

# Das Älterwerden, der Tod und die Erinnerung – ein Beispiel aus Melanesien

Verena KECK<sup>a</sup> und Jürg WASSMANN<sup>b</sup>

<sup>a</sup> *Wissenschaftliche Assistentin, Institut für Ethnologie, Universität Heidelberg*

<sup>b</sup> *em. Direktor, Institut für Ethnologie, Universität Heidelberg*

**Abstract.** Kulturelle Vorstellungen von Alter und Älterwerden in einer Gesellschaft sind durch das jeweilige Personenkonzept bestimmt. Im Zentrum des vorliegenden Beitrags, der sich mit Person, Alter, Tod und Erinnerung bei den Yupno in Papua New Guinea auseinandersetzt, stehen deshalb die Vorstellungen zur sozialen Person. Folgende Fragen werden gestellt: Wie sozialisiert sich die Yupno-Person im Laufe der Jahre, um sich dann im Alter langsam zu desozialisieren? Wie sind ihre spirituellen Dimensionen beschaffen und was bedeutet die einzigartige konggap Melodie als charakteristisches individuelles auditives Zeichen eine Person, die Erinnerungen und Emotionen hervorruft? Wie verändert sich die Person, was bleibt von ihr zurück und überdauert, wenn sie stirbt? Wie sehen die Potenziale des Alters und die Situation der alten Menschen in dieser melanesischen Gesellschaft aus?

## 1. Personenkonzepte in der Ethnologie

Das Konzept der Person gilt als Schnittpunkt zwischen Gesellschaft, Kultur und Individuum. Ethnologische Untersuchungen des Personenkonzepts in nicht-westlichen Gesellschaften begannen mit Emile Durkheim und Marcel Mauss. Mauss (1938) beschreibt den historischen Entwicklungsprozess von der sozial bestimmten „personage“ über die psychologische und individuelle Person zum Individuum als selbstbewusste und autonome Einheit. Diesen klassischen Autoren zufolge sollten Menschen als „fait social total“ betrachtet werden, der K184 Körper sowie individuelles und kollektives Bewusstsein umfasst, das wiederum maßgeblich durch soziale Prozesse geprägt ist.

Westliche Psychologien konstruieren die Person als Individuum, dessen Verhalten durch innere Motive erklärt werden kann. Generell gilt die Tendenz, alles Psychologische in der individuellen Person zu verankern; so drückt sich die Idee eines autonomen, kontext-unabhängigen Individuums beispielsweise auch in den meisten westlichen Verfassungen aus. Rechte werden für alle gleich garantiert, ohne zum Beispiel das Alter oder die Beziehung zu anderen zu spezifizieren. Andere Gesellschaften können aber den Wert sozialer Beziehungen betonen oder die Erfüllung sozialer Pflichten, wie sie speziellen Rollen eigen sind, zum Beispiel als Mutter und Ehefrau, Vater und Ehemann etc.

Ethnologen weisen auf nicht-westliche Ethnopsychologien hin, die in klarem Gegensatz zu der westlichen Personenauffassung die persönliche Identität, Handlungen und Erfahrungen auf eine ganz andere Weise konstruieren. Die soziologische „Person“, das psychologische „Selbst“ und das biologische „Individuum“ sind kulturell definiert, wobei nicht dem „Selbst“, sondern in vielen Kulturen der „Person“ sehr oft die

herausragende Bedeutung zukommt. Betrachten wir beispielsweise Marilyn Stratherns Analyse von Tauschbeziehungen in melanesischen Gesellschaften: diese Analyse gründet auf einer Unterscheidung zwischen der westlichen Person als einem einzelnen und von anderen getrennten Individuum und dem „Dividual“, der melanesischen Person als einer sozial bezogenen und sogar divisiblen Person, als einem Knoten in einem Netzwerk sozialer Beziehungen (Strathern, 1988).

Auch Pamela Stewart und Andrew Strathern (2000) weisen auf die Komplexitäten und Variationen im Gebrauch dieser zentralen Begriffe Person, Selbst und Individuum hin, sie führen den Terminus „relationales Individuum“ („relational individual“) ein und machen deutlich, dass wir über diese Begriffe im Zusammenhang neuerer Konzepte wie „Durchlässigkeit“ („permeability“) und „Teilbarkeit“ („partibility“) nachdenken müssen.

Der Definition von Grace Harris (1989) zufolge ist eine Person ein menschliches oder anderes Wesen, das innerhalb kultureller Normen agiert. Diese Person muss keinesfalls ein lebender Mensch sein, sondern kann ein Vorfahre oder ein Tier sein, das mit seinen Handlungen auf das Leben von anderen Personen Einfluss hat. Umgekehrt kann ein Mensch ohne soziale Fähigkeiten als eine geringere, weniger bedeutende Person, oder sogar als Nicht-Person gelten.

Jane Fajans (1985) beschreibt in ihrem melanesischen Beispiel die Entwicklung des „Person-Seins“ bei den Baining als eine vorschreitende Aneignung sozialer Eigenschaften vom „Nahrungs-Empfänger“ bis zum „Nahrungs-Geber“ – und die Auflösung derselben mit dem Altern. Als Neugeborenes wird ein Säugling als dem Bereich der Natur und nicht demjenigen der Kultur zugehörig betrachtet, da er noch kein soziales Verhalten entwickelte: das Baby gilt nicht als Person. Ein älterer Mensch wird am Lebensende de-sozialisiert, weil er nun wieder auf die Nahrung von anderen angewiesen ist. Säuglinge und alte Menschen haben bei den Baining viel gemeinsam.

Die Gegenüberstellung der individuellen, kontextunabhängigen, mit einem freien Willen ausgestatteten westlichen Person zu nicht-westlichen, stark soziozentrischen Konzepten ist ein typisches eurozentrisches Konstrukt und geprägt von einem dem westlichen Denken inhärenten Dualismus. Davon abgeleitet sind Konzepte wie dasjenige von individualistischen Gesellschaften, in denen das Individuum von herausragender Bedeutung ist, welches im Gegensatz zu demjenigen steht, in denen die Gesellschaft als Ganzes von höchstem Wert ist – so Louis Dumont (1970).

Für die Psychologen Richard A. Shweder und Edmund J. Bourne (1984) oder auch Anthony Marsella et al. (1985) gibt es folgerichtig im Grunde nur zwei Konzeptionen des Menschen: die egozentrische des westlichen Denkens und die soziozentrische der anderen Kulturen – dabei ist die soziozentrische Konzeption gekennzeichnet durch eine holistische, ganzheitliche Weltsicht, durch eine das Gemeinwohl betonende Vorstellung der Beziehung zwischen Individuum und Gruppe und durch das Konzept einer Kontext-abhängigen Person.

Diese Dichotomie „wir – die anderen“ ist sehr dominant; sie ist gleichzeitig stereotyp und vereinfachend.

Was in dieser Dichotomie heruntergespielt wird, ist die spirituelle und die materielle Dimension des Menschen. Die Konzepte der Person erscheinen entkörpernt („disembodied“). Und hinzu kommt, dass in den meisten menschlichen Gesellschaften die Konzeption der Person eng verbunden ist mit Ideen über den Körper, über Substanzen, über Körperflüssigkeiten (z.B. Blut und Sperma) und verstanden wird als psychosomatische Einheit – ohne die kartesianische Trennung von Körper und Geist. Diese psychosomatische Einheit ist verkörpert („embodied“) und eingebettet in ein Netzwerk sozialer Beziehungen. Vereinfacht ausgedrückt und in sehr freier Abwand-

lung von Simone de Beauvoirs bekanntem Satz: Man wird nicht als Person geboren, sondern zur Person gemacht. Überspitzt formuliert: Die westliche Vorstellung von der Person ist nur eine der möglichen Ethnopsychologien. Das später angeführte Beispiel der Yupno soll diese weit verbreitete Dichotomie hinterfragen.

Hinzu kommt, dass eine lange Tradition existiert, westliche Vorstellungen als universal darzustellen. Man denke an die Schulmedizin, Vorstellungen von Raum und Zeit, die Botanik, Zoologie oder an Verwandtschaftssysteme. Die in anderen Kulturen damit verbundenen Vorstellungen und Praktiken werden bestenfalls als „Abweichungen“ festgehalten – nicht aber als grundlegend andere, jedoch gleichwertige Vorstellungen. Die Idee eines westlichen Standards als „Maßeinheit“ führte dann auch zu den bekannten Defizittheorien. Ethnologen, mit ihrem privilegierten Zugang zu ethnographischen Daten, haben schon immer gegenüber ihren (westlichen) Nachbardisziplinen einen Ethnozentrismus-Verdacht gehabt. Verbunden ist dieser mit der Ablehnung evolutionistischer Stufentheorien und der konstruierten zeitlichen Distanz: Das „zur Vergangenheit Gehören“ (zum Beispiel Papua Neuguinea mit seinen „Steinzeitmenschen“, wie sie in den populären Medien auch heute noch oft bezeichnet werden) drückt eine Distanz aus, eine raumzeitliche Kategorie in der Konstruktion der „Anderen“ (Fabian, 1991) – die es so nicht gibt.

Umgekehrt kann man auch eine Romantisierung „exotischer“ Gesellschaften konstatieren. Das Interesse an exotischen Kulturen oder an deren Geschichte ist oft von einer Romantik getragen, in der die eigene Gesellschaft der Moderne mit ihren Problemen einer imaginierten „natürlicheren“ Lebensweise gegenübergestellt wird. Man spricht ja von „Naturvölkern“. Oder es wird das Ideal einer früheren bäuerlichen Familie herangezogen – als ob in ihr nur Harmonie geherrscht hätte. Diese „natürlichere“ Lebensweise gab und gibt es so natürlich nicht.

Bezogen nun auf den Komplex „Alter“ sind aus einer ethnologischen Perspektive beide Sichtweisen, die überholte Raum-Zeit-Distanz schaffende Konzeption und der romantisierende Mythos vom sorglosen und unbeschwerten Altern in nicht-westlichen Gesellschaften durch neuere Studien diskreditiert (Elwert, 1992; Dracklé, 1998; Sokolovsky, 1997; van Eeuwijk, 2003). Alter und Altern sind kulturelle Konstruktionen; was überhaupt als „alt“ gilt, ist je nach Kultur unterschiedlich, und nur der präzise ethnologische Blick kann uns weiterhelfen. Und dieser zeigt, dass die jeweilige Art des Älterwerdens weniger von biologisch-natürlichen Faktoren bestimmt wird, als vielmehr von kulturellen Prozessen. Mit Hilfe kulturvergleichender Forschungen können solche irreführenden und ethnozentrischen Vorstellungen korrigiert werden.

Die Methode, die Ethnologen in der Regel anwenden, ist die der „teilnehmenden Beobachtung“:

„To understand a strange society, the anthropologist has traditionally immersed himself in it, learning, as far as possible, to think, see, feel, and sometime act as a member of its culture and at the same time as a trained anthropologist from another culture. This is the heart of the participant observation method – involvement and detachment“ (Powdermaker 1966, S. 9).

Ziel des Ethnologen ist es, in der berühmten Formulierung Bronislaw Malinowskis (1922), „to grasp the native point of view“. Deshalb leben sie mit den Menschen zusammen, die sie dann beschreiben. Ihr Ziel ist die Innensicht. So begleiten sie z.B. mit einem eigenen Wohnwagen Senioren in Wohnmobile (Counts & Counts 1996), oder leben in einer dieser altersmäßig homogenen Wohnsiedlungen in Florida, wo alle behaupten „we’re all old people here“ (Keith, 1980:344; Vesperi, 1985) oder partizipieren am Leben von alten Leuten, die in den deprimierenden „single room occupancy hotels“ leben (Sokolovsky & Cohen, 1979) – und erfahren dadurch, dass die alten

Menschen eben nicht so isoliert sind wie sie scheinen, sondern über funktionierende soziale Netzwerke verfügen.

Das Thema „Alter“ war in der Ethnologie schon immer präsent, allerdings in zwei von einer heutigen Ethnologie des Alterns klar unterscheidbaren Ausprägungen. So arbeiten viele Ethnologen mit älteren Leuten als Hauptinformanten zusammen, da diese ihre eigene Kultur und Tradition gut kennen, in der Regel ein hohes Prestige besitzen, als „opinion leader“ gelten und damit geradezu prädestiniert sind, einen Ethnologen in die Kultur einzuführen. Das Alter und Altern dieser Informanten aber war in den wenigsten Fällen Gegenstand der Untersuchung, sondern wurde als nicht hinterfragter Vorteil beim Zugang in andere Wissenssysteme genutzt. Hinzu kommt (als zweiter Aspekt): Untersucht ein Ethnologe die Sozialstruktur einer Kultur, dann hat er es unweigerlich zu tun mit Phänomenen wie Seniorität, Status oder auch Altersklassen. Jede Gesellschaft thematisiert Alter und unterscheidet Generationen.

Die Anfänge der ethnologischen Altersforschung gehen zurück in die Zeit, in der fast ausschließlich außereuropäische Gesellschaften untersucht wurden. Themen waren Altersklassengesellschaften, Geheimgesellschaften, Männerbünde, Initiationen und Rituale, zu deren Interpretation häufig die dreistufige Theorie der Übergangsriten von Van Gennep herangezogen wurde. In diesen Systemen haben die Älteren Verantwortung und Macht. Sie besitzen einen hohen Status, verfügen über die ökonomischen Ressourcen und sind Kenner der kulturellen Inhalte (Weltanschauung, Lebensregeln, Religion). Die Weitergabe dieses Wissens geschieht durch orale Traditionen, die sie kontrollieren. Sie sind auch die politischen Führer. Knapp formuliert: Der körperliche Zerfall wird sozial kompensiert.

Die Definition von „alt“ hat einen Einfluss auf den Status der alten Menschen; wobei das chronologische Alter diesen negativ beeinflusst – zumindest in westlichen Gesellschaften. In der Regel wird „alt“ bei den nichtwestlichen Gesellschaften, dem Gegenstand ethnologischer Untersuchungen, jedoch funktional definiert, weit seltener chronologisch: durch die soziale Rolle, die man übernimmt, und durch die Aufnahme in eine bestimmte Altersklasse – wobei das tatsächliche Alter unwichtig ist. Die Kategorie „alt“ im Sinne von körperlichem Zerfall kommt sehr selten vor.

Was im vorangehenden Abschnitt beschrieben wurde, gehört zur ersten Phase der ethnologischen Altersforschung. Jennie Keith nennt sie die „old age of anthropology“ (Keith, 1980). Als Hauptwerk galt damals J. Simmons kulturvergleichende Studie von 1945: „The Role of the Aged in Primitive Society“, in der er Rolle und Status von alten Frauen und Männern in 71 Gesellschaften untersuchte.

Das nächste sehr einflussreiche Buch, das die zweite Phase der Ethnologie des Alterns prägte, die Phase der „anthropology of old age“, stammt von D. O. Cowgill und C. D. Holmes (1972) mit dem Titel „Aging and Modernization“. Die beiden Autoren stellen eine Modernisierungshypothese auf, in der sie davon ausgehen, dass die alten Menschen in traditionellen Gesellschaften generell über einen hohen Status verfügen (wie J. Simmons auch dachte), dass dieser jedoch mit zunehmender Modernisierung einer Gesellschaft, durch die Urbanisierung, Industrialisierung und Auflösung der Großfamilien abnimmt. Diese zweite Phase der Ethnologie des Alterns war gekennzeichnet durch viele ethnographische Fallstudien zu Alter und Älterwerden in höchst unterschiedlichen Regionen; im ländlichen Kenia, auf einem Südsee Atoll, in einer US-städtischen ethnischen „Neighbourhood“ oder in einem Frauenhaus in New York.

Schließlich, in der heutigen dritten Phase der „anthropology of age“ oder einer „Ethnologie des Alterns“, hat die Ethnogerontologie ein neueres Interesse an der kulturellen Dimension des Alters entwickelt. Man konzentriert sich nicht nur auf Fragen der sozialen Sicherheit und der Versorgung im Alter, wichtiger werden die

Lebenserfahrungen alter Menschen und deren aktuelle Lebenswelt (so die Meinung des einflussreichen Gerontoethnologen J. Sokolovsky), die Lebensqualität und Potenziale des Alterns (Kruse & Wahl, 2008), die „Bedürfnisse, Wahrnehmungen, ... und Einschätzungen sowie das persönliche Befinden der Betagten“ (van Eeuwijk, 2006, S. 218). Aber auch die Ethnologen sind kritischer geworden; aktuelle Studien, die den Einfluss der Modernisierung untersuchen, setzen sich deutlich ab von der pauschalen Hypothese von Cowgill und Holmes. Man versucht präziser zu differenzieren, indem die Sprache der Dichotomie (modern vs. traditionell) und der Homogenisierung vermieden wird.

## 2. Die vollständige Person

Die Yupno leben in einem steilen, wild zerklüfteten und recht abgelegenen Hochgebirgsgebiet im östlichen Finisterre-Gebirge in den Provinzen Madang und Morobe auf über 2000 m. Höhe. Sie leben in einem Tal, das vom Yupnofluss durchflossen wird, die Berge (wörtlich „Zäune“) ringsherum bilden als Oval die Grenze. Jenseits dieser Berge leben noch in paar „Fast-Menschen“, bald danach ist die Welt zu Ende. Das Meer beginnt. Über das Ganze wölbt sich der Himmel. Die Welt im Kleinen ist das eigene, ebenfalls ovale Wohnhaus mit der langen Feuerstelle in seiner Mitte mit einem bis auf die Erde reichenden Dach (Abb. 1, 2).

Das Yupno-Konzept des Menschen ist nicht einfach abgrenzbar in einem Bereich organisiert, sondern es umfasst verschiedene Aspekte. Das Konzept ist auch nicht so, wie es jetzt präsentiert wird, abstrahiert, abfragbar, sondern entwickelte sich aus Gesprächen, Erfahrungen, Beobachtungen, kulturellen Ereignissen, aus öffentlichen Diskussionen und über viele Jahre hinweg – und schließlich zusammengefasst durch den Ethnologen.

Zu einem vollständigen Menschen gehören bei den Yupno verschiedene Aspekte, persönliche, individuelle und unpersönliche. Ohne sie wäre ein Mensch nur „lebendes Fleisch“, wie ein Informant es ausdrückte.

Der äußere, sichtbare Bestandteil eines Menschen ist sein Körper, ngodim. Darin befindet sich die tevantok. Tevantok kann als „vitale Energie“ oder „innere Kraft“ übersetzt werden. Diese „vitale Energie“ ist unpersönlich, nicht individuell geprägt; jeder Mensch besitzt sie in etwa gleicher Menge, sie steckt – nicht genau lokalisierbar – in seinem Körper.

Neben der unpersönlichen „vitalen Energie“ gehören zu einem Menschen zwei „seelische“ Aspekte. Beide sind persönliche, individuelle Dimensionen eines Menschen, beide zusammen machen seine Persönlichkeit aus, und diese zwei Aspekte sind es, die am ehesten dem Begriff des „Selbst“ nahe kommen.



**Abbildung 1.** Ndevil, ein Yupno-Dorf, Papua New Guinea (1988).



**Abbildung 2.** Marone in ihrem Wohnhaus, abends

Die eine spirituelle Substanz wird *mongan* genannt. *Mongan* bedeutet Wind, Atem, der Dampf, der morgens aufsteigt, wenn es geregnet hat und die Sonne auf die nasse Erde scheint. Sie bewirkt, dass ein Mensch sieht, hört, riecht, herumlaufen kann und eine eigene Persönlichkeit besitzt, und sie ist in jedem Partikel des Körpers enthalten, in Haaren, Speichel, Exkrementen, aber auch in allen von einem Menschen berührten Teilen wie einer Betelnuss, einem Zigarrenstummel usw. Im Atem des Menschen ist diese *mongan* besonders konzentriert enthalten. Beim Tod löst sie sich auf.

Die andere spirituelle Dimension, die zu einem Menschen gehört, ist die *wopm*. *Wopm* bedeutet Bild, Schatten. Sie wird nicht genauer lokalisiert, sondern ist im Körper verborgen und kann diesem im Schlaf, während des Träumens oder bei Kranksein für längere Zeit entschlüpfen. Beim Tod verlässt sie den Menschen jedoch endgültig und wird zu einer *kongwop*, zu einer „Totenseele“. Im Verlauf der Zeit verliert die *kongwop*, die „Totenseele“, die persönlichen Attribute des Verstorbenen und wird zu einem immer anonymen gedachten „Totengeist“ (*kong*).

Zu einem vollständigen Menschen gehören auch seine sozialen Beziehungen. Ihr Rahmen bzw. sozialer Raum wird größtenteils durch die Sozialstruktur (Klan, Partnerklan) sowie durch das Verwandtschaftssystem (die eigene Patrilineage, die matrilinealen Verwandten, die affinalen Verwandten) bestimmt. „Stimmen“ diese Beziehungen entweder auf individueller Ebene (zwischen zwei Personen) oder aber zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen nicht, sind sie also konfliktbeladen, „gespannt“, was fast immer die Folge von falschem Verhalten, Normverletzungen und daraus resultierenden „heißen“ Gefühlszuständen ist, kann der Mensch durch solche „belastenden Probleme“ (*njigi*) erkranken.

Diese Erkrankung kann nicht nur den eigentlichen Verursacher der konfliktbeladenen Beziehung befallen, sondern auch ein beliebiges Mitglied seiner Verwandtschaftsgruppe. Damit wird deutlich, dass individuelles Handeln immer in der Sozialstruktur eingebettet ist und damit auch auf seine Verwandtschaftsmitglieder Auswirkungen hat: Jedes Individuum trägt somit auch eine Verantwortung für sein Verhalten, ist ein sozial fest eingebundenes Wesen. Im Alltag werden diese engen sozialen bzw. verwandtschaftlichen Beziehungen andauernd bestätigt. Sämtliche Tätigkeiten, ob Gartenarbeit, Zaunbau, Holzfällen, Jagd, das Schlachten eines Schweins, das abendliche Essen und Ausruhen im Haus, werden in immer neuer personeller Zusammensetzung innerhalb der Angehörigen der Verwandtschaftsgruppe gemeinschaftlich unternommen. Nur äußerst selten trifft man einen Yupno alleine an.

Ein Element, das die sozialen Beziehungen unter Verwandtschaftsgruppen über einen Lebenszyklus hinweg bestätigt sind die *ngopmo*-Gaben, (*ngopmo*: „meine Haut“); sie werden im Laufe eines Lebens mehrmals übergeben und beginnen, wenn die erste Schwangerschaft einer Frau öffentlich gemacht wird und enden nach dem Tod einer Person. Die erste *ngopmo*-Gabe ist, aus der Perspektive der Brautpreisgeber, Teil des Brautpreises (*angnok*), ein sehr wichtiges Ereignis in der Yupno Gesellschaft, und Neuverheiratete und darum „potentiell schwangere“ Frauen werden besonders von den Männern, die grosse Teile des Brautpreises aufrachten, sehr genau beobachtet, denn ihr zukünftiges Kind, als „Produkt“ des Brautpreises wird dem Klan des Ehemannes „gehören“.

Zur Persönlichkeit jedes Menschen kommt zudem seine eigene *konggap*-Melodie hinzu, die „Stimme des Totengeistes“. Sie gehört wie ein Personennamen, der weniger wichtig ist, zu jedem Menschen. Sie macht ihn aus, stellt das Individuelle der betreffenden Person dar. Kurz nach der Geburt erfindet zunächst die Mutter eine *konggap*-Melodie für ihr Kind, um sie ihm liebevoll vorzusingen; später, als Heranwachsender tauscht es diese gegen eine andere, die „eigene“ aus. Dabei sind die Möglichkeiten, die eigene *konggap*-Melodie zu finden, unterschiedlich: Einige Jugendliche träumen ihre Melodie, andere probieren spielerisch innerhalb ihrer Altersgruppe verschiedenen Melodien aus, bis ihnen eine als geeignet erscheint.

Jeder erwachsene Yupno hat mehrere hundert verschiedene *konggap* „abrufbereit“ im Gedächtnis, die er den jeweiligen Besitzern zuordnen kann, auch *konggap* von Verstorbenen werden über eine lange Zeit memoriert (Niles, 1992; Ammann, 2009). Normalerweise singen ein Mann (oder eine Frau oder Kind) den *konggap* eines (oder einer) anderen, wenn er sich dessen Gartenland oder Buschgebiet nähert. Damit weist man sich als „Eingeweihter“, d.h. Freund aus und kündigt sein Eintreffen an – nur Feinde sind lautlos. Dies ist die häufigste Anwendung der *konggap*-Melodie. Läuft man tagsüber durchs Gartenland der Yupno, sind aus allen Richtungen und über alle Täler hinweg diese kurzen prägnanten Melodien hörbar.

Diese persönliche *konggap*-Melodie begleitet einen Menschen sein Leben lang und kann als Zeichen der Trauer oder Erinnerung auch nach dem Tod ihres Besitzers von dessen Verwandten gesungen werden; sie ist weder vererbbar noch übertragbar, sondern unauflöslich mit der Persönlichkeit, dem Selbst ihres Besitzers verbunden. Als Regel gilt, dass man aus Scham niemals seine eigene Melodie singt, außer mit einer Ausnahme: in der Nacht, während des *nsaguo konggap* Tanzfest, tragen die Männer rituelle Federräder mit den Federn des *njaguo* Vogels und tanzen im Kreis und fallen in einen Trance ähnlichen Zustand, indem sie alle gleichzeitig in der Dunkelheit ihre eigene Melodie singen, immer wieder stundenlang, bis die Morgendämmerung den neuen Tag ankündigt. Die Aspekte des vollständigen Menschen sind aber nun nicht einfach „statisch“ da, sondern entwickeln sich bzw. werden gezielt in ihrer Entwicklung unterstützt und sind in ihrer „Qualität“ veränderbar.

Drei Begriffe bestimmen diesen Zustand: *tepm* („heiß“), *yawuro* („kühl“) und *mbaak* („kalt“) (Wassmann, 1993; Keck, 2005). Sie sind voneinander abhängig und bilden ein Kontinuum. Der ideale Zustand eines gesunden Menschen ist die kühle, die *yawuro*-Position, sowohl physikalisch als auch im übertragenen Sinne verstanden. *yawuro* bedeutet auch „langsam“, „vorsichtig“, und mit diesem Wort werden auch soziale Qualitäten verbunden: der kühle Mensch (*amin yawuro*, wobei *amin*: Mensch) ist sozial voll integriert.

Heiss (*tepm*) dagegen ist ein unerwünschter, gefährlicher Zustand: Der Begriff meint auch „schnell“, „Schmerz“ und wird wie *yawuro* sowohl physikalisch als auch symbolisch verstanden. Er ist mit dem Zustand der Krankseins verbunden. Im sozialen Bereich meint *tepm* „sich oben befinden“, ein zorniger, eigenwilliger Mensch zum

Beispiel ist „heiß“ und hat sich über die Mitte der anderen emporgehoben. Kalt (*mbaak*), die zweite Extremposition, bedeutet „abgeschlafft“, „zerbrochen“; gleichgesetzt wird *mbaak* mit Sprachlosigkeit, Reaktionsunfähigkeit, (Bewegungs-)Stillstand. Ein Mensch, der sich in einem „heißen“ oder „kalten“ Zustand befindet, ist „anders“ (*tilago*).

Nur der kühle Mensch kann wissend und einflussreich werden. Ein wissender Mensch (*nandak nandak amin*) wiederum ist gerade dadurch definiert, dass er gut zugehört hat (*nandak*: zuhören, fühlen, denken, wissen), d.h. in der „kühlen“ Position stand, nicht über und nicht unter den anderen, sondern in ihrer Mitte. Der leicht nach vorne gebeugte Mensch befindet sich in der „kanonischen Position“ des Zuhörens. Und wer vielen Gesprächen, geäußerten Gedanken und mündlichen Überlieferungen zugehört hat, weiß viel und gilt als kompetent, als „echter Mann“, *amdi* (*amdi* aus *amin ti*, wobei *amin*: Mensch, *ti*: sehr, echt, gut), oder als „echte Frau, *sak amdi* (*sak*: Grasrock, Frau). Der Erwerb von Wissen ist bei den Yupno also mit dem Hören von Gesprochenem verbunden, und Sprechen-, Hören- bzw. Zuhören-Können sind für die Yupno daher besonders wichtige Fähigkeiten. Diese Verbindung zwischen hören, sehen, wissen und verstehen sowie die begriffliche Gleichsetzung dieser Begriffe sind für viele ozeanische Gesellschaften belegt.

### 3. Die Entwicklung zur sozialen Person und die Rückentwicklung zum alten Menschen

Wie entwickeln sich nun die verschiedenen Aspekte des Menschen? Für die Yupno gilt, wie auch für andere melanesische Gesellschaften<sup>3</sup>, dass die Entwicklung der Person ein Prozess ist, und dieser Prozess entwickelt sich nicht „natürlich“ aus der Kindheit heraus, sondern es wird durch elaborierte Rituale durch andere Menschen erst geschaffen.

Bei einem Neugeborenen sind zunächst die *mongan* („Atemseele“) sowie die sozialen Beziehungen noch nicht entwickelt, sondern nur fragmentarisch vorhanden. Die *wopm* („Schattenseele“) dagegen besitzt das Baby bereits im Bauch der Mutter, sie wird als von der Verwandtschaftsgruppe der Mutter stammend betrachtet und beim Tode eines Menschen dieser Gruppe auch wieder mit begleitenden Gaben zurückgegeben. Für die Yupno ist ein Baby daher noch kein vollständiger Mensch, und konsequenterweise müsste man mit der Beschreibung des Lebensablaufs eines Menschen dann beginnen, wenn er sich aus seinen „Mensch-Teilen“ fertig und vollständig gebildet hat. Für diese Vollständigkeit gibt es keine klaren zeitlichen Angaben; gemeinhin wird sie als erfolgt betrachtet, wenn ein Kind reden, zuhören und gehen kann (beides Eigenschaften, für die seine *mongan* („Atemseele“) zuständig ist), es also für andere als eigenständige, autonome Persönlichkeit erfahrbar ist und soziale Beziehungen unterhalten kann.

Früher umfasste die Initiation der Jungen mehrere Stufen, diese Initiationen sind in den 1950er Jahren auf Druck der Lutheranischen Mission aufgegeben worden. Kommen die jungen Männer in das heiratsfähige Alter, wird als wichtiges Ritual das *nsaguo mbisap* („die Zeit des *nsaguo*-Federrades“) durchgeführt, ein grosses Tanzfest, an dem der junge Mann erstmals das grosse Federrad trägt und seinen *konggap* (zusammen mit den *konggap* der anderen Männer) singt – natürlich nachts. Der Lebensabschnitt nach der Heirat gilt als die beste Zeit, als „Höhepunkt“ des als „Kurve“ gedachten Lebens. Die *amdi*, die „echten Leute“ mit „kompletter Persönlichkeit“, sind die sozial anerkanntesten Menschen mit vielen sozialen Bindungen, mit Kindern, kenntnisreich,



kompetent und erfahren in den Dingen des Alltags. Nach dieser Phase beginnt der „Verfall“. Die Person kühlt sich ab.

Das hat seinen natürlichen Grund darin, dass im Laufe des Lebens Wissen an die eigenen Kinder weitergegeben wird, d.h. die „Energie“ (*tevantok*), die im Wissen und den damit verbundenen Lebenserfahrungen liegt, übertragen wird – die Kinder werden dadurch sozialisiert, den alten Menschen aber fehlt dann diese Energie. Diese *tevantok*, im Säugling fragmentarisch enthalten, vermehrt sich durch Bewegungen im sozialen Raum, durch das Feuer, an dem das Kind saß, durch die Nahrung, den Kontakt mit heiligen Objekten, hauptsächlich aber durch das betreuende Verhalten des Vaters.



Abbildung 3. Motamba und sein Enkel

Motamba (Abb. 3), ein alter, respektierter Mann, spricht diese „Energie“ an:

„Früher hatte ich Kraft und konnte hart arbeiten. Jetzt spüre ich, dass ich zu den Alten gehöre und bald sterben werde, so fühle ich mich. Und die Arbeiten, die ich jetzt mache, sind nicht zu anstrengend, weil meine Kraft nachgelassen hat. Und ich bemitleide mich und denke, wie ich früher war und warum haben jetzt meine Kraft und meine Muskeln so nachgelassen und was wird mit meiner Arbeit und mit meinem Herumlaufen werden? Ich fühle, ich habe all meine Kraft verloren. Weil ich Blut verlor, das in meine Kinder, die ich hervorbrachte, ging und ich weiße Haare bekam und meine Kinder meine Energie bekamen, und so fühle ich mich alt. Meine Kinder haben meinen Platz eingenommen, mich ersetzt, abgelöst. Und deshalb kann ich auch keine anstrengende, harte Arbeit mehr machen.“

Alte Menschen werden *amin pilang* genannt (*amin*: Mensch, *pilan* aus *pi*: gross, *ilang*: etwas, was abfällt, herunterkommt, zusammenfällt, keine Kraft hat). *Pilang* bedeutet etwas freier übersetzt jemand, der früher „groß“ war (nicht physisch, sondern sozial gesehen) und nun abfällt, oder noch freier: jemand, dessen beste Jahre vorbei sind, der die Höhe des Lebens (als Kurve gedacht) hinter sich hat.

Ein Mensch gilt als alt, wenn Veränderungen in seinen körperlichen Fähigkeiten sichtbar werden: ein Nachlassen der körperlichen (Muskel-) Kraft (*tapmom*) und der vitalen Energie (*tevantok*) und damit verbunden eine „kühlere“ Atemseele (*mongan*). Hinzu kommt das Unvermögen, schwere Lasten tragen oder weite Strecken laufen zu können. Zu den körperlichen Veränderungen zählen weiße Haare und ein gebeugter Rücken. Der räumliche Radius, der „öffentliche Raum“, in dem man sich bewegt, wird kleiner.

Sivik (Abb. 4), ein alter Mann, meint zu seinem Älterwerden leicht ironisch:

„Früher, als ich jung war, bin ich weit herumgelaufen und habe gut gearbeitet, jetzt aber sind meine Kinder groß geworden und meine *tevantok* ist jetzt bei ihnen. Ich habe keine Kraft mehr, früher hatte ich viel Kraft und saß auch nicht mit den Frauen rum, heute ist das anders, habe nur noch wenig Kraft, jemanden mit Pfeil und Bogen anzugreifen, das geht noch. Weit laufen geht nicht mehr, ich denke aber, ich könnte nach Madang oder Lae gehen (zwei Städte), weil es Schiff, Flugzeug und Autos gibt, die mir helfen.“

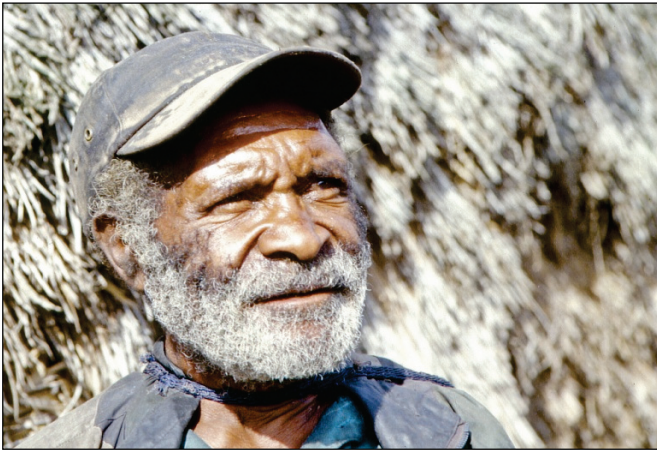


Abbildung 4. Sivik.

Nicht den typischen Beschwerden oder Veränderungen zugeordnet sind die Begriffe, die wir Senilität oder Demenz nennen. Aber auch der Yupnobegriff für geistig verwirrt, *kadim* oder *wulawula*, gehört nicht zum Komplex „Alter“. Dafür werden in der Literatur (Glasscock & Feinman, 1981) zwei Erklärungen angegeben: die Yupno (wie viele Menschen in oralen Kulturen) leben nicht lange genug, um an einer Demenz zu erkranken oder starke körperliche Einbußen zu erleiden, und/oder die alten Menschen werden als „alt“ klassifiziert, bevor sie demenzkrank oder körperlich beeinträchtigt sind.

Im Vergleich zu unserer Gesellschaft ist die Lebenserwartung kürzer. „Alt“ ist man mit 50 Jahren, hochbetagt, wenn man 70 Jahre alt ist. Aber auch hier sind die Angaben ungenau, weil sie nicht wichtig sind. Das Problem besteht (für den Ethnologen) darin, das ungefähre Alter überhaupt bestimmen zu können, und als einzige Möglichkeit dienen Fragen nach zeitlich fixierten geschichtlichen Ereignissen: „Als die Japaner (im II. Weltkrieg) kamen, warst du da noch ein kleines Mädchen oder schon verheiratet?“

Man gilt als alt, wenn man sich physisch verändert, unabhängig davon, ob man nun 40 Jahre oder 60 Jahre alt ist. So gibt es Menschen, die sich zur gleichen Generation rechnen, von denen einer als alt gilt (und auch sichtlich gealtert wirkt), der andere dies aber entscheiden zurückweisen würde. Alter ist also relativ.

#### 4. Alt sein und die Frage nach den Potenzialitäten

Jeder Yupno wird für seine alten Verwandte Sorge tragen und für ihre Bedürfnisse aufkommen – das beinhaltet die Versorgung mit Nahrung, Feuerholz, Wasser, je nach Hilfebedürftigkeit die Aufnahme ins eigene Haus sowie die körperliche Pflege (waschen, entfernen der Exkremente etc.). Diese Pflege wird fast immer von Frauen übernommen, der eigenen Tochter oder der Schwiegertochter. Er oder sie wird auch darum bemüht sein, seine alten Eltern oder Angehörigen nicht zu verärgern, kann er doch von ihnen durch Krankheit für sein Verhalten verantwortlich gemacht werden. Denn nicht nur lebende Menschen, auch Totengeister können „belastende Probleme“ verursachen; so ist es möglich, dass ein Totengeist zu Lebzeiten entweder sich selbst falsch verhielt oder von anderen sehr verärgert und damit in eine „heiße“ zornige Stimmung versetzt wurde, in der er auch nach seinem Tod noch verstrickt ist und die er auf einen oder eine seiner Nachkommen überträgt. Alte Leute, die sich von ihren Kindern schlecht behandelt fühlten, können damit drohen, nach ihrem Tod als *kong*, Totengeist, den Kindern und Enkeln das Leben schwer zu machen.

Eingeschlossen in dieses Verhalten ist auch die Idee der Schuldenrückzahlung. Gemeint ist, dass man seinen alten Eltern die Pflege zurückgibt, mit der sie einen selbst, als man ein Baby und Kind war, umsorgten. Für die Altersversorgung ist es deshalb wichtig, eigene Kinder zu haben, die einen später einmal, wenn man der Hilfe bedarf, versorgen. Für kinderlose ältere Leute wird die Situation schwieriger, sie können von Nichten oder Neffen versorgt werden. Nicht lösbar ist dagegen die immer öfters auftretende Situation, wenn die jungen Leute ihre Eltern und ihr Dorf verlassen und in die Städte ziehen.

Dieses Konzept des Totengeistes und der Schuldenrückzahlung regelt das Verhalten der Kinder zu ihren Eltern, es bildet einen äußeren Rahmen oder eine soziale Norm, die die Altersversorgung regelt. Es wäre in der Yupnogesellschaft traditionell nicht möglich gewesen, ohne Folgen einen alten Angehörigen verhungern oder verwahrlosen zu lassen, auszusetzen oder zu töten. Innerhalb dieses Rahmens ist natürlich die Art der Beziehung zwischen Kindern und Eltern höchst unterschiedlich.



Abbildung 5. Yawemu.

Yawemu (Abb. 5) lebt bei der Familie ihres Sohnes etwas ausserhalb (des Dorfes) Gua. Sie sieht sehr schlecht, kann nicht mehr gut gehen und verlässt ihr Gehöft nicht mehr. Bei schönem Wetter sitzt sie vor dem Haus, macht Kaffeebohnen aus, flicht eine Schweineleine oder verrichtet kleinere Arbeiten, bei denen sie kein gutes Augenlicht benötigt. Sie erzählt:

„Früher lebte ich in Taeng, die Verwandten meines Vaters brachten mich hierher und verheirateten mich hierher, nach Gua. Jetzt bin ich eine Frau von hier geworden und bin immer hier. Hörst du meinen Dialekt? Ich spreche nicht Gua, sondern Taeng, ich habe meinen Dialekt nicht vergessen.

Sprechen kann ich gut, aber meine Augen sind schlecht. Ich pflege nicht woanders hinzugehen, ich bin einfach hier, hier im Haus.

Ich habe vier Kinder, zwei Söhne und zwei Töchter, aber eine Tochter starb, drei nur leben heute. Und die zwei Söhne sind verheiratet. Natjangne lebt hier, und sein kleiner Bruder, Mimung, ging nach Madang (in die Stadt) und lebt jetzt dort, und die jüngste Tochter ist hier verheiratet, aber sie lebt mal hier und mal da und ich lebe mit meinem ältesten Sohn hier.

Früher, als meine Augen in Ordnung waren, ging ich in den Garten oder sonst wo hin, innerhalb von hier (Gebiet von Gua), aber jetzt sehe ich schlecht, laufe nicht mehr herum und gehe nicht in den Garten, sondern bin nur hier im Haus, und Nantjangne und seine Familie versorgen mich mit Essen und Feuerholz und Wasser. Sie bringen es mir und geben es mir und gehen dann nach Kamquam (das grosse Gartengebiet von Gua) schlafen, manchmal schlafen sie hier bei mir, verlassen mich dann und gehen wieder (...). Als ich mit meinen Eltern lebte, habe ich nichts Falsches getan, und als ich mit meinem Mann zusammen war, habe ich nie etwas Böses zu anderen gesagt. Ich lebte friedlich und jetzt geht es mir ganz gut und ich bin alt geworden. Sehr viele andere meiner Generation waren dickköpfig (gemeint: machten Ärger, verhielten sich nicht angepasst) und sie sind alle gestorben“.

In Yawemus Erzählung klingt eine indigene Vorstellung von „gut Altern“ an: lebt man traditionell korrekt, ohne Streitigkeiten, Verfehlungen, Zauberei, eben „angepasst“, wird man alt. Ärger, Spannungen, normwidriges Verhalten dagegen führen zu belastenden Problemen und Verärgerungen von Totengeistern, die krankmachen können; vermeidet man diese, lebt man also risikoärmer.

Nur dadurch, dass sie alt sind, verändert sich das Ansehen der alten Yupno nicht. Anders formuliert: Wer als Erwachsener eine einflussreiche, überlegene Persönlichkeit war, als Mann etwa ein besonders guter Jäger, Zauberer, besonnener Ratgeber, als Frau viele gesunde Kinder hatte, eine Gartenbauexpertin war und erfolgreich in der Schweineaufzucht, bleibt auch im Alter eine respektierte Persönlichkeit, die man um Rat fragt und deren Meinungen zum Dorfgeschehen oder bei Streitigkeiten ernst genommen werden. Allein durch das zunehmende Alter gewinnt man bei den Yupno kein höheres Ansehen. Es trifft also für die Yupno (und speziell die Frauen) nicht zu, was verschiedene Autoren (Brown, 1982; Sinclair, 1987) über die Rolle und den Status von Frauen mittleren Alters in verschiedenen nichtindustrialisierten Gesellschaften schrieben: Dass diese im Alter, nach der Menopause, von ihrer Aufgabe als gebärfähige Frau und Mutter befreit, vermehrt Einfluss auf die die Gruppe betreffenden Angelegenheiten nehmen und durch diesen Wechsel zu mehr Autorität und Prestige kommen.

Kennzeichnend für das Alter bei den Yupno ist, dass die eigene Welt kleiner wird. Zwar lebt man seinen Alltag weiter, so gut man es vermag, entzieht sich aber langsam immer mehr den das Dorf betreffenden Ereignissen und nimmt nur noch am eigenen Klangeschehen teil. Während alte Frauen meist ihren Alltag ganz in der eigenen Familie verbringen, trifft das für die alten Männer nur zum Teil zu, oft gehen sie allein zur Jagd, ziehen sich zur Magie zurück und leben mehr oder weniger allein im Garten-

Familie verbringen, trifft das für die alten Männer nur zum Teil zu, oft gehen sie allein zur Jagd, ziehen sich zur Magie zurück und leben mehr oder weniger allein im Garten- oder Buschhaus. Beide unterschiedlichen Lebensformen, Frauen in engem Kontakt mit der Familie, Männer eher phasenweise alleine lebend, sind traditionell verankerte, geschlechtsspezifische Muster, nach denen alte und junge Yupno leben. Damit ist auch ein Rückzug in die Tradition verbunden und die Weigerung, sich mit dem stattfindenden kulturellen Wandel auseinanderzusetzen, der Geldwirtschaft, dem Einfluss der Mission, den Konsumgütern (Radios, Uhren, westliche Kleidung), dem Aufgeben einiger Traditionen durch die Jüngeren.

Mapte (Abb. 6) ein hoch betagter und ältester Mann im Dorf Gua, der sehr schlecht sieht und hört, und in einem winzigen Haus allein lebt, zu seiner Situation:

„Das ist mein Haus, meine Enkel haben es für mich gebaut. Jerat und Mitione (zwei Töchter) versorgen mich mit Feuerholz und Essen. Ich habe keine Kraft mehr, um einen Garten zu bestellen oder sonst etwas zu machen, und so versorgen mich die Leute mit Nahrung und Feuerholz. Ich sitze nur hier vor dem Haus (...) ich gehe nicht irgendwo anders hin, ich sitze nur hier im Haus. Mein Rücken ist kaputt, und deshalb sitze ich nur hier rum“.



**Abbildung 6.** Mapte vor seinem Haus.

Viele Faktoren, die in westlichen Gesellschaften zur Erklärung der unterschiedlichen Alterslagen angeführt werden, sind bei den Yupno irrelevant, denn Bildungsunterschiede existieren nicht; die ökonomische Situation ist bei allen in etwa gleich, auch Stadt-Land-Unterschiede gibt es nicht, und eine Wahlmöglichkeit zwischen Altersheim und Familienversorgung ist nicht vorhanden.

Nuntse (Abb. 7), eine alte Frau, die im Haus eines ihrer Söhne lebt, erzählt Ähnliches wie Mapte:

„Ich bin eine [Klan] Talon Frau und ich habe drei Söhne und drei Töchter. Meine Augen sind schlecht, aber meine Ohren sind soweit noch ganz in Ordnung. Ich kann Gesprächen zuhören und so bin ich eben da. Bald werde ich sterben. Mit dem Herumlaufen habe ich große Mühe. Bald werde ich sterben. All meine Kraft ist zu Ende, und ich kann kaum herumlaufen und jetzt bin ich nur noch im Haus.“

Kennzeichnend für das Alter bei den Yupno und wie aus den zwei Zitaten erfahrbar war, ist auch, dass die alten Yupno – im Gegensatz zu manchen alten Männern und Frauen



bei uns und wie es ja in unserer Gesellschaft als eine Maßnahme für ein gesundes Altern propagiert wird – keine neuen Aktivitäten irgendeiner Art entwickeln. Wahlmöglichkeiten, wie sie ihr Alter verbringen oder gestalten könnten, stehen nicht zur Verfügung. Für sie gibt es keine Potenzialitäten. Und doch kann das Lebensende befriedigend sein.



Abbildung 7. Nuntse.

Marone (Abbildung 2), ca. 60 Jahre alt, lebt mit der Familie ihres Sohnes sowie ihrer verwitweten Tochter im Dorf Gua. Sie ist noch sehr selbstständig und energisch. Ihr typischer Tagesablauf sieht folgendermassen aus:

Morgens gegen ½ 6 wacht sie auf, macht Feuer und röstet Süßkartoffeln. Dann geht sie mit ihrer Tochter, Schwiegertochter und Enkeln in den Garten (ca. ½ Stunde Weg), versorgt die Schweine, arbeitet im Garten, unterhält sich mit den anderen Frauen vom Dorf, die in diesem Gartengebiet ebenfalls ihrer Gartenarbeit nachgehen, ruht sich aus, raucht eine Zigarre, geht ins Gartenhaus, kocht Schweinefutter oder holt im Bambusrohr Wasser von der Quelle im Busch. Regnet es nachmittags (in der Regenzeit ein tägliche Erfahrung), sitzt sie vor ihrem Gartenhaus am Feuer, oft mit ihren Enkeln oder mit vorbeikommenden Verwandten, knüpft eine Netztasche, röstet sich einige ‚pitpit‘ (wildes Zuckerrohr) oder Süßkartoffeln oder gart etwas Blattgemüse im Bambus, versorgt die Schweine und kehrt bei Einbruch der Dunkelheit, gegen 18.00, wieder ins Dorf zurück. Abends kocht sie, isst mit der Familie, redet, raucht und schläft gegen 21.00 ein. Marone stammt aus dem Nachbardorf Waskoko, zog dann als Kind mit ihren Eltern (die sich wegen einer Zaubersache mit ihrem Dorf zerstritten) ins Nachbartal Nankina und wuchs dort auf. Später heiratete sie einen Mann aus dem Dorf Gua, der vor einigen Jahren starb. Sie brachte vier Töchter (von denen zwei als Kinder im Haus verbrannten) und vier Söhne auf die Welt.

Eine Tochter wurde nach Nokopo, in ein zwei Wegstunden entfernt gelegenes Dorf, verheiratet, eine Tochter war in Gua verheiratet, und nachdem ihr Mann starb, lebt sie nun mit ihrer Mutter und ihrem Bruder zusammen. Zwei Söhne leben in Rabaul (einer weit entfernt liegenden Stadt) und arbeiten als Kontraktarbeiter auf einer Kokosplantage, ein anderer älterer unverheirateter Sohn zog kürzlich nach Madang, eine andere Stadt. Der älteste Sohn, Wagine, dessen Frau, seine unverheiratete, leicht behinderte Tochter und seine zwei kleinen Söhne leben zusammen mit Marone und ihrer verwitweten Tochter. Zudem wohnen viele Besucher oder Leute, die aus unterschiedlichen Gründen keine eigenen Häuser besitzen, temporär bei Wagine. Kommt man abends ins Haus, sitzen mindestens 10 Leute zusammen am Feuer. Die Familie hat zwei Häuser nebeneinander im Dorf, die abwechselnd oder je nach dem Rückzugsbedürfnis einzelner bewohnt werden, und ein Gartenhaus.

## 5. Der Tod und das Jenseits

Je wichtiger und je älter eine Person, je länger sie Teil der Gesellschaft war, je intensiver ihre sozialen Netzwerke waren, desto aufwendiger gestaltet sich die Beerdigung. Der Verstorbene wird in einem Tuch eingewickelt und in seinem Wohnhaus aufgebahrt, nur der Kopf bleibt sichtbar. Während Verwandte und Freunde in entfernteren Dörfern über den Todesfall informiert werden, z.B. durch das Singen der *konggap*-Melodie des Verstorbenen, die als „Nachricht“ über die Täler gesendet wird, fangen die Vorbereitungen an. Große Mengen an Nahrungsmitteln werden von den Verwandten eingesammelt, Schweine können geschlachtet, Betelnüsse beschafft werden. Nachdem Leute aus den Nachbardörfern mit ihren eigenen Nahrungsmitteln eingetroffen sind, fängt das gemeinsame Trauern an, wobei maßgeblich die Frauen das öffentliche Trauern durchführen. In Gruppen, die nach der Dorfzugehörigkeit gebildet werden, betreten die Frauen das Haus des Verstorbenen, bewegen sich rhythmisch tanzend auf den Toten zu und singen dabei die *konggap*-Melodie des Toten sowie seiner lebenden und männlichen Verwandten. So trauern z.B. die Frauen aus dem Dorf Devil, und bald kommen die Frauen des Dorfes Waskokop und verdrängen tänzerisch die erste Frauengruppe aus dem überfüllten Haus. Mit dem Singen der *konggap*-Melodie des Verstorbenen und seiner Verwandten werden Zuneigung, Erinnerung und Kenntnisse der genealogischen Verbindungen wie auch Wertschätzung gegenüber dem Klan des Verstorbenen ausgedrückt. Nach der mehrstündigen Trauer werden alle Teilnehmer zu einem gemeinsamen Mahl gebeten. Später wird die Leiche in einen Sarg gebettet und auf dem Friedhof bestattet – vor der Missionierung wurden die Leichen auf Plattformen in den Bäumen hingelegt.

Während der nächsten Tage erfolgt eine „letzte Bezahlung“ der Klanmitglieder des Toten an den Klan der Mutter des Verstorbenen, eine letzte *ngopmo*-Gabe bestehend aus gekochten Schweinen, Geld, Reis und Grasröcken. Diese Gabe soll nun die Rückkehr der Totenseele erleichtern, vom Klan des Vaters (zu dem er während seines Lebens gehörte) zum Klan der Mutter, dem Ursprungsort seiner Schattenseele (*wopm*), die sich, umgewandelt zu einer Totenseele (*kongwop*) und später als Totengeist (*kong*) dort wohlfühlen soll. Mit der Zeit schwächt sich die Macht der Totenseele ab, denn sie wird der nächtlichen Wanderungen überdrüssig und, nach der traditionellen Version, schwimmt sie den Yupno Fluss hinunter bis ins Meer, wo auf der vorgelagerten Insel Nomsa (Long Island) die anderen Totengeister auf sie warten. Oder aber, in der Version der Mission, steigt sie in den Himmel. Die Erinnerung an sie verschwindet mit der Zeit, der Verstorbene wird zu einer anonymen Person. Jedoch an die *konggap*-Melodie des Verstorbenen erinnert man sich noch lange.

In vielen Geschichten und Anekdoten, die abends an den Feuerstellen der Häuser sitzend erzählt werden, erinnert man sich an den Verstorbenen, an die geteilten Erlebnisse und Erfahrungen, Arbeiten, Jagdausflüge und Brautpreisübergaben, die man gemeinsam unternommen hatte, begleitet von vielen tiefen Seufzern: „Ach Jowage, ach Danda“, und irgend jemand wird dann den *konggap* der verstorbenen Person leise vor sich hin pfeifen.

## Literaturangaben

- [1] Ammann, R., Eine ethnomusikwissenschaftliche Analyse der *konggap* Melodien der Yupno, Manuskript, 2009.
- [2] Barker, J. C., *Social Discord and Bodily Disorders. Healing among the Yupno of Papua New Guinea*, Carolina Academic Press, Durham, 2005.

- [3] Brown, J. K., Cross-Cultural Perspectives on Middle-aged Women, *Current Anthropology* 23 (1982), 143-156.
- [4] Counts, D. A. & Counts, D. R., *Over the Next Hill: An Ethnography of Rving Seniors in North America*, Broadview Press, Petersborough, 1996.
- [5] Cowgill, D. O. & Holmes L. D. (Eds.), *Aging and Modernization*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1972.
- [6] Dracklé, D. (Hrsg.), *Alt und zahm? Alter und Älterwerden in unterschiedlichen Kulturen*, Dietrich Reimer, Berlin, 1998.
- [7] Dumont, L., *Homo Hierarchicus*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- [8] Elwert, G., Alter im interkulturellen Vergleich, in: Baltes, P. B., Mittelstraß, J. & Staudinger, U. M. (Eds.), *Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung*, 260-282, de Gruyter, Berlin, 1992.
- [9] Fabian, J., Culture, Time, and the Object of Anthropology, in: Fabian, J., *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*, Studies in Anthropology and History 3., 191-206, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1992.
- [10] Fajans, J., The Person in Social Context: the Social Character of Baining „Psychology“, in: White, G. M. & Kirkpatrick, J. (Eds.), *Person, Self and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies*, 367-397, University of California Press, Berkeley, 1985.
- [11] Glascock, A., & Feinman, S., Social Asset or Social Burden: Treatment of the Aged in Non-Industrial Societies, in Fry, C. (Ed.), *Dimensions: Aging, Culture and Health*, 13-31, Praeger, New York, 1981.
- [12] Harris, G., Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis, *American Anthropologist* 91:3 (1989), 599-612.
- [13] Keck, V., *Falsch gehandelt - schwer erkrankt. Kranksein bei den Yupno in Papua New Guinea aus ethnologischer und biomedizinischer Sicht*, Basler Beiträge zur Ethnologie, Band 35, Wepf, Basel, 1992.
- [14] Keith, J., „The Best is yet to Be“: Toward an Anthropology of Age, *Annual Review of Anthropology* 9 (1980), 339-364.
- [15] Kruse, A., & Wahl, H.-W., Psychische Ressourcen im Alter, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Alter neu denken. Gesellschaftliches Altern als Chance begreifen*, 101-124, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2008.
- [16] Malinowski, B., Introduction, in Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelago of Melanesian New Guinea*, 1-25, Routledge and Kegan Paul, London, 1922.
- [17] Marsella, A., De Vos, G. & Hsu F. L. K. (Eds.), *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Tavistock, New York, 1985.
- [18] Mauss, M., Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de „moi“, un plan de travail, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68 (1938), 263-281.
- [19] Niles, D., Konggap, Kap and Tambaran: Music of the Yupno/Nankina Ara in Relation to Neighbouring Groups, in: Wassmann, J. (Ed.), *Abschied von der Vergangenheit*, 149-184, Reimer, Berlin, 1992.
- [20] Powdermaker, H., *Stranger and Friend. The Ways of an Anthropologist*, Norton, New York, 1966.
- [21] Shweder, R. and Bourne, E., Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally? in: Shweder, R. A. & LeVine, R. A. (Eds.), *Culture Theory*, 158-199, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- [22] Simmons, J., *The Role of the Aged in Primitive Society*, Yale University Press, New Haven, 1945.
- [23] Sinclair, K., Aging and Gender Among New Zealand Maori, in Counts, D. A. & Counts, D. R. (Eds.), *Aging and Its Transformations: Moving Toward Death in Pacific Societies*, 27-46, University Press of America, Lanham, New York and London, 1985.
- [24] Sokolovsky, J. & Cohen, C., The Cultural Meaning of Personal Networks for the Inner City Elderly, *Urban Anthropology* 7 (1979), 323-342.
- [25] Sokolovsky, J. (Ed.), *The Cultural Context of Aging: Worldwide Perspective*, Bergin and Garvey Publishers, New York [etc.], 1997.
- [26] Stewart, P. J. & Strathern, A. 2000, Introduction: Narratives Speak, in: Stewart, P. J. & Strathern, A. (Eds.), *Identity Work: Constructing Pacific Lives*, 1-26, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- [27] Strathern, M., *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley, 1988.
- [28] Van Eeuwijk, P., Alter, Gesundheit und Health Transition in den Ländern des Südens: eine ethnologische Perspektive, in Lux, T. (Hrsg.), *Kulturelle Dimensionen der Medizin*, 229-250, Reimer, Berlin, 2003.
- [29] Van Eeuwijk, P., Altern im städtischen Kontext Indonesiens, in: van Eeuwijk, P. & Obrist, B. (Eds.), *Vulnerabilität, Migration und Altern*, 218-240, Seismo, Zürich, 2006.
- [30] Vesperi, M. D., *City of Green Benches. Growing Old in a New Downtown*, Cornell University Press, Ithaca, 1985.



- [31] von Poser, A., *Tuning In and Out of Kayan Personhood – Male Initiation and Mortuary Rites in Northern Papua New Guinea*, Manuskript, Vortrag präsentiert an der Jahreskonferenz der Association of Social Anthropology in Oceania (ASAO) in Canberra, Australien, 13.-16. Februar 2008.
- [32] Wassmann, J., *Das Ideal des leicht gebeugten Menschen, Eine ethno-kognitive Analyse der Yupno in Papua New Guinea*, Reimer, Berlin, 1993.
- [33] Wassmann, J. & Keck, V., Introduction, in: Wassmann, J. & Stockhaus, K. (Eds.), *Experiencing New World*, 1-18, Oxford, Berghahn, New York, 2007.