
RELIGION

Iva Mindaze

Chatoba bei den Chewsuren – Literarische Darstellung des Festes als Medium des kulturellen Gedächtnisses

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, »im Horizont der Metapher von Kultur als Text Zugang zu den Selbstbeschreibungsdimensionen einer Gesellschaft zu gewinnen.« (Bachmann-Medick 1996, S. 10) Ich werde versuchen, aufgrund eines literarischen Textes das Chatoba-Fest der Chewsuren als Träger eines kulturellen Sinnes darzustellen und zu zeigen, wie ein derartiger Sinn sich geschichtlich verändern kann. Als Beispieltext habe ich das 1888 geschriebene Poem ›Aluda Ketelauri‹ von Važa-Pša-vela genommen. Dabei richte ich meine Aufmerksamkeit nur auf eine der Bedeutungen des Festes, das in diesem Poem beschrieben ist. Ich werde Stellen, die vielleicht für die Ethnologen interessant sind oder sein können, weglassen, z. B. die Sitte, die rechte Hand des getöteten Feindes abzuschneiden. Weil der Tenor des Poems realistisch ist, wird die Handlung wirklichkeitsgetreu dargestellt. Das Poem liefert keine Apologie der Helden, sondern eine Chronik.

Das Fest und der Alltag

Jan Assmann hat im Vorwort des Sammelbandes »Das Fest und das Heilige« das Fest als den Ort des ›Anderen‹ erklärt. Das Andere ist dabei verstanden als das Andere des Alltags. »Die These ist, daß eine Kultur mehr Sinn produziert, als sie im Alltag gebrauchen kann, anders gewendet, daß der Mensch auf mehr Sinn angewiesen ist, als es für die Bewältigung des Alltags nötig, ja: förderlich ist. Der Mensch ist deswegen angelegt, in zwei Welten, in der Welt des Alltags und in der Welt des Festes, zu leben.« (Assmann 1991, S. 13)

Was den Alltag betrifft, so legt Assmann (1991, S. 15 ff.) drei Merkmale dafür fest:

Kontingenz: In der Sphäre des ›Ungeformten‹, ›Nichtinszenierten‹ besteht eine weitgehende formale Beliebigkeit, die sich nur am Erreichen von Zwecken orientiert.

Knappheit: Eine breite Sphäre des Alltags ist voller Mängel, Mangel an Sinn, vor allem an ökonomischem Sinn; daraus resultiert der Zwang zur Arbeit. »Auf diese Knappheit lassen sich auch jene Aspekte des Alltäglichen zurückführen, deren Aufhebung im Fest eine große Rolle spielt: Streit, Unfrieden, Gewalt bis hin zum Krieg.«

Routine: Sphären der Automatisierung, Habitualisierung und Banalität. »Alltagshandlungen sind aufgrund ihrer häufigen Wiederkehr auf Selbstverständlichkeit und Wiederholbarkeit angelegt, sie dürfen nicht Gegenstand großer und grundsätzlicher Entscheidungen sein.« Deswegen erscheint der Alltag oft »monoton«, »banal« und »grau«.

Die Feste müssen dagegen einen Ausgleich schaffen. Den drei oben genannten Merkmalen des Alltags stehen drei Merkmale des Festes gegenüber:

Insenzierung: Die Schaffung einer Sphäre des »Nichtzufälligen«, des »Geformten«, des streng Festgelegten.

Fülle: Das Bemühen, in der symbolischen Darstellung die »utopische Ganzheit«, »das Goldene Zeitalter«, zu verwirklichen.

Rituale: Das heißt Handlungsschemata im Hinblick auf einen Sinn, den sie im Vollzug selbst zur Darstellung bringen. Rituale beruhen auf Wiederholbarkeit, die nicht als Entlastung, sondern als Mehrung der Bedeutung zu verstehen ist. Sie bringt die »zyklische Zeit« zur Erscheinung, trägt also »kosmischen« Sinn. Um Routine von Ritualen besser zu unterscheiden, bringt Assmann folgendes Beispiel: »Wenn ich Routine morgendlicher Naßrasur verfehle, laufe ich Gefahr, mich zu schneiden, wenn aber der Priester einen Ritus verändert, läuft er Gefahr, den sakramentalen Sinn zu verfehlen.« (Assmann 1991, S. 17)

Alltag und Fest sind beides Elemente der Kultur einer Gesellschaft und haben teil an ihrem Gedächtnis. Das kulturelle Gedächtnis dient – im Unterschied zu dem stärker auf den einzelnen bezogenen Gedächtnis des Alltags – in besonderer Weise dem Gedächtnis der Gesellschaft als solcher, d. h., es fördert und bewahrt ihre Identität als Gruppe. Um diese Identität zu fördern und zu bewahren, verwirklicht die Gesellschaft in den Festen immer wiederkehrende, gleichsam »zirkulierende« Kommunikationsformen. Assmann drückt das so aus: »Dieser Zirkulation dient, was ich »zeremonielle Kommunikation« nennen möchte. In den Situationen und »kommunikativen Handlungsspielen« des Alltagslebens findet die Zirkulation des kulturellen Gedächtnisses keinen Ort. Denn Identitäten sind, wie N. Luhmann treffend bemerkt, »nicht für den Alltagsgebrauch bestimmt«. So schafft sich das kulturelle Gedächtnis einen eigenen Kommunikationsraum, der der Zirkulation des kulturellen Sinnes zum Zwecke der »Inganghaltung« der Gruppenidentität vorbehalten ist: die zeremonielle Kommunikation. Sie ist als Institutionalisierung dieser Zirkulation zu betrachten. Kultureller Sinn zirkuliert und reproduziert sich nicht von sich selbst. Er muß zirkuliert und inszeniert werden. Das ist die Funktion der Riten.« (Assmann 1991, S. 24)

Das kulturelle Gedächtnis in »einfachen« Völkern, Stammeskulturen, Berggesellschaften – in einem Bereich, wo der Sinn des Festes noch nicht zerstört ist, wo vor allem mythischer Festsinn vom Alltagsleben noch nicht zersetzt ist – bezieht sich auf die »Ursprungsmythen, Gründungssagen, Geschichtsüberlieferungen, auf die die Gruppe das Bewußtsein ihrer Einheit und ihr Eigenbild stützt.« (Assmann 1991, S. 21)

Einen solchen Vergangenheitsbezug der Gruppe stellt z. B. das Phänomen des Totengedenkens dar, das in (fast) allen Stammesgesellschaften präsent ist. J. Assmann erinnert an ein ägyptisches Sprichwort: »Ein Mann lebt, wenn sein Name genannt wird.« (Assmann 1997, S. 63) Die Gruppe verehrt die Toten, um sie zu »beleben«, und sichert damit gleichzeitig ihr eigenes Leben in der Zukunft, solange diese Vereh-

rungrtradition der nächsten Generation tradiert wird, d. h., wenn die Gruppe die Tradition in kulturellen Gedächtnis ›zirkulieren‹ läßt. Das Totengedenken ist meist ein kompliziertes Ritual, das von ›Spezialisten‹ und zu bestimmten Zeiten durchgeführt wird. Es bewirkt zusammen mit Mahlzeiten, Tänzen, Ornamenten, Trachten, Tätowierungen, Monumenten, Bildern usw., d. h. mit Medien des kulturellen Gedächtnisses, das Gefühl einer ›kollektiven Identität‹ der Gruppe.

In einfachen Stammeskulturen muß das (im Alltagsleben ausgeblendete) kulturelle Gedächtnis durchaus ›vermittelt‹ werden, anders gesagt, man braucht ›die Orte‹, um den höheren Sinn des kulturellen Gedächtnisses zu präsentieren, zu inszenieren. Solche ›Orte‹ sind die Feste. Sie sind nach Assmann Vermittler des identitätssichernden Wissens und durch ihre Wiederholbarkeit Träger des kulturellen Gedächtnisses der Gruppe Ecksteine ihrer Identität; er bestimmt deshalb das Fest »als Urform des kulturellen Gedächtnisses« (Assmann 1997, S. 57).

Für die Bildung der Gruppenidentität ist auch das Bild des ›Fremden‹ bzw. des ›Feindes‹ von Bedeutung. Dieses Bild schärft die Grenze zwischen der eigenen Gruppe und der fremden Gruppe, dient zur Differenzierung zwischen den Mitgliedern der eigenen und Mitgliedern fremder Gruppen. Dabei sind der Fremde und in nochmals verschärfter Form der Feind einerseits als Bedrohung der eigenen Ordnung und damit Chaosbringer zu verstehen. Andererseits gilt: Solche Fremdheit wird oft als etwas »durch Kenntnis, Gewohnheit, Verkehr Aufhebbares empfunden« (Turk 1990, S. 9).

Primärerfahrungen (Nachbarschaft, persönliche Begegnungen) und Sekundärerfahrungen (durch Literatur, Presse, Fernsehen) sind es, welche die Fremdheit sowohl auf- als auch abbauen können. Insbesondere die Literatur hatte sich immer wieder mit dieser Ent-Fremdung im Sinne der Verwandlung des ›Fremden‹ in das ›Andere‹, einer »Alterisierung des Alienen«, befaßt.¹

Der Ethnologe Wilhelm Mühlmann benutzt für die Abgrenzung der ›Völker‹ untereinander den Begriff der *limitischen* Struktur. Er meint, daß die Grenze zwischen Völkern nicht immer nur territorial markiert ist. Sie bestimme »sich vielmehr durch den Menschen selbst, der zum Träger von ›Grenzzeichen‹ wird. Diese Grenze markiert sich durch Tätowiermuster, Körperbemalung, Körperdeformationen, Schmuck, Tracht, Sprache, Küche, Lebenshaltung, in summa: durch die ›Kultur‹ als Sachbesitz, Überlieferungen, Mythen usw. [...] Das alles ist nicht bloß ›da‹, es grenzt auch ab gegen die ›Anderen‹, ist mit Vorzugs- und Überlegenheitsbegriffen, Ideologien markierend verbunden.« (Mühlmann 1985, S. 19) Mühlmann sieht in den Stammeskulturen die ursprüngliche und idealtypische Form kultureller Abgrenzung gegeben. »Die limitische Struktur grenzt im idealtypischen Fall die ›Kultur‹ nicht als eine Form der Lebenshaltung ab gegen andere Formen, die auch als ›Kulturen‹ gelten können, sondern sie involviert ›Kultur‹ schlechthin als die eigene, d. h. als gültigen Kosmos, demgegenüber alle anderen ›Kulturen‹ als eigentlich untermenschlich gelten. ›Andere Kulturen‹ sind sie nur für den Kulturforscher mit seinem breiteren kasuistischen Überblick,

1. »Das lateinische *alienus* drückt im Unterschied zu *peregrinus* (ausländisch), *externus* (auswärtig) und *barbarus* (nicht römisch) die fremde Zugehörigkeit aus (einem anderen gehörig). Ähnlich funktioniert auch das deutsche fremd in der Opposition zu eigen, etwa wenn in der Übersetzungsliteratur von der Aneignung des Fremden gesprochen wird. Zugrundegelegt ist wie im Lateinischen ein Besitzverhältnis. [...] Das lateinische *alter* wie *other* im Englischen und *autre* im Französischen bezeichnet den anderen von zweien im Unterschied zum einen ohne markierte differente Zugehörigkeit, so ist der andere als *alter ego* ein *ego* wie ich, nur eben anders, d. h.: dasselbe in einer Varietät.« (Turk 1990, S. 10 ff.).

nicht jedoch für den Eingeborenen. Erst allmählich und mühsam wird gelernt, daß das ›Andere‹ auch Menschenähnlichkeit hat.» (Mühlmann 1985, S. 19)

Das Poem ›Aluda Ketelaurei‹ von Važa-Pšavela stellt ein Beispiel solcher Alterisierung des Alienen dar, das im Rahmen eines Festes geschieht.

Das Chatoba-Fest in ›Aluda Ketelaurei‹

Chati bedeutet Ikone, Heiligenbild, Betstelle oder Gotteshaus bei den georgischen Gebirgsbewohnern. Jedes Dorf im Gebirge hat ein eigenes Chati, einen eigenen Beschützer. Jährlich, an einem festgelegten Tag, feiert das ganze Dorf Chatoba: den Festtag des Heiligtums. Der Tag ist der Tag des Gebets. Bis heute werden auch Rinder, Kälber, Schafe oder Ziegen geschlachtet und geopfert, wird gefeiert. Doch der Vergangenheitsbezug herrscht vor. Assmanns These (1997, S. 61), daß »je weiter wir in die Geschichte zurückgehen, desto dominierender tritt diese Rückbindung der Gruppe an die Toten und Ahnen hervor« paßt genau zu unserem Fall. Chatoba dient unter anderem auch zum Gedenken der Toten, »es ist die Form, in der die Gruppe mit ihren Toten lebt, die Toten in der fortschreitenden Gegenwart gegenwärtig hält und auf diese Weise ein Bild ihrer Einheit und Ganzheit aufbaut« (Assmann 1997, S. 61). Auch wenn heute die alten Traditionen vielfach verschwunden sind – im Poem von Važa-Pšavela sind sie noch lebendig.

Chatoba war eine streng festgelegte rituelle Handlung, seine Pflege war Sache ›einzelner Spezialisten‹, Priester oder des Hauptpriesters, der ›Chewisberi‹, die üblicherweise auch politische und militärische Stammesführer waren. Die Teilnahme am Chatoba-Fest war Pflicht jeder Familie der Gruppe.

Chewsurien heißt eine Region in Nordgeorgien, im Kaukasus, deren Bewohner Georgier sind und sich Chewsuren nennen. Die Chewsuren hatten lange gegen ihre islamischen Nachbarn, die Inguschen und die Tschetschenen, gekämpft. Die Beschreibung dieses Kampfes bildet den Rahmen des Poems ›Aluda Ketelaurei‹ von Važa-Pšavela.²

Das 1888 geschriebene Poem ›Aluda Ketelaurei‹ spielt in einer auf Viehzucht, Jagd, Viehdiebstahl begründeten Gesellschaft im Hochkaukasus, etwa im 18. Jh. Zwei Kisten (Kisten – ein islamisches Gebirgsvolk im Nordkaukasus, anders: Inguschen) haben Pferde von den Chewsuren gestohlen. Aluda verfolgt die Diebe und tötet sie in einem harten Zweikampf. Er ist aber so von dem Mut und der Tapferkeit eines seiner Gegner, von Mucal, begeistert, daß er am nächsten Chatoba-Fest einen Stier zu seinem Gedenken opfern will. Damit erfährt dieses Chatoba-Fest einerseits alle Zeichen der identitätsbildenden rituellen Handlung, wie sie oben skizziert wurden, andererseits eine sinnveränderte Neuerung.

2. Važa-Pšavela, Pseudonym des Luḳa Raziḱašvili, 1861 geb. in Čargali (Dorf in Pšavi, Nachbarregion von Chewsurien), 1915 gest. in Tbilisi, Pfarrerssohn, besuchte die geistliche Elementarschule von Telavi, danach die Lehrerbildungsanstalt in Tbilisi; Abschluß des Studiums am Lehrerbildungsseminar in Gori (1882). Er arbeitete als Dorflehrer, war 1883/84 Gasthörer an der Juristischen Fakultät der Universität Petersburg, Studienabbruch aus Geldmangel. Rückkehr nach Georgien, Hauslehrer beim Fürsten Amilaxvari, 1896 wieder Dorfschullehrer, übersiedelte 1904 in sein Heimatdorf, lebte dort bis zum Tode als Bauer. Erste Publikationen Važa-Pšavelas sind ethnographische Studien (1879); Gedichtveröffentlichung 1881. Das literarische Schaffen Važa-Pšavelas umfaßt Gedichte, Erzählungen, Dramen, publizistische und literarische Aufsätze. Bedeutendste Poeme: »Gast und Gastgeber« (Šumar-maspingeli) 1883; »Aluda Ketelaurei« 1888; »Bachtrioni« 1892; »Der Schlangenesser« (Gvelis-mčameli) 1901.

Zunächst geht alles seinen tradierten Weg:

Nah kam bald der geweihte Tag
 Alles Volk strömt zum Chatoba
 Alle teilen dem Chati mit
 Welcher Schmerz sie traf, welche Qual.
 Frauen kamen, und Männer her
 Schafe, Ochsen opfern sie hier
 Bringen alles dem Chati dar
 Offen steht des Begheli³ Tür

(Washa Pschawela 1971, S. 166)

Diese Beschreibung des Festes, insbesondere die Anwesenheitspflicht, stimmt auch mit der Beschreibung des Chatoba-Festes in Važa-Pšavelas ethnographischen Studien ›Xevsurebi‹ (Chewsuren) überein. Jeder Chewsure »vertraut dem Chewisberi und glaubt an sein Chati; er wird auf keinen Fall die Feste zu Ehren der Heiligtümer (Chatoba) versäumen. Wenn ein Chewsure etwas im Flachland zu tun haben sollte, läßt er beim Herannahen des Feiertages seine Sache im Stich und macht sich auf die Reise nach Chewsuri« (Važa-Pšavela 1964, Bd. IX, S. 49). In derselben Studie schreibt Važa-Pšavela über die Armut der Chewsuren: »Der Chewsure, der zwei-drei Kühe und etwa zwanzig Schafe und Ziegen besitzt, gilt schon als reich« (Važa-Pšavela 1964, Bd. IX, S. 46). Deshalb hat die Opferung eines Stieres durch Aluda Ketelauri eine besondere Bedeutung. Auch Marina Ƙandelaki betont in ihrer Dissertation »Sozialsymbolik im Alltag der georgischen Gebirgsbewohner«, daß das Schlachten eines Stiers die größte Ehre bei den Gebirgsbewohnern Georgiens bedeutete (Ƙandelaki 1997, vgl. S. 30ff.).

Dann aber kommt der kritische Moment. Der Priester fragt Aluda, für wen er den Stier opfern will:

Der gut betet, ist Chati lieb,
 Reichlich gibt ja und freudig der
 An dem frohen und tapferen Mann
 Seine Freude hat unser Herr.
 Nenn den Namen, für den du gibst
 Sei das Jenseits dem dann nicht schwer!«
 Hoch der Priester erhebt den Dolch
 Daß die Gottheit den Segen hör

(Washa Pschawela 1971, S. 167)

Als der Priester erfährt, daß Aluda für einen ›Fremden‹ opfern will, erlaubt er ihm nicht, den Stier zu opfern, da er darin ein Verfehlen ›des sakramentalen Sinnes‹ des Rituals sieht:

»Gläubig machst du Ungläubige
 Bitter steht dir das zu Gesicht
 Einem Kistensohn opfern bringt
 Dich ins Unglück, ist schlecht für dich.
 Nicht vermachten die Väter das

3. Begheli – bei den Gebirgsbewohnern Vorratshaus für Wein oder Korn in der Nähe des Hauptgotteshauses.

Deren Väter, Urväter nicht,

[...]

Wie denn wend ich mich an den Gott

Um ein Hündisches, einen Hund.

Eher stürz mir der Himmel ein

Zu den Füßen rei auf der Grund

Schling mich das bodenlose Meer

Füll mir Sand mittags meinen Mund!»

(Washa Pschawela 1971, S. 168)

Gott um Segen für einen ›Hund‹, einen ›Fremden‹, zu bitten, scheint dem Priester der Gipfel des denkbaren Schrecklichen zu sein.

Da opfert Aluda den Stier mit eigener Hand. Der Priester vertreibt ihn dafür aus der Sippe. Sein Haus muß verbrannt werden, sein Vieh fällt an die Gemeinde, er selbst und die Mitglieder seiner Familie müssen Chewsuriern für immer verlassen.

In Vaa-Pavelas Text erscheint Aluda also als Grenzüberschreiter in dem Sinne, daß er neben seiner Kultur auch die fremde Kultur anerkennt, im ›Fremden‹ den Menschen erkennt und verehrt, im Unterschied zu anderen Chewsuren, die Kisten nur als ›Hunde‹ bezeichnen, die weder ›Mut‹ haben noch ›selig‹ sein können. »Was sagst du? Kisten-Seligkeit./ Kennt der Glaube nicht, den ich rühm!« sagt einer der Chewsuren zu Aluda. Alles ›Menschliche‹ ist den Kisten abgesprochen. Aluda aber meint:

Menschen sagen wir, sind wir

Uns nur erzogen die Mütter.

Selig sind wir, die andern

Erwartet das Keuchen im Teer.

Leichtsinn ist es, wenn ihr das hört:

Alles besser nur wissen wir.

Ist das Wahrheit, was jeder schwört?

(Washa Pschawela 1971, S. 168)

Durch den Zweikampf mit Mucal ist die neue Erkenntnis über Aluda gekommen. Deshalb versucht er sein Wissen seiner Sippe zu vermitteln durch die Änderung des Sinnes des Chatoba-Festes. Zum Gedenken des Feindes einen Stier zu opfern, aber ist ein Versuch der Änderung des ›kosmischen‹ Sinnes des Festes. Denn Mucal ist für Aluda nicht mehr der ›Fremde‹, sondern der ›Andere‹. Die ›Alterisierung des Alienen‹ ist ihm gelungen.

Schluß

Welche Bedeutung hat es, wenn Handlungen zur Änderung des kulturellen Gedächtnisses von der Gesellschaft zwar nicht geduldet werden, aber doch in eine neue, sinnvolle Zukunft führen? Hier entsteht am Schluß die weiter reichende Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Veränderung. »Ein weites Feld«!

Vaa-Pavela schreibt dazu in seinem Aufsatz »Kosmopolitismus und Patriotismus«: »Deshalb müssen wir Kosmopolitismus so verstehen: Liebe dein Volk, dein Land, wirke zu seinem Wohle, aber hasse die anderen Völker nicht und beneide sie nicht um ihr Glück.« (Vaa-Pavela 1964, Bd. IX, S. 254). Das weist in die Zukunft. Vaa-Pavela nutzt ethnographisches Material, um diesen Gedanken in eine literarische Ge-

stalt zu gießen. Seine Abgeltung einer alten Ritualordnung im Wege der Literatur ist sein Versuch, zu einer veränderten Identität zu kommen.

LITERATUR

- Assmann, J. 1991: Der zweidimensionale Mensch: Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: Das Fest und das Heilige, Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Hrsg. von Alaida und Jan Assmann (Gütersloh).
- Assmann, J. 1997. Das kulturelle Gedächtnis (München).
- Bachmann-Medick, D. 1996: Literaturwissenschaft in kulturwissenschaftlicher Absicht, in: Kultur als Text, Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft (Frankfurt/M.).
- Ვandelaki, M. 1997: Sozialsymbolik im Alltag der georgischen Gebirgsbewohner (Tbilisi).
- Mühlmann, W. 1985: Ethnogenie und Ethnogenese, Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie, in: Studien zur Ethnogenese, Bd. 72 (Opladen).
- Türk, H. 1990: Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik, Jg. XXII/Heft 1 (Bern).
- Važa-Pšavela 1964: Publizistische und ethnographische Aufsätze, Briefe, Bd. IX (Tbilisi).
- Washa Pschawela 1971: Aluda Ketelauri (übersetzt von Rainer Kirsch), in: Georgische Poesie aus acht Jahrhunderten (Berlin).