

## Vingilot – Beiträge zur Anthropologie

**Herbert W. Jardner**

### Ritualtextilien und der Lebenszyklus der Atoin Meto

Bisher wurden die Ritualtextilien alt-indonesischer Ethnien als Bestandteil ordnender Strukturen vorgestellt. Ordnennde Funktion kamen ihnen in den Beziehungen zwischen Menschen und übernatürlichen Wesen sowie zwischen Menschen verschiedener sozialer und politischer Gruppierungen zu. Die Hypothese der Einleitung, Textilien als Bestandteil symbolischer Kommunikationssysteme zu verstehen, ist durch die gegebenen Beispiele für indonesische Kulturen konkretisiert worden. Die Notwendigkeit der Organisation des natürlichen Milieus führt zur Entstehung von Kultur. Kultur konstituiert sich als ein System von bedeutungsvollen Zeichen, die Kommunikation und darüber hinaus Gesellschaft ermöglichen. Ritualtextilien, insbesondere ihre Musterung, sind in diesen Zusammenhang eingebunden: sie sind Medien einer intersubjektiven und interpersonellen Kommunikation.

Unsere Kenntnisse über Funktion und Bedeutung der Ritualtextilien der Atoin Meto Westtimors sind insgesamt unzureichend. Ihre Stellung kann im Moment daher lediglich durch die Beschreibung des allgemeinen alt-indonesischen Hintergrund genauer verstanden werden. Die Auswertung der vorhandener Quellen lässt aber die Vermutung zu, dass auch in Westtimor Ritualtextilien in den bisher hervorgehobenen Bereichen eingesetzt werden, nämlich

a) in den Ritualen des Lebenszyklus. In diesem Zusammenhang finden sie in den noch weitgehend geheimnisvollen *nono*-Ritualen ihre Verwendung, in denen es um die magische Beförderung der Fruchtbarkeit von Natur und Mensch geht, um die Integration der Lebenskraft (*smanaf*) eines Individuum in Lineage und

Namengruppe (*ume / kanaf*), den Übergang in einen anderen Status oder um die Ausgliederung aus dem *nono*-Zyklus von *ume* und *kanaf*.<sup>1</sup>

b) für eine soziale und politische Differenzierung. In diesem Zusammenhang vermitteln Ritualtextilien ihrem Besitzer ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer territorialen (politische Gruppierung; Schicht) oder zu einer sozialen (Verwandtschaft) Einheit. Als kooperierende Einheiten benutzen solche Verbände bestimmte Musterungen (Motiv und Farbe) zur inter-beziehungsweise intra-territorialen Abgrenzung. Auf diese Weise entstehen für die Mitglieder einer Atoin Meto-Gemeinschaft Faktoren, die ihr Wir-Gefühl und ihre Identität sichern und stabilisieren.

Daneben kommentiert diese Studie die Quellenlage über die Ritualtextilien der Atoin Meto im Bereich der Lebenszyklurituale zusammenfassend. Die differenzierende Funktion dieser Textilien behandelt das vierte und fünfte Kapitel meiner grundlegenden Untersuchung *Die Textilien der Atoin Meto: Variationen eines Stils* von 1988.

## 1. Das Ritual der Geburt

Eine Mythe berichtet, dass die Atoin Meto Feuer und gekochte Nahrung durch eine Beutelratte erhielten, die sich später in eine junge Frau verwandelte. Die Weise, auf die in diesem Mythos das Feuer entzündet wird, wiederholt sich anlässlich der Geburt eines jeden Kindes. Im rituellen Kontext bezeichnet man seitdem dieses besondere Feuer als *nono*-Feuer, das mit den gleichen

---

<sup>1</sup> Das *nono* genannte Konzept bildet einen der Schlüssel für die Vorstellungen, welche die Atoin Meto von der Interaktion mit der sie umgebenden Welt haben. Mit *nono* bezeichnen sie eine mittlere Position zwischen der Vorstellung von der Existenz einer Seelensubstanz und deren Wirksamkeit bzw. deren Nutzbarmachung in den Phasen der Lebenszyklen sozialer Gruppen. Schulte Nordholt (1971, S.72) definiert *nono* als die lebenspendende Fruchtbarkeit des Klans und die mit ihr verbundenen Rituale. Middelkoop (1963, S.21) interpretiert dieses Konzept ähnlich, wenn er die Fruchtbarkeitsmagie *le`u nono* dem Komplex der Riten für die Aktivierung der *le`u musu* (Kriegsmagie) gegenüberstellt. Die Bedeutung, die Middelkoop (1949, S.24) für den Vorstellungskomplex *nono* anbietet, ist trotz der weitgefassten Verwendung überraschend eindeutig: *nono* bezeichnet alles, was in Windungen wächst. Dieser Terminus bezieht dabei alles was rund ist, was sich mit den äußersten Enden berührt, und dient der Andeutung dessen, was richtig ist und sich in Harmonie befindet. In den Ritualen des Lebenslaufs der Atoin Meto erhält das *nono* hervorragende Bedeutung zu.

Materialien entzündet wird, die auch die Feuer-Mythe nennt. Der zukünftige Vater beschafft diese Materialien im fünften Schwangerschaftsmonat unter Darbietung von Opfern, die das *Feuer kaufen* genannt werden.<sup>2</sup>

Die Aktivitäten des werdenden Vaters parallelisieren die Erzählhandlung des Mythos, der vom Erwerb und den Zubereitungstechniken der ersten gekochten Nahrung berichtet. Die Zutaten für ein *nono*-Feuer werden zur Steigerung der Fruchtbarkeit der werdenden Mutter bis zur Geburt auf dem Speicherboden des Hauses (*ume*) zwischen dem Saatmais gelagert.<sup>3</sup> Die Bedeutung dieser mythischen Episode für das Ritual der Geburt besteht nun darin, dass der Mann, der das Feuer von der Beutelratte erwarb, zu den Menschen, denen er es brachte, in eine *feto-mone*-Beziehung trat. In diesem Zusammenhang symbolisiert das lebenerhaltende Feuer die lebenerhaltende Kraft der (männlichen) Frauengeber (*mone*), welche die gebärende Frau für den Fortbestand einer anderen Lineage zur Verfügung stellt. Kommt ein Kind zur Welt, wird zuerst das *nono*-Feuer entzündet. Erst wenn das Feuer brennt, wird die Nabelschnur mit einem Bambusspan durchgeschnitten, und das Kind von der Mutter getrennt. Die Verwendung vegetabiler Materialien garantiert, dass das Neugeborene nicht mit der gefährlichen Hitze (*menas*) von Metall in Berührung kommt. Nabelschnur, Bambusspan, Placenta (*ana olif*, jüngerer Bruder) und die Asche des *nono*-Feuers werden in ein Gefäß deponiert, das mit einem roten Tuch abgedeckt wird (die Farbe rot symbolisiert Blut und Fruchtbarkeit). Das abgedeckte Gefäß bestattet der Vater des Kindes in den Ästen eines *kusambi*-Baumes (*Schleichera oleosa*). Kleine Textilien wie das gerade erwähnte, bezeichnet Mattiebelle Gittinger als *token textiles*.<sup>4</sup> Es handelt sich bei ihnen um rituell bedeutende Textilien, die oft aus sich selbst heraus „heilig“ sind.<sup>5</sup> Mutter und Säugling legen sich auf eine Bank, unter der ein Feuer unterhalten wird, das mit Hilfe des *nono*-Feuers entfacht wurde. Dieses Feuer wird vier

---

<sup>2</sup> Die Notwendigkeit Feuer zu kaufen verbindet den Vater im Geburtsritual und den Verstorbenen im Ritual des Todes während seiner Reise ins westliche Jenseits. Der Kreislauf des individuellen Lebens beginnt und endet mit dem Kauf des reinigenden Feuerkauf.

<sup>3</sup> Middelkoop, 1949, S.26-31.

<sup>4</sup> Gittinger, 1979, S.22.

<sup>5</sup> Die Integration des Neugeborenen in das *nono* der Lineage beschreibt Middelkoop (1949, S.29) ausführlicher. Das rote Textil, mit dem die Placenta (respektvoll als *ano olif*, jüngerer Bruder angesprochen) abdeckt wird, stellt möglicherweise eine Parallele zu den *selimuts* dar, in welche die Atoin Meto die Leichen ihrer Verstorbenen einwickeln.

Nächte und vier Tage lang ununterbrochen in Gang gehalten. Albert C. Kruyt beschreibt, dass dieses Vorgehen deshalb erforderlich ist, damit der Körper der Wöchnerin nach den Anstrengungen der Geburt, die sie in der Umkreis übernatürlicher Mächte und des Todes gebracht haben, nicht in Verwesung übergeht.<sup>6</sup> Den benachbarten Bunaq (Zentraltimor) ist dieses *Kochen der Frau* nach der Geburt ebenfalls bekannt. Claudine Friedberg bringt diese Praxis mit dem Kochen der Erde durch die Sonne zu Beginn eines jeden neuen landwirtschaftlichen Zyklus in Verbindung.<sup>7</sup> Die Annahme erscheint plausibel, dass die Parallele, welche die Bunaq zwischen Frau und Erde herstellen, möglicherweise auch im Geburtsritual der Atoin Meto thematisiert wird. Um die weibliche Fruchtbarkeit wiederherzustellen, das heißt um den weiblichen Samen, das weiße Blut, zu erneuern, muss die Atoin Meto-Frau gekocht werden. Wie Getreide gekocht wird, um dessen Nährgehalt für die menschliche Ernährung zu erschließen, so „kochen“ die Atoin Meto ihre Wöchnerinnen getreu nach der Anweisung des Mythos, um ihr höchstes Gut, die Fruchtbarkeit, zu erhalten. Im Anschluss an das *Kochen der Frau* opfern die Atoin Meto den *pah tuaf*, den Geistern der Erde ein Schwein, um mit dessen auslaufendem Blut Mutter und Kind zu segnen.<sup>8</sup> Einen Teil des Opferbluts dieses *nono*-Schweins vermischt der Vater des Neugeborenen in einer Schale mit Wasser, Bananenblättern ein wenig Asche des *nono*-Feuers. Anschließend stellt er diese Schale in die Türöffnung des Geburtshauses. Quer über die Schale legt er sein Schwert.<sup>9</sup> Nur Heijmering beschreibt ausführlicher wie der Vater diesen *hainikie* genannten Zauber durchführt, und interpretiert dieses Vorgehen richtig als das rituelle Abkühlen (*mainikin*) der im Umkreis der Geburt entstandenen Überhitzung von Mensch und Haus. Alles Neue (*kase*), mit dem die Atoin Meto in ihrem Leben konfrontiert werden, muss auf diese Weise abgekühlt werden, damit die ambivalent empfundene Hitze des Übernatürlichen, welche die Harmonie der Gemeinschaft erheblich gefährden kann, nicht außer Kontrolle gerät.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Kruyt, 1923, S.372.

<sup>7</sup> Friedberg, 1980, S.279.

<sup>8</sup> Middelkoop, 1949, S.30.

<sup>9</sup> Vgl. Heijmering, 1845, S.279-282; Kruyt, 1923, S.369-381; Fiedler, 1929, S.43-45; Middelkoop, 1949, S.30.

<sup>10</sup> *Kase*, fremd und *meto*, einheimisch bilden ein antagonistisches Paar zur Bezeichnung kulturinterner und kulturexterner Objekte.

Am Morgen des vierten Tages kleidet sich die Schwester des Vaters in die Ritualtracht eines *meo* (eines Krieger-Kopfjägers) und übernimmt in dieses Ornat gekleidet die leitende Rolle im weiteren Ritualablauf.<sup>11</sup> Durch den Rückgriff auf ein *meo*-Ornats im Geburtsritual thematisieren auch die Ataoin Meto den Zusammenhang zwischen Kopfjagd, Fruchtbarkeit und besonderen Textilien, den Claudia Vogelsänger bei den Iban kennenlernte.<sup>12</sup>

Nach der Absicherung der biologischen Geburt gegen feindliche Atmosphären, der familiären Einführung in das *nono* der Ursprungslinieage, wird das Neugeborene in einem zweiten Schritt, seiner sozialen Geburt, der versammelten Gemeinschaft vorgestellt und in diese integriert. Die Aufgabe der Frau im *meo*-Ornat besteht in dieser Phase des Rituals darin, die Eltern des Kindes zu unterstützen, die durch das Ritual entstandene Hitze zu beseitigen. Gekleidet in die Tracht eines *meo*, der als der „männlichste Mann“ (*monef atonif*) gilt, fähig und mutig genug, der Macht übernatürlich kulminierter Hitze standzuhalten, hebt sie das Kind auf ihren Arm und verlässt, gefolgt von der Mutter, den Ort der Geburt. Beim Überschreiten der auf der Schwelle deponierten Schale taucht sie ihre Zehen in die Flüssigkeit. Die ihr nachfolgende Mutter taucht ihren Fuß auch in diese Flüssigkeit, und schleudert anschließend die Schale mit ihrem Fuß weit von sich.<sup>13</sup> Das Kind erhält zu diesem Zeitpunkt *einen schönen Schal, der nur für diese Gelegenheit hergestellt wurde*.<sup>14</sup> Ob dieses Gewebe das übertragene *nono* repräsentiert, das die neu erworbene Identität des Kindes bescheinigt, ist durch die vorhandenen Quellen nicht belegbar. Aus ihnen geht auch nicht hervor, ob die Kette des Textils undurchtrennt ist.

---

<sup>11</sup> Vgl. Middelkoop und Kruyt; Heijmering spricht von Tochter der Schwester der Mutter, einer Nichte des Vaters. S. a. die Abb. 9 in Gittinger, 1979, die eine Szene dieses Rituals in Amarasi abbildet.

<sup>12</sup> Die Ritualkleidung eines Kopfjägers (*meo*), sowie die zu ihrer Herstellung verwendete Verzierungstechnik und Musterung, stellt ein Privileg der Männer dar. Verwendet eine Frau diese Textilien ist die normale Ordnung der Gemeinschaft zeitweise aufgehoben. Auch der erfolgreiche *meo* präsentiert sich der Gemeinschaft (dem *usif*, Fürst) mit dem erbeuteten Kopf in vollem Ornat. Und ebenso wie das Neugeborene (und die eingehiratete Frau) trägt dieser erbeutete Kopf zur Anreicherung der Lebensenergie (*smanaf*) der Gemeinschaft bei. Neugeborenes, Frau und erbeuteter Kopf werden rituell in das *nono* der Gemeinschaft integriert. Die Verwendung von speziellen Textilien unterstreichen die Besonderheit dieses Ereignisses.

<sup>13</sup> Vgl. das unten erläuterte *oe miu*-Ritual (Kapitel 3.2.3), das im Rahmen des Totenrituals durchgeführt wird.

<sup>14</sup> Kruyt, 1923, S.374.

Vor dem Haus werden die drei, das Ritual vollziehenden Hauptpersonen mit Wasser besprenkelt, in dem sich kühlende Mineralien oder Pflanzen befinden. Am Ende dieser vier gefährlichen Nächte (*fai le`u*), in denen das Kind noch nicht vollständig in die Gemeinschaft integriert ist und in denen die rituelle Überhitzung Mutter und Kind aus dem alltäglichen Leben herausgehoben hat, findet ein gemeinsames Fest der beteiligten Lineages statt. Diesem Fest folgen die vier starken Nächte (*fai matanin*). Erst im Totenritual wird der hier eröffnete Kreis der *nono*-Rituale (der Rituale des Lebenszyklus) wieder geschlossen.<sup>15</sup> Im Totenritual kehrt dann auch die Zahl vier zurück: zwei Nächte nach dem Tod findet die Beerdigung statt, zwei Nächte später das *oe miu*-Ritual (s.u.).

## 2. Das Heiratsritual

Traditionelle Textilien sind unverzichtbarer Bestandteil der Kontrakte, welche die Atoin Meto in Rahmen einer Heirat zwischen Frauengebern und Frauennehmern schließen. Sie dienen als weibliche Gabe, welche die sozial Überlegenen Frauengeber (*mone*, männlich) ihren Frauennehmern (*feto*, weiblich) überreichen, wenn eine ihrer Frauen in eine andere Lineage einheiratet, und neue Beziehungen gegenseitiger Verpflichtung und Kooperation entstehen. Diese Frau wird von den Frauennehmern entsprechend dem sozialen Rang der Frauengeber vergütet. Einerseits geschieht dies durch zeitweises uxorilokales Wohnen sowie durch Arbeitsleistungen des Ehemannes für seinen *atoni amaf*.<sup>16</sup> Andererseits müssen männliche Gaben wie Büffel, Waffen, Silber, Geld und Korallen (*muti salah*) von der Lineage des Ehemannes für ihre Frauengeber aufgebracht werden.

Die Atoin Meto kennen zwei verschiedene Arten des Brautpreises, den *puah manus luman*, den leeren oder jungen Sirih-Pinang und den *puah manus mnasi*,

---

<sup>15</sup> Middelkoop (1949) diskutiert die augenblicklich wohl vollständigsten Details dieser Rituale.

<sup>16</sup> Der *atoni amaf* ist der väterliche Mann; der Mutterbruder der Ehefrau, der eine der einflussreichsten Position im Rahmen einer Lineage und der jeweiligen Lebenszyklusrituale bekleidet.

den alten Sirih-Pinang.<sup>17</sup> Die hohe Wertschätzung des Sirih-Pinang prädestiniert dieses Genussmittel dazu, als Unterpfand vertrauenswürdiger Vereinbarungen zu dienen.<sup>18</sup> In den Heiratsverhandlungen der Atoin Meto kommt dem Sirih-Pinang (als Brautpreis) eine doppelte Funktion zu:

a) im Rahmen der ersten Kontaktaufnahme leitet das gegenseitige Anbieten von Sirih-Pinang die Werbung um die Braut ein; außerdem entspricht diese Sitte der Etiquette höflicher Begegnung und Begrüßung - die Sirih-Pinang-Gabe ehrt den Gebenden und Empfangenden gleichermaßen;

b) daneben symbolisiert Sirih-Pinang die Heiratsfähigkeit der Braut und steht damit für die öffentliche Bekanntmachung einer anstehenden Verbindung.

Die Werbung beginnt bei den Atoin Meto mit einem Komplex sorgfältig ausgearbeiteter Tauschtransaktionen dem (*puah manus luman*), der die Funktion eines Zeichens gegenseitigen Einverständnisses erfüllt. Die Gaben bestehen zu Anfang im Austausch von kleineren Textil- und Geldgeschenken, entsprechend ihrer geschlechtlichen Klassifikation. Zu diesem Zeitpunkt übernehmen rituell gefaltete und zusammengeheftete, kleinere Gewebe (die Rolle, die Ernsthaftigkeit der Werbung zu symbolisieren.<sup>19</sup> Ein Gürtel (*mau ana*, kleiner *mau*), den die Frauengeber in den Tausch einbringen, ist das Symbol für die zukünftige Verbindung, welche die beiden Lineages einzugehen gedenken. Kommt eine versprochene Heirat zustande, steigen Wert und Umfang der anfänglichen Tauschtransaktionen, des *puah manus luman*, erheblich an. Für

---

<sup>17</sup> *Puah manus*, Sirih-Pinang: Arekanuß und Betelpfeffer, die mit Kalk vermischt gekaut, in allen offiziellen und rituellen Interaktionen mit einer besonderen Etiquette verbunden gereicht werden.

<sup>18</sup> Sirih-Pinang ist eine in Südostasien sehr beliebte, anregende Droge, die aus der Arecanuß, den Blättern des Betelstrauchs und gelöschtem Kalk zubereitet wird. Betel ist nicht allein Genußmittel, sondern vor allem ein Indikator sozialer Beziehungen. Die Herstellung der Betelpfrieme geschieht arbeitsteilig: die Männer beschaffen die Rohstoffe, den Frauen obliegt die Herstellung des Pfriems. Ein Mann kann nur für sich selbst einen Betelpfriem zubereiten. Täte er dies für einen anderen Mann, so würde er ausgelacht. Anders dagegen die Frauen; sie können Betel für andere Frauen, für ihren eigenen Mann und für andere Männer zubereiten. Gegenüber einem anderen Mann ist dies die höchste Ehrbezeugung. Besonders dicht liegen beim Überreichen des Betelpfriems Ehrbezeugung und enge Beziehungen beieinander: eigentlich kann eine Frau nur für ihren eigenen Mann Betel zubereiten. Tut sie dies jedoch für einen anderen Mann, so bedeutet dies die Gleichstellung beider Männer und birgt die Gefahr, daß diese Gleichstellung in der Ehre auch die Gleichstellung in der sexuellen Beziehung bedeutet. (vgl. auch Marschall, 1976, S.112; Stöhr:1981, S.552-559).

<sup>19</sup> Siehe die oben erwähnten „token textiles“; ebenfalls Heijmerring, 1845, S.123-125; Wetering, 1927, S.355-356; Schulte Nordholt, 1971, S.118.

eine wohlhabende Frauengeber-Lineage gibt Heijmering Zahlungen von bis zu 100 Textilien an; ansonsten ist in den Quellen zumeist die Rede von zwei *selimuts*. Wohlhabende Frauennehmer bringen 70 bis 80 Büffel in eine solche rituelle Transaktion ein; an anderer Stelle ist von „sieben Gewehren, acht Büffeln, drei Pferden und zwei Schnüren Korallen“ die Rede.<sup>20</sup>

Allgemein scheint es üblich zu sein, dass sich der Bräutigam in das Haus seiner Braut „hineinkauft“. Zu diesem Zweck hängen die Frauengeber

*vier »tjindies« (Indones. cindai, geblümter Seidenstoff; Schärpe) - Prachtmäntel - vor die nach einander zu durchschreitenden Eingänge von Hof und Wohnung. Der erste »tjindie« hängt vor der Außentüre, der zweite vor der Treppe, der dritte vor der Haustür und der vierte »tjindie« vor der dekorierten Brautkammer. An allen Eingängen stehen Türwächter, die den Bräutigam und dessen Familie nicht hereinlassen, bis diese eine Goldplatte fallen lassen. Diese Goldplatte ist dann Eigentum der Braut, die Prachtmäntel Eigentum des Bräutigams.<sup>21</sup>*

Um die neue Frau in Haus (*ume*) und Lineage (*ume*) der Frauennehmer aufnehmen zu können, ist ein weiteres Ritual notwendig. Dieses Ritual trägt den Namen *kasu nono*. Mit *kasu* bezeichnen die Atoin Meto die Geste, mit der ein *sarong* über den Kopf ausgezogen wird, womit die Braut *symbolically casts off her own »nono«*.<sup>22</sup> Gleichermaßen wie das Neugeborene muss auch die einheiratende Frau ihre Identität (ihren ursprünglichen identitätsstiftenden Zusammenhang) wechseln, um vollwertiges Mitglied in der *ume* ihres Mannes zu werden. Auch im *kasu nono*-Ritual symbolisiert ein Textil, mit den der Lineage eigenen Motive und Farben den Wechsel der Identität und belegt so die enge Verbindung, welche die Atoin Meto zwischen Textil und Identität annehmen. Das Ausziehen des *nono* wird den Brauteltern mit einem Geldgeschenk vergütet. Selbst im Falle einer Raubheirat wird dieses Ritual ernst genug genommen, wenn die Braut beim heimlichen Verlassen des Elternhauses ihren *sarong* abstreift, und auf der Treppe der elterlichen Wohnung zurücklässt.<sup>23</sup> Kommt eine Heirat nach einleitenden Tauschtransaktionen nicht zustande, müssen die Frauennehmer eine Geldbuße leisten, die mit dem Namen

<sup>20</sup> Gramberg, 1872, S.221.

<sup>21</sup> Heijmering, 1845, S.129-230; vgl. auch die Beschreibungen in Riedel, 1887, S.281 und Kruyt, 1923, S.360.

<sup>22</sup> Schulte Nordholt, S.1971, S.116; s.a. Middelkoop, 1931, S.253.

<sup>23</sup> Middelkoop, 1931, S.259.



*hele tais* (für das Ausziehen des Sarongs) erneut auf den Zusammenhang von Textil und sozialer Beziehung hinweist. Weiter müssen die Brautnehmer für das Schließen der Tür (*neka nesu*), die durch den Kauf von Textilien geöffnet wurde, einen Schal und ein Geldgeschenk als Entschädigung hinzufügen.<sup>24</sup>

### 3. Das Totenritual

Ritualtextilien besitzen eine bedeutende Funktion im sozialen Leben der Atoin Meto; sie sind Bestandteil der weiblichen Güter, die von den Frauengebern als Gegengeschenk an die Frauenehmer gegeben werden. Mit diesen Vereinbarungen zwischen zwei sozialen Gruppen zum Zeitpunkt einer Heirat werden Tauschtransaktionen eingeleitet, die im Totenritual erneut aktiviert werden. Ritualtextilien sind wesentlicher Bestandteil im Totenritual der Atoin Meto, für das die wertvollsten und schönsten Exemplare aufbewahrt werden.<sup>25</sup> Ohne letztendliche Sicherheit zu gewinnen, deutet manches darauf hin, dass auch im Totenritual Textilien im Zusammenhang mit dem *nono* der beteiligten Gruppen eingesetzt werden. Das Totenritual der Atoin Meto zählt zu denjenigen Ritualen, die relativ ausführlich beschrieben wurden, wobei die Funktion von Ritualtextilien immerhin angedeutet wird.<sup>26</sup>

Albert C. weist in seiner Beschreibung des Totenrituals der Atoin Meto darauf hin, dass *durch die Unterschiedlichkeit der Gebräuche in den verschiedenen Territorien deutlich dieselbe Linie zu sehen ist.*<sup>27</sup> Die verbindende Linie, die Kruyt vermutet, bezieht sich auf das Aufbahnen und Einwickeln der Leiche entweder in der Wohnung (*ume*) oder unter dem Reisspeicher (*lopo*). Ist

---

<sup>24</sup> Kruyt, 1923, S.359 und 367. Die zweite Art des Brautpreises, der *puah mnasi* oder alte Sirih-Pinang, kann erst im Lauf der Zeit an die Frauengeber gezahlt werden, da viele *ume* nicht in der Lage sind, die oft hohen materiellen Forderungen alleine aufzubringen. Zu diesem Zweck muss jede betroffene *ume* ihre eigenen Frauenehmer zur Kooperation mobilisieren. Die Übergabe männlicher Gaben wird in der Regel durch den *atoni amaf* mit einem Textil und durch ein Schwein erwidert. Die Vollständigkeit der Brautpreiszahlungen regulieren sowohl die Residenz des Ehepaares, als auch die Integration der Ehefrau in die *ume* ihres Gatten. Diese Integration ist erst möglich, wenn der größte Teil der Zahlungen geleistet wurde (Schulte Nordholt, 1971, S.115-116).

<sup>25</sup> Schulte Nordholt, 1971, S.46.

<sup>26</sup> V.a. Middelkoop, 1949.

<sup>27</sup> Kruyt, 1923, S. 387.

jemand gestorben, benachrichtigt man umgehend die Verwandten, an erster Stelle den für die Durchführung von Lebenszyklusritualen unverzichtbaren *atoni amaf* (als einflussreichsten Repräsentanten der Frauengeberlineage) des Verstorbenen. Einig sind sich alle Quellen auch über den Sachverhalt, dass der *atoni amaf* oder sein Stellvertreter bei einem Begräbnis unabkömmlich ist, und dass mit seiner Person eine besondere Funktion verbunden ist. Bittet eine Lineage den *atoni amaf* nicht, das Totenritual zu zelebrieren, muss diesem später das Kopftuch und der Sirihbeutel des Verstorbenen als Buße überlassen werden.<sup>28</sup>

In den durch Allianzbeziehungen verbundenen Verwandtschaftsgruppen der Atoin Meto kommt dem *atoni amaf* die Rolle eines „vatergleichen Menschen“ zu, der die Interessen dieser Gruppen am ausführlichsten wahrnehmen und vertreten kann:

*at any life-cycle ceremonies, deference is essential (der Frauennhmer unter die Frauengeber; H.W.J.). The presence and service of a representative of the wife-giving affinal groups is the sine qua non for the conduct of any life-cycle ritual for members of the lineage.*<sup>29</sup>

Im Totenritual übernimmt der *atoni amaf* die Funktion, der Seele des Verstorbenen den *Weg zu öffnen*, ihr den Weg ins Jenseits zu weisen. Er vertritt in dieser Funktion die gesamte, trauernde Verwandtengruppe, die *panpelo-matnub* (die ‚Verheulten und Verrotzten‘), die mit dem Verstorbenen identifiziert wird, und die sich deshalb ebenfalls in der gefährlichen Sphäre des Todes befindet.<sup>30</sup> Stellvertretend für die ganze Gruppe übernimmt der *atoni amaf* die Ritualdurchführung, und setzt sich für sie der numinos-heißen und verunreinigenden Sphäre des Todes (*le`u*) aus.

In Westtimor herrscht bis heute die Gewohnheit, die Leiche des Verstorbenen zu umwickeln; das Anfertigen eines Sarges ist nach wie vor die Ausnahme, dient vor allem dem Kompromiss mit den christlichen Kirchen. Im Ritual und in

<sup>28</sup> Kruyt, 1923, S.398. Solche Sirihbeutel gelten in vielen Gegenden Westtimors als der Aufenthaltsort der Seele des Verstorbenen, an dem diese sich bis zum großen Totenfest (*lais nitu*) aufhält. Zu diesem Zweck wird er in der Regel unter dem Reisspeicher (*lopo*) aufgehängt, wo ihr auch die ihr zustehenden Opfer dargebracht werden.

<sup>29</sup> Cunningham, 1966-67, S.18.

<sup>30</sup> Siehe Jardner, 1995d, S.26-35.

rituellen Texten ist vorwiegend vom Umwickeln die Rede.<sup>31</sup> Die Teilnehmer an einem Totenritual bringen neue *selimuts* zum Begräbnis mit. Diese Textilien besitzen eine undurchtrennte Kette, ein Sachverhalt, der sie als unbenutzt ausweist. Erst wenn die gesamte Trauergemeinde versammelt ist, durchtrennt der *atoni amaf* die Kettfäden der dargebrachten Textilien und der Körper des Verstorbenen wird in viele Lagen Gewebe eingewickelt.<sup>32</sup> Meistens werden mehrere Lagen *selimuts* über die Leiche gelegt, deren Quantität jedoch vom Wohlstand und vom sozialen Status des Verstorbenen abhängig ist. Während eines Totenrituals eines Fürsten (*raja*) aus Amanuban brachte die Trauergemeinde 150 *selimuts* auf, mit denen die Leiche bedeckt werden konnte.<sup>33</sup> Die so eingewickelte Leiche verschnürte man mit einem Tau; Jager Gerlings berichtet, dass darüber hinaus einer der mitgebrachten *selimuts* wieder aufgelöst wurde, um mit dem so gewonnenen Faden Leiche und Textilien zu umschnüren.<sup>34</sup> Gelegentlich werden unter Leitung des *atoni amaf* für bedeutende Persönlichkeiten Särge angefertigt, deren Leichen, ebenfalls umwickelt, in diesen begraben werden.<sup>35</sup>

Abhängig vom sozialen Status des Verstorbenen wird seine Leiche oft noch jahrelang aufgebahrt. Der Grund hierfür liegt in den *potlatch*-ähnlichen Güterakkumulationen, bei denen oft große Mengen an Textilien, Vieh, Reis und Geld für die Tauschtransaktionen zusammenkommen müssen, die im Verlauf des Totenrituals die Beziehungen zwischen Frauennehmern und Frauengebern aktualisieren.<sup>36</sup> Die zum Zeitpunkt des Totenrituals stattfindende

---

<sup>31</sup> Siehe dazu Middelkoop, 1949, der diesen Brauch am ausführlichsten erläutert.

<sup>32</sup> Übereinstimmend erwähnen Riedel, 1887, S.285-286, Kruyt, 1923, S.395-402 und S.405 sowie S.461-462, Fiedler, 1929, S.56-58 und Middelkoop, 1949, S. 56-61 und S.90 dieses Ritual.

<sup>33</sup> Kraye van Aalst, 1921.

<sup>34</sup> Gerlings, 1952, S.100.

<sup>35</sup> Vgl. Abb. 4 in Gittinger, 1979, S.22. Särge sind auf Timor nicht autochthon, sondern wurden ursprünglich wohl von den Tetun eingeführt. Die Tetun kennen auch die Identifizierung des Sarges mit einem Boot, in dem die Seelen der Verstorbenen in ein jenseits des Meeres gelegenes Totenland aufbrechen (Fiedler, 1929, S.56-57; Middelkoop, 1963, S.36-40). Die Atoin Meto selbst, deren Seelen nach ihrem Tode ebenfalls in das Land ihres Ursprungs zurückkehren, kennen diese Schiffsreise nicht. Ihre Seelen kehren zum Berge Mutis (Molo); so nennen die im *pa basu*-Ritual komponierten Dichtungen nur die Namen von Bergen und Quellen, welche die Seele des Verstorbenen auf ihrer Reise zum Mutis aufsucht.

<sup>36</sup> Anmerkungen dazu bei Stöhr, 1976, S.107 und Gittinger, 1979, S.21.

Güterumverteilung bezieht aber nicht nur den engeren Kreis der drei Lineages mit ein, sondern dehnt sich auf Frauengebers-Frauengeber und auf Frauennehmers-Frauennehmer aus.<sup>37</sup>

Anscheinend wird der Körper des Verstorbenen am zweiten Tag nach seinem Tod begraben. Beim Herausragen der Leiche aus dem Haus zerbricht der *atoni amaf* in der Haustür die halbierte Schale einer Kokosnuss (*tutu panu*-Ritual), wodurch die Unwiederbringlichkeit des individuellen Todes markiert wird; mit einem *selimut* in der Hand verlässt er dann vor der Leiche das Haus.<sup>38</sup> Die Rituale, die am Grab durchgeführt werden, dramatisieren die Beziehungen der Lebenden und der Toten, in der Hoffnung auf Fruchtbarkeit und neues Leben, beides Aspekte, die der Verstorbene durch seinen Tod verspricht. Die leitende Rolle in diesen Ritualen kommt erneut dem *atoni amaf*, dem Repräsentanten der Verheulten und Verrotzten (*panpelo-matnub*) zu. Die zweite Gruppe, die an diesen Ritualen teilnimmt, sind die Klargesichtigen-Klaräugigen (*hum miu-mat miu*), die von jenseits des Flusses.<sup>39</sup> Die zweite Gruppe fasst symbolisch alle diejenigen zusammen, die bereits gestorbenen sind und deshalb zur anderen Seite gehören.<sup>40</sup> Auf dieser gefährlichen (heißen) Grenze zwischen Leben und Tod steht vermittelnd der *atoni amaf*, der symbolisch in die Rolle des Verstorbenen schlüpft, und der mit der Leiche identifiziert wird. Seine eigentliche Aufgabe im Ritual besteht darin, stellvertretend mit den *hum miu-mat miu*, den Ahnen, in Verbindung zu treten. In den rituellen Texten ist die Rede von zwei Türen: von dem Weg, der in das Leben führt (der Geburt) und von dem Weg, der wieder aus dem Leben herausführt (dem Tod). An der Tür, die ins Leben führt, stehen die *hum miu-mat miu*, an der anderen Tür stehen die

<sup>37</sup> Vgl. Cunningham, 1966-67, S.18, Anm. 2.

<sup>38</sup> Middelkoop, 1949, S.56 und 61, S.182, S.241 und S.257.

<sup>39</sup> Die Grenze zwischen dem Diesseits und dem Jenseits markiert oft ein Fluß in der Nähe der Siedlung.

<sup>40</sup> Middelkoop, 1949, S.42-46; Schulte Nordholt, 1971, S.152. Interessant in diesem Zusammenhang ist die Vorstellung vom *Defunctus* (dem Verstorbenen als Verschiedenen und außer Betrieb Gesetzten): „Dieses Denken läßt keine Differenzierung zwischen dem Leichnam und dem Ahnen zu. Im Hinblick auf die Kanaken Neu-Kaledoniens bezeichnet Maurice Leenhard den Ahnen als den Verschiedenen, der zu Lebzeiten einen Körper als seine gesellschaftliche Bekleidung besaß: Dieser gesellschaftlichen Bekleidung nunmehr beraubt, ist er unzeitgemäß geworden, er hat keine Funktion mehr in der Gesellschaft, er ist ein defunctus. Der Verschiedene (*défunt*) in diesem Sinne ist kein Toter, er ist ein außer Betrieb Gesetzter“ (Vgl. Leenhard, *Do Kamo*, S.64-66; zitiert in Jardner, 1995d, S.8).

trauernden Verwandten, die *pan pelo-pan nub*, allen voran der *atoni amaf*. Er ist es, der die *hum miu-mat miu* darum bittet, den *Strunk der Banane, den Strunk des Zuckerrohrs* wieder aufzurichten (den Verstorbenen). Deutlich kommt hier die Hoffnung auf neues Leben zum Ausdruck, das mit den Ahnen verbunden ist, und das an die Stelle des Verstorbenen treten soll. Der Kreislauf der Wiedergeburten, in dem das individuelle Leben nur eine Phase im kontinuierlichen Lebensfluss der Generationen darstellt, und dessen Medium die Fruchtbarkeit der Frau ist, findet im Totenritual seinen dramatischen Höhepunkt. Nicht allein die Trauer um den Verstorbenen ist es, welche die Verwandtschaftsgruppen zusammenführt, sondern es ist die Hoffnung auf neues Leben, eine Hoffnung, der auch durch ein erneutes Fließen weiblicher und männlicher Güter Ausdruck verliehen wird. Diese Hoffnung wird ganz deutlich von der Überzeugung getragen, welche die Atoin Meto mit dem Tod verbinden. Danach ist es der *lolu tanu uis neno* (der *Angelhaken von uis neno*, dem personifizierten Himmel), der den Menschen (als *das Beste vom Mais, das Beste vom Reis* beziehungsweise als den *Rahm von der Milch*) aus dem Leben führt. Entsprechend werden die ersten Feldfrüchte als *Kopf vom Mais, als Kopf vom Reis* angesprochen und mit einem rückwärtsweisenden Haken in den Speicher gezogen.<sup>41</sup> Diese Symbolik, die auf unübersehbare Weise Rituale des Lebens (der Fruchtbarkeit) mit Ritualen des Todes (die Verwesung des Körpers zu Gunsten einer kontinuierlichen Fruchtbarkeit der Erde) verbindet, postuliert den engen Zusammenhang von Leben und Tod unter dem Aspekt einer nicht endenden Fruchtbarkeit und Kontinuierung der menschlichen Gemeinschaft. Das rituelle Einbringen der ersten Ernte symbolisiert die Grundlage für einen Überfluss an Nahrung, während der *Erntehaken von uis neno*, der dem Menschen zum Sterben verhilft, eigentlich erst die Voraussetzung zur Wiedergeburt darstellt und damit eine andere Fruchtbarkeit, die der Frauen, einleitet. Pieter Middelkoop bemerkt zu Recht,

*dass dieses Hakensymbol mit der Basisvorstellung der Rituale zusammenhängt, die auf das Engste mit dem »nono«, der Fruchtbarkeit, der Lebensspontanität verbunden sind.*<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Für die Symbolik rückwärtsweisender Haken in der textilen Ikonographie der Atoin Meto siehe Jardner, 1995b.

<sup>42</sup> Middelkoop, 1949, S.33. Auch bei dem Einbringen der Ernte des Krieges (der Kopfjagd) spielt ein solcher Haken im Ritual der Integration der erbeuteten Köpfe in die Lineage des Krieger-Kopfjägers (*meo*) eine entscheidende Rolle (vg. Jardner, 1995b).

Vorstellungen, die selbst den Tod mit der Fruchtbarkeit und den *nono*-Ritualen in Verbindung bringen, beleuchten indirekt die Position besonderer Textilien der Atoin Meto im Ritual: Diese Textilien besitzen ganz wesentlich die Funktion, die Hoffnung und den Willen auf Fruchtbarkeit aufrechtzuerhalten. Aus diesem Grund treten sie immer zusammen mit den Ritualen in Erscheinung, die jenes geheimnisvolle *nono* beschwören, und die so den Kreislauf und die Kontinuität des Lebens gewährleisten. Die Gleichsetzung von *nono* mit Fruchtbarkeit und dem Fluss des Leben ist im Ritual durch die Anwendung von weiblichen Textilien mit undurchtrennter Kette visualisiert..

Zwei Tage nach der Beerdigung findet ein erstes Totenmahl statt, von dem Albert C. Kruyt meint, es habe die Funktion, *den Toten abzukühlen*, dessen Seele sich bereits in einer sakralen Sphäre (*le`u*) aufhält, und die den Lebenden durch die Hitze, an der sie teilhat, gefährlich werden kann.<sup>43</sup> Nach Ablauf von vier Tagen findet das schon erwähnte *oe miu*-Ritual statt (*oe miu*, 'ins Wasser treten'), das die Teilnehmer an den Begräbnisfeierlichkeiten durch das Besprühen mit kühlendem Wasser aus der heißen Sphäre des Todes herauslöst. Diese Reinigungszeremonie lässt sich ohne weiteres mit dem Ritual beim Heraustragen des Neugeborenen vergleichen, wenn die Schwester des Vaters ihren Fuß in die Schale mit der kühlenden Flüssigkeit taucht, um die Hitze abzuschütteln, die nach der Geburt noch in der Luft liegt. Am Ende des ersten Totenmahls wird ein ähnliches Ritual durchgeführt, um die Trauergemeinde von der Berührung durch den Tod zu reinigen.<sup>44</sup> In beiden Fällen beendet die kühlende Wirkung des Wassers eine Phase im Leben des Menschen, eröffnet oder schließt einen Kreis, den auch die endlose Kette der Ritualtextilien repräsentieren kann.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Vgl. Kruyt, 1923, S.396 und Fiedler, 1929, S.57.

<sup>44</sup> Vgl. Kruyt, 1923, S.391; Middelkoop, 1949, S.41.

<sup>45</sup> Da die Trauerzeit solange dauert, bis ein *lais nitu* (das mit einem großen Festmahl verbundene, abschließende Totenritual) abgehalten wurde, kommt dem *oe miu*-Ritual die Funktion zu, die Trauernden zeitweilig aus einer mit Verboten und Meidungen versehenen Lebensphase ins alltägliche Leben zu entlassen, damit sie ihren alltäglichen Arbeiten nachgehen können. Das *oe miu*-Ritual hebt aber nicht die Verbindung der Trauernden mit dem Verstorbenen auf; sie bleiben solange mit der heißen Sphäre des Todes verbunden, bis die Seele des Toten im *lais nitu* endgültig verabschiedet wird. Die Opfertiere (Büffel und Schweine), die während der vier Tage des *lais nitu* geschlachtet werden, teilen die Atoin Meto in drei Partien ein: 1. *nahup ai*, für das Anzünden des Feuers; das Fleisch dieser Tiere wird für eine gemeinsame Mahlzeit verwendet; 2.

---

*nahelen pilu weti*, für Kopftuch und Schal (die männlichen Ritualteilnehmer) und *nahelen tais sobalu*, für Sarong und Jacke (die weiblichen Ritualteilnehmer); dieses Fleisch ist für die Gäste der Frauengeber bestimmt; 3. *tuka oko*, die Güter des täglichen Gebrauchs; dieses Fleisch gehört den Verstorbenen (Kruyt, 1923, S.393).