense of ›gross‹ is ›frankly, even flagrantly, physiological.‹ Thus, the milk tree has the gross meanings of breast milk, breasts, and the process of breast feeding ... Other Ndembu symbols, at their sensory poles of meaning, represent such themes as blood, male and female genitalia, semen, urine, and feces. **The same symbols, at their ideological poles of meaning, represent the unity and continuity of social groups*** ... «²⁰⁹

So steht der *mudyi*-Baum in verschiedenen Ritualen u.a. für das Prinzip der Matrilinearität²¹⁰ und *mukula* bzw. *ilembu* repräsentieren im Kontext

and some anthropological approaches to religion. In: Religion 9 / 2, 1979. 157-81. 169 f – zu Scharf im Detail s.u. 2.

²⁰⁴ vgl. TFS (1958/1964) 28

²⁰⁵ ebd.

²⁰⁶ dazu s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 686-690

²⁰⁷ T (1966/1971) 133

²⁰⁸ vgl. TFS (1958/1964) 28 f; T (1978) 575

²⁰⁹ TFS (1958/1964) 28 f; vgl. u.a. T (1966 a) 300: » ... Certain ethical and jural ideas and precepts are intimately fused with ideas about human biology, especially with those of fluids secreted in circumstances of considerable emotional heightening.* ... It is significant that the biological ideas ... refer frequently to experiences of the nuclear family* – to procreation, childbirth, lactation, menstruation, nurture, and so forth. Yet the norms and principles the same symbols designate are those of the **extrafamilial environment***, those, ... which structure the widest recognized society.« Vgl. auch TDA 18 f

²¹⁰ vgl. u.a. TDA 87; s.u. 1.2.2.2.1., Anm. 224

von *Nkula* u.a. die Mutterrolle und den Zusammenhalt der Mitglieder jener Matrilineage, welcher die Patientin angehört.²¹¹

Zwischen den Polen eines *dominant symbol* ereignen sich laut Turner spezifische »Austauschprozesse«:²¹² die am ideologischen Pol abge- bildeten sozialen Werte und Normen erfahren eine regelmäßige »Wieder- belebung« und »Auffrischung« durch »Energien«, die gleichsam vom orektischen Pol »geborgt« werden; im Gegenzug werden Triebregungen und aus diesen resultierende, die Sozialstruktur bedrohende Konflikte, welche als Referenten dem orektischen Pol zuzuordnen sind, durch die Verbindung mit dem normativen Pol »gereinigt« und »domestiziert«:²¹³

» ... It is as though the whole strength of emotion aroused by the ideas cultur- ally associated with the organic referents is borrowed, as it were, by the normative and ethical referents. At the same time, the emotions, which, as psychoanalysts have shown, may often be connected with illicit and socially reprobated impulses – especially ... in Ndembu ›red symbols‹ [214] ... – are purified by their association with morality and law. It is as though the ›energy‹ of virtue flowed from organic and primitive sources, though **the original goals of the drives were altered.*** [215] It is as though the infantile pleasure of

²¹¹ vgl. u.a. T (1966/1971) 133; TDA 87

²¹² vgl. u.a. TFS (1960/1965) 54 f: » ... An **exchange of qualities*** may take place in the **psyches of the participants*** under the stimulating circumstances of the ritual performance, between orectic and normative poles ... « vgl. auch TDFM (1971) 55 f

²¹³ vgl. u.a. TFS (1958/1964) 38 f: » ... the ›energy‹ required to reanimate the values and norms enshrined in dominant symbols and expressed in various kinds of verbal behaviour is ›borrowed,‹ ... from the miming of well-known and normally mentionable conflicts. [dazu s.u. 1.2.2.2.1., Anm. 230, 231, 232, 236] **The raw energies of conflict are domestica- ted into the service of social order.*** « Vgl. auch TFS (1960/1965) 54 f; T (1966/1971) 133; TDA 18 f

²¹⁴ dazu s.o. u.a. 1.1.2.2.1.0., Anm. 543; 1.1.2.2.1.3., Anm. 769-771

²¹⁵ vgl. u.a. TDFM (1972) 257: » ... In rituals, especially in the seclusion rites of initiations into manhood, womanhood, or into tribal associations and secret societies, there may be episodes of real or symbolic cannibalism ... Here there are regularities ... of **unconscious cravings*** which stand opposed to the norms on which social bonding secularly depends – to the rules of exogamy and the prohibition of incest, to those enjoining respect for the bodily person of others, to the veneration of elders, and to definitions that class men differ- ently from animals. Here I would revert to my characterization ... of certain key symbols and central symbolic actions as ›**semantically bipolar,**‹* as ›culturally intended‹ to arouse a gross quantity of affect – even of illicit affect – **only to attach this quantum of affect*** divested of moral quality, in a later phase of a great ritual, to licit and legitimate goals and values* ... Perhaps Freud and Jung, in their different ways, have much to contribute to the understanding of these ... aspects of liminal situations.«; vgl. auch T (1978) 575, wo Turner seine hier dargelegte Theorie der Funktionsweise von *dominant symbols* als vom psy- choanalytischen Konzept der **Sublimierung** abgeleitet darlegt; siehe dazu auch LESLIE C., The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Victor W. Turner. In: Science 168, 1970.

breast feeding [bezogen auf den orektischen Pol des *mudyi*-Baumes] were associated with the correct performance of one's duties as an Ndembu tribesman or member of a matrilineage ... In this way **the obligatory is made the desirable***, [²¹⁶] and the desirable allowed a legitimate outlet. ... it would seem that the needs of the individual biophysical organism and the needs of society, in many respects opposed, come to terms with one another in the master-symbols of Ndembu society.«²¹⁷

Die spezifische Qualität der von Turner dem *sensory pole* zugeordneten Signifikate ließ ihm die psychoanalytische Erforschung desselben als

702-704. 704; Turners erste Erwähnung des Postulats der »Transformation« bzw. des »Transfers« der Energie eines aggressiven Affekts in »social order« findet sich – unter vorheriger Bezugnahme auf Max Gluckmans Konzept der *rituals of rebellion* (s.o. 1.0.2., Anm. 176-184) – in T (1955 b) 54 (dazu im Detail s.u. 2., Anm. 75); zum psychoanalytischen Begriff der *Sublimierung* siehe u.a. FREUD S., Zur Einführung des Narzißmus. (1914) In: Studienausgabe 3. Frankfurt 1994. 37-68 (im weiteren abgek.: FREUD (1914)) 61: » ... Die **Sublimierung ist ein Prozeß an der Objektlibido*** und besteht darin, daß sich der Trieb auf ein anderes, von der sexuellen Befriedigung entferntes **Ziel*** wirft; der Akzent ruht dabei auf der Ablenkung vom Sexuellen. ... Sublimierung ... beschreibt [also etwas], was mit dem Trieb ... vorgeht ... «; siehe auch ders., Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. (1905) In: ders., Studienausgabe 5. Frankfurt 1989. 37-145 (im weiteren abgek.: FREUD (1905)) 85, 111; LAPLANCHE / PONTALIS 478-481, die von »Umwandlung des Sexualtriebs« (ebd. 479) bzw. von »Desexualisierung« (ebd. 480) sprechen; es geht also nicht um die Ablenkung der Libido von einem Sexualziel auf ein anderes (zum Begriff Sexualziel siehe FREUD (1905) 47: » ... heißen wir die Person, von welcher die geschlechtliche Anziehung ausgeht, das **Sexualobjekt**, die Handlung, nach welcher der Trieb drängt, das **Sexualziel** ... «), sondern um eine **Transformation der Libido** (zum Begriff *Libido* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 284 ff; »Von Freud postulierte Energie als Substrat der Umwandlungen des Sexualtriebs ... « (ebd. 284); genauer s.u. 3., Anm. 173, 176); siehe dazu JUNG (1911/1912) 144 f, 148 f; ders., Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Ges. Werke 5. Zürich / Düsseldorf 1996 [1912/1952] (im weiteren abgek.: JUNG (1912/1952) – Neufassung von JUNG (1911/1912)) 192 f, 201 f: vermittels ritueller Symbole kann sexuelle Libido in andere Anwendungsgebiete übergeleitet werden, die gegebenenfalls zwar noch » ... den Charakter der Sexualhandlung an sich tragen [vgl. ebd. 192] , aber doch de facto keine Sexualhandlung mehr sind.« (Ebd. 201 f); siehe dazu auch CLAUCIG C., Rumpelstilzchen. Pathologischer Narzißmus und Konstellation des Selbst. Unveröffentlichte Diplomarbeit zur Erlangung des Analytikerdiploms in der Österreichischen Gesellschaft für Analytische Psychologie – C.G.Jung-Gesellschaft. Wien 1997. 22 ff; zum **Symbol als Energietransformator** siehe u.a. auch MÜLLER L., Symbol. In: MÜLLER / MÜLLER 399-401. 400

²¹⁶ vgl. TFS (1960/1965) 54; TDFM (1971) 56; T (1978) 575 f

²¹⁷ TDA 18 f; dazu auch s.o. Anm. 209; Turner weiter in T (1966 a) 300: » ... It is as though affectual quality is assigned to the more abstract and less personal virtues and relationships through this semantic juxtaposition, while the potentially disorderly or centrifugal biological drives or ›instincts‹ are controlled and ordered by being set in an ideological or cosmological frame, and subordinated to rules deriving therefrom.« (Identischer Text in T (1966/1971) 133)

naheliegender erscheinen; in *Symbols in Ndembu Ritual* schlägt er ein arbeitsteiliges Verfahren vor:

»The techniques and concepts of the anthropologist enable him to analyze competently the interrelations between the data associated with the ideological pole of meaning. They also enable him to analyze the social behaviour directed upon the total dominant symbol. He **cannot***, however, with his present skills, discriminate between the precise sources of unconscious feeling and wishing, which shape much of the outward form of the symbol; select some natural objects rather than others to serve as symbols; and account for certain aspects of the behaviour associated with symbols. **For him, it is enough that the symbol should evoke emotion.*** He is interested in the fact that emotion is evoked and not in the specific qualities of its constituents. He may indeed find it situationally relevant for his analysis to distinguish whether the emotion evoked by a specific symbol possesses the gross character, say, of aggression, fear, friendliness, anxiety, or sexual pleasure, **but he need go no further than this.*** For him the ritual symbol is primarily a factor in group dynamics ...

[The] ... psychoanalyst, [on the other hand] ... can **assist*** the anthropologist by examining the nature and interconnections of the data clustered at the sensory pole of ritual symbolism ... «²¹⁸

1.2.2.2. ANALYSEVERFAHREN

1.2.2.2.1. KLASSEN VERWERTBARER DATEN

In *Symbols in Ndembu Ritual* schlägt Turner vor, der Analyse ritueller Symbole die Erhebung spezifischer, empirisch zugänglicher Daten zugrunde zu legen, die er in drei Klassen unterteilt: » ... (1) **external form and observable characteristics**; (2) **interpretations offered by specialists and by laymen**; (3) **significant contexts largely worked out by the anthropologist.** * «²¹⁹ Er veranschaulicht in der Folge diesen Ansatz einer Klassifizierung analyserelevanter Materialien am Beispiel des *mudyi*-Baumes, welchem in den zentralen Episoden des *Nkang'a*-Rituals die Rolle des *dominant symbol* zukommt:²²⁰ ein junges Exemplar dieser Spezies markiert den *ifwilu* (*dying place*), an dem die Novizin – in eine Decke

²¹⁸ TFS (1958/1964) 36 ff; dazu s.o. 1.2.2.0., Anm. 72

²¹⁹ TFS (1958/1964) 20

²²⁰ vgl. ebd. 20-25; darüber hinaus ist der *mudyi* das *dominant symbol* des **gesamten** Rituals (vgl. TDA 207; s.o. 1.1.2.2.2.1.2., Anm. 1048; die zentralen rituellen Episoden von *Nkang'a* finden am zweiten Tag von *kwing'ija* statt – s.o. ebd. Anm. 1051, 1053-1061)

eingewickelt – während des gesamten zweiten Tages der Trennungsphase (*Kwing'ija*) regungslos liegend auszuharren hat, während die Frauen (ab Mittag auch die Männer) den Platz umtanzen.²²¹

Bezüglich (ad 1.) der äußeren Form des *mudyi* erwähnt Turner den milchigen Latex, welchen der Baum beim Anritzen der dünnen Rinde absondert;²²² die von Informantinnen gelieferten Interpretationen (ad 2.) kreisen zunächst um die zentralen Bedeutungen »Muttermilch«, »Brüste«, und »Stillen«;²²³ davon abgeleitete Signifikate sind die Mutter-Kind-Beziehung, die Matrilineage, welcher die Novizin angehört, das Prinzip der Matrilinearität und schließlich die Einheit und Kontinuität der Ndembu-Gesellschaft als ganzer.²²⁴

²²¹ s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 1054-1059; vgl. TDA 216-21

²²² vgl. TFS (1958/1964) 20; » ... For Ndembu this is the most important observable characteristic, and therefore I propose to call it ›the milk tree‹* henceforward.« (Ebd.); vgl. auch TFS (1960/1965) 53; TDA 17 f

²²³ vgl. TFS (1958/1964) 20 f; vgl. u.a. TFS (1960/1965) 53; TDA 17 f, 207

²²⁴ vgl. TFS (1958/1964) 20 ff: » ... In the first place, [Ndembu women] ... say that the milk tree is the ›senior‹ (*mukulumpi*) tree of the ritual ... Secondly, [they] ... say with reference to its observable characteristics that the milk tree stands for the human breast milk and also for the breasts that supply it. They relate this meaning to the fact that *Nkang'a* is performed when a girl's breasts begin to ripen, not after her first menstruation, which is the subject of another and less elaborate ritual. The main theme of *Nkang'a* is indeed **the tie of nurturing between mother and child*** ... In the third place, the women describe the milk tree as ›the tree of the mother and her child.‹* Here the reference has shifted from the description of a biological act, breast feeding, to a social tie of profound significance both in domestic relations and in the structure of the widest Ndembu community. [In diesem Zusammenhang zitiert Turner einen männlichen Ritualspezialisten (Muchona ?):]

›The milk tree is the place of all mothers of the lineage ... [It] is where our ancestress slept when she was initiated. ›To initiate‹ here means the dancing of women round and round the milk tree where the novice sleeps ... That is the place of our tribal custom (*muchidi*) ... , where we began, even men just the same, for men are circumcised under a milk tree.‹ [s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 927, 932]

This text brings out clearly those meanings of the milk tree which refer to principles and values of social organization. At one level of abstraction the milk tree stands for **matriliney*** ... Beyond this, ... ›*mudyi*‹ ... stands for tribal custom (*muchidi wetu*) itself. **The principle of matriliney***, the backbone of Ndembu social organization, as an element in the semantic structure of the milk tree, itself symbolizes the total system of interrelations between groups and persons that makes up Ndembu society. Some of the meanings of important symbols may themselves be symbols, each with its own system of meanings [siehe dazu T (1975 a) 152]. At its highest level of abstraction, therefore, the milk tree stands for the unity and continuity of Ndembu society ... ›*Mudyi is our flag,*‹* [one Ndembu] ... said.‹; zu Signifikaten des *mudyi* auf der Ebene indigener Interpretation siehe auch T (1962) 131-37; TDA 207

Den Interpretationen, die Turner bezüglich des *milk tree symbolism* im Kontext von *Nkang'a* sammelte, eignet eine **Harmonie** und **sozialen Zusammenhalt** betonende Grundtendenz.²²⁵

» ... They also stress the aspect of **dependence*** . The child depends on its mother for nutriment; similarly, ... the tribesman drinks from the breasts of tribal custom. Thus nourishment and learning are equated in the meaning content of the milk tree. [²²⁶] ... In all the senses hitherto described, **the milk tree represents harmonious, benevolent aspects of domestic and tribal life.*** «²²⁷

Die Daten²²⁸ allerdings, welche der Anthropologe durch Herausarbeitung des Kontexts (**ad 3.**) zu gewinnen vermag, innerhalb dessen der *mudyi*-Baum im *Nkang'a*-Ritual Verwendung findet, ergeben ein ganz anderes Bild:

» ... **the interpretations of informants are contradicted by the way people actually behave with reference to the milk tree.*** It becomes clear that the milk tree represents aspects of social differentiation and even **opposition*** between the components of society which ideally it is supposed to represent as a harmonious whole.«²²⁹

Im Angesicht des *mudyi* wird Opposition der Frauen gegenüber den Männern sichtbar;²³⁰ die durch das Ritual bewirkte narzißtische Gratifikation für die Novizin bringt diese in Opposition zu allen anderen Frauen – ein Gegenpol dazu wird durch den Umstand konstelliert, daß letztere die Novizin leiden lassen;²³¹ ihre Mutter wird aus dem Kreis der tanzen-

²²⁵ vgl. TFS (1958/1964) 22; vgl. u.a. auch TDA 19

²²⁶ siehe dazu TFS (1958/1964) 22: » ... I have often heard the milk tree compared to ›going to school‹ ... Here [it] ... is a shorthand for the process of instruction in tribal matters that follows the critical episode in both boys' and girls' initiation ... «; vgl. u.a. TFS (1960/1965) 53; TDA 18

²²⁷ TFS (1958/1964) 22; vgl. TDA 19

²²⁸ Turner spricht in TFS (1958/1964) 22 nicht konsequenterweise von einer dritten Klasse von **Daten** (entsprechend ebd. 20), sondern von »the third mode of **interpretation*** « und beschreibt in der Folge beobachtetes **Verhalten**, welches er unter teilweiser Zuhilfenahme Aussagen von Informanten interpretiert; (vgl. ebd. 23 ff) einige Seiten zuvor hieß es: » ... I felt that it was methodologically important to keep observational and interpretative materials distinct from one another.« (Ebd. 19 f)

²²⁹ ebd. 22; vgl. u.a. TFS (1960/1965) 55 ff; TDA 19 f

²³⁰ vgl. TFS (1958/1964) 23: » ... Not only is the milk tree the ›flag of the Ndembu‹; more specifically, in the early phases of *Nkang'a*, it is the ›flag‹ of Ndembu women. ... **it mobilizes them in opposition to the men.*** For the women sing songs taunting the men and for a time will not let men dance in their circle.« Vgl. u.a. TFS (1960/1965) 55 f; TDA 216 ff

²³¹ vgl. TFS (1958/1964) 23: » ... For each girl ... [*Nkang'a*] is a unique process. She is

den Frauen ausgeschlossen und von diesen verspottet;²³² hier klingt die bevorstehende Trennung von Mutter und Tochter an: letztere wird in der *Kwidisha*-Phase von *Nkang'a* verheiratet und wird ihrem Mann in dessen Dorf folgen;²³³ schließlich werden Spannungen zwischen der Mutter der Novizin und den anderen Frauen (sowie Rivalität der Frauen untereinander) auch in jener Szene sichtbar, welche der Mahlzeit der Frauen²³⁴ unmittelbar vorausgeht:

» ... The girl's mother cooks a huge meal of cassava and beans ... for the women visitors ... Before eating, the women return to the milk tree from their eating place a few yards away and circle the tree in procession. The mother brings up the rear holding a large spoon full of cassava and beans. Suddenly she shouts: ›Who wants the cassava of *chipwampwilu*?‹ All the women rush to be the first to seize the spoon and eat from it. ›*Chipwampwilu*‹ appears to be an archaic word and no one knows its meaning. Informants say the spoon represents the novice herself in her role of married woman, while the food stands both for her reproductive power (*lusemu*) and her role as cultivator and cook. One woman told my wife: ›It is lucky if the person snatching the spoon comes from the novice's own village. Otherwise, the mother believes that her child will go far away from her to a distant village and die there. The mother wants her child to stay near her.‹ ... «²³⁵

initiated alone and is the center of public attention and care ... it is *her Nkang'a*, the most thrilling and self-gratifying phase of her life. Society recognizes and encourages these sentiments, even though it also prescribes certain trials and hardships for the novice, who must suffer before she is glorified on the last day of the ritual. The milk tree ... **distinguishes her from all other women at this one moment in her life.*** In terms of its action context, the milk tree here also expresses the **conflict*** between the girl and the moral community of adult women she is entering. Not without reason the milk tree site is known as ›the place of death‹ or ›the place of suffering,‹ terms also applied to the site where boys are circumcised ... «; zu den sadistischen Aspekten des Verhaltens der erwachsenen Frauen gegenüber der Novizin im Rahmen von *Nkang'a* siehe auch TFS (1960/1965) 56: » ... The novice's ordeal, **with the threat of punishment if she moves,*** represents one aspect of the conflict between senior women and girls.«; siehe dazu auch TDA 212

²³² vgl. TFS (1958/1965) 24; TFS (1960/1965) 56; TDA 218 f

²³³ vgl. TFS (1958/1964) 24 f; » ... It is worth pointing out that, at one phase in *Nkang'a*, **mother and daughter interchange portions of clothing*** . This may perhaps be related to the Ndembu custom whereby mourners wear small portions of a dead relative's clothing. Whatever the interchange of clothing may mean to a psychoanalyst – and here we arrive at one of the limits of our present anthropological competence – it seems not unlikely that Ndembu intend to symbolize the termination for both mother and daughter of an important aspect of their relationship.« (Ebd. 24)

²³⁴ vor der Transferierung der Novizin in die Seklusionshütte (vgl. TDA 227)

²³⁵ TFS (1958/1964) 24; vgl. TFS (1960/1965) 56; TDA 224 –27, bes. 225

Nach Vorstellung der Ndembu erobert die Frau, die den Löffel schnappt, Fruchtbarkeit und Glück für sich und triumphiert solcherart über ihre Konkurrentinnen.²³⁶ Hinter den Spannungen zwischen matrizenrischer Familie und der Gemeinschaft erwachsener Ndembu-Frauen ist in dieser Episode der Konflikt zwischen den Prinzipien von Matrilinearität und Virilokalität gleichsam latent gegenwärtig.²³⁷ Mit diesem Hinweis²³⁸ verläßt Turner die Ebene der Datenerhebung und wechselt auf jene der Interpretation.

Die offenkundigen Widersprüche zwischen den Daten der Klassen (2.) und (3.) bildeten für Turner den Ausgangspunkt für die Entwicklung der im folgenden dargestellten Konzepte.

1.2.2.2.2. LEVELS OF MEANING²³⁹

In *Symbols in Ndembu Ritual* (1958) unterscheidet Turner erstmals drei im Kontext der Interpretation von *ritual symbols* relevante Bedeutungsebenen,²⁴⁰ für welche er zwei Jahre später (in *Symbolism, Morality and Social Structure among the Ndembu*) eine von ihm in weiterer Folge beibehaltene Begrifflichkeit einführt:

»When we talk about the ›meaning‹ of a symbol, we must be careful to distinguish between at least three levels or fields of meaning. These I propose to call: (1) the level of indigenous interpretation (or, briefly, **the exegetical meaning***); (2) **the operational meaning***; [²⁴¹] and (3) **the positional**

²³⁶ vgl. ebd. 225 ff; zur Abbildung von Konflikten zwischen Frauen in der Symbolik von *Nkang'a* siehe auch TFS (1960/1965) 56

²³⁷ vgl. ebd. und TFS (1958/1964) 24 f

²³⁸ wie auch zuvor in den weiterführenden Bemerkungen zur Szene des Austauschs von Kleidungsstücken (s.o. Anm. 233)

²³⁹ siehe dazu u.a. TFS (1958/1964) 45 f; TFS (1960/1965) 50-57; TCWS 76 f; T (1962) 125, 130-173; TFS (1962) 284-298; T (1966 a); TDA 17-20; TURNER V., *Forms of Symbolic Action: Introduction*. In: SPENCER R. F. (Hg.), *Forms of Symbolic Action*. Seattle 1969. 3-25 (im weiteren abgek.: T (1969 b)) 11-14; T (1973) 1103; statt von »levels of meaning« (TFS (1960/1965) 50; TFS (1962) 284; vgl. TCWS 76) spricht Turner auch von »fields of meaning« (TFS (1960/1965) 50; vgl. TFS (1962) 284), von »major dimensions of significance« (T (1966 a) 295; T (1969 b) 11) von »components or aspects of meaning« (TDA 17), oder auch von »significant dimensions« (T (1973) 1103).

²⁴⁰ vgl. TFS (1958/1964) 45 f; der *positional level* wird hier – obwohl angedeutet – noch nicht explizit als solcher benannt.

²⁴¹ In TFS (1958/1964) 39 spricht Turner von » ... »... behavioral meaning* of certain dominant symbols ... «

meaning. The exegetical meaning [ad 1.] is obtained from questioning indigenous informants about observed ritual behaviour.* ^[242] Here again one must distinguish between information given by ritual specialists and information given by laymen, that is, between esoteric and exoteric interpretations. ^[243] One must also be careful to ascertain whether a given explanation is truly representative of either of these categories or whether it is a uniquely personal view.

On the other hand, much light may be shed on the role of the ritual symbol by equating its meaning with its use, by **observing what the Ndembu do with it, and not only what they say about it.** This is what I call [ad 2.] **operational meaning,*** and this level has the most bearing on problems of social dynamics. ^[244] For the observer must consider not only the symbol but **the structure and composition of the group that handles it*** or performs mimetic acts with direct reference to it. He must further note **the affective qualities of these acts*** ^[245] ... He must also inquire **why certain persons and groups are absent on given occasions*** and if absent, whether and why they have been ritually excluded from the presence of the symbol.

²⁴² S. F. Nadel und M. Wilson beziehen sich in ihren Ritualinterpretationen ausschließlich auf diese Bedeutungsebene bzw. diese Klasse von Daten; siehe dazu WILSON (1957) 6 und NADEL S. F., *Nupe Religion*. London 1954. 108; zur Kritik Turners an diesem Ansatz siehe TFS (1958/ 1964) 26

²⁴³ In ebd. 45 spricht Turner diesbezüglich von » ... ›levels‹ of interpretation*«, for laymen will give the investigator simple and exoteric meanings, while specialists will give him esoteric explanations and more elaborate texts. «

²⁴⁴ siehe dazu Dan SPERBER, der im Rahmen seiner Kritik an Turners Konzept der Symbolinterpretation (in: SPERBER D., *Über Symbolik*. Frankfurt 1975 [1974] 36-56) die Relevanz exegetischer Kommentare für die Interpretation eines Symbols grundsätzlich in Frage stellt: » ... die Exegese ist keine Interpretation, sondern eine Entwicklung des Symbols und muß selbst interpretiert werden.* « (Ebd. 56; vgl. ebd. 39; siehe dazu auch GRIMES (1990) 144) In diesem Zusammenhang bewertet er Turners Einführung des *operational level of meaning* als positiv: » ... Turner [nähert] den Gebrauch der Symbole ihrer Exegese an. Diese Annäherung ist richtig; er behauptet nicht, daß der Gebrauch nach Art der Exegese interpretiert, sondern meint im Gegenteil, daß die Exegese ebenso zu interpretieren sei wie der Gebrauch. « (SPERBER 42) Und weiter in ebd. 54: » ... Turner hat ... recht, wenn er den Gebrauch der Symbole und ihre Exegese einander annähert, denn beide stecken den Bereich der möglichen Interpretationen ab. Hingegen ist es in keiner Weise gerechtfertigt, diese Annäherung unter dem Allgemeinbegriff der Bedeutung zu leisten, denn wie Turner selbst zeigt, definieren oder bilden weder der Gebrauch noch die Exegese ein geschlossenes Ganzes möglicher Interpretationen,* ein gegebenes Ganzes von Paaren (Symbol / Interpretation). Man braucht sich im übrigen nur an den metaphorischen Ausdruck zu halten, den die Ndembu zur Bezeichnung der Symbole verwenden: das Wort *chiji-kijilu*, ›ein Anhaltspunkt‹ [s.o. 1.2.2.1.1.]. Ein Anhaltspunkt ist kein Zeichen [was Turner nie behauptet hatte], sondern ein Indiz, das dazu dient, unsere Erfahrung im Raum kognitiv zu organisieren. «

²⁴⁵ dazu s.o. 1.2.2.0., Anm. 67-69; 1.2.2.1.2., Anm. 108-113

The positional meaning [ad 3.] of a symbol derives from its relationship to other symbols in a totality,* a *Gestalt*, whose elements acquire their significance from the system as a whole. [246] This level of meaning is directly related to the important property of ritual symbols mentioned earlier, their polysemy. [247] Such symbols possess many senses, but contextually it may be necessary to stress one or few of them only.«²⁴⁸

Damit ist gleichsam eine zentrale Voraussetzung für das Zustandekommen dieser dritten *dimension of significance* angedeutet: die z.B. im Kontext der Beschneidungsszene des *Mukanda*-Rituals relevanten Signifikate des *mudyi*-Baumes gewinnen ihren episodenspezifischen Bedeutungsgehalt auf **positionaler Ebene** aus ihren »strukturalen« Beziehungen²⁴⁹ zu allen anderen in dieser Episode eingesetzten symbolischen Objekten und Handlungen:²⁵⁰ »All these actions and symbolic items have *significata* which affect the meaning of *mudyi*.«²⁵¹

Als Spezialfall von *positional meaning* nennt Turner jene Signifikate, die rituellen Symbolen auf Basis ihres Verhältnisses **binärer Opposition** (bzw. Komplementarität) zukommen, durch welches sie mit einem anderen Symbol verbunden sind.²⁵²

²⁴⁶ In T (1966 a) heißt es: » ... In *the positional dimension* we see the meaning of a symbol as deriving from its relationship to other symbols in a specific cluster or *gestalt* of symbols whose elements acquire much of their significance **from their position in its structure*** ... « (ebd. 295; vgl. auch T (1969 b) 12)

²⁴⁷ vgl. TFS (1960/1965) 50; siehe dazu oben 1.2.2.1.6.1.

²⁴⁸ TFS (1960/1965) 50 f; vgl. u.a. T (1966 a) 295; T (1969 b) 11 ff; T (1973) 1103

²⁴⁹ vgl. T (1969 b) 13

²⁵⁰ siehe dazu T 1962, 161-65; in TFS (1960/1965) erwähnt Turner im Zuge seiner Ausführungen über die positionale Bedeutung eines *ritual symbol* als Beispiel Verwendung und Signifikate des *mukula*-Baumes im Kontext von *Mukanda*. (Vgl. ebd. 51 f; siehe dazu auch T 1962, 168 f)

²⁵¹ T (1962) 163; » ... the abstract significance of *mudyi* as a symbol of motherhood and mothering is qualified by the symbolic environment.« (Ebd.) Siehe dazu u.a. auch TFS (1962) 294: »A major – one might even call it nuclear – symbol like *chishing'a* is nearly always found in regular association with other symbols which, like adjectives in language, qualify or extend its meaning.«

²⁵² vgl. u.a. T (1969 b) 12 f: » ... Often a symbol becomes meaningful only in its relationship to another symbol in terms of **binary opposition or complementariness***. French (and indeed British and American) anthropologists who follow Lévi-Strauss regard this dimension as providing the true key – through structure and positioning rather than through content – to the interpretation of symbols. Those who stress binary opposition tend to regard ritual symbols as **univocal***, since it is difficult to make sharp antitheses between complex bundles of designata. However, it is an established fact that many symbols are arrayed in **antithetical pairs during certain phases of certain rites. Here their relationship may crucially influence the meaning they situationally possess.*** But the same symbols may be arrayed in **triadic or plural formations*** in company with other symbols in other phases

In jedem Fall gilt: » ... a symbol must always be regarded as ›dense with meaning,‹* even if only a portion of this richness is situationally emphasized or ›visible‹ through the symbol's ›structural‹ relations with another symbol or other symbols.* «²⁵³

Die exegetische Bedeutungsebene eines Symbols (ad 1.) betreffend unterscheidet Turner ab 1962 (in *Chihamba the White Spirit* und in *Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual*) drei »Ausgangspunkte«²⁵⁴, von welchen Ndembu Assoziationen und Analogien ableiten:

» ... The first of these is the *name* of the symbol, the second is its *substance* – by which I denote its essential character, including its physical and biological character; the *species* of tree which wholly or in part becomes a symbol would, for example, be an aspect of its substance – and the third is its appearance as an *artifact*, as the product of human fashioning, in short, as an object of *culture*. In other words, we have *nominal*, *substantial* and *artifactual* sources of ›meaning.‹²⁵⁵

In verschiedenen Publikationen exemplifiziert Turner dieses dreiteilige Konzept der Symbolexegese der Ndembu; als Beispiele dienen der *chishing'a*²⁵⁶, der *ikamba daChihamba-Baum* im Kontext des *Chihamba-Rituals*²⁵⁷ sowie der *mukula-Baum* im Kontext von *Nkula*.²⁵⁸

Sein eigenes Konzept der drei Bedeutungsebenen ritueller Symbole (*exegetical / operational / positional*) wird von ihm ebenfalls anhand von

or in other rituals, or may appear alone.* « Siehe dazu auch TR 42-45 (TRP 37-41); zu Dyaden / Triaden im Kontext des Weiß / Rot / Schwarz – Symbolismus der Ndembu siehe TFS (1963/1965) 69-81, 88-91; siehe dazu auch DEFLEM 9 f

²⁵³ T (1969 b) 13

²⁵⁴ »points of departure« (TCWS 73, TDA 83), »semantic foundations« (T (1966 a) 295; T (1969 b) 13), »semantic bases« (T (1966 a) 295).

²⁵⁵ TCWS 73; im Detail ausgeführt ebd. 73-76; vgl. TFS (1962) 297; T (1966 a) 295-98; TDA 82-87, 184; T (1969 b) 13; T (1975 a) 152 ff; siehe dazu auch HALLER 64; präziser als oben heißt es in T (1966 a) 295: »*The nominal basis* consists in the name assigned to the symbol in ritual contexts, in non-ritual contexts, or in both ... *The substantial basis*, in the case of objects used as symbols, consists in their culturally selected natural and material properties. ... *The artifactual basis* is represented by the symbolic object after it has been worked upon, fashioned or treated by purposive human activity; in short, when it becomes a cultural artifact.«

²⁵⁶ in TFS (1962) 296 ff, TDA 184 und T (1975 a) 152 ff; zum *chishing'a* s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 593-600

²⁵⁷ in TCWS 73-76; zum *ikamba daChihamba-Baum* s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 743

²⁵⁸ in T (1966 a) 296-98 (identisch mit T (1966/1971) 126-30), TDA 82-87, T (1969 b) 13 f; zum *mukula-Baum* im Kontext von *Nkula* s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 655-658, 660-662, 683-686

Baumarten veranschaulicht, welche in verschiedenen Ritualen als *dominant symbols* fungieren: *mudyi* im Kontext von *Nkang'a*,²⁵⁹ *mudyi*, *muyombu* und *mukula* im Kontext der Beschneidungsszene im *Mukanda*-Ritual,²⁶⁰ *mukula* im Kontext von *Nkula*,²⁶¹ in *Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual* dient der *chishing'a* als Beispiel.²⁶²

1.2.2.2.3. ORDERS OF REFERENCE²⁶³

Ausgehend von der Herausarbeitung der Widersprüche zwischen indigener Symbolexegese und dem im rituellen Kontext beobachtbaren Verhalten der Ndembu²⁶⁴ spricht Turner in *Symbols in Ndembu Ritual* (1958) erstmals von »manifesten« und »latenten« Bedeutungen ritueller Symbolik:

» ... we often become aware that the overt and ostensible aims and purposes of a given ritual conceal unavowed, and even »unconscious,«* wishes and goals. We also become aware that a complex relationship exists between the overt and the submerged, and the manifest and latent patterns of meaning.* «²⁶⁵

²⁵⁹ in TFS (1960/1965) 52-57 und TDA 17-20; die Herausarbeitung des *positional level* fehlt in beiden Passagen.

²⁶⁰ in T (1962) 130-69; zu dieser Episode von *Mukanda* s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 945-948

²⁶¹ in T (1966 a) und TDA 81-87

²⁶² vgl. TFS (1962) 284-98

²⁶³ siehe dazu u.a. TFS (1958/1964) 46; TFS (1960/1965) 56; TCWS 72, 79 f; TDA 81

²⁶⁴ s.o. 1.2.2.2.2., Anm. 244

²⁶⁵ TFS (1958/1964) 46; daß rituellen Handlungen sehr häufig noch andere Bedeutungen und vor allem andere Funktionen zukommen als jene, welche die jeweiligen Akteure ihnen bewußt zuordnen, ist eine Erkenntnis, die im Grunde so alt ist wie die Sozialwissenschaften (vgl. u.a. MERTON R. K., Manifeste und latente Funktion. (1949/1968) In: ders., Soziologische Theorie und soziale Struktur. (Hg.: MEJA V., STEHR N.) Berlin / New York 1995 (im weiteren abgek.: MERTON (1995) 17-81 (im weiteren abgek.: MERTON (1949/1968) 59, 63); siehe dazu u.a. DURKHEIM (1912) 18 f; RADCLIFFE-BROWN (1945) 154: » ... the performance of religious rites does not actually produce the effects that are expected or hoped for by those who perform or take part in them, they have other effects, some at least of which may be socially valuable.* « Im Vorwort zur zweiten Auflage von *The Andaman Islanders* unterscheidet Radcliffe-Brown sorgfältig zwischen *Bedeutung* und *Funktion* ritueller Handlungen und Mythen: »Just in the sense that words have meanings, so do some other things in culture - ... ritual actions ... , symbolic objects, myths - they are expressive signs. The *meaning** of a word, a gesture, a rite, lies in what it expresses, and this is determined by its associations within a system of ideas, sentiments and mental attitudes ... The discovery of the integrative *function** of an institution, usage, or belief is to be made through the observation of its effects, and these are obviously in the first place effects on

Im selben Text wird einige Seiten vorher die Frage, ob die am zweiten Tag der *Kwing'ija*-Phase von *Nkang'a* im Kontext rituellen Verhaltens vor dem *mudyi*-Baum beobachtbaren Konflikte²⁶⁶ den Ritualteilnehmern in der Situation tatsächlich *unbewußt* seien, von Turner vorsichtig verneint:

»Can we really say that behaviour portraying conflict between persons and groups, who are represented by the symbols themselves as being in harmony, is in the full Freudian sense unconscious behaviour? The Ndembu themselves in many situations outside *Nkang'a*, ... are perfectly aware of and ready to speak about hostility in the relationships between particular mothers and daughters, between particular sublineages, and between particular young girls and the adult women in their villages. It is rather as though there existed in certain precisely defined public situations, usually of a ritual ... type, a **norm obstructing the verbal statement of conflicts*** in any way connected with the principle and rules celebrated ... in those situations. Evidences of human passion and frailty are just not spoken about ... «²⁶⁷

individuals, or their life, their thoughts, their **emotions*** ... [It is not] the immediate effects with which we are finally concerned, but the more remote effects upon the social cohesion and continuity.

Thus ›meaning‹ und ›function‹ are two different but related things.* We cannot discuss the social function of mythology and rites without an understanding of the meanings of particular myths and ritual actions.« (RADCLIFFE-BROWN A. R., Preface. (1933) in: ders., (1922) VII-X. XIII-X; zur Deutungstechnik siehe ebd. 234 f) Laut Robert Merton » ... ist die Unterscheidung zwischen manifesten und latenten Funktionen* getroffen worden, um die in der soziologischen Literatur häufig anzutreffende, unbeabsichtigte Verwechslung zwischen den bewußten *Motivationen* für das soziale Verhalten und seinen *objektiven Folgen* auszuschließen. ... Motiv und Funktion [variieren] unabhängig voneinander ... und ... das Versäumnis, diesem Tatbestand in einer feststehenden Terminologie Rechnung zu tragen, [hat] die Soziologen in der *unbewußten** Neigung bestärkt ... , subjektive Motivations- mit objektiven Funktionskriterien zu verwechseln ... Wie man leicht erkennen wird, habe ich die Termini ›manifest‹ und ›latent‹ von Freud und seinem Gebrauch dieser Begriffe in einem anderen Kontext übernommen* ... « (MERTON (1949/1968) 59; zum Thema manifeste und latente Funktionen siehe ebd. 59-78) Der Kontext, in welchem Freud obige Begriffe verwendet, ist jener der Traumdeutung ; zur Unterscheidung zwischen manifestem und latentem Trauminhalt siehe FREUD (1900) u.a. 152, 177

Anders als Merton läßt Turner bezüglich seines Konzepts von *manifest / latent / hidden sense* eine Bezugnahme auf Freud sowohl in TFS (1958/1964), als auch in TCWS und in TDA vermissen; auch Mertons Text wird von ihm nicht zitiert.

Was die Unterscheidung von Bedeutung und Funktion ritueller Symbolik angeht, so enthalten die Arbeiten der fünfziger- und sechziger Jahre über *rituals of affliction* und *Mukanda* zwar durchaus Aussagen über Funktionen der betreffenden Rituale (dazu s.o. u.a. 1.1.2.2.1., Anm. 429, 437, 448; 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 825-830), in den Vordergrund rückt jedoch mit der Entwicklung der *Verfahrensweisen zur Interpretation ritueller Symbole* (ab 1958) immer stärker die Frage nach den **Bedeutungen** dieser Symbole.

²⁶⁶ s.o. 1.2.2.2.1., Anm. 229-236

²⁶⁷ TFS (1958/1964) 38

Zwei Jahre später, in *Ritual Symbolism, Morality and Social Structure among the Ndembu* stellt er die Frage in den Raum, ob die im Kontext obiger Szene manifest werdende Diskrepanz zwischen *exegitical-* und *operational meaning* nicht auf den Einsatz des Abwehrmechanismus der **Spaltung** schließen lasse²⁶⁸ (um diese Hypothese auch gleich wieder zu verwerfen²⁶⁹).

Wieder zwei Jahre später, in *Chihamba the Withe Spirit* (1962) ordnet Turner die latenten Bedeutungen ritueller Symbole der psychischen Qualität »**vorbewußt**« zu²⁷⁰ und erweitert die binäre Opposition *manifest / latent* zur Triade *manifest / latent / hidden*, damit die Qualität »**unbewußt**« in sein Konzept der Interpretation ritueller Symbole letztlich doch integrierend:²⁷¹

» ... in any given instance of a symbol's use, we have to take into account **three orders of reference**: (1) its *manifest* sense(s),* of which the subject is fully conscious and which is (are) related to the explicit aims of the ritual ... ; (2) its *latent* sense(s), of which the subject is only marginally aware but could have become fully aware and which is (are) related to other ritual and pragmatic contexts of social action; and (3) its *hidden* sense(s),* of which the subject is **completely unconscious*** and which is (are) related to infantile (and possible prenatal) experiences shared with most other members of his society, and perhaps with most other human beings.«²⁷²

²⁶⁸ vgl. TFS (1960/1965) 56; zu Spaltung s.u. 3., u.a. Anm. 352-354, 357

²⁶⁹ » ... it is theoretically inadmissible to explain social facts, such as ritual symbols, by the concepts of depth psychology.« (Ebd.)

²⁷⁰ vgl. TCWS 72: » ... when a symbol, possessing a spread of connotations, becomes ... a member of a configuration of symbols [Turner bringt als Beispiel den *mudyi* Baum, der im *Chihamba*-Ritual als einer der Bestandteile des *kantong'a*-Schreines fungiert – s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 754-756], a selection is made among its connotations for that one or those few compatible with the ›telos‹ of the situation. In this instance the distinction between ›**manifest**‹* and ›**latent**‹* senses might be apposite. For in addition to the senses manifestly allocated to the elements of a complex symbol, such as *kantong'a*, there must be, for the participants who belong to the same tribal community, and share the same values and similar experiences, a **subliminal perception of latent senses**.* These must charge the complex symbol with ›**an affective glow**‹* ... Perhaps it is this ›**preconscious**‹* perception of the latent meaning of a complex symbol which causes the sensation of ›*fear*‹ (*woma*) or ›*awe*‹, often associated with its presentation.«

²⁷¹ Das Postulat C. G. Jungs, dem gemäß Symbole nur solange »funktionieren«, als ihre Bedeutungen teilweise unbewußt bleiben (s.o. 1.2.2.1.3., Anm. 118), scheint Turner hier maßgeblich beeinflusst zu haben (vgl. TCWS 79).

²⁷² ebd.; vgl. TDA 81; vgl. TFS 275, wo Turner *explicit and implicit goals* von *Mukanda* unterscheidet und letztere in *uneingestandene-* und *unbewußte* Ziele unterteilt; im Detail s.u. 2., Anm. 89-91.

Die Dechiffrierung des *hidden sense* wird von Turner dem Kompetenzbereich der Psychoanalytiker zugeordnet;²⁷³ gleich im nächsten Satz heißt es jedoch: » ... the Killing of *Kavula* [²⁷⁴] is **undoubtedly*** ›connected‹ in some way with the Oedipus complex ... «²⁷⁵ und in *Drums of Affliction* bringt Turner – als anderes Beispiel für den *hidden sense* ritueller Symbolik – das Umschneiden des *mukula*-Baumes in *Nkula* mit unbewußter Aggression der Patientin gegenüber ihrer verstorbenen Mutter in Zusammenhang.²⁷⁶

Anschließend versucht er, *orders of reference* und *levels of meaning* gleichsam miteinander zu verklammern:

» ... Clearly, the manifest order of reference is directly correlated with the exegetical level of meaning* ... But exegesis also provides data which can be examined in terms of the latent senses. Here the investigator has only to compare his exegetical reports on the significance of the same symbols when they recur in different rituals. Certain senses of a dominant symbol may be manifest in one ritual, but others are latent ... The investigator may then test out his hypothesis by enquiring whether in the first ritual there is further evidence of symbolic or semantic connections with other rituals. Thus there is not only the presence of *mukula* both in *Nkula* and in *Mukanda* [²⁷⁷] ... as a clue to affinities between these rites, but also the wearing of lourie feathers by important participants in each, [²⁷⁸] and the presence in both of the *ku-kinda* dance. [²⁷⁹] ... It is in analysing the data in the positional-contextual frame that traces of a symbol's hidden senses are exposed,* for the juxtaposition of certain symbols may defy indigenous explanation. For example, the regular association of the forked *chishing'a* pole, representing huntmanship and virility, with a ring of twisted grass which encircles it below the fork, [²⁸⁰] may well represent an Ndembu belief, repressed in the unconscious, in basic human bisexuality. [²⁸¹] But the possibility that a symbol has hidden senses is sometimes disclosed at the operational level. The exchange of clothing by mother

²⁷³ vgl. TCWS 79 f

²⁷⁴ s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 738, 739

²⁷⁵ TCWS 80

²⁷⁶ vgl. TDA 81: » ... the cutting down of the *mukula* tree in *Nkula* may be connected with unconscious feelings of aggression against the mother ... «

²⁷⁷ dazu s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 655, 683-686; 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 928, 946

²⁷⁸ dazu s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 679; 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 1042

²⁷⁹ siehe TDA 75 f

²⁸⁰ dazu s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 593-595

²⁸¹ Wenn der *hidden sense* eines Symbols mit denjenigen seiner Bedeutungen zusammenfällt, die den Mitgliedern einer Gesellschaft unbewußt sein müssen, damit das betreffende Symbol »funktioniert«, dann ist nicht zu verstehen, wie solche Signifikate den Rang von **Glaubensvorstellungen** (»beliefs«) erhalten sollen – sie wären damit gemäß der Diktion Turners auf der Ebene des *exegetical meaning* »angesiedelt« – um dann dennoch völliger

and daughter at the *Kwing'ija* [²⁸²] is a case in point ... The operational level often reveals a symbol's latent senses,* as in the case of the behaviour enacted with reference to the *mudyi* at *Nkang'a*. [²⁸³] ...

It is in the relationship between these orders of reference, and on these three levels of analysis, that we see most clearly how Ndembu interpret their social experience.²⁸⁴

1.2.3. LIMINALITÄT

1.2.3.0. VORBEMERKUNGEN

In *Chihamba the White Spirit* und in *Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual* (beide 1962), nimmt Turner erstmals Bezug auf van Genneps Konzept der *rites de passage*.²⁸⁵ Zwei Jahre später erarbeitet er in *Betwixt and Between*²⁸⁶ eine Phänomenologie²⁸⁷ der »liminal period«²⁸⁸ – auch: »liminal situation«²⁸⁹ bzw. »liminality«²⁹⁰ (van Genneps *rites de marge*²⁹¹) einer bestimmten Klasse von Übergangsriten in verhältnismäßig stabilen, repetitiven Sozialsystemen,²⁹² in wel-

Verdrängung anheimzufallen. Bedeutungen auf der Ebene des *hidden sense* können per definitionem niemals dem *exegetical level of meaning* zuordenbar (gewesen) sein.

²⁸² dazu s.o. 1.2.2.2.1., Anm. 233

²⁸³ dazu s.o. ebd., Anm. 229-236

²⁸⁴ TDA 81 f; was den letzten Satz betrifft, so kann er nach oben Gesagtem nur mit Einschränkung gelten: die *hidden senses* eines *ritual symbol* sind den Ndembu ja per definitionem unbewußt.

²⁸⁵ vgl. TCWS 2 (hier ohne namentlicher Erwähnung van Genneps); T (1962) 124; zum Konzept van Genneps s.o. 1.1.2.2.0., Anm. 391, 392, 396-398, 401, 402; die Lektüre von *Rites de Passage* folgte 1963 (s.o. 1.0.1., Anm. 28).

²⁸⁶ Erstveröffentlichung: TURNER V., *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*. In: HELM J. (Hg.), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle / London 1964. 4-20* (im weiteren abgek.: T (1964)); identisch mit TFS (1964 a).

²⁸⁷ vgl. ebd. 93: » ... I shall consider, notably in the case of initiation rites, some of the main features of instruction among the simpler societies. I shall also take note of certain symbolic themes that concretely express indigenous concepts about the nature of ›inter-structural‹ human beings.«

²⁸⁸ vgl. ebd. u.a. 93, 94, 95, 98, 102; in TRP 94 ist von »liminal phase« die Rede; der Begriff wird in der deutschen Übersetzung sehr mangelhaft mit »Schwellenzustand« wiedergegeben (vgl. TR 94).

²⁸⁹ vgl. TFS (1964 a) 102

²⁹⁰ vgl. ebd. u.a. 93, 95, 99, 105, 106

²⁹¹ vgl. van GENNEP 21

²⁹² vgl. TFS (1964 a) 93, 95

chen die Spezifika einer »interstrukturalen Situation«²⁹³ besonders deutlich hervortreten:

» ... **initiation rites*** , whether into social maturity or cult membership, **best exemplify transition, since they have well marked and protracted marginal or liminal phases.*** [²⁹⁴] I shall pay only brief heed here to rites of separation and aggregation, since these are more closely implicated in social structure than rites of liminality. **Liminality during initiation is, therefore, the primary datum of this study*** ... «²⁹⁵

Die in diesem Text dargestellte und analysierte rituelle Symbolik ist zum Großteil der Kategorie *Adoleszenzriten für männliche Jugendliche* zuzuordnen;²⁹⁶ *Mukanda* wird mehrfach explizit erwähnt²⁹⁷ und dominiert implizit den Text über weite Strecken (was im folgenden Abschnitt nachgewiesen werden soll).²⁹⁸

1968 nimmt Turner das Thema *liminality* in *Myth and Symbol*²⁹⁹ erneut auf und verwendet es 1969 in *The Ritual Process* als Ausgangspunkt für die Entwicklung seines *Communitas*-Konzepts;³⁰⁰ Liminalität, Struktur und *Communitas* (im Sinn von *Antistruktur*³⁰¹) sind dann auch die zentralen Begriffe in *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, einem zwischen 1967 und 1972 entstandenen Text.³⁰² In *Pilgrimages as Social Processes* (1971)³⁰³ werden Liminalität, *Communitas* und *Antistruktur* voneinander unterschieden,³⁰⁴ in *Social Dramas and Ritual Metaphors* (ebenfalls 1971) hingegen werden *Communitas* und *Antistruktur* ausdrücklich gleichgesetzt.³⁰⁵

²⁹³ vgl. ebd. 93; siehe dazu auch ebd. 98, 99, 101

²⁹⁴ vgl. u.a. TRP 96: » ... In initiation rites with a long period of seclusion, such as the **circumcision rites*** of many tribal societies or introduction in secret societies, there is often a rich proliferation of liminal symbols.«

²⁹⁵ TFS (1964 a) 95

²⁹⁶ dazu im Detail s.u.

²⁹⁷ vgl. u.a. TFS (1964 a) 95 f, 98, 101 f, 103, 107

²⁹⁸ dazu im Detail s.u. 1.2.3.1.

²⁹⁹ TURNER V., *Myth and Symbol*. In: SILLS D.L. (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* 10, 1968. 576-582 (im weiteren abgek.: T (1968))

³⁰⁰ vgl. TRP 96 f (TR 96); im Detail dazu s.u. 1.2.4.

³⁰¹ dazu s.u. ebd.; zur Gleichsetzung von *Communitas* und *Antistruktur* siehe auch TDFM (1971) 45 ff

³⁰² TDFM (1972); zur Entstehungsgeschichte siehe ebd. 231

³⁰³ TDFM (1971/1973)

³⁰⁴ vgl. ebd. 202; im Detail dazu s.u. 1.2.4.

³⁰⁵ vgl. TDFM (1971) 45

Unter dem Einfluß von Genneps entwickelt, wurde *liminality* ab dem Ende der sechziger Jahre zu einem Schlüsselbegriff im Werk Victor Turners. In meiner Arbeit soll die Entwicklung dieses Konzepts lediglich bis zu jener Zeit verfolgt werden, in der Turner daranging, aus ihm seine Theorie von Gesellschaft als dialektischem Prozeß aufeinanderfolgender Phasen von Struktur und Antistruktur abzuleiten³⁰⁶ und gleichzeitig seinen Forschungsgegenstand über die Grenzen spezifisch sozialanthropologischer Fragestellungen hinaus erheblich zu erweitern.³⁰⁷

Unter den drei Arbeiten der sechziger Jahre, in welchen das Konzept ritueller Liminalität dargestellt wird – *Betwixt and Between*, *Myth and Symbol* und *The Ritual Process* (s.o.) – kommt *Betwixt and Between* die Schlüsselrolle zu: es ist dies – die Reihenfolge ihrer Entstehung betreffend – der erste der drei Texte; in ihm wird das Thema nicht nur am ausführlichsten behandelt; hier tritt auch am deutlichsten das ethnographische Material zutage, von dem Turner seinen neuen Arbeitsbegriff ableitet, nämlich Verlaufsstruktur und Symbolik des *Mukanda*-Rituals. In den beiden anderen Arbeiten wird explizit³⁰⁸ bzw. implizit³⁰⁹ auf *Betwixt and Between* Bezug genommen; im folgenden soll dieser Text in seinen Grundzügen dargestellt und die in ihm präsenste Dominanz der *Mukanda*-Symbolik aufgezeigt werden.

Auch wenn *Betwixt and Between* von Victor Turner als zusammenfassende Darstellung der symbolischen Struktur der liminalen Phase unterschiedlicher Übergangsriten (vor allem aus der Kategorie *Initiationsriten für Knaben*) konzipiert wurde, so war doch *Mukanda* dasjenige relevante Ritual, dessen *performance* er selbst – wenn auch nicht durchgehend – als teilnehmender Beobachter **erlebt** hatte und das deshalb

³⁰⁶ vgl. u.a. TRP 97; TDFM (1972) 252; siehe auch ebd. 235, 238; die von Turner in seinem Spätwerk vorgenommene Unterscheidung des Liminalen vom *Liminoïden* (siehe dazu u.a. TRT 49 f, 65 f, 82-88) wird deshalb in meiner Arbeit nicht behandelt.

³⁰⁷ Damit Hand in Hand ging eine sukzessive Abwendung von seinem bisherigen – ausschließlichen – Forschungsgegenstand, den Ritualen und der Sozialstruktur der Ndembu: nach 1969 publizierte Turner keine einzige neue, ausschließlich auf Ndembu-Rituale bezogene Ethnographie (verschiedene Texte aus den sechziger Jahren wurden neu aufgelegt und altes Material in neue Texte eingefügt) und er unterließ es, seine neue Theorie anhand empirischer Daten aus derjenigen Gesellschaft zu verifizieren, die er bis dahin am intensivsten erforscht hatte, eine Unterlassung, die auch Paola Ivanov kritisch erwähnt (vgl. IVA-NOV 245 f).

³⁰⁸ siehe dazu TRP 94 (TR 94); zur expliziten Bezugnahme auf *Mukanda* in TRP siehe u.a. ebd. 102, 108 (TR 102,106 f)

³⁰⁹ siehe dazu u.a. T (1968) 576 f, 580 f

bezüglich der Abfassung von *Betwixt and Between* – noch jenseits expliziter oder impliziter Bezugnahme auf das Ritual im Text – als wirkmächtiger Erfahrungshintergrund einkalkuliert werden muß.³¹⁰ Rückblickend schrieb er 1977: »Liminality is a concept, borrowed from ... Arnold Van Gennep, which like a pebble, I tossed speculatively into the pool of my anthropological data about a dozen years ago, to try to make more sense than I had previously been able to do of ritual processes I had observed in Central Africa.«³¹¹

1.2.3.1. BETWIXT AND BETWEEN

»In this paper, I wish to consider some of the sociocultural properties of the ›liminal period‹ in that class of rituals which Arnold van Gennep has definitively characterized as ›rites de passage.‹ If our basic model of society is that of a ›structure of positions,‹ we must regard the period of margin or ›liminality‹ as an interstructural situation.* «³¹²

In diesen einleitenden Sätzen benennt Turner den Gegenstand seiner Abhandlung ein erstes Mal: die liminale Phase von Übergangsriten konstituiert – so seine These – eine **Lücke** in der Sozialstruktur einer Gesellschaft,³¹³ eben eine *interstrukturelle Situation*, in welcher das *ritual*

³¹⁰ Eine Bezugnahme auf *Chihamba* – jenen Kult, in welchen Victor und Edith Turner selbst initiiert wurden, findet sich in TFS (1964 a) 103 (im Detail s.u.); dem *Chihamba*-Ritual eignet zwar u.a. Todes- und Geburtssymbolik, es weist aber keine ausgedehnte liminale Phase im oben angesprochenen und unten beschriebenen Sinn auf, zudem entspricht seine Verlaufsstruktur nicht dem dreiteiligen Schema van Genneps – sie erscheint als wesentlich komplexer; s.o. 1.1.2.2.1.2.; siehe auch ebd. Anm. 695. In der Einleitung zu *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (1975) behauptet Turner, seine *Chihamba*-Erfahrung sei für die Entwicklung des *Communitas / Antistruktur* –Konzepts entscheidend gewesen (vgl. TRD 21 f; siehe dazu auch IVANOV 245) – eine Behauptung, die angesichts des oben Erwähnten und der in der Folge zu untersuchenden Texte aus den sechziger-Jahren wie ein Versuch anmutet, Spuren zu verwischen.

³¹¹ TURNER V., Variations on a Theme of Liminality. In: MOORE / MYERHOFF (1977 a) 36-52 (im weiteren abgek.: T (1977 c)) 36; zu *liminality* siehe auch u.a. ROSS M.E., The Concept of Liminality In Two Tribal Rituals. In: *American Imago* 39 / 2, 1982. 133-148; GRIMES (1982) 149 f; DEFLEM 13 f; BYNUM C.W., Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt 1996 [1991] 27-60 (Kap. 1: Geschichten und Symbole der Frauen – Eine Kritik an Victor Turners Theorie der Liminalität); IVANOV 219 ff

³¹² TFS (1964 a) 93; zum Begriff *Situation* s.o. 1.2.0., Anm. 2

³¹³ siehe dazu auch TR 123 / TRP 125, TR 125 / TRP 128, TR 134 / TRP 138; vgl. DOUGLAS (1966) 137, wo (im Kontext der Analyse von Hexereibesuldigungen) Lücken in

subject, welches seine alte Position hinter sich gelassen- und seine neue noch nicht eingenommen hat, anhand spezifischer Symbol-Sets als »*interstructural human being*«³¹⁴, »*transitorial being*«³¹⁵ bzw. »*liminal persona*«³¹⁶ definierbar wird.³¹⁷ Die Erarbeitung einer Phänomenologie der liminalen Phase als interstrukturaler Situation (bzw. interstrukturaler Phase³¹⁸) für die diese Phase »passierenden« Übergangswesen (*transitorial beings*) versucht Turner in der Folge zu leisten.

Gleich im nächsten Absatz ersetzt er den Begriff *Position* durch den inklusiveren (und damit unschärferen) Begriff *state*:

» ... **Such rites indicate and constitute transitions between states.** * By ›state‹ I mean here ›a relatively fixed or stable condition‹ and would include in its meaning such social constancies as legal status, profession, office or calling, rank or degree. I hold it to designate also the condition of a person as determined by his culturally recognized degree of maturation as when one speaks of ›the married or single state‹ or the ›state of infancy.‹ The term ›state‹ may also be applied to ecological conditions, or to **the physical, mental or emotio-**

der Sozialstruktur als angstauslösend beschrieben werden aus der Perspektive derer, die klar definierte Positionen innerhalb der Struktur einnehmen: » ... Menschen, die in den **Zwischenräumen*** einer Machtstruktur leben ... [, werden] von denen, die einen eindeutigeren Status haben, als Bedrohung empfunden ... « Das unveröffentlichte Manuskript von *Purity and Danger* (»Pollution concepts«) lag Turner bei der Abfassung von *Betwixt and Between* vor (vgl. T (1964) 7, 19). Zum Einfluß von Mary Douglas auf Turners *liminality*- und Antistruktur-Konzept im Detail s.u.; im Gegensatz zu Turner nimmt sie in Kap. 6 (»Kräfte und Gefahren« (vgl. DOUGLAS (1966) 124-150)) im Rahmen ihrer Überlegungen zu Struktur und Unordnung (vgl. ebd. 124 f), Struktur und »**Nichtstruktur**«* (ebd. 131), »Form« und »Formlosigkeit« (vgl. ebd. 138) sowohl auf eine sozialstrukturelle- als auch auf eine **intrapyschische** Ebene Bezug (vgl. ebd. 130 f).

³¹⁴ TFS (1964 a) 93

³¹⁵ vgl. ebd. 95, 98

³¹⁶ vgl. ebd. 95, 96, 97; zum Begriff *Persona* in der Analytischen Psychologie siehe u.a. JUNG C.G., Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. (1928) In: ders., Zwei Schriften über Analytische Psychologie. Ges. Werke 7. Olten / Freiburg 1989. 127-247 (im weiteren abgek.: JUNG (1928)) 164-170; siehe auch ADAM (2000) 28-32; » ... Der Ausdruck *Persona* stammt aus dem antiken Theater und bedeutet ›Maske‹. Er stand für die Maske, die der ... Schauspieler vor sein Gesicht hielt und durch die er hindurchsprach. *Persona* kommt von lat. *personare* = hindurchtönen ...

... Die *Persona* ist ein psychischer Funktionskomplex, der die Anpassung an die äußere Umgebung, die Berufswelt und allgemein die Gesellschaft garantiert. Sie ist der Teil des Ich, der der Außenwelt zugewandt ist. Mit der *Persona* zeigen wir der Mitwelt die Charakterzüge und Eigenschaften von uns, die wir für sozial verträglich und wünschenswert halten.« (Ebd. 29 f)

³¹⁷ vgl. ebd. 95; es ist schwer einzusehen, weshalb das *transitorial being* nicht als Inhaber einer **Position** angesehen werden soll; dazu im Detail s.u. 3.; zu *Position* s.o. 1.0.2., Anm. 123, 125)

³¹⁸ vgl. TFS (1964 a) 98

nal condition in which a person or group may be found at a particular time.*
A man may thus be in a state of good or bad health; a society in a state of war or peace ... State, in short, is a more inclusive concept than status or office and refers to any type of stable or recurrent condition that is culturally recognized.* «³¹⁹

Und weiter: »Van Gennep himself defined ›rites de passage‹ as ›rites which accompany every change of place, state, social position and age.*
« ... I employ ›state‹ to include all his other terms.* «³²⁰

Was nun die liminale Phase als *transitorial situation* angeht, so trifft auf diese die Bezeichnung »state« nicht zu: » ... I prefer to regard transition as a process,* a becoming, and in the case of *rites de passage* even a transformation* ... In any case, a transition has different cultural properties from those of a state* ... «³²¹

Bevor Turner in der Folge darangeht, eine Beschreibung der *liminal persona* auf inhaltlicher Ebene zu erarbeiten, umreißt er die formalen Voraussetzungen, auf welchen nach seinem Dafürhalten eine solche Beschreibung gründet; er wechselt in diesem Zusammenhang – kommentarlos – von der im Text bis dahin innegehabten etischen- zu einer emischen Perspektive:

»The subject of passage ritual is, in the liminal period, **structurally, if not physically, ›invisible.‹*** [³²²] As members of society, **most of us see only**

³¹⁹ ebd. 93 f

³²⁰ ebd. 94; mit der Einführung des Begriffs *state* verwischt Turner die eingangs formulierte These (s.o. Anm. 312), um in der Folge die Position der *liminal persona* gleichsam »ungestört« entfalten zu können. Im Detail s.u. 3.; zur Kritik an der Unschärfe des *state*-Begriffs bei van Gennep und Turner siehe CRAPANZANO 16 f: »Despite van Gennep's assertion that the ›essential purpose‹ of the rite of passage ›is to enable the individual to pass from one defined position to another which is equally well-defined,‹ [vgl. van GENNEP 15; dort statt ›position‹ »Situation«] **he himself is not particularly clear about the nature of these ›positions.‹** ... Van Gennep's failure to define adequately ›position‹ has, I believe, impeded an appreciation of the intricacy of the ritual process ... [Fußnote] A similar criticism may be advanced for Victor Turner's (1967) use of ›state‹: in his discussion of rites of passage [s.o.] ... **Such broad usage can only serve to mask ritual intricacy.*** «

³²¹ TFS (1964 a) 94; erst an dieser Stelle führt Turner in *Betwixt and Between* das Prozeß-Paradigma ein; Gesellschaft als Prozeß und Sozialstruktur als dynamische Kategorie (s.o. 1.0.2., Anm. 127) werden ausgeblendet; letztere erscheint vielmehr als starre Größe, in deren »Zwischenräumen« sich Transformationsprozesse ereignen. Gemessen an den Konzepten des Strukturfunktionalismus postuliert Turner die liminale Phase gleichsam als »Prozeß im Prozeß« – eine »Verdoppelung«, deren heuristischer Wert mir fragwürdig erscheint.

³²² Siehe dazu auch TFS (1964 a) 96, 98; »strukturell unsichtbar« – für wen? In ebd. 98 heißt es: » ... Since neophytes are not only structurally ›invisible‹ (though physically visible

what ... we are conditioned to see* when we have learned the definitions and classifications of our culture. A society's **secular definitions*** do not allow for the existence of a not-boy-not-man, which is what a novice in a male puberty rite is (if he can be said to be anything). A set of essentially **religious definitions*** coexist with these which do set out to define **the structurally indefinable ›transitorial being.***³²³

Dieses wird nun anhand seines **Namens** und anhand eines spezifischen **Symbol-Sets** von Turner definiert:

» ... The same name is very frequently employed to designate those who are being initiated into very different states of life. For example, among the Ndembu of Zambia the name *mwadi* may mean various things: it may stand for ›a boy novice in circumcision rites,‹ or ›a chief-designate undergoing his installation rites,‹ or ... ›the first or ritual wife‹ who has important ritual duties in the domestic family.«³²⁴

[- wiederum: für wen?]) and ritually polluting, [dazu s.u.] they are very commonly **secluded***, partially or completely, from the realm of culturally defined and ordered states and statuses. [Als wäre der Status des Neophyten nicht »kulturell definiert« !] Often the indigenous term for the liminal period is, as among Ndembu, the locative form of a noun meaning ›seclusion site‹ (*kunkunka*, *kung'ula*). The neophytes are sometimes said to ›**be in another place.**‹* They have physical but not social ›reality,‹ hence they have to be hidden [vor wem?] , since it is a paradox, a scandal, to see what ought not to be there!« Die Bezugnahme auf *Mukanda* liegt auf der Hand: die Knaben werden physisch von ihren Müttern getrennt; diese können ihre Söhne während mehrerer Monate **nicht sehen** (wohl aber hören); also nicht: weil die Novizen »strukturell unsichtbar« sind, werden sie in den Seklusionsbereich verbracht, sondern umgekehrt: die Novizen befinden sich im *Mukanda* und sind **deshalb** den Blicken ihrer Mütter entzogen (wie auch sie ihre Mütter nicht sehen dürfen). Indem Turner die *strukturelle Unsichtbarkeit* der Initianden postuliert (er verwendet im gesamten Text die Pluralform – auch das ein Hinweis auf *Mukanda*: die Knaben werden ja im Kollektiv dem Ritus unterzogen), eignet er sich im Rahmen einer emischen Perspektive *eine* von mehreren möglichen Sub-Perspektiven an, nämlich jene der Mütter der Novizen und darüber hinaus aller Nicht-Initiierten – deren einer auch er selbst gewesen ist. Der Umstand, daß Turner während der Seklusionszeit des von ihm in TFS beschriebenen *Mukanda*-Rituals nur gelegentlich in der *lodge* »vorbeigeschaut« hat (dazu s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 953), könnte als *ein* Faktor beim – allem Anschein nach von ihm nicht reflektierten – »Hineingehen« (oder soll man besser sagen: Hineingeraten?) in diese spezifische Perspektive eine Rolle gespielt haben. Aus der Perspektive der am Ritual teilnehmenden Männer – und erst recht aus jener der Knaben – kann von »Unsichtbarkeit« der Novizen (physisch wie »strukturell«) selbstverständlich keine Rede sein.

³²³ ebd. 95; die Bezugnahme auf *Mukanda* ist hier evident. Daß mittels eines religiösen begrifflichen Instrumentariums definierte Positionen und Rollen ebenso Elemente der Sozialstruktur einer Gesellschaft sind wie solche, die mittels »säkularer Definitionen« bestimmt werden (ganz abgesehen davon, daß eine klare Trennung zwischen religiösen und säkularen »Definitionen« bzw. religiösen und säkularen Rollen in Gesellschaften wie jener der Ndembu nicht existiert), scheint Turner an dieser Stelle zu übersehen.

³²⁴ TFS (1964 a) 95 f; hier wird ausdrücklich auf *Mukanda* Bezug genommen. Turner

Die mit der *liminalen Persona* assoziierten Symbole beschreibt Turner als »komplex und bizarr«;³²⁵ häufig sind sie dem Fundus der Humanbiologie entnommen.³²⁶ » ... They give an outward and visible form to an inward* and conceptual process.«³²⁷

Das nicht-mehr- und noch-nicht-klassifiziert-Sein der Neophyten³²⁸ findet sich durch **Symbole des Todes / der Auflösung** einerseits und **Symbole der Schwangerschaft / Geburt** andererseits abgebildet;³²⁹

spricht in der Folge von »initiates« (vgl. ebd. 96) bzw. »neophytes« (vgl. ebd. und 98 ff, 101, 103, 105 ff, 108).

³²⁵ vgl. ebd. 96

³²⁶ vgl. ebd.

³²⁷ ebd.; hier kommt Turner einer Bezugnahme auf intrapsychische Referenten liminaler Symbolik relativ nahe; dazu auch s.o. 1.2.0., Anm. 2

³²⁸ vgl. ebd.; siehe auch ebd. 98: » ... We are not dealing with structural contradictions when we discuss liminality, but with the essentially **unstructured*** (which is at once **destructured*** and **prestructured***) and often the people themselves see this in terms of bringing neophytes into close connection with deity or with superhuman power, with what is, in fact, often regarded as the unbounded, the infinite, the limitless.« Daß Initianden im Verlauf eines rituell induzierten Prozesses intrapsychischer Umstrukturierung, in dessen Verlauf sie integrierte Identität gewinnen sollen, mit dem Heiligen (im Detail s.u.) als dem Uneingegrenzten, Unendlichen konfrontiert werden, hat gerade **nicht** die Funktion, sie mit diesem unstrukturierten, grenzenlosen Numinosen gleichsam zu identifizieren, sondern dient ganz im Gegenteil der Abgrenzung im Interesse der Erfahrung eigener Grenzen und damit je eigener Identität: »Das bist nicht du, das sind die Götter!« (Vgl. JUNG (1912/1952) 395: » ... Die Libido, die nicht in das zeitgemäße Leben strömt, gerät regredierend in die Mythenwelt der Archetypen und belebt jene Bilder, die seit Urzeiten das nicht menschliche Leben der oberen und unteren Götter ausdrücken. Geschieht diese Regression dem jugendlichen Menschen, so wird sein individuelles Leben ersetzt durch das archetypische Drama der Götter, das für ihn umso verheerender ausfällt, als die Erziehung seines Bewußtseins ihm keinerlei Mittel an die Hand gibt, das zu erkennen, was gespielt wird, und damit die Möglichkeit, sich von dieser Faszination zu befreien. Das war die lebendige Funktion des Mythos, daß er dem ratlosen Menschen erklärte, was in seinem Unbewußten, das ihn nicht losließ, vorging. Der Mythos sagte ihm: »Das bist nicht du, das sind die Götter ... < * «

³²⁹ vgl. TFS (1964 a) 96 f: » ... The ›structural invisibility‹ of liminal *personae* has a two-fold character. They are at once no longer classified and not yet classified. In so far as they are no longer classified, the symbols that represent them are ... drawn from the biology of death,* decomposition, catabolism, and other physical processes that have a negative tinge, such as menstruation (frequently regarded as the absence or loss of a fetus). Thus, in some boys' initiations [z.B. im *Mukanda*-Ritual] newly circumcised boys are explicitly likened to menstruating women. In so far as a neophyte is structurally ›dead,‹ he or she may be treated, for a long or short period, as a corpse ... The neophyte may be buried, forced to lie motionless in the posture ... of customary burial, may be stained black, or may be forced to live for a while in the company of masked and monstrous mummers representing, inter alia, the dead, or worse still, the undead ... [auch hier eine Bezugnahme auf *Mukanda*]

The other aspect, that they are not yet classified, is often expressed in symbols modeled on processes of gestation and parturition.* The neophytes are likened to or treated as

mit diesen binären Gegensatzpaaren nur teilweise deckungsgleich sind positive- und strukturell negative Aspekte³³⁰ bzw. Charakteri-

embryos, newborn infants, or sucklings [vgl. die Verwendung des *mudyi*-Baumes im *Mukanda*-Ritual] by symbolic means ...

The essential feature of these symbolizations is that the neophytes are neither living nor dead from one aspect and both living and dead from another.* Their condition is one of ambiguity and paradox*, a confusion of all the customary categories.«

Was die Symbolik von Tod, Schwangerschaft und Geburt angeht, so ordnet Turner in *Three Symbols of Passage* »Tod« (»Kastration«) und »Geburt« der Beschneidungsszene am zweiten Tag der Trennungsriten von *Mukanda* zu (vgl. T (1962) 169 ff); Todes- und Wiedergeburtssymbolik wären demnach **nicht** in der liminalen Phase, sondern schon in der **Abtrennungsphase** des Rituals auffindbar: der Kindheit »sterben«, um in die Welt der Männer »geboren« zu werden; von der Beschneidung unter dem *mudyi* über den *muyombu* auf den *mukula* (s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 946) und von dort in die *seclusion lodge*. **Von außen** betrachtet (aus der Sicht der Nicht-Initiierten, vor allem der Mütter) »sterben« die Knaben durch den Trennungsritus, wachsen im Verborgenen (im *Mukanda*-Gehege, welches in diesem Kontext als Uterus fungiert) zu neuen Wesen heran, und werden **für sie** (die Mütter) in den Angliederungsriten neu geboren. Durch Ernährung, Gesang und Einhaltung der spezifischen Tabus tragen die Mütter ein Ihriges zum Gelingen dieser »Embryonalphase« und »Geburt« ihrer Söhne bei.

Daß – im Kontext von Initiationsriten für Jugendliche – ritueller Tod und rituelle Wiedergeburt **nicht** der liminalen Phase zuzuordnen sind, sondern deren Beginn und Ende markieren, betont u.a. Mary Douglas (vgl. DOUGLAS (1966) 127 f).

Symbole, die **Auflösung / Verwesung / Fäulnis** (»decomposition«) bezeichnen, sind Teil des liminalen Settings insofern, als durch sie – **jenseits** seiner Grenzen – eine Drohung aufgerichtet wird: die Verletzung der Speisetabus (s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 989), ebenso der Verrat der Geheimnisse der *lodge* würde **Lepra bzw. Schwachsinn** zur Folge haben (s.o. ebd. und ebd. Anm. 1039); bezogen auf die im *Mukanda*-Uterus zu erlangende neue **Identität** steht Lepra als Synonym für **psychische Fragmentierung – Identitätsdiffusion bzw. Psychose** – die demjenigen droht, der der Regression »zurück zur Mutter« verfällt (dazu s.u. 3., Anm. 260-262, 264).

Todessymbolik (im Kontext von *Mukanda*: die Beschneidung; das über-den-*muyombu*-gehoben-Werden – s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 945) und **Symbole der Auflösung repräsentieren also ganz unterschiedliche Kategorien intrapsychischer Dynamik: Dekonstruktion wesentlicher Strukturelemente der alten (kindlichen) Identität einerseits und die drohende Gefahr des Verlusts der im *Mukanda* gewonnenen neuen Identität andererseits.** Daß Turner diese beiden Symbol-Sets »in einem Atemzug nennt« (vgl. TFS (1964 a) 96 – s.o.), sie gleichsam als Synonyma behandelt, trägt dazu bei, den Blick – seinen und unseren – auf das zu verstellen, was auf der Ebene einer intrapsychischen Dynamik im *ritual subject* von *Mukanda* stattfindet und mit Begriffen wie Struktur und Antistruktur bezeichnet werden kann. Im Detail s.u. 3.

Was die Erweiterung des binären Gegensatzpaares Tod – Schwangerschaft / Geburt zu einer Triade durch Hinzukommen von Symbolen der Auflösung / Verwesung angeht, siehe die **Rot / Weiß / Schwarz-Triade** im Kontext der Farb-Klassifikation der Ndembu (vgl. TFS (1963/1965) 88-91, wo Turner »black« u.a. der Bedeutung »falling into unconsciousness« bzw. »cessation of consciousness« zuordnet (ebd. 89).)

³³⁰ vgl. u.a. TFS (1964 a) 98 f

stika³³¹ der liminalen Phase: als »**structurally negative characteristic[s] of transitorial beings**«³³² nennt Turner deren rituelle **Unreinheit**³³³, **Unbestimmtheit der sexuellen Identität bzw. Bisexualität**³³⁴

³³¹ vgl. ebd. 98

³³² ebd.

³³³ vgl. ebd. 97 f: Turner nimmt hier Bezug auf Mary Douglas' Konzept von Unreinheit: » ... She holds that ... what is unclear and contradictory (from the perspective of social definition) tends to be regarded as (ritually) unclean. **The unclear is the unclean*** ... From this standpoint, one would expect to find that transitorial beings are particularly polluting, since they are neither one thing nor another; or may be both; ... and are at the very least ›betwixt and between*‹ all the recognized fixed points in space-time of structural classification. In fact, in confirmation of Dr. Douglas's hypothesis, liminal *personae* nearly always and everywhere are regarded as polluting to those who have never been ... ›inoculated‹ against them, through having been themselves initiated into the same state.« (Ebd. 97; siehe dazu DOUGLAS (1966) u.a. 124-29, bes. 126; dort heißt es, unter Bezugnahme auf van Gennep: » ... Der Zustand des Übergangs ist schon allein deshalb gefährlich, weil er zwischen einem vorhergehenden und einem kommenden Zustand liegt – er ist **undefinierbar***.«

Turner schlägt vor, zwei **Varianten von Unreinheit** zu unterscheiden, » ... [to] discriminate here between the **statics and dynamics of pollution situations***. In other words, we may have to distinguish between pollution notions which concern states that have been ambiguously or contradictorily defined, and those which derive from ritualized transitions between states. In the first case, we are dealing with what has been defectively defined ... , in the second with what cannot be defined in static terms.« (TFS (1964 a) 97 f) Vor dem Hintergrund des strukturfunktionalistischen Konzepts von Gesellschaft als Prozeß erscheint die von Turner auch an dieser Stelle vorgenommene exklusive Verwendung dynamischer Kategorien zur Beschreibung ritueller Übergänge – im Gegensatz zur Verwendung von *static terms* zur Beschreibung von Sozialstruktur – als nicht nachvollziehbar; ob die auch **nach** Absolvierung von *Mukanda* noch längere Zeit latent vorhandene Unreinheit der ehemaligen Initianden, welche diesen auch während der Seklusionszeit allem Anschein nach anhaftete (vgl. TFS 239; s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 1040), **qualitativ** von der Unreinheit der unbeschnittenen Knaben vor Abhaltung des Rituals zu unterscheiden ist, wird von Turner nicht erläutert; naheliegend erscheint es in diesem Zusammenhang, an die auch **nach** Absolvierung von *Mukanda* für einen längeren Zeitraum immer noch drohende Gefahr der Regression »zurück zur Mutter« zu denken.

³³⁴ vgl. TFS (1964 a) 98: »In societies dominantly structured by kinship institutions, sex distinctions have great structural importance ... It is consistent with this to find that in liminal situations ... neophytes are sometimes treated or symbolically represented as **being neither male nor female*** ... They are symbolically **either sexless or bisexual*** ... If the liminal period is seen as an interstructural phase in social dynamics, the symbolism both of androgyny and sexlessness immediately becomes intelligible in sociological terms without the need to import psychological (and especially depth-psychological) explanations.« Zu ritueller Symbolik im Kontext von Initiation, die Bisexualität repräsentiert, siehe u.a. ELIADE (1958) 58 ff; aus psychoanalytischer Perspektive soll das Individuum gegen Ende der Adoleszenz – phasenadäquat – Gewißheit hinsichtlich der je eigenen sexuellen Identität und sexuellen Orientierung gewonnen haben (dazu s.u. 3., Anm. 240, 284, 323); eine Phase der (auch diesbezüglichen) Verwirrung geht den Prozessen der intrapsychischen Konsolidierung voraus (vgl. ebd. u.a. Anm. 237).

und Besitzlosigkeit^{335,336} im Gegensatz dazu erwähnt er als »positive aspects of liminality«³³⁷ (1.) »certain liminal processes ... regarded as analogous to those of gestation, parturition, and suckling«³³⁸, ferner (2.) einen Neophyten und Instruktoressen bzw. die Neophyten untereinander verbindenden **spezifischen Typus von Sozialstruktur**³³⁹ und schließlich (3.) **die Begegnung mit dem Heiligen**, welcher die Neophyten ausgesetzt werden mit dem Ziel, sie einer ontologischen Transformation zu unterziehen;³⁴⁰ besonders die Erläuterungen zu (2.) und (3.) enthalten zahlreiche Bezugnahmen auf das *Mukanda*-Ritual.³⁴¹

Ad 1.: Symbole, die Schwangerschaft, Geburt und Stillen repräsentieren, werden hier von Turner als **der eine Pol** je spezifischer Formen von **coincidentia oppositorum** behandelt – der andere Pol bleibt damit stets im Blickfeld:

» ... Undoing, dissolution, decomposition are accompanied by processes of growth, transformation, and reformulation of old elements in new patterns. ... **logically antithetical processes of death and growth may be represented by the same tokens**,* for example by **huts and tunnels*** [³⁴²] that are at once toms and wombs, by lunar symbolism ... , by **nakedness*** [³⁴³] (which is at once the mark of a newborn infant and a corpse prepared for burial), [etc.] ... This coincidence of opposite processes and notions in a single representation characterizes the peculiar unity of the liminal: **that which is neither this nor that, and yet is both.*** «³⁴⁴

³³⁵ vgl. ebd. 98 f: » ... transitorial beings ... *have* nothing. They have no status [?], property, insignia, secular clothing, rank, kinship position, nothing to demarcate them structurally from their fellows. Their condition is indeed the very prototype of **sacred poverty***.«

³³⁶ der Status der Novizen während der Seklusionsphase des *Mukanda*-Rituals ist u.a. durch diese Eigenschaften bestimmt; vgl. 1.1.2.2.2.1.1., u.a. Anm. 991, 1004, 1022; vgl. auch ebd. Anm. 948

³³⁷ TFS (1964 a) 99

³³⁸ ebd.

³³⁹ vgl. ebd. 99 ff; vgl. T (1968) 576

³⁴⁰ vgl. TFS (1964 a) 102-08

³⁴¹ vgl. ebd. 99 ff, 102 f, 105 ff; im Detail s.u.

³⁴² der Konnex zum *Mukanda*-Gehege liegt auf der Hand; zur Tunnel-Symbolik im Kontext von *Mukanda* s.u. 3., Anm. 117

³⁴³ zur Nacktheit der Novizen im *Mukanda*-Ritual s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 991

³⁴⁴ TFS (1964 a) 99; daß Todes- und Geburtssymbolik in der Beschneidungsszene zusammenfallen (die rituelle Nacktheit der Novizen gehört – ganz im Sinne ihrer von Turner hier angesprochenen Doppeldeutigkeit – in diesen Kontext) ist soweit nachvollziehbar ebenso wie der Umstand, daß der Status der Neophyten u.a. durch Symbole des undefinierbaren definiert wird; unterschieden werden muß allerdings zwischen Todessymbolik (und Auflösung, die auf den Tod folgt – in diesem Sinne können Uterus und Grab identisch sein) und

Ad 2.: Zwar betont Turner die **interstrukturelle** Qualität der liminalen Phase (s.o.), räumt jedoch ein, daß nichtsdestotrotz *liminality* und Sozialstruktur einander nicht definitiv ausschließen:³⁴⁵

» ... However, between neophytes and their instructors (where these exist), and in connecting neophytes with one another, there exists a set of relations that compose a **social structure** of a **highly specific type***. It is a structure of a very simple kind: **between instructors and neophytes there is often complete authority and complete submission; among the neophytes there is often complete equality**.* Between the incumbents of positions in **secular politicojural systems*** there exist intricate and situationally shifting networks of rights and duties proportioned to their rank, status, and corporate affiliation. **There are many different kinds of privileges and obligations, many degrees of superordination and subordination. In the liminal period such distinctions and graduations tend to be eliminated**.* Nevertheless, it must be understood that the authority of the elders over the neophytes is not based on legal sanctions; it is in a sense the personification of the self-evident authority of tradition. **The authority of the elders is absolute**,* because it represents the absolute, the axiomatic values of society ... [³⁴⁶]

If complete obedience characterizes the relationship of neophyte to elder, **complete equality usually characterizes the relationship of neophyte to neophyte**,* where the rites are collective ... The liminal group is a community or comity of comrades and not a structure of hierarchically arrayed positions. This comradeship transcends distinctions of rank, age, kinship position, and, in some kinds of cultic group, even of sex ... Among the Ndembu of Zambia, for example, all food brought for novices in circumcision seclusion by their mothers is shared out equally among them. No special favors are bestowed on the sons of chiefs or headmen.^[347] ... Deep friendships between novices are encouraged [³⁴⁸] ...

This comradeship ... is ... the product of interstructural liminality* ... Roles ... carry responsibilities and in the liminal situation the main burden of responsibility is borne by the elders, leaving the neophytes free to develop

Symbolik der Verwesung / Auflösung »bei lebendigem Leib« (Lepra / Psychose) als Sanktion für Tabubruch / Regression (s.o. Anm. 329).

³⁴⁵ erst in *The Ritual Process* wird Turner in diesem Zusammenhang von **Antistruktur** sprechen (dazu im Detail s.u. 1.2.4.)

³⁴⁶ Daß Turner hier u.a. auf die spezifischen Beziehungsstrukturen zwischen Novizen und Instruktoressen im *Mukanda*-Ritual Bezug nimmt, ist evident; s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 980

³⁴⁷ Unerwähnt bleibt hier, daß derjenige Novize, der die Position des *kambanij* einnimmt, seine Mahlzeit jeweils als **erster** erhält (s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 978), des weiteren, daß diese Position bei Fehlverhalten des zunächst ernannten Inhabers an einen anderen, besser geeigneten Knaben übergehen kann, (vgl. TFS 188) m.a.W., daß die Novizen untereinander in einem **Konkurrenzverhältnis** um die Position des *kambanij* stehen bzw. von den Erwachsenen in ein solches Konkurrenzverhältnis gedrängt werden.

³⁴⁸ vgl. u.a. TFS 239; siehe auch KUBIK (1993 b) 323

interpersonal relationships as they will. They confront one another ... integrally and not ... as actors of roles.«³⁴⁹

Ad 3.: Die aus der Unterordnung der Neophyten unter die absolute Autorität der Instrukturen³⁵⁰ resultierende Passivität und Regressionsneigung³⁵¹ schafft optimale Voraussetzungen für eine in der Begegnung mit dem Heiligen gründende **ontologische Transformation*** des *ritual subject*:

» ... The arcane knowledge or ›gnosis‹ obtained in the liminal period is felt to change the inmost nature of the neophyte, impressing him, as a seal impresses wax, with the characteristics of his new state. It is not a mere acquisition of knowledge, but a **change in being***. His apparent passivity is revealed as an absorption of powers which will become active after his social status has being redefined in the aggregation rites.«³⁵²

Die Konfrontation mit dem Heiligen (»the communication of the *sacra*«³⁵³) erfolgt auf dreierlei Weise: » ... **exhibitions***, ›what is shown‹; ... **actions***, ›what is done‹; and ... **instructions***, ›what is said.‹«³⁵⁴

Besonders letzteren Vermittlungsmodus betreffend betont Turner den hohen Stellenwert der **Geheimhaltung**,³⁵⁵ um dann auf drei »Probleme« im Kontext einer Untersuchung der »communication of *sacra*« genauer einzugehen: **Disproportion, Monstrosität und Mysterium**.³⁵⁶

³⁴⁹ TFS (1964 a) 99-101; es ist in keiner Weise nachvollziehbar, weshalb Turner an dieser Stelle hierarchische Strukturen (anscheinend exklusiv) »säkularen politisch-rechtlichen Systemen« zuordnet (als gäbe es sie im Kontext religiöser Institutionen nicht!) um unmittelbar anschließend die völlige Unterordnung der Novizen unter die absolute Autorität der Instrukturen (der Konnex zu *Mukanda* – auf S. 101 explizit hergestellt – liegt das gesamte Zitat betreffend auf der Hand) im Kontext von *liminality* zu beschreiben. Die »völlige Gleichheit der (*Mukanda*-)Novizen untereinander« wird in *The Ritual Process* für Turner den Ausgangspunkt für die Entwicklung seines *Communitas* (bzw. Antistruktur)-Konzepts darstellen (dazu s.u. 1.2.4.).

³⁵⁰ Im *Mukanda*-Ritual ist diese Autorität in letzter Konsequenz mit **Tötungs-Macht** ausgestattet – vgl. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 980

³⁵¹ vgl. TFS (1964 a) 101; siehe auch KUBIK (1993 b) 322, der die Regressionsneigung der Initianden naheliegenderweise mit deren posttraumatischer psychischer Situation nach der Beschneidung in Zusammenhang bringt.

³⁵² TFS (1964 a) 102

³⁵³ TFS (1964 a) 102

³⁵⁴ ebd.

³⁵⁵ vgl. u.a. ebd. 103; Turner erwähnt hier als Beispiel – unter Bezugnahme auf das *Chihamba*-Ritual – u.a. die Mitteilung geheimer Namen von Gottheiten an die Neophyten.

³⁵⁶ vgl. ebd.

Am Beispiel der **Masken** der Ndembu (welche im Kontext von *Mukanda* hergestellt werden und zum Einsatz kommen³⁵⁷) schreibt er dem Monströsen und Disproportionalen, das diesen eigen ist, die Funktion zu, die Novizen zum Denken, zur **Reflexion** anzuregen:

» ... The communication of *sacra* and other forms of esoteric instruction ... involves three processes* ... as in parallel. The first is the reduction of culture into recognized components or factors*; the second is their recombination in fantastic or monstrous patterns and shapes*; and the third is their recombination in ways that make sense with regard to the new state and status that the neophytes will enter* . The second process, monster- or fantasy-making, focuses attention on components of the masks and effigies, which are so radically ill-assorted that they stand out and can be thought about ... Put a man's head on a lion's body and you think about the human head in the abstract.* ... The man-lion monster also encourages the observer to think about lions, their habits, qualities, metaphorical properties, religious significance, and so on ... Liminality here breaks ... the cake of custom and enfranchises speculation ... [It] is the realm of primitive hypothesis, where there is a certain freedom to juggle with the factors of existence.«³⁵⁸

Dieser Freiheit sind allerdings enge Grenzen gesetzt:³⁵⁹ » ... in initiation, there are usually held to be **certain axiomatic principles*** of construction, and certain building blocks that make up the cosmos and into whose nature no neophyte may inquire.«³⁶⁰

Die **Axiome**, auf welchen nach Vorstellung der Angehörigen einer bestimmten Kultur die kosmische Ordnung gründet, werden in den geheimsten Episoden der liminalen Phase vermittelt bestimmter *sacra* (oder eigentlich *sacerrima*) den Neophyten zur Kenntnis gebracht;³⁶¹ heilige Objekte, Handlungen und Mitteilungen dieser Art sind laut Turner häufig der Kategorie **Körpersymbolik** zuzuordnen;³⁶² für sie gilt:

» Whatever the precise mode of explaining reality by the body's attributes, *sacra* which illustrate this are always regarded as absolutely sacrosanct, as **ultimate mysteries***. We are here in the realm of what Warner [³⁶³] ... would

³⁵⁷ vgl. ebd. 103; dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 990, 1002

³⁵⁸ TFS (1964 a) 106; vgl. ebd. 103 ; T (1968) 577

³⁵⁹ vgl. TFS (1964 a) 106

³⁶⁰ ebd.

³⁶¹ vgl. ebd. 107; dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 1014, 1016; in TFS 248 f ist die Vermittlung der *sacra* in Form ihrer *Abwesenheit* präsent – Turner hatte sie jedenfalls für die Zeit der Seklusion *erwartet*.

³⁶² vgl. TFS (1964 a) 107; dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 1015; 1.1.2.2.1.0., Anm. 539, 543; 1.1.2.2.1.3., Anm. 765-771

³⁶³ WARNER W. L., *The Living and the Dead*. New Haven 1959

call ›nonrational or nonlogical symbols‹* which › ... arise out of the basic individual and cultural assumptions, more often **unconscious*** than not, from which most social action springs. They supply the solid core of mental and emotional life of each individual and group. This does not mean that ... man cannot ... think in a reasonable way about them, but rather that they do not have their source in his rational processes ... ‹ [³⁶⁴]

The central cluster of nonlogical *sacra* is then the symbolic template of the whole system of beliefs and values in a given culture, its archetypal paradigm and ultimate measure ... The term ›archetype‹* denotes in Greek a master stamp or impress, and these *sacra*, presented with a numinous simplicity, stamp into the neophytes the basic assumptions of their culture.«³⁶⁵

Turner schließt seinen Text mit einer kurzen Darstellung einiger Aspekte der von Hilda Kuper beschriebenen Seklusion der Swazi-Häuptlinge während der sogenannten *Incwala ceremony*.³⁶⁶ Ohne diesen »Anhang« wäre *Betwixt and Between* – abgesehen von kurzen Einschüben³⁶⁷ – praktisch zur Gänze eine Abhandlung über *Mukanda*, und zwar in einem zweifachen Sinn: zum einen auf der Ebene der im Text ausführlich dargestellten Phänomenologie, zum anderen bezogen auf Victor Turners persönliches Erleben im Sommer 1953.³⁶⁸

1.2.3.2. LIMINALITÄT IN *MYTH AND SYMBOL* UND IN *THE RITUAL PROCESS*

Wie bereits erwähnt, kehrt – unter Bezugnahme auf *Betwixt and Between* – das Thema *liminality* im Verlauf der sechziger Jahre lediglich in den beiden oben genannten Arbeiten (1968 und 1969) wieder³⁶⁹ und dient

³⁶⁴ ebd. 3 f; zitiert nach TFS (1964 a) 108

³⁶⁵ ebd. 107 f; eine Bezugnahme auf C. G. Jung unterbleibt an dieser Stelle. Jung scheint auch in der Literaturliste von *Betwixt and Between* nicht auf.

³⁶⁶ vgl. ebd. 108-110; vgl. KUPER H., *An African Aristocracy. Rank Among the Swazi*. London / New York / Toronto 1961[1947] 197-225

³⁶⁷ vgl. TFS (1964 a) 100, 101, 103 f

³⁶⁸ zu meiner Annahme, daß *Mukanda* im Denken Victor Turners während mehrerer Jahre massiv präsent war, s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 802: in *Three Symbols of Passage* (1962) kündigt Turner eine Arbeit über *Mukanda* an (die 1967 als einzige neue Publikation in TFS erscheinen sollte); die auf T (1962) unmittelbar folgende nächste Veröffentlichung (verfaßt 1963) war *Betwixt and Between*.

³⁶⁹ s.o. 1.2.3.0., Anm. 299, 300, 308, 309; **erstaunlicherweise taucht das Konzept ritueller Liminalität in den Arbeiten Turners über *Mukanda*** (TEB (1966), *Mukanda: The Rite of Circumcision* (TFS 151-279), TEB (1968) (identisch mit TFS 260-78) und T (1969 a) – **alle zwischen 1966 und 1969 verfaßt** (der Text in TLRC 9-19 sowie T (1962) sind im Kon-

Turner in *The Ritual Process* als Ausgangspunkt für die Entwicklung des Begriffspaares *Communitas / Antistruktur*.³⁷⁰ Im folgenden soll die Präsenz von *Betwixt and Between* (und – gleichsam »dahinter« – die Präsenz von *Mukanda*) in beiden Texten ebenso aufgezeigt werden wie die Setzung spezifischer neuer Akzente im Liminalitätskonzept, denen in Hinblick auf die Einführung von *Communitas / Antistruktur* erhebliche Bedeutung zukommt.

Zu Beginn des Lexikonartikels *Myth and Symbol* postuliert Turner **Mythen als liminale Phänomene:** » ... they are frequently told at a time or in a site that is ›betwixt and between.«³⁷¹ Damit ist der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen in der Folge das Thema *Mythos* behandelt wird; bevor er auf zwei Kategorien von Mythen – Trickster- und Schöpfungsmythen – genauer eingeht,³⁷² liefert Turner (1.) eine **Skizze seines Konzepts von liminality**³⁷³ und analysiert (2.) den **Mythos im Kontext ritueller Liminalität**.³⁷⁴

Ad 1.: Einem einleitenden Verweis auf Arnold van Genneps Modell der *rites de passage*³⁷⁵ folgt eine kurze Beschreibung der interstrukturalen Situation des *ritual subject*: » ... The individual or group undergoing *rites de passages* is, during the liminal period, neither here nor there but in a limbo. The individual initiand is no longer the incumbent of a culturally defined **social position or status*** but has not yet become the incumbent of another.«³⁷⁶

Dennoch ist die liminale Phase nicht ohne Struktur:

» ... there is a **simplification and generalization of structure*** . The complexities of stratification and segmentation are replaced by **dyadic oppositions of instructors and instructed***: the interstructural situation often may also be an

text der aktuellen Fragestellung – da vor TFS (1964 a) entstanden – nicht relevant) – an keiner einzigen Stelle auf.

³⁷⁰ s.o. 1.2.3.0., Anm. 300

³⁷¹ T (1968) 576; siehe auch ebd. 577 und 579: » ... the sacred myth ... is one of ... [the] phenomena [of liminality] ... «; *Betwixt and Between* – TFS (1964 a) – fehlt in der Literaturliste von T (1968).

³⁷² vgl. T (1968) 580 f

³⁷³ vgl. ebd. 576 f

³⁷⁴ vgl. ebd. 577, 578 ff

³⁷⁵ vgl. ebd. 576

³⁷⁶ ebd.; es fällt auf, daß Turner hier – im Unterschied zu TFS (1964 a) – auf die Verwendung des inklusiveren Begriffs *state* verzichtet (dazu s.o. 1.2.3.1., Anm. 319, 320).

instructional situation. Initiators collectively confront initiands, and among the initiands there is usually complete equality of **status***.³⁷⁷

Anschließend geht Turner auf die der liminalen Phase inhärente **Todes- und Geburts-Symbolik**³⁷⁸ und auf die »soziale Unsichtbarkeit« (»**social invisibility**«) der Initianden sowie auf die diese »Unsichtbarkeit« »bezeichnende« **Seklusion** derselben³⁷⁹ ein.³⁸⁰ Das Charakteristikum der **Unbestimmtheit der sexuellen Identität**³⁸¹ wird erst gegen Ende des Textes (im Abschnitt über die Trickster-Mythen) behandelt.³⁸² Von den in *Betwixt and Between* angeführten Merkmalen der *liminalen Persona* wird lediglich deren rituelle Unreinheit nicht erwähnt. Die Thematik der **Konfrontation mit dem Heiligen**³⁸³ bildet für Turner schließlich den Ansatzpunkt für seine Analyse des Mythos als eines liminalen Phänomens:

Ad 2.: »Liminality is ... a period of structural impoverishment and symbolic enrichment, a period of returning to first principles and to have a total perspective. What converts potential understanding into real gnosis is **instruction***. Instruction takes many forms: it is partly communicated through displays of *sacra* objects which are shown to the initiands and explained, sometimes with the aid of **sacred myths***; it partly takes the form of direct ethical instruction, although this is rarely the case in primitive ritual; and very often the cultural knowledge is transmitted by the **recital of mythical narratives***. ... such *sacra*, such gnosis, and such myths are felt ... to have ontological efficacy.«³⁸⁴

³⁷⁷ T (1968) 576; vgl. ebd. 581, wo Turner die Unterordnung der Novizen unter die absolute Autorität der Instruktoren erwähnt; vgl. oben 1.2.3.1., Anm. 346, 349, 350; der Konnex zu *Mukanda* ist evident. Was zudem auffällt, ist, daß Turner an dieser Stelle die – Neophyten betreffend – von »complete equality of **status**« spricht **und ihnen damit ausdrücklich einen spezifischen Status zuerkennt** – sehr naheliegend in Anbetracht der zuvor erwähnten vereinfachten, dyadischen **Sozialstruktur**, die während der liminalen Phase von Übergangsriten aus dem Verhalten der handelnden Personen erschlossen werden kann. Ein Jahr später, in *The Ritual Process*, wird Turner – *liminality* betreffend – vom »Zwischenstadium der **Statuslosigkeit***« sprechen (vgl. TR 97; »limbo of statuslessness« in TRP 97); dazu im Detail s.u. 1.2.4. und 3.

³⁷⁸ dazu s.o. 1.2.3.1., Anm. 329

³⁷⁹ dazu s.o. ebd. Anm. 322

³⁸⁰ vgl. T (1968) 576

³⁸¹ dazu s.o. 1.2.3.1., Anm. 334

³⁸² vgl. T (1968) 580

³⁸³ vgl. ebd. 577-81; vgl. oben 1.2.3.1., Anm. 340, 354, 356, 358, 360, 361, 362, 365

³⁸⁴ T (1968) 576 f

Daß die transformative Potenz ritueller Liminalität bzw. der Mythen als liminaler Phänomene *nicht* in einer Vorbildwirkung für das spätere Verhalten des Neophyten (nach seiner Rückkehr in die Alltagswelt) gründet,³⁸⁵ veranschaulicht Turner mit dem Hinweis auf die liminaler Symbolik oftmals inhärente **Amoralität**:

» ... Liminal symbolism, both in its ritual and mythic expressions, abounds in direct or figurative transgressions of the moral codes that hold good in secular life ... **Myths and liminal rites are not to be treated as models for secular behaviour.*** Nor, on the other hand, ... as negative models which should not be followed. Rather are they felt to be high or deep mysteries which put the initiand temporarily into close rapport with the primary ... **powers*** of the cosmos, the acts of which transcend rather than transgress the norms of human secular society.«³⁸⁶

In *Betwixt and Between* hatte Turner die reflexionsfördernde, pädagogische Wirkung der Begegnung mit dem Heiligen beschrieben³⁸⁷ – ein Aspekt, welchen er *Myth and Symbol* ausblendet – und war in weiterer Folge (unter Bezugnahme auf spezifische Formen von Körpersymbolik) auf die irrationale, im Unbewußten gründende Qualität bestimmter *sacra*

³⁸⁵ zu Turners diesbezüglicher Kritik an Malinowski und Eliade siehe T (1968) 577 f; daß Mythen häufig **rituelles** Verhalten begründen bzw. rechtfertigen oder – anders ausgedrückt: daß Riten oftmals dramatische Inszenierungen auf Basis mythischer »Drehbücher« sind (ein naheliegendes und anschauliches Beispiel ist *Mukanda* in seiner Relation zu dem die Beschneidung begründenden (in mehreren Varianten vorliegenden) Mythos (s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 814-816)) – diese Korrelation wird im inhaltlichen Gleichklang von ritueller und mythischer Symbolik abgebildet. Turner geht im vorliegenden Text auf diesen Zusammenhang nicht ein, sondern konzentriert sich – unter Verwendung der Dichotomie heilig / profan – auf die Gegenüberstellung von *liminality* und Alltagswelt. (Vgl. bes. T (1968) 578 ff; im Detail s.u.)

Zu **Mythos – Ritual** s.o. 1.1.2.2.0., Anm. 349

³⁸⁶ T (1968) 577

³⁸⁷ s.o. 1.2.3.1., Anm. 358; siehe dazu auch TDFM (1972) 239 f: » ... Major liminal situations are occasions on which a society *takes cognizance of itself*, or rather where, in an interval between their incumbency of specific fixed positions, members of that society may obtain an approximation ... to a global view of man's place in the cosmos ... Also, ... in myth and ritual an individual undergoing passage may learn the total pattern of social relations involved in his transition and how it changes. He may, therefore, **learn about social structure*** ... This view need not depend heavily on explicit teaching ... In many societies it seems to be enough that neophytes learn to become aware of the multiple relationships existing between the *sacra* and other aspects of their culture, or learn from the positioning of sacred symbols in a structure of relationships ... « Zur pädagogischen Funktion der Konfrontation der Neophyten mit dem Heiligen im Kontext der liminalen Phase von Initiationsriten siehe auch ebd. 256.

eingegangen;³⁸⁸ *hier* konzentriert er sich auf diesen *zweiten* Aspekt im Erleben des Heiligen im Kontext esoterischer Instruktion während der liminalen Phase von Übergangsriten:

» ... in the liminal phase of separation and secret instruction in gnostic *sacer- rima*, the nonlogical and biopsychical modes of thinking and acting prevail ...
... we see naked, unaccommodated man, [³⁸⁹] whose nonlogical character issues in various modes of behaviour: destructive, creative, farcical, ironic, energetic ... always unpredictable. [³⁹⁰] ...

Myths are not merely a guide to culture, although they are this as well; they point out to the generative **power*** underlying human life ... They represent a return to the deep sources of psychosomatic experience in a legitimized situation of freedom from cultural constraints and social classifications.«³⁹¹

Liminality wird hier von Turner als Ort der Erfahrung des Heiligen – jener irrationalen Kraft, in welcher alle Realität gründet³⁹² – der profanen, von Rationalität, Zweckmäßigkeit und sozialer Ordnung bestimmten Welt gleichsam gegenübergestellt,³⁹³ und zwar im Sinne des Postulats eines dialektischen Verhältnisses:

» ... relatively short ›liminal instants‹ must counterbalance the long days of utilitarian and culture-bound experience. **At the root of the rational is the**

³⁸⁸ s.o. 1.2.3.1., Anm. 361-365

³⁸⁹ vgl. TFS (1964 a) 99: » ... In the words of King Lear they [i.e. neophytes] represent ›naked unaccommodated man.«

³⁹⁰ an dieser Stelle folgt ein Einschub über die mythische Figur des Tricksters (vgl. T (1968) 580 f) als *liminal personality* bzw. *threshold man* oder *edge man* (vgl. ebd. 580).

³⁹¹ T (1968) 580 f; zur Hervorbringung liminaler Symbolik aus dem Unbewußten siehe ebd. 579; im Detail s.u. 2.; auch Mary Douglas betont, daß Schwellenwesen (»Menschen in einem marginalen Zustand« (DOUGLAS (1966) 125)) aus dem Bereich des Nichtgeordneten eine **Kraft** mitbringen, » ... die all denen, die weder jemals die Kontrolle über sich verloren haben noch der gesellschaftlichen Kontrolle je entzogen waren, unerreichbar bleibt.«(Ebd.) » ... **Sich am Rande befunden zu haben heißt**, mit der Gefahr in Berührung gekommen, **am Ursprung der Kraft gewesen zu sein**.* Es stimmt mit den Vorstellungen über Form und Formlosigkeit überein, wenn die Initianden nach der Rückkehr aus ihrer Seklusion so behandelt werden, **als seien sie mit Kraft aufgeladen***, erregt und gefährlich und müßten zunächst Gelegenheit haben, sich zu entladen und zu beruhigen. Schmutz, Obszönität und Gesetzlosigkeit sind Symbole, die für die Seklusionsriten ... wichtig sind ... « (ebd. 128)

³⁹² in T (1968) 578 nimmt er – das Heilige betreffend – auf Otto und Eliade Bezug; dazu auch s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 143

³⁹³ vgl. T (1968) 580; in ebd. 581 wird *liminality* u.a. das *Dionysische* zugeordnet; von hier scheint der Weg nicht weit zu Nietzsches *apollinischem und dionysischem Prinzip*; siehe dazu NIETZSCHE F., Die Geburt der Tragödie. (1872) In: Kritische Studienausgabe 1. München / Berlin / New York 1988. 9-156

nonrational, which gives it its meaning, and liminality is that root.* [³⁹⁴]
Nature ... is still the mentor of culture and the source of its often unpredictable changes.«³⁹⁵

Stand in *Myth and Symbol* das Irrationale, Ungeordnete, Chaotische, der Sozialstruktur Entgegengesetzte³⁹⁶ im Zentrum von Turners Beschreibung und Analyse der liminalen Phase von Übergangsriten, so ist es in *The Ritual Process* (1969) jene spezifische Form sozialer Beziehung der Initianden zueinander, die er dort zum ersten Mal mit dem Begriff *Communitas* bezeichnet.³⁹⁷

Er leitet das dritte Kapitel (*Liminality and Communitas*³⁹⁸) mit einem Verweis auf *Betwixt and Between* ein,³⁹⁹ liefert eine Skizze des *rites de passage-Konzepts* van Genneps (hier unter Verwendung des *state-Begriffs*)⁴⁰⁰ und geht anschließend (im Abschnitt *Liminality*⁴⁰¹) zu einer **Zusammenfassung der Eigenschaften der liminalen *Persona* bzw. der Charakteristika der liminalen Phase** über:

»The attributes of liminality or of liminal *personae* [⁴⁰²] (>threshold people<) are necessarily ambiguous, since this condition and these persons ... slip

³⁹⁴ vgl. DOUGLAS (1966) 124 : »Zweifellos ist es so, daß Unordnung eine Struktur zerstört, sie hält aber auch das Material bereit, aus dem eine Struktur entstehen kann.* Ordnung impliziert Einschränkung ... Daraus ergibt sich, daß die Unordnung unbegrenzt und unstrukturiert ist, aber auch, daß ihr Potential für Strukturbildung unlimitiert ist.* ... Sie symbolisiert sowohl Gefahr als auch Kraft.« Schon dieses Zitat läßt erahnen, daß der Einfluß von Mary Douglas auf Turners Struktur / Antistruktur-Konzept erheblich gewesen sein dürfte. Er zitiert sie in T (1968) nicht, in TRP ein einziges Mal (ebd. 109, wo er in wenigen Zeilen ihr Konzept von Unreinheit (> ... which cannot be clearly classified ... is ... regarded as >polluting< and >dangerous< ... <) zusammenfaßt. Zur Dialektik Struktur-Communitas siehe u.a. TR 97 / TRP 97; dazu im Detail s.u. 1.2.4.

³⁹⁵ T (1968), 581; vgl. TFS (1964 a) 108; s.o. 1.2.3.1., Anm. 365

³⁹⁶ vgl. T (1968) 578, 580; im Detail s.u. 1.2.4.

³⁹⁷ dazu im Detail s.u. 1.2.4.

³⁹⁸ in TR 94 ins Deutsche mangelhaft übersetzt mit: Schwellenzustand und Communitas; dazu s.o. 1.2.3.0., Anm. 288 und 1.2.3.1., Anm. 321

³⁹⁹ vgl. TR 94 / TRP 94

⁴⁰⁰ vgl. ebd.; der Text in TRP 94 f setzt sich fast zur Gänze aus nicht gekennzeichneten Zitaten aus TFS (1964 a) 94 zusammen. Die Übersetzung von *ritual subject* mit »rituelles Subjekt« erscheint mangelhaft; die Bedeutung von *subject* liegt hier nahe bei Versuchssubjekt / Versuchsperson / Patient (vgl. LANGENSCHIEDTS Großwörterbuch Englisch. Muret-Sanders. Teil 1: Englisch-Deutsch. Völlige Neubearbeitung von H. Willmann. Berlin / München / Wien / Zürich / New York 2001. 1092).

⁴⁰¹ vgl. TRP 95 f / TR 95

⁴⁰² in TR 95 mangelhaft mit »Schwellenpersonen« übersetzt; daß in der antiken Tragödie der Begriff *Persona* die Maske des Schauspielers bezeichnete und das Wort in TFS (1964 a)

through the network of classifications* that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are ... betwixt and between the positions assigned ... by law, custom, convention, and ceremonial. As such, their **ambiguous and indeterminate*** attributes are expressed by a rich variety of symbols in ... societies that ritualize social and cultural transitions. [⁴⁰³] Thus, liminality is frequently likened to **death*** [⁴⁰⁴], to **being in the womb*** [⁴⁰⁵], to **invisibility*** [⁴⁰⁶], to darkness, to **bisexuality*** [⁴⁰⁷], to the wilderness, and to an eclipse of the sun or moon. [⁴⁰⁸] Liminal entities, **such as neophytes in initiation or puberty rites,*** may be represented as **possessing nothing***. [⁴⁰⁹] They may be disguised as monsters, wear only a strip of clothing, or even go naked, [⁴¹⁰] to demonstrate that as liminal beings **they have no status, property, insignia,*** ... position in a kinship system – **in short, nothing that may distinguish them from their fellow neophytes or initiands.*** [⁴¹¹] Their behaviour is ... passive [⁴¹²] ... ; **they must obey their instructors implicitly,*** and accept arbitrary punishment without complaint. [⁴¹³] It is as though they are being reduced or **ground down*** to a uniform condition to be fashioned anew and endowed with additional **powers*** to enable them to cope with their new station in life. [⁴¹⁴] Among themselves, neophytes tend to develop an intense **comradeship and egalitarianism*** . [⁴¹⁵] ... In initiations with a long period of seclusion, such as the **circumcision rites*** of many tribal societies or introduction into secret societies, there is often a rich proliferation of liminal symbols.«⁴¹⁶

95, 96, 97 (wie auch in T (1968) 581 und hier) – gesperrt gedruckt – als terminus technicus in eben diesem Sinn verwendet wird, erscheint aus dem Textzusammenhang heraus evident; hier wie dort unterbleibt ein Verweis auf das *Persona*-Konzept in der Analytischen Psychologie; dazu s.o. 1.2.3.1., Anm. 316

⁴⁰³ bis hierher vgl. TFS (1964 a) 95 ff

⁴⁰⁴ vgl. ebd. 96; s.o. 1.2.3.1., Anm. 329

⁴⁰⁵ vgl. TFS (1964 a) 96, 99; s.o. 1.2.3.1., Anm. 329

⁴⁰⁶ vgl. TFS (1964 a) 95 f; s.o. 1.2.3.1., Anm. 322

⁴⁰⁷ vgl. TFS (1964 a) 98; s.o. 1.2.3.1., Anm. 334

⁴⁰⁸ vgl. TFS (1964 a) 99

⁴⁰⁹ vgl. ebd. 98 f; s.o. 1.2.3.1., Anm. 335

⁴¹⁰ vgl. TFS (1964 a) 99; s.o. 1.2.3.1., Anm. 343; siehe auch TR 162 / TRP 169

⁴¹¹ ab Anm. 410 annähernd wörtliches Zitat von TFS (1964 a) 98 f; zur Thematik insgesamt vgl. ebd. 98 ff; s.o. 1.2.3.1., Anm. 349; siehe auch – unter Bezugnahme auf *Mukanda* – TR 107 / TRP 108

⁴¹² vgl. TFS (1964 a) 99, 101

⁴¹³ vgl. ebd. 99 f; s.o. 1.2.3.1., Anm. 346

⁴¹⁴ vgl. TFS (1964 a) 101; der Satz wird fast zur Gänze wortwörtlich von ebd. übernommen.

⁴¹⁵ vgl. TFS (1964 a) 100 f; s.o. 1.2.3.1., Anm. 348, 349

⁴¹⁶ TRP 95 f; vgl. TR 95; der in den Absatz eingefügte Verweis auf *Isoma* (einen der *Women's Fertility Cults* – siehe TR 17-47 / TRP 10-43) wirkt wie eine »Ablenkung« vom eigentlichen Thema, dem *Mukanda*-Ritual.

In der »Ausstattung« der Neophyten mit »additional powers« klingt die Begegnung mit dem Heiligen an; abgesehen von der auch hier fehlenden Erwähnung der rituellen Unreinheit der liminalen *Persona* (das Thema wird weiter unten in den Text eingefügt⁴¹⁷) ist dieser Abschnitt eine in ihrer Knappheit auf erstaunliche Weise ins Detail gehende Zusammenfassung von *Betwixt and Between* – unter durchgehender impliziter Bezugnahme auf die Symbolik des *Mukanda*-Rituals.

Das Thema taucht im Verlauf des dritten Kapitels noch zweimal auf: zunächst im Kontext der Darstellung des Amtseinsetzungsritus des

⁴¹⁷ TRP 108 f / TR 107; unter der Überschrift »Mystical Danger and the Powers of the Weak« (in TR: »Mystische Gefahr und Macht der Schwachen« heißt es dort: » ... warum gelten [Schwellensituationen und -rollen] ... für Personen, Gegenstände, Ereignisse und Beziehungen, die nicht rituell in das Schwellendasein integriert worden sind, als gefährlich, ungünstig oder **verunreinigend**? Der Grund hierfür ist ... , daß alle Manifestationen der Communitas [dazu im Detail s.u. 1.2.4.], aus der Perspektive der an »Struktur«-Erhaltung Interessierten betrachtet, als gefährlich und anarchisch erscheinen und deshalb durch Vorschriften und Verbote [in TRP 109: » ... and conditions«] eingeschränkt werden müssen. Außerdem wird, wie Mary Douglas (1966) dargelegt hat, das, was im Sinne traditioneller Klassifikationskriterien nicht eindeutig klassifiziert werden kann [in TRP 109 heißt es weiter: » ... or falls between classificatory boundaries ... »] , beinahe überall als »verunreinigend« und »gefährlich« betrachtet.« (TR 107 / TRP 108 f)

In Kap. 6 (»Kräfte und Gefahren«) von *Reinheit und Gefährdung* äußert sich Mary Douglas detailliert über den von ihr postulierten Zusammenhang zwischen ritueller Unreinheit einer Person und deren Randständigkeit (vgl. DOUGLAS (1966) 128), marginalen Status (vgl. ebd. 129) bzw. »**Zwischenposition**« (ebd. 135, 138), und zwar im Kontext ihrer Ausführungen über Hexerei: » ... Menschen, die in den **Zwischenräumen*** einer Machtstruktur leben, [werden] ... von denen, die einen eindeutigeren Status haben, als Bedrohung empfunden ... [s.o. 1.1.2.1., Anm. 348; s.o. 1.2.3.1., Anm. 313] Der Glaube, **daß sie gefährliche, unkontrollierbare Kräfte hätten**,* liefert eine Rechtfertigung für ihre Unterdrückung. Sie können der Hexerei angeklagt und dann ohne Formalitäten ... gewaltsam beseitigt werden.« (Ebd. 137) Die *Macht der Schwachen* kann jedoch für diejenigen, » ... die einen festen Platz in der Struktur haben,« (ebd. 146) auch **segensreiche** Wirkungen zeitigen: nach dem Glauben der Somal (ebd. 145 ff) ist der Segen (*baraka*) ihrer »heiligen Männer«, die als Experten in rechtlichen und religiösen Dingen fungieren, » ... um so größer ... , je weiter sie sich aus der profanen Welt zurückziehen und demütig, arm und schwach leben.*« (Ebd. 145)

Wir stehen hier vor dem » ... **Paradoxon einer spirituellen Kraft, die physisch Schwachen innewohnt*** ... *Baraka* in dieser Form gleicht Hexerei mit umgekehrten Vorzeichen. Es ist eine Kraft, die nicht zur formalen politischen Struktur gehört, sondern zwischen ihren Segmenten frei fließt.* Hexereibesuldigungen werden zur Festigung der Struktur eingesetzt; in der gleichen Weise versuchen diejenigen, die einen festen Platz in der Struktur haben, auch von *baraka* Gebrauch zu machen.« (Ebd. 145 f) Siehe dazu auch CAILLOIS 37-73, bes. 40 f, 66 ff. Turner nimmt in *The Ritual Process* auf diese Ausführungen Douglas' nicht Bezug.

*Kanongesha*⁴¹⁸ (an zwei Stellen wird hier explizit auf *Mukanda* Bezug genommen⁴¹⁹), dann im Abschnitt *Millenarische Bewegungen*.⁴²⁰

Zu Beginn des fünften Kapitels (*Humility and Hierarchy: The Liminality of Status Elevation and Reversal*⁴²¹) faßt Turner noch einmal die Phänomenologie der Schwellenphase der Initiationsriten für Knaben zusammen: wieder verweist er zunächst auf van Gennep,⁴²² klärt kurz die Begriffe *Rituale der Statuserhöhung*, *Rituale der Statusumkehr* (die er anhand der in ihrem Verlauf entfalteten je spezifischen Formen von Liminalität unterscheidet⁴²³), *Riten der Lebenskrisen* und *kalendarische Riten*⁴²⁴ und erläutert anschließend – nach kurzer Bezugnahme auf *Betwixt and Between*⁴²⁵ und die »structural invisibility of novices undergoing life-crisis rituals«⁴²⁶ – die Symbolik der Schwellenphase letzterer: Seklusion, Unkenntlichmachung der Novizen durch Körperbemalung und Masken, Schweigen, »Nivellierung« und »Entkleidung« (bezüglich etwaiger Statusunterschiede), schließlich »Prüfungen und körperliche Härte-tests«;⁴²⁷ auf diesen letzten Punkt geht Turner anhand von **Henry Junods Beschreibung der boys' circumcision rites bei den Tsonga**⁴²⁸ genauer ein: die Knaben werden von ihren Betreuern⁴²⁹ beim wichtigsten Anlaß geschlagen und auch sonst sadistischen Bestrafungen unterzogen, sie müssen nachts über nackt in der Kälte ausharren und *last but not least*

⁴¹⁸ vgl. TR 97-105 / TRP 97-106; zum *Kanongesha* s.o. 1.1.1., Anm. 25

⁴¹⁹ vgl. TR 99, 102 / TRP 100, 102

⁴²⁰ vgl. TR 109 f / TRP 111 f

⁴²¹ TRP 166-203; in TR: Demut und Hierarchie: Der Schwellenzustand der Statuserhöhung und Statusumkehrung; ebd. 159-193

⁴²² vgl. TR 159 / TRP 166

⁴²³ vgl. TR 160 f / TRP 167 f: » ... The liminality of those going up usually involves a putting down or humbling of the novice ... ; at the same time, the liminality of the **permanently*** structural inferior contains as its key social element a symbolic or make-believe elevation of the ritual subjects to positions of eminent authority. The stronger are made weaker; the weak act as though they were strong. The liminality of the strong is socially unstructured or simply structured [dazu im Detail s.u. 1.2.4.]; that of the weak represents a fantasy of structural superiority.« (Ebd. 168) Turner versucht diese These im Verlauf des Kapitels anhand von Beispielen aus unterschiedlichen Kulturen zu belegen.

⁴²⁴ vgl. TR 161 f / TRP 168 ff

⁴²⁵ vgl. ebd. 169

⁴²⁶ ebd.; s.o. 1.2.3.1., Anm. 322

⁴²⁷ vgl. TR 162 / TRP 169

⁴²⁸ vgl. ebd. 169 f; siehe dazu JUNOD H. A., *The life of a South African tribe*. Vol. 1. New York 1962. 82-85; in TR 162 steht statt *Tsonga* »Tonga«.

⁴²⁹ Der Terminus *shepherd* (TRP 169) wird in TR 162 irreführend mit »Hirte« übersetzt.

droht ihnen im Fall einer Infektion der Beschneidungswunde der Tod.⁴³⁰ Dieser wird hier nicht nur als Signifikat symbolischer Handlungen, sondern als reale Gefahr ins Blickfeld gerückt.

Abgesehen davon, daß bei den Ndembu nicht die *Mukanda*-Novizen, sondern erwachsene, initiierte Männer als Masken-Tänzer (*makishi*) fungieren, ist hier – wie auch in Kapitel 3 – das *Mukanda*-Ritual gleichsam eins zu eins präsent.⁴³¹

1.2.4. STRUKTUR / ANTISTRUKTUR

Dem Abriß einer Phänomenologie der liminalen Phase im 3. Kapitel von *The Ritual Process* folgt unmittelbar Turners erstmalige Darstellung seines *Communitas*-Konzepts.⁴³²

»Was uns hier an den **Schwellenphänomenen*** interessiert, ist die Mischung aus Erniedrigung und Heiligkeit, Homogenität und Kameradschaft. Wir werden in solchen Riten mit einem ›Augenblick in und außerhalb der Zeit‹, **in und außerhalb der weltlichen Sozialstruktur*** [«secular social structure»⁴³³] konfrontiert, der ... das (wenn auch nicht immer sprachlich, so doch symbolisch zum Ausdruck gebrachte) Erkennen einer generalisierten sozialen Bindung offenbart, **die aufgehört hat zu bestehen*** und gleichzeitig erst noch in eine Vielzahl struktureller Bindungen unterteilt werden muß ... Es ist, als ob hier **zwei Haupt-Modelle menschlicher Sozialbeziehungen*** auftauchen, die nebeneinander bestehen und einander abwechseln. **Das erste Modell stellt Gesellschaft als strukturiertes, differenziertes und oft hierarchisch gegliedertes System*** politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Positionen mit vielen Arten der Bewertung dar*, die Menschen im Sinne eines ›Mehr‹ oder ›Weniger‹ trennen. **Das zweite Modell, das in der Schwellenphase deutlich erkennbar wird, ist das der Gesellschaft als unstrukturierte*** oder rudimentär strukturierte und relativ undifferenzierte Gemeinschaft, *comitatus*, oder auch als **Gemeinschaft Gleicher, die sich gemeinsam der allgemeinen Autorität der**

⁴³⁰ vgl. ebd.

⁴³¹ Die Frage erscheint naheliegend, weshalb Turner, anstatt sich auf Junod zu beziehen, an dieser Stelle nicht das *Mukanda*-Ritual zu Exemplifizierung seines *liminality*-Konzepts herangezogen hat; (siehe dazu auch IVANOV 245) in *Social Dramas and Ritual Metaphors* (1971) heißt es in diesem Zusammenhang: » ... In *The Ritual Process* I was mostly concerned with the social aspects of liminality, for my emphasis was still on Ndembu society.« (TDFM (1971) 52 f)

⁴³² vgl. den Abschnitt *Communitas* in TR 96 f / TRP 96 f; siehe dazu auch u.a. DEFLEM 13 ff; GRIMES (1982) 149, 151, 197; HOUK J., *Communitas*. In: SALMONE (2004) 96 f; TURNER E., *Communitas, Rites of*. In: ebd. 97-101 (im weiteren abgek.: TURNER E. (2004))

⁴³³ TRP 96

rituellen Ältesten unterwerfen.* [⁴³⁴] Ich ziehe das lateinische Wort ›Communitas‹* dem Wort ›Gemeinschaft‹ vor, weil ich diese Form der Sozialbeziehung vom ›Bereich des Alltagslebens‹ unterscheiden möchte. Die Unterscheidung zwischen **Struktur und Communitas*** ist [jedoch] nicht einfach der ... Unterscheidung zwischen ›säkular‹ und ›sakral‹ ... gleichzusetzen. In Stammesgesellschaften ... kommen jeder sozialen Position *einige* Sakraleigenschaften zu. Positionsinhaber erwerben diese ›sakrale‹ Komponente ... im Verlauf von Übergangsriten ... «⁴³⁵

Was Turner hier als »strukturiertes, hierarchisch gegliedertes System«, kurz: als Struktur bezeichnet, ist für ihn gleichbedeutend mit **Sozialstruktur im Sinne der britischen Sozialanthropologie.**⁴³⁶ Dem gegenüber » ... tritt **Communitas dort auf, wo Sozialstruktur nicht ist.*** «⁴³⁷ In den Schwellenphasen der Übergangsriten erfahren Menschen, » ... von der

⁴³⁴ im Original: » ... The second, which emerges recognizable in the liminal period, is of society as an unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated *comitatus*, community, or even communion of equal individuals who submit together to the general authority of the ritual elders.* « (TRP 96) Der Konnex zu dem während der Seklusionsphase von *Mukanada* manifesten spezifischen Typus von Sozialstruktur (s.o. 1.2.3.1., Anm. 339, 345-349) ist evident.

⁴³⁵ TR 96; vgl. TRP 96 f

⁴³⁶ vgl. ebd. 166 f / TR 159: » ... Mit ›Struktur‹ meine ich nach wie vor ›Sozialstruktur‹ im Sinne der britischen Sozialanthropologie,* d.h. ein mehr oder weniger ausgeprägtes Arrangement spezialisierter und voneinander abhängiger Institutionen sowie die institutionelle Organisation von Positionen und / oder Akteuren, die diese Institutionen voraussetzen. Ich verwende den Begriff ›Struktur‹ nicht in dem durch Lévi-Strauss bekannt gewordenen Sinne,* d.h. als einen Begriff, der sich auf logische Kategorien und ihre formale Beziehung zueinander bezieht.« Vgl. TDFM (1974) 272 f; vgl. auch TR 123 / TRP 125 f (vgl. EISTER – s.o. 1.0.2., Anm. 122); in TDFM (1971/1973) 201 und in TDFM (1972) 236 f bezieht sich Turner im Kontext des Struktur/ Antistruktur-Konzepts in seiner Definition von *structure* als *social structure* auf Robert Merton: » ... What I intend to convey by social structure ... is not a system of unconscious categories* [im Sinne von Lévi-Strauss], but quite simply, in Robert Mertonian terms, ›the patterned arrangements of role-sets, status-sets, and status-sequences‹ [keine Quellenangabe] *consciously* recognized and regularly operative in a given society.« (ebd.; s.o. 1.1.1., Anm. 1) Lévi-Strauss' Bestimmung des Begriffs **Sozialstruktur** (auf den sich Turner oben nicht bezieht) klingt ziemlich durkheimianisch: » ... wir [müssen] uns die **sozialen Strukturen*** als Objekte vorstellen, die unabhängig von dem Bewußtsein existieren, das die Menschen davon haben (deren Existenz sie allerdings bestimmen) ... « (LÉVI-STRAUSS C., Die sozialen Strukturen in Zentral- und Ostbrasilien. (1952) In: ders., Strukturele Anthropologie I. Frankfurt 1977 [1958] (im weiteren abgek.: LÉVI-STRAUSS (1958)) 135-147. 136; vgl. TDFM (1972) 236); zu seinem Konzept **unbewußter Strukturen** siehe u.a. ders., Die Wirksamkeit der Symbole. (1949) In: ders. (1958) 204-25 (im weiteren abgek.: LÉVI-STRAUSS (1949)) 221-224

⁴³⁷ TR 124; vgl. TRP 126: » ... For me, *communitas* emerges where social structure is not.* « Siehe dazu auch DEFLEM 14

Struktur befreit,* *Communitas* ... ,⁴³⁸ es kommt » ... zu einer Vereinfachung [⁴³⁹], ja sogar zu einer Beseitigung von Sozialstruktur im Sinne der britischen Sozialanthropologie* ... ⁴⁴⁰; *liminality* ist ein »Zwischenstadium der Statuslosigkeit*«.⁴⁴¹ Gesellschaft erscheint Turner vor diesem

⁴³⁸ TR 126; vgl. TRP 129

⁴³⁹ vgl. TRP 133 / TR 130: In der Schwellenphase der Initiationsriten, für die normative *Communitas* charakteristisch ist (dazu s.u.), » ... erfährt die Sozialstruktur im Sinne der britischen Ethnologie gewöhnlich eine starke Vereinfachung ... «; vgl. o. Anm. 434; vgl. auch T (1968) 576 – dazu s.o. 1.2.3.2., Anm. 377

⁴⁴⁰ TR 160 / TRP 167: » ... As a matter of fact, in the liminal phases of ritual, one often finds a simplification, even **elimination***, of social structure in the British sense and an **amplification of structure in Lévi-Strauss's sense***.« – hier im Sinne psychischer Struktur; siehe dazu u.a. TDFM (1972) 240 f; im Detail s.u.; in ebd. 238 postuliert Turner auch die **Beseitigung zeitlicher Struktur** durch *Communitas*: » ... all rituals ... represent a passage from one position, constellation, or domain of structure to another. In this regard they may be said to possess ›temporal structure‹ ...

But in passing from structure to structure many rituals pass through *communitas*. *Communitas* is almost always thought of ... as a **timeless condition***, an eternal now, as ›a moment in and out of time,‹ or as a state to which the structural view of time is not applicable.« (Ebd. 238)

⁴⁴¹ TR 97 / TRP 97: » ... a limbo of **statuslessness***.« In TRP 116 f / TR 115 spricht Turner in Zusammenhang mit dem *sakralen Außenseitertum* des Schamanen oder Propheten vom » ... **Status der Statuslosigkeit*** [TRP 116: »a statusless status«], der ihm das Recht gibt, alle strukturgebundenen Rollen ... zu kritisieren und zwischen allen Segmenten ... des Struktursystems zu vermitteln.« Siehe dazu auch DOUGLAS (1966) 125: » ... Menschen in einem marginalen Zustand ... sind Leute, die im Strukturierungsprozeß der Gesellschaft irgendwie ausgelassen wurden, denen kein Platz zukommt. Es ist nicht unbedingt so, daß sie sich in moralischer Hinsicht falsch verhalten, es ist vielmehr **ihr Status, der sich nicht definieren läßt.**« Als Beispiele nennt sie das ungeborene Kind (vgl. ebd. 125 f), **den Novizen in der Seklusionsphase des Initiationsritus** (vgl. ebd. 127 f), den ehemaligen Sträfling (vgl. ebd. 128), den Psychiatrie-Patienten (vgl. ebd. 128 f), die Hexe (vgl. ebd. 135), die heiligen Männer der Somal (vgl. ebd. 145 f – s.o. 1.2.3.2., Anm 417).

Was die Neophyten während der liminalen Phase betrifft, so ist – wie schon oben kurz angedeutet (vgl. 1.2.3.1., Anm. 317, auch Anm. 322) – in keiner Weise nachzuvollziehen, weshalb sie nicht Inhaber sozialer Positionen (und damit eines spezifischen Status – s.o. 1.1.1., Anm. 1) sein sollen, **Personen** im Sinne Radcliffe-Browns (s.o. 1.0.2., Anm. 124-126), die mit anderen **Personen** – den *guardians*, *circumcisers*, ihren Vätern, Onkeln etc., untereinander und – gleichsam indirekt (durch Nahrungsmittel, Gesang und Einhaltung von Tabus) mit ihren Müttern – durch institutionell determinierte Formen von Beziehung verbunden sind, welche ein erhebliches Maß an Stabilität und Kontinuität aufweisen: zum einen dauert die Seklusion mehrere Monate (früher ein Jahr – s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 823), zum anderen wird *Mukanda* ja regelmäßig durchgeführt, sodaß auch **eine der Wiederholung inhärente Kontinuität** (symbolisch repräsentiert durch die *nfunda*-Medizin – s.o. ebd. Anm. 908) im *ritual field* der je aktuellen *performance* erfahrbar wird. Turner hat in *Forest of Symbols* und in TEB (1966) die – keineswegs »einfache« – soziale (und kulturelle) Struktur von *Mukanda* (s.o. ebd. Anm. 853) einer detaillierten Analyse unterzogen; im *ritual field* (s.o. ebd. Anm. 857) findet sich die Sozialstruktur der *vicinage*, in welcher das Ritual durchgeführt wird, gleichsam abgebildet (s.o. ebd. Anm. 854-862). **Daß es in der**

Hintergrund als » ... dialektischer Prozeß mit aufeinanderfolgenden Struktur- und Communitasphasen.«^{*442}

Letztere repräsentieren

» ... in ihrer Unstrukturiertheit das ›Mark‹ menschlicher Verbundenheit, das *Zwischenmenschliche*, wie Buber sagt ... «⁴⁴³ » ... Doch wird Communitas gewissermaßen nur evident oder erreichbar durch Gegenüberstellung ... mit Aspekten der Sozialstruktur. Wie in der *Gestalt*psychologie Figur und Grund einander bedingen ... , so läßt sich Communitas nur in Bezug zur Struktur begreifen ...

... sie betrifft den **ganzen Menschen, der in Beziehung mit einem anderen ganzen Menschen steht.** * [» ... the whole man in his relation to other whole men.«⁴⁴⁴] ... Beziehungen zwischen ganzen Menschen lassen Symbole, Metaphern und Vergleiche entstehen; ihre Ergebnisse sind Kunst und Religion, nicht rechtliche und politische Strukturen. [⁴⁴⁵] ...

Communitas dringt in der Liminalität durch die Lücken der Struktur, in der Marginalität an den Rändern der Struktur und in der Inferiorität von unterhalb der Struktur ein. Sie gilt beinahe überall auf der Welt als sakral ... , vielleicht weil sie die Normen, die strukturierte und institutionalisierte Beziehungen leiten, überschreitet oder aufhebt und von der Erfahrung beispielloser Kraft begleitet ist.«⁴⁴⁶

Communitas kann aber auch selbst eine Struktur entwickeln,

» ... in der sich freie Beziehungen zwischen Individuen in normgeleitete Beziehungen zwischen sozialen Personen verkehren. Es ist deshalb wichtig, **drei Formen von Communitas*** zu unterscheiden: **1. die existentielle oder spontane Communitas*** – etwa das, was die Hippies ›ein Happening‹ nennen würden ... ; **2. die normative Communitas*** [die u.a. für die Schwellenphase der Initiationsriten charakteristisch ist⁴⁴⁷], ein dauerhaftes soziales System, das sich im Laufe der Zeit aufgrund der Notwendigkeit, die Ressourcen zu mobi-

Schwellenphase von Übergangsriten zu einer Beseitigung von Sozialstruktur im Sinne der britischen Sozialanthropologie komme, ist so gesehen ein sinnloser Satz.

⁴⁴² TR 193; vgl. TRP 203; vgl. auch TR 97, 126 / TRP 97, 129;

⁴⁴³ TR 124; vgl. TRP 126 f; hier versucht Turner unter Bezugnahme auf Martin Bubers *Gemeinschaftsbegriff* die spezifische »existentielle« Qualität von Communitas zu verdeutlichen; siehe dazu u.a. BUBER M., *Ich und Du*. Heidelberg 1983 [1923] (im weiteren abgek.: BUBER (1923)) 66; das Zitat in TRP 127 stammt aus: ders., *Zwiesprache*. (1929) In: ders., *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh / München 2009 [1954] 137-196 (abgek.: BUBER (1929)) 185

⁴⁴⁴ TRP 127; dieser *ganze Mensch* in seinem Bezogen-Sein auf andere *ganze Menschen* ist doch jedenfalls **auch Person** im Sinne Radcliffe-Browns!

⁴⁴⁵ – als kämen »rechtliche und politische Strukturen« ohne Symbole aus!

⁴⁴⁶ TR 124 f; vgl. TRP 127 f; siehe dazu DOUGLAS (1966) 128, 135, 145; s.o. 1.2.3.2., Anm. 391, 417

⁴⁴⁷ vgl. TR 130 / TRP 133

lisieren und zu organisieren sowie die Gruppenmitglieder bei der Verfolgung dieser Ziele der sozialen Kontrolle zu unterwerfen, aus der existentiellen *Communitas* entwickelt; ⁴⁴⁸ und 3. die *ideologische Communitas**, ein Etikett, das man für eine Vielzahl utopischer Gesellschaftsmodelle verwenden kann, die von der existenziellen *Communitas* ausgehen.«⁴⁴⁹

Soweit, so spekulativ. Was auffällt, ist, daß der im Untertitel von *The Ritual Process* verwendete Begriff *Antistruktur (Anti-Structure)* im Text kein einziges Mal aufscheint; erstmals in *Pilgrimages as Social Processes* (1971), dann in *Social Dramas and Ritual Metaphors* (1971), *Passages, Margins and Poverty* (1967/1972) und *Metaphors of Anti-Structure in Religious Culture* (1974) ist er Bestandteil von Turners begrifflichem Instrumentarium und wird als solcher von ihm einer inhaltlichen Bestimmung zugeführt (dazu s.u.).⁴⁵⁰

Als Thema ist Antistruktur bereits in Betwixt and Between vorfindbar, wenn es dort heißt: » ... **Liminality may perhaps be regarded as the Nay to all positive structural assertions,*** but as in some sense the source of them all, and, more than that, as a realm of pure possibility whence novel configurations of ideas and relations may arise.«⁴⁵¹ und weiter: » ... It is [the phenomena and processes of mid-transition] ... that paradoxically expose the basic building blocks of culture **just when we pass out of and before we reenter the structural realm.*** «⁴⁵²

⁴⁴⁸ Turner versucht in TRP 140-154 / TR 136-148 diesen Prozeß am Beispiel der Entstehung des Franziskanerordens nachzuzeichnen; siehe dazu u.a. FELD H., Franziskus von Assisi und seine Bewegung. Darmstadt 1996; HOLL A., Der letzte Christ. Franz von Assisi. Frankfurt / Berlin / Wien 1982 [1979] ; daß »normative Communitas« im Kontext von *Mukanda* sich irgendwann aus »existentieller Communitas« entwickelt haben könnte, darf bezweifelt werden; das wesentliche Ziel des Rituals ist Vermittlung männlicher Identität auf Basis vorangehender Trennung von der Mutter und vermittels drastischer Disziplinierungsmethoden, von denen die Beschneidung als die gefährlichste, schmerzhafteste und furchterregendste (und damit wirksamste) angesehen werden muß. Von »Happening« weit und breit keine Spur.

⁴⁴⁹ TR 129; vgl. TRP 132; siehe dazu auch TDFM (1972) 242 f

⁴⁵⁰ zu *Communitas als soziale Antistruktur* siehe u.a. auch ZADRA D., Victor Turner's Theory of Religion: Toward an Analysis of Symbolic Time. In: MOORE R.L., REYNOLDS F.E. (Hg.), Anthropology and the Study of Religion. Chicago 1984. 77-104. 85 f; GRIMES (1982) 149, 151, 197; DEFLEM 13-19; PETERMANN 993-996; BRUNOTTE U., Ritual und Kritik. Ein kleiner Blick in die Wissenschaft(en). In: Kursbuch 160 / Juni 2005. 47-56. 50 f

⁴⁵¹ TFS (1964 a) 97; vgl. DOUGLAS (1966) 124; s.o. 1.2.3.2., Anm. 394; dem Postulat Turners, die liminale Phase von Ritualen sei gleichsam ein Ort der Kreativität und Reflexion widerspricht Mario Erdheim diametral; siehe dazu ERDHEIM (1990) 19; dazu s.o. 1.1.2.2.0., Anm. 356

⁴⁵² TFS (1964 a) 110

Liminalität ist eine »interstrukturelle Situation«,⁴⁵³ die liminale *Persona* – »strukturell unsichtbar«⁴⁵⁴ – ein *interstructural human being*.⁴⁵⁵ In der *liminalen Lücke* erscheint die gleichsam deren Ränder formende Sozialstruktur suspendiert.

Dem steht entgegen, daß während der liminalen Phase die Beziehungen zwischen Neophyten und Instruktoren sowie die der Neophyten untereinander einen spezifischen Typus von Sozialstruktur erkennen lassen (»a ›social structure‹ of a highly specific type«).⁴⁵⁶

Der solcherart in *Betwixt and Between* angelegte Widerspruch wird in *Myth and Symbol* andeutungsweise reproduziert und dann verwischt: einerseits kommt es in der liminalen Phase zu einer Vereinfachung der Struktur,⁴⁵⁷ andererseits repräsentiert *liminality* – bezogen auf das soziale Feld⁴⁵⁸, innerhalb dessen der jeweilige Ritus durchgeführt wird – eine *via negativa*.⁴⁵⁹

» ... Before we can say with any certainty what this or that liminal phenomenon is, we must be able to state **what it is not**.* It is not the state of **cultural affairs*** that precedes it or that which follows. But since it is, in some sense, the **antithesis*** of what precedes it, we must know the structure of that **cultural state***. And since it is, in some sense, a preparation for the state that is to follow, we must know the properties, conditions, and structural features of that state too.«⁴⁶⁰

Turner wechselt an dieser Stelle – den Bezugsrahmen betreffend, innerhalb dessen er *liminality* als »Antithese« postuliert – von der Ebene der Sozialstruktur auf jene der Struktur eines kulturellen bzw. religiösen Systems, ein Wechsel, der durch die doppeldeutige Füllung des Begriffs *social field*⁴⁶¹ gleichsam vorbereitet wurde; zweifellos bedeutet »Antithese« in *diesem* Kontext *nicht* »Aufhebung von Struktur«.

⁴⁵³ vgl. ebd. 93; s.o. 1.2.3.1., Anm. 312

⁴⁵⁴ s.o. 1.2.3.1., Anm. 322

⁴⁵⁵ vgl. TFS (1964 a) 93; s.o. 1.2.3.1., Anm. 314

⁴⁵⁶ vgl. ebd. Anm. 349; dazu auch s.u. Anm. 474

⁴⁵⁷ s.o. 1.2.3.2., Anm. 377 siehe dazu auch TURNER V., Are There Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama? (1982) In: TEB 291-301 (im weiteren abgek.: TEB (1982)) 293, wo von »Simplification of social-structural relationships« während der liminalen Phase des *ritual process* die Rede ist.

⁴⁵⁸ » ... a structure of social positions and a set of cultural institutions and mechanisms.* « (T (1968) 578); zu *Feld* s.o. 1.1.2.2.0., Anm. 377; 1.1.2.2.1.1., Anm. 855, 857, 858

⁴⁵⁹ vgl. T (1968) 578

⁴⁶⁰ ebd. 579

⁴⁶¹ s.o. Anm. 458

In den oben angeführten, in *Dramas, Fields and Metaphors* veröffentlichten Aufsätzen von Anfang der siebziger Jahre scheint »**Antistruktur**« dann explizit im Text auf, zumeist als Komponente der Begriffs-Triade *liminality / communitas / anti-structure*, des Gegenpols (oder der Antithese) zu **Struktur als Sozialstruktur** (an dieser Gleichsetzung wird konsequent festgehalten⁴⁶² – Antistruktur ist demnach auch immer als »**social anti-structure**«⁴⁶³ zu verstehen); so heißt es in *Pilgrimages as Social Processes* (Februar 1971):

» ... **Liminality***, the optimal setting of communitas relations, and **communitas***, a spontaneously generated relationship between leveled and equal total and individuated human beings, [⁴⁶⁴] stripped of structural attributes, **together constitute what one might call anti-structure.*** Communitas, however, is not structure with signs reversed ... but rather the *fons et origo* of all structures and, at the same time, their critique.«⁴⁶⁵

Analog bezeichnet Turner in *Social Dramas and Ritual Metaphors* (Oktober 1971) *Communitas* und *liminality* als »**components*** of what I have called anti-structure«⁴⁶⁶ und in *Metaphors of Antistruktur in Religious Culture* (1974) heißt es: » ... the concepts of liminality and communitas define what I mean by anti-structure.«⁴⁶⁷

Es finden sich aber auch Passagen, in denen Turner Antistruktur und *Communitas* explizit oder implizit gleichsetzt, so in *Social Dramas and Ritual Metaphors* (unter Bezugnahme auf eine Textstelle bei Zna-

⁴⁶² vgl. TDFM (1971/1973) 201; TDFM (1972) 236 f; TDFM (1974) 272

⁴⁶³ vgl. TDFM (1971) 45; vgl. auch TDFM (1974) 272, wo von »**society as anti-structure**«* die Rede ist.

⁴⁶⁴ In *The Ritual Process* hatte Turner der liminalen Phase von Übergangsriten normative-, nicht spontane *Communitas* zugeordnet – s.o. Anm. 447

⁴⁶⁵ TDFM (1971/1973) 202; zum letzten Satz vgl. DOUGLAS (1966) 124; dazu s.o. 1.2.3.2., Anm. 394; vgl. auch TDFM (1972) 255; TDFM (1974) 273

⁴⁶⁶ TDFM (1971) 50; » ... What I call **liminality** ... is not precisely the same as **communitas***, for it is a sphere or domain of action or thought rather than a social modality. Indeed, liminality may imply solitude rather than society, the ... withdrawal of an individual from a social-structural matrix. It may imply alienation from rather than more authentic participation in social existence. In *The Ritual Process* I was mostly concerned with the social aspects of liminality, for my emphasis was still on Ndembu society.* There liminality occurs in the middle phase of the rites of passage ... Among [the Ndembu, liminality is a condition] ... in which communitas is most evident. **The bonds of communitas ... are anti-structural*** in the sense that they are undifferentiated, equalitarian, direct, nonrational (though not irrational), I-Thou relationships. In the liminal phase of Ndembu rites of passage ... communitas is engendered by ritual humiliation, stripping of signs and insignia of preliminary status ... and ordeals ... « (ebd. 52 f – vgl. TDFM (1974) 273 f)

⁴⁶⁷ ebd. 273

niecki⁴⁶⁸): » ... Here we have what I would call ›communitas‹ or social anti-structure* ... «⁴⁶⁹, und weiter:

» ... to re-capitulate the argument in *The Ritual Process*, the bonds of communitas are anti-structural* in that they are undifferentiated, equalitarian, direct, nonrational (though not irrational), I-Thou or Essential We relationships, in Martin Buber's sense. Structure is all that holds people apart, defines their differences, [⁴⁷⁰] and constrains their actions, [⁴⁷¹] including social struc-

⁴⁶⁸ vgl. TDFM (1971) 45: » ... [The] consciousness and willingness [of people to influence one another for the benefit of their common civilisation] ... constitute a social bond uniting these people over and above any formal social bonds which are due to the existence of regulated social relations and organized social groups ... «; vgl. ZNANIECKI 99 (die Seitenangabe fehlt bei Turner); bei Znaniecki heißt es weiter: » ... The reality of this bond is manifested in such familiar phenomena as public opinion, collective control of personalities and groups by their social milieu,* development of new cultural ideals and attempts at their realization apart from organized group action.« (Ebd.) An dieser Stelle fährt Turner in TDFM (1971) 45 fort und schichtet – unter Auslassung des Themas »soziale Kontrolle« – ohne Kennzeichnung den Text Znanieckis um: » ... If the term ›community‹ is limited to the humanistic reality embracing such [statt: these – vgl. ZNANIECKI 99] phenomena ... as the development of new cultural ideals and attempts at their realization apart from organized group action, [s.o.] ... there is no doubt but that a ›community‹ in this sense can be scientifically studied, and that sociology is the science to study it as one of the specifically social data.« Im Original bei Znaniecki lautet der letzte Satz: » ... If the term ›community‹ is limited to the humanistic reality embracing these phenomena, there is no doubt but that a ›community‹ in this sense can be scientifically studied, and that sociology is the science to study it as one of the specifically social data.« (ZNANIECKI 99)

⁴⁶⁹ TDFM (1971) 45; das Ausblenden sozialer Kontrolle in »Gemeinschaften« war für die Benutzbarkeit des Znaniecki-Zitats essentiell, trägt diese doch wesentlich zur Kohärenz der Sozialstruktur einer Gesellschaft bei; siehe dazu u.a. HARTFIEL / HILLMANN 405 f: »Kontrolle, soziale, Gesamtheit aller sozialen Prozesse und Strukturen, die abweichendes Verhalten der Mitglieder einer Ges.[ellschaft] ... verhindern oder einschränken ... Die soziale K. dient letztlich der sozialen Integration, d.h. der Lösung bzw. Unterdrückung von sozialen Konflikten ... , sie schafft aber gleichzeitig immer wieder neue Konflikte, weil mit ihr das Problem der Autorität u. Fremdbestimmung aufgeworfen wird.

Soziale Übereinkünfte der die Strukturen einer Ges. bestimmenden Kräfte legen nicht nur fest, was als normgerecht, angemessen, richtig u. was als abweichendes Verhalten zu gelten hat, sondern definieren auch die angemessenen Reaktionen der gesamten Ges. oder ihrer betroffenen Teilbereiche auf abweichendes Verhalten ... Für die moderne Sozialisationsforschung sind von bes. Interesse die Prozesse der Internalisierung ›äußerer‹ Kontrollen zu ›inneren‹ Kontrollinstanzen (z.B. Gewissensbildung).*« Bes. zu letzterem – im Kontext von *Mukanda* – s.u. 3., u.a. Anm. 85, 86, 93-95, 104, 126; zur Gleichsetzung von *anti-structure* und *communitas* siehe auch TDFM (1974) 274: » ... Structure, or all that which holds people apart, defines their differences, and constrains their actions, is one pole in a charged field, for which the opposite pole is *communitas*, or *anti-structure** ... «

⁴⁷⁰ siehe dazu auch TDFM (1972) 247: » ... Whereas structure emphasizes, and even exaggerates, the biological differences between the sexes, in matters of dress, decoration, and behaviour, *communitas* tends to diminish these differences.« Dazu s.o. 1.2.3.1., Anm. 334

⁴⁷¹ wie z.B. im *Mukanda*-Ritual.

ture in the British anthropological sense. *Communitas* is most evident in ›liminality,‹ ... ⁴⁷²

In *Passages, Margins, and Poverty* setzt Turner die Akzente in der Gegenüberstellung von Struktur und *Communitas* etwas anders:

» ... I must ... consider once more the difference between structure and *communitas*. Implicitly or explicitly, in societies at all levels of complexity, a contrast is posited between the notion of society as a differentiated, segmented system of structural positions (which may or may not be arranged in a hierarchy [im selben Text (ebd. 250) setzt er Sozialstruktur mit Hierarchie gleich]), and society as a homogeneous, undifferentiated *whole*. The first model approximates to the preliminary picture I have presented of ›social structure.‹ Here the units are statuses and roles, not concrete human individuals. [?] The individual is segmentalized into roles which he plays. Here the unit is what Radcliffe-Brown has called *persona*, the role-mask ... ^[473] The second model, *communitas*, often appears culturally in the guise of an Edenic, **paradisical**,* utopian, or millennial state of affairs, to the attainment of which religious or political action, personal or collective, should be directed. Society is pictured as a *communitas* of free and equal comrades – of **total persons*** .⁴⁷⁴

Ebenfalls in *Passages, Margins, and Poverty* nimmt Turner eine indirekte Gleichsetzung von *Communitas* und Antistruktur vor: *Communitas* wird hier beschrieben als » ... modality of social interrelatedness ... , ... which I oppose to the concept of social structure.« ⁴⁷⁵ Und weiter: » ... **Structure's breakdown may be *communitas*' gain.**« ^{*476} Dem hält er dann aber im selben Text entgegen:

⁴⁷² TDFM (1971) 46 f; vgl. TDFM (1974) 274 f

⁴⁷³ Hier verwechselt Turner *person* im Sinne Radcliffe-Browns (s.o. 1.0.2., Anm. 124-126) mit *Persona* im Sinne C.G. Jungs (s.o. 1.2.3.1., Anm. 316).

⁴⁷⁴ TDFM (1972) 237 f; entwicklungspsychologisch ist das »Paradies« bei phasenadäquatem Verlauf der frühen Mutter-Kind-Beziehung zuzuordnen, in welcher eine Subjekt-Objekt-Differenzierung noch nicht stattgefunden hat (vgl. u.a. NEUMANN E., Das Kind. Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit. Fellbach 1990 [1980] 15 f); diese von Neuman als »Urbeziehung« benannte Phase (vgl. ebd. 7-27) wird von Mahler / Pine / Bergman als »symbiotische Phase« bezeichnet: » ... Symbiose ... beschreibt [hier] jenen Zustand der Undifferenziertheit, der Fusion mit der Mutter, in dem das ›Ich‹ noch nicht vom ›Nicht-Ich‹ unterschieden ist ... « (MAHLER M.S., PINE F., BERGMAN A., Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation. Frankfurt 1993 [1975] 63). Turners »undifferentiated whole« (s.o.) ist eine durchaus adäquate Bezeichnung für ein »paradiesisches« Selbst- und Beziehungserleben, das beim Erwachsenen als Indikator für Zustände tiefer Regression angesehen werden muß; von Beziehungen zwischen freien Personen kann dann aber keine Rede mehr sein.

⁴⁷⁵ TDFM (1972) 231

⁴⁷⁶ ebd. 251

»Yet it would be unwise, and in fact incorrect, to segregate structure too radically from *communitas*.^{*} I stress this most vigorously for both modes are human. For each level and domain of structure there is a mode of *communitas*, and there are cultural links established between them in most stable, ongoing, sociocultural systems. Usually, in the seclusion or liminal phases of *rites de passage*, at least some of the symbols ... have reference to principles of social structure ... **This continuous thread of structure through ritualized *communitas* in liminality^{*}** is ... highly characteristic of long established and stable cultural systems, in which ... *communitas* has been thoroughly domesticated, even corralled ... ⁴⁷⁷

Davon unterscheidet Turner Prozesse der Internalisierung, in deren Verlauf spezifische Strukturen **in die Psyche** von Initianden integriert werden (und kommt damit der Möglichkeit einer Auflösung der dem Struktur-Antistruktur-Konzept inhärenten Widersprüche – wie in meiner These postuliert – relativ nahe):

» ... the liminal situation of *communitas* is heavily invested with a structure of a kind. But this is not a social structure in the Radcliffe-Brownian sense but^{*} one of symbols and ideas, an instructional structure.^{*} It is not too difficult to detect here a Lévi-Straussian structure^{*}, a way of inscribing in the mentalities of neophytes generative rules, codes, and media whereby they can manipulate the symbols of speech and culture to confer some degree of intelligibility on an experience that perpetually outstrips the possibilities of linguistic ... expression. Within this, one can find what Lévi-Strauss would call »a concrete logic,«^[478] and behind this, again, a fundamental structure of human mentality or even of the human brain itself. **In order to implant this instructional structure firmly in the minds of neophytes^{*}** it seems necessary that they should be stripped of structural attributes in the social, legalistic, or political sense of the term. Simpler societies seem to feel that only a person temporarily without status, property, rank, or office is fit to receive the tribal gnosis ... ⁴⁷⁹

Für diese Gesellschaften gilt: »When a social system acquires a certain stability as in most of the societies until recently studied by anthropologists, there tends to develop in the temporal relationship between structure and *communitas* a process to which it is hard to deny the epithet »**dialectical.**«⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ ebd. 253 f

⁴⁷⁸ s.o. 1.1.2.0.3., Anm. 250

⁴⁷⁹ TDFM (1972) 240 f; siehe dazu SCHARF 171

⁴⁸⁰ TDFM (1972) 252; vgl. ebd. 238; siehe auch TR 126 / TRP 129; TDFM (1971) 52; TDFM (1974) 293

Durch das Postulat einer *social antistructure* sah sich Turner in die Lage versetzt, rituelle Symbole nicht mehr ausschließlich als Signifikanten von Sozialstruktur oder – falls Deutungszusammenhänge auf dieser Ebene nicht herzustellen waren – von intrapsychischer Realität zu begreifen; auf den letzten beiden Seiten von *Passages, Margins, and Poverty* faßt er zusammen:

» ... a major stumbling block in the development of sociological and anthropological theory has been the almost total identification of the social with the social structural.* ... This has created enormous difficulties with regard to many problems, such as social change, the sociology of religion, and the role theory, to name but a few. It has also led to the view that all that is not social structural is ›psychological‹ – whatever this may mean.* It has also led to the ... false dichotomy between the individual as subject, and the society as object. [⁴⁸¹] What seems to be the case is that the social has a free or unbound as well as a bonded or bound dimension ...

... The vain task of trying to find out in what precise way certain symbols found in the ritual ... of a given society ›reflect‹ or ›express‹ its social or political structure can then be abandoned. Symbols may well reflect not structure, but anti-structure,* and not only reflect it but contribute to creating it. Instead, we can regard the same phenomena in terms of the relationship between structure and *communitas* to be found in ... passages between structural states, the interstices of structural relations, and in the powers of the weak.«⁴⁸²

⁴⁸¹ Die Gesellschaft *als Subjekt* entspräche der Position Durkheims; s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 161

⁴⁸² ebd. 269 f; Turner ist hier dem zentralen Problem, welches er durch das Postulat von *Antistruktur* zu lösen versuchte, sehr nahe gekommen: »hinter« bzw. »neben« Signifikanten / Referenten ritueller Symbolik auf der Ebene von Sozialstruktur ist nach solchen auf intrapsychischer Ebene zu fragen; da »Antistruktur« als *social antistructure* nicht existiert, können sich »symbols of antistructure« (TDFM (1971) 46) nur auf (die Gefahr der) Diffusion / Fragmentierung psychischer Strukturen beziehen, »symbols of structure« (ebd.) hingegen sowohl auf gesellschaftliche wie auch auf intrapsychische Realität. Daß »Nichtstruktur« im Intrapsychischen zu suchen ist, hat schon Mary Douglas postuliert, ohne ihr allerdings Symbole zuzuordnen und unter Bezugnahme auf die Gefahr, die von dort der Sozialstruktur droht: » ... Die äußeren Symbole erhalten die explizite soziale Struktur, die inneren, ungeformten psychischen Kräfte bedrohen sie von der Nichtstruktur* her.« (DOUGLAS (1966) 131) Dazu auch s.o. 1.2.3.1., Anm. 313

Zu »powers of the weak« siehe DOUGLAS (1966) u.a. 128 ff, 137 ff, 145 f; s.o. 1.2.3.2., Anm. 417; Mary Douglas scheint in der Literaturliste von TDFM (1972) nicht auf.

2. ZUR PRÄSENZ PSYCHOANALYTISCHER THEORIEELEMENTE IM RITUALTHEORETISCHEN WERK VICTOR TURNERS VON SEINEN ANFÄNGEN BIS ZUR ENTWICKLUNG DES KONZEPTS VON STRUKTUR UND ANTISTRUKTUR¹

¹ Stellungnahmen Turners zum Einfluß der Psychoanalyse auf sein Werk finden sich in T (1965) 159; TRD 30; T (1978) 573-82; TURNER V., Conflict in Social Anthropological and Psychoanalytical Theory: Umbanda in Rio de Janeiro. Edith Weigert Lecture 1980. In: TEB 119-150 (im weiteren abgek.: TEB (1980) bes. 120 f; zur Erstveröffentlichung dieses Textes als *Edith Weigert Lecture 1980* an der Washington School of Psychiatry siehe TURNER E. (1985) 13 f; zum Einfluß der Psychoanalyse auf das Werk Victor Turners siehe weiters u.a.: SCHARF, bes. 165-73; BABCOCK / MacALOON 5, 9 f; DEFLEM 19 f; ORING; PAUL R. A., Psychoanalytic Anthropology. In: Annual Review of Anthropology 18, 1989. 177-202. 187; einige Autoren belassen es bei dem Hinweis, daß Freud in Veröffentlichungen Turners offenbar »vorkommt«, so z.B. T.O. Beidelman oder Frederic Turner (vgl. BEIDELMAN T.O., The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. By Victor Turner. In: Africa 38 / 4, 1968. 483 f. 483; TURNER F., »Hyperion to a Satyr«. Criticism and Anti-Structure in the Work of Victor Turner. In: ASHLEY 147-162. 150)

Der »psychoanalytische Subtext« in Turners Veröffentlichungen der fünfziger- und sechziger Jahre ist in einigen Abschnitten des ersten Teils dieser Arbeit in je spezifischem Kontext und – in der Rückbindung an diesen – in je unterschiedlichen Graden an Deutlichkeit zur Darstellung gebracht worden: in 1.1.2.0.1. ging es um Turners Positionierung gegenüber Durkheim (und das bedeutete ab *Symbols in Ndembu Ritual* (1958) immer auch: um die Definition seiner Position gegenüber Freud), in 1.1.2.0.3. – im Kontext der Bestimmung von Turners Religionsbegriff in der Einleitung zu *The Ritual Process* – um die von ihm angedeutete (und dann als Andeutung gleichsam im Raum stehen gelassene) Möglichkeit einer Wende zum Subjekt im Sinne des Postulats einer Determinierung religiöser Phänomene aus intrapsychischen Prozessen; in beiden Kapiteln ist die Psychoanalyse lediglich als leise vernehmbare Hintergrundmelodie präsent; ganz anders in 1.2.2., wo der Einfluß psychoanalytischer Konzepte auf die von Turner zwischen 1958 und 1962 entwickelten Verfahrensweisen zur Interpretation ritueller Symbole in den jeweiligen von mir bearbeiteten Texten trotz häufig fehlender Quellenverweise² klar zutage tritt.³

Bekanntlich hat sich Turner zum Einfluß der Psychoanalyse auf sein ritualtheoretisches Werk erst sehr spät offen geäußert.⁴

In *Some Current Trends in the Study of Ritual in Africa* (1965) erwähnt er in einem Nebensatz erstmals seine Freud-Lektüre während der Feldforschungsarbeit bei den Ndembu;⁵ aber es sollten zehn Jahre vergehen, bis er sich – in der Einleitung zu *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (1975) – in deutlichen Worten zu dem erheblichen Ein-

² So scheint in den Literaturlisten z.B. von *Symbols in Ndembu Ritual* (TFS (1958/1964)), *Ritual Symbolism, Morality and Social Structure among the Ndembu* (TFS (1960/1965)) oder *Chibamba the White Spirit* der Name Freuds nicht auf; dazu auch s.o. 1.2.2.1.4., Anm. 133; zur Kritik daran siehe ORING 273 f : » ... Freud does not figure at all in Turner's writings on symbolism in the 1950s. Only later, as Turner began to formulate and reformulate his approach to the analysis and interpretation of ritual symbols, is Freud mentioned. Even then, the references are spare ... In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* ... there is only one single mention of Freud (V.Turner 1967: 37). Indeed, none of Freud's works are cited in the bibliographies of any of the ten articles in the volume.* ... «

³ s.o. bes. 1.2.2.0., Anm. 72; 1.2.2.1.3.; 1.2.2.1.4., Anm. 128; 1.2.2.1.5., Anm. 167; 1.2.2.1.6.1., Anm. 180, 187; 1.2.2.1.6.2., Anm. 195; 1.2.2.1.6.3., Anm. 215; 1.2.2.2., Anm. 255 (zu Freuds Einfluß auf Turners Konzept von »nominal, substantial and artificial sources of ›meaning« siehe ORING 283 ff); 1.2.2.2.3.

⁴ siehe dazu u.a. ORING 273 ff

⁵ s.o. 1.2.2.1.6.1., Anm. 186

fluß bekannte, den Teile von Sigmund Freuds Werk schon in den fünfziger Jahren auf ihn ausgeübt hatten:

» ... It should be remembered that when I was in the field in the early 1950s my only theoretical guidelines were derived from the school of Durkheim and the British functionalists. **Then the majesty of the Freudian symbology of the unconscious appeared to me in the role of a master paradigm.*** [Und weiter, sich sofort abgrenzend:] I have elsewhere [in *Symbols in Ndembu Ritual*] ... stressed **the crucial difference between psychological and cultural symbols*** [6] and have warned against the danger of crude interpretation of cultural symbols by psychoanalytic concepts.[7] [... um sich anschließend wieder ein Stück weit anzunähern:] But Freud's sense of the complexity of symbolic forms and actions, his discrimination between levels of meaning and his insistence on the polysemous nature of dominant symbols ... , all these stimulated me to pursue inquiries into ritual processes **with eyes opened*** to the richness and subtlety of the phenomena under observation.«⁸

Eine ausführlichere Stellungnahme zum Thema folgte drei Jahre später in *Encounter with Freud*;⁹ hier spricht Turner von seiner »Wiederentdeckung«¹⁰ von Freuds *Traumdeutung* Mitte 1953¹¹ (also zeitgleich mit der Beobachtung der von ihm in *Forest of Symbols* beschriebenen *Mukanda-Performance!*¹²) und grenzt unmittelbar anschließend – analog zu oben – seinen Forschungsgegenstand gegen jenen der Psychoanalyse ab:

» ... this great paradigmatic work is concerned in large measure with dream symbols and their interpretation. I was also concerned with symbols, but with *cultural* symbols, an aggregate transmitted from generation to generation by precept, teaching, and example, but **not** – at least for practical purposes – **psychogenic in origin.*** «¹³

⁶ vgl. TFS (1958/1964) 37; s.o. 1.2.2.0., Anm. 72

⁷ vgl. TFS (1958/1964) 35 f; s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 133, 136

⁸ TRD 30

⁹ Elliot Oring nimmt diesen Aufsatz zum Ausgangspunkt seiner Turner-Kritik in *Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed* (vgl. ORING 273 ff)

¹⁰ vgl. T (1978) 573: »In the field, then, I was at a loss how to proceed further ... It was at this point, about two years into my field work ... that I **rediscovered*** (after about twenty years' latency period!) Freud's *Interpretation of Dreams*.« Die hier erwähnte zwanzigjährige »Latenzzeit« ergäbe, von 1953 zurückgerechnet, eine erste Freud-Lektüre Turners im Alter von dreizehn Jahren.

¹¹ vgl. ebd.; zu Beginn seines zweiten Aufenthalts im Feld (vgl. u.a. PETERMANN 990)

¹² s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 804

¹³ T (1978) 573; vgl. TFS (1958/1964) 37; s.o. 1.2.2.0., Anm. 72; zur Unterscheidung zwischen »persönlichen« und »kulturell determinierten« Symbolen siehe auch KUBIK (1982) 77, ders. (1993 b) 329

Im weiteren räumt er zwar Freuds Einfluß auf die Entwicklung spezifischer Elemente seines Konzepts der Interpretation ritueller Symbole ein – er erwähnt in diesem Zusammenhang *multivocality*, *polarization of meaning* (abgeleitet von dem, was er unter Freuds Konzept der Sublimierung verstand),¹⁴ sowie *situational suppression* (im Kontext der Widersprüche zwischen *exegetical* und *operational meaning* von *ritual symbols*),¹⁵ Ambivalenz¹⁶ und Projektion¹⁷ – hält jedoch abschließend fest, die Lektüre von Freuds Werk – besonders der *Traumdeutung* – sei entscheidend gewesen für seine Gewinnung einer eigenen, **unabhängigen** (sic!) theoretischen Position.¹⁸ Weiter heißt es:

» ... It was his *stile* of thinking and working which gave me encouragement rather than his actual inventory of concepts and hypotheses. Non of these could be applied mechanically or literally to the data I had collected. **Social and cultural systems are**, after all, at the level of observation, **quite different from**, though interdependent with, psychological relationships.* «¹⁹

In *Victor Turner, Sigmund Freud and the Return of the Repressed* (1993) hat **Elliot Oring** überzeugend nachgewiesen, daß Turner weit tiefer in Freuds Schuld stand, als er noch 1978 zuzugeben bereit war:

»Each and every aspect of Turner's ritual symbol – its nominal, substantial, and artifactual foundations, its exegetical, operational, and positional dimensions of meaning, as well as its sensory and ideological polarization – is easily derived from Freud's theory of dream representations. It is no wonder that Turner emphasized the particular influence of *The Interpretation of Dreams* on his work. What he neglected to reveal was the extent of his indebtedness. **He did not borrow a few psychological concepts from Freud but an entire theory of symbols.*** «²⁰

¹⁴ vgl. ebd. 574 ff; s.o. 1.2.2.1.6.1., 1.2.2.1.6.3.; zu Turners Verständnis von *Sublimierung* und zur Kritik daran s.u.

¹⁵ vgl. T (1978) 576 ff; s.o. 1.2.2.2.2., 1.2.2.2.3.

¹⁶ vgl. T (1978) 579

¹⁷ vgl. ebd. 579 f

¹⁸ vgl. ebd. 582: » ... I consider my encounter with Freud's work, particularly *The Interpretation of Dreams*, to have been decisive in arriving at an **independent*** theoretical position.«

¹⁹ ebd.; Turner bezieht sich hier lediglich auf zwischenmenschliche Objektbeziehungen und nicht auch auf intrapsychische Objektbeziehungen sowie die Korrelationen zwischen ersteren und letzteren, wie es dem Forschungsansatz im Rahmen der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie entspricht; dazu s.o. 1.1.2.0.3., Anm. 243

²⁰ ORING 285; zur Beweisführung Orings siehe ebd. 275-85

Diese – psychoanalytische – Theorie der Symbolinterpretation wurde laut Oring von Turner gleichsam »soziologisiert«:²¹

» ... The Freudian roots of Turner's work are transformed by [his] ... structural-functional perspective. Psychological concepts metamorphose into sociological ones ...

Finally, Turner provides a sociological, rather than a psychological theory of symbols. **He exploits Freud's conception of the structure of symbols and his method of their interpretation, while rejecting or ignoring most of Freud's metapsychology*** – at least as it purported to identify the forces that underlie and give rise to ritual symbolism. In Turner's view, **ritual symbols reflect society*** and its particular arrangements [²²] ... , **not the contents and structure of the unconscious mind ... That ritual symbols might ... reflect individual endopsychic processes was a matter for the psychoanalyst, not the anthropologist.*** «²³

Was Oring als »Soziologisierung« psychoanalytischer Symbolinterpretation benennt, erscheint in Turners Werk der fünfziger- und sechziger Jahre als selektive Wahrnehmung hinsichtlich der Signifikate / Referenten ritueller Symbole im Sinne einer Ausblendung intrapsychischer Bedeutungsebenen durch den Anthropologen, die Turner jedoch – wie unten nachgewiesen werden wird – nicht konsequent durchgehalten hat. Sein Standpunkt war keineswegs so eindeutig, wie Orings Formulierung es vermuten lassen würde.

Die unklare, schwankende Haltung Turners gegenüber der Psychoanalyse hatte – vierzehn Jahre vor *Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed* – **B. R. Scharf** in *Freudianism today and some anthropological approaches to religion* (1979) ein Stück weit nachgezeichnet:

» ... [Turner] seems at one and the same time to accept the view that symbols evoke normally unconscious feelings which conflict with one another* or with conscious emotions, and to deny that the specific Freudian view that these conflicts rise from universal infantile experiences is of any particular use to the anthropologist.* He seems to be content with the general idea of unconscious mental activity affecting conscious participation in and interpretation of ritual, but das **not*** suggest that the anthropologist's understanding of the normative referents of a symbol would be affected by the correctness ...

²¹ vgl. ebd. 286: » ... Turner ... »socializes« (F. Turner 1990: 150) Freudian ideas ... «; vgl. TURNER F. 150: Frederic Turner spricht hier von »resocializing«.

²² dazu s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 136, 166, 168, 185

²³ ORING 286 f; zu der von Turner geforderten Arbeitsteilung zwischen Anthropologen und Psychoanalytikern s.o. 1.2.2.0., Anm. 72 u. 73; siehe dazu auch SCHARF 166 f

of the specific Oedipal complex theory of conflict, repression and the unconscious.«²⁴

Des weiteren weist Scharf darauf hin, daß Turner zwar punktuell auf formaler wie auf inhaltlicher Ebene psychoanalytische Theorieelemente im Kontext der Interpretation ritueller Symbole benutzt, anderorts jedoch gänzlich auf deren Einbeziehung verzichtet: so sei seine Interpretation des Verhaltens der Männer gegenüber den Knaben im Kontext der Beschneidungsszene im *Mukanda*-Ritual die freudianische (« ... Unconsciously, ... the older men go as near as they dare to castrate or killing the boys.«²⁵) und er berufe sich auf Freud, um darzulegen, daß *dominant symbols* einander widersprechende Bedeutungen enthalten;²⁶ » ... **Yet on other occasions,** * as for instance in connection with hunting ritual, he interprets symbols entirely in terms of his own theory and without reference to unconscious goals.«²⁷

Scharf faßt zusammen:

²⁴ SCHARF 167 f; er bezieht sich an dieser Stelle auf TFS (1958/1964) 36 ff (vgl. Anm. 25-27 bei SCHARF)

²⁵ TFS 276; s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 942; vgl. SCHARF 168: » ... at one point in the book [TFS] Turner goes boldly for a straightforwardly Freudian interpretation of Ndembu circumcision rituals ... « Es folgt ein Textabschnitt aus TFS 275, der u.a. obiges Zitat enthält. Zum Interpretation der Beschneidung durch Freud siehe u.a. ders., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*. (1934-38/1939) In: Studienausgabe 9. Frankfurt 1997. 455-581(im weiteren abgek.: FREUD (1934-38/1939)) 567: » ... Die Beschneidung ist der symbolische Ersatz der Kastration, die der Urvater einst aus der Fülle seiner Machtvollkommenheit über die Söhne verhängt hatte, und wer dies Symbol annahm, zeigte damit, daß er bereit war, sich dem Willen des Vaters zu unterwerfen, auch wenn er ihm das schmerzlichste Opfer auferlegte.«

²⁶ vgl. SCHARF 168; siehe dazu TFS (1958/1964) 37: » ... the ritual symbol has, in common with the dream symbol, the characteristic, discovered by Freud, of being a compromise formation between two main opposing tendencies ... «; dazu s.o. 1.2.2.0.; Anm. 72; 1.2.2.1.6.1., Anm. 193; 1.2.2.1.6.2.

²⁷ SCHARF 168 f; dies trifft z.B. für *Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual* (TFS (1962)) zu, **nicht aber** für *Drums of Affliction* (1968), wo Turner im dritten Kapitel festhält: » ... It is in analysing the data in the positional-conextual frame [dazu s.o. 1.2.2.2.2.] that traces of a symbol's hidden senses are exposed [dazu s.o. 1.2.2.2.3.], for the juxtaposition of certain symbols may defy indigenous explanation. For example, the regular association of the forked *chishing'a* pole, representing huntmanship and virility, with a ring of twisted grass which encircles it below the fork, may well represent an Ndembu belief, repressed in the unconscious, in basic human bisexuality.* ...« (TDA 81 f) Wie der *chishing'a* eine »verdrängte Überzeugung« bzw. »Glaubensvorstellung« bezüglich menschlicher Bisexualität repräsentieren soll, bleibt rätselhaft; wenn überhaupt, dann verdrängte homosexuelle Triebregungen, nicht aber »Überzeugungen«, die sich auf diese beziehen; *Überzeugungen* und *Glaubensvorstellungen* sind Inhalte des Bewußtseins, in ihrem je spezifischen Gehalt jedoch häufig durch unbewußte Wirkfaktoren determiniert.

» ... there seems to be an approach to and then a backing off [²⁸] from Freudian ideas.* It is as if he accepts the notion of deep, and even unconscious mental contents, but does not wish to be committed to a psychoanalytic theory of these contents, a theory based on a very specific view of personality development and parental-filial relations. This would be an understandable position if he regarded his own theory as complete and self-contained; I find it impossible to be sure of his view about this, but there does seem to be a progression over a sequence of books from a position relying to some extent on psychoanalytic assistance to one which is more independent of it.«²⁹

Turners ambivalente Einstellung gegenüber der Psychoanalyse, sein Hin- und Hergerissen-Sein (*being betwixt and between*³⁰) zwischen Durkheim und Freud, seine Annäherung an freudianische Konzepte – gefolgt von deren Zurückweisung (s.o.) – ist auf einer spezifischen Ebene von entscheidender Relevanz für die Klärung der forschungsleitenden Fragestellung dieser Arbeit; was in weiterer Folge aufgezeigt werden soll, ist jedoch **nicht** die von Scharf herausgearbeitete Spannung zwischen der Anerkennung der Existenz unbewußter Konflikte und der Zurückweisung der Relevanz psychoanalytischer Theorien zur Ätiologie dieser Konflikte aus (universellen) infantilen Erfahrungen für die Arbeit des Anthropologen,³¹ auch **nicht** der Umstand, daß Turner psychoanalytische Theorieelemente auf formaler und / oder inhaltlicher Ebene in bestimmten Arbeiten verwendet und in anderen nicht;³² auch der von Scharf geäußerten Annahme, Turner habe sich – das Postulat eines Unbewußten zwar akzeptierend – auf eine psychoanalytische Interpretation der Inhalte dieses Unbewußten nicht festlegen wollen, soll hier **nicht** weiter nachgegangen werden, **ebensowenig** der von ihm erwähnten (und von mir in oben aufgezeigten³³) Tatsache, daß einer Reihe von Publikationen, in welchen Turner Anleihen bei Freud nimmt, solche folgen, in denen er (ab 1966 in *The Syntax of Symbolism in an Ndembu Ritual*³⁴, deutlicher dann ab Anfang der siebziger Jahre) sukzessive zu Durkheim zurückkehrt³⁵ – nicht, ohne zur gleichen Zeit sowohl von diesem als auch

²⁸ Wörtlich: »ein Abgehen von« – vgl. LANGENSCHIEDTS Großwörterbuch Englisch 103

²⁹ SCHARF 169

³⁰ vgl. LANGENSCHIEDTS Großwörterbuch Englisch 129

³¹ s.o. Anm. 24

³² s.o. Anm. 25-27

³³ s.o. 1.1.2.0.1.

³⁴ s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 185

³⁵ s.o. Anm. 29; dies ist eine Linie jener » ... progression ... to [a position] ... which is more

von Freud abweichende Standpunkte zu vertreten;³⁶ alle diese Feststellungen betreffen verschiedene Aspekte des *approach to and then backing off from Freudian ideas*; sie sind bei kritischer Lektüre unschwer zu verifizieren und die Textstellen, auf die sich Scharf und Oring beziehen, werden – sofern sie nicht schon in früheren Abschnitten dieser Arbeit aufscheinen³⁷ – in diesem Kapitel im Kontext der Erarbeitung von Turners Psychoanalyse-Rezeption der fünfziger- und sechziger Jahre Erwähnung finden. Darüber hinaus soll hier jedoch – seine ambivalente Haltung Freud gegenüber betreffend – den von Scharf genannten Ebenen des *approach to and then backing off* eine weitere hinzugefügt werden: es geht mir im folgenden um die Herausarbeitung einer sich im relevanten Werkabschnitt an mehreren Stellen manifestierenden schwankenden Haltung Turners, eines Hin-und-Hergerissen-Seins, das sich **nicht** in erster Linie auf **Ideen** im Sinne psychoanalytischer theoretischer Konzepte (deren Aneignung bzw. Zurückweisung), sondern gleichsam auf »Anschauungen« bezieht, auf **psychoanalytische Tatbestände**³⁸ (deren Wahrnehmung bzw. »Ausblendung«), welche vermittels des psychoanalytischen theoretischen Instrumentariums begrifflich faßbar werden, **d.h. auf spezifische Manifestationen intrapsychischer** – den Ritualteilnehmern großteils unbewußter – **Prozesse und Strukturen** (Selbst-Objekt-Affekt-Einheiten³⁹), die im Zuge der teilnehmenden Beobachtung, der Durchführung von Interviews und der darauf gründenden Analyse rituellen Verhaltens dem Anthropologen (heute wohl eher: dem Ethnopsychanalytiker) zugänglich und via Identifizierung mit am Ritual teilnehmenden Personen sowie durch die Erforschung seiner Gegenübertragungsreaktionen⁴⁰ emotional faßbar und also für ihn »sichtbar« und beschreibbar werden (z.B. die Aggression der *Nkula*-Patientin gegen ihre verstorbene Mutter, symbolisch dargestellt durch das Fällen des *mukula*-Baumes in der *isoli*-Episode von *Nkula*⁴¹). Von solchen Manifestationen **intrapsy-**

independent of [psychoanalytic assistance]«.

³⁶ vgl. u.a. TDFM (1971) 56 f

³⁷ bes. in 1.1.2.0.1., 1.1.2.0.3., 1.2.2.0., 1.2.2.1., 1.2.2.2.

³⁸ dazu s.o. Vorwort, Anm. 35

³⁹ vgl. KERNBERG (1976) 55; im Detail s.u. 3., Anm. 332; in der Terminologie der Analytischen Psychologie: *Komplexe* – dazu s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 174

⁴⁰ zu *Übertragung* und *Gegenübertragung* s.u. 3., Anm. 64, 71

⁴¹ dazu s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 683-687; 1.2.2.2.3., Anm. 276. Folgt man dieser Deutung, dann agieren die *doctors* innerhalb eines bereitgestellten symbolischen Settings die gegen den *mukishi* gerichtete Aggression der Patientin stellvertretend für diese aus: sie hat in »beschämter« Körperhaltung abseits am Boden zu sitzen. Erst nach Absolvierung »ihres«

chischer Objektbeziehungen (Selbst-Objekt-Affekt-Einheiten) müssen die im Kontext der Durchführung von Ritualen entweder offen zutage tretenden- oder durch Herausarbeiten insbesondere der *operationalen* Bedeutungen der untersuchten *ritual symbols* enthüllten **zwischenmenschlichen Beziehungen**⁴² unterschieden werden, deren Internalisierung die Ausbildung spezifischer intrapsychischer Objektbeziehungen determiniert. Diese *zwischenmenschlichen Beziehungen* sind – als Beziehungen zwischen *Personen*, die Positionen innerhalb einer Sozialstruktur einnehmen⁴³ – der Forschungsgegenstand des dem *strukturfunktionalistischen* Paradigma verpflichteten Sozialanthropologen.

Turner war sich der Korrelationen zwischen beiden Ebenen offenbar sehr früh bewußt,⁴⁴ im letzten Abschnitt von *Symbols in Ndembu Ritual* schreibt er:

»Our analysis must needs be incomplete when we consider the relationship between the normative elements in social life and the individual. For this relationship, too, finds its way into the meaning of ritual symbols. Here we come to the confines of our present anthropological competence, for we are now dealing with **the structure and properties of psyches***, a scientific field traditionally studied by other disciplines than ours. At one end of the symbol's spectrum of meanings we encounter the individual psychologist and the social psychologist, **and even beyond them ... , brandishing his Medusa's head, the psychoanalyst, ready to turn to stone the foolhardy interloper into his caverns of terminology.**

We shudder back thankfully into the light of social day.* «⁴⁵

Durch die Lektüre Freuds sensibilisiert für die Wahrnehmung intrapsychischer Referenten ritueller Symbole,⁴⁶ war Turner ab Sommer 1953 aus

Rituals darf sie – als nunmehrige Adeptin – im Verlauf späterer *Nkula-performances* am *Isoli* anwesend sein; das Fällen des Baumes jedoch übernimmt immer ein Mann (s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 685). Erst wenn die Mutter endgültig gestorben ist, wird sich die Tochter mit ihr identifizieren; (dazu s.u. 3., Anm. 60) die symbolisch (und stellvertretend) agierende Aggression gegen die Mutter wird in die der Identifizierung vorangehende Trennung investiert.

⁴² vgl. KERNBERG (1976) 54

⁴³ s.o. 1.0.2.. Anm. 124-126

⁴⁴ dazu das folgende Zitat; siehe auch oben Anm. 19

⁴⁵ TFS (1958/1964) 46; Turner teilt hier letztlich den Standpunkt Durkheims (s.o. 1.0.2., Anm. 84): die Arbeit des Anthropologen hat im Licht des »social day« durchgeführt zu werden.

⁴⁶ Turner wiederholtes Beharren auf der Unterscheidung zwischen *dream symbols* und *cultural symbols* (s.o.) führt hier in die Irre: Er untersuchte letztere, und seine Freud-Lektüre hatte spezifische Auswirkungen auf diese Arbeit.

einer für ihn neuen und faszinierenden theoretischen Perspektive an die Erforschung der Rituale der *Ndembu* herangegangen, » ... **with eyes opened to the richness and subtlety of the phenomena under observation.** * «⁴⁷ Daß er vor dem, was er zu sehen bekam, allem Anschein nach die Augen immer wieder verschloß,⁴⁸ ohne jedoch (zumindest bis Ende der sechziger Jahre) den Blick definitiv abzuwenden, soll im folgenden aufgezeigt werden.

Jede Einbeziehung psychoanalytischer Konzepte in human- und sozialwissenschaftliches Arbeiten steht und fällt mit der Anerkennung des Postulats eines Unbewußten. Bezüglich des *Struktur-Funktionalismus* als der theoretischen Ausgangsposition Turners ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, daß ihm (wie auch dem religionssoziologischen Werk Durkheims) ein solches Postulat auf eine spezifische, nicht im Kontext einer psychodynamischen Theorie verortete, sozusagen »vor-psychoanalytische« Art und Weise inhärent ist: den Angehörigen einer »primitiven Gesellschaft«, die etwa ein bestimmtes Ritual durchführen, sind die *tatsächlichen Wirkungen / Funktionen / Bedeutungen* ihres Handelns **nicht bewußt**⁴⁹ – im Gegensatz zum Anthropologen, welcher kraft seiner wissenschaftlichen Ausbildung aus einer Außenperspektive zu *objektiven Aussagen* bezüglich jener Wirkungen / Funktionen / Bedeutungen befähigt ist.⁵⁰ Er repräsentiert *Bewußtsein* als Erkenntnis der Ursachen und Funktionen soziologischer Tatbestände,⁵¹ welche den von ihm beforschten den »Primitiven« *unbewußt* sind.

⁴⁷ vgl. oben Anm.8

⁴⁸ Zitate wie das obige (Anm. 45) lassen ein »Verschließen der Augen« naheliegender erscheinen; falls Turner nämlich die intrapsychischen Signifikate / Referenten ritueller Symbolik durchgängig im Blick gehabt haben sollte, steht die Frage im Raum, weshalb er lediglich in der im folgenden nachgezeichneten, äußerst selektiven und keiner erkennbaren Systematik folgenden Art und Weise auf diese Bezug nahm **und warum er schließlich im Kontext der Entwicklung seines Konzepts von *Antistruktur* etwas »sah«, wo es nichts zu »sehen« gab, anstatt das zu »sehen«, was er – die Ebene intrapsychischer Referenten betreffend – hätte »sehen« können: die den *Mukanda*-Initianden drohende (bzw. angedrohte) Gefahr der Identitätsdiffusion / Fragmentierung.** Mit berufspolitisch motiviertem taktischem Verhalten ist eine solche *Verschiebung* (dazu s.u. 3., Anm. 64) jedenfalls nicht zu erklären.

⁴⁹ Siehe dazu u.a. DURKHEIM (1912) 18 f; RADCLIFFE-BROWN (1945) 153 f

⁵⁰ Die hier skizzierte Einstellung ist die des Feldforschers der »positivistischen Ära« der Ethnologie; vgl. KREMSER (1998) 137 ff

⁵¹ dazu s.o. 1.0.2., Anm. 61-68, 70-72

Das solcherart bestimmte »Unbewußte« der (*struktur-*)*funktionalistischen* Anthropologie ist demgemäß keine psychische Qualität⁵², in der »Seelenlandschaft«⁵³ kommt ihm kein »Ort« zu, es »enthält« keine Triebe, kein Verdrängtes, es ist **rein negativ bestimmt: als »Abwesenheit« von Bewußtsein.**

Den Begriff *unbewußt* in genau diesem Sinne gebraucht Turner (sowohl explizit als auch implizit) an einigen Stellen seiner Dissertation; beziehend auf den der Sozialstruktur der Ndembu inhärenten Widerspruch zwischen den Prinzipien der Matrilinearität und der Virilokalität⁵⁴ heißt es dort:

» ... It is as though there were a general though **unconscious*** male conspiracy to exclude their female kin from their local units. Nevertheless ... the group of male villagers needed their sisters to ensure the survival of their village as a social entity [i.e. as a group of male matrilineal kin]. To bring them back into the village entailed the male group's coming into conflict with other men. So the very exclusion of female kin from villages in order that male kin might live together provided the principal source of conflict ... between Ndembu men as a whole. Again, since in the economy women's work provided the staple of subsistence, women were needed in the village ... If sisters were excluded, wives had to be included in the village personnel. In all their **conscious*** statements about the relative importance of wives and sisters, Ndembu ... stressed to me that wives outrank sisters, and that ... the martial tie is the strongest and deepest they know ... In spite of this verbalization ... , **in fact*** Ndembu marriage is extremely brittle. This is due to the **very real*** importance of the brother-sister tie which is the socially, although not biologically, procreative link in matrilineal society.«⁵⁵

⁵² vgl. FREUD S., Abriss der Psychoanalyse. (1938) In: ders., Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Mit einer Rede von Thomas Mann als Nachwort. Frankfurt 1984 [1941] 7-61 (im weiteren abgek.: FREUD (1938)) 18-24; Bewußtsein, Vorbewußtes und Unbewußtes werden hier von Freud als *psychische Qualitäten* benannt.

⁵³ zur *Topik* siehe u.a. LAPLANCHE-PONTALIS 503-509; »Theorie oder Standpunkt, der eine Differenzierung des psychischen Apparats in eine bestimmte Anzahl von Systemen annimmt, die verschiedene Eigenschaften oder Funktionen haben und in einer bestimmten Reihenfolge zueinander angeordnet sind, was gestattet, sie **metaphorisch als psychische Orte zu betrachten, denen man eine räumliche Vorstellung verleihen kann.**«

Man spricht gewöhnlich von zwei topischen Modellen. Beim ersten liegt die Hauptunterscheidung zwischen Unbewußt, Vorbewußt und Bewußt, das zweite unterscheidet drei Instanzen: das Es, das Ich und das Über-Ich.« (Ebd. 503)

⁵⁴ dazu s.o. 1.1.1. bes. Anm. 45-64

⁵⁵ TSC 77 f; zur fundamentalen Bedeutung der Bruder-Schwester-Beziehung (und der ihr inhärenten – und abgewehrten – inzestuösen und aggressiven Triebregungen) für die Sozial-

Dieselbe Argumentationslinie verfolgt Turner weiter unten in Kapitel VI (*Village Fission, Slavery and Social Change*⁵⁶): Daß das häufige Vorkommen der Spaltung von Dörfern von den Ndembu **bewußt** als Unglück angesehen und die Initiatoren eines solchen Vorgangs stets verurteilt werden,⁵⁷ steht in offensichtlichem Widerspruch zu den segensreichen Auswirkungen dieser Sezessionen auf die Kohärenz der Sozialstruktur der Ndembu-Gesellschaft als ganzer:⁵⁸ früher oder später versöhnen sich die Streitparteien und in der Folge kann wechselseitig Gastfreundschaft in Anspruch genommen werden,⁵⁹

» ... the members of both [groups] exchange long visits, and each may serve in turn as the base of the other's hunting expeditions ... It is an advantage to members of a highly mobile society to be able to obtain hospitality from distant matrilineal kin in remote areas ... Fission extends the geographical range of each village's ties of durable kinship, and each component village in a vicinage, through the frequent fission of villages, is interlinked by ties of common maternal descent with many villages in other vicinages. Among the Ndembu, therefore, the lineage principle operates to mesh together in a single system distant and discrete villages and vicinages and to permit of a wide range of individual mobility ...
But it must not be thought that Ndembu **consciously*** ... utilize the fission ... of villages to promote the closer cohesion of the wider social system ... «⁶⁰

Zwar bewerten sie die Spaltung eines Dorfes als bedauerliche *Notwendigkeit*⁶¹, denken dabei allerdings – die determinierenden Faktoren betreffend – anders als der Sozialanthropologe nicht an Zweck- sondern an Wirkursachen: der *headman* der gegnerischen Gruppe sei ein Zauberer gewesen, habe parteiische Urteile gefällt etc.; *deshalb* sei etwa die Gruppe der Sezessionisten gezwungen gewesen, zu gehen.⁶² Die Funktionen und Wirkungen ihres Handelns, welche die Kohärenz der Sozialstruktur betreffen, sind ihnen *unbewußt*.

struktur der matrilinearen Gesellschaften des Ostangola-Kulturraums (vgl. KUBIK (2005) 117) siehe u.a. ders. (1999/2002) 70 f

⁵⁶ TSC 169-203

⁵⁷ vgl. ebd. 177; s.o. 1.1.1., Anm. 119

⁵⁸ Turner folgt hier in gewisser Weise der Argumentationslinie seines Lehrers Max Gluckman in *Rituals of Rebellion*; vgl. u.a. GLUCKMAN (1953/1954) 126

⁵⁹ vgl. TSC 176; s.o. 1.1.1., Anm. 118

⁶⁰ TSC 176 f

⁶¹ vgl. ebd. 177: » ... an unfortunate necessity.«

⁶² vgl. ebd.

Analog dazu schreibt Turner zwei Jahre vorher in *The Spatial Separation of Generations in Ndembu Village Structure* (1955):

» ... although it is in fact the most striking regular feature in their residential structure, many Ndembu are **unaware*** of the existence of this form of spatial segregation [of adjacent generations]. Nor is genealogical separation as such verbalized by Ndembu; it appears as the visible end-result of a number of social tendencies ... «⁶³

Im selben Jahr operiert Turner in *A Revival in the Study of African Ritual* (1955) mit einem eindeutig **psychoanalytischen Konzept des Unbewußten** und wählt in diesem Zusammenhang als Ausgangspunkt seiner Argumentation ein Zitat seines Lehrers Max Gluckman:

» ... The point of departure for his [Gluckman's] analysis of ›rituals of rebellion‹ is to be found in his definition of a ›social system‹ ... : every social system, he writes, ›is a field of tension, full of **ambivalence***, of cooperation and contrasting struggle‹. [⁶⁴] Social relations are for him, **as for Freud***, not of a uniform or simple quality or nature ... They are **ambivalent**, that is, love and hate can coexist in the same relationship. For every norm ... there exists a rebellious wish, usually **repressed or unconscious*** [sic!⁶⁵], to upset the norm.«⁶⁶

In weiterer Folge entwickelt er unter Bezugnahme auf Gluckmans Interpretation der *rituals of rebellion* der Zulu⁶⁷ die zentralen Gedanken seines Konzepts der *polarization of meaning* der *ritual symbols*:⁶⁸ selbst in »repetitiven Sozialsystemen«⁶⁹ werden soziale Werte und Normen nicht widerspruchlos akzeptiert:⁷⁰ in den von Gluckman als »instituted

⁶³ T (1955 a) 129; dazu s.o. 1.1.1., Anm. 106; zu den von Turner genannten Ursachen für dieses u.a. in der räumlichen Anordnung der Hütten eines Dorfes zum Ausdruck kommende Vermeidungsverhalten siehe T (1955 a) 123 f, 126, 129 und auch 1.1.1., Anm. 65; neben der Ambivalenz in den Beziehungen zwischen älteren Männern und deren Schwester-söhnen nennt Turner Heiratsregeln (welche den Ndembu natürlich *bewußt* sind): »Men and women of adjacent generations may not intermarry.« (T (1955 a) 123)

⁶⁴ vgl. GLUCKMAN 1963 (1952/1954) 127; vgl. oben 1.0.2., Anm. 183

⁶⁵ Wenn verdrängt, dann unbewußt! Ein *oder* kann es hier nicht geben.

⁶⁶ T (1955 b) 53 f; eine implizite Bezugnahme Turners auf des Ambivalenzkonzept der Psychoanalyse findet sich auch in TFS 268 ff; s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 858

⁶⁷ dazu s.o. 1.0.2., Anm. 176-181

⁶⁸ s.o. 1.2.2.1.6.3.

⁶⁹ dazu s.o. 1.0.2., Anm. 177; 1.2.1., Anm. 39, 49, 50

⁷⁰ vgl. T (1955 b) 54

protest«⁷¹ verstandenen *rituals of rebellion* treten die der Sozialstruktur inhärenten Spannungen offen zutage;⁷² Turner:

» ... The powerful affect, generated by conscious and **unconscious*** hostility to the norms and values of the social order, is ejected from internal perception into external symbols and symbolic behaviour, a dramatic conflict of symbolic roles and persons takes place, [⁷³] in the course of which aggression against the norms is **transformed*** into its opposite, loyalty towards them. The hidden, illicit rebellious emotions are purged through ›pity, fear and inspiration‹ [Gluckman⁷⁴]. At this point I would like to postulate that the whole strength of the rebellious affect which is released in and through the ritual is **transferred** to the ›official‹ social order, not merely purged and allowed, as it were, to evaporate.«⁷⁵

Unbewußte (aggressive) Triebregungen und ihnen zugehörige Affekte⁷⁶ werden durch rituelles Handeln in den Zusammenhalt der Sozialstruktur »investiert«.⁷⁷

Daß – ganz allgemein gesagt – unbewußte Wünsche und Triebregungen von Individuen als Referenten von *ritual symbols* in Betracht zu ziehen sind, ist eine Position, die Turner ab 1955 in verschiedenen Publikationen immer wieder vertritt.⁷⁸ In *Symbols in Ndembu Ritual* (1958) hält er es bezüglich der Szene des Austauschs von Kleidungsstücken zwischen Mutter und Tochter im *Nkang'a*-Ritual angesichts des völligen Fehlens von indigenen Interpretationen dieser Episode für legitim zu folgern, » ...

⁷¹ GLUCKMAN (1953/1954) 112; vgl. T (1955 b) 54

⁷² vgl. GLUCKMAN (1953/1954) 112: » ... whatever the ostensible purpose of the ceremonies, a most striking feature of their organization is the way in which they openly express social tensions ... «; vgl. T (1955 b) 54; s.o. 1.0.2., Anm. 175

⁷³ Hat Turner an dieser Stelle bereits sein Konzept des *sozialen Dramas* »im Hinterkopf«?

⁷⁴ GLUCKMAN (1952/1954) 126 – an dieser Stelle Aristoteles zitierend.

⁷⁵ T (1955 b) 54; vgl. oben 1.2.2.1.6.3.

⁷⁶ dazu s.u. 3., Anm. 518

⁷⁷ zu Turners Rezeption des psychoanalytischen Konzepts der **Sublimierung** s.o. 1.2.2.1.6.3., Anm. 215

⁷⁸ Ohne den Begriff des *Unbewußten* explizit in Gebrauch zu nehmen, bezieht Turner in *Schism and Continuity* (1957) frühkindliche Erfahrungen der Protagonisten des *Sozialen Dramas* als entscheidende determinierende Faktoren für dessen Verlauf in seine Argumentation mit ein: » ... such factors as **innate psychobiological constitution and personality variations determined by differential training in the early years of childhood*** take precedence over sociological factors [!] in shaping the events to be described. But it is clear that the different personalities involved occupy social positions that **must*** inevitably come into conflict ... « (TSC 94)

that **powerful unconscious wishes***, of a kind considered illicit by Ndembu, are expressed in it.«⁷⁹

Im selben Text heißt es weiter unten (im Kontext der Erarbeitung des Konzepts der *manifesten und latenten Bedeutungen* ritueller Symbole⁸⁰): » ... the overt and ostensible aims and purposes of a given ritual conceal unavowed, and even ›unconscious, wishes and goals.*«⁸¹ **Im Widerspruch dazu** steht die Behauptung Turners einige Seiten vorher, nur *individual psychic symbols* seien – im Gegensatz zu *ritual symbols* – in ihrer Entstehung durch »inner drives« determiniert;⁸² letztere seien Mittel zur Bewältigung sozialer und natürlicher Realität⁸³ und ihre Interpretation durch Informanten keineswegs als *sekundäre Bearbeitung* intrapsychischen Materials einzustufen:⁸⁴ » ... They refer to **social facts*** that have an empirical reality **exterior to the psyches of individuals***.«⁸⁵

Dem gegenüber erklärt Turner in *Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques* (1961), der *diviner* stoße bei der bewußten Handhabung des ihm zur Verfügung stehenden symbolischen Materials an persönliche Grenzen, welche u.a. durch die Wirksamkeit »**unbewußter biopsychischer Kräfte**« definiert seien.⁸⁶ Und in *Chihamba the White Spirit* (1962) heißt es: » ... Most symbolic actions are directed by culturally standardized purposes, **though they may also express unconscious wishes, fears and anxieties.***«⁸⁷

Vorsichtiger äußert sich Turner in *Betwixt and Between* (1964): Die der *liminalen Persona* assoziierten Symbole » ... give an outward and

⁷⁹ TFS (1958/1964) 24; s.o. 1.2.2.2.1., Anm. 233

⁸⁰ s.o. 1.2.2.2.3.

⁸¹ TFS (1958/1964) 46; vgl. oben 1.2.2.2.3., Anm. 265

⁸² vgl. TFS (1958/1964) 37; dazu s.o. 1.2.2.0., Anm. 72

⁸³ vgl. TFS (1958/1964) 37 – als ob das ihre Entstehung aus intrapsychischen Konflikten ausschließen würde! Turner fällt hier hinter seine Argumentation in T (1955 b) (s.o.) zurück.

⁸⁴ vgl. ebd. 36; s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 135, 136

⁸⁵ TFS (1958/1964) 36; s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 136

⁸⁶ vgl. TND 16: » ... With ... [the] aid [of the symbols he uses] he can prescribe remedial ritual measures. But with their aid he cannot diagnose the empirical causes of social conflict, any more than of sickness or death. The diviner's sphere of conscious knowledge and control is limited by supra-conscious social and moral forces and **unconscious bio-psychical forces***. Yet divinatory symbols are as close to ›signs‹ as they are to Jung's ›symbols‹, pregnant with unknown meaning.« Vgl. auch TDA 45

⁸⁷ TCWS 80; siehe auch ebd. 79 – vgl. oben 1.2.2.2.3., Anm. 272

visible form to an **inward*** and conceptual process.«⁸⁸ – m.a.W.: sie bringen intrapsychische Prozesse zum Ausdruck.

Auch in *Mukanda: The Rite of Circumcision* (1967) nimmt er im Kontext der Unterscheidung *explicit / implicit goals of the ritual behaviour*⁸⁹ auf die den Ndembu **unbewußten Ziele** von *Mukanda* Bezug:

» ... explicit goals are those which can be verbalized by the majority of participants. The implicit goals may be further divided into unavowed und unconscious. Unavowed goals can be verbalized by a minority of intelligent informants and are concerned with the readjustment of social relationships in the field. **Unconscious goals*** cannot be verbalized but betray themselves in the form of ritual symbolism [⁹⁰] and in the comparative study of discrepancies in the meanings of symbols given by informants in different ritual contexts. **Such goals are concerned with the adaption of the psychobiological disposition of the individual to the general conditions of human social existence, for example, with adapting that disposition to the exigencies of the incest taboo*** which it seems, on the evidence of depth psychology, to find innately uncongenial.«⁹¹

In *Myth and Symbol* (1968) erwähnt Turner die »**unbewußten semantischen Komponenten des liminalen Symbolismus**«⁹² und in *Passages, Margins, and Poverty* (1972) heißt es:

» ... human nature as well as culture has its **unconscious regularities***, though these regularities may be precisely such as have to be denied expression if human beings are to go about their business of getting a living and maintaining social control as they do so. **Much that the depth psychologists insist has been repressed into the unconscious tends to appear, either in veiled form, or, sometimes, perfectly explicitly, in liminal ritual and its connected myths.*** ... Here there are regularities and repetitions indeed, yet they are not those of law and custom but of **unconscious cravings*** which stand opposed to the norms on which social bonding secularly depends – to the rules of exogamy

⁸⁸ TFS (1964 a) 96; s.o. 1.2.3.1., Anm. 327

⁸⁹ vgl. TFS 275

⁹⁰ ebd. 276: » ... [are] **buried*** in symbols ... «

⁹¹ ebd. 275; vgl. *manifest / latent / hidden sense* (s.o. 1.2.2.2.3.)

⁹² vgl. T (1968) 579: » ... In many cultures the life-crises of birth, puberty, marriage, and death have been made the occasions of initiation ritual, and since these crises closely concern the experiences and relationships of the nuclear family, it is possible that **Freudians and Neo-Freudians can shed much light on the unconscious semantic components of liminal symbolism, especially insofar as these may represent the return of the repressed.*** ... « Zur *Wiederkehr des Verdrängten* siehe FREUD S., Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). (1911) In: Studienausgabe 7. Frankfurt 1989. 133-203 (im weiteren abgek.: FREUD (1911)) 191; im Detail s.u. 3., Anm. 249

and the prohibition of incest, to those enjoining respect for the bodily person of others, to veneration of elders, and to the definitions that class men differently from animals.«⁹³

Hier wie auch in der oben zitierten Passage aus *Forest of Symbols* wechselt Turner von **allgemein gehaltenen Aussagen bezüglich der Referenten ritueller Symbole** («unbewußte Wünsche und Triebregungen») zu **deren konkreter inhaltlicher Bestimmung**: unbewußte inzestuöse Libido und Aggression werden »hinter« symbolischem Handeln in *Mukanda* »sichtbar«; was letztere betrifft, positioniert sich Turner in *Forest of Symbols* unmißverständlich:

» ... those who circumcise aim **explicitly*** at bringing the boys to life as men. **Unconsciously***, however, as songs and symbolism indicate, **the older men go as near as they dare to castrating or killing the boys.*** [⁹⁴] Infantile and archaic impulses seek gratification in the ritual situation in directions and by means quite opposite to those prescribed by the explicit goal structure.«⁹⁵

Schon in *Symbols in Ndembu Ritual* (1958) vertrat Turner die Position, **die Nkula-Patientin weise unbewußt ihre weibliche Rolle zurück;**⁹⁶ acht Jahre später (in *The syntax of symbolism in an African religion* (1966)) **unterläßt er** – mit Hinweis auf mangelnde fachliche Kompetenz – **jede Bezugnahme auf unbewußte Referenten ritueller Symbolik in Nkula;**⁹⁷ stattdessen argumentiert er durkheimianisch (» ... The patient is being cured by the concentrated essence of Ndembu culture and society ... The abstraction ›society‹ is made sensorily perceptible in the ritual and its symbol sequences and clusterings ... «⁹⁸), **um zwei Jahre danach** (in *Drums of Affliction* (1968)) **wieder eine psychoanalytisch bestimmte Perspektive einzunehmen:** » ... the cutting down of the *mukula* tree in

⁹³ TDFM (1972) 256 f

⁹⁴ siehe dazu auch T (1962) 169 f; s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 942

⁹⁵ TFS 276

⁹⁶ vgl. TFS (1958/1964) 42: » ... The symbolism suggests that the patient is **unconsciously rejecting her female role*** ... «; s.o. 1.1.2.2.1.2., Anm. 685; siehe auch TDA 86: »It might be plausibly argued that a woman's ›**masculine protest***‹, expressed in frigidity, periodic disorders, and barrenness, is what is being cut away and destroyed, when the tree is felled and the cock slaughtered.«

⁹⁷ vgl. T (1966 a) 301: » ... The decaptation of the cock and the felling of the tree ... are compared with one another by Ndembu who say that they mark the ›the end of the patient's troubling by the spirit‹. **Depth psychologists might make more of these acts, but they lie outside my anthropological competence which ends with the study of the inter-connexions between social facts.*** «

⁹⁸ ebd. 302; s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 185

Nkula may be connected with unconscious feelings of aggression against the mother* ... «⁹⁹

Ebenfalls in *Drums of Affliction* bringt er die *chishing'a*-Symbolik mit unbewußter Bisexualität in Zusammenhang.¹⁰⁰

In *Chihamba the White Spirit* (1962) heißt es: » ... the Killing of *Kavula* is undoubtedly ›connected‹ in some way with the Oedipus complex* ... «¹⁰¹; nur einen Satz vorher wird die Interpretation des *hidden sense* der *ritual symbols* dem Kompetenzbereich der Tiefenpsychologen zugeordnet.¹⁰²

In *Drums of Affliction* wiederum erachtet sich Turner selbst als zuständig, nicht nur in Bezug auf das *Nkula*-Ritual und die *chishing'a*-Symbolik,¹⁰³ sondern auch in Zusammenhang mit der Zahn-Symbolik im *Ihamba*-Ritual psychoanalytische Interpretationen rituellen Verhaltens vorzunehmen: » ... **infantile murderous and cannibalistic impulses*** are transmuted into zeal on behalf of certain moral imperatives and legal rules ... »¹⁰⁴; und weiter: » ... *Ihamba* may be said to represent **the turning of aggression against oneself*** instead of against others.«¹⁰⁵

Dieser wiederholten Erwähnung intrapsychischer Referenten ritueller Symbolik in *Drums of Affliction* steht das fast vollständige Fehlen dieser Interpretationslinie ein Jahr später in *The Ritual Process* (1969) gegenüber; lediglich im letzten Kapitel nimmt Turner im Kontext der Interpretation des Gebrauchs von Masken in unterschiedlichen Ritualen auf **Anna Freud** Bezug:¹⁰⁶ sie habe

» ... viel zur Erhellung der häufig vorkommenden spielerischen Identifizierung von Kindern mit wilden Tieren und anderen furchterregenden Monsterwesen beigetragen. Ihr Argument – das seine Kraft ... aus der theoretischen Position ihres eigenen übermächtigen Vaters bezieht [weshalb?] – ist kom-

⁹⁹ TDA 81

¹⁰⁰ vgl. ebd. 82

¹⁰¹ TCWS 80

¹⁰² vgl. ebd. 79 f: » ... this third order of reference falls outside the anthropologist's analytical scope and is best left to the various and by no means unanimous schools of depth psychologists.« (Siehe auch TFS (1958/1964) 38, 46

¹⁰³ s.o. Anm. 99 u. 100

¹⁰⁴ TDA 19

¹⁰⁵ ebd. 182

¹⁰⁶ ohne die entsprechende Passage durch eine Fußnote zu belegen; Anna Freud scheint auch in der Literaturliste von *The Ritual Process* nicht auf. Die Lektüre der folgenden Zeilen legt den Schluß nahe, daß Turner *Das Ich und die Abwehrmechanismen* als Vorlage genutzt hat; vgl. FREUD A., *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. Frankfurt 2006 [1936] (im weiteren abgek.: FREUD A. (1936)) 74-83

plex, aber klar. In der kindlichen Phantasie tritt die aggressive und strafende Macht der Eltern, besonders des Vaters und vor allem im Hinblick auf die bekannte **väterliche Kastrationsdrohung***, in tierischer Verkleidung auf. Anna Freud zeigt, daß kleine Kinder ganz irrational vor Tieren – Hunden, Pferden und Schweinen zum Beispiel – Angst haben ... Einer der wirksamsten Abwehrmechanismen, den [sic!] das Ich gegen eine solche unbewußte Furcht [¹⁰⁷] einsetzt, ist ... die Identifizierung mit dem furchterregenden Objekt ... Für viele Tiefenpsychologen bedeutet Identifizierung außerdem auch An-des-sen-Stelle-Treten ...

Interessant ist, dass diese Beziehung zwischen therantropischen Wesen, Masken und Aspekten der Vaterrolle sowohl bei **Ritualen der Statuserhöhung*** als auch an kulturell definierten Punkten der Veränderung im jahreszeitlichen Zyklus hergestellt wird. ... ›Vater verhält sich nicht wie ein menschliches Wesen‹*, [¹⁰⁸] muß das Kind denken, wenn dieser sich weniger an dem, was man gewöhnlich ›Menschlichkeit‹ nennt, als an autoritären Normen orientiert. Von der unterbewußten [sic! im Original: ›subliminal‹¹⁰⁹] Beurteilung kultureller Klassifizierungen her mag das Kind deshalb denken, sein Vater verhalte sich wie ein Wesen, das nicht zu den Menschen gehört, in den meisten Fällen **wie ein Tier***. ›Und wenn er weniger als die Person, die ich kenne, sondern als Tier Macht über mich ausübt, dann kann ich an dieser Macht teilhaben, wenn ich die kulturell definierten Eigenschaften des Tieres, das er meinem Empfinden nach ist, annehme.‹¹¹⁰

¹⁰⁷ Nicht die Furcht ist unbewußt, sondern die Quelle der Furcht bleibt verdrängt; die Furcht selbst (genauer: die Angst) wird vom Kind ja erlebt. Siehe dazu FREUD S., Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [»Der kleine Hans«]. (1909) In: Studienausgabe 8. Frankfurt 1996. 9-123 (im weiteren abgek.: FREUD (1909)) 99 ff; siehe auch ROUDINESCO / PLON 794-797; in der Phobie bleibt die Angstquelle – ein spezifischer intrapsychischer Konflikt – unbewußt um den Preis, daß der Affekt auf ein äußeres Objekt (z.B. ein Tier oder eine bestimmte räumliche Konstellation) verschoben wird, welches – wenn auch gegebenenfalls unter Inkaufnahme erheblicher Beschwerden – gemieden werden kann.

¹⁰⁸ siehe dazu u.a. KUBIK (1993 b) 327, 339

¹⁰⁹ TRP 175

¹¹⁰ TR 166 f; im Original: TRP 174 f : » ... Anna Freud has had much that is illuminating to say about the frequent play identification of children with fierce animals and other threatening monstrous beings. Miss Freud's argument – which derives its force ... from the theoretical position of her own mighty father – is complex but coherent. What is being given animal guise in child phantasy is the aggressive and punitive power of the parents, particularly the father, and especially with regard to the well-known **paternal castration threat***. She points out how small children are quite irrational terrified of animals – dogs, horses, and pigs, for example ... She then goes to argue that one of the most effective defense mechanisms utilized by the ego against such unconscious fear is to identify with the terrifying object ...

For many depth psychologists, too, identification also means replacement ...

It is interesting that this relationship between therantropic entities and masks and aspects of the paternal role should be made both at **rituals of status elevation*** and at culturally defined points of change in the annual cycle. ... ›Father,‹ [the child] ... must think, ›is not acting like a human being,‹* when he acts in accordance with authoritarian norms

Dies bleibt die einzige Bezugnahme auf unbewußte intrapsychische Referenten ritueller Symbolik in *The Ritual Process*. Die sehr naheliegende Einbringung der von Turner hier skizzierten theoretischen Position in eine Analyse der Funktion der *makishi* im Kontext von *Mukanda* unterbleibt an dieser Stelle (und auch anderorts) völlig.¹¹¹

Mit der Einführung des Konzepts von *Struktur und Antistruktur* war für Turner die Frage, ob die Referenten ritueller Symbole auf einer sozial-strukturellen oder einer intrapsychischen Ebene angesiedelt seien, allem Anschein nach »gelöst«: in *Passages, Margins, and Poverty* faßt er zusammen:

» ... a major stumbling block in the development of sociological and anthropological theory has been the almost total identification of the social with the social structural ... [This] has also led to the view that all that is not social structural is ›psychological‹ – whatever this may mean.* ...

... The vain task of trying to find out in what precise way certain symbols found in the ritual ... of a given society ›reflect‹ or ›express‹ its social or political structure can ... be abandoned. Symbols may well reflect not structure, but anti-structure* ... «¹¹²

Im selben Text hatte Turner einige Seiten vorher auf in liminaler Symbolik in verhüllter Form präsenste unbewußte inzestuöse und aggressive Triebregungen Bezug genommen.¹¹³ Nach einer solchen intrapsychischen Bedeutungsebene mußte ab jetzt nicht mehr gefragt werden.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: innerhalb ein-und-desselben Textes (in *Symbols in Ndembu Ritual* und in *Chihamba the White Spirit*) und beziehnehmend auf ein-und-dasselbe Ritual (*Nkula*) hat Turner mehrfach inhaltlich konkret bestimmte intrapsychische Signifikate / Referenten ritueller Symbolik explizit erwähnt (und also »gesehen«) und dann deren Vorhandensein entweder (unter Rückgriff auf *strukturfunktionalistische* Deutungsverfahren) »ausgeblendet« oder sich hinsichtlich

rather than with what is usually called ›humanity.‹ Therefore, in terms of **subliminal*** appreciation of cultural classifications, he may be thought to be acting like something outside humanity, most frequently an animal. ›And if, as an animal, rather than the person I know, he exercises power over me, then I may borrow or drain that power if I too assume the culturally defined attributes of the animal I feel him to be.‹«

¹¹¹ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 998-1000; siehe auch KUBIK (1993 b) 338 f; im Detail s.u. 3., Anm. 109-126

¹¹² TDFM (1972) 269; s.o. 1.2.4., Anm. 482

¹¹³ s.o. Anm. 93

einer psychoanalytischen Interpretationsebene für nicht zuständig erklärt; zeitlich nahe beieinanderliegende Texte betreffend (*Drums of Affliction*, *The Ritual Process*) hat er im ersten Text auf unbewußte intrapsychische Signifikate / Referenten ritueller Symbolik Bezug genommen und im zweiten nicht, obschon das darin bearbeitete Material dies durchaus hätte naheliegend erscheinen lassen.

3. LIMINALITÄT UND ADOLESZENZ

Zu Beginn dieses letzten Kapitels sollen die für die Verifizierung der These relevanten im bisherigen Verlauf der Arbeit entwickelten Argumentationslinien zusammengeführt werden.

1. Wie in 1.2.3.1. (*Betwixt and Between*) dargelegt, leitet Turner sein 1964 entwickeltes Konzept von *liminality* aus der Phänomenologie des *Mukanda*-Rituals ab;¹ er selbst hatte 1953 einige Episoden einer einzigen *Mukanda*-Performance als teilnehmender Beobachter erlebt;² daraus folgt, daß spezifische Emotionen und bewußte / vorbewußte / unbewußte Phantasien³, welche durch die Konfrontation mit dem Ritual in ihm selbst ausgelöst worden waren, unweigerlich in seine Konzeption von Liminalität miteinfließen mußten⁴ (je unbewußter, desto bestimmender), m.a.W., daß Turners *liminality*-Konzept in jedem Fall ein Stück weit der Integration bzw. der Abwehr spezifischer intrapsychischer Inhalte (Selbst-Objekt-Affekt-Einheiten) diene, die durch die Konfrontation mit *Mukanda* in ihm selbst konstelliert worden waren.⁵

2. Das in *Betwixt and Between* (1964) konzipierte, *Mukanda* »abbildende« *liminality*-Konzept wird in *Myth and Symbol* (1968) und in *The Ritual Process* (1969) reproduziert,⁶ findet jedoch in *Mukanda, the Rite of Circumcision* (1967) keinerlei Erwähnung.

3. In *The Ritual Process* entwickelt Turner aus dem *liminality*- das *Communitas*-Konzept;⁷ den Bezugspunkt im *Mukanda*-Ritual liefern ihm die egalitären Beziehungen der Neophyten untereinander⁸ (unter völliger Ausblendung des restlichen *ritual field*); *Communitas* ist, » ... wo Sozial-

¹ Dazu s.o. 1.2.3.1., bes. Anm. 322-324, 329, 334, 336, 344, 346-349, 355, 357, 361

² s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 803-805; Turners detaillierte Beschreibung der *Kwing'ija*-Riten (1. und 2. Tag) ist offensichtlich ein Augenzeugenbericht (vgl. TFS 187-190, 205-209, 212-218, 222); zu Turners An- bzw. Abwesenheit während späterer Episoden siehe u.a. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 903, 953, 993, 996, 1023, 1025, 1038-1042

³ zum Phantasiebegriff aus psychoanalytischer Perspektive siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 388-394; JUNG (1921/1960) 486-493

⁴ s. o. S. 278

⁵ siehe dazu KUBIK (1971 b) 37 f (dazu s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 188; 1.1.2.0.2., Anm. 201); ders., (2003) 54 f (dazu s.u. Anm. 64)

⁶ s.o. 1.2.3.2.

⁷ s.o. 1.2.4.

⁸ s.o. 1.2.4., Anm. 434, 439, 441, 447

struktur nicht ist* ... «⁹ (als wären egalitäre zwischenmenschliche Beziehungen *nicht* Beziehungen zwischen Personen, die Positionen innerhalb einer Sozialstruktur einnehmen!) **und bedeutet** » ... **Beseitigung von Sozialstruktur im Sinne der britischen Sozialanthropologie*** ... «¹⁰

In späteren Arbeiten wird Turner *Communitas* mit **Antistruktur** gleichsetzen¹¹ bzw. wird postulieren, daß *liminality* und *Communitas* zusammen Antistruktur hervorbringen.¹² **Nun kann aber von Auflösung bzw. Beseitigung von Sozialstruktur im Kontext des *ritual field* von *Mukanda*¹³ keine Rede sein**, im Gegenteil: die Akteure, welche die unterschiedlichen Positionen innerhalb des *ritual field* besetzen, wirken im Rahmen des rituellen Settings auf spezifische, hoch effiziente Weise zusammen¹⁴ und konstituieren solcherart ein spezifisches Segment funktionierender Sozialstruktur¹⁵ innerhalb des sozialen Feldes¹⁶ der *vicinage*, in welcher das Ritual durchgeführt wird.

Communitas / Antistruktur als Zerstörung / Beseitigung von Sozialstruktur wäre gleichbedeutend mit der Auflösung sozialer Bindungen¹⁷

⁹ vgl. oben 1.2.4., Anm. 437 (TR 124 / TRP 126)

¹⁰ vgl. ebd. Anm. 440 (TR 160 / TRP 167); zu Sozialstruktur im Sinne der britischen Sozialanthropologie s.o. 1.0.2., Anm. 122-129; in TDFM (1972) 235 ff nimmt Turner explizit auf Radcliffe-Browns Konzept von *social structure* Bezug: » ... Some [anthropologists and sociologists] regard structure as primarily a description of repeated patterns of action, that is, of an observable uniformity of action or operation, of something ›out there,‹ capable of being empirically observed and, hopefully, measured. This viewpoint ... [has been] represented most prominently in anthropology by the work of Radcliffe-Brown and his British followers ... « (ebd. 235 f) Und weiter: » ... [In *social structure*] the units are statuses and roles, not concrete human individuals. The individual is segmentalized into roles which he plays. **Here the unit is what Radcliffe-Brown has called the *persona*, the role-mask, not the unique individual.**« (Ebd. 237) Dem stellt er » ... a *communitas* of free and equal comrades – of total persons* ... « (ebd. 238; vgl. oben 1.2.4., Anm. 474) gegenüber – eine grobe Mißinterpretation Radcliffe-Browns, der im fraglichen Zusammenhang keineswegs von *persona*, sondern von »person« spricht; dazu s.o. 1.0.2., Anm. 124-126; zum *Persona*-Konzept C.G. Jungs, auf das Turner hier offensichtlich anspielt (vgl. oben 1.2.4., Anm. 473) s.o. 1.2.3.1., Anm. 316

¹¹ s.o. 1.2.4., Anm. 469, 472, 475, 476

¹² siehe ebd. Anm. 465, 466, 467

¹³ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 857

¹⁴ dazu s.o. ebd., bes. Anm. 819-823, 831-833, 837, 838, 848, 852, 862, 864, 865, 872, 880, 881, 884-887, 893, 895, 913-919, 921-923, 937-941, 945, 946, 949-951, 962, 964-968, 976-982, 987, 988, 1002, 1003, 1011, 1012, 1018, 1019, 1021, 1022, 1024, 1027-1032, 1036, 1037, 1039-1043

¹⁵ dazu s.o. 1.0.2., Anm. 122-126

¹⁶ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 855

¹⁷ Sozialstruktur korreliert mit der Kontinuität sozialer Beziehungen zwischen Personen; dazu s.o. 1.0.2., Anm. 126

und dem Zusammenbruch der Institutionen – einer Krise also, durch welche die betroffene Gesellschaft einer tödlichen Bedrohung ausgesetzt wäre (z.B. Bürgerkrieg).¹⁸

In *Passages, Margins, and Poverty* (1972) postuliert Turner zwar eine Korrelation zwischen sozialer Krise und *Communitas*,¹⁹ allerdings dergestalt, daß *Communitas* als spezifische Form zwischenmenschlicher Beziehung eine Gesellschaft vor Fragmentierung und Untergang zu retten vermag:

» ... it is too often held by sociologists and anthropologists that ›the social‹ is at all times identical with the ›social-structural,‹ that man is nothing but a structural animal and consequently a *homo hierarchicus*. [²⁰] Thus the breakdown of a social system can only result in *anomie*, *angst*, and the fragmentation of society into a mass of anxious and disoriented individuals ... For if such a society is unstructured it is nothing. It is less often seen that the dissolution of structural relationships may sometimes give *communitas* a positive opportunity.* «²¹

Als Beispiel nennt er das »Wunder von Dünkirchen«;²² daß England der militärischen Aggression Nazi-Deutschlands standzuhalten vermochte, gerade *weil* die Sozialstruktur der britischen Gesellschaft auch unter tödlicher Bedrohung von außen funktionsfähig blieb, d.h., weil Personen, die bestimmte Positionen innerhalb dieser Sozialstruktur innehatten, angesichts einer schweren Krise situationsadäquat interagierten, wird von Turner ausgeblendet.²³ Den *Communitas*-Begriff in diesem Sinn zu verwenden, ist gleichbedeutend mit der Einführung einer Sozialstruktur zweiter Ordnung, die jeder empirischen Grundlage entbehrt. Entweder Sozialstruktur oder Auflösung von Sozialstruktur – *tertium non datur*: » ... if ... a society is unstructured, it is nothing.«²⁴

¹⁸ Der Gegensatz von struktureller Kontinuität und sozialer Krise *auf sozialstruktureller Ebene* war das Thema von Turners Dissertation.

¹⁹ s.o. 1.2.4., Anm. 476

²⁰ Radcliffe-Brown hatte in diesem Zusammenhang keineswegs reduktionistisch argumentiert; siehe die von ihm vorgenommene Unterscheidung zwischen *Individuum* und *Person* (vgl. oben 1.0.2., Anm. 124).

²¹ TDFM (1972) 250

²² vgl. ebd. 250 f

²³ Er selbst verweigerte im 2. Weltkrieg den Wehrdienst und wurde 1941 zu einem Bombensuchtrupp eingezogen (vgl. oben 1.0.1., Anm. 6)

²⁴ s.o. Anm. 21

4. Turners Konzept von *Communitas* / Antistruktur als Auflösung / Beseitigung von Sozialstruktur im Kontext der liminalen Phase von *Mukanda* (auf diese ist *Communitas*-Antistruktur ja immer rückzubeziehen) ist also **nonsense**; die Ndembu achten sorgfältig darauf, daß die Sozialstruktur der *vicinage*, welche das Ritual ausrichtet, gerade im Bereich des *ritual field* »optimal funktioniert«, um den Erfolg des Rituals sicherzustellen.²⁵ Während der Dauer einer *Mukanda*-Performance stehen die Personen, welche innerhalb des rituellen Settings (*im Mukanda*²⁶) spezifische Positionen einnehmen (Novizen, Beschneider, *ayilombola* etc.) zueinander sowie zu Personen außerhalb des rituellen Settings (den Müttern der Novizen, den Ehefrauen der *ayilombola* etc.) in spezifischen, klar definierten zwischenmenschlichen Beziehungen²⁷ bzw. sind – was letztere betrifft – von diesen gegebenenfalls räumlich getrennt (z.B. die Novizen von ihren Müttern).²⁸ Weshalb also spricht Turner, der in den sechziger Jahren das soziale und rituelle Feld von *Mukanda* detaillierten Analysen unterzog,²⁹ und einige Episoden des Rituals selbst beobachtete, bezüglich der liminalen Phase des Rituals von *Antistruktur* in dem oben

²⁵ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., bes. Anm. 858, 861, 915

²⁶ Ich verwende hier und in der Folge diese Formulierung in jenem **räumlichen** Sinne, der ihr bei Kubik inhärent ist; vgl. u.a. KUBIK (1971 a) z.B. 159, 169, 175; ders. (1993 b) 323, 327 f; anders als die Vambwela und Vankhangala, die mit dem Wort *mukanda* sowohl die Institution der Beschneidungsschule als auch das Gehege, in welchem die Initianden untergebracht sind, bezeichnen, benennen zwar die Ndembu den Seklusionsbereich mit einem eigenen Terminus (*ngula*; dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 812); da jedoch in der durch die (u.a. räumliche) Symbolik des *Mukanda*-Rituals in den Ritualteilnehmern konstellierte intrapsychischen Dynamik die drinnen / draußen – Dichotomie eine zentrale Rolle spielt und weil das Gehege und die rituellen Handlungen, die in seinem Inneren oder in seiner unmittelbaren Nähe durchgeführt werden, sozusagen eine Wahrnehmungs- und Erlebnis-einheit bilden, erscheint mir diese terminologische Vereinfachung – das *Mukanda*-Ritual der Ndembu betreffend – als gerechtfertigt.

²⁷ Ich verwende den Begriff *zwischenmenschliche Beziehungen* im Sinne Otto F. Kernbergs, um Objektbeziehungen auf der Ebene der Alltagsrealität von *intrapsychischen Objektbeziehungen* zu unterscheiden; vgl. u.a. KERNBERG (1976) 54; s.o. 2., Anm. 42; solche Beziehungen – betrachtet allerdings aus der Perspektive des Soziologen – meint auch Radcliffe-Brown, wenn er in *On Social Structure* schreibt: »In the study of social structure the concrete reality with which we are concerned is the set of actually existing relations, at a given moment of time, which link together certain human beings.« (RADCLIFFE-BROWN (1940) 192)

²⁸ d.h., daß die betreffende Objektbeziehung während der Durchführung des Rituals nicht als zwischenmenschliche-, sondern »nur« als intrapsychische Objektbeziehung gegenwärtig und wirksam ist.

²⁹ in TEB (1966) und TEB (1968) (bis auf die letzten 2 Absätze identisch mit TFS 260-278)

genannten Sinn? Angesichts der seiner Argumentation inhärenten offensichtlichen Widersprüchlichkeit und angesichts der Konsequenz, mit welcher er nichtsdestotrotz bis in seine letzten Arbeiten an seinem Antistruktur-Konzept festhielt,³⁰ scheint aus psychoanalytischer Perspektive die Frage naheliegend, **ob er damit nicht doch der Wahrnehmung einer Realität Ausdruck verschaffte, welche allerdings – so meine These – nicht auf sozialstruktureller, sondern auf intrapsychischer Ebene zu suchen und – wie ich meine – auch zu finden ist.**³¹ Die in 2. (Zur Präsenz psychoanalytischer Theorieelemente im ritualtheoretischen Werk Victor Turners ...) aufgezeigte schwankende Haltung Turners bezüglich der Wahrnehmung / Ausblendung intrapsychischer Referenten ritueller Symbolik weist jedenfalls als Indiz in die oben angedeutete Richtung. **Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob – stark vereinfacht gesagt – dem intrapsychischen Erleben, welches durch die *Mukanda*-Symbolik bezeichnet wird und dessen Konstellation in der Psyche der Initianden im Kontext des rituellen Settings herbeigeführt werden soll (und via Identifizierung mit diesen auf je spezifische Weise auch in den anderen Ritualteilnehmern »stattfindet«), zwei einander entgegengesetzte Formen psychischer Realität inhärent sind, auf welche durch die Struktur-Metapher einerseits und durch die Antistruktur-Metapher andererseits (durch welche die drohende bzw. zeitweise im Selbsterleben antizipierte Auflösung / Zerstörung des durch die Struktur-Metapher Dargestellten bezeichnet würde³²) Bezug zu nehmen berechtigt erschiene.**

³⁰ siehe dazu u.a. TURNER V., *Carnaval in Rio: Dionysian Drama in an Industrializing Society*. (1983) In: TAP 123-138 (im weiteren abgek.: TAP (1983 a)) 127 f, 132 f

³¹ In diesem Zusammenhang erscheint die Hypothese naheliegend, daß Turner die Wahrnehmung dieser noch näher zu bestimmenden Realität *abgespalten* hat; zum Begriff *Spaltung* s.u. Anm. 353, 354; in TDFM (1972) gelangt Turner in die Nähe der hier formulierten Fragestellung, wenn er seinen Begriff von Sozialstruktur dem Strukturbegriff von Lévi-Strauss (»a system of unconscious categories« (ebd. 236)) gegenüberstellt, (ebd. 236 f) auch wenn letzterer keinesfalls mit dem Konzept intrapsychischer Strukturen im Sinne der psychoanalytischen Struktur- und Objektbeziehungstheorie gleichgesetzt werden darf (dazu s.u.).

³² Wenn Turner in TDFM (1974) 274 betont, daß durch *Communitas* / Antistruktur die Subjekt-Objekt-Grenzen der *ritual subjects* nicht aufgehoben- (» ... a relationship which nevertheless does not submerge one in the other but safeguards their uniqueness ... « (ebd.)), ihre Identitäten nicht miteinander verschmolzen werden (» ... *Communitas* does not merge identities; it liberates them from conformity to general norms, though this is necessarily a transient condition ... « (ebd.)), verneint er – unter direkter Bezugnahme auf *Mukanda* auf derselben Seite unten – genau das, worum es nach meinem Dafürhalten geht. Daß er in TDFM (1972) die Fragmentierung von *Gesellschaft* mit »angst« in Zusammen-

Um diese Frage einer Beantwortung zuzuführen, bedarf es zunächst einer **psychoanalytischen Interpretation der rituellen Symbolik von *Mukanda***. Eine solche liegt in mehreren Arbeiten von Univ. Prof. Dr. Gerhard Kubik vor,³³ auf welche ich mich in weiterer Folge beziehen werde.

GERHARD KUBIKS PSYCHOANALYTISCHE *MUKANDA*- INTERPRETATION

Kubik hat zwischen 1965 und 1987 im Ostangola-Kulturraum³⁴ dreißig *mikanda*-Beschneidungsschulen untersucht;³⁵ obwohl in der Liste der Ethnien, deren *mikanda*-Rituale er dokumentierte, die Ndembu *nicht* aufscheinen, halte ich die Bezugnahme auf seine psychoanalytische Interpretation des *mukanda*-Rituals bei den Vambwela und Vankhangala³⁶ im Rahmen meiner Beweisführung für zulässig (1.) angesichts des Umstands, daß die Sozialstruktur dieser Ethnien mit jener der Ndembu im wesentlichen identisch ist³⁷ und (2.) in Anbetracht der weitestgehenden Übereinstimmung hinsichtlich Verlaufsstruktur, ritueller Symbolik und (den Teilnehmern bewußter) sozialer Funktion der Riten bei den Ndembu und jenen Gesellschaften, auf welche Kubik in den oben genannten Texten Bezug nimmt.³⁸

hang bringt (ebd. 250, s.o. Anm. 21) weist darauf hin, daß er Antistruktur durchaus mit intrapsychischen Referenzen in Zusammenhang brachte.

³³ Siehe dazu KUBIK (1982); ders. (1993 b); ders. (1999/2002); ders. (2003) bes. 1 f, 41-47; ders. (2005) bes. 121-124, 135-143

³⁴ O-Angola, W- u. NW-Zambia, der Süden der Demokrat. Republik Kongo (vgl. KUBIK (2005) 117); vgl. auch KUBIK (1993 a) 88; » ... Murdock (1967: 9) fasste diese Bevölkerung in seinem Cluster 13 unter dem Titel ›Lunda‹ zusammen.« (KUBIK (2005) 117; dazu s.o. 1.1.1., Anm. 23)

³⁵ vgl. ders. (1993 b) 344 f; ders. (2005) 144 f

³⁶ vgl. ders. (1993 b) 309, 312, 313, 314; ders. (1993 a) 7; ders. (1999/2002) 65, 70, 72

³⁷ vgl. u.a. ders. (1993 a) 7; ders. (1999/2002) 70 f; ders. (2005) 117-120

³⁸ im Detail wird diese Übereinstimmung unten zu verifizieren sein bzw. ist verifizierbar auch anhand der Textstellen aus Arbeiten Kubiks und anderer Autoren im Fußnotenapparat in 1.1.2.2.1.1.; vgl. auch KUBIK (1993 a) 7, wo er über die Fortsetzung seiner in den sechziger Jahren in Angola begonnenen Feldforschungstätigkeit in NW-Zambia berichtet: »Durch den Krieg in Angola an der Wiedereinreise in mein eigentliches Forschungsgebiet gehindert, konnte ich erst 1971 mein Studium des Kulturkomplexes *mukanda* ... wieder aufnehmen – in einem Lucazi-sprachigen Gebiet im Nordwesten von Zambia, nahe der Angola-Grenze. [Die Ethnie Lucazi wird – wie die Ndembu – von Murdock dem »Lunda-Cluster« zugeordnet – vgl. u.a. ebd. 88 und oben 1.1.1., Anm 23] Hier fand ich praktisch dieselbe Kultur vor wie 1965 in Angola.* «

Auf spezifische Weise erscheint *mukanda* als auf **Adoleszenz**³⁹ bezogen: erwähnt werden muß in diesem Zusammenhang zunächst der Umstand, daß laut White und Gluckman bei mehreren Ethnien, die das Ritual praktizieren, dieses in früherer Zeit (bezogen auf die fünfziger Jahre) während der Adoleszenz der Initianden durchgeführt worden war;⁴⁰ im Gegensatz dazu befanden sich letztere in den von White, Turner, Gluckman und Kubik in den fünfziger- bis achtziger Jahren besuchten

³⁹ Zum Begriff *Adoleszenz* aus psychoanalytischer Perspektive siehe u.a. BLOS (1962): » ... Der Ausdruck **Pubertät*** wird hier gebraucht, um die körperlichen Manifestationen der sexuellen Reifung zu beschreiben ... **Der Ausdruck Adoleszenz dagegen wird für die psychologische Anpassung an die Verhältnisse der Pubeszenz gebraucht.** * « (Ebd. 13 f) ; siehe dazu auch ebd. 24; BOHLEBER W., Einführung in die psychoanalytische Adoleszenzforschung. (1996) In: ders. (Hg.), *Adoleszenz und Identität*. Stuttgart 1996 (im weiteren abgek.: BOHLEBER (1996 a)) 7-40 (im weiteren abgek.: BOHLEBER (1996 b)) 9: » ... die Identitätsbildung [also ein psychischer Prozeß] ist die Hauptaufgabe der adoleszenten Entwicklung [dazu im Detail s.u.]. Von innen her bringt die sexuelle Reifung eine Umgestaltung und Neuordnung der Persönlichkeit in Gang ... Von außen her bestehen Anforderungen, sich zu definieren, Rollen zu übernehmen, einen Beruf zu wählen und Beziehungen einzugehen. Identität stellt die Schnittstelle zwischen gesellschaftlichen Erwartungen an den einzelnen und dessen psychischer Einzigartigkeit dar ... «; siehe auch ebd. 15; LAUFER M., LAUFER M.E., *Adoleszenz und Entwicklungskrise*. Stuttgart 1989 [1984] 9, 20 f: » ... **Die Pubertät – also die körperlich-sexuelle Reife ... – bringt einen Prozeß in Gang, der während der gesamten Adoleszenz anhält.** * Es handelt sich um einen Prozeß des Erlebens, der Reorganisation und schließlich der Integration der bisherigen psychischen Entwicklung in den neuen Kontext der physisch-sexuellen Reife ...

... Mit der Bewältigung des ödipalen Konflikts sind zwar die wichtigsten sexuellen Identifizierungen fixiert und das Körperbild in seinen Grundzügen festgelegt worden, aber erst während der Adoleszenz verschmelzen der Inhalt der sexuellen Wünsche und die ödipalen Identifizierungen zu einer nicht mehr umkehrbaren sexuellen Identität.« (Dazu im Detail s.u.); BOVENSIEPEN G., Einführung zu Abschnitt 1: Jungs Beitrag zum Verständnis der Adoleszenz und eine Literaturübersicht. (1994) In: ders. / SIDOLI M. (Hg.), *Inzestphantasien und selbstdestruktives Handeln. Psychoanalytische Therapie mit Jugendlichen*. Frankfurt 1999 [1994] 18-30. 23 ff; GÜNTER M., Pentheus, Dionysos und der Terminator. Von der Schwierigkeit der Identitätsbildung angesichts libidinöser und aggressiver Strebungen in der Adoleszenz. In: *Kinderanalyse* 7 / 2, 1999. 104-125. 104 ff; im Unterschied zur heute gebräuchlichen Terminologie, nach welcher zwischen Pubertät und Adoleszenz unterschieden wird, verwendete Freud den Begriff Pubertät zur Bezeichnung sowohl der physischen als auch psychischen Seite des ins Erwachsenensein führenden Reifungsprozesses; vgl. FREUD (1905) 112-133, 137; Bernfeld hatte dem gegenüber bereits 1922 vorgeschlagen, den physiologischen Prozeß der Pubertät vom »psychische[n] Anteil der Pubertät« zu unterscheiden, welcher als »gestreckte Pubertät« von erheblich längerer Dauer ist als ersterer; vgl. BERNFELD S., Über eine typische Form der männlichen Pubertät. (1922) In: *Imago* 9, 1923. 169-188. bes. 173 f; im Detail s.u.

⁴⁰ vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 823

mikanda-Schulen im Regelfall in der (Endphase der) **Latenzzeit**^{41,42}; nichtsdestotrotz hatten die Männer, die das Ritual durchführten und die Frauen, die es mit-organisierten und somit akzeptierten, daß die Männer ihnen die Söhne »wegnahmen«, die Adoleszenz der Neophyten im Blick:⁴³

» ... the basic theme of *mukanda* is the transition from male childhood to male adolescent age,* at the end of the latency period, just in time for resolving some of the conflicts of early childhood. It is clear that attention in *mukanda* focusses on libidinal conflicts, particularly infantile incest wishes* and emotional attachments by young boys to mother and siblings.«⁴⁴

Mehrfach betont Kubik den **prophylaktischen** Charakter des Rituals:

» ... One purpose of these initiation rites is to smooth out an age-set's transition through a potential life-crisis situation, **help the individual to handle conflicts arising from libidinal attachments to parental figures*** and siblings, and prevent the development of personal neuroses. In a sense *mukanda* ... embod[ies] ... a *prophylactic therapeutical arrangement* by the society to assist the individual to come to terms with personal traumata, guarantee compliance with traditional values and thereby preserve the existing social structure.«⁴⁵

In der Tat ist die endgültige Loslösung von den primären (inzestuösen) Liebesobjekten eine der zentralen Herausforderungen, die der Jugendliche während der Adoleszenz zu bewältigen hat.⁴⁶ Durch *mukanda* wird der Knabe **schon in der Latenzzeit** gezwungen, die auf die Mutter und andere weibliche Familienmitglieder gerichteten inzestuösen Triebwünsche *definitiv* aufzugeben;⁴⁷ die Radikalität, mit der dieser *Schnitt* im Leben des männlichen Kindes inszeniert wird, steht in direkter Entspre-

⁴¹ Zum Begriff *Latenzzeit* aus psychoanalytischer Perspektive s.u. Anm. 271-281

⁴² vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 823; KUBIK (1993 b) 315, 322; ders. (1999/2002) 65, 75; ders. (2003) 42; ders. (2005) 121

⁴³ Die Knaben sollen mit den für die Bewältigung dieser krisenhaften Lebensphase erforderlichen Voraussetzungen ausgestattet werden, um schließlich aus der Adoleszenz – den kulturell vorgegebenen Normen entsprechend – als erwachsene Männer hervorgehen zu können.

⁴⁴ KUBIK (1999/2002) 75

⁴⁵ ebd. 66; vgl. auch ebd. 79

⁴⁶ vgl. u.a. FREUD (1905) 128 ff; BLOS (1962) u.a. 87, 105, 118 f; JACOBSON E., Das Selbst und die Welt der Objekte. Frankfurt 1998 [1964] (im weiteren abgek.: JACOBSON (1964)) 173, 182; im Detail s.u.

⁴⁷ bzw. er wird darauf vorbereitet, diese Leistung während der Adoleszenz erbringen zu können.

chung zu seiner außerordentlich engen Bindung an die Mutter während der Jahre davor:

» ... Bis zum dritten Lebensjahr kann ein Kind auf dem Rücken der Mutter oder einer Muttervertretung (älteren Schwester etc.) ständig getragen werden. Keinen Augenblick wird das Kind allein gelassen. Die Zuneigung der Mutter ist beinahe konkurrenzlos, da der physische Vater oft mit seiner Frau bis zum Ende der Stillperiode nicht verkehrt ... und auch im übrigen zu Promiskuität neigt, oft tagelang nicht im Haushalt erscheint und daher gegenüber den Kindern ... eine viel geringere Visibilität besitzt. Die eigentliche männliche Autoritätsperson, der mütterliche Onkel, scheidet als ›sexueller‹ Konkurrent aus. ^[48] Bei männlichen Kindern wird die heftige Bindung an die Mutter, aber auch an andere weibliche Stellvertreter-Personen ... mit heranwachsendem Alter zu einem Problem für das gesellschaftliche Gleichgewicht.* ^[49] Weil im Haushalt relativ schwache männliche Vorbilder auftreten, verstärkt sich die Abhängigkeit der Jungen von weiblichen Personen und würde eine spätere ... *cross-sex-identification* ... begünstigen.«⁵⁰

Wäre davon eine relativ große Zahl junger Männer betroffen, dann würden die Folgen – Effeminierung, Impotenz, Homosexualität⁵¹ – nicht nur

⁴⁸ ... wird aber dennoch vom Knaben als ödipaler Rivale erlebt: » ... Since mothers share with their off-spring the negative feelings towards the brother (their uncle), nephews sometimes [?] develop a *pseudo-oedipal triangle*. They invest incestual love in their mother, but hate the uncle and secretly wish he would die soon and leave his property behind for them to share. The result is feelings of guilt which can find expression in the nephews' persistent fear of witchcraft their uncle might exert against them. This is common in African societies with a matrilineal descent system. [S.o. 1.1.1., Anm. 65 u. 68] ... later ... I began to realize that underneath there was ... a conflict which is also at the root of the institution called *mukanda*: brother/sister incestual bonds and their conversion into brother/sister antagonism,* leading to castration anxiety and death wishes.

In a sense, the matrilineal arrangement functions symbolically as a compromise formation, generated through displacements [Verschiebungen] and substitution for brother/sister incestual feelings. As soon as incestual love between the young siblings gets converted into its opposite: hate and unconscious death wishes, it is of course out of the question that in adult life a brother would ever be able to function as the procreator of his sister's children ... Penis envy and castration wishes by small girls soon poison early childhood relationships between brother and sister ... But later in life, the relationship is revived symbolically in the matrilineal arrangement.* *A brother has authority over the children of his sister, almost as if they were his own*. Legally, he behaves as if he were their progenitor, instead of their physical father who – in his unconscious mind – is merely an intruder who ›occupies‹ his sister.« (KUBIK (1999/2002) 70 f); vgl. KUBIK (2005) 135-138; dazu auch s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 815; in *Zur ontogenetischen Basis der Inzestscheu* spricht Kubik von »verschleppte[n] ödipale[n]* Bindungen«, welche durch *mukanda* gelöst werden sollen; vgl. ders. (2003) 42

⁴⁹ vgl. oben 1.1.2.2.1.1., Anm. 830

⁵⁰ KUBIK (1993 b) 314 f; vgl. ders. (1999/2002), 71; dazu siehe auch oben 1.1.1.

⁵¹ vgl. KUBIK (1993 b) 326; ders., (1999/2002) 71; zu den Folgen der Unterwerfung des

eine Gefahr für den biologischen Fortbestand der Gesellschaft darstellen;⁵² auch die Balance der Machtverteilung zwischen Männern und Frauen wäre empfindlich zugunsten letzterer gestört.⁵³ Die *mukanda*-Riten nun trennen die Knaben von ihren Müttern und Mutterstellvertreterinnen⁵⁴ und » ... ziehen [sie] ... mit dramatischer Gewalt in die Sphäre der Männerwelt.«⁵⁵ Auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen wird dies zu Beginn des Rituals ganz augenscheinlich durch räumliche Absonderung bewerkstelligt (» ... sie treiben die Initianden in den *mukanda* ... «⁵⁶), auf körper-symbolischer Ebene (im Kontext der zwischenmenschlichen Beziehung Novizen / Gruppe der Männer) vermittels des Akts der Beschneidung,⁵⁷ durch welchen die »weibliche« Vorhaut

ödipalen Knaben unter die Macht der Mutter bzw. seiner Identifizierung mit ihr (anstelle des Vaters) siehe u.a. BLOS (1962) 39, 124

⁵² vgl. KUBIK (1999/2002) 71

⁵³ vgl. ebd.; ders. (1993 b) 326 f dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 826, 830; Kubik spricht vom Wunsch der Männer » ... nach Erhaltung **männlicher Identität*** angesichts einer ganz realen Bedrohung durch die (auf maßlose Machterweiterung bedachten) Frauen ... « (ders. (1993 b) 327

⁵⁴ vgl. KUBIK (1993 b) 315; ders. (1999/2002) 71, 78; vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 831

⁵⁵ KUBIK (1993 b) 326; vgl. ebd. 315; ders. (1999/2002) 71

⁵⁶ ders. (1993 b) 316; vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 939

⁵⁷ den lediglich als *symbolisch* zu qualifizieren (vgl. KUBIK (1999/2002) 78: » ... circumcision is experienced by the initiate as an incomplete, **symbolic*** form of penis amputation, with the circumciser just stopping short of the total action.«; vgl. auch ders. (1982) 78; ders. (2003) 44) meines Erachtens zu kurz greift: ein Teil des Penis wird ja **tatsächlich** weggeschnitten: » ... So betrachtet, erscheint die Initiation als eine **Verwirklichung*** der ... ödipalen Ängste, in ihr vermischen sich Phantasie und Wirklichkeit auf undurchdringliche Art und Weise. .. **Die Initiation schafft eine Situation, in welcher Triebangst und Realangst nicht mehr voneinander unterscheidbar sind.***

Die Angst vor den alten Männern und vor der **realen Gewalt***, die sie einsetzen, durchmischt sich mit den Ängsten vor den Phantasmen der Kindheit: der fressenden Mutter, des kastrierenden Vaters, die sich in die Gestalten der Hexe und des Zauberers verwandeln [aus Perspektive der analytischen Psychologie dürfte diese *Verwandlung* in umgekehrter Richtung erfolgen] ... **Die Autorität der alten Männer stützt sich wesentlich auf dieses Gemisch innerer und äußerer Angstquellen, die das Denken mit einer Hemmung belegen und die Realitätskontrolle, insbesondere in bezug auf die Autorität, beeinträchtigen*.**« (ERDHEIM (1982) 291) In einem späteren Text Kubiks wird der Sachverhalt der Beschneidung – realitätsgerechter – als **nicht vollständig durchgeführte Penisamputation** benannt (vgl. ders. (2005) 135).

Zu weiteren psychoanalytischen Interpretationen der Beschneidung s.o. 2., Anm 25; siehe auch u.a. EISSLER K.R., Bemerkungen zur Technik der psychoanalytischen Behandlung Pubertierender nebst einigen Überlegungen zum Problem der Perversion. In: Psyche 20, 1966. 837-872 (im weiteren abgek.: EISSLER (1966)) 856 f: Er stellt die Beschneidung in den Kontext des männlichen Masochismus: » ... Der männliche Masochist scheint sich ›beweisen‹ zu wollen, daß der Orgasmus selbst im Falle der Kastration erlebt werden

unwiederbringlich entfernt wird.⁵⁸

kann. ... in der pervertierten Sexualhandlung unterwirft er sich ... den Bedingungen, die symbolisch oder in prägenitalen Formen die Kastration darstellen ... Im Augenblick des Orgasmus erhält der Masochist die erneute Versicherung, daß er trotz Kastration sich den Penis oder, was dem gleichkommt, die orgasmische Fähigkeit erhalten kann ... Es ist, als ob der Masochist zum Ausdruck bringen wollte: ›Ich bin kastriert und habe einen Penis‹ [Anm.:] ... Vgl. *Nunbergs* Deutung der Reaktion eines Patienten auf die Beschneidung. Es schien, als ob der Patient zu sagen versuchte: ›Selbst die Kastration kann mich nicht meiner Männlichkeit berauben.‹* [nach: NUNBERG H., Problems of Bisexuality as Reflected in Circumcision. London 1949 [1947] 16: » ... even castration cannot deprive me of my masculinity.«] ... Dies ist tatsächlich das Maximum an beruhigender Versicherung, das jemand, der an starker Kastrationsangst leidet, erhalten kann, gleichzeitig aber auch das Maximum trotzigem Triumphs über den Angreifer* ... «; siehe dazu auch CHARLIER M., Macht und Ohnmacht. Religiöse Tradition und die Sozialisation des muslimischen Mannes. In: *Psyche* 61 / 11, 2007. 1116-1131. 1128; siehe weiters CRAPANZANO 22 f, 30 ff; MACIEJEWSKI F., Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus. Wien 2002 (im weiteren abgek.: MACIEJEWSKI (2002)) u.a. 42-68, 101-159; ders., Zu einer ›dichten Beschreibung‹ des kleinen Hans. Über das vergessene Trauma der Beschneidung. In: *Psyche* 57, 2003. 523-550. 540-543; ders., Freud, Beschneidung und Monotheismus – eine Entgegnung auf Wolfgang Hegeners Buch-Essay. In: *Psyche* 58 / 5, 2004. 458-463 (im weiteren abgek.: MACIEJEWSKI (2004)); ders., Das Unbewußte in der Kultur. Von der Schwierigkeit, die psychoanalytische Kulturtheorie (Freud) in eine kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorie (Assmann) überzuführen. In: *Psyche* 62 / 3, 2008. 235-251 (im weiteren abgek.: MACIEJEWSKI (2008)) bes. 239, 241 ff, 247ff; Maciejewski hat mit seinen Thesen über die Säuglingsbeschneidung als determinierenden Faktor sowohl für die jüdische *Ethnogenese* als auch für die Entstehung wesentlicher Teile des psychoanalytischen Theoriegebäudes eine lebhafte Debatte in der psychoanalytischen Community ausgelöst, deren auch nur überblicksmäßige Darstellung im Rahmen dieser Arbeit nicht durchgeführt werden kann (siehe dazu u.a. HEGENER W., Beschneidung und Monotheismus – Kritische Überlegungen zu einem Buch von Franz Maciejewski. In: *Psyche* 58 / 1, 2004. 61-76; de KLERK A., Kastrationsangst und Beschneidung Neugeborener. Anmerkungen zu Franz Maciejewski: »Zu einer ›dichten Beschreibung‹ des kleinen Hans. Über das vergessene Trauma der Beschneidung« In: *Psyche* 58 / 5, 2004. 464-470); hervorheben möchte ich lediglich zwei Punkte in Maciejewskis Argumentation: zum einen, daß die Beschneidung Kastrationsangst *erzeugt* (siehe dazu u.a. MACIEJEWSKI (2002) 95; siehe auch de KLERK 465-468) und somit erst im Kontext einer masochistischen Disposition deren kompensatorischer »Bewältigung« dient (s.o.); zum zweiten die außerordentliche Bedeutung, die einer traumatisierenden, in den Körper eingeschriebenen Erfahrung, welche alle Mitglieder einer Gruppe transgenerational teilen, als »*kulturspezifische[r] Sozialisationsagentur*« (MACIEJEWSKI (2004) 459) hinsichtlich der Herausbildung einer spezifischen Gruppenidentität (und eines spezifischen Gruppennarzißmus) zukommt; siehe dazu u.a. ders. (2008) 243, 247 ff

⁵⁸ vgl. KUBIK (1999/2002) 74: »Asked what *mukanda* is all about, people will rationalize. They say that the praeputium penis is ›female‹ and has to be removed.«; vgl. auch ders. (1993 b) 333: » ... Der Zustand des Nicht-Beschnittenseins und das Smegma werden von den Absolventen eines *mukanda* als etwas Weibliches wahrgenommen und heftig abgelehnt.«; vgl. auch ders. (1982) 79; dazu auch s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 830; zu Kubiks Interpretation der Beschneidung als symbolischer Handlung siehe u.a. ders. (1999/2002) 78 f: »The bonds of an initiate to his mother are dramatically severed on the day of circum-

Sowohl die Trennung von der Mutter als auch die Abtrennung des als »weiblich« qualifizierten Körperteils – der Vorhaut – bergen jedoch spezifische, den Erfolg des rituellen Unternehmens bedrohende Gefahren: zum einen reagiert die Psyche auf den Verlust eines Liebesobjekts mit **Identifizierung**⁵⁹ mit diesem;⁶⁰ der Knabe würde solcherart – um sich das ihm auf zwischenmenschlicher Ebene abhandengekommene Objekt

cision when it is said that he is going to die. **The symbolism of circumcision in eastern Angola is multilateral.** * It means the final severing of the umbilical cord which links a child to his mother; it also stands for the removal of the ›female component‹ in the boy's psyche. Thus, the prepuce is ›returned‹ symbolically to the mother's uterus represented by a bowl cut from a termite hill (*lifwika*) [s.o. 1.1.2.2.2.1.1. Anm. 947]. Both the prepuce and the blood that is spilled during the operation [im Kontext des von Turner beobachteten *Mukanda*-Rituals: nur das Blut; vgl. ebd.] drop into the bowl. This is the last outcry by the child who in ritual death returns to his mother. Finally, the act of circumcision is also perceived as an act of punishment for the earlier incestual bonds of the boy to his female siblings.

Against this background, circumcision is experienced by the initiate as an incomplete, symbolic form of penis amputation [s.o. Anm. 57; vgl. auch 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 942; 2., Anm. 25] ... Unconsciously, it represents both a punishment of *ego* and a fulfillment of the introjected aggressive wishes of his sisters.« (Vgl. ders. (2005) 135 f)

⁵⁹ siehe dazu u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 219-223; »Psychologischer Vorgang, durch den ein Subjekt einen Aspekt, eine Eigenschaft, ein Attribut des anderen assimiliert und sich vollständig oder teilweise nach dem Vorbild des anderen umwandelt.« (Ebd. 219); MENTZOS S., Neurotische Konfliktverarbeitung. Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven. Frankfurt 1992 [1982], der nach *Inkorporation* und *Introjektion* (vgl. ebd. 44) *Identifikation* als die reifste Form von *Internalisierung* (» ... all jene Prozesse ... , bei denen das Subjekt reale oder phantasierte Interaktionen mit seiner Umgebung in innere Regulationen und Charakteristika verwandelt.« (Ebd. 43)) beschreibt; (vgl. ebd.) zur Beschreibung von Identifizierungsprozessen durch Kernberg, der im wesentlichen mit Mentzos übereinstimmt, s.u. Anm. 341-343

⁶⁰ vgl. KUBIK (1999/2002) 71: » ... The underlying concern [of the male community] is that unaided, reactive detachment from mother by a boy can lead – in the absence of a pronounced oedipus complex – to the boy's identification with her, and thereby seriously affect the male community's coherence. We know from the psychoanalytic theory that a common outcome of object-withdrawal is internalization of the same object. This occurs whenever relations with a parental figure ... or some other significant person (representing the earlier primary objects) are disrupted or lost.« Siehe dazu FREUD S., Das Ich und das Es. (1923) In: Studienausgabe 3, Frankfurt 1994. 273-330 (in weiteren abgek.: FREUD (1923)) 297 f: »Soll oder muß ein ... Sexualobjekt aufgegeben werden, so tritt dafür nicht selten die Ichveränderung auf, die man als **Aufrichtung des Objekts im Ich*** wie bei der Melancholie [s.u.] beschreiben muß ... Vielleicht erleichtert oder ermöglicht das Ich durch diese Introjektion, die eine Art von Regression zum Mechanismus der oralen Phase ist, das Aufgeben des Objekts. **Vielleicht ist diese Identifizierung überhaupt die Bedingung, unter der das Es seine Objekte aufgibt.*** Jedenfalls ist dieser Vorgang zumal in frühen Entwicklungsphasen ein sehr häufiger und kann die Auffassung ermöglichen, **daß der Charakter des Ichs ein Niederschlag der aufgegebenen Objektbeziehungen ist,*** die Geschichte dieser Objektwahlen enthält. Es ist natürlich ... eine Skala der Resistenzfähigkeit zuzugeben,

intrapyschisch zu erhalten – auf dem Weg (forcierter) Identifizierung mit seiner Mutter statt der erwünschten männlichen- eine weibliche Identität ausbilden; zum anderen stellen sowohl die plötzliche Trennung vom primären Liebesobjekt wie auch der Vorgang der Beschneidung **traumatische Erfahrungen** dar, die längerfristig pathogene Auswirkungen erwar-

inwieweit der Charakter einer Person diese Einflüsse aus der Geschichte der erotischen Objektwahlen abwehrt oder annimmt ...

... Wenn das Ich die Züge des Objekts annimmt, drängt es sich sozusagen selbst dem Es als Liebesobjekt auf, sucht ihm seinen Verlust zu ersetzen, indem es sagt: ›Sieh', du kannst auch mich lieben, ich bin dem Objekt so ähnlich.‹

Die Umsetzung von Objektlibido in narzißtische Libido, die hier vor sich geht, bringt offenbar ein Aufgeben der Sexualziele, eine Desexualisierung mit sich, also eine Art Sublimierung ... « Siehe dazu auch FREUD S., Trauer und Melancholie. (1917) In: Studienausgabe 3. Frankfurt 1994. 193-212 (im weiteren abgek.: FREUD (1917)) bes. 202 ff, wo Freud die der Ätiologie einer Depression zugrundeliegende Psychodynamik beschreibt: » ... Es hatte eine Objektwahl, eine Bindung der Libido an eine bestimmte Person bestanden; durch den Einfluß einer *realen Kränkung oder Enttäuschung* von seiten der geliebten Person trat eine Erschütterung dieser Objektbeziehung ein. Der Erfolg war nicht der normale einer Abziehung der Libido von diesem Objekt und Verschiebung derselben auf ein neues, sondern ein anderer, der mehrere Bedingungen für sein Zustandekommen zu erfordern scheint. Die Objektbesetzung erwies sich als wenig resistent, sie wurde aufgehoben, aber die freie Libido nicht auf ein anderes Objekt verschoben, sondern ins Ich zurückgezogen. Dort ... diente [sie] dazu, **eine Identifizierung des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt*** herzustellen. **Der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich,*** welches nun von einer besonderen ... Instanz wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt, beurteilt werden konnte. Auf diese Weise hatte sich der Objektverlust in einen Ichverlust verwandelt ...

Von den Voraussetzungen und Ergebnissen eines solchen Vorgangs läßt sich einiges unmittelbar erraten. Es muß eine starke Fixierung an das Liebesobjekt vorhanden sein, andererseits aber im Widerspruch dazu eine geringe Resistenz der Objektbesetzung. Dieser Widerspruch scheint ... zu fordern, dass die Objektwahl auf narzißtischer Grundlage erfolgt sei, so daß die Objektbesetzung ... auf den Narzißismus regredieren kann. Die narzißtische Identifizierung mit dem Objekt wird dann zum Ersatz der Liebesbesetzung ... Wir haben an anderer Stelle [ders., Triebe und Tribschicksale. (1915) In: Studienausgabe 3. Frankfurt 1994. 75-102 (im weiteren abgek.: FREUD (1915)) 101] ausgeführt, **daß die Identifizierung die Vorstufe der Objektwahl ist*** und die erste, in ihrem Ausdruck ambivalente Art, wie das Ich ein Objekt auszeichnet. **Es möchte sich das Objekt einverleiben,*** und zwar der oralen oder kannibalischen Phase der Libidoentwicklung entsprechend, auf dem Weg des Fressens [siehe dazu auch ders. (1912-13) 426] ... Auf diesen Zusammenhang führt Abraham wohl mit Recht die Ablehnung der Nahrungsaufnahme zurück, welche sich bei schwerer Ausbildung des melancholischen Zustands kundgibt ... [vgl. Brief K. Abrahams an Freud vom 31.3.1915 in: ABRAHAM H.C., FREUD E.L. (Hg.), Sigmund Freud – Karl Abraham. Briefe 1907-1926. Frankfurt 1980. 206-09. 208] ...

Die Melancholie entlehnt also einen Teil ihrer Charaktere der Trauer, den anderen Teil dem Vorgang der Regression von der narzißtischen Objektwahl zum Narzißismus.«

Siehe dazu auch BOLLAS C., Der Schatten des Objekts. Das ungedachte Bekannte: Zur Psychoanalyse der frühen Entwicklung. Stuttgart 1997 [1987]; zu Freuds Strukturmodell s.u. Anm. 172; zum Begriff *Narzißismus* s.u. Anm. 176

ten lassen.⁶¹ Diesen spezifischen Gefahren wird seitens der *male community* begegnet, indem der dramatische Akt der Beschneidung **gleich zu Beginn von *mukanda* durchgeführt- und dem Knaben in der Person seines *cilombola***⁶² **ein Ersatz für die verlorengegangene Mutter zur Verfügung gestellt wird.**⁶³ Auf ihn wird er die internalisierte Mutter **übertragen**⁶⁴ und es sich solcherart ersparen, sich (den Weg der Regression beschreitend) mit ihr zu identifizieren; der *cilombola* ist es auch, der

⁶¹ vgl. KUBIK (1999/2002) 78 f

⁶² Ich halte mich hier an die Schreibweise Kubiks in ders. (1993 a) u.a. 89; ders. (1993 b) u.a. 320; ders. (1999/2002) u.a. 67; ders. (2005) u.a. 121; in älteren Texten (z.B. ders. (1971 a) u.a. 166; ders. (1974) u.a. 249; ders. (1982) u.a. 80) schreibt Kubik *chilombola*.

⁶³ vgl. KUBIK (1999/2002) 79: »Without some psychological help from the male community, this trauma [of circumcision] would remain unresolved, smoldering on into adult life. This is why the dramatic act of circumcision is carried out **at the beginning*** of *mukanda* thereafter whose essentially socializing and therapeutic contents begin to unfold immediately thereafter ... **The trauma must be cushioned. And that is what the seclusion period in mukanda is all about.*** From the behaviour of the adult community in *mukanda* we can infer the essentials of its tactics: **that the child is offered a mother substitute in the person of the *cilombola**** who becomes a central point of reference for the young boy.« Vgl. auch KUBIK (1993 b) 315; zum Amt des *chilombola* s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 832, 923, 939, 945, 965, 972, 976, 977, 981, 982, 988, 1028; zu: das **nicht** behandelte Trauma siehe u.a. CRAPANZANO 30-33

⁶⁴ vgl. u.a. KUBIK (1999/2002) 79: »During the first stages of seclusion, especially before the healing of the wound, transference of the mother image by the child upon his *cilombola* characterizes the relationship.«; ders. (1993 b) 322, 326; ders. (1982) 79.

Zum Begriff der *Übertragung* siehe u.a. FREUD S., Zur Dynamik der Übertragung. (1912) In: Studienausgabe: Schriften zur Behandlungstechnik (Ergänzungsband). Frankfurt 1997. 157-168 (im weiteren abgek.: FREUD (1912)); ders., (1915-17/1917)) 415-430; LAPLANCHE / PONTALIS 550-59; ROUDINESCO / PLON 1064-1070; RACKER H., Übertragung und Gegenübertragung. Studien zur psychoanalytischen Technik. München 1997 [1959]; GREENSON R. R., Technik und Praxis der Psychoanalyse. Stuttgart 2000 [1967] 163-366; er liefert die folgende **Arbeitsdefinition**: » ... **Übertragung ... ist ein besonderer Typus von Objektbeziehung.*** Das Hauptmerkmal ist das Erleben von Gefühlen einer Person gegenüber, die zu dieser Person gar nicht passen und die sich in Wirklichkeit auf eine andere Person beziehen. ... **Übertragung ist eine Wiederholung, eine Neuauflage einer alten Objektbeziehung.*** ... eine **Verschiebung*** hat stattgefunden; Triebimpulse, Gefühle und Abwehrhaltungen, die sich auf eine Person in der Vergangenheit beziehen, sind auf eine Person in der Gegenwart **verschoben*** worden. Dies ist ein in erster Linie unbewußtes Phänomen ...

Übertragung kann aus beliebigen Komponenten einer Objektbeziehung bestehen, d.h., sie kann als Gefühle, Triebe, Wünsche, Ängste, Phantasien, Einstellungen und Ideen oder Abwehr gegen diese erlebt werden. Die Menschen, die die ursprünglichen Ursachen von Übertragungsreaktionen sind, sind **die bedeutungsvollen und wichtigen Menschen der frühen Kindheit*** ... Übertragung kommt innerhalb und außerhalb der Analyse vor, bei Neurotikern, Psychotikern und Gesunden. Alle menschlichen Beziehungen enthalten eine Mischung von realistischen Reaktionen und Übertragungsreaktionen ...

... Die Übertragungsreaktion ist im aktuellen Zusammenhang unangemessen, aber sie

während der Zeit der Seklusion als primäre Bezugsperson seines *kandanda* für diesen mütterliche, ärztliche, psychotherapeutische, väterliche und pädagogische Funktionen übernimmt;⁶⁵ die Ziele, die dabei verfolgt werden: das »Abfedern«⁶⁶ des Trennungs- und des Beschneidungs-Traumas, die Einleitung spezifischer struktureller Transformationsprozesse in der Psyche des Initianden (bes. das Verhältnis Es-Über-Ich betreffend),⁶⁷ die Befähigung desselben, Libido von alten (inzestuösen)

war früher einmal eine angemessene Reaktion auf eine Situation in der Vergangenheit ... [163 f] ...

Übertragungsreaktionen kommen bei allen Menschen vor; die analytische Situation fördert nur ihr Zustandekommen und nützt sie für Deutung und Rekonstruktion.* ... Neurotiker neigen besonders zu Übertragungsreaktionen, ebenso frustrierte und unglückliche Menschen im allgemeinen. Der Analytiker ist ein erstklassiges Objekt für Übertragungsreaktionen, aber ebenso alle wichtigen Leute im Leben eines Menschen. [167]« (Ebd. 163-67); siehe dazu auch KUBIK (2003), 54 f: »Meine Erfahrungen in der interkulturellen Psychoanalyse besagen, daß alle emotionalen Beziehungen im späteren Leben, alle engen Bindungen wie Ehe, Freundschaften etc. auf (außerklinischen) Übertragungen und damit Reinvestitionen früherer (infantiler) Beziehungen ähnlichen Affektinhalts auf neue Personen beruhen. Die Ersterfahrungen wirken immer prägend. ... Übertragung ist kein Phänomen, das nur dem klinischen Bereich einer Psychoanalyse zugehört ... Sie findet überall im Leben statt,* kann ständig beobachtet werden und überschreitet kulturelle, Gender- und Altersgrenzen der Beteiligten. Ganz besonders im *Kulturkontakt*, etwa auf Reisen, die neue Bekanntschaften bringen, einschließlich jeder ethnologischen Feldforschung, wird das Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomen aktiviert.«; JUNG C.G., Die Psychologie der Übertragung. (1946) In: Ges. Werke 16, Olten 1991. 167-319 (im weiteren abgek.: JUNG (1946) bes. 168-203; JACOBY M., Übertragung / Gegenübertragung. In: MÜLLER / MÜLLER 436 f (abgek.: JACOBY (2003)); ders., Übertragung und Beziehung in der Jungischen Praxis. Solothurn / Düsseldorf 1993 [1987] (im weiteren abgek.: JACOBY (1987)) bes. 47-75; zu Verschiebung siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 603-606; »Tatsache, daß der Akzent, die Bedeutung, die Intensität einer Vorstellung sich von dieser lösen und auf andere, ursprünglich wenig intensive Vorstellungen übergehen können, die mit der ersten durch eine Assoziationskette verbunden sind.

Ein solches Phänomen, das sich besonders in der Traumanalyse aufzeigen läßt, findet sich in der Bildung der psychoneurotischen Symptome und, ganz allgemein, in jeder Bildung des Unbewußten.*

Die psychoanalytischen Theorie der Verschiebung unterstellt die ökonomische Hypothese einer Besetzungsenergie, die sich von den Vorstellungen lösen und Assoziationswegen entlang gleiten kann.« (Ebd. 603)

⁶⁵ vgl. KUBIK (1993 b) 322; ders. (1999/2002) 79

⁶⁶ vgl. ebd.: » ... The trauma must be cushioned.«; vgl. auch ebd. 78

⁶⁷ vgl. ebd. 75 f.: » ... [The first set of methods of *mukanda*] is to bring about the introjection of societal norms, in brief, the development of a strong superego in the adolescents* [vgl. auch ebd. 79]. Through instruction, disciplinary practice, even ridiculization, the *mukanda* school gradually produces effects somewhat in the manner of military training or ideological reeducation. Inner defensive barriers are erected against the wishes of the *id*, while simultaneously alternative ways of the satisfaction of the basic drives are explored.« (In diesem Zusammenhang siehe die Funktionsweise der den Initianden auferlegten Tabus

Objekten abzuziehen und in neue Objektbeziehungen zu investieren,⁶⁸ schließlich die Stärkung seiner kognitiven Kompetenzen und seiner Affektkontrolle (mit potentiell vorteilhaften Auswirkungen auf seine Sublimierungsfähigkeit)⁶⁹ – können nur auf Basis jener spezifischen Form des Beziehungserlebens (zunächst nahezu exklusiv zwischen dem jeweiligen *kandanda* und seinem *cilombola*⁷⁰) erreicht werden, welches die Psychoanalyse als Feld von **Übertragung und Gegenübertragung** beschreibt:

» ... *mukanda* ... demonstrates that any psychotherapeutic intervention needs **personal relationships*** in order to be effective: usually between therapist and patient ... Thus, the *mukanda* community's strategy relies on continuous interaction between its personnel and the initiates. **The basic psychological mechanisms that come into play during this interaction include transference and counter-transference.**«⁷¹

und Handlungsempfehlungen – vgl. ebd. 84-89; vgl. auch KUBIK (1993 b) 329-38; im Detail s.u.) In ebd. 315 spricht Kubik von »intensiver psychologischer Umerziehung«.

Zum psychoanalytischen *Strukturmodell* s.u. Anm. 172

⁶⁸ vgl. KUBIK (1999/2002) 76, 79; KUBIK (1993 b) 324

⁶⁹ vgl. ders. (1999/2002) 76: »Parallel to the psychological program of modifying and reconfiguring affective relationships, there is in *mukanda* a second set of methods of intervention that aim at **strengthening of cognitive abilities*** of the initiates, their skills in reasoning and applying knowledge to the solution of problems. Most important is the increase of knowledge about oneself. An initiate is guided through the depths of experiencing fear ... He learns to suppress and control pain, and to tolerate hardships. The various educational stimuli ... eventually lead to some form of libidinal **sublimation***.«

⁷⁰ vgl. ders. (1993 b) 322, 324; vgl. auch ders. (1982) 80

⁷¹ ders. (1999/2002) 76 f; zu *Gegenübertragung* siehe u.a. JUNG C.G., Die Probleme der modernen Psychotherapie. (1929) In: Ges. Werke 16. Olten / Freiburg 1991. 64-85 (im weiteren abgek.: JUNG (1929)) 81 f: » ... die Beziehung zwischen Arzt und Patient ist eine persönliche Beziehung innerhalb des unpersönlichen Rahmens der ärztlichen Behandlung. **Es ist mit keinem Kunstgriff zu vermeiden, daß die Behandlung das Produkt einer gegenseitigen Beeinflussung ist, an welcher das ganze Wesen des Patienten sowohl wie das des Arztes teilhat.** * ... Das Zusammentreffen von zwei Persönlichkeiten ist wie die Mischung zweier verschiedener chemischer Körper: tritt eine Verbindung überhaupt ein, so sind beide gewandelt. Wie wir in jeder wirklichen ... Behandlung erwarten dürfen, hat der Arzt Einfluß auf den Patienten. Dieser Einfluß kann aber nur stattfinden, wenn auch er vom Patienten affiziert ist ... Es nützt dem Arzt gar nichts, sich dem Einfluß des Patienten zu verbergen und sich mit der Dunstwolke väterlich-professioneller Autorität zu umgeben. Damit versagt er sich nur die Benützung **eines höchst wesentlichen Erkenntnisorgans. Unbewußt beeinflusst ihn der Patient ja doch und bewirkt Veränderungen im Unbewußten des Arztes;*** jene wohl vielen Psychotherapeuten bekannten ... seelischen Störungen oder geradezu Schädigungen, welche den sozusagen chemischen Einfluß des Patienten aufs schlagendste dar- tun. Eine der bekanntesten Erscheinungen dieser Art ist die durch die Übertragung bewirkte *Gegenübertragung*. Aber häufig sind die Wirkungen viel subtilerer Natur ... «; Jung verwendet hier den Begriff *Gegenübertragung* sehr eng gefaßt im Sinne Freuds (als eines neurotischen Phänomens, welches » ... der Arzt ... in sich erkennen und bewältigen müsse.«

In *Die Mukanda-Erfahrung* (1993) faßt Kubik wesentliche Aspekte des psychoanalytischen Übertragungs-Konzepts zusammen⁷² und arbeitet Übereinstimmungen und Differenzen zwischen analytischem- und rituellem Setting (im *mukanda*) wie folgt heraus:

»In den ersten Wochen der Seklusion ... entwickelt sich ein Verhältnis zwischen den Initianden und ihren Betreuern, das in auffallender Weise Strukturen des Analytiker-Klienten-Verhältnisses in einer psychoanalytischen Behandlung zeigt. Die Entwicklung dieses Verhältnisses und der damit verbundenen Vorgänge der Übertragung wird durch folgende Faktoren begünstigt:

1. Die Initianden befinden sich in der **posttraumatischen*** psychischen Situation einer ›life crisis‹. Die Schutzgestalt der früheren Lebensphase ist ausgeschaltet; ihre Gegenwart ist in große Entfernung gerückt ... Schmerzen und Behinderung durch die Beschneidungswunde sind in der ersten Phase des

(FREUD S., Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie. (1910) In: Studienausgabe Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik. Frankfurt 1997. 121-132 (abgek.: FREUD (1910)) 126; siehe dazu auch RACKER 121-145), beschreibt aber vorher mit anderen Worten das, was viele Analytiker *heute* als Feld von Übertragung und Gegenübertragung begreifen; siehe dazu u.a. RACKER 69-80, 146-195; JACOBY (1987) 67-75; THOMÄ bes. 852-864

⁷² vgl. KUBIK (1993 b) 320 ff: »Mit dem Terminus ›Übertragung,* bezeichnet man in der psychoanalytischen Theorie die Wiedererweckung und Fortsetzung einer früher erlebten emotionalen Beziehung durch ihre Übertragung auf eine neue Person. Es ist etwa so, als ob alte Rollen, die schon einmal im Netzwerk der Beziehungen zwischen dem Individuum (Ego) und einer ihm nahe stehenden Person gespielt wurden, plötzlich neuen Personen zugeteilt würden, wobei das Ich seine gewohnte Rolle nochmals spielt. Ein zwingendes, unbewußtes Bedürfnis nach ›Übertragung‹ ... entsteht von dem Augenblick an, wo alte befriedigende Beziehungen – etwa zwischen einem Kind und seiner Mutter – aus irgendeinem Grund plötzlich gestört, unterbrochen ... oder unmöglich gemacht werden. Das Ich sucht nun eine Ersatzperson ... Der neuen Person werden ähnliche Erwartungen entgegengebracht. In manchen Fällen tritt auch Rollenumkehrung ein ...

... Das Phänomen der Übertragung ist ein psychisches Grundverhalten des Menschen und keineswegs ein Ausdruck ›krankhaften‹ Agierens. Es kommt bei jedem Menschen und in allen Kulturen vor. Übertragung vollzieht sich auch geschlechtsneutral. So kann etwa ein männliches Kind seine früheren, abgebrochenen emotionalen Beziehungen zu einer älteren weiblichen Person auch auf eine männliche Person übertragen.

Sigmund Freud sah bereits um 1912 das Phänomen der Übertragung als einen wesentlichen Bestandteil eines therapeutischen Prozesses. Freud erkannte auch, daß ›Übertragung‹ unbewußt eine sogenannte Gegenübertragung von seiten des Betroffenen stimuliert. In der Übertragung werden frühere Tendenzen und Konflikte abgebrochener Beziehungen nochmals durchlebt. In einer psychoanalytischen Behandlung werden sie schließlich durch Intervention des Analytikers einer Lösung zugeführt, indem der Analytiker nicht uneingeschränkt die ihm zugemutete Rolle mitspielt, obgleich er für das Verhalten seines Klienten Verständnis zeigt. Durch Bewußtmachen der unbewußten Vorgänge eröffnet er dem ihm Anvertrauten nach und nach Wege, sich wieder von ihm abzulösen.« Vgl. auch ders. (1999/2002) 77

mukanda sehr groß. Die Initianden sind sehr hilfsbedürftig und abhängig; sie befinden sich faktisch in der Rolle hilfesuchender Kranker.*

2. ... Die Seklusion reduziert zunächst alle menschlichen Beziehungen auf **bipolare, duale Strukturen*** zwischen den Betreuern und Klienten ...

Es gibt viele Hinweise aus dem direkten Beobachten des Verhaltens der Beteiligten in einem *mukanda*, die nahelegen, daß die **frühere, intensive Bindung des männlichen Kindes an seine Mutter und Mutter-Stellvertreterinnen während der ersten Phase der Seklusion auf den individuellen *cilombola* übertragen wird.*** Der *cilombola* ist eine Vertrauensperson, die von der Mutter vielfach direkt bestellt und zum Teil auch bezahlt wird. Er vertritt die Mutter im *mukanda*, kümmert sich um die Behandlung der Wunde des Initianden, die sehr schmerzhaft sein kann, tröstet ihn, geht auf seine Wünsche ein und läßt ihn zumindest in der ersten Zeit der Seklusion nicht aus dem Auge.«⁷³

Im Gegensatz zu einer Psychoanalyse, die während ihrer gesamten Dauer dual strukturiert ist und in welcher die Auflösung der Übertragung durch Bewußtwerdung der in dieser aktivierten intrapsychischer Objektbeziehungen auf Basis von Deutungen seitens des Analytikers ermöglicht wird,⁷⁴ ist

» ... die *mukanda*-Intervention von vornherein **kollektiv*** angelegt ... Dadurch, daß der *cilombola* einen Assistenten hat, den *cilombola-tito*, und zusammen mit den anderen Betreuern und Lehrern im *mukanda* ein ganzes Netz an Lehr- und Betreuerpersonal bildet, **wird eine extreme Individualisierung der Übertragung** (wie ... in einer psychoanalytischen Behandlung ...) **letzthin verhindert.*** ... Im Schema wird vom ... *kandanda* die persönliche Bindung an die Mutter zuerst auf den individuellen *cilombola* übertragen; aber mit fortschreitender Überwindung des Traumas ... wird diese Bindung kollektivisiert, sozusagen gestreut durch Übertragung auf mehrere Personen, bis sie zuletzt ... als Gruppenbildung zwischen Gleichaltrigen, nämlich zu den anderen Initianden ... endet [⁷⁵] ...

Am Anfang [aber] ist die Übertragung durch den *kandanda* dennoch sehr stark individualisiert.* So wie das kleine männliche Kind ... stärker an seine physische Mutter gebunden ist als an die Mutter-Stellvertreterinnen, so ist der einzelne *kandanda* in der ersten Phase des *mukanda* zunächst doch viel stärker an seinen individuellen (Haupt-)Betreuer gebunden. Auf ihn konzentriert sich die meiste Übertragungsenergie.^[76]

Wie kommt er nun von ihm los? ... **Wie wird [die Übertragung auf den *cilombola*] abgebaut?*** Die Antwort darauf ... : **durch Identifikation mit ihm**

⁷³ ders. (1993 b) 322 f

⁷⁴ siehe dazu u.a. GREENSON u.a. 318-325

⁷⁵ vgl. KUBIK (1982) 80

⁷⁶ vgl. ders. (1999/2002) 79

(= Introjektion des *cilombola*-Bildes).* [77] Gegen Ende der *mukanda*-Periode beginnt sich der Initiand vorsichtig mit seinem ... Betreuer zu identifizieren, und dieser Prozeß erreicht nach dem Abschluß der Initiation allmählich seine volle Ausprägung ... [78]

Das Verhältnis eines *kandanda* zu seinem *cilombola* durchläuft somit im wesentlichen drei Stadien:

1. Der *cilombola* wird zum Ersatz für die Mutter. Der *kandanda* überträgt seine Mutterbindung auf diese Ersatzperson und kommt dadurch leichter von der physischen Mutter los.

2. Er löst sich ... langsam von der ›Ersatzmutter‹ ab, indem ein Teil der Libido auf Gruppenmitglieder übertragen wird.

3. Die vollständige Ablösung vom *cilombola* als ›Ersatzmutter‹ gelingt dadurch, daß er sich im Laufe der Zeit mit dieser männlichen Person immer mehr selbst identifiziert.«⁷⁹

Die erfolgreich realisierte Identifizierung des ehemaligen Initianden mit seinem *cilombola* wird Jahre später dadurch unter Beweis gestellt, daß ersterer nun seinerseits für einen *kandanda* das Amt des *cilombola* übernimmt.⁸⁰

⁷⁷ zu Introjektion / Identifizierung siehe u.a. MENTZOS 44 f; KERNBERG (1976) 24 ff; im Detail s.u.

⁷⁸ dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 832

⁷⁹ ders. (1993 b) 324 ff; vgl. ders. (1999/2002) 79 ff; zur Mutter-Übertragung auf die Gruppe siehe u.a. ERDHEIM (1982) 292 ff; STREEK-FISCHER A., Entwicklungslinien der Adoleszenz. Narzißmus und Übergangsphänomene. In: Psyche 48, 1994. 509-528. 523; dazu paßt, daß bei den Ndembu der *mudyi*-Baum sowohl als Muttersymbol als auch als Emblem der Matrilineage dient (vgl. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 927). Erdheim schreibt: » ... Freuds Annahme, die Initiation würde dem Individuum helfen, sich von der Familie zu trennen [dazu s.u. Anm. 160] muß insofern korrigiert werden, als die Initiation nicht zu einer eigentlichen Lösung des Individuums von seiner Familie führt, sondern zu einer Verlagerung der Bindung von den Eltern auf die Gruppe. Die Verwandtschaftsgruppe rückt im psychischen System an die Stelle der frühen Mutter. Wie einst die Mutter hat sie nun für den Schutz und für die Bedürfnisse des Individuums zu sorgen ... Diese Verlagerung können wir so verstehen, daß das adoleszente Individuum durch die Initiation in gewissen Bereichen seiner psychischen Organisation auf die orale Phase, d.h. auf die orale Bindung an die Mutter fixiert wird.« (ERDHEIM (1982) 292)

⁸⁰ vgl. KUBIK (1993 b) 326; siehe dazu auch ders. (1999/2002) 80 f: » ... One of my coworkers, Mose Yotamu ... made a revealing statement ... : ›When an initiate, later in his life, assumes the role of *cilombola* for another boy, then he must treat the wound of his initiate at the same spot inside a *mukanda* where he himself was once treated.‹ This suggests that as a young man he will assume the role of the *very person* who once treated his wound, and not merely the role of *cilombola* as a functional, replaceable entity. In treating and taking care of his initiate, the earlier relationship is replicated with inverted roles.«

Die im *mukanda* gegebenen äußeren Umstände und Beziehungsstrukturen »triggern«⁸¹ nicht nur die oben beschriebenen Übertragungsprozesse in der Psyche der Initianden, sie konstellieren zugleich das Feld, in welchem (die aus der Mutter-Übertragung resultierende Einflußoffenheit der Novizen nützend) ein mehrmonatiger Lehrbetrieb installiert wird, in dessen Verlauf letzteren **Tabus** (*vizila*, sing. *cizila*)⁸² und **rituelle Handlungsempfehlungen**⁸³ eingeschärft- sowie **Gesänge, Mythen und Tänze**⁸⁴ vermittelt werden. Das in diesem Zusammenhang praktizierte Vorgehen der *vilombola* und der anderen Mitglieder des Lehrpersonals unterscheidet sich signifikant von dem des Psychoanalytikers: Ziel ist nicht die Bewußterdung bislang unbewußter intrapsychischer Prozesse und Inhalte, sondern der » ... Aufbau unbewußt funktionierender Instanzen der Sozialisierung.«⁸⁵

In *Mukanda – Boys' Initiation in Eastern Angola* (1999) heißt es dazu:

» ... As a psychotherapist ... [the *cilombola*'s] role is, however, somewhat different from that of a psychotherapist in the clinical context of western cultures. *Mukanda* seclusion is a **prophylactic*** arrangement. The children are not neurotic. **The *cilombola* therefore, will not aim at bringing his clients thoughts to consciousness;* ... his objectives is the opposite: through symbolic molds, and verbal prohibition he*** and the male community in the lodge will implant barriers into the boys' minds to stem and control the forces of the *id*.* He will help his boy to develop strong *superego* functions, so to make any relapse to an earlier psychological state impossible.* «⁸⁶

Tabus (*vizila*), rituelle Handlungsempfehlungen und Symbolhandlungen im Kontext von *mukanda* sind laut Kubik der Kategorie »lange etablierter kulturspezifischer Symbole«⁸⁷ zuzuordnen, die » ... als Instrument psychologischer Intervention bei rituellen Eingriffen ... [benutzt wer-

⁸¹ vgl. ders. (1999/2002) 77

⁸² vgl. ebd. 84-89; ders. (1993 b) 329 ff; dazu auch s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 962, 966, 973, 989, 1035, 1039, 1040; zu *Tabu* siehe u.a. KUBIK G., *Tabu. Erkundungen transkultureller Psychoanalyse in Afrika, Europa und anderen Kulturgebieten. Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopsychanalyse 7.* Wien / Berlin 2007 (im weiteren abgek.: KUBIK (2007)); FREUD (1912/1913) 311-63

⁸³ vgl. KUBIK (1993 b) 331-35; dazu auch s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 964, 984, 985, 1022

⁸⁴ vgl. u.a. KUBIK (1993 b) 330 f; ders. (1999/2002) 81-84; ders. (1974) 249-69; vgl. oben 1.1.2.2.1.1., Anm. 1011, 1012

⁸⁵ KUBIK (1993 b) 324

⁸⁶ ders. (1999/2002) 79; vgl. ders. (1993 b) 329, 332; zum *Strukturmodell* s.u. Anm. 172

⁸⁷ ebd. 329; dazu s.o. 1.2.2.0., Anm. 72

den]. ... das Eigentliche – wofür sie stehen – [wird] gar nicht genannt ... (ja [könnte] auch nicht genannt werden ...).«⁸⁸ Auf Tabus umgelegt bedeutet dies, daß bestimmte Handlungen untersagt werden,

» ... weil das verboten werden soll, was sie symbolisieren.* Was dahinter steckt, kann gar nicht mehr direkt genannt werden, weil es längst verdrängt wurde oder noch intensiver verdrängt werden soll und daher jede Andeutung von den unbewußten Psyche her als gefährlich wahrgenommen wird und somit Angst erzeugt. [⁸⁹] Die Angst vor dem neuerlichen Durchbruch des gerade Verdrängten manifestiert sich nun als Angst vor den tabuisierten Handlungen (*vizila*) **Alle rituellen Verbote sind Dämme gegenüber der Möglichkeit bestimmter Es-Handlungen.*** [⁹⁰] Da der Verdrängungsvorgang aber längst eingesetzt hat, können diese Tendenzen auch nicht mehr bei ihrem Namen genannt werden. Die symbolischen Verbote zielen nun darauf ab, auch jeden Ansatz zu solchen Handlungen oder ihren symbolischen Ersatz- ausdruck im Keim zu ersticken. **Bei Übertretung des Verbots wird eine potentielle Drohung von selbst wirksam.*** [⁹¹] Sie bewirkt bei der leisesten Regung des Verdrängten im Initianden entweder Angst- oder Ekelreaktionen.«⁹²

⁸⁸ ebd.; s.o. 1.2.2.1.3., Anm. 118

⁸⁹ Tabus »funktionieren« also auf Basis des psychischen Mechanismus der **Verschiebung** (dazu s.o. Anm. 64); Kubik dazu: » ... Die ins Symbolische **verschoben*** Inhalte des Verbotes sind mit dem eigentlich Verbotenen nur unbewußt verknüpft ... Das unbewußte Denken operiert auf den Schienen non-rationaler Verbindungen.« (KUBIK (2007) 11; vgl. ebd. 13, 16; ders. (1999/2002) 85)

⁹⁰ vgl. KUBIK (2007) 10: »Hinter jedem Tabu ... steht psychodynamisch ein Konflikt zwischen den innerpsychischen Instanzen ES und ÜBER-ICH im Individuum, der durch Kompromisse ganz analog der Bildung eines neurotischen Symptoms bearbeitet wird.«; vgl. ebd. 6 f; ders. (1999/ 2002) 85; zu *Es / Ich / Über-Ich* (den *Instanzen* des psychoanalytischen *Strukturmodells*) s.u. Anm. 172

⁹¹ vgl. ders. (2007) 4 f, wo Kubik die Organisation von Tabu- und Abwehrformeln in ihrer »**strukturelle Dreiteiligkeit**« beschreibt, die sich wie folgt darstellen läßt : »1. **Nominelle Feststellung des Tabus*** (= dieses oder jenes darf der oder diejenige nicht tun)

2. **Die Sanktion*** (= was passieren würde, wenn man es tut)

3. **Ungeschehen-Machen*** (= was man tun kann, um die Sanktion zu verhindern) ...

... In Übereinstimmung mit Sigmund Freud anerkenne ich als wesentlich für echte Tabus – im Sinne der ursprünglichen Bedeutung dieses polynesischen Begriffs und im Gegensatz zu den gewöhnlichen, von der Gesellschaft gesetzten direkten (non-symbolischen) Verboten – das Element der **automatischen Sanktion***. Die Bestrafung erfolgt durch keine Autorität, sondern automatisch, als **endopsychischer Vollzug***.« Zu letzterem FREUD (1912/1913) u.a. 312 f

Zu Sanktionen als Folge von Tabu-Übertretungen im Kontext von *mukanda* s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 973, 989, 1039 und s.u. Anm. 103, 130-133; siehe auch KUBIK (1999/2002) 85 f, 89

⁹² KUBIK (1993 b) 329 f; vgl. ders. (2007) 11

Durch strikte Einhaltung von Tabus » ... ergibt sich für das Individuum der Vorteil, unakzeptable ES-Inhalte besser beherrschen zu können ...; ... [es] drängt sie ... noch wirksamer ins Unbewußte ab ... [und] nimmt eine Gegenposition ein (im Sinne der Gesellschaft, der Moral, des ÜBER-ICHs).«⁹³

Welche sind nun die Es-Inhalte, die der Initiant im *mukanda* durch Einhaltung der ihm auferlegten Tabus zu beherrschen lernen soll? Es sind in erster Linie die auf die Mutter (und ihre Stellvertreterinnen) gerichteten inzestuösen Triebwünsche; sie hatten vor *mukanda* das infantile sexuelle Erleben dominiert und müssen jetzt ein für allemal aufgegeben werden.⁹⁴ In *Die Mukanda-Erfahrung* (1993) schreibt Kubik: »Alle Tabus im *mukanda* und alle Handlungsempfehlungen haben etwas **mit zwischenmenschlichen Beziehungen*** zu tun, deren Inhalte ja durch die *mukanda*-Intervention verändert werden sollen.«⁹⁵

Er exemplifiziert dies anhand mehrerer Beispiele:

» ... Eines der Speiseverbote für einen Jungen, der noch nicht die *mukanda*-Beschneidungsschule in Nordwest-Zambia absolvierte ist zum Beispiel, Schildkrötenfleisch zu essen. Es gilt auch noch einige Zeit danach. Wenn er das Verbot verletzt oder in seiner Kindheit verletzt hat, kann er schon bald nach der Beschneidung finden, daß sein Praeputium penis nachwächst. **Er kehrt in den alten Zustand zurück.*** ... [Hinter diesem Tabu] steckt ein Wahrnehmungsbild: wie eine Schildkröte ihren Kopf aus dem Panzer hinausstreckt und wieder zurückzieht, und dies erinnert ... an den Vorgang der Erektion bei einem Unbeschnittenen. Dieser Assoziationsweg ermöglicht die Verlagerung einer geheimen Vorstellung auf ein Symbol: des bei jedem *mukanda*-Initianten noch einige Zeit nach der Beschneidung schwelenden Grolls, daß man ihm etwas »geraubt« habe. Man möge es ihm zurückgeben! Der Ausdruck dieses Wunsches in **Verschiebung*** auf ein Erektions-Symbol wird nun durch das Speiseverbot unterdrückt. Der Junge darf sich diese Imago einer Schildkröte schon vor der Zeit des *mukanda* nicht einverleiben; **er darf nicht daran denken, daß*** man die *mukanda*-Riten umgehen könne und **die alten infantilen Beziehungen je wiederherzustellen sind.*** [⁹⁶] Der Wunsch, die Beschneidung

⁹³ ebd. 13

⁹⁴ vgl. KUBIK (1993 b) 335, 336, 340; ders. (1999/2002) 87; KUBIK (2003), 1 f ; s.o. Anm. 46, 47

⁹⁵ ders. (1993 b) 334

⁹⁶ Der Wunsch, die Beschneidung »rückgängig zu machen«, ist gleichbedeutend mit dem Wunsch, in den Machtbereich der Mutter (bzw. – auf sozialstruktureller Ebene – der Frauen) zu regredieren, sich – eine »weibliche« Vorhaut besitzend – weiterhin mit ihr zu identifizieren (was das Festhalten an passiven homosexuellen Triebzielen im Sinne des *negativen Ödipuskomplexes* inkludiert – vgl. u.a. BLOS (1962) 38 f) bzw. (damit in der psychosexuellen Entwicklung einen Schritt weiter – die weibliche Penislosigkeit realisiert

ungesehen zu machen wurde auf ein Bild verschoben und dieses Bild wurde tabuisiert.«⁹⁷

Durch **andere Speisetabus**, die im *mukanda* und bis zwei Jahre danach Gültigkeit besitzen,⁹⁸ wird eine scharfe Trennlinie zwischen der Zeit vor und der Zeit nach der Beschneidung gezogen; Mose Yotamu, ein Mitarbeiter Kubiks, stellt in diesem Zusammenhang fest: » ... Wenn du fünf Jahre alt geworden bist, beginnst du alles zu essen ... Hase, Brasse, Rebhuhn, Ginsterkatze kannst du auch essen, wenn du noch nicht beschnitten bist ... **Im Augenblick, wo du in den *mukanda* eintrittst, ist es Schluß damit.*** ... «⁹⁹

Auch das den *tundanda* auferlegte Verbot, durch das *ndambi* zu schauen (oder auch nur zum *ndambi* hinzuschauen),¹⁰⁰ richtet sich gegen inzestuöse, auf die Mutter gerichtete Triebregungen: » ... Das *ndambi* ... ist im Westen, also Richtung Sonnenuntergang, Richtung Vergangenheit ... Der Symbolismus der Richtung, nämlich Westen, besagt ... auch: Zurückschauen in die Vergangenheit dürft ihr Initianden nicht mehr! Das ist vorbei.«¹⁰¹ Angesichts der für die Verletzung des Tabus angedrohten Sanktion äußert Kubik die Vermutung, das *ndambi* könnte für die Vagina der Mutter stehen:¹⁰²

» ... Die Strafe für den Impuls, das *ndambi* anzuschauen, ist Impotenz. Dies ist psychologisch von den Leuten gut verstanden, denn eine der Ursachen männlicher Impotenz ist die Fixierung an ein elterliches Sexualobjekt. Die Unfähigkeit zur Erregung, der ›horror femini‹ ... bei sexueller Begegnung mit einer Frau, sind vielfach das Ergebnis früheren inzestuösen Verhaltens der Mutter gegenüber ihrem heranwachsenden männlichen Kind, wobei eine heftige Angst- und Abwehrreaktion mittransmittiert wird. Die Abwehrhaltung

habend) nach Abwendung von ihr in Identifizierung (und damit in Konkurrenz) mit Männern (im Kontext der Sozialstruktur des Ost-Angola-Kulturraums wahrscheinlich in erster Linie mit dem Onkel mütterlicherseits) aktive libidinöse Regungen auf sie zu richten; das in diesem Zusammenhang relevante Organ ist ein in jeder Hinsicht unzureichender – nämlich beschämend kleiner- und zudem *unreiner* (weil unbeschnittener) Penis.

⁹⁷ KUBIK (2007) 16; vgl. ders. (1993 b) 337 f; ders. (1999/2002) 87

⁹⁸ vgl. ders. (1993 b) 335 f; das Verbot schließt u.a. ein: Hase, Brasse, Schwein, Wildschwein, Rebhuhn, Pferdeantilope, Ginsterkatze, bestimmte Fischarten (vgl. ebd. 335 und 337)

⁹⁹ ebd. 337; mit der schrankenlosen Befriedigung oraler Triebbedürfnisse durch die Mutter und ihre Stellvertreterinnen ist es im *mukanda* vorbei; sie haben den Knaben verwöhnt; die Männer stellen jetzt die Forderung nach Triebverzicht.

¹⁰⁰ zum *ndambi* s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 970-973

¹⁰¹ KUBIK (1993 b) 334

¹⁰² vgl. ebd. 335

des Kindes wird im späteren Leben schließlich durch jede Frau, die unbewußt die einstige Mutter vertritt, reaktiviert ... Die *tundanda* sollen sich von der infantilen Sexualität völlig lösen, dort überhaupt ›nicht mehr hinschauen‹.* *Ndambi* steht also nach meiner Interpretation für die Gesamtheit der inzestuösen infantilen Wünsche, die gegenüber der Mutter und Mutter-Stellvertreterinnen bestehen könnten. Da wird nun radikal eine Barriere geschaffen. Das *ndambi* wird interessanterweise dann auch mit einer Art Lendenschurz verhüllt.«¹⁰³

Einige der Tabus, die der Absolvent eines *mukanda*-Rituals sein ganzes weiteres Leben hindurch einzuhalten hat, betreffen auf spezifische Weise sein Verhalten gegenüber seiner Mutter, seinem *cilombola* und dessen Frau: (1.) nicht aufdecken, was die Mutter zugedeckt hat (z.B. einen Kochtopf); (2.) das Haus der Mutter nicht betreten; (3.) mit der Frau des *cilombola* nicht sexuell verkehren; (4.) die Tür zum Haus sowohl der Mutter als auch des *cilombola* nicht öffnen; (5.) den *cilombola* nicht schlagen.¹⁰⁴

¹⁰³ ebd.

¹⁰⁴ vgl. ebd. 336; vgl. auch KUBIK (1999/2002) 86; Verbot (3.) und (5.) dienen der Abwehr sexueller und aggressiver Triebregungen im Rahmen eines **ödipalen Dreiecks**, dessen Konstellierung im intrapsychischen Erleben des Initianden durch seine im *mukanda* ausgelöste Identifizierung mit dem *cilombola* determiniert ist. Kubik äußert lediglich die **Vermutung**, Verbot Nr. 3 (warum nicht gerade auch Verbot Nr. 5 ?) » ... seems to imply that an initiate might invest an **oedipal triangle*** into his former guardian and the latter's wife.« (Ebd. 86) und nimmt im Anschluß daran Bezug auf die Vorbildfunktion des *cilombola* für seinen (ehemaligen) *kandanda* (vgl. ebd.). Meines Erachtens gestatten die von ihm dargelegten Fakten den **Schluß**, daß hier unerwünschten Folgewirkungen **ödipalen** Erlebens ein Riegel vorgeschoben werden soll. An anderer Stelle (KUBIK (2003) 42), qualifiziert Kubik bezugnehmend auf die Situation der Knaben vor *mukanda* deren Bindung an ihre Mütter als *ödipal*. Für mich erscheint die Frage naheliegend, ob hier nicht ein der Mutter und dem Onkel mütterlicherseits (bzw. dem Vater) geltendes ödipales Beziehungserleben auf den *cilombola* und dessen Frau verschoben – also übertragen – wird.

Zum **Ödipus-Komplex** siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 351-357; »Organisierte Gesamtheit von Liebes- und feindseligen Wünschen, die das Kind seinen Eltern gegenüber empfindet. In seiner sogenannten positiven Form stellt sich der Komplex dar, wie wir ihn aus der Ödipassage kennen: Todeswunsch gegenüber dem Rivalen als Person gleichen Geschlechts und sexueller Wunsch gegenüber der Person des entgegengesetzten Geschlechts. In seiner negativen Form stellt er sich umgekehrt dar: Liebe für den gleichgeschlechtlichen Elternteil und eifersüchtiger Haß für den gegengeschlechtlichen ...

Nach Freud wird der Ödipuskomplex zwischen dem dritten und fünften Jahr auf seinem Höhepunkt erlebt, zur Zeit der phallischen Phase; sein Untergang kennzeichnet den Eintritt in die Latenzperiode [dazu s.u. Anm. 271-281]. In der Pubertät erfährt er eine Wiederbelebung und wird mit mehr oder weniger Erfolg durch einen besonderen Typus der Objektwahl überwunden ... Die **psychoanalytische Anthropologie hält daran fest, die trianguläre Struktur des Ödipuskomplexes, dessen Allgemeingültigkeit sie behauptet, in den unterschiedlichsten Kulturen wiederzufinden*** und nicht nur da, wo die auf Ehe gegründete

Neben der Strategie, durch Auferlegung von Tabus (*cizila*) inzestuöse Regungen mittels Verschiebung auf ein Symbol ins Unbewußte zu verbannen, kommt im *mukanda* ein weiteres Verfahren zum Einsatz, nämlich der Abwehrmechanismus der Projektion¹⁰⁵; Kubik nennt in diesem Zusammenhang den

» ... in Liedern immer wieder ausgesprochene[n] Wunsch eines *kandanda*, zu seiner Mutter ins Dorf zurückzukehren. Im Lied ›*Ndo, ndo, ndo, nana yowe*‹ (Ndo, ndo, ndo, meine Mutter ist dort drüben) ... wird ein Bild der im Dorf Mais oder Maniok stampfenden Mutter erweckt ... In dem zweiten wichtigen Lied, das von Initianden im gesamten Ostangola-Kulturraum gesungen wird, nämlich ›*Kawali*‹*, wird das Bild eines Initianden namens Kawali erweckt, dessen Mutter im Dorf um ihn weinte und der deshalb keine Chance hatte, sich von ihr zu lösen. In dem Lied darf Kawali sogar den geheimen Wunsch aller Initianden eines *mukanda* aussprechen, nämlich ›*Njichikatale vanana kwimbo* ... ‹ (Ich möchte doch mal meine Mutter im Dorf aufsuchen).

In diesen Liedern wird genau das ausgesprochen, was den Initianden absolut verboten ist: der Weg zurück in den alten Zustand vor der Initiation. Diese Lieder gewinnen aber bald den Charakter von Spottliedern. Gerade durch die öffentliche Nennung des infantilen Wunsches in einem Spottlied über einen mythischen Initianden namens Kawali, der es nicht schaffte, sich von seiner Mutter zu lösen, wird es dem einzelnen Initianden erleichtert, sich mit der Spothaltung zu identifizieren. **Das alte infantile Ich mit seinen Impulsen wird auf die Figur des Kawali projiziert und damit aus der Psyche extrahiert.*** ‹¹⁰⁶

Gleichsam im Gegenzug dazu werden die Initianden während der zweiten Phase der Seklusion¹⁰⁷ mit neuen, mächtigen Objekten »aus der anderen Welt«¹⁰⁸ – dem Reich der Schatten – konfrontiert: **den Masken (*makishi*)**.¹⁰⁹ Diese fungieren als »transzendente Wächter über die *mukanda*-Riten«¹¹⁰ und – durch regelmäßige Auftritte im Dorf – als

Familie prädoppiert.« (Ebd. 351); siehe u.a. auch BLOS (1962) 37 ff (bezüglich des Ödipuskomplexes des Knaben)

¹⁰⁵ zu *Projektion* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 399-408; » ... Operation, durch die das Subjekt Qualitäten, Gefühle, Wünsche, sogar ›Objekte‹, die es verkennt oder in sich ablehnt, aus sich ausschließt und in dem Anderen, Person oder Sache, lokalisiert. Es handelt sich hier um eine **Abwehr sehr archaischen Ursprungs***, die man besonders bei der Paranoia am Werk findet ... ‹ (ebd. 400); siehe u.a. auch MENTZOS 47

¹⁰⁶ KUBIK (1993 b) 330 f; vgl. ders. (1999/2002) 81 f

¹⁰⁷ vgl. u.a. ders. (1993 b) 319; ders. (1993 a) 93; s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 992

¹⁰⁸ KUBIK (1993 b) 339

¹⁰⁹ s.o. 1.1.2.1., Anm. 285, 286; 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 998-1002, 1005-1008; KUBIK (1993 a) 88-135; ders. (1993 b) 338-341

¹¹⁰ ebd. 339

»Bindeglied zwischen dem *mukanda*-Personal und der weiblichen Welt«¹¹¹; einige von ihnen – z.B. die furchterregende Cokwe-Maske *Cikuza*¹¹² – erscheinen als Personifizierungen der an die Knaben gerichteten aggressiven Forderung der Männer, die infantilen sexuellen Triebwünsche aufzugeben.¹¹³

Die Initiation in die Kenntnis der Masken (*kutsimpwa makisi*)¹¹⁴ wirkt auf die Initianden massiv angstausslösend; sie wird als symbolische Hinrichtung inszeniert.¹¹⁵ In einer von Kubik mehrfach beschriebenen Variante¹¹⁶ müssen die Knaben durch einen »Tunnel« kriechen, den die mit gespreizten Beinen einer hinter dem anderen quer durch das *mukanda*-Gehege aufgestellten *makishi* bilden;¹¹⁷ » ... Sobald alle ... durch sind, nehmen die Männer ihre Maskenköpfe ab und die ... verdutzten Jungen sehen zum ersten Mal, daß ein Mensch in einem *likisi* steckt, ein Onkel, ein Betreuer, jemand aus dem Dorf.«¹¹⁸ Bis dahin war das Geheimnis der Masken – daß sich Menschen in ihnen verbergen – den Initianden nicht bekannt. Jetzt müssen sie es gegenüber Nicht-Initiierten (besonders gegenüber den Frauen) bewahren.¹¹⁹

Als höchster *ikishi* gilt bei Valuvale / Valvena *Cizaluke* (der wahn-sinnig gewordene König);¹²⁰

» ... Sie entspricht dem *Mpumpu** [¹²¹] bei den Vankhangala und Vambwela bzw. dem *Lipumpu* bei den Valucazi. Diese mächtige Totenfigur, die über das

¹¹¹ ebd. 338

¹¹² vgl. ebd. 340; KUBIK (1993 a) 94 ff (Abb. 22/23), 111-15 (Abb. 31-33); ders. (1971 a) 726, Bildband 2 ff (Abb. II / 29 – II / 32)

¹¹³ vgl. ders. (1993 b) 340

¹¹⁴ vgl. ebd. 339 f; KUBIK (1993 a) 93-98

¹¹⁵ vgl. ebd. 94 ff ; KUBIK (1993 b) 340: » ... Hinrichtung wofür? ... Es kann nur eines geben, wenn es auch nicht ausgesprochen wird: die infantilen Inzesttendenzen.* Hingerichtet wird die kindliche Seele mit ihren Möglichkeiten inzestuöser Wünsche gegenüber der Mutter.« Angesichts des Umstands, daß die Beschneidung als symbolischer Tötungsakt qualifiziert wird (s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 940, 942), erscheint die Frage naheliegend, weshalb es hier quasi zu einer »Verdoppelung« der »Hinrichtung« kommt; abgesehen von den Folgewirkungen, die die Initiation in die Kenntnis der Masken für die weitere Entwicklung des Über-Ichs der Initianden nach sich zieht (dazu s.u.), scheint mir die »Hinrichtung« durch die Maske als symbolischer Akt dazu angetan, die reale Aggression der Männer gegenüber den Knaben (im Akt der Beschneidung) zu verschleiern.

¹¹⁶ vgl. KUBIK (1971 a) 233; ders. (1993 a) 93 f; ders. (1993 b) 333

¹¹⁷ vgl. ebd.

¹¹⁸ ders. (1993 a) 94

¹¹⁹ vgl. u.a. ders. (1993 b) 339 f

¹²⁰ vgl. ebd. 339; s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 1005

¹²¹ vgl. KUBIK (1971 a) 730 f, 766, Bildband 225 f (Abb. F 800, F 805), 234 (F 870);

Leben des Initianden wacht und in gewisser Weise seinen inneren Transformationsprozeß beaufsichtigt, wird von jenem Augenblick an, wo das *kut-simpwa makisi* vorbei ist, ein Teil der Psyche des Initianden, ein Teil seines Selbst. Der *Mpumpu* ist jedoch ein *muntu waviyovo* – ein zutiefst trauriger Mensch, dem Schlimmes widerfahren ist ... Diese Maske ist das innerste Symbol der *mukanda*-Institution und das kollektive Selbst aller Initianden. Sie tötet nicht, sie bedroht nicht.«¹²²

Anders die Todesangst einflößenden »Terrormasken«¹²³ : ihre Forderungen werden ins Über-Ich introjiziert;¹²⁴ ab der Initiation in die Kenntnis der Masken wird die Maskengestalt, die zuvor als Projektionsfläche für Über-Ich-Anteile fungierte (als Personifizierung des Über-Ichs »draußen«)¹²⁵

» ... als psychische Instanz selbst unbewußt. Nach der Zeremonie der Hinrichtung – in der ja nichts anderes als die infantile Wunschwelt des männlichen Kindes »hingerichtet« wird – braucht dieses Über-Ich als äußere Macht nicht mehr in Erscheinung zu treten; es wird verinnerlicht. Fortan wird die Maske eine innere Instanz, die die neue Ordnung bestimmt und aufrecht erhält.* Im Augenblick, wo dies zu geschehen beginnt, wo sich diese Internalisierung vollzogen hat, können die Masken draußen eine neue Realität annehmen. Sie werden zu wirklichen Masken, zu Trugbildern, in denen ein Mensch steckt und in die später auch der erwachsene werdende Initiand (einige Jahre nach seiner Entlassung) hineinsteigen kann. Der Inhalt der Maske drang in die kindliche Psyche ein, und die sich nun langsam entwickelnde erwachsene Psyche kann dann ihrerseits in die Maske »hineinsteigen« (*kwingila likisi*) ... Der Preis für das Wissen um das äußerliche Geheimnis der Masken ... ist somit, daß die Maske für das Ego durch Introjektion zu einer inneren psychischen Instanz wird, die ein wachsames Auge über alle verbotenen Regungen hat, die zensuriert und bestraft durch Erzeugung von Angst – eine Verinnerlichung der Todesfurcht der Initiation.«¹²⁶

Die endgültige Bekräftigung der durch *mukanda* intendierten seelischen Transformationsprozesse erfolgt am letzten Tag des Rituals durch die Leistung des Eides, die Geheimnisse der *lodge* zu bewahren¹²⁷ und –

ders., (1993 a) 118-23 (Abb. 37-44); ders. (2003) 44 f (Abb. 7); ders. (2005) 130 f (Abb. 5, 6a-d)

¹²² KUBIK (1993 b) 339 f

¹²³ vgl. ebd. 340

¹²⁴ vgl. ebd.

¹²⁵ vgl. KUBIK (1993 a) 96 f

¹²⁶ ders. (1993 b) 340 f; zu *Über-Ich* s.u. u.a. Anm. 172, 259, 307-311, 363

¹²⁷ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 1039; vgl. KUBIK (1999/2002) 88 f; ders. (2005) 143

gleichsam als Schlußpunkt – durch die **Verbrennung des *mukanda***.¹²⁸
» ... Die Stelle, wo dieser abgebrannt wurde ... , darf vom Initianden im Leben nie mehr betreten werden; in psychologische Sprache übersetzt: es gibt keine Rückkehr in die Kindheit. Alles, was im *mukanda* geschah, verfällt psychologisch der Amnesie.«¹²⁹

Der Text des Eides, der für den Verräter der Geheimnisse des *mukanda* Todes- und Ekeldrohungen bereithält,¹³⁰ läßt erkennen, welche intrapsychische Wandlung der Knabe zum Zeitpunkt der Eidesleistung vollzogen haben soll:

» ... Wenn im Text des Eides gesagt wird: du wirst die Vagina deiner Mutter fleischrot sehen, dann erzeugt dies in den Buben alptraumhafte Gefühle; die Vorstellung ist zu einer schrecklichen Drohung geworden. Genau das einst Begehrte wird jetzt zum Alptraum, es erzeugt Angst.

... der Text des Schwurs ist ... Beweismaterial für die wichtigste psychologische Funktion des *mukanda*: die Zerstörung der Bindung an die Mutter, die **Zerstörung und Pervertierung der Inzestgefühle der kleinen Buben***.¹³¹
M.a.W.: « ... **what is threatened to the initiate is precisely the realization of his repressed (former) libidinal wish – but now transformed into something monstrous.** »¹³²

Die Drohungen errichten solcherart eine Barriere gegen die Regressionsneigungen des *mukanda*-Absolventen und benennen gleichzeitig die künftigen Gefahren, denen seine seelischen Gesundheit im Fall der Regression zur Mutter ausgesetzt sein wird (und denen das Ritual als Prophylaxe entgegengesetzt wurde):

» ... if the boy after leaving *mukanda* continues his old ways, does not get rid of his infantile incestual bonds, to the point of rejecting to observe the teachings of *mukanda* by revealing to his mother and female siblings ... [the secrets of the lodge], **he can expect psychological death and madness.***
Because never again can he actually recover the lost world of his childhood. If

¹²⁸ s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 1033

¹²⁹ KUBIK (1993 b) 342

¹³⁰ vgl. ders. (1999/2002) 89; ders. (2005) 143: »Du wirst sterben ... Deine Galle wird zerplatzen ... Dir wird ein Unglück (Unfall) zustoßen ... Ein Blitz wird dich zerteilen ... Dir wird eine Schlange begegnen, die dich beißt ... Du wirst sterben und am selben Tag zerplatzen ... Ein tollwütiger Schakal wird dich umbringen ... *Kalunga* wird dich zerteilen ... **Du wirst die Vagina deiner Mutter fleischrot erblicken ... Du wirst Scheiße auf dem Geschirrbrett deiner Mutter vorfinden und nichts anderem wirst du begegnen*** ... Ein Löwe wird dich erfassen ... Du wirst im Haus schlimm verbrennen ... »

¹³¹ KUBIK (2003) 1 f

¹³² ders. (1999/2002) 89

he tries to do so he will find that all his former objects have turned into monsters.«¹³³

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß dem während der Latenzzeit der Initianden durchgeführten Ritual eine prophylaktische Funktion zukommt: sie sollen auf Basis des im *mukanda* eingeleiteten intrapsychischen Transformationsprozesses in die Lage versetzt werden, dereinst die spezifischen Herausforderungen der Adoleszenz entsprechend den an sie gerichteten gesellschaftlichen Erwartungen zu bewältigen; die zu Beginn des Rituals durchgeführte Beschneidung, die daran anschließend über Monate kontinuierlich stattfindende Konfrontation mit rituellen Handlungsempfehlungen und Tabus sowie die Initiation in die Kenntnis der Masken zielen zum einen auf die Errichtung bzw. Verstärkung der gegen spezifische Es-Impulse (auf die Mutter gerichtete inzestuöse Triebregungen) gerichteten Abwehrmechanismen, zum anderen auf die Introjektion von Werthaltungen und Normen, deren Anerkennung für die Zugehörigkeit zur Männergruppe konstitutiv ist; beide Prozesse dienen der Ausdifferenzierung und Festigung des Über-Ichs und damit dem Schutz des Latenz-Kindes (bzw. des künftigen Adoleszenten) vor Regression »zurück zur Mutter«. Die Identifizierung mit ihr (die als Reaktion auf den plötzlichen Verlust eines Liebesobjekts normalerweise zu erwarten wäre) kann vermieden werden, weil dem Knaben in Gestalt seines *cilombola* ein neues Objekt zur Verfügung steht, auf welches er spezifische Aspekte seiner Mutterbeziehung zu übertragen vermag; die in diesen Vorgang investierte Libido wird später auf die im *mukanda* befindlichen Personen aufgeteilt, das mütterliche Objekt bleibt dem Individuum in Gestalt der Gruppe erhalten; die Ablösung vom *cilombola* erfolgt auf dem Weg der sukzessiven Identifizierung mit ihm.

Die Konstellierung des Feldes von Übertragung und Gegenübertragung zwischen dem jeweiligen *kandanda* und seinem *cilombola* (und seine spätere »Aufsplitterung«¹³⁴ auf mehrere Personen) wird von Kubik als unverzichtbar für den erfolgreichen Verlauf der *mukanda*-Intervention beschrieben; deren Ziel: die Herauslösung der Knaben aus der mütterlichen Welt und ihre Eingliederung in die Welt der Männer, wird sich später – am Ende der Adoleszenz der vormaligen Initianden – nur dann als irreversibel erweisen, wenn es Jahre vorher im *mukanda* gelungen ist,

¹³³ ebd.

¹³⁴ vgl. KUBIK (1982) 80

in der Psyche der *ritual subjects* jene strukturellen Transformationsprozesse einzuleiten, die das Individuum befähigen, die auf die Mutter gerichteten inzestuösen Triebregungen aufzugeben und sich anstatt mit ihr mit einer männlichen Bezugsperson zu identifizieren. Die Beschneidung (bzw. die Einschärfung von Tabus und Handlungsempfehlungen) für sich genommen könnte niemals diese Wirkungen hervorbringen;¹³⁵ erst die monatelange intensive Betreuung, die während der ersten Wochen der Seklusion fast ausschließlich dem *cilombola* obliegt, und die in dieser Extremsituation an ihm »festgemachte« Mutterübertragung ermöglichen das »Anspringen« der oben beschriebenen intrapsychischen Reifungsvorgänge. Deren Scheitern würde die Wahrscheinlichkeit einer *cross-sex-identification* des späteren männlichen Adoleszenten signifikant erhöhen; darüber hinaus wäre mit spezifischen Gefahren für seine seelische Gesundheit zu rechnen, ein Umstand, auf den im Kontext des *mukanda*-Rituals explizit Bezug genommen wird, indem den Initianden als Sanktion für den Verrat der Geheimnisse der *lodge* (also für Regression »zurück zur Mutter«) der Ausbruch einer Psychose in Aussicht gestellt wird.

Soweit die psychoanalytische Interpretation des *mukanda*-Rituals durch Kubik. Mit Blick auf meine These (»Präsenz« der künftigen Adoleszenz der Initianden und damit der Polarität Identität / Identitätsdiffusion bzw. (im worst case) Fragmentierung des Selbst in der Symbolik des Rituals) gilt es an dieser Stelle festzuhalten:

- Das Thema Adoleszenz wird in Kubiks Analysen zwar lediglich an einer Stelle – als quasi »am Rand« der von ihm behandelten Materie verortet – explizit berührt,¹³⁶ allerdings auf eine spezifische Art und Weise dergestalt, daß »Rand« in eins geht mit dem Horizont, auf welchen der durch den Ritus konstellierte intrapsychische Prozeß zusteuert (bzw. zusteuern soll) und von dem her – als seiner *Finalursache*¹³⁷ – spezifische Aspekte dieses Prozesses interpretierbar werden.

¹³⁵ siehe dazu u.a. CRAPANZANO 31 ff

¹³⁶ s.o. Anm. 44

¹³⁷ siehe dazu u.a. ADAM (2000) 217-245, bes. 217 ff; als auf seelische Vorgänge bezogen definiert Adam die aristotelischen Begriffe der *Finalursache* (causa finalis) und der *Kausalursache* (causa efficiens) wie folgt: » ... Von *Kausalität* sprechen wir, wenn wir psychische Gegebenheiten (wie z.B. Träume oder Symptome) unter dem Aspekt der bedingenden Ursachen aus der Vergangenheit (Kausalursachen) betrachten.

Unter *Finalität* dagegen wird eine Entwicklungstendenz verstanden, deren Ursache sozu-

- Kubik beschreibt in erheblichem Umfang intrapsychische Konflikte und strukturelle Transformationsprozesse, die – aus der Perspektive einer psychoanalytisch orientierten Entwicklungspsychologie – nicht der Latenzzeit, sondern der Adoleszenz zuzuordnen sind.¹³⁸

- White, Turner und Kubik erwähnen spezifische rituelle Handlungsanweisungen und Tabus, die nur dann Sinn ergeben, wenn sie Adoleszenten gegenüber ausgesprochen bzw. in Anwendung gebracht werden¹³⁹ – ein Indiz dafür, daß die *ritual subjects* von *Mukanda* in (bezogen auf die fünfziger Jahre) früherer Zeit tatsächlich nicht Latenzkinder waren, sondern Adoleszente.¹⁴⁰

Eine nähere Erläuterung dieser Feststellungen (bes. der zweiten), die mich der Verifizierung meiner These einen wesentlichen Schritt näher bringen wird, hat zur Voraussetzung,

1. das psychoanalytische Konzept der Adoleszenz, an dem ich mich orientiere, entlang seiner Grundlinien zu skizzieren und in Zusammenhang damit den spezifischen Konnex zwischen Latenzzeit und Adoleszenz näher zu bestimmen;

2. in Hinblick auf meine These den Identitätsbegriff herauszuarbeiten, mit dem das psychoanalytische Adoleszenzkonzept arbeitet; und schließlich

3. (bezogen wiederum auf meine These) darzulegen, inwiefern dieser Identitätsbegriff (der eine spezifische Form des Selbsterlebens benennt¹⁴¹) im Rahmen der psychoanalytischen Theorie als Korrelat eines Strukturbegriffs angesehen werden muß, durch welchen auf eine Art und Weise spezifische Konfigurationen intrapsychischer Prozesse¹⁴² bezeichnet werden, die es naheliegend erscheinen läßt, ihn als in Analogie zum Struktur-

sagen in der Zukunft liegt und die von dort ins Jetzt hineinwirkt. Genauer: das potentiell Erreichbare, das Anzustrebende, der angepeilte Endzweck ist eine Wirkursache, die im Hier und Heute Einfluss nimmt und eine motivierende Kraft entfaltet ... « (ebd. 217); siehe dazu auch DANIEL R., Finalität. In: MÜLLER / MÜLLER 128

¹³⁸ Er erwähnt mehrfach den prophylaktischen Charakter des während der Latenzzeit der Initianden durchgeführten Rituals (s.o. Anm. 45, 86), geht jedoch dem von mir an dieser Stelle postulierten Zusammenhang nicht nach.

¹³⁹ dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 1023, 1040; s.o. Anm. 103, 104, 133

¹⁴⁰ vgl. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 823

¹⁴¹ im Detail dazu s.u.

¹⁴² vgl. KERNBERG O. F., Schwere Persönlichkeitsstörungen. Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien. Stuttgart 1996 [1984] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1984)) 17: » ... Strukturen [sind] relativ stabile Konfigurationen psychischer Prozesse;* ... «

begriff Racliffe-Browns stehend zu denken;¹⁴³ letzterer ist – als auf den *Prozeß des sozialen Lebens*¹⁴⁴ bezogen – im Kontext der Organismus-Metapher verortet,¹⁴⁵ der für *meine* Arbeit relevante Begriff intrapsychischer Struktur hingegen **nicht** im Kontext der Metapher vom »psychischen Apparat« und damit auch **nicht** auf einer metapsychologischen Ebene;¹⁴⁶ vielmehr ist psychische Struktur in dem hier gemeinten Sinn – wie unten darzulegen sein wird – bezogen auf ihr Funktionsniveau der empirischen Erforschung zugänglich.¹⁴⁷ **Dem Zerfall der durch den psychoanalytischen Strukturbegriff bezeichneten Formen intrapsychischer Realität, welcher für die klinische Beobachtung indirekt »sichtbar« wird im Fall einer akuten Psychose,¹⁴⁸ entspräche dann Turners Antistrukturbegriff** (gleichsam im Vollsinn des Wortes), der jedoch auch auf ihre (phasenspezifisch) unvollständige und fragile Ausbildung bezogen werden könnte, wie sie sich im **Syndrom der Identitätsdiffusion**¹⁴⁹ manifestiert.

Wie im Vorwort dargelegt, entwickle ich die nun folgende Argumentationslinie hauptsächlich unter Bezugnahme auf die psychoanalytische Strukturtheorie (insbesondere deren Weiterentwicklung und Modifizierung im Rahmen der Ich-Psychologie)¹⁵⁰ und die Objektbeziehungstheorie bzw. die Verknüpfung beider im Werk Otto F. Kernbergs.¹⁵¹

¹⁴³ s.o. 1.0.2., Anm. 122-129

¹⁴⁴ vgl. ebd. Anm. 107

¹⁴⁵ vgl. ebd. Anm. 117

¹⁴⁶ dazu s.u. Anm. 472, 481 – wenngleich in metapsychologische Konzepte integrierbar; zum Begriff des *psychischen Apparats* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 73 f; » ... Ausdruck, der bestimmte Eigentümlichkeiten hervorhebt, die die Freudsche Theorie dem Psychischen zuschreibt: seine Fähigkeit, eine determinierte Energie weiterzuleiten und umzuformen, und seine Differenzierung in Systeme und Instanzen.« (Ebd. 73); siehe auch FREUD (1938) 9 ff

¹⁴⁷ s.u. Anm. 474-481

¹⁴⁸ siehe dazu u.a. KERNBERG (1984) u.a. 70-76; im Detail s.u. Anm. 264 ; die psychotischen Symptome selbst sind als Versuch einer **Wiederherstellung** der zuvor kollabierten Struktur anzusehen; siehe dazu u.a. FREUD (1911) 193, 198

¹⁴⁹ siehe dazu u.a. KERNBERG (1984) u.a. 27-31; im Detail s.u. Anm. 205-210, 212-215, 350-355

¹⁵⁰ siehe dazu u.a. FONAGY / TARGET 84-91

¹⁵¹ siehe dazu u.a. ebd. 253-77

Ad 1. Im Wissenschaftsbetrieb der Psychoanalyse stand die Adoleszenz bis in die fünfziger Jahre » ... im Schatten der frühen Kindheit und deren Bedeutung für die seelische Strukturbildung und für das Entstehen seelischer Pathologie.«¹⁵²

Unter jungianischen Psychoanalytikern setzte das diesbezügliche Forschungsinteresse erst in den achtziger Jahren ein.¹⁵³ Im folgenden werde ich – ausgehend von Sigmund Freud – die Adoleszenzkonzepte einiger struktur- bzw. objektbeziehungstheoretisch orientierter Autoren überblicksmäßig darstellen.

Freud hatte in den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905) das Thema in einen trieb- und einen kulturtheoretischen Kontext gestellt:

»Die Tatsache des *zweizeitigen Ansatzes* der Sexualentwicklung beim Menschen, also die Unterbrechung dieser Entwicklung durch die **Latenzzeit*** ... scheint eine der Bedingungen für die Eignung des Menschen zur Entwicklung einer höheren Kultur, aber auch für seine Neigung zur Neurose zu enthalten.«¹⁵⁴

» ... **Der erste Schub*** nimmt in den Jahren zwischen zwei ... und fünf seinen Anfang und wird durch die Latenzzeit zum Stillstand oder zur Rückbildung gebracht; er ist durch die infantile Natur seiner Sexualziele ausgezeichnet. **Der zweite*** setzt mit der Pubertät ein und bestimmt die definitive Gestaltung des Sexuallebens.«¹⁵⁵

Zur Erreichung des neuen Sexualzieles ist die Unterordnung der erogenen Zonen unter das **Primat der Genitalzone** erforderlich.¹⁵⁶

Dem zweizeitigen Ansatz der Sexualentwicklung entspricht die **zweizeitige Objektwahl**¹⁵⁷, wobei die » ... Ergebnisse der infantilen [ödipalen]

¹⁵² BOHLEBER (1996 b) 7; vgl. FREUD A. (1936) 136 f; LAMPL-de GROOT J., Zur Adoleszenz. (1959) In: *Psyche* 26 / 7, 1965. 477-485. 477; SEIFFGE-KRENKE I., Psychoanalytische und tiefenpsychologisch fundierte Therapie mit Jugendlichen. Stuttgart 2007. 48

¹⁵³ dazu u.a. SIDOLI M., Vorwort. (1994) In: BOVENSIEPEN / SIDOLI 11-14. 11

¹⁵⁴ FREUD (1905) 137; vgl. auch ebd. 105

¹⁵⁵ ebd.

¹⁵⁶ vgl. ebd. 112 ff; vgl. auch ebd. 104 f

¹⁵⁷ vgl. ebd. 105 f

Objektwahl ... in die spätere Zeit hinein[ragen] ... «¹⁵⁸ (in Form inzestuöser Phantasien¹⁵⁹).

» ... Aber durch den Aufschub ist die Zeit gewonnen worden, neben anderen Sexualhemmnissen die **Inzestschranke*** aufzurichten, jene moralischen Vorschriften in sich aufzunehmen, welche die geliebten Personen der Kindheit als Blutsverwandte ausdrücklich von der Objektwahl ausschließen. Die Beachtung dieser Schranke ist vor allem eine **Kulturforderung der Gesellschaft***, welche sich gegen die Aufzehrung von Interessen durch die Familie wehren muß, die sie für die Herstellung höherer sozialer Einheiten braucht, und darum mit allen Mitteln dahin wirkt, bei jedem einzelnen, speziell beim Jüngling, den in der Kindheit allein maßgebenden Zusammenhang mit seiner Familie zu lockern ... «¹⁶⁰

Gleichzeitig mit dem endgültigen Verzicht auf die inzestuösen Liebesobjekte erfolgt die schmerzhaft Ablösung von der Autorität der Eltern,¹⁶¹ » ... durch welche erst der für den Kulturfortschritt so wichtige Gegensatz der neuen Generation zur alten geschaffen wird.«¹⁶²

¹⁵⁸ ebd. 105

¹⁵⁹ vgl. ebd. 129 f

¹⁶⁰ ebd. 128 f

¹⁶¹ vgl. ebd. 130

¹⁶² ebd.; siehe dazu auch ERDHEIM (1982) 277 f: » ... Der erste Triebschub, der von der ödipalen Phase aufgefangen wird, führt zur Anpassung an die stabile, konservative Familienstruktur, der zweite, der in der Pubertät anfängt, zur Anpassung an die dynamische, expansive Kulturstruktur. Die beiden Anpassungsvorgänge sind grundsätzlich voneinander verschieden. Beim ersten geht es vor allem um die Aneignung *vorgegebener* Verhältnisse: Dem Kind sind z.B. die Liebesobjekte vorgegeben. Beim zweiten Anpassungsprozeß jedoch steht das *innovative* Moment im Vordergrund. **So wie das Individuum sich nun selber seine Liebesobjekte suchen muß***, sollte es unter dem Druck des Antagonismus' zwischen Familie und Kultur die Fähigkeiten entwickeln, die es ihm ermöglichen, die Hauptbestrebung der Kultur, »die Menschen zu großen Einheiten zusammenzuballen«, zu realisieren. Anpassung bedeutet hier nicht Angleichung an vorgegebene Verhältnisse, sondern Mitarbeit des Individuums an den sich verändernden Strukturen der Gesellschaft.« Erdheim bezieht sich hier auf das vom Adoleszenten geforderte Verhalten in *heißen Kulturen*; siehe dazu ebd. 296-358; zu der von Lévi-Strauss vorgenommenen Unterscheidung zwischen *kalten* und *heißen Kulturen* siehe ebd. 187 f; LÉVI-STRAUSS C., »Primitive« und »Zivilisierte«. Nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonnier. Zürich 1972 (abgek.: LÉVI-STRAUSS (1972)) 31-42, bes. 34, 38 ff; zur Kritik daran siehe u.a. TURNER T., Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL G.D. (Hg.), Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana / Chicago 1988. 235-281. 236 ff; zur Adoleszenz in *kalten Kulturen* siehe ERDHEIM (1982) 284-295; im Kontext des Zusammenhangs von zweizeitigem Ansatz der menschlichen Sexualentwicklung und Kulturfortschritt benennt Mario Erdheim die Adoleszenz als »**Avantgarde des Individuums**«; vgl. ERDHEIM M., Psychoanalyse, Adoleszenz und Nachträglichkeit. In: Psyche 47, 1993. 934-950 (im weiteren abgek.: ERDHEIM (1993)) 936 – unter Bezugnahme auf einen von

Dem Neurotiker ist diese zweifache Loslösung nicht oder nur mangelhaft gelungen.¹⁶³

Der von Freud erkannte Zusammenhang von Adoleszenz und Kulturentwicklung (welcher den Antagonismus von Familie und Gesellschaft als kultureller Struktur voraussetzt) wurde während der folgenden Jahrzehnte von den meisten Psychoanalytikern ignoriert¹⁶⁴ bzw. explizit negiert.¹⁶⁵ Allgemeine Akzeptanz fand dagegen die Annahme, daß im Rahmen des zweizeitigen Ansatzes der Sexualentwicklung die Adoleszenz als diejenige Phase anzusehen sei, in deren Verlauf das Individuum die intrapsychischen Konflikte der Kindheit (insbesondere den Ödipuskomplex) auf neuem Niveau **wiederhole**, um schließlich zu adäquaten Formen der Anpassung an die Realität zu gelangen.¹⁶⁶ Diese »**Rekapitulationstheorie der Adoleszenz**«¹⁶⁷ wurde exemplarisch von Ernest Jones

Bazon Brock formulierten Avantgarde-Begriff: »Avantgarde ist nur das, was uns veranlaßt, die angeblich gesicherten Bestände der Tradition auf neue Weise zu sehen, d.h., neue Traditionen aufzubauen.« (BROCK B., Ästhetik gegen erzwungene Unmittelbarkeit. Die Gottsucherbande. Schriften 1978-1986. Köln 1986. 106; vgl. ERDHEIM (1993) 934)

¹⁶³ vgl. FREUD (1905) 130 f: » ... Auf jeder Station des Entwicklungsganges, den die Individuen durchmachen sollen, wird eine Anzahl derselben zurückgehalten, und so gibt es auch Personen, welche die Autorität der Eltern nie überwunden und ihre Zärtlichkeit von denselben nicht oder nur sehr unvollständig zurückgezogen haben. Es sind zumeist Mädchen, die so zur Freude der Eltern weit über die Pubertät hinaus bei der vollen Kinderliebe verbleiben, und da wird es dann sehr lehrreich zu finden, daß ... [sie später] kühle Ehefrauen [werden] und sexuell anästhetisch [bleiben]. Man lernt daraus, daß die anscheinend nicht sexuelle Liebe zu den Eltern und die geschlechtliche Liebe aus denselben Quellen gespeist werden, das heißt, daß die erstere nur einer infantilen Fixierung der Libido entspricht.

Je mehr man sich den tieferen Störungen der psychosexuellen Entwicklung nähert, desto unverkennbarer tritt die Bedeutung der inzestuösen Objektwahl hervor.* Bei den Psycho-neurotikern verbleibt infolge von Sexualablehnung ein großes Stück oder das Ganze der psychosexuellen Tätigkeit zur Objektfindung im Unbewußten ... Die Psychoanalyse kann solchen Personen mühelos nachweisen, daß sie in ... ihre Blutsverwandten im gemeinverständlichen Sinne des Wortes *verliebt* sind, indem sie mit Hilfe der Symptome ... ihre unbewußten Gedanken aufspürt und in bewußte übersetzt.«

¹⁶⁴ so z.B. von Siegfried Bernfeld, der zwar auf die geistig-kulturellen Interessen und Aktivitäten männlicher Jugendlicher während des von ihm so genannten »psychischen Anteil[s] der Pubertät« (BERNFELD 173) ausführlich Bezug nimmt, (ebd. 175-78, 183 f, 187 f) den Antagonismus Familie / Gesellschaft aber zur Gänze ausblendet.

¹⁶⁵ Dieser Sachverhalt wird u.a. von Erdheim und Bohleber kritisch erläutert; siehe dazu ERDHEIM (1982) 279-83 und BOHLEBER (1996 b) 10 f

¹⁶⁶ vgl. u.a. ebd. 11

¹⁶⁷ ebd.

formuliert¹⁶⁸ und hat laut Werner Bohleber » ... lange Zeit verhindert, daß die Erforschung der Adoleszenz in Angriff genommen worden ist. Denn ist die Persönlichkeitsentwicklung mit der Auflösung des Ödipus-Konfliktes im Grunde fixiert, bedarf die weitere Entwicklung keiner eigenständigen Forschung oder Theoriebildung.«¹⁶⁹

Erst die **Ich-Psychologie**¹⁷⁰ ermöglichte diesbezüglich einen Perspektivewechsel und die Formulierung neuer Fragestellungen. **Heinz Hartmann**¹⁷¹ entwickelte Freuds **Strukturmodell**¹⁷² (das von diesem fast zwanzig Jahre nach der Formulierung der Libidotheorie entwickelt worden war¹⁷³) und

¹⁶⁸ vgl. JONES E., Einige Probleme des jugendlichen Alters. (1922) In: ders., Die Theorie der Symbolik und andere Aufsätze. Mit einem Vorwort von Peter Krumme. Frankfurt / Berlin / Wien 1978. 143-163; siehe ebd. bes. 153-162; siehe auch FREUD A. (1936) 137; in den beiden Kapiteln zum Thema Pubertät (135-71) legt sie den Fokus auf die Abwehrkämpfe, die ein relativ schwaches Ich gegenüber einem relativ starken Es auszufechten hat (vgl. ebd. 138, 142-47).

¹⁶⁹ BOHLEBER (1996) 11

¹⁷⁰ siehe dazu u.a. HARTMANN H., Bemerkungen zur psychoanalytischen Theorie des Ichs. (1950) In: ders., Ich-Psychologie. Studien zur psychoanalytischen Theorie. Stuttgart 1997 [1964] (im weiteren abgek.: HARTMANN (1964)) 119-144 (im weiteren abgek.: HARTMANN (1950)); FONAGY / TARGET 84-89; BOHLEBER (1996 b) 13; ROUDINESCO / PLON 444-447

¹⁷¹ zur Person Heinz Hartmanns siehe u.a. ebd. 394 f

¹⁷² vgl. FREUD (1923) bes. 288-306; eine zusammenfassende Darstellung findet sich u.a. in FONAGY / TARGET 69-72; in *Das Ich und das Es* (1923) beschreibt Freud » ... **drei psychische Strukturen*** (überdauernde Organisationen, die gleichwohl zu einem gewissen Grad veränderungsfähig sind) ... Die erste, vollständig unbewußte Struktur, das *Es*, bildet demzufolge – analog dem System *Unbewußt* im vorangegangenen Modell [gemeint ist das topische Modell mit seinen drei Systemen *Bewußt* / *Vorbewußt* / *Unbewußt* – letzteres vom *Lustprinzip* beherrscht – siehe ebd. 59-69] – das Reservoir der sexuellen und aggressiven Triebe ...

Die zweite Struktur, das *Über-Ich*, ist die organisierte psychische Repräsentation der autoritären Elternfiguren aus der Kindheit ... Es ist die Quelle der Schuldgefühle und spielt deshalb für das normale und pathologische psychische Funktionieren eine wichtige Rolle. Das *Über-Ich* ist nur teilweise bewußt und weitgehend unbewußt.

Die dritte Komponente dieses Modells ist das *Ich* ... Es hat die Funktion, zwischen dem *Es* und dem *Über-Ich* zu vermitteln. Zu seinen Aufgaben gehört es, mit den von der äußeren Realität auferlegten Anforderungen und Verboten umzugehen und zunächst zwischen den Trieben und der Realität und später ... zwischen den Trieben und dem *Über-Ich* zu vermitteln. Damit es diese Aufgaben erfüllen und mit der äußeren Realität interagieren kann, besitzt das *Ich* die Fähigkeiten der bewußten Wahrnehmung und der Problemlösung; zur Regulierung innerer Kräfte stehen ihm Abwehrmechanismen zur Verfügung ... Das *Ich* ... bildet eine **kohärente Struktur***, deren Aufgabe darin besteht, die miteinander rivalisierenden Anforderungen des *Es*, des *Über-Ichs* und der äußeren Realität zu meistern.« (Ebd. 69 f); vgl. FREUD (1938) 9 ff

¹⁷³ Die **Libidotheorie** hat Freud in den *Drei Abhandlungen* (1905) ausformuliert. Er

die diesem inhärente Ich-Psychologie¹⁷⁴ weiter, indem er den Begriff des Ichs präziser zu bestimmen versuchte (der Ich-Begriff Freuds ist mehrdeutig¹⁷⁵) und spezifische Schlußfolgerungen aus der Einführung des Narzißmus-Konzepts¹⁷⁶ zog. Er schlug vor, **das Ich als psychische Instanz**

postuliert dort die Dualität von *nicht sexuellen Körperfunktionen* (vgl. FREUD (1905) u.a. 111 – später: *Ich-Trieben* – siehe dazu LAPLANCHE / PONTALIS 210-215) und *Sexualtrieben* (vgl. FREUD (1905) 77, 121); beide Systeme beeinflussen einander wechselseitig (vgl. ebd. 109 ff), d.h., die **Libido** genannte sexuelle Energie (vgl. ebd. 47, 121 f) welche die Sexualtriebe aktiviert, vermag auf die nicht-sexuellen Funktionen überzugreifen (vgl. ebd. 111) und so beim Neurotiker Symptome zu erzeugen (vgl. u.a. ebd.); » ... Die Symptome sind ... die Sexualbetätigung der Kranken.« (Ebd. 72) Siehe dazu auch unten Anm. 176; siehe auch – im Sinne einer zusammenfassenden Darstellung – CLAUCIG 14 ff.

¹⁷⁴ vgl. FREUD (1923) 286: » ... Wir haben uns die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person gebildet und heißen diese das **Ich*** derselben. An diesem Ich hängt das Bewußtsein, es beherrscht die Zugänge zur Motilität ... ; es ist diejenige seelische Instanz, welche eine Kontrolle über all ihre Partialvorgänge ausübt, welche zur Nachtzeit schlafen geht und dann immer noch die Traumzensur handhabt. Von diesem Ich gehen auch die Verdrängungen aus ... «; zur Ich-Psychologie im Strukturmodell Freuds siehe auch HARTMANN (1950) 119

¹⁷⁵ siehe dazu HARTMANN H., Die Entwicklung des Ich-Begriffs bei Freud. (1956) In: ders. (1964) 261-87; FETSCHER R., Selbst und Identität. In: Psyche 37, 1983, 385-411 (im weiteren abgek.: FETSCHER (1983)) 386-390; KERNBERG (1984) 330 f

¹⁷⁶ siehe dazu FREUD (1914); Freud hatte das Narzißmus-Konzept als Reaktion auf Jungs Kritik an seinem Versuch einer Anwendung der Libidotheorie auf die Psychosen entwickelt (als Erweiterung und zugleich als integralen Bestandteil dieser Theorie) – fast zehn Jahre vor der Einführung des Strukturmodells. Zur Entwicklung des Narzißmus-Konzepts aus der Kontroverse zwischen Freud und Jung siehe u.a. CLAUCIG 13-34.

In einer Einfügung von 1915 in die *Drei Abhandlungen* hat Freud das Konzept in seinen Grundzügen unter dem Titel »Die Libidotheorie« (FREUD (1905) 121 f) zusammengefaßt: » ... Wir haben uns den Begriff der **Libido** festgelegt als einer quantitativ veränderlichen Kraft, welche Vorgänge und Umsetzungen auf dem Gebiete der Sexualerregung messen könnte. Diese Energie sondern wir [– im Gegensatz zu Jung –] von der Energie, die den seelischen Prozessen allgemein unterzulegen ist ... Die Analyse der Perversionen und Psychoneurosen hat uns zur Einsicht gebracht, daß diese Sexualerregung nicht von den sogenannten Geschlechtsteilen allein, sondern von allen Körperorganen geliefert wird. Wir bilden uns also die Vorstellung eines Libidoquantums, dessen psychische Vertretung wir die **Ichlibido** heißen ...

Dem analytischen Studium bequem zugänglich wird diese Ichlibido aber nur, wenn sie die psychische Verwendung zur Besetzung von Sexualobjekten gefunden hat, also zur **Objektlibido** geworden ist ... Die Psychoanalyse der ... Übertragungsneurosen ... gestattet uns hier einen sicheren Einblick.

... Die Ichlibido heißen wird im Gegensatz zur Objektlibido auch **narzißtische Libido**. Von der Psychoanalyse aus schauen wir wie über eine Grenze, deren Überschreitung uns nicht gestattet ist, in das Getriebe der narzißtischen Libido [in die Pathologie der Psychosen] hinein ... Die narzißtische oder Ichlibido erscheint uns als das große Reservoir, aus welchem die Objektbesetzungen ausgeschickt und in welches sie wieder einbezogen werden, **die narzißtische Libidobesetzung des Ichs als der in der ersten Kindheit realisierte Urzustand,*** welcher durch die späteren Aussendungen der Libido nur verdeckt wird ...

allein durch seine Funktionen zu bestimmen¹⁷⁷ und es vom Selbst (als der eigenen Person) zu unterscheiden.¹⁷⁸ Das Phänomen des Narzißmus betreffend gilt in der Folge, daß narzißtische Libido nicht im Ich (als Ich-Libido¹⁷⁹), sondern im Selbst »untergebracht«¹⁸⁰ wird bzw. dieses »besetzt«.¹⁸¹ Der Begriff »Selbst« bezeichnet also die Person als ganze: als den Objekten gegenüberstehend, als die Gesamtheit der psychischen Strukturen (Es, Ich, Über-Ich) und als die Gesamtheit der Selbst-Repräsentanzen im Gegensatz zu den Objekt-Repräsentanzen.¹⁸²

Die Aufgabe einer Libidotheorie der neurotischen und psychotischen* Störungen müßte sein, alle beobachteten Phänomene und erschlossenen Vorgänge in den Terminus der Libidoökonomie auszudrücken. Es ist leicht zu erraten, daß den Schicksalen der Ichlibido dabei die größere Bedeutung zufallen wird, besonders wo es sich um die Erklärung der tieferen psychotischen Störungen handelt.« (ebd.)

Zu *Narzißmus* siehe auch u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 317-323

¹⁷⁷ vgl. HARTMANN (1950) 120 f; dazu auch: FETSCHER R., Das Selbst und das Ich. In: Psyche 35, 1981. 616-41 (im weiteren abgek.: FETSCHER (1981) 616 ff; ders. (1983) 389

¹⁷⁸ vgl. HARTMANN (1950) 132; siehe dazu auch FETSCHER (1983) 389 f

¹⁷⁹ vgl. FREUD (1914) 45; s.o. Anm. 176

¹⁸⁰ vgl. FREUD (1914) 41

¹⁸¹ vgl. ebd. 44, 65; HARTMANN (1950) 132: » ... Tatsächlich scheinen ... bei der Anwendung des Begriffes Narzißmus oft zwei verschiedene Gegensatzpaare in eins verschmolzen zu sein. Das eine bezieht sich auf das Selbst (die eigene Person) im Gegensatz zum Objekt, die [sic!] andere auf das Ich (als ein psychologisches System) im Gegensatz zu den anderen Teilstrukturen der Persönlichkeit. Das Gegenteil von Objektbesetzung ist jedoch nicht Ich-Besetzung, sondern Besetzung der eigenen Person, das heißt Selbstbesetzung.* Mit dem Wort Selbstbesetzung wollen wir nicht andeuten, wo* diese Besetzung lokalisiert ist, im Es, im Ich oder im Über-Ich. Diese Formulierung berücksichtigt die Tatsache, daß sich »Narzißmus« in allen drei psychologischen Systemen findet; aber in allen diesen Fällen besteht ein Gegensatz ... zur Objektbesetzung. Es trägt deshalb zur Klärung bei, wenn wir Narzißmus als Libidobesetzung nicht des Ichs, sondern des Selbsts definieren.«

Zur Kritik an diesem Konzept siehe u.a. FETSCHER (1983) 389 f

¹⁸² vgl. HARTMANN (1950) 132; siehe auch FETSCHER (1981) 616; ERIKSON E. H., Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Stuttgart 1970 [1968] (im weiteren abgek.: ERIKSON (1968)) 217; gut zwanzig Jahre vor Hartmann hatte C.G. Jung die Gesamtheit der Persönlichkeit mit dem Begriff *Selbst* anzudeuten versucht: » ... Bewußt und Unbewußt ... ergänzen sich gegenseitig zu einem Ganzen, zum *Selbst*. Gemäß dieser Definition ist daher das Selbst eine dem bewußten Ich übergeordnete Größe. Es umfaßt nicht nur die bewußte, sondern auch die unbewußte Psyche und ist daher sozusagen eine Persönlichkeit, die wir *auch* sind.« (JUNG (1928) 187); siehe dazu auch ders. (1921/1960) 505 f; » ... Als empirischer Begriff bezeichnet das Selbst den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen. Es drückt die Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit aus.* Insofern diese aber infolge ihres unbewußten Anteils nur zum Teil bewußt sein kann, ist der Begriff des Selbst eigentlich zum Teil ... ein *Postulat* ... Insofern die Ganzheit ... ein Postulat ist, ist ihr Begriff *transzendent* ... « (ebd. 505) Zu *Ich* und *Selbst* bei

Hartmanns Unterscheidung von Ich und Selbst wurde von zahlreichen struktur- und objektbeziehungstheoretisch orientierten Psychoanalytikern übernommen und weiterentwickelt;¹⁸³ auf dem Feld der Adoleszenzforschung entfaltete die Ich-Psychologie spezifische – gegen die klassische Rekapitulationstheorie gerichtete – Wirksamkeit, indem auch hier

» ... die Entwicklung des Ichs und seiner Interessen in den Mittelpunkt ... [trat: das Ich des Adoleszenten ist weit komplexer strukturiert, ungleich differenzierterer emotionaler Erfahrungen fähig und verfügt über ganz andere Problemlösungskapazitäten als das Ich des ödipalen Kindes.] ... Die zentrale Stellung der Triebentwicklung, der Auseinandersetzung mit dem inzestuösen infantilen Objekt und der Objektfindung ... wurde [so] relativiert. Die Untersuchung des adoleszenten Ichs führte [in weiterer Folge] zur Formulierung von verschiedenen Phasen des Adoleszenzprozesses und zu einer Theorie der Persönlichkeitsentwicklung.«¹⁸⁴

In diesem Zusammenhang sind an erster Stelle die Arbeiten von **Erik H. Erikson**¹⁸⁵ zu nennen, die auf den weiteren Verlauf der psychoanalytischen Adoleszenzforschung entscheidenden Einfluß ausgeübt haben.¹⁸⁶

Jung siehe auch ders., Das Wandlungssymbol in der Messe. (1941/1954) In: Grundwerk 4. Olten 1987. 109-198 (im weiteren abgek.: JUNG (1941/1954)) 162 f

¹⁸³ siehe dazu u.a. WINNICOTT D. W., Ich-Integration in der Entwicklung des Kindes. (1962) In: ders., Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung. Frankfurt 1990 [1965] (im weiteren abgek.: WINNICOTT (1965)) 72-81 (im weiteren abgek.: WINNICOTT (1962)) 72 f; ders., Ich-Verzerrung in Form des wahren und des falschen Selbst (1960) In: ders. (1965) 182-99; JACOBSON (1964) u.a. 29 f; ERIKSON (1956) u.a. 188-192; ders. (1968) 216-20; KOHUT H., Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen. Frankfurt 1992 [1971] (abgek.: KOHUT (1971)) u.a. 13 ff; zum *Selbst*-Begriff Kohuts siehe auch ders., Die Heilung des Selbst. Frankfurt 1991 [1977] (im weiteren abgek.: KOHUT (1977)) u.a. 12 f, 93 ff, 150-165, 298 ff; FETSCHER (1983) bes. 390-396. Im Gegensatz zu den oben genannten Autoren lehnt Otto F. Kernberg die von Hartmann vorgenommene Unterscheidung von Ich und Selbst ab; siehe dazu KERNBERG (1984) 333; im Detail s.u. Anm. 435-439

¹⁸⁴ BOHLEBER (1996) 13; siehe dazu auch BLOS P., Sohn und Vater. Diesseits und jenseits des Ödipuskomplexes. Eschborn 2007 [1985] (in weiterer Folge abgek.: BLOS (1985)) 71: » ... die klassische psychoanalytische Wiederholungstheorie [kann] die Adoleszenz nicht begrifflich machen, weil der Zeitpunkt für gewisse emotionale Erfahrungen und Aufgaben gewöhnlich nicht vor der Adoleszenz kommt* ... «

¹⁸⁵ zu Person und Werk E.H. Eriksons siehe u.a. ROUDINESCO / PLON 217 ff; FONAGY / TARGET 89 ff; BOHLEBER (1996 b) 13 f

¹⁸⁶ siehe dazu ERIKSON (1950); ders., (1956); ders. (1968); zur Bewertung der von Erikson vorgenommenen Weichenstellungen siehe u.a. BOHLEBER (1996 b) 13 f; ders., Psychoanalyse, Adoleszenz und das Problem der Identität. In: Psyche 53 / 6, 1999. 507-29 (im weiteren abgek.: BOHLEBER (1999)) 510 f; ERDHEIM (1982) 284

Im Rahmen eines Modells der Persönlichkeitsentwicklung, nach welchem die Phasen der Ontogenese anhand je spezifischer intrapsychischer und äußerer Konflikte und der Herausforderung, diese zu lösen, charakterisiert werden,¹⁸⁷ beschreibt er die **Adoleszenz als »normative Krise«¹⁸⁸**, nennt als die entscheidende Herausforderung und Aufgabe dieser Lebensphase die **Bildung der (Ich-) Identität¹⁸⁹ (später: Selbst-Identität)¹⁹⁰** und als deren negativen Kontrapunkt – im Sinn des Zusammenbruchs des adoleszenten Entwicklungsprozesses – das Syndrom der **Identitätsdiffusion¹⁹¹ (später: Identitätsverwirrung¹⁹²)**.

¹⁸⁷ vgl. u.a. ERIKSON (1950) 56; ders. (1956) 150 f; ders., Anhang. In: ders. (1959) 213-15. 214 f; ders., Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart 2005 [1963] (im weiteren abgek.: ERIKSON (1963)) 241-279; ders. (1968) 91-96, 167

¹⁸⁸ vgl. ders. (1956) 144 f: » ... die Adoleszenz [ist] ... , trotz aller ihrer Ähnlichkeiten mit neurotischen und psychotischen Symptomen und Phasen, nicht eine Krankheit, sondern eine *normative Krise**, d.h. eine normale Phase vermehrter Konflikte, charakterisiert einerseits durch eine scheinbare Labilität der Ich-Stärke, andererseits aber auch durch ein hohes Wachstumspotential. Neurotische und psychotische Krisen zeichnen sich aus durch eine gewisse Neigung zu starrer Beharrung, durch wachsende Verschwendung von Abwehreneurgenen und durch vertiefte psychosoziale Vereinsamung, während *normative Krisen relativ überwindbar erscheinen und durch einen Reichtum an freier Energie charakterisiert sind** ... « ; vgl. auch ders. (1968) 12 f, 19, 167 f

¹⁸⁹ vgl. ders. Ich-Entwicklung und geschichtlicher Wandel. (1946) In: ders. (1959) 11-54 (im weiteren abgek.: ERIKSON (1946)) 17 f; ders. (1950) 106 ff; ders. (1956) 123 ff, 138 ff, 149; ders. (1968) 216-20; bezugnehmend auf Hartmanns Unterscheidung von Ich und Selbst postuliert Erikson in *Das Problem der Ich-Identität* (1956), daß die » ... [genetische] Kontinuität ... [der] Selbstrepräsentanz ... letzten Endes der Arbeit des Ichs zugeschrieben werden muß. Es gibt keine andere innere Instanz, die die akzentsetzende Auswahl wichtiger Identifikationen während der Kindheit vollbringen könnte, noch auch die allmähliche Integrierung der Selbst-Imagines als Vorstufen einer Identität. Aus diesem Grund sprach ich von der Identität als einer Ich-Identität. « (Ebd. 189)

¹⁹⁰ vgl. ders. (1968) 219 f; » ... Wenn man das Ich als zentrales und teilweise unbewußtes, organisierendes Agens auffaßt, dann hat es in jedem gegebenen Lebensstadium mit einem sich wandelnden Selbst zu tun ... Was infolgedessen als *Selbst-Identität* zu bezeichnen wäre, entwickelt sich aus Erfahrungen, in denen zeitweilig verwirrte Selbst erfolgreich in ein Rollenensemble integriert werden ... Man kann daher sagen, daß die *Identitätsbildung einen Selbst-Aspekt und einen Ich-Aspekt hat*.* ...

... Man kann dann von Ich-Identität sprechen, wenn man die synthetisierende Kraft des Ichs im Licht seiner zentralen psychosozialen Funktionen diskutiert, und von Selbst-Identität, wenn die Integration der Selbst- und Rollenbilder des Individuums zur Diskussion stehen [sic!].« Zu dorthin führenden Überlegungen Eriksons siehe ders. (1956) 191f

¹⁹¹ vgl. u.a. ERIKSON (1950) 109 f; ders. (1956) 153-188; zur von Erikson reflektierten Kritik an dieser Begriffsbildung siehe ebd. 154; zu *Identitätsdiffusion* siehe auch KERNBERG (1984) 27-31 (im Detail s.u.); siehe dazu auch LAUFER / LAUFER 41-51; sie sprechen nicht von Identitätsdiffusion, sondern von der »Entwicklungskrise in der Adoleszenz als ... [der] unbewußte[n] Zurückweisung des sexuellen Körpers« (ebd. 43; im Detail s.u.)

¹⁹² vgl. ERIKSON (1968) u.a. 171, 220-225

Die in allen Kulturen für die Jugendlichen vorgesehenen institutionalisierten psychosozialen Moratorien stellen jeweils ein (häufig rituelles) Setting bereit, innerhalb dessen die Adoleszenzkrise den von der Gesellschaft erwünschten Verlauf nehmen soll¹⁹³ und » ... ein nunmehr endgültiger Rahmen für die ›innere Identität‹ vorgezeichnet wird.«¹⁹⁴

Mit dem Begriff **Ich-Identität** soll nach Erikson » ... ein spezifischer Zuwachs an Persönlichkeitsreife* angedeutet werden, den das Individuum am Ende der Adoleszenz der Fülle seiner Kindheitserfahrungen entnommen haben muß, um für die Aufgaben des Erwachsenenlebens gerüstet zu sein.* «¹⁹⁵ Das heißt nicht, » ... daß die Identitätsbildung mit der Adoleszenz beginne oder ende: sie ist vielmehr eine lebenslange Entwicklung, die für das Individuum und seine Gesellschaft weitgehend unbewußt verläuft.«¹⁹⁶ Vielfältigste Prozesse der Identifizierung mit Bezugspersonen gehen ihr im Verlauf der Kindheit voraus und bilden jeweils ihre Grundlage.¹⁹⁷

» ... Jene endgültige Identität ... [aber], die am Ende der Adoleszenz entsteht,* ist jeder einzelnen Identifikation mit den Beziehungspersonen der Vergangenheit durchaus übergeordnet; sie schließt alle wichtigen Identifikationen ein, aber verändert sie auch, um aus ihnen ein einzigartiges und einigermaßen zusammenhängendes Ganzes zu machen.«¹⁹⁸

Demgegenüber könnte » ... eine bloße Summierung der Kindheitsidentifikationen ... niemals zu einer funktionstüchtigen Persönlichkeit führen ... «¹⁹⁹ – das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile.²⁰⁰ In *Wachs-*

¹⁹³ vgl. ebd. 159-62; ders. (1956) 136 ff; siehe dazu auch WINNICOTT D.W., Klinikpflege als Zusatz zur intensiven Psychotherapie in der Adoleszenz. (1963/1965) In: ders. (1965) 320-329 (im weiteren abgek.: WINNICOTT (1963/1965)) 322 f

¹⁹⁴ ERIKSON (1956) 137

¹⁹⁵ vgl. ebd. 123

¹⁹⁶ ebd. 140 f; siehe dazu auch JACOBSON (1964) 38 ff; KERNBERG (1976) 237

¹⁹⁷ vgl. u.a. ERIKSON (1950) 87, 97 f; ders. (1956) 136 ff; ders. (1968) 162-65; siehe dazu auch KERNBERG (1976) 20 f, 24-31 (im Detail s.u. Anm. 331, 334, 341-343)

¹⁹⁸ ERIKSON (1956) 139; vgl. ders. (1950) 106 ff; vgl. auch BLOS (1962) 216 f

¹⁹⁹ ERIKSON (1956) 139; vgl. ders. (1950) 107: »Die Integration, die nun in Form der Ich-Identität stattfindet, ist mehr als die Summe der Kindheitsidentifikationen. Sie ist das innere Kapital, das zuvor in den Erfahrungen einander folgender Entwicklungsstufen angesammelt wurde, wenn eine erfolgreiche Identifikation zu einer erfolgreichen Ausrichtung der Grundtriebe des Individuums auf seine Begabungen und ... Chancen geführt hat. In der Psychoanalyse werden solche erfolgreichen Ausrichtungen der ›Ich-Synthese* zugeschrieben ... « vgl. auch ebd. 108; zu den synthetischen bzw. integrativen Funktionen des Ichs siehe u.a. HARTMANN (1950) 121; FONAGY / TARGET 87

²⁰⁰ vgl. ERIKSON (1950) 108; vgl. auch BLOS (1962) 216 f; KOHUT (1977) 93

tum und Krisen der gesunden Persönlichkeit (1950) spricht Erikson in diesem Zusammenhang vom »**Gefühl der Ich-Identität**«²⁰¹ und beschreibt dieses als

» ... das angesammelte Vertrauen darauf, daß der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, **eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität ... aufrechtzuerhalten**.* Dieses **Selbstgefühl***, das am Ende jeder der Hauptkrisen [der psychosexuellen Entwicklung] erneut bestätigt werden muß, wächst sich schließlich [im Verlauf der Adoleszenz] zu der Überzeugung aus, daß man auf eine erreichbare Zukunft zuschreitet, daß man sich zu einer bestimmten Persönlichkeit innerhalb einer nunmehr verstandenen sozialen Wirklichkeit entwickelt.«²⁰²

Aus diesen Formulierungen geht hervor, daß Erikson *Identität* als Grenzbegriff auffaßt, der sowohl psychosozial als auch mit Hilfe der psychoanalytischen Ich-Theorie bestimmt werden kann.²⁰³ (Ich orientiere mich im weiteren Verlauf dieser Arbeit an einem psychoanalytisch bestimmten und klinisch relevanten Identitätsbegriff, der ab den sechziger Jahren im Kontext der Struktur- und Objektbeziehungstheorie unter Bezugnahme auf Erikson entwickelt wurde.²⁰⁴)

Mit dem Terminus **Identitätsdiffusion** dagegen benennt er ein schweres psychopathologisches Syndrom,²⁰⁵ die betroffenen Patienten leiden » ... an einer (vorübergehenden oder dauernden) Unfähigkeit ihres Ichs zur Bildung einer Identität.«²⁰⁶ Angesichts der Herausforderungen des Erwachsenenlebens: – Eingehen einer intimen Beziehung, Festlegung auf einen Beruf, Bewältigung von Konkurrenzsituationen – kommt es

²⁰¹ ERIKSON (1950) 107; vgl. ders. (1956) 190, wo er festhält, » ... daß die **Identität** durch das mehr oder weniger tatsächlich erreichte, jedoch immer wieder zu revidierende **Realitätsgefühl des Selbst*** [im Sinne Hartmanns] gekennzeichnet ist ... «

²⁰² ERIKSON (1950) 107; vgl. ders. (1946) 18; ders. (1956) 124; in ders. (1968) spricht Erikson vom **Identitätsgefühl** und definiert es als » ... das *subjektive Gefühl* einer bekräftigenden *Gleichheit und Kontinuität* ... « (ebd. 15; siehe auch ebd. 169 f) zum *Identitätsgefühl* des Adoleszenten siehe u.a. auch BOHLEBER (1999) 518 ff; BLOS (1962) 217 (im Detail s.u. Anm. 296)

²⁰³ vgl. ders. (1956) 123 f; » ... Der Begriff ›Identität‹ drückt also insofern eine wechselseitige Beziehung aus, als er sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein wie ein dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfaßt.« (Ebd. 124); siehe auch BOHLEBER W., *Identität und Selbst*. Die Bedeutung der neueren Entwicklungsforschung für die psychoanalytische Theorie des Selbst. (1992) In: BOHLEBER (1996 a) 268-302 (im weiteren abgek.: BOHLEBER (1992) 270

²⁰⁴ dazu im Detail s.u.

²⁰⁵ vgl. ERIKSON (1956) 153-175; siehe dazu auch KERNBERG (1976) 237 ff; ders. (1984) 27-31; im Detail s.u. Anm. 210, 350-354

²⁰⁶ ERIKSON (1956) 154; siehe dazu auch WINNICOTT (1963/1965) 323 ff

zum **psychischen Zusammenbruch**, anhand dessen ein Zustand akuter Identitätsdiffusion gewöhnlich manifest wird;²⁰⁷ in seinem Verlauf können psychotische Episoden auftreten.²⁰⁸ Im schlimmsten Fall markiert der Zeitpunkt des Zusammenbruchs den Beginn einer chronischen psychotischen Erkrankung.²⁰⁹

Das Syndrom ist zu unterscheiden von der für die Adoleszenz charakteristischen Identitätskrise (s.o.);²¹⁰ letztere wird – als potentiell *pro-aktive* Krise – von Jugendlichen durchlebt und experimentierend genützt, die – stark vereinfacht gesagt – über ein ausreichendes Maß an *Ichstärke* verfügen und sich deshalb den mit dem Erwachsenwerden ver-

²⁰⁷ vgl. ERIKSON (1956) 155-59

²⁰⁸ vgl. ders. (1950) 110; siehe dazu auch KERNBERG (1984) 44

²⁰⁹ vgl. ERIKSON (1963) 302; siehe dazu u.a. auch FETSCHER (1983) 402; dazu auch s.u. Anm. 264

²¹⁰ vgl. u.a. ERIKSON (1956) 144 f; ders. (1968) 12 f; zu einer präzisen Bestimmung dieser für die klinische Arbeit mit Adoleszenten zentralen diagnostischen Begriffe siehe KERNBERG (1976) 237 ff, **der sich in seinen Ausführungen dezidiert auf Erikson bezieht**: »Die normale Adoleszenz weist gewöhnlich Identitätskrisen auf, aber keine Identitätsdiffusion – zwei Begriffe, die man klar unterscheiden muß (Erikson, 1956, 1959). Eine **Identitätskrise*** schließt den Verlust der Übereinstimmung zwischen dem inneren Gefühl der Identität ... und der Bestätigung von seiten der psychosozialen Umgebung ein. Eine solche Diskrepanz bedroht sowohl das Gefühl der eigenen Identität als auch die Beziehung zur Umgebung und erfordert deren Überprüfung. Im Gegensatz dazu ist die **Identitätsdiffusion*** ein schweres psychopathologisches Syndrom, das typisch für die **Borderline-Persönlichkeitsorganisation*** ist ... [dazu siehe u.a. ders. (1984) 25-47] Es wird charakterisiert durch wechselseitig dissoziierte Ichzustände. Dieser Mangel an Integration erfaßt auch das Überich und, was noch schwerwiegender ist, die Welt der internalisierten Objektbeziehungen. Zwischen der Identitätskrise und Ichidentität besteht eine wechselseitige Beziehung: Je stabiler die grundlegende Ichidentität ist, desto besser ist das Individuum für den Umgang mit Identitätskrisen ausgestattet ... Auf klinischer Ebene erfordert die Differentialdiagnose zwischen Identitätskrise und Identitätsdiffusion eine sorgfältige Prüfung des Verhaltens und der subjektiven Erfahrung eines Heranwachsenden in seiner gesamten Lebenssituation ... Die folgenden Merkmale sind besonders nützlich für die Unterscheidung von relativ gutartigem emotionalen Aufruhr und dem Syndrom der Identitätsdiffusion: 1. die Fähigkeit, Schuldgefühle und Anteilnahme zu empfinden, und der aufrichtige Wunsch, aggressives Verhalten wiedergutzumachen ... ; 2. die Fähigkeit, dauerhafte, nicht von Ausbeutung gekennzeichnete Beziehungen zu Freunden, Lehrern oder anderen Erwachsenen aufzubauen, sowie eine relative realistische Beurteilung solcher Menschen; 3. eine sich ständig erweiternde und vertiefende Skala von Werten ... Das Fehlen dieser Fähigkeiten reflektiert eine mangelhafte Integration der Selbstvorstellung, mangelhaftes tieferes Verständnis für andere und das Überwiegen primitiver Abwehrvorgänge – und all diese Symptome sind Merkmale der Identitätsdiffusion.« Siehe dazu auch KERNBERG O.F., *Ideologie, Konflikt und Führung. Psychoanalyse von Gruppenprozessen und Persönlichkeitsstruktur*. Stuttgart 2000 [1998] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1998)) 38-42; zu dissoziierten Ich-Zuständen / primitiven Abwehrmechanismen / Borderline-Persönlichkeit s.u. Anm. 352-354 bzw. 319, 351-375

bundenen Herausforderungen grundsätzlich zu stellen vermögen.²¹¹ Im Gegensatz dazu sind Patienten im Zustand akuter Identitätsdiffusion (in welchem eine latente *Ichschwäche*²¹² manifest wird) u.a. in ihrer allgemeinen Leistungsfähigkeit massiv beeinträchtigt²¹³ und erleben Intimität in Liebesbeziehungen als massive Bedrohung ihrer fragilen Identität.²¹⁴ In besonders schwerwiegenden Fällen kann dies

» ... zu einem **lähmungsartigen Grenzzustand*** [mit folgenden Symptomen] führen ... : schmerzhaft gesteigertes Gefühl von Vereinsamung; Zerfall des Gefühls innerer Kontinuität und Gleichheit; ein generelles Gefühl der Beschämung; Unfähigkeit, aus irgendeiner Tätigkeit Befriedigung zu schöpfen; ein Gefühl, daß das Leben geschieht, statt aus eigener Initiative gelebt zu werden; radikal verkürzte Zeitperspektive und schließlich Urmißtrauen: der junge Mensch überläßt es der Welt, der Gesellschaft und letzten Endes dem Psychiater, ihm den Beweis zu erbringen, daß er im psychosozialen Sinne überhaupt existiert, d.h. mit einer Chance, **er selbst zu werden*** rechnen kann.«²¹⁵

Aus dieser zusammenfassenden Darstellung wird deutlich, daß laut Erikson der Verlauf des Adoleszenzprozesses – anders als die Latenzzeit –

²¹¹ s.o. Anm. 188; zu *Ichstärke* siehe u.a. ERIKSON (1968) 26, 73, 252; siehe dazu auch KERNBERG O.F., *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*. Frankfurt 1995 [1975] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1975)) 194

²¹² vgl. oben Anm. 205; in ders. (1956) 156 spricht Erikson von » ... laternte[r] Schwäche der Identität«, die sich angesichts des Zusammenbruchs enthüllt; in ebd. 154 verwendet er die Begriffe *Identitäts-Diffusion* und *Ich-Diffusion* als Synonyma; zu *Ichschwäche* siehe u.a. KERNBERG (1976) 14; ders. (1975) 41 ff, wo er » ... »spezifische« Aspekte von Ichschwäche, nämlich das für Borderline-Strukturen so charakteristische Überwiegen primitiver Abwehrmechanismen ... [und] »unspezifische« Aspekte von Ichschwäche [unterschiedet]; darunter [versteht er] ... 1. eine *mangelhafte Angsttoleranz*, 2. eine *mangelhafte Impulskontrolle* und 3. *mangelhaft entwickelte Sublimierungen*.« (Ebd. 41); siehe auch ebd. 189-194; ders. (1984) 39, 239

²¹³ vgl. ERIKSON (1956) 161 ff

²¹⁴ vgl. ebd. 156 f; » ... wenn das sichere Gefühl der Identität fehlt, werden auch die Freundschaften und Liebesverhältnisse zu verzweifelten Versuchen, die unscharfen Umrisse der eigenen Identität durch narzißtisches gegenseitiges Bespiegeln herauszuarbeiten ... In der Liebespraxis oder in sexuellen Phantasien droht ein Verlust der *sexuellen Identität*: es wird unklar, ob die Sexualerregung vom Betreffenden selbst oder vom Partner empfunden wird ... So verliert das Ich [eigentlich müßte es heißen: so fehlt dem Ich ...] die Geschmeidigkeit, sich den Empfindungen von sexueller Liebe und Zärtlichkeit hinzugeben, bis zur Verschmelzung mit einem anderen Menschen, der die Empfindung teilt ... ; statt dessen wird die **Verschmelzung zum Identitätsverlust***. Es droht der plötzliche Zusammenbruch jeglicher Fähigkeit zur Gemeinschaft, und es entsteht der verzweifelte Wunsch, noch einmal von vorn anfangen zu dürfen, wobei zugleich eine ... Regression auf eine Stufe untergründiger Verwirrung und Wut stattfindet, wie sie sonst nur beim sehr kleinen Kind vorkommt.« (Ebd. 157 f); vgl. auch ERIKSON (1968) 172

²¹⁵ ders. (1956) 158 f

nicht im Rahmen der Libidotheorie erklärt werden kann.²¹⁶ Er stellt dem *psychosexuellen* Moratorium der Latenzperiode das *psychosoziale* Moratorium gegenüber, das dem nunmehr *geschlechtsreifen* Individuum für seine Identitätsbildung zur Verfügung gestellt wird;²¹⁷ denn dies ist die zentrale Herausforderung für den Adoleszenten: die Gewinnung der Ich-(bzw. Selbst-) Identität.

Damit hatte Erikson eine für den weiteren Verlauf der Adoleszenzforschung wesentliche Weichenstellungen vorgenommen; die Fokussierung des Interesses auf Identität und Identitätsdiffusion in Verbindung mit einer entwicklungspsychologischen Perspektive hatte jedoch u.a. die Tatsache in den Hintergrund treten lassen, daß im Verlauf der Adoleszenz oftmals (entgegen allen Prognosen) »die Karten neu gemischt werden« – im Sinne der Konstellation *reorganisatorischer intrapsychischer Prozesse*, durch welche schädigende Einflüsse, denen der Jugendliche als Kind ausgesetzt war, korrigiert werden können.

Diese für die klinische Praxis äußerst wichtige Thematik wurde Ende der fünfziger Jahre von Kurt Eissler in dem Aufsatz *Notes on problems of technique in the psychoanalytic treatment of adolescents. With some remarks on perversions*²¹⁸ behandelt; Eissler unterscheidet nicht

²¹⁶ vgl. ders. (1968) 160; ders. (1956) 137; siehe auch BOHLEBER (1996 b) 13; Bernfeld hatte 1922 den Versuch unternommen, den »psychische[n] Anteil der Pubertät« (BERNFELD 173) als die von ihm sogenannte »gestreckte Pubertät« (ebd. 174) im Rahmen der Libidotheorie zu erklären, (ebd. 169-75) vermochte allerdings nicht schlüssig nachzuweisen, weshalb der *psychische Anteil der Pubertät* (in heutiger psychoanalytischer Diktion: die Adoleszenz) sich eben weit über die Erlangung der biologischen Geschlechtsreife hinaus als *gestreckt* erweist.

²¹⁷ vgl. ERIKSON (1956) 137 f: »Die psychoanalytische Theorie kennt eine sogenannte »Latenzperiode« vor der Pubertät und trägt damit einer Art von *psychosexuellem Moratorium* der menschlichen Entwicklung Rechnung, einem Entwicklungsaufschub, der es den künftigen Geschlechtspartnern und Eltern erlaubt, zuerst einmal »zur Schule zu gehen« (was immer in der betreffenden Zivilisation Schule heißen mag) ... Es ist jedoch nicht möglich, im Rahmen der Libidotheorie auch den zweiten Entwicklungsaufschub, nämlich die ganze Adoleszenz, zu erklären.* Hier wird das geschlechtsreif gewordene und in seinen geistigen Funktionen fertige Individuum in seiner psychosexuellen Fähigkeit zur Intimität und in seiner psychosozialen Bereitschaft zur Elternschaft mehr oder weniger retardiert. Man kann diese Periode als ein *psychosoziales Moratorium* bezeichnen, während dessen der Mensch ... sich in ... der Gesellschaft seinen Platz sucht, eine Nische, die fest umrissen und doch wie einzig für ihn gemacht ist. Dadurch gewinnt der junge Erwachsene das sichere Gefühl innerer und sozialer Kontinuität, das die Brücke bildet zwischen dem, was er als Kind war, und dem, was er nunmehr im Begriff ist zu werden ... «; ders. (1968) 159 f

²¹⁸ In: *The Psychoanalytic Study of the Child* 13, 1958, 223-254; die von Eissler überarbeitete und von ihm selbst übersetzte deutsche Fassung: EISLER K. R., Bemerkungen zur

systematisch in dem oben genannten Sinn zwischen Pubertät und Adoleszenz;²¹⁹ er bezieht sich jedoch zu Beginn seiner Arbeit auf Bernfelds Unterscheidung zwischen Pubertät im Sinn biologischer Reifung und dem (deutlich mehr Zeit in Anspruch nehmenden) psychischen Anteil der Pubertät (Bernfelds » Ψ -Pubertät«),²²⁰ auf welchen er in der Folge den Begriff *Pubertät* anwendet.²²¹

Eissler benennt »Plastizität, Elastizität und Erziehbarkeit«²²² als »kennzeichnend für die Pubertät«²²³ und stellt fest, daß

» ... [in] fast allen Fällen ... die Persönlichkeit des Pubertierenden **einen Prozeß der Reorganisation*** [²²⁴] durch[macht], der den psychischen Apparat einem außerordentlichen Stress aussetzt. Anteile der Persönlichkeit, die sich sozusagen verdichtet und verfestigt hatten, werden aufgelockert, [²²⁵] neue Strukturen müssen gebildet werden ... Der Ausgang dieses Prozesses hängt von Imponderabilien ab.«²²⁶

Im weiteren Verlauf seiner Arbeit hebt er zwei Aspekte dieses reorganisatorischen Prozesses hervor: zum einen (1.) den Umstand, daß zwar

» ... die grundlegenden Konflikte, die das Schicksal eines Menschen bestimmen ... in fast allen Fällen während des Übergangs von einer der prägenitalen zur ödipalen Phase oder während des Übergangs von der ödipalen Phase zur Latenzzeit determiniert werden ... [,] daß [aber] die *klinische Form*, in der sie

Technik der psychoanalytischen Behandlung Pubertierender nebst einigen Überlegungen zum Problem der Perversion. In: PSYCHE 20, 1966. 837-872 (im weiteren abgek.: EISSLER (1966)); ich beziehe mich in der Folge auf die Version von 1966. Eissler war einer der ersten Befürworter der psychoanalytischen Behandlung Adoleszenter; siehe dazu u.a. ebd. 869; siehe auch SEIFFGE-KRENKE 214

²¹⁹ s.o. Anm. 39

²²⁰ vgl. EISSLER (1966) 838; BERNFELD 173 ff

²²¹ Der Begriff Adoleszenz taucht im Text zweimal auf (vgl. EISSLER (1966) 859 u. 871), und zwar beide Male als Synonym für den psychischen Anteil der Pubertät.

²²² ebd. 838

²²³ ebd.

²²⁴ siehe dazu auch BLOS (1962) 88; BOHLEBER (1999) 519, 523; zur Reorganisation der psychischen Strukturen während der Adoleszenz siehe auch: ERDHEIM (1993) bes. 936, 940 ff, 948;

²²⁵ und zwar aufgrund des Triebdurchbruchs der Pubertät; vgl. u.a. ERDHEIM (1982) 276; FREUD A. (1936) 142-47

²²⁶ EISSLER (1966) 839; siehe auch ebd. 838: » ... das Potential der Veränderbarkeit in der Pubertät ist im allgemeinen hoch. Was die Umgebung aber so häufig mißmutig beobachtet, ist, daß die Richtung der Veränderung ihren Absichten zuwiderläuft.* « Vgl. auch ebd. 868 f

sich beim Erwachsenen manifestieren, oft erst während der Pubertät festgelegt wird.* «²²⁷

Reorganisierende intrapsychische Vorgänge während der Pubertät²²⁸ spielen also eine entscheidende Rolle im Kontext der Ätiologie der endgültigen Gestalt, welche Neurosen und andere seelische Erkrankungen während dieser Lebensphase gewinnen; sie können aber auch (2.) Prozesse der Gesundung in Gang bringen:

»Die Pubertät gewährt dem Menschen eine zweite (und in den meisten Fällen letzte) Chance.* Sie gewährt ihm eine Frist, die Lösungen, die er während der Latenzzeit in direkter Reaktion auf den ödipalen Konflikt gefunden hat, zu revidieren. Manche der in der Latenz gebildeten Strukturen der Persönlichkeit werden im Laufe der Pubertät aufgelöst. Vielleicht kann man diesen Prozeß mit einer Verflüssigung vergleichen. [²²⁹] Gewiß sind beim Pubertierenden auch regressiv Züge zu beobachten, ich ziehe es aber vor, das Freiwerden von Kräften, die an die Struktur gebunden waren, und die darauffolgende Reorganisation in der Form neuer Identifizierungen und der Besetzung neuer Objekte hervorzuheben.«²³⁰

Auf diesen zentralen Aspekt des Adoleszenzprozesses nimmt auch Peter Blos in seinem Standardwerk *Adoleszenz* (1962) Bezug, wenn er schreibt:

»Es ist noch zu wenig beachtet worden, daß die Adoleszenz nicht nur trotz, sondern eher wegen ihres emotionalen Aufruhrs oft eine Spontanheilung für schwächende Kindheitseinflüsse bietet,* und dem Individuum Gelegenheit gibt, Kindheitserfahrungen, die seine fortschreitende Entwicklung bedroht haben, zu modifizieren und zu korrigieren.«²³¹

Blos, ein Jugendfreund Eriksons,²³² gilt als *der* Adoleszenz-Spezialist unter den Psychoanalytikern seiner Generation;²³³ im Unterschied zur

²²⁷ ebd. 839; vgl. auch ebd. 840: » ... Bei [der Mehrzahl der zur Beobachtung kommenden Fälle] ... findet man, daß die in den erwachsenen Jahren meistens unverändert bleibende Endform der Psychopathologie sich erst in der Pubertät oder in der Vorpubertät bildete.« Vgl. auch ebd. 869; BLOS (1985) 69 f; JACOBSON 171

²²⁸ Ich benutze hier den Begriff im Sinne Eisslers.

²²⁹ EISSLER (1966) 869; siehe dazu auch ERDHEIM (1982) 284

²³⁰ EISSLER (1966) 868 f; zur zweiten Chance siehe auch u.a. ERDHEIM (1982) 300 f; BOVENSIEPEN (1994 a) 27

²³¹ BLOS (1962) 23; vgl. auch ebd. 215 f; ders. (1985) 69 f, 204; auch Blos spricht hier von einer »zweiten Chance« (vgl. ebd.)

²³² ROUDINESCO / PLON 217; BOHLEBER (1996 b) 14

²³³ vgl. u.a. ebd.; weitere Veröffentlichungen zum Thema: BLOS P., *The Adolescent Passage. Developmental Issues*. New York 1979 (im weiteren abgek.: BLOS (1979)); ders. (1985) bes. 199-260

eher deskriptiven psychoanalytisch-sozialpsychologischen Herangehensweise Eriksons an das Thema argumentiert er aus einer eindeutig psychoanalytischen Perspektive; er richtet dabei den Fokus sowohl auf Veränderungen im Bereich der Objektbeziehungen wie auch spezifischer intrapsychischer Strukturen (Ich, Über-Ich, Ich-Ideal) und geht weit konsequenter als Erikson den spezifischen Zusammenhängen zwischen präödiipalen Phasen, Ödipuskomplex und Latenzzeit auf der einen- und Gelingen bzw. Scheitern des Adoleszenzprozesses auf der anderen Seite nach (s.u.).

In Übereinstimmung mit letzterem bezeichnet er » ... die bedeutungsvollen definitiven Ich-Veränderungen als die hervorragendste psychologische Leistung dieser Phase* ... «,²³⁴ im Sinne eines

» ... zweiten Schritt[es] zur Individualisierung ... ; der erste findet am Ende des zweiten Jahres statt, wenn das Kind die schicksalsträchtige Unterscheidung zwischen dem ›Selbst‹ und dem ›Nicht-Selbst‹ macht. [²³⁵] Ein ... viel komplexeres Individualisationserlebnis findet in der Adoleszenz statt, das in seinen letzten Auswirkungen zum **Bewußtsein der Identität*** führt. [²³⁶] Vor einer Konsolidierung dieser Bildung muß der Heranwachsende durch Stadien ... einer fragmentierten Existenz hindurchgehen.«²³⁷

Im Kontext der von Blos unterschiedenen **Phasen des Adoleszenzprozesses**²³⁸ sind diese Vorgänge der **Spätadoleszenz** zuzuordnen: sie ist » ... ein entscheidender Wendepunkt ... , wo wir die eigentliche Krise der Adoleszenz suchen müssen, die so oft die Integrationsfähigkeit des Individuums überfordert und adaptives Versagen ... und schwere Psychopathologie

²³⁴ BLOS (1962) 201 – im Sinne des »Gesamtproze[sses] der Konsolidierung des Selbst« (ebd.)

²³⁵ siehe dazu auch ebd. 16; BLOS (1985) 214 ff; vgl. MAHLER / PINE / BERGMAN 55-156

²³⁶ siehe dazu auch BLOS (1962) 158, 170, 216 ff; zum »zweiten Individuationsprozeß in der Adoleszenz« siehe auch ders. (1985) 76, 214 ff

²³⁷ BLOS (1962) 24; »Die adoleszente Individuation ist von dem Gefühl der Isolierung, der Vereinsamung und Verwirrung begleitet. [Sie] ... bringt einige der liebsten megalomane Träume der Kindheit unwiderruflich zu Fall. ... ihre Erfüllung kann nie mehr ernsthaft in Betracht gezogen werden.« (Ebd. 25)

²³⁸ Blos unterscheidet **Präadoleszenz** (vgl. BLOS (1962) 71-86), **Frühadoleszenz** (vgl. ebd. 91-104), **eigentliche Adoleszenz** (vgl. ebd. 104-149), **Spätadoleszenz** (vgl. ebd. 149-171) und **Postadoleszenz** (vgl. ebd. 171-182); zu einer zusammenfassenden Darstellung dieses Fünfphasenmodells der Adoleszenz siehe SEIFFGE-KRENKE 26-33; im Detail s.u.

verursacht.«²³⁹ Während dieser Phase nimmt die **sexuelle Identität** ihre endgültige Form an.²⁴⁰

Die Gewinnung des Identitätserlebens wird determiniert durch die Fähigkeit des Ichs, spezifische Kindheitskonflikte zu rekapitulieren und schließlich zu integrieren;²⁴¹ an erster Stelle nennt Blos in diesem Zusammenhang den **Ödipus-Komplex**:²⁴² »Während der **eigentlichen Adoleszenz*** [²⁴³] findet eine entscheidende Wendung zur Heterosexualität und **der endgültige und irreversible Verzicht auf die inzestuösen Objekte*** statt.«²⁴⁴ Dem Bruch mit den infantilen Liebesobjekten geht jedoch zunächst eine **Wiederbelebung des Ödipuskomplexes** voraus;²⁴⁵ alles

²³⁹ ebd. 152; Blos unterscheidet hier also nicht zwischen Identitätskrise und Identitätsdiffusion; zum Scheitern des Adoleszenzprozesses im Detail s.u.

²⁴⁰ vgl. ebd. u.a. 165 f.; siehe dazu auch LAUFER / LAUFER 41

²⁴¹ vgl. BLOS (1962) 24 f., 156: » ... [die] infantile[n] Konflikte [sind] beim Abschluß der Adoleszenz nicht beseitigt, sondern spezifisch gemacht worden ... Sie werden ... als Lebensaufgaben in den Bereich des Ichs integriert. Sie bekommen nun ihren Mittelpunkt in der Erwachsenen-Selbstvorstellung.« Vgl. auch ebd. 216: » ... In der Adoleszenz hat das Ich die Aufgabe, dem zerstörerischen Einfluß infantiler Traumen ... entgegenzuarbeiten. Das wird durch die Anwendung stabilisierender Mechanismen und ... durch Differenzierungsprozesse, Stratifikation und Integration erreicht, die ... Kennzeichen einer kohäsiven Persönlichkeit sind. Die Individualität wird durch die spezifische Reihe der Konfliktthemen (Traumen) bestimmt, die permanent integrierte Aspekte des Ichs geworden sind. Ihre Auflösung ist dazu bestimmt, eine Aufgabe für das ganze Leben zu sein.« Zu den **integrierenden strukturellen Funktionen des Ichs** siehe u.a. RUDOLF G., Struktur als psychodynamisches Konzept der Persönlichkeit. In: RUDOLF G., GRANDE T., HENNINGSEN P. (Hg.), Die Struktur der Persönlichkeit. Theoretische Grundlagen zur psychodynamischen Therapie struktureller Störungen. Stuttgart / New York 2008 [2002] 2-48. 8f (im Detail s.u. Anm. 429); siehe auch HARTMANN (1950) 121

²⁴² Blos erläutert das Thema *Ödipuskomplex* u.a. in ders. (1962) 37-48; ders. (1985) bes. 15-21, 64-72

²⁴³ vgl. BLOS (1962) 104-49; sie wird von **zwei Themen** beherrscht: **Wiederbelebung des Ödipuskomplexes und Ablösung von den primären Liebesobjekten**; (vgl. u.a. ebd. 118) in der Folge » ... wird das Ich mit narzißtischer Libido ausgestattet, die den internalisierten Eltern entzogen wird. Das endgültige Resultat dieser Besetzungsverschiebung muß sein, daß das Ich die Fähigkeit entwickelt, sich auf der Basis von **realen Leistungen*** jene Menge von narzißtischem Bedarf zu sichern, die für die Aufrechterhaltung seiner Selbstachtung unentbehrlich ist.« (Ebd. 109)

²⁴⁴ ebd. 87; vgl. ebd. 90, 105, 118 ff; ders. (1985) 213; dem Schutz vor regressiven inzestuösen Triebregungen dienen spezifische, für die Phase der eigentlichen Adoleszenz charakteristische Abwehrformen, wie Askese und Intellektualisierung (vgl. ders. (1962) 87 f.). Die endgültige Trennung von den primären Liebesobjekten » ... erschüttert das Gefühlsleben des Heranwachsenden bis ins Mark.« (Ebd. 105; vgl. ebd. 212); zu Trauerreaktionen während der Adoleszenz siehe auch JACOBSON (1964) 182; SEIFFGE-KRENKE 168

²⁴⁵ vgl. BLOS (1962) 105, 118 f.; siehe dazu auch FREUD A., Probleme der Pubertät. (1959) In: Psyche 14 / 1, 1960. 1-24 (abgek.: FREUD A. (1959)) 14

dreht sich jetzt um Fragen von Objektverzicht und Objektbesetzung,²⁴⁶ wobei die in diesem Zusammenhang erlebte Ambivalenz nicht nur Liebe und Haß, sondern auch die Polarität von aktiven und passiven Triebzielen miteinschließt.²⁴⁷

(In dieser Phase besitzt die » ... früheste passive Abhängigkeit von der Mutter ... eine unleugbare Anziehungskraft für Adoleszenten beiderlei Geschlechts.«²⁴⁸ Im Zusammenwirken mit spezifischen **Fixierungen**²⁴⁹ auf präödiptalem Niveau können diese regressiven Tendenzen zum Scheitern des Adoleszenzprozesses führen.²⁵⁰) Man kann also sagen, daß » ... der Untergang des Ödipuskomplexes in zwei Phasen erfolge ... «²⁵¹ und

²⁴⁶ vgl. BLOS (1962) 88 f

²⁴⁷ vgl. ebd. 89 f; » ... Die Rebellion gegen das Über-Ich in der männlichen Adoleszenz stellt of eine aktive Opposition gegen passiv-feminine Tendenzen dar, die einmal ein wesentlicher Teil der ödipalen Beziehung des Knaben zum Vater waren.« Siehe dazu u.a. BLOS (1985) 36 f, 58 f

²⁴⁸ BLOS (1962) 89

²⁴⁹ zu *Fixierung* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 154–58; FREUD (1911) 190 f, wo Freud den Vorgang der **Verdrängung** beschreibt und ihn in diesem Zusammenhang in drei Phasen zerlegt: » ... Die erste Phase besteht in der *Fixierung**, dem Vorläufer und der Bedingung einer jeden ›Verdrängung‹ ... [Sie] kann dahin ausgesprochen werden, daß ein **Trieb** oder Triebanteil die als normal vorgesehene Entwicklung nicht mitmacht und infolge dieser **Entwicklungshemmung in einem infantileren Stadium verbleibt**.* Die betreffende libidinöse Strömung verhält sich zu den späteren psychischen Bildungen wie eine dem System des Unbewußten angehörige, wie eine verdrängte ... in solchen Fixierungen [liegt] ... die Disposition für die spätere Erkrankung ...

... Die zweite Phase der Verdrängung ist die **eigentliche Verdrängung*** ... Sie geht von den höher entwickelten bewußtseinsfähigen Systemen des Ichs aus und ... macht den Eindruck eines wesentlich aktiven Vorgangs, während sich die Fixierung als ein eigentlich passives Zurückbleiben darstellt. Der Verdrängung unterliegen entweder die psychischen Abkömmlinge jener primär zurückgebliebenen Triebe ... oder solche psychische Strebungen, gegen welche sich aus anderen Gründen eine starke Abneigung erhebt. Diese Abneigung würde aber nicht die Verdrängung zur Folge haben, wenn sich nicht zwischen den ... zu verdrängenden Strebungen und den bereits verdrängten eine **Verknüpfung*** herstellen würde ...

... Als dritte, für die pathologischen Phänomene bedeutsamste Phase ist die Mißlingens der Verdrängung, des *Durchbruchs*, der *Wiederkehr des Verdrängten** [der Symptombildung] anzuführen. Dieser Durchbruch erfolgt von der Stelle der Fixierung her und hat eine **Regression der Libidoentwicklung bis zu dieser Stelle zum Inhalte**.* «; ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1916/17) In: Studienausgabe Bd. 1, Frankfurt 1997. 33-445 (im weiteren abgek.: FREUD (1915-17/1917)) bes. 334 f; FENICHEL O., Psychoanalytische Neurosenlehre 1. Gießen 1999 [1945] 82, 98 f

²⁵⁰ vgl. BLOS (1962) 44 f, 199, 210; im Detail s.u. Anm. 260-264, 356

²⁵¹ BLOS (1985) 70; zu seinem je unterschiedlichen Verlauf bei Knaben und Mädchen siehe u.a. ders. (1962) 37-48

daß seine Auflösung in der Adoleszenz **vollendet-** und nicht einfach wiederholt wird.²⁵²

Die den internalisierten primären Liebesobjekten entzogene Libido wird ins Selbst investiert;²⁵³ die solcherart stattfindende **Zunahme des sekundären Narzißmus**²⁵⁴ – von verschiedenen Autoren als charakteristisch für die Adoleszenz beschrieben²⁵⁵ – kann die Realitätsprüfung beeinträchtigen und zu psychoseähnlichen Zuständen führen.²⁵⁶ » ... Dieser Zustand ... ist [aber] normalerweise transitorisch und nimmt ab, wenn die Objektlibido wieder nach außen gekehrt ... wird.«²⁵⁷ » ... Das endgültige Resultat dieser Besetzungsverschiebung muß sein, daß das Ich die Fähigkeit entwickelt, sich auf der Basis von realen Leistungen jene Menge von narzißtischem Bedarf zu sichern, die für die Aufrechterhaltung seiner Selbstachtung unentbehrlich ist.«²⁵⁸ Als in diesem Zusammenhang zentrale regulierende Instanz entsteht parallel zum Abbau des Ödipuskomplexes im Verlauf der Frühadoleszenz das **Ich-Ideal**.²⁵⁹

²⁵² vgl. BLOS (1985) 207; Blos: »Aus meiner Arbeit mit männlichen und weiblichen Jugendlichen habe ich den Eindruck gewonnen, daß die Abnahme des Ödipuskomplexes gegen Ende der frühen Kindheit eher als Aufschub einer Konfliktkonstellation denn als endgültige Lösung anzusehen ist, weil wir ohne weiteres feststellen können, daß sie sich auf der Ebene der Adoleszenz fortsetzt.« (Ebd.); siehe auch ebd. 213: » ... Ich behaupte, daß in der Adoleszenz nicht nur der ödipale Konflikt wiederbelebt wird, sondern daß die **endgültige Auflösung des gesamten Komplexes die eigentliche Aufgabe der Adoleszenz ist.** * «

²⁵³ vgl. BLOS (1962) u.a. 109, 211 ff

²⁵⁴ vgl. ebd. 106-11, 211; zum *sekundären Narzißmus* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 320-323; »Der primäre Narzißmus bezeichnet einen frühen Zustand, in dem das Kind sich selbst mit seiner ganzen Libido besetzt [s.o. Anm. 176]. Der **sekundäre Narzißmus*** bezeichnet eine Rückwendung der von ihren Objektbesetzungen zurückgezogenen Libido.« (Ebd., 320 f); vgl. FREUD (1914) u.a. 42 f

²⁵⁵ vgl. u.a. BERNFELD 181 f, 184 f; JACOBSON (1964) 189; BOHLEBER (1996 b) 31 f; ERDHEIM M., Adoleszenz, Esoterik und Faschismus. In: MODENA E. (Hg.), Das Faschismus-Syndrom. Zur Psychoanalyse der neuen Rechten in Europa. Gießen 1998. 311-329 (im weiteren abgek.: ERDHEIM (1998)) 324 f; SEIFFGE-KRENKE 37 ff, 219, 253, 266

²⁵⁶ vgl. BLOS (1962) 107, 111, 211 f; » ... Der Verlust des Identitätsgefühls ... folgt dem **Entzug der Objektbesetzung.*** Dieser Zustand wird erschwert, wenn die emotionale Lösung von dem einen Elternteil das Aufgeben der stark narzißtischen Beziehung bedeutet, auf den [sic!] sich das Identitätsgefühl fast ausschließlich ... stützt. Das Zerreißen solch einer Objektbindung bedeutet gleichzeitig in mehr oder weniger ernster Form das Zerbrechen oder den Verlust des Identitätsgefühls.« (Ebd. 212)

²⁵⁷ ebd.

²⁵⁸ ebd. 109; vgl. u.a. ebd. 156; siehe dazu auch ERDHEIM (1982) 307 ff

²⁵⁹ vgl. BLOS (1962) 209 ff; » ... Das Ich-Ideal ist ein differenzierter Teil des Ichs, der mit **narzißtischer und homosexueller Libido besetzt ist.*** Es nimmt eine führende Rolle ein,

Die Loslösung von den ödipalen Objekten birgt spezifische Gefahren aufgrund der mit ihr einhergehenden **Regression auf präödipales Niveau:**²⁶⁰ Selbst- und Objektrepräsentanzen können dann nicht mehr getrennt gehalten werden,²⁶¹ im Selbsterleben dominiert frühkindliche Megalomanie;²⁶² die integrativen und synthetischen Fähigkeiten des Ichs werden solcherart auf eine harte Probe gestellt.²⁶³ Daß gerade die Adoleszenz jene Lebensphase ist, in deren Verlauf es zu einer signifikanten Häufung **psychotischer Erkrankungen** kommt, erscheint vor diesem Hintergrund naheliegend.²⁶⁴

ähnlich der des Über-Ichs, unterscheidet sich aber vom Über-Ich darin, daß es persönlicher ist und daß ihm kompromißlose Tyrannei ... abgeht.

... Der Ursprung des Ich-Ideals findet sich in der irreversiblen Unterwerfung [besser: Aufgabe] der negativen (homosexuellen) ödipalen Einstellung während der Frühadoleszenz. Das Ich-Ideal fördert also die Bildung der sexuellen Identität ... Jeder Verstoß gegen Forderungen des Über-Ichs fordert Schuldgefühle, Furcht vor Vergeltung ... sowie das Bedürfnis nach Buße heraus. Wenn die Erwartungen des Ich-Ideals vernachlässigt werden, kommt es – im Gegensatz dazu – zu einem Schock für das narzißtische Gleichgewicht ... « ebd. 209); ders. (1985) 67 f, 213 f; zu Über-Ich-Transformation während der Adoleszenz siehe BLOS (1962) u.a. 210; siehe dazu auch JACOBSON (1964) 183 ff, 187 ff (im Detail s.u. Anm. 307-311); KERNBERG (1984) 200 (im Detail s.u. Anm. 323); zum *Ich-Ideal* siehe u.a. FREUD (1912) 60-63, 66 ff, wo Freud zwischen Ich-Ideal und Gewissen (später: Über-Ich) noch nicht differenziert; LAPLANCHE-PONTALIS 202-205

²⁶⁰ vgl. BLOS (1962) 219: »Die Gefahren der Adoleszenz scheinen darin zu liegen, daß die Loslösung von den frühkindlichen Objektbindungen ein Zurückkehren zu frühen Objektbeziehungen bedeutet.« Vgl. ebd. 165; zu *Regression* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 436-439; »Regression ist ein in der Psychoanalyse und der zeitgenössischen Psychologie sehr häufig verwendeter Begriff. Er wird meistens als eine Rückkehr zu früheren Entwicklungsformen des Denkens, der Objektbeziehungen und der Strukturierung des Verhaltens verstanden.« (Ebd. 436); JUNG (1912/1952) u.a. 201, 218 f, 227, 524; ADAM (2000) 67-72; »**Regression und Progression sind Bewegungen der Libido im psychischen Organismus.**« In der *Regression* fließt die psychische Energie zum Unbewußten hin, die *Progression* dagegen ist eine Libidobewegung in Richtung Bewußtsein.

Die *Regression* ist mit einer Energieverarmung im Bewußtsein verbunden. Sie ist rückwärts gewandt und aktiviert Vergangenes, Vergessenes und Verdrängtes ...

Die *Progression* dagegen ist eine Libidotendenz in Richtung Welteroberung und Realitätsanpassung ...

... Beide Tendenzen ... bilden ein gemeinsames Polaritätenpaar und wechseln in der Psyche ständig ab ... **Nur das blockierte Verharren der psychischen Energie in der Regression ist pathologisch*** ... Ansonsten ist die Regression eine notwendige schöpferische Phase, ein Atemholen und Anlauf für die nächste Progressionsphase.« (Ebd. 67); siehe auch KUPITZ-KLIMPEL A., *Regression*. In: MÜLLER / MÜLLER 356 f

²⁶¹ vgl. BLOS (1962) 219 f; 165

²⁶² siehe dazu u.a. ebd. 107, 211 ff, 218

²⁶³ vgl. ebd. 214

²⁶⁴ vgl. u.a. ebd. 165, 215: » ... **der größte Teil der psychischen Mortalität [fällt] in diese Phase.**« In der Vergangenheit hat die deskriptive Psychiatrie *Dementia Präcox* [sic!] als

Nichtsdestotrotz sind spezifische Regressionsphänomene für den *positiven* Verlauf des Adoleszenzprozesses unverzichtbar und in diesem Sinne als **normativ** einzuschätzen;²⁶⁵ Blos beschreibt die adoleszente Entwicklung als durch » ... oszillierende Progressionen, Regressionen und Stillstand charakterisiert.«²⁶⁶ Der »zweite Individuationsschritt«²⁶⁷, der auf die Trennung von den internalisierten infantilen Objekten abzielt,²⁶⁸ kommt

» ... durch normative adoleszente Regression zustande, die **nicht-defensiv*** ist; ich habe sie daher als **Regression im Dienste der Entwicklung*** [²⁶⁹] bezeichnet. In keinem anderen Entwicklungsstadium ist Regression eine obligatorische Vorbedingung für Wachstum. Es ist die nicht-defensive Regression, die den Jugendlichen mit schwelenden infantilen Abhängigkeiten, Ängsten und Bedürfnissen **in Berührung bringt***. Diesen wird nun mit einer Ich-Ausstattung begegnet, die unendlich phantasievoller, beständiger und vielseitiger ist als jene, die dem kleinen Kind zur Verfügung stand ... Außerdem ist das Ich in diesem fortgeschrittenen Stadium in der Regel **hinreichend**

einen psychotischen Zustand bezeichnet, dessen Anfänge typischerweise in der Adoleszenz liegen. Braatøy ... hat in seiner Untersuchung [ders., Männer zwischen 15 und 25 Jahren. Oslo 1934] ... über die Häufigkeit von Psychosen (Schizophrenie) beim Manne gesprochen, die »genau in jenen Jahren in Erscheinung treten, in denen das Individuum anfangen sollte, das in die Praxis umzusetzen, was bis dahin Ausbildung, Traum und Schularbeit war.« Zu *Psychose* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 413-417; »Die Psychoanalyse hat versucht, bei [den Psychosen] ... verschiedene Formen zu unterscheiden: Paranoia ... und Schizophrenie einerseits, Melancholie und Manie andererseits. Den gemeinsamen Nenner der Psychosen sieht die psychoanalytische Theorie ... in einer primären Störung der libidinösen Beziehung zur Realität, sodaß die meisten manifesten Symptome (vor allem die Wahnkonstruktion) sekundäre Restauraationsversuche der Objektbeziehung darstellen.« (Ebd. 413; vgl. FREUD (1911) 192-198; KERNBERG (1984) u.a. 70-76; die **psychotische Persönlichkeitsorganisation** ist laut Kernberg unter Bezugnahme auf *strukturelle Kriterien* (dazu im Detail s.u. Anm. 356, 479) wie folgt beschreibbar: hinsichtlich des Grades der *Identitätsintegration* ist feststellbar, dass Selbst- und Objektvorstellungen schwach voneinander abgegrenzt sind bzw. eine phantasierte Identität besteht; die Abwehrmechanismen (u.a. Spaltung, Verleugnung, Omnipotenz, primitive Idealisierung) schützen vor Desintegration bzw. Verschmelzung von Selbst und Objekt; **die Fähigkeit zur Realitätsprüfung ist verlorengegangen**; (vgl. ebd. 38) zu *Dementia praecox* (**Schizophrenie**) siehe u.a. auch JUNG (1907); BENEDETTI G., Todeslandschaften der Seele. Psychopathologie, Psychodynamik und Psychotherapie der Schizophrenie. Göttingen 1991 [1983]

²⁶⁵ vgl. BLOS (1985) 214; siehe dazu auch JACOBSON (1964) 180 f

²⁶⁶ BLOS (1962) 213; » ... Der positive Aspekt des Libidoentzugs von der Außenwelt liegt in der »inneren Beherrschung« durch Denken, experimentelle Gefühlszustände, Selbstbeobachtung und Besetzungsveränderungen im Ich, in Bezug auf Selbst- und Objektrepräsentanz.« (Ebd. 213 f)

²⁶⁷ ders. (1985) 216

²⁶⁸ vgl. ebd.

²⁶⁹ siehe dazu auch JUNG (1912/1952) 524; siehe auch oben Anm. 260

realitätsbewußt, um einem regressiven Versinken in einen undifferenzierten Zustand, d.h. einen Zustand des Ich-Verlusts oder der Psychose, zuvorzukommen.* Es ist eine bekannte Tatsache, daß der Adoleszenzprozeß und der Ausbruch einer Psychose zusammentreffen können,* welches meines Erachtens davon abhängt, ob das Individuum ... über die undifferenzierte Stufe der kindlichen Entwicklung hinausgelangt ist.«²⁷⁰

Wesentliche diesbezügliche Weichenstellungen finden während der **Latenzzeit** statt; sie

» ... gibt dem Kind für die Ich-Entwicklung jene Mittel in die Hand, die es braucht, um sich auf die Begegnung mit der vermehrten Triebzufuhr der Pubertät vorzubereiten ... [Es] wird für die Aufgabe bereit gemacht, den Energiezufluß auf alle Ebenen der Persönlichkeitsfunktion zu verteilen, die in der Latenzperiode erarbeitet worden sind. So kann es ... **Triebenergien auf differenzierte psychische Strukturen und mannigfache Betätigungen psychosozialer Dimension ablenken, anstatt sie lediglich als Zunahme der sexuellen und aggressiven Spannung zu erleben.*** «²⁷¹

Bei phasenadäquatem Verlauf nehmen Ichstärke, Sublimierungsfähigkeit und soziale Kompetenz des Kindes signifikant zu: die Spannungstoleranz wird verstärkt, geordnetes Lernen wird möglich;²⁷² die Latenzentwicklung » ... erweitert ... auch die konfliktfreie Sphäre des Ich, schafft stabilere und weniger ambivalente Objektbeziehungen und entwickelt ... zuverlässige Methoden zur Erhaltung des Selbstbewußtseins.«²⁷³ Die zentrale Rolle kommt in diesem Zusammenhang dem erstarkenden **Über-Ich** zu, mit dessen Hilfe das narzißtische Gleichgewicht immer besser auch unabhängig von der Außenwelt reguliert werden kann.²⁷⁴ Damit korreliert

²⁷⁰ BLOS (1985) 216

²⁷¹ ders. (1962) 67; vgl. ebd. 27

²⁷² vgl. ebd.

²⁷³ ebd.; vgl. ebd. 68: »Die Abhängigkeit von elterlicher Unterstützung für das Gefühl des eigenen Wertes ... wird in der Latenzzeit fortschreitend durch ein **Gefühl der Selbstachtung*** ersetzt, das sich auf Errungenschaften und Beherrschung stützt, die objektive und soziale Anerkennung finden.«

²⁷⁴ vgl. ebd.; ebd. 197 f; zur Rolle des Über-Ichs in der Latenzzeit siehe auch FREUD A. (1936) 142; siehe dazu auch BLOS (1985) 205: »Wenn ich von beeinträchtigter Ich-Entwicklung in der Latenzphase spreche, denke ich in erster Linie an **Triebfixierungen auf der Ebene des infantilen Narzißmus**.* ... [Dies bedeutet,] daß das Kind nicht gewillt ist, sein Selbstbild der strengen Beurteilung durch sein soziales Umfeld zu unterwerfen. Unter solchen Umständen bleibt die Fähigkeit zur Identifizierung ... äußerst mangelhaft. Als Folge davon bleiben die ödipalen Leidenschaften schwächlich, ihre Konflikte werden unvollständig gelöst, und das Über-Ich erlangt niemals eigenständig Gewalt über infantile Selbst-Idealisierung – eine notwendige Vorbedingung für den Eintritt in die Latenzphase ... [Eine] klare ... Demarkationslinie zwischen Phantasie und Realität [ist dann nicht] Bestandteil der

rend ist das Kind auf Basis stabiler Identifizierungen immer weniger auf Objektbesetzungen angewiesen.²⁷⁵

» ... Diese allgemeine Entwicklung bringt autonom höhere geistige Funktionen ins Spiel und reduziert entscheidend den Gebrauch des Körpers als Ausdrucksinstrument für innere Vorgänge.«²⁷⁶ Dem korrespondiert ein qualitativer Sprung in der Entfaltung der sprachlichen Kompetenz.²⁷⁷

Die wesentlichen intrapsychischen Veränderungen während der Latenzphase betreffen nicht die Triebstruktur, sondern das Ich.²⁷⁸ Diese **Ich-Transformationen** und die daraus resultierenden spezifischen Ich-Leistungen der Latenzzeit faßt Blos wie folgt zusammen:

» ... 1. Zunahme innerer Objektbesetzung ... 2. ein gewisser Widerstand der Ich-Funktionen gegen Regression ... mit Erweiterung der konfliktfreien Sphäre des Ichs, 3. Bildung eines selbstkritischen Ichs, das in zunehmendem Maße die Funktionen des Über-Ichs vervollständigt, so daß die Regulation der Selbstachtung einen gewissen Grad der Unabhängigkeit von der Umgebung erreicht [s.o.], 4. ... Zunahme der Fähigkeit, sich isoliert von motorischen Betätigungen in Worten auszudrücken ... , 5. Beherrschung der Umgebung durch Erlernen von Fertigkeiten und den Gebrauch des Sekundärdenkens [²⁷⁹] als Mittel, Spannungen zu verhindern. **Das Realitätsprinzip stabilisiert den Gebrauch von Aufschub und Erwartung in der Verfolgung von Lust.*** «²⁸⁰

Ich-Struktur der Latenz geworden ... ; die Fähigkeit des Ichs, Selbst und Objekt kritisch einzuschätzen, ist verkümmert. ›Ich bin, was ich tue‹ wird locker ersetzt durch ›Ich bin, was ich sein möchte‹ oder ›Ich bin, was andere von mir denken.‹

²⁷⁵ vgl. BLOS (1962) 68; vgl. ebd. 67 f: » ... Objektbesetzungen [werden] aufgegeben und durch Identifizierungen ersetzt ... **Die Verschiebung der Besetzung vom äußeren zum inneren Objekt kann ... ein wesentliches Kriterium der Latenzperiode genannt werden.** * «

²⁷⁶ ebd. 68 f

²⁷⁷ vgl. ebd. 69

²⁷⁸ vgl. ebd. 67; siehe dazu auch FENICHEL 162

²⁷⁹ zu *Primärvorgang, Sekundärvorgang* siehe LAPLANCHE / PONTALIS 396-399; »Die beiden Funktionsweisen des psychischen Apparats ... : a) Topisch gesehen: der Primärvorgang kennzeichnet das System Unbewußt, der Sekundärvorgang das System Vorbewußt-Bewußt; b) Ökonomisch-dynamisch gesehen: beim Primärvorgang strömt die psychische Energie frei ab ... Beim Sekundärvorgang ist die Energie zunächst ›gebunden‹, bevor die in kontrollierter Form abströmt; die Vorstellungen werden auf stabilere Weise besetzt, die Befriedigung wird aufgeschoben ... / ...

... Sekundärvorgänge [können] als Funktionen beschrieben werden, die in der Psychologie klassisch als das wache Denken, die Aufmerksamkeit, die Entscheidung, das Urteilsvermögen, die kontrollierte Handlung bekannt sind.« (Ebd. 396 ff)

²⁸⁰ BLOS (1962) 197 f; vgl. ebd. 71

Die hier beschriebenen Progressionsvorgänge im Bereich des Ichs sind notwendige Voraussetzung für die Bewältigung des Triebschubs ab Beginn der Adoleszenz:

»Das phasenadäquate Adoleszenz-Ich kann sich nur richtig entwickeln, wenn die Vorbereitungsphase der Latenz ... erfolgreich absolviert worden ist.* Sonst ... muß ein prälatentes Ich mit den Pubertätstrieben fertig werden. Das Ergebnis ist dann eine bloße Reintensivierung frühkindlicher Sexualität,* und nichts Neues oder spezifisch Adoleszentes erscheint auf der Bildfläche ... Um mit der Pubertät und der Adoleszenz fertig zu werden, braucht das Ich die Leistungen der Latenzperiode.* Nur dann kann es die herankommende Reifungsaufgabe im Sinne neuer integrierender und differenzierender Prozesse bewältigen.«²⁸¹

Diese Reifungsaufgabe hat zu ihrem Inhalt Transformationen sowohl im Bereich der Trieb- als auch – damit korrelierend – der Selbststrukturen. Im Verlauf der Spätadoleszenz²⁸² soll das Genitalprimat²⁸³ erreicht werden; die sexuelle Identität nimmt ihre endgültige Form an;²⁸⁴ ein »einheit-

²⁸¹ ebd. 196 f; vgl. ebd. 70; wenn der Jugendliche an dieser Herausforderung scheitert, dann – so Mario Erdheim – » ... werden wir feststellen, wie das Individuum in einem solchen Fall die Probleme der frühen Kindheit zwar wiederbelebt, sie aber nicht lösen kann und mit den Möglichkeiten des Adoleszenten auslebt. Das heißt: seiner Sexualität, seinem Haß und seinen Omnipotenzphantasien stehen nun ganz andere physische und kognitive Möglichkeiten zur Verfügung als einst dem Kleinkind.* « (ERDHEIM (1998) 311 f); vgl. WINNICOTT (1963/1965) 321: » ... Der vierjährige Junge, der in den Schmerzen ödipaler Konflikte steckt, träumt vom Tod seines Vaters, aber jetzt, mit vierzehn Jahren, hat er die Möglichkeit, zu töten. Selbstmord ist jetzt möglich. Er kann sich Drogen verschaffen. Das Mädchen, das mit vier Jahren mit seiner Mutter identifiziert war, aber auch eifersüchtig auf die Empfängnisfähigkeit der Mutter, das von Einbrechern oder vom Tod der Mutter träumte, kann jetzt, mit vierzehn Jahren, schwanger werden oder seinen Körper für Geld feilbieten ... [Es] kann schwanger werden, obwohl es noch nicht in dem Stadium ist, daß es ... sich der Pflege eines Kindes widmen möchte.«

²⁸² vgl. BLOS (1962) 149-71; im Detail s.u.; zur Spätadoleszenz siehe auch BERNAGLANTZ R., Von der Adoleszenz zum Erwachsenenalter. *Die Bedeutung der Integration altersspezifischer Erfahrungen in das psychische Bezugssystem*. In: *Psyche* 34, 1980. 430-448; BÜRGIN D., Das Problem der Autonomie in der Spätadoleszenz. In: *Psyche* 34, 1980. 449-463

²⁸³ vgl. BLOS (1962) 150, 198 f

²⁸⁴ vgl. ebd. 150, 165; siehe dazu u.a. auch EISSLER (1966) 859 f: »Meiner These zufolge wäre der Orgasmus die intensivste Form der Bejahung, deren der Mensch fähig ist ... [Er besitzt] die Eignung ... , unbewußte Überzeugungen über die Gewißheit von Realitätsbezügen zu schaffen, zu bestätigen oder zu bejahen ... In der Pubertät fällt die Entscheidung, welche Gewißheiten schließlich mit dem Orgasmus assoziiert werden. ... im Verlauf der Adoleszenz, wenn der Orgasmus einen Dauerplatz im Leben des einzelnen erhält, fällt auch die Entscheidung über die Dauerform, in der sein Geschlechtsleben sich abspielen wird.«; LAUFER / LAUFER 21, 41

liches Ich«²⁸⁵ im Sinne stabiler »**Ich-Identität**«²⁸⁶ muß erarbeitet werden. Blos beschreibt die Spätadoleszenz zum einen als »Phase der Konsolidierung«²⁸⁷, zum anderen als entscheidenden Wendepunkt und daher Zeit der Krise, **der eigentlichen Krise der Adoleszenz**,²⁸⁸ die von Erikson als Identitätskrise beschrieben worden ist.²⁸⁹ »Wo immer das Ich siegreich aus dem Kampf dieser Phase hervorgeht, verleiht die legitime narzißtische Befriedigung darüber ... dieser Leistung Dauer und Stabilität.«²⁹⁰ In diesem Zusammenhang gilt,

» ... daß infantile Konflikte beim Abschluß der Adoleszenz nicht beseitigt, sondern spezifisch gemacht worden sind. Sie werden ... als Lebensaufgabe in den Bereich des Ichs integriert ... [und] bekommen nun ihren Mittelpunkt in der Erwachsenen-Selbstvorstellung. [²⁹¹] Jeder Versuch des ich-syntonischen Meisterns eines Rest-Traumas, oft als Konflikt erlebt, verstärkt die **Selbstachtung***. Die Stabilisierung der Selbstachtung ist eine der Hauptleistungen des Erwachsenen.«²⁹²

Die oben genannten phasenspezifischen Transformationen im Bereich des Ichs²⁹³ reflektieren » ... ein organisierendes Prinzip einer ganz neuen Ordnung ... , die hier als das »**Selbst**«* bezeichnet werden soll.«²⁹⁴ Blos präzisiert:

» ... Natürlich will ich damit nicht sagen, daß das Selbst erst in der Adoleszenz Gestalt annimmt; es erreicht jedoch in dieser Periode eine Qualität, die

²⁸⁵ vgl. BLOS (1962) 151

²⁸⁶ vgl. ebd. 165, 216 f

²⁸⁷ vgl. ebd. 150; » ... Damit meine ich: 1. eine hochidiosynkratische und stabile Anordnung von Ich-Funktionen und -Interessen, 2. eine Ausweitung der konfliktfreien Sphäre des Ichs ... , 3. irreversible sexuelle Einstellung (Konstanz der Identität), zusammengefaßt als genitales Primat; 4. eine relativ konstante Objektbesetzung und Selbstdarstellung; 5. Stabilisierung des geistigen Apparats, der nun automatisch die Integrität des psychischen Organismus sichert. **Dieser Konsolidierungsprozeß bezieht sich auf psychische Struktur und Inhalt*** ... « (ebd.)

²⁸⁸ vgl. ebd. 152, 214; s.o. Anm. 239

²⁸⁹ vgl. ebd.; s.o. Anm. 210, 211

²⁹⁰ ebd. 215

²⁹¹ vgl. ebd. 216; von diesen Transformations- und Integrationsprozessen zu unterscheiden ist die **Charakterbildung**, die ebenfalls in die Zeit der Spätadoleszenz fällt. Sie beruht auf der teilweisen »Zerstörung frühkindlicher Ich-Instanzen« und einer darauf folgenden » ... Neuordnung der Reste, was in Übereinstimmung mit dem neuen Sexualziel und dem neugeschaffenen Ich-Ideal geschieht.« (Ebd. 199) Zur Gleichsetzung von *Selbst* und *Charakter* bei Kernberg s.u. Anm. 435

²⁹² ebd. 156

²⁹³ s.o. Anm. 286, 287

²⁹⁴ BLOS (1962) 216

es bis dahin nicht gehabt hat ... In Anlehnung an ein Axiom der Gestaltpsychologie, das besagt, daß das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist, kann man ... sagen, daß am Ende der Adoleszenz das Ich mehr ist als die Summe seiner aufgegebenen Objektbesetzungen oder die Summe seiner Identifizierungen. [²⁹⁵] Kurz gesagt ... ein neues Ordnungsprinzip ist hier entstanden, das mit dem Ausdruck ›Selbst‹ bezeichnet werden kann. ... Was neu bei dem Eintritt in das Erwachsenenstadium ist, ist die Qualität des Selbst, seine relative Stabilität und die Wirkung, die es ... auf die Realitätsprüfung und die realistische Selbsteinschätzung als Grundlage für Denken und Handeln ausübt. **Subjektiv fühlt der junge Erwachsene, daß er jetzt, wo der Aufruhr der Adoleszenz vorbei ist, ein anderer Mensch ist.*** Er fühlt ›sich selbst‹ ... All das summiert sich zu einem subjektiven Selbst-Erlebnis, das Erikson ... als ›Ich-Identität‹ beschrieben hat.* «²⁹⁶

Bezugnehmend auf Freuds Feststellung, der Erbe des Ödipuskomplexes sei das Über-Ich,²⁹⁷ schreibt Blos: » ... **der Erbe der Adoleszenz [ist] das Selbst*** ... «²⁹⁸

In Übereinstimmung mit Eissler und Blos beschreibt **Edith Jacobson**²⁹⁹ in *Das Selbst und die Welt der Objekte* (1964) die Adoleszenz als Prozeß

» ... einer weitgehenden Auflösung alter Strukturen und Organisationen in Verbindung mit neuen Strukturbildungen und der Errichtung hierarchischer Ordnungen, in denen frühere psychische Strukturen endgültig einen untergeordneten Platz einnehmen, während andere, neue, die Vorherrschaft erlangen und behalten.«³⁰⁰

Der Adoleszente muß sich endgültig von seinen infantilen Liebesobjekten lösen,³⁰¹ was – bei gegebener erhöhter Regressionsneigung³⁰² – mit spezifischen Gefahren verbunden ist:

» ... das endgültige Zerreißen der ödipalen Bindungen, die Herstellung neuer Objektbeziehungen und die Vorgänge ... neuer Strukturbildung ... [können] nur dann erfolgreich verlaufen, wenn sie die libidinösen Besetzungen nicht völlig aufzehren und die Identifizierungen der Vergangenheit nicht gänzlich

²⁹⁵ s.o. Anm. 198-200

²⁹⁶ ebd. 216 f

²⁹⁷ FREUD (1923) 303; Freud setzt hier Über-Ich und Ichideal gleich.

²⁹⁸ BLOS (1962) 158; dazu s.o. 1.1.2.2.1.1., Anm. 946, Zitat aus T (1962) 137

²⁹⁹ zur Person und Werk Edith Jacobsons siehe u.a. ROUDINESCO / PLON 482; FONAGY / TARGET 93 f

³⁰⁰ JACOBSON (1964) 180 f; vgl. auch ebd. 152

³⁰¹ vgl. u.a. ebd. 173, 182

³⁰² vgl. ebd. 181; 189 f

auslöschen. [³⁰³] Sie reduzieren sie lediglich und verschieben sie auf neue Objekte,* [³⁰⁴] verleihen ihnen neue Qualitäten und unterwerfen sie neuen Bindungen und zum Teil neuen Identifizierungen ... Vom strukturellen Gesichtspunkt gesehen stellt sich dieses Problem folgendermaßen dar: das Überich* kann nicht umgebildet, reorganisiert und gefestigt ... , neue personale und sexuelle Beziehungen, neue Ich-Strukturen* und Ich-Funktionen können nicht aufgebaut und integriert werden, wenn diese Formationen nicht organisch aus denen der Vergangenheit hervorwachsen können.*³⁰⁵

Diese Umgestaltungen von Ich und Überich im Verlauf des Adoleszenzprozesses stehen im Zentrum von Jacobsons Untersuchung (im 3. Teil von *Das Selbst und die Welt der Objekte*);³⁰⁶ sie schreibt:

»Wir wissen natürlich, daß das Überich während der Adoleszenz eine Neuorientierung und Festigung erfährt,* doch was beinhaltet dieser Konsolidierungsprozeß im einzelnen? ... / ...

... Während der infantilen Periode der Überich-Bildung löst das Kind seine ödipalen Konflikte mit Hilfe von Abwehrmechanismen, die es in stand

³⁰³ vgl. ebd. 186: Es ist mit der Entwicklung einer schweren Pathologie zu rechnen, » ... wenn der Adoleszente die Besetzung von den infantilen Objekten für immer* abzieht, weil er seinen exzessiv heftigen Ambivalenzkonflikt mit ihnen anders nicht lösen kann. ... in diesem Fall [können] tiefgehende, persistierende oder sogar irreversible Regressionsvorgänge* in allen Systemen auftreten ... Diese Vorgänge widerstehen den verzweifeltten Anstrengungen des Adoleszenten, die infantilen Objekte durch neue Personen zu ersetzen ... In der Folge kann die Entwicklung des Adoleszenten zum Stillstand kommen. Überich- und Ichfunktionen können desintegrieren und eine ernste und verwirrende Symptomatologie kann sich entwickeln [- bis hin zum Ausbruch einer Psychose.] ...

Auf jeden Fall lassen sich bei solchen schwergestörten Adoleszenten tiefe subjektive und objektive Identitätsprobleme* finden, die weit über die Grenzen dessen hinausgehen, was man in der Adoleszenz gewöhnlich beobachten kann.« ; zu: Regression auf Fixierungen auf präödipl-narzisstischem Niveau siehe ebd. 189 f, 214 f; zu der von Jacobson hier angesprochenen Problematik siehe auch FETSCHER (1983) 403: » ... [Die] Lockerung der Identifikation mit den ersten Objekten ... kann zu einer Schwächung des Identitätsgefühls führen ... [Sie] ist ... nur dann möglich, wenn eine gute basale Beziehung besteht. Die Beziehung wird nicht aufgegeben, sondern neu organisiert. Erst die Sicherheit in der Beziehung zu den ›guten Objekten‹ macht es dem Heranwachsenden möglich, sich von ihnen oder besser: von ihren Außenrepräsentanten, zu entfernen und auf die Suche nach neuen Objekten zu gehen.«

³⁰⁴ siehe dazu JACOBSON (1964) 190: »In seinem Kampf um eine Versöhnung der einander opponierenden Zielrichtungen von Überich und Es kann der Adoleszente bei Menschen außerhalb der Familie (oder auch in sozialen, politischen oder religiösen Gruppen) Unterstützung finden, die sich in dieser Phase zu erneuten Personifizierungen oder Rückprojektionen des Überichs und des Es besser eignen als die Eltern.« Siehe dazu auch ebd. 194

³⁰⁵ ebd. 185

³⁰⁶ vgl. ebd. 173: » ... Was ich hauptsächlich erörtern möchte, ist die Umgestaltung von Ich und Überich des Adoleszenten und ihre Beziehung zur Entwicklung seiner Identitätsgefühle, seiner Objektbeziehungen und seiner Identifizierungen ... «

setzen, seine verbotenen Triebimpulse zu unterdrücken und zu hemmen bis hin zu einem mehr oder weniger vollständigen Verzicht auf sexuelle Aktivität überhaupt. **In der Adoleszenz muß das Überich das Inzesttabu erneut durchsetzen, aber gleichzeitig muß es die Verdrängungsschranken öffnen und die Last der Gegenbesetzung aufheben*** – und zwar so weit, daß es den Adoleszenten auf den Weg zu sexueller Unabhängigkeit von den Erwachsenen und zu reifen personalen Liebesbeziehungen führen kann.«³⁰⁷

» ... Identifizierungen [mit dem ödipalen Rivalen], die in der Vergangenheit inakzeptabel waren, [können] völlig ichgerecht werden ... [Sie] werden ... allmählich zu einem integralen Bestandteil der sich ständig erweiternden Identifizierungen des Adoleszenten mit den Erwachsenen in allen Ich-Bereichen, die sich unter dem Einfluß neuer oder modifizierter Überich-Identifizierungen entwickeln. Das führt zu **Veränderungen, welche die moralischen Codes des Überichs im Verlauf der Adoleszenz durchlaufen müssen.***«³⁰⁸

Die hier beschriebenen Transformationen im Bereich des Überichs resultieren allerdings nicht bloß aus Identifizierungsvorgängen,³⁰⁹ sondern werden auch » ... durch **neue Strukturbildungen im reifenden und zunehmend autonomen Ich*** stark unterstützt ... «³¹⁰ In diesem Zusammenhang spielt die Entwicklung einer persönlichen **Weltanschauung** eine entscheidende Rolle.³¹¹

³⁰⁷ ebd. 183 ff; zu *Gegenbesetzung* siehe u.a. LAPLANCHE / PONTALIS 161 f; »Der Ausdruck ›Gegenbesetzung‹ wird von Freud hauptsächlich im Rahmen seiner ökonomischen Theorie der Verdrängung gebraucht. **Die zu verdrängenden Vorstellungen***, soweit sie konstant von dem Trieb besetzt sind und unaufhörlich danach streben, in das Bewußtsein durchzubrechen, können nur dann im Unbewußten gehalten werden, wenn eine ebenfalls konstante Kraft sich im entgegengesetzten Sinne auswirkt.* Demnach setzt die Verdrängung ... zwei ökonomische Vorgänge voraus, die sich gegenseitig implizieren.

1. Rücknahme der bis dahin an eine solche unlustvolle Vorstellung gebundenen Besetzung vom System Vbw (Entziehung der Besetzung);

2. **Gegenbesetzung***, die die in der vorausgegangenen Operation zur Verfügung gestellte Energie verwendet.« (Ebd. 161)

³⁰⁸ JACOBSON (1964) 187; siehe auch ebd. 187 f

³⁰⁹ vgl. ebd. 188

³¹⁰ ebd.; siehe dazu auch ebd. 200

³¹¹ vgl. ebd. 193-98; »Die Entwicklung einer Weltanschauung in der Adoleszenz zeigt ... an, daß das Ich und seine vorbewußten und bewußten Denkvorgänge allmählich einen beträchtlichen Einfluß auf das Überich wie auf das Es auszuüben beginnen.« (193); vgl. auch ebd. 211: » ... bei Menschen, die **nicht*** von einem starken, kohärenten Fundus reifer ethischer Normen geleitet werden, [ist] eine ausgesprochene Prädisposition zu Identitätsproblemen [zu beobachten].«

Die damit aktuell werdende Bildung einer **integrierten Identität**³¹² ordnet Jacobson eher der Postadoleszenz zu:³¹³

»Nach der Adoleszenz überschreitet die Ich-Entwicklung immer stärker den durch die Identifizierungen abgesteckten Rahmen und gewährt unabhängigem, kritischem und selbstkritischem Urteil und den individuellen, autonomen Tendenzen des Ichs ... wachsenden Raum.

... in dem Stadium, in dem [der Adoleszente] ... die Entwicklungsrichtung zu **wählen*** beginnt, die er nehmen möchte, [**macht er**] **Identitätserfahrungen [durch] ... , die eine wesentlich neue und überzeugende Qualität haben*** ... «³¹⁴»Mit der vollen Reifung und dem Erreichen der Triebbewältigung bekommen die Repräsentanzen des Selbst [³¹⁵] und der Welt der Objekte ... eine endgültige charakteristische Konfiguration ... [Die] komplementären Eigenschaften seiner Objekt- und Selbstrepräsentanzen [widerspiegeln und definieren beim reifen Individuum] ... sowohl seine eigene Identität wie sein ›Weltbild‹ ... , das heißt seine fundamentale Einstellung zu sich selbst und zur Welt.«³¹⁶

Hinsichtlich der Möglichkeit des Scheiterns des Adoleszenzprozesses hält Jacobson fest, daß » ... die erfolgreiche Modifizierung und Stabilisierung des **Überichs*** in der Adoleszenz und die daraus resultierende wirksame Regulation von Ich-Funktionen und Objektbeziehungen als Schutz vor der Gefahr eines totalen Zusammenbruchs der (Objekt- und) Selbstrepräsentanzen [anzusehen sind] ... «³¹⁷

³¹² zum Identitätsbegriff bei Jacobson siehe dies. 38: »Ich bin geneigt, Eriksons Einführung des Begriffs ›Identitätsbildung‹ ... Wert beizumessen, vorausgesetzt er soll nicht nur für das Ich und seine synthetischen Kräfte gelten. [Vgl. o. Anm. 189] Ich selbst würde vorziehen, unter **Identitätsbildung*** einen Prozeß zu verstehen, in dem sich die Fähigkeit bildet, **die gesamte psychische Organisation** – trotz ihrer wachsenden Strukturierung, Differenzierung und Komplexität – **als eine hochindividualisierte, aber kohärente Einheit zu erhalten, die auf jeder Stufe der menschlichen Entwicklung Gerichtetheit und Kontinuität besitzt.*** Normale Identitätsbildung hängt ... von der Effektivität der synthetisierenden, organisierenden Ichfunktionen ab ... [Zudem] scheint [sie] ... auf der Fähigkeit der psychischen Organisation zu beruhen, eine optimale sekundäre Autonomie von Ich und Überich in ihrem Umgang mit der Realität und den Trieben, mit intersystemischen Konflikten und mit Spannungen innerhalb aller Systeme zu entwickeln und als Erwerbung festzuhalten. Der objektive Prozeß der normalen Identitätsbildung findet auf jeder Entwicklungsstufe seinen Widerhall im normalen subjektiven **Identitätsgefühl***.« Zu *Identitätsgefühl* siehe auch ebd. 34 u. 40

³¹³ vgl. ebd. 206 ff; siehe auch ebd. 204 f

³¹⁴ ebd. 206; zu *Wahlmöglichkeit* siehe LAUFER / LAUFER 27 f

³¹⁵ zu *Selbst* und *Selbstrepräsentanz* siehe JACOBSON (1964) 17, 30

³¹⁶ ebd. 204 f

³¹⁷ ebd. 211; siehe dazu auch ebd.

Otto F. Kernberg³¹⁸ behandelt das Thema Adoleszenz im Kontext seiner Auseinandersetzung mit schweren Persönlichkeitsstörungen (Borderline-Störungen, narzißtischen Persönlichkeitsstörungen);³¹⁹ im Vordergrund stehen differentialdiagnostische Überlegungen.³²⁰

Er nennt als die

» ... normalen Entwicklungsaufgaben der Adoleszenz [³²¹] ... **1. die Konsolidierung eines Gefühls der Ichidentität***; **2. die Neubestätigung einer normalen sexuellen Identität, die überwiegend heterosexueller Natur ist,*** in der sich partielle polymorphe Strebungen genitalen Strebungen unterordnen und zu der die beginnende Integration zärtlicher und erotischer Neigungen in eine relativ stabile Objektbeziehung gehört, die sich in der Fähigkeit spiegelt, sich zu verlieben*;^[322] **3. die Lockerung der Bindung an die Eltern* ...**; **4. das Ersetzen infantiler Überich-Gebote durch ein relativ abstraktes und depersonifiziertes, gut internalisiertes und doch flexibles System unbewußter und bewußter Moral, die die erwachsene sexuelle Toleranz mit der stabilen Verdrängung direkter ödipaler Strebungen integriert.***«³²³

In Übereinstimmung mit Jacobson hält Kernberg fest, ».. daß die **Konstituierung*** von Ichidentität [**kein**] ... allgemeines Problem der normalen Adoleszenz ist.«³²⁴ Vielmehr soll während der Adoleszenz phasenspezifisch deren **Konsolidierung** erfolgen.³²⁵

³¹⁸ zu Kernbergs Integration von Struktur- und Objektbeziehungstheorie siehe FONAGY / TARGET 253-77; zum Einfluß von Edith Jacobson auf sein Werk siehe ebd. 256; Bezugnahmen Kernbergs auf Jacobson u.a. in ders. (1984) 332-37

³¹⁹ zu *Borderline-Störung* siehe u.a. KERNBERG (1984) 18 f, 25-44, 65-70; ders. (1975) 19-67; ders., DULZ B., SACHSSE U. (Hg.), Handbuch der Borderline-Störungen. Stuttgart 2001 [2000]; im Detail s.u.; zu *narzißtische Persönlichkeitsstörung* siehe u.a. KERNBERG (1975) 261-324; ders. (1984) 95-103 (*Pathologischer Narzißismus in der Adoleszenz*); 261-305; ders., HARTMANN H.P. (Hg.), Narzissmus. Grundlagen – Störungsbilder – Therapie. Stuttgart 2006

³²⁰ vgl. u.a. ders. (1984) 83-103; ders. (1976) 237 ff (s.o. Anm. 210); ders., *Liebesbeziehungen. Normalität und Pathologie*. Stuttgart 1998 [1995] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1995) 255 f

³²¹ an welchen Borderline-Patienten per definitionem scheitern – vgl. KERNBERG (1984) 199

³²² vgl. ders. (1995) 254, 258 ff

³²³ ders. (1984) 199 f; vgl. oben Anm. 307, 308

³²⁴ KERNBERG (1976) 237; » ... Ich stimme Jacobson zu, die schreibt: »Ernste Identitätsprobleme scheinen auf die Gruppe von Neurotikern mit spezifischen narzißtischen Konflikten, auch Borderlinefälle und psychotische Patienten begrenzt zu sein« ... « (ebd.; vgl. JACOBSON (1964) 40; vgl. auch ebd. 38; s.o. Anm. 196)

³²⁵ s.o. Anm. 323; vgl. u.a. KERNBERG (1995) 254; vgl. oben Anm. 198, 237; siehe auch FETSCHER (1983) 401 f, 406 f

» ... die Ichidentität [wird] im Laufe des Kleinkindalters und der Kindheit allmählich durch den Prozeß der Überwindung der primitiven Ichorganisation, in der Spaltungsmechanismen ... vorherrschen, aufgebaut ... [³²⁶] [Sie] ... ist abhängig von der Konstituierung eines integrierten Ichs und verstärkt sie zugleich ... im Kontext der Integration totaler Objektbeziehungen.«³²⁷

Für Kernberg repräsentiert die **Ichidentität** »die höchste Ebene in der Organisation der Internalisierungsprozesse«³²⁸, durch welche psychische **Strukturen** geschaffen werden.³²⁹ Er unterscheidet drei »**Identifizierungssysteme**«³³⁰ (**Introjektion, Identifizierung und Ichidentität**)³³¹ und definiert sie als

» ... drei Ebenen des Prozesses der Internalisierung von Objektbeziehungen im psychischen Apparat ...

... Alle diese Internalisierungsprozesse bestehen aus drei Grundkomponenten: a) ... Objektvorstellungen, b) ... Selbstvorstellungen und c) Triebderivaten oder Dispositionen für spezifische Affektzustände. [³³²]

... Die Organisation von Identifizierungssystemen spielt sich zuerst auf einer elementaren Ebene der Ichfunktionen ab, auf der die **Spaltung*** der wesentliche Mechanismus für die Abwehrorganisation des Ichs ist. Später wird eine ... höhere Ebene der Abwehrorganisation des Ichs erreicht, auf der die **Verdrängung*** den Platz der Spaltung ... einnimmt. [³³³]

³²⁶ siehe dazu KERNBERG (1975) 44 ff; ders. (1976) 20 f; zum Scheitern dieses Prozesses im Kontext der Ätiologie einer Borderline-Störung siehe u.a. ders. (1975) 192 f; ders. (1976) 31; ders. (1984) 28; im Detail s.u.

³²⁷ ders. (1976) 237

³²⁸ ebd. 28; » ... Hierin folgen wir weitgehend der Auffassung Eriksons (1956).« (Ebd.); vgl. ders. (1975) 44 f: »Eines der wesentlichsten Ziele der Ichentwicklung und -integration besteht in der Synthese früherer und späterer Introjektionen und Identifizierungen ... zu einer stabilen Ich-Identität.«

³²⁹ vgl. ders. (1976) 21; siehe auch ebd. 84 f; zu *psychische Strukturen* s.o. Anm. 142

³³⁰ KERNBERG (1976) 21

³³¹ vgl. ebd. 20 f, 24-31; im Detail s.u.

³³² Kernberg spricht in diesem Zusammenhang von *Selbst-Objekt-Affekt-Einheiten*; siehe dazu u.a. ebd. 55; KERNBERG (1996/2001) 16, 21; ders. (1976) 84 f; diesen entsprechen in der Diktion der Analytischen Psychologie die *Komplexe* (s.o. 1.1.2.0.1., Anm. 174).

³³³ s.o. Anm. 326; siehe auch KERNBERG (1976) 39; zu *Spaltung* und *Verdrängung* siehe auch ebd. 42-45; **Verdrängung bezieht sich auf Triebrepräsenzen**, (vgl. ROUDINESCO / PLON 1089) **nicht** – so wie die Spaltung – **auf Selbst- und Objektrepräsentanzen**; zu *Verdrängung* siehe ebd. 1087-1091; LAPLANCHE / PONTALIS 582-587; » ... Operation, wodurch das Subjekt versucht, mit einem Trieb zusammenhängende Vorstellungen ... in das Unbewusste zurückzustoßen oder dort festzuhalten. Die Verdrängung geschieht in den Fällen, in denen die Befriedigung eines Triebes – der durch sich selbst Lust verschaffen kann – im Hinblick auf andere Forderungen Gefahr läuft, Unlust hervorzurufen.« (Ebd. 582); weiters s.o. Anm. 249; zu *Spaltung* im Detail s.u.

... Der Grad der Integration und Entwicklung von Ich und Überich hängt von dem Grad ab, bis zu dem die Verdrängung und ihr verwandte Mechanismen die Spaltung und ihr verwandte Mechanismen abgelöst haben.«³³⁴

Kernberg beschreibt **Introjektion** als die »früheste, primitivste und fundamentale Ebene in der Organisation von Internalisierungsprozessen.«³³⁵ Die affektive Färbung der jeweiligen Introjektion » ... repräsentiert ihre *aktive Valenz*, die die Verschmelzung und Organisation von Introjektionen ähnlicher Valenzen determiniert.«³³⁶ Durch die Verschmelzung von Introjektionen, die sich unter der »*positiven Valenz* libidinöser Triebbefriedigung«³³⁷ vollziehen, organisiert sich » ... ›das gute innere Objekt‹ ... Introjektionen, die sich unter der *negativen Valenz* aggressiver Triebderivate vollziehen, ... organisieren sich in den ›bösen inneren Objekten‹.«³³⁸ »Gute« und »böse« intrapsychische Objekte bzw. – diesen korrelierend – »gute« und »böse« Selbstrepräsentanzen werden durch Spaltungsvorgänge voneinander getrennt gehalten, um Angst zu vermeiden und die »guten« Selbst- und Objektrepräsentanzen zu schützen.³³⁹

Da durch die oben beschriebenen Verschmelzungsvorgänge sukzessive komplexere Selbst- und Objektbilder entstehen, » ... trägt dieser Prozeß zur Differenzierung von Selbst und Objekt und zur Festlegung der Ich-

³³⁴ ebd. 20 f; der Verdrängung verwandte Abwehrmechanismen: Reaktionsbildung, Isolierung, Ungeschehenmachen (vgl. ders. (1975) 45)

³³⁵ ebd. 25; »In den frühesten Introjektionen sind Objekt- und Selbstbild noch nicht voneinander differenziert (Jacobson, 1964), und die hier vorgeschlagene Definition ... entspricht ... einem etwas späteren Stadium, in dem aufeinander folgende Differenzierungen, Zurückweisungen und Neudifferenzierungen der Selbst- und Objektbilder sich schließlich zu klar abgegrenzten Komponenten herauskristallisiert haben.« (Ebd. 26)

³³⁶ ebd.

³³⁷ ebd.

³³⁸ ebd.; vgl. auch KERNBERG (1975) 45 f

³³⁹ vgl. u.a. ebd.; 48 f; » ... Diese Aufteilung verinnerlichter Objektbeziehungen in ›gute‹ und ›böse‹ ergibt sich zunächst einfach aufgrund der noch mangelhaften Integrationsleistung des frühkindlichen Ichs. Später jedoch wird aus dieser ursprünglichen Integrationschwäche ein vom inzwischen stärker gewordenen Ich aktiv benutzter Abwehrvorgang, mit dessen Hilfe ... der auf der Basis positiver ... Introjektionen und Identifizierungen aufgebaute Ichkern geschützt werden soll. *Eine solche Form der Abwehr durch Teilung des Ichs ... entspricht im wesentlichen dem Mechanismus der Spaltung*«. Normalerweise wird dieser Mechanismus nur im Frühstadium der Ichentwicklung ... verwendet und bald durch Abwehrmechanismen von höherem Niveau ersetzt ... in erster Linie durch die Verdrängung ... Unter bestimmten pathologischen Bedingungen [s.u.] bleibt jedoch der Mechanismus der Spaltung ... erhalten.«; dazu siehe auch ders. (1976) 64-68

grenzen bei ... «³⁴⁰ Introjektionen bilden den Kern verwandter **Identifizierungen**.³⁴¹ Diese sind durch die Fähigkeit des Kindes determiniert, in zwischenmenschlichen Interaktionen Rollen Aspekte zu erkennen.³⁴² Identifizierungen umfassen demnach

» ... 1. das Bild eines Objekts, das in einer Interaktion mit dem Selbst eine Rolle übernimmt, 2. das Bild des Selbst, das deutlicher vom Objekt differenziert ist als bei der Introjektion ... , und 3. eine affektive Färbung der Interaktion, die differenzierter und von weniger intensiver Qualität ist als bei der Introjektion.«³⁴³

Die **Ichidentität** schließlich ist

» ... die umfassende Strukturierung von Identifizierungen und Introjektionen unter dem steuernden Prinzip der synthetischen Funktionen des Ichs. Diese Strukturierung impliziert: **1. eine Konsolidierung von Ichstrukturen, verbunden mit einem Gefühl der Kontinuität des Selbst*** (wobei das Selbst die Organisation der Selbstbild-Komponenten von Introjektionen und Identifizierungen ist) ...

2. ein konsistentes, umfassendes Konzept der ›Welt der Objekte‹*, das aus der Organisation der Objektbild-Komponenten von Introjektionen und Identifizierungen und einem Gefühl der Konsistenz in den eigenen zwischenmenschlichen Interaktionen abgeleitet wird ...

3. die Anerkennung dieser Konsistenz* in den Interaktionen als kennzeichnend für das Individuum **von seinen mitmenschlichen Umgebung*** ... «³⁴⁴

Die Integrationsleistungen des Ichs, die die sukzessive Etablierung der Ich-Identität determinieren, betreffen immer sowohl das Selbst- als auch das Objekterleben: Auf Basis der zuvor vollzogenen Differenzierung von Selbst- und Objektimages als Bestandteilen früher Introjektionen³⁴⁵ müssen

» ... *die unter dem Einfluß libidinöser Triebabkömmlinge aufgebauten Selbst- und Objektimages mit den entsprechenden unter dem Einfluß aggressiver Triebabkömmlinge aufgebauten Selbst- und Objektimages integriert werden* ... Es müssen also idealisierte ›total gute‹ mit ›total bösen‹ Objektimages

³⁴⁰ ebd. 26

³⁴¹ vgl. ebd. 27

³⁴² vgl. ebd.

³⁴³ ebd.

³⁴⁴ ebd. 28 f; zu 3. siehe ERIKSON (1950) 107; Ichidentität ist also zu verstehen als » ... die Organisation der Welt der Objektbeziehungen im weitesten Sinne und ebenso des Selbst auf der höchsten Ebene ... « (KERNBERG (1976) 29; vgl. ebd. 31); siehe auch ebd. 68 ff

³⁴⁵ vgl. ders. (1975) 46; siehe auch o. Anm. 335

nes integriert werden, und dasselbe gilt auch für die guten und bösen Selbstmagines. In diesem Prozeß der Synthese werden somit Teilbilder des Selbst und der Objekte zu »**ganzen Selbst- und Objektrepräsentanzen integriert**;* ... [diese] werden zugleich weiter voneinander differenziert und gewinnen realistischere Züge.«³⁴⁶

Parallel dazu verläuft die beginnende Integration des **Über-Ichs**.³⁴⁷

Im Gegensatz zu Introjektionen und Identifizierungen, die als »Strukturen des psychischen Apparats im allgemeinen«³⁴⁸ anzusehen sind, **ist die Ichidentität**

» ... eine für das Ich charakteristische Struktur, ein fundamentales Ergebnis der synthetischen Funktion des Ichs.* Die Ichidentität repräsentiert auch jenen spezifischen Teil des Ichs, dem die Triebderivate bewußt sind ... und der diese Triebderivate kontrolliert. Verschiedene Kindheitsperioden bestimmen verschiedene Integrationen der Ichidentität, und die **allgemeine Integration der Ichidentität*** ... kommt normalerweise durch den Versuch zustande, sie zu einer umfassenden, harmonischen Struktur zusammenzufassen (Erikson, 1950).«³⁴⁹

Dem gegenüber reflektiert das Syndrom der **Identitätsdiffusion** das Fehlen einer integrierten Identität;³⁵⁰ es stellt ein **wesentliches differentialdiagnostisches Kriterium zur Unterscheidung von Borderline- und neuroti-**

³⁴⁶ KERNBERG (1975) 47; zum Gelingen bzw. Scheitern dieses Prozesses siehe auch ders. (1984) 28, 38

³⁴⁷ vgl. ders. (1976) 71 ff

³⁴⁸ ebd. 29

³⁴⁹ ebd.; siehe auch ERIKSON (1950) 108; vgl. KERNBERG (1976) 74 f: » ... *Die Konsolidierung* der Überich- und der Ich-Integration* ... beginnt mit der Vollendung der Integration aller Ebenen des Überichs. Der scharfe Gegensatz zwischen Überich und Ich nimmt allmählich ab. Ein integriertes Überich begünstigt auch die weitere Integration und Konsolidierung der **Ichidentität***. In diesem Stadium [während der Adoleszenz] entwickelt sich die Ichidentität weiter durch eine ständige Umformung der Erfahrungen mit äußeren Objekten im Licht der inneren Objektvorstellungen und eine Umformung dieser Objektvorstellungen im Licht realer Erfahrungen mit anderen. Auch das Selbstkonzept wird auf der Basis realer Erfahrungen mit anderen und Erfahrungen mit der inneren Welt der Objekte ständig neu geformt. Ein integriertes Selbst, eine stabile Welt von integrierten, internalisierten Objektvorstellungen und realistische Selbstkenntnis verstärken einander gegenseitig ... Eine harmonische Welt internalisierter Objektvorstellungen, die nicht nur bedeutsame andere Menschen ... einschließt, sondern auch soziale Gruppen und kulturelle Identität, konstituiert eine stets wachsende innere Welt, die im Rahmen des Objektbeziehungssystems des Ichs Liebe, Bestätigung, Halt und Führung gibt ... In Zeiten von Krisen wie Verlust, Verlassenwerden, Trennung, Versagen und Einsamkeit kann das Individuum zeitweise in seiner inneren Welt Halt finden. So sind die intrapsychische und die zwischenmenschliche Welt aufeinander bezogen und verstärken einander.«

³⁵⁰ vgl. KERNBERG (1975) 61; ders. (1984) 27-31

scher **Persönlichkeitsstruktur** dar;³⁵¹ die Ätiologie ersterer ist determiniert durch einen **Entwicklungsdefekt** im Sinne der »Unfähigkeit zur Synthese positiver und negativer Introjektionen und Identifizierungen«³⁵² – die **Spaltung** bleibt der dominierende Abwehrmechanismus;³⁵³ sie dient – wie beim Kleinkind –

» ... dem Schutz des Ichs vor Konflikten, aber auf eine andere Weise, nämlich durch Dissoziation, durch ein aktives Auseinanderhalten von miteinander im Konflikt stehenden – ... einerseits libidinös ... und andererseits aggressiv determinierten – Introjektionen und Identifizierungen, **ohne daß dadurch deren Zugang zum Bewußtsein betroffen würde.*** ... Unter solchen pathologischen Umständen kann man beobachten, wie völlig gegensätzliche Ichzustände abwechselnd aktiviert werden, und solange diese konträren Ichzustände durch den Spaltungsmechanismus voneinander getrennt gehalten werden können, tritt auch keine Angst auf. Eine solche innere Situation führt natürlich zu einer **enormen Beeinträchtigung der Integrationsvorgänge, die normalerweise zum Aufbau einer stabilen Ich-Identität beitragen; sie ist die Grundlage für das Syndrom der Identitätsdiffusion*** (Erikson 1956).«³⁵⁴

Als entscheidenden pathogenen Faktor bezüglich der Entstehung des hier skizzierten Entwicklungsdefekts vermutet Kernberg – neben mangelhafter Angsttoleranz – Fixierungen im Bereich präödpaler, aufgrund schwerer früher Frustrationen mit massiver Aggression kontaminierter intrapsychischer Objektbeziehungen.³⁵⁵

Im Gegensatz zum Psychotiker gelingt der Borderline-Persönlichkeit die Differenzierung von Selbst- und Objektvorstellungen in einem Ausmaß, welches die Aufrechterhaltung der Ichgrenzen im wesentlichen gewährleistet;³⁵⁶

³⁵¹ vgl. u.a. ebd. 18, 28, 38, 50, 56, 60: » ... Das **Identitätsgefühl*** des Patienten differenziert die Borderline-Charakterpathologie (die durch Identitätsdiffusion charakterisiert wird) von der Nicht-Borderline-Charakterpathologie (bei der die Identitätsintegration intakt ist).«; zur Differenzierung Borderline-Störung / Psychose siehe u.a. ebd. 36 f, 38, 70; zum **strukturellen Interview** ebd. 21 ff, 25, 28-31, 38, 48-76 – bes. 51 f; siehe auch o. Anm. 210; zur deskriptiven-, strukturellen- und genetisch-dynamischen Analyse der **Borderline-Persönlichkeit** siehe KERNBERG (1975) 25-67

³⁵² KERNBERG (1975) 48

³⁵³ vgl. ebd. 45 f, 48 f, 193; ders. (1984) u.a. 18, 32 f

³⁵⁴ ders. (1975) 45 f; vgl. ders. (1976) 67 f

³⁵⁵ vgl. u.a. ders. (1975) 48; ders. (1976) 69; ders. (1984) u.a. 28, 41

³⁵⁶ vgl. ders. (1984) 28; KERNBERG (1975) 48; siehe dazu auch ebd. 46 f: »Zur Verinnerlichung von Objektbeziehungen **hat das frühkindliche Ich in rascher Folge zwei wesentliche Entwicklungsschritte zu vollziehen:*** erstens die *Differenzierung zwischen Selbst- und Objektimages* ... und zweitens die *Integration der unter dem Einfluß libidinöser Triebab-*

» ... Im Gegensatz zu neurotischen Persönlichkeitsstrukturen, bei denen alle Selbstbilder (sowohl ›gute‹ wie ›böse‹) in ein umfassendes Selbst integriert worden sind und sowohl ›gute‹ als auch ›böse‹ Bilder von anderen in ein umfassendes Konzept von anderen integriert werden können, gelingt diese Integration bei der Borderline-Persönlichkeit nicht.«³⁵⁷

Aus den bisherigen Ausführungen wird deutlich, daß der Grad Identitätsintegration eines Menschen und die Qualität seiner Objektbeziehungen korrelieren;³⁵⁸ so zeigen sich » ... Patienten mit einer Borderline-Persönlichkeitsorganisation und dem dazugehörigen Syndrom der Identitätsdiffusion ... in ganz typischer Weise unfähig, die Vorstellungen von bedeutsamen anderen Menschen wirklich zu integrieren.«³⁵⁹ Klinisch manifestiert sich dieser Sachverhalt dergestalt, daß diese Patienten für sie bedeutsame Personen auf eine Art und Weise beschreiben, » ... die es dem Interviewer [im Zuge des strukturellen Interviews³⁶⁰] unmöglich macht, diese ›zusammensetzen‹, sich ein annähernd klares Bild von ihnen zu machen.«³⁶¹

Dem korrespondiert, daß es für ihn sehr schwierig ist, den Patienten *selbst* angesichts seines widersprüchlichen Verhaltens und seiner wider-

kömmlinge aufgebauten Selbst- und Objektimages mit den entsprechenden unter dem Einfluß aggressiver Triebabkömmlinge aufgebauten Selbst- und Objektimages.

... Diese beiden Entwicklungsschritte sind ... im Falle der Psychose weitgehend gescheitert;* sie sind auch bei der Borderline-Persönlichkeit in gewissem Umfang mißlungen. Was die Psychosen anbelangt, so besteht hier ein schwerer Defekt hinsichtlich der Selbst-Objekt-Differenzierung, so daß es leicht zu einer regressiven Wiederverschmelzung von Selbst- und Objektimages ... kommt, verbunden mit einer *Auflösung der Ichgrenzen* ... «

³⁵⁷ ders. (1984) 28; vgl. auch ebd. 38

³⁵⁸ vgl. ebd. 31: » ... Die Qualität der Objektbeziehungen hängt weitgehend von der Identitätsintegration ab, womit nicht nur der Grad der Integration gemeint ist, sondern auch die **zeitliche Kontinuität*** des Konzepts, das der Patient von sich selbst und von anderen hat. **Normalerweise ist die Erfahrung unserer selbst dauerhaft konsistent unter sich ändernden Umständen und im Umgang mit verschiedenen Menschen,*** und wir erleben einen Konflikt, wenn Widersprüche in unserem Selbstkonzept auftreten. Dasselbe gilt für die Art, wie wir andere erfahren. Patienten mit einer Borderline-Persönlichkeitsorganisation haben jedoch diese zeitliche Kontinuität verloren, sie sind nur in geringem Maße fähig, andere Menschen realistisch einzuschätzen. Die langfristigen Beziehungen des Borderline-Patienten zu anderen sind durch eine ... verzerrte Wahrnehmung dieser anderen charakterisiert. Es gelingt ihm nicht, wirkliche Empathie zu fühlen; seine Beziehungen zu anderen sind chaotisch oder oberflächlich; und intime Beziehungen sind gewöhnlich durch ihre typische Verdichtung genitaler und prägenitaler Konflikte kontaminiert.« Zu letzterem vgl. ebd. 41 ff

³⁵⁹ ebd. 63; vgl. KERNBERG (1976) 67 f

³⁶⁰ s.o. Anm. 351

³⁶¹ KERNBERG (1984) 29; vgl. ebd. und ebd. 63

sprüchlichen Selbstbeschreibung als einen »ganzen« Menschen zu sehen.³⁶²

Als weiteres differentialdiagnostisches Kriterium zur Unterscheidung von neurotischer- und Borderline- (bzw. psychotischer) Persönlichkeitsstruktur nennt Kernberg den Grad der Überich-Integration; neurotische Persönlichkeiten verfügen über ein relativ gut integriertes Überich, bei letzteren ist die Überich-Integration beeinträchtigt.³⁶³

» ... Man kann die Überich-Integration danach beurteilen, wie weit der Patient sich mit ethischen Werten identifiziert und wie weit seine Emotionen überwiegend durch normale Schuldgefühle reguliert werden ... [Sie] zeigt sich in dem Maß, in dem jemand fähig ist, sein Funktionieren entsprechend ethischer Prinzipien zu regulieren, ohne Ausbeutung, Manipulation oder schlechte Behandlung anderer auszukommen und seine Aufrichtigkeit und moralische Integrität zu behalten, auch wenn keine Kontrolle von außen ausgeübt wird.«³⁶⁴

Die **Triebkonflikte** der Borderline-Persönlichkeit³⁶⁵ sind durch »pathologische Verdichtung genitaler und prägenitaler Triebstrebungen bei gleichzeitig vorherrschender prägenitaler Aggression«³⁶⁶ gekennzeichnet;³⁶⁷ aufgrund extremer Aggressivierung ödipaler Konflikte (die durch die »vorzeitige Ödipalisierung«³⁶⁸ von mit massiver Wut aufgeladenen präödipalen Konflikten determiniert ist³⁶⁹) nimmt das Bild des ödipalen Rivalen »ganz typisch furchterregende, überwältigend gefährliche und destruktive Züge«^{370 an};³⁷¹

» ... die unrealistische Natur sowohl des bedrohlichen wie des idealisierten ... ödipalen Rivalen [deckt] bei sorgfältiger genetischer Analyse die Existenz verdichteter, unwirklicher Vater- und Mutterbilder auf, die die Verdichtung von Teilaspekten der Beziehungen zu **beiden*** Elternteilen reflektieren. Während die sexuellen Unterschiede in den Objektbeziehungen erhalten bleiben, ist die phantasierte Beziehung zu jedem dieser Objekte unrealistisch und primitiv.«³⁷²

³⁶² vgl. ebd. 28, 56 ff, 61 ff, 69

³⁶³ vgl. ebd. 39 f ; zu Überich-Integration siehe auch KERNBERG (1976) 71 ff

³⁶⁴ ders. (1984) 40

³⁶⁵ siehe dazu u.a. ders. (1975) 62-67; ders. (1984) 40-44

³⁶⁶ ebd. 41

³⁶⁷ Im Gegensatz dazu finden die Triebkonflikte der neurotischen Persönlichkeit in erster Linie auf ödipalem Niveau statt.

³⁶⁸ KERNBERG (1984) 43; vgl. ders. (1975) 66

³⁶⁹ vgl. ders. (1984) 43

³⁷⁰ ebd. 41 f

³⁷¹ vgl. ebd.

³⁷² ebd. 42; » ... Sie reflektiert die Verdichtung idealisierter oder bedrohlicher Beziehun-

Die genitalen Strebungen dienen – bei Vorherrschen präödipler Konflikte – prägenitalen libidinösen Funktionen, wobei letztere mit extremer Aggression kontaminiert sind.³⁷³ » ... Werden primitive Konflikte um die Aggression auf die sexuelle Beziehung zwischen den Eltern projiziert, dann entstehen immer mehr verzerrende und erschreckende Versionen der Urszene, die sich [schließlich] zu Haß auf alle wechselseitige Liebe ausweiten können.«³⁷⁴ Auf die Relevanz einer solchen Konstellation für die Ätiologie von sexuellen Perversionen sei an dieser Stelle lediglich hingewiesen.³⁷⁵

Gegen dekonstruktivistische und subjektkritische Ansätze im Rahmen der Psychoanalyse³⁷⁶ hält **Werner Bohleber**³⁷⁷ in *Psychoanalyse, Adoleszenz und das Problem der Identität* (1999) sowohl an einem psychoanalytisch relevanten Identitätsbegriff wie auch an der Bedeutung der Adoleszenz für die Gewinnung integrierter Identität fest.³⁷⁸ Er sieht den

» ... Vorzug des Begriffs der Identität ... darin, daß dadurch ein Subjekt in den Blick kommt, das sich mit der Erfahrung von Kontingenz, Differenz und Andersheit auseinanderzusetzen hat und angesichts dieser Erfahrungen Kohärenz und Kontinuität des Selbst herzustellen bemüht ist. **Identität gründet insofern in krisenhaften Erfahrungen des Menschen, die ihn zwingen, sich seiner selbst zu versichern. Der Prototyp dieser Art von Krisenerfahrung ist die Adoleszenz.** * «³⁷⁹

Sie ist keine Wiederholung der Kindheit, sondern »eine Art Neuschöpfung«, ³⁸⁰ ein »Restrukturierungsprozeß«³⁸¹, für dessen Bewälti-

gen, die aus präödipler oder ödipaler Entwicklungen stammen, und eine schnelle Verschiebung libidinöser und aggressiver Beziehungen von einem Elternobjekt zum anderen.« (Ebd.); siehe dazu auch ebd. 43 f

³⁷³ vgl. ebd. 42 f

³⁷⁴ ebd. 44

³⁷⁵ siehe dazu u.a. KERNBERG O. F., Wut und Haß. Über die Bedeutung von Aggression bei Persönlichkeitsstörungen und sexuellen Perversionen. Stuttgart 1998 [1992] (im weiteren abgek.: KERNBERG (1992)) bes. 307-325; ders. (1984) u.a. 26; ders. (1975) u.a. 28 f

³⁷⁶ siehe dazu BOHLEBER (1999) 512-17

³⁷⁷ langjähriger Herausgeber der Zeitschrift *Psyche*

³⁷⁸ vgl. BOHLEBER (1999) 517; er bezieht sich in diesem Zusammenhang mehrfach auf Erikson; vgl. ebd. 510 f, 521, 523 f,

³⁷⁹ ebd. 517

³⁸⁰ ebd. 523

³⁸¹ ebd. 519; s.o. Anm. 224, 225, 226, 228, 230, 300

gung der Adoleszente neue Objekte der Außenwelt³⁸² ebenso benötigt wie die Fähigkeit zur Selbstreflexion.³⁸³

» ... Die reflexive Fähigkeit des Selbst bildet [in der frühen Kindheit] den Kern der Selbststruktur und schafft ... ein rudimentäres Identitätsgefühl. Seine ... Grundform könnte man so in Worte fassen: ›Ich bin das, was meine Mutter in mir sieht.‹ Es ist eine **Spiegelung** des eigenen Selbst im Objekt, verbunden mit einem Akt der Anerkennung durch das Objekt. [³⁸⁴] **Identität ist insofern stets intersubjektiv begründet*** [³⁸⁵] ... [Sie ist] eine nie abgeschlossene seelische Konstruktion, [³⁸⁶] die aus reflexiven Vergleichsprozessen besteht. Verglichen werden zentrale Selbstrepräsentanzen auf der einen Seite mit sozialen Rollen, Handlungen, Gefühlen, erzählten Geschichten, Objekten, ... Träumen auf der anderen Seite. Identitätsbildung ist insofern ein **nachträglicher Akt*** [³⁸⁷],

³⁸² vgl. BOHLEBER (1999) 523

³⁸³ vgl. ebd. 519 ff

³⁸⁴ siehe dazu u.a. KOHUT (1971) 142 f; BOHLEBER (1992) 284 ff, 293 ff; Die » ... **Grundstruktur der Identität bedingt, daß sie sich immer nur in bezug auf einen bedeutungsvollen Anderen bilden kann.*** Dadurch besteht im Kern des Selbst eine Spaltung, sie macht die Reflexion und die Realitätsprüfung in bezug auf unser Selbst erst möglich. Zunächst in einem externalen und dann internalisierten Spiegelungsprozeß kann das Selbst seine Identität gewinnen.« (BOHLEBER (1992) 294)

³⁸⁵ »Nun sind beide, Selbstreflexion und Identitätsgefühl, Ergebnis der jeweiligen individuellen Entwicklung ... Die Selbstreflexion ist einerseits eine formal strukturelle Fähigkeit, andererseits schlägt sich in ihr die frühe Mutter-Kind-Beziehung ... nieder. Denn in die Widerspiegelung der Intentionen des Kindes durch die Mutter gehen auch deren bewußte und unbewußte Vorstellungen über ihr Kind ein, für das sie zu einem innersten Identitätsthema werden, dem Selbstgefühl als ein Motiv der Selbstentfaltung eingeschrieben ... « (BOHLEBER (1999) 518)

³⁸⁶ vgl. BOHLEBER (1992) 270, 302

³⁸⁷ siehe dazu ERDHEIM (1993), der Adoleszenz und Psychoanalyse unter Bezugnahme auf das Phänomen der **Nachträglichkeit** gleichsam miteinander verklammert: » ... Im ›Entwurf‹ von 1895 stellt Freud eine interessante Hypothese auf: Es sei die Pubertät, genauer ›die Verspätung der Pubertät gegen die sonstige Entwicklung des Individuums‹, die das Phänomen der Nachträglichkeit verursache ... weil ›die Veränderung der Pubertät ein anderes Verständnis des Erinnerten ermöglicht hat‹ [FREUD S., Entwurf einer Psychologie. (1895) In: Ges. Werke Nachtragsband. Frankfurt 1987. 375-486 (im weiteren angek.: FREUD (1895)) 447 f] ...

... Meines Erachtens läßt sich die Theorie der Nachträglichkeit ... nur dann sinnvoll vertreten, wenn man annimmt, daß der Pubertät bzw. der Adoleszenz eine eigene, von der frühen Kindheit unabhängige Funktion zukommt. Es ist nämlich die Zweizeitigkeit der sexuellen Entwicklung, die immer neue Lektüren der Kindheit ermöglicht und damit neue, unvorhersehbare Ereignisketten auslöst ...

... **Erst durch die Adoleszenz wird der Mensch gleichsam geschichtsfähig.*** ... Während der Adoleszenz bildet sich eine Bedeutung gebende Struktur heraus, die sowohl vergangenheitsorientiert ... als auch zukunftsbezogen [ist] ... « (ebd. 942 f) Und weiter: »Es scheint mir ein fruchtbarer Ansatz zu sein, ... statt der Neurose die Adoleszenz zum Leitfaden des psychoanalytischen Prozesses zu nehmen. Die Psychoanalyse ist nämlich nur möglich, weil

dem eine äußere oder eine innere mentale Handlung vorausgeht.«³⁸⁸

In diesem Kontext von Intersubjektivität und Selbstreflexion beschreibt Bohleber die »Identitätsarbeit des Ichs«³⁸⁹ als

» ... Schaffung einer Balance zwischen äußeren Erwartungen, gesellschaftlichem Rollenverhalten und der inneren Wirklichkeit, den Identifizierungen, den Abkömmlingen unbewußter Phantasien und idiosynkratischen Wünschen.

Versteht man das **Identitätsgefühl*** [³⁹⁰] ... als Ergebnis einer solchen inneren Balance, so wird man es nicht ... als ein fest verfügbares Bewußtsein eines einheitlichen Ganzen reifizieren oder an eine Selbstrepräsentanz binden ... Identitätserleben ist vielmehr ein Mittel, der Beziehung zum eigenen Selbst und zu seinen Objekten eine spezifische Form zu verleihen.«³⁹¹

Während der Adoleszenz tritt der Prozeß der Identitätsbildung³⁹² in eine entscheidende Phase;

» ... die Fähigkeit zur Selbstreflexion, [³⁹³] verbunden mit einer Flexibilität, Selbstbilder im inneren mentalen Raum durchzuspielen, [ist dabei] von gro-

der Mensch eine Adoleszenz hat,* die aufgrund einer neuen, Bedeutung gebenden Struktur eine nachträgliche* Aufarbeitung der Kindheit gestattet ... / ...

... In der Analyse wiederholen sich nämlich nicht unmittelbar die frühen Erfahrungen, sondern die durch Pubertät und Adoleszenz modifizierten* ... « (ebd. 947 f) » ... Man kann die Analyse als einen Versuch verstehen, nachträglich* diejenige Tradition zu gestalten, deren der Analysand bedarf, um die positiven Chancen seiner Gegenwart zu realisieren ... « (ebd. 936) » ... Mit anderen Worten: Die Psychoanalyse selbst könnte als neue, wiederhergestellte Adoleszenz betrachtet werden.* « (Ebd. 947) Zu *Nachträglichkeit* siehe auch LAPLANCHE / PONTALIS 313-317; » ... Erfahrungen, Eindrücke, Erinnerungsspuren ... werden später aufgrund neuer Erfahrungen und mit dem Erreichen einer anderen Entwicklungsstufe umgearbeitet. Sie erhalten somit gleichzeitig einen neuen Sinn und eine neue psychische Wirksamkeit.« (Ebd. 313)

³⁸⁸ BOHLEBER (1999) 518

³⁸⁹ ebd. 519

³⁹⁰ siehe dazu auch BOHLEBER (1992) 295, 299

³⁹¹ ders. (1999) 519

³⁹² siehe dazu ders. (1992) 295 f

³⁹³ » ... Der Jugendliche lernt formallogisch zu denken und ist dadurch in der Lage, von sich zu abstrahieren ... Er dringt dadurch »in den Bereich des Hypothetischen, des Möglichen und des Imaginären vor« (Lichtenberg 1998, S. 69) und dehnt sein Identitätsspektrum auf Weltanschauungen, religiöse Überzeugungen und politische Ideologien aus ... Außerdem kann er seine Vergangenheit zum Gegenstand der eigenen Reflexion machen. Die Kindheitserinnerungen werden einem komplizierten Umarbeitungsprozeß unterzogen, im Lichte der sexuellen Reife neu gelesen und entlang der bewußten und unbewußten Identitätsthemen neu interpretiert ... [Das] abstrakte Denken, das zu einem enormen Zuwachs an Selbstreflexivität führt, [kann jedoch] nicht nur als eine rein formale Fähigkeit verstanden werden, über die infolge der kognitiven Reifung alle mehr oder weniger verfügen, sondern

ßer Bedeutung ... Verschiedenartige infantile Selbstbilder ... müssen im Lichte der gegenwärtigen Realität eines sexuell reifen Körpers reorganisiert und in eine entsprechende sexuelle Identität integriert werden. Handeln sowie inneres Ausprobieren und Probehandeln durch Tagträumen und Masturbation schaffen Erfahrungen, die daraufhin reflektiert werden müssen, welche sexuellen Vorstellungen, Gefühle und Befriedigungen ... in das eigene Netzwerk von Selbstbildern passen oder auf die Ablehnung des Überichs stoßen. [³⁹⁴ **Von entscheidender Bedeutung ist das Gefühl des Adoleszenten, über eine innere Aktivität zu verfügen ... und eine Wahl zu haben.*** [³⁹⁵ Um bei dieser seelischen Umgestaltung das Gefühl eigener Subjektivität neu zu verankern und sich aus den infantilen Abhängigkeiten herauszulösen, bildet der Adoleszente eine intensive Bewußtheit seines Selbst aus. In seinem Alltag strukturieren sich plötzlich bis dahin selbstverständliche Wahrnehmungen um ... Grenzerfahrungen werden gesucht. Bei all dem schwankt das adoleszente Selbstgefühl zwischen Größenphantasien und mit Panik empfundener Einsamkeit. Das Selbst wird als eigenes neu in Besitz genommen ... Trennungskonflikte und unzureichende Selbst- und Objektdifferenzierung erschweren diesen Prozeß.«³⁹⁶

Bezugnehmend auf die » ... spezifischen psychopathologischen Störungen, die dann eintreten, wenn der einzelne an der seelischen Integrationsleistung, die die Identitätsbildung darstellt, scheitert ... «,³⁹⁷ unterscheidet Bohleber nicht klar zwischen Identitätskrise und Identitätsdiffusion,³⁹⁸ hält jedoch fest, daß das » ... Offenhalten der Krise ... [den Jugendlichen] vor pathologischeren narzißtischen oder psychotischen Lösungen [schützt].«³⁹⁹

Schließlich betont er die untrennbare Verbindung von Identitäts- und Körpererleben:

» ... In allem Wandel gibt es einen festen Kern, der durch die Verankerung des Seelischen in der Leiblichkeit des Menschen gebildet wird.* ... Daß wir stets sicher sind, in allem Wandel dieselben zu bleiben, ist einem Identitätsgefühl zu verdanken, das mit seinem Kern in affektiven Erfahrungen und in einem von Geburt aus gleichbleibenden körperlichen Affektausdruck ... verankert ist. Alle Schwellensituationen, die im Leben mit biologischen Veränderungen zu tun haben, wie z.B. die Adoleszenz oder auch die Mutterschaft ... , stellen

sie ist in die Entwicklungsgeschichte der infantilen Objektbeziehungen eingebunden, sodaß diese Fähigkeit ganz unterschiedlich ausgestaltet sein kann.* « (Ders. (1999) 520 f)

³⁹⁴ zur Masturbation als Probehandeln siehe LAUFER / LAUFER u.a. 61 f

³⁹⁵ siehe dazu ebd. 27; siehe auch BOHLEBER (1999) 521

³⁹⁶ BOHLEBER (1999) 519 f

³⁹⁷ ders. (1992) 268 f

³⁹⁸ vgl. ders. (1999) 521-24

³⁹⁹ ebd. 522

Kristallisationspunkte für Transformationen der Identität dar, die diese in Körperprozessen verankern.* «⁴⁰⁰

Mit dieser überblicksmäßigen Darstellung einiger psychoanalytischer Positionen zum Thema Adoleszenz erscheint mir das begriffliche Terrain in ausreichendem Maße gesichtet und vorbereitet, um in einem nächsten Schritt – zu guten Teilen im Sinne einer Zusammenfassung des diesbezüglich oben Gesagten – den **Identitätsbegriff** genauer zu bestimmen, welchem in den Adoleszenzkonzepten der oben genannten Autoren ein zentraler Stellenwert zukommt.

Ad 2. Bezüglich eines klinisch relevanten, im Rahmen der Struktur- und Objektbeziehungstheorie entwickelten Identitätsbegriffs ist vorab das Folgende festzuhalten:

Identität in dem hier gemeinten Sinn ist nicht qualitativ-inhaltlich bestimmbar (etwa unter Bezugnahme auf Charaktereigenschaften oder soziale Rollenbilder);⁴⁰¹ **sie wird dem Subjekt erlebbar** mittels eines **spezifischen Selbst- bzw. Identitätsgefühls**;⁴⁰² mit der phasenadäquaten Konsolidierung der Identität während der Spätadoleszenz gewinnt dieses Identitätsgefühl eine neue, bisher nicht erreichte Qualität.⁴⁰³

Identität ist also zu unterscheiden von Identifizierungen⁴⁰⁴ **bzw. von der bewußten introspektiven Wahrnehmung einzelner Selbstrepräsentanzen**;⁴⁰⁵ der Begriff Identität bezeichnet vielmehr Prozesse der Struktu-

⁴⁰⁰ ebd. 526

⁴⁰¹ vgl. BOHLEBER (1999) 518: »Identität ist nicht qualitativ, z.B. durch bestimmte Charakterzüge zu definieren.* Vielmehr ist sie eine nie abgeschlossene psychische Konstruktion, die aus reflexiven Vergleichsprozessen besteht. Verglichen werden zentrale Selbstrepräsentanzen auf der einen Seite mit sozialen Rollen, Handlungen, Gefühlen, erzählten Geschichten, Objekten, ... Träumen auf der anderen Seite. Identitätsbildung ist insofern ein **nachträglicher*** Akt, dem eine äußere oder eine innere mentale Handlung vorausgeht.« Dazu s.o. Anm. 387, 388, 391

⁴⁰² s.o. Anm. 201, 202, 296, 312, 390, 391; siehe dazu auch FETSCHER (1983) 404; im Unterschied zu Fetscher (s.u. Anm. 463) unterscheiden Erikson und Blos nicht explizit zwischen Selbst- und Identitätsgefühl; siehe dazu auch BOHLEBER (1999) 519; zum *Identitätsgefühl* siehe auch FELDMAN B., Identitätssuche in der späten Adoleszenz. In: BOVEN-SIEPEN / SIDOLI 169-182. 169: » ... Es gibt eine weitgehende Übereinstimmung [er bezieht sich u.a. auf Erikson, Blos und Laufer und Laufer], daß die Hauptaufgabe der Adoleszenz in der Herstellung eines **Identitätsgefühls*** besteht.«

⁴⁰³ s.o. Anm. 296, 314, 396

⁴⁰⁴ s.o. Anm. 198, 199, 341-344

⁴⁰⁵ Eine diesbezügliche Verwechslung scheint der Rede über »Identitäten« z.B. bei Judith Butler zugrundezuliegen (vgl. BUTLER J., Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt 2003 [1990] 36).

rierung von Identifizierungen und Introjektionen⁴⁰⁶ sowie – im Verlauf der Adoleszenz – die Konsolidierung dieser Struktur⁴⁰⁷ auf Basis der integrativ-synthetischen Funktionen des Ichs.⁴⁰⁸ Ich-Identität in diesem Sinne ist **integrierte Identität**: » ... widersprüchliche Selbst- und Objektbilder sind in umfassende Konzepte integriert.«⁴⁰⁹

Das **Identitätsgefühl** (Jacobson) bzw. **Gefühl der Ich-Identität** (Erikson, Kernberg) bzw. **Bewußtsein der Identität** (Blos) bzw. **Selbstgefühl** (Erikson, Blos), das – beginnend mit der ersten Individuationsphase (gegen Ende des zweiten Lebensjahres)⁴¹⁰ auf der jeweiligen Entwicklungsstufe auf je spezifische Art und Weise⁴¹¹ – den »Widerhall«⁴¹² des Prozesse der Identitätsbildung auf der Ebene der bewußt / vorbewußten Selbstwahrnehmung des Subjekts darstellt, ist beschreibbar als intrapsychische Wahrnehmung von **Kohärenz**, zeitlicher **Kontinuität**⁴¹³ und **Konsistenz** des Selbst, verbunden mit einem »gleichbleibenden körperlichen Affektausdruck«⁴¹⁴ sowie mit dem Vertrauen darauf, die innere Einheitlichkeit und Kontinuität auch in Zukunft aufrechterhalten zu können.⁴¹⁵

Dieses Identitätsgefühl gewinnt phasenadäquat gegen Ende der Adoleszenz eine »wesentlich neue und überzeugende Qualität«⁴¹⁶ mit der Bewältigung jener stürmischen Lebensphase, die nun hinter ihm liegt, wird der an der Schwelle zum Erwachsensein Stehende dessen gewahr, » ... daß er ... ein anderer Mensch ist ... «⁴¹⁷ (Blos); er »fühlt ›sich selbst«⁴¹⁸, fühlt sich sicherer – sowohl bezüglich seiner sexuellen Identität und Orientierung⁴¹⁹ als auch bezüglich seiner Lebensziele, seiner Werthaltungen und des von ihm angestrebten Lebensstils.⁴²⁰ Er ist sich

⁴⁰⁶ s.o. Anm. 344

⁴⁰⁷ s.o. Anm. 323, 325, 344

⁴⁰⁸ s.o. Anm. 189, 190, 199, 241, 328, 346, 349, 389

⁴⁰⁹ KERNBERG (1984) 38; vgl. auch ebd. 28; JACOBSON (1964) (s.o. Anm. 312); s.o. Anm. 357

⁴¹⁰ s.o. Anm. 235

⁴¹¹ s.o. Anm. 196, 235, 236, 312, 324, 325, 327

⁴¹² s.o. Anm. 312

⁴¹³ vgl. u.a. ERIKSON (1968) 15; FETSCHER (1983) 397; s.o. Anm. 202, 312, 358, 379, 400

⁴¹⁴ s.o. Anm. 400

⁴¹⁵ vgl. oben Anm. 202

⁴¹⁶ s.o. Anm. 314; vgl. auch Anm. 296

⁴¹⁷ s.o. Anm. 296

⁴¹⁸ ebd.

⁴¹⁹ s.o. Anm. 240, 284, 323, 394

⁴²⁰ vgl. u.a. FELDMAN 169; s.o. Anm. 202, 259, 307, 308, 311, 323

dessen gewiß, über innere Aktivität zu verfügen, eine Wahl zu haben;⁴²¹ diese neue Qualität des Selbstvertrauens und der Wahrnehmung intrapsychischer Stabilität⁴²² stellt die Grundlage dar sowohl für altersgemäße Versuche, Intimität mit anderen herzustellen und aufrechtzuerhalten,⁴²³ als auch für die Stabilisierung der Selbstachtung.

Die in Relation zur Latenzzeit ungleich differenziertere Fähigkeit zur Selbstreflexion (die die Integration verschiedener, z.T. einander widersprechender Selbstrepräsentanzen wesentlich mitermöglicht) leistet einen wesentlichen Beitrag dazu, »sich selbst zu fühlen« – im Sinne der introspektiven Erkenntnis eines ganz-Seins, das mehr reflektiert als die Summe der einzelnen bewußt / vorbewußt wahrgenommenen Selbstrepräsentanzen.⁴²⁴ Peter Blos hat vorgeschlagen, das solcherart gegen Ende der Adoleszenz im Subjekt konstellierte »neue Ordnungsprinzip« als das »Selbst« zu benennen.⁴²⁵ Er meint damit selbstverständlich nicht, daß das Selbst (im Sinn der den Objekten als die Gesamtheit der Selbstrepräsentanzen gegenüberstehenden Person⁴²⁶) » ... erst in der Adoleszenz als eine psychische Bildung auftaucht. Was neu ... ist, ist die Qualität des Selbst, seine relative Stabilität und die Wirkung, die es auf ... die Realitätsprüfung und die realistische Selbsteinschätzung als Grundlage für Denken und Handeln ausübt.«⁴²⁷

Diese qualitativ neue Form des Selbsterlebens wurde ermöglicht durch die Tätigkeit des auf den Errungenschaften der Latenzzeit aufbauenden und während der Adoleszenz weiter gereiften Ichs, insbesondere seiner reflektierenden, synthetischen,⁴²⁸ integrierenden⁴²⁹ und regulieren-

⁴²¹ s.o. Anm. 395, 396

⁴²² s.o. Anm. 296

⁴²³ s.o. Anm. 322, 323; vgl. auch FELDMAN 169; auf das Scheitern des Versuchs, Intimität herzustellen, nimmt u.a. Erikson im Kontext seiner Beschreibung des Syndroms der Identitätsdiffusion Bezug. Dazu s.o. Anm. 214

⁴²⁴ s.o. Anm. 198-200, 296; vgl. FETSCHER (1983) 395

⁴²⁵ s.o. Anm. 294

⁴²⁶ In BLOS (1962) 217 bezieht sich der Autor auf den Selbst-Begriff von Edith Jacobson, die ihrerseits auf den Selbst-Begriff von Heinz Hartmann rekurriert (vgl. JACOBSON (1964) 17, 29 f, 34).

⁴²⁷ BLOS (1962) 217; s.o. Anm. 296

⁴²⁸ s.o. Anm. 349; zur *synthetischen Funktion des Ichs* siehe auch FETSCHER (1983) 393 f

⁴²⁹ s.o. Anm. 346; zu den *integrierenden strukturellen Funktionen* siehe u.a. HARTMANN (1950) 121; RUDOLF 8 f: »... Integration [schließt] Verschiedenes zu Ganzheiten zusammen.« *

Als erstes ... sei die *ganzheitliche Objektwahrnehmung* genannt. Sie setzt zum Einen vor-

den⁴³⁰ Funktionen.⁴³¹ (Spezifische Transformationen im Bereich des Über-
ichs⁴³² sowie die Entstehung des Ich-Ideals⁴³³ waren integrale Bestandteile
jenes Reifungsprozesses.⁴³⁴)

Der Vorschlag Otto Kernbergs, »Selbst« mit »Charakter« zu über-
setzen,⁴³⁵ auf die von Hartmann vorgenommene Unterscheidung von Ich
und Selbst zu verzichten⁴³⁶ und » ... den Begriff *Selbst* für die Gesamtheit

aus, dass eine kognitive Differenzierung zwischen Selbst und Objekt erfolgt ist. Zum Ande-
ren basiert sie entwicklungspsychologisch auf der Fähigkeit, positive Objekterfahrungen
und negative Objektaspekte ... auf die gleiche Person zu beziehen. [s.o. Anm. 346, 357] ...
Auch **Selbstbild** und **Identität** werden nicht einfach durch Eigenwahrnehmung aufgedeckt,
sondern ... integrativ konstruiert. Die Potentialität des Selbst mit seinen unterschiedlichen
Möglichkeiten muss zu einem Ganzen zusammengefügt werden: So bin ich selbst (Selbst-
bild), das bin ich über die Zeit hinweg (Identität). Der psychische Aufwand besteht darin,
viele Teilaspekte, z.B. psychische, sexuelle, biographische, soziale, kulturelle und die dar-
aus resultierenden Widersprüche zu überbrücken, damit die Überzeugung eines kohärenten
Selbst geschaffen werden kann. Die strukturelle Fähigkeit zur **Internalisierung** und die
Fähigkeit, **objektbezogene Affekte** auszubilden, beschreibt die Hereinnahme des Anderen
in mein System ...

Die gelungene Integration der Wahrnehmung des Selbst und der Objekte führt dazu, dass
ein facettenreiches Bild beider Substrukturen gezeichnet werden kann. ... auch Aspekte
[der] Kommunikation (**Verstehen von Affekten, Reziprozität**) [stellen] integrative Leistungen
dar ... **Die Fähigkeit zur Integration ist die wichtigste Voraussetzung dafür, dass ein
Individuum im Laufe seiner lebensgeschichtlichen Entwicklung Erfahrungen in sich hinein-
nimmt und aneignet und dadurch heranreift.** * Es wird daher das Funktionsniveau der
Struktur [dazu s.u. Anm. 477-479] ausdrücklich bezogen auf die Qualität der Integration
... beschrieben werden.«

⁴³⁰ Zu den *regulierenden Funktionen des Ichs* siehe u.a. HARTMANN (1950) 121;
RUDOLF 9 ff: » ... Das Herstellen von Gleichgewichten ist ebenfalls eine wichtige struktu-
relle Funktion. Bedürfnisse und Triebimpulse drängen an und müssen gesteuert werden
(**Impulssteuerung**). Ihre Befriedigung oder Frustration mobilisiert Affekte, die ebenfalls zu
regulieren sind (**Affekttoleranz**). Dieses Geschehen kann auch unter dem Aspekt der
Abwehr betrachtet werden. Die **Abwehr** mit ihren speziellen Mechanismen ist das im tradi-
tionellen psychoanalytischen Verständnis bedeutsamste Regulationssystem, welches dazu
dient, intrapsychische Spannungszustände zu regulieren. Ein weiteres Bemühen um
Homöostase gilt der Regulation von Nähe und Distanz zwischen dem Selbst und den
Objekten. Hier tritt die strukturelle Funktion der **Kontaktaufnahme** und der **emotionalen
Mitteilung** in Kraft ...

Selbstwertregulierung ist ebenfalls in diesen Bereich der strukturell steuernden Funktio-
nen einzuordnen ... « (ebd. 9)

⁴³¹ s.o. Anm. 189, 241, 389, 391

⁴³² s.o. Anm. 307, 308, 310, 311, 323

⁴³³ s.o. Anm. 259

⁴³⁴ vgl. auch FETSCHER (1983) 403 f

⁴³⁵ vgl. KERNBERG (1984) 334

⁴³⁶ vgl. ebd. 333

der Selbstvorstellungen in enger Verbindung mit der Gesamtheit von Objektvorstellungen zu reservieren ... «⁴³⁷ einschließlich der Annahme, das Selbst als intrapsychische Struktur habe seinen Ursprung im Ich⁴³⁸ und sei »in das Ich eingebettet«⁴³⁹, führt zu erheblichen Problemen hinsichtlich einer möglichst präzisen begrifflichen Bestimmung von Ich und Selbst,⁴⁴⁰ und erschwert die Integration jener spezifischen Qualität des Selbsterlebens, die der Konsolidierung der Ich-Identität korreliert,⁴⁴¹ in eine psychoanalytische Theorie der Adoleszenz (das phasenadäquate

⁴³⁷ ebd. 335

⁴³⁸ vgl. ebd. ;

⁴³⁹ ebd. 335; Kernberg versucht, das Verhältnis des Selbst zu den Instanzen des Strukturmodells zu klären, indem er dieses ins Strukturmodell integriert, und zwar durch »Unterbringung« im Ich; zu dieser Fragestellung s.u. und FETSCHER (1983) 388 ff: Es » ... bleibt offen, ob Freud die drei Instanzen als eine vollständige Beschreibung des »seelischen Apparats« ansah ... Die Formulierung bei der Einführung der Strukturtheorie:

»Wir haben uns die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge *in einer Person* gebildet und heißen diese das Ich derselben.« (FREUD (1923) 286] ... Hervorhebung vom Verf.)

weist darauf hin, daß er die Instanzen als Teilstrukturen *in* der Person auffaßte, ohne unbedingt zu implizieren, daß sie diese ... in ihrer Vollständigkeit repräsentieren. In der angeführten Definition erscheint das Ich als ein übergeordnetes Organisationsprinzip und entspricht einer Repräsentanz der Person unter dem Funktionenaspekt. In der Unterscheidung aber zwischen dem Aspekt organisierter Funktionen und dem organisierter Vorstellungen [vgl. FETSCHER (1983) 386] ist m.E. die wesentliche Unterscheidung vom Ich einerseits und Selbst-(und Objekt-) Repräsentanzen andererseits gegeben ... In dieser Betrachtungsweise stehen sich also das Ich als Organisation von Funktionen und das Selbst als Organisation von Vorstellungen (und als Repräsentanz der Gesamtperson) gegenüber.* An diesem Punkt setzte Hartmann 1950 mit der Einführung des Selbst* an. [s.o. Anm. 178-182] ... Es erhebt sich damit die Frage nach dem Verhältnis des Selbst zu den Instanzen des Struktur-Modells.* Hier führten gewisse Inkonsequenzen [Hartmanns] ... zu Schwierigkeiten: 1. die Annahme, daß das Instanzenmodell eine zureichende Beschreibung der seelischen Dimensionen der »ganzen Person« enthalte und 2. seine Interpretation als eines »quasi-räumlichen« Systems, die dazu zwang, alle seelischen Vorgänge und Strukturen irgendwo innerhalb seiner »Grenzen« unterzubringen. Auch Hartmann löste diese Schwierigkeit nicht auf ... In Form der Selbst-Repräsentanzen verlagerte er [das Selbst] ... sofort wieder in das Strukturmodell zurück und teilte es auf die Instanzen auf [vgl. HARTMANN (1950) 132: » ... Mit dem Wort Selbstbesetzung wollen wir nicht andeuten, wo diese Besetzung lokalisiert ist, im Es, im Ich, oder im Über-Ich.«] ... , wodurch das Selbst seinen übergeordneten Charakter wieder verlor ... Er blieb also bei den beiden genannten Interpretationen des Strukturmodells ... und ... sah sich damit gezwungen, das Selbst *in* ihm unterzubringen.« Zum Selbst-Konzept Fetschers s.u.

⁴⁴⁰ in ebd. 330 äußert Kernberg Sympathie für die Vieldeutigkeit von Freuds Ich-Begriff; siehe dazu auch FETSCHER (1983) 386-90 (im Detail s.u. Anm. 444)

⁴⁴¹ s.o. Anm. 296, 325; die Bedeutsamkeit dieser spezifischen Qualität des Selbsterlebens sowohl für Kernbergs Adoleszenzkonzept (s.o. Anm. 323) wie auch hinsichtlich differentialdiagnostischer Überlegungen (s.o. Anm. 362) scheint für ihn außer Frage zu stehen.

Selbsterleben des Spätadoleszenten ist in seiner spezifischen Qualität eben *mehr* als die bewußt / vorbewußte introspektive Wahrnehmung von Selbstrepräsentanzen in Verbindung mit Objektrepräsentanzen – im übrigen ist deren jeweilige *Gesamtheit* dem nach innen gerichteten »Blick« ohnehin niemals zugänglich – ein Teil bleibt immer unbewußt); zudem wird durch die Hineinverlegung des Selbst ins Ich der dualen Grundstruktur des Selbsterlebens⁴⁴² nicht in ausreichendem Maß Rechnung getragen.⁴⁴³

Die hier angerissenen definitatorischen Probleme lassen sich bis zur mehrdeutigen Verwendung des Ich-Begriffs durch Freud⁴⁴⁴ und *Zur Einführung des Narzißmus* (1914) im Kontext von Freuds Auseinandersetzung mit Jung zurückverfolgen;⁴⁴⁵ Hartmanns Versuch einer Klärung – die Unterscheidung von Ich und Selbst – brachte neue Fragestellungen hervor: u.a. die, wie das Verhältnis des Selbst zu den Instanzen des Strukturmodells zu denken sei.⁴⁴⁶

In seinen Aufsätzen *Das Selbst und das Ich* (1981) und *Selbst und Identität* (1983) ist **Rolf Fetscher** dieser Fragestellung nachgegangen und hat versucht, die Begriffe Ich, Selbst und Identität in ihrer je wechselseitigen Bezogenheit neu zu bestimmen. (Ich folge im weiteren seiner Argumentationslinie.)

Ausgehend von der Feststellung, daß die Unterscheidung von Ich und Selbst bereits in der dem Freudschen Ich-Begriff inhärenten Polarität zwischen dem Ich als einem organisierten Komplex von Funktionen einerseits und dem Ich als organisierter Gruppe von Vorstellungen (Hart-

⁴⁴² Ich nehme mein Selbst introspektiv wahr, mache »im psychischen Binnenraum« (RUDOLF 20 f) mein Selbst zum Gegenstand meiner Reflexion. Zur dualen Grundstruktur des Selbsterlebens siehe u.a. auch NEUMANN 14, 18, 47 ff, 51 ff, 217 f; ADAM (2000) 11-15; BOLLAS 62 ff; RUDOLF 20 f; siehe dazu auch (im Sinne einer zusammenfassenden Darstellung der diesbezüglichen Positionen Jungs und Neumanns) CLAUCIG 35-43

⁴⁴³ Ein Beispiel für diesbezügliche Begriffsverwirrungen findet sich bei Rudolf, der das »Selbst als reflexives Bewusstsein vom Ich« (ders. 20) postuliert.

⁴⁴⁴ Zum mehrdeutigen Ich-Begriff bei Freud liefert Fetscher eine zusammenfassende Darstellung in: FETSCHER (1983) 386-90; er geht hier auf die z.T. gegensätzlichen Aspekte des Freudschen Ich-Begriffs ein: Das Ich als Komplex organisierter Funktionen / als organisierte Gruppe von Vorstellungen (vgl. ebd. 386); als Differenzierungsprodukt der Rindenschicht des Es / als Ergebnis von Identifizierungen (vgl. ebd. 386 f); als Teilstruktur der Person / als Repräsentant der Gesamtperson (vgl. ebd. 387 f); das räumlich aufgefaßte Ich als seelische Provinz (vgl. ebd. 388 ff).

⁴⁴⁵ dazu siehe u.a. CLAUCIG 13-34

⁴⁴⁶ siehe dazu u.a. FETSCHER (1983) 389 f; s.o. Anm. 439

manns Selbst-Repräsentanzen) andererseits grundgelegt sei,⁴⁴⁷ schlägt er – darin Hartmann folgend⁴⁴⁸ – vor, **das Ich allein durch seine Funktionen zu definieren**;⁴⁴⁹ ihm und den anderen Instanzen (Es und Überich) kommt kein räumlicher Charakter zu;⁴⁵⁰ das Ich steht der »Repräsentanzenwelt« gegenüber;⁴⁵¹ diese

» ... wird ... nicht *im* Ich ... , sondern in einem (metaphorischen) ›inneren Wahrnehmungsraum« [⁴⁵²][angesiedelt]. Das unräumliche Ich befindet sich bezüglich seiner Wahrnehmungsfunktion auf einer Symmetrieachse zwischen ›äußerem« und ›innerem Wahrnehmungsraum«. Die Wahrnehmungsfunktion des Ichs ... schließt eine ›organisierende Aktivität« ... ein als Ausdruck seiner **synthetischen Funktion***. Diese befähigt es, das Chaos der bloßen Sinneseindrücke zur ›Gestalt«, zu Vorstellungsbildern zu formieren. **Die Konstituierung der Repräsentanzen ist also eine aktive Leistung des Ichs. Dieses wird so ... zum Vollzugsorgan des an sich nicht erfassbaren ›transzendentalen Subjekts«** (Kant ...), also zum eigentlichen Organ der Erkenntnis. [⁴⁵³]... Ebenso wie das Ich die Objekte der Außenwelt ... im inneren Wahrnehmungsraum ›abbildet«, so formiert es auch die Selbstrepräsentanzen, die ... im inneren Wahrnehmungsraum zusammen mit den Objektrepräsentanzen die Repräsentanzenwelt bilden.«⁴⁵⁴

Das Selbst ist in der Folge zu verstehen als die Gesamtheit der Selbstrepräsentanzen einerseits, andererseits als ein Begriff, durch welchen die Ganzheit der Person, »das Subjekt als Ganzes«⁴⁵⁵ bezeichnet wird.⁴⁵⁶

Wie sind nun dieser Selbstbegriff und der Begriff der Identität aufeinander bezogen? Ausgehend von Hartmann und Erikson⁴⁵⁷ weist Fetscher auf einen Innen- und einen Außen-Aspekt des letzteren hin: der Innen-Aspekt der Identität zielt auf »Strukturierung und Festigkeit des Selbst«⁴⁵⁸ ab und vermittelt » ... ›das subjektive Gefühl einer bekräftigenden Gleich-

⁴⁴⁷ vgl. FETSCHER (1983) 386, 389

⁴⁴⁸ vgl. HARTMANN (1950) 120: » ... In der Psychoanalyse ist das Ich ... ein Teilgebiet der Persönlichkeit **und wird durch seine Funktionen bestimmt***.«

⁴⁴⁹ vgl. FETSCHER (1981) 320; ders. (1983) 394

⁴⁵⁰ vgl. ebd. ; ders. (1981) 621

⁴⁵¹ vgl. ders. (1983) 394

⁴⁵² vgl. den »psychischen Binnenraum« bei Rudolf (s.o. Anm. 442).

⁴⁵³ dazu s.o. Anm. 182

⁴⁵⁴ FETSCHER (1983) 394 f

⁴⁵⁵ ebd. 395

⁴⁵⁶ vgl. ebd. 395 f ; s.o. Anm. 182

⁴⁵⁷ vgl. ebd. 397

⁴⁵⁸ ebd.

heit und Kontinuität* (Erikson ...)⁴⁵⁹, der Außen-Aspekt bezieht sich auf das Eingebettet-Sein in- und die Abgrenzung gegen eine soziale Gruppe.⁴⁶⁰

Die oben gestellte Frage, inwiefern der für diese Arbeit relevante Identitätsbegriff als Korrelat eines Strukturbegriffs angesehen werden muß, ist auf Basis des zuletzt Gesagten wie folgt zu beantworten:

Ad. 3.: Bezugsnehmend auf den Innen-Aspekt der Identität kann diese als »Strukturaspekt des Selbst« aufgefaßt werden.⁴⁶¹ » ... die Genese von Selbst und Identität [wird so] zu zwei Seiten eines einzigen Prozesses.«⁴⁶² Vor diesem Hintergrund erscheint es sinnvoll, zwischen Selbst- und Identitätsgefühl zu unterscheiden.⁴⁶³

» ... Da das strukturierte Selbst sich aus einem anlagemäßigen Potential herausbildet, müssen wir zwischen einem *potentiellen Selbst* – dem Fundus der angeborenen Möglichkeiten [⁴⁶⁴] – und dem *strukturierten Selbst* unterscheiden.«⁴⁶⁵ Das potentielle Selbst strebt nach Aktualisierung und empfängt die diesbezüglichen Eros-Impulse vom Es, deren Abstimmung mit den Gegebenheiten der äußeren Realität dem Ich obliegt;⁴⁶⁶

» ... in diesem ständigen Prozeß von Auswahl und Modifikation aktualisiert sich ein strukturiertes Selbst und gewinnt Identität. Das aktualisierte Selbst

⁴⁵⁹ ebd.; vgl. ERIKSON (1968) 15 – s.o. Anm. 201, 202

⁴⁶⁰ vgl. FETSCHER (1983) 397

⁴⁶¹ vgl. ebd.; dieser »Strukturaspekt des Selbst« ist zu unterscheiden von den »vorstellungsmäßige[n] Strukturen (Imagines, Schemata)« (ebd. 395), durch welche Selbst- und Objektrepräsentanzen ausgezeichnet sind, (vgl. ebd.) sowie von der Struktur des Ichs » ... im Sinne eines Komplexes definierbarer Funktionen.« (Ebd.)

⁴⁶² ebd.

⁴⁶³ vgl. ebd. 404: »Ich fasse **Selbst- und Identitätsgefühl*** als subjektive Indikatoren für die ›objektiven‹ Gegebenheiten eines 1. vom Objekt getrennten Selbst (*Selbstgefühl*) und 2. eines in sich strukturierten, kohärenten und kontinuierlichen Selbst, **einer Identität*** (*Identitätsgefühl*) auf ... Das *Selbstwertgefühl* entspricht einer ausgeglichenen Beziehung zwischen Aktual- und Ideal-Selbst und ist gleichzeitig abhängig vom Urteil des Überichs. Aber auch das Identitätsgefühl ist nicht nur abhängig von der Gegebenheit eines strukturierten Selbst. Vielmehr müssen dessen Strukturen (Repräsentanzen) in einem ausgeglichenen Verhältnis zueinander stehen ... Wir müssen also, um die innere Übereinstimmung von Identität und Identitätsgefühl herzustellen, die erstere näher kennzeichnen als strukturiertes *und* in sich übereinstimmendes Selbst, dessen strukturelle Momente vom Ich vorstellungsmäßig und affektiv integriert werden können.« Zum *Identitätsgefühl* s.o. Anm. 402

⁴⁶⁴ siehe dazu u.a. HARTMANN (1950) 125 f ; NEUMANN 8, 47

⁴⁶⁵ FETSCHER (1983) 397

⁴⁶⁶ vgl. ebd. 398

ist strukturiertes*, mit sich identisches Selbst = Identität ... Die Identität wird zum *Bewahrer des Selbst*.* Die einmal begründete (primäre) Identität, die wir ... mit der Grundstruktur des Selbst gleichsetzen, bekommt funktionalen Charakter durch eine Art von Beharrungsvermögen, welches ihrer Struktur Kontinuität verleiht,* die es befähigt, die weiteren Prozesse der Ausdifferenzierung zu »schienen.«⁴⁶⁷

Die introspektive Wahrnehmung von Kohärenz, Stabilität und zeitlicher Kontinuität des Selbst (das *Identitätsgefühl*) reflektiert also die Existenz intrapsychischer Strukturen, von Kernberg definiert als »relativ stabile Konfigurationen psychischer Prozesse«⁴⁶⁸, die durch Internalisierung von Objektbeziehungen geschaffen werden.⁴⁶⁹ Struktur in diesem Sinne stellt nach Gerd Rudolf » ... ein Konstrukt dar, in welchem psychische Funktionsweisen und ... Repräsentanzen aus der Erlebenswirklichkeit eines Menschen ... abstrahiert sind.«⁴⁷⁰

Rudolf, Moderator der Herausgebergruppe des Handbuchs *Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik* (OPD)⁴⁷¹ erläutert in *Struktur als psychodynamisches Konzept der Persönlichkeit* (2002) den Begriff einer intrapsychischen Struktur, die anhand ihrer Funktionen der empirischen Erforschung zugänglich wird.

⁴⁶⁷ ebd.; die *primäre Identität* entsteht im Kontext der frühen Mutter-Kind-Beziehung (vgl. ebd.; siehe dazu auch oben Anm. 235).

⁴⁶⁸ KERNBERG (1984) 17; s.o. Anm. 142

⁴⁶⁹ vgl. ders. (1976) 20 f; s.o. Anm. 328-349

⁴⁷⁰ RUDOLF 2; zu den unterschiedlichen Anwendungen des Strukturbegriffs im Rahmen psychoanalytischer Theorien siehe ebd. 2-5; er unterscheidet dort den Strukturbegriff im Kontext des klassischen Strukturmodells (vgl. ebd. 2 f) von den Begriffen *Charakterstruktur* (vgl. ebd. 3 f), *Neurosenstruktur* (vgl. ebd. 4 f) und jenem Strukturbegriff, welcher dem von Jacobson und Kohut entwickelten Selbstkonzept inhärent ist (vgl. ebd. 5); siehe auch POUGET-SCHORS D., Strukturkonzepte in der psychoanalytischen Entwicklung. In: RUDOLF / GRANDE / HENNINGSEN 49-67

⁴⁷¹ siehe dazu Arbeitskreis OPD (Hg.), *Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik. Grundlagen und Manual*. Bern 1998 [1996] (abgek.: OPD)) ; »Als der Arbeitskreis OPD 1992 seine Arbeit aufnahm, wurde neben den Achsen Krankheitserleben, Beziehung, Konflikt und Syndrom auch eine *Achse Struktur** entwickelt. Die Arbeitsgruppe ... stellt sich die Aufgabe, die oben [RUDOLF 5-32] kurz skizzierten psychoanalytischen Konzepte [intrapsychischer Struktur] in einen konzeptuellen Rahmen zu integrieren, der sich der Ich-Psychologie, der Selbstpsychologie und der Objektbeziehungspsychologie gleichermaßen verpflichtet fühlt und sie verhaltensnah zu operationalisieren.« (RUDOLF 33). Den Einfluß Kernbergs auf die Entstehung der OPD erläutert Pouget-Schors in dies. 57 f.

Der im Kontext seiner Abhandlung – und meiner Arbeit – relevante Strukturbegriff ist nicht jener des *zweiten topischen Modells*,⁴⁷² es geht hier auch nicht um Charakter- oder Neurosenstruktur,⁴⁷³ sondern um Struktur als

» ... ›Struktur des Selbst in seiner Beziehung zu den Objekten‹*. Für diese Bereiche – Selbst, Beziehung, Objekte – bedeutet Struktur die Verfügbarkeit über intrapsychische und interpersonelle Funktionen,* mit deren Hilfe die Person ihr inneres Gleichgewicht und ihre Beziehungsfähigkeit nach außen sicherstellt.«⁴⁷⁴ »Struktur ist abgestimmtes, geordnetes Funktionieren.«⁴⁷⁵

Drei Typen struktureller Funktionen können unterschieden werden: differenzierende, integrierende und regulierende.⁴⁷⁶ »Die Gesamtheit der verfügbaren bzw. nicht verfügbaren Funktionen kennzeichnet das Funktionsniveau der Struktur*.«⁴⁷⁷ Da die Fähigkeit zur Integration die wichtigste Voraussetzung dafür ist, » ... dass ein Individuum im Laufe seiner lebensgeschichtlichen Entwicklung Erfahrungen in sich hineinnimmt und aneignet und dadurch heranreift ... «⁴⁷⁸, wird im Rahmen der OPD das Funktionsniveau der Struktur als bezogen auf die Qualität der Integration (gutes, mäßiges, geringes Integrationsniveau, Desintegration) beschrieben.⁴⁷⁹

⁴⁷² siehe dazu LAPLANCHE / PONTALIS 507 ff; – den Kernberg in sein Strukturmodell integriert (vgl. u.a. KERNBERG (1984) 17)

⁴⁷³ vgl. RUDOLF 3 ff

⁴⁷⁴ ebd. 6; zum Strukturbegriff der OPD siehe auch ARBEITSKREIS OPD (Hg.), Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik OPD-2. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung. Bern 2009 (im weiteren abgek.: OPD-2)) 56-59, 255-280

⁴⁷⁵ RUDOLF 12

⁴⁷⁶ vgl. ebd. 7-11; zu den *differenzierenden strukturellen Funktionen* zählt Rudolf die Selbst-Objekt-Differenzierung, die Affektdifferenzierung, die Selbstreflexion, die Fähigkeit, variable Bindungen zu verschiedenen Objekten aufbauen zu können und die Fähigkeit zur Loslösung von zuvor emotional hoch besetzten Objekten; (vgl. ebd. 7 f) zu den *integrierenden strukturellen Funktionen* s.o. Anm. 429; zu den *regulierenden strukturellen Funktionen* s.o. Anm. 430

⁴⁷⁷ ebd. 12

⁴⁷⁸ ebd. 9

⁴⁷⁹ vgl. ebd.; siehe auch ebd. 12 f, 33-37; **gut integriert** bedeutet, daß psychisches Erleben » ... in einem psychischen Binnenraum [dazu ebd. 20 f] – durchaus in Form von intrapsychischen Konflikten – erfahren und strukturiert werden [kann]. Die Affekte sind dem Selbst verfügbar und für das Objekt erfahrbar ... « (ebd. 13); im Fall **mäßiger struktureller Integration** » ... überwiegt der Modus der Übersteuerung, Affekte werden weniger wahrgenommen und sind weniger verfügbar; Handlungsimpulse werden gegen die eigene Person gerichtet und erhöhen den psychischen Innendruck.« (ebd.) **Gering integriert** bedeutet, daß » ... der Modus der Untersteuerung [überwiegt]; Affektüberflutung und Impulshandlungen

Insgesamt gilt, daß alle strukturellen Elemente als »Fähigkeiten zu« dargestellt werden können:⁴⁸⁰

» ... Wenn das betreffende strukturelle Element auf einem guten Niveau entwickelt und integriert ist, verfügt die Persönlichkeit über eine bestimmte Fähigkeit (z.B. die Fähigkeit, ihre eigenen Affekte differenziert wahrzunehmen ...). In diesem Sinne ist Struktur kein metapsychologisches Konstrukt* ... ; [vielmehr können] alle strukturellen Funktionen ... handlungsnah bzw. erlebnisnah operationalisiert und empirisch untersucht werden.* «⁴⁸¹

Im Rahmen der **Strukturachse** der OPD werden **sechs strukturelle Dimensionen** unterschieden;⁴⁸² jeder von ihnen sind spezifische strukturelle Funktionen zugeordnet, deren Integrationsniveau empirisch untersucht werden kann.⁴⁸³

bestimmen das Bild des Verhaltens. Das Erleben der eigenen Affekte ist mitunter schwer in Worte zu fassen. Angst und Ärger imponieren als diffuse Erregung und Bedrohung, Depression als Leere ... , Beschämung als Auslöschung, Freude und Stolz, wenn überhaupt erfahbar, als Rausch und Ekstase ...

... **Desintegriert: Fragmentierung*** und Desintegration überwiegen. Viele strukturelle Fähigkeiten [siehe ebd. 20-32; im Detail s.u.] sind gering ausgeprägt, es herrscht jedoch **nicht immer eine affektintensive Desintegration im Sinne psychotischer Zusammenbrüche*** vor ... Der Kontakt ist durch Gefühle der Fremdheit und Eigentümlichkeit bestimmt.« (Ebd. 13); zu den vier Stufen des Integrationsniveaus in der OPD siehe auch OPD-2 u.a. 256 ff

Verglichen mit dem strukturdiagnostischen Modell von Otto Kernberg entspricht gutes Integrationsniveau (= die funktionsfähige Struktur) dem neurotischen Organisationsniveau, geringe Integration der Borderline-Organisation und Desintegration der psychotischen Organisation. (Vgl. KERNBERG (1984) 38)

⁴⁸⁰ vgl. RUDOLF 6; nach Kernberg markiert die Fähigkeit zur Identitätsintegration die Grenze zwischen neurotischer- und Borderline-Organisation, (vgl. KERNBERG (1984) 36, 38 ff), die zur Realitätsprüfung die Grenze zwischen Borderline- und psychotischer Organisation (vgl. ebd. 36 ff) .

⁴⁸¹ RUDOLF 6; die OPD kann so als Weiterentwicklung des Konzepts des *strukturdiagnostischen Interviews* von Otto Kernberg angesehen werden; dazu siehe KERNBERG (1984) 15-82

⁴⁸² RUDOLF 33-37; siehe auch OPD-2, 259-280 (ein im Vergleich zu 1996 leicht modifiziertes Modell); Kernberg untersucht im Rahmen seines *strukturdiagnostischen Modells* lediglich die Bereiche Identitätsintegration, Abwehrmechanismen und Realitätsprüfung (vgl. KERNBERG (1984) u.a. 38).

⁴⁸³ Der Einfachheit halber stellt Rudolf in *Struktur als psychodynamisches Konzept der Persönlichkeit* gutes Integrationsniveau der Struktur der strukturellen Störung einander gegenüber; in der OPD wird diesbezüglich eine Abstufung vorgenommen; (vgl. RUDOLF 36 f; OPD-2 u.a. 256 ff) s.o. Anm. 479

Der **Ebene der Selbstwahrnehmung (1.)** sind die Fähigkeiten zur Selbstreflexion, zur Gewinnung einer integrierten **Identität** sowie zu Introspektion und zur Differenzierung der eigenen Affekte zugeordnet.⁴⁸⁴

Im Fall einer strukturellen Störung sind Selbstreflexion und Introspektion eingeschränkt, es besteht Unsicherheit bezüglich der eigenen Identität und die betreffende Person hat Schwierigkeiten, die eigenen Affekte zu differenzieren.⁴⁸⁵

Die **Ebene der Selbststeuerung (2.)** enthält u.a. die Fähigkeit, eigene Impulse zu steuern und zu integrieren, den Selbstwert zu regulieren und sich selbst als den Urheber des eigenen Wollens und Handelns zu erleben.⁴⁸⁶

Bei gegebener struktureller Störung kommt es zu Impulsdurchbrüchen; belastende Affekte werden schwer ausgehalten, die Regulierung des Selbstwerts erweist sich als schwierig (es besteht hohe Kränkbarkeit) und die betreffende Person erlebt sich nur in geringem Ausmaß als Urheber des eigenen Handelns.⁴⁸⁷

Auf der **Ebene der Abwehr (3.)** korrespondiert einem guten Integrationsniveau die Fähigkeit, das seelische Gleichgewicht angesichts intra-

⁴⁸⁴ siehe dazu auch RUDOLF 20-27; er behandelt hier unter *Aspekte des Selbsterlebens* u.a. den psychischen Binnenraum, das psychische Selbst und die Selbstrepräsentanzen, Körper selbst, Selbstreflexion und Affektdifferenzierung, das Selbst als Akteur, Abwehrmechanismen, Identität, Denken, Erinnern und Bewusstsein; zum *psychischen Binnenraum* schreibt er: »Das Erleben des Selbst ist gebunden an die Entwicklung eines **seelischen Binnenraumes**, d.h. einer inneren Bühne, auf der die eigenen Gedanken, Fantasien, Erinnerungen, Gefühle, Objektbilder, Selbstaspekte etc. interagieren und von einem introspektiven Ich differenziert wahrgenommen werden können ... Die so erfahrenen psychischen Akte können ... sprachlich bezeichnet werden ...

Zu den psychischen Vorgängen im seelischen Binnenraum gehören vor allem auch die Aushandlungs- und Entscheidungsprozesse zwischen widersprüchlichen Impulsen, Bedürfnissen ... gegensätzlichen Affekten und die Suche nach Lösungen bei konflikthafter Interessensgegensätzen ...

Unter strukturellen Gesichtspunkten ist es von großer Wichtigkeit, dass die Aushandlungen im eigenen Binnenraum gehalten werden können, ohne dass z.B. bedrohliche Impulse oder negative Affekte nach außen verlegt und den anderen zugeschrieben werden. Es sind also insbesondere **Entscheidungs- und Homöostasebemühungen***, welche ... im psychischen Binnenraum ablaufen. Die Metapher eines ... psychischen Binnenraumes verweist somit auf zwei bedeutsame strukturelle Funktionen: Zum einen die **Fähigkeit, Konflikte intrapsychisch auszutragen*** (eine regulative Funktion) und zum anderen die **Fähigkeit, die eigenen psychischen Vorgänge auf einer ›inneren Bühne‹ wahrnehmen zu können*** (eine reflexive Funktion).«

⁴⁸⁵ vgl. ebd. 33; siehe auch ebd. 22 f, 25 f

⁴⁸⁶ vgl. ebd. 34; siehe auch ebd. 24 f: das *Selbst als Akteur*

⁴⁸⁷ vgl. ebd. 34; siehe auch ebd. 24 f, 28 f

psychischer oder zwischenmenschlicher Konflikte mit Hilfe reifer Abwehrmechanismen⁴⁸⁸ zu erhalten bzw. relativ rasch wiederherzustellen.

Im Fall einer strukturellen Störung werden »primitive« Abwehrmechanismen eingesetzt, was u.a. bedeutet, daß Abwehrvorgänge häufig auf zwischenmenschlicher anstatt auf intrapsychischer Ebene stattfinden.⁴⁸⁹

Die **Ebene der Objektwahrnehmung (4.)** enthält als elementarste Funktion die der **Subjekt-Objekt-Differenzierung**,⁴⁹⁰ daneben Empathiefähigkeit, die Fähigkeit, Objekte ganzheitlich wahrzunehmen und ihnen eigene Absichten und Rechte zuzuerkennen sowie die Fähigkeit, spezifische objektbezogene Affekte (wie Anteilnahme, Sorge und Schuld) zu erleben.

Strukturelle Störungen imponieren auf dieser Ebene u.a. durch unsichere Grenzen zwischen Selbst und Objekt, durch fehlende Empathie sowie durch ausbeuterisches / paranoides Verhalten gegenüber anderen.⁴⁹¹

Was die **Ebene der Kommunikation** betrifft (5.), so reflektiert die Fähigkeit, sich emotional auf andere auszurichten, sich ihnen emotional differenziert mitzuteilen und umgekehrt die affektiven Signale des Gegenüber realistisch wahrzunehmen, ein gutes Integrationsniveau.

Umgekehrt verweisen fehlendes emotionales Interesse an anderen und Schwierigkeiten, sich diesen emotional mitzuteilen bzw. sie umgekehrt emotional zu verstehen auf eine strukturelle Störung.⁴⁹²

Der **Ebene der Bindung** schließlich (6.) sind die Fähigkeiten zugeordnet, intrapsychische Repräsentanzen von anderen zu errichten und affektiv zu besetzen, variable – auch triadische – Bindungen einzugehen sowie Objekte loszulassen und zu trauern.

Die strukturelle Störung wird auf dieser Ebene manifest anhand der eingeschränkten Fähigkeit zu Bindung und Loslösung; der andere wird nur in seiner Realpräsenz als wirklich erlebt und ist in seiner emotionalen Bedeutung austauschbar; es herrscht ein Mangel an emotional positiv besetzten internalisierten Objekten; die intrapsychischen Objekte werden

⁴⁸⁸ siehe dazu ebd. 25; siehe auch KERNBERG (1984) u.a. 32, 38

⁴⁸⁹ vgl. RUDOLF 34; siehe auch ebd. 25 ; zu *primitiven Abwehrmechanismen* siehe KERNBERG (1984) 32-36

⁴⁹⁰ vgl. RUDOLF 7 f, 27; siehe dazu auch KERNBERG (1984) 38

⁴⁹¹ vgl. RUDOLF 34 f

⁴⁹² vgl. ebd. 35; siehe auch ebd. 29, 31 f

in ihrer Mehrzahl als strafend, verfolgend und entwertend erlebt. Das Subjekt fühlt sich durch innere Leere bedroht.⁴⁹³

Das Funktions- bzw. Integrationsniveau der psychischen Struktur eines Menschen kann also (durch den Kliniker) empirisch erforscht werden, und zwar unter Nutzung unterschiedlicher Zugangsebenen:

1. anhand verbaler und nonverbaler Mitteilungen der betreffenden Person, die **Informationen über ihr Selbst- und Beziehungserleben** enthalten⁴⁹⁴ (Aussagen und Verhaltensweisen, die sich auf den Interviewpartner beziehen, sind in diesem Zusammenhang von besonderer Relevanz⁴⁹⁵);

2. durch die damit einhergehende bzw. darauf folgende bewußt vorgenommene probeweise **Identifizierung** des Diagnostikers mit seinem Gegenüber und die anschließende introspektive Analyse des solcherart im eigenen *seelischen Binnenraum* erlebbar gewordenen psychischen Materials;

3. durch Wahrnehmung und Analyse seiner **Gegenübertragungsreaktionen**;⁴⁹⁶

4. durch Beobachtung der betreffenden Person bezüglich ihrer Interaktionen mit anderen;⁴⁹⁷ hier wird (gegebenenfalls) die **Positionierung eines Individuums im Kontext eines spezifischen Sektors der Sozialstruktur einer Gesellschaft** *direkt* »sichtbar«⁴⁹⁸ – auf der ersten Zugangsebene

⁴⁹³ vgl. ebd. 35 f; siehe auch 29 ff

⁴⁹⁴ siehe dazu die Ebenen 1, 2, 4 und 6 der Strukturachse der OPD

⁴⁹⁵ zu letzterem s.o. Ebene 5; aus Perspektive des Interviewers gilt es u.a. zu klären: werde ich realitätsgerecht wahrgenommen oder bin ich Objekt von Übertragungsreaktionen? Welche Abehmechanismen (s.o. Ebene 3) setzt mein Gegenüber ein? Welche Emotionen werden durch sein auf mich bezogenes Verhalten in mir selbst konsteliert? Zu diesem Fragenkomplex siehe auch KERNBERG (1984) u.a. 51 f, 59, 66

⁴⁹⁶ siehe dazu vor allem die Ebenen 1, 3, 4, 5 und 6 der Strukturachse der OPD; zu *Gegenübertragung* s.o. Anm. 71

⁴⁹⁷ siehe dazu vor allem die Ebenen 4 und 5, eventuell auch Ebene 2 der Strukturachse der OPD

⁴⁹⁸ vgl. 1.0.2., Anm. 125; gemeint ist hier die **aktuelle Sozialstruktur** (s.o. 1.0.2., Anm. 129), die für den sozialwissenschaftlichen »Laien« gleichsam »unscharf« »sichtbar« wird; für den »Blick« des Soziologen – der auch auf die *Form der Sozialstruktur* gerichtet ist (s.o. 1.0.2., Anm. 128, 129) – ergäbe sich dem gegenüber ein vergleichsweise »scharfes Bild«. Ich verwende hier den Begriff *Positionierung* in einem sowohl sozialwissenschaftlich- als auch objektbeziehungstheoretisch relevanten Sinn (das Subjekt, das sich z.B. in einer triangulären Beziehungsstruktur an einem bestimmten *Platz* befindet, der darüber hinaus auch ein *Platz* im Kontext einer der triangulären Struktur über- bzw. nachgeordneten familiären bzw. gesellschaftlichen Struktur ist).

Zu »scharfes« / »unscharfes« Bild im Detail s.u.

ist sie (anhand der Auswertung von Mitteilungen über zwischenmenschliche Beziehungen) *indirekt* erschließbar. Im zuerst genannten Fall (Zugangsebene vier) findet die Beobachtung von Interaktionen zwischen Personen (Handlungssequenzen auf der Ebene zwischenmenschlichen Verhaltens) im *äußeren Wahrnehmungsraum* des Diagnostikers statt, im zweiten Fall (Ebene eins) im *inneren Wahrnehmungsraum*⁴⁹⁹ – durch die zeitweise bewußte Internalisierung eines Ausschnitts der Repräsentanzenwelt einer anderen Person. (In beiden Fällen ist die Wahrnehmung – gemessen an den Qualitätsstandards der *Sozialanthropologie* – »unscharf« und bezieht sich auf einen Sektor der *aktuellen Sozialstruktur* der betreffenden Gesellschaft.)

Wie oben mehrfach erläutert, **entstehen intrapsychische Strukturen durch unterschiedliche Prozesse der Internalisierung von zwischenmenschlichen Beziehungen im Verlauf der ersten Lebensjahre**,⁵⁰⁰ die Qualität letzterer (bezogen u.a. auf den Grad ihrer Stabilität, auf das Kriterium der zeitlichen Kontinuität und die affektive Besetzung der jeweiligen Objekte durch das Subjekt – m.a.W. die spezifische Beschaffenheit von deren **Struktur**) korreliert mit dem Integrationsgrad der intrapsychischen Struktur des Subjekts und – gleichsam in deren Zentrum – mit dem Integrationsgrad der Identität.⁵⁰¹ **Im Verlauf der Adoleszenz ereignen sich spezifische Transformations- und Konsolidierungsprozesse in zentralen Bereichen der psychischen Struktur (Ich, Über-Ich, Selbst), als deren wesentlichstes Resultat phasenadäquat die Gewinnung integrierter Identität anzusehen ist.**

Das der Spätadoleszenz zuzuordnende Erleben von **Kohärenz, Konsistenz und zeitlicher Kontinuität des Selbst**,⁵⁰² welches dem Identitätsgefühl,⁵⁰³ das eine integrierte Identität reflektiert, inhärent ist, gründet zu allererst⁵⁰⁴ (Fälle, in denen die Adoleszenz bei gegebenen schädigenden Kindheitseinflüssen als *zweite Chance* genutzt werden kann,⁵⁰⁵ bestätigen als Ausnahme diese Regel) in der Erfahrung, als Kind um seiner selbst willen geliebt worden zu sein und – damit korrelierend – in Beziehungs-

⁴⁹⁹ vgl. oben Anm. 454; siehe auch Anm. 484

⁵⁰⁰ s.o. Anm. 328-332, 334-346, 468, 469

⁵⁰¹ vgl. oben Anm. 358

⁵⁰² vgl. oben u.a. Anm. 413-415

⁵⁰³ vgl. oben u.a. Anm. 402, 403, 416-423, 463

⁵⁰⁴ im Sinne einer Basis für den späteren positiven Verlauf der ödipalen Phase, der Latenzzeit und der Adoleszenz

⁵⁰⁵ vgl. oben Anm. 230, 231

strukturen, in deren Kontext das kindliche Selbst von emotional kontinuierlich präsenten Erwachsenen in ausreichendem Maß gespiegelt wurde⁵⁰⁶ und diese Erwachsenen für die Idealisierungs- und Entidealisierungsbedürfnisse des Kindes in ausreichendem Maß zur Verfügung standen,⁵⁰⁷ in denen das Kind die erwachsenen Bezugspersonen im wesentlichen als verlässlich und moralisch integer erlebte und diese sich als fähig erwiesen, aggressive und libidinöse Triebregungen des Kindes stellvertretend zu integrieren und ihnen auch Grenzen zu setzen.

Was hier idealtypisch und unter Bezugnahme auf einige wesentliche Kriterien als Beziehung zwischen *ausreichend guten Eltern*⁵⁰⁸ und ihrem Kind skizziert wurde, ist, ebenso wie eine mehr oder weniger stark gestörte familiäre Struktur, nicht nur dem psychoanalytisch geschulten Kliniker empirisch zugänglich; ganz grundsätzlich wäre jede Person auf neurotischem Organisationsniveau⁵⁰⁹ mit intakten Ich-Funktionen bei gegebenem Interesse und differenzierter emotionaler Wahrnehmungsfähigkeit in der Lage, entsprechende Beobachtungen durchzuführen (einschließlich der Wahrnehmung der in der eigenen Psyche konstellierte Emotionen und Affekte) und Interaktionen der in die jeweilige Situation involvierten Personen zu beschreiben; das Resultat wäre die – verglichen mit der Analyse des Klinikers – relativ »unscharfe« Darstellung eines Prozesses, welchem spezifische Strukturen inhärent sind.

Die Beziehung eines Kindes zu seinen Eltern kann aber auch aus psychoanalytischer Perspektive erforscht werden, z.B. rekonstruktiv im Rahmen einer Analyse.⁵¹⁰ Gegenstand *dieser* Forschungsarbeit wären nun nicht mehr empirisch unmittelbar zugängliche Interaktionen von Individuen auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen, sondern *psychoanalytische Tatbestände*⁵¹¹; der »Blick« sowohl des Analytikers wie auch des Analysanden wird »nach innen« und »in die Tiefe« gerich-

⁵⁰⁶ vgl. u.a. KOHUT (1977) 95; ders. (1971) 141 ff; siehe dazu auch CLAUCIG 48 ff

⁵⁰⁷ siehe dazu KOHUT (1971) 43, 45 f, 57-77; siehe dazu auch CLAUCIG 50 f

⁵⁰⁸ siehe dazu WINNICOTT (1960) 189 f

⁵⁰⁹ siehe dazu KERNBERG (1984) u.a. 38; bei RUDOLF 33-35 ist das neurotische Organisationsniveau dargestellt anhand der jeweiligen *strukturell verankerten Fähigkeiten*.

⁵¹⁰ oder durch Direktbeobachtung im Kontext der psychoanalytisch orientierten Säuglingsforschung – siehe dazu u.a. STERN D.N., Die Lebenserfahrung des Säuglings. Stuttgart 2000 [1985]

⁵¹¹ s.o. Vorwort, Anm. 35; *psychoanalytischen Tatbeständen* – z.B. Übertragungsvorgängen – eignet eine empirisch wahrnehmbare Komponente, die durch den Akt der Deutung mit einem bislang unbewußten Aspekt einer internalisierten Objektbeziehung des Analysanden verknüpft wird.

tet⁵¹² und – wie im Zuge jedes wissenschaftlichen Unternehmens – »scharf gestellt«; durch das solcherart ermöglichte Erkennen bislang unbewußter **intrapsychischer Prozesse und Strukturen** wird das die zwischenmenschlichen Beziehungen auf der Ebene der Alltagsrealität darstellende »unscharfe Bild« (s.o.) – das in diesem Fall aus Erinnerungen des Analysanden zusammengesetzt und auf der Ebene intrapsychischer Repräsentanzen »angesiedelt« ist – nicht einfach ergänzt oder komplettiert, sondern gleichsam *überschrieben*; es kann nun nicht mehr so gesehen werden wie bisher, ist aber dennoch in der neuen, *stärkeren* Darstellung mitenthalten.⁵¹³ Diese läßt wieder Strukturen erkennen und unter Bezugnahme auf die Metapher der »Tiefe« erscheint es mir naheliegend, ihr »**Tiefenschärfe**« zu attestieren.

Die Strukturen der primären Objektbeziehungen eines Individuums und dessen intrapsychische Strukturen, die durch Internalisierung ersterer und in ständiger Interaktion mit den Objekten konfiguriert wurden, bilden einander gewissermaßen ab, wenn auch nicht im Sinne direkter Entsprechung; die konkrete Beschaffenheit der intrapsychischen Struktur eines Individuums ist zwar durch die Strukturen seiner frühen Objektbeziehungen in erheblichem Ausmaß determiniert, indem diese durch Prozesse der Introjektion, Identifizierung und schließlich im Kontext der Gewinnung von Ichidentität in die Psyche des Subjekts »hineingenommen«⁵¹⁴ werden;⁵¹⁵ im Verlauf ebendieser Prozesse werden sie aber auf hochindividuelle Art und Weise unter Anwendung *der integrierenden (bzw. synthetischen), differenzierenden und regulierenden Funktionen des Ichs*⁵¹⁶ »verarbeitet« und – insbesondere im Kontext des Prozesses der Konsolidierung der Identität während der Adoleszenz – transformiert. Der Grad von deren Verfügbarkeit und das altersadäquate Niveau der Ausdifferenzierung dieser *strukturellen Funktionen* reflektieren wie-

⁵¹² vgl. ebd.

⁵¹³ siehe dazu u.a. ERDHEIM (1993) 946: » ... Der psychoanalytische Prozeß ist ... eine Erfahrung, die ein neues Verständnis des Erinnernten gestattet. Dieses Verständnis darf jedoch nicht als statisch begriffen werden; gerade als ginge es darum, fix und fertige Erinnerungen auftauchen zu lassen und »richtig« zu interpretieren. Vielmehr geht es darum, in den Erinnerungen neue Valenzen und Bedeutungen zu erkennen, und zwar aufgrund dessen, was in psychoanalytischen Prozeß vor sich geht.« In genau diesem Sinne kann die Psychoanalyse » ... als neue, wiederhergestellte Adoleszenz [des Analysanden] betrachtet werden.« (Ebd. 947, vgl. oben Anm. 387)

⁵¹⁴ vgl. RUDOLF 9

⁵¹⁵ vgl. oben Anm. 328-349

⁵¹⁶ vgl. RUDOLF 6-11; s.o. Anm. 429, 430, 476

derum die Qualität spezifischer Beziehungserfahrungen des Kindes (bzw. – im Fall des Nutzens der Adoleszenz als *zweiter Chance* – auch noch des Jugendlichen).

Strukturen auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen (u.a. primärer Objektbeziehungen und Beziehungen zwischen Personen in spezifischen Sektoren der Sozialstruktur einer Gesellschaft) **und intrapsychische Strukturen**, welche zueinander in unterschiedlichen Verhältnissen wechselseitiger Beeinflussung und Entsprechung stehen,⁵¹⁷ **sind hinsichtlich ihrer je spezifischen Beschaffenheit nicht nur auf kognitiver Ebene** (im Sinne mehr oder weniger »scharfer« »Bilder«), **sondern auch affektiv-emotional**⁵¹⁸ **verifizierbar**. Die unterschiedlichen Prozesse wechselseitiger Beeinflussung von intrapsychischen Strukturen und Strukturen im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen können gerade unter Bezugnahme auf diese Ebene besonders deutlich »herausgearbeitet« werden: der spezifische Affekt, welcher der jeweiligen *Selbst-Objekt-Affekt-Ein-*

⁵¹⁷ vgl. die Definition *Objektbeziehungstheorie* in KERNBERG (1976) 54 ff ; dazu s.o. 1.1.2.0.3., Anm. 243

⁵¹⁸ zur Differenzierung **Affekt – Emotion** (Gefühl) siehe u.a. Jacobson E., Zur psychoanalytischen Theorie der Affekte. (1953) In: dies., Depression. Eine vergleichende Untersuchung normaler, neurotischer und psychotisch-depressiver Zustände. Frankfurt 1978 [1971] 17-61 (im weiteren abgek.: JACOBSON (1953)); siehe dazu auch KERNBERG (1976) 94 ff, 98 f; zur Unterscheidung *Affekt – Emotion* in der Analytischen Psychologie siehe u.a. GRAMICH B., Affekt. In: MÜLLER / MÜLLER 5 f; zu *Affekt* siehe auch LAPLANCHE / PONTALIS 37 f; » ... Ausdruck, der jeden affektiven Zustand bezeichnet, sei er peinlich oder angenehm, verschwommen oder näher bestimmt, ob in Form einer massiven Abfuhr oder allgemeinen Tönung sich anbietend. Nach Freud wird jeder Trieb auf den beiden Ebenen Affekt und Vorstellung ausgedrückt. Der Affekt ist die qualitative Äußerungsform der Quantität an Triebenergie ... « (ebd. 37); siehe auch KERNBERG (1995) 34-44; die biologische Funktion von Affekten » ... besteht darin, die Kommunikation zwischen Säugling und Pflegeperson zu ermöglichen sowie die allgemeine Kommunikation zwischen Individuen, die der Befriedigung elementarer Instinkte dient ... Nahrungsaufnahme, Kampf- und Fluchtverhalten sowie Paarung stellen grundlegende Organisationsstrukturen von Instinkten dar, und die entsprechenden Affektzustände können als Komponenten dieser Strukturen gelten ... « (ebd. 34) und weiter: »**Ich betrachte Affekte als Instinktstrukturen*** ... , als ihrem Wesen nach psychophysiologische, biologisch gegebene, im Verlauf der Entwicklung aktivierte Phänomene, die psychische Komponenten umfassen. Dieser psychische Aspekt wird ... so organisiert, daß er die aggressiven und libidinösen Triebe bildet, die Freud beschrieben hat ... Entgegen der in der Psychoanalyse immer noch weitverbreiteten Auffassung, Affekte seien bloße Abfuhrprozesse, halte ich sie also für die **Brückenstrukturen zwischen biologischen Instinkten und psychischen Trieben.*** Die affektive Entwicklung basiert ... auf von Affekten durchdrungenen Objektbeziehungen, die in Gestalt affektiver Erinnerungen vorliegen.« (Ebd. 39)

heit als kleinstem Baustein psychischer Strukturen⁵¹⁹ inhärent ist, war integraler Bestandteil einer vorangegangenen Beziehungserfahrung; diese kann zwar – als internalisierte Beziehungserfahrung – gegebenenfalls zu einem späteren Zeitpunkt **nachträglich** affektiv-emotional (und auf der Ebene kognitiven Verstehens) neu interpretiert werden (ein Vorgang, dem im Kontext der Transformationsprozesse der Adoleszenz hinsichtlich einer Neubewertung kindlichen (z.B. sexuellen) Erlebens aus der Perspektive des nunmehrigen Jugendlichen zentrale Bedeutung zukommt⁵²⁰) – **die Qualität des Affekts** (z.B. sexuelle Erregung) **bleibt aber auf der Ebene der Neuinterpretation erhalten**; was sich ändert, ist der dem Affekt gleichsam zur Verfügung stehende Energiebetrag,⁵²¹ der der damaligen Beziehungserfahrung (nachträglich) zugeordnete neue Sinn sowie ein damit verknüpfter, der ursprünglichen Erfahrung nicht (bewußt) assoziierter (neuer) Affekt (z.B. Angst oder Schuld).⁵²²

Was nun die emotionale Qualität einer spezifischen Beziehungserfahrung eines Subjekts (und damit auch die Beschaffenheit der Struktur dieser Beziehung im Beobachtungszeitraum) betrifft, so ist diese – wie oben dargelegt – in einem erheblichen Ausmaß durch die affektiv-emotionale Besetzung der durch das aktuelle Beziehungserleben konstellierten intrapsychischen Strukturen determiniert. **Beziehungsstrukturen können hinsichtlich ihrer affektiv-emotionalen Besetzung durch involvierte Individuen-, intrapsychische Strukturen hinsichtlich ihrer affektiv-emotionalen Besetzung durch das Subjekt empirisch untersucht werden:**

⁵¹⁹ dazu s.o. Anm. 332

⁵²⁰ zum Phänomen der *Nachträglichkeit* s.o. Anm. 387; siehe auch ERDHEIM (1993) bes. 936-943, 946-949

⁵²¹ Freuds Ausführungen über *Nachträglichkeit* im *Entwurf einer Psychologie* (1895) fallen in die Zeit *vor* der Konzeption seiner Theorie der *infantilen Sexualität* (siehe dazu u.a. FREUD (1905)); nur vor *diesem* Hintergrund wird sein damaliger, von Laplanche / Pontalis zusammengefaßter Standpunkt nachvollziehbar: » ... die Verdrängung [setzt] in der zeitlichen Reihenfolge zwei eindeutig voneinander getrennte Ereignisse ... [voraus]. Das zeitliche erste besteht in einer sexuellen Szene (Verführung durch einen Erwachsenen), **die aber für das Kind noch keine sexuelle Bedeutung hat.*** Das zweite Ereignis hat gewisse Ähnlichkeiten mit dem ersten, ... aber jetzt ist durch die inzwischen eingetretene Pubertät eine **sexuelle Empfindung*** möglich, die das Subjekt bewußt an das zweite Ereignis knüpft, während sie in Wirklichkeit durch die Erinnerung an das erste ausgelöst wurde.« (LAPLANCHE / PONTALIS 315; siehe dazu auch ERDHEIM (1993) 940 ff) **Auch das zeitlich erste Ereignis war für das Kind mit sexuellen Empfindungen verbunden**, im Sinne kindlichen sexuellen Erlebens, und das bedeutet u.a.: auf niedrigerem Energieniveau, verglichen mit dem späteren Adoleszenten; zum höheren Energieniveau (dem »Triebschub«) ab der Pubertät s.o. Anm. 271, 281; siehe dazu u.a. auch LAUFER / LAUFER 20 f

⁵²² vgl. u.a. ERDHEIM (1993) 940

Eine Beziehungsstruktur (im Bereich primärer Objektbeziehungen), innerhalb derer z.B. ein Kind sich sicher und geborgen fühlt (die also im Erleben des Kindes auf diese spezifische Weise emotional besetzt ist), wird – von einem teilnehmenden Beobachter direkt empirisch untersucht – in diesem via Identifizierung (wechselweise mit dem Kind und mit der jeweiligen Bezugsperson des Kindes) bzw. via Wahrnehmung der Beziehungsstruktur in der gegebenen Situation Gefühle von Sicherheit und Geborgenheit konstellieren (er hat dann das Selbsterleben sowohl des Kindes als auch z.B. der Mutter bzw. die gegebene Situation im *Feld* der Beziehung zwischen Kind und Bezugsperson emotional richtig »erfaßt«); ähnliche Emotionen werden auch für einen Beobachter⁵²³ erlebbar sein, der sich in Interaktion mit einer anderen erwachsenen Person befindet, welche auf Basis entsprechender Kindheitserfahrungen und als Resultat eines phasenadäquat verlaufenen Adoleszenzprozesses über eine integrierte Identität verfügt und die in der betreffenden Situationen Ruhe und Sicherheit ausstrahlt bzw. als »ganze Person« emotional wahrnehmbar ist.

Wiederum kann hier der »unscharfen« emotionalen Wahrnehmung des klinisch nicht geschulten Beobachters die differenziertere emotionale Wahrnehmungsfähigkeit des Psychoanalytikers nicht so sehr gegenüber – sondern an die Seite gestellt werden; er verfügt über eine spezifische Ausbildung und über ein diagnostisches Instrumentarium, das ihn auch auf emotionaler Ebene gleichsam »schärfer sehen« läßt.⁵²⁴

Schließlich gilt, daß nicht nur die Wahrnehmung von intrapsychischen Strukturen und von Beziehungsstrukturen (auf Mikro-Ebene u.a. im Bereich primärer Objektbeziehungen), sondern auch von empirisch unmittelbar zugänglichen Sektoren der Sozialstruktur einer Gesellschaft *im Beobachter* je spezifische Emotionen und Affekte auslöst und letztere solcherart ebenfalls auf affektiv-emotionaler- (und nicht nur auf kognitiver) Ebene wahrgenommen werden.⁵²⁵ So konstellieren stabile, von den

⁵²³ vgl. oben Anm. 509

⁵²⁴ Der Psychoanalytiker sollte in der Lage sein, im eigenen *seelischen Binnenraum* Emotionen und Affekte, die *seinem* Selbsterleben zuzuordnen sind, von solchen Emotionen und Affekten zu unterscheiden, die das Erleben des *anderen* in ihm konstellierte, sei es infolge bewußt vorgenommener Identifizierung oder infolge unterschiedlicher Formen von Gegenübertragung; siehe dazu u.a. KERNBERG (1984) 80 ff; siehe auch oben Anm. 361, 362

⁵²⁵ Durkheim und Radcliffe-Brown hatten sich lediglich für die *social sentiments* interessiert, welche in Ritualteilnehmern ausgelöst werden; (vgl. oben 1.0.2., Anm. 174, 175) hier geht es um die Emotionen des teilnehmenden Beobachters, deren Wahrnehmung und Ana-

in eine *Situation*⁵²⁶ involvierten Personen als emotional befriedigend erlebte Strukturen (im Sinne kohärenter zwischenmenschlicher Beziehungen) im Beobachter mit hoher Wahrscheinlichkeit *andere* Emotionen als fragile, konflikthafte oder gar in Auflösung befindliche Strukturen, besonders dann, wenn dieser als *teilnehmender Beobachter* auf spezifische Weise selbst in diese Strukturen eingebunden ist. Sehr zutreffend postuliert Turner für letzteren Fall: » ... the breakdown of a social system can only result in *anomie*, *angst* [sic!], and the fragmentation of a society into a mass of anxious and disoriented individuals ... «⁵²⁷

Als **Zusammenfassung** des zuletzt Gesagten ist festzuhalten: Intrapsychische Strukturen, Strukturen zwischenmenschlicher Beziehungen (u.a. primärer Objektbeziehungen) und Sektoren der Sozialstruktur einer Gesellschaft können hinsichtlich ihres Funktionsniveaus bzw. des Grades ihrer Stabilität (in Abstufungen zwischen Kohärenz und Fragmentierung) entsprechend der gegebenen Kompetenz des Beobachters auf kognitiver und / oder emotional-affektiver Ebene in unterschiedlichen »Schärfegraden« »gesehen« werden.

Damit ist – ausgehend von der psychoanalytischen Interpretation des *Mukanda*-Rituals durch Kubik und unter Bezugnahme auf ein psychoanalytisches Adoleszenz-, Identitäts- und Strukturkonzept – das Terrain in ausreichendem Maß vorbereitet, um abschließend die These zu verifizieren.

lyse ihm auf einer spezifischen Ebene den Zugang zum differenzierteren Verstehen einer sozialen Situation erschließen.

⁵²⁶ Den Begriffen *Situation* bzw. *case* und – darauf bezogen – der Methode der *Situationsanalyse / case study* kommt im Theoriesystem Gluckmans ein zentraler Stellenwert zu; vgl. oben 1.0.2., Anm. 166, 167, 170, 171, 173

⁵²⁷ TDFM (1972) 250; vgl. oben Anm. 21

CONCLUSIO

Hinsichtlich der Entwicklung des *liminality*-Konzepts aus Verlaufsstruktur und Symbolik des *Mukanda*-Rituals und der Ableitung des *Communitas* / *Antistruktur*-Konzepts aus ersterem wurde alles Wesentliche in 1.2.3. und 1.2.4. gesagt.⁵²⁸

Damit bleiben zwei Fragestellungen (Punkt 5. und 6. der These) zu klären (wobei ich aus argumentationstechnischen Gründen den letzten Punkt zuerst behandeln werde): (1.) »Wo« ist in Symbolik, Verlaufsstruktur und im *ritual field*⁵²⁹ von *Mukanda* das Thema der männlichen Adoleszenz »auffindbar«? (2.) Welche Teile des von Turner dokumentierten symbolischen Materials bzw. des Verhaltens von Ritualteilnehmern verweisen auf Referenten im Bereich intrapsychischen Erlebens, die den Themen Identitätsgewinnung / Gefahr der Fragmentierung zuzuordnen sind? (Im Kontext der Bearbeitung der zweiten Fragestellung wird somit einen Teilaspekt der ersten gesondert behandelt.) An dieser Stelle gilt es spezifische Unterscheidungen vorzunehmen bezüglich desjenigen, der Strukturen (auf zwischenmenschlicher und / oder intrapsychischer Ebene) im Sinn eines bewußten Erkenntnisaktes kognitiv und / oder affektiv-emotional wahrnimmt (»sieht«), des Textes, in welchem er das Erkannte festhält und – im Fall des veröffentlichten Textes – anderen zugänglich macht und zur Diskussion stellt und des Lesers, der sich im Zuge der Lektüre der Anstrengung unterzieht, das vom Autor auf kognitiver und / oder emotionaler Ebene Dargestellte (sei es auf den zwischenmenschlichen oder intrapsychischen Bereich bezogen) in seinen *inneren Wahrnehmungsraum* »hereinzunehmen« und sich solcherart mit dem Autor bzw. mit von diesem beschriebenen Personen probeweise zu identifizieren. Der Sozialanthropologe, der eine *Situationsanalyse*⁵³⁰ –, der Psychoanalytiker, der einen *Fallbericht* veröffentlicht, ermöglicht – im Sinne einer diesbezüglichen bewußten Intention – dem Leser den Nachvollzug von Wahrnehmungen, Denkopoperationen und mit beiden korrelierenden Affekten und Emotionen, als deren Gegenstand Prozesse auf

⁵²⁸ s.o. 1.2.3.0., u.a. Anm. 310, 311; 1.2.3.1., u.a. Anm. 322, 324, 329, 333, 336, 339, 341-344, 346-351, 357, 368; 1.2.3.2., u.a. Anm. 400, 431; 1.2.4., u.a. Anm. 434, 451, 454, 466

⁵²⁹ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 857-861

⁵³⁰ s.o. 1.0.2., Anm. 166, 167

zwischenmenschlicher und / oder intrapsychischer Ebene »sichtbar« werden, denen auf je spezifische Weise Strukturen inhärent sind.

Vor dem Hintergrund dieser skizzenhaften Darstellung bestimmter Aspekte auf Strukturen bezogener Vorgänge von Erkenntnisvermittlung gewinnt das Spezifische der unter (2.) formulierten (und auf Punkt 5. der These bezogenen) Fragestellung Kontur: Es war gerade **nicht** Turners Intention, hinsichtlich der Symbolik von *Mukanda* Referenten zu benennen und zu analysieren, die er der Ebene intrapsychischen Erlebens zuzuordnen gehabt hätte; sein Bezugsrahmen, innerhalb dessen er das Konzept von *Struktur und Antistruktur* entwickelte, war vielmehr definiert anhand des Begriffs von *Sozialstruktur* im Sinne der britischen Sozialanthropologie.⁵³¹ Daß er – durch seine Freud-Lektüre sensibilisiert für die Wahrnehmung intrapsychischer Referenten ritueller Symbolik – im *Mukanda* auf **dieser** Ebene etwas *Antistruktur* entsprechendes »sah« (im Sinne der oben vorgenommenen Differenzierungen mit hoher Wahrscheinlichkeit »**unscharf**« und vor allem **auf affektiv-emotionaler Ebene**), ist für uns nicht direkt verifizierbar (er berichtet ja nicht darüber), vielmehr indirekt erschließbar, wenn das von ihm, White, Gluckman und Kubik dokumentierte symbolische Material integrierte Identität und Fragmentierung als Referenten auf intrapsychischer Ebene »sichtbar« werden läßt. Wenn hier etwas zu »sehen« ist, dann vermochte auch er es zu »sehen«; und angesichts des Umstands, daß er auf *sozialstruktureller* Ebene im *Mukanda Antistruktur* »sah«, obwohl es auf dieser Ebene dort nicht zu »sehen« gibt, ist davon auszugehen, **daß er auf intrapsychischer Ebene »sah« – und den »Blick« sofort wieder abwandte:** » ... We shudder back thankfully into the light of social day.«⁵³² So ist es der **Text**, der etwas enthüllt, was verborgen bleiben sollte, der also nicht nur über rituelle Symbole berichtet, sondern dem selbst eine symbolische Funktion zukommt, ganz im Sinne des *ku-solola*-Prinzips der Ndembu.⁵³³

Ad. 1. Auch wenn die *ritual subjects* in den von White, Turner, Gluckman und Kubik dokumentierten *mikanda*-Beschneidungsschulen zum Großteil Knaben gegen Ende der Latenzzeit waren,⁵³⁴ erscheint *Mukanda*

⁵³¹ vgl. oben 1.2.4., u.a. Anm. 436, 437, 440

⁵³² TFS (1958/1964) 46; vgl. oben 2., Anm. 45

⁵³³ vgl. oben 1.2.2.1.1., u.a. Anm. 80

⁵³⁴ vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 823; 3., Anm. 44, 47

nicht als Latenz- sondern als **Adoleszenz-Ritual**⁵³⁵ – nicht nur in Anbetracht des in früherer Zeit (bezogen auf die fünfziger Jahre) fortgeschritteren Alters der Initianden,⁵³⁶ sondern – vor dem Hintergrund des oben entwickelten psychoanalytischen Adoleszenz-Konzepts – angesichts spezifischer Aspekte der Symbolik des Rituals sowie der ihm von den Ndembu, Vankhangala und Vambwela bewußt zugeordneten Funktionen in Zusammenhang mit den vor allem von Kubik beschriebenen Transformationsprozessen auf intrapsychischer Ebene und auf der Ebene primärer Objektbeziehungen.

So ist die **definitive Loslösung der Initianden von ihren Müttern** – eines der von den Männern vehement angestrebten Hauptziele des Rituals⁵³⁷ – aus psychoanalytischer Perspektive der Adoleszenz zuzuordnen;⁵³⁸ im Ritual zunächst auf räumlicher Ebene wirkungsvoll inszeniert, hat sie letztlich intrapsychisch zu erfolgen.⁵³⁹ Die **Aufrichtung der Inzestschranke** – unabdingbare Voraussetzung für das Gelingen der Trennung von der internalisierten Mutter – ist zunächst eine Leistung des Latenzkindes,⁵⁴⁰ ihre erneute und nun endgültige Durchsetzung jedoch auf spezifische Weise eine Herausforderung für das Über-Ich des Adoleszenten in dem Sinn, daß es » ... gleichzeitig ... die Verdrängungsschranken öffnen und die Last der Gegenbesetzung aufheben [soll] ... «⁵⁴¹; die Identifizierung mit dem ödipalen Rivalen – während der Latenzzeit inakzeptabel – wird jetzt, wenn das sexuelle Begehren auf ein nicht-inzestuöses Objekt gerichtet wird, ichtsyntaxon.⁵⁴²

Daß *im Mukanda*⁵⁴³ die Internalisierung des Inzestverbots durch massive Traumatisierung in Form der Beschneidung als »Beinahe-Kastration«⁵⁴⁴ und durch Einschärfung von Tabus⁵⁴⁵ erfolgt, hier also mit

⁵³⁵ Nach meinem Dafürhalten ist dieser Begriff der dem Ritual inhärenten Dynamik angemessener als der traditionelle Terminus *Pubertätsritus*; siehe in diesem Zusammenhang die Kritik Crapanzanos an van Genneps Unterscheidung zwischen »sozialer« und »physiologischer Pubertät« (vgl. CRAPANZANO 18).

⁵³⁶ vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 823

⁵³⁷ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., u.a. Anm. 830, 831; 3., u.a. Anm. 47, 54-58

⁵³⁸ s.o. u.a. Anm. 160, 244, 252, 301, 323

⁵³⁹ s.o. u.a. Anm. 253, 268

⁵⁴⁰ vgl. oben Anm. 160 (Freud), 274, 280 (Blos), 307 (Jacobson)

⁵⁴¹ JACOBSON (1964) 185; vgl. oben Anm. 307; KERNBERG (1984) 200; vgl. oben Anm. 323

⁵⁴² vgl. oben Anm. 308

⁵⁴³ vgl. oben Anm. 26

⁵⁴⁴ vgl. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 942; 2., Anm. 94, 95; 3., Anm. 57

⁵⁴⁵ vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., u.a. Anm. 973, 989, 1039, 1040; 3., u.a. Anm. 94, 96-104,

Kastrationsangst und der Aufrichtung massiver Gegenbesetzungen »gearbeitet« wird, läßt es zunächst plausibel erscheinen, das Ritual phasenadäquat dem ödipalen Kind bzw. der Latenzzeit zuzuordnen; dem steht entgegen die **Massivität der Intervention**, von der auf eine reale Gefahr zu schließen naheliegend erscheint: auf die Gefahr eines möglichen Inzests in Form eines vollzogenen Koitus (das ödipale Kind bzw. der Knabe während der Latenzzeit ist physiologisch nicht in der Lage, eine erwachsene Frau sexuell zu befriedigen, der geschlechtsreif gewordene Adoleszente hingegen sehr wohl⁵⁴⁶); zudem bezieht sich eine Reihe von rituellen Handlungsanweisungen und Tabus direkt auf das in unmittelbarer zeitlicher Nähe befindliche Ziel der Erlangung des **Genitalprimats** und die damit verbundene Fähigkeit, einen heterosexuellen Geschlechtsverkehr zu vollziehen: die Erektionsfähigkeit des Initianden wird Schaden nehmen, wenn er durch das *ndambi* (auf die Vagina der Mutter) schaut;⁵⁴⁷ er soll (laut White) unmittelbar im Anschluß an *Kwidisha*⁵⁴⁸ (die Wiederangliederungsriten) Geschlechtsverkehr mit einer ihm unbekanntem Frau haben, die nicht weiß, daß er aus dem *Mukanda* kommt⁵⁴⁹ bzw. er darf (laut Turner) für lange Zeit mit keiner Frau schlafen⁵⁵⁰ – ein Verbot, das nur dann Sinn macht, wenn er dazu tatsächlich in der Lage wäre.

Durch *Mukanda* soll – wie von Kubik anhand des vorliegenden Materials mehrfach betont – das **Über-Ich** der Initianden eine substantielle Stärkung erfahren⁵⁵¹ und obschon diese sich in der Latenzphase befinden, in welcher die Reifung spezifischer Über-Ich-Funktionen pha-

127, 130-133

⁵⁴⁶ vgl. WINNICOTT (1963/1965) 321; Erdheim hält in ders. (1998) 311f fest, womit im Fall des Scheiterns des Adoleszenzprozesses zu rechnen ist: daß dann » ... das Individuum ... die Probleme der frühen Kindheit zwar wiederbelebt, sie aber nicht lösen kann und [jetzt] mit den Möglichkeiten des Adoleszenten auslebt. Das heißt: seiner Sexualität, seinem Haß und seinen Omnipotenzphantasien stehen nun ganz andere physische und kognitive Möglichkeiten zur Verfügung als einst dem Kleinkind.* Die frühkindlichen Probleme sind also gewissermaßen mit dem Individuum ins Adoleszente gewachsen.«

⁵⁴⁷ vgl. oben Anm. 103; 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 973

⁵⁴⁸ vgl. ebd. Anm. 1017

⁵⁴⁹ vgl. ebd. Anm. 1023

⁵⁵⁰ vgl. ebd. Anm. 1040; siehe dazu u.a. auch TFS 254: » ... All these acts [vgl. ebd. und s.o.] signify that the novices ... are potentially sexually capable. Since the age of circumcision is now so low (the average age at Wukengi was about eight) it is likely that this custom is a survival from a period when novices were older.* «

⁵⁵¹ s.o. u.a. Anm. 67, 86, 93, 115, 124, 126

senadäquat obligatorisch ist,⁵⁵² verweist die Gleichzeitigkeit von Maßnahmen, die der Verdrängung »direkter ödipaler Strebungen«⁵⁵³ dienen und der Betonung spezifischer Aspekte genitaler Sexualität auf eine erwünschte intrapsychische Dynamik, welche nicht der Latenzzeit, sondern der Adoleszenz zuzuordnen ist (daß diese adoleszenzspezifische Dynamik in der Psyche von Latenzkindern nicht konstellierte werden kann, steht auf einem anderen Blatt geschrieben). An dieser Stelle sei daran erinnert, daß laut Jacobson und Kernberg die phasenadäquat erfolgte Modifizierung und Stabilisierung des Über-Ichs einen wesentlichen Schutzfaktor hinsichtlich der Gefahr eines psychischen Zusammenbruchs (bzw. der Entwicklung des Syndroms der Identitätsdiffusion) während der Adoleszenz darstellt.⁵⁵⁴

Auf je spezifische Art und Weise nehmen Turner, White, Gluckman und Kubik auf die im Bewußtsein der in die Durchführung von *Mukanda* involvierten Personen präsenzierte zentrale Zielvorstellung Bezug, deren Realisierung dereinst den an Latenzkindern vollzogenen Ritus im Nachhinein als erfolgreich ausweisen wird: *Mukanda* soll Knaben die unabdingbaren Voraussetzungen dafür vermitteln, (einige Jahre später) **zu Männern zu werden**, und zwar sowohl auf intrapsychischer Ebene wie auch hinsichtlich ihrer Positionierung innerhalb der Sozialstruktur der betreffenden Gesellschaft: » ... one was neither a man nor a Kalunda if one had not passed through *Mukanda*.«⁵⁵⁵ (Turner); » ... novices are reborn as men after a symbolic death.«⁵⁵⁶ (White); differenzierter bei Kubik: » ... the basic theme of *mukanda* is the transition from male childhood to male adolescent age ... «⁵⁵⁷; durch *mukanda* werden die Knaben » ... mit dramatischer Gewalt in die Sphäre der Männerwelt [gezogen].«⁵⁵⁸; die Männer handeln im Interesse der » ... Erhaltung männlicher Identität angesichts einer ganz realen Bedrohung durch die (auf maßlose Machterweiterung bedachten) Frauen ... «⁵⁵⁹; die Mutter-

⁵⁵² s.o. Anm. 280

⁵⁵³ KERNBERG (1984) 200

⁵⁵⁴ vgl. oben Anm. 317, 363, 364; zur phasenadäquaten Transformation und Konsolidierung des Über-Ichs während der Adoleszenz s.o. u.a. Anm. 307-311, 323

⁵⁵⁵ TLRC 9; vgl. oben 1.1.2.2.1.1., Anm. 811

⁵⁵⁶ WHITE (1953) 42; vgl. oben 1.1.2.2.1.1., Anm. 817; vgl. auch GLUCKMAN (1949 b) 145

⁵⁵⁷ KUBIK (1999/2002) 75; vgl. oben Anm. 44

⁵⁵⁸ KUBIK (1993 b) 326; vgl. oben Anm. 55

⁵⁵⁹ KUBIK (1993 b) 327

Übertragung auf den *cilombola* und die schlußendliche Identifizierung mit diesem soll den Initianden vor der Gefahr einer *cross-sex-identification* schützen;⁵⁶⁰ der Verlust der als »weiblich« qualifizierten Vorhaut symbolisiert die radikale Verdrängung von Mutter-Introjekten bzw. -Identifizierungen.⁵⁶¹ Zusammengefaßt in der Sprache der Psychoanalyse: durch *Mukanda* sollen die Initianden in die Lage versetzt werden, **endgültig eine stabile männliche Identität zu gewinnen und hinsichtlich ihrer sexuellen Orientierung die heterosexuelle Komponente der Objektlibido als eindeutig dominierend zu erleben** – beides ist jedoch phasenadäquat eine spezifische Herausforderung für den männlichen Adoleszenten, nicht für das Latenzkind.⁵⁶² Kubik betont diesbezüglich – aus ethnopsychanalytischer Perspektive – die vorbereitende und prophylaktische Funktion des Rituals,⁵⁶³ wogegen bei Turner und White eine emische Sichtweise anklingt: durch *Mukanda* werden aus Knaben Männer »gemacht«.⁵⁶⁴ Zusammen mit den oben erwähnten Tabus und rituellen Handlungsempfehlungen, die nur vor dem Hintergrund einer im Zuge des Rituals erfolgten Erlangung des Genitalprimats und der ebenfalls dank des Rituals gewonnenen Fähigkeit zum Vollzug eines heterosexuellen Koitus Sinn machen, erscheint so entsprechend der symbolischen Verlaufsstruktur von *Mukanda* die Erlangung männlicher Identität und heterosexueller Orientierung als durch die rituelle Intervention unmittelbar bewirkt – ein Grund mehr, *Mukanda* als Adoleszenz-Ritual zu qualifizieren.

Weiters sind in Zusammenhang mit der unter (1.) formulierten Fragestellung jene rituellen Episoden anzuführen, die Turner zwar im Kontext seiner Darstellung von *Kung'ula* in *Mukanda: The Rite auf Circumcision* (1967) erwähnt,⁵⁶⁵ sie hier jedoch nicht – wie drei Jahre zuvor in *Betwixt and Between* – als einem wesentlichen Aspekt von *liminality* zuordenbar qualifiziert: dem der **Begegnung mit dem Heiligen** («the communication

⁵⁶⁰ s.o. u.a. Anm. 50, 61-64, 73, 77, 79, 80; vgl. auch 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 831, 832

⁵⁶¹ s.o. Anm. 58, 96, 97

⁵⁶² vgl. oben Anm. 240, 323; siehe dazu auch EISSLER 859 f; LAUFER / LAUFER u.a. 21 f, 41; zu *sexuelle Identität / sexuelle Orientierung (sexuelle Objektwahl)* siehe u.a. KERNBERG (1995) 19-33

⁵⁶³ vgl. oben Anm. 45

⁵⁶⁴ vgl. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 817; s.o. Anm. 556

⁵⁶⁵ s.o. 1.1.2.2.2.1.1., 999, 1002, 1014-1016

of the *sacra*«⁵⁶⁶).⁵⁶⁷ Nach Mario Erdheim dient diese phasenadäquat der Bewältigung von Größen- und Allmachtsphantasien während der Adoleszenz.⁵⁶⁸ Konnte die Integration des frühkindlichen Narzißmus durch die Erfahrung des Gespiegelt-Werdens durch die Mutter,⁵⁶⁹ später durch Projektion narzißtisch besetzter Selbstanteile auf allmächtige Elternfiguren bewerkstelligt werden,⁵⁷⁰ so steht der Adoleszente hinsichtlich der Integration seiner Narzißmus vor einer neuen Herausforderung:

» ... Die Ablösung von der Familie zwingt das Subjekt, die Omnipotenz, die es auf seine Eltern bzw. seine Familie übertragen hat, wieder auf sich selbst zurückzunehmen. Die Frage ist nun, was der Adoleszente mit seinen Größenphantasien tut. **In traditionellen, von einem fixen Wertekosmos umschlossenen Kulturen kommt es durch die Initiation zu einer Reorganisation der Omnipotenz.*** Auf der psychischen Ebene geht es dabei vor allem darum, die Omnipotenz vom Individuum weg auf die Gruppe, den Clan bzw. den Stamm zu übertragen. **Die Sphäre, die diese Omnipotenz aufnimmt und bewahrt, ist in der Regel das Heilige.*** «⁵⁷¹

Als letzter Teil der Adoleszenz-Symbolik von *Mukanda* ist die Drohung zu nennen, durch welche den Initianden die Konsequenzen vor Augen geführt werden, die eine Regression »zurück zur Mutter« nach sich ziehen wird: der Ausbruch einer **Psychose**⁵⁷² – der phasenadäquat nicht in der Latenzzeit, sondern in aller Regel während der Adoleszenz erfolgt.⁵⁷³ Damit ist das Thema der zweiten Fragestellung erreicht.

Ad 2. Bezugnehmend auf die im Vorfeld der *Conclusio* zur Darstellung gebrachten Möglichkeiten, intrapsychische Strukturen, Strukturen auf der Ebene primärer Objektbeziehungen bzw. auf der Ebene der Sozial-

⁵⁶⁶ TFS (1964 a) 102

⁵⁶⁷ s.o. 1.2.3.1., Anm. 340, 352-365

⁵⁶⁸ vgl. ERDHEIM (1998) 325; zur Konstellation und Integration narzißtisch besetzter Selbst-Anteile während der Adoleszenz siehe u.a. oben Anm. 253-59, 262, 263

⁵⁶⁹ vgl. ERDHEIM (1998) 324; siehe dazu auch oben Anm. 506

⁵⁷⁰ vgl. ERDHEIM (1998) 324 f.; dazu auch s.o. Anm. 507

⁵⁷¹ ERDHEIM (1998) 325

⁵⁷² s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 1039; 3., Anm. 130-133; der *ifwilu* (s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 926) ist durch einen *mudyi*-Baum markiert; (s.o. ebd. Anm. 927) der *mudyi* steht nicht nur für Brüste und Muttermilch, sondern auch für **Lepra**, (vgl. ebd.) die – als Synonym für psychische Fragmentierung (vgl. oben 1.2.3.1., Anm. 329) – demjenigen droht, der nach der Absolvierung von *Mukanda* der Regression »zurück zur Mutter« (zum *mudyi*) verfällt, nachdem er vom *mudyi* über den *muyombu* auf den *mukula* transferiert worden war. (Vgl. oben 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 945, 946)

⁵⁷³ vgl. oben Anm. 264

struktur einer Gesellschaft zu »sehen« – in unterschiedlichen »Schärfe-graden« sowohl im Sinne kognitiver Erkenntnis als auch affektiv-emotional – ist vorab festzuhalten, daß integrierte Identität als »Strukturaspekt des Selbst«⁵⁷⁴ im Kontext der rituellen Symbolik von *Mukanda* am deutlichsten vor dem Hintergrund einer Negativfolie sichtbar wird, also an den Stellen ihrer Verneinung: die für den Fall einer Regression auf präö-dipales Niveau angedrohte Psychose (bzw. Lepra als ihr Pendant auf kör-persymbolischer Ebene)⁵⁷⁵ läßt als ihren Gegenpol ein kohärentes Selbst »sichtbar« werden (»angereichert« durch jene Teile der rituellen Symbo-lik, die sich auf ein adoleszentes Über-Ich und auf männliche Identität und heterosexuelle Orientierung beziehen), welches affektiv-emotional durch einen Rekurs auf das eigene Identitätsgefühl erlebbar wird, das jedoch auf der Ebene der imaginierten Beobachtung der Initianden, von denen Turner, White und Kubik berichten (z.T. ergänzt durch photogra-phische Aufnahmen), *keine* Entsprechung findet: Latenzkinder verfügen noch nicht über integrierte Identität in dem oben herausgearbeiteten Sinn.

Demgegenüber hat Turner Beziehungsstrukturen im Kontext von *Mukanda* in unterschiedlichen Graden von Differenziertheit beschrieben, beginnend mit der Struktur des *ritual field* im Vorfeld der von ihm doku-mentierten Performance⁵⁷⁶ über die Darstellung der Positionen und Inter-aktionen der einzelnen Ritualteilnehmer »im *Mukanda*« und außerhalb desselben⁵⁷⁷ bis hin zur lebendigen Schilderung spezifischer Interaktionen namentlich benannter Akteure.⁵⁷⁸ Die affektiv-emotionale Besetzung ein-zelner Szenen seitens der jeweils involvierten Personen ist z.T. gut nachvollziehbar,⁵⁷⁹ ebenso die Wechselwirkungen zwischen der spezifi-schen Beschaffenheit der intrapsychischen Struktur z.B eines Initianden

⁵⁷⁴ vgl. oben Anm. 461

⁵⁷⁵ vgl. 1.1.2.2.2.1.1., Anm 1039; s.o. Anm. 572

⁵⁷⁶ vgl. 1.1.2.2.2.1.1., u.a. Anm. 819-822, 830, 844-852, bes. 854-862; zu den im Rah-men des *ritual field* in einzelnen Akteuren konstellierte intrapsychischen Konflikten siehe ebd. Anm. 858

⁵⁷⁷ dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., u.a. Anm. 935-941, 945-951, 962, 964-968, 972, 973, 976-983, 987, 988, 1002, 1003, 1005, 1011, 1012, 1018-1022, 1024, 1025, 1027-1034, 1036, 1037, 1039-1043

⁵⁷⁸ vgl. u.a. TFS 188 f, 205-208, 215 f, 245

⁵⁷⁹ vgl. z.B. ebd. 216, 240, 255 f, 259 f

»an den Blättern«⁵⁸⁰ und der Struktur der Beziehung zu seinem *chilombola*.⁵⁸¹

Die Ebenen der intrapsychischen Strukturen, der Beziehungsstrukturen (von dualen Beziehungen *im Mukanda* bis hin zur Sozialstruktur der *vicinage*, innerhalb derer das Ritual stattfindet), **der** von Turner minutiös beschriebenen **räumlichen Strukturen** mit ihren seitens unterschiedlicher Ritualteilnehmer affektiv-emotional je unterschiedlich besetzten Sektoren⁵⁸² **und der symbolischen Verlaufsstruktur** müssen als **miteinander korrelierende Bestandteile eines Ensembles** gesehen werden, **in welchem auf der ersten Ebene** (unter Bezugnahme auf die drei anderen) **sowohl dem Erleben von Sicherheit, Geborgenheit, und zunehmender Kohärenz des Selbst als auch dem Affekt der Angst entscheidende Bedeutung zukommt** – in erster Linie für die Initianden, mit denen der Beobachter sich fast zwangsläufig identifiziert (infolge der durch die rituelle Performance ausgelösten Konstellation spezifischer Komplexinhalte in der eigenen Psyche). Turner und Kubik beschreiben eine Reihe von Szenen, die für die Knaben in hohem Maße angstbesetzt waren;⁵⁸³ sie werden konterkariert u.a. durch solche, in welchen die Männer den Initianden fürsorglich und liebevoll begegnen und wegen der den Knaben zugefügten Schmerzen Schuldgefühle empfinden.⁵⁸⁴

Klare, überschaubare Beziehungsstrukturen, eindeutige, gegen inze-
stuoöse Es-Impulse gerichtete Über-Ich-Forderungen und klare räumliche
Begrenzungen stehen in ihrer Wirksamkeit hinsichtlich spezifischer intra-
psychischer Transformations- und Konsolidierungsprozesse der Erinne-
rung an das Beschneidungstrauma und der Angst vor dem Verlust des
gerade erworbenen neuen Status gegenüber. Was dagegen die Gefahr
psychischer Fragmentierung und die Angst davor bedeutet, so ist sie für
den Adoleszenten bzw. den Erwachsenen emotional viel differenzierter
faßbar als für das Latenzkind; aber auch für dieses ist – wenn die Tabus

⁵⁸⁰ KUBIK (1993 b) 319; siehe dazu 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 981, 982; siehe auch 3., Anm. 73

⁵⁸¹ dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 981, 982; 3., Anm. 62-71, 73

⁵⁸² vgl. TFS 225, Abb. 8

⁵⁸³ dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., u.a. Anm. 939, 940, 979, 980, 1002; 3., u.a. Anm. 56, 57, 112-117, 123

⁵⁸⁴ zur fürsorglich-beschützenden Rolle der Väter bzw. der *ayilombola* siehe u.a. T (1962) 156-159; zur diesbezüglichen Rolle ersterer s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 941; zu den Schuldgefühlen der Männer gegenüber den Knaben siehe u.a. KUBIK (1999/2002) 77 f; in ders. (1993 b) betont er vor allem die Schuldgefühle der Männer den Müttern gegenüber (vgl. ebd. 327).

und rituellen Handlungsempfehlungen intrapsychisch »gegriffen« haben – die Vorstellung der Regression »zurück zur Mutter« mit Ekel und intensiver Angst verbunden.

Vor diesem Hintergrund **muß das Konzept von Struktur und Antistruktur**, das Turner unter Bezugnahme auf *Mukanda* entwickelt hat, einer **grundlegenden Revision unterzogen werden:**

Aus der Perspektive dessen, der sich mit dem teilnehmenden Beobachter *im Mukanda* auf Basis der Lektüre von dessen Ethnographien probeweise (und vermittelt durch diesen mit den Initianden und den Männern) identifiziert und unter Bezugnahme auf die intrapsychischen Referenten (1.) der **räumlichen** symbolischen Struktur des Rituals gilt, **daß Antistruktur** (drohende psychische Fragmentierung) **nicht *im Mukanda*** (im »liminalen Raum«) »auffindbar« ist, sondern »draußen«, jenseits des Geheges, hinter dem *ndambi*, »bei der Mutter«; ***im Mukanda* dagegen herrscht Struktur** (auf intrapsychischer- wie auf Beziehungsebene).

Wird der rituelle Prozeß (2.) entlang seiner Zeitachse analysiert, so zeigt sich, **daß Struktur** (im Sinne erwünschter intrapsychischer Transformationsprozesse) **sich in der Psyche der Initianden ab dem Zeitpunkt der Beschneidung entwickelt;**⁵⁸⁵ **das vorher auf die Mutter gerichtete inzestuöse Begehren**, die präödpale, duale Beziehungsstruktur repräsentiert aus der Perspektive des Initierten **Antistruktur**.

Aus emischer Perspektive (der Männer) wird **Struktur identifiziert (3.) mit dem kultisch Reinen, Antistruktur mit der rituellen Unreinheit des unbeschnittenen Knaben.**

Aus ebendieser Perspektive **ist Struktur (4.) sichtbar** (durch die Beschneidung wurde die Eichel des *mwadi* sichtbar gemacht⁵⁸⁶) – **Antistruktur hingegen unsichtbar** bzw. darf nicht angeschaut werden.⁵⁸⁷ Übersetzt in psychoanalytische Terminologie: Indem das *Mukanda*-

⁵⁸⁵ das heißt selbstverständlich *nicht*, daß die Initianden *vorher* über keine intrapsychischen Strukturen verfügt hätten; das Wort *Struktur* als Teil des Begriffspaars *Struktur / Antistruktur* repräsentiert *hier* spezifische, der phasenadäquat verlaufenden Adoleszenz inhärente »relativ stabile Konfigurationen psychischer Prozesse« (s.o. Anm. 468).

⁵⁸⁶ dazu s.o. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 835, 836

⁵⁸⁷ Die Initianden werden nach der Beschneidung mit dem Rücken zum *mudyi* auf den *mukula*-Stamm gesetzt (vgl. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 946); sie dürfen nicht durch das *ndambi* schauen, ja nicht einmal zu diesem hinsehen (vgl. 1.1.2.2.2.1.1., Anm. 973; 3., 100); während mehrerer Monate sind ihre Mütter und alle anderen Frauen ihren Blicken entzogen.

Gehege als symbolischer Container fungiert, in welchem ein psychischer Transformations- und Strukturierungsprozeß stattfinden kann / soll, ist **Struktur** (5.) auch »drinnen« im Sinne bewußt / vorbewußt wahrgenommener und akzeptierter Selbstrepräsentanzen; **Antistruktur** ist »draußen« – als das dauerhaft Verdrängte.

Liminale Symbolik repräsentiert also auf der Ebene ihrer intrapsychischen Referenten (und nur um diese kann es gehen, wenn im Rahmen des Sprechens über *Mukanda* und *liminality* der Begriff »Antistruktur« Sinn machen soll⁵⁸⁸) Struktur und Antistruktur insofern, als mit dem Begriff »Struktur« spezifische, der Adoleszenz zuzuordnende Reifungsprozesse benannt werden, mit »Antistruktur« hingegen eine regressive, diese Prozesse bedrohende, ihnen gegenläufige Dynamik, als deren Resultat psychische Fragmentierung befürchtet werden muß und vor der die Initianden in der Sicherheit des liminalen Raumes geschützt werden sollen.

Liminality ist somit ein »Ort der Struktur«, von dem – jenseits seiner klar definierten Grenzen als latente Bedrohung für die Initianden während der gesamten rituellen Performance beständig präsent – **Antistruktur ferngehalten werden soll**. Deshalb ist Antistruktur in der Symbolik von *liminality* immer wieder präsent; vor ihrem »Hintergrund« (als Negativfolie) wird Struktur umso deutlicher »sichtbar«.

⁵⁸⁸ Bezogen auf Störungen der Sozialstruktur einer Gesellschaft weisen unpräzise Andeutungen von Mary Douglas in diese Richtung: » ... Wenn das soziale System eine klare Ordnung aufweist, suche ich nach geordneten Kräften, die von Autoritätsträgern ausgehen; wenn das soziale System eine unklare Ordnung aufweist, suche ich nach ungeordneten Kräften, die von Personen ausgehen, die die Ursache der Unordnung sind [z.B. Hexen – vgl. DOUGLAS (1966) 135]. Ich möchte damit sagen, daß der Gegensatz zwischen Form und umgebender Nichtform die Aufteilung in symbolische und psychische Kräfte erklärt: Die äußeren Symbole erhalten die explizite soziale Struktur, die inneren, ungeformten psychischen Kräfte bedrohen sie von der Nichtstruktur her.* « (Ebd. 131) Douglas realisiert, daß *Nichtstruktur* bei gegebener Sozialstruktur (selbst wenn diese Kriterien von *Unordnung* aufweist) nur in der Psyche bestimmter Personen »auffindbar« sein kann; sie übersieht, daß *äußere Symbole* gegebenenfalls auch intrapsychische Realität (z.B. *ungeformte psychische Kräfte*) repräsentieren können.

LITERATURVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGEN (ALPHABETISCH GEORDNET)

T	(Jahr der Erstveröffentlichung) – Artikel Turners in Zeitschrift oder Sammelband, der nicht von ihm selbst bzw. in seinem Namen herausgegeben wurde
TAP	Turner, <i>The Anthropology of Performance</i> (1987)
TCWS	Turner, <i>Chihamba the White Spirit</i> (1962)
TDA	Turner, <i>The Drums of Affliction</i> (1968)
TDFM	Turner, <i>Dramas, Fields and Metaphors</i> (1974)
TEB	Turner, <i>On the Edge of the Bush</i> (1985)
TFS	Turner, <i>The Forest of Symbols</i> (1967)
TLRC	Turner, <i>Lunda Rites and Ceremonies</i> (1953)
TND	Turner, <i>Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques</i> (1961)
TR	Turner, <i>Das Ritual</i> (1989) [1969 – TRP]
TRD	<i>Revelation and Divination in Ndembu Ritual</i> (1975)
TRP	Turner, <i>The Ritual Process</i> (1969)
TRT	Turner, <i>Vom Ritual zum Theater</i> (1989) [1982]
TSC	Turner, <i>Schism and Continuity in an African Society</i> (1957)

Im Kontext des Erstzitats einer Monographie oder eines Sammelbandes bezeichnet die Jahreszahl in eckiger Klammer das Jahr der Erstveröffentlichung.

Wird ein Titel nach dem Erstzitat in weiterer Folge abgekürzt zitiert, bezeichnet die in runder Klammer angegebene Jahreszahl das Jahr der Erstveröffentlichung.

Scheint im Kontext der Angabe des Jahres der Erstveröffentlichung eines Titels eine zweite Jahreszahl auf – beide Jahreszahlen durch einen Schrägstrich getrennt – so bezeichnet die erste Jahreszahl entweder jenes Jahr, in welchem der Inhalt des betreffenden Textes ein erstes Mal als Vortrag veröffentlicht wurde, oder das Jahr der Erstveröffentlichung des später überarbeiteten Textes, die zweite Jahreszahl das Jahr der Erstveröffentlichung in der vorliegenden Form.

Aufsätze Turners in Sammelbänden (TAP, TDFM, TEB, TFS) werden nach dem Erstzitat unter Angabe der Abkürzung des jeweiligen Sammelbandes und des Jahres der Ersterscheinung zitiert.

ZITIERTE VERÖFFENTLICHUNGEN VICTOR TURNERS

TURNER V., *Lunda Rites and Ceremonies. The Occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum* 10. Livingstone 1953 (abgek.: TLRC)

TURNER V., *The Spatial Separation of Generations in Ndembu Village Structure*. In: *Africa* 25 / 2, 1955. 121-137 (abgek.: T (1955 a))

TURNER V., *A Revival in the Study of African Ritual*. In: *The Rhodes-Livingstone Journal* 17, 1955. 51-56 (abgek.: T (1955 b))

- TURNER V., Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life. Manchester 1957 (abgek.: TSC)
- TURNER V., Muchona the Hornet, Interpreter of Religion. (1959) In: ders., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca / London 1986 [1967] (abgek.: TFS (1959))
- TURNER V., Ndembu Divination. Its Symbolism & Techniques. The Rhodes-Livingstone Papers 31. Manchester / New York 1961 (abgek.: TND)
- TURNER V., Three Symbols of *Passage* in Ndembu Circumcision Ritual. An Interpretation. In: GLUCKMAN M. (Hg.), Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester / New York 1962. 124-181 (abgek.: T (1962))
- TURNER V., Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual. (1962) In: TFS 280-298 (abgek.: TFS (1962))
- TURNER V., Chihamba the White Spirit. A Ritual Drama of the Ndembu. The Rhodes-Livingstone Papers 33. Manchester / New York 1962 (abgek.: TCWS)
- TURNER V., Symbols in Ndembu Ritual. (1958/1964) In: TFS 19-47 (abgek.: TFS (1958/1964))
- TURNER V., Betwixt an Between. The Liminal Period in *Rites de Passage*. In: HELM J. (Hg.), Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle / London 1964. 4-20 (abgek.: T (1964))
- TURNER V., Betwixt and Between. The Liminal Period in *Rites de Passage*. (1964 – Abweichungen im Text und in der Literaturliste im Vergleich zu T (1964) In: TFS 93-111 (abgek.: TFS (1964 a))
- TURNER V., Witchcraft and Sorcery : Taxonomy versus Dynamics. (1964) In: TFS 112-127 (abgek.: TFS (1964 b))
- TURNER V., Lunda Medicine and the Treatment of Disease. (1964) In: TFS 299-358 (abgek.: TFS (1964 c))
- TURNER V., A Ndembu Doctor in Practice. (1964) In: TFS 359-393 (abgek.: TFS (1964 d))
- TURNER V., Some Current Trends in the Study of Ritual in Africa. In: Anthropological Quarterly 38 / 3, 1965. 155-166 (abgek.: T (1965))
- TURNER V., Ritual Symbolism, Morality, and Social Structure among the Ndembu. (1960/1965) In: TFS 48-58 (abgek.: TFS (1960/1965))
- TURNER V., Color Classification in Ndembu Ritual: A Problem of Primitive Classification. (1963/1965) In: TFS 59-92 (abgek.: TFS (1963/1965))
- TURNER V., The syntax of symbolism in an African religion. In: Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B – Biological Sciences 251 / 772, 1966. 295-303 (abgek.: T (1966 a))
- TURNER V., Anthropological epilogue. In: ebd. 521-522 (abgek.: T (1966 b))
- TURNER V., Sorcery in its Social Setting. A Review Article. In: African Social Research 2, 1966. 159-164 (abgek.: T (1966 c))
- TURNER V., Ritual Aspects of Conflict Control in African Micropolitics. (1966) In: ders., On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience. Tuscon 1985 (Hg.: TURNER E.) (abgek.: TEB) 43-51 (abgek.: TEB (1966))
- TURNER V., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca / London 1986 [1967] (abgek.: TFS)
- TURNER V., Introduction. In: TFS 1-16 (abgek.: TFS)
- TURNER V., *Mukanda*: The Rite of Circumcision. (1967) In: TFS 151-279 (abgek.: TFS)
- TURNER V., Myth and Symbol. In: SILLS D.L. (Hg.), International Encyclopedia of the Social Sciences 10. --- 1968. 576-582 (abgek.: T (1968))

- TURNER V., *Mukanda*, Boys' Circumcision: The Politics of a Non-Political Ritual. (1968)
In: TEB 53-69 (abgek.: **TEB (1968)**)
- TURNER V., *The Drums of Affliction*. A Study of Religious Processes among the Ndembu
of Zambia. London / Victoria / Auckland / Bergvlei 1981 [1968] (abgek.: **TDA**)
- TURNER V., Symbolization and Patterning in the Circumcision Rites of Two Bantu-
speaking Societies. In: DOUGLAS M., KABERRY P.M. (Hg.), *Man in Africa*. London
1969. 229-244 (abgek.: **T (1969 a)**)
- TURNER V., *Forms of Symbolic Action: Introduction*. In: SPENCER R.F. (Hg.), *Forms of
Symbolic Action*. Seattle 1969. 3-25 (abgek.: **T (1969 b)**)
- TURNER V., *The Ritual Process*. Structure and Anti-Structure. The Lewis Henry Morgan
Lectures / 1966. Chicago 1969 (abgek.: **TRP**) – deutsche Übersetzung:
- TURNER V., *Das Ritual*. Struktur und Antistruktur. Frankfurt / New York 1989 [1969]
(abgek.: **TR**)
- TURNER V., *The Syntax of Symbolism in an Ndembu Ritual*. (1966) In: MARANDA P.,
MARANDA E.K. (Hg.), *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia 1971.
125-136 (abgek.: **T (1966/1971)**)
- TURNER V., *Themes and Symbols in an Ndembu Hunter's Burial*. In: ZAMORA M.D.
(Hg.), *Themes in Culture*. Quezon City 1971. 270-284 (abgek.: **T (1971)**)
- TURNER V., *Social Dramas and Ritual Metaphors*. (1971) In: ders., *Dramas, Fields, and
Metaphors*. Symbolic Action in Human Society. Ithaca 1990 [1974] (abgek.: **TDFM**)
23-59 (abgek.: **TDFM (1971)**)
- TURNER V., *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*. (1972)
In: **TDFM 231-271** (abgek.: **TDFM (1972)**)
- TURNER V., *Symbols in African Ritual*. In: *Science* 179 / 4068, 1973. 1100-1105 (abgek.:
T (1973))
- TURNER V., *Pilgrimages as Social Processes*. (1971/1973) In: **TDFM 166-230** (abgek.:
TDFM (1971/1973))
- TURNER V., *Dramas, Fields, and Metaphors*. Symbolic Action in Human Society. Ithaca
1990 [1974] (abgek.: **TDFM**)
- TURNER V., *Religious Paradigms and Political Action: Thomas Becket at the Council of
Northampton*. (1974) In: **TDFM 60-97** (abgek.: **TDFM**)
- TURNER V., *Metaphors of Anti-Structure in Religious Culture*. (1974) In: **TDFM 272-
299** (abgek.: **TDFM (1974)**)
- TURNER V., *Symbolic Studies*. In: *Annual Review of Anthropology* 4, 1975. 145-161
(abgek.: **T (1975 a)**)
- TURNER V., *Ritual as Communication and Potency: An Ndembu Case Study*. In: HILL
C.E. (Hg.), *Symbols and Society*. Essays on Belief Systems in Action. Southern Anthro-
pological Society Proceedings 9. Athens 1975. 58-81 (abgek.: **T (1975 b)**)
- TURNER V., *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca / London 1975 (abgek.:
TRD)
- TURNER V., *The Bite of the Hunter's Ghost*. Conscience and Community in an African
Healing Rite. In: *Parabola* 1 / 2, 1976. 42-49 (abgek.: **T (1976 a)**)
- TURNER V., *Ritual, Tribal and Catholic*. In: *Worship* 50 / 6, 1976. 504-524 (abgek.: **T
(1976 b)**)
- TURNER V., *Ndembu Divination and Its Symbolism*. In: LANDY D. (Hg.), *Culture,
Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology*. New York / London 1977.
175-183 (abgek.: **T (1977 a)**)
- TURNER V., *Sacrifice as Quintessential Process*. Prophylaxis or Abandonment? In:
History of Religion 16 / 3, 1977. 189-215 (abgek.: **T (1977 b)**)

- TURNER V., Variations on a Theme of Liminality. In: MOORE S.F., MYERHOFF B.G. (Hg.), *Secular Ritual*. Assen / Amsterdam 1977 (abgek.: MOORE / MYERHOFF (1977 a)) 36-52 (abgek.: T (1977 c))
- TURNER V., Process, System and Symbol: A New Anthropological Synthesis. In: *Daedalus* 106 / 1, 1977. 61-80 (abgek.: T 1977 c) – auch in TEB 151-173 (abgek.: TEB (1977))
- TURNER V., Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist. In: SPINDLER G., SPINDLER L. (Hg.), *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley 1978. 556-583 (abgek.: T (1978))
- TURNER V., Dramatic Ritual / Ritual Drama: Performative and Reflexive Anthropology. In: *The Kenyon Review* N.S. 1, 1979. 80-93 (abgek.: T (1979))
- TURNER V., Social dramas and stories about them. In: MITCHELL W. (Hg.), *On Narrative*. Chicago 1980 (abgek.: T (1980 a))
- TURNER V., Das Religionsverständnis in der heutigen Anthropologie. In: *Concilium* 16 / 6/7, 1980. 442-447 (abgek.: T (1980 b))
- TURNER V., Conflict in Social Anthropological and Psychoanalytical Theory: Umbanda in Rio de Janeiro. Edith Weigert Lecture 1980. In: TEB 119-150 (abgek.: TEB (1980))
- TURNER V., The Anthropology of Performance. (1980) In: *The Anthropology of Performance*. New York 1988 [1987] (Hg.: SCHECHNER R.) (abgek.: TAP 72-98 (abgek.: TAP (1980)))
- TURNER V., From Ritual to Theatre. *The Human Seriousness of Play*. New York 1982 – deutsche Übersetzung:
- TURNER V., Vom Ritual zum Theater. *Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt / New York 1989 [1982] (abgek.: TRT)
- TURNER V., Are There Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama? (1982) In: TEB 291-301 (abgek.: TEB (1982))
- TURNER V., Carnival in Rio: Dionysian Drama in an Industrializing Society. (1983) In: TAP 123-138 (abgek.: TAP (1983 a))
- TURNER V., Body, Brain, and Culture. (1983) In: TAP 156-178 (abgek.: TAP (1983 b))
- TURNER V., On the Edge of the Bush. *Anthropolgy as Experience*. Tuscon 1985 (Hg.: TURNER E.) (abgek.: TEB)
- TURNER V., The Anthropology of Performance. New York 1988 [1987] (Hg.: SCHECHNER R.) (abgek.: TAP)
- TURNER V., Social Dramas in Brazilian Umbanda: The Dialectics of Meaning. (1987) In: TAP 33-71 (abgek.: TAP)
- TURNER V., Rites of Passage. A Few Definitions. In: ELIADE M. (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* 12. New York 1987. 386 f (abgek.: T (1987))

ZITIERTE VERÖFFENTLICHUNGEN ANDERER AUTOREN

- ABRAHAM H.C., FREUD E.L. (Hg.), *Sigmund Freud – Karl Abraham. Briefe 1907-1926*. Frankfurt 1980
- ABRAHAM K., Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie. (1909) In: ders., *Psychoanalytische Studien* 1. Gießen 1999. 261-323 (abgek.: ABRAHAM (1909))
- ACKERKNECHT E.H., Problems of Primitive Medicine. In: *Bulletin of the History of Medicine* 11, 1942. 503-521
- ADAM K.-U., *Therapeutisches Arbeiten mit Träumen. Theorie und Praxis der Traumarbeit*. Berlin / Heidelberg 2000 (abgek.: ADAM (2000))

- ADAM K.-U., Fühlen / Fühlfunktion. In: MÜLLER / MÜLLER 134 (abgek.: **ADAM (2003)**)
- ALEXANDER B.C., Victor Turner Revisited. Ritual as Social Change. American Academy of Religion. Academy Series 74. Atlanta 1991
- AMIT V. (Hg.), Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology. New York 2004 (abgek.: **AMIT**)
- APSEL R. (Hg.), Ethnopschoanalyse 1. Glaube, Magie, Religion. Frankfurt 1997 [1990] (abgek.: **APSEL (1990)**)
- APTHORPE R., Foreword. In: WHITE (1961) IX-XV
- ARBEITSKREIS OPD (Hg.), Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik. Grundlagen und Manual. Bern 1998 [1996] (abgek.: **OPD**)
- ARBEITSKREIS OPD (Hg.), Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik OPD-2. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung. Bern 2009 (abgek.: **OPD-2**)
- ASHLEY K.M. (Hg.), Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology. Bloomington / Indianapolis 1990
- ASSMANN J., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München / Wien 2003
- BABCOCK B.A., MacALOON J.J., Victor W. Turner (1920-1983). In: Semiotica 65 / 1/2, 1987. 1-27
- BARNARD A., emic and etic. In: BARNARD / SPENCER 180-183 (abgek.: **BARNARD (1996 a)**)
- BARNARD A., social structure and social organisation. In: BARNARD / SPENCER 510 ff (abgek.: **BARNARD (1996 b)**)
- BARNARD A., Radcliffe-Brown A.R.. In: AMIT 418 f (abgek.: **BARNARD (2004)**)
- BARNARD A., SPENCER J. (Hg.), Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London 1996 (abgek.: **BARNARD / SPENCER**)
- BARNARD A., SPENCER J., rite of passage. In: BARNARD / SPENCER 489 f
- BARTH F., Britain and the Commonwealth. In: BARTH / GINGRICH / PARKIN / SILVERMAN. 1-57
- BARTH F., GINGRICH A., PARKIN R., SILVERMAN S., One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago / London 2005
- BAUMANN H., Die Mannbarkeitsfeiern bei den Tsokwe (N.O.Angola; Westafrika) und ihren Nachbarn. Sonderabdruck aus: Baessler-Archiv 15, 1932
- BEIDELMAN T.O., The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. By Victor Turner. In: Africa 38 / 4, 1968. 483 f (abgek.: **BEIDELMAN (1968)**)
- BEIDELMAN T.O., Turner Victor W., *The Ritual Process*. Structure and Anti-Structure. In: Anthropos 65, 1970. 322 ff (abgek.: **BEIDELMAN (1970)**)
- BELL C., Ritual Theory, Ritual Practice. New York / Oxford 1992
- BELLIGER A., KRIEGER D.J. (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2003
- BENEDETTI G., Todeslandschaften der Seele. Psychopathologie, Psychodynamik und Psychotherapie der Schizophrenie. Göttingen 1991 [1983]
- BERNA-GLANTZ R., Von der Adoleszenz zum Erwachsenenalter. Die Bedeutung der Integration altersspezifischer Erfahrungen in das psychische Bezugssystem. In: Psyche 34, 1980. 430-448
- BERNFELD S., Über eine typische Form der männlichen Pubertät. (1922) In: Imago 9, 1923. 169-188
- BETTELHEIM B., Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes. Frankfurt 1990 [1954]

- BLAKELY T.D., van BEEK W.E.A., Thomson D.L. (Hg.), Religion in Africa. Experience & Expression. London / Portsmouth 1994
- BLOS P., Adoleszenz. Eine psychoanalytische Interpretation. Stuttgart 2001 [1962] (abgek.: BLOS (1962))
- BLOS P., The Adolescent Passage. Developmental Issues. New York 1979 (abgek.: BLOS (1979))
- BLOS P., Sohn und Vater. Diesseits und jenseits des Ödipuskomplexes. Eschborn 2007 [1985] (abgek.: BLOS (1985))
- BOHLEBER W., Identität und Selbst. Die Bedeutung der neueren Entwicklungsforschung für die psychoanalytische Theorie des Selbst. (1992) In: ders. (1996 a) 268-302 (abgek.: BOHLEBER (1992))
- BOHLEBER W. (Hg.), Adoleszenz und Identität. Stuttgart 1996 (abgek.: BOHLEBER (1996 a))
- BOHLEBER W., Einführung in die psychoanalytische Adoleszenzforschung. (1996) In: ders. (1996 a) 7-40 (abgek.: BOHLEBER (1996 b))
- BOHLEBER W., Psychoanalyse, Adoleszenz und das Problem der Identität. In: Psyche 53 / 6, 1999. 507-529 (abgek.: BOHLEBER (1999))
- BOLLAS C., Der Schatten des Objekts. Das ungedachte Bekannte: Zur Psychoanalyse der frühen Entwicklung. Stuttgart 1997 [1987]
- BOVENSIEPEN G., SIDOLI M. (Hg.), Inzestphantasien und selbstdestruktives Handeln. Psychoanalytische Therapie mit Jugendlichen. Frankfurt 1999 [1994]
- BOVENSIEPEN G., Einführung in Abschnitt 1: Jungs Beitrag zum Verständnis der Adoleszenz und eine Literaturübersicht. (1994) In: BOVENSIEPEN / SIDOLI 18-30
- BROCK B., Ästhetik gegen erzwungene Unmittelbarkeit. Die Gottsucherbande. Schriften 1978-1986. Köln 1986
- BROWNELL S., Turner, Victor Witter. In: AMIT 521-523
- BRUIT ZAIDMANN L., SCHMITT PANTEL P., Die Religion der Griechen. Kult und Mythos. München 1994
- BRUNOTTE U., Ritual und Kritik. Ein kleiner Blick in die Wissenschaft(en). In: Kursbuch 160 / Juni 2005. 47-56
- BUBER M., Ich und Du. Heidelberg 1983 [1923] (abgek.: BUBER (1923))
- BUBER M., Zwiesprache. (1929) In: ders., Das dialogische Prinzip. Gütersloh / München 2009 [1954] 137-196 (abgek.: BUBER (1929))
- BURKE N., The Internal Separation Struggle and Therapeutic Progress. In: Psychoanalytic Psychology 16, 1999. 21-33 [Online-Ausgabe]
- BURKERT W., Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin / New York 1997 [1972] (abgek.: BURKERT (1972))
- BURKERT W., Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion. München 1998 [1996] (abgek.: BURKERT (1996))
- BUTLER J., Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt 2003 [1990]
- BÜRGIN D., Das Problem der Autonomie in der Spätadoleszenz. In: Psyche 34, 1980. 449-463
- BYNUM C.W., Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt 1996 [1991]
- CAILLOIS R., Der Mensch und das Heilige. Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen erweiterte Ausgabe. München / Wien 1988 [1950]
- CALHOUN C.J., Continuity and Change: The Significance of Time in the Organization of Experience. In: The International Review of Psycho-Analysis 3, 1976. 291-304 [Online-Ausgabe]

- CASTILLO R.J., Witchcraft. In: SALAMONE (2004) 444-450
- CHALIER M., Macht und Ohnmacht. Religiöse Tradition und die Sozialisation des muslimischen Mannes. In: *Psyche* 61 / 11, 2007. 1116-1131
- CINNAMON J.M., Gluckman, Max. In: AMIT 197-199
- CLAUCIG C., Rumpelstilzchen. Pathologischer Narzißmus und Konstellation des Selbst. Unveröffentlichte Diplomarbeit, eingereicht zur Erlangung des Analytikerdiploms in der Österreichischen Gesellschaft für Analytische Psychologie – C.G.Jung-Gesellschaft. Wien 1997
- CRAPANZANO V., Rite Of Return. Circumcision In Morocco. In: *The psychoanalytic study of society* 9, 1981. 15-36
- DANIEL R., Finalität. In: MÜLLER / MÜLLER 128
- DEFLEM M., Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 / 1, 1991. 1-25
- MacDONALD J., Firth, Raymond. In: AMIT 162 f
- DOSSE F., Geschichte des Strukturalismus Bd.1: Das Feld des Zeichens 1945-1966. Frankfurt 1999 [1991]
- DOUGLAS M., Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt 1988 [1966] (abgek.: DOUGLAS (1966))
- DOUGLAS M., Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt 1981 [1973] (abgek.: DOUGLAS (1973))
- DOUGLAS M., KABERRY P.M. (Hg.), Man in Africa. London / New York / Sydney / Toronto / Wellington 1969
- DRUCKER-BROWN S., Fortes, Meyer. In: AMIT 167 f
- DUERR H.P., Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt 1985 [1978]
- DURKHEIM É., Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt 1992 [1893] (abgek.: DURKHEIM (1893))
- DURKHEIM É., Die Regeln der soziologischen Methode. [1895] Herausgegeben und eingeleitet von René König. Frankfurt 1999 [1984] (abgek.: DURKHEIM (1895))
- DURKHEIM É., Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt 1981 [1912] (abgek.: DURKHEIM (1912))
- DURKHEIM É., MAUSS M., Primitive Classification. Chicago 1963 [1903]
- EISSLER K.R., Notes on problems of technique in the psychoanalytic treatment of adolescents. With some remarks on perversions. In: *The Psychoanalytic Study of the Child* 13, 1958. 223-254 (abgek.: EISSLER (1958))
- EISSLER K.R., Bemerkungen zur Technik der psychoanalytischen Behandlung Pubertierender nebst einigen Überlegungen zum Problem der Perversion. In: *Psyche* 20, 1966. 837-872 (abgek.: EISSLER (1966))
- EISTER A.W., Social Structure, In: GOULD / KOLB 668 f
- ELIADE M., Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt 1989 [1949] (abgek.: ELIADE (1949))
- ELIADE M., Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt 1975 [1951] (abgek.: ELIADE (1951))
- ELIADE M., Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen. Frankfurt 1988 [1958] (abgek.: ELIADE (1958))
- ELIADE M., Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt 1987 [1965] (abgek.: ELIADE (1965))

- ELIADE M. (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* 12. New York 1987 (abgek.: **ELIADE (1987)**)
- EMMET D., *Function, Purpose, and Powers*. London 1958
- ERDHEIM M., *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß*. Frankfurt 1984 [1982] (abgek.: **ERDHEIM (1982)**)
- ERDHEIM M., *Sinngebung und Kulturwandel*. In: APSEL (1990) 9-31 (abgek.: **ERDHEIM (1990)**)
- ERDHEIM M., *Psychoanalyse, Adoleszenz und Nachträglichkeit*. In: *Psyche* 47, 1993. 934-950 (abgek.: **ERDHEIM (1993)**)
- ERDHEIM M., *Adoleszenz, Esoterik und Faschismus*. In: MODENA 311-329 (abgek.: **ERDHEIM (1998)**)
- ERIKSON E.H., *Ich-Entwicklung und geschichtlicher Wandel (1946)*. In: ders. (1959) 11-54 (abgek.: **ERIKSON (1946)**)
- ERIKSON E.H., *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit*. (1950) In: ders. (1959) 55-122 (abgek.: **ERIKSON (1950)**)
- ERIKSON E.H., *Das Problem der Ich-Identität*. (1956) In: ders. (1959) 123-212 (abgek.: **ERIKSON (1956)**)
- ERIKSON E.H., *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt 1998 [1959] (abgek.: **ERIKSON (1959)**)
- ERIKSON E.H., *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart 2005 [1963] (abgek.: **ERIKSON (1963)**)
- ERIKSON E.H., *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Stuttgart 1970 [1968] (abgek.: **ERIKSON (1968)**)
- EVANS D., *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*. Wien 2002 [1996]
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Von Eva Gillies gekürzte und eingeleitete Ausgabe. Frankfurt 1988 [1937/1976] (abgek.: **EVANS-PRITCHARD (1937/1976)**)
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Theorien über primitive Religionen*. Frankfurt 1981 [1965] (abgek.: **EVANS-PRITCHARD (1965)**)
- FEEST Ch.F., KOHL K.-H. (Hg.), *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001 (abgek.: **FEEST / KOHL**)
- FEINBERG B., *Passage, Rites of*. In: SALAMONE (2004) 311-314
- FELD H., *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*. Darmstadt 1996
- FELDMAN B., *Identitätssuche in der späten Adoleszenz*. In: BOVENSIEPEN / SIDOLI 169-182
- FENICHEL O., *Psychoanalytische Neurosenlehre 1*. Gießen 1999 [1945]
- FETSCHER R., *Das Selbst und das Ich*. In: *Psyche* 35, 1981. 615-641 (abgek.: **FETSCHER (1981)**)
- FETSCHER R., *Selbst und Identität*. In: *Psyche* 37, 1983. 385-411 (abgek.: **FETSCHER (1983)**)
- FIGL J., *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck / Wien / Göttingen 2003
- FISCHER H., BEER B. (Hg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Neufassung. Berlin 2003
- FONAGY P., TARGET M., *Psychoanalyse und die Psychopathologie der Entwicklung*. Stuttgart 2006 [2003]
- FORTES M., *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. London / New York / Toronto 1945 (abgek.: **FORTES (1945)**)

- FORTES M. (Hg.), Social Structure. Studies presented to A.R. Radcliffe-Brown. New York 1963 [1949] (abgek.: FORTES (1949))
- FORTES M., Custom and Conscience in Anthropological Perspective. In: The International Review of Psycho-Analysis 4, 1977. 127-154 [Online-Ausgabe] (abgek.: FORTES (1977))
- FRAZER J.G., Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Reinbeck bei Hamburg 1989 [1922]
- FREUD A., Das Ich und die Abwehrmechanismen. Frankfurt 2006 [1936] (abgek.: FREUD A. (1936))
- FREUD A., Probleme der Pubertät. (1959) In: Psyche 14 / 1, 1960. 1-24 (abgek.: FREUD A. (1959))
- FREUD S., Entwurf einer Psychologie. (1895) In: Ges. Werke Nachtragsband. Frankfurt 1987. 375-486 (abgek.: FREUD (1895))
- FREUD S., Die Traumdeutung. Studienausgabe 2. Frankfurt 1996 [1900] (abgek.: FREUD (1900))
- FREUD S., Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. (1905) In: Studienausgabe 5. Frankfurt 1989. 37-145 (abgek.: FREUD (1905))
- FREUD S., Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [«Der kleine Hans»]. (1909) In: Studienausgabe 8. Frankfurt 1996. 9-123 (abgek.: FREUD (1909))
- FREUD S., Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie. (1910) In: Studienausgabe Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik. Frankfurt 1997. 121-132 (abgek.: FREUD (1910))
- FREUD S., Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). (1911) In: Studienausgabe 7. Frankfurt 1989. 133-203 (abgek.: FREUD (1911))
- FREUD S., Zur Dynamik der Übertragung. (1912) In: Studienausgabe Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik. Frankfurt 1997. 157-168 (abgek.: FREUD (1912))
- FREUD S., Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. (1912/1913) In: Studienausgabe 9. Frankfurt 1997. 287-444 (abgek.: FREUD (1912/1913))
- FREUD S., Zur Einführung des Narzißmus. (1914) In: Studienausgabe 3. Frankfurt 1994. 37-68 (abgek.: FREUD (1914))
- FREUD S., Triebe und Triebchicksale. (1915) In: ebd. 75-102 (abgek.: FREUD (1915))
- FREUD S., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1915-17/1917) In: Studienausgabe 1. Frankfurt 1997. 33-445 (abgek.: FREUD (1915-17/1917))
- FREUD S., Trauer und Melancholie. (1917) In: Studienausgabe 3. Frankfurt 1994. 193-212 (abgek.: FREUD (1917))
- FREUD S., Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. [«Der Wolfsmann»] (1914/1918) In: Studienausgabe 8. Frankfurt 1996. 125-232 (abgek.: FREUD (1914/1918))
- FREUD S., Das Ich und das Es. (1923) In: Studienausgabe 3. Frankfurt 1994. 273-330 (abgek.: FREUD (1923))
- FREUD S., Abriß der Psychoanalyse. (1938) In: ders., Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Mit einer Rede von Thomas Mann als Nachwort. Frankfurt 1984 [1941] 7-61 (abgek.: FREUD (1938))
- FREUD S., Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. (1934-38/1939) In: Studienausgabe 9. Frankfurt 1997. 455-581 (abgek.: FREUD (1934-38/1939))
- FRICK E., Funktion, inferiore. In: MÜLLER / MÜLLER 134 f
- FROBISH T.S., Ritual as Communication. In: SALAMONE (2004) 361 f

- GEERTZ C., Religion als kulturelles System. (1966) In: ders. (1987) 44-95 (abgek.: **GEERTZ (1966)**)
- GEERTZ C., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt 1987 (abgek.: **GEERTZ (1987)**)
- van GENNEP A., Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt / New York 1986 [1909]
- GIANI L.M., In heiliger Leidenschaft ... Mythen, Kulte und Mysterien. München 1994
- GINGRICH A., Erkundungen. Themen der ethnologischen Forschung. Wien / Köln / Weimar 1999
- GIRARD R., Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt 1992 [1972] (abgek.: **GIRARD (1972)**)
- GIRARD R., Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks. Frankfurt 1992 [1982] (abgek.: **GIRARD (1982)**)
- GLAZIER S.D. (Hg.), Encyclopedia of african and african-american religions. New York 2001
- GLUCKMAN M., Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. The Rhodes-Livingstone Papers 28. Lusaka / New York 1979 [1940] (abgek.: **GLUCKMAN (1940)**)
- GLUCKMAN M., Seven-Year Research Plan of the Rhodes-Livingstone Institute of Social Studies in British Central Africa. In: Rhodes-Livingstone Journal 2 / 4, 1945. 1-32 (abgek.: **GLUCKMAN (1945)**)
- GLUCKMAN M., Introduction. Zu: ders., MITCHELL J.C., BARNES J.A., The Village Headman in British Central Africa. (1949) In: GLUCKMAN (1963) 146-170. 146-152 (abgek.: **GLUCKMAN (1949 a)**)
- GLUCKMAN M., The Role of the Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies. In: FORTES (1949) 145-167 (abgek.: **GLUCKMAN (1949 b)**)
- GLUCKMAN M., Rituals of Rebellion in South-East Africa. (1953/1954) In: ders. (1963) 110-136 (abgek.: **GLUCKMAN (1953/1954)**)
- GLUCKMAN M., Foreword. In: TSC IX-XIII (abgek.: **GLUCKMAN (1957)**)
- GLUCKMAN M., The «Case Method» in Modern British Anthropology. In: The Sociological Review 9, 1961 (abgek.: **GLUCKMAN (1961)**)
- GLUCKMAN M. (Hg.), Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester / New York 1962 (abgek.: **GLUCKMAN (1962 a)**)
- GLUCKMAN M., Les Rites de Passage. (1962) In: GLUCKMAN (1962 a) 1-52 (abgek.: **GLUCKMAN (1962 b)**)
- GLUCKMAN M., Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an autobiographical introduction. London 1963 (abgek.: **GLUCKMAN (1963)**)
- GLUCKMAN M., Introduction. In: ders. (1963) 1-49 (abgek.: **GLUCKMAN (1963)**)
- GLUCKMAN M. (Hg.), Closed Systems and Open Minds. The Limits of Naivety in Social Science. Edinburgh 1964 (abgek.: **GLUCKMAN (1964)**)
- GLUCKMAN M., Politics, Law, and Ritual in Tribal Society. Oxford 1977 [1965] (abgek.: **GLUCKMAN (1965)**)
- GLUCKMAN Mary, GLUCKMAN Max, On Drama, and Games and Athletic Contests. In: MOORE / MYERHOFF (1977 a) 227-243
- GOTTOWIK V., Émile Durkheim. In: FEEST / KOHL 86-90
- GOULD J., KOLB W.L. (Hg.), A Dictionary of the Social Sciences. London / Norwich 1964 [1959]
- GRAMICH B., Affekt. In: MÜLLER / MÜLLER 5 f
- GRILL B., Die Macht der Hexen. In: Die Zeit Nr.38, 15.9.2005. 51
- GRIMES R.L., Beginnings in Ritual Studies. Lanham / London 1982 (abgek.: **GRIMES (1982)**)

- GRIMES R.L., Victor Turner's Definition, Theory, and Sense of Ritual. In: ASHLY 141-146 (abgek.: GRIMES (1990))
- GRAUMANN C.-F. (Hg.), Kurt-Lewin-Werkausgabe 4. Feldtheorie. Bern / Stuttgart 1982
- GREEN M.A., Menschenopfer. Ritualmord von der Eisenzeit bis zum Ende der Antike. Düsseldorf 2003 [2002]
- GREENSON R.R., Technik und Praxis der Psychoanalyse. Stuttgart 2000 [1967]
- GROTTIAN T., Systemtheoretische Ansätze bei Max Gluckman. Münster / Hamburg 1993
- GÜNTHER M., Pentheus, Dionysos und der Terminator. Von der Schwierigkeit der Identitätsbildung angesichts libidinöser und aggressiver Strebungen in der Adoleszenz. In: Kinderanalyse 7 / 2, 1999. 104-125
- HALLER D., dtv-Atlas Ethnologie. München 2005
- HARTFIEL G., HILLMANN K.H., Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1982 [1972] (abgek.: HARTFIEL / HILLMANN))
- HARTMANN H., Bemerkungen zur psychoanalytischen Theorie des Ichs. (1950) In: ders. (1964) 119-144 (abgek.: HARTMANN (1950))
- HARTMANN H., Die Entwicklung des Ich-Begriffs bei Freud. (1956) In: ders. (1964) 261-287 (abgek.: HARTMANN (1956))
- HARTMANN H., Ich-Psychologie. Studien zur Psychoanalytischen Theorie. Stuttgart 1997 [1964] (abgek.: HARTMANN (1964))
- HEGENER W., Beschneidung und Monotheismus – Kritische Überlegungen zu einem Buch von Franz Maciejewski. In: Psyche 58 / 1, 2004. 61-76
- HELM J. (Hg.), Symposion on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle / London 1964
- HILL C.E. (Hg.), Symbols and Society. Essays on Belief Systems in Action. Southern Anthropological Society Proceedings 9. Athens 1975
- HILL J.D. (Hg.), Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana / Chicago 1988
- HOLL A., Der letzte Christ. Franz von Assisi. Frankfurt / Berlin / Wien 1982 [1979]
- HOMANS G.C., Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown. In: American Anthropologist 43, 1941. 164-172
- HÖDL H.G., Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie). In: FIGL 664-689
- HOUK J., Communitas. In: SALAMONE (2004) 96 f
- ILLIUS B., Feldforschung. In: FISCHER / BEER 73-98
- IVANOV P., Zu Victor Turners Konzeption von »Liminalität« [sic!] und »Communitas«. In: Zeitschrift für Ethnologie 118, 1993. 217-249
- JACOBSON E., Zur psychoanalytischen Theorie der Affekte. (1953) In: dies., Depression. Eine vergleichende Untersuchung normaler, neurotischer und psychotisch-depressiver Zustände. Frankfurt 1978 [1971] 17-61 (abgek.: JACOBSON (1953))
- JACOBSON E., Das Selbst und die Welt der Objekte. Frankfurt 1998 [1964] (abgek.: JACOBSON (1964))
- JACOBY M., Übertragung und Beziehung in der Jung'schen Praxis. Solothurn / Düsseldorf 1993 [1987] (abgek.: JACOBY (1987))
- JACOBY M., Übertragung / Gegenübertragung. In: MÜLLER / MÜLLER 436 f (abgek.: JACOBY (2003))
- JANZEN J.M., Drums of Affliction: Real Phenomenon or Scholarly Chimaera? In: BLAKELY / van BEEK / THOMSON 161-181
- JENSEN A.E., Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. München 1992 [1951]

- JONES E., Einige Probleme des jugendlichen Alters. (1922) In: ders., Die Theorie der Symbolik und andere Aufsätze. Mit einem Vorwort von Peter Krumme. Frankfurt / Berlin / Wien 1978. 143-163
- JUNG C.G., Über die Psychologie der Dementia praecox: ein Versuch. (1907) In: Ges. Werke 3. Olten / Freiburg 1990 [1971] 1-170 (abgek.: JUNG (1907))
- JUNG C.G., Die Assoziationsmethode. (1909/1910) In: Ges. Werke 2. Olten 1991 [1979] 461-487 (abgek.: JUNG (1909/1910))
- JUNG C.G., Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Leipzig / Wien 1925 [1911/1912] (abgek.: JUNG (1911/1912))
- JUNG C.G., Psychologische Typen. Ges. Werke 6. Solothurn / Düsseldorf 1994 [1921/1960] (abgek.: JUNG (1921/1960))
- JUNG C.G., Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. (1928) In: Ges. Werke 7. Olten / Freiburg 1989. 127-247 (abgek.: JUNG (1928))
- JUNG C.G., Die Probleme der modernen Psychotherapie. (1929) In: Ges. Werke 16. Olten / Freiburg 1991. 64-85 (abgek.: JUNG (1929))
- JUNG C.G., Der Begriff des kollektiven Unbewußten. (1936/1937) In: Ges. Werke 9 / 1. Zürich / Düsseldorf 1996 [1976] 53-66 (abgek.: JUNG (1936/1937))
- JUNG C.G., Die Psychologie der Übertragung. (1946) In: Ges. Werke 16. Olten / Freiburg 1991. 167-319 (abgek.: JUNG (1946))
- JUNG C.G., Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Ges. Werke 5. Zürich / Düsseldorf 1996 [1912/1952] (abgek.: JUNG (1912/1952))
- JUNG C.G., Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. (1934/1954) In: Ges. Werke 9 / 1. Zürich / Düsseldorf 1996 [1976] 11-51 (abgek.: JUNG (1934/1954))
- JUNG C.G., Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus. (1938/1954) In: Ges. Werke 9 / 1. Zürich / Düsseldorf 1996 [1976] 89-123 (abgek.: JUNG (1938/1954))
- JUNG C.G., Das Wandlungssymbol in der Messe. (1941/1954) In: Grundwerk 4. Olten 1987. 109-198 (abgek.: JUNG (1941/1954))
- JUNG C.G., Erinnerungen, Träume, Gedanken. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé. Olten / Freiburg 1992 [1961] (abgek.: JUNG (1961))
- JUNOD H.A., The life of a South African tribe. Vol. 1. New York 1962
- KALINOK S., Arnold van Gennep. In: FEEST / KOHL 128-133
- KAPFERER B., The Anthropology of Max Gluckman. In: Social Analysis: journal of cultural and social practice 22, 1987. 3-21
- CAST V., Das Assoziationsexperiment in der therapeutischen Praxis. Therapeutische Konzepte der Analytischen Psychologie C.G. Jung 5. Fellbach-Oeffingen 1988 [1980] (abgek.: KAST (1980))
- CAST V., Die Dynamik der Symbole. Grundlagen der Jungschen Psychotherapie. Olten 1990 (abgek.: KAST (1990))
- CAST V., Komplex. In: MÜLLER / MÜLLER 230 f (abgek.: KAST (2003))
- KERNBERG O.F., Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus. Frankfurt 1995 [1975] (abgek.: KERNBERG (1975))
- KERNBERG O.F., Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse. Stuttgart 1992 [1976] (abgek.: KERNBERG (1976))
- KERNBERG O.F., Schwere Persönlichkeitsstörungen. Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien. Stuttgart 1996 [1984] (abgek.: KERNBERG (1984))
- KERNBERG O.F., Wut und Haß. Über die Bedeutung von Aggression bei Persönlichkeitsstörungen und sexuellen Perversionen. Stuttgart 1998 [1992] (abgek.: KERNBERG (1992))
- KERNBERG O.F., Liebesbeziehungen. Normalität und Pathologie. Stuttgart 1998 [1995] (abgek.: KERNBERG (1995))

- KERNBERG O.F., Ideologie, Konflikt und Führung. Psychoanalyse von Gruppenprozessen und Persönlichkeitsstruktur. Stuttgart 2000 [1998] (abgek.: **KERNBERG (1998)**)
- KERNBERG O.F., Psychoanalytische Objektbeziehungstheorie und Libidotheorie. (1996/2001) In: ders. (2001) 13-31 (abgek.: **KERNBERG (1996/2001)**)
- KERNBERG O.F., Affekt, Objekt und Übertragung. Aktuelle Entwicklungen der psychoanalytischen Theorie und Technik. Gießen 2001 [2001] (abgek.: **KERNBERG (2001)**)
- KERNBERG O.F., DULZ B., SACHSSE U. (Hg.), Handbuch der Borderline-Störungen. Stuttgart 2001 [2000]
- KERNBERG O.F., HARTMANN H.P. (Hg.), Narzissmus. Grundlagen – Störungsbilder – Therapie. Stuttgart 2006
- de KLERK A., Kastrationsangst und Beschneidung Neugeborener. Anmerkungen zu Franz Maciejewski: »Zu einer >dichten Beschreibung< des Kleinen Hans. Über das vergessene Trauma der Beschneidung« In: Psyche 58 / 5, 2004. 464-470
- KOHUT H., Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen. Frankfurt 1992 [1971] (abgek.: **KOHUT (1971)**)
- KOHUT H., Die Heilung des Selbst. Frankfurt 1991 [1977] (abgek.: **KOHUT (1977)**)
- KÖNIG R., Einleitung. (1984) In: DURKHEIM (1895) 19-82
- KREMSER M., Archetypische Motive im Hexenwesen und ihre kulturspezifischen Formen bei den Azande in Zentralafrika. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. CXI, 1981. 16-33 (abgek.: **KREMSER (1981)**)
- KREMSER M., Von der Feldforschung zur Felder-Forschung. In: WERNHART / ZIPS 135-144 (abgek.: **KREMSER (1998)**)
- KUBIK G., Die Institution Mukanda und assoziierte Einrichtungen bei den Vambwela / Vankangela und verwandten Ethnien in Südostangola. Feldforschungsdokumente August bis Dezember 1965. Dissertation. 3 Bände + Bildband. Wien 1971 (abgek.: **KUBIK (1971 a)**)
- KUBIK G., Zur inneren Kritik ethnographischer Feldberichte aus der kolonialen Periode. Wiener Ethnohistorische Blätter 2, 1971. 31-41 (abgek.: **KUBIK (1971 b)**)
- KUBIK G., Sozialisierungsprozeß und Gesänge der Initianden in *mukanda*-Schulen (Südost-Angola) In Memoriam António Jorge Dias. Lisboa 1974 (abgek.: **KUBIK (1974)**)
- KUBIK G., Erziehungssysteme in ost- und zentralafrikanischen Kulturen – Forschungsansätze, -methoden und -ergebnisse. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 112, 1982. 72-87 (abgek.: **KUBIK (1982)**)
- KUBIK G., makisi nyau mapiko. Maskentraditionen im bantu-sprachigen Afrika. München 1993 (abgek.: **KUBIK (1993 a)**)
- KUBIK G., Die Mukanda-Erfahrung. Zur Psychologie der Initiation der Jungen im Ost-Angola-Kulturräum. In: van de LOO M.-J., Reinhart M. (Hg.), Kinder. Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten. München 1993. 308-347 (abgek.: **KUBIK (1993 b)**)
- KUBIK G., Das «ethnische» Panorama Ostangolas und der Nachbargebiete. In: Baessler-Archiv, Neue Folge XLII, 1994. 25-59 (abgek.: **KUBIK (1994)**)
- KUBIK G., Mukanda – Boys' Initiation in Eastern Angola: Transference, Counter-Transference and Taboo Symbolism in an Age-Group Related Ritual Therapeutic Intervention. In: PRITZ A., WENZEL Th. (Hg.), Weltkongreß Psychotherapie. Mythos – Traum – Wirklichkeit. Ausgewählte Beiträge des 2. Weltkongresses für Psychotherapie, Wien 1999. Wien 2002. 65-90 (abgek.: **KUBIK (1999/2002)**)
- KUBIK G., Zur ontogenetischen Basis der Inzestscheu. Ein kulturvergleichender Ansatz. Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopsychanalyse 3. (Hg.: EGLI W., KUBIK G. u.a.) Münster / Hamburg / London 2003 (abgek.: **KUBIK (2003)**)

- KUBIK G., Bruder/Schwester-Konflikt. Eine Ursprungslegende zur *mukanda*-Beschneidungsschule (Angola 1965). In: Baessler-Archiv 53, 2005. 117-148 (abgek.: KUBIK (2005))
- KUBIK G., Tabu. Erkundungen transkultureller Psychoanalyse in Afrika, Europa und anderen Kulturgebieten. Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopschoanalyse 7. Wien / Berlin 2007 (abgek.: KUBIK (2007))
- KUKLICK H., functionalism. In: BARNARD / SPENCER 246-22 (abgek.: KUKLICK (1996 a))
- KUKLICK H., Malinowski, Bronislaw. In: BARNARD / SPENCER 343-346 (abgek.: KUKLICK (1996 b))
- KUPER A. (Hg.), The Social Anthropology of Radcliffe-Brown. London / Boston 1977 (abgek.: KUPER (1977))
- KUPER A., Anthropology and anthropologists. The modern British school. Third revised and enlarged edition. London / New York 2002 [1996] (abgek.: KUPER (1996))
- KUPER H., An African Aristocracy. Rank Among the Swazi. London / New York / Toronto 1961 [1947]
- KUPTZ-KLIMPEL A., Regression. In: MÜLLER / MÜLLER 356 f
- LAMPL-de GROOT J., Zur Adoleszenz. In : Psyche 26 / 7, 1965. 477-485
- LANDY D. (Hg.), Culture, Disease, and Healing. Studies in Medical Anthropology. New York / London 1977
- LANGENSCHIEDTS Großwörterbuch Englisch. Muret-Sanders. Teil 1: Englisch-Deutsch. Völlige Neubearbeitung von H. Willmann. Berlin / München / Wien / Zürich / New York 2001
- LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B., Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt 1989 [1967]
- LAUFER M., LAUFER M.E., Adoleszenz und Entwicklungskrise. Stuttgart 1989 [1984]
- LESLIE C., The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Victor W. Turner. In: Science 168, 1970. 702-704
- LESSER A., Functionalism in Social Anthropology. In: American Anthropologist 37, 1935. 386-393
- LÉVI-STRAUSS C., Die Wirksamkeit der Symbole. (1949) In: ders. (1958) 204- 225 (abgek.: LÉVI-STRAUSS (1949))
- LÉVI-STRAUSS C., Die sozialen Strukturen in Zentral- und Ostbrasilien. (1952) In: ders. (1958) 135-147
- LÉVI-STRAUSS C., Strukturele Anthropologie I. Frankfurt 1977 [1958] (abgek.: LÉVI-STRAUSS (1958))
- LÉVI-STRAUSS C., Das wilde Denken. Frankfurt 1991 [1962] (abgek.: LÉVI-STRAUSS (1962))
- LÉVI-STRAUSS C., «Primitive» und «Zivilisierte». Nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonnier. Zürich 1972 (abgek.: LÉVI-STRAUSS (1972))
- LÉVI-STRAUSS C., Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Frankfurt 1996 [1977] (abgek.: LÉVI-STRAUSS (1977))
- LEWIN K., Konstrukte in der Feldtheorie. (1944) In: GRAUMANN 73-86 (abgek.: LEWIN (1944))
- LEWIN K., Verhalten und Entwicklung als eine Funktion der Gesamtsituation. (1946) In: ders. (1951) 271-329 (abgek.: LEWIN (1946))
- LEWIN K., Forschungsprobleme der Sozialpsychologie II: Soziales Gleichgewicht und sozialer Wandel im Gruppenleben. (1947) In: GRAUMANN 237- 289 (abgek.: LEWIN (1947))

- LEWIN K., *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Ausgewählte theoretische Schriften.*
Herausgegeben von Dorwin Cartwright. Bern / Stuttgart 1963 [1951] (abgek.: LEWIN
(1951))
- van de LOO M.-J., REINHART M. (Hg.), *Kinder. Ethnologische Forschungen in fünf
Kontinenten.* München 1993
- LUCKMANN T., *Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol.* In: UHL /
BOELDERL 11-28
- LUHMANN N., *Funktion der Religion.* Frankfurt 1982 [1977]
- MACIEJEWSKI F., *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschnei-
dung und Monotheismus.* Wien 2002 (abgek.: MACIEJEWSKI (2002))
- MACIEJEWSKI F., *Zu einer »dichten Beschreibung« des Kleinen Hans. Über das verges-
sene Trauma der Beschneidung.* In: *Psyche* 57, 2003. 523-550 (abgek.: MACIEJEWSKI
(2003))
- MACIEJEWSKI F., *Freud, Beschneidung und Monotheismus – Eine Entgegnung auf Wolf-
gang Hegeners Buch-Essay.* In: *Psyche* 58 / 5, 2004. 458-463 (abgek.: MACIEJEWSKI
(2004))
- MACIEJEWSKI F., *Das Unbewußte in der Kultur. Von der Schwierigkeit, die psychoanaly-
tische Kulturtheorie (Freud) in eine kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorie (Ass-
mann) überzuführen.* In: *Psyche* 62/3, 2008. 235-251 (abgek.: MACIEJEWSKI (2008))
- MADDOCK K., Radcliffe-Brown, A.R.. In: BARNARD / SPENCER 465-467
- MAHLER M.S., PINE F., BERGMAN A., *Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose
und Individuation.* Frankfurt 1993 [1975]
- MALINOWSKI B., *Argonauten des westlichen Pazifik. Eschborn bei Frankfurt 2001
[1922]* (abgek.: MALINOWSKI (1922))
- MALINOWSKI B., *Mutterrechtliche Familie und Ödipuskomplex. (1924)* In: ders. (1944)
211-264 (abgek.: MALINOWSKI (1924))
- MALINOWSKI B., *Die Funktionaltheorie. (1939)* In: MALINOWSKI (1944) 19-44
(abgek.: MALINOWSKI (1939))
- MALINOWSKI B., *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Und andere Aufsätze.
[1944]* Mit einer Einleitung von Paul Reiwald: *Malinowski und die Ethnologie.* Frank-
furt 1988 [1975] (abgek.: MALINOWSKI (1944))
- MANNING F.E., *Victor Turner's Career and Publications.* In: ASHLEY 170-177
- MARANDA P., MARANDA E.K. (Hg.), *Structural Analysis of Oral Tradition.* Philadel-
phia 1971
- MARWICK M.G., *Sorcery and its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesian
Cewa.* Manchester 1965
- MENTZOS S., *Neurotische Konfliktverarbeitung. Einführung in die psychoanalytische
Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven.* Frankfurt 1992 [1982]
- MERTON R.K., *Manifeste und latente Funktion. (1949/1968)* In: ders. (1995) 17-81
(abgek.: MERTON (1949/1968))
- MERTON R.K., *Soziologische Theorie und soziale Struktur. (Hg.: Meja V., Stehr N.) Ber-
lin / New York 1995* (abgek.: MERTON (1995))
- MIDDLETON J., *Ancestors, Anthropology of.* In: SMELSER N.J., BALTES P.B. (Hg.),
International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam / Paris /
New York / Oxford / Shannon / Singapore / Tokyo 2001. 494-496
- MITCHELL J.P., *ritual.* In: BARNARD / SPENCER 489-493
- MODENA E. (Hg.), *Das Faschismus-Syndrom. Zur Psychoanalyse der neuen Rechten in
Europa.* Gießen 1998
- MOORE R.L., *Ritual, Sacred Space, and Healing: The Psychoanalyst as Ritual Elder.* In:
SCHWARTZ-SALANT / STEIN 13-32

- MOORE R.L., REYNOLDS F.E. (Hg.), *Anthropology and the Study of Religion*. Chicago 1984
- MOORE S.F., *Law as Process*. London 1978
- MOORE S.F., MYERHOFF B.G. (Hg.), *Secular Ritual*. Assen / Amsterdam 1977 (abgek.: MOORE / MYERHOFF (1977 a))
- MOORE S.F., MYERHOFF B.G., Introduction: *Secular Ritual: Forms and Meanings*. In: dies. (1977 a) 3-24 (abgek.: MOORE / MYERHOFF (1977 b))
- MORGAN L.H., *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation*. Stuttgart 1987 [1877]
- MORRIS B., *Anthropological studies of religion: An introductory text*. Cambridge / New York / Port Chester / Melbourne / Sidney 1990 [1987]
- MURDOCK G.P., *British Social Anthropology*. In: *American Anthropologist* 53 / 4/1, 1951. 465-473 (abgek.: MURDOCK (1951))
- MURDOCK G.P., *Africa. Its Peoples and Their Culture History*. New York / Toronto / London 1959 (abgek.: MURDOCK (1959))
- MURDOCK G.P., *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh 1969 [1967] (abgek.: MURDOCK (1967))
- MÜLLER L., *Symbol*. In: MÜLLER / MÜLLER 399-401
- MÜLLER L., MÜLLER A., *Wörterbuch der Analytischen Psychologie*. Düsseldorf / Zürich 2003 (abgek.: MÜLLER / MÜLLER)
- MYERHOFF B.G., CAMINO L.A., TURNER E., *Rites of Passage. An Overview*. In: ELIADE (1987) 380-386
- NADEL S.F., *Nupe Religion*. London 1954
- NEUMANN E., *Das Kind. Struktur und Dynamik der werdenden Persönlichkeit*. Fellbach 1990 [1980]
- NIETZSCHE F., *Die Geburt der Tragödie*. (1872) In: *Kritische Studienausgabe* 1. München / Berlin / New York 1988. 9-156
- NUNBERG H., *Problems of Bisexuality as Reflected in Circumcision*. London 1949 [1947]
- OGUNGBILE D., *Puberty Rites*. In: SALAMONE (2004) 345-349
- ORING E., *Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed*. In: *Ethos* 21 / 3, 1993. 273-294
- ORTNER S.B., *On Key Symbols*. In: *American Anthropologist* 75 / 2, 1973. 1338-1346
- OTTO R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München 1987 [1917]
- PAUL R.A., *Psychoanalytic Anthropology*. In: *Annual Review of Anthropology* 18, 1989. 177-202
- PEACOCK J., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Victor Turner. In: *American Anthropologist* 70, 1968. 984 f
- PEPPER S.C., *World Hypotheses*. Berkeley 1942
- PETERMANN W., *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal 2004
- PETRIDIS C., *Tree Altars, Spirit-Trees, and »Ghost-Posts« Among the Luluwa and Neighboring Peoples*. In: *Baessler-Archiv, Neue Folge XLVII*, 1999. 115- 150
- POUGET-SCHORS D., *Strukturkonzepte in der psychoanalytischen Entwicklung*. In: RUDOLF / GRANDE / HENNINGSSEN 49-67
- PRITZ A., WENZEL Th. (Hg.), *Weltkongreß Psychotherapie. Mythos – Traum – Wirklichkeit. Ausgewählte Beiträge des 2. Weltkongresses für Psychotherapie*. Wien 1999. Wien 2002
- PROBST P., *Siegfried Ferdinand Frederick Nadel*. In: FEEST / KOHL 337-341
- QUINDEAU I., *Verführung und Begehren. Die psychoanalytische Sexualtheorie nach Freud*. Stuttgart 2008

- RACKER H., Übertragung und Gegenübertragung. Studien zur psychoanalytischen Technik. München 1997 [1959]
- RADCLIFFE-BROWN A.R., The Andaman Islanders. Cambridge 1933 [1922] abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1922)**)
- RADCLIFFE-BROWN A.R., The Sociological Theory of Totemism. (1929) In: ders. (1952) 117-132 (abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1929)**)
- RADCLIFFE-BROWN A.R., Preface. (1933) In: ders. (1922) VII-X (abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1933)**)
- RADCLIFFE-BROWN A.R., On the Concept of Function in Social Science. (1935) In: ders. (1952) 178-187 (abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1935)**)
- RADCLIFFE-BROWN A.R., A Natural Science of Society. Chicago 1957 [1937] (abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1937)**)
- RADCLIFFE-BROWN A.R., On Social Structure. (1940) In: ders. (1952) 188-204 (abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1940)**)
- RADCLIFFE-BROWN A.R., Religion and Society. (1945) In: ders. (1952) 153-177 (abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1945)**)
- RADCLIFFE-BROWN A.R., Structure and Function in Primitive Society. Essays and Adresses. Gleonce 1959 [1952] (abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1952)**)
- RADCLIFFE-BROWN A.R., Introduction. In: ders. (1952) 1-14 (abgek.: **RADCLIFFE-BROWN (1952)**)
- RADKAU J., Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München / Wien 2005
- REIWALD P., Malinowski und die Ethnologie. (1975) In: MALINOWSKI (1944) 7-18
- ROCHBERG-HALTON E., Nachwort. In: TR 198-213
- ROSS M.E., The Concept of Liminality In Two Tribal Rituals. In: American Imago 39 / 2, 1982. 133-148
- ROUDINESCO E., PLON M., Wörterbuch der Psychoanalyse. Namen, Länder, Werke, Begriffe. Wien / New York 2004 [1997] (abgek.: **ROUDINESCO / PLON**)
- RUDOLF G., GRANDE T., HENNINGSSEN P. (Hg.), Die Struktur der Persönlichkeit. Theoretische Grundlagen zur psychodynamischen Therapie struktureller Störungen. Stuttgart / New York 2008 [2002]
- RUDOLF G., Struktur als psychodynamisches Konzept der Persönlichkeit. In: RUDOLF / GRANDE / HENNINGSSEN 2-48
- SALAMONE F.A., Divination. In: GLAZIER 118-122 (abgek.: **SALAMONE 2001**)
- SALAMONE F.A. (Hg.), Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals. New York / London 2004 (abgek.: **SALAMONE (2004)**)
- SAPIR E., Symbolism. In: SELIGMAN 492-495
- SCHARF B.R., Freudianism today and some anthropological approaches to religion. In: Religion 9 / 2, 1979. 157-181
- SCHÄFER G., Wissenschaft als Performance. Zu Arbeiten des schottischen Afrikanisten und Ethnologen Victor Turner. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 44, 1990. 508-512
- SCHWARTZ-SALANT N., Die Borderline-Persönlichkeit. Vom Leben im Zwischenreich. Zürich / Düsseldorf 1997 [1989]
- SCHWARTZ-SALANT N., STEIN M. (Hg.), Liminality and Transitorial Phenomena. Wilmette 1991
- SCHOMBURG-SCHERFF S.M., Victor Witter Turner. In: FEEST / KOHL 485-492
- SECKLER M., Glaube (G.), Glauben. In: KASPER W. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche 4. Freiburg / Basel / Rom / Wien 1995. 666-685
- SEIFERT T., Archetyp. In: MÜLLER / MÜLLER 31-34

- SEIFFGE-KRENKE I., Psychoanalytische und tiefenpsychologisch fundierte Therapie mit Jugendlichen. Stuttgart 2007
- SEITZ St., Alfred Reginald Radcliffe-Brown. In: FEEST / KOHL 371-376
- SEIPEL J., Bronislaw Kaspar Malinowski. In: FEEST / KOHL 278-283
- SELIGMAN E.R.A. (Hg.), *Encyclopedia of the Social Sciences* 14. New York 1934
- SIDOLI M. Vorwort. (1994) In: BOVENSIEPEN / SIDOLI 11-14
- SILLS D.L. (Hg.), *International Encyclopaedia of the Social Sciences* 10. --- 1968
- SPENCER R.F. (Hg.), *Forms of Symbolic Action*. Seattle 1969
- SPEIDEL H., Über den Symbolbegriff in der Psychoanalyse. In: *Psyche* 32 / 4, 1978. 289-328
- SPERBER D., *Über Symbolik*. Frankfurt 1975 [1974]
- SPINDLER G.D. (Hg.), *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley / Los Angeles / London 1980 [1978]
- STAGL J., Die Entwicklung der Ethnologie. In: FISCHER / BEER 33-52
- STEIN M., The Muddle in Analysis. In: SCHWARTZ-SALANT / STEIN 1-12
- STERN D.N., Die Lebenserfahrung des Säuglings. Stuttgart 2000 [1985]
- STEVENS P. Jr., Divination. In: SALAMONE (2004) 114-118 (abgek.: STEVENS (2004 a))
- STEVENS P. Jr., Sorcery. In: SALAMONE (2004) 406-411 (abgek.: STEVENS (2004 b))
- STRECK-FISCHER A., Entwicklungslinien der Adoleszenz. Narzißmus und Übergangsphänomene. In: *Psyche* 48, 1994. 509-528
- SULLIVAN L.E., Victor W. Turner (1920-1983). In: *History of Religions* 24 / 1, 1984. 160-163
- SWEESTER D.A., Status. In: GOULD / KOLB 692 f
- TAMBIAH S.J., Eine performative Theorie des Rituals. (1979) In: BELLIGER / KRIEGER 227-250
- THOMÄ H., Zur Theorie und Praxis von Übertragung und Gegenübertragung im Psychoanalytischen Pluralismus. In: *Psyche* 53 / 9/10, 1999. 820-872
- TURNER E., Prologue: From the Ndembu to Broadway. In: TEB 1-15 (abgek.: TURNER E. (1985))
- TURNER E., The Genesis of an Idea: Remembering Victor Turner. In: *Zygon: Journal of Religion and Science* 21 / 1, 1986. 7-8 (abgek.: TURNER E. (1986))
- TURNER E., The Spirit and the Drum. A Memoir of Africa. Tuscon 1987 (abgek.: TURNER E. (1987))
- TURNER E., Grenzerfahrungen und Spiel. Erlebnisse in einem Ndembu-Dorf. In: van de LOO / REINHART 46-58 (abgek.: TURNER E. (1993))
- TURNER E., Communitas, Rites of. In: SALAMONE (2004) 97-101 (abgek.: TURNER E. (2004))
- TURNER F., «Hyperion to a Satyr». Criticism and Anti-Structure in the Work of Victor Turner. In: ASHLEY 147-162
- TURNER T.S., Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage. In: MOORE / MYERHOFF (1977 a) 53-70 (abgek.: TURNER T. (1977))
- TURNER T., Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL J.D. 235-281 (abgek.: TURNER T. (1988))
- UHL F., Rituale – Aspekte eines interdisziplinären Diskurses in der Religionsphilosophie. In: UHL / BOELDERL 207-260
- UHL F., BOELDERL A.R., Rituale. Zugänge zu einem Phänomen. Schriften der Österreicherischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 1. Düsseldorf / Bonn 1999

- VIVÉLO F.R., Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung. München 1988 [1978]
- WARNER W.L., The Living and the Dead. New Haven 1959
- WELLES J.K., Rituals: Cinematic and Analytic. In: Psychoanalytic Inquiry 18, 1998. 207-221 [Online-Ausgabe]
- WERNHART K.R., ZIPS W. (Hg.), Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien 2001 [1998]
- WHITE C.M.N., The Supreme Being in the Beliefs of the Balovale Tribes. In: African Studies 7 / 1, 1948. 29-35 (abgek.: **WHITE (1948 a)**)
- WHITE C.M.N., Witchcraft Divination and Magic Among the Balovale Tribes. In: Africa 18 / 2, 1948. 81-104 (abgek.: **WHITE (1948 b)**)
- WHITE C.M.N., Notes on Some Metaphysical Concepts of the Balovale Tribes. In: African Studies 7 / 4, 1948. 146-156 (abgek.: **WHITE 1948 c)**)
- WHITE C.M.N., Notes on the Circumcision Rites of the Balovale Tribes. In: African Studies 12 / 2, 1953. 41-56 (abgek.: **WHITE (1953)**)
- WHITE C.M.N., Elements in Luvalé Beliefs and Rituals. The Rhodes-Livingstone Papers 32. Manchester / New York 1961 (abgek.: **WHITE (1961)**)
- WIDMER P., Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk. Wien 1997
- WILLIS R., Victor Witter Turner (1920-1983). In: Africa 54 / 4, 1984. 73-75 [Online-Ausgabe]
- WILSON M., Witch Beliefs and Social Structure. In: The American Journal of Sociology LVI / 4, 1951. 307-313 (abgek.: **WILSON (1951)**)
- WILSON M., Nyakyusa Ritual and Symbolism. In: American Anthropologist 56, 1954. 228-241 (abgek.: **WILSON (1954)**)
- WILSON M., Rituals of Kinship Among the Nyakyusa. London / New York / Toronto 1957 (abgek.: **WILSON (1957)**)
- WINNICOTT D.W., Ich-Verzerrung in Form des wahren und falschen Selbst. (1960) In: ders. (1965) 182-199 (abgek.: **WINNICOTT (1960)**)
- WINNICOTT D.W., Ich-Integration in der Entwicklung des Kindes. (1962) In: ders. (1965) 72-81 (abgek.: **WINNICOTT (1962)**)
- WINNICOTT D.W., Klinikpflege als Zusatz zur intensiven Psychotherapie in der Adoleszenz. (1963/1965) In: ders. (1965) 320-329 (abgek.: **WINNICOTT (1963/1965)**)
- WINNICOTT D.W., Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung. Frankfurt 1990 [1965] (abgek.: **WINNICOTT (1965)**)
- ZADRA D., Victor Turner's Theory of Religion: Toward an Analysis of Symbolic Time. In: MOORE / REYNOLDS 77-104
- ZHIMING Z., Ancestor Worship. In: BRIX H.J. (Hg.), Encyclopedia of Anthropology 1. Thousand Oaks / London / New Delhi 2006. 72-76
- ZAMORA M.D. (Hg.), Themes in Culture. Quezon City 1971
- ZITELMANN Th., Max Herman Gluckman. In: FEEST / KOHL 133-137
- ZNANIECKI F., The Method of Sociology. New York 1934
- ZUESSE E.M., Ritual. In: ELIADE (1987) 405-422

SACHINDEX

- A
- Abhängigkeit von der Mutter 372
- Ablösung, von den Eltern 341, 351, 356, 371, 423
- abstraktes Denken 394
- Abwehr 86, 89, 212, 323, 336, 346–347, 386, 399, 407
- Abwehrhaltung 345
- Abwehrkämpfe 358
- Abwehrmechanismen 71, 229, 317–318, 351, 358, 365–366, 374, 381, 386, 406–408, 437
- Abwehrmechanismus, der Projektion 347
- der Spaltung 263, 389
- Abwehrreaktion 345
- Achse Struktur, siehe OPD 404
- adaptation, evolutionary - 29, 40
- society as process of - 219
- of the individual to conditions of social existence 315
- adept(s) 106, 121, 131–132, 156, 162, 165–171, 241
- adolescence 449
- adolescent(s) 330, 337, 367, 369, 421, 434, 435, 449
- Adoleszenter 11, 351–353, 356, 367, 372, 380–381, 383, 393, 395, 401, 414, 419–420, 422–423, 425
- Adoleszenz, 10, 12, 15, 17–18, 21, 231, 274, 329–330, 351–353, 355–358, 361–365, 367–374, 378–384, 388, 392–398, 400, 410, 412–414, 416–417, 419, 421–423, 426–427
- Begriff der Psychoanalyse 11
- eigentliche - 370–371
- als identitätsbegründende Krisenerfahrung 392
- männliche - 21, 417
- als normative Krise 362
- Adoleszenz und Kulturentwicklung 10, 357
- Adoleszenz-Ich 378
- Adoleszenz-Ritual 12, 419, 422, 448
- Adoleszenz-Symbolik 423
- Adoleszenzforschung 21, 329, 361, 367, 434
- Adoleszenzkonzepte, psychoanalytische 353, 355–389, 392–396, 400, 419
- Adoleszenzkrise 379
- Adoleszenzprozeß 11, 366, 369, 370, 375–376, 381, 415
- Affekt(e) 95, 114, 252, 307–308, 313, 318, 323, 385, 398–399, 405–408, 411, 413–415, 425, 438, 439, 441
- Affekte als Instinktstrukturen 413
- affektiv-emotional(e)(es), Erleben von Beziehungstrukturen 413, 417
- nachträgliche Interpretation einer Beziehungserfahrung 414
- Wahrnehmung von Referenten ritueller Symbolik 21, 418, 424–425
- Wahrnehmung von Sektoren der Sozialstruktur 415
- Affektkontrolle 338
- Affekttoleranz 399
- affliction 121
- aggregation of symbols, ritual as 119
- Aggression 81, 141, 253, 264, 307, 313, 316–317, 325, 389, 391–392
- Aggression der Männer gegenüber den Knaben im Mukanda-Ritual 348
- aggressives Verhalten 365
- Agieren 307, 339
- Ahnen 97, 102, 104–105, 133, 135, 145–146, 200
- Ahnenkult 54, 106, 120, 102–103
- akishi 104–105, 202
- aloji, siehe muloji 111, 146
- ambiguity 249, 272
- ambivalence 220, 312
- ambivalent 74, 173, 203, 312
- Ambivalenz 50, 62, 303, 312, 372
- Analysekonzepte, V. Turners zur Interpretation ritueller Symbole 6, 9–10, 18, 27, 216, 219
- Analytiker 14, 336, 338–340, 411
- analytische Situation 336
- Analytischen Psychologie 17, 78, 269, 284, 307, 332, 385, 413
- ancestor(s) 53, 102–107, 113–114, 120–121, 123, 135, 152, 154, 157, 166–167, 174, 193, 200, 202, 447
- ancestor cult 107, 120
- ancestor shade 104–106, 123, 154, 157

- ancestor worship 102, 447
 andumba 112
 Angliederungsriten 125, 190, 272
 Angliederungsritus 138
 Angola 55, 59, 62, 142, 145, 177, 180,
 328, 333, 342, 344
 Angst 128, 179, 318, 325, 327, 332, 343,
 345, 349–350, 386, 389, 405, 414, 416,
 425–426
 angst, Zitat Turner 325, 327, 416
 Angsttoleranz 366, 389
 ankishi, Sing.: nkishi 144
 Anpassung 21, 40, 269, 329, 356–357
 anti-structure (auch: antistruktur) 10,
 12–13, 27–28, 52, 222, 251, 292, 294–
 295, 298–299, 319, 449
 Antistruktur 5–7, 10–13, 15–16, 20–21, 23,
 25, 28, 101, 182, 219, 222, 231–232,
 266–268, 272, 276–277, 280, 284,
 288–289, 292, 294, 296–299, 309, 319,
 324, 326–327, 354, 417–418, 426–427,
 448
 Antistruktur-Konzept 222, 289, 417
 anyadi, siehe mwadi 202, 207, 214
 Arbeitsmigration, in British Central Africa
 47
 Archetyp(en) 32, 78, 95, 272, 440, 445
 archetype(s) 160, 237, 279
 artifact, siehe exegetical meaning 260
 Askese 371
 Assoziation 15, 78
 Assoziationsexperiment 78, 440
 assoziatives Denken 98
 Atheisten 89
 Auflösung, alter intrapsychischer Strukturen
 im Verlauf
 der Adoleszenz (Jakobson) 380
 der Übertragung im Verlauf einer Psycho-
 analyse 340
 des Ödipuskomplexes 358, 373
 intrapsychischer Konflikte 371
 von Ordnung 129
 von Sozialstruktur 324–326, 416
 seelischer Strukturen 16, 21, 327
 Symbole der - 272, 275
 Außen-Aspekt, der Identität 402–403
 authority of the elders, im Kontext von limi-
 nality 276
 Avantgarde-Begriff 356
 avunkulokal 63
 ayibinda, Sing.: chibinda 150
 ayilombola, siehe chilombola 183, 197–
 198, 208, 326, 425
 ayimbuki, siehe chimbuki 121, 134, 155,
 167
 aiyang'a, Sing.: chiyang'a 149
 Azande 111, 441

 B
 Balovale Tribes 55, 103, 159, 178,
 184, 197, 204, 207, 447
 baraka 286
 basket divination 143, 149
 beans 256
 beating 208
 Bedürfnis 37, 43, 72, 339, 373
 beer 31–32, 104, 179, 201, 210, 436, 439,
 446
 Befriedigung eines Bedürfnisses 37
 Begräbnisriten 6, 97, 123, 176, 217
 belief / ritual 116
 belief 70, 112–113, 116, 119, 130, 132,
 149, 182, 261, 264, 305, 431, 439
 beliefs 5, 55, 84, 86, 96, 101, 107, 111,
 115–116, 120, 143, 180, 187, 219, 234,
 239, 264, 279, 447
 Beschneider 190–191, 194, 196–198, 200,
 202, 204, 206, 208, 326
 Beschneidung (circumcisio) 159, 178–180,
 184–185, 191–193, 195, 197, 201–202,
 204, 206, 208, 210, 212–213, 243, 272,
 277, 282, 292, 305, 332–333, 335–336,
 344–345, 348, 351–352, 419, 426
 Beschneidungsschule 59, 178, 180, 326,
 442
 Beschneidungsszene (im Kontext von
 Mukanda) 259, 261, 273, 275, 305
 Beschneidungstrauma 337, 425
 Beseitigung von Sozialstruktur im Sinne der
 britischen
 Sozialanthropologie (siehe Communitas)
 290, 324
 Besitzlosigkeit (im Kontext von liminality)
 275
 Bestrafung, der Hexerei angeklagter Perso-
 nen 113
 für Tabuverletzung 343
 Betwixt and Between 6, 14, 28, 120, 125–
 126, 265, 267–268, 270, 274, 279–282,
 284–287, 292–293, 306, 314, 323, 422,
 448–449
 bewußt, einem Symbol zugeordnete Referen-
 ten 246, 261
 im Gegensatz zum Unbewußten (Jung) 360
 im Sinn des 1. topischen Modells 310, 358

- Machen im Kontext des ku-solola-Prinzips 142, 234
- siehe Ich 388
- siehe Sekundärvorgang 377
- e Verurteilung der Spaltung von Dörfern 311
- von allen Ndembu geteilte Werthaltungen 133
- / vorbewußte Selbstwahrnehmung 397, 398, 401
- vorgenommene Identifizierung 409, 415
- Bewußtsein,
 - der Identität 370, 397
 - individuelles - 78
 - psychische Qualität 310
- Bewußtwerdung 136, 234, 340, 342
- Beziehungsstruktur(en) 276, 342, 409, 410, 414–415, 424–426
- Bier 65, 145, 161–162, 171, 190, 195, 201, 210, 214
- binäre Opposition 259
- binary opposition 259
- Bindung 288, 331, 334, 340–341, 346, 350, 384, 408
- Bindung an die Mutter 331, 340–341, 350
- bipolar, e Strukturen 73, 251
- bisexual 274
- Bisexualität 274, 305, 317
- bisexuality 264, 285, 305, 332, 444
- black 81–82, 109, 172–173, 194, 272
- blood 43, 104, 112, 137, 146, 154, 159–160, 162, 173, 195, 197, 203–204, 226, 250, 333
- blood of huntmanship 154
- blood of motherhood 154
- blood-spilling, ritual act of 226
- Blut, das bei der Beschneidung vergossen wird 203, 334
 - das bei der Geburt vergossen wird 159
 - der Farbe Rot zugeordnet 146
 - eines geopfert Hahnes 163, 169, 195
 - eines geopfert Huhnes 171
- Bohnen 167, 172, 204
- Borderline-Persönlichkeit 15, 365, 389–391, 445
- Borderline-Persönlichkeitsorganisation 365, 390
- Borderline-Störung 15, 384–385, 389
- boy(s) 60, 62, 96, 103, 107, 122, 146, 160, 166–167, 176–180, 182–184, 187, 208–209, 271, 189–190, 192, 194, 197–198, 202, 204, 207, 210–212, 241, 255, 333–334, 336, 341–342, 350
- breach, im Kontext des sozialen Dramas 224
 - of taboo 103, 152, 207
- breakdown of a social system 325, 416
- breasts, development of 216
 - milk 250
 - Referent des Symbols muddyi-Baum 254
 - of tribal custom 255
- britische Sozialanthropologie 29
- brother/sister antagonism 331
- brother/sister incestual bonds 331
- brothers(s) 60–61, 63, 155, 310, 331
- Bruch, mit den infantilen Liebesobjekten 371
- Bruder 19, 33, 59, 61, 84, 183, 310, 442
- Brüder 58, 60–62, 67, 194
- Brüste, Referent des Symbols muddyi-Baum 199, 254, 423
- bull roarer 206
- burning, of the sacred »fire of Mukanda« 193
 - of salt grass 179
 - of undergrowth 65
- C
- case method 47–48, 438
- case study 119, 220, 416, 431
- Cassava 64–66, 106, 166–167, 169–170, 172, 193, 197, 204, 256
- Cassava-Brei 172, 204
- Cassava-Mehl 166, 169
- castration, anxiety 331
 - circumcision as a kind of 202, 316
 - threat 318, 331–332
 - wishes 331
- category, social 203, 243
- ceremony(ies) 43, 52, 116, 120, 128, 151, 155–156, 175–178, 217, 279, 313
- changing social system(s) 49, 225
- Charakter, -bildung 379
 - des Ichs 334
 - eigenschaften 396
 - gleichgesetzt mit dem Selbst (Kernberg) 379, 399
 - struktur 404–405
- chenda 65
- chibinda, siehe ayibinda 150, 152
- chief(s) 56–57, 61, 105, 192–193, 202, 208, 210, 271, 276
- chifukaminu, Pl.: yifukaminu 192, 201
- chifwilu 199, 201
- Chihamba 27, 80, 103, 107, 124, 134, 137–139, 155–156, 164–171, 204,

- 226–227, 233, 236, 260, 263, 265, 268, 277, 301, 314, 317, 319
- chikoli, tree 191–194, 196–197, 214, 241
- chikula-Riten 193, 197, 205, 208–210, 213, 215
- chikwata 191
- chileng'a-Rassel 167, 169–170
- chilombola, Pl.: ayilombola 183, 214, 336, 425
- chimbu 201
- chimbuki, Pl.: ayimbuki 110–111, 121, 123, 131, 140, 147–149, 155, 160–162, 166, 169–171
- chimbuki wanyanya 123
- Chinjikijilu 6, 166, 196, 232–233
- chisaku 111
- Chishing'a, Pl.: ayishing'a 104–105, 149, 152–153, 196, 233, 259–261, 264, 305, 317
- chisoli 162, 233
- chisuku 144
- Chitampakasa 137
- chiyang'a, siehe ayiyang'a 149, 152, 154
- Chizaluki 211, 213
- Chokwe 55, 178, 194
- chota 65, 67, 182
- Christentum 101
- churinga 75
- Cikuza 348
- cilombola, Pl.: vilombola (bei Kubik) 183, 215, 336, 338, 340–342, 346, 351–352, 422
- cilombola-tito 340
- circularity, of drama 226
- circumcised, men in opposition to uncircumcised persons 182, 184
- circumciser(s) 162, 180, 182, 184, 186, 190, 192, 194–195, 198, 200–201, 204, 206–207, 211, 213, 215, 290, 332
- circumcision, 28, 52, 55, 59, 96, 103, 107, 125, 146, 159–160, 166–167, 176–178, 180, 183, 185–187, 191, 194, 198–199, 201–204, 226, 236, 241, 265–266, 271, 276, 279, 285, 287, 305, 315, 323, 332–333, 336, 420, 422
- age of - 180, 420
- circumcision knife 167, 190, 198, 204
- circumcision rite(s) 55, 146, 166, 159, 177–178, 180, 186
- 204, 266, 271, 285, 287
- Cizaluke 348
- cizila 342, 347
- clan(s) 67, 82, 133, 423
- classification(s), cultural - 319
- human organism as fons et origo of - 82
- modes of - 109
- network of - 285
- structural - 274
- cock 148, 162, 168, 235–236, 316
- cognitive models 222
- cohesion, siehe social cohesion
- coincidentia oppositorum 244, 248, 275
- collective representations 83, 250
- collective unconsciousness 237
- Colonial Development and Welfare Trust 46
- color classification 81–82, 234
- color triad 172
- coming out, of a mukishi 121, 142
- of the makishi during Mukanda 211
- communion meal 151, 172, 204
- Communitas, 12–14, 20, 27–28, 52, 99, 219, 222, 266, 268, 277, 280, 284, 286, 288–292, 294–298, 323–327, 417
- ideologische 292
- Communitas / Antistruktur-Konzept 12, 20, 28
- Communitas-Konzept 323
- Comparative Symbology 28
- completely unconscious (hidden sense of ritual symbols) 263
- complex symbol 236, 263
- complexio oppositorum 244
- compound symbol 236
- comradeship (of initiands in Mukanda) 276, 285
- condensation, 245–249
- symbol(s) 239–240
- configuration of symbols, Ritual als 119, 263
- conflict 44, 48–49, 50, 53, 60–61, 64, 67, 72, 85, 113, 122, 129–130, 148, 174, 219–220, 225–226, 229–230, 238, 248, 251, 255, 262, 299, 304–305, 310, 313–314, 330–331
- conscious, 240
- agents evoking mystical forces 109
- behaviour 69
- emotions 245, 304
- hostility to norms 313
- knowledge (of the diviner) 314
- consciousness 14, 82, 234, 272, 295, 342
- container(s) 194–195, 198, 201, 207, 427
- continuity, of forms of social life 39, 42
- of Ndembu society 234, 243, 249, 254

- of one section of village community in case of fission 68
- of social groups 250
- social - 262
- value of - 69
- Copperbelt 46, 211
- Copperbelt Rebellion 46
- core symbols 243
- corporate group(s) 133–134, 188–189, 203, 243
- counter-transference 62, 338, 441
- crisis, 48
 - phase of social drama 224
- cross-sex-identification 331, 352, 422
- cult association 53, 120–121, 123, 130–131, 133–135
- cults of affliction 137, 164
- cultural symbols 302, 308
- Curative Cults 5, 136–138, 156, 172
- cyclical, change as 221
 - process within a repetitive social system 49
 - social system 225–226
- D
- death 58, 62–63, 68, 97, 103, 105, 113, 141, 146, 154, 167, 175, 184, 194–196, 207, 236, 255, 272, 275, 285, 314–315, 331, 333, 350, 421
- decomposition 272, 275
- Dementia praecox 374, 440
- Demi-god 164, 167, 226
- Demi-Gottheit 80, 164
- Denken, gerichtetes - 98
 - Wildes - 92, 94, 97, 99
- Denkfunktion 89
- Denkstruktur 94, 97, 99
- Depression 334, 405, 413, 439
- depth psychologists 143, 235, 315–318
- depth psychology 263, 315
- Desintegration 97, 374, 405
- destructured 272
- deus otiosus 102
- Deutung 11, 113, 307, 332, 336, 411
- Differentialdiagnose zwischen Identitätskrise und Identitätsdiffusion 365
- differenzierende strukturelle Funktionen 405
- Diffusionismus 32, 38
- discipline, during Mukanda 176, 208
 - scientific - 45, 308
 - within structural relationships 183
- displacement(s) 331, 449
- Disproportion 277
- disputes 129, 144, 225
- Disziplinierungsmethoden (im Mukanda-Ritual) 292
- Disziplinierungsmittel 208
- divinatio 113
- divination 5, 18, 27, 30, 55, 88, 122, 139–141, 143, 148–149, 164, 176, 268, 301, 314
- divinatorische Sitzung 142
- divinatorische(s) Verfahren 18, 100, 140–141, 143
- diviner 88, 113–114, 121, 130, 132, 136, 138, 140–145, 147–149, 151–152, 157, 165–166, 174, 225, 233–234, 239, 314
- divorce 60–61
- doctor(s) 87–88, 104, 121, 123, 130–131, 139, 147–148, 155–156, 159–167, 169, 172, 174–175, 307
- dominant symbol(s) 72, 77–78, 80, 108, 132–133, 146, 159, 191, 199, 216, 229–230, 240–245, 247–251, 253, 257, 261, 264, 302, 305
- Dorf 26, 60–62, 66–68, 70, 105, 148, 152–153, 160, 163, 165–166, 168–171, 179–180, 185, 192–193, 196–197, 200, 206, 256, 347–348
- Dorfoberhaupt 60
- drama, social - 80, 85, 221, 223–226
- Drama, archetypisches - 272
 - rituelles - 236
 - soziales – siehe soziales Drama
- dream(s) 97, 151, 210, 230, 247, 302–303, 305, 308
- dream symbol(s) 230, 247, 302–303, 305, 308
- dreiteilige Verlaufsstruktur, bestimmter Rituale der
 - Ndembu (laut Turner) 138, 155
 - auf Chihamba nicht zutreffend 164
 - auf Nkula nicht zutreffend 158
- drives 77–78, 81, 143, 230, 251–252, 314, 337
- drums of affliction 52, 117, 120–121, 127, 138, 155, 158, 225, 239, 247, 264, 305, 316–317, 320
- duale Grundstruktur des Selbsterlebens 401
- Dünkirchen, Wunder von - 325
- Durkheimian point of view 32, 71
- dyadic 280
- dying-place, im Kontext von Mukanda 199
 - im Kontext von Nkang'a 216

E
 edge man 283
 Effeminierung 331
 egalitarianism 285
 ego 85, 318, 333, 339, 349
 Eid, zu leisten von den Initianden am Ende
 des Mukanda-
 Rituals 215, 349–350
 Einsamkeit, des Adoleszenten 388, 395
 Ekelreaktionen (nach Internalisierung des
 Inzesttabus) 343
 Elementargedanken 32
 elementary family 59, 78
 Eltern, ausreichend gute - 411
 emisch 182, 426
 Emotion(en) 74, 78, 228–230, 236, 239,
 249–251, 253, 323, 391, 409, 411, 413,
 415–417
 emotions 103, 230, 234, 238, 245, 251,
 261, 304, 313
 Empathie 390, 408
 endopsychic data 230
 Energietransformator, Symbol als - 251
 Enthüllung 132, 219, 233, 235
 epilepsy 215
 equality 276, 281
 equilibrium 29, 44, 54, 122, 182, 187, 226
 Erektionsfähigkeit 420
 Erfahrung des Heiligen 75, 283
 Es 337, 343, 358, 360, 381, 400–401
 Es-Handlungen 343
 Es-Impulse 351, 425
 Es-Inhalte 344
 establisher 186, 190, 193, 210, 213
 ethische Werte 391
 ethnographer 38
 Ethnographie 267
 Ethnography 38
 etisch 182
 Evolution 32, 35, 38, 40
 Evolutionismus 38
 Evolutionstheorie 40, 90
 exegetical meaning, of ritual symbols 257–
 258, 260, 264
 exhibition of the sacra 277
 existentielle oder spontane Communitas
 291
 explicit and implicit goals, of a ritual 263
 extended case history 220
 extended case method 47–48

F
 Fäulnis, Symbole der - 272
 Fallbericht 417
 familiar(s) 103, 112, 232–233, 295
 Familie 37, 125, 140, 183, 257, 341, 346,
 356–357, 381, 423
 families 133, 221
 family 58–59, 61, 65, 70, 78, 186, 189,
 246, 250, 271, 315
 farm(s) 67, 70, 107, 210
 father-son link 183
 father(s) 60, 62–64, 155, 179, 183, 189,
 201, 204, 211, 318, 331
 Feld, als Ort der Feldforschung 71, 86, 92,
 182, 219,
 228, 302
 rituelles - 326
 soziales - 115, 120, 122
 von Übertragung und Gegenübertragung
 14, 338, 342
 Feld-Begriff 115, 220
 Feldforschung 5, 31, 52, 65, 91, 336, 439,
 441
 Feldforschungsarbeit 27, 45, 48, 51, 59, 88,
 301
 Feldtheorie 122, 187
 female reproductive troubles 103, 173
 Fertility Cults 5, 136–138, 155–156, 159,
 244, 285
 Fetisch 194
 field of social action 49, 237
 field-work 54, 70
 Finalursache 352
 fission, siehe village fission
 Fixierung(en) 334, 345, 357, 372, 381, 389
 Fluch 111
 focal symbols 242
 force field 187
 foreskin(s) 179, 183–184, 194, 207
 forgetting 104, 135, 155
 form(s) of social life 39, 42
 Formlosigkeit 268, 283
 fragmentation 68, 325, 416, 449
 Fragmentierung 21, 268, 272, 298, 309,
 325, 327, 352, 405, 416–418, 423,
 425–427, 448
 Franziskanerorden 292
 Frauen (im Ostangola-Kulturraum), Arbeit
 der - 65
 den Blicken der Mukanda-Initianden ent-
 zogen 426
 dürfen die lodge-area nicht betreten 207
 Fruchtbarkeit der - 133, 136, 157

- Machtbereich der – 344
Machtverteilung zwischen Männern und –
332, 421
in matrilinearer Gesellschaft 58
im Nkang'a-Ritual 216, 254-257
– Rituale 155-172
unterstützen Mukanda 180, 330
Fremdkultur 83, 86
Freudian, interpretation of Ndembu circum-
cision ritual 305
symbology of the unconscious 302
Freuds Auseinandersetzung mit Jung 401
Frühadoleszenz 370, 373
Fühlfunktion 89, 433
function(s) 29, 37–38, 41, 43-44, 48, 53,
77, 80, 116, 129, 134, 219, 228, 232,
245, 247, 261, 331, 342
functionalism 29, 221, 449
funda, siehe nfunda 194
Funeral Ceremony 43, 217
Funktionalismus 29, 31, 36–37, 309
Funktion(en), eines sozialen Phänomens
35-36
als Befriedigung eines Bedürfnisses (Mali-
nowski) 37
geistige - 367
Pädagogische - der Initiationsriten 135
psychische - (Jung) 89
der psychischen Struktur 404-409
der Spaltung von Dörfern für die Kohärenz
der Sozial-
struktur 311
bei Radcliffe-Brown 43
eines Rituals 53, 54, 230, 261, 309
der rituals of affliction 129, 132
von Religion 91, 97, 128
Funktionen des Ichs (siehe auch: Ichfunktio-
nen), 360,
381, 383, 397, 402, 411
differenzierende - 408, 412
gegenüber Es, Über-Ich und äußerer Realit-
tät 358
integrative - 363
integrierende - 74, 371, 398-399, 405, 412
psychosoziale - 362
regulierende - 398-399, 405, 407, 412
strukturelle - 404-409, 412
synthetische - 363, 374, 383, 387-388,
397-398, 402,
412
Funktionsniveau der psychischen Struktur
398, 405, 409
fwefweta 211, 214
fwilo 199
- G
- Ganzheit 360, 402
garden(s) 59, 65, 180
Garten/Gärten (landwirtschaftliche Produk-
tion der Ndembu) 65-66
Geborgenheit 415, 425
Geburt 124, 159,
Geburts-Symbolik 272, 275, 281
Gefühl der Ich-Identität 364, 397
gefühlbetonter Komplex (siehe auch: Kom-
plex) 78
Gegenbesetzung(en) 382, 419-420
Gegensatz zum selbstreflexiven Denken,
Rituale als - (Erdheim) 116
Gegenübertragung 14, 16, 307, 336, 338,
351, 409, 415
Gegenübertragungsreaktionen 307, 409
Geheimhaltung 277
Geheimnisverrat 215
genitale, Konflikte 390
Sexualität 421
Triebstrebnungen 391, 421
Genitalprimat 355, 378-379, 420, 422
Gesänge, im Mukanda 177, 342
Gesamtheit der Selbstrepräsentanzen, Selbst
als - 398, 402
Geschlechtsverkehr 172, 179, 197, 213,
420
Gesellschaft als Prozeß 219, 222, 230, 270,
274
Gestalt 105, 112, 174, 259, 351, 369, 379,
402, 413
Gestaltpsychologie 291, 380
gestation 250, 272, 275
gestreckte Pubertät 329, 367
Gewalt 34, 74, 114, 332, 376, 421, 438
Glauben 101–102, 105, 107, 110–111,
114, 116, 212, 268, 286, 434, 437, 445
Glaubensvorstellungen 34, 42, 111, 121,
264, 305
Gottheit 76, 80, 164
Grab 275
grass hut, 67
im Kontext von Nkang'a 176, 216
grave(s) 104–105, 107, 180, 210
Grenzen 14, 267, 272, 278, 314, 327, 381,
400, 408, 411, 427
Grenzerfahrungen, des Adoleszenten 26,
395
grey parrot 158, 163

- Größenphantasien, des Adoleszenten 395, 423
- Gruppe 34, 41, 55, 57–58, 75, 113, 122, 124, 129, 133, 140–141, 148, 162–163, 169, 311, 332, 341, 351, 384, 401, 403, 423
- Gruppen-solidarität 130
- guardian(s)(im Kontext von Mukanda) 182–183, 198, 201–202, 206–210, 214–215, 290, 346
- H
- Hahn, als Opfertier 108, 147–148, 163, 168–169, 195, 226
- Handlungsempfehlungen, rituelle - 337, 342, 344, 351–352, 422, 426
- Harmonie 146, 255
- harmony 44, 262
- headman 46, 58, 61–63, 67–69, 134, 166, 180, 182, 185–186, 193, 196, 217, 224, 311
- Heiler 87, 108
- heilig 73–74, 282
- heilig/profan 73, 75, 282–283
- Heilige, das - 5, 71, 73–74, 97, 102, 106, 109, 114, 139, 189, 272, 275, 277–278, 281–283, 286, 290, 422–423
- Konfrontation mit dem –n 277, 281
- heißen Kulturen 356
- herbalist 110, 129, 173–174
- Herkunftskultur (des Feldforschers) 83, 100
- Heterosexualität 371
- heterosexueller Geschlechtsverkehr 213, 420, 422
- heterosexueller Orientierung 384, 422
- Hexe(n) 100, 111–112, 114, 141–143, 146, 173, 227, 290, 332, 427
- Hexenglauben 54, 112, 114
- Hexenverfolgungen 54
- hidden, grudges (yitela) 114, 229
- neophytes are – 271
- to reveal the – 191, 219, 233–234
- things, made visible by process of therapy 110, 173
- = unclean 184
- sense (of ritual symbols) 261, 263–265, 305, 313, 315, 317
- Hierophanie 74
- Hinrichtung, symbolische - 202, 348–349
- Hinwendung zum Subjekt 76, 82
- Hochzeit der Initiandin (im Kontext von Nkang'a) 216
- Homöostasebemühungen 407
- Homosexualität 331
- homosexuelle, Dimension im Mukanda-Ritual 202
- Episoden im Kontext von Mukanda 213
- Handlungen im Kontext der nfunda-Herstellung 195
- Handlungen im Kontext von Mukanda 209
- Libido 373
- Triebziele 344
- Horde 35
- horror femini 345
- Hütte(n) 67, 146–147, 160–161, 165–169, 171, 312
- Huhn, als Opfertier 171
- hunting cults 5, 136, 149, 217
- hut(s) 59, 67–68, 70, 105, 107, 113, 160–161, 163–164, 176, 183, 195, 216, 275
- I
- Ich, 296, 310, 318, 334, 339, 343, 358–366, 370–371, 376–379, 380, 382, 385–389, 394, 398–404, 410, 412
- als Organisation von Funktionen 400
- Ausstattung 375
- autonomes - 382
- Begriff, bei Freud 359, 400–401
- bestimmt durch seine Funktionen 402
- einheitliches - 378
- frühkindliches - 386
- Ich-Funktionen 377, 379, 381, 383, 411, 420
- Ich-Ideal, s 370, 373, 379–380, 399
- Ich-Identität 231, 362–364, 367, 379–380, 385, 387, 389, 397, 400, 436
- Ich-Psychologie 354, 358–359, 361, 404
- Ich-Strukturen 381
- Ich-Synthese 363
- Ich-Theorie 364
- Ich-Transformationen 377
- Ich-Veränderungen 370
- Ich-Verlust 376
- Ich-Zustände 365
- Ichgrenzen 386, 389
- Ichidentität 365, 384–385, 387–388, 412
- Ichlibido 359
- Ichschwäche 366
- Ichstärke 366
- id 337, 342
- Identifizierung(en) 21, 87, 113, 159, 167, 182–183, 307, 317–318, 327, 329, 331, 334–335, 341, 344, 346, 351, 363, 369,

- 376-377, 380-383, 385-389, 394, 396-397, 401, 409, 412, 415, 419, 422
- Identität 7, 10-11, 21, 75, 142, 231, 272, 274, 281, 292, 329, 332, 335, 352, 355, 359, 361-367, 370-371, 373-374, 378-380, 383-385, 387-389, 392-393, 395-398, 400-404, 407, 410, 412, 415, 418, 421-422, 424, 448
- Identitätsarbeit des Ichs 394
- Identitätsbegriff 17, 353, 364, 383, 392, 396, 403
- Identitätsbildung 329, 362-363, 367, 383, 393-397
- Identitätsdiffusion 11, 21, 231-232, 272, 309, 352, 354, 362, 364-367, 371, 388-390, 395, 398, 421, 448
- Identitätserfahrungen 383
- Identitätserleben 371, 394-395
- Identitätsgefühl, 364, 373, 381, 383, 389, 393-397, 403-404, 410, 424
- Schwächung des -s 381
- Verlust des -s 373
- Identitätsgewinnung 417
- Identitätsintegration 374, 389-390, 406
- Identitätskonzept, psychoanalytisches - 416
- Identitätskrise 365, 371, 379, 395
- Identitätsverwirrung 362
- ideological pole, of meaning of a dominant symbol 235, 249-250 253
- Ideologie 71, 394
- idiocy, als Strafe für Tabuverletzung 215
- ifwilu 199, 201, 206, 210, 216-217, 253, 423
- Ihamba 138, 149, 154, 172, 174-175, 219, 233-234, 247, 317
- ihamba-tooth 149
- ihamba-Zahn 175
- ijiku daMukanda 193, 195-197
- ikamba daChihamba 167, 170, 260
- ikishi, siehe makishi 105, 185, 210-211, 213-214, 348
- Ilembi 138, 161, 163-164
- ilembu 161, 163, 234, 250
- im Mukanda, siehe Mukanda
- Impotenz 331, 345
- Impulskontrolle, mangelhafte - 366
- Impulssteuerung 399
- incestual bonds 331, 333, 350
- indeterminacy 128
- indirect rule 56
- individual psychic symbols 230, 314
- Individualisierung der Übertragung, wird im Mukanda
- verhindert 340
- Individuation 296, 370, 443
- Individuationsprozeß 370
- Industrialisierung 46-47
- infantile incest wishes 330
- infantile murderous and cannibalistic impulses 317
- infantile Beziehungen 344
- infantile Inzesttendenzen 348
- ing'ung'u-Tanz 194
- Initianden 17, 147, 177, 180, 192-193, 201-202, 207-208, 212-213, 270, 272, 274, 277, 281, 283-284, 297, 309, 326-327, 329, 332, 337, 339-353, 419-420, 422-427, 448
- initians 186, 196, 281, 285
- Initiation 59, 62, 145, 151, 176, 183-184, 201, 213, 255, 265-266, 274, 278, 285, 315, 330, 332, 341-342, 347-349, 351, 423
- Initiation Ceremonies 176
- initiation rites 265-266, 330
- initiations, boys' - 272
- into manhood 251
- with a long period of seclusion 285
- Initiationskrankheit 145
- Initiationsriten 123, 126, 135, 149, 175-176, 267, 272, 282, 287, 290-291
- Initiationsritual 61, 108
- Initiationsritus 145, 160, 290
- Initiationstod 146
- Inkorporation 334
- Innen-Aspekt der Identität 402-403
- Instanz, psychische 349, 362
- Instinkte 78, 93, 413
- Institution(en)(s) 36-37, 40, 42, 49, 52, 69, 105, 115, 134, 177-178, 226, 261, 274, 277, 289, 293, 325-326, 331, 349
- instruction 277
- instructor(s) 186, 197-198, 202, 210-211, 215, 276, 280, 285
- instrumental symbols 236, 240, 244-245
- Integration, der bisherigen psychischen Entwicklung 329
- des frühkindlichen Narzißmus 423
- in Form der Ich-Identität 363, 365
- Ich- - 361, 385
- von Ich und Über-Ich 386
- der Ich-Identität 388
- intrapyschischer Inhalte 323
- als Kennzeichen einer kohäsiven Persönlichkeit 371
- von Selbst- und Objektrepräsentanzen 390

- von Selbst-Repräsentanzen 398
 - Über-Ich- - 391
 - Integrationsniveau 405–409
 - integrierende Funktionen, siehe Funktionen des Ichs
 - integrierende strukturelle Funktionen, siehe Funktionen des Ichs
 - integrierte Identität 11, 272, 383, 388, 397, 407, 410, 415, 418, 424
 - Intellektualisierung 371
 - intercourse 180, 197, 211, 213, 224
 - interdisziplinärer Forschungsarbeit 50
 - Internalisierung 95, 295, 297, 308, 334, 349, 385, 398, 404, 410, 412, 419
 - Internalisierungsprozesse 385
 - Interpretation ritueller Symbole 217, 219, 227–228, 230, 232–265, 301, 303, 305
 - interstructural human being 293
 - interstructural situation 268, 280
 - interstrukturelle Situation 268, 293
 - intersubjektiv 116, 393
 - Interview (s), von V. Turner durchgeführt 87
 - mit Ritualteilnehmern 307
 - strukturdiagnostisches - 389–390, 406
 - intime Beziehungen 390
 - Intimität 366–367, 398
 - intrapyschische, Dynamik 16, 231, 326, 421
 - Fragmentierung 21
 - Ebene (siehe Nichtstruktur bei M. Douglas) 269, 327, 417–419, 426
 - es Erleben 327, 346, 417–418
 - Inhalte 323
 - Konflikte 50, 188, 314, 353, 357, 407, 424
 - Objektbeziehung(en) 136, 307–308, 326, 340, 389
 - Objekte 335, 386
 - Prozesse 95, 97, 219, 228, 230, 274, 301, 315, 325, 412
 - Realität 298, 427
 - Referenten 11, 20, 272, 308–309, 317, 319, 327, 426, 418, 448
 - Reifungsvorgänge 353
 - reorganisierende Vorgänge 369
 - Repräsentanzen 412
 - Spannungszustände 399
 - Strukturen 17, 95, 230, 327, 370, 400, 404, 410, 412–416, 423–426
 - Transformationsprozesse 352, 425–426
 - Veränderungen während der Latenzzeit 377
 - Wahrnehmung des Selbst 397
 - Wandlung 350
 - Welt 388
 - Introjektion 334, 341, 349, 351, 385–387, 412
 - Introspektion 85, 407
 - invisible, agencies 103
 - force 110
 - powers 119
 - structurally – 270
 - the – 220, 234
 - Inzest, 420
 - gefühle 350
 - schranke 356, 419
 - tabu 382
 - verbot 419
 - inzestuöse Objektwahl 357
 - inzestuöse Triebregungen/-wünsche 330, 344, 351
 - inzestuöses Objekt 419
 - isaku medicine 167, 170–171, 236
 - isaku-Beutel 167
 - ishikenu 108, 159–160, 165–166, 170, 175, 191, 241
 - isoli 162, 168–169, 233–234, 236, 307
 - Isoma 137, 156, 285
 - izawu-Topf 171
- J
- Jäger 35, 112, 124, 137, 150–154, 174
 - Jagd 64, 103, 108, 121, 149–151, 153–154, 162, 169
 - Jagd-Glocke 108
 - Jagdkulte 137, 149
 - jing'ovu 109
- K
- Kalemba 138
 - kalendarische, Riten 124, 287
 - Kalombu 137
 - kalte Kulturen 356
 - Kalunda, Pl.: Lunda 178, 421
 - Kambanij 200, 206, 208, 276
 - kandanda, Pl.: tundanda 192, 207, 215, 337–338, 340–341, 346–347, 351
 - Kaneng'a 138
 - Kanongesha 56–57, 166, 287

- kantong'a-Schrein 171
kaponya, siehe tuponya 144
Kastration, Beschneidung als »Beinahe« –
209, 419
aus psychoanalytischer Perspektive 202,
305, 332
– sangst 332, 420, 441
– sdrohung 318
kata Wubwang'u 191
katala kaNkula 160
Kategorie 57, 74, 76, 81, 124–125, 129,
138, 151, 172, 266–267, 270, 278, 342
Katochi-Baum 165
Katotoji 210
Kavula 80, 164–169, 171, 226, 236, 264,
317
Kawali 347
kaweji 206–207
Kayong'u 138–139, 142, 145–148
Kernfamilie 59, 65
key symbols 221, 243, 251
killing 112, 146, 166, 192, 202, 236, 264,
305, 316–317
kin-group 104, 106, 130, 143, 234
Klan 57–58, 73, 75
Klassifikation 70, 81, 93, 272
Klassifikationssysteme 92–93, 97, 116
Klassifizierungen der Eingeborenen 92
Knabe(n) 11, 17, 20, 65, 108, 123, 135,
176, 179–180, 183–184, 190, 192–194,
201–202, 206–209, 213, 267, 270, 272,
274, 276, 287, 305, 318, 330–332, 334,
336, 345–346, 348, 350–351, 372, 418,
420–422, 425–426
Körpererleben 395
Körpersymbolik 111, 278, 282, 435
kognitiv(e), faßbar 21
Organisation unserer Erfahrung 258
Strukturen 85
Wahrnehmung 417
kohärente Einheit, psychische Organisation
als 383
kohärente Struktur 358
Kohärenz, intrapsychischer Strukturen / von
Sektoren der
Sozialstruktur 416
des Selbst 392, 397, 404, 410, 425
sozialer Systeme 40
der Sozialstruktur 229, 295, 311
Kohäsion, strukturelle 55
Koitus 213, 420, 422
kollektives Unbewußtes 32, 78
Kommunikation 116, 128, 408, 413
kommunistischen Partei 27, 31
Komplex 37, 78, 94–95, 272, 317, 346,
371, 401, 440
Konflikt(e) 30, 44, 48, 50–51, 54, 59, 87,
121–122, 130, 134, 140, 143, 174, 183,
185, 187, 223–225, 229, 231, 233, 247,
251, 257, 262, 295, 306, 318, 329, 339,
343, 353, 357–358, 362, 365, 368–369,
371, 373, 376, 378–379, 381, 389–392,
404, 407–408
Konflikttheorie 49, 219–220, 228, 247
Konsistenz, in den zwischenmenschlichen
Interaktionen
387
des Selbst 397, 410
Konsolidierung, der Ichidentität 274, 370,
379, 384, 387–388, 396–397, 400, 412,
421
Konsolidierungsprozeß(-prozesse) 379, 381,
410, 425
Konstanz, des Bedeutungsgehalts von domi-
nant symbols 77
der Identität 379
der strukturellen Form 42
Konstellation 9, 84, 251, 318, 327, 367,
392, 423, 425
Kontingenz 127–128, 392
Kontingenzbewältigung 127–128, 132
Kontingenzformeln 128
Kontinuität, Gefühl der inneren - 366–367
der Matrilineage 61
der Ndembu-Gesellschaft 254
der psychischen Organisation 383
des Selbst 387, 392, 397, 403–404, 410
des Selbsterlebens 364, 390
der Selbstrepräsentanz 362
von sozialen Beziehungen 290, 324, 410
der Sozialstruktur 42, 60, 325
sozialer Systeme 40
Kontrolle 128, 133, 283, 292, 295, 359,
391
Kontroverse zwischen Freud und Jung 359
Konversion zum Katholizismus 27
Konzept von Struktur und Antistruktur
10–11, 15–16, 23, 182, 219, 299, 319,
418, 426
korporierte Gruppe 133
Kraftfeld 187
Kreuzcousin 60
Krise(n) 29, 127, 129, 132–133, 141, 223,
227, 231, 325, 360, 362, 364–365, 370,
379, 388, 395

- Krisenerfahrung, Adoleszenz als Prototyp 392
- ku-ketula 202
- ku-kolisha 191–192, 197, 213
- ku-kula 159–160
- ku-lemba 138
- Ku-lembeka 138–139, 155, 158–159, 161, 165–166
- ku-solola 106, 110, 142, 146, 162, 168, 184, 233–235, 418
- ku-tomboka 162, 214–215
- ku-tonisha 110
- Ku-tumbuka 138–139, 155, 158, 161, 163–166, 171–172
- ku-vulamena 135
- kulonda ntsimba 209
- Kult, 74, 88, 102, 116, 138–139, 151–152, 154, 164–165, 268
- ältester 108
- gemeinschaft 88
- genossenschaft 121, 131, 145
- Kulturforderung der Gesellschaft, Inzest-schranke als 356
- kulturspezifische Symbole 342
- kumbadyi 123, 137
- Kung'ula 190, 204, 209, 270, 422
- Kunst 94, 97, 113, 149, 291
- kutsimpwa makisi 348–349
- Kwidisha 190, 195, 210, 212, 214, 216, 256, 420
- Kwing'ija 190–191, 197, 216, 253–254, 262, 265, 323
- L
- labia majora 183
- Lager der Eltern und Verwandten (im Kontext von Mukanda) 190, 193
- latent(e), ambiguity 249
- Bedeutung ritueller Symbole 261, 314
- Bedrohung durch Antistruktur 427
- Bedrohung der Sozialstruktur 234
- function 77
- Interessenskonflikte 224
- Konflikte 233
- Krise 129
- meaning 261
- Neurose 83
- er Trauminhalt 246, 248
- sense of ritual symbols 262–265
- virtues of herbs 110
- Latenz 351, 369, 376, 378, 419, 448
- Latenzkinder 353, 424, 419, 422
- Latenzphase (auch: Latenzperiode) 346, 367, 376–378, 420
- Latenzzeit 11, 17, 302, 330, 351, 353, 355, 366, 368–370, 376–377, 398, 410, 418–421, 423, 448
- Lebensstil 397
- Lebensziele 397
- Lehrpersonal (im Mukanda) 342
- Leiblichkeit (als Kern des Identitätserlebens) 395
- Lepra 173, 184, 199, 209, 272, 275, 423–424
- leprosy 195, 199, 206, 214–215
- Lernen 344, 376
- levels of meaning (of ritual symbols) 257–261, 264, 302
- Libation 108, 161–162, 171, 210
- Libido 81, 97, 251, 272, 316, 334, 337, 341, 351, 357–360, 371, 373–374
- Libidotheorie 95, 358–359, 367
- Liebesobjekt 334–335, 351
- Lied(er) 108, 171, 192, 347
- life process 43
- life-crisis, 175, 339
- ritual(s) 122–123, 166, 175, 241, 287
- situation 330
- lifwika 203, 333
- likisi, siehe makisi 105, 348–349
- liminal, 15, 251, 265–266, 268–270, 274–277, 280, 282–285, 289–290, 293–294, 297, 315
- group 276
- period 13, 28, 120, 265, 268, 270, 274, 276–277, 280, 289
- persona 269–270, 272, 274, 284
- phase 265, 283, 294
- situation 265, 276, 297
- liminale(s)(r), Chaos 15
- Lücke 293
- Persona 270, 272, 281, 284, 286, 293, 314; siehe auch Persona-Begriff bei C.G. Jung
- Phase 10, 267–269, 274, 276, 278, 282, 284, 288, 290, 292–294, 326
- Phänomene 280–281
- Raum 426–427
- Symbolik 21, 282, 427
- Symbolismus 315
- Symbolstruktur 99
- Liminalität 6–7, 28, 101, 219, 222, 265–268, 279–280, 282, 287, 291, 293, 321, 323

- liminality 10, 14, 20, 265–268, 272, 275–285, 287–288, 290, 292–294, 296–297, 323–324, 417, 422, 427, 448–449
- Liminoide, das 267
- Lineage(s) 57–59, 63, 67–69, 106–107, 133–134, 221, 254, 311
- lion dance 192
- Lockerung der Bindung an die Eltern 384
- lodge 105, 178, 181, 186, 190, 193–195, 197–200, 202, 204–215, 270, 272, 342, 349–350, 352
- lodge area 199, 204–205, 207, 209
- Löwen-Tanz 198
- Loslösung, des Adoleszenten von seinen Eltern 357
- ingeschränkte Fähigkeit zur – 408
- von emotional hoch besetzten Objekten 405
- der Initianden von ihren Müttern 419
- vom inzestuösen Liebesobjekt 330
- von den ödipalen Objekten 374
- lourie 157, 161–163, 192, 215, 264
- Luchazi 55, 138, 178, 197
- Lücken der Struktur 291
- Lumbe 55
- lukanu-Armreifen 157
- Lukolwe 55
- Lunda 52, 55–56, 59, 103, 107, 109, 112, 133–134, 151, 155–157, 172, 174, 176, 178, 180, 185, 191, 196, 206, 328, 429–430
- Lunda Cluster 55
- Luvale 55, 86, 112, 116, 127, 134–135, 178, 180, 197, 211, 447
- Luweji Ankonde 157–158
- lwalu medicine basket 170–171
- Lwena 55, 138
- Lwimbe 178
- lwowa 206
- M
- Machtfeld 187
- Machtverteilung zwischen Männern und Frauen 332
- madness 97, 214–215, 350
- Männerwelt 332, 351, 421
- männliche Identität 332, 422, 424
- männlichen Adoleszenz 372, 417
- magic 55, 94, 110–111, 174, 447
- Magie 94, 97, 110–111, 116, 433, 436
- mahamba 127, 134–135, 154
- major symbols 243
- makishi, Sing.: ikishi 105–106, 176, 185, 197, 209–212, 288, 319, 347–348
- makisi, (bei Kubik) Sing.: likisi 105, 348–349
- mana 45
- Manchester, Anthropologisches Institut in - 27, 31
- Manchester-Schule 51
- manifest(e), Bedeutung ritueller Symbole 261, 314
- es Leiden 132
- gewordene Krise 129
- mode of affliction 136
- order of reference 264
- patterns of meaning of ritual symbols 261
- sense of ritual symbols 263
- er Trauminhalt 72, 136, 246, 248
- manifest / latent / hidden sense 261, 315
- Mann/Männer (im Ostangola-Kulturräum), 65, 182
- Autorität der – 183, 332
- als chimbuki 155, 308
- als diviner 145
- im Kontext von Mukanda 179–180, 184, 198, 204, 214, 305, 330, 332, 348, 351, 419, 421–422, 425–426
- als Frau verkleidet 213
- Marxismus 27
- masculine protest 162, 316
- Masken 105–106, 179, 202, 209, 212, 278, 287–288, 317–318, 347–349, 351
- Masochist 332
- masoli 106
- master symbol, s 243
- Masturbation 395
- matricentric family 58, 61
- Matrilineage 58, 61
- matrilineare, Bindungen 63
- Verwandtschaftsgruppe 61, 112
- Matrilinearität 59–60, 63, 66, 68, 132, 135, 199, 234, 250, 254, 257, 310
- matriliny 59, 61, 64, 133, 189, 203, 235, 246, 254
- mbimbi 190
- Mbunda 55, 178
- Mbwela 55, 178, 180, 183, 209
- medicine(s) 103, 107–112, 139, 141, 152, 155–156, 159, 161, 165–168, 170–172, 174, 177, 179, 191, 194–196, 199, 201–202, 210, 226, 236, 241
- medicine-trees 108
- Medizin(en) 108–110, 114, 139, 141–142, 147, 151, 157, 160–162, 165, 166–167,

- 169–172, 191–192, 194, 197, 200–202, 204, 208, 211–213, 215, 290
- Medizin-Bäume 108
- Menschenopfer 114, 141, 227, 439
- menstrual blood 146, 204
- Menstruation 137, 158–160, 173, 204, 216, 250, 254, 272
- Menstruationshütte 157
- metapher 85, 221–222, 327, 354, 407, 412
- milk 199, 203, 241, 246, 250, 254–256
- Missionsspital, Beschneidung im - 185
- Missionsstation, Beschneidung in der - 185
- mode(s) of affliction 121, 131–132, 136, 145, 156
- mode(s) of manifestation of an ancestor shade 132, 142, 157
- Mörser 109, 160, 169, 191, 197, 200–201, 203
- Moiety 82, 133
- molecules of ritual, symbols as 235
- monster(s) 278, 285, 351
- Monstrosität 277
- Moral 54, 67, 71–72, 105, 109, 113–114, 116, 134, 180, 185, 189, 247, 249, 251, 255, 282, 314, 317, 344, 384
- moralische Einheit aller Ndembu 133
- moralische Codes des Überichs 382
- Moralsystem 102
- Moratorium, psychosoziales 363
- psychosexuelles 367
- mother substitute, cilombola as - 336
- mother-child bond 60, 203, 235, 246
- mother(s) 58–60, 62–64, 69, 137, 146, 151, 155, 162, 173, 179, 183, 189, 192–193, 195, 197, 199, 202–203, 235, 246, 254–256, 262, 264, 276, 317, 330–331, 333–334, 336, 350
- mpemba 161, 193, 210, 214
- Mpumpu 348–349
- mucheki 166–167, 170, 236
- muchidi 254
- mudyi 191, 199–203, 206, 216, 243, 246–248, 250, 252–255, 259, 261–263, 265, 272, 341, 423, 426
- mufu 167
- mukala 66, 137
- Mukanda, 9, 11, 15–17, 20–21, 28, 52, 59, 61–62, 67, 80, 96, 103, 105, 107–108, 122, 134–135, 137, 146, 149, 159, 162, 166–168, 176–180, 182–187, 189–194, 196–199, 202–204, 206–213, 215–216, 231, 236, 241, 243, 259, 261, 263–264, 266–267, 270–272, 274–282, 285–288, 290, 292, 295, 302, 305, 309, 315–316, 319, 323–324, 326–333, 336–353, 416–427, 448–449
- Beschneidungsschule 59
- Gehege 272, 275, 348, 426
- im – 159, 167–168, 179–180, 182, 192, 202, 209, 261, 270, 272, 275–277, 295, 305, 323, 326, 339–340, 342, 344–347, 350–351, 418–419, 424–426
- Mukanza-village 166–167, 223–224
- mukata 154
- mukishi 104–105, 121, 130–131, 136, 141–142, 147, 153, 155, 157, 160–162, 167, 170, 173, 193, 233, 307
- mukoleku 168, 199, 201, 205–206, 213
- mukula 152, 159–160, 162–163, 165, 168, 199–201, 203–204, 206, 233, 235–236, 241, 243–244, 250, 259–261, 264, 272, 307, 316, 423, 426
- muloji, Pl.: aloji 111–112
- multivocality, of ritual symbols 219, 231, 235, 239–241, 243, 247, 303
- Mundeli 137, 149, 152
- museng'u 152, 191
- musoli 152, 168–169, 171, 175, 191, 196, 233, 243
- musong'u 109
- Mutter(Mütter), 21, 25, 60, 62, 66, 144, 155, 179, 181, 183, 193, 197, 199, 206, 213–215, 217, 235, 254–256, 264, 270, 272, 274, 292, 296, 307, 313, 330–332, 334–336, 339–342, 344–348, 350–352, 372, 378, 393, 404, 415, 419–423, 426
- Kind-Beziehung 62, 254, 296, 393, 404
- milch 199, 250, 254, 423
- Stellvertreterinnen 340, 346
- Übertragung auf die Gruppe 341
- vertretung 331
- muyeji 123
- muyombu, Pl.: nyiyombu 104–105, 107, 146–148, 152, 193, 200–203, 261, 272, 423
- Mvweng'i 210
- mwadi, Pl.: anyadi 202, 271, 426
- mwenimbu 180
- Mwinilunga-Distrikt 68
- mysteries 134, 278, 282
- Mysterium 74, 124, 212, 277, 435
- mysterium tremendum et fascinatum 74
- mystical power 110, 114, 116, 244
- myth(s) 82, 115–116, 261, 266–267, 279–284, 293, 315, 323, 356

- Mythen 72, 97, 111, 141, 261, 280–282, 342
- Mythos 37, 62, 74, 94, 97, 115, 157, 164, 179, 280–282
- N
- nachträglicher Akt, Identitätsbildung als 393
- Nachträglichkeit 356, 393, 414, 436
- Nacktheit 275
- nakedness 275
- name/substance/artifact 260 (siehe exegetical meaning)
- Narzißmus 9, 251, 334, 341, 359–361, 366, 373, 376, 384, 401, 423
- narzißtische, Libido 334, 359–360
- Persönlichkeitsstörung 384
- ndambi 207, 214, 345–346, 420, 426
- Ndembu 2, 5, 9, 12–13, 17–19, 25–28, 30, 32, 38, 47, 52–61, 63–71, 76–78, 80–82, 85–88, 92, 100–107, 109–116, 119–124, 126, 129–134, 136, 139–152, 155, 157, 159, 162, 164, 166–168, 170–173, 175, 177–178, 180, 182–187, 189, 191, 193–197, 199, 201–203, 207–210, 216–217, 219, 221, 223, 225–228, 230, 232–240, 242–244, 246–265, 267–268, 270–272, 276, 278, 288, 294, 299, 301–302, 305–306, 308–316, 319, 326, 328, 341, 418–419, 448–449
- Ndembu-Kultur 87–88, 100
- nduma 103
- nduwa 162
- Nekrophagie-Verdacht 113
- Neophyten 99, 151, 270, 272, 275, 277–278, 281–282, 286, 290, 293, 323, 330
- neophytes 270–272, 274, 276, 278–279, 282–283, 285, 297
- Neurose 202, 355, 393
- Neurosenstruktur 404–405
- neuroses 330
- neurotisch, rituelles Verhalten als - 14
- nfunda 108, 192, 194–196, 198, 200–201, 213, 215, 241, 290
- ng'o-vu, Pl.: jing'ovu 173
- ng'ombu yakuseka 113, 143
- ng'ovu 155, 244
- ngula 178, 326
- Nichtstruktur (Douglas) 268, 298, 427
- nicht bewußt (Funktionen eines Rituals den Ritualteilnehmern) 309, 414
- Niederbrennen der lodge 214
- nkala, Pl.: ankala 208–209
- Nkang'a 6, 135, 149, 160, 166, 176, 191, 199, 216, 246–247, 253–257, 261–262, 265, 313
- Nkangela 178
- Nkhangala 178, 180, 183, 209
- Nkula 82, 87, 108, 124, 137–139, 149, 156–162, 164, 204, 226, 233–236, 244, 250–251, 260–261, 264, 307, 316–317, 319
- nkunka 216
- nonverbal symbols 228
- normal 35, 61, 162, 180, 215, 372
- normative Communitas 290–292
- Novize(n) 105, 108, 123, 159, 178–180, 182, 184, 190, 192–197, 201–202, 204–215, 270, 275–278, 281, 287–288, 290, 326, 332, 342
- nsompu-Medizin 109, 147, 160–161, 208, 211
- Ntambu 137
- nuclear symbol 80, 243
- Numinose, das 74, 272
- NW-Zambia 328
- Nyakayowa 213
- Nyakyusa 88, 97, 103, 116, 447
- Nyaluhana-village 177, 198, 207–208, 210–212
- nyisong'u 109, 173
- nyiyombu, siehe muyombu 193, 211
- Nzambi 102, 167, 208
- nzenzi-Rasseln 169
- O
- object(s)(im psychoanalytischen Sinn) 351
- primary - 334
- withdrawal 334
- object, symbolic - 77, 119–120, 133, 143–145, 235–236, 238–239, 241, 243–245, 260–261
- individual symbolic - 229
- Objekt(e)(im psychoanalytischen Sinn), 86, 95, 334–335, 338, 347, 351, 360, 369, 377, 381, 387–388, 391, 393–394, 396, 398–399, 403, 405, 408, 410, 412, abhandengekommenes - 334
- aufgegebenes - 335
- furchterregendes - 318
- intrapsychische - 375, 381, 386–387
- inzestuöses infantiles - 361, 371
- nicht-inzestuöses - 419
- ödipales - 374

- der Schatten des –s 335
 der Übertragung 409
 Welt der - 383
 Objekt(e), symbolisches(e) 11, 54, 80, 104,
 113, 143-144, 149, 152, 159, 161-163,
 168-169, 229, 231, 233-234, 259, 278
 sadistischer Praktiken (Hahn als -) 226
 soziale Strukturen als - 289
 Welt als - 76
 Objektbesetzung, 334-335, 360, 372-373,
 377, 379-380
 Entzug der - 373
 Objektbeziehung(en), 10, 78, 95, 136, 326,
 229-230, 303, 308, 326, 334, 336, 338,
 340, 365, 370, 374, 376, 380-381,
 383-387, 389-391, 394, 404, 411-413,
 415-416, 419, 423
 intrapsychische - , siehe intrapsychisch
 primäre - 230, 412-413, 415-416, 419,
 423
 Objektbeziehungspsychologie 404
 Objektbeziehungstheorie 9, 17, 95, 303,
 327, 354, 364, 384, 396, 413, 448
 Objektbindung 374
 Objektfindung 361
 Objektimago 389
 Objektlibido 251, 334, 359, 373, 422
 Objektrepräsentanz(en) 86, 360, 374-375,
 383, 385-386, 388, 400-403, 408
 Objektverlust 335
 Objektvorstellungen 385, 389, 400
 Objektwahl, zweizeitige 355
 Objektwahrnehmung 398, 408
 ödipales Dreieck 346
 ödipales Kind 361, 420
 ödipaler Konflikt 184, 329, 373
 ödipaler Rivale 331, 382, 391, 419
 oedipal triangle 346
 pseudo - 331
 Oedipus complex 50, 264, 317, 334
 Ödipus-Konflikt 358
 Ödipuskomplex 37, 346, 357, 370-371,
 443
 Omnipotenz 374, 423
 Onkel, mütterlicherseits 62, 67, 183, 331,
 344, 346, 348
 – Neffe 62, 67, 331, 345
 OPD 404-406, 409, 433, 448-449
 operational meaning, of ritual symbols
 257-258, 263, 303
 Operationalisierte Psychodynamische Dia-
 gnostik 404-405,
- Opfer 113-114, 116, 141, 143, 174, 227,
 226, 305, 439
 Opferung 214
 Opposition, Beschnittene – Frauen/Unbe-
 schnittene 184
 binäre - 259, 263
 as essential feature of social systems 44
 gegen passiv-feminine Tendenzen 372
 zwischen den Geschlechtern 64, 150, 179,
 199, 204, 255
 orale Bindung an die Mutter 341
 orale Phase 341
 orale Triebbedürfnisse 345
 orders of reference 261, 263-265
 Organisation 40-41, 73, 97, 128, 289, 341,
 343, 359, 383, 385-387, 400, 405-406
 Organism(s) 29, 41-43, 82, 219, 252
 Organismus 35, 41, 43, 221-222, 354, 374,
 379
 Orgasmus 14, 18, 332, 378
- P**
 Paradies 296
 paradisaical 296
 Paranoia 315, 347, 374, 437
 paranoides Verhalten 408
 parturition 146, 157, 160, 250, 272, 275
 patriarchal 60
 patrilokal 63
 Penis 179, 183-184, 191, 203, 209, 213,
 331-333, 344
 penis envy 331
 performance(s) 10, 20, 30, 64, 77, 80, 115-
 116, 120-121, 134, 136, 138-139, 141,
 145, 152, 161, 164-165, 167, 172, 177,
 187, 192-193, 196, 199, 212, 216, 218,
 224-226, 228-229, 237, 240-241, 246-
 247, 251-252, 261, 267, 290, 293, 302,
 307, 323, 326, 424-425, 427, 429
 persönliche Gleichung (Jung) 84
 persönliches / kollektives Unbewußtes 78
 Persönlichkeitsstörung, en 384
 Person(en)(person(s)), beteiligt an Konflik-
 ten 50, 219, 223, 231, 262, 313
 bedeutsame - 390
 bodily - 316
 as components of social structure 41-42,
 84, 182, 254, 290, 296, 308, 324, 413
 eigene – (Selbst) 360
 als Gesamtheit der Selbstrepräsentanzen
 398
 (als) ganze - 415, 360
 Ganzheit der - 402

- Ich als Teilstruktur der – 401
 mit niederem Status 124
 powers inherent in – 236
 soziale – 291
 Status einer - 53
 total – 324
 without status 297
 Persona, 270, 272, 281, 284, 286, 293, 314
 – Begriff C.G. Jungs 269, 296, 324
 Perversionen 359, 392, 440
 Pervertierung der Inzestgefühle der kleinen
 Buben 350
 Pflanzenheilverfahren 107
 Phasen im Verlauf sozialer Prozesse, Rituale
 als 219
 pilgrimages 83, 266, 292, 294
 place of dying 199, 201
 polarization of meaning 6, 219, 230, 249,
 303, 312
 polluting 184, 270, 274, 284
 pollution 268, 274
 Position (position(s)) 14, 38, 41–42, 45, 52,
 57, 66, 71, 96, 99, 123, 125, 167, 187,
 189, 196, 221, 228, 238, 240, 259,
 268–270, 275–276, 280, 282, 285, 287,
 289–290, 293, 296, 298, 301, 303, 306,
 313, 316–319
 positional meaning, of ritual symbols 257,
 259
 Positivismus 33–34, 89, 101
 Postadoleszenz 370, 383
 Potenz, energetische - (ritueller Symbole)
 236, 243
 sexuelle - 153, 207 (Gefahr des Verlusts)
 transformative – (ritueller Liminalität) 282
 poverty 52–53, 99, 123, 266, 275, 292,
 296, 298, 315, 319, 325, 431
 power field 187
 power-accumulators, ritual symbols as -
 236, 244
 Präadoleszenz 370
 prägenitale, Konflikte 390
 Triebstrebenungen 391
 präödpal-narzißtisches Niveau 381
 präödpale Konflikte 392
 präödpales Niveau 374, 424
 praeputium penis 333, 344
 preconscious 263
 prepuce 184, 333
 Primärvorgang 377
 primary symbols 243
 »primitive« Gesellschaften 44, 220
 »primitive« Kultur 92
 primitive peoples 39
 »primitive« Religion(en) 73, 89–91, 93
 primitive societies 39
 primitive society 37–38, 227, 445
 primitive Abwehrmechanismen 365, 408
 principle of matriliney 133, 203, 246, 254
 Problemlösungskapazitäten, des Adoleszen-
 ten 361
 process(es), 220, 223, 275, 297
 endopsychic – 304, 315
 ritual – 77, 239
 of ritual symbolization 220, 234
 social – 49, 141, 221, 237
 of social change 54
 social structural – 229
 society as – 219
 transition as - 270
 process of ritual symbolization 219, 234
 process of social life 39, 96, 221, 449
 profan(e), 73, 75, 282–283
 Welt 106, 286
 Progression 306, 374
 Projektion 83, 303, 347, 392, 423
 Promiskuität 59, 331
 prophylactic therapeutical arrangement 330
 prophylaktische Funktion von Mukanda
 17, 330, 351, 422
 Prozeß(sse) 10, 14, 17, 19, 30, 39, 42–44,
 47, 54, 80, 84–85, 89, 95, 97, 102, 128–
 129, 132, 183, 202, 219, 221–223,
 229–231, 237, 243, 251, 267, 270, 272,
 274, 291–292, 295, 297, 307, 315, 329,
 334, 339, 341–342, 351–354, 363, 367–
 369, 378, 380, 383, 385–386, 388,
 393–397, 403–404, 410–413, 417, 426–
 427
 der Reorganisation 368
 – Metapher 85
 – Paradigma 222
 psychoanalytischer - 412
 Psyche 11–12, 16, 18, 78, 87, 183, 187,
 230, 237, 297, 327, 332–334, 337,
 341–343, 347, 349, 352, 355–356,
 359–361, 367, 371, 374, 378, 392,
 411–412, 421, 425–427
 psyches 2, 72, 251, 308, 314
 psychic symbols 230, 314
 psychisch infiziert 87
 psychischer Apparat 310, 354, 377, 388
 psychischer Binnenraum 21, 401–402, 405,
 407
 Psychoanalyse 10–16, 20, 26, 37, 50, 71,
 95, 240, 299, 301–302, 304, 306–307,

310, 312, 334, 336, 338, 340, 342,
355–357, 359, 361, 363, 365, 372–374,
392–393, 402, 412–413, 422, 448

-Rezeption Turners 12, 14, 16, 307, 448

als wiederhergestellte Adoleszenz 394

psychoanalysis 449

psychoanalyst(s) 2, 14, 50, 202, 230, 251,
253, 256, 304, 308

psychoanalytic, concepts 302

theory 306, 334,

Psychoanalytiker 14, 47, 71, 78, 230, 247,
264, 342, 415, 417

psychoanalytisch, bestimmte Perspektive V.
Turners 316

geschulter Kliniker 411

orientierte Entwicklungspsychologie 353

relevanter Identitätsbegriff 364, 392

– sozialpsychologischer Ansatz (Erikson)
370

Verwendung des Begriffs - 9

psychoanalytische, Denkmodelle 31, 229

Forschungsmethode 16

Struktur- und Objektbeziehungstheorie 17

psychoanalytischer, Subtext im Werk V.
Turners 10, 13, 30, 71, 101, 156, 216,
301, 448-449

Tatbestand 11, 16, 20, 307, 411, 448

psychological concepts 303–304

psychological death and madness 350

psychological dispositions, as referents of
ritual symbolism 219, 234

Psychologie 9, 17, 33, 36, 45, 59, 78, 84,
94, 122, 251, 269, 284, 307, 332, 336,
354, 358–359, 361, 374, 377, 385, 393,
404, 413–414

Psychose(n) 15, 21, 136, 184, 232, 272,
275, 352, 354, 359, 374, 374-376, 381,
389, 423–424, 448

psychotic person 15

psychotische Persönlichkeitsorganisation
375

psychotische Symptome 354, 375

Pterocarpus Angolensis 159

Pubertät 18, 21, 329, 346, 355–358, 367–
369, 371, 376, 378, 393, 414, 419, 433,
437

Pubertätsriten 176, 204, 419

puberty rites 176, 285

punishment 43, 104, 130, 208, 255, 285,
333

R

Rationalisierung 71

rationalization 72, 135

Realität 11, 39, 42, 72, 74, 86, 92, 127–
128, 177, 230, 232, 283, 298, 314, 327,
349, 354, 357–358, 374, 376, 383, 395,
403, 427

Realitätsgefühl 364

Realitätsprinzip 377

Realitätsprüfung 373–374, 380, 393, 398,
406

Rebellion 31, 44–46, 49–50, 223, 251,
311–313, 372

recognition of irreparable breach, im Kon-
text des sozialen Dramas 224

red 81–82, 109, 142, 146, 159, 162, 168,
172–173, 194, 203, 210, 216, 226, 236,
241, 250–251

redressive mechanism(s) 129, 132, 224-226,
227

redressive ritual 141

Referent(en) 11–12, 16, 20, 78, 146, 216,
229, 246, 248, 250-251, 272, 298, 304,
308–309, 313, 316–317, 319–320, 327,
417–418, 426–427, 448

referential symbols 239-240, 245

Referents 203, 246, 248, 251, 304, 449

reflexive Fähigkeit des Selbst 393

reflexive Funktion 407

Regelblutung 216

Regeln der soziologischen Methode 31–33,
435

Regression, 21, 272, 274–275, 296, 334,
336, 350–352, 366, 372, 374–375, 377,
381, 423–424, 426

im Dienste der Entwicklung 375

pathologische – 374

auf präödiptales Niveau 374, 381

Regressionsneigung 277, 380

regulierende strukturelle Funktionen, siehe
Funktionen des Ichs

Reinheit, kultische 173, 286, 426

reintegration, im Kontext des sozialen Dra-
mas 44, 224

Rekapitulationstheorie der Adoleszenz 357

religiöse Musikalität 86, 93

religiöse Überzeugungen 89, 394

Religion(en)(s), 18, 32, 44, 53, 70–75, 78,
80, 82, 85–96, 101-103, 115-116, 120,
122–125, 131, 248, 291–292

Funktion von – 44, 128

und Sozialstruktur 53

Religion der Ndembu 18, 32, 70-218; auch
 101, 120, 122, 131
 religious symbols 52, 99, 248, 266, 431
 reorganisatorische intrapsychischer Prozesse
 367
 repetitive Sozialsysteme 49, 221-222, 225-
 227, 265, 312
 Repräsentanzen, aus der Erlebniswirklich-
 keit 404
 intrapsychische – 412; siehe auch Selbst-
 und Objektrepräsentanzen
 der Person 400
 representation(s) 11, 78, 106, 236, 249,
 275
 collective – 83, 250
 dream - 303
 repressed, 264, 312, 350
 return of the - 315
 repressiv ritual 135
 reproductive troubles 103, 136-137, 156,
 164, 173
 research officer 27
 Restrukturierungsprozeß 392
 reveal (to make visible) 106, 146, 162, 168,
 184, 191, 233, 239, 265; siehe ku-solola
 Reziprozität 398
 Rhodes-Livingstone Institute 27, 46, 51, 86,
 438
 Rhodesia 46
 Rhodesien 27, 46, 55, 142
 Riten, 72, 87, 97, 102, 116, 126-127, 129,
 137-138, 157-159, 165, 175-176, 178,
 205, 209-210, 282, 287-288, 323, 328,
 332, 344, 347
 der Lebenskrisen 123-124, 126, 135, 175,
 287
 rites de marge 125, 265
 Rites de Passage 13, 27-28, 51, 120, 124-
 126, 138, 159, 164, 176, 219, 265, 268,
 270, 280, 284, 297, 430
 Rites of Return 190-191, 204-205, 212
 Ritual(e)(s), 9-14, 15-18, 20-21, 25, 27-28,
 30-31, 47-54, 56, 59-60, 62, 64, 67,
 70-71, 76-78, 80-82, 85-89, 91, 94,
 96-97, 100-102, 103-109, 111, 115-
 116, 119-141, 146-149, 151-153, 155-
 162, 163-169, 171-178, 180, 183-187,
 189-193, 195-199, 202-204, 206-208,
 211-212, 214-216, 219-220, 222-249,
 251, 253-255, 257-268, 270-272,
 274-277, 279-282, 284-290, 292-295,
 298-299, 301-309, 311-320, 323-324,
 326-330, 332-333, 346, 349-353, 416-
 420, 422, 424-426, 448-449
 – analyse(n) 53, 55, 82, 101, 116, 129
 – definitionen 101, 116-120
 als Handlungsform von Symbolen (Hödl)
 116
 als Prozeß 85
 der Statuserhöhung 123, 287
 der Statusumkehr 124, 287
 ritual field 20, 187, 189, 243, 290, 323-
 324, 326, 417, 424, 448-449
 ritual(s) of affliction 18, 55, 71, 102, 106-
 107, 120-123, 127, 129, 131, 134-138,
 140-141, 149, 151-152, 172-175, 193,
 225, 227, 233, 240, 262
 ritual structures 80
 ritual subject(s) 11, 16, 21, 124, 126, 138-
 139, 156, 158, 268, 272, 277, 280, 284,
 287, 327, 352-353, 418
 ritual symbol(s) 76, 80, 82, 229-232, 235-
 237, 239-240, 247, 253, 257-260, 263,
 265, 301, 303, 305
 ritual symbolization 219, 234
 ritual system 134, 152
 Rituals of Rebellion 49, 223, 251, 311-
 313, 438
 Ritualsystem 92, 115-116, 134, 242
 Ritualteilnehmer 132, 136, 229-230, 246,
 262, 307, 326-327, 415, 417, 424-425
 Ritualtrommeln 87
 Ritus 20, 54, 116, 129-132, 138-139, 145-
 147, 152, 158, 160-161, 164-166, 179,
 181, 185, 217, 270, 293, 352, 421,
 role-sets 52, 289
 role(s) 41, 52-53, 56, 60, 65, 123, 125,
 143, 153, 176-177, 180, 185-187, 225,
 235-236, 256, 258, 276-277, 289, 296,
 298, 302, 313, 316, 318, 324, 341-342
 Rolle(n) 16, 27, 29, 36, 41, 52, 80, 88,
 92-93, 97, 102, 120, 124, 126, 129,
 146, 151, 159, 161, 180, 183, 185-186,
 190, 201, 217, 230, 253, 270-271, 286,
 290, 316, 326, 329, 339-340, 358, 369,
 373, 376, 382, 393, 425
 – aspekte 387
 – bilder 362, 396
 rot 108-109, 114, 146-147, 157-159, 161-
 163, 168, 172-173, 192, 203, 209, 212,
 214-215, 259, 272

- S
- sacerrima 278, 283
- sacra 277–279, 281–282, 423
- sacred, color triad 82
- community 131
- fire of Mukanda 193
- to make – 123, 137, 139, 147, 155
- mudyi (im Kontext von Mukanda) 201, 206
- myth 280-281
- poverty 275
- sites 106
- symbols 282
- tree 104-105
- sacrifice 64, 103, 107, 202, 226–227, 236
- Sakralisierungsriten 108, 166
- salt 179, 197, 211
- Salz 179, 197
- Sambia 46
- Sanktion(en) für Tabubruch 276, 343, 345, 352
- scapegoat 129, 226
- scapegoating 227
- Schatten, eines Ahnen 97, 102, 104, 120, 130-131, 145, 157, 160, 174, 347; siehe mukishi
- ethnischer – 83
- des Objekts (Freud) 335
- verstorbener Häuptlinge 142
- Scheidung 60, 86, 157
- Scheidungsrate 59, 61
- Schildkrötenfleisch, den Mukanda-Initianten verboten 344
- Schism and Continuity 26–27, 30, 47, 49, 51, 80, 220–221, 313, 429–430
- Schizophrenie 251, 374
- Schöpfungsmythen 280
- Schrein 104, 139, 148, 153, 170-171, 200, 202, 263
- Schuldgefühle 358, 365, 373, 391, 425
- Schutz vor regressiven inzestuösen Triebregungen 371
- Schwachsinn, Strafe für Tabuverletzung 184, 209, 272
- schwarz 109, 114, 172–173, 212, 259, 272
- Schwellenphase 287–288, 290–291
- Schwellenriten 125
- Schwellensituationen 286, 395
- Schwellenwesen 283
- Schwester(n) 59-61, 179, 214, 310, 331
- seelischer Binnenraum 407
- Segment, 69
- der Lineage 133
- der Matrilineage 69
- der Sozialstruktur 10, 20, 286, 290, 324
- segmentäre Stammesgesellschaft 134
- Seklusion 138–140, 155, 158, 161, 171–172, 180, 190–191, 205, 208–209, 278–279, 281, 283, 287, 290, 337, 339–340, 347, 352
- Seklusionsbereich 105, 168, 270, 326
- Seklusionshütte 178, 217, 256
- Seklusionsphase 158, 204, 275, 289–290
- Sekundärdenken 377
- sekundärer Narzißmus 373
- Sekundärvorgang 377
- Selbst, 360-362, 367, 370, 373-376, 379-381, 383, 387-390, 392-405, 407-411, 424-425
- als Akteur 407
- aktualisiertes - 403
- Anteile 423
- bei C.G. Jung 244, 260-261
- Festigkeit des – 402
- Fragmentierung des – 352
- Gefühl der Kontinuität des – 387, 390
- als Gesamtheit der Selbstrepräsentanzen 398, 402
- integriertes – 388
- kohärentes – 424-425
- als Organisation von Vorstellungen 400
- Realitätsgefühl des - 364
- Selbst-Identität 362
- Selbst-Objekt-Affekt-Einheit(en) 307–308, 413, 323, 385
- Selbst-Objekt-Differenzierung 399, 405, 408
- Selbst-Objekt-Trennung 403
- Selbst-Vorstellungen 375
- Selbstachtung 371, 373, 376–377, 379, 398
- Selbstbild 376, 386–387, 398
- Selbsterkenntnis, realistische - 388
- Selbsterleben 14, 86, 231, 296, 327, 353, 374, 398, 400–401, 407, 415
- Selbstgefühl 364, 393, 395, 397, 403
- Selbstkonzept 388, 390, 404
- Selbstpsychologie 404
- Selbstreflexion 393–394, 398, 405, 407
- Selbstrepräsentanz(en) 360, 362, 367, 374, 383, 386, 388, 393-394, 396, 398, 400–403, 407, 427
- Selbststeuerung 407
- Selbstwahrnehmung 397, 407
- Selbstwert 407
- Selbstwertgefühl 403
- Selbstwertregulierung 399

- senior chief 57
- senior circumciser 180, 186, 190, 198,
200–201, 204, 207, 213
- senior headman 134
- senior instructor 186
- senior pole, of meaning of a dominant
symbol 230, 249–250, 252–253
- sentiments of solidarity 77
- sentiments, as referents of ritual symbolism
48, 77, 117, 220, 234, 261, 415
- sexless (neophytes in liminal situations) 274
- sexual, aspects of Mukanda u.a. 181, 185,
195, 197–198, 200, 204, 209, 211, 213,
215, 344–346, 350, 419–422
- instruction during initiation rites 176
- norms as referents of ritual symbols 144
- pleasure as referent of ritual symbols 253
- Sexualentwicklung, zweizeitiger Ansatz der
menschlichen - 17–18, 355–357, 393
- Sexualität, des Adoleszenten 420
- genitale - 421
- infantile - 18, 346, 378, 414
- Sexualobjekt 251, 334, 345
- Sexualtheorie 10, 18, 251, 355
- Sexualziel 251, 379
- sexuelle Identität 371, 274, 281, 329, 366,
373, 378, 384, 395, 397, 422
- sexuelle Orientierung 422, 397
- sexuelle Toleranz 384
- shade(s) 103–106, 121, 123, 129–132, 136,
138–139, 141–142, 145, 147, 151, 154–
155, 157, 160, 162–163, 173–174, 193,
228, 233
- shepherd(s) 197, 287
- shrine(s) 104–105, 107, 139–140, 154,
166, 184, 186, 193, 211, 236, 241, 243
- Sicherheit, in der Beziehung zu guten Objek-
ten 381, 415, 425
- im liminalen Raum 427
- sign(s) 142–143, 233, 237–240, 245, 261,
294, 314
- significata 240, 248–249, 259
- Signifikant(en) 11, 78, 136, 298, 342, 352,
374, 376
- Signifikat(e) 11, 78, 173, 229, 231, 246,
250, 252, 254, 259, 264, 288, 304, 309,
319–320
- Situation 30, 45, 47–48, 57, 68, 122, 125,
129, 132, 135, 174, 200, 202, 219, 235,
238, 245, 262–263, 265–266, 268–270,
276–277, 280–281, 283, 293, 297, 316,
330, 332, 336, 339, 346, 389, 411,
415–416
- situational suppression 234, 246, 303
- situations 67, 173, 187, 219, 230, 234,
240, 251, 262, 274, 282
- Situationsanalyse 47–48, 416–417
- slave 56, 69, 149, 192
- Smegma 179, 333
- social, action 49, 80, 221, 237, 263, 279
- anthropology 26, 29, 31, 37, 39, 50, 85
- anti-structure 294–295
- category 203
- cohesion 44, 54, 77, 261
- facts 45, 72, 83–84, 230, 235, 250, 263,
314, 316
- field 122, 187, 293
- life 39–40, 42–44, 53–54, 77, 80, 96,
144, 219, 221, 224, 248–249, 308, 449
- order 44, 221, 229–230, 251, 313
- social organization 29, 41, 57, 67, 77, 144,
229, 248–249, 254
- social structure 10, 30, 37, 40–43, 52–53,
57, 60–61, 66–67, 77, 111, 132–133,
177, 187, 220–221, 224–225, 228, 257,
263, 266, 276, 282, 288–290, 293,
295–297, 301, 324, 326, 330, 449
- social system(s) 41, 43–44, 48–49, 52, 57,
64, 220, 225–226, 243, 297, 311–312,
325, 416
- society 26–28, 37–38, 41, 44, 47–49,
52–54, 56, 58–60, 63–64, 77–78,
80–83, 103, 114–116, 119, 122–123,
125–126, 133–135, 149–150, 162,
182–183, 187, 189, 196, 203, 219, 221,
226–228, 234, 238–239, 242–243,
249–250, 252, 254–255, 263, 265, 268,
270–271, 276, 282, 288–289, 294, 296,
298, 304, 310–311, 316, 319, 325, 327,
330, 356, 416
- sorcerer(s) 69, 111–114, 141–142, 146,
173
- Sozialanthropologie 10, 12, 26, 29, 37–38,
45, 50, 52, 95, 221–222, 289–290, 324,
410, 418
- soziale Kompetenz, des Latenzkindes 376
- soziale Rolle 41, 126
- Soziales 33, 35–36, 66, 76, 122, 223, 291,
376, 442
- soziales Drama 30, 47, 85, 88, 132, 219–
221, 223–227, 313
- soziales Feld 115, 122, 135, 187, 324
- Sozialisationsagentur, Beschneidung als -
332
- Sozialorganisation 41, 54, 65, 82
- Sozialstruktur 5, 10–11, 13, 15, 18, 20, 30,

- 40–44, 48, 52–55, 57–60, 63–64, 66, 70, 82, 92, 95–96, 106, 124, 133, 144, 181–182, 186–187, 190, 222–223, 225–226, 228–229, 231, 234, 251, 267–268, 270–271, 274–276, 281, 284, 288–291, 293–296, 298, 308, 310–311, 313, 323–328, 344, 409–410, 413, 415–416, 418, 421, 423, 425, 427, 448
- Sozialstruktur der Ndembu 5, 52–53, 55, 63, 66, 182, 186, 223, 228, 267, 310–311
- Sozialstruktur eines Dorfes 60, 63, 181
- Sozialstruktur im Sinne der britischen Sozialanthropologie 10, 222, 289–290, 324, 418
- Soziologie 32–34, 36, 38, 42, 72, 83, 439
- soziologischer Tatbestand 33–34, 39, 78–79, 84–85, 231
- Spätadoleszenz 370, 378–379, 396, 410, 434
- Spaltung, als Abwehrmechanismus 247, 263, 327, 375, 385–386, 389
- von Dörfern 62, 68–69, 311
- im Kern des Selbst 393
- eines Sozialsystems 49
- Speiseopfer 108
- Speisetabus 164, 172, 209, 215, 272, 344–345
- Spiegelung 393
- Sponsor, des Mukanda-Rituals 103, 107, 180, 186, 193, 196, 198, 208, 215
- Stammesgesellschaft(en) 38, 44, 134, 289
- state(s) 15, 53, 56, 103, 119–120, 122, 125–126, 173, 182, 185, 187, 197, 228, 246, 269–271, 274, 277–278, 280, 284–285, 290, 293, 296, 298, 342
- Status 29, 41, 45, 52–53, 62, 64, 69, 114, 116, 123, 125–126, 131, 160, 164, 174–175, 178, 183, 226–227, 239, 247, 268–270, 275–278, 280–281, 285–287, 289–290, 294, 297, 318
- status-sequences 52, 289
- status-sets 52, 289
- Statuslosigkeit 281, 290
- Stillen, als Referent des Symbols mudyi-Baum 254
- als Referent liminaler Symbolik 275
- structural, 13, 41–43
- amnesia 135
- analytical frame 230
- anti- – 294, 295
- change 48
- classifications 274
- components of Ndembu society 122
- contradictions 272
- cultural- – 187
- elements of ritual symbolism 244
- features of a cultural state 293
- features of human life 144
- functional 304
- impoverishment 281 (siehe liminality)
- invisibility (of initiands) 287
- processes 229
- relations between symbols 260
- relationships 182
- social- – 228, 234, 294, 298, 319, 325, 449
- structural-functionalist 29–30, 77
- structure(s), 12–13, 15, 27–28, 37–38, 44, 48–49, 54, 64, 80, 96, 116, 119, 122, 144, 189–190, 200, 202, 205, 219, 223, 235–236, 239, 242, 250–251, 254, 259, 268, 276, 280, 292, 298–299, 304, 308, 312, 316, 319, 449
- cognitive - 85, 94
- instructional - 99, 297
- Lévi-Straussian - 297
- social – siehe social structure
- Struktur(en) 9–11, 15–17, 19–21, 23, 25, 40–42, 51–53, 59, 63, 85, 88, 90, 95–99, 101, 114–115, 122, 132, 182, 187, 219, 221–223, 230–231, 261, 266–268, 272, 277, 280, 284, 286, 288–291, 293–299, 307, 309–310, 319, 327, 339–340, 346, 353–358, 360–361, 364, 366, 368–371, 379–381, 384–385, 388, 393, 396–398, 400, 403–406, 409–418, 423–427, 448
- intrapsychische - ; siehe intrapsychisch
- psychische – 96, 358, 376, 380, 385
- Struktur des Selbst, 405
- kein metapsychologisches Konstrukt 406
- Struktur und Antistruktur 10–11, 15–16, 23, 25, 101, 182, 219, 222, 231, 267, 272, 299, 319, 418, 426–427, 448
- Strukturachse der OPD 406, 409
- Strukturaspekt des Selbst 403, 424
- Strukturbegriff 221, 327, 353–354, 404–405
- strukturdiagnostisches Interview 406
- strukturell, 57
- verankerte Fähigkeiten 411
- unsichtbar 270, 293
- strukturelle, Aspekte von liminality 273
- Fähigkeit zur Internalisierung 399
- Form sozialer Systeme 42

- Funktionen 398-399, 405-409; siehe auch Funktionen des Ichs
 Störung 405-409
 Transformationsprozesse 353
 Strukturfunctionalismus 5, 29–30, 38, 116, 182, 219, 222, 225, 270, 448
 Strukturmodell, psychoanalytisches 334, 337, 342-343, 358–359, 400–401, 404-405
 Strukturtheorie, psychoanalytische 17, 354, 400
 Subjekt 14, 71, 76, 79, 82, 84, 86, 95, 123–124, 183, 228, 230, 284, 296, 298, 301, 327, 334, 347, 385, 392, 396-398, 402, 408–410, 412, 414, 423
 als Ganzes 402
 Wende zum – 95, 228, 301
 Subjekt-Objekt-Differenzierung 296, 408
 Subjekt-Objekt-Grenzen 14, 327
 sublimation 338
 Sublimierung(en) 229, 251, 303, 313, 334, 366
 Sublimierungsfähigkeit 338, 376
 subliminal 263, 318
 subsistence cultivation 64
 Subsistenzwirtschaft 64
 Subtext, siehe psychoanalytischer -
 suckling, referent of muddy-symbolism 199
 referent of liminal symbolism 275
 sucklings, neophytes treated as - 272
 Sündenbock 129
 suffering-place 216
 superego 337, 342
 supplementary symbols 244
 symbiotische Phase (Mahler) 296
 Symbol(e)(s) 11, 13, 19, 27–28, 47, 52, 54, 59, 71-72, 76–78, 80-82, 88, 90, 97, 99, 104, 108, 115–116, 119-120, 123, 128, 132-133, 143-144, 146-149, 156, 159–160, 166, 174, 177, 180, 187, 191, 194, 196, 199, 203-204, 207, 212-213, 216-217, 219, 221, 227-254, 257–269, 271–272, 275, 279–280, 282-285, 289-291, 293, 297-299, 301-305, 308, 312–317, 319, 323, 342, 344, 349, 418, 427
 Symbol-Interpretationen 72, 88
 Symbole der Schwangerschaft / Geburt 272
 Symbole des Todes 272
 symbolic, 27, 52, 106, 110, 144, 152, 183, 241, 244, 247–248, 259–260, 279, 281, 287, 342, 449
 actions 236, 243, 251, 302, 314
 activities 133, articles 236
 behaviour 119, 313
 communication 14
 experience 14
 form of penis amputation, circumcision as - 332
 killing 202
 objects 77, 119, 133, 229, 243, 261
 slaying 226
 themes 265
 Symbolik, 115, 156, 195, 248, 275, 286, 317
 Adoleszenz- - 423
 liminale – 14, 21, 282-283, 287, 319, 427
 des Mukanda-Rituals 12, 21, 267, 326, 352, 417-419, 424, 448
 des Nkang'a-Rituals 216, 257
 rituelle - 12, 20, 78, 261, 264, 266, 274, 282, 309, 319-320, 328, 418
 des Stammesrituals 94
 Todes- und Geburts - 281
 symbolisches Objekt, siehe Objekt
 Symbolisierungen, verzehrender Ehrgeiz nach - 98
 symbolization(s) 132, 177, 180, 219, 234, 272
 sympathetic, contagious and homeopathic magic 110
 Symptom(e), 246,
 der Nkula-Patientin 157
 neurotisches - 343
 Symptombildung 372
 synthetische Funktionen, siehe Funktionen des Ichs
 System(s) 39–41, 43–44, 48–49, 52, 54, 56–58, 64–65, 68–69, 81, 91-92, 97, 108, 115–116, 119, 123, 127–128, 133–134, 149, 152, 154, 187, 203, 219–220, 222, 224–227, 234, 239–240, 242–243, 248, 254, 259, 261, 276, 279, 285, 288–289, 291, 296–297, 303, 311–312, 325, 327, 293, 331, 341, 358, 360, 372, 377, 382, 384, 398, 400, 416, 427
- T
 Tabu(s) 45, 75, 97, 111, 121, 154, 161, 164, 172–173, 179, 206–207, 214-215, 272, 290, 337, 342–347, 351–353, 419–420, 422, 425
 Tabu-Übertretung 343
 Tänze, im Mukanda zu erlernen 342

Tallensi 53, 58, 106–107, 436
 teilnehmender Beobachter 10, 267, 323, 416
 telic structure, of ritual 119
 Termitenerde 203
 Termitenhügel 152
 Terrormasken 349
 The Ritual Process 6, 12–13, 28, 52, 82, 89, 125, 222, 230–231, 239, 251, 266–267, 270, 276–277, 279–281, 284, 286, 288, 292, 294–295, 301, 317, 319–320, 323
 themes, represented by ritual symbols 241, 250
 threshold man 283
 Todessymbolik 194–195, 272–273, 275, 281, 226
 Tötungshandlung 226
 total person 296, 324
 Totalitätserfahrung 75
 Totem(s) 73, 75, 82, 97
 Totemismus 73
 Tragödie 223, 283–284, 444
 transference 62, 336, 338, 441
 Transformation(s) 13, 96, 126, 128, 138, 158, 187, 251, 270, 275, 277, 373, 379, 410, 421, 425, 427, 449
 Transformationsprozesse 270, 337, 349, 351–353, 414, 426, 448
 transitorial being 269, 271
 transkulturelle Psychoanalyse 342
 Transsubstantiation 233
 transzendentes Subjekt 402
 Traum, 62, 72, 97, 246, 248, 374
 – arbeit 72, 78, 246
 – gedanken 72
 – inhalt 72, 261
 – symbol 230
 Trauma 332, 336–337, 340, 379
 Trennungsriten 125, 190, 272
 Trickster 280–281, 283
 Trieb(e) 78, 230, 251, 310, 334, 336, 355, 358, 372, 378, 382, 385, 413
 Triebkonflikte 229, 391
 Triebverzicht 345
 Tropenkoller 83
 Tsonga 287
 Tuberkulose 173
 tudiwu, container 192, 194, 198, 207
 tundanda, siehe kandanda 178, 192, 345–346
 tunnel 198, 275, 348
 tuponya, Sing.: kaponya 144–145, 149
 tuyebele 103, 112

U

Über-Ich (auch: Überich) 95, 230, 310, 337, 343–344, 349, 351, 358, 360, 365, 370, 372–374, 376, 380–384, 386, 388, 391, 395, 399–400, 402–403, 410, 412, 419–421, 424–425
 Übergang 124–125
 Übergangsriten 10, 124–126, 265, 267–268, 281, 283–284, 289–290, 294, 438
 Übergangswesen 269
 Überich-Integration 391
 Übertragung 14, 16, 57, 95, 307, 336, 338–342, 346, 351, 422–423
 Umwandlungsriten 125
 Unbestimmtheit der sexuellen Identität 274, 281
 unbewußt 72, 78, 89, 112, 183, 238, 246, 262–265, 309–312, 316, 318, 338–339, 342–343, 346, 349, 358, 360, 363, 377, 401
 Unbewußte, das - 11, 16–17, 32, 78, 83, 87, 95, 97, 182, 229, 231, 240, 246–247, 261, 263, 269, 272, 282–283, 305–306, 309–310, 312–313, 315–316, 318–320, 323, 332, 336, 338–339, 343–344, 347, 357–358, 360, 362, 372, 374, 378, 382, 385, 393–394, 411
 persönliches-/kollektives – s 78–79
 uncircumcised, boys 182–183
 men 184, 207
 uncle 60–62, 331
 unclean 122, 182, 184, 189, 274
 unconscious, 52, 85, 236–238, 240, 245, 251, 253, 261–264, 279, 289, 302, 304–306, 310, 312–315, 317–318, 327, 331
 conflicts 238
 cravings 251, 315
 goals, of ritual behaviour 305, 315
 unconsciousness 237, 272
 Undeterminiertheit 127–128
 unification of disparate significata 248–249
 unilineale Deszendenz 57–58
 unity, of groups 54, 250
 of the liminal 275
 of lineage 119
 local - 220
 of males 189
 moral – of Ndembu 134
 of Ndembu society 81, 103, 133, 243, 249, 254
 of social system 43

- ultimate – expressed by mudyi 248
 univocal, 235
 symbol 239, 245, 259
 unrein (kultisch) 114, 157, 181
 Unreinheit (kultische) 97, 274, 281, 284,
 286, 426
 unsichtbar, Antistruktur ist – 426 (Conclu-
 sio)
 strukturell – 270-271, 293
 unstructured, liminality as - 272, 287, 289
 society 325
 Urin 108, 195
 Urszene 392
 uterine Brüderschar 61
 uterine sibling group 58, 69
- V
- Vambwela 17, 19, 59, 62, 105–106, 177,
 180, 192, 203, 326, 328, 348, 419
 Vankangela, auch: Vankhangala 17, 19,
 105, 127, 177, 180, 192, 203
 Vankhangala 62, 179–180, 326, 328, 348,
 419
 Vater (Väter) 25, 31, 61–63, 65, 125, 144,
 150, 182–183, 192, 194, 197, 201, 305,
 317–318, 331–332, 346, 361, 372, 378,
 391
 verbal behaviour 228–230, 251
 Verbot(e) 197, 286, 343–346, 420
 Verbrennung des Mukanda 350
 Verdichtung 116, 240, 246, 248, 390–391
 Verdrängung 54, 264, 359, 372, 382, 384–
 386, 414, 421–422
 Verdrängtes, dauerhaft - 427
 Verdrängungsschranken 382, 419
 Vergessen 104, 121, 130
 Verhältnis des Selbst zu den Instanzen des
 Struktur-Modells 400
 Verhüllung 235
 Verlaufsstruktur, dramatische 225
 von Konflikten 224
 von Ritualen 10, 20, 113, 115, 125, 138–
 139, 142, 149, 155–156, 158, 164,
 176, 190, 216, 267–268, 328, 417,
 448
 symbolische - 422, 425
 verlieben, Fähigkeit des Adoleszenten, sich
 zu - 384
 Verlust eines Liebesobjekts 334, 351
 Verschiebung 17, 182, 309, 334, 336, 343–
 344, 347, 377, 391, 448
 Verwandtschaft 30, 35, 73, 112
 Verwandtschaftsstrukturen 86,
- Verwandtschaftsgruppe 59–61, 69–70, 121,
 129–130, 141, 233, 341
 Verwesung, Symbole der - 272, 275
 Verzicht auf die inzestuösen Objekte 371
 vicinage(s) 66–67, 69, 106, 131, 180–181,
 183, 185–187, 189–190, 211, 290, 311,
 324, 326, 425
 victim(s) 106, 114, 130, 135, 137, 141, 226
 village(s), 26, 30, 46, 52, 56, 58–64, 66–69,
 103–104, 107, 130–135, 155, 161–162,
 166–167, 173, 176, 178–180, 182–184,
 186, 189–190, 193, 197, 207, 210–211,
 213, 221, 223–224, 232, 256, 262,
 310–312
 – fission 56, 68, 69, 70, 311
 – headman 46, 61, 63, 134, 180, 224
 – stability 69
 unregistered - 67
 vilombola, siehe cilombola 183, 197, 209,
 342
 Virilokalität 59–60, 63, 66, 68, 132, 257,
 310
 visible, 67, 105, 109–110, 146, 162, 168,
 184, 219, 223–224, 233–234, 260, 270,
 272, 312, 315
 to make – 106, 110, 146, 162, 168, 184,
 219, 233–234
 vizila, Sing.: cizila 342–343
 vorbewußt 263, 310, 358, 377, 398, 427
 Vorhaut 108, 179, 195, 203, 332, 334,
 344, 422
- W
- Wahlmöglichkeit (des Adoleszenten) 383
 Wahnsinn 97
 Wahrnehmungsraum, innerer 11, 402, 410,
 417
 weiß 46–47, 106, 109–110, 114, 146, 166–
 167, 170, 171–172, 191, 200–202 212,
 234, 259, 272, 420
 Weltanschauung(en) 382, 394
 Wende zum Subjekt 95, 228, 301
 Werte, siehe Werthaltungen 87, 133–134,
 365, 391
 white (color) 81–82, 107, 165–167, 171–173,
 184, 216, 246
 white-red-black 109
 whites 180, 196
 Wiederbelebung des Ödipuskomplexes 371
 wiederhergestellte Adoleszenz, Psychoana-
 lyse als - 393, 412
 Wiederholungstheorie, der Adoleszenz (Kri-
 tik daran) 361

- Wiederkehr des Verdrängten 315, 372
 wildes Denken 92, 94, 97, 99
 witch(es) 103, 111–114, 141–143, 173
 witchcraft 47, 55, 62–63, 103, 111–114,
 166, 173, 227, 331
 Wubinda 87, 137, 151–152
 Wubwang'u 87, 108, 137, 156, 191
 wumi 173, 246
 Wuyang'a 151–152, 154
- Y**
 Yibi-Episode 170–171
 yifukaminu, siehe chifukaminu 192–193,
 197–198
 yitela 114, 129
- Z**
 Zambia, auch: Sambia 27, 52, 55, 91, 221,
 271, 276, 328, 344, 431
 Zande 111–112, 436
- Zauberei 112, 121
 Zauberer 100, 111–114, 141–143, 146,
 173, 227, 311, 332
 Zeichen 6, 11, 78, 91, 143, 166, 229, 237–
 239, 245, 258
 Zeremonie 116, 120, 128, 209, 349
 Zulu 45, 57, 312
 Zurückschauen in die Flammen der lodge
 215
 Zusammenbruch des adoleszenten Entwick-
 lungsprozesses 362, 365–366, 383, 421
 psychotischer - 406
 Zustand 86, 93, 125–126, 274, 283, 290,
 296, 333–334, 344, 347, 365–366, 373–
 374, 376, 413
 zweite Chance, Adoleszenz als 369, 410,
 413
 zweiter Individuationsschritt 375
 zweizeitige Objektwahl 355
 zwischenmenschliche Beziehungen 95, 308,
 324, 326, 344, 410, 412
 Zwischenposition randständiger Personen
 286
 Zwischenräume, einer Machtstruktur 114,
 269, 286
 der Sozialstruktur 270
 Zwischenstadium der Statuslosigkeit 281,
 290

PERSONENINDEX

A

Abraham, Karl 97, 335
Ackerknecht, E.H. 110
Adam, Klaus-Uwe 79, 269, 352, 374
Albertus Magnus 93
Aristoteles 223, 313

B

Bachofen, Johann Jakob 94, 99
Bastian, Adolf 32, 78
Baumann, Hermann 179, 181, 194, 199,
210
Beidelman, T.O. 12–13
Benedict, Ruth 116
Bergman, A. 296
Bernfeld, Siegfried 329, 357, 367
Bettelheim, Bruno 204
Blos, Peter 18, 329, 344, 361, 369–380,
396
Bohleber, Werner 329, 358, 392–396
Brock, Bazon 357
Buber, Martin 291, 295
Butler, Judith 396

C

Calhoun, C.J. 14
Chimwang'a 178, 193
Colson, Elizabeth 51
Comte, Auguste 34, 40, 77, 116
Crapanzano, Vincent 125–126, 270, 336,
419

D

Dewey, John 222
Dieterlen, Germaine 93
Douglas, Mary 114, 268–269, 273–274,
283–284, 286, 290, 298, 427
Durkheim, David Émile 12, 26, 30–36, 39,
42–45, 48, 71–78, 80–81, 83, 85–86,
90–91, 93, 95–96, 124, 221, 232, 298,
301–302, 306, 308, 448–449

E

Eissler, Kurt 332, 367–369, 378
Eliade, Mircea 74, 102, 282–283
Erdheim, Mario 10, 15, 118, 292, 332,
356, 378, 393–394, 412, 420, 423
Erikson, Erik H. 11, 21, 361–367, 369–

370, 379–380, 383, 385, 388–389, 392,
396–398, 402–403
Evans-Pritchard, E.E. 90, 92–94, 99, 111

F

Fetscher, Rolf 381, 396, 400–403
Feuerbach, Ludwig 77
Firth, Raymond 26, 50
Forde, Cyril Daryll 26
Fortes, Meyer 26, 50, 220
Frazer, James George 91, 93, 110
Freud, Anna 317–318
Freud, Sigmund 12, 27, 91, 228, 231, 237,
239–240, 246–248, 251, 262, 299,
301–308, 310, 312, 317–318, 329, 334,
338–339, 341–343, 355–360, 372, 376,
380, 382, 393, 400–401, 413–414, 418,
448–449

G

Galen 93
Gennep, Arnold van 27, 124–126, 219,
232, 265, 267–268, 270, 280, 284, 287,
419
Gluckman, Mary 13
Gluckman, Max Herman 2, 13, 27, 30–31,
37, 44–51, 125, 178, 197, 207, 219–
220, 223, 225, 228, 232, 247, 251,
311–313, 329, 416, 418, 421
Grottian, T. 47

H

Hartmann, Heinz 358–362, 364, 398–402
Hermes Trismegistos 93
Hödl, H.G. 225
Hoernle, Winifred 2, 45
Hubert, Henri 78

I

Ikelenge 87
Ivanov, Paola 288

J

Jacobson, Edith 380–384, 397–398, 413,
421
Jensen, Adolf E. 165
Jones, Ernest 357–358
Jung, Carl Gustav 9, 32, 78, 83–84, 87, 89,

- 95, 98, 143, 233, 237-240, 244, 251,
263, 272, 279, 296, 324, 329, 338,
359-360, 401
Junod, Henry 287-288
- K
- Kant, Immanuel 402
Kaplan, I. 50
Kernberg, Otto F. 11, 71, 95, 326, 353-
354, 365-366, 384-392, 397, 399-400,
404-406, 408, 413, 421, 448-449
Kohut, Heinz 9, 361, 404
König, Otto 9, 12, 19
Kremser, Manfred 12, 19, 91-92, 309
Kubik, Gerhard 7, 10, 17, 19, 55-56, 83,
87, 100, 106, 178-185, 192, 202, 207-
210, 215, 231, 277, 302, 326, 328-353,
416, 418-422, 424-425, 448-449
Kuper, Hilda 279
- L
- Lacan, Jacques 11, 78
Laplanche, Jean 71-72, 183, 246, 252, 310,
334, 346-347, 354, 373, 377, 382, 385,
394, 413-414
Leach, Edmund R. 26, 116
Lévi-Bruhl, Lucien 97
Lévi-Strauss, Claude 97-99, 259, 289-290,
297, 356
Lewin, Kurt 122, 182, 187, 220
Luhmann, Niklas 128
Luweji Ankonde 157-158
- M
- Maciejewski, Franz 333
Mahler, M.S. 296
Malinowski, Bronislaw Kaspar 26, 31,
36-38, 43, 45, 77, 282
Marett, Robert Ranulph 45
Marwick, M.G. 114
Mauss, Marcel 80
Mentzos, Stavros 334
Merton, Robert 52, 261, 289
Moore, Sally F. 13, 127-128
Morgan, Lewis Henry 38, 89-90, 94, 99
Muchona 88, 105, 139, 145, 147-148, 157-
158, 162, 165-169, 171, 178-179, 192,
194-195, 210, 254
Murdock, George Peter 50, 178, 328
Mwantiyanvwa 157, 194
- N
- Nadel, Siegfried Frederick 26, 230, 258
Neumann, Erich 9, 296, 401
Nietzsche, Friedrich 283
Nunberg, Herman 333
Nyaluhana 177, 198, 207-208, 210-212
Nyaluwema 167, 171
- O
- Oring, Elliot 301-304, 307
Otto, Rudolf 74, 97, 283
- P
- Parsons, Talcott 221
Petermann, Werner 29, 46, 51
Pine, F. 296
Platon 78
Plinius 93
Pontalis, Jean-Bertrand - siehe Laplanche
- Q
- Quindeau, Ilka 18
- R
- Radcliffe-Brown, Alexander Reginald 26,
30-32, 36-45, 48-49, 53, 57, 66, 70,
77, 80, 96, 101, 116, 123, 221-223,
232, 242, 261, 296, 324-326, 415
Richards, Audrey 50, 247
Rudolf, Gerd 398-399, 401-402, 404-408,
411-412, 444-445
- S
- Sampasa 180, 211
Sandombu 105
Sapir, Edward 239-240, 245
Saussure, Ferdinand de 11
Schapera, Isaak 37, 45, 49
Scharf, B.R. 14, 249-250, 304-307
Singer, Charles 92
Sperber, Dan 258
Spiro, Melford E. 50
- T
- Turner, Edith 25-26, 87, 165-166, 216, 268
Turner, Frederic 299, 304
Turner, Terence 13, 356
Turner, Victor Witter 9-20, 25-32, 38,
45-48, 51-72, 76-78, 80-91, 94-97,
99-299, 301-320, 323-327, 329, 334,
353-354, 416-418, 420-422, 424-425,
448-449

W

Weber, Max 33, 86, 93, 96

Welles, J.K. 14

White, C.M.N. 17, 56, 86, 103, 105, 127,
134–135, 180, 182, 194, 196–197, 204,
206–209, 212–213, 215, 329, 353, 418,
420–422, 424

Wilson, Godfrey 46

Wilson, Monica 88–89, 97, 116, 230, 247,
258

Y

Yotamu, Mose 341, 345

Z

Zambal, Walter 19

Znanięcki, F. 83–84, 294–295

ZUSAMMENFASSUNG

In meiner Dissertation geht es um die Darstellung des psychoanalytischen Subtexts im Werk Victor Turners von seinen Anfängen bis zur Entwicklung des Konzepts von *Struktur und Antistruktur* sowie, daran anschließend, um die Klärung der Frage, ob spezifische, diesem Konzept inhärente Widersprüche als Folge einer Psychoanalyse-Rezeption anzusehen sind, deren inkonsequenter Vollzug u.a durch ein Schwanken zwischen der Wahrnehmung intrapsychischer Referenten ritueller Symbolik und der »Abwendung des Blicks« von ebendieser Bedeutungsebene manifest wird.

Das Konzept von *Struktur und Antistruktur* betreffend lautet Turners These, daß im Zuge der *liminalen Phase* von Ritualen (er leitet sein *liminality*-Konzept von Verlaufsstruktur und ritueller Symbolik des *Mukanda*-Rituals der Ndembu ab) *Sozialstruktur* »aufgehoben« und durch *Antistruktur* ersetzt sei; dies erscheint – angesichts des empirisch verifizierbaren *Prozesses des sozialen Lebens* im *ritual field* von *Mukanda* – als nicht haltbar, ein Einwand, der schon während der siebziger-Jahre von einigen Fachkollegen Turners formuliert worden war.

An diesem Punkt nun setzt der zentrale Teil meiner These an: im Kontext seiner teilnehmenden Beobachtung einiger Episoden eines *Mukanda*-Rituals im Sommer 1953 »sah« Turner – sensibilisiert durch seine zeitgleich einsetzende Lektüre von Texten Freuds – tatsächlich etwas *Antistruktur* Entsprechendes; die diesbezüglichen Referenten ritueller Symbolik waren jedoch nicht auf sozialstruktureller-, sondern auf intrapsychischer Ebene »auffindbar«: durch *Mukanda* sollen in jedem Initianden die intrapsychischen Transformationsprozesse konstellierte werden, welche den phasenadäquaten Verlauf der Adoleszenz eines (männlichen) Individuums charakterisieren und die im Spannungsfeld zwischen Gewinnung *integrierter Identität* (*Struktur*) und Gefahr der *Identitätsdiffusion* bzw. – als worst case – psychischer Fragmentierung / Psychose (*Antistruktur*) verortet sind. Turner *verschob* diese Wahrnehmung auf die Ebene sozialer Interaktion, wo es bezüglich *Antistruktur* nichts zu »sehen« gab.

Im Falle der von Turner und anderen Ethnologen während der fünfziger- bis achziger-Jahre dokumentierten *Mukanda-Performances* wurde eine rituelle Symbolik, die sich solcherart auf adoleszenzspezifische Referenten bezieht, prophylaktisch gegenüber Knaben während der Latenzzeit zur Anwendung gebracht, was einige Jahrzehnte vor Turners Feldforschungstätigkeit zumindest bei einem Teil der das Ritual praktizierenden Ethnien noch nicht der Fall gewesen war: *Mukanda* ist kein Latenz-, sondern ein *Adoleszenz-Ritual*.

Um diese Teile meiner These der Verifizierung zuzuführen, bedarf es einer psychoanalytischen Interpretation von *Mukanda* (für deren Umsetzung ich mich im wesentlichen auf Texte von Gerhard Kubik stütze), einer Darstellung des psychoanalytischen Adoleszenz-Konzepts und einer Bestimmung der für dieses Konzept relevanten Begriffe *Identität* und *Struktur*.

Hinsichtlich der Möglichkeiten, die Qualität der psychischen Struktur eines Individuums empirisch zu verifizieren, beziehe ich mich auf Otto Kernbergs Konzept der Strukturdiagnostik und auf die Achse «Struktur» im Kontext der *Operationalisierten Psychodynamischen Diagnostik* (OPD).

Meine Forschungsmethode ist eine psychoanalytische (wobei ich mich in erster Linie an Konzepten der psychoanalytischen Struktur- und Objektbeziehungstheorie orientiere): ich behandle die fraglichen Teile von Turners Werk als Komponenten *psychoanalytischer Tatbestände* und interpretiere den in Turners Verwechslung der Bezugsebenen manifest werdenden Vorgang als *Verschiebung*, begünstigt durch sein Schwanken zwischen Strukturfunktionalismus und Psychoanalyse, sein »being *betwixt and between* Durkheim and Freud«.

SUMMARY

The subject of my dissertation is to identify the psychoanalytic subtext in the work of Victor Turner from its beginnings to the elaboration of the concept of *structure and antistructure* and, in close connection with this, clarifying the question if specific contradictions inherent to this concept are to be seen as a consequence of his inconsistent reception of psychoanalysis, which becomes manifest i.a. by oscillating between recognizing intrapsychic referents of ritual symbols and then turning away from this level of reference.

Turner's thesis concerning his concept of *structure and antistructure* claims that in the course of the *liminal phase* of rituals (he detects his concept of *liminality* from the processual and symbolic structure of the *Mukanda*-ritual of the Ndembu) *social structure* is eliminated and replaced by *antistructure*. This idea cannot be supported when considering the *process of social life* in the *ritual field* of *Mukanda*, which can be empirically verified. This objection had already been formulated by some of Turner's colleagues in the 1970s.

The main part of my thesis refers to this very point: In the course of being a participating observer of some episodes of a *Mukanda*-performance in summer 1953, Turner – who simultaneously had begun to read Freud and whose specific sensitivity had been heightened by this – actually »saw« something equivalent to *anti-structure*. But the corresponding referents of ritual symbolism were not to be »found« at a social-structural, but at an intrapsychic level: By *Mukanda* intrapsychic processes of transformation should be constellated in each neophyte. These are processes which characterize the phase-adequate development of a (male) adolescent. They take place in a tension field between the acquirement of *integrated identity (structure)* and the peril of *identity diffusion* or – as worst case – psychic fragmentation / psychosis (*antistructure*). Turner *displaced* this perception to the level of social interaction, where with regard to *antistructure* nothing is to be »seen«.

In the case of the *Mukanda*-performances described by Turner and other anthropologists between the 1950s and 1980s, a ritual symbolism relating to referents specific to adolescence, was prophylactically applied upon boys during their latency-period. Some decades before Turner's fieldwork this was unusual at least with some of the tribes practicing this ritual: *Mukanda* is not a latency- but an *adolescence-ritual*.

To verify these parts of my thesis, a psychoanalytic interpretation of *Mukanda* (essentially based on publications of Gerhard Kubik), a description of the psychoanalytic concept of adolescence, and a definition of the notions of *identity* and *structure* which are relevant to this concept, are required.

Concerning the possibilities of empirically verifying the quality of psychic structure of an individual, I refer to Otto Kernberg's concept of *structural diagnosis* and to the axis «structure» of the *operationalized psychodynamic diagnostics* (OPD).

My research-method is a psychoanalytic one and I especially refer to concepts of psychoanalytic structure- and object relations theory: I treat the parts of Turner's work being in question as components of *psychoanalytic facts* and interpret the phenomenon becoming manifest in Turner's confusion of levels of reference as a process of *displacement*, a process which was supported by his oscillating between structural-functionalism and psychoanalysis, his »being *betwixt and between* Durkheim and Freud«.

Victor Turner war einer der bedeutendsten Sozialanthropologen des 20. Jahrhunderts. Am Mukanda-Beschneidungsritual der zentralafrikanischen Ndembu entwickelte er sein Konzept von (sozialer) *Struktur und Antistruktur*, das vom Autor einer grundlegenden Revision unterzogen wird. Ausgangspunkt dafür ist eine Analyse der schwankenden Haltung Turners gegenüber Sigmund Freud.

ISBN 978-3-85132-785-4
48,00 € www.turia.cc

