

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

Die bisherigen Ausführungen zeigten, dass in der älteren Römischen Kaiserzeit in weiten Teilen des Untersuchungsraumes eine geschlechtsspezifische Bestattungssitte praktiziert wurde, die die Auswahl der Grabbeigaben und in einigen Regionen die Wahl des Bestattungsortes betraf. Im folgenden Kapitel soll anhand archäologischer, historischer, volks- und völkerkundlicher Fallbeispiele der Frage nach den möglichen Hintergründen und der Bedeutung derartiger Bestattungssitten nachgegangen werden.

#### 1. Historische Quellen

Historische Schriftquellen stehen für die hier verfolgte Fragestellung nur in eingeschränktem Maße zu Verfügung. Zu den ausführlicheren Beschreibungen gehört zweifelsohne Tacitus' *Germania*. Tacitus, der sich in diesem Werk unter anderem mit den Bestattungssitten der germanischen Völker befasste, lässt allerdings die hier zu Debatte stehenden Sachverhalte unerwähnt. Angesichts der Kürze der Darstellung (Kap. 27) und die im Hinblick auf die archäologische Quellenlage auffälligen Ungereimtheiten seiner Beschreibung scheint das Fehlen dieser Information indes kaum verwunderlich. „*Funerum nulla ambitio; id solum observatur, ut corpora clarorum virorum certis lignis cremantur; struem rogi nec vestibus nec odoribus cumulant; sua cuique arma, quorundam igni et equus adicitur. sepulcrum caespes erigit; monumentorum arduum et osperosum honorem ut gravem defunctis aspernantur*“ (P.C. Tacitus, *Germania*).

Eine weitere Quellengruppe sind die sogenannten Volksrechte. Hierzu gehören u. a. die fränkischen Volksrechte der Lex Salica (6.–8. Jahrhundert) und Lex Riburia (um 640), die Leges der Alamannen (Lex Alamannorum, um 725) und Baiuaren (Lex Baiuvariorum, um 740), die westgotischen (Lex Romana Visigothorum, um 506; Lex Visigothorum (6.–8. Jahrhundert), die langobardischen (Edictum Rothari, ab 643) und burgundischen Rechte (Lex Burgundionum, um 500; Lex Romana Burgundionum, um 500) sowie die unter Karl dem Großen ab 802 erlassenen Lex Saxonum, Lex Thuringorum, Lex Frisonum und Lex Chamavorum. Die Datierung der Texte ist umstritten, da sie bis ins 11. Jahrhundert überarbeitet und kopiert wurden. Als die frühesten gelten die fränkischen und burgundischen Texte (Kottje 1990, 212). Durch die zeitlich späte Abfassung ist ihre Aussagekraft für die ältere Römische Kaiserzeit somit eingeschränkt. Zudem wurden die Texte wohl in erheblichem Maße durch römische Rechtsvorstellungen geprägt (Olberg 1990, 221 f.), sodass die volkssprachlichen Begriffe

deshalb wohl nicht zwangsläufig auf einstige germanische Konzepte hinweisen müssen (Olberg 1990, 223; Schmidt-Wiegand 1990, 196).

Überdies liefern diese Quellen keine Beschreibungen der Bestattungssitten, doch immerhin vereinzelte Angaben zum Eigentums- und Erbfolgerecht. Für unsere Fragestellung sind insbesondere Begriffe wie *Heergewäthe* (von Mittelhochdeutsch *hergewette*, *herwede*, *hergewedde*) für die Waffenausstattung des Mannes (Drüppel 1989, Sp. 2007) und *Gerade* (von mittelhochdeutsch *reda*, *rheda*, *rade*; *gerade*, *geratha*, *giratha*, lateinisch *exuvia*, *supellex*) für die Aussteuer oder die Besitztümer einer Frau (Lexer 1872, 870; Drüppel, 1989, Sp. 1294) von besonderem Interesse. Beide treten in den frühen Volksrechten und späteren mittelalterlichen Quellen, wie dem Sachsenspiegel, auf. So erhielt das *Heergewäthe* des adligen Mannes dessen ältester Sohn oder wurde, wie im Sachsenspiegel ausdrücklich verfügt, von der Witwe diesem ausgehändigt (Heusler 1886, 617): „*Dann soll die Frau als Heergewäthe geben ihres Mannes Schwert, und das beste Ross oder Pferd gesattelt, und den besten Harnisch, den er für eines Mannes Leib, als er starb, in seiner Gewer hatte; hernach das Heerphühl (Feldbett), das ist ein Bett und ein Kissen und ein Betttuch und ein Tischtuch, zwei Decken und ein Handtuch. Dies ist ein gemeinsames Heergeräthe, das zu geben und recht ist; obwohl die Leute noch mancherlei Dinge hinzusetzen, die nicht dazu gehören.*“ (Sachsenspiegel I, 22, § 4).

Das *Heergewäthe* unfreier Männer hingegen fiel an den Grundherren. Die früheste Erwähnung des Heergewäthes findet sich im Lex Angliorum et Werinorum (um 803) und ist hier als *vestis bellica*, als Heerkleid, bezeichnet: „*Ad quemcumque hereditas terrae pervenerit, ad illum vestis bellica, id est lorica, et ultio proximi et solutio lendis debet pertinere.*“ (Lex Angl. et Wer. § 31). Dieses soll an denjenigen gehen, der den Verstorbenen in allen Angelegenheiten – von Blutrache über Vormundschaft über die Familie bis hin zur Verwaltung des Eigentums – vertritt und in der Ausübung der damit verbundenen Rechte und Pflichten die Stelle des Verstorbenen einnimmt (Heusler 1886, 617). Wie im Sachsenspiegel angedeutet, umfasste *Heergewäthe* im Mittelalter allerdings nicht mehr nur die Waffenausrüstung, sondern vor allem in den Städten alle Arten an Handwerksgerät.

Der Begriff *Gerade* leitet sich entweder von *rade* für Aussteuer oder *rhedo* für Gerät ab (Ogris 1995, 517) und umfasste Schmuck, Kleidung, Wäsche, Möbel und Gefäße. Eine genaue Auflistung der *Gerade* liefert der Sachsenspiegel (I, 24, § 3): „*So nimmt auch*

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

*alles, was zu der Gerade gehört: das sind alle Schafe und Gänse, Kisten mit erhabenen Deckeln, alles Garn, Betten, Pfühle, Kissen, Betttücher, Tischtücher, Handtücher, Badetücher, Becken, Leuchter, Linnen und weibliche Kleider; Fingerringe, Armschmuck, Kopfputz, Psalmbücher und alle Bücher, die zum Gottesdienste gehören, die Frauen zu lesen pflegen, Sessel, Schränke, Teppiche, Vorhänge, Behänge und alle Bänder. Dies gehört zur Gerade der Frauen. Noch sind mancherlei Kleinigkeiten, die dahin gehören, wenn ich sie auch nicht ausdrücklich benenne; als Bürsten, Scheeren und Spiegel. Allein Zeuge, zu Frauenkleidern noch nicht zugeschnitten und unverarbeitetes Gold oder Silber, das gehört der Frau nicht. Was außer diesen benannten Dingen da ist, das gehört zu dem Erbe.“* Diese Gegenstände gehörten also von vornherein der Frau (Aussteuer) oder fielen nach dem Tod ihres Ehemannes als „Witwengerade“ in ihr Verfügungsrecht. Nach dem Tod der Frau wurden diese Gegenstände, als Aussteuer oder Witwengerade, als „Niftelgerade“ an die nächste weibliche Verwandte, „Niftel“, im einfachsten Fall also an ihre Tochter vererbt (Lex Burgundionum 51, 3; Lex Thuringorum 28, Sachsenspiegel I, 27, § 1).

Beide Rechtsbegriffe waren weit über das Mittelalter hinaus vor allem im niedersächsischen und westfälischen Raum verbreitet (Gabriel 2004, 148) und verschwanden erst im 18. Jahrhundert aus dem Rechtsleben (Ogris 1995, 516). Vor dem Hintergrund der Beschreibung von Tacitus in der Germania (Kap. 27) und der dort gewählten Formulierung, der Verstorbene erhalte seine Waffen als Grabbeigabe, wurde die Beigabensitte verschiedentlich als Vorläufer dieser Eigentums- und Erbfolgeregelungen betrachtet (Genrich 1971, 189 f.; 1948, 177 f.) und in Anlehnung an die historischen Überlieferungen, die Waffengräber als Gräber unabhängiger Führer, die waffenlosen Gräber hingegen als Hinweis auf deren Gefolgsleute und andere abhängige, zu Kriegsdiensten herangezogene Männer gedeutet (Redlich 1948, 180). Dies mag der damaligen Realität durchaus entsprechen. Angesichts der vorliegenden antiken und frühmittelalterlichen Quellen muss eine derartige Deutung dennoch als Spekulation betrachtet werden. So lässt sich die vorgeschlagene Differenzierung aus diesen Texten nicht zwingend ableiten und auch der archäologische Befund spricht im Grunde dagegen: Denn wo überhaupt Waffengräber auftreten, sind es auf geringem Raum doch vergleichsweise viele, sodass sich zwangsläufig die Frage stellt, wie viele unabhängige Führer eine Gemeinschaft vertrug bzw. ob wirklich alle in Groß Romstedt, Hamfelde, Körchow und andernorts nachgewiesenen Konzentrationen an Bestattungen mit Waffenbeigaben als Indiz für „unabhängige Führer“ gedeutet werden können.

Noch mehr Probleme bereitet indes die Übertragung des Konzepts der *Gerade* auf die Befundlage. So erklärt

die Deutung als Aussteuer einerseits nicht diejenigen Grabbeigaben, die die Frau offenbar erst im späteren Verlauf ihres Lebens erhielt. Andererseits spiegelt sich in den Grabbeigaben nur eine sehr begrenzte Auswahl des unter dem Begriff Gerade geführten Spektrums an Gegenständen wider, wenngleich hier berücksichtigt werden muss, dass die meisten in diesem Kontext angeführten organischen Gegenstände, auch wenn sie eventuell nicht verbrannt wurden, selbst bei optimalen Bedingungen kaum erhalten wären. Allerdings könnte die Annahme, es handele sich in weiten Teilen um Aussteuergegenstände, die deutlich geringere Anzahl an beigabenlosen Frauengräbern erklären. Angesichts der bruchstückhaften Überlieferung lässt sich die Frage, ob die Konzepte *Heergewäthe* und *Gerade* auf früheren Bestattungssitten beruht, nicht bejahen und wird heute eher zurückhaltend beurteilt (Steuer 1995, 517; 1999, 115). Auffällig ist allerdings, dass die Beigabensitten nach Einführung der rechtlichen Regelungen zum Erliegen kommen (Redlich 1948, 178; Schmidt-Wiegand 1999, 115).

Als dritte Quellengattung stehen die sogenannten nordischen Quellen und Sagas zur Verfügung. Hierzu gehören u. a. die Heimskringla von Snorri Sturluson (1178–1241), die Gesta Danorum von Saxo Grammaticus (um 1150–1220), die ältere Edda (um 1250), die Snorra Edda (um 1225) und die Ynglinga Saga (um 1225). Ihre Aufzeichnung erfolgte im 12. und 13. Jahrhundert. Eine kulturelle Kontinuität bestand wegen der zwischenzeitlich erfolgten Christianisierung und der somit eingetretenen kulturellen Veränderungen wohl nicht mehr. Folglich stehen diese Texte in keinem zeitlichen, räumlichen oder kulturellen Bezug zu den hier erörterten archäologischen Kulturen. Aus diesem Grunde wird die Aussagekraft dieser Quellen selbst zu Aspekten des wikingerzeitlichen Skandinaviens in neueren Untersuchungen eher zurückhaltend beurteilt (Sawyer 1990), obgleich die Texte auf Jahrhunderte zurückliegende Ereignisse, Überlieferungen, Mythen und Sagen zurückgreifen und diese in Form von Götterliedern und Heldensagen in lyrischer Form rekonstruieren. Zwar liefern die Texte zahlreiche Hinweise auf Moral- und Wertvorstellungen, wie sie vor allem in den Odin in den Mund gelegten Spruchweisheiten der Hávamál (Das hohe Lied), den zu dem Götterlied Svipdagslied zusammengefassten Grogald (Groas Erweckung) und Fiolsvinnzmál (Das Lied von Fiölsvidr) oder der Heldensage Sigdrifolmál (Das Lied von Sigdrifa) in der älteren Edda zum Ausdruck kommen; sie eröffnen aber keinen direkten dokumentarischen Einblick in das tägliche Leben jener Zeit. Die Dichtungen liefern zwar durchaus Hinweise auf das geschlechtsspezifische Rollenbild, aber keine konkreten Angaben zu den Todesvorstellungen oder den Bestattungssitten.

### 1.1. Mittelalterliche und neuzeitliche Fallbeispiele

Ab dem christlichen Frühmittelalter treten vor allem in Skandinavien und auf den britischen Inseln vereinzelt geschlechtsspezifische Friedhöfe bzw. Areale auf Friedhöfen auf. Das früheste Beispiel ist von der Insel Inishmurray, Irland, bekannt (auch in der Schreibweise Inismurray, Wakeman 1903, 286 zit. nach Cooke 1903 oder Inishmurray, Gejvall 1960, 122 Anm. 3 geführt). Das im 6. Jahrhundert errichtete Kloster wurde in den folgenden Jahrhunderten zu einer aus drei Kirchen und weiteren Unterkünften bestehenden, von einer Mauer umgebenen Klosteranlage erweitert. Während sich *the men's church* (Teampull na bh Fear) innerhalb der ummauerten Anlage befand, lag *the women's church* (Teampull na m Ban) außerhalb. Zu beiden Kirchen gehörte jeweils ein geschlechtsspezifischer Friedhof (Gejvall 1960, 122; Wakeman 1903, 286; Ziegler 1985, 196). „*The islanders believe that if a man is buried in the women's place the corpse will be transferred during the night by unseen hands to the men's place, and that a woman's corpse buried in the men's place will be similarly transferred*“ (zit. nach Gejvall 1960, 122). Angesichts der Nutzung des Gebäudekomplexes als Klosteranlage ist die getrennte Bestattung der Geschlechter kaum überraschend. Beide wohl als Klosterfriedhöfe genutzten Bestattungsplätze entsprechen einem Sonderfriedhof. Sie standen nur der Bestattung einer für die Gesamtbevölkerung nichtrepräsentativen Teilgruppe offen, für die überdies im Hinblick auf Geschlechtlichkeit besondere Regeln galten. Als Parallele zu den älterkaiserzeitlichen Bestattungsplätzen des Untersuchungsraumes ist Inishmurray demnach ungeeignet.

Ein weiteres Beispiel ist von Island of Bute, Schottische Hebriden, bekannt. Bei der Anlage der Friedhöfe wurden hier ebenfalls topographische Verhältnisse, nämlich Höhenunterschiede, berücksichtigt. Die räumliche Trennung der Verstorbenen nach Geschlecht versinnbildlichte nicht die Unterschiedlichkeit der Geschlechter, sondern galt als symbolische Bestrafung von Frauen. So wurden die Frauen räumlich von den Männern abgesondert und mit der Anlage eines eigenen Friedhofes für ein dem alttestamentarischen Sündenfall nicht unähnlichen Vergehen bestraft, wie die Erläuterung Wakemans nahelegt: „*Descend to the ruins in old Kingarth church; two cemeteries belong to it, a higher and a lower: the last was allotted to the interment of females alone because in old times certain women being employed to carry a quantity of holy earth brought from Rome, lost some by the way and so incurred this penalty for their negligence, that of being separated from the other sex*“ (Wakeman 1893, zit. nach Gejvall 1960, 123).

Auch auf Isle of Taransay wurden die Geschlechter

getrennt und auf den beiden Friedhöfen, St. Tarran und St. Keith, getrennt voneinander beigesetzt. Wurde diese Separierung nicht vorgenommen, befürchtete man, dass der Körper des Verstorbenen einen Tag nach der Beerdigung außerhalb des Grabes aufgefunden werden würde (Martin 1716, 49 zit. nach Gejvall 1960, 123).

Bei archäologischen Untersuchungen mittelalterlicher Kirchfriedhöfe, vor allem in Schweden, wurden gleichfalls Beispiele für eine räumliche Geschlechtertrennung beobachtet. Hierzu gehört der Friedhof Väterhus auf der Insel Frösö, im schwedischen Jämtland. Der Friedhof wurde zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert in direkter Nähe der Kirche angelegt (Gejvall 1960). Bei den 364 nachgewiesenen Individuen handelte es sich den anthropologischen Bestimmungen des Skelettmaterials zufolge um 74 Männer, 80 Frauen sowie Kinder und Jugendliche. Dabei befanden sich die Frauengräber an der Nordseite der Kirche, die Gräber der Männer auf der Südseite (Gejvall 1960, 114). Diese Gliederung galt auch für Jugendliche. Ob sie auch Kinder betraf, lässt sich aufgrund der an kindlichen Skeletten nicht durchführbaren anthropologischen Geschlechtsbestimmung nicht sagen. Die räumliche Trennung überrascht umso mehr, als die nördliche Kirchenseite für Bestattungen meist als ungeeignet galt (Gejvall 1960, 114).

Weitere Beispiele für die räumliche Trennung der Geschlechter sind von den schwedischen Friedhöfen Frösäter (Uppland), Karleby (Västergötland) und Garde (Gotland) bekannt. Dabei war die Nordseite der bevorzugte Bestattungsplatz für weibliche, die Südseite hingegen für männliche Verstorbene. Für Kinder gab es keine feste Regel. Sie wurden in der Kirche, in einem der Areale oder auch in eigenen Gruppen beigesetzt (Gräslund 1996, 330; 2001, 85; Jonsson 1999; Nilsson 1994; Staecker, 1996, 65 f.). Ebenso konnte auf dem isländischen Friedhof von Skeljastidir in Pjorsardalur die räumliche Trennung von Männern und Frauen beobachtet werden. Die Belegung erfolgte zwischen 1100 und 1300, dabei wurden auf der Südseite Männer und Frauen beigesetzt, auf der Nordseite hingegen mehrheitlich Frauen, auf der Ostseite dagegen ausschließlich Männer (Gejvall 1960, 123). Weitere Beispiele für diese Praxis auf christlichen Friedhöfen sind aus Raunds, Northamptonshire und St. Gertrud in Kiel bekannt (Boddington 1987, 420; Gilchrist 1994, 134; Samwark 2004, 185).

Die Hintergründe für diese Bestattungssitte sind allerdings unbekannt. So schließt Nilsson, ausgehend von historischen Quellen, vorchristliche Glaubensvorstellungen als Ursache für diese Bestattungsweise aus, und sieht diese stattdessen in der Tradition des Christentums begründet, wonach im 12. Jahrhundert eine negative Einstellung zur nördlichen Kirchenseite

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

in den historischen Quellen fassbar werde (Nilsson 1994, 105). Die räumliche Trennung der Geschlechter und die Bestattung der Frauen auf der Nordseite der Kirche seien demnach als eine Herabwürdigung von Frauen zu deuten. Andere Bearbeiter führen die räumliche Trennung der Toten dagegen auf die getrennte Sitzordnung der Geschlechter in der Kirche (vgl. Müller 1961) und damit auf frühchristliche Traditionen zurück, geben aber zu bedenken, dass derartige Vorstellungen weit verbreitet waren und deshalb nicht ausschließlich aus christlichen Vorstellungen abgeleitet werden können (Sanmark 2004, 185). Der Friedhof von Västerhus mit zwei Bestattungsarealen veranlasste Jonsson zu der These, dass die räumliche Trennung im Kirchhof die säkulare Teilung der Gesellschaft widerspiegelt. Vor diesem Hintergrund seien die separierten Frauengräber ein Indiz für das Entstehen neuer gesellschaftlicher Identitäten in der Frühphase der Christianisierung (Jonsson 1999, 29 f.). Gräslund hingegen betrachtet die Frauenareale als Hinweis darauf, dass die christliche Kirche Frauen als Individuum anerkenne und nicht mehr nur als Teil einer Familie betrachte (Gräslund 1996, 330 f.), während Nilsson (1994, 27 f.) in Anlehnung an verschiedene kirchliche Autoren die räumliche Trennung als Ausdruck für die unterschiedlichen Rollen der Geschlechter im Kampf gegen das Böse deutet.

Die einzige Schriftquelle zu dieser Bestattungspraxis findet sich im Gesetz des Eidsivathing, einem der frühen norwegischen Christenrechte. Eidsivathing bezeichnet die Versammlung und den Versammlungsort der mittelalterlichen Rechtsgemeinschaft Ostnordens und deren Kirchenrecht. Der Gesetzestext entstand wohl um 1100. Zwischen 1300 und 1350 diente dieser als Vorlage für ein neues Landrecht, das in mehreren Fragmenten erhalten ist. Paragraph 50 (Keyser & Munch 1846, 391; Meißner 1942, 127 f.) regelte, wer auf einem christlichen Friedhof bestattet werden durfte, wo sein Platz war und wie das Begräbnis ausgeführt werden sollte. Entscheidend hierfür waren die Todesursache, der soziale Status und das Geschlecht des Verstorbenen. Demnach sollten Männer südlich, Frauen nördlich der Kirche beigesetzt werden. Diese Anordnung enthält weder eine Begründung noch eine Bewertung, die auf eine unterschiedliche Bedeutung oder Wertschätzung dieser Areale schließen ließe. Der soziale Status zeigte sich in der Entfernung der jeweiligen Grabstätte zur Kirche. So sollten Grundherren nahe der Kirche beigesetzt werden, gefolgt von „*Odelsbonden*“, Freigelassenen und Freigelassenen mittleren Rechts, während die Gräber der Unfreien und Mägde am Zaun angelegt werden sollten. Prinzipiell wurden alle auf dem Kirchhof beigesetzt, es sei denn, sie hatten sich etwas zu schulden kommen lassen. Dies betraf Perso-

nen, die ihren selbst beigebrachten Wunden erlagen, sofern sie ihre Tat nicht bereuten und beichteten, aber auch „*Sicherheitsneidlinge, Sühnebrecher, Verräter des Herren, Mordwölfe, Brandwölfe, verurteilte Diebe, Fliegenmänner (= gedungene Mörder), Räuber, Gebannte, Wucherer, Andersgläubige, die ihren Glauben verkünden sowie ungetaufte Erwachsene und Kinder*“ (Keyser & Munch 1846, 391, übersetzt von Meißner 1942, 129). Sie alle sollten an der „*Flutgrenze*“ begraben werden.

Demnach sind es also zwei miteinander verzahnte Prinzipien, die die Belegungspraxis und räumliche Anordnung der Verstorbenen auf dem Kirchhof bestimmen: Geschlecht und Status. Geschlecht teilt den Kirchhof in zwei Areale – Nord und Süd – und Status jedes dieser Areale in mehrere Ringe oder Reihen, die sich immer weiter von der Kirche entfernen. Geschlecht erscheint als Grundprinzip, Status als Gliederungsschema, das vielleicht auch erst später hinzukam und zusätzlich in das Raumkonzept des Kirchhofs integriert werden musste. Wie genau diese Gesetzesanordnung befolgt wurde, lässt sich nur schwer ermitteln, da in allen bekannten Fallbeispielen nur die räumliche Trennung der Geschlechter beobachtet werden konnte, während sich die beschriebenen Statusunterschiede, sofern sie sich nicht über zusätzliche Merkmale im Grabbau niederschlugen, der archäologischen und anthropologischen Feststellung meist völlig entziehen.

Auch in späteren Epochen gibt es Beispiele für geschlechtsspezifische Bestattungsplätze bzw. Areale. Hierzu gehören zum Beispiel die Herrenhuter Friedhöfe, wie sie in Herrenhut in der Oberlausitz, Neuwied oder Christiansfeld in Jütland, Dänemark, noch heute bestehen. Die Herrenhuter Brüdergemeinde wurde 1727 als eine protestantisch-pietistische Glaubensgemeinschaft gegründet. In den ersten Jahren nach der Gründung wurde die Friedhofsfläche entsprechend der horizontalen Sozialstruktur der Brüdergemeinde gegliedert. Die Unterscheidung nach Kleinkindern, Kindern, Jugendlichen, Ledigen, Verheirateten und Verwitweten und die Trennung nach dem Geschlecht entsprachen der Platzierung der Gemeindeglieder im Betsaal. Im Lauf des 18. Jahrhunderts wurde dieses Schema aufgegeben und die Verstorbenen fortan nur noch nach Geschlecht getrennt. Die geschlechtsspezifische Trennung bestimmte allerdings nicht nur den Grabitus, sondern auch das tägliche Leben (Degn 1994, 172 f., Fischer 1992, 45 f.). Ein weiteres Beispiel für eine räumliche Trennung der Verstorbenen führen Ploss und Bartels (1927, 415) für die im 14. Jahrhundert erbaute Kirche San Girolamo della Certosa bei Bologna an. Ihrer Darstellung zufolge bestand der Friedhof aus vier zusammenhängenden Kreuzgängen, in denen jeweils die Wohlhabenden

bestattet wurden. In den Innenflächen wurden die gewöhnlichen Leute beigesetzt, dabei Männer, Frauen, Jungen und Mädchen voneinander getrennt und in jeweils einem der Quadrate bestattet. Trotz eingehender Suche ist es mir allerdings nicht gelungen, für die Angaben von Ploss und Bartels einen weiteren Beleg zu finden.

Angesichts der geringen Anzahl an aussagefähigen Schriftquellen und Fallbeispielen lässt sich das Phänomen der Geschlechtertrennung nicht befriedigend erklären. Dabei ist nicht auszuschließen, dass die Quellenlage kein repräsentatives Bild mittelalterlicher Bestattungspraxis liefert. Überraschend ist indes, dass, trotz der im Rahmen einer durch Kirchengesetze seit der Frühzeit der Christianisierung weitgehend normierten Glaubenspraxis, Abweichungen in der Ausübung und eine individuelle Auslegung dieser Regeln durchaus möglich waren. Auch im christianisierten Europa des Mittelalters und der frühen Neuzeit wurden also zuweilen die Verstorbenen nach Geschlechtern gesondert beigesetzt. Inwieweit dies auf die Christianisierung und die christliche Glaubenslehre zurückzuführen ist, ist derzeit allerdings ungeklärt. Bestünde ein solcher Zusammenhang, wäre eine größere Anzahl entsprechender Friedhöfe zu erwarten. Einigermaßen kontrovers sind deshalb auch die Erklärungsversuche. So wird die unterschiedliche Ortswahl oder Raumaufteilung im Umfeld von Kirchen sowohl als Symbol der Herabsetzung, wenn nicht gar der Bestrafung, aber ebenso als Aufwertung gedeutet. Dabei fällt auf, dass die vorgelegten Deutungsversuche die Separierung der Geschlechter vor allem aus der Perspektive der Frauen zu erklären suchen, während für die Tatsache, dass auch die Männer separiert bestattet wurden, offenbar kein Erklärungsbedarf besteht.

## 1.2. Archäologische Parallelen

Für die geschlechtsspezifische Differenzierung im Rahmen der Bestattungssitte sind aus vor- und frühgeschichtlicher Zeit zahlreiche Beispiele bekannt. Dabei gehört die Ausstattung der Verstorbenen mit geschlechtsspezifischen Grabbeigaben wohl zu den

häufigsten Praktiken und ist im mitteleuropäischen Raum seit dem Mittelneolithikum, vereinzelt auch schon früher, archäologisch nachgewiesen (Fischer 1959, 254; Häusler 1990, 332 f.). Darüber hinaus sind Unterschiede in der Grabanlage und Bestattung bekannt (Fischer 1953; Häusler 1991, 2001), die wie in den Körpergräbern der endneolithischen Becherkulturen<sup>15</sup> und den Gräbern der frühen Bronzezeit<sup>16</sup> die Ausrichtung der Grabgrube, die Orientierung des Leichnams sowie dessen Blickrichtung und Seitenlage betreffen.

Ähnliche Unterschiede im Grabbrauch werden in späteren Epochen nach meiner Kenntnis nicht praktiziert. Hingegen ist die Sitte, Verstorbene mit geschlechtsspezifischer Tracht und/oder Beigaben auszustatten, auch nach dem Neolithikum weit verbreitet und lässt sich bis in das frühe Mittelalter hinein verfolgen. Erst mit fortschreitender Christianisierung kommt diese Praxis zum Erliegen, und es entfällt die Notwendigkeit, Verstorbene für ihre Reise ins Jenseits mit Beigaben auszustatten. Die Ausstattung der Toten widerspricht dem christlichen Bestattungsritus. Dennoch bleibt die Beigabensitte auch in bereits christianisierten Regionen noch lange erhalten und wird in Regionen, in denen das Christentum erst spät Fuß fasst, bis ins Mittelalter praktiziert, wie dies im norddeutschen Raum zum Beispiel die Waffen- und Schmuckausstattungen der Gräber der sächsischen und friesischen Gräberfelder des 8.–10. Jahrhunderts in Drantum, Kr. Cloppenburg; Dunum, Kr. Wittmund, Apen, Kr. Ammerland; Zetel, Kr. Friesland; Schortens, Kr. Friesland zeigen (Marschallek 1978; Rötting 1999; Schmid 1969). Für eine räumliche Trennung der männlichen und weiblichen Verstorbenen liegen in Mitteleuropa außerhalb des hier betrachteten Raumes bislang kaum Vergleiche vor. So ist in diesem Zusammenhang lediglich ein Fundort der niederrheinischen Grabhügelskultur der Vorrömischen Eisenzeit (Gerlach 1990) sowie der Separatfriedhof einer alamannischen Kriegerdynastie des 6. Jahrhunderts in Niederstotzing (Paulsen 1967; Koch 1997, 403) zu nennen.

Neben religiösen Motiven werden für die räumliche Trennung der Verstorbenen nach Geschlecht von einigen Autoren soziale Ursachen angeführt. So nennt

<sup>15</sup> Dies betrifft vor allem Kulturen aus dem ost- und mitteleuropäischen Verbreitungsgebiet der Schnurkeramik- bzw. Streitaxtkulturen sowie die eher west- und mitteleuropäisch verbreitete Glockenbecherkultur. Demnach wurden in den schnurkeramischen Kulturen Verstorbene männlichen Geschlechts als Hocker West-Ost orientiert und auf der rechten Seite liegend mit Blickrichtung nach Süden bestattet, weibliche Verstorbene hingegen als linksseitige Hocker mit gleicher Blickrichtung Ost-West orientiert. Die Glockenbecherkultur wählte für die Geschlechter die entgegengesetzte Seitenlage, die Nord-Süd-Orientierung und die Blickrichtung nach Osten (siehe hierzu: Behrens & Schlette 1969; Fischer 1976; Glockenbecher Symposium 1976; Häusler 1990, 336 f.; Müller-Karpe Bd. III, 1974, 221 f., 351 f.; Sangmeister & Gerhardt 1965; Sangmeister 1981).

<sup>16</sup> Z. B. in der Straubinger Kultur: männliche Verstorbene als linksseitige Hockerbestattungen, Nord-Süd ausgerichtet mit Blickrichtung Ost/Südost, weibliche Verstorbene als rechtsliegende Hockerbestattungen, Süd-Nord ausgerichtet mit Blick nach Ost/Südost. Darüber hinaus wurden die Gräber männlicher Verstorbener mit Kupferdolchen, Flintpfeilspitzen, vereinzelt Schmuck und Tongefäßen, weibliche Verstorbene vor allem mit Schmuck und Tongefäßen ausgestattet (Hundt 1958; Ruckdeschel 1968). Ähnliche Be- und/oder Ausstattungssitten finden sich auch in der frühbronzezeitlichen Ries-, Singener- und Adlerberggruppe (Krause 1988; Gally 1972; Gebers 1978). Im Norden beschränkt sich die Geschlechtsdifferenzierung in der Frühbronzezeit hingegen auf die Auswahl der Grabbeigaben bzw. Ausstattung der Verstorbenen, z. B. in den Beisetzungen des Sögel-Wohld-Kreises.

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

Häusler (zit. nach Steuer 1982, 192) ethnologische Fallbeispiele, in denen die Angehörigen der Sippen getrennt leben und dislokale Ehen führen. Die hieraus resultierende Dualorganisation und Trennung in Männer- und Frauenhäuser betrachtet Häusler als eine theoretisch mögliche strukturelle Ursache für geschlechtsspezifische Bestattungsplätze. Die Übertragung einer solchen Modellvorstellung auf die Gesellschaften der älteren Römischen Kaiserzeit wird allerdings durch die mangelnden Hinweise zur Verwandtschaftsstruktur, Lokalität und zu den Heiratsregeln erschwert. Hinzu kommen einige Widersprüche in dem Modell selbst, insbesondere im Hinblick auf den konstruierten Zusammenhang von Sippenstruktur, Exogamie und dualer Gesellschaftsform, in der Männer und Frauen getrennt voneinander leben. Der Begriff „Sippe“ bezeichnet in der Ethnologie eine Verwandtschaftsgruppe, bestehend aus mehreren Familien. Zu jeder Sippe gehören also Männer, Frauen und Kinder. Ferner erscheint fraglich, ob die Entstehung von Männer- und Frauenhäusern als ausschließlich strukturell bedingte Folge exogamer Heiratsregeln betrachtet werden sollte. Eine auf Verwandtschaftsstrukturen beruhende Ursachenhypothese kann dann in Betracht gezogen werden, wenn hierfür patrilineare, patrilokale, exogame Verwandtschaftsgruppen den Ausgangspunkt darstellen. Bei einer solchen Konstellation blieben die Männer stets am gleichen Ort, bildeten dort eine Abstammungsgemeinschaft und auf dieser Grundlage eventuell eine Kultgemeinschaft, während die Frauen nach ihrer Verheiratung das Dorf und damit ihre Verwandtschaftsgruppe verlassen, um zu ihrem Ehemann zu ziehen. Bei streng patrilinearen Vorstellungen sind Frauen als lediglich angeheiratete Gruppenmitglieder vom Kult ausgeschlossen. Ihnen könnte eben deshalb die Beisetzung auf dem Gräberfeld des Patriklans versagt werden. Folglich wären auf diesen die männlichen Mitglieder der Verwandtschaftsgruppe bestattet, eventuell ergänzt durch einige unverheiratete weibliche Familienmitglieder und Kinder, während die Frauen, vorausgesetzt sie würden nicht zu ihrer Familie zurückgebracht, auf einem anderen Friedhof beigesetzt werden müssten.

Für matrilineare Gesellschaften wären gleichfalls Konstellationen denkbar, die zu einer Geschlechtertrennung führen könnten. So sind Männer in diesen Gesellschaften vielfach bestrebt, den Nachteilen, die sich für sie aus der matrilinearen Struktur ergeben, entgegenzusteuern. Mit Hilfe von Männer- oder Geheimbünden versuchen sie, sich gegen die Frauen zusammenzuschließen und so ihre vermeintliche Isolation zu überwinden (Stagl 1971, 39). Mit der hieraus möglicherweise resultierenden Entmachtung des Klans könnten diese Bünde an Bedeutung gewinnen und so die Frauen eventuell aus der kultischen Sphäre

hinausmanövrieren (Stagl 1971, 41). Der so entstehende Geschlechterantagonismus ließe sich durch die Gründung von Frauenbünden zusätzlich verstärken. Theoretisch wäre in einem solchen Fall gleichfalls eine in der Sozialstruktur begründete Voraussetzung geschaffen, die im Rahmen der Bestattungssitte zu geschlechtsgetrennten Gräberfeldern führen könnte.

Die vorliegende archäologische und historische Quellenlage zur Römischen Kaiserzeit bietet für diese Modelle indes kaum Anknüpfungspunkte. Die Beschreibungen in Tacitus' *Germania* und den Volksrechten zu sozialen Aspekten (vgl. Olberg 1990, 223, 226) sind hierfür zu vage. Zu fragen ist jedoch, ob solche Vergleiche überhaupt als Erklärung infrage kämen oder ob nicht auch grundlegend andere Deutungsansätze denkbar wären. Auf der Grundlage der bereits erörterten archäologischen und historischen Quellen erscheint dies allerdings wenig sinnvoll. Zur Erweiterung des Betrachtungsrahmens sollen deshalb im Weiteren ethnologische Beobachtungen hinzugezogen werden.

## 2. Quellen und Methoden des ethnographischen Vergleichs

Im Mittelpunkt der Betrachtung ethnographischer Quellen stehen folgende Fragen: Welche Rolle spielt das Geschlecht der Verstorbenen im Rahmen der Bestattungssitte? In welchen Abschnitten der Bestattungszeremonie wird dem Geschlechterunterschied Ausdruck verliehen? Wie wird die geschlechtsspezifische Bestattungsweise begründet, und lassen sich hieraus für das allgemeine Geschlechterverhältnis weiterführende Schlüsse ziehen? Zuvor seien allerdings einige grundsätzliche Anmerkungen zur Verwendung ethnologischer Studien für archäologische Fragestellungen eingeschoben.

### 2.1. Geschichte eines Forschungsansatzes

Die Verwendung ethnologischer Quellen in der ur- und frühgeschichtlichen Forschung ist umstritten. Die Gegner betrachten diesen Ansatz zuweilen als spekulative Spielerei. Dagegen betonen die Befürworter vor allem den heuristischen Wert dieses Ansatzes (Fetten & Noll 1992; Veit 1993).

Die Verwendung ethnologischer Quellen als Parallelen zu prähistorischen Befunden reicht zurück ins 19. Jahrhundert. Inspiriert durch die in Geologie und Biologie vertretene Theorie des Evolutionismus, geriet damals auch die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung menschlicher Kulturen in das Blickfeld der Forschung. Die Annahme einer uni-linearen Kulturentwicklung, die zwar überall gleich, aber nicht in allen Teilen der Welt gleichzeitig und parallel abgelaufen sei, eröffnete die Möglichkeit, zeitgenössische, sogenannte „primitive“ Gesellschaften als Vertreter einer frühen Stufe der menschlichen Kulturentwicklung zu betrachten. Diese Stufe galt in Europa als bereits abgeschlossen und deshalb nur noch archäologisch fassbar (vgl. Ascher 1961, 317; Veit 1990, 190; Wylie 1985, 66). Vor diesem Hintergrund lieferten ethnographische Berichte und Reisebeschreibungen nunmehr anschauliche Vorlagen für die Rekonstruktion und Illustration der „ausgestorbenen“ archäologischen Kulturen.

In Deutschland wurde die inhaltliche Zusammenarbeit von Archäologen, Anthropologen und Ethnologen mit der Gründung der Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte im Jahre 1869 institu-

tionell verankert. Eine tatsächliche Zusammenarbeit zwischen Archäologie und Ethnologie, zeichnet sich in den Veröffentlichungen jedoch nicht ab. Auch die Verwendung ethnologischer Begriffe in den archäologischen Untersuchungen vermag diesen Umstand kaum zu verschleiern. Der Begriff „ethnologisch“ wurde in jener Zeit meist synonym mit „ethnisch“ verwendet, so z. B. in: „*Die vorgeschichtliche Ethnologie der Alpenländer*“ (Much 1906), die „*siedlungsarchäologisch-ethnologische Methode*“ (Kiekebusch 1928, 103) oder in gänzlich anderem Zusammenhang: „*Die ethnologischen Ursachen der Verbreitung einiger europäischer Landschnecken*“ (Friedel 1869, 301). In diesen Untersuchungen ging es in erster Linie um die Suche bzw. den Nachweis von Kulturkreisen und deren Verknüpfung mit einem historisch überlieferten Ethnos (Diefenbach 1870, 17–21; Gummel 1938, 363; Virchow 1872, 234; Zeppelin-Ebersberg 1890, 91).

Obwohl das evolutionistische Kulturkonzept zugunsten historischer Fragestellungen allmählich in den Hintergrund gedrängt wurde, blieb vor allem in England das grundlegende Interesse an ethnologischen Quellen vorerst unverändert,<sup>17</sup> während in Deutschland ethnologische Parallelen als Hilfsmittel der archäologischen Forschung und Interpretation rasch an Bedeutung verloren. Hierzulande konzentrierte man sich nach 1900 stattdessen auf die Frage nach dem Ursprung der eigenen Rasse und Kultur und lehnte die Verwendung ethnologischer Quellen zuweilen auch ausdrücklich ab.<sup>18</sup>

Ab 1950 wurden erstmals die methodischen Grundlagen bei der Verwendung ethnologischer Quellen eingehender reflektiert. Die Vorreiterrolle übernahm erneut die englische Forschung (Childe 1956, 49; Clark 1953, 357; Hawkes 1954; Laming 1959, 167; Leroi-Gourhan 1964, 3; Smith 1955, 3). Zehn Jahre später erfolgte, ausgelöst durch die massive Kritik an den historisch-partikularistischen Forschungsansätzen der Vor- und Frühgeschichtsforschung im anglophonen Raum, eine neue Hinwendung zu Quellen und Forschungsergebnissen der Völkerkunde. Insbesondere die amerikanischen Vertreter der *New Archaeology* erhofften sich von einer systematischen Auswertung ethnologischer Beschreibungen generalisierbare Aussagen zum menschlichen Kulturverhalten (z. B. Schiffer 1978, 230). Gefordert wurde fortan eine kulturanthropologische Archäologie. Anstelle der Beschreibung prähistorischer Kulturen und his-

<sup>17</sup> Beispielhaft hierfür: Crawford (1927, 3): „...to see the past in the light of the present is to give it life and substance.“ Clark (1951, 50): „...so must the archaeologist strive to reconstruct the vanished world of antiquity by reference to existing societies.“

<sup>18</sup> „Ich kann vor einer stärkeren Heranziehung der Völkerkunde nur warnen; europäische Kulturen und Außereuropa, das sind stets zwei ganz verschiedene Welten gewesen“ (Kossinna zit. nach Eggers 1974, 239). „Es ist selbstverständlich, dass ein Feuerstein oder ein Knochen genau so splittert, wenn er in Mitteleuropa zerschlagen wird oder in der Südsee. Genauso selbstverständlich sollte es aber auch sein, dass ein mitteleuropäischer Bauer trotz gleicher Gegenstandsherstellung aus rasseseelischen Gründen heraus anders denken und fühlen muss als ein Jäger oder Fischer der Südsee“ (Dieks, Eigenartige Grabanlagen der Vorzeit und ihre Bedeutung. Archiv für Religionswissenschaft 1941, 268, zit. nach Fetten & Noll 1992, 196, Anm. 3).

torischer Abläufe fokussierte man die Untersuchung auf das Herausarbeiten allgemeiner Gesetzmäßigkeiten menschlichen Handelns und soziokultureller Zusammenhänge (Binford 1962, 72). Ethnologische Quellen dienten nicht mehr zum Vergleich und zur Illustration prähistorischer Sachverhalte, sondern zur Bildung von Modellen und Hypothesen, um hieraus allgemeingültige gesetzmäßige Aussagen zum menschlichen Kulturverhalten abzuleiten. Dabei wurde erwartet, dass bei einer völligen Abkopplung sowohl von historischen als auch kulturellen Kontexten die so erzielten Gesetze die Interpretation archäologischer Befunde eher ermöglichen würde (Binford 1968, 270; Schiffer 1978, 239 f.). Dabei bediente man sich einer Synthese aus funktionalistischen, kulturökologischen, systemtheoretischen und neoevolutionistischen Ansätzen (Eggert 1978, 11 f.; Orlove 1980; Veit 1990, 98). Kultur, Kulturverhalten und materielle Kultur galten fortan als berechen- und folglich als prognostizierbar (Fetten & Noll 1992, 167).

Die unter der Bezeichnung *Ethnoarchäologie*<sup>19</sup> daraufhin verstärkt einsetzende Auseinandersetzung mit der Ethnologie, ihren Quellen und Forschungsansätzen zeigte allerdings alsbald, dass beide Disziplinen, abgesehen vom Forschungsgegenstand „Mensch“, inhaltlich kaum mehr etwas verband. Im Unterschied zum 19. Jahrhundert konnten Archäologen nun nicht mehr damit rechnen, auf ihre Fragen zur materiellen Kultur und deren Deutung Anregungen oder gar aussagekräftige Antworten von der ethnologischen Forschung zu erhalten. Folgerichtig trat an die Stelle des bisher üblichen Literaturstudiums die ethnoarchäologische Feldforschung. Archäologen wagten sich selbst ins ethnologische Feld. Im Mittelpunkt ihrer Interessen standen Fragen zu technologisch-handwerklichen Aspekten sowie zum Zusammenhang zwischen materieller Kultur und Kulturverhalten (siehe Binford 1978; David 1971; Ebert 1979; Gould 1986; Hardin 1979; Hayden & Cannon 1984; Hodder 1982; Kramer 1979; Vossen & Ebert 1986, White & Modjeska 1978; Wotzka 1991). Aufgrund des erheblichen Aufwandes blieb die Zahl solcher Studien jedoch gering.

Die archäologische Forschung in Deutschland wurde von den anglo-amerikanischen Entwicklungen zunächst kaum beeinflusst. Erst in den 1980er-Jahren verstärkte sich auch hierzulande das Interesse an ethnologischen Inhalten, das in der Forderung nach einer Auseinandersetzung mit ethnographischen Parallelen mündete (z. B. Veit 1993). Durch die Hinwendung zu theoretischen Betrachtungen in den letzten 20 Jahren erfreuen sich ethnoarchäologisch inspirierte Ansätze seither auch hierzulande wieder größerer Akzeptanz.

## 2.2. Die ethnologischen Quellen

Die Mehrzahl der ethnoarchäologischen Untersuchungen bezieht die erforderlichen völkerkundlichen Informationen aus ethnographischen Beschreibungen und Feldforschungsmonographien. Dabei besteht sowohl inhaltlich als auch methodisch ein deutlicher Unterschied zwischen den frühen Berichten von Reisenden, Händlern, Missionaren oder Kolonialbeamten und den eigentlichen ethnologischen Untersuchungen geschulter Wissenschaftler. So liefern die frühen „vorwissenschaftlichen“ Quellen mitunter detaillierte Beschreibungen der Lebensweise traditioneller Gesellschaften und ihrer materiellen Kultur. Seltener hingegen folgen sie spezifischen Fragestellungen, liefern sie tragfähige Interpretationen oder systematische Analysen. Die Qualität der Beschreibung leidet zumeist unter der unreflektierten Wahrnehmung und Verarbeitung des Erlebten und die Ausrichtung auf die mutmaßlichen Erwartungen der Leserschaft. Überdies war die Einstellung der Verfasser durch wirtschaftliche, politische oder missionarische Absichten und nicht selten auch durch eine romantische Neugier an exotischer Fremdheit bestimmt.

Mit der Institutionalisierung der Ethnologie als wissenschaftlicher Disziplin entwickelte sich die Stammesmonographie zur eigentlichen Publikationsform ethnologischer Ergebnisse. Sie fußt auf der von Malinowski (1922, 1 f.; 1926, 126) begründeten *Feldforschung* und deren methodischem Kernelement, der *teilnehmenden Beobachtung*. Der im Rahmen der Feldforschung erforderliche Aufenthalt vor Ort soll ungefähr ein Jahr bei einer Gruppe überschaubarer Größe betragen. Dabei soll der Ethnologe an allen Aktivitäten der Gruppe teilnehmen und wenn möglich deren Sprache erlernen. Das Ziel ist, die natürlichen Lebensumstände der traditionellen Gesellschaft so weit wie möglich zu erfassen (Fischer 1983, 70). An die Stelle dieses allumfassenden Anspruchs ist heute vielfach die Fokussierung auf einzelne kulturelle Teilaspekte getreten. Ungeachtet dieser methodischen Weiterentwicklung, bleibt allerdings ein Kernproblem bestehen: „Kultur“ lässt sich nicht direkt beobachten, sondern muss aus Handlungs- und Verhaltensweisen sowie Aussagen der untersuchten Bevölkerung bzw. der hierzu herangezogenen Informanten erschlossen werden. Inwieweit das hiernach erstellte Bild eine kulturelle Realität widerspiegelt oder aber eine Konstruktion aus Sicht eines sowohl kulturell wie theoretisch vorbelasteten Ethnologen darstellt, ist immer wieder Gegenstand kontroverser Diskussionen (Clifford & Marcus 1986; Crapanzano 1977; Girtler 1979, 78, 202; Rabinow 1985).

<sup>19</sup> Der Begriff Ethnoarchäologie wurde 1967 von Oswalt & van Stone und White geprägt. Inhaltliche Parallelen weisen auch die von Gould 1968 und Vossen 1969 formulierten Konzepte der „living archaeology“ oder „lebendigen Archäologie“ auf.



Wenngleich sich im Laufe der Zeit deutliche Vorstellungen zur Methode herauskristallisierten, war die Art und Weise der Darlegung der Ergebnisse in der Stammesmonographie nicht festgelegt. Auch wenn sich die klassischen Stammesmonographien in Aufbau und Reihenfolge der Themen ähneln, gibt es für ihre Struktur, Beschreibung und Detailfülle keine Richtlinien oder explizite Standards. Textkritische Analysen haben allerdings gezeigt, dass es in Bezug auf die inhaltliche und sprachliche Gestaltung dennoch implizite Standards und Konventionen gibt. Deren Analyse hat nicht nur zu Kritik, sondern auch zu Zweifeln an der Form und Aussagekraft von Stammesmonographien geführt (Clifford & Marcus 1986). Unbestritten ist, dass es sich bei einer ethnologischen Monographie um die Komprimierung von Informationen und subjektiven Eindrücken handelt, die in ihrer abstrahierten Form den „Mittelwert einer Kultur“, nicht jedoch ein exaktes Abbild liefert (Laubscher 1983, 234). Die Überprüfung ethnologischer Beschreibungen und der zugehörigen Interpretationen ist nur selten möglich, da viele Gesellschaften zumeist nur durch eine Studie erschlossen sind. Hinzu kommt, dass der Gegenstand der Untersuchung – Menschen und Kultur – vielfältigen und unterschiedlich verlaufenden Veränderungsprozessen unterliegt.

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich das Forschungsinteresse der Ethnologie stark differenziert. Die für archäologische Betrachtungen benötigten Studien zur Sachkultur sowie die deskriptiven Darstellungen vom Kulturverhalten „traditioneller Gesellschaften“ in Bezug zur materiellen Kultur spielen eine untergeordnete Rolle. Aus diesem Grund erfolgt in ethnoarchäologischen Untersuchungen meist zwangsläufig der Rückgriff auf die methodisch anfechtbareren Werke des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.

### 2.3. Die Methoden

Das archäologische Interesse an ethnologischen Inhalten beruht auf zwei Aspekten: Zum einen sollen die Defizite einer ausschließlich auf materielle Sachgüter beschränkten archäologischen Quellenlage mit Hilfe aktualistischer Annahmen kompensiert werden und zum anderen das ethnographisch erfasste Kulturverhalten als externe Analogie für die archäologische Interpretation erschlossen und genutzt werden (Wotzka 1993, 252). Dabei besteht weitgehender Konsens

darüber, dass die von Hawkes für den Bereich der archäologischen Interpretation aufgestellte „*hierarchy of inference*“ (1954, 161) auch bei ethnoarchäologischen Untersuchungen ihre Gültigkeit behält. Demnach können Studien zur Artefaktherstellung und ihrer Verwendung methodisch besser abgesichert werden als Untersuchungen zur Sozialstruktur oder Religion (Eggert 1993).

Für die Verwendung ethnologischer Analogien sind zwei Verfahren gebräuchlich – der „*direct historical approach*“<sup>20</sup> (Ascher 1961, 318; Chang 1967, 229; Steward 1942; Willey 1953, 252) und der „*allgemein vergleichende Ansatz*“.<sup>21</sup> Ausgangspunkt des „*direct historical approach*“ ist eine nachweislich bestehende historische und kulturelle Kontinuität zwischen archäologischem und ethnographischem Befund, wobei „*die älteren kulturellen Formen sich ... nicht mehr erschließen, die Zeitspanne des Kulturwandels kurz genug ist, um von älteren Mitgliedern noch im Gedächtnis überbrückt werden zu können*“ (Fetten & Noll 1992, 163). Die Methode hat demnach eine zeitliche Tiefe von maximal 80 bis 100 Jahren. Sie ist folglich begrenzt einsetzbar und birgt die Gefahr, Kultur und Verhalten der rezenten Gesellschaft lediglich in die Vergangenheit zurückzuprovozieren. Dennoch gilt der Nachweis historischer Kontinuität als eine vergleichsweise sichere Grundlage für die Gewinnung und Verwendung von Analogien. Im Idealfall stellen die verglichenen archäologischen Befunde und ethnologischen Beobachtungen Facetten der gleichen Kulturtradition dar (Childe 1956, 40; Gould 1978, 255; Gould & Watson 1982, 359; Hodder 1982, 16 f.; Stiles 1977, 95; Wotzka 1993, 253).

Demgegenüber setzt der „*allgemein vergleichende Ansatz*“ keinen historischen Zusammenhang zwischen archäologischem Befund und rezentem Fallbeispiel voraus (Ascher 1961, 322; Fischer 1990, 321; Gould & Watson 1982, 357; Koppers 1953, 7; Stiles 1977, 95; Willey 1953, 229). Er beruht stattdessen auf der Annahme, dass menschliche Kulturen, zum Beispiel im Zuge ihrer Anpassung an die natürliche Umwelt, ähnliche technologische, wirtschaftliche, soziale, religiöse Ausdrucksformen und Strukturen entwickeln können. Folglich sollten die zum Vergleich herangezogenen rezenten Gesellschaften in einer dem archäologischen Fallbeispiel entsprechenden natürlichen Umwelt leben und über eine ähnliche Technologie und Wirtschaftsgrundlage verfügen (Ascher 1962, 319; Childe 1956, 51; Fetten & Noll

<sup>20</sup> Auch als *Lokalinterpretation* (Graebner 1911, 55), *folk culture approach* (Clark 1951, 51), *direkte Parallelisierung* (Ziegert 1964), *continuous model* (Gould 1978, 255), *formal analogy* (Hodder 1982, 16 f.), *regionale Analogie* (Fischer 1991) bezeichnet.

<sup>21</sup> Auch als *Ferninterpretation* (Graebner 1911, 55 f.), *freies Analogisieren* (Koppers 1953, 2), *analogisierende Parallelisierung*, *aktualistischer Vergleich* (Ziegert 1964), *new analogy* (Ascher 1961, 319), *discontinuous analogy* (Gould 1974, 38; 1978, 255), *relational analogy* (Hodder 1982, 16 f.), *außerregionale Analogie* (Fischer 1991) bezeichnet.

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

1992; Gould 1974; Willey 1953, 229). Für Aspekte, die nicht in direkter Abhängigkeit zur Umwelt stehen, wird dagegen eine funktionale bzw. kausale Verknüpfung der in Bezug gesetzten Kulturmerkmale gefordert (Hodder 1982, 21; Narr 1955, 521). Die Tragfähigkeit des Vergleichs ist in erheblichem Maße von der Art und Anzahl der gemeinsamen Merkmale und der Anzahl der verwendeten ethnographischen Parallelen abhängig. *„The more varied and the more numerous the analogies that can be deduced, the more likely one is to find a convincing interpretation for an archaeological fact. The more numerous and the more detailed the parallels, the more likely one is to be able to assess the likelihood of a particular parallel being a significant one, and the greater the possibility of checking against the content and context of the archaeological material“* (Ucko & Rosenfeld 1967, 15).

Das zentrale Problem bleibt allerdings der Zusammenhang zwischen Kulturverhalten und materieller Kultur. Schon 1955 wies Smith darauf hin, dass zwischen menschlichem Kulturverhalten und materieller Kultur keine beständige und logische Beziehung bestehe und aufgrund der Vielfalt kultureller Erscheinungsformen eine ebensolche Vielfalt an Analogien zu erwarten sei (Smith 1955, 3 f.). Eben deshalb wurde verschiedentlich vor einer leichtfertigen Verwendung ethnologischer Quellen, insbesondere vor einer unkritischen Projektion rezenter Verhältnisse in die Vergangenheit gewarnt (Binford 1968, 17; Laming 1959, 167 f.; Leroi-Gourhan 1964, 3; Orme 1974, 205). Zusätzliche Zweifel an der Repräsentativität der ethnologisch dokumentierten Kulturvielfalt mündeten verschiedentlich in der Befürchtung, den archäologischen Interpretationsrahmen durch eine Hinwendung zur Ethnologie und ein ethnologisch geprägtes Kulturverständnis inhaltlich zu beschneiden und hierdurch den Blick für die möglicherweise bestehenden Eigenarten der „prähistorischen Realität“ zu verlieren (Binford 1968, 269; Freeman 1968, 262; Gould 1978, 252; Wobst 1978, 303). Dieser Einwand lässt allerdings außer Acht, dass nicht nur die Interpretation, sondern bereits Bergung und funktionale Ansprache der archäologischen Befunde und Funde mit Hilfe eines – mehr oder weniger bewusst reflektierten – kulturellen Vorverständnisses erfolgt. Ob eine generelle Unkenntnis kultureller Vielfalt die Diagnose eines „ausgestorbenen“ Kulturverhaltens eher ermöglicht als eine bewusst reflektierte Auseinandersetzung mit dem breiten Spektrum kultureller Erscheinungsformen, scheint somit fraglich.

Ausgangspunkt und gleichzeitig Kernproblem ethnoarchäologischer Vergleichsverfahren ist der Analogieschluss, also die Schlussfolgerung von ethnologisch Bekanntem auf archäologisch Unbekanntes.

Analogie (griechisch *analogia*), bezeichnet eine Erkenntnis durch Ähnlichkeit und Vergleich. Verfügen zwei zu vergleichende Objekte über Gemeinsamkeiten, so ist zu vermuten, dass sie darüber hinaus weitere Ähnlichkeiten aufweisen. Entscheidend ist, dass die betrachteten Merkmalsgruppen für einander relevant sind, d. h. sich in Struktur, Form und Funktion bedingen (Fischer 1991, 390; Wylie 1985, 94 f.).

Voraussetzung für die Verwendung des Analogieschlusses ist die Annahme der Wesensgleichheit der Menschen in Vergangenheit und Gegenwart (Fetten & Noll 1992, 169). Die Anwendung des Analogieschlusses erfordert, dass sich die in Beziehung zueinander gesetzten Merkmale zumindest in einer Grundbedingung gleichen. Die diesem Vorgang zugrunde liegende Erkenntnisgleichung lautet *„a : b = c : d“*. Dabei entspricht „a“ dem rezenten Kulturverhalten, „b“ der rezenten materiellen Kultur, „c“ dem archäologischen Kulturverhalten und „d“ der archäologisch überlieferten materiellen Kultur (Wotzka 1993, 276, Anm. 13). Je nach Fragestellung setzen die Anwendungsprobleme zumeist schon bei „d“ ein. Schließlich entspricht die im archäologischen Befund überlieferte materielle Kultur liefert keinem repräsentativen Gesamtbild. Organische Sachgüter fehlen, und das, was nach Jahrtausenden schließlich noch erhalten ist, ist vielfach stark fragmentiert und schlecht erhalten. Die natürlichen Faktoren, die auf die materiellen Kulturgüter im Boden einwirken und diese nachträglich (um-)strukturieren, sind kaum vollständig zu erfassen und ihre Folgen nur selten eindeutig zu benennen. Die archäologische Quellenlage ist demnach verzerrt. Schon die sprachlichen Beschreibungen, erst recht jedoch die funktionalen Deutungen eines Befundes als Speichergebäude oder einer Keramik als Vorratsgefäß beruhen auf Vergleichen und Analogien (Sangmeister 1967, 224). Wer nie ein Speichergebäude gesehen hat oder nicht weiß, dass man Keramiktöpfe als Vorratsgefäße nutzen kann, wird auf eine solche Deutung nicht kommen.

Die Interpretation archäologischer Befunde oder Funde ist deshalb im erheblichen Maße abhängig vom Wissen und Erfahrungsschatz des Interpretierenden. In diesem Zusammenhang bieten ethnographische Quellen und die in ihnen dokumentierte Vielfalt, Komplexität und Variabilität menschlichen Kulturverhaltens die Möglichkeit, das Vorstellungsvermögen gezielt zu erweitern und die gewählte Interpretation auf eine explizite und damit nachvollziehbare Argumentation zu stützen (vgl. Ucko 1969, 262).

#### 2.4. Ethnoarchäologie und Kulturvergleich – ein Verfahren

Gerade die von der Ethnologie dokumentierte Vielfalt an Kulturverhalten und das sich hieraus ergebende Potenzial für archäologische Fragestellungen wurde von archäologischer Seite eher kritisch zur Kenntnis genommen. Das Kernproblem beschreibt Smith stellvertretend für viele andere so: „*The extension of ethnological studies has only served to show what an incredible variety of codes of behaviour in fact actuate human conduct*“ (Smith 1955, 4). Die ethnographisch dokumentierte Vielfalt und Komplexität führt zu Verunsicherung, und dies aus zwei Gründen. Zum einen macht sie deutlich, dass wir für die Vergangenheit mindestens mit ebensolcher kulturellen Vielfalt zu rechnen haben, wie wir sie in der Gegenwart beobachten. Zum anderen führt eben diese Vielfalt an kulturellen Ausdrucksformen den Vertretern der Disziplin die Begrenztheit und Eindimensionalität ihres kulturellen Vorstellungsvermögens vor Augen und stellt damit zugleich den Wert ihrer bisherigen Interpretationen nicht selten grundlegend infrage. Damit steigen einerseits die Anforderungen an die Argumentation, andererseits stellt sich die Frage, ob und wenn ja welche Gewähr die Deutung archäologischer Sachverhalte im Idealfall überhaupt bieten kann.

Das aber ist im Sinne der „*inferential ladder*“ von Hawkes (1954, 161) abhängig von der Art des zu deutenden Sachverhalts. Empfehlungen, wie zum Beispiel die nach „*räumlich-zeitlicher Nähe*“ (Fischer 1991, 319) zwischen archäologischem und ethnologischem Befund oder nach geographisch naturräumlicher Übereinstimmung (Smolla 1990, 326; Vossen 1992, 8) verfolgen die Absicht, das Verfahren auf eine nachvollziehbare Grundlage zu stellen. Damit kann jedoch allenfalls die Plausibilität der Argumentation, nicht jedoch die Wahrscheinlichkeit für deren Richtigkeit erhöht werden. Diese Wahrscheinlichkeit wird allerdings nicht nur durch die Qualität der archäologischen Quellenlage sowie der ethnologisch verfügbaren Analogien bestimmt, sondern wesentlich auch durch das, was seitens der Interpreten kulturell für möglich erachtet wird. Die räumlich-zeitliche Nähe ist keine grundsätzlich verlässliche Deutungsgrundlage, wenn nicht gleichzeitig auch eine kulturelle Kontinuität zwischen archäologischem Befund und rezentem Verhaltensmuster besteht. Angesichts der massiven kulturellen Veränderungen in nichtindustrialisierten Gesellschaften gerade in den letzten Jahrzehnten ist ein solcher Nachweis jedoch schwer zu erbringen, zumal räumlich-zeitliche Nähe eben nicht zwangsläufig ein Garant für kulturelle Kontinuität ist. Gleichwohl ist die Wahrscheinlichkeit hierfür natürlich größer als bei räumlich und zeitlich voneinander unabhängigen Vergleichspaaren. Ebenso wenig sind ähnliche na-

turräumliche Gegebenheiten eine zwingende Grundvoraussetzung für gleichartige technologische, ökonomische und allgemein-kulturelle Anpassungen in Gegenwart und Vergangenheit. Ob ein kausaler Zusammenhang zwischen Natur und Kultur tatsächlich besteht, muss deshalb für jeden Einzelfall gesondert überprüft werden (Wotzka 1993, 256).

Im allgemein vergleichenden Ansatz wird ein archäologischer Befund in Beziehung zu ethnographisch/ethnologisch dokumentierten Sachverhalten gesetzt. Daraus ergibt sich zwangsläufig das Problem, zwischen unwahrscheinlichen, möglichen und plausiblen Referenzbeispielen unterscheiden zu müssen. Grundlage hierfür sind meist Anzahl und Qualität der Gemeinsamkeiten zwischen archäologischem Befund und rezenter Parallele, wobei zumeist kaum mehr als ein relevanter Anknüpfungspunkt wirklich nachgewiesen werden kann.

Hinter dem vergleichenden Verfahren steht als Ausgangspunkt die Grundannahme einer strukturellen Ähnlichkeit menschlicher Kulturen. Vor dem Hintergrund dieser Annahme wäre zu erwarten, dass sich diese strukturelle Ähnlichkeit nicht nur auf diachroner Ebene im Vergleich von archäologischen und ethnologischen Fallbeispielen erweisen, sondern umso mehr auf synchroner Ebene, also für den Vergleich von ethnologischen Fallbeispielen gelten müsste. Bevor anhand mehr oder minder gut abgesicherter Einzelmerkmale auf funktionale und kausale Zusammenhänge geschlossen und hierauf beruhende strukturelle Ähnlichkeiten zwischen prähistorischem und rezentem Kulturverhalten postuliert werden, wäre zunächst zu überprüfen, ob die vermuteten Zusammenhänge für die rezente Ebene, also die der ethnologischen Fallbeispiele, Gültigkeit besitzen. Zeigt eine eingehende Betrachtung der zur Auswahl stehenden rezenten Fallbeispiele, dass jedes für sich einzigartig ist, so braucht die Frage, welches als Referenz oder Analogie für einen archäologischen Sachverhalt am ehesten infrage kommt, eigentlich nicht weiter erörtert zu werden. Dem archäologischen Sachverhalt wäre dann das gesamte Spektrum an rezenten Fallbeispielen gegenüberzustellen, um dem Vorwurf der Beliebigkeit und Willkür zu entgehen. Gelingt es nicht, die ethnoarchäologische Grundannahme der strukturellen Wesensgleichheit von Menschen über Zeit und Raum am konkreten Sachverhalt auf synchroner Ebene nachzuweisen, scheint es unnötig, einen solchen „Beweis“ unter den erheblich schwereren Beobachtungsbedingungen des diachronen Vergleichs antreten zu wollen. Der hiermit vorgeschlagene Kulturvergleich an rezenten, also ethnologischen Daten müsste demnach die Vorstufe für einen erst im zweiten Schritt folgenden ethnoarchäologischen Vergleich darstellen. Dieses Verfahren zielt indes nicht

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

auf die Formulierung allgemein gültiger kultureller Gesetzmäßigkeiten. Die hierzu vertretenen, mittlerweile stark zurückgenommenen Ansätze der *New Archaeology* haben hinlänglich gezeigt, dass dies nur im beschränkten Maße möglich ist und die tatsächlich erzielten Interpretationsaussagen sich nicht selten an der Grenze der Banalität bewegen (*mickey-mouse-laws*).

Vor diesem Hintergrund wird für die hier verfolgte Fragestellung eine Systematisierung des Umgangs mit ethnologischen Schriftquellen vorgeschlagen. Im ersten Schritt soll, anstelle der üblichen Suche nach einzelnen „passenden“ Fallbeispielen, eine möglichst umfassende Sichtung ethnologischer Quellen erfolgen und versucht werden, hieraus eine Grundlage für den anschließend folgenden Vergleich archäologischer und ethnologischer Fallbeispiele zu gewinnen.

Diese Vorgehensweise entspricht im Grundgedanken der von Eggert vorgestellten „*kulturvergleichend-strukturellen*“ Perspektive (1993, 148). Eggert sieht als Ziel nicht die Formulierung kultureller Gesetze, sondern fordert stattdessen dazu auf, „*strukturelle Korrelationen innerhalb und zwischen einzelnen Variablen der verschiedenen sozialen und wirtschaftlichen Sphären zum Gegenstand der Analyse*“ zu machen. Das von ihm hierfür vorgeschlagene Verfahren ist in vier Schritte gegliedert (ebd.):

1. *Die kulturvergleichend-strukturelle Perspektive setzt zunächst eine Typisierung solcher historisch und ethnographisch fassbarer Gesellschaften voraus, die für die Interpretation archäologisch erfasster Kulturen relevant sind.*
2. *Es wäre sodann zu untersuchen, ob es systematische Beziehungen (strukturelle Korrelationen) zwischen den verschiedenen – wie im Einzelnen auch immer differenzierten – Sphären der herausgearbeiteten Sozial- bzw. Kulturtypen gibt und wenn ja, welcher Art diese Beziehungen sind.*
3. *Ist das Ergebnis dieser Untersuchung negativ, so reduziert sich die Relation zwischen Kulturanthropologie und Archäologie auf das Niveau von Fallsammlungen.*
4. *Ist das Ergebnis hingegen positiv, so gilt es, die auf dem Weg der Typisierung und Generalisierung gewonnenen historisch-ethnologischen Strukturmerkmale im archäologischen Befund zu identifizieren.*

Unklar bleibt hierbei zwar, auf welcher Grundlage die in Punkt 1 vorausgesetzte Typisierung erfolgen und wie umfassend die in Punkt 2 geforderte Untersuchung der systematischen Beziehungen, vage als einzelne Sphären bezeichnet, ausfallen sollte. Dennoch zielt das Vorgehen mit seiner Forderung nach dem

systematischen Umgang mit ethnologischen Quellen in die hier vorgeschlagene Richtung. Eggert selbst betrachtet die von ihm skizzierte Vorgehensweise als Postulat und beurteilt die Chancen ihrer Umsetzung eher pessimistisch: „*In Anbetracht des Charakters und der daraus resultierenden interpretatorischen Ambivalenz urgeschichtlicher Quellen wird sich ein solches Unterfangen vermutlich nur sehr approximativ, d. h. in einem relativ unverbindlichen Rahmen realisieren lassen*“ (Eggert 1993, 148). Angesichts des formulierten Anspruchs ist dieser Einschätzung des Autors sicher zuzustimmen. Bei einer Reduzierung des Pensums auf übersichtlichere Einheiten einzelner Kultur- bzw. Merkmalsbereiche scheint eine Umsetzung allerdings durchaus vorstellbar. Dies eventuell umso mehr, wenn im ersten Schritt die schon verfügbaren und für die *Methode des interkulturellen Vergleichs* erstellten EDV-gestützten Datenbanken mit einbezogen werden.

Die *Methode des interkulturellen Vergleichs* (Schweizer 1978, 1983) erfasst, wenn auch auf stark vereinfachter Ebene, die Variation und Verbreitung einzelner kultureller Merkmale. Ziel der Methode ist die Ermittlung möglicher struktureller Merkmalsbeziehungen und Ursache-Wirkungszusammenhänge bzw. die systematische Überprüfung vermuteter kausaler Verknüpfungen. Diese werden in Form von Hypothesen an einer festgelegten Anzahl historisch- und ethnographisch dokumentierter Gesellschaften statistisch überprüft und dabei Art und Stärke des vermuteten Zusammenhangs ermittelt.

Neben *Galtons Problem*, also der Frage nach der historischen Unabhängigkeit der berücksichtigten ethnologischen Kulturen, stellt die Datenqualität, insbesondere deren nicht standardisierte Darstellung in den ethnologischen Monographien ein zentrales Problem der vorliegenden Datenbanken dar. Bislang sind ca. 1264 Ethnien in der ethnologischen Datenbank, dem „*Ethnographic Atlas*“ erfasst (Barry 1980, 367 f.). Darüber hinaus stehen in dem „*Atlas of World Cultures*“ mit 563 Ethnien (Murdock 1981) und dem „*Standard Cross Cultural Sample*“ (SCCS) mit 186 Ethnien zwei Kurzfassungen zur Verfügung, die jeweils für eine Auswahl gut dokumentierter Kulturen ein begrenztes Spektrum an Merkmalen enthalten. Die Merkmalerfassung erfolgte mit Hilfe ethnologischer Stammesmonographien und älterer Beschreibungen. In dem zugrunde gelegten Kriterienkatalog wurden alle Einzelmerkmale so klar wie möglich definiert.

Wie sieht eine solche Merkmalsdefinition also aus? Das Merkmal „Wirtschaft“ setzt sich aus 5 Stellen zusammen. Die 1. Stelle steht für Sammeln und Jagen kleinerer Tiere, die 2. für Jagen inklusive Fallenstellen, die 3. für Fischen, die 4. für Tierhaltung, die 5.

für Anbau. Für jede Gesellschaft wird in dieser Reihenfolge angegeben, in welchem Maße 0 (0–5 %) bis 9 (86–100 %) sie diese Aktivitäten für ihre Existenzsicherung ausüben. Da die wenigsten Stammesmonographien hierzu quantitative Angaben liefern, obliegt es dem Bearbeiter, die qualitativen Umschreibungen zu quantifizieren. Durch diese Kategorisierung und die mit ihr einhergehende Vereinfachung birgt dieses Verfahren zwangsläufig die Gefahr einer simplifizierenden Darstellung komplexer Kulturzusammenhänge. Trotzdem bieten die ethnologischen Datenbanken für ethnoarchäologische Untersuchungen für die Archäologie bisher nicht erkannte Möglichkeiten. So eröffnen die Kataloge mit ihrer von ethnologischer Seite vorgenommenen Zusammenstellung vergleichsweise gut erforschter Ethnien einen systematischen Zugang zum ethnologischen Quellenmaterial. Ferner enthalten die Kriterienkataloge zu einer Reihe ethnoarchäologischer Fragestellungen für eine Vielzahl an Ethnien relevante Basisinformationen. Wenngleich die ethnologischen Datenbanken ebenso wenig wie der archäologische Forschungsstand einen im strengen Sinne repräsentativen Querschnitt kultureller Vielfalt darstellen, so lassen sich doch zumindest Anhaltspunkte und Tendenzen zur Häufigkeit des Auftretens bestimmter kultureller Phänomene und zur Vielfalt und Variabilität ihrer Erscheinungsformen auf synchroner Ebene gewinnen. Ferner können Merkmale von besonderem ethnoarchäologischem Interesse mit dem vorliegenden Kernbestand an Information verknüpft werden. Dies ist insofern von Nutzen, als eine Vielzahl archäologisch relevanter Merkmale zur materiellen Kultur nicht erfasst wurde. Dieser Umstand wiederum hängt mit dem anders gelagerten ethnologischen Erkenntnisinteresse zusammen. So wurde etwa die hier verfolgte Fragestellung nach geschlechtsspezifischen Bestattungssitten nicht berücksichtigt. Aus diesem Grund wurde eine umfassende Literaturrecherche durchgeführt, deren Ergebnisse im folgenden Kapitel dargestellt werden.

### 3. Der Tod – aus ethnologischer Perspektive

Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung sind im Wesentlichen drei Fragen. 1. Werden geschlechtsspezifische Bestattungssitten praktiziert? 2. Wenn ja, wie wird zwischen den Geschlechtern unterschieden und 3. warum? Zusammenfassende ethnologische Arbeiten oder themenspezifische Aufsatzsammlungen liegen hierzu nicht vor. Aus diesem Grunde erfolgte

eine umfassende Sichtung des monographischen Bestandes der Bibliothek des Hamburger Museums für Völkerkunde. Reiseberichte und Zeitschriften wurden nur im Einzelfall berücksichtigt und die Quellenrecherche 1997 abgeschlossen.<sup>22</sup> Aufgrund der forschungsgeschichtlichen Entwicklung der Disziplin, verstärkt durch die Sammlungsstrategie der Bibliothek des Hamburger Museums für Völkerkunde, ist Afrika überdurchschnittlich gut vertreten, während weite Teile Asiens und Südamerikas auffällig unterrepräsentiert sind.

Angesichts der eingeschränkten Berücksichtigung von Reiseberichten datieren nur wenige Quellen in die Zeit vor 1850. Nach 1975 erschienene Untersuchungen sind allerdings gleichfalls unterrepräsentiert. Dies mag in gewissem Maße durch den Bestand der Bibliothek des Hamburger Museums für Völkerkunde bedingt sein, ist aber sicher auch auf die Verlagerung des Publikationswesens von der Monographie zum Zeitschriftenbeitrag zurückzuführen. Die hier vorgelegte Materialsammlung (siehe Anlage 8) erhebt demnach, trotz ihres Umfangs und ihrer regionalen Breite, keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

#### 3.1. Funktion und Bedeutung von Bestattungssitten

In den meisten menschlichen Gesellschaften löst der Tod eines Individuums bei den Hinterbliebenen emotionale Reaktionen aus (Rosenblatt 1976, 2 f.).<sup>23</sup> Schmerz angesichts des Verlusts eines Menschen, Schock über die Plötzlichkeit des Todes, Angst um das eigene Leben, Furcht vor der Macht des Todes, Zorn auf Personen oder Kräfte, die als mutmaßliche Ursache für den Todesfall gesehen werden, Angst vor der Zukunft – dies sind die häufigsten Ursachen für Weinen, hysterische Ausbrüche, Depression und Trauer. Die Verbreitung und Vielfalt an Trauersitten und -ritualen zeigen, dass der Tod in allen menschlichen Gesellschaften als einschneidendes Ereignis aufgefasst wird, dessen Reichweite über das eigentlich betroffene Individuum und seine direkten Verwandten hinausragt. „*The issue of death throws into relief the most important cultural values by which people live their lives and evaluate their experiences. Life becomes transparent against the background of death, and fundamental social and cultural issues are revealed*“ (Huntington & Metcalf 1985, 2). Dennoch gilt Tod nicht nur als Spiegel des Lebens, sondern entfaltet in den praktizierten Trauer Ritualen auch eine gestalterische Kraft. „*The values of the society ... are*

<sup>22</sup> In diesem Zusammenhang geht mein ausdrücklicher Dank an das Hamburger Museum für Völkerkunde und die Mitarbeiterinnen der Bibliothek, die mich in allen Fragen unterstützten und mich über Wochen und Monate in ihrer Bibliothek beherbergten.

<sup>23</sup> Eine Ausnahme sind offensichtlich die Bewohner Balis und Javas. Geertz beschreibt die Bestattungen der Javanesen als ein „...*calm, undemonstrative almost languid letting go, a brief ritualized relinquishment of a relationship no longer possible*“ (Geertz 1960, 72; vgl. auch Rosenblatt 1976, 16 f.).

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

*enshrined in funeral customs, the system of status evaluation emerges in its concrete reality, the procedures themselves offering positive sanctions on the desired goals“* (Goody 1962, 80).

Das Eintreten eines Todesfalles und die daraufhin eingeleiteten Trauer- und Bestattungsrituale sind jedoch nicht nur von abstrakter, identitätsstiftender gesellschaftlicher Relevanz, sondern zunächst von individueller Bedeutung für die Betroffenen. Für sie ist der Todesfall nicht nur ein Ereignis oder ein Einschnitt, sondern der Auftakt zu einer Phase, die mehrere Stadien umfasst. *„If people who are bereaved are to return to reasonably normal patterns of productivity and social life, they need to work through the loss“* (Rosenblatt 1976, 6). Dieser Prozess umfasst mehrere Schritte: Es gilt, den Verlust zu akzeptieren, Angst, Schuld und andere Gefühle zu überwinden und mit der Übernahme einer neuen sozialen Rolle schließlich mit dem Aufbau neuer sozialer Beziehungen zu beginnen. Der Ablauf dieses Übergangs, nach van Gennep (1960) ein *„rite de passage“*, wird durch die Durchführung von Bestattungssitten und Trauer Ritualen strukturiert und formalisiert.

Durch den Tod eines Individuums werden die von ihm ausgefüllten Funktionen oder Rollen verfügbar. Je mehr gesellschaftliche Verpflichtungen und Verantwortungen ein Individuum innehatte, umso stärker ist die Erschütterung, die sein Todesfall auslöst. Nicht nur der persönliche Verlust muss verkraftet, sondern die durch den Tod entstandenen Lücken im sozialen Netzwerk geschlossen, Aufgaben und Verpflichtungen neu verteilt und die hierzu herangezogenen Personen ebenso wie ihr soziales Umfeld auf die damit einhergehenden Veränderungen vorbereitet werden. Die sich so zwangsläufig verändernden Beziehungen müssen mit den bestehenden Strukturen in Einklang gebracht werden. Vor diesem Hintergrund leisten Bestattungs- und Trauer Rituale, insbesondere durch die gemeinschaftliche Gestaltung des Ablaufs und die hierbei anfallenden praktischen Tätigkeiten, ihren Beitrag zur Bestätigung und Bekräftigung der sozialen Solidarität in der Gemeinschaft der Hinterbliebenen (Hertz 1960, 77; Malinowski 1948, 52 f.; Radcliffe Brown 1964, 280 f.).

Die Durchführung von Trauer- und Bestattungsritualen ist jedoch auch Ausdruck des zwiespältigen Verhältnisses zwischen Lebenden und Toten. Dieses wird nicht nur durch die Liebe zum Verstorbenen, sondern auch durch die Furcht vor den Toten bestimmt: Tote sind gefährlich. Sie besitzen Macht, die sich gegen die Lebenden richten kann. Deshalb dient

die ordnungsgemäße Durchführung der Bestattung seitens der Hinterbliebenen auch dem Ziel, den Toten gewogen zu stimmen und nicht zu erzürnen. So kann sich der Verstorbene darauf verlassen, dass die Hinterbliebenen alles tun werden, ihm den Weg ins Jenseits zu ebnen, und die Hinterbliebenen können darauf vertrauen, dass dies auch bei ihrem Ableben der Fall sein wird. Bestattungssitten sind damit zugleich auch Ausdruck eines Fürsorgevertrages zwischen Verstorbenen und Hinterbliebenen, der von Generation zu Generation verlängert wird.

Im Verlauf der Bestattung sind viele praktische, religiöse, soziale und psychologische Aspekte zu beachten. Der Tote wird aus dem Wohnbereich entfernt und nach den jeweils herrschenden religiösen Vorstellungen in eine andere Daseinsform überführt. Gleichzeitig wird auch für die Hinterbliebenen der Übergang vorbereitet, der sie von Verlassenen zu Trauernden und schließlich zu Nichttrauernden macht. Heftige Gefühlsausbrüche sind hierbei nicht nur vorgesehen, sondern mitunter geradezu vorgeschrieben (vgl. hierzu Radcliffe Brown 1964, 240). Zugleich wird der Angst der Hinterbliebenen und dem inneren Chaos der Trauernden die festgelegte Ordnung eines rituellen Ablaufs entgegengesetzt (Stubbe 1985, 334). Im gemeinsamen Erleben und Gestalten dieses Ablaufs versichern sich die Trauernden gegenseitig ihrer sozialen Beziehungen und bestärken damit das Gefühl der Zusammengehörigkeit (Radcliffe Brown 1964, 240). Aus dem individuellen Schicksalsschlag wird so ein soziales Ereignis mit dem Ziel, die Existenz und Fortdauer der Gemeinschaft, ihre sozialen Werte und Normen zu bestätigen und zu bestärken (Huntington & Metcalf 1985, 65 f.). Dabei wird im Rahmen sich eventuell neu konstituierender sozialer Bezüge jedem Individuum sein zukünftiger Platz zugewiesen.

#### 3.2. „When a man dies ...“

Das Thema Tod und Bestattung gehört zusammen mit Beschreibungen des Lebenszyklus oder der religiösen Vorstellungen gleichsam zum Pflichtrepertoire ethnologischer Stammesmonographien. Die Hoffnung auf eine reiche Quellenlage wurde jedoch enttäuscht. Viele Monographien vermitteln den Eindruck des völligen Desinteresses am Thema Tod. Zudem gibt es kaum einflussreiche oder zusammenfassende Werke oder detaillierte Einzelfalldarstellungen.<sup>24</sup> Stattdessen beschränken sich die Darstellungen auf skizzenhafte, fast stereotyp formulierte Beschreibungen, die nach Palgi und Abramovitch (1984, 385) den Eindruck von

<sup>24</sup> Zu den zusammenfassenden Werken gehören: Palgi & Abramovitch 1984, 385–417; Huntington & Metcalf 1979. Detaillierte Einzelfalldarstellungen liefern u. a. Ahern 1973; Bloch 1971; Bloch & Parry 1982; Cederoth et al. 1988; Counts & Counts 1985; Crazzolaro 1953; Douglass 1969; Durkheim 1912; van Gennep 1908; Glaze 1981; Goody 1962; Guiart 1979; Hertz 1907; Hoskins 1987; Huntington 1973; Huntington & Metcalf 1979; Schmidt 1968; Seremetakis 1991.

„coolness and remoteness“ hinterlassen und Tentler zu dem vernichtenden Urteil der „disciplines failure to construct a truly universal anthropology of death and dying“ (1977, 516) veranlassten.

Dieser Sachverhalt ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert. Zum einen verdankt die Disziplin der Auseinandersetzung mit dem Thema Tod bedeutende theoretische Impulse (z. B. Hertz 1907; van Gennep 1909; Durkheim 1912). Zum anderen wurde wiederholt auf die herausragende Bedeutung des Themas als Schlüssel zum Verständnis menschlicher Kulturen hingewiesen (vgl. hierzu Bloch 1971; Geertz 1973, 94; Goody 1962, 80; Huntington & Metcalf 1985).

Trotz der Vielzahl gesichteter Beschreibungen erwies sich die Quellenlage zum Thema geschlechtsspezifischer Bestattungssitten deshalb als überraschend mager. Das Fazit, geschlechtsspezifische Bestattungssitten habe es also selten gegeben, führt allerdings in die falsche Richtung. Wahrscheinlicher ist, dass dieser Aspekt von den Bearbeitern als unwesentlich erachtet wurde oder nicht entsprechend beobachtet werden konnte. So ist im Verlauf eines Jahres, der empfohlenen Aufenthaltsdauer eines Feldforschers, in einer kleinen Gemeinschaft nur mit wenigen Todesfällen zu rechnen. In nur wenigen Untersuchungen finden sich konkrete Angaben zur Anzahl der erlebten Todesfälle. So zum Beispiel bei Thornton (1980, 179) und Sahlins (1962, 189), die berichten, dass sie während ihres Aufenthaltes keinen Todesfall erlebten, während Campbell (1989) im Zeitraum ihrer 15-monatigen Feldforschung Zeuge von vier Todesfällen wurde. Ferner ist nicht auszuschließen, dass Ethnologen bei Bestattungen nicht teilnehmen durften. Doch dieses wird ebenso wie die näheren Begleitumstände der Beobachtungen ausgesprochen selten thematisiert (wie z. B. bei Siiger 1967, 149; Westermann 1921, 191). Powdermaker (1933, 84) schildert als eine der wenigen Forscher ihre Befangenheit. „How can you take notes in the midst of human sorrow? Have you no feelings for the mourners? I had a quick vision of a stranger walking into the living room of my Baltimore home at the time of a death. The notebook went back into my pocket. But I continued. Are you not an anthropologist? A knowledge of these rites is absolutely essential! I took the notebook out and wrote what was happening ... the Lesu people understood“.

Nur wenige Autoren geben Auskunft darüber, wie sie zu ihren Informationen gelangten und unter welchen Umständen sie Zeuge wurden. In der Mehrzahl der Beschreibungen bleibt unklar, ob die Darstellung auf eigenen Beobachtungen oder Informanten beruht, ob es sich um eine Einzelfallbeschreibung oder um eine idealtypische Zusammenfassung handelt und ob der dargestellte Ablauf allgemeine Gültigkeit besitzt oder lediglich die wesentlichen Grundzüge illustriert.

Ausführungen wie die von Baal (1966, 766), der in seiner Studie über die Marind Anim (Neuguinea) darauf hinweist, dass sich seine Ausführungen ausdrücklich nur auf Männerbestattungen beziehen und ihm zu Frauen keine Informationen vorliegen, oder jene von Kohl-Larsen (1958, 154), der sich auf einen Gewährsmann stützt, also selbst keiner Bestattung beiwohnte, gehören zu den Ausnahmen.

Noch gravierender ist hingegen ein zweiter Umstand. So beginnen die meisten Ausführungen mit den Worten „when a man dies ...“. Schon dies erweist sich als Problem. Denn zwangsläufig stellt sich die Frage, ob sich die anschließenden Darstellungen auf einen gestorbenen Mann oder ganz allgemein auf verstorbene Menschen beziehen. Das systematische Fehlen der Beschreibung weiblicher Verstorbener scheint Letzteres zu unterstützen, allerdings wird bei der Darstellung der Trauervorschriften für die Hinterbliebenen in ebensolcher Häufigkeit nur von „Witwen“ gesprochen. Bezieht sich „when a man dies ...“ folglich also doch ausschließlich auf Männer? Dies schürt zwangsläufig Zweifel an der Qualität dieser Beschreibungen und nährt den Verdacht, hier auf einen „male bias“ gestoßen zu sein (für eine Begriffsbestimmung siehe Ardener 1975, 15; Chinas 1971, 23; Weiner 1976, 12). Einen konkreten Hinweis für diese systematische Verzerrung ethnologischer Beschreibungen liefert Reikat (1990) für den Niombo-Kult Zentralafrikas. Sie zeigt, dass diese Bestattungssitte in der Literatur ausschließlich im Zusammenhang mit männlichen Toten erörtert wird, obwohl Fotodokumente belegen, dass Frauen in gleicher Weise bestattet werden konnten (ebd. 19).

Die Hoffnung, derartige Verzerrungen ließen sich durch eine verstärkte Berücksichtigung der von Frauen verfassten Monographien und feministisch oder gender-orientierter Arbeiten ausgleichen oder gar korrigieren, bestätigte sich indes nicht. Das Thema Tod bleibt in diesen Arbeiten zumeist ebenso unberücksichtigt (z. B. Ardener 1978; Bourguignon 1980; Brown 1982; Friedl 1967; La Fontaine 1978; Ortner & Whitehead 1981; Michaelson & Goldschmitt 1971; Rosaldo & Lamphere 1974; Rohrlich-Leavitt 1975; Strathern 1972), oder es fehlt die für einen Vergleich erforderliche Beschreibung der Bestattung männlicher Verstorbener (vgl. Gaudry 1929; Goichon 1927; Niethammer 1977, v. Mitzlaff 1988).

Vereinzelt finden sich Aussagen zum Thema Tod in kulturvergleichenden Untersuchungen zu Geschlechterfragen (vgl. Stagl 1971; Martin & Zoepfel 1988). Dort erwähnte Fallbeispiele für geschlechtsspezifische Bestattungsweisen illustrieren die soziale Benachteiligung von Frauen (vgl. Ploss & Bartels 1927; Müller 1984) und zeigen, dass geschlechtsspezifische Rollen und hierauf beruhende soziale Statusunter-

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

schiede zwischen Mann und Frau nach dem Tode ihre Gültigkeit behalten und in der Bestattung ihren direkten Ausdruck finden. Diese Arbeiten liefern damit erste Hinweise auf die etwaigen Hintergründe geschlechtsspezifischer Bestattungssitten.

Dagegen lässt *Outline of cultural materials* (Murdock 1945), die inhaltliche Grundlage der ethnologischen Datenbank *Human Relation Area File* (HRAF), diesen Aspekt der Bestattungssitte gänzlich außer Acht. Das ausführender angelegte *Standard Cross Cultural Sample* (SCCS) widmet diesem Sachverhalt immerhin ein einziges, wenn auch sehr allgemein formuliertes Merkmal (Vol. 3, Nr. 2, 1987–1989). Es handelt sich um das Merkmal 131 und die Frage: Für wen werden Bestattungszeremonien abgehalten? In der Stichprobe von 186 Gesellschaften liegen hierzu für 102 untersuchte Gruppen keine Angaben vor, in elf Fällen werden Bestattungszeremonien nur für Männer oder für diese hochwertiger als für Frauen durchgeführt. In den übrigen Gesellschaften erfolgt die Bestattung beider Geschlechter in ähnlichem Umfang und gleicher Qualität. Bei näherer Überprüfung der Fallbeispiele ergeben sich indes einige Ungereimtheiten. So gehören zu den Gesellschaften, die Bestattungszeremonien nur für Männer zelebrieren, Tallensi, Konso, Kazak, Fur, Kenuzi-Nubier, Pentecost, Shilluk, Kurden, Abipon und Kaffa. Eine Überprüfung zeigt, dass die Codierung sich wahlweise auf zeremonielle oder materielle Aspekte bezieht. Nicht berücksichtigt wurde der Sachverhalt, dass die Art der Bestattung mitunter an den sozialen Status des Verstorbenen geknüpft ist. So erfolgt bei den Tallensi eine aufwendigere Bestattung von „chiefs“ (Manoukian 1951, 77). Bei den Kaffa werden die Gräber bei erfolgreichen Jägern unterschiedlich gekennzeichnet (Bieber 1923, 31). Zwar betreffen solche Auszeichnungen in den genannten Fällen ausschließlich Männer, aber die gewählte Einschränkung auf „chief“ und „erfolgreiche Jäger“ lässt vermuten, dass nicht jeder Mann ein „chief“ war und es wohl auch erfolglose Jäger gab, für die demnach andere Bestattungsweisen gewählt wurden. Demnach lässt sich die beschriebene Bestattungsart nicht auf alle Männer verallgemeinern.

### 4. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

Für die vorliegende Untersuchung wurden ca. 1500 Einzelbeschreibungen zum Thema Tod und Bestattung überprüft und in 200 Fällen Hinweise auf geschlechtsspezifische Merkmale im Bestattungsbrauch erfasst. Dabei wurden auch Verhaltensweisen berücksichtigt, die außer den Verstorbenen auch die Hinterbliebenen betreffen. So mögen Ablauf und Gestaltung der Bestattung durchaus vom Geschlecht des Verstorbenen abhängen, doch ebenso können Verhaltens- und Umgangsformen der Hinterbliebenen sowohl mit dem Verstorbenen als auch untereinander im direkten

Bezug zum Geschlecht des Toten stehen. Zwar sind im Hinblick auf archäologische Fragestellungen vor allem jene Aspekte von Interesse, die einen materiell fassbaren Niederschlag finden. Um einen breiten Überblick zur möglichen Bedeutungsvielfalt des kulturellen Geschlechts für die Bestattungssitten zu erhalten, wurde der Untersuchungsrahmen allerdings auch auf solche Sachverhalte erweitert, die sich nicht zwangsläufig materiell niederschlagen.

Die nachfolgende Darstellung der Fallbeispiele ist den ethnologischen Quellen entsprechend im *ethnologischen Präsens* abgefasst, obwohl angesichts des Alters einzelner Texte und des Kulturwandels im 19. und 20. Jahrhundert nicht davon ausgegangen werden kann, dass das jeweils beschriebene Kulturverhalten heute noch in der Form praktiziert wird. Die Darlegung entspricht dem idealtypischen Ablauf einer Bestattung. Sie beginnt deshalb mit dem Eintritt des Todes und endet mit dem offiziellen Ende der Trauerzeit. Der Katalog im Anhang (Anlage 8) verzeichnet alle im Folgenden genannten Ethnien in alphabetischer Reihenfolge und zitiert die Textpassagen, die zur Einschätzung der Bestattungssitte als „geschlechtsspezifisch“ führten.

#### 4.1. Vorstellungen vom Tod

Die kulturvergleichende Studie von Rosenblatt et al. (1976) zeigt, dass emotionale Reaktionen im Falle eines Todes geradezu als Universalie menschlichen Kulturverhaltens betrachtet werden können. „*Most societies have developed mechanisms and institutions to control the anger of the bereaved and channel it along undestructive paths*“ (1976, 6). Neben Trauer gehören auch Angst und Zorn zu den möglichen Reaktionen seitens der Hinterbliebenen. Entscheidend hierfür ist vielfach die Todesursache. Dabei wird in vielen Gesellschaften zwischen einem guten und einem schlechten Tod unterschieden. Unfälle, Krankheiten, Mord, Zauberei – Ursachen also, die einen Menschen verfrüht und unerwartet aus dem Leben reißen – gelten als schlechter oder gar böser Tod. Eine solche Todesursache erfordert es, den vom Bösen quasi kontaminierten Körper aus dem Lebensraum der Gemeinschaft zu entfernen und Maßnahmen zu treffen, die verhindern, dass das Unglück weitere Mitglieder der Gruppe trifft. Nicht selten wird den so Verstorbenen eine ordnungsgemäße Bestattung verwehrt, der Tote von den anderen Verstorbenen abgesondert und Vorkehrungen getroffen, die die „Rückkehr“ des Toten in die Welt der Lebenden verhindern sollen. Die Bestattungen erfolgen deshalb oftmals in aller Eile und ohne zeremoniellen Aufwand. Furcht und Geringschätzung prägen Ausführung und Ablauf, und überdies führen die unglücklichen Todesumstände



vielfach auch zu einer drastischen Verschlechterung des sozialen Ansehens des Verstorbenen.

Für Frauen besteht in vielen Gesellschaften eine größere Wahrscheinlichkeit, Opfer eines schlechten Todes zu werden, als für Männer. Kinderlosigkeit, Tod im Kindbett, eine zu geringe Kinderzahl, das Eintreten des Todes vor der Verheiratung oder während der Menstruation gehören vielfach zu den schlechten Todesarten. Die Bestattung in diesen Fällen ähnelt gelegentlich einer „Entsorgung“. Die Gemeinschaft distanziert sich von den Verstorbenen und bestraft die Verstorbenen, wie das Beispiel aus Hagen (Neuguinea) eindrücklich zeigt: „*The corpse of a childless woman was not given a quiet burial by her husbands kin, but her bones were smashed and the eyes blocked up lest the spirit frustrated at an unfulfilled life, should plague the living. These practices were said to have been kept secret from other women*“ (Strathern 1972, 99). Weniger drastische, aber gleichfalls degradierende „Vorsichtsmaßnahmen“ sind auch aus anderen Gesellschaften bekannt. In ihnen paart sich nicht selten die Furcht vor dem Toten mit Geringschätzung<sup>25</sup>, sodass sich Trauer, Angst und Zorn überlagern.

Die Enewetak (Ujelang Atoll – Mikronesien) knüpfen die Vorstellung vom idealen Tod an den Todesort. Demnach sollen Männer auf See beim Fischen oder im Wald beim Sammeln von Kokosnüssen sterben, Frauen hingegen in der Umgebung des Hauses (Carucci 1985, 120). Für Männer fortgeschrittenen Alters, die seit Jahren weder zum Fischen noch in den Busch gingen, besteht folglich keine Möglichkeit, diesem Ideal zu entsprechen. Sie sterben im Dorf und somit wie die Frauen im Zentrum der weiblichen Domäne (Carucci 1985, 120). Ihr Todesort ist für die Enewetak deshalb ein Zeichen dafür, dass der Verstorbene seine männliche Energie vollständig verbraucht hat.

Mitunter wird auch der Tod selbst mit einem Geschlecht identifiziert. In der Person des Sensenmannes, Schnitters, als Gevatter Tod oder Freund tritt er hierzulande in Gedichten, Liedern und Märchen in Erscheinung und ist stets männlich. Das bekannteste Beispiel hierfür ist wohl das Gedicht „*Es ist ein Schnitter ...*“, das um 1637 auf einem Flugblatt erschien und später von namhaften Komponisten vertont wurde, wie zum Beispiel von Johannes Brahms „*Schnitter Tod*“, von Jan Karoll Gall op. 26, Nr. 3, von Felix Mendelssohn-Bartholdy op. 8, Nr. 4 oder von Robert Schumann op. 75, Nr. 1. In der Figur des Sensenmannes mit Sense, Sanduhr oder Schwert lässt sich die Allegorie bis in die Totentanzdarstellungen des Mittelalters zurückverfolgen. Die Gebrüder

Grimm haben mit dem Gevatter Tod das Bild des männlichen Todes im gleichnamigen Märchen verankert. In Rumänien dagegen ist der Tod weiblich und entweder eine junge schöne Frau oder eine alte hässliche Hexe. In der rumänischen Volkskunst werden alle bedrohlichen Gestalten, auch die des Teufels, von Frauen verkörpert (Kligman 1988, 61): „*The ideology of gender, emerging from a religious tale of sexuality, guilt, sin and evil, therefore links women with devilistic appetites ... Men and women alike state that all women are the devils, meaning that women have qualities similar to the devils and are similar difficult to deal with*“ (Kligman 1988, 63).

#### 4.2. Bekanntgabe des Todesfalles

Nach Eintritt eines Todesfalles wird in den meisten Gesellschaften der Tod des Individuums öffentlich bekannt gegeben und nicht am Ort lebende Familienmitglieder und Verwandte von dem Ereignis in Kenntnis gesetzt. Die Form der Bekanntgabe, die Auswahl des Teilnehmerkreises für die Bestattungszeremonien sowie Art und Intensität der Trauerbekundungen zeigen vielfach deutliche Zusammenhänge zum Geschlecht der Verstorbenen. So verbreiten die Lodagaa (Ghana) die Nachricht des Todes durch Xylophonlaute und Klagerufe der Frauen. Anhand der Tonfolge ist zu erkennen, ob es sich bei dem Verstorbenen um einen Mann oder eine Frau handelt (Goody 1962, 51). Die Klage- und Trauergesänge loben die Qualitäten des Verstorbenen und preisen ihn als mutigen Krieger oder erfolgreichen Bauern. Frauen erfahren keine solche Würdigung. Vielmehr wird im Gesang vor allem ihr Ehemann bedauert, der durch den vorzeitigen Tod seiner Frau einen schweren Verlust erleidet – „*this is partly a reflection of the position of women as rural minors*“ (Goody 1962, 80).

Ein weiteres Beispiel für akustische Unterschiede ist von Malaita (Salomonen) bekannt. Mit Hilfe eines Gongs wird auf den Todesfall aufmerksam gemacht. Dabei ist die Anzahl der Schläge abhängig vom Alter, Geschlecht und Ansehen der gestorbenen Person. Für Kinder ertönen zehn, für Frauen 20, für unbedeutende Männer 30 und für bedeutende Männer 40 Gongschläge (Hogbin 1969, 103). In Ting Hsien, einem Dorf in Nordchina, werden dagegen rein visuelle Signale gesetzt. Weiße gefaltete und in drei Teile geschnittene Papierstreifen künden vom Eintritt des Todes und werden beim Tod eines Mannes an die linke, bei dem einer Frau an die rechte Seite der Tür gehängt und informieren so die Herbeieilenden oder Vorübergehenden über das Geschlecht des Toten (Gamble 1954, 386).

<sup>25</sup> Weitere Beispiele: Baja (Gbaya), Kamerun (Tessmann 1937, 142; Hilbert 1973, 87), Bantu, Westkenia (Wagner 1970, 479), Bwamba, Uganda (Winter 1956, 114), Ewe, Togo (Spieth 1906), Ijaw, Nigeria (Talbot 1969, 492), Lodagaa, Ghana (Goody 1962, 84), Quemant, Äthiopien (Gamst 1969, 112).

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

Trauern, Weinen und Klagen sind bei einem Todesfall weit verbreitete Reaktionen (Rosenblatt et al. 1976, 15). Die Art der Trauerbekundung und ihre Intensität sind allerdings nicht nur im Hinblick auf den Verstorbenen, sondern auch in Bezug auf die Hinterbliebenen ausgesprochen geschlechtsspezifisch. So halten sich in vielen Gesellschaften Männer zurück und überlassen die öffentliche Wehklage und Trauerbekundung den Frauen oder professionellen Klageweibern (vgl. Barton 1949, 172; Danforth 1982, 12; Gero, 1968, 26; Hilbert 1973, 56; Rosenblatt et al. 1976, 21 f.; Seremetakis 1991, 87; Taylor 1993, 662). Die Art und Intensität der Trauer kann allerdings auch vom Verstorbenen abhängen. So rauhen sich Frauen und Mädchen der Kirghisen (Pamir, Afghanistan) bei einem Todesfall die Haare und zerkratzen sich bei einem verstorbenen Mann deutlich stärker als bei einer Frau das Gesicht (Dor-Clas & Naumann 1978, 81).

Auf Mani (Peloponnes, Griechenland) richten sich Art und Dauer der Traueraktivitäten, die Größe des hierzu geladenen Teilnehmerkreises und die Anzahl der engagierten professionellen Klageweiber nach der Zugehörigkeit des Verstorbenen zu einer bestimmten Personenkategorie. Diese Kategorien, es gibt insgesamt sieben, entsprechen einer nach Alter und Geschlecht hierarchischen Gliederung. Dabei versinnbildlicht jede Kategorie die Möglichkeit oder das Potenzial des Individuums, durch Verheiratung, berufliches, soziales oder politisches Engagement, Netzwerke formeller und informeller Beziehungen zu knüpfen, die über die Familie hinausreichen und das gesellschaftliche Ansehen der Verwandtschaftsgruppe erhöhen. Es geht also nicht nur um die Verdienste der Verstorbenen allein, sondern vor allem um den Verlust der Fähigkeit des Verstorbenen, das soziale Ansehen der Familie positiv zu beeinflussen. Dieser Verlust ist abhängig von Alter und Geschlecht des Verstorbenen und zugleich Basis der Trauerhierarchie. An ihrer Spitze stehen die jungen Männer. Ihr Tod mobilisiert den größten Teilnehmerkreis und die heftigsten Trauerbekundungen und Klagesänge (Seremetakis 1991, 87). Mit dem Tod eines jungen Mannes verliert die Familie das Potenzial, durch dessen berufliches oder politisches Wirken zu größerem Einfluss zu gelangen. Auf die jungen Männer folgen in der Hierarchie die älteren Männer, dann die jungen Frauen, die alten Männer und Kinder, schließlich alte Frauen, körperlich und geistig Behinderte und zuletzt die Neugeborenen. Die vergleichsweise niedrige

Einstufung von jungen und alten Frauen spiegelt deren eingeschränkten sozialen Wirkungskreis wider. Während junge Frauen den angestrebten Zuwachs an Allianzen noch in Form einer Verheiratung erbringen können, haben ältere Frauen keine Möglichkeiten mehr, zur Erweiterung des Beziehungsnetzwerkes der Familie beizutragen. Ähnlich wird die Gleichsetzung der alten Männer und Kinder begründet. Auch sie haben, wenngleich aus unterschiedlichen Gründen, nur einen begrenzten Wirkungskreis. So haben die alten Männer bereits alle Verantwortung und öffentlichen Funktionen an die folgende Generation abgegeben. An Kinder werden diesbezüglich noch keine Erwartungen gerichtet, denn ihnen steht dieser Lebensabschnitt erst noch bevor. Gleichwohl geht der Familie und ihrem Trachten nach sozialem Prestige mit dem Tod eines Kindes wertvolles Potenzial verloren. Hieraus wiederum resultiert die höhere Bedeutung der Kinder gegenüber alten Frauen und Neugeborenen. Ältere Frauen haben ihre Möglichkeiten erschöpft, Neugeborenen wird dieses Potenzial erst zugestanden, wenn sie die ersten Jahre überlebt haben. All diese Unterschiede schlagen sich unmittelbar in der Anzahl der Trauernden und dem Aufwand bei der Bestattung nieder.

#### 4.3. Die Vorbereitung des Leichnams

Die Vorbereitungen des Leichnams für die Aufbahrung und die Bestattung umfassen je nach kulturellen Vorstellungen folgende Tätigkeiten: Waschen, Ölen, Bemalen des Körpers, Haare schneiden, Rasieren, Schneiden der Fuß- und Fingernägel, Ankleiden, Anlegen von Körper-, Trachtschmuck und Amuletten, Darbringen von Opfern, Geschenken und/oder Nahrungsmitteln. Für die Durchführung dieser Schritte gelten mitunter strikte Teilnahmebeschränkungen, die einer unterschiedlichen Gewichtung der Merkmale Verwandtschaft und Geschlecht unterliegen. Mal erfordert die Teilnahme das gleiche Geschlecht, mitunter müssen die Teilnehmer auch mit dem Verstorbenen direkt verwandt sein.<sup>26</sup> So informieren die Neowali (Prov. Enga, Papua Neuguinea) beim Tode eines Mannes die Verwandten mütterlicherseits, bei einer Frau deren verheiratete Töchter oder die Töchter des Bruders des Ehemannes (Jentsch 1986, 132).

Dagegen spielen bei den Lodagaa (Ghana) verwandtschaftliche Beziehungen keine Rolle (Goody 1962, 56). Sie betrauen ältere Frauen mit der Vorbe-

<sup>26</sup> Die Teilnehmer der Vorbereitung sind mit dem Verstorbenen nicht zwangsläufig verwandt, haben aber das gleiche Geschlecht: z. B. bei den Afawa, Nigeria, (Gunn 1956, 33); Ainu, Japan (Munro, 1962, 125); Badawin, Kuwait/Saudi Arabien (Dickson 1951, 207); Bara, Madagaskar (Huntington 1973, 66); Ieud, Rumänien (Kligman 1988, 171); Inner Mani, Griechenland (Seremetakis 1991); Kwotto, Nigeria (Wilson-Haffenden 1930, 287); Nagas, Indien (Bahadur 1977, 92); Nyakyusa, Tanzania (Busse 1995, 225); Ostjaken, Sibirien (Ploss & Bartels 1927, 426); Rwala-Beduinen, Nordarabien (Musil 1928, 671); Sherbro, Sierra Leone (MacCormack 1985, 125); Wotjaken, Finnland (Wasiljer 1902, 104). Die Teilnehmer haben das gleiche Geschlecht und sind zudem mit dem Verstorbenen verwandt: z. B. bei den BaVenda, Südafrika (Stayt 1931, 162); Dinka, Sudan (Deng 1972, 131).

reitung des Leichnams. Diese gelten nach Eintreten der Wechseljahre als Männer. „*They have turned to men ... they can no longer perform the main task of women, bearing children*“ (Goody 1962, 56). Aus Sicht der Männer sind sie somit ungefährlich und dürfen deshalb die erforderlichen Verrichtungen auch an männlichen Verstorbenen vornehmen.

Auf Inner Mani (Peloponnes, Griechenland) und in Potamia (Nordgriechenland) gehört die Versorgung der Toten, ungeachtet des Geschlechts, und die Vorbereitung alles Notwendigen zum Aufgabenbereich der Frauen. Mit Ausnahme des Priesters sind Männer nur bei der eigentlichen Grablegung zugegen. Trauer- und Klagegesänge, die Vorbereitung des Leichnams und die Bestattung, das Kochen und Verteilen des Leichenschmauses, die Grabpflege, das regelmäßige Veranstalten und Besuchen von Totenmessen und Totenklagen, die in Potamia praktizierte spätere Exhumierung und Wiederbestattung – all dies obliegt ausschließlich den Frauen (Danforth 1982, 12). Die Verpflichtung, für den Verstorbenen zu sorgen, reißt für sie auch nach dessen Bestattung nicht ab. Als Ursache hierfür betrachtet Danforth das ungleiche soziale Ansehen von Männern und Frauen im ländlichen Griechenland. Soziales Prestige genießen in erster Linie die von Männern verübten Tätigkeiten. Frauen ist der Zugang zu bestimmten Aufgabenbereichen, prestigeträchtigen Positionen und einer Reihe öffentlicher Örtlichkeiten prinzipiell versagt. Die Identität von Frauen und ihre soziale Stellung ist abhängig von den Männern ihrer familiären Umgebung – dem Bruder, dem Vater, dem Ehemann, dem Sohn. Stirbt einer von ihnen, so wird ihre Identität und ihre soziale Position erschüttert und entsprechend beeinträchtigt. Um ihre Identität abzusichern, nehmen sie den lebenslangen Dialog mit den Verstorbenen auf und halten auf diese Art und Weise die Beziehung zu ihnen „lebendig“ (Danforth 1982, 138 f.). Demgegenüber sind Identität und gesellschaftliche Stellung der Männer von den Aktivitäten der mit ihnen verbundenen Frauen gänzlich unabhängig und definieren sich über andere soziale Bereiche. Aus diesem Grund besteht für Männer beim Tod der Mutter, Ehefrau oder Schwester keine zwingende Notwendigkeit zu ausgedehnten öffentlichen Trauerbekundungen oder zur Übernahme über die eigentliche Grablegung hinausgehender Aufgaben oder Verantwortung.

In den bisher geschilderten Beispielen sind vor allem Frauen für die Trauer und die Verrichtung aller Vorbereitungsschritte im Umgang mit dem Verstorbenen zuständig (für weitere Beispiele siehe Blackfoot, Montana, Bushnell 1927, 12; Orokaiva, Papua Neuguinea, Williams 1930, 211). Es gibt jedoch auch Gesellschaften, in denen gerade Frauen von dem oder der Verstorbenen ferngehalten werden müssen.

So betrachten die Laymi (Bolivien) die Geister der Toten als gefährlich. Frauen, insbesondere solche im gebärfähigen Alter, Kinder und nahe Verwandte gelten als besonders bedroht und dürfen deshalb nicht mit dem Toten in Kontakt kommen (Harris 1980). Die Malaita (Salomonen) bringen einen sterbenden Mann schon vor dem Eintreten des Todes zu einer Hütte, deren Betreten Frauen strikt untersagt ist. Sie dürfen den Leichnam, nicht einmal den eines Kindes, unter keinen Umständen berühren (Hogbin 1969, 102). In der Provinz Enga, Papua Neuguinea galten für Frauen und Kinder früher ähnliche Vorschriften (Jentsch 1986, 133). Die Frauen der Kedang (Indonesien) nehmen weder an der Vorbereitung des Leichnams noch an der Grablege teil (Barnes 1974, 169). Das Geschlecht des Toten ist hierfür unerheblich. Dagegen gelten derartige Beschränkungen bei den Kwotto (Nordnigeria) und den Badawin (Saudi-Arabien) für Frauen nur bei Verstorbenen männlichen Geschlechts (Dickson 1951, 212; Wilson-Haffenden 1930, 287).

Die Kpelle (Liberia) gestatten es manchmal sehr alten Frauen oder angesehenen Oberinnen des Sande-Bundes, den Leichnam eines verstorbenen Mannes zu sehen, um ihm Geschenke und Amulette zu geben. Ansonsten liegt der Ablauf der Bestattung vollständig in den Händen der Männer (Westermann 1921, 191), denn als Mitglieder des Poro-Bundes verfügen nur sie über den Zugang zu mythologischen, rituellen und magischen Kenntnissen. Frauen sind von der Mitgliedschaft im Poro-Bund, von wenigen Ausnahmen abgesehen, prinzipiell ausgeschlossen. Sie dürfen von dem im Poro-Bund gehüteten Wissen nichts erfahren. War der Verstorbene kein Mitglied des Poro-Bundes, ein Umstand, der selten vorkommt, entfällt das Teilnahmeverbot. Dann dürfen Frauen und sogar Kinder den Leichnam sehen. Dieser erhält jedoch kein feierliches Begräbnis und wird nicht auf dem eigentlichen Bestattungsplatz beigesetzt (Westermann 1921, 513).

Neben der Zusammensetzung des Teilnehmerkreises ergeben sich aus dem Geschlecht des Verstorbenen bestimmte Anforderungen an die Behandlung des Leichnams. Die Baganda (Uganda) reiben einer weiblichen Verstorbenen das Gesicht mit Butter ein und wickeln ihren Körper in ein Tuch (Roscoe 1911, 125), während männliche Verstorbene mit Wasser gewaschen werden. Die Aro-Ibo (Nigeria) waschen Frauen mit kaltem Wasser und färben ihre Körper rot und gelb, Männer werden mit Öl eingerieben (Talbot 1969, 509). Auch die Kwotto (Nordnigeria) färben den Körper einer toten Frau mit rotem Farbstoff, dem Symbol für Fruchtbarkeit (Wilson-Haffenden 1930, 292), während der männliche Leichnam lediglich gewaschen wird (Wilson-Haffenden 1930, 287). Die Yoruba (Nigeria) rasieren einem Verstorbenen männlichen Geschlechts den Kopf und wickeln sein Haar

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

in ein weißes Baumwolltuch. Frauen werden mit Rindenfarbstoff rot gefärbt und in traditionelle Gewänder gehüllt (Ellis 1894, 156).

Die Kiwai (Neuguinea) verwenden viel Aufmerksamkeit auf die Bemalung eines männlichen Leichnams, während die Dekoration weiblicher Körper nachlässiger und weniger sorgfältig ausfällt (Landtmann 1927, 255). Der verstorbene Mann erhält seinen gesamten Kopf-, Nasen- und Körperschmuck, Frauen lediglich einen neuen Graspetticoat.

Die Auswahl der Kleidungs- und Schmuckstücke für den Verstorbenen zeigt in vielen Gesellschaften deutliche Parallelen zur Alltags- oder Festtracht und ist folglich geschlechtsspezifisch.<sup>27</sup> Gänzlich anders verfahren hingegen die Lodagaa (Ghana). Auch sie bestatten ihre Toten vollständig bekleidet. Die Männer werden in ihre besten Festtagskleider gehüllt, bestehend aus einem weißen Tuch um die Hüfte, darüber einen weißen Kittel, weite Hosen und einen roten Fez. Die Frauen hingegen erhalten eine schlichte Variante dieser Männertracht. Diese „Verkleidung“ ist laut Goody kein Symbol für einen Rollentausch oder für eine im Jenseits erfolgende symbolische Verwandlung der Frauen zu Männern. Sie dokumentiert lediglich die Ärmlichkeit der weiblichen Tracht. Frauen besitzen auch zu Lebzeiten kaum Kleidung und bedienen sich auch bei festlichen Anlässen der Garderobe ihrer Männer. Goody (1962, 72) sieht hierin ein Indiz für das geringe soziale Ansehen der Lodagaa-Frauen.

Bei den Mapuche (Chile) werden die Verstorbenen, ungeachtet ihres Geschlechts, mit Sorgfalt gewaschen. Der verstorbene Mann wird in einen europäischen Anzug gekleidet, die Frau hingegen erhält die traditionelle Frauentracht der Mapuche. Hierin offenbart sich der fortschreitende kulturelle Wandel und dessen unterschiedliche geschlechtsspezifische Akzeptanz (Faron 1968, 32, 94). Dabei verkörpert die Frau offenbar die Tradition, das Bewahrende oder Beharrende – je nach Perspektive –, der Mann hingegen folgt dem Neuen und Fortschrittlichen.

Die Ainu (Japan) legen gleichfalls besonderen Wert auf die Kleidung. Erst wenn der Tote angemessen gekleidet ist, kann sich die Seele auf den Weg in das Jenseits machen. Frauen benötigen hierfür einen zu-

sätzlichen Gürtel. Nur mit dessen Hilfe ist es ihnen möglich, im Jenseits den Geist der Ahnen zu treffen (Batchelor 1901, 554; Munroe 1962, 125).

In vielen Gesellschaften werden Verstorbene unbekleidet bestattet, wie zum Beispiel bei den Akamba (Lindblom 1920, 104); den Kaguru (Beidelman 1971, 115); den Parsi (Ploss & Bartels 1927, 416), oder lediglich mit einer einfachen Bedeckung, einem Umhang oder Überwurf versehen, dessen Material, Farbe oder Machart in Abhängigkeit zum Geschlecht des Toten stehen kann.<sup>28</sup> Die Kwotto (Nigeria) bedecken den rot gefärbten Frauenleichnam mit einem schwarzen, den ungefärbten männlichen Verstorbenen wickeln sie in einen blauen Baumwollstoff (Wilson-Haffenden 1930, 287 f.). Die Farbe der Tücher symbolisiert nach Aussage eines Informanten die Unterschiedlichkeit der Geschlechter: „*Men and women are essentially different in life. It is therefore natural that they should be treated differently in death*“ (Wilson-Haffenden 1930, 294). Die geschlechtsspezifische Unterscheidung ist demnach kein Ausdruck einer spezifischen Wertschätzung, sondern eine neutrale Darstellung der Unterschiedlichkeit der Geschlechter.

#### 4.4. Vom Sterbebett zum Grab

In vielen Gesellschaften werden die Vorbereitungen für die Beisetzung sofort nach Eintritt des Todes eingeleitet. Ist dies nicht der Fall, folgt zunächst eine kurzzeitige öffentliche Aufbewahrung des Verstorbenen. Belegt ist auch eine mitunter mehrjährige Aufbewahrung des Leichnams im Umfeld der Behausung oder die Durchführung einer vorläufigen Beisetzung, der dann später die eigentliche Bestattung folgt. Hinweise auf geschlechtsspezifische Unterschiede sind diesbezüglich nur vereinzelt bekannt.

Die Abadja-Ibo (Nigeria) bahren Frauen im Gegensatz zu Männern nicht öffentlich auf (Talbot 1969, 505). Die Matse (Ewe, Togo) legen die geschmückte und mit neuen Kleidern versehene Leiche eines Mannes bis zu dessen Begräbnis auf eine Matte vor das Haus. Eine verstorbene Frau wird von den Brüdern väterlicherseits aus dem Haus ihres Mannes geholt und bis zum Begräbnis in einem ihrer Häuser auf-

<sup>27</sup> Dies trifft auf folgende Gesellschaften zu: Aleuten, Alaska (Yarrow 1881, 135); Bara, Madagaskar (Huntington 1973, 65); Chontal, Mexiko (Turner 1972, 39); Dajak (Kenja-Kajan-Bahau), Borneo (Stöhr 1959, 94); Dajak-Iban, Borneo (Stöhr 1959, 153); Ewe (Matse), Togo (Spieth 1906, 748 f.); Galla, Äthiopien (Haberland 1963, 242); Kahugu, Nigeria (Gunn 1956, 54; Meek 1931, 210); Kedang, Indonesien (Barnes 1974, 180); Kirghisen, Afghanistan (Dor-Clas & Naumann 1988, 82); Mapuche, Chile (Faron 1968, 32); Mru, Bangladesh (Brauns & Löffler 1990, 196); Nagas, Indien (Mills 1922, 158); Nandi, Kenia (Hollis 1909, 70); Ostjaken, Finnland (Karjalainen 1921, 94); Pueblo, New Mexico (Yarrow 1881, 101); Tewa, Airzona (Dozier 1966); Udeheer-Orotschen, Amurgebiet-Sowjetunion (Albert 1956).

<sup>28</sup> Beispiele hierfür: Achomawi-Pit River Indians, Nordamerika – Frauen werden in Felle gehüllt (Schlenter 1955, 244); Bakonjo, Uganda – in Bananenblätter gewickelt (Cunningham 1905, 262); Basukuma, Uganda – Männer in Ochsenhaut, Frauen und Kinder in Blätter gewickelt (Cunningham 1905, 307); Dakari, Nigeria – Männer mit Lederlendenschurz, Frauen in Grasbündeln (Gunn & Conant 1960, 45); Kedang, Ostindonesien – für die Bestattung werden die Verstorbenen wieder entkleidet und in Palmblätter gehüllt (Barnes 1974, 186); Kgatla, Südafrika – bedeutende Männer in frischem Ochsenleder, Frauen in altem Leder (Schapera 1966, 305); Kwotto, Nigeria – Männer in schwarzer, Frauen in blauer Baumwolle (Wilson-Haffenden 1930, 287); Orokaiva, Neuguinea – Männer unbekleidet, Frauen mit einem „Bo“ (Williams 1930, 211); Osseten – Männer in Büffelfelle eingenäht (Ploss & Bartels 1927, 426).

bewahrt (Spieth 1906, 748). Die Orokaiva (Papua Neuguinea) errichten für die Aufbahrung männlicher Verstorbener eine erhöhte Plattform, während Frauen auf eine Matte auf den Boden gelegt werden (Williams 1930, 211).

Bei den Bara (Madagaskar) sind die Tage bis zur ersten Beisetzung des Verstorbenen mit umfangreichen Vorbereitungen und Festivitäten erfüllt. Während der Leichnam gewaschen und gekleidet wird, bereiten die Hinterbliebenen zwei Hütten, das Männer- und das Frauenhaus, vor. Der Tote wird, ungeachtet seines Geschlechts, in der Nord-Ostecke des Frauenhauses aufgebahrt. Hier dürfen sich ausschließlich Frauen aufhalten und haben auch nur weibliche Besucherinnen Zutritt. Die Männer sind währenddessen im Männerhaus und nehmen dort die Beileidsbekundungen der männlichen Trauernden entgegen. In dieser Zeit wird tagsüber eine strikte Geschlechtertrennung praktiziert. Männer und Frauen dürfen sich nicht in den gleichen Hütten aufhalten und sich auch außerhalb nicht begegnen oder miteinander sprechen. Erst bei den ausgelassenen nächtlichen Feierlichkeiten wird die Geschlechtertrennung aufgehoben. Wenn die eigentliche Beisetzung naht, ist es den Männern gestattet, das Frauenhaus zu betreten, um den Leichnam zu holen und dessen Beisetzung im Familiengrab vorzunehmen (Huntington 1973, 66). Das Geschlecht des Verstorbenen spielt dafür offenbar keine Rolle.

Die Toda (Indien) messen dem Geschlecht des Verstorbenen in vielfacher Hinsicht Bedeutung zu. Vor der Beisetzung eines männlichen Verstorbenen wird am Eingang zum Büffelgehege Erde ausgegraben und drei Handvoll in das Viehgehege und drei über den Leichnam geworfen. Ist dagegen eine Frau gestorben, so werden bestimmte Blätter gepflückt und ihr in das rechte Armband gesteckt (Jagor 1914). Für die Frau wird an ihrem Begräbnisplatz eine Hütte errichtet. In dieser wird sie vor ihrer Verbrennung aufgebahrt. Danach wird die Hütte sofort abgebrannt. Der Tag der Bestattung ist abhängig vom Geschlecht des Verstorbenen. So sind Sonntage, Diensttage und Donnerstage für die Verbrennung von Männern, Samstage und ein weiterer Wochentag für die der Frauen reserviert (Rivers 1906, 340 f.; Murdock 1934, 125).

Die Dajak (Ot Danum Ngadju, Borneo) fertigen für ihre Verstorbenen kunstvolle bootsförmige Särge an. Der Sarg erhält für einen männlichen Toten die Form der Wasserschlange, für eine weibliche Tote die des Nashornvogels. Beide Tiere symbolisieren Elemente der Schöpfungsmythen der Dajak. Die Sarggestaltung spiegelt demnach die religiösen

und mythologischen Vorstellungen der Dajak wider (Stöhr 1959, 34).

In einigen Gesellschaften haben auch Zahlen oder Mengen geschlechtsspezifische Bedeutung. Sie können sich auf die verwendeten Materialien beziehen oder auf die Häufigkeit, mit der bestimmte zeremonielle Schritte durchgeführt werden. So tragen zum Beispiel die Kusase (Nordghana) den Leichnam eines verstorbenen Mannes dreimal, denjenigen einer Frau viermal um das Gehöft und singen dabei in ständiger Wiederholung „*im Grab ist es warm*“ (Haaf 1967, 106). Die Kacharis (Indien) tragen für die Verbrennung eines Mannes fünf, für die einer Frau sieben Holzlagen zusammen. Ist der Scheiterhaufen errichtet, so umrunden ihn die Freunde und Verwandten fünf Mal für einen männlichen und sieben Mal für eine weibliche Verstorbene. Vor der Beisetzung wird das Grab bei einem männlichen Toten abermals fünf Mal für einen Mann und sieben Mal für eine Frau umschritten (Bahadur 1977, 110; Endle 1911, 48). Die Mru (Bangladesch) verwenden ebenfalls unterschiedliche Mengen Feuerholz – fünf Lagen für einen männlichen und sechs für eine weibliche Verstorbene. Sie honorieren damit die zu Lebzeiten übliche Verantwortung der Frau für das Feuer und ihre Suche nach Feuerholz (Braun & Löffler 1990, 198; Endle 1911, 48). Die Ostjaken (Sibirien) umwickeln den Verstorbenen, bevor er in den Sarg gelegt wird, mit Stricken. Dabei wird ein männlicher Verstorbener von fünf, ein weiblicher von vier Stellen aus gebunden (Karjalainen 1921, 94).

Hinsichtlich des zeremoniellen Aufwandes sind in vielen Gesellschaften Geschlecht und Alter der Verstorbenen von entscheidender Bedeutung. Die zeremoniellen Schritte werden im Falle verstorbenen Frauen wie bei den Aleuten (Ploss & Bartels 1927, 412), den „*bulgarisch-serbischen Bauernvölkern*“ (Ploss & Bartels 1927, 425)<sup>29</sup>, den Kukukuku (Stöcklin 1985, 212), den Lodagaa (Goody 1962, 56) oder den Egungun-Zeremonien bei den Yoruba (Talbot 1969, 478) deutlich sparsamer ausgeführt oder erfolgen mit größerer Eile als bei männlichen Verstorbenen. Ein weiteres Beispiel hierfür liefern auch die Kikuyu (Kenia). Sie vollziehen bestimmte Zeremonien nur dann, wenn die verstorbene Frau Nebenfrauen hatte. Ist dies nicht der Fall, so können diese Zeremonien erst dann ausgeführt werden, wenn ein alter Mann verstirbt (Leakey 1977, 960, 983). Auch alle anderen Vorbereitungsschritte sind bei den Kikuyu in der Art ihrer Ausführung wesentlich davon abhängig, ob der Verstorbene männlich oder weiblich,

<sup>29</sup> Nach Ploss und Bartels erhalten bei den von ihnen sogenannten „*bulgarisch-serbischen Bauernvölkern*“ überhaupt nur die Männer ein „*eigenliches Leichenbegängnis*“ (1927, 425). Angesichts der sich direkt anschließenden ausführlichen Beschreibung des Bestattungsablaufs für junge Mädchen scheint dies allerdings zweifelhaft oder zumindest missverständlich formuliert.

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

verheiratet oder ledig war, Kinder oder bereits verheiratete Söhne, Haupt- und Nebenfrauen hatte bzw. als Frau die einzige Frau eines Mannes oder aber dessen Hauptfrau war (Leakey 1977, 988). Die Kpelle (Liberia) gestalten die Bestattungszeremonien gleichfalls in Abhängigkeit zum Geschlecht der Verstorbenen. So erfordert die Beisetzung eines Mannes die Anwesenheit eines „bush-devil“, die Beisetzung einer Frau hingegen nicht (Westermann 1921, 91).

Ein zeremonieller Mehraufwand für Frauen wird den Quellen zufolge offensichtlich nur in wenigen Gesellschaften praktiziert. Die Kwotto (Nigeria) tragen den männlichen Verstorbenen direkt zum Begräbnisplatz, da Frauen den Leichnam auf keinen Fall sehen dürfen. Weibliche Verstorbene hingegen werden zum Marktplatz getragen, wo eine mehrstündige Feier stattfindet, in deren Verlauf Männer und Frauen bestimmte Tänze aufführen. Die Frage, ob dies als ein Zeichen höherer Wertschätzung für Frauen betrachtet werden kann, wird in der Beschreibung allerdings nicht erörtert (Wilson-Haffenden 1930, 288). Dies scheint allerdings bei den Tumbuka (Zentralafrika) und den Seri-Indianern (Mittelamerika) der Fall zu sein. Bei ihnen werden Bestattungs- und Trauerzeremonien ausschließlich für Frauen durchgeführt (Fraser 1914, 156; McGee 1898, 287). Diese Wertschätzung beruht auf der Fruchtbarkeit und Gebärfähigkeit von Frauen: „*She was the greatest possession of a village and all the hopes of increase rested on her*“ schreibt Fraser (1914, 156) über die Frauen bei den Tumbuka. McGee (1898, 287) liefert eine ähnliche Erklärung zu den Seri, betont jedoch die, nach seiner Kenntnis, Einzigartigkeit ihrer Vorstellungen „... *on the whole it seems certain, that mortuary ceremonies attain their highest development in connection with females, the recognized blood-bearers and legislators of the tribe ... The special dignification of females in respect of funeral rites is without precise parallel among other American aborigines*“.

In einigen Gesellschaften wird die Bestattung einer angeheirateten Frau nicht zwangsläufig von der Familie ihres Mannes vorgenommen. Stattdessen wird die Verstorbene von ihren Angehörigen in ihr Heimatdorf zurückgeholt und dort bestattet.<sup>30</sup> Nur bei zu großer Entfernung erteilt die Familie der verstorbenen Frau der des Mannes die Erlaubnis, die Bestattung vor Ort vorzunehmen. Die Lodagaa (Ghana) betrachten die Familie des Ehemannes allerdings nur dann für die Bestattung der verstorbenen verheirateten Frau zuständig, wenn der Brautpreis vollständig bezahlt wurde (Goody 1962, 83).

Bei den Thonga/Ba-Ronga (Südafrika) führt der Tod einer jungen verheirateten Frau zu besonderen verwandtschaftlichen Verwicklungen. Die Familie der Frau fordert eine Entschädigung für den plötzlichen Tod oder die sofortige Zahlung des Brautpreises, sofern dieser noch nicht vollständig entrichtet wurde. Der Ehemann muss in dieser Situation glaubhaft machen, dass seine Frau eines natürlichen Todes verstarb. Alle Besitztümer der Toten werden auf einen Haufen geschichtet und von den Brüdern der Frau Stück für Stück zerbrochen. Das Hüttendach wird abgenommen und in den Busch geworfen. Währenddessen beschimpfen und beleidigen sich die Frauen der beiden Familien. Erst wenn alles zerstört ist, was an die Verstorbene erinnert, ist das Ritual vollzogen, und die Familie der Verstorbenen kehrt in ihr Dorf zurück (Junod 1927, 214 f.).

#### 4.5. Die Bestattungsart

Alter und Geschlecht der Verstorbenen spielen bei der Wahl der Bestattungsart mitunter eine grundlegende Rolle. Die Bestattungsart für Kinder, sofern für diese nicht ohnehin eine grundlegend andere Vorgehensweise gewählt wird,<sup>31</sup> entspricht deutlich häufiger der für Frauen gewählten Variante.<sup>32</sup> Diese Gleichsetzung von Frauen und Kindern lässt vermuten, dass die

<sup>30</sup> Z. B. bei den Abadja (Ibo), Nigeria (Talbot 1969, 505); Akwa (Ibo), Nigeria (Talbot 1969, 498); Bantu, Westkenia (Wagner 1970, 479); Bara, Madagaskar (Huntington 1973, 72); Dowayo, Kamerun (Barley 1983, 108 f.); Ibo, Nigeria (Basden 1966, 284); Ibo-Ika, Nigeria (Talbot 1969, 495); Irland, wenn das Paar weniger als zehn Jahre verheiratet ist (Hartmann 1952, 187); Kukukuku, Neuguinea (Blackwood 1978, 135); Onitsha, Nigeria (Talbot 1969, 497).

<sup>31</sup> Z. B.: Ashante, Ghana – Kinder werden auf dem Abfallhaufen beigesetzt, der sonst der Beisetzung Kinderloser, Hexen und Krimineller dient (McLeod 1981, 37 f.); Galla-Borama, Äthiopien – Kinder werden im Haus an der Tür beigesetzt, alle Erwachsene außerhalb des Hauses (Haberland 1963, 246); Ho-Ewe, Togo – Kinder werden im Gegensatz zu Erwachsenen ohne Kleider beigesetzt (Spieth 1906, 256); Kahugu, Nigeria – Kinder werden in Tongefäßen beigesetzt, Erwachsene in Kollektivgräbern (Meek 1931, 211); Lodagaa, Ghana – Kinder werden, wie andere gefährliche Mitglieder der Gesellschaft, unter Grabhügeln bestattet (Goody 1962, 148).

<sup>32</sup> Dies trifft auf folgende Gesellschaften zu: San Christobal, Arosi – Kinder und Frauen werden nie verbrannt (Wedgewood 1927, 380); Bantu, Uganda – Frauen, Kinder und unverheiratete Männer werden im Garten begraben (Roscoe 1966, 228); Blackfoot Kanada – Frauen und Kinder werden ins Unterholz gelegt (Bushnell 1927, 12); Coorgs, Südindien – Erdbestattung nur für Frauen und Kinder (Thurston 1906, 205); Cubeo, Brasilien – Frauen und Kinder in Tongefäßen bestattet (Goldmann 1963, 187); Gadaba, Indien – Frauen und Kinder werden nicht verbrannt (Thurston 1909, II. 202); Gond, Bengalen – Frauen und Kinder werden nicht verbrannt (Dalton 1960); Gurung, Nepal – Frauen und Kinder werden nicht verbrannt (Messerschmidt 1986, 95); Akowieve, Togo – Frauen und Kinder werden im Busch begraben (Spieth 1906, 634); Jibaro, Brasilien – Frauen und Kinder im Haus begraben, ohne dass dies aufgegeben werden muss (Karsten 1935, 460); Kaffa, Kenia – Frauen und Kinder werden in der Nähe der Familiengrabstelle beigesetzt (Bieber 1920/23, Bd. 2, 31); Khasi, Indien – Kinder werden im Grab der Mutter beigesetzt (Schlenter 1955, 34); Malekula, Melanesien – Frauen und Kinder werden im Busch bestattet (Wedgewood 1927, 380); Maria Ghond, Indien – Frauen und Kinder werden begraben (Crooke 1899, 246; Schlenter 1960, 38); Ozeanien – Erdbegräbnis nur für Frauen und Kinder (Doerr 1935, 385); Wapisianas, Brasilien – Frauen und Kinder werden in nicht markierten, entfernt liegenden Gräbern bestattet (Farabee 1918, 106).

Wahl unterschiedlicher Bestattungsarten für Männer und Frauen den Geschlechterunterschied nicht nur betont, sondern darüber hinaus bewertet. Zumeist gilt eine der zur Auswahl stehenden Bestattungsarten als höher angesehen und erfordert Wohlstand, Besitz oder einen speziellen Status. All dies ist in den meisten Fällen Männern vorbehalten.<sup>33</sup>

Geschlechtsspezifische Unterschiede treten allerdings nicht nur hinsichtlich der Wahl der Bestattungsart, sondern auch bei der Durchführung der Bestattung auf. So achten die Mru (Bangladesch) bei der Verbrennung eines Verstorbenen auf die Ausrichtung des Sarges. Der Kopf des männlichen Verstorbenen muss nach Westen, der einer Frau nach Osten deuten. Die Blickrichtungen stellen im Zusammenhang mit Körperbestattungen ein wichtiges Merkmal geschlechtsspezifischer Unterscheidung dar.

Sarasin schreibt, dass auf Ovedjo, einer Insel Neukaledoniens, die Geschlechter getrennt voneinander in Höhlen und Felsspalten bestattet werden. Er beobachtete, dass die weiblichen Verstorbenen jedoch im Gegensatz zu männlichen ohne jede Sorgfalt und unordentlich übereinander geworfen werden, und interpretierte dies als Indiz für geschlechtsspezifische Rangunterschiede (Sarasin 1879, 203).

#### 4.6. Die Grablege

Die häufigsten geschlechtsspezifischen Unterschiede lassen sich bei der Körperbestattung beobachten. Sie ist in der vorliegenden Auswahl zugleich die häufigste Bestattungsart. Die Unterschiede betreffen vor allem die Seitenlage und Blickrichtung des Leichnams im Grab. Für Männer wird vielfach die rechte Seitenlage mit Blickrichtung Osten, für Frauen entsprechend entgegengesetzt die linke Seite mit Blick nach Westen gewählt.<sup>34</sup> Die umgekehrte Anordnung ist seltener nachgewiesen; ebenso rar sind Ausrichtungen in Nord-Südrichtung oder andere Körperhaltungen.<sup>35</sup> Als Begründung für die geschlechtsspezifischen Seitenlagen, Blickrichtungen und den Ost-Westbezug wird vielfach auf geschlechtsspezifische Tätigkeiten verwiesen. So stehe der Mann bei Sonnenaufgang auf, um den Hof aufzuschließen, aufs Feld zu gehen oder zur Jagd, während die Frau bei Sonnenuntergang auf die Heimkehr des Mannes warte, das Abendessen bereite und anschließend den Abwasch erledige.<sup>36</sup> Für die Kabre (Togo) ist nicht die Tageszeit, sondern die geschlechtsspezifische Tätigkeit an sich für die Seitenwahl ausschlaggebend. Die linke Seitenlage der Frau lasse den rechten Arm frei und ermögliche ihr weiterhin das Rühren des Hirsebreis. Der Mann hin-

<sup>33</sup> Beispiele für **Wohlstand/Status**: Coorgs, Südinien – Verbrennung für Männer, Erdbestattung für Frauen und Kinder (Thurston 1906, 205); Gurung, Nepal – angesehene Männer werden verbrannt, Frauen und Kinder körperbestattet, da eine Verbrennung zu teuer sei (Messerschmidt 1976, 95); Maria Ghond, Indien – Männer werden verbrannt, Frauen und Kinder begraben (widersprüchliche Angaben bei Crooke 1899, 246; Helvert 1950, 209; Schlenther 1955, 49 (1960, 38); Bevölkerung von San Christoval, Salomonen – Männer werden verbrannt, Frauen und Kinder körperbestattet (sehr widersprüchliche Angaben bei Fox 1924, 228; Wedgwood 1927, 380); Telis, Zentralindien – Männer, insbesondere ältere, werden verbrannt, Frauen, Kinder und unverheiratete oder arme Männer körperbestattet (Russel et al. 1969, 551; Bahadur 1977, 78). Beispiele für **Besitz**: Cubeo, Brasilien – Männer werden im Kanu bestattet, Frauen und Kinder, da sie keine Kanus besitzen, in Urnen beigesetzt (Goldman 1963, 187); Omurana/Roamaina – Männer und Knaben werden mit ihrem Haus verbrannt, Frauen und Mädchen in dem Haus des Mannes beigesetzt (Tessmann 1930, 454); Beispiele für wahrscheinlich **Status/Ansehen**: Aleuten, Alaska – Männer werden im Sarg beigesetzt, Frauen und Kinder verbrannt (Quimby 1944, 37); Blackfoot, Montana – Männer sorgfältig gekleidet in Bäumen, Frauen und Kinder ohne Schutz im Unterholz bestattet (Bushnell 1927, 11); Gadaba, Südinien – Männer werden, wenn nachts oder an einem regnerischen Tag verstorben, verbrannt, Frauen und Kinder erachtet man dessen für unwürdig, sie werden begraben (Schlenther 1955, Thurston Bd. 2, 1909, 61, 251); Gond, Bengalen – Verbrennung für Männer, Erdbestattung für Frauen und Kinder (Dalton 1960, 273); Langa-Langa, Salomonen – Männer werden erst begraben, ihre Schädel später in Schädelhäusern aufbewahrt, Frauen werden verscharrt (Paravicini 1931, 161), desgl. Maran und Neu Georgia; Salomonen (Paravicini 1931, 97 und 161); desgl. diverse Kulturen Ozeaniens (Doerr 1935, 385); Osseten, Kaukasus – Männer werden in Büffelfell eingenaht und in heiligen Bäumen aufgehängt, Frauen werden begraben (Buschan 1926, 811; Ploss & Bartels 1927, 426); Suk, Kenia – Männer werden körperbestattet, Frauen und Kinder werden für die Hyänen ausgelegt (sehr widersprüchliche Angaben in Huntingford 1953, 90); Tuski, Plover Bucht – gute Männer werden mit Öl und Schwimmholz verbrannt, die Frauen nicht, weil Holz selten und teuer ist, schlechte Männer legt man in eine offene Steinumwallung, sodass Tiere die Leiche auffressen (Schlenther 1955, 134).

<sup>34</sup> Seitenlage **Männer rechts/Frauen links**: Afawa, Nigeria (Gunn 1956, 33); Akamba, Uganda (Lindblom 1920, 104; Middleton 1953, 90); Alabdu, Äthiopien (Haberland 1963, 335); Baganda, Uganda (Roscoe 1911, 119); Bakonjo, Uganda (Roscoe 1960, 145); Bassari, Nord Togo (Cornevin 1962, 135); BaVenda, Südafrika (Stayt 1932, 162); Busoga, Uganda (Roscoe 1924, 128); Galla, Äthiopien (Haberland 1963, 242); Iteso, Uganda (Lawrence 1957, 99); Kabre, Togo (Vermoth-Mangold 1977, 146); Kagum, Tanzania (Beidelmann 1967, 49); Kaguru, Tanzania (Beidelman 1971, 115); Kikuyu, Kenia (Leakey 1977, 939); Krobo, Ghana (Huber 1963, 203); Lango, Uganda (Driberg 1923, 166); Lodagaa, Ghana (Goody 1962, 144); Lokoya, Sudan (Seligman & Seligman 1932, 345); Lugbara, Uganda (Middleton 1960, 97); Luo, Kenia (Brett 1952, 118); Madi, Sudan (Seligman & Seligman 1932, 492); Nandi, Kenia (Hollis 1909, 70); Ngulu, Tanzania (Beidelmann 1967, 65); Vidunda, Tanzania (Beidelmann 1967, 57); Zaramo, Tanzania (Beidelmann 1967, 21); Kwere, Tanzania (Beidelmann 1967, 24); Sandawe, Tanzania (Dempwolff 1916, 140); Blickrichtung **Männer Osten/Frauen Westen**: Akamba, Uganda (Middleton 1953, 90); Ashante, Ghana (Rattray 1927, 163); Bamessing, Kamerun (McCulloch 1954); BaVenda, Südafrika (Stayt 1931, 162); Bongo, Südsudan (Kronenberg 1981, 219); Galla, Äthiopien (Haberland 1963, 242); Gamawa, Nordnigeria (Meek 1931, 281); Jukun, Nigeria (Meek 1931, 220); Kajji, Nordnigeria (Tremearne 1912, 177); Kusase, Ghana (Haaf 1967, 106); Kwotto, Nigeria (Wilson-Haffenden 1930, 287); Lodagaa, Ghana (Goody 1962, 144); Lozi, Sambia (Turner 1952, 46); Mamvu, Zentralafrika (van Geluwe 1957, 57); Nuer, Sudan (Seligman & Seligman 1932, 234); Tallensi (Manouikan 1955, 77).

<sup>35</sup> Beispiele hierfür sind: Kusase, Ghana – Männer links, Frauen rechts (Haaf 1967, 106); Sandawe, Tanzania – Männer mit Blickrichtung nach Westen, Frauen nach Osten (Dempwolff 1916, 140); Baja, Kamerun – Männer mit dem Kopf nach Süden, Frauen nach Norden (Tessmann 1937); Ehing, Nordamerika – Männer Ost-West, Frauen Nord-Süd ausgerichtet (Schloss 1981, 61); Telis, Indien – Männer auf dem Bauch, mit dem Gesicht nach unten, Frauen auf dem Rücken mit dem Gesicht nach oben, ältere Männer werden verbrannt (Bahadur 1977, 78, Russel 1969, 551); Bambwa, Uganda – bestatten Männer mit angewinkelten Beinen und gekreuzten ausgestreckten Armen auf einer Schlafmatte sitzend, Frauen auf dem Rücken liegend, mit angewinkelten Beinen, Hände seitlich vom Kopf (Roscoe 1924, 154); Bakyiga und Bakonjo, beide Uganda – beugen bei ausgestreckter Rückenlage die Arme des verstorbenen Mannes über die rechte Schulter, die der Frau über die linke Schulter (Roscoe 1924, 179, 145).

<sup>36</sup> Beispiele hierfür: Ashante, Ghana (Rattray 1927, 163); Bassari, Togo, (Cornevin 1962, 135); Bongo, Sudan (Kronenberg 1981, 219); Jukun, Nigeria (Meek 1931, 220); Kusase, Ghana (Haaf 1967, 106); Lodagaa, Ghana (Goody 1962, 144); Mamvu, Zentralafrika (Geluwe 1957, 57); Tallensi, Burkina Faso (Manouikan 1951, 77); Kwotto, Nigeria (Wilson-Haffenden 1930, 288).

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

Tab. 6 Geschlechtsspezifische Bestattungen im Haus und Hofbereich

Name	1	2	3	4	5	6	7	8	Grund	Literatur
Acholi	A	G							?	Seligman 1932, 133
Akamba			G	F			GA		?	Lindblom 1920, 104
Bambwa			A	G					?	Roscoe 1924, 154
Bamung-kum			A	GDK					?	Talbot 1926, 534
Bantu-Venda			CGK?	CGK			B		?	Eiselen & Schapera 1937, 280
Bantu			A	DGK					Besitz	Roscoe 1966, 228
Bantu – Kav.	A	G	A	G			B		Familienstatus	Wagner 1970, 479
Bari	G	A							?	Lienhardt 1961, 290
Boku-Bete					A	DGK			?	Talbot 1969, 532
Boki-Uge					A	DGK			?	Talbot 1969, 532
Bwamba				HF	AGK				Familienstatus	Winter 1956, 114 f.
Dinka	A	G	G	G			F		widersprüchlich	Seligman 1932, 201; Deng 1972, 131
Ekuri			A	G					?	Talbot 1969, 532
Ewe-A.			F					GK	Besitz	Spieth 1906, 634
Ewe-Ho			A					G	Geister	Spieth 1906, 256
Ewe-Matse			A					GK	Geister	Spieth 1906, 748
Galla-Borana			K		G		E	A	Gada-Klasse	Haberland 1963, 242
Ibo-Isu			A	G				K	?	Talbot 1969, 502
Ibo-Ezza				A		G			?	Talbot 1969, 533
Ibo-Ngbo				A		G			?	Talbot 1969, 533
Ijaw					A	G			?	Talbot 1969, 492
Iraq	A	G							?	Huntingford 1953, 131
Jibaro			AGK, A	G					A: Aufgabe Haus	Karsten 1935, 480
Jukun			A		GE				?	Meek 1931, 220
Kare Kare			A			G			Besitz	Meek 1931, 235
Kgatla					G		A		?	Schapera 1966, 305
Kikuyu			A	G	A		B	DG	Status	Leakey 1977, 939 f.
Lango	A	G							?	Brett 1952, 108
Lugbara			AG						?	Middleton 1960, 65
Madi	A	G							?	Seiligman 1932, 492
Mukulehe					A			G	?	Lembesat 1952, 113
Munshi				A				DGK	?	Talbot 1969, 533
Omurana			AGK						A: Aufgabe Haus	Tessmann 1930, 454
Shuwalbe					G		A		Jenseits	Wilson 1930, 137
Swazi			A	AGK			B	GK	?	Kuper 1952, 51
Tswana				G			A		Jenseits	Schapera 1953, 59
Wapisianas			AG					GK	A: Aufgabe Haus	Farabee 1918, 100

Legende: 1 – rechts der Tür, 2 – links der Tür (Haus, Hütte), 3 – in der Hütte, 4 – außerhalb der Hütte, 5 – im Hof o. Garten, 6 – außerhalb des Hofes, 7 – im Viehkraal, 8 – außerhalb der Siedlung. A – Mann, B – bedeutender Mann, C – unbedeutender Mann, D – unverheirateter Mann, F – alter Mann, G – Frau, H – unverheiratete Frau, K – Kind.



gegen benötige die linke Hand zum Spannen des Bogens (Vermoth-Mangold 1977, 146). Nach Dempwolff (1916, 140) leitet sich die Seitenlage bei den Sandawe (Tanzania) daher ab, dass die Männer sich morgens den Rücken von der Sonne bescheinen lassen – sie schauen also nach Westen –, während die Frauen bei ihrer Arbeit Ausschau nach dem Sonnenaufgang halten. Demnach brechen Frauen offenbar schon in der Dunkelheit zur Arbeit auf. Zudem, so Dempwolff weiter, seien Eheleute auf diese Art und Weise auch nach dem Tode einander zugewandt (Dempwolff 1916, 140; vgl. für die Ijaw, Meek 1931, 220). Demgegenüber weist Turner (1952, 46) für die Lozi (Sambia) auf religiös-mythologische Ursachen hin. So bestehe ein Zusammenhang zwischen der Blickrichtung und den Göttern Nyambe und Nasilele. Nyambe, dessen Symbol die Sonne ist, begrüße die verstorbenen Männer, Nasilele, mit dem Sinnbild des Mondes, heiße die Frauen willkommen.

Eine gänzlich andere Erklärung liefert Cardinal (1920, 104) zu einer von ihm nicht näher benannten Bevölkerungsgruppe der Elfenbeinküste: *„Women are laid apart from the men and face west, whilst men face the dawn, because all evil comes from women and if they see the sunrise they would spoil the day. This philosophical truth seems to have been grasped by savage men in every clime“*. Inwieweit diese Begründung eine für die hier beschriebene Ethnie ethnographisch relevante Information enthält oder ausschließlich die „philosophischen“ Ansichten des Autors widerspiegelt, entzieht sich einer Klärung.

Nach Müller (1984, 136) handelt es sich bei der für Frauen häufig gewählten linken Seitenlage mit der Blickrichtung nach Westen um ein Zeichen für ihre soziale Benachteiligung. Seinen Ausführungen zufolge stehe Westen für Dunkel, Nacht, Tod und Chaos, Osten hingegen symbolisiere Licht, Ordnung, Orientierung und Zukunft. Eine ähnliche Symbolhaftigkeit birgt nach Aussage der Gegensatz von links und rechts. Demnach sei links negativ besetzt, während rechts positive Wirkungen und Assoziationen auslöse (Müller 1984, 136; Grau 1955, 162).

#### 4.7. Das Grab

Neben der Seitenlage und der Ausrichtung des Leichnams wird auch bei der Gestaltung der Grabanlage vielfach das Geschlecht des Verstorbenen berücksichtigt. So variieren Badawin (Dickson 1951, 212), Kintak Bong/Menik Kaien (Evans 1923, 176), Kirghisen (Dor & Naumann 1978, 82) sowie die Rwala (Musil 1928, 670) die Grabtiefe in Abhängigkeit zum Geschlecht. Dabei sind bei den Kintak-Bong (Malaysia) und den Kirghisen (Pamir, Afghanistan) die Männergräber deutlich tiefer, bei den Badawin (Ku-

wait, Saudi Arabien) und Rwala (Nordarabien) hingegen die Frauengräber.

Weitere geschlechtsspezifische Unterschiede finden sich bei den Grabeinbauten oder der Vorbereitung der Grabgrube. Die BaVenda (Südafrika) statten ausschließlich die Gräber der Männer mit einer Kopfstütze aus. Der Verstorbene wird von seinen männlichen Verwandten zum Grab getragen. Dort bereitet seine älteste Schwester eine aus Erde bestehende Kopfstütze für den Toten vor. Erst wenn diese fertig ist, wird der Verstorbene in das Grab gelegt. Weibliche Verstorbene werden hingegen direkt im Grab platziert (Stayt 1931, 162). Die Alur (Uganda) legen drei Steine in das Grab eines Mannes, vier Steine in das einer Frau und betten darauf den Leichnam (Brett 1952, 178). Die Bongo (Südsudan) graben, laut Autor, ein Rundgrab von fünf Metern Tiefe. Dieses versehen sie für einen Mann mit einer Grabnische im Westen, für Frauen im Osten (Kronenberg 1981, 219). Die Ibo (Nigeria) kleiden die Grabgrube für einen männlichen Verstorbenen mit Kleidern aus. Frauen hingegen werden auf den nackten Boden der Grabgrube gelegt. Eine sitzende Position kommt für sie nicht in Frage: *„The idea being that, as it is not customary for a woman to sit upon a stool in life, she should not be placed in a false position in death“* (Basden 1966, 274).

#### 4.8. Die Wahl des Bestattungsortes

Zu den häufigsten geschlechtsspezifischen Merkmalen im Rahmen des Bestattungsbrauchs gehört die Wahl des Bestattungsortes. Größere Gräberfelder, wie sie aus der europäischen Vor- und Frühgeschichte, Neuzeit und Gegenwart hinreichend bekannt sind, stellen in traditionellen Gesellschaften außerhalb Europas der Quellenauswahl zufolge eher eine Seltenheit dar. Stattdessen werden in vielen Gesellschaften die Bestattungen im Siedlungsbereich, also im Haus, Hof, Garten oder in der direkten Umgebung vorgenommen. Dabei sind definierte Zonen bestimmten Geschlechts- und Altersgruppen vorbehalten. Der familiäre oder verwandtschaftliche Zusammenhang bleibt so trotz geschlechtsspezifischer Trennung räumlich erhalten. Wie die tabellarische Übersicht zeigt (**Tab. 6**), werden in einigen Gesellschaften mehrere Verfahrensweisen hinsichtlich der Wahl des Bestattungsortes praktiziert.

Hierbei spielen die Gegensatzpaare rechts/links, drinnen/draußen bzw. innerhalb/außerhalb eine tragende Rolle. Der bereits im Zusammenhang mit der Blickrichtung und Seitenlage bei der Körperbestattung beobachtete Gegensatz von rechts/links wird bei Bestattungen im Wohnbereich auf die Seiten des Hauses übertragen – die rechte Hüttenseite für die Bestattung männlicher, die linke für die Bestattung

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

weiblicher Verstorbener. Ein zweites Gegensatzpaar bilden die Kriterien „innen“ und „außen“. Demnach werden Männer vielfach eher in der Hütte, im Hofbereich oder im Viehkraal beigesetzt, Frauen dagegen außerhalb der Hütte, des Hofes oder der Siedlung.

Hinsichtlich der Beisetzung im Haus scheint unter anderem die Eigentumsfrage ausschlaggebend zu sein. Bei den Matse- und Akoviewe-Ewe (Togo) ist das Haus der Besitz des Mannes. Stirbt er eines „guten Todes“, wird er in seinem Haus beigesetzt. Ereilt ihn ein schlechter Tod, begräbt man ihn im Busch. Frauen und Kinder werden, ungeachtet ihrer Todesursache, und eben auch deshalb, weil sie kein Haus besitzen, immer im Busch bestattet. Dies betrifft ebenso jene Männer, die kein Haus ihr Eigen nennen (Spieth 1906, 748, 634). Ähnliche Hintergründe sind auch für die Kare-Kare in Nigeria (Meek 1931, 235) und die Bantu (Uganda) zu vermuten. Die Bantu bestatten einen Mann in seinem Haus, entfernen danach den Mittelpfosten und lassen das Dach einstürzen. Das Haus wird also aufgegeben. Unverheiratete Männer, Frauen und Kinder werden dagegen im nahe gelegenen Garten beigesetzt, da sie kein eigenes Haus besitzen (Roscoe 1966, 228). Jibaro (Ecuador) und Wapisiani (Brasilien) bestatten Männer, Frauen und Kinder im Haus. Im Falle eines männlichen Verstorbenen wird das Haus allerdings anschließend aufgegeben und wie bei den Jibaro sogar verbrannt (Karsten 1935, 460). Die Wapisiani bestatten Frauen und Kinder üblicherweise im Wald. Wird eine Frau jedoch im Haus beigesetzt, so bleibt dieses bewohnbar und wird nicht verlassen (Farabee 1918, 100).

Die Jibaro bestatten Frauen und Kinder hingegen immer im Haus. Sie begründen dies mit deren schwachen Totenseelen, die, im Gegensatz zu jenen der Männer, den Lebenden keinen Schaden zufügen könnten (Karsten 1935, 460). Die Kraft der Totenseelen ist auch für die Ho-Ewe (Togo) von zentraler Bedeutung, wird hier allerdings gänzlich anders beurteilt. Im Gegensatz zu den Jibaro sehen die Ho-Ewe und Matse in den Totenseelen der Frauen eine große Gefahr für die Hinterbliebenen. Würde man Frauen im Haus bestatten, kämen ihre Totenseelen, um die Angehörigen zu töten (Spieth 1906, 256). Aus diesem Grunde erfolgt die Beerdigung einer verstorbenen Frau außerhalb der Siedlung, meist dort, wo jene Verstorbenen beigesetzt werden, die eines schlechten Todes gestorben sind (Spieth 1906, 256, 748). Auch Kinder werden im Busch begraben, denn vor ihren Totengeistern fürchten sich die Ewe besonders (Spieth 1906, 748 f.).

In Gesellschaften, in denen die Viehzucht eine herausragende wirtschaftliche, kulturelle und auch symbolische Bedeutung spielt, ist der Viehkraal mit-

unter ein besonderer Ort. Wird er als Bestattungsort genutzt, so ist dieser den vorliegenden Quellen zufolge den Männern, insbesondere bedeutenden Männern, oder wie bei den Kikuyu (Kenia) und den Dinka (Sudan) alten Männern vorbehalten (Leakey 1977, 939; Seligman & Seligman 1932, 201). Männer, die keine Rinder besitzen, werden stattdessen ebenso wenig wie Frauen oder Kinder an diesem Ort beigesetzt. Vor allem Frauen werden entweder im Haus (Bantu), in einem Bereich des Hofes (Dinka, Kgotla, Shuwalbe, Tswana) oder außerhalb der Siedlung (Kikuyu, Suk) begraben. Als Begründung hierfür wird die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung nach dem Tod genannt. Demnach sind Männer auch im Jenseits als Viehzüchter tätig, während die Frauen den Haushalt führen oder den Garten bestellen (Schapera 1953, 59; Wilson-Haffenden 1930, 137). Nur in wenigen Fällen werden Frauen im Viehkraal begraben. Ein Beispiel hierfür sind die Akamba (Uganda, Kenia). Sie bestatten eine verheiratete Frau im Viehkraal. Voraussetzung hierfür ist jedoch, dass ihr Ehemann außer ihrem Haus kein weiteres besitzt. Verfügt er über ein zweites Haus, so wird die Verstorbene in ihrer Hütte beigesetzt. Stirbt sie dort, so wird nach ihrem Tod aller Hausrat entfernt und das Haus dem Zerfall preisgegeben (Lindblom 1920, 105). Die Wahl des Bestattungsortes ist in den genannten Beispielen also abhängig vom Besitz und den Eigentumsverhältnissen, den Jenseitsvorstellungen oder der sozialen Stellung des/der Verstorbenen. Trotz der wenigen expliziten Begründungen scheint in diesem Zusammenhang zumeist das geringere soziale Ansehen der Frauen der Anlass für geschlechtsspezifische Unterschiede im Bestattungsbrauch zu sein.

#### 4.9. Geschlechtsspezifische Bestattungsplätze

Einer großen Anzahl an Fallbeispielen konnten Hinweise auf für männliche und weibliche Verstorbene unterschiedliche Bestattungsorte entnommen werden. Hierbei handelt es sich sowohl um Friedhöfe als auch um Einzel- oder Kollektivbestattungen im oder außerhalb des Siedlungsbereichs. Nur wenige Verfasser nennen Gründe für die räumliche Trennung der Verstorbenen. Die Art des Ortes und die Umstände der Bestattung lassen in einigen Fällen die Ursachen allerdings zumindest erahnen. Hierzu gehört wie bei den Ganda (Uganda) die Verwandtschaftsstruktur. Nur Mitglieder des Klans dürfen auf dem Klanfriedhof bestattet werden (Murdock 1934, 540). Frauen ziehen nach der Heirat zu ihrem Mann bzw. dessen Vater. Nach ihrem Tode werden sie weder zu ihrer Familie zurückgebracht noch von dieser geholt (Murdock 1934, 540). Als eingeherrlichtete Familienmitglieder gehören sie nicht zum Klan, sodass ihre

Beisetzung im Unterschied zu unverheirateten Frauen nicht auf dem Klanfriedhof erfolgt.<sup>37</sup>

Bei den Sherbro (Sierra Leone) entscheidet offensichtlich die Mitgliedschaft in einem Bund und damit die Zugehörigkeit zu einer nicht verwandtschaftlich begründeten sozialen Institution über den Ort der Beisetzung. So erfolgt die Beisetzung der Männer durch Mitglieder des Männerbundes *Poro*, die der Frauen durch den Frauenbund *Sande*. Frauen werden im „*sacred initiation grove*“ oder, nach MacCormacks Beschreibung, in einem großen Hügel inmitten des Dorfes bestattet. Angesehene Männer und in seltenen Fällen auch Frauen werden im „*sacred grove*“ des *Poro* beerdigt (MacCormack 1985, 125). Unklar bleibt in dieser Darstellung allerdings, wo sich dieser im Verhältnis zum Siedlungsareal und zum Bestattungsort des Sandebundes befindet und wo die weniger angesehenen Männer bestattet werden.

Die Beschreibungen der Bestattungssitten auf Malekula sind von unterschiedlicher und äußerst widersprüchlicher Qualität. Nach River (1914, 63, 338) und Wedgewood (1927, 380) werden auf Malekula Frauen und Kinder im Busch, Männer dagegen in der Nähe des Klubhauses beigesetzt. Entscheidend für den Bestattungsort sind demnach das Geschlecht und die Mitgliedschaft im Männerbund. Wedgewood verweist in diesem Zusammenhang auf ähnliche Bestattungssitten auf der Nachbarinsel Banks Island. Dort können, laut Wedgewood (1927, 380), nur Mitglieder des Bundes das Jenseits *Panoi* erreichen. Im Norden der Insel befinden sich nach Vorstellung der Bewohner drei „*leaping off places for ghosts*“, von denen einer jedoch auch für Frauen vorgesehen sei (ebd. 382). Andere Darstellungen liefern hierzu andere Angaben. So werden nach Deacon (1934) nur alte Männer auf dem Friedhof des Bundes beigesetzt, alle übrigen Verstorbenen hingegen in ihren Hütten. Lediglich alte Frauen können vereinzelt in der Nähe des Bundfriedhofes der Männer beigesetzt werden. Dies wird nach Deacon von den alten Männern allerdings nicht gebilligt. Sie betrachteten Frauen als „*pollution*“ und suchten sich deshalb vor ihrem Tod einen Bestattungsplatz in größtmöglicher Entfernung zu den Frauen aus, um nicht deren Einfluss ausgesetzt zu sein (Deacon 1934, 531).

Eine Verzahnung religiöser und sozialer Aspekte liefert die Beschreibung der Bestattungssitten der Walbiri (Australien). Demnach unterteilen die Walbiri ihren Lebensraum in einem Radius von drei bis fünf Meilen in Areale, die entweder Männern oder Frauen zugeordnet werden (Meggit 1962, 52). Das „*Land der Männer*“ liegt im Norden, Nordosten und Osten. Hier

finden viele zeremonielle Handlungen statt. Im Süden und Südosten befindet sich das „*Land der Frauen*“.

Die Walbiri bestatten Männer im „Männerland“ und orientieren den Kopf in Richtung des „*lodge dreaming country*“, den der Frauen zum „*conception dreaming country*“. Anhand der Beschreibung kann nur vermutet werden, dass der Bestattungsplatz der Frauen analog zu dem der Männer im Frauenland liegt. Nach Eintreten des Todes zerfällt die Persönlichkeit des Individuums. Während der „*patrispirit*“ in seine Heimat zurückkehrt, löst sich der „*matri-spirit*“ auf und verwandelt sich in den Geist einer Person, ein „*manbaraba*“ (Berndt 1974, 29). Die Wahl des Bestattungsortes steht demnach in Bezug zur geschlechtsspezifischen Aufteilung des Lebensraumes der Walbiri und ihren Jenseitsvorstellungen.

In einigen Fällen lässt die unterschiedliche Ortswahl vermuten, dass sich hierin das Ansehen von Männern und Frauen widerspiegelt. So werden auf den Inseln Langa-Langa, Maran und Neu Georgia, folgt man den Schilderungen des Reisenden Paravicini (1931, 97, 161), Männer begraben und nach der Exhumierung ihre Schädel in Schädelhäusern aufgestellt. Frauen hingegen verscharrt man an der Küste, im Wald oder wirft sie ins Wasser. Sarasin (1879, 293) beschreibt, dass auf Ovedjo (Neukaledonien) Männer und Frauen getrennt voneinander in Felsspalten und Höhlen beigesetzt werden. Die Bestattung der Frauen erfolge jedoch weniger sorgfältig, was er auf das geringe soziale Ansehen der Frauen zurückführt (ebd.). Ähnliche Hinweise liefert Bushnell in seiner Beschreibung der Blackfoot Indianer. Bei ihnen werden Verstorbene männlichen Geschlechts in heiligen Bäumen bestattet, Frauen und Kinder dagegen ohne besonderen Schutz ins Unterholz geworfen (Bushnell 1927, 11). Eine differenzierte Ortswahl praktizieren die Gbände (Liberia). Sie bestatten Häuptlinge und angesehene Männer auf dem Platz vor dem Palaverhaus im Dorf, freie Männer an den Wegen außerhalb des Dorfes, Frauen, Hörige und Sklaven im Busch (Germann 1933, 90).

Insgesamt betrachtet, stellt die geschlechtsspezifische Wahl des Bestattungsortes ein vergleichsweise häufig auftretendes Phänomen dar (Tab. 7). Als Begründung wird auf religiöse Vorstellungen, verwandtschaftliche Strukturen oder soziale Institutionen wie Geheimbünde verwiesen, die überdies mit dem sozialen Ansehen der Verstorbenen verknüpft zu sein scheinen. Dieses wird nicht individuell erworben, sondern hängt maßgeblich von der Geschlechtszugehörigkeit des Verstorbenen ab. Nicht selten offenbart sich in der Wahl der Bestattungsorte die Anerkennung

<sup>37</sup> Weitere Beispiele hierfür: Kaffa, Kenia – Ehefrauen und Kinder werden in der Nähe der Familienfriedhöfe beigesetzt (Bieber 1920–23, Bd. 2, 32 f.); Kasia, Bengalen – Eheleute werden getrennt, da sie Mitglieder verschiedener Familien sind. Kinder gehören zur Familie der Mutter (Dalton 1872, 63).

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

resp. Geringschätzung der Geschlechter. Dies lässt vermuten, dass die vergleichsweise häufig beobachteten Anzeichen für eine mutmaßliche Degradierung von Frauen nicht auf die Bestattungssitte beschränkt gewesen waren, sondern in Beziehung zu den Werten, Normen und Rollenvorstellungen der lebenden Gesellschaft gestanden haben dürften.

#### 4.10. Geschlechtsspezifische Areale

Für die Praxis, auf einem gemeinsamen Bestattungsort getrennte Areale für Männer und Frauen auszuweisen, gibt es nur wenige Fallbeispiele. Hierzu gehören Inamanga (Tanzania), Khasi und Parsi (Indien), Zuni (Zentral New Mexico), Bara und Merina (Madagaskar). Friedhöfe oder größere Grabanlagen sind allerdings eher selten beobachtet bzw. überliefert.

Die Inamanga bestatten ihre Toten offenbar alle an einem Ort. Dabei werden ältere Männer, ältere Frauen, Knaben und Mädchen räumlich voneinander getrennt (Kootz-Kretschmer 1926, 309). Leider liefert der Verfasser keine Angaben zum Verbleib der übrigen Generationen.

Die Bestattungssitte der Parsi erregte schon im 18. Jahrhundert die Aufmerksamkeit europäischer Reisender: *„Die Parsi ... lassen ihre Toten in den Mägen der Raubvögel verdaut werden. Sie haben in Bombay einen runden Turm auf einem Berge ziemlich weit von der Stadt, der oben mit Brettern belegt ist. Darauf legen sie ihre Toten, und nachdem die Raubvögel das Fleisch dann verzehrt haben, sammeln sie die Knochen unten im Turme, und zwar die Knochen der Weiber und der Männer in verschiedenen Behältnissen“* (Niebuhr 1772, 69 zit. nach Ploss & Bartels 1927, 416). Anderen Berichten zufolge werden die Geschlechter bereits auf der Plattform getrennt. Diese ist in drei konzentrische Kreise aufgeteilt – im inneren Kreis liegen die Kinder, im mittleren die Frauen, im äußeren die Männer (Modi 1937, 65, 231; Nanavutty 1980, 27). Gründe für diese Trennung werden nicht genannt.

Die Zuni wurden laut Coxe-Stevenson (1904, 305) frühzeitig von Missionaren zur Bestattung auf christlichen Friedhöfen gezwungen. Diese Praxis setzten sie bis in die Gegenwart fort, um nicht von ihren Ahnen getrennt zu sein. *„They adhere also to the old custom of placing the men on the south side of the burial ground and the women on the north, with their heads to the east“* (Coxe-Stevenson 1904, 305). Dabei ist unklar, ob sich „old custom“ auf die vormissionarische Zeit bezieht und die räumliche Trennung somit auf traditionelle Vorstellungen der Zuni zurückgeht oder ob sich hierin die Bestattungsvorstellungen der Missionare widerspiegeln. Da diese Ortswahlen den zuvor beschriebenen Arealen auf mittelalterlichen

Fried- und Kirchhöfen u. a. in Schweden (s. o.) ähneln, spricht einiges dafür, den christlichen Einfluss durchaus als ursächlich anzusehen. Nach den Gründen der räumlichen Geschlechtertrennung auf dem Bestattungsort befragt (Parsons 1916, 252), antworteten sie: *„Because it is to the men we pray for rain, not to the women“*. Diese Aussage wird erst verständlich, wenn man die Lebensumstände der Zuni berücksichtigt. Sie leben in der Trockensteppe New Mexicos hauptsächlich von Landwirtschaft. Viehzucht ist unbedeutend. Aufgrund der klimatischen Bedingungen betreiben die Zuni Bewässerungsfeldbau. Regen ist von existentieller Bedeutung und wirkt in die spirituellen Vorstellungen der Zuni von den Ahnen als Geistwesen hinein. Aufgabe dieser Wesen ist es, die Zuni zu beschützen, für ausreichend Nahrung zu sorgen und Regen zu spenden. Die Macht, Regen zu geben, prägt das Bild der Ahnen als regenbringende Wolken, die zugleich als Symbol der Fruchtbarkeit und Gesundheit gelten (Lindig & Münzel 1985, 213). Der Antwort des Informanten zufolge ist die Existenz der Zuni demnach abhängig vom Wohlwollen ihrer männlichen Ahnen. Unklar bleibt allerdings, warum diese Einschätzung eine räumliche Trennung der Verstorbenen auf dem Bestattungsort erfordert.

Dagegen wählen Bara und Merina (Madagaskar) die Bestattungsorte entsprechend der verwandtschaftlichen Verhältnisse. Huntingford (1973, 66) beschreibt, dass Bara-Frauen nicht bei ihren Ehemännern, sondern im Familiengrab ihres Vaters bestattet werden. In diesen Familiengräbern stehen sogenannte *„communal caskets“* (ebd.72), in denen die Knochen von bis zu zehn Personen, getrennt nach Geschlechtern aufbewahrt werden. Die *„male caskets“* enthalten jeweils die Knochen einer Generationenfolge von Großvater, Vater, Sohn, Enkel, während die *„female caskets“* offenbar eine Art „Sammelbüchse“ des Verwandtschaftssystems darstellen (ebd. 73). In ihnen werden die Knochen der Schwestern der Verstorbenen, der Schwestern ihres Vaters, der Töchter des Bruders sowie der Kinder, ungeachtet des Geschlechts, beigesetzt.

Auch die Merina haben Familiengräber und verwahren die Knochen der Verstorbenen in Behältern. Dabei stehen die Behälter mit den Knochenresten der männlichen Verstorbenen in der Nordostecke, die der Frauen im Südwesten des Familiengrabes. Der Nordosten symbolisiert in der Vorstellung der Merina den Sitz oder die Richtung zu den Ahnen (Bloch 1986; 1989; Pader 1982, 51). Im Alltag schlägt sich diese Auffassung unter anderem in der räumlichen Anordnung und Nutzung von Sitz- und Schlafplätzen nieder; die im Nordosten dürfen stets nur von Männern genutzt werden. Nach Bloch entspricht die Platzierung der Überreste weiblicher Verstorbener

im südwestlichen Bereich der Familiengräber der untergeordneten sozialen Stellung von Frauen in der Merina-Gesellschaft (Bloch 1989, 157). In der Vorstellung der Merina ist das Grab eine Metapher für den Sieg über den Tod. Demgegenüber gelten Sterben, Tod und Verwesung als negativ und werden der weiblichen Sphäre zugeordnet: „... death has two sides. First a polluting, sad side, which is associated with the house and the first burial ... it (the corpse) is bu-

ried temporarily to dry. After a considerable time, it will be placed in the family tomb. For this it is exhumed, taken back to the house ... Finally on the day of entry to the tomb, it makes a journey from the house to the tomb. This is a joyful journey, because the by now dry corpse has left the polluting world of women, houses, softness and flesh to become an unchanging eternal ancestor“ (Bloch 1989, 203).

Tab. 7 Übersicht zur geschlechtsspezifischen Ortswahl

Name/Region	Bestattungsort nach Angabe in Quellen Abk.: M – Mann; F – Frau, K – Kind	Angabe Grund	Literatur
<b>Badjawa</b>	M – außerhalb des Dorfes (Reisschober) F – innerhalb des Dorfes (Steinhügel)	keine	Körner 1936, 13
<b>Blackfoot</b>	M – in den Bäumen, F – im Wald	keine	Bushnell 1927, 11; Yarrow 1881, 161
<b>Dowayo</b>	sekundäre Schädelbestattung; M + F an unterschiedlichen Orten	keine	Gardi 1965, 125
<b>Ganda</b>	M – auf Klanfriedhof, verheiratete F in der Nähe des Hauses ihres Mannes, unverheiratete F – auf Klanfriedhof	keine	Murdock 1934, 544
<b>Gbande</b>	freie M – außerhalb des Dorfes, Häuptling + angesehene M auf dem Platz vor dem Palaverhaus; F + Sklaven im Busch	keine	Germann 1933, 90
<b>Ghotul Maria</b>	geschlechtsspezifische Bestattungsplätze	keine	Elwin 1945, 93
<b>Amap Jerawa</b>	geschlechtsspezifische Kollektivgräber	keine	Gunn 1953, 47
<b>Iren</b>	verheiratete Frau wird nur dann im Begräbnisplatz ihres Mannes bestattet, wenn mind. 10-15 Jahre verheiratet	Familienstatus	Hartmann 1952, 187
<b>Kaffa</b>	Familienfriedhöfe, F + K in deren Nähe	keine	Bieber 1920–23, Bd. 2, 31
<b>Langa-Langa</b>	sekundäre Bestattung für M – Schädel werden in Schädelhaus aufbewahrt. F + K werden an der Küste verscharrt oder ins Wasser geworfen	Status	Paravicini 1931, 161
<b>Madagaskar</b>	geschlechtsspezifische Bestattungsplätze	keine	Stülpner 1929, 28
<b>Malekula</b>	Knaben und jüngere M in den Hütten, ältere M auf dem Friedhof ihres „Sides of lodge“ – können sich den Ort aussuchen; Mädchen und F in den Hütten, alte F ausnahmsweise in der Nähe der „lodge cemeteries“ der M oder: M Bestattung Nähe Clubhaus; F + K im Busch	Bund	Wedgewood 1927, 380; Rivers 1914, Bd. I, 63; Rivers 1914, Bd. II, 228; Layard 1942, 529; Deacon 1934, 553;
<b>Maran</b>	M – baumbestattet, später Schädel in Schädelhäusern; F. verscharrt	keine	Paravicini 1931, 97
<b>Melanesien</b>	M – Felsen am „inland altar“; F – Felsen in der Nachbarschaft	keine	Ives 1927, 212
<b>Neu Georgia</b>	M – Schädeln in Schädelhäusern; F – verscharrt	keine	Paravicini 1931, 161
<b>Osseten</b>	M – in Bäumen, F – begraben	keine	Zichy 1897, 72 f.; Buschan 1926, 811
<b>Ovedjo</b>	geschlechtsspezifische Höhlen/Felsen	keine	Sarasin 1879, 263
<b>Santa Anna</b>	M – auf dem Friedhof im Dorf beigesetzt, nach Exhumierung werden ihre Knochen in einer Holzfigur im „Tampu“ Haus aufbewahrt. F werden außerhalb bestattet, nach Exhumierung werden Knochen in einem kleinen Haus seitlich des „Tampu“ Hauses beigesetzt	keine	Guppy 1887, 53
<b>Sherbro</b>	M – im „sacred grove“ (Poro), F – im „sacred initiation grove“ (Sande)	Bund	MacCormack 1985, 125
<b>Toda</b>	geschlechtsspezifische Bestattungsplätze	keine	Rivers 1906, 338
<b>Waiboroni</b>	geschlechtsspezifische Begräbnisinseln	keine	Fox 1927, 381
<b>Walbiri</b>	M – in „men’s lodge dreaming country“, F – in „women’s conception dreaming country“	Jenseits	Meggitt 1962, 319; Berndt 1974, 29

Ähnlich den Merina bestatten auch die Khasi (Indien) die Knochenreste ihrer Verstorbenen nach der Verbrennung in einer gemeinschaftlichen Grabanlage. Jede Urne enthält die Knochenreste mehrerer entweder männlicher oder weiblicher Individuen. Die Platzierung der Urne mit den Knochen der weiblichen Verstorbenen in der Nähe des Eingangs der Steinkiste symbolisiert den Quellen zufolge die Rolle der Frau als Herrin des Hauses (Clark 1874, 484, Stegmüller 1921–22, 435).

#### 4.11. Grabbeigaben – Besitz, Reiseausstattung oder Symbol?

Zahlreiche Gesellschaften statten ihre Verstorbenen mit Grabbeigaben aus. Zu den gebräuchlichsten Beigaben gehören Waffen, Werkzeuge und Geräte des täglichen Gebrauchs, Schmuck und anderes. Männer erhalten vor allem Waffen, Jagdgerät, Messer und Bekleidung – Frauen Küchen-, Handwerks-, Landwirtschaftsgerät und Trachtschmuck. Bei der Auswahl wird das Geschlecht, in Einzelfällen auch das Alter der Verstorbenen berücksichtigt.<sup>38</sup> Soweit anhand der Quellen zu beurteilen, stammen die Grabbeigaben aus dem Besitz des Verstorbenen. Gründe für die Beigabensitte sind nur selten überliefert. Am häufigsten scheint die Auffassung, die Beigaben dienten der Ausrüstung für den Weg in das Jenseits und das dortige „Leben“. Diese Ansicht wird durch die Beigabe von Nahrungsmitteln als „Reiseproviant“ bekräftigt. Die Achomawi (Kalifornien) geben ihren Verstorbenen sogar Geld mit, damit sich diese im Jenseits Nahrung kaufen können (Yarrow 1881, 115).

Das Jenseits gilt vielfach als Fortsetzung des irdischen Lebens. Die Verstorbenen erfüllen die gleichen Rollen wie zu Lebzeiten und üben dementsprechend die gleichen Tätigkeiten aus. Die Auswahl der Grabbeigaben wird vor diesem Hintergrund durch praktische Überlegungen bestimmt: wer im Jenseits mähen will, braucht auch dort eine Sichel. Mitunter werden die Grabbeigaben vor der Beisetzung zerstört. Die Ainu (Japan) bringen damit zum Ausdruck, dass nun auch die Beigaben gestorben sind. Erst dann können ihre Seelen dem Verstorbenen dienen (Munroe 1962, 131). Ähnliche Motive sind auch von den Akamba (Lindblom 1920, 107), den Golden (Lopatin 1960, 71) oder den Kamis (Crooke 1909, 471) bekannt.

Grabbeigaben werden zuweilen auch als Symbol für die zu Lebzeiten ausgefüllte gesellschaftliche Position und soziale Rolle des oder der Verstorbenen aufge-

fasst. So ist der Bogen eines Mannes für die Loda-gaa (Ghana) das Symbol für den erwachsenen Mann (Goody 1962, 13). Die Lugbara (Kongo) bestatten den Verstorbenen mit ausgewählten Gegenständen, die dessen Status und Rolle zu Lebzeiten widerspiegeln – einen Köcher für einen jungen Mann, der ein Krieger oder Jäger war, ein Trinkgefäß für einen reifen Mann, der mit seinen Nachbarn und Verwandten redete und trank, ein Stuhl für einen alten Mann als Zeichen des ihm gebührenden Respekts. Junge Frauen und Mädchen erhalten Perlen bei ihrer Beisetzung. Herd- und Mahlsteine symbolisieren die Rolle und soziale Position einer Frau als Mutter und Ehefrau in der Verwandtschaftsgruppe des Ehemannes. Der übrige Hausrat und Besitz der Ehefrau wird nach ihrer Beisetzung von ihrem Bruder zerstört. Er enthält nach Aussage der Lugbara im Gegensatz zu den Steinen nichts von ihrer Persönlichkeit (Middleton 1965, 65).

Eine andere Vorgehensweise praktizieren die Pirá-Piraná (Brasilien). Verstorbene Frauen erhalten einen Korb mit ihrem persönlichen Besitz, verstorbene Männer hingegen ihre vollständige rituelle Tanztracht (Hugh Jones 1979, 109). Diese Auswahl der Grabbeigaben symbolisiert nicht den Wohlstand der Verstorbenen, ebenso wenig lässt sie sich durch eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung begründen. Stattdessen wird im Falle der Frau das Individuelle, das Häusliche, mithin das Private betont. Hinsichtlich der Ausstattung der Männer liegt das Augenmerk demgegenüber eher auf dem Aspekt des Ritualen, des Repräsentativen und des Öffentlichen (Pader 1982, 59).

Nur vereinzelt findet sich im Zusammenhang mit den Grabbeigaben die Vorstellung, der Verstorbene werde im Jenseits anders oder besser leben.

Die Busoga (Uganda) geben ihren Verstorbenen deutlich mehr Schmuck mit, als diese zu Lebzeiten besaßen, denn die Toten sollen reicher als zu Lebzeiten in die Geisterwelt gehen (Roscoe 1966, 278). Einen ähnlichen Eindruck könnte die Betrachtung der Beigabenausstattung bulgarischer Gräber erwecken. Sie kommt allerdings durch einen grundlegend anderen Sachverhalt zustande. Laut Vokarelski glauben die Hinterbliebenen, der Verstorbene treffe im Jenseits Verwandte und Freunde. Deshalb erhält er nicht nur seine Habseligkeiten, sondern auch noch Geschenke für früher Verstorbene (Vokarelski 1969, 305).

Zuweilen besteht die Auffassung, dass der Weg und der Zugang zum Jenseits dem Verstorbenen Schwierigkeiten und Gefahren bereiten werden. Aus diesem

<sup>38</sup> Beispiele für die Ausstattung von Kindern mit Beigaben oder Lebensmitteln: Kung (Schapera 1951, 165); Eskimo (Boas 1964, 205); Jibaro, Ecuador (Taylor 1993, 662); Lugbara, Uganda (Middleton 1965, 65); Omaha, Iowa (La Flesche 1889, 9); Sisseton (Bushnell 1927, 25). Sonstige altersspezifische Unterschiede: Ainu unterscheiden zwischen Frauen und sehr alten Frauen, Erstere erhalten Geräte zur Textilherstellung und -verarbeitung sowie Küchengerät, Letztere Pfeife, Tabak, Messer, Sichel und einen Grabstock (Munroe 1962, 132 f.).

Grunde erhält ein Jäger/Krieger der Kachin (Burma) seine Waffen, um seine einstigen Opfer, die ihm auf dem Weg auflauern werden, erschrecken und in die Flucht schlagen zu können (Crooke 1909, 470). Demgegenüber glauben die Naga (Indien), dass der verstorbene Mann seine einstigen Opfer nicht nur erschrecken, sondern abermals gegen sie kämpfen muss, um Einlass nach „Yimbu“ zu erhalten (Führer-Haimendorf 1969, 89). Ist diese Hürde genommen, wartet am Eingang zum Jenseits der Wächter, der die Totenseele nur dann einlässt, wenn sie „bitter seed gadzosi“ kaut. Diese Samen werden den Verstorbenen deshalb, ungeachtet des Geschlechts, mit anderen Lebensmitteln ins Grab gegeben (Bahadur 1977, 92).

Ganz andere Hürden warten zuweilen auf die Frauen. Die Frauen der Lodagaa (Ghana) müssen für ihr Begräbnis zu Lebzeiten eine Kalebasse zur Seite legen. Versäumen sie dies, so lästern die Nebenfrauen über ihre Armut und ihre mangelnde Vorausschau, denn auf dem Weg in das Jenseits wird sie ein fürchterlicher Durst ereilen. Männer bleiben hiervon verschont (Goody 1962, 84). Auch Ainu-Frauen (Japan) müssen schon früh an ihr Ableben denken und einen Gürtel in Reserve halten, den sie zu Lebzeiten offenbar nicht benutzen dürfen. Nur mit diesem Gürtel ist es ihrer Totenseele möglich, den „ancestral spirit“ im Jenseits zu treffen (Munroe 1962, 125).

Die Dajak (Kenja-Kajan-Bahau, Borneo) geben ihren Verstorbenen eine reichhaltige Beigabenausstattung mit auf den Weg. Die Auswahl ist abhängig vom Alter, Geschlecht und dem sozialen Ansehen der Verstorbenen (Stöhr 1959, 94–96). Der verstorbene Mann bekommt einen Schild in die linke und ein Schwert in die rechte Hand. Die Totenseele muss mit dem Schwert winken, um Einlass in das Totendorf zu erhalten. Eine Frau wird mit Sonnenschirm und gleichfalls einem Schwert ausgestattet. Ihre Totenseele soll mit dem Sonnenschirm um Einlass in das Totenreich bitten (Stöhr 1959, 95). Die Funktion des Schwertes wird leider nicht erläutert.

Ein gänzlich anderer Beweggrund für Grabbeigaben findet sich bei den Kikuyu (Kenia). Sie glauben nicht, dass der Tote im Jenseits Kleidung oder Geräte braucht. Stattdessen stellt die Beigabensitte für sie die einfachste Art dar, die Besitztümer des Verstorbenen loszuwerden – „to get rid of them“ (Leakey 1977, 990), da von ihnen eine große Gefahr ausgeht, die ansteckend ist und im schlimmsten Fall zum Tode führen kann (Leakey 1977, 990). Darüber hinaus befürchten die Kikuyu, ähnlich wie die !Kung Bushmen, dass der Verstorbene nicht vergessen werden kann, solange noch Objekte an ihn erinnern (Schapera 1951, 166). Alles, was auf den Verstorbenen hinweisen und an ihn erinnern könnte, muss deshalb getilgt werden. Aus eben diesem Grunde werden bei den Akamba

(Lindblom 1920, 107), den Arunta (Spencer & Gillen 1899, 498), den Wapisianas, (Farabee 1918, 100) und den Yoruba (Ellis 1894, 159; Talbot 1969, 475) die Beigaben des Verstorbenen vollständig zerstört. Bei den Kukukuku (Papua Neuguinea) stellt die Zerstörung des Besitzes eines verstorbenen Mannes ein Geschenkopfer an dessen Totengeist dar, das verhindern soll, dass dieser sich heimat- und besitzlos fühlt und deshalb auf die Lebenden zornig oder eifersüchtig wird (Stöcklin 1985, 212). Die Tschalikata/Sulikata (Bengalen) hingegen zerstören den Besitz, weil sie es für ungeschicklich halten, sich an dem Eigentum, insbesondere an den Waffen eines verstorbenen Mannes zu bereichern (Dalton 1874, 193).

Nur die Beschreibungen zu den Omurana und Orokaiva liefern Hinweise auf Vererbung. Bei den Omurana (Peru) geht das Eigentum der Frau an ihre Töchter, das Steinbeil des Mannes an dessen Sohn (Tessmann 1930, 454). Die Orokaiva (Papua Neuguinea) bahnen den männlichen Verstorbenen zunächst mit seinem gesamten Hab und Gut auf. Vor der Bestattung werden dann jedoch die wertvollen Teile von den Kindern entfernt und gehen in deren Besitz über (Williams 1930, 211).

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Grabbeigaben sehr verschiedene Funktionen und Bedeutungen haben können. Gleichwohl überraschen die Übereinstimmungen hinsichtlich Auswahl, Bedeutung und Umgang. Demnach entstammen die Grabbeigaben zumeist dem Besitz des Verstorbenen und werden nicht speziell für den Anlass der Bestattung hergestellt. Die Mehrzahl der Gegenstände hat auch im Jenseits eine praktische Funktion, die ihrer alltäglichen Verwendung entspricht. Gelegentlich erfolgt eine gezielte Auswahl im Hinblick auf bestimmte reisebedingte Notwendigkeiten. Mitunter tritt zur praktischen Funktion noch eine zusätzliche symbolische Bedeutung, die in Bezug zum Alter, Geschlecht und Status des Verstorbenen stehen kann. Hinweise auf rein kultisch-religiöse Grabbeigaben liegen mit Ausnahme der Tanztracht in den Männergräbern der Pirá-Piraná und der in Männergräbern der Kintak-Bong deponierten, mit Kohle bemalten Holzobjekte (Evans 1923, 177) nicht vor.

#### 4.12. Kennzeichnung und Erinnerung

Die Gestaltung des Grabes dient der Kennzeichnung und so zugleich der Erinnerung an den Verstorbenen. Mitunter erhalten jedoch nur bestimmte Verstorbene eine dauerhafte Grabgestaltung. Ein Beispiel hierfür sind die Nandi (Kenia). Sie umzäunen das Grab eines Mannes, nicht jedoch das Grab einer Frau: „... for it is the males whose spirits control the affairs of the living“ (Huntingford 1953, 150). Nur die männlichen

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

Ahnen greifen aktiv in das Leben der Hinterbliebenen ein. Um ihr Wohlwollen zu sichern, werden ihre Gräber gekennzeichnet.<sup>39</sup>

Die Kennzeichnung der Grabstelle kann durch Stehlen, Platten, Hügel oder andere Aufbauten erfolgen, deren Art und Gestaltung zuweilen deutliche geschlechtsspezifische Unterschiede erkennen lässt. So versehen die Busoga (Uganda) das Grab eines Mannes mit einem Erdhügel. Dieser ist in gutem Zustand zu halten, um das darunterliegende Grab zu schützen. Am Kopf des Grabes errichtet man für einen einfachen Bauern eine kleine Hütte, für einen Häuptling ein das ganze Grab umfassendes Haus. Das Grab einer Frau wird hingegen nur mit einer einfachen Schutzkonstruktion versehen (Roscoe 1924, 132).

Die Amarro (Südäthiopien) errichten auf dem Grab einer Frau einen einfachen schmucklosen Steinhügel, während auf Männergräbern ein konischer Steinhügel von bis zu 1,5 Metern Höhe aufgeschüttet wird, der zusätzlich mit einem kleinen Menhir versehen und durch eine Mauer begrenzt ist (Straube 1963, 139). Auf Neowali (Papua Neuguinea) wird das Grab einflussreicher Männer umzäunt und bepflanzt. Auf Frauengräbern wird ein Pfosten errichtet und hieran ein Tragnetz mit den Habseligkeiten der Verstorbenen befestigt. Dies soll verhindern, dass die verstorbene Frau nach ihren Sachen Ausschau hält und zu den Lebenden zurückkehrt (Jentsch 1986, 133). Nach Ploss und Bartels (1927, 425) kennzeichnen die von ihnen sogenannten bulgarisch-serbischen Bauernvölker ein Männergrab mit einem Grabstein, ein Frauengrab mit einem Holzkreuz. Nach Vakarelski hingegen verwenden die Bulgaren für Männergräber ein dreiarmliges Holzkreuz, für Frauengräber ein Kreuz mit oben abgerundeten und nur angedeuteten Seitenarmen, das wegen dieser Form auch „*kikli*“ (= Puppe) genannt wird.

Die Ainu (Japan) errichten auf der linken Seite eines Männergrabes einen Pfosten mit spitz zulaufendem Abschluss. Auf Frauengräbern steht der Pfosten rechts und hat einen durchlöchernten, flachen, runden Abschluss, an dem drei Streifen aus schwarzem Stoff befestigt werden (Munroe 1962, 135). Auch auf Java

werden die hölzernen Grabmarkierungen in Abhängigkeit zum Geschlecht des Verstorbenen unterschiedlich gestaltet (Geertz 1976, 70).

Die Ghond (Indien) wählen für Frauen und Kinder kleinere Grabsteine als für Männer (Müller 1984, 130). Hingegen steht bei den Berbernomaden Südtunesiens (Louis 1979, 199), den Chaouia (Gaudry 1929, 132), den Rwala (Musil 1928, 670) sowie den Tuareg (Rodd 1926, 181; Lhote 1984, 190) die Anzahl der Steine auf dem Grab in Bezug zum Geschlecht des Verstorbenen.

Die Bongo (Südsudan) praktizieren ein sehr differenziertes System der Grabkennzeichnung. Ein Mann, der ein erfolgreicher Jäger war, erhält einen Steinaufbau mit Kerbpflocken. Eine zusätzliche Statue kennzeichnet das Grab eines angesehenen Mannes, mehrere Statuen das Grab eines Kriegers. Das Grab einer verstorbenen Frau wird nur gekennzeichnet, wenn ihr Mann ein guter Jäger war. Ansonsten beschränkt sich die Grabgestaltung auf einen schlichten Steinaufbau mit einem alten Kochtopf, anstelle der Statue und der Pflöcke (Kronenberg 1981, 221).

Nicht als Kennzeichnung, sondern als erweiterte Beigabensitte erscheint die Praxis, zusätzlich Gegenstände auf dem Grab niederzulegen. Hierbei handelt es sich vielfach um Objekte, die als Grabbeigabe zu groß sind, wie zum Beispiel Boote und Schlitten (vgl. Lopatin, 1960, 71; Landtmann 1927, 264). Mitunter sind es allerdings auch Gegenstände, die andernorts als Grabbeigaben verwendet werden, wie z. B. Waffen, Werkzeuge, Bekleidung und Haushaltsgeräte oder Geschirr und Nahrungsmittel.<sup>40</sup>

Die Naga (Indien) wählen für ein Männergrab einen Korb mit gekochtem Reis, „*a gourd of madhu*“ und sechs Fleischstücke, für eine Frau einen Korb mit fünf Fleischstücken (Mills 1922, 158). Die Roamaina (Peru) stellen über die sekundäre Bestattung der Asche des Mannes einen Krug mit Wasser und ein Stück Feuerholz, damit sich die Seele des Verstorbenen wärmen kann. Die Totenseelen der Frauen erhalten demgegenüber weder Wasser noch Holz (Steward & Metraux 1948, 646; Schlenker 1955, 297).

Hinsichtlich der Gestaltung und Kennzeichnung

<sup>39</sup> Vergleichbares ist auch von anderen Ethnien bekannt: Bakonjo, Uganda – Kennzeichnung der Männergräber durch Bepflanzung (Cunningham, 1905, 262); Kaffa, Kenya – Kennzeichnung der Kriegergräber mit Steinen (Bieber 1920–23, 32 f.); Kikuyu, Kenia – Kennzeichnung der Gräber alter Männer mit Steinen (Leakey 1977, 942); Samoa – Kennzeichnung der Häuptlingsgräber (Murdock 1934, 77). Eine ausschließliche Kennzeichnung der Männergräber praktizieren Ijaw, Nigeria, (Talbot 1969, 492); Anatolien (Franz 1969, 325) und Batak, Sumatra (Schlenker 1960, 69).

<sup>40</sup> Beispiele für Waffen, Werkzeuge, Haushaltsgeräte, Schmuck als „Grab schmuck“: BaVenda, Südafrika – Waffen des Mannes sowie vollständig zerbrochenes Küchengerät der Frau (Stayt 1931, 162); Bongo, Südsudan – persönliche Gegenstände des Verstorbenen werden zerbrochen und auf das Grab gelegt (Kronenberg 1981, 220); Dyaks, Borneo – Waffen, Armringe und Schmuck des Mannes sowie Hüftringe der Frau (Roth 1896, 139); Goldan, Amur – jeweils gesamter, vorher zerstörter Besitz der Verstorbenen (Lopatin 1960, 71); Kiwai-Papuaner, Neuguinea – Waffen, Zähne der vom Verstorbenen getöteten Schweine für Männer, Küchengeräte, Grabstock u. a. für Frauen (Landtmann 1927, 264); Koperike, Neuguinea – Fangschlingen für Schweine, Pfeile und Lanzen auf dem Grab des Mannes sowie ein Wasserbehälter auf dem Grab einer Frau (Ploss & Bartels 1927, 423); Nagas, Indien – Waffen und Schmuck eines Mannes, Spinnwirtel einer Frau (Crooke 1909, 471; Mills 1922, 158); Neowali, Neuguinea – Habseligkeiten der Frau werden am Grab niedergelegt (Jentsch 1986, 133); Koperike, Neuguinea – Wasserbehälter auf dem Frauengrab (Ploss & Bartels 1927, 423); Dakakari, Neuguinea – hochwertige Feinkeramik auf Männergräbern als Symbol ihres Lebensstatus, schlichte Haushaltskeramik auf Frauengräbern (Gunn & Conant 1960, 45); Ewe (Akovie), Togo – zerbrochene Töpfe dienen dem Verstorbenen als Kochgeschirr (Spieth 1906, 634).



der Grabstelle wird auf vielfältige Art und Weise das Geschlecht des Verstorbenen berücksichtigt. Die häufigsten Unterscheidungsmerkmale betreffen Form und Material der Kennzeichnung. Hierbei scheinen einige Gesellschaften dem Unterschied der Geschlechter auf neutralem Wege Rechnung zu tragen und wählen deshalb in Art und Umfang vergleichbare Darstellungsformen. In anderen Fällen lassen sich erhebliche qualitative und quantitative Unterschiede erkennen, die dem Geschlechterunterschied nicht nur visuellen Ausdruck verleihen, sondern offenbar den unterschiedlichen gesellschaftlichen Status von Männern und Frauen mit gestalterischen Mitteln bewerten.

#### 4.13. Zeremonien nach der Beisetzung

Viele der bisher vorgestellten Verfahrensweisen werden von Zeremonien begleitet, deren Ausführung nicht nur im Hinblick auf den Teilnehmerkreis, sondern auch in Art und Umfang abhängig vom Geschlecht der Verstorbenen sind. So können Trauerzeremonien für Frauen, wie bei den Walbiri (Australien), deutlich kürzer ausfallen als für männliche Verstorbene (Meggit 1962, 321). Ähnliche Hinweise finden sich auch bei den Aleuten (Ploss & Bartels 1927, 421), den Kukukuku (Stöcklin 1985, 212), den Tasmaniern (Völger 1972, 292) und den Yoruba (Talbot 1969, 478). Ein zeremonieller Mehraufwand für Frauen ist dagegen von den Seri Indianern in Mexiko (McGee 1898, 287) und den Tumbuka in Zentralafrika (Fraser 1914, 156) bekannt, wird jedoch von den Autoren nicht eingehender beschrieben.

Das Geschlecht des Verstorbenen entscheidet auch über die sich anschließende Trauerzeit. So setzt sich bei den Nupe (Sudan) die Bestattungszereemonie aus drei Ritualen zusammen, die am 8., 40. und 120. Tag nach der Beisetzung erfolgen. Anspruch auf dreiteilige Abfolge haben nur verheiratete Männer. Hinterlassen sie keine Witwe, so entfällt die letzte Zeremonie. Für Kinder, unverheiratete Männer und Frauen wird nur die Zeremonie des 8. Tages durchgeführt, und nur sehr alte Frauen haben vereinzelt einen Anspruch auf das 2. Ritual (Forde 1955, 44; Nadel 1954, 122 f.).

Bei den Bongo (Sudan) folgen auf die Beisetzung mehrtägige Festivitäten. Vier Abende wird für einen verstorbenen Mann getanzt, drei Abende für eine Frau, weil Männer nach Aussage der Bongo vier Sachen haben – Bogen, Pfeil, Speer und Axt –, Frauen hingegen drei Kochsteine verwenden (Kronenberg 1981, 220). Eine symbolische Bedeutung der Zahlen drei und vier ist auch in den Zeremonien der Dinka (Sudan) zu erkennen. Die erste Zeremonie erfolgt bei einem männlichen Verstorbenen drei, bei einer weiblichen Toten vier Tage nach der Beisetzung. Erst dann ist das „*kid of the smoke*“, wohl der Totengeist oder die Seele, aus

dem Leichnam gewichen. Laut Goody sind ungerade Zahlen vielfach mit Männern, gerade demgegenüber mit Frauen assoziiert: „*These rituals of pretense are carried out three times for a man and four times for a woman. The common use of three and four in Africa is an example of a widespread association of male and female with odd and even respectively, a fact that should possibly be related to the uniqueness and duality of the most prominent anatomical features distinguishing the two sexes*“ (Goody 1962, 61).

Nach der Beisetzung des Verstorbenen werden gelegentlich Tiere geopfert. Auch hierüber entscheidet das Geschlecht des Verstorbenen. So opfern die Dinka (Sudan) für einen Mann ein Schaf, das sechs Tage nach der Bestattung mit einem Speer getötet wurde. Für eine Frau wird dem Schaf vier Tage nach der Beerdigung der Hals durchgeschnitten (Seligman & Seligman 1932, 201). Mitunter muss das Geschlecht des geopfertem Tieres dem des Verstorbenen entsprechen, wie z. B. bei den Kwotto (Wilson-Haffenden 1930, 288), oder es kommen nur bestimmte Tierarten infrage. So schlachten die Massai (Kenia) beim Tod einer Frau ein Schaf, bei dem eines Mannes ein Rind (v. Mitzlaff 1988, 125). Angesichts der hohen Bedeutung, die Rinderherden bei den Viehzüchtern genießen, dürfte dies zugleich Ausdruck besonderer Wertschätzung sein.

Die Art und Weise, wie für die Hinterbliebenen die Rückkehr zum normalen Leben erfolgt, ist in einigen Gesellschaften gleichfalls vom Geschlecht des Toten abhängig. So wird nach dem Tod eines Mannes bei den Dajak-Iban (Borneo) sieben Tage, nach dem Ableben einer Frau drei Tage nicht gearbeitet (Stöhr 1959, 156). Die Inuit (Kanada) gehen nach der Beisetzung einer Frau vier Tage, nach der eines Mannes fünf Tage nicht fischen. Nach Mills (1922, 158) dürfen die Hausmitglieder der Verstorbenen der Nagas (Indien) sechs Tage nach dem Tod eines männlichen und fünf nach dem eines weiblichen Familienangehörigen mit keinem Fremden sprechen. Zudem darf nichts getötet werden. Die Gründe für diese Regeln werden leider nicht beschrieben.

In der Trauerzeit gelten für die Hinterbliebenen gelegentlich weitere Nahrungsvorschriften und Verhaltensverbote. Die Wotjaken bereiten nach der Einsargung des Verstorbenen eine Suppe, für die sie, dem Geschlecht des Verstorbenen entsprechend, entweder ein Huhn oder einen Hahn verwenden (Wasiljer 1902, 104). Verstirbt bei den Kukukuku (Papua Neuguinea) eine Frau, darf ihr Mann zwei Monde lang keine Betelnuss kauen. Stirbt ein Mann, darf die Witwe während des gleichen Zeitraums keine Yams- oder Tarowurzeln essen und sich darüber hinaus nicht die Haare schneiden (Blackwood 1978, 142).

#### 4.14. Witwen und Witwer

Der Tod eines Individuums ist für die Hinterbliebenen nicht nur mit emotionalen, sondern auch mit praktischen Konsequenzen verbunden. Mitunter erfordert ein Todesfall von ihnen den Wechsel des Wohnortes, und für Witwen und Witwer stellt sich die entscheidende Frage nach der Art des Weiterlebens.

Die Notwendigkeit des Wohnortwechsels ergibt sich in einigen Gesellschaften aus der Tatsache, dass das Haus des Verstorbenen verlassen oder sogar zerstört werden muss. Zum Beispiel verbrennen die Aranda/Arunta (Australien) sofort nach der Beisetzung des Verstorbenen dessen Hütte sowie all sein Hab und Gut und verlassen die Siedlung. Die von Schlenther (1955, 168) geäußerte Bemerkung, dies betreffe vor allem verstorbene Frauen, lässt sich anhand der vorliegenden Quellen allerdings nicht bestätigen. So zerstören die Bongo (Sudan) nach dem Tod einer Frau zwar das Wohnhaus. Stirbt jedoch ein Mann, wird das gesamte Gehöft verlassen, sofern der Verstorbene nicht vor seinem Ableben die Erlaubnis zu dessen weiterer Nutzung erteilt hat (Kronenberg 1981, 220). Das Verlassen des Gehöfts ist also kein Ausdruck der Furcht vor dem Geist oder der Totenseele des Verstorbenen, sondern folgt dem Willen des Verstorbenen. Demgegenüber glauben die Creek (Nordamerika), dass ein männlicher Verstorbener Geister und Kobolde anzieht. Aus diesem Grunde verlässt die Familie eines bedeutenden Mannes nach der Beisetzung sofort den Wohnort (Yarrow 1881, 95).

Die Jibaro (Ecuador) zerstören ebenfalls nur bei männlichen Verstorbenen die Wohnhäuser, da diese in ihrem Haus beigesetzt werden. Die Totenseele des Mannes gilt als bedrohlich, und eben dies erlaubt keine weitere Nutzung der Behausung (Karsten 1935, 458; Taylor 1993, 662).

Auch beim Tod einer Frau muss ein Haus zuweilen zerstört oder zumindest verlassen werden. Beispiele hierfür sind von den Akamba, den Baganda, den Lugbara (alle Uganda) sowie den Thonga/Baronga (Südafrika) bekannt. Die Akamba lassen das Haus einer verstorbenen Frau, nachdem aller Hausrat entfernt wurde, zerfallen. Bei den Baganda zerstört der Ehemann das Haus seiner Frau und verwendet dessen Materialien für die Errichtung eines neuen Hauses für seine neue Frau (Roscoe 1911, 126). Die Lugbara bestatten eine weibliche Verstorbene mit Perlen, Mahlsteinen und Herdsteinen. Der Rest ihres Besitzes – Haus, Getreidespeicher, Haushaltsgerät – wird zerstört. „*These are her own things, but are little*“ – in diesen Gegenständen stecke nicht die Persönlichkeit der Frau (Middleton 1965, 65). Bei den Thonga/Baronga zerstören die Brüder einer verstorbenen verheirateten Frau im Verlauf der *mahloko*-Zeremonie deren Eigentum, einschließlich der Hütte.

Ein Vergleich der Motive für die Zerstörung von Objekten, insbesondere Häusern, offenbart weitere interessante Unterschiede. Im Zusammenhang mit männlichen Verstorbenen ist hierbei von Besitz, dem Willen des Verstorbenen, Respekt oder Furcht die Rede. Hingegen hat der Besitz weiblicher Verstorbener nach deren Tod keine Persönlichkeit mehr und kann demnach zerstört oder, wie bei den Baganda, auch durchaus wiederverwendet werden.

Nur wenige Beschreibungen geben Aufschluss über den Verbleib und das Schicksal der Hinterbliebenen nach Verlassen des Wohnortes. In einigen nord- und südamerikanischen Gesellschaften, wie z. B. bei den Pima, Ute oder Abipones (Nordamerika), werden nach dem Tod eines männlichen Individuums dessen gesamter Besitz zerstört – Zelt, Möbel, Geräte, Garten, Pferde usw. Die Konsequenzen für die hinterbliebene Frau und die gemeinsamen Kinder sind, den ergreifenden Schilderungen Yarrows (1881, 98, 121) und Dobrizhoffers (1822) zufolge, von ausnehmender Härte. Eine Wiederverheiratung ist ihnen versagt und so bleibt den verwitweten Frauen zumeist nur ein Leben in völliger Armut am äußersten Rand der Gesellschaft.

Bei den Baganda (Uganda) verlegt die Witwe ihren Wohnort in die Nähe des Grabes ihres verstorbenen Ehemannes, um dieses zu pflegen. Eine Wiederverheiratung ist für sie, im Gegensatz zu einem Witwer, offenbar ausgeschlossen (Roscoe 1911, 126).

Für die Walbiri (Australien) ist die Trauerzeit für eine verstorbene Frau deutlich kürzer als für Männer. Witwer können sofort nach der Beisetzung heiraten, während es für Witwen hierfür festgelegte Fristen gibt (Meggit 1962, 329). Nach Meggit spiegelt sich hierin abermals die höhere soziale Bedeutung der Männer in der Gesellschaft der Walbiri wider.

Über die Kiwai-Papuaner (Neuguinea) schreibt Landtmann (1927, 256 f.), dass die Witwen, bis „*the skin of the dead body had come out*“, abgeschieden im „*communal house*“ leben. In dieser Zeit, die Dauer wird von Landtmann nicht präzisiert, darf niemand mit ihnen reden. Ein Witwer bleibt hingegen einige Tage im Dorf, besucht das Grab seiner Frau, um dort zu trauern, und geht in dieser Zeit weder jagen noch fischen. Sprechverbote bestehen für ihn nicht. Unterschiedliche Regeln für Witwen und Witwer u. a. hinsichtlich der Dauer der Trauerzeit sind auch bei den Nupe in Nigeria üblich (Nadel 1954, 126 f.).

#### 4.15. Im Jenseits – der Weg, der Ort, „das Leben“

Wiederholt werden in den Beschreibungen Vorstellungen vom Jenseits als Begründung für geschlechtsspezifische Unterschiede im Bestattungsbrauch genannt. Dabei besteht vielfach die Vorstellung, dass Über-

gang und Aufenthalt im Jenseits eine Fortsetzung des irdischen Lebens sind. Der Übergang entspricht demnach einer langen Reise. Im Jenseits angelangt, gehen die Verstorbenen zumeist ihren gewohnten Tätigkeiten nach. Diese Vorstellung bestimmt auch die Auswahl der Grabbeigaben, die Ausrichtung und Seitenlage des Leichnams auf bestimmte Blick- und Himmelsrichtungen sowie die Wahl des Bestattungs-ortes. Dabei bleiben die Konzepte der lebenden Gesellschaften zu geschlechtsspezifischen Rollen- und Normenvorstellungen über den Tod hinaus gültig und prägen zuweilen maßgeblich die Durchführung der Bestattung. Dies spiegelt sich auch in den Vorstellungen zu den Totenseelen wider, die je nach Geschlecht des Verstorbenen als harmlos oder als gefährlich erachtet werden. So können die Jibaro (Ecuador) Frauen und Kinder im Haus beisetzen, ohne dass dieses wie bei männlichen Verstorbenen aufgegeben werden muss. Die Totenseelen von Frauen und Kindern gelten als harmlos und können deshalb die Lebenden nicht gefährden (Karsten 1935, 460). Demgegenüber sehen die Ewe (Togo) gerade in den Totenseelen der Frauen eine große Gefahr, sodass diese außerhalb des Siedlungsbereiches an einem Ort beigesetzt werden müssen, wo ansonsten nur Individuen bestattet werden, die eines schlechten Todes gestorben sind (Spieth 1906, 634 f., 748 f.). Ein ähnlicher Hintergrund ließe sich auch für die Neowali (Papua Neuguinea) vermuten, die die Habseligkeiten einer verstorbenen Frau auf deren Grab platzieren, um zu verhindern, dass ihre Totenseele auf der Suche nach ihren Sachen zurückkehren könnte (Jentsch & Doetsch 1986, 133). Da diese Vorkehrung bei männlichen Verstorbenen nicht erfolgt, scheint auch hier offensichtlich die weibliche Totenseele als bedrohlicher angesehen zu werden als die männliche.

Bei den Aranda (Australien) begibt sich die Totenseele eines Mannes laut Strehlow (1908, 6 f.) zuerst auf eine Toteninsel. Nach einigen Wochen kehrt sie zu den Lebenden zurück und geht in den Sohn oder Enkel ein, um dessen Wachstum zu fördern. Nach einiger Zeit kehrt sie zurück zur Toteninsel, wird dort von einem Blitz getroffen und löst sich auf. Der Totengeist einer Frau hält sich ebenfalls zunächst auf der Toteninsel auf. Beim ersten Regen kommt er zu den Hinterbliebenen, um nach seinem Kind zu sehen. Findet er dies auf dem Schoß einer anderen Frau, so sticht er diese kräftig ins Bein und kehrt auf die Insel zurück, wo ein Blitzschlag seine Existenz beendet (Strehlow ebd.). Die männliche Totenseele wirkt offenbar positiv, während die weibliche den Hinterbliebenen eher schadet, ohne dass diese dagegen irgendwelche Schutzmaßnahmen treffen. Die Idee, dass Tote Einfluss auf die Lebenden ausüben, bestimmt viele Jenseitsvorstellungen. Dabei sind vor allem die

männlichen Ahnen von Bedeutung, die durch Grabgestaltung wie z. B. bei den Nandi in Kenia (Hollis 1909, 71) gewogen gestimmt werden sollen oder wie bei den Zuni (New Mexico) als Ursache für die auf ihren Gräberfeldern praktizierte Geschlechtertrennung angeführt werden (Parsons 1916, 252).

Die Reise und Ankunft der Totenseelen im Jenseits steht gleichfalls im Zusammenhang zum Geschlecht des Verstorbenen. Die Frauen der Lodagaa (Ghana) benötigen für die Reise zum Schutz gegen Durst eine zusätzliche Kalebasse (Goody 1962, 84). Die Ainu-Frauen (Japan) brauchen für das Treffen mit dem Totengeist einen neuen Gürtel (Munroe, 1962, 125). Vokeo-Frauen (Neuguinea) müssen eine besondere Prüfung bestehen, bevor man ihnen zutraut, dass sie das Leben im Jenseits bewältigen werden (Müller 1984, 113). Doch auch für Männer ist die Reise zum Jenseits mit Gefahren verbunden. So lauern den verstorbenen Kachin und Naga (beide Indien) auf ihrem Weg ihre einstigen Feinde und Opfer auf, die sie mit ihren Waffen ein weiteres Mal bezwingen müssen (Crooke 1909, 470; Furer-Haimendorf 1969, 89). Die Ojibwa (Nordamerika) betrachten die Reise ins Jenseits als harmlos und statten ihre Verstorbenen mit den Dingen aus, die man als Mann oder Frau zu Lebzeiten für gewöhnlich auf Reisen benötigt – Kleidung, Gewehr, Wasserkessel usw. (Bushnell 1920, 30).

Jenseits ist nicht gleich Jenseits, und nicht alle Verstorbenen kommen in das gleiche Jenseits. Hinweise auf geschlechtsspezifische Jenseitsorte oder -umstände liefern die Beschreibungen der Lozi, Malekula, Padam-Minyong und Walbiri. Die Lozi (Sambia) begründen die unterschiedliche Seitenlage in den Gräbern damit, dass Männer von Nyambe (Symbol Sonne), Frauen hingegen von dessen Frau Nasilele (Symbol Mond) im Jenseits begrüßt werden (Turner 1952, 46). Die Darstellungen zu Malekula (Salomonen) sind leider sehr widersprüchlich. Laut Coombe (1911, 123) können die Seelen der Frauen das Jenseits nicht erreichen. Wedgewood bestätigt dies, indem sie betont, dass auf Maewo nur Mitglieder des Männerbundes in das Jenseits gelangen, relativiert dies jedoch im gleichen Satz, indem sie auf drei „*leaping off places*“ für Geister am Nordende der Insel Maewo hinweist, von denen einer für Frauen reserviert sei (Wedgewood 1927, 382). Heißt dies, dass Frauen sich zwar auf den Weg machen können, aber niemals ankommen werden? Dagegen beschreibt Deacon mehrere Jenseitsorte, von denen gleich mehrere für Männer gedacht seien, abhängig davon, ob sie gut oder schlecht waren, Schwestern hatten oder nicht. Für Frauen sei demgegenüber nur ein schlechter Jenseitsort namens „*lembwil*“ in einem Sumpf vorgesehen (Deacon 1934, 553 f.). Will man diese Beschreibungen nicht allesamt in Zweifel ziehen, kann nur vermu-

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

tet werden, dass hier zum Zeitpunkt der Dokumentation auf engstem Raum offenbar recht unterschiedliche Konzepte existierten.

Missverständlich sind auch die bereits vorgestellten Beschreibungen zu den Walbiri (Australien). Ihre Vorstellung eines „*lodge dreaming country*“ für Männer und eines „*conception dreaming country*“ für Frauen könnte auf geschlechtsspezifische Sphären jenseits des Diesseits gedeutet werden, wobei nur der *patrispirit* diese Sphäre erreicht, während sich der *matrispirit* offenbar auflöst und als eine Art Personegeist, erhalten bleibt, von dem nicht gesagt werden kann, ob dieser den „*conception dreaming country*“ je erreicht (Berndt 1974).

Den vorliegenden Quellen nach zu urteilen, erweisen sich die Jenseitsvorstellungen mitunter als sehr konkret und geradezu pragmatisch. Abstraktion, Symbole und Metaphern spielen nur selten eine Rolle. Ganz im Gegenteil erscheint das Jenseits als Spiegelbild des Alltags. Praktiken, die die Lebensumstände und die zu Lebzeiten geltenden Rollen und Normen bewusst idealisieren, verstärken oder verschleiern, lassen sich dagegen nicht erkennen. Selbstverständlich kann nicht ausgeschlossen werden, dass dies auf die Qualität der vorliegenden Quellen zurückzuführen ist. Angesichts der Vielzahl der gesichteten Ethnographien scheint es jedoch unwahrscheinlich, dass die hier beobachtete Tendenz grundsätzlich falsch sein sollte.

#### 4.16. Zusammenfassung

Das Thema der geschlechtsspezifischen Bestattungssitten hat in der ethnologischen Literatur bislang keine eingehende Berücksichtigung gefunden. Die hier vorgelegte Fallsammlung zeigt jedoch, dass geschlechtsspezifische Bestattungssitten im ethnologischen Quellenbestand durchaus dokumentiert wurden, wenngleich nur selten ausführlicher erörtert oder analysiert. Die Fallbeispiele vermitteln, trotz ihres mitunter überaus fragmentarischen Charakters, einen Eindruck von der Vielfalt an Ausdrucksformen und Gestaltungsmitteln. Fast jeder Schritt lässt sich in Abhängigkeit zum Geschlecht variieren, auch wenn sich dies in den meisten untersuchten Gesellschaften lediglich auf einzelne Aspekte beschränkt. Nach der vorliegenden Quellensammlung zu urteilen, gehört die Vorbereitung des Leichnams, die Wahl von Bestattungsart und -ort, die Auswahl der Grabbeigaben sowie die Gestaltung und Kennzeichnung des Grabes zu den häufigen geschlechtsspezifischen Aspekten.

Begründungen sind indes selten, sodass sich die eigentliche Ursache für diese Praxis zumeist nur vage aus den Beschreibungen erschließen lässt.

Allgemein lassen sich zwei Vorgehensweisen erkennen, die sich in einigen Fällen sogar archäologisch fassbar niederschlagen würden. Bei der einen wird der Unterschied der Geschlechter zwar hervorgehoben, allerdings durch qualitativ gleichwertig scheinende Gestaltungsmittel versinnbildlicht. Bestes Beispiel hierfür ist die Wahl unterschiedlicher Blickrichtung und Seitenlagen für Männer und Frauen. Ob rechts oder links, West oder Ost. Ohne zusätzliche Informationen lässt sich hieraus allerdings nicht erschließen, ob hierin auch eine Bewertung liegt.

Die zweite Vorgehensweise wählt hingegen unterschiedliche Gestaltungsmittel, um dem Unterschied zwischen Mann und Frau Ausdruck zu verleihen. Vor allem bei der Wahl des Bestattungsortes, der Grabausstattung oder der zeremoniellen Gestaltung des Ablaufs lassen sich hierzu Unterschiede beobachten. Da werden Männer länger betrauert, in aufwendiger gestalteten Gräbern und an bevorzugten Orten beigesetzt. Die qualitativen Unterschiede lassen vermuten, dass hiermit einem Geschlechterkonzept Ausdruck verliehen wird, das Männer gegenüber Frauen bevorzugt. Inwieweit Männer auch im alltäglichen Leben mehr Wertschätzung oder einen höheren gesellschaftlichen Status<sup>41</sup> innehatten, lässt sich indes nur mutmaßen, denn als tatsächliche Ursache oder Begründung wird dies kaum genannt. Stattdessen werden praktische Erfordernisse als Beweggründe angegeben, wie zum Beispiel verwandtschaftliche, besitzrechtliche oder soziale Aspekte (oder eventuell vorgeschoben?), obgleich sich hierin zuweilen deutliche Statusunterschiede manifestieren. Ein Beispiel hierfür ist die mehrfach beobachtete Verknüpfung des Bestattungsortes mit dem Besitz eines Hauses, eines Kanus oder einer Viehherde, wobei ein solcher Besitz ausschließlich Männern vorbehalten ist. Diese und andere Hinweise auf geschlechtsspezifische Unterschiede lassen also vermuten, dass diese in direktem Bezug zur Gesellschaft der Lebenden stehen, wie dies auch der häufig genannte Bezug zu geschlechtsspezifischen Tätigkeiten und Arbeitsteilungen nahelegt.

Daraus lässt sich allerdings nicht schlussfolgern, dass sich geschlechtsspezifische Statusunterschiede in der lebenden Gesellschaft stets in den Bestattungssitten niederschlagen müssen. Auch im ethnographischen Kontext liefert mitunter erst der Kommentar oder die Begründung seitens der Hinterbliebenen den

<sup>41</sup> Der Begriff wird nach Giddens 1996, 219 definiert als : „Status refers to differences between social groups in the social honour or prestige they are accorded each others ... social honour may be either positive or negative. Positively privileged status groups include any groupings of people who have a high prestige in a given social order ... Whereas class is objectively given, status depends on people's subjective evaluation of social differences.“

entscheidenden Hinweis. So schlagen sich die gravierenden geschlechtsspezifischen Statusunterschiede, wie sie zum Beispiel für die Lodagaa und die Walbiri genannt werden (vgl. hierzu Goody 1962, 72, 80; Meggit 1962, 329), im Bestattungsbrauch auf materieller Ebene nicht nieder, und die von den Lodagaa geübte Praxis, Frauen in Männerkleidern beizusetzen, würde Archäologen zweifelsohne zu ganz anderen Deutungsvorschlägen veranlassen.

## 5. Gesellschaften im Vergleich

Wie die bisherigen Ausführungen zeigten, wird in einer beachtlichen Zahl an Gesellschaften das Geschlecht der Verstorbenen im Verlauf der Bestattung berücksichtigt. Als Ursachen hierfür kommt die geschlechtsspezifische Rollenverteilung infrage und die hierauf beruhenden Unterschiede im Ansehen und Status der Geschlechter. Unterschiede im Ansehen und Status der Geschlechter bestehen allerdings in vielen Gesellschaften, schlagen sich aber nicht zwangsläufig im Bestattungsbrauch oder den Jenseitsvorstellungen nieder. Damit stellt sich im Hinblick auf das hier erörterte archäologische Fallbeispiel die Frage, ob und wenn ja, welche sozialen Faktoren oder kulturelle Konstellationen als Voraussetzung gegeben sein könnten. Diese erfordert eine eingehendere Betrachtung der hier ermittelten Fallbeispiele und überdies den Vergleich mit ebensolchen Gesellschaften, also einer Kontrollgruppe, die nach vorliegender Kenntnis keine geschlechtsspezifischen Bestattungssitten praktizieren. Da aus dem Fehlen von ethnographischen Hinweisen auf geschlechtsspezifische Bestattungssitten nicht prinzipiell darauf geschlossen werden kann, dass solche nicht praktiziert wurden – wahrscheinlicher ist, dass sie nicht beobachtet und dokumentiert wurden –, gilt für die Ethnien der Kontrollgruppe eine Ungewissheit. Die hieraus resultierende methodische Unsicherheit schmälert zwar die Qualität der erzielten Ergebnisse, ist aber unvermeidlich.

Ausgangspunkt des angestrebten Kulturvergleichs ist der „*Atlas of World Cultures*“ (Murdock 1981) mit 563 erfassten Gesellschaften. Von diesen sind für 77 Ethnien geschlechtsspezifische Bestattungssitten nachgewiesen, die sich gemäß der Gliederung des „*Atlas*“ folgendermaßen regional verteilen:

Afrika	31 Ethnien
Circum-Mediterran	7 Ethnien
Ostasien	12 Ethnien
Insularer Pazifik	10 Ethnien
Nordamerika	13 Ethnien
Südamerika	4 Ethnien

Die Ethnien wurden zu einer Gruppe zusammengefasst, den Gesellschaften mit geschlechtsspezifischen

Bestattungssitten (fortan abgekürzt als GmgB). Dieser werden als Kontrollgruppe Gesellschaften ohne nachgewiesene geschlechtsspezifische Bestattungssitten (fortan abgekürzt als GogB) gegenübergestellt.

Der Vergleich erfolgte mit Hilfe des „*Atlas of World culture*“. Er umfasst neben Merkmalen zur Subsistenz und Wirtschaft auch Daten zur Familien- und Verwandtschaftsform, zur sozialen Struktur, politischen Gliederung, Arbeitsteilung sowie zu einzelnen Aspekten des kulturellen Lebens. Für die vorliegende Untersuchung wurden folgende Merkmalskategorien berücksichtigt (**Tab. 8**, Definitionen siehe Anlage 9).

Für beide Gruppen wurde die absolute und prozentuale Merkmalsverteilung ermittelt, die Verteilungen sowohl einander gegenübergestellt als auch mit der Gesamtverteilung abgeglichen (Merkmalskriterien siehe Anlage 9). Angesichts der gegebenen methodischen Unschärfen wurde indes auf weitere Untersuchungen zur Korrelation und Signifikanz der Merkmalsverteilungen verzichtet. Dennoch zeichnen sich einige aufschlussreiche Tendenzen ab:

Demnach sind in den Gesellschaften mit geschlechtsspezifischen Beigabensitten (GmgB) produzierende Wirtschaftsweisen, insbesondere Ackerbau, gegenüber aneignenden Subsistenzformen etwas häufiger vertreten als in der Kontrollgruppe (GogB). Allerdings liegt der Anteil der Gesellschaften, in denen Sammeln, Jagen, Fallenstellerei, Fischen und Muschelsammeln mit bis zu 30 % zur Subsistenz beitragen, in GmgBs deutlich höher als in Gesellschaften, die keine geschlechtsspezifischen Beigabensitte praktizieren. Des Weiteren praktizieren in den GmgB deutlich mehr Gesellschaften eine Mischstrategie, wobei der Beitrag der produzierenden Wirtschaftsformen überwiegt und Jagen, Sammeln oder Fischen diese lediglich ergänzen. Folglich stehen in vielen GmgB intensivere Anbaumethoden im Vordergrund, während „*casual agriculture*“ und „*semi-intensiver*“ Gartenbau eine eher untergeordnete Rolle spielen. Praktiziert wird vor allem Brandrodungsfeldbau (*shifting cultivation*) oder die dauerhafte Bewirtschaftung von Feldern unter Einsatz von Dünger oder mit Hilfe von Fruchtwechsel oder Brachezeiten. Hinsichtlich der Viehzucht ist in GmgB die Nutzung von Rindern als Milchvieh von erhöhter Bedeutung, nur schwach überrepräsentiert ist hingegen das Halten von Schafen und Ziegen.

Hinsichtlich der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zeichnen sich lediglich im Bereich Ackerbau und Viehzucht nennenswerte Unterschiede ab. So ist der Umgang mit Tieren bei den GmgB in deutlich mehr Gesellschaften als in GogB eine ausgesprochene Männerdomäne, während Frauen demgegenüber vor allem Ackerbau betreiben. Das Sammeln von pflanzlichen Nahrungsmitteln ist in den GmgB ge-

### III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten

ringförmig häufiger als in der Kontrollgruppe Aufgabe der Frauen. Im Handwerk bestehen deutliche Unterschiede zwischen beiden Vergleichsgruppen nur im Bereich der Töpferei. Die Herstellung von Keramik ist in den GmgB in deutlich mehr Gesellschaften eine reine Frauentätigkeit als in GogB.

Hinsichtlich der Siedlungsformen sind zwischen GmgB und GogB nur schwache Unterschiede zu erkennen. Demnach sind, wie anhand der Wirtschaftsformen zu erwarten, in den GmgBs eine sesshafte Lebensweise in Einzelhöfen, Streusiedlungen, kompakten Dauersiedlungen und Städten geringfügig häufiger nachgewiesen, eine halbnomadische und halbsesshafte Lebensweise dagegen unterrepräsentiert. Dafür liegt der Anteil der Vollnomaden etwas höher als in GogB. In Bezug auf die Gruppengrößen bzw. Einwohnerzahlen zeichnen sich keine nennenswerten Unterschiede zwischen beiden Gruppen ab.

Größe und Struktur der Haushaltsgemeinschaften unterscheiden sich geringfügig. Schwach überrepräsentiert sind erweiterte Großfamilien („*large und minimal extended*“) sowie unabhängige polygyne Familien, wobei die Nebenfrauen entweder bei der Familie oder in eigenen Häusern leben. Deutlich unterrepräsentiert ist in GmgB die monogame Kernfamilie.

Der Vergleich der gesellschaftlichen und der verwandtschaftlichen Organisation zeigt, dass in den GmgB exogame Clans und segmentierte Gesellschaf-

ten häufiger als in GogB auftreten. Die Verteilung der übrigen Merkmale erscheint hingegen annähernd identisch. Hinsichtlich der Verwandtschaftsgruppen sind in den GmgB exogame patrilineare Gruppen, insbesondere Moieties, Phratrien und Sibs<sup>42</sup> eindeutig überrepräsentiert. Matrilineare Verwandtschaftsgruppen sind in der Gruppe der GmgBs im Vergleich zur Kontrollgruppe deutlich unterrepräsentiert. Angesichts des hohen Anteils unilinearer Verwandtschaftsgruppen sind ambilineare und bilaterale Verwandtschaftsformen in den GmgB gleichfalls unterrepräsentiert.<sup>43</sup>

Bezüglich der Residenzregel dominiert in GmgBs im Vergleich zur Kontrollgruppe die patrilokale Residenz. Hinsichtlich der Heiratsmodalitäten wird überwiegend ein Brautpreis seitens des Bräutigams an die Eltern bzw. Verwandten der Braut entrichtet. Für die Wahl des Heiratspartners gelten in vielen Gesellschaften über die Heiratsregel hinausgehende weitere Empfehlungen. In einem deutlich höher als zu erwartenden Anteil sind in den GmgB Heiraten mit Cousinen ersten und zweiten Grades untersagt. Sehr schwach überrepräsentiert scheint demgegenüber die matrilaterale Kreuzcousinenheirat (MoBrDa).

Hinsichtlich der Vererbung von Land und beweglichen Gegenständen sind in GmgB patrilineale Vererbungsformen überrepräsentiert und matrilineale ebenso wie die Vererbung zu gleichen Teilen an alle

**Tab. 8** Übersicht der ausgewählten Merkmalsbereiche

Kol. 07: Subsistenzwirtschaft	Kol. 42: Arbeitsteilung: Metall
Kol. 12: Heiratsmodus	Kol. 44: Arbeitsteilung: Weberei
Kol. 14: Familienstruktur	Kol. 46: Arbeitsteilung: Leder
Kol. 16: Residenzregel	Kol. 48: Arbeitsteilung: Töpferei
Kol. 19: Gemeinschaftsorganisation	Kol. 50: Arbeitsteilung: Bootsbau
Kol. 20: Patrilineare Verwandtschaft/Exogamie	Kol. 52: Arbeitsteilung: Hausbau
Kol. 22: Matrilineare Verwandtschaft/Exogamie	Kol. 54: Arbeitsteilung: Sammeln
Kol. 24: Abstammungsregel	Kol. 56: Arbeitsteilung: Jagen
Kol. 25: Cousinenheirat	Kol. 58: Arbeitsteilung: Fischerei
Kol. 28: Art/Intensität der Landwirtschaft	Kol. 60: Arbeitsteilung: Tierhaltung
Kol. 30: Siedlungsgröße/lokale Gemeinschaft	Kol. 62: Arbeitsteilung: Landwirtschaft
Kol. 31: Hierarchische Ebenen	Kol. 67: Klassenstratifizierung
Kol. 34: „High gods“	Kol. 69: Kastenstratifizierung
Kol. 38: Trennung heranwachsender Jungen	Kol. 73: Ämterfolge
Kol. 39: Art der Tierhaltung	Kol. 74: Vererbung von Landbesitz
	Kol. 76: Vererbung beweglicher Objekte

<sup>42</sup> Moieties entstehen, wenn eine große Gruppe in zwei exogame Hälften geteilt wird (Fox 1984, 182). Phratrien bezeichnen Gruppen miteinander verwandter „clans“ (Fox 1984, 92). „Sib“ ist der von Murdock verwendete Begriff für „clan“, lässt sich im Deutschen annähernd mit Sippe übersetzen und bezeichnet eine Verwandtschaftsgruppe, die sich auf einen Ahn zurückführt. Der Unterschied zur „lineage“ besteht allerdings in einer undeutlicheren Genealogie.

<sup>43</sup> In bilateralen Verwandtschaftssystemen ist das Individuum mit der mütterlichen und der väterlichen Linie verwandtschaftlich verbunden. In ambilinealen Gesellschaften liegt keine unilineare Verwandtschaftsregel vor (Müller, 1983, 157).

Kinder ohne Berücksichtigung des Geschlechts unterrepräsentiert. Ähnliches gilt auch für die Regelung der Nachfolge des „local headman“. Deutlich häufiger als in GogB geht dieses Amt in den GmgB vom Vater direkt auf den Sohn über oder ist altersabhängig. Alle übrigen möglichen Formen der Nachfolgeregelungen sind in den GmgB im Vergleich zur Kontrollgruppe unterrepräsentiert. Direkte Angaben zum Geschlechterverhältnis und zum Status der Geschlechter liefert der Merkmalskatalog nicht. Einen vagen Hinweis liefert der Merkmal 38 – die Trennung heranwachsender Jungen von ihrer Familie. Demnach werden in den GmgB deutlich häufiger als in den Gesellschaften der Kontrollgruppe heranwachsende Jungen für eine bestimmte Zeit von Müttern und Schwestern getrennt. Dabei sind die partielle und vollständige Trennung in den GmgB schwach überrepräsentiert. Bei der partiellen Trennung ist es den Jungen weiterhin erlaubt, sich bei ihrer Familie aufzuhalten und mit ihnen zu essen. Lediglich zum Schlafen suchen sie eine eigens für sie vorgesehene Hütte auf. Für die vollständige Trennung gibt es verschiedene Verfahrensweisen. Die hier dominierende ist zugleich die extremste. Die Jungen werden vollständig von ihrer Familie getrennt. Bis zu ihrer Initiation leben sie, mitunter sogar mehrere Jahre, mit gleichaltrigen Jungen, ganz auf sich gestellt, fernab von ihren Familien und weit entfernt von der nächsten Siedlung in eigenen Hütten und besuchen hier die sogenannte Buschschule. Die Ausbildung gilt als Vorbereitung und als zwingende Voraussetzung für die Initiation und die sich hieran anschließende Aufnahme in die Welt der Erwachsenen, der Männer und nicht selten der Bünde.

Hinsichtlich der hierarchischen und politischen Komplexität lassen sich zwischen den beiden Gruppen keine auffälligen Unterschiede feststellen. Eine Ursache hierfür ist die sich aus zwei Teilen zusammensetzende Merkmalsdefinition. Betrachtet man dagegen die Teilmerkmale im Einzelnen so lassen sich durchaus Unterschiede erkennen. Demnach sind in GmgB Strukturen mit drei hierarchischen Ebenen schwach unter-, solche mit vier Ebenen schwach überrepräsentiert. In Bezug auf die Komplexität entspricht der Anteil der staatenlosen Gesellschaften dem in der Vergleichsgruppe erzielten Anteil. Kleine Stämme oder Häuptlingstümer sind in GmgB hingegen selten, größere Häuptlingstümer und kleine Staatsgebilde etwas häufiger nachgewiesen als bei GogB.

Hinsichtlich der sozialen Stratifizierung sind nur geringfügige Unterschiede zu erkennen. Demnach ist die komplexe Stratifizierung in Klassen sowie individuelle Statusunterschiede bedingt durch Wohlstand in den GmgB schwach überrepräsentiert, die übrigen ausgewiesenen Formen der sozialen Stratifizierung (Adel, Eliten) hingegen schwach unterrepräsentiert,

die Kastengliederung auffällig bedeutungslos.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass geschlechtsspezifische Bestattungssitten in allen nachgewiesenen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Kontexten auftreten können. Signifikante kulturelle Rahmenbedingungen lassen sich demnach für Gesellschaften mit geschlechtsspezifischen Bestattungssitten nicht erkennen. Gleichwohl zeigen sich einige Tendenzen und graduelle Zusammenhänge. So sind sesshaft lebende, Ackerbau und Viehzucht betreibende, patrilineare und patrilokale, exogame Klans und Gesellschaften mittlerer politischer Komplexität überrepräsentiert. Überdies zeichnet sich in der Erziehung, Arbeitsteilung, Vererbung und dem Zugang zu politischen Ämtern eine mitunter klare geschlechtsspezifische Polarisierung ab.

Dieses Ergebnis steht auf den ersten Blick im Widerspruch zu Binford's Studie (1971) zum Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Komplexität und dem Differenzierungsgrad der Bestattungssitten. Binford vermutete, dass in Gesellschaften geringer Differenzierung bei Bestattungen vor allem biologische Parameter wie Alter und Geschlecht sowie individuelle Fähigkeiten berücksichtigt werden, während in komplexen Gesellschaften unterschiedliche soziale Statuspositionen zur Verfügung stehen und folglich biologische Merkmale und individuelle Fähigkeiten des Verstorbenen keine oder allenfalls eine untergeordnete Rolle spielen dürften (ebd. 18). Demnach sei in Jäger- und Sammlergesellschaften ein höheres Aufkommen alters- und geschlechtsspezifischer Bestattungsweisen zu erwarten als in Ackerbau- oder Viehzüchtersgesellschaften. Zur Untersuchung dieser Hypothese zog Binford 40 Gesellschaften heran (ebd. Tab. 1), ohne diese Auswahl zu erläutern. Dabei ist in vier Fällen – Alor, Ashanti, Mossi, Tikopia – unklar, worauf sich der Nachweis geschlechtsspezifischer Unterschiede im Bestattungsbrauch bezieht, da die zitierte Literatur diesbezüglich keine Hinweise liefert. Dagegen werden die Jivaro irrtümlich als nicht geschlechtsspezifisch eingruppiert, obwohl es gerade für sie sehr aussagekräftige Hinweise gibt (siehe hierfür Karsten 1935, 460). Dennoch sieht Binford seine These als bestätigt an. „Among hunters and gatherers, 12 of the 15 cases gave some recognition to sex differences, while only six of the cases reported distinctions in social position not reducible to sex or age differences. This observation confirms our expectation regarding the correlation between the basis of status differentiation among hunters and gatherers and the characteristic of the social persona given recognition in distinctive mortuary treatment“ (1971, 20). Die von Binford veröffentlichten statistischen Ergebnisse (ebd. Tab. 2) unterstützen dieses Ergebnis nicht. Hier treten alters- und geschlechtsspezifische

### *III. Geschlechtsspezifische Bestattungssitten*

Unterschiede in vergleichbarer Häufigkeit in Jäger- und Sammlergesellschaften sowie bei Ackerbauern und Viehzüchtern auf. Wie er dennoch zu der zitierten Einschätzung kommen konnte, bleibt somit unklar.

Die hier durchgeführte Neubetrachtung bestätigt das von Binford tatsächlich erzielte Ergebnis: Demnach sind geschlechtsspezifische Bestattungssitten nicht auf Gesellschaften geringer Komplexität mit aneignenden Wirtschaftsformen beschränkt. Stattdessen treten sie in sesshaften Ackerbaugesellschaften unterschiedlichster sozialer und politischer Differenzierung auf. Die angeführten geschlechtsspezifischen Rollen-, Normen- und Statusvorstellungen als Ursachen für den geschlechtsspezifischen Umgang mit Verstorbenen stehen demnach nicht in dem von Binford vermuteten kausalen und zugleich unilinearen Zusammenhang zur Wirtschaftsform und der sozialen, politischen Komplexität der Gesellschaften. Sie reflektieren stattdessen die Konzepte der Bestattenden zum kulturellen Geschlecht und liefern Hinweise auf geschlechtsspezifische Rollen-, Normen-, Statusvorstellungen. Diese Vorstellungen werden allerdings nur selten explizit formuliert, sondern müssen aus den kulturellen Handlungen erschlossen werden. Der Kulturbereich der Bestattungssitten bildet da keine Ausnahme. Hier erlauben Art und Weise der Bestattung, insbesondere die Wahl der unterschiedlichen Bestattungsarten und -orte, Rückschlüsse auf das Geschlechterkonzept. Wo dies in den Bereich des Todes hineinreicht, sind es zumeist die weiblichen Verstorbenen, die, ebenso wie kleine Kinder, mit geringerem Aufwand, in bescheideneren Gräbern und an unbedeutenderen Orten die letzte Ruhe finden.

Geschlechtsspezifische Bestattungssitten sind ein weit verbreitetes Phänomen. Sie können deshalb nicht als außergewöhnliche oder gar singuläre Bestattungsform erachtet werden. Viele der ethnologisch beobachtbaren Aspekte entziehen sich allerdings der archäologischen Erfassung, da sie sich nicht materiell niederschlagen. Gleichwohl lassen sich im Vergleich der hier erfassten ethnologischen Fallbeispiele mit den zuvor erörterten Befunden der älteren Römischen Kaiserzeit zumindest Ähnlichkeiten erkennen. Trotz der Gefahr, einer allzu schlichten Gegenüberstellung zu erliegen, seien diese im Folgenden erörtert.