

Fruchtbarkeitsrituale und Verdienstfeste im Umkreis der Kafiren

KARL JETTMAR, Heidelberg

Die gewaltige Gebirgszone nördlich vom Panjab und vom Kabultal wurde bis zum zweiten Weltkrieg von der Ethnologie zu Unrecht vernachlässigt. Die besten Berichte stammen von Beamten und Offizieren. Man glaubte, mit der Bekehrung der Kafiren des Hindukusch zum Islam, die in den Jahren 1895/96 erfolgte ¹⁾, sei der einzig lohnende Komplex zerstört worden ²⁾.

Die Situation hat sich inzwischen gründlich geändert. Feldforschungen, die zum guten Teil auf die Initiative des so früh verstorbenen Adolf Friedrich zurückgehen, haben gezeigt, daß das Heidentum der Kafiren keineswegs isoliert dastand ³⁾. Abgesehen von der bereits lange bekannten, aber wenig beachteten Stammesreligion der Kalash ⁴⁾ besaßen auch die übrigen Dardvölker, die in den Gebirgen zwischen Kafiristan und Kaschmir leben, sowie die Burushaski sprechenden Gruppen am Nordrand dieses Raumes religiöse und soziale Systeme, die dem der Kafiren verwandt sind. Überall treffen wir ähnliche religiöse Grundideen, von dem herrschenden Islam wenig beeinträchtigt. Auch soziale Institutionen kehren in derselben Ausbreitung wieder. Die örtlichen Unterschiede lassen sich als Variationen und Kombination bestimmter Hauptthemen auffassen, so daß man in Versuchung ist, von einem Kulturareal verwandter Strukturen zu sprechen, einem „Größeren Kafiristan“ ⁵⁾, das Völker der kafirischen und dardischen Sprachen sowie die Träger des Burushaski umfaßt. Dies an wenigen Beispielen zu belegen, ist Aufgabe der Studie.

I.

Unter den Texten, die das Werk Lorimer's über die Burushaski-Sprache enthält, findet sich eine Erzählung über „Sing von Hindi und dessen Sohn Daltas Manūko“ ⁶⁾. Im Verlauf der Geschichte kommt Daltas Manūko auf der Flucht vor seinem Vater in das Dorf Pisan. Dort wird er bald auf Grund seiner körperlichen Schönheit hochgeschätzt. Die Männer treten zusammen und sagen: „Keiner von uns soll ihn töten! Wie einem Ziegenbock wollen wir ihm Zugang zu unseren Häusern gewähren. So werden wir von ihm eine gute Nachkommenschaft erhalten.“ Ein Mann verheiratet ihn mit seiner Tochter und man gibt ihm Gelegenheit, sich anzusiedeln. Nach einer Weile freilich kommen die Frauen zusammen und beschwerten sich bei ihren Männern, daß Daltas Manūko nicht daran denke, die ihm auferlegte Pflicht zu erfüllen. Möglicherweise hängt das (ohne daß wir darüber mehr erfahren) damit zusammen, daß Daltas Manūko seine junge Frau liebt, die ein Kind von ihm erwartet, — aber dafür hat man im Dorf wenig Verständnis. Er wird schließlich erschlagen.

¹⁾ Lentz, 1937, S. 257.

²⁾ Heine-Geldern, 1957, S. 281f.

³⁾ Übersicht bei Jettmar, 1960c.

⁴⁾ moderne Berichte: Morgenstierne, 1947, Siiger, 1956.

⁵⁾ Elphinstone, 1815, zeigt dieses „größere Kafiristan“ auf seiner Karte.

⁶⁾ Lorimer, Bd. II, 1935, S. 263.

Es bedarf wohl keiner Diskussion, daß die Moral dieser Geschichte nichts mit der Wertordnung des Islams zu tun hat. Wir stoßen hier auf eine Haltung, die einer älteren Welt entstammen muß.

Dies wird durch eine Institution bewiesen, die Peter Snoy noch im Verlauf der Deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 bei den nichtislamisierten Kalash, und zwar nur in dem Tal von Birir antraf⁷⁾. Ein bis zwei junge Burschen, Budalák genannt, verbringen ein volles Jahr als Hirten bei den Ziegenherden. Sie gehen mit den Tieren auf die Hochweiden, bleiben auch während des Winters in den Ställen und dürfen während der ganzen Zeit kein Haus betreten. Nach Ablauf der Frist kehren sie mit dem Weideabtrieb im Herbst zurück und reihen sich im Rahmen eines Festes in die Dorfbewohnerschaft ein. Bei dem Fest können sie jeder anwesenden Frau gegenüber sexuelle Rechte geltend machen. Kein Mann darf dagegen Einspruch erheben, im Gegenteil, man sieht in den Gunstbeweisen der Burschen eine hohe Ehre: sie kommen ja aus einer reinen, überirdischen Welt, nahe den Gipfeln, auf denen die Götter wohnen, und sind voll des Segens.

Zu dieser Geschichte konnte nun der Verfasser im September 1964 bei einem kurzen Besuch in der Landschaft Punyal, und zwar im Dorf Bubur eine verblüffende Parallelversion aufzeichnen⁸⁾:

In heidnischer Zeit trat hier der Dorfrat im Herbst zusammen und wählte einige Männer aus, denen die Aufgabe anvertraut wurde, die heranwachsende männliche Jugend in einer Versammlung zu mustern. Zwei schöne, starke, sexuell besonders gut entwickelte Burschen wurden ausgewählt, die nun in den nächsten Wochen mit allen guten Dingen gefüttert wurden, die die reiche Landschaft zu bieten hat — mit Brot und Ghi, mit Fleisch, Obst und Wein. Sie waren aber in dieser Zeit zu strengster Enthaltbarkeit gegenüber Mensch und Tier verpflichtet. Jede Verletzung des Gebots wurde sofort mit dem Tod geahndet. Im Dezember, „wenn dich sie Ibexe paaren“ — es wird angenommen, daß das zur Zeit der Wintersonnenwende geschieht — fand dann ein großes Fest statt, in dessen Verlauf die Burschen alle Häuser des Dorfes besuchten. Dabei sollten sie wiederum sexuelle Rechte gegenüber den Frauen geltend machen. In wievielen Häusern das geschah, darüber war keine Klarheit zu gewinnen, wohl aber, daß eine solche Ausdehnung des Besuches eine hohe Ehre bedeutete und Fruchtbarkeit und Segen brachte. Unmißverständlich ist jedenfalls die Angabe, daß man die Geschlechtsorgane der Burschen mit Henna färbte und mit Butter salbte.

Vergleicht man diesen Bericht mit der Erzählung Lorimer's aus dem Hunzaland und dem von Snoy aufgezeichneten Brauchtum der Kalash, so stellt man fest, daß Punyal zwar sehr viel näher am Hunzaland liegt, trotzdem aber stärkere Übereinstimmungen mit den Kalash bestehen. In beiden Fällen werden meist ausgewählte Mitglieder der Jungmannschaft aktiv, und zwar im Rahmen eines Festes. Daltas Manüko hingegen wird ausdrücklich als verheiratet erwähnt. Wir erfahren von keiner zeitlichen Einschränkung seiner Pflichten.

Eine neue Version konnte vom Verf. schon im Jahre 1958 im Haramoshtal, im Nordosten der Gilgit-Agency notiert werden. Dort führte man ihn zu einem aus rohen Steinen aufgeschichteten Altar, der in fast 3000 Meter Seehöhe auf der dem gewaltigen Gipfel des Haramosh zugekehrten Bergflanke liegt. In die aufgeschichteten Steine gesteckte Wacholderzweige, die erst zum Teil vertrocknet waren, stammten von Frauen, die auch heute noch den Platz aufsuchen, um von einem weiblichen Genius Kindersegen zu erleben. Hier kamen einmal im Jahr die Frauen des Dorfes zusammen, um die große

⁷⁾ Für diesen Hinweis sei hiemit herzlich gedankt. Der Verfasser gehörte der gleichen Expedition an, verbrachte aber den Winter 1955/56 in Kabul, wo er erkrankte.

⁸⁾ Im Verlauf einer Reise, die vom Südasien-Institut, Heidelberg, finanziert wurde und dem Besuch ethnologischer, archäologischer und soziologischer Forschungsstätten in Westpakistan diente, kam der Verfasser in der zweiten Septemberhälfte nach Gilgit. Dort wurde ihm ein Besuch Punyals erlaubt. Ihn begleitete sein alter Dolmetscher Rhabar Hassan.

Göttin Murkum zu verehren. Bei diesem Fest wurde eine Ziege getötet und verzehrt⁹⁾ — anstelle eines Ibex, den die Göttin früher zu senden pflegte. Vermutlich handelt es sich um einen Kommuniionsritus, denn die Göttin war einst selbst in Gestalt eines Steinbocks erschienen, um den Kult anzubefehlen. Schlachtung und Verteilung des Opfers aber durften nicht von den Frauen vollzogen werden, das war Aufgabe eines Priesters, des einzigen Mannes, der sich in dem Kreis blicken lassen durfte. Dieser Priester, der Zhabán, tanzte vor der Gottheit, nach einigen Angaben nackt. Er wurde dabei von den Frauen angegriffen und mißhandelt. Dafür besaß er Rechte, die ihm den Beinamen „Bock der Frauenherde“ eintrugen.

Es ist ganz sicher, daß man mit weiterer Feldforschung zusätzliche Varianten des Komplexes zutage fördern wird. In Hunza z. B. wurden — wie H. Berger mitteilte — besonders verdiente Krieger mit sexuellen Privilegien belohnt, die ihnen den Titel „Ziegenböcke“ eintrugen. Es sei nur betont, daß sich die Unterschiede zum Teil aus den strukturellen Besonderheiten der einzelnen Lokalkulturen erklären lassen. Wenn bei den Kalash meist noch unschuldige Hirtenknaben die Rolle des Budalák übernehmen, dann hängt das damit zusammen, daß ihnen generell religiöse Aufgaben zufallen. Sie vollziehen zahlreiche Opfer. Auch schamanistische Riten sind hier merkwürdig diffus. Im östlichen Dardgebiet hingegen ist die Tendenz vorhanden, religiöse Aufgaben an Einzelpersonen zu delegieren.

II.

Die Rolle des Zhabáns beim Kultfest der Frauen im Haramoshtal gibt uns einen Anhaltspunkt, das Hexenwesen der Gilgit-Agency zu verstehen. Von diesen Hexen, den Rū.i, nimmt man nämlich an, daß sie geheime Zusammenkünfte haben, bei denen ein Mensch geschlachtet und roh verzehrt wird. Der Unglückliche wird in Gestalt einer Ziege angeschleppt. Ein mit den Hexen verbündeter Mann, der Mitū, schlägt ihr den Kopf ab. Der fällt zu Boden und verwandelt sich in den Menschenkopf zurück. Man erkennt das Opfer, das wenige Tage später sterben wird — wenn nicht der Mitū einen Ausweg weiß. Offenbar muß nachvollzogen werden, was der Seele in Tiergestalt widerfahren ist⁹⁾.

Man darf annehmen, daß hier ein weit verbreiteter Frauenkult, vom Islam geächtet, zur „schwarzen Messe“ entartet ist. Der Mitū ist der dämonische Nachfolger des Zhabán. Ähnliche Erzählungen sind aus Hunza¹⁰⁾ und dem Kalashgebiet¹¹⁾ bekannt.

III.

Ähnlich vielfältig und doch immer wieder die gleichen Motive variierend ist im ganzen Bereich das Verdienstfestwesen, das im Zusammenhang mit Malsetzungen steht.

Die größte Aufmerksamkeit haben zweifellos die Verdienstfeste der Kafiren erfahren, die das Aufsteigen des Mannes in der sozialen Skala ausdrücken und gleichzeitig regulieren. Bei den Kafiren wurde das Geschick eines Dorfes von einer Ratsversammlung gelenkt, deren Mitglieder den Titel „Dschast“ trugen¹²⁾. Um Dschast zu werden, mußte man Feste geben, bei den Kam z. B. einundzwanzig im Laufe von drei Jahren, wobei zehn für die bereits amtierenden Genossen, elf aber für den gesamten Stamm abgehalten wurden. Bei der Bewirtung durften nur fehlerlose Tiere und ausgesuchte Speisen verwendet werden, und zwar so reichlich, daß es gelegentlich zu vollständiger Verarmung des Festgebers kam. Er hatte einige komplizierte Zeremonien über sich ergehen zu lassen. Gleichzeitig mit ihm avancierte eine Frau, die allerdings nur das Recht erwarb, Schuhe

⁹⁾ Hiezu vgl. Lorimer, 1929, S. 351.

¹⁰⁾ Schomberg, 1935, S. 206—208.

¹¹⁾ Snoy, 1962, S. 202.

¹²⁾ Robertson, 1896, S. 449—473.

zu tragen, die mit den Haaren von Ziegen oder Wildziegen (Markhor) verziert waren ¹³⁾, und sich an bestimmten Tänzen zu beteiligen.

Über dem Dschast gab es als weitere Stufe den Mir. Bei anderen kafirischen Stämmen sind Titel bekannt, die nur von demjenigen erreicht werden konnten, der sich nicht allein durch Bewirtungen, sondern auch durch Tötungen hervorgetan hatte ¹⁴⁾.

Andere Feste bei den Kafiren gehörten zum Totenritual ¹⁵⁾. Sie waren weniger mit der oberirdischen Beisetzung der Leiche in hölzernen Kisten verknüpft, als vielmehr mit der Errichtung einer Holzstatue des Verstorbenen, die bei Erwachsenen nach etwa einem Jahr erfolgen konnte. Je nach seiner Bedeutung und dem Umfang des Festes wurde er in einer bestimmten Pose dargestellt — stehend, sitzend oder auf einem, ja sogar auf zwei Pferden reitend. Auch Frauen hatten ein Anrecht auf die Errichtung solcher Denkmäler — es handelt sich um jene Gruppe von Holzschnitzereien, die seit langem den Stolz einiger weniger Museen bilden ¹⁶⁾.

Nun ist seit langem bekannt, daß unmittelbare Nachbarn der Kafiren ähnliche Brauchtumskomplexe haben. Die Totenfiguren der Kalash z. B. können nur von Fachleuten von denen des Kafirengbietes unterschieden werden ¹⁷⁾. Die Pashai-Stämme waren besonders eifrig, die Anzahl der Erschlagenen an solchen Denkmälern festzuhalten ¹⁸⁾. Dabei können diese Holzfiguren mit ihrem Hintergrund an gestuften Festen nicht von Steinsetzungen megalithischen Charakters getrennt werden. Das zeigt gerade die sorgfältige Zusammenstellung von Snoy ¹⁹⁾. Der Menhir ist ebenso Totendenkmal, nur ist für seine Errichtung lediglich die Tötung einer Ziege erforderlich.

Nach unseren bisherigen Erfahrungen müßten wir einen verwandten Komplex auch im östlichen Dardgebiet erwarten. Tatsächlich kannte man aber bis vor kurzem nur wenige archäologische Denkmäler, die vielleicht in demselben Kontext stehen, und eine Zeremonie, die für Frauen abgehalten wird.

Das archäologische Indiz sind Plattformen, die Biddulph ²⁰⁾ beschreibt: An ihrer Peripherie erhebt sich, etwa ein Meter hoch, ein Kreis aus Felsblöcken, deren Flachseite nach außen gerichtet ist. Darauf liegt ein zweiter Kreis fast ebensogroßer Steine, mit der flachen Seite nach oben gerichtet, leicht überkragend. Das Zentrum dieser Konstruktion, die etwa zehn Meter im Durchmesser haben kann, ist mit Schutt gefüllt. Die am besten erhaltene Anlage befindet sich in der Nähe von Gupis.

Den ethnologischen Hinweis liefert die im Jahre 1907 erschienene Arbeit Ghulam Muhammad's ²¹⁾. Er erzählt, daß es in Gilgit eine seltsame Zeremonie gab, die für alte Frauen abgehalten wurde, wenn sie ihr ganzes Leben tugendhaft und in ehelicher Treue verbracht hatten. Für sie wurde ein „Seelo-ai-Thali“, d. h. ein „Sitz der Keuschheit“ errichtet, und zwar von ihren eigenen Verwandten (nicht denen des Mannes). Es handelte sich um eine quadratische Steinplattform von etwa fünf Meter Seitenlänge und einem Meter Höhe. Am Tage der Feier versammelte sich die gesamte Sippe um dieses Denkmal. In Seide gekleidet setzte man die Frau auf eine Bank, die auf der Plattform stand. Dann wurde eine weiße Ziege gebracht. Sie war mit einem seidenen Turban geschmückt — wie der Sippenälteste, der die feierliche Handlung leitete. Man führte sie zu dem Aufbau, mit dem Kopf nach Westen, und sprach sie mit folgenden Worten an: „Oh du weiße Ziege, wenn unsere Verwandte (Tochter etc.) zeit ihres Lebens einen ehrlichen, tugendhaften und frommen Wandel geführt hat, wenn sie frei ist von den Sünden der Falsch-

¹³⁾ Robertson, 1896, S. 451.

¹⁴⁾ Snoy, 1962, S. 181.

¹⁵⁾ zusammenfassend Snoy, 1962, S. 187—193.

¹⁶⁾ Edelberg, 1960.

¹⁷⁾ Schomberg, 1938, S. 49—52.

¹⁸⁾ Lentz, 1937b, 1938.

¹⁹⁾ 1962, S. 190.

²⁰⁾ 1880, S. 57f.

²¹⁾ 1907, S. 102.

heit, des Diebstahls der Unzucht und des Betrugers, dann bitte grüße den Sitz, um diese gerechte und heiligmäßige Frau zu ehren!“ Hatte die Frau ein exemplarisches Leben geführt, dann bestätigte die Ziege ihre Tugend, indem sie den Sitz berührte. Die Versammlung brach alsbald in Hochrufe aus, mehrere Ziegen wurden geschlachtet und eine große Bewirtung begann. In allen Streitigkeiten rühmten sich die Söhne fortan, sie hätten eine „Seelo“, eine keusche Frau, zur Mutter.

Wenn jedoch die Ziege dem Sitz die Ehre versagte und meckernd davonlief, bedeutete das eine schreckliche Schande für die Verwandten.

So kurios die Erzählung auf den ersten Blick erscheinen mag, sie erklärt sich doch aus denselben Vorstellungen, die dem Verdienstfestwesen der Kafiren zugrunde liegen. Erinnern wir uns, daß dort der wesentliche Gewinn für die Frau darin bestand, Schuhe mit Ziegen- oder Markhorhaaren zu erhalten, also Tieren, die auch bei den Kafiren als rein und heilig gelten. Eine Frau darf, besonders dann, wenn sie als Gebärerin der unteren, chthonischen Sphäre verhaftet ist, mit ihnen in keinerlei Kontakt treten. Dieses Tabu wird hier durch den feierlichen Nachweis der Tugend aufgehoben. Das Mitspielen der Ziege bringt die Bestätigung, daß die Frau nunmehr auch zugelassen war in der oberen Welt, mit ihren Gipfeln und Gletschern, Wacholderbäumen und Steinböcken. Wenn jetzt der Verfasser den Hinweis erhielt, daß nur Frauen diese Zeremonie durchlaufen können, die schon jenseits der Wechseljahre stehen, paßt das genau in den Rahmen, ebenso wie die merkwürdige Angabe, daß „Seelo“-Frauen Kreuzungen und Weggabelungen umgehen müssen. Weggabelungen erinnern an Flußmündungen, und diese gehören notwendig der unteren Welt zu.

Aber schon die Deutsche Hindukusch-Expedition 1955/56 erfuhr, daß im östlichen Dardgebiet Verdienstfeste auch für Männer abgehalten wurden. Snoy fand im Haramoshtal bei Kutwal, unweit vom Ende des Gletschers, im Hochwald einen offenen Platz, der ihm als Biyak, d. h. als Versammlungsplatz einer längst aufgegebenen Siedlung erklärt wurde. Darauf standen Menhire, die zum Teil noch existierenden Sippen zugeordnet waren. Jeder solche Menhir soll im Laufe eines siebentägigen Festes, bei dem eine große Anzahl von Tieren geschlachtet wurde, vom Berg herabgekommen sein, wenn das Fest ordnungsgemäß vollzogen und nicht durch die rituelle Unreinheit einer Frau gestört worden war. Das Blut der geschlachteten Tiere mußte den Boden des Biyaks bedecken. Es wurde viel Wein getrunken, eine sexuelle Orgie schloß sich an.

1958, als der Verfasser hier weitere Befragungen durchführte, ergab sich, daß die Steinsetzungen jeweils die Abspaltung einer neuen Sippe bezeichneten. Der Name des Festgebers wurde zum Sippennamen der Nachkommen. Der Stein bildete ihr kultisches Zentrum, das in den Hochzeitszeremonien eine wichtige Rolle spielte²²⁾.

Noch ein weiteres Element der Kafirenkultur wurde 1955 bei den östlichen, Shina sprechenden Darden festgestellt — die Aussetzung der Toten. Adolf Friedrich entdeckte in Punyal Anlagen, deren Kern eine etwa quadratische unterirdische Kammer darstellte. Darin wurden die Toten niedergelegt, bis der Zerfall erfolgte. Dann setzte man die Schädel auf eine Stufe, die den Hintergrund der Kammer bildete, die übrigen Knochen aber schob man in vier Nischen, zwei an der rechten, zwei an der linken Wand, nach Geschlechtern getrennt. Über dieser Kammer, die man über eine kleine schräge Rampe an der Vorderseite erreichte, erhob sich in einem Fall (Bubur) ein Haus mit einer Lichtöffnung in der Mitte des Dachs, das als „Moschee“ bezeichnet wurde — wie um den frappant nichtislamischen Charakter zu verschleiern. Meist scheint aber nur ein Viereck aus Mauern, ohne Eingang, die Lage markiert zu haben (Gakuch).

Im Herbst 1964 erhielt der Verfasser Angaben, die nun plötzlich eine ideelle Verbindung zwischen diesen Sippengräbern und den Menhiren des Haramoshtalgebiets herstellen, jedoch auch den Zusammenhang mit dem alten Kafiristan bekräftigen. Man erklärte ihm, daß nur der solche Anlagen, „Danei-tarko“ genannt, errichten durfte, der

²²⁾ Vgl. Jettmar, 1958, S. 253.

ein großes Fest gegeben hatte. Dabei mußten soviel Ghi, Mehl, Wein und Ziegen verzehrt werden, daß sie ausgereicht hätten, die unterirdische Kammer (nach anderen Angaben: die steinerne Ummauerung) zu füllen. Nach dem Festgeber aber wurde von nun ab seine Nachkommenschaft benannt. Nur sie fand in dem Totenhaus Aufnahme. Gleichzeitig erhielt sie das Recht, im Dorfrat einen Vertreter, einen Yushtero, zu stellen. Es ist klar, daß es sich wieder um die feierliche Abzweigung einer Sippe handelt.

Auch andere Motive findet man in immer neuen Modifikationen wieder, durch fast alle Lokalkulturen der Gebirge, z. B. Ekstaseriten²³⁾. Erstaunlicherweise ist die Ähnlichkeit mit dem sibirischen Schamanismus besonders dort gegeben, wo der islamische Einfluß stark ist. Offenbar hat die Mißbilligung der bekehrenden Geistlichkeit, die sich in erster Linie gegen Opferrituale und Opferpriestertum richtete, den Ekstasetechniker weniger behelligt. Er erhielt damit sekundär eine zentrale Stellung in der Volksreligion²⁴⁾.

Es liegt nun auf der Linie der kulturhistorischen Ethnologie, diese vielfältigen lokalen Ausprägungen auf eine oder mehrere Grundkulturen zurückzuführen, „zurückzuschlüsseln“²⁵⁾, und sie dann wiederum durch Vergleich in größere Einheiten einzuordnen.

Solche Versuche sind im Grunde bereits vorhanden, wenn Baumann und Jensen die Kafiren rundweg als „Megalithvolk“ klassifizieren²⁶⁾. Die Gliederung der Kafirenkultur in zwei Straten, wie Snoy sie vornahm, bedeutet demgegenüber einen wesentlichen Fortschritt²⁷⁾. Der Verf. wagte sich noch weiter vor: Er unterschied westliche, auch im Kaukasus feststellbare Komplexe, sowie eine innerasiatische Komponente²⁸⁾.

Die Problematik solcher Versuche liegt in der Tatsache, daß Linguist und Historiker auf Grund ihrer soliden Quellen mit einem ganz anderen Aufbau rechnen. Forscher dieser Disziplinen würden annähernd folgendes Bild entwickeln: Die Berge wurden zunächst von altertümlichen Stämmen bewohnt, Vorfahren der Burushaski-Sprecher, vielleicht auch der Prasun-Kafiren. Dann drangen Völkerschaften ein, deren Kultur man an Hand der Veden und der avestischen Texte rekonstruieren müßte. Sehr bald gerieten sie unter stärksten iranischen Einfluß, andererseits wurden sie noch in vorchristlicher Zeit von der buddhistischen Mission erfaßt. Die Kuschana waren höchst imposante Nachbarn. Später, nach einer Periode der Unruhe, herrschte von Kabul aus eine hinduistische Dynastie über die Vorberge des Südens. Die buddhistischen Klöster bestanden in den Bergen weiter, noch um die Jahrtausendwende kopierte man hier eifrig religiöse Texte. Aber schon um die Mitte des 8. Jh. n. Chr. waren die Chinesen bis Gilgit vorgerückt. Anschließend machte sich der Einfluß Tibets geltend. Schließlich drang von verschiedenen Seiten her der Islam ins Land vor, und zwar in vielerlei Gestalt. In Gilgit muß er sich ungefähr im 16. Jahrhundert durchgesetzt haben²⁹⁾.

Die Spiegelung dieses reichen historischen Ablaufs in unserem Material ist geradezu kümmerlich. Auch Buddruss³⁰⁾, der beste Kenner kafirischer Mythen, hat nur verhältnismäßig vage Verbindungen zu vedischen Vorstellungskreisen zeigen können. Der Buddhismus, über ein Jahrtausend lang im ganzen Osten die herrschende Religion, scheint bis auf eine Reihe archäologischer Monumente fast spurlos vorübergegangen zu sein. Nur das iranische Element hat offenbar tieferen Eindruck gemacht. Woran mag das liegen?

Vermutlich müssen wir zur Erklärung auf die Hypothese rekurrieren, es habe das heute eklatante Nebeneinander von verschiedenen religiösen Schichten immer gegeben,

²³⁾ Material zusammengestellt in der noch unveröffentlichten Dissertation von E. Löffler-Friedl.

²⁴⁾ vgl. Jettmar, 1957c.

²⁵⁾ vgl. Schmitz, 1960, S. 217.

²⁶⁾ Jettmar, 1960a, S. 121.

²⁷⁾ Snoy, 1962, S. 237.

²⁸⁾ Jettmar, 1960c, S. 498.

²⁹⁾ Man vergleiche hiezu die verschiedenen Arbeiten Aurel Stein's (z. B. Stein, 1922).

³⁰⁾ vgl. Buddruss, 1960.

und zwar nicht nur als Gegensatz zwischen der Hochreligion einer kleinen Elite und der Volksreligion der Bauern, sondern auch innerhalb des Bewußtseins der einzelnen Stammesangehörigen.

Wir müßten weiter annehmen, daß die „Tiefenschicht“ ein unvergleichlich stärkeres Beharrungsvermögen besaß, vielleicht weil sie den Bedürfnissen der natürlichen und sozialen Umwelt entsprach. So blieb sie bestehen, während eine herrschende Religion von der anderen abgelöst wurde.

Die Tatsache einer solchen Spaltung des religiösen Bewußtseins ist längst bekannt. Hultkrantz³¹⁾ hat vor kurzem als Theoretiker auf die Möglichkeit hingewiesen, daß auch bei Naturvölkern solche sich eigentlich ausschließenden „Kulissen“ bestehen, die in verschiedenen Situationen ins Bewußtsein geschoben werden: Er spricht von religiösen Konfigurationen.

Den besten Beweis für eine unterschwellige Tradition liefern „ikonologische“ Überlegungen. Tucci³²⁾ hat soeben eine in Swat gefundene Stele beschrieben. Sie stellt eine weibliche Gottheit dar, deren Pose (sie trampelt auf einem Steinbock mit abgetrenntem Kopf) nur durch den Einfluß einer volkstümlichen Göttin vom Typus der Murkum-Krumai erklärbar wird.

Diese höchst erfreuliche Bestätigung enthebt uns freilich nicht der Notwendigkeit, nach der Herkunft und den Bildungsgesetzen der „Tiefenschicht“ zu fragen.

Wesentlich war die stets gegenwärtige Anschauung der Berge, das Erlebnis ihrer Reinheit und Gewalt. Hier mag es am Platze sein, von „religiöser Ergriffenheit“ als Dauerphänomen zu sprechen. Auch der Unvermeidlichkeit gewisser wirtschaftlicher Formen müssen wir einen Platz einräumen. Fruchtbarkeit muß hier erkämpft werden im Gegensatz zu dem Bedrängenden einer tropischen Umwelt. Mensch und Tier leben hier in enger Abhängigkeit, die Milchleistung z. B. wird fast als Adoption durch das weibliche Tier betrachtet. Die Konstanz solcher Bedingungen muß bei dem Angebot an fremden religiösen Ideen selektierend wirken.

Damit sollen nun weitgespannte ethnogenetische Zusammenhänge nicht geleugnet werden — in jener Zeittiefe, die nur der Archäologie zugänglich ist. B. A. Litvinskij informierte den Verfasser während des VII. Internationalen Kongresses für Anthropologie und Ethnologie 1964 in Moskau über einen neuen Fund kaukasischer Prägung im Pamir — was Schlußfolgerungen des Verfassers von 1960³³⁾ und seine Deutung eines Fundes von Bronzeäxten aus Darel³⁴⁾ bestätigt.

Literatur:

- Berger, H., 1954. Eine eigentümliche Analogiebildung im Verbum des Shina. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, H. 5, S. 84—90. München.
- 1956. Mittelmeerische Kulturpflanzennamen aus dem Burušaski. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, H. 9, S. 4—33. München.
- 1959. Die Burušaski-Lehnwörter in der Zigeunersprache. Indo-Iranian Journal, Vol. III, Nr. 1, pp. 17—43.
- 1960. Bericht über sprachliche und volkscundliche Forschungen im Hunza-Tal. Anthropos Bd. 55, S. 657—664.
- Biddulph, J., 1880. Tribes of the Hindoo Koosh. Calcutta.
- Buddruss, G., 1960. Zur Mythologie der Prasun-Kafiren. PAIDEUMA VII/4—6, S. 200—209.
- Edelberg, L., 1960. STATUES DE BOIS rapportées du Kafirstan à Kabul après la conquête de cette province par l'Émir Abdul Rahman en 1895—96. Arts asiatiques, tome VII, fasc. 4, p. 243—286.
- Elphinstone, M., 1815. An account of the Kingdom of Cabul and Its Dependencies in Persia, Tartary and India, View of the Afghan Nation, and the History of the Doraunee Monarchy. London.

³¹⁾ Hultkrantz, 1956.

³²⁾ Tucci, 1963. S. 146, 153.

³³⁾ Jettmar, 1960a, S. 131.

³⁴⁾ Jettmar, 1961b, S. 102f.

- Ghulam, Muhammad, 1907. Festivals and Folklore of Gilgit. *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. I, pp. 93–127. Calcutta.
- Heine-Geldern, R. v., 1957. Introduction: Urgent Anthropological Research. *International Social Science Bulletin*, Vol. IX, No. 3, pp. 281–291.
- Hultkrantz, Å., 1956. Configurations of Religious Belief among the Wind River Shoshoni. *Ethnos*, 3–4, S. 194–215.
- Jettmar, K., 1957a. Bergvölker zwischen Himalaya und Karakorum. *DIE UMSCHAU*, 57. Jg., 21. H., S. 656–659. Frankfurt am Main.
- 1957b. Schmiedebrauchtum im östlichen Hindukusch. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Bd. LXXXVII, S. 22–31.
- 1957c. Zur Kulturgeschichte eines Dardvolkes: Siedlungsgeschichte, Schamanismus und Jagdbrauchtum der Shin. 2 Bände (225 u. 196 Seiten). Ungedrucktes Manuskript, Wien.
- 1957d. Heidnische Religionsreste im Hindukusch und Karakorum. *Wissenschaft und Weltbild*, Juni 1957, S. 126–131. Wien.
- 1958a. Völkerkundliche Forschung im Haramoshgebiet (Gilgit-Agency). *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 83, H. 2, S. 252–256. Braunschweig.
- 1958b. Das kulturhistorische Ergebnis der Österreichischen Karakorum-Expedition. *Österreichische Hochschulzeitung vom 15. Dezember 1958*, S. 4. Wien.
- 1959. Urgent Tasks of Research among the Dardic Peoples of Eastern Afghanistan and Northern Pakistan. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, N. 2, pp. 85–96. Vienna.
- 1960a. Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern. *Tribus* 9, S. 121–134.
- 1960b. Soziale und wirtschaftliche Dynamik bei asiatischen Gebirgsbauern (Nordwestpakistan). *Sociologus* 10 (2): 120–138.
- 1960c. The cultural history of Northwest Pakistan. *Year Book of the American Philosophical Society*. pp. 492–499.
- 1961a. Ethnological Research in Dardistan 1958. Preliminary Report. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 105, No. 1, pp. 79–97.
- 1961b. Bronze Axes from the Karakorum. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 105, No. 1, pp. 98–104.
- Lentz, W., 1937a. Sprachwissenschaftliche und völkerkundliche Studien in Nuristan. *Deutsche im Hindukusch*, S. 247–284. Berlin.
- 1937b. Über einige Fragen der materiellen Kultur von Nuristan. *Zeitschrift für Ethnologie* LXIX, S. 277–306.
- 1938. Bestattungsformen in Nuristan. *Forschungen und Fortschritte*, 14. Jg., Nr. 11, S. 122–124 vom 10. April 1938.
- Litvinskiy, B. A., 1960. Archaeological Discoveries on the Eastern Pamirs and the Problem of Contacts between Central Asia, China and India in Antiquity. XXV. *International Congress of Orientalists, Papers Presented by the U.S.S.R. Delegation*. Moscow.
- Lorimer, D. L. R., 1929. The Supernatural in the Popular Belief of the Gilgit-Region. *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 507–536. July 1929.
- 1935, 1938. *The Burushaski Language*, Vol. I–III, Institutet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B: Skrifter XXIX, 1, 2, 3. Oslo 1935 (I, II), 1938 (III).
- Morgenstierne, G., 1947. *The Spring Festival of the Kalash Kafirs*. *India Antiqua, a Volume of Oriental Studies presented to Jean Philippe Vogel* C. I. E., Leyden.
- Robertson, Sir George Scott, 1896. *The Kafirs of the Hindu-Kush*. London.
- Schmitz, C. A., 1960. Die Problematik der Mythologeme „Hainuwele“ und „Prometheus“. *Anthropos* 55, S. 215–238.
- Schomberg, R. C. F., 1935. *Between the Oxus and the Indus*. London.
- 1938. *Kafirs and Glaciers. Travels in Chitral*. London.
- Siiger, H., 1956. *Ethnological Field-Research in Chitral, Sikkim, and Assam*. *Historisk-filologiske Meddelelser utgivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab*, Bd. 36, No. 2, København.
- Snoy, P., 1962. *Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur*. Inaugural-Dissertation, Frankfurt am Main.
- Stein, A., 1922. A Chinese Expedition across the Pamirs and Hindukush A. D. 747. *The Geographical Journal*, pp. 112–131. February 1922.
- Tucci, G., 1963. *Oriental Notes (II). An Image of a Devi Discovered in Swat and Some Connected Problems*. *East and West*, N. S., Vol. 14, Nos 3–4.

Anschrift des Verfassers: Univ.-Prof. Dr. Karl Jettmar, Südasien-Institut, Seminar für Ethnologie. Rohrbacherstr. 12, Heidelberg, BRD.