SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Die sozialen Zeitkategorien der Hopi und der Nuer

Knoblauch, Hubert

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Knoblauch, H. (1986). Die sozialen Zeitkategorien der Hopi und der Nuer. In F. Fürstenberg, & I. Mörth (Hrsg.), *Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft* (S. 327-355). Linz: Trauner. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-48956

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Hubert Knoblauch

DIE SOZIALEN ZEITKATEGORIEN DER HOPI UND DER NUER

Diese Arbeit hat die Zeitkategorien der Hopi und der Nuer zum Gegenstand. Nach Zeitkategorien unterschiedlicher Gesellschaften zu fragen aber heißt, Ausprägungen von Zeit und Zeitkategorien in verschiedenen soziohistorischen Lebenswelten zu untersuchen. Das aber setzt nicht nur voraus, daß sich die Zeitkategorien unterscheiden. Ein solches Vorhaben geht dazu noch von der Annahme aus, daß diese unterschiedlichen Zeitkategorien, d.h. die Zeitkategorien verschiedener soziohistorischer Lebenswelten, grundsätzlich miteinander vergleichbar sind. Allein schon die Fragestellung setzt voraus: daß es universale Zeitstrukturen gibt, die für alle grundlegenden Formen menschlichen Erfahrens und Handelns gelten (Schütz/Luckmann 1979, 73 ff.; 1984, 27 ff., Luckmann 1983). Diese Annahme ist das Motiv für die Untersuchung der Hopi-Zeitkategorien. Denn es waren die Hopi, an denen Benjamin Lee Whorf seine These zu bestätigen suchte, daß Denken und Wissen von der grammatischen Struktur einer Sprache abhängig sind. [1] Whorf gelangte insbesondere zu der Auffassung, daß die Sprache der Hopi eine "timeless language" sei, die weder einen Begriff der Zeit noch Raum-Zeit-Metaphern noch die Zählung diskreter Zeiteinheiten nach Ordnungszahlen u.a. kenne. Whorfs Arbeit legt die Vermutung nahe, daß unser Verständnis der Zeit mit dem der Hopi nicht vergleichbar sei. (Whorf 1963, 151 f.; Malotki 1983, 3) Die oben gemachte Annahme scheint einer solchen Auffassung zu widersprechen. Dennoch soll von dieser Annahme ausgegangen werden, zumal neuere Untersuchungen zeigen, daß Whorfs Behauptungen kaum aufrechterhalten werden können. So stellt z.B. Ekkehart Malotki in seiner Untersuchung der Zeitbegriffe der Hopi zusammenfassend fest: "Time is universally conceptualized in a tripartite system of past, present, and future." (Malotki 1983, 309) [2] Die Kritik an Whorf, die nicht Gegenstand dieser Untersuchung ist, erlaubt es, von einer universalen lebensweltlichen Zeitstruktur auszugehen - jedenfalls als einer Annahme, die den empirischen Materialien eher gerecht wird als die Annahme eines

"Kulturrelativismus". Diese Annahme bildet die Grundlage für die Darstellung sozialer Zeitkategorien, d.h. gesellschaftlich konstituierter objektivierter Kategorien der Zeit. Deshalb ist es unumgänglich, auf die Struktur der in Frage stehenden Gesellschaft und ihres Wissensvorrates, gleichsam der "Speicher" dieser Kategorien, einzugehen.

Für die Darstellung der Hopi wie die der Nuer gilt, daß sie abstrahierend verfährt: sie sieht sowohl von nicht zum Thema gehörenden Sachverhalten ab wie auch von den Auswirkungen der Einflüsse der westlichen Kultur, etwa der, sogenannten "compartmentalization"[3]. So fragwürdig die Grenzziehung der Einflußbereiche im einzelnen auch sein mag, kann doch der Vergleich soziohistorisch unterschiedlicher Lebenswelten nur auf diese Art fruchtbar sein.

"Hopi" ("Hópitú", das friedfertige Volk) wird ein im nördlichen Arizona, im Südwesten der Vereinigten Staaten heute noch lebender Indianerstamm genannt, der zu den westlichen Pueblo-Indianern gezählt wird. Die Hopi sprechen einen Schoschone-Dialekt, der zur uto-aztekischen Sprachfamilie gehört. (Vermutlich sind die zu dieser Sprachfamilie zählenden Gruppen über die Beringstraße nach Amerika gewandert und haben den Südwesten um das Jahr 700 n.Chr. erreicht). Obwohl mittlerweile nicht nur die Bibel auf Hopi übersetzt ist, muß die Schriftlichkeit unter den Hopi auf ausschließlich westliche Einflüsse zurückgeführt werden. Auch der Christianisierung haben sie sich lange Zeit erfolgreich widersetzt. [4] In den acht Hopi-Dörfern, die auf sich zungenartig nach Süden erstreckenden Plateaus, sogenannten Mesas, liegen, leben heute noch ca. 6000 Menschen. Das wichtigste dieser Dörfer, Oraibi, gilt als eine der ältesten, ständig bewohnten Siedlungen in den USA. Die Dörfer bestehen aus bis zu fünfstöckigen Pueblos, ineinander verschachtelten Häuserkomplexen, die einst um einen zentralen Versammlungsort herum angeordnet waren.

Mitten in der Trockensteppe lebend (mit durchschnittlich 200 mm Niederschlag im Jahr), stellt die Wasserversorgung eines der

Hauptprobleme der Hopi dar. Schon früh hatten sie deshalb Regenfeldbau zu treiben begonnen, um ihre Felder zu bewässern. Denn nach wie vor leben die Hopi hauptsächlich vom Ackerbau. Eine immer größere Rolle beginnt daneben die Schafzucht einzunehmen. Die Jagd (auf Kojoten, Kaninchen u.ä.) ist dagegen von mehr ritueller als ökonomischer Bedeutung. Wichtig sind daneben auch einige handwerkliche Fertigkeiten wie Weben, Töpfern und Häuserbau, die die Hopi geradezu meisterlich beherrschen (Titiev 1971, 181 ff., Curtis 1922; Curtis 1970, 419 u. 426).

Die Dorfgemeinschaften sind in exogame, uxori-matrilokale (und matrilineare) Klane aufgeteilt: Die Verwandtschaftsbeziehungen werden entlang der mütterlichen Linie verfolgt, Frauen sind die Besitzer von Häusern und Feldern, die Männer ziehen in das Haus ihrer Ehefrauen. Die ökonomischen Tätigkeiten sind geschlechtsspezifisch differenziert: Feldarbeit, Jagd, Häuserbau, Spinnen, Weben und die Herstellung von Mokkasins stellen Tätigkeitsbereiche der Männer dar. Die jeweiligen Haushalte - die wichtigsten Elemente der Hopi-Gesellschaft - sind oft mit den Matrilinien identisch, das Kind wächst mit den Großeltern, der Mutter, den Eltern der Mutter, den Schwestern der Mutter und ihren Männern und Kindern, den unverheirateten Brüdern der Mutter und mit den eigenen Schwestern und Brüdern auf. Der Haushalt ist gewissermaßen ein Bereich von Wir-Beziehungen, in dem unmittelbares Handeln vorherrscht. Noch der verheiratete, bei seiner Frau lebende Mann wird ihn als "seinen Haushalt" ansehen. Der Haushalt ist Teil eines totemistisch benannten Klans. Klane sind bei den Hopi quasi autonome gesellschaftliche Einheiten. Obwohl theoretisch der Dorfhäuptling der Besitzer allen Landes ist, verfügen faktisch die Klane uneingeschränkt über die ihnen zugeteilten Parzellen. Die Klane stellen also auch die wichtigste ökonomische Einheit dar, die große Differenzierung in arm und reich - je nach der Qualität des Bodens - bezieht sich nicht auf Individuen, sondern auf Klane. Über indirekte Verwandtschaftsbeziehungen (zeremonieller Vater, Doktorvater) ist der einzelne mit Angehörigen anderer Klane verbunden, so daß manche Forscher zuweilen von "Pseudo-Phratrien" sprechen, zu denen sich über solche Beziehungen ver-

bundene Klane zusammenfügen. (Parsons 1939, 988)

Wenn es auch vielerlei politische und religiöse Rollen gibt, wirkt sich das doch kaum auf die institutionelle Organisation der Hopi-Gesellschaft aus. Keiner der Experten - sei es der Dorfhäuptling, der Kriegshäuptling, der Ausruferhäuptling oder der Sonnenbeobachter - ist von den gewöhnlichen ökonomischen Tätigkeiten freigestellt. [5] Noch sind die einzelnen institutionellen Bereiche ausdifferenziert, der Dorfhäuptling ist gleichzeitig auch Sonnenhäuptling, d.h. religiöser Experte, und - wie gesagt: theoretisch - Besitzer des Landes. Seine Machtkompetenzen sind bei alledem außerordentlich gering. Die politische Struktur ist nicht nur dezentral, sie gilt auch als außergewöhnlich lose; von einem Verband - im Weberschen Sinn - kann kaum die Rede sein. "Politically speaking the Hopi can hardly be called a tribe." (Titiev 1971, 65). [6] Der Häuptling hat kaum Chancen, die einmal angegriffene Ordnung mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln wiederherzustellen, Dorf und Stamm werden mehr durch die gemeinsamen Traditionen zusammengehalten. Dem starken Zusammenhalt der Klane entspricht ein um so schwächerer des Dorfes und des Stammes.

Die gemeinsamen religiösen Traditionen werden von den Geheimgesellschaften bzw. Zeremonialbünden getragen. Für jeden dieser Bünde zeichnet ein Klan verantwortlich, jeder Bund hat die Durchführung einer bestimmten Zeremonie (im Jahresrhythmus) zur Aufgabe. Den Zeremonialbünden dienen die sogenannten "Kivas" als Versammlungsräume. Die Bünde haben im wesentlichen magische Funktionen (Jagd-, Kriegs-, Regen- und Fruchtbarkeitsmagie). Welche Bedeutung die Zeremonien für die zeitliche Organisation des gesellschaftlichen Lebens haben, werden wir später sehen.

Die archaischen Formen scheinen in der Struktur der Hopi-Gesellschaft ein Übergewicht zu haben. [7] Die Klane und Haushalte, die den Kern der Gesellschaft ausmachen, garantieren auf unmittelbarem Handeln basierende Wir-Beziehungen in einer gemeinsamen Umwelt. Die darüber hinausgehende Differenzierung ist sehr gering, neben den institutionellen Rollen basiert sie auf

der vor allem in Wir-Beziehungen eingeübten Unterscheidung von Alter und Geschlecht. [8] Die Hopi-Gesellschaft scheint hauptsächlich durch religiös motivierte, kollektive Handlungen ihren Zusammenhalt zu sichern. Dieses Übergewicht archaischer Formen der Vergesellschaftung findet auch ihren Ausdruck in den Zeitkategorien. Die überraschende Erkenntnis von Whorf war ja, daß die Hopi sehr viel Wert auf diejenigen Zeitkategorien legen, die am subjektiven Erleben orientiert sind, damit also die "temporal coordination of more or less routinized social interaction" (Luckmann 1983, 79) [9] erlauben. Wenn es auch den Anschein hat, als habe Whorf die Zeitkategorien etwas voreilig mit Hilfe des mythologischen "Überbaus" gedeutet, kann kaum bestritten werden, daß im Hopi für die Zeit des Handelns sehr feine Unterscheidungen getroffen werden können. [10] Vor allem unmittelbare Erfahrungen und Handlungen sind stark differenziert: die Hopi sind in der Lage, verschiedene Arten von Dauer zu unterscheiden, je nachdem wie die Erfahrungs- bzw. Handlungselemente miteinander verknüpft sind (ob etwas eingesetzt und dann weitergeht, ob etwas "ursächlich" bedingt ist, ob etwas wiederholt wird). Zwar verortet Whorf diese Kategorien auf der Ebene rein subjektiven Erlebens (also m.a.W. auf der Ebene der "inneren Zeit"), doch zeigen genauere Darstellungen, daß diese Kategorien in der Regel für Handlungen verwendet werden. Die von Whorf etwa als Tensoren bezeichneten Partikeln dienen zur zeitlichen Qualifizierung von Handlungen, und zwar unterschiedlicher, menschlicher wie nichtmenschlicher Agenzien (Sonne, Mond, Regenwolken etc.). Auffällig erschien schon Whorf die verhältnismäßig große Zahl von Partikeln wie "angwu" ('im voraus'), "ason" ('später'), "pi`ép" ('wiederholt') u.a., besonders aber die Wortfelder 'vorbereiten/beginnen' und 'beenden/aufhören'. (Malotki, 1983, 609 ff; Whorf, 1963, 104 ff.) Das sind aber allesamt Kategorien des Handelns, die zur Bestimmung einzelner Handlungsphasen vor allem in der Interatkion (und damit nicht nur in der "inneren Zeit") dienen, also "beginnings and ends, openings and closings, 'fugues' and 'polyphonic' interlockings etc." (Luckmann, 1983, 79 f.) Das Hopi-Verb unterscheidet zwei Zeitspähren: Zukunft und Nicht-Zukunft. Whorfs daran anknüpfende Vermutung, die Zeit der Hopi sei des-

halb anders als die der westlichen ("SAE"-) Sprachen geartet, übersieht jedoch, daß die Hopi mit Hilfe von Erzählpartikeln ("yaw", "pag" u.a.) und der Unterscheidung von Perfekt und Imperfektivem die uns bekannten Zeitsphären durchaus auch unterscheiden. [11] An die feinen Unterscheidungen auf der Ebene der Zeitkategorien des Handelns schließen sich nicht weniger elaborierte Differenzierungen auf der Ebene sozial objektivierter Zeitkategorien an. [12] Zentral für diese Kategorien ist die Sonne. Die Sonne stellt ohnehin eine Gottheit dar, vorgesetllt als junger Mann, der eine (tägliche oder alljährliche) Reise macht. "Taawa" ('Sonne') ist auch der Begriff für Zeit allgemein. (Malotki 1983, 278f.)

Die kleinste abgeschlossene Einheit dieser Reise ist der Tag ("tal-"). Dieser Begriff umfaßt sowohl die Zeit des hellen Tages wie auch die Zeitspanne von Sonnenaufgang bis zum nächsten Sonnenaufgang. 'Tag' hat nicht nur nominale und verbale Eigenschaften, er kann auch gezählt werden (etwa für die fünftägigen Haarwaschrituale, für die Menstruationszeit etc.). Der Sonnenlauf während des Tages wird von den Hopi sehr genau beobachtet, die jeweiligen Begriffe für einzelne 'Tageszeiten' sind Elemente des Wissensvorrates des einzelnen Hopi. Unter den Tageszeiten (siehe Tafel 1) werden vor allem die Übergangsphasen des Morgengrauens wie der Abenddämmerung hervorgehoben und fein gegliedert.

Vom heutigen Tag ("pu") unterscheidet sich das Gestern ("tavook") und das Morgen ("qaavo"). Zwar kennt das Hopi auch einen Begriff für 'Woche' ("santi"), dieser geht aber auf europäische Einflüsse zurück und wird im übrigen nicht in der Mehrzahl gebraucht. (Malotki 1983, 321.) Dagegen können sowohl Tage als auch Nächte ("tookila") gezählt werden.

Die bisher erwähnten Zeitkategorien bilden die Bezugsgrößen für die nichtsprachlichen Zeitbestimmungen. [13] Um die Tabuzeit für Wöcherinnen und die Rhythmen des Haarwaschrituals einzuhalten, ritzen die Hopi Kerben in die Hauswände, für die Einhaltung der zeremoniellen Abläufe und zur Koordination anderer kollektiver

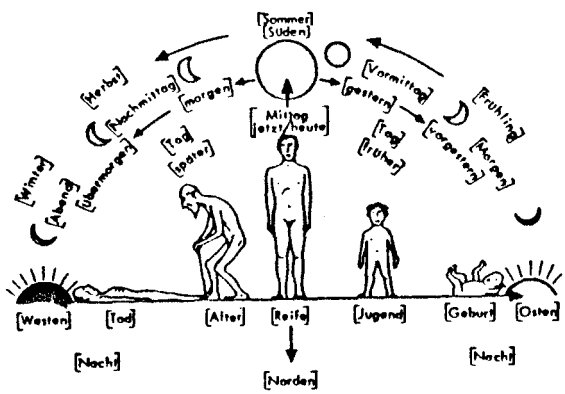
Handlungen benutzen sie Knotenschnüre. (Dangel 1928, 114) Das Hilfsinstrument des Sonnenpriesters ist ein gekerbter Kalenderstab. Einzelne Tageszeiten können auch bestimmt werden, indem - ähnlich wie bei einer Sonnenuhr - der Gang der Sonne bzw. des Schattens entlang einer Reihe von in Hauswände gebohrten Löcher verfolgt wird. Tageszeiten können aber auch durch die Beobachtung des eigenen Schattens bestimmt werden. Auch für die Bestimmung der Jahreszeiten gibt es "natural time indicators", vornehmlich aus dem Bereich der Flora, die sich somit an Temperaturveränderungen orientieren. Es werden sechs Jahreszeiten unterschieden, doch bezeichnet der Begriff der Jahreszeit auch 'Jahreszeitpunkte' ("seasonal points"), etwa die Zeit der Kirschblüte, des Hopfenzupfens etc.

Neben den Jahreszeiten spielt auch der Monat ("munyaw") eine große Rolle zur Zeitbestimmung, doch ist er mythologisch von untergeordneter Bedeutung. "Munyaw" bezeichnet dabei das Intervall zwischen zwei Vollmonden. Obwohl der Mond genau beobachtet wird, ist die Zählung der Monate äußerst ungenau, lediglich die Namen der Monate während wichtiger Zeremonien werden von allen gewußt. Die verbleibenden Monatsnamen kennt lediglich der Zeitexperte der Hopi, der 'Sonnenbeobachter', von dem noch die Rede sein wird. Der größte den Hopi bekanntlich 'Zeitraum' ist das Jahr ("yàasangw"). Im Gegensatz zur 'Woche' ist das 'Jahr' tief in der Hopi - Kultur verankert. Der Jahresanfang ist identisch mit dem Ende der Erntezeit und dem Beginn der Kwan-Initiation. Der Jahreslauf der Sonne wird jedoch vom 'normalen' Hopi nicht verfolgt, er fällt in den Bereich des Sonderwissens. Den Jahresablauf der Sonne zu beobachten ist die Aufgabe des Sonnenbeobachters. Neben Sonne und Mond werden auch die Sterne beobachtet. Vor allem für die Festlegung des Beginns einzelner Rituale spielt die Sternenbeobachtung eine Rolle. Dennoch sind nur wenige Sterne benannt.

Bis auf die erwähnten Ausnahmen sind die meisten sozialen Zeitkategorien allen Hopi bekannt, sie sind im gesellschaftlichen Wissensvorrat gleich verteilt. Die Zeitkategorien, die auch vom 'normalen' Hopi bestimmt werden können, dienen zur Koordination

von Handlungen, sei es der Rekonstruktion vergangener, der Abstimmung gegenwärtiger oder der gemeinsamen Planung zukünftiger. Aber nicht nur das! Schon die Kategorien der 'kleinen Zeit' des Handelns und Erfahrens einzelner sind mit den institutionalisierten Zeiten großer Spannweite verknüpft. Der Lauf der Sonne während des Tages, mit dem einzelne Handlungen aufeinander abgestimmt werden können, stellt einen Bezug zum religiösen Deutungssystem her. "It is only by someone dying every day - morning, noon and evening - that will make the sun move every day." [14] (Titiev 1971, 177.) Der Lauf der Sonne bietet das Muster für den Lebenslauf des einzelnen. So wünscht man dem Sonnenhäuptling Simmons' : "May you always travel along the Sun Trail to old age, and pass away in sleep without pain." (Simmons 1942, 31.) Die 'kleine Zeit' des Handelns ist so mit der Lebensspanne verknüpft, daß auch die biographischen Schemate demselben Muster wie die Zeitkategorien folgen. Die Verwandtschaftsterminologie der Hopi unterscheidet fünf aufeinander folgende Generationen, die Lebensspanne des einzelnen wird begrifflich in fünf Phasen unterteilt (Kleinkind, Kind, Heranwachsender, Erwachsener, reife Frau bzw. reifer Mann) und durch Rituale, Kleidung etc. markiert (Titiev 1971, 9 u. 195 f.) [15]

TAFEL 1

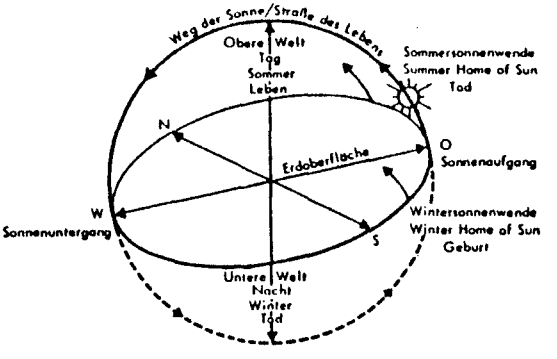


(aus Gipper 1972, S.204)

Über den Lauf der lebensspendenden göttlichen Sonne sind sowohl die sozialen Zeitkategorien wie auch die biographischen Schemata an die Religion der Hopi gekoppelt - und vor allem an die 'historische Zeit' der Hopi-Mythen.

Die Verbindung einzelner Zeitkategorien mit der Mythologie ist nur deshalb möglich, weil die Mythen selbst immer wieder zeremoniell aktualisiert werden. Die Zeitpunkte der jeweiligen Zeremonien aber werden mit den erwähnten Zeitkategorien festgelegt. Die großen Zeremonien haben - neben den erwähnten magischen Funktionen - die religiöse Funktion, die Beziehung zum anderen Wirklichkeitsbereich durch die zeremoniellen symbolischen Handlundgen aufrechtzuerhalten und die Kosmologie zu stützen. Grundelemente dieser Kosmologie sind wiederum mit dem Lauf der Sonne verknüpft, auf der die Menschen (Hopi und Nicht-Hopi) leben, und mit einer unteren Welt, aus der die Menschen einst kamen und in die sie mit dem Tod wieder eingehen werden. Der Lauf der Sonne verbindet beide Welten: ist es Tag auf der oberen Welt, so Nacht auf der unteren, herrscht oben der Sommer, so unten der Winter. [16] Der Raum der Hopi kennt sechs Erstreckungen: die vier Himmelsrichtungen, aus denen die verschiedenen Klane einst, in der mythische 'Vorzeit', kamen, daneben oben und unten.

TAFEL 2



(aus Gipper 1972, S.199)

Damit begegnen die Hopi auch dem lebenszeitlichen Problem des Todes: der Tod ist in die Kosmologie eingebaut, der Tote lebt fort, als Wolke zunächst, dann als Kachina, als regenbringender Geist; er geht der Gesellschaft nicht verloren.

Die Hopi kennen - neben sprachlich objektivierten Zeitkategorien und mündlichen Gattungen der Handlungskoordination- eine Institution zur Zeitbestimmung: Der Sonnenbeobachter ("taawa-t wicki-y'ma-qa"). [17] Er legt die Zeitpunkte bestimmter Zeremonien fest, bestimmt, wann gepflanzt, gesät werden soll und verfügt somit über ein Sonderwissen. Zur Zeitbestimmung dient ihm der sogenannte Horizont-Kalender: Von einem bestimmten Punkt aus (dem "Buffalo-Schrein") beobachtet er den Gang der Sonne über das Jahr. Sein Sonderwissen umfaßt nicht nur 'Zeitrechnung', er ist auch der einzige, der alle Monate des Jahres kennt; außerdem hat er noch einige "ceremonial secrets". (Simmons 1942, 310) [18] Geht man davon aus, daß eine gesellschaftliche Institution eine Lösung auf ein gesellschaftliches Problem darstellt, muß natürlich gefragt werden: welches Problem wird durch den Sonnenbeobachter gelöst? [19]

Sicherlich ein Zeitproblem. Auf dessen Hintergründe wurde aber auch schon hingewiesen. Das Hopi-Dorf ist "like an object with a thin outer shell which holds togehter a number of firm, distinct segments." (Titiev 1971, 69.) [20] Die quasi-autonomen Klane sind - obwohl durchaus miteinander in Beziehung stehend - kaum zu gemeinsamen Handeln fähig, Verbandsstrukturen haben sich, wie gesagt, kaum ausgebildet. Zeitabstimmungen innerhalb der Dorfgemeinschaft sind nur selten möglich, nur einmal in ihrer Geschichte (anläßlich des großen Indianeraufstandes 1680) gab es eine gemeinsame Aktion des ganzen Hopi-Stammes. [21] Die einzigen gemeinsamen Aktionen innerhalb des Hopi-Dorfes sind die Zeremonien. Sie aktualisieren nicht nur die von allen geteilte Weltansicht, sie gliedern auch die gemeinsame 'große Zeit' des Jahres. Das Jahr ist unterteilt in drei Blöcke zu je drei großen Zeremonien, die sich alljährlich wiederholen und in dramatischer Form den Zyklus sichern (animistische Kommunikation mit 'höheren Gewalten'), die Lebensphasen gliedern (Ini-

tiation, Darstellung der Toten und der Kachinas) und die 'Geschichte' symbolisch darstellen (Gang durch die neun Welten u.a.). Die Zeremonien sind auch in sich streng gegliedert, sie weisen einen geregelten Ablauf auf, dessen Grundelemente jeweils eine Viertagesphase darstellt.

Die wichtigste dieser Zeremonien, die Sonnenzeremonie, wird noch in den zerrüttetsten Dörfern eingehalten. [22] "More than any other observances on the ceremonial calendar, the Soyal provides for the communal participation in its rites." Somit ist es ein "community ritual, and that is performed for the benefit of the entire pueblo." (Titiev 1971, 144) Die Zeremonien haben also nicht nur die Funktion, periodisch Wiederkehrendes zu kontrollieren, die mythische Zeit in Erinnerung zu halten und den menschlichen Lebenslauf zu regeln,[23] sie erlauben nicht nur die Verkoppelung von sozialen Zeitkategorien und biographischen Schemata mit der 'mythischen Zeit'; "Hopi religious behaviour stands revealed as a unified attempt to safeguard Hopi society of disintegration or dissolution." (Titiev 1971, 178) Als symbolische Handlungen stellen sie nicht nur den Bezug zur gemeinsamen Religion her, als kollektive Handlungen betreffen sie auch - über die Klane und Haushalte hinweg - das Leben der Dorfgemeinschaft, deren Jahresrhythmus sie prägen. Die gesellschaftliche Wissenverteilung der Zeitkategorien spiegelt also einen problematischen Bereich des Hopi-Lebens wieder. Das zeigte sich sehr klar während des Schismas zwischen den Hopi in Pro- und Antiamerikaner um 1906 (die zur Gründung von verschiedenen Dörfern und zum langsamen Zerfall Oraibis führte). Die Spaltung hatte nicht nur zur Folge, daß zwei Zeremonienzyklen entstanden, die Zyklen begannen auch - von zwei verschiedenen Experten bestimmt - zu unterschiedlichen Zeitpunkten. (Titiev 1971, 83ff.) Ein solcher Fall konkurrierender Legitimationsansprüche macht jedenfalls die Abhängigkeit der scheinbar 'objektiven', natürlichen Zeitbestimmungen und Zeitkategorien von den sozial Handelnden und Konstruierenden deutlich (Berger/Luckmann 1980, 116ff.). die zyklische Zeit der Hopi bedarf einer institutionalisierten Instanz, damit Handlungen von großer zeitlicher und sozialer

Spannweite synchronisiert werden können, ohne daß dieser Instanz aber ein Deutungsmonopol eingeräumt würde. [24] Wäre das der Fall, so würde die Bedeutung der Klane und Haushalte geschmälert. Die Klane und Haushalte selbst kennen für sich kein Zeitproblem. Für sie gilt, was Parsons die "gregarious routine" nannte: da sie ohnehin in Wir-Beziehungen zusammenleben und unmittelbar handeln, bedürfen sie kaum einer über die sozialen Zeitkategorien des Handelns hinausgehenden Abstimmung. [25]

Die sozialen Zeitkategorien der Hopi sind nach dem Muster eines Zyklus geordnet. Gleichmit ist die Hopi-Kultur von einem umfassenden Animismus geprägt. Neben Pflanzen wird allen "Lebewesen innerhalb der Dorfgemeinschaft, seien es Tiere oder als lebendig verstandene Geister, geradezu der Status einer Hopi-Person" zuerkannt. (Stahlschmidt 1972, 300; vgl. auch Simmons 1942, 17) Das Denken der Hopi folgt also dem, was Günther Dux das "subjektive Schema" nannte (Dux, 1982, 119 f): die Sonne, Wolken, der Wind u.a. werden als Handelnde verstanden, mit denen man im Rahmen symbolischer Handlungen in Kommunikation treten kann. Ereignisse werden damit nicht in ihrer 'innerweltlichen' Entwicklung verfolgt, sondern sind auf quasi synchrone symbolische Ursachen zurückführbar - jedenfalls prinzipiell. [26]

Dennoch kann nicht bestritten werden, daß die Zeit der Hopi keine Verlängerung in die Vergangenheit aufweist. Da die Jahreszählung nicht gebräuchlich ist, werden vergangene Ereignisse oft unter Verwendung biographischer Schemata oder Generationsstufen verortet. [27] Diese erlebte und erzählte Zeit erreicht jedoch keine große 'historische Tiefe'; selbst wen sie sich - wie z.B. bei den Chamula - auf eine lebendige Tradition mündlicher Überlieferung stützt, reicht sie selten 150 Jahre zurück (Gossen 1974, 24 f.) - und eine solche Tradition existiert bei den Hopi nicht. Die wenigen berichteten "historischen" Ereignisse stehen alle im Zusammenhang mit der Zeit der Spanier und der Amerikaner.

Charakteristisch für die Hopi scheinen dagegen 'historische' Zeitbestimmungen von der Art "zur Zeit der großen Flut" (d.h.

in einer früheren Welt) zu sein. (Malotki 1983, 481.) Liegen die Ereignisse, die bestimmt werden, jenseits des schmalen Streifens des unmittelbar Erfahrenen oder Vermittelten, so werden sie mit Bezug auf die Mythen oder Legenden 'verortet'. Die Zeit der Mythen und Legenden ist aber nur in einem sehr eingeschränkten Sinn eine 'historische' Zeit. Zwar berichten sie vom (durch einen Sündenfall ausgelösten) Gang der Klane durch die verschiedenen Welten bis zur irdischen Welt ("Tûwaqachi"), die Legenden von der Wanderung der Klane (und ihrer totemistischen Namensfindung) bis zu dem ihnen bestimmten Ort, "Tûwanasavi" (die Mitte der Erde) (Waters 1962, 19ff; Geertz 1983, 553), doch beschreiben diese Erzählungen keine Entwicklung. Sie dienen vielmehr zur Bestimmung der sozialen Strukturelemente (vor allem der Klane) und stellen derart, um mit Lévi-Strauss zu reden, eine "Wegstrecke ohne Begründung" dar. [28] Sie liefern keine Geschichte des Stammes, auch nicht der Klane; die Geschichte ist vielmehr 'immer gegenwärtig', nicht nur dadurch, daß die Geister der Toten als Kachinas jährlich wiederkehren. Die Geschichte wird als Ursprung gefaßt, die 'historische Zeit' ist somit eine "mythische Zeit", die in Ritual und Zeremonien aktualisiert wird und dem einzelnen durch die religiös hergestellte Beziehung von Mythen, Jahres-, Tages- und Lebenslauf verständlich wird. [29] Jedenfalls trägt diese Form 'historischer' Zeit der Bedeutung der Klane Rechnung, stellt die Klane aber auch integrierend in den Zusammenhang der Gesamtgesellschaft, da sie allen einen gemeinsamen Ursprung aufzeigt. Um die Beziehung zwischen Sozialstruktur und - besonders den 'historischen' - Zeitkategorien zu verdeutlichen, lenken wir den Blick auf eine andere Gesellschaft.

Die Nuer ("naad", Mensch) werden, wie auch die Schilluk oder die Dinka, zum ostafrikanischen Kulturtypus gezählt, genauer zu den (von Hartmann 1876 so genannten) Niloten. In den 1930ern, als E.E.Evans-Pritchard seine Untersuchung anstellte, bevölkerten rund 200.000 (heute etwa 460.000) Nuer die Savannenlandschaft zwischen dem Bahr-el-Zeraf und dem Bahr-el-Ghazal. Ihre Sprache gehöhrt zur Niloto-sudanesischen Sprachfamilie.

Die patrilinear organisierten Nuer sind sehr kriegerisch, Überfälle auf die benachbarten Dinka sind üblich. Als Großviehzüchter sind sie Halbnomaden: im jahreszeitlichen Wechsel von Regenzeit und Trockenzeit errichten oft mehrere Dörfer sogenannte Zwischenlager, die sie wieder verlassen, sobald die umliegenden Weiden abgegrast sind. Mit ihren Wanderungen begegnen sie einem Hauptproblem ihrer Gesellschaft: der Wasserversorgung. Die in aller Regel subsistenzwirtschaftenden Nuer sind aber nicht nur Hirten (Milch, Fleisch), sie betreiben auch Feldbau (Mais, Sesam, Hirse, Tabak), fischen und jagen. Trotzdem sind die Rinder von überragender Bedeutung: sie gelten als wichtigstes Gut, sind Ausdruck von Prestige, ja, sie dienen als Medium sozialer Beziehungen, so daß geradezu von "Rinderbezügen" gesprochen wird. (Kronenberg 1979, 158). Rinder bilden auch die Grundlage der materiellen Kultur der Nuer, die, abgesehen von der Kunstfertigkeit beim Bau der Kegeldachhäuer, als wenig entwickelt angesehen wird. (Evans-Pritchard 1968, 89; Kronenberg 1979, 160.) Die Arbeit ist nach Geschlechtern verteilt. Den Männern obliegt das Hüten der Herden, Fischen, Jagen, die Durchführung von Zeremonien; Aufgabenbereiche der Frauen sind Melken, Sammeln usw. Ökonomische Ungleichheiten zwischen Gruppen bemessen sich an der Zahl der Rinder, bleiben aber unerheblich.

Der einzelne Nuer wird schon früh mit dem Umgang mit Rindern vertraut gemacht, vor allem im Rahmen der Kleinfamilie, die jeweils eine Hütte ("dwil", "ut"), und der patrilokalen Familie, die einen Weiler ("d'hor") bewohnt. Zwischen der Familie und dem Dorf ("thur'", "cieng") herrscht ein reger Austausch, schon allein aufgrund der ökologischen Verhältnisse. Zwar gilt die Familie als Besitzer des Viehs, die kleinste ökonomische Einheit aber stellt das Dorf dar. Im Rahmen der Dorfgemeinschaft wird Feldbau betrieben, werden Fisch- und Jagdgründe und Weidenflächen verteilt. Gemeinsame Arbeit und Feste machen das Dorf zur wichtigsten sozialen Handlungseinheit.

Doch darf das Dorf keineswegs als abgeschlossene Einheit betrachtet werden. Jedes Dorf selbst ist wiederum Element eines

segmentären Systems: jeder Nuer sieht sich als bestimmten Segmenten angehörig, die sich jeweils in Opposition zu anderen Elementen bestimmen. Als Mitglied eines Dorfes unterscheidet er sich von allen Mitgliedern anderer Dörfer, mit denen er aber, z.B. im Unterschied zu Angehörigen anderer Stämme, denselben Stamm gemeinsam haben kann. Sieht sich jeder Nuer letztendlich als zum Volk der Nuer gehörig an, so spielt doch der Stamm die wichtigste politische Rolle (er ist durch einen Klannamen und ein gestimmtes Territorium definiert). [30] Evans-Pritchard unterteilte diese Segmente in primäre, sekundäre und teritäre Sektionen, wobei ein Stamm mehrere primäre Sektionen umfaßt, mehrere Dörfer eine teritäre Sektion ausmachen. (Die komplexe soziale Struktur und die darauf basierenden Institutinen, z.B. Fehde, können hier nicht en détail ausgeführt werden.)

Obwohl die materielle Kultur, wie Evans-Pritchard feststellte, vergleichsweise einfach ist, weist die gesellschaftliche Struktur eine erstaunliche Komplexität auf. Um so verwunderlicher ist das Fehlen zentralisierter politischer Institutionen. "The lack of governmental organs among the Nuer, the absence of legal institutions, of developed leadership (...) is remarkable." (Evans-Pritchard 1968, 181) Das Fehlen solcher Institutionen überrascht nicht nur wegen der Komplexität, sondern auch mit Blick auf die Größe der Nuer-Gesellschaft. Trotz dieser "akephalen" Organisation dürfen bestimmte Ungleichheiten in den lokalen Gemeinschaften nicht übersehen werden. Sowohl die Stämme wie die Dörfer sind jeweils nach einem dominanten Klan benannt. Als Klan gilt die größte, totemistisch, durch Lineages (dazu später) und lokal bestimmte Gruppe (Exogamie, Lanzenruf und bestimmte Rechte sind weitere Merkmale des Klans). In den Dörfern stellen Angehörige des dominanten Klans eine bevorrechtete Minderheit dar("diel"), die sich von aus anderen Dörfern Zugezogenen ("rul") und jenen, die von Dinkas abstammen ("jang"), unterscheiden. "Diel" sind aber keine politische Elite; ihre Vorrechte beziehen sich mehr auf das Ansehen als auf politische Macht, sie sind bestenfalls in bestimmten Situationen einflußreich. [31] Ohnehin ist die direkte Zugehörigkeit zum dominanten

Klan nur von ritueller Bedeutung.

Das Fehlen einer politischen Organisation läßt die Frage aufkommen, wie dieses System aufrechterhalten werden kann. Auf der Ebene der Dorfgemeinschaft scheint das kein Problem zu sein, da sie schon aus ökonomischen Gründen aus einem engmaschigen Netz unmittelbarer Sozialbeziehungen bestehen. Doch auch über die Dorfgemeinschaft hinaus bestehen vielfältige soziale Beziehungen: Besuche, Tausch, Ehen und Klanverwandtschaft (und die sogenannten "Rinderbezüge") [32], Zwischenlager und gemeinsame Kriegsführung. Daneben spielen auch Experten hinsichtlich der Handlungskoordination eine Rolle, wie noch zu zeigen sein wird. Experten nehmen zwar besondere Aufgaben wahr, ihre Rolle beschränkt sich jedoch auf bestimmte Situationen. So ist es etwa die Aufgabe des Leopardenfellhäuptlings ("kuaar muon"), Streitigkeiten zu schlichten. Auch Spezialisten für die Kriegsführung ("gwaan muot"), Medizinmänner, Totenspezialisten haben lediglich situative Kompetenz. Von einiger Bedeutung ist neben dem 'Mann des Viehs' ("wut ghok") der Prophet (von Himmelsgeistern Besessener).

Der Rhythmus der Dorfgemeinschaft wirkt zurück auf die sozial objektivierten Zeitkategorien. Die größte, den Nuern bekannte Zeiteinheit, das Jahr ("ruon") zerfällt in zwei Jahreszeiten (die auch jeweils "ruon" genannt werden können). "Tot" umfaßt die gesamte Regenzeit, "mai" im wesentlichen die Trockenzeit. Beide Kategorien können "ökonomisch" genannt werden (Evans-Pritchard 1968, 94ff), sind aber auch sozial markiert. [33] "Tot" entspricht "cieng", dem Dorfaufenthalt, "mai" entspricht der Zeit des Aufenthalts in den Rinderlagern. ("Tot und "Mai" bezeichnen daneben auch noch die Zeiträume, während der alle Nuer im Dorf bzw. in den Rinderlagern sind, "jiom" und "rwil" die Übergangszeiten.) Eindeutig ökologisch bestimmt ist der Feldbaukalender: zwar legt er die Abfolge von Handlungen wie Säen, Ernten usw. fest, er ist aber abhängig vom Einsetzen des Regens. [34]

Das Jahr der Nuer hat 12 Monate, 6 in jeder Jahreszeit. Jeder

Nuer kennt die Monate bei Namen. Einen unserer 'Woche' entsprechenden Begriff kennen die Nuer nicht. Der 'Tag' kann entweder als 'Sonne' ("chân") oder als 'Nacht' ("wâr") bezeichnet werden; daneben gibt es zeitliche Referenzen für das 'Heute' ("wâle'), 'Gestern' ("fa'n" oder "pa'n") und 'Morgen' ("pa'ne jê"). Weiter zurückliegende Ereignisse werden entweder durch die Zählung von Tagen oder unter Bezugnahme auf andere Ereignisse bestimmt. Begrifflich unterschieden werden auch Mondphasen (zunehmend, abnehmend, Helligkeit) und Sternenkonstellationen, durch die Nachtzeiten bestimmt werden.

Zwar ist kein abstrakter Zeitbegriff in der Nuer-Sprache bekannt, doch werden im Verb drei Zeitformen unterschieden: ein Aorist, der in der Regel die Gegenwart bezeichnet, sich, je nach Kontext, aber auch auf Vergangenes oder Zukünftiges beziehen kann, eine Vergangenheits- und eine Zukunftsform. Unter den nichtsprachlichen Zeitbestimmungen sind besonders die deiktischen Sonnenstandsbestimmungen zu erwähnen, mit deren Hilfe Sonnenaufgang, Mittag und Sonnenuntergang aufgezeigt werden. Zwar gibt es auch dafür Begriffe; die werden aber, wie die meisten erwähnten Begriffe, selten verwendet. In der Regel werden nämlich Zeitbestimmungen mit Bezug auf alltägliche Routinehandlungen vorgenommen. Die Monate werden durch für sie charakteristische Handlungen (Fischen, Erbauen der Lager u.ä.) benannt, die Tageszeiten durch die Handlungen, die Tageszeiten markieren (Melken, Hüten u.ä.). Typische Zeitangaben etwa sind "ich bin zum Melken wieder zurück", "ich gehe, sobald die Rinder auf die Weide getrieben werden". [35] Da diese Handlungen, zumindest in der "gregarious routine" des Dorfes, routinisiert sind, können sie als recht verläßlich betrachtet werden.

Schwieriger ist die Bestimmung im Rahmen größerer Zeiteinheiten. Wiewohl die Nuer Begriffe für "dieses Jahr", "letztes Jahr" usw. haben, werden Ereignisse, die Jahre zurückliegen, mit Bezug auf andere Ereignisse bestimmt. Auf welche Ereignisse Bezug genommen wird, ist dabei abhängig von der sozialen Distanz der Redenden (der Ebene im segmentären System). Innerhalb

der Familie kann es ausreichen, ein Ereignis mit der Geburt eines Kalbes in Beziehung zu setzen, innerhalb des Dorfes mit dem Lagerwechsel; gehören die Redenden nur demselben Stamm an, so kann etwa ein Feldzug als Bezugspunkt dienen. [36] Bei der Planung kollektiver Handlungen werden oft Experten herangezogen, um sie zu koordinieren. Diese Koordination setzt aber eine den Nuern gemeinsame Zeit voraus.

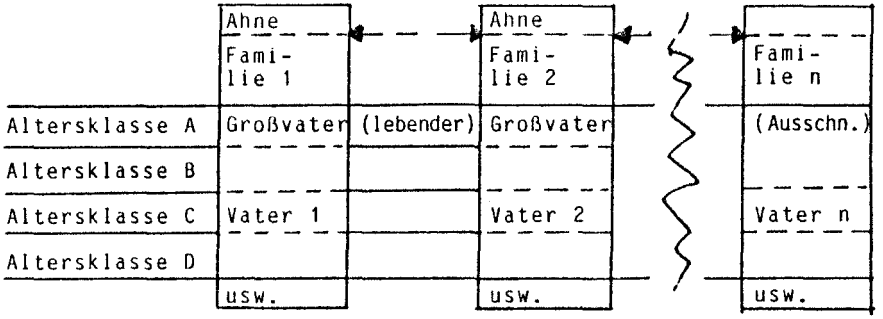
Die gemeinsame Zeit der Nuer ist eine Verknüpfung von biographischen Schemata und Verwandtschaftsbegriffen. Prägend für den Lebensabschnitt des einzelnen ist seine Initiaion in eine Altersklasse. Alljährlich führt der "wut ghok" zu von ihm festgelegten Zeiten Initiationen junger Männer durch. Mehrere (meist vier) Jahrgänge (Unteraltersklassen) werden in Altersklassen zusammengefaßt, denen sich der einzelne zugehörig fühlt. Diese Altersklassen haben eigene Namen, sie bestimmen die Stellung der Mitglieder in der Gemeinschaft (in Begriffen der Familienverwandtschaft) und damit auch das Verhalten. [37] Frauen werden durch Zuordnung zu Brüdern und Männern bestimmt. (Evans-Pritchard 1984, 174) [38] Die Altersklassen bilden gleichsam ein Rotationssystem geschlossener Klassen in der Zeit, zumal die Namen ausgestorbener Altersklassen wieder verwendet werden für spätere Klassen. Solche Altersklassen ergänzen das System der Familienverwandtschaftsbegriffe. Die Ereignisse, die dadurch bestimmt werden (z.B. "als die Thut-Altersklasse zur Welt kam" oder "nach der Initiation der Boiloc-Altersklasse"), sind für jeden innerhalb des Stammes 'verortet', da die Initiation vom "wut ghok" stammesweit koordiniert wird. [39]

Das Familien-Verwandtschaftssystem ("mar") unterscheidet vier Stufen: Großvater, Vater, Sohn und Enkel (entsprechend bei Frauen). Beide Systeme bilden zusammen den Orientierungsrahmen des Nuers in der sich während seiner Lebenszeit verändernden ("alternden") Gemeinschaft. Zur Familien-Verwandtschaft zählen Eltern und Geschwister. Alle anderen Verwandten werden über die -idealiter fixen- "lineages" ("thok dwiel") bestimmt. [40] Das Familien-Verwandtschaftssystem ist sozusagen der unmittelbare und lebende Kern der Lineages. An den unmittelbaren Kern der

über biographische Kategorien (der Familie und des Stammes) vermittelten Beziehungen schließen sich über die Lineages vermittelten Beziehungen der Klan-Verwandtschaft ("buth") an. [41]

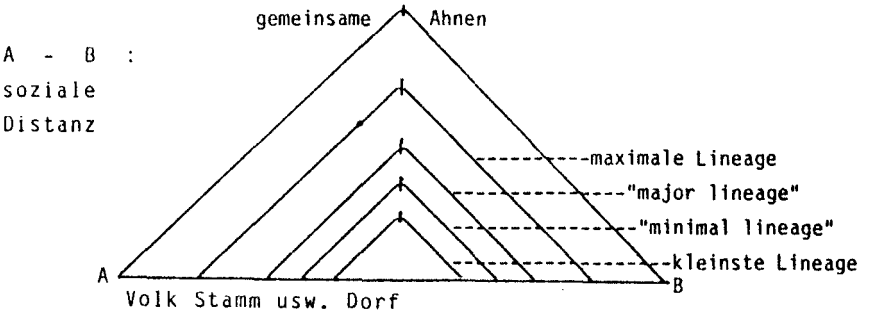
TAFEL 3

Buth-Beziehung zwischen zwei Familien



Die Lineages reichen -wenn auch nicht lückenlos- bis zu den Ahnen zurück. Sie umfassen als Minimal-Lineage zwischen 4 und 5, als Maximal-Lineage bis zu 12 Generationen. Je mehr Gemeinschaften sie umfassen, um so größer ist also die zeitliche "Tiefe". So ermöglicht das Lineage-System des dominanten Klans den Nuer, sich ihren Stamm ähnlich wie die Klanstrukturen vorzustellen. (Evans-Pritchard, 1983, 191) idealisiert kann das etwa folgendermaßen veranschaulicht werden:

TAFEL 4



Diese "buth"-Beziehungen weisen also nicht nur eine zeitliche Tiefe auf, sie haben einen Bezug zu den jeweiligen Segmenten. Sie weisen auf die "Vorzeit" der jeweiligen Segmente und erlauben es, andere Gesellschaftsmitglieder mit Blick auf die

"Abstammung" sozial zu verorten. "Einige Männer sind seine Söhne, andere seine Brüder, wieder andere seine Väter." (Evans-Pritchard, 1983, 193)

Der Klan ist so gewissermaßen eine zeitlich teleskopierte Gruppe. Wie der einzelne Nuer sich bei der Initiation mit einem Ochsen identifiziert (dessen Namen er erhält), so wird der ganze Klan einer Herde gleichgesetzt. (Evans-Pritchard, 1968a, 240) [41] Die biograpischen Kategorien stellen, als Kategorien der Lebens-Zeit, eine Beziehung zwischen dem einzelnen und Wirkungsbereichen, die sein Einzelleben transzendieren: Vorfahren, andere Wirklichkeiten, her. Diese Beziehung wird besonders deutlich in der bei den Nuern vergesellschafteten Form dieser Transzendenzen: Die "genealogische Metapher" (Evans-Pritchard) wird auch auf die Welt der Geister übertragen. Sie wird als eine genealogische Hierarchie vorgestellt, beginnend mit "Kwoth", dem Gott aller Nuer, bishin zu den Geistern einzelner Segmente (etwa der Lineages und der Sippen), ja einzelner Personen (den Propheten). [42] (Diese Geister spielen natürlich nicht nur in sprachlichen Handlungen, sondern auch in Riten und Zeremonien eine Rolle.)

Biographische Kategorien der Familienverwandtschaft sind Elemente biographischer Schemata. Sie dienen zur Orientierung in der Sozialwelt, indem sie durch das System der Altersklassen quasi horizontal -auf Mitglieder anderer Segmente- ausgedehnt werden können. Das daran gekoppelte Lineage-System verleiht dem eine gewisse zeitliche Tiefe, so daß man geradezu zu einer 'historischen Zeit' in nuce reden könnte, in der Ereignisse durch die Nennung bestimmter Vorfahren "verortet" werden können. [43] Sofern die Zeitkategorien sich an sozialen Segmenten (vor allem der Familie, aber auch z.B. der Lineage) und sozialen Handlungen (Zwischenlager u.ä.) orientieren, helfen sie zu ordnen: soziale Positionen in den Segmenten können bestimmt, Handlungen koordiniert und zeitlich festgelegt werden. Die -wenn auch hier in idealisierter Form dargestellte - Verkoppelung von Familienverwandtschaft, Altersklassen und Lineages erlaubt es dem einzelnen, Vergangenes und anderes auf seine Erfahrungswelt zu be-

ziehen; andererseits verleiht sie bestimmten Handlungen des einzelnen einen übergeordneten, z.B. in das Leben der Gemeinschaft oder der Götter eingeordneten, Sinn, d.h. sie erlaubt es, Handlungen zu "teleskopieren". [44] Wird die 'kleine Zeit' alltäglichen Handelns als "relations between activities" gefaßt, so werden andere Handlungen - auch mittels bestimmter Zeitkategorien- in die 'große Zeit' der Familie, der Lineage, des Stammes usw. eingeordnet. [45]

Dies gilt allgemein für Nuer, denn die Zeitkategorien gehören zum Allgemeinwissen der Nuer. Dennoch sind kleine Unterschiede in der gesellschaftlichen Wissensverteilung bezeichnend. Zwar kennt jeder Nuer eine erstaunliche Anzahl von Vorfahren; das Wissen um die Stammväter und die 'Vorgeschichte' des dominanten Klans scheint aber auf die "diel" beschränkt zu sein (eine Ausnahme bilden die Propheten). Das verwundert wenig, gründen sich doch die Vorrechte der "diel" auf ihrer Herkunft. Die ungleiche Wissensverteilung hinsichtlich der 'historischen Zeit' drückt nicht nur die gesellschaftliche Ungleichheit aus, sie ist auch gewissermaßen legitimierend.

Die Koordination für Handlungen größerer gesellschaftlicher Segmente wird insbesondere von zwei Experten geleistet: Der "wut ghok" bestimmt stammesweit, wann Altersklassen initiiert werden, und die Propheten legen z.B. fest, wann Feldzüge stattfinden sollen, gelegentlich auch mehrere Stämme koordinierend. Beide verfügen auch über ein religiöses Sonderwissen, durch das sie als Experten ausgezeichnet sind.

Freilich basiert diese Darstellung auf vielfachen Vereinfachungen; auch konnte z.B. einiges (z.B. Religion) nur angedeutet werden. Es sollte aber gezeigt werden, daß die Zeitkategorien verschiedener Gesellschaften durch unterschiedliche sozialkulturelle Lebenswelten geprägt sind, die dennoch einige Ähnlichkeiten aufweisen: beide Gesellschaften sind schriftlos, institutionell gering differenziert, substenzwirtschaftlich und auf Gemeinschaften aufgebaut, die durch unmittelbare Wir-Beziehungen charakterisiert sind. Beide Gesellschaften kennen

ökologische und soziale Zeitkategorien, die in religiöse Deutungssysteme eingebaut sind, und beide haben Institutionen geschaffen, die face-to-face nicht mehr synchronisierbar Zeit für kollektive Handlungen bestimmen bzw. einzelne Handlungen in der Zeit der Gemeinschaft verorten. Daß die Nuer eine über die "mythische Zeit" hinausgehende 'historische Zeit' (in nuce) zur Verortung kennen, läßt jedenfalls vermuten, daß die Trennlinie, die Lévi-Strauss (1981, 270) zwischen "warmen" und "kalten" Gesellschaften zieht, kaum sehr scharf sein kann.

Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß die Zeitkategorien auf Erfahrungen des einzelnen aufbauen und auf die rückbeziehbar sind, im gesellschaftlichen und vergesellschafteten Handeln aber objektive, auch für andere erkennbare Formen annehmen: Indem sie zur Koordination von Handlungen dienen, verleihen sie den Handlungen Ordnung. Zumal auch Handlungen in anderen Wirklichkeiten in solchen Kategorien gefaßt werden, helfen sie zur "Normalisierung" der Wirklichkeit. [46] Diese Wirklichkeit bleibt bei alledem verständlich, insofern die Kategorien, etwa als biographische, auf die Erfahrung des einzelnen verweisen. Zeit stellt mitunter ein soziales Problem dar, das durch in Handlungen objektivierte 'soziale Uhren' gelöst werden kann - und durch das Erscheinen anderer 'sozialer Uhren' von neuem entsteht.

Anmerkungen:

1) Ausführlicher in Malotki 1983, 1ff.

2) Zur Kritik an Whorf siehe z.B. Malotki 1983, 631ff, und Gipper 1972.

3) Vgl. Lindig/Münzel 1978, 226. Von modernen Einflüssen auf die Hopi (vgl. Gipper 1972, 210; Malotki 1983, 240, 321, 451) sehe ich ab, insbesondere von der "Indianer - Romantik" (vgl. Geertz 1983, und Dutton 1976, 38ff). Die Untersuchung sieht auch von den "Chiefs", z.B. dem "Chief' Talk", ab, da nicht klar ist, ob es sich dabei um ein anglisiertes Phänomen handelt.

4) Noch 1955 waren nur 2% der Hopi praktizierende Christen. Geertz 1983, 547.

5) "Thus we find rather a large body of men to whom the term chief might properly apply, but only two of them possess political functions that concern the entire pueblo." Titiev 1971, 64.

6) Zwar fehlt, im Sinne Max Webers, das Merkmal eines Verbands: der Leiter. Dennoch kann kaum von einer akephalen Gesellschaft gesprochen werden. Vgl. Titiev 1971, 67, 197.

7) Die Kürze erlaubt nicht, auf Entwicklungen einzugehen, die nach der Durchführung der relevanten Untersuchungen stattgefunden haben; genauso wenig ist es möglich, auf andere deviante Gruppen einzugehen. Trotz aller Vorbehalte (vgl. Geertz 1983) stütze ich mich u.a. auch auf Waters 1962.

8) Vgl. Simmons 1942, 12. Zur Wir-Beziehung: Schütz/Luckmann 1979, 98ff.

9) Die Diskussion um die Differenz von "innerer Zeit" und "Zeit des Handelns" im Sinne Whorfs ist, insbesondere für den soziologischen Beobachter, müßig. Theoretisch vgl. z.B. Schütz/Luckmann 1984 (Kap. V.3).

10) Zeitkategorien des Handelns nenne ich mit Bezug auf Luckmann 1983, 79ff., diejenigen Kategorien, die die Synchronisierung zweier Bewußtseinsströme durch Wirkhandlungen - mit Anfang und Ende - erlauben. Sie sind, das zeigte Whorf, in vielerlei sprachliche Formen gefaßt.

11) Vgl. Stahlschmidt 1972. "Suffice it to say that Hopi speakers never consider themselves at a loss in determining whether a particular utterance refers to past, present, or future time." Malotki 1983, 625. Die zwei Zeitsphären sind wohl kaum denkbestimmend: Denn sonst müßten die Unterschiede der Hopi zu den Dekota (vgl. Müller 1981. 285f.) noch größer sein als zu den "SAE-Sprachen".

12) So nenne ich Zeitkategorien, die Zeiteinheiten unabhängig vom jeweiligen Handeln und Erfahren des einzelnen benennen - jedenfalls so unabhängig, daß sie für andere (typische) Handlungssituationen verwendet werden können.

13) Zeitbestimmungen beziehen sich - im Unterschied zu Zeittheorien - auf eine unreflektierte Praxis, durch die Aussagen über Zeit mit natürlichen und künstlichen Abläufen gemacht werden können. Vgl. dazu Janich 1980, 221. Mit Geräten durchgeführte Zeitbestimmungen machen da keine Ausnahme. Vgl. Luckmann 1983, 82.

14) Die Verkoppelung spielt bei Whorf unter den Titeln der inzeptiven und der expektiven Zeitform eine Rolle - die beide von Whorf auch durch nichtsprachliche Rituale illustriert werden. Daß Rituale und Zeremonien kennzeichnend sogar für

das Arbeitsleben der Hopi sind, stellen auch Lindig/Münzel, 212, fest. Das alltägliche handeln ist über weite Strecken in übergeordnete Sinnzusammenhänge eingebettet.

15) "Biographical schemes link individual life and biographical episodes to longer, natural, social and cosmic durations." Luckmann 1983, 84f.

16) Für eine ausführliche Darstellung einer ähnlichen dualistischen Vorstellung in der Tradition der Maya vgl. Gossen 1974, 21ff.

17) Nach Curtis 1922, 64, gilt er als Priester. Wer allerdings der "Kazike" ist, den Dutton 1976, 44, erwähnt, war leider nicht in Erfahrung zu bringen. Natürlich verfügen die Hopi auch über orale Gattungen, z.B. rabbit-hunt chants, durch die zu verschiedenen kollektiven Handlungen aufgerufen werden kann. Vgl. dazu Black, 1976.

18) Um unklare begriffliche Unterscheidungen beizubehalten: Der Sonnenbeobachter verfügt nicht über eine "Zeittheorie", wohl aber über Kategorien zur Zeitbestimmung und Mittel zur Zeitrechnung. Vgl. dazu Janich 1980, 221f.; Curtis 1922, 45.

19) Die Lösung des Problems deutet Malotki 1983, 443, schon an:"...solar and lunar activities serve both the individual and the community in coping with the task of temporal coordination in regard to secular and non-secular activities."

20) "Its government ist so lacking in form as to seem almost inexistent." Dutton 1976, 36.

21) So stellte z.B. Gipper fest, daß sie kaum zeitgebundene Verabredungen einhalten; Titiev 1971, 75, bemerkt, "the Hopi are unable to keep a strict account of time periods",; eine stammesweit koordinierte Zeitbestimmung scheint es nie gegeben zu haben (vgl. Malotki 1983, 451).

22) Vgl. Titiev 1971, 95. Diese Zyklen unterscheiden sich freilich von Dorf zu Dorf.

23) Vgl. die Darstellung von Kontroll-, Trauer- und historischen Riten bei Lévi-Strauss 1981, 273 f. "Dank dem Ritual fügt die 'losgelöste' Vergangenheit des Mythos einerseits der biologischen und jahreszeitlichen Periodizität ein, andererseits der 'verbundenen' Vergangenheit, die über Generationen hinweg die Toten und die Lebenden vereint." (Ebd. S. 273.)

24) Gegen den Begriff der 'Hopi-Theokratie' wendet sich vor allem Titiev 1971, 59. "Instead, as one ritual succeeds another in the ceremonial cycle, various leaders conduct particular rites and then resume lay lives for the balance of the year."

25) Vgl. Malotki 1983, 633. Ausführlich findet sich die "gregarious routine" bei Parsons 1939 dargestellt. Sie bezeichnet im wesentlichen das, was unter die Titel "Wir-Beziehung" und "gemeinsame Umwelt" , vgl. Fn 8, gefaßt werden kann.

26) "... rather all distress was equated with human failure, the consequences of 'bad hearts'. (...) Obviously when the Hopi danced for rains and rains did not fall, they could not tolerate a weakened faith in the Gods, so they searches among their fellows for 'someone whose heart was not right', and who thus spoiled the ceremonies." Eggan 1964, 278f. Damit soll nicht nur auf die "Logik" angespielt werden, die Evans-Pritchard darin entdeckt hat (bei den Azande; schön auch bei den Tiv in dem "ethnologischen Roman" von Laura Bohannan), sondern allgemeiner: "Through religion all else is given significance; the lean or the beautiful years are attributed to faulty or proper observances of religious retreats and rituals." Dutton 1976, 12.

27) Z.B. "at the time of the famine our grand mothers also included dogs in their diet", oder: "als die weißen Männer kamen, war mein Bruder ein Kind".

28) Vgl. Lévi-Strauss 1981, 264; zu Zeiteinheiten Malotki 1983.

29) Gossen 1974, 24, formulierte das -allerdings für die Chamula- so: "From baptism to death, the individual life cycle symbolizes the progress of the generations of ancestors toward the present. In other words, many symbolic aspects of ontogeny -the individual life cycle- recapitulate mathological phylogeny."

30) "There is less solidarity the wider we extend the circle from the village to adjacent tribes." Evans-Pritchard 1968, 149.

31) Vgl. Evans Pritchard 1968, 215; 1983, 189.

32) Vgl. Kronenberg 1979, 158; Onwuejeogwu 1975, 63. Rinderbeziehungen entstehen erst durch das Brautgeschenk.

33) Janichs Begriff der Zeitbestimmung könnte demnach aufgegliedert werden in ökologische (bei den Hopi Malotkis "natural time indivators") und soziale (bzw. strukturelle" bei Evans-Pritchard). Zur Zeiteinteilung der Nuer vgl. auch Crazzolara. 1953, 5.

34) Dabei wird allerdings kein großer Wert auf Exaktheit gelegt. Vgl. Evans-Pritchard 1968, 78.

35) "Nuer generally use such points of activity, rather than concrete points in the movement of the sun across the heavens, to coordinate events." Evans-Pritchard. 1968, 102; vgl. auch ders., 1968, 100f.

36) Nicht nur die Zeitbestimmungen sind von der sozialen Distanz abhängig; auch die "Allgemeinheit" der Geister nimmt mit zunehmender sozialer Distanz zu - bishin zu "Kwoth", der für alle Geist oder Gott ist. Vgl. Evans-Pritchard 1953, 211. Für die sprachlichen Kategorien der Nuer: Westermann 1912.

37) "A Rialmac youth said: 'We and the Lithgac are about the same age and we can be free speaking to them, but we must show respect to an older man, even if he is not our fathers'age set'." Evans-Pritchard 1968, 255; 1984, 176. Die Anredeformen der Nuer bespricht Crazzolara. 1953, 21ff.

38) Allerdings gibt es gleichgeschlechtliche Heiraten unter Frauen; vgl. Onwuejeogwu, 1975, 65; Evans-Pritchard 1968, 258.

39) "... an age-set group changes its position to the whole system", Evans-Pritchard 1968, 256, während die Stellung im Verwandtschaftssystem starrer ist (Vater bleibt Vater, wird aber für andere auch Großvater), die Stellung in der Lineage aber ganz starr.

40) Die faktische historische Tiefe ist aber nicht sehr groß: Der "Urbaum" war zu Evans-Pritchards Zeiten etwa 50 Jahre alt. Vgl. auch Onwuejeogwu 1975, 66; Crazzolara 1953, 8ff.

41) "Through the recognition of agnatic relationship between exogamous clans and of agnatic and mythological ties between clans not considered to be agnates, all the Nuer tribes are by assimilation of political and kinship values conceptualized as a single social system." Evans-Pritchard 1968a, 398.

42) Vgl. Westermann 1912; Evans-Pritchard 1977, 33 u. 114ff.

43) "Historical time, in this sense of a sequence of outstanding events of significance to a tribe, goes back much farther than the historical time of smaller groups." Evans-Pritchard 1968, 105; Kramer 1983, 10.

44) Vgl. Luckmann 1983, 85. Sogar Evans-Pritchard spricht von "**telescoping** of kin into a circle of family reference." (1984, 175; Hervorhebung von mir) Wie Evans-Pritchard 1984, bes. S. 173ff, ausführt, sind die Beziehungen zwischen Altersklassen, Verwandtschaftsbeziehungen und Lineage-Beziehungen nicht systematisiert, dennoch aber 'für alle praktischen Zwecke' ausreichend genau.

45) "Da die Lineage als korporative Gruppe von Lebenden und Verstorbenen mit der genealogischen Zeit und dem Ahnenkult ihnen eine Identität vermittelt, in der die Endlichkeit ihres Einzellebens aufgehoben scheint..." Kramer 1983, 17.

46) Freilich wird diese "Nomisierung" (vgl. Berger 1973, 31f.) nicht nur durch die Zeitkategorien erreicht; insofern diese Zeitkategorien das "mundane" Handeln gliedern, "ordnen" sie freilich das gesellschaftliche Leben. Da sich die Kategorien auf transzendente, andere Wirklichkeiten beziehen, gilt diese "Ordnung" auch -mehr oder weniger analog (Vgl. z.B. Mauss/Durkheim 1963) - auch für diese außeralltäglichen Wirklichkeiten.

Literatur

Baumann, Hermann (Hrsg.), 1979, Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen. Teil II. Ost-, und Nordafrika.Wiesbaden.

Berger, Peter L., 1973, The Social Reality of Religion. Middlesex.

Berger, Peter L. und **Luckmann, Thomas**, 1980, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt Main.

Black, Robert A., 1967, "Hopi Rabbit Chants: A Ritualized Language", in Helm, 7-11.

Crazzolara, J.P., 1953, Zur Gesellschaft und Religion der Nuer, Wien-Mödling.

Curtis, Edward S., 1922, The North American Indian. The Indians of the United States, the Dominion of Canada, and Alaska. Band 12, New York.

Curtis, Edward S., 1970², The North American Indian. Supplement 11-15. New York.

Dangel, Richard, 1928, "Die Zeitrechnung der kalifornischen Indianer", in: Anthropos 23, 110-135.

Dutton, Bertha P., 1976, The Pueblos. Indians of the American Southwest. Englewood Cliffs, N.J.

Dux, GÜnther, 1982, Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt am Main.

Eggan, Dorothy, 1964, "The General Problem of Hopi Adjustment" in: Kluckhohn.

Evans-Pritchard, Edward E., 1953, "The Nuer Conception of Spirit", in: American Anthropologist 55.

Evans-Pritchard, Edward E., 1968, The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford.

Evans-Pritchard, Edward E., 1968a, "The sacrificial Role of Cattle among the Nuer", in: Ottenberg, 388-406.

Evans-Pritchard, Edward E., 1977 (1956), Nuer Religion, New York und Oxford.

Evans-Pritchard, Edward E., 1983, "Die Nuer im südlichen Sudan",in Kramer, 175-200.

Evans-Pritchard, Edward E., 1984 (1951), Kinship and Marriage among the Nuer, Oxford.

Geertz, Armin W., 1983, "Book of the Hopi: The Hopi's Book?", In: Anthropos 78, 547-556.

Gipper, Helmut, 1972, Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese. München.

Gossen, Gary H., 1974, Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition. Cambridge, Mass.

Jacobson-Widding, Anita (Hrsg.), 1983, Identity: Personal and Sociocultural. Stockholm.

Janich, Peter, 1980, Die Protophysik der Zeit. Konstruktive Begründung und Geschichte der Zeitmessung. Frankfurt am Main.

Kluckhohn, Clyde und Murray, Henry A. (Hrsg.), Personality in Nature, Society, and Culture. New York.

Kramer, Fritz und Sigrist, Christian (Hg.), 1983, Gesellschaften ohne Staat, 2 Bde., Frankfurt am Main.

Kramer, Fritz, 1983, "Über Zeit, Genealogie und solidarische Beziehungen", in: Kramer 1983, 9-27.

Kronenberg, A., 1979, "Die Niloten", in: Baumann.

Lévi-Strauss, Claude, 1981, Das wilde Denken, Frankfurt am Main.

Lindig, Wolfgang und Münzel, Mark, 1978, Die Indianer. Kulturen und Geschichten der Indianer. München.

Luckmann, Thomas, 1983, "Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time", In: Jacobson-Widding, 67-91, dt. in diesem Band.

Malotki, Ekkehart, 1983, Hopi Time. A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language. Berlin.

Mauss, Marcel und Durkheim, Emile, 1963, Primitive Classifications. London.

Müller, Werner, 1981, Neue Sonne- Neues Licht. Aufsätze zu Geschichte, Kultur und Sprache der Indianer Nordamerikas. Berlin.

Onwujeogwu, Angulu, 1975, The Social Anthropology of Africa. London.

Ottenberg, Phoebe und **Ottenberg, Simon** (Hg.), 1968, Cultures and Societies of Africa. New York.

Parsons, Elsie C., 1939, Pueblo Indian Religion, Chicago.

Schütz, Alfred und **Luckmann, Thomas**, 1979, Strukturen der Lebenswelt I, Frankfurt am Main.

Schütz, Alfred und **Luckmann, Thomas**, 1984, Strukturen der Lebenswelt II, Frankfurt am Main.

Simmons, Leo W., 1942, Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian. New Haven.

Stahlschmidt, Andrea, 1972, "Die Zeit im Hopi-Verbum", in: Gipper 297-304.

Titiev, Mischa, 1971 (Nachdruck), Old Oraibi. New York.

Waters, Frank, 1962, Das Buch der Hopi. Nach den Berichten der Stammesältesten. Düsseldorf.

Westermann, Diedrich, 1912, "The Nuer Language", in: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, 84-141.

Whorf, Benjamin, 1963, Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Reinbek bei Hamburg.