

Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Philosophische Fakultät
Fachbereich Asien-Orient-Wissenschaften
Abteilung für Ethnologie

Zum Konzept der Person in kirgisischen Ritualen um Schwangerschaft, Geburt und während des ersten Lebensjahres

Swetlana Torno

Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades einer Magistra Artium (M.A.)

Erstgutachter: Prof. Dr. Roland Hardenberg
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Gabriele Alex

Tübingen, 15. Oktober 2010

1. EINFÜHRUNG IN DIE THEMATIK DER ARBEIT UND DARSTELLUNG DER FORSCHUNGSSITUATION.....	4
2. ZUM KONZEPT DER PERSON	8
2.1 ZWISCHEN „ROLLE“ UND „INDIVIDUUM“ – PERSON UND IHRE STELLUNG IN DER GESELLSCHAFT.....	9
2.1.1 <i>Das Konzept der Person bei Marcel Mauss</i>	9
2.1.2 <i>Individualismus vs. Holismus: Das Wertesystem bei Dumont</i>	12
2.1.3 <i>Das Konzept der Person und die Suche nach dem Akteur</i>	14
2.2 RITUELLE KONSTITUIERUNG DER PERSON UND IHRE BEZIEHUNGEN ZUR SOZIO-KOSMISCHEN WELTORDNUNG	18
2.2.1 <i>Konstituierung der Person während der Schwangerschaft</i>	19
2.2.2 <i>Entzug der Person der kosmischen Ebene und ihre Integration in das Soziale</i>	20
2.3 „DIVIDUAL PERSONS“ – DIE „TEILBARE“ PERSON IN SÜDASIEN	21
2.4 ZUSAMMENFASSUNG	24
3. ZUR KIRGISISCHEN KOSMOLOGIE	26
3.1 GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK.....	26
3.2 MENSCH – GESELLSCHAFT – KOSMOS	28
4. KINDERWUNSCH UND FRUCHTBARKEITSRITUALE.....	32
4.1 GRÜNDE FÜR KINDERLOSIGKEIT	32
4.2 PILGERFAHRT ZU HEILIGEN ORTEN	34
4.2.1 <i>Besuch von Manžyly Ata</i>	36
4.2.2 <i>Auf dem heiligen Berg Sulajman</i>	38
4.3 ZUSAMMENFASSUNG	39
5. KONSTITUIERUNG DER PERSON WÄHREND DER SCHWANGERSCHAFT	41
5.1 KÖRPER, GEIST UND LEBENSWEG – DIE KOMONENTEN DER PERSON	41
5.2 GEFAHREN FÜR EINE SCHWANGERE	43
5.2.1 <i>Dunkelheit und der Einfluss böser Geister</i>	44
5.2.2 <i>Das Gefahrenpotential der Straße</i>	45
5.2.2.1 Das Konzept des „bösen Blicks“	45
5.2.2.2 „Gefallenes Herz“ durch Erschrecken	46
5.2.3 <i>Zusammenfassung</i>	47
5.3 DAS VERHALTEN DER MUTTER WÄHREND DER SCHWANGERSCHAFT	47
5.3.1 „Gutes Wünschen“: <i>Die Anmeldung zur Schwangerschaftsvorsorge</i>	47
5.3.1.1 Die Ritualisierung der Anmeldung zu Vorsorgeuntersuchungen.....	48
5.3.1.2 Analyse des Rituals	50
5.3.2 <i>Abstinenzregeln und Verhaltensnormen</i>	50
5.3.2.1 <i>Essensvorschriften</i>	51
5.3.2.2 <i>Verhaltensnormen und Handlungstabus</i>	53
5.3.3 <i>Körpertechniken während der Schwangerschaft</i>	56
5.3.3.1 „Heben“ eines Kindes in der Gebärmutter.....	56
5.3.3.2 Yrym „dreh dich auf die rechte, auf die richtige Seite“	58
5.4 „BIRTH NARRATIVE“ VON ŽADYL	60
5.5 ZUSAMMENFASSUNG	62
6. DIE ÜBERFÜHRUNG DER PERSON IN SOZIALE WELT UND DER WANDEL DER GEBURTSPRAKTIKEN	64
6.1 „TRADITIONELLE“ HANDLUNGEN BEI DER GEBURT	65
6.1.1 <i>Die ersten Handlungen nach der Geburt</i>	66
6.2 GEBURT IM BIOMEDIZINISCHEN KONTEXT.....	68
6.2.1 <i>Ablauf einer biomedizinischen Geburt</i>	69
6.3 VERGLEICH DER BEIDEN WISSENSSYSTEME	70
6.4 GEBURT VON ROLAND	72
7. ÜBERGANGSFESTE UND RITUALE NACH DER GEBURT	74
7.1 NAMENS GEBUNG.....	75
7.1 DIE ERSTEN VIERZIG TAGE NACH DER GEBURT	77
7.1.1 <i>Kyrky-Rituale</i>	79
7.1.2 <i>Kyrky-Rituale heute</i>	81
7.2 FESTESEN UND GABEN DAMIT WOHLSTAND UND GLÜCK FLIEßEN	82

7.2.1 Žentek toj – das Fest zur Geburt eines Kindes	83
7.2.2 Die Symbolik der Festessen	84
7.2.3 Sijünčü und Köründük – Gaben als Ausdruck der Freude	86
7.3 BEŠIK TOJ – DAS LEGEN DES KINDES IN DIE WIEGE	88
7.3.1 Zur Symbolik der Kinderwiege	89
7.3.2 Kurzversion des Rituals	91
7.3.3 Beşik toj – das große Fest.....	93
7.4 TUŠOO TOJ – DIE ERSTEN SCHRITTE DES KINDES	96
7.4.1 Tušoo toj von Roland und Nuraim.....	97
7.4.2 Beschreibung des tušoo kesüü-Rituals.....	100
8. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	103
9. ZUR TRANSLITERATION KIRGISISCHER UND RUSSISCHER WÖRTER.....	106
10. ABBILDUNGSVERZEICHNIS	107
11. LITERATURVERZEICHNIS	108

1. Einführung in die Thematik der Arbeit und Darstellung der Forschungssituation

Es hat längere Zeit gedauert, bis ich eine vertrauensvolle Beziehung zu Baktygul ěže, einer der beiden Krankenschwestern des Dorfes, in dem ich meine Feldforschung durchgeführt habe, aufbauen konnte. Obwohl meine Gastmutter gut mit ihr befreundet ist und sie gebeten hat, mich in der Medizinstation „unter ihre Fittiche zu nehmen“, fand ich es schwierig mit ihr ins Gespräch zu kommen. Ein Ereignis stellt einen Wendepunkt in unserer Beziehung dar und verdeutlicht die Bedeutung von Lebenszyklusritualen und der dabei zum Ausdruck gebrachten Familienzugehörigkeit bei alltäglichen Interaktionen: Zu einem Besuch der Medizinstation begleitete mich meine Gastmutter, um im Dorfzentrum noch etwas zu erledigen und mit Baktygul ěže zu sprechen. Es war wenig Betrieb und wir kamen zu dritt ins Gespräch. Die Zusammenkunft hat sich dahingehend entwickelt, dass meine Gastmutter und ihre Freundin beschlossen, an diesem Tag eine kleine Feier zu machen und auf unsere Bekanntschaft sowie eine lange, fruchtbare Beziehung anzustoßen. Einige Tage später habe ich erfahren, dass meine Gastmutter diese kleine Feier als ein *žentek*, ein Fest zur Geburt eines Kindes, ausgerichtet hat, das meine Stellung als Tochter meiner Gastfamilie gegenüber Baktygul ěže bekräftigen sollte. Dass ein Geburtsfest ein „übernatürliches“ oder „fremdes“ Wesen in soziale Beziehungen zwischen verschiedenen Personengruppen integriert und wie dabei Bindungen zwischen dem „Neugeborenen“ und der sozialen Umgebung der Familie hergestellt werden, wurde mir mit der Bearbeitung meiner Fragestellung gänzlich ersichtlich. Diese Zusammenhänge in Bezug auf die Person und deren Integration in die soziale Gemeinschaft werden im Verlauf dieser Arbeit verdeutlicht.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Konzept der Person, das in kirgisischen Ritualen im Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt und dem Lauf des ersten Lebensjahres zum Ausdruck kommt. Dabei gehe ich der Frage nach, was man in Kirgizstan unter einer Person verstehen kann und in welcher Beziehung sie zu Vorstellungen über die soziale und kosmische Weltordnung steht. Ich werde aufzeigen, dass man die Person als „zusammengesetzt“ aus verschiedenen Komponenten und Beziehungen verstehen kann, die mit der sozio-kosmischen Weltordnung assoziiert werden. Diese Beziehungen konstituieren die Person. Die Beziehungsgeflechte, in welche die Person integriert ist, sind allerdings nicht statisch, sondern verändern sich im Laufe der Zeit bzw. mit der Entwicklung der Person von der Empfängnis bis zu ihren ersten Schritten. Diesen Wandel zeichne ich in dieser Arbeit nach und arbeite dabei die Entwicklungsstadien der Person, von einem übernatürlichen Wesen hin

zu einer menschlichen Person mit sozialen Eigenschaften, heraus. Neben den Ritualen und Handlungen im Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt und Sozialisation eines Kindes in die Gemeinschaft, welche die Arbeit in Kapitel strukturieren, sollen auch Wertevorstellungen und Ideen in Bezug auf Personen und die Gemeinschaft analysiert werden. Darin spiegeln sich Ideale in Bezug auf die Zielsetzungen eines menschlichen Lebens wider, welche die Akteure vertreten und die den Lebensweg einer Person bis zu ihrem Tod begleiten können.

Seit der so genannten „Krise der Repräsentation“ ist es für einen Ethnologen unumgänglich, die Umstände der Feldforschungssituation und der Datenerhebung offen darzulegen, was ich im Folgenden tun möchte.

Die Grundlage dieser Arbeit ist eine zweimonatige Feldforschung im Norden Kyrgyzstans in der Provinz Ysykköl, die ich im Rahmen eines Feldforschungsprojekts der Abteilung für Ethnologie der Universität Tübingen von Ende Februar bis Ende April 2009 durchgeführt habe. Am Forschungsprojekt, das von Prof. Dr. Roland Hardenberg organisiert und betreut wurde, nahmen zwei weitere Ethnologiestudentinnen aus Tübingen teil. Als Vorbereitung auf den Feldaufenthalt besuchten wir ein regionales Hauptseminar, in dem Ethnographien zu Kyrgyzstan gelesen wurden, und arbeiteten jeweils eine eigene Fragestellung und Forschungskonzept aus, die in mehreren Sitzungen mit Prof. Dr. Hardenberg diskutiert wurden. In einem Sprachkurs, der im Wintersemester an der Abteilung für Ethnologie angeboten wurde, erhielten wir eine Einführung in die kirgisische Sprache. Im August 2009 nahm ich zudem an einer DAAD-Sommerschule mit dem Thema „Mensch – Umwelt – Interaktionen entlang den Seidenstraßen“ teil, die mein Wissen über Kyrgyzstan vertieft haben.

Die Feldforschung fand in Tosor, einem Dorf am südlichen Ufer des Ysykköls statt, dessen Bevölkerung sich fast ausschließlich aus Kirgisen zusammensetzt. Prof. Dr. Hardenberg hat bereits in Tosor gearbeitet und konnte für die Teilnehmerinnen des Projekts Gastfamilien vermitteln, bei denen wir gegen ein Entgelt untergebracht waren. Über die Gastfamilien wurden wir ein Stück weit in die Dorfstrukturen integriert, des Weiteren stellten sie für uns den Ausgangspunkt all unserer Untersuchungen dar. Meiner Gastfamilie verdanke ich insbesondere den tiefen Einblick in verschiedene kulturelle Vorstellungen über die traditionelle Medizin, Krankheits- und Körperkonzepte, Ideen und Werte über das richtige, moralische Verhalten und das alltägliche Leben einer Familie in einem Dorf in Kyrgyzstan.

Als ich meine Feldforschung antrat, beabsichtigte ich die Zusammenhänge zwischen traditioneller Medizin und Biomedizin zu erforschen, wobei die Vorgänge um Schwangerschaft und Geburt die Betrachtungsperspektive für diese Beziehung bieten sollten. Da es in meiner Gastfamilie zwei junge Schwiegertöchter¹ mit jungen Kindern gab und sich im Alltag viele Gespräche um die Kinder drehten, konnte ich viele Einblicke in wichtige Lebenszyklusrituale gewinnen, sodass ich bei der Datenanalyse meine Fragestellung veränderte und sie auf einen dritten Bereich, den des ersten Lebensjahres, ausdehnte. So entstanden Datenlücken, die ich mit dem Material sowjetischer Ethnographen füllen konnte, das in den 1920er- und 1940er-Jahren erhoben wurde. Das bringt zwar eine geschichtliche Perspektive in meine Arbeit, lässt aber auch einige Fragen unbeantwortet, denen weitere Untersuchungen folgen können.

Da meine Wurzeln in Russland liegen, wo ich geboren und aufgewachsen bin, beherrsche ich die russische Sprache und habe einen etwas anderen Blick auf die Lebenssituation in Kirgyzstan als beispielsweise ein deutscher Ethnologe. Dieser Hintergrund hat eine gewisse Spannung zwischen „sich-fremd-Fühlen“ und „vertraut-Sein“ während meines Feldaufenthalts aufgebaut, den ich als sehr fruchtbar empfand. Einerseits waren mir viele Vorstellungen und Konzepte im Zusammenhang mit der traditionellen Medizin und Lebenszyklusritualen fremd, sodass ich einen gewissen Abstand zu den Vorgängen hatte und mögliche Zusammenhänge erfragen musste. Andererseits konnte ich über die russische Sprache, meine und meiner Eltern Erfahrungen aus der Sowjetunion und der Migration nach Deutschland eine gewisse Nähe zu meinen Gesprächspartnern (insbesondere zu älteren Generationen) aufbauen und auf einen (vielleicht imaginären) gemeinsamen Erfahrungsschatz zurückgreifen. Diese Spannung hat den Zugang zum Feld, meinem Empfinden nach, erleichtert. Der russische Hintergrund brachte allerdings auch einen erheblichen Nachteil mit sich. Die kirgisische Sprache blieb mir bis zum Ende meines Feldforschungsaufenthalts weitestgehend verschlossen, was bedauerlich angesichts der Tatsache ist, dass man über die Sprache einen Einblick in grundlegende emische Konzepte und Zusammenhänge erhält. Einen großen Teil kirgisischer Begriffe, die in dieser Arbeit auftauchen, musste ich bei der Auswertung und Analyse meines Datenmaterials mühselig erarbeiten, ohne sie in einer Feldforschungssituation reflektieren zu können. Dies hat eine weitere Konsequenz: In der Interpretation meiner Daten vermischen sich drei Betrachtungsperspektiven („deutsch“, „russisch“, „kirgisisch“), die, so meine Hoffnung, reichhaltige und fruchtbare Ergebnisse zum Konzept der Person in Kirgyzstan liefern.

¹ In dieser Arbeit bezeichne ich sie als Gastschwestern, um umständliche Ausführungen abzukürzen.

Die Untersuchung beginnt mit einer Einführung in die Debatte um das Konzept der Person in der Ethnologie (Kapitel 2), in der ich verschiedene Theorieansätze vorstellen und diskutieren werde. Die Arbeiten von Louis Dumont und Marcel Mauss werden dabei einen Einblick in die Forschungsgeschichte des Konzepts der Person und das Thema verschaffen. Die neueren Ansätze von Barraud, Prager und Platenkamp sowie die Arbeiten von Marriott und Inden dagegen haben mir geholfen, meine Daten zu ordnen und zu analysieren. Kapitel 3 soll einen knappen Überblick über die Geschichte Kyrgyzstans und die Vorstellungen zur sozio-kosmischen Weltordnung, denen man in Kyrgyzstan begegnen kann, geben. Die Analyse von Fruchtbarkeitsritualen in Kapitel 4 verdeutlicht zum einen die Bedeutung von Kindern für eine kirgisische Familie, zum anderen zeigt sie auf, wie Akteure der sozio-kosmischen Weltordnung zur „Entstehung“ einer Person beitragen können. In Kapitel 5 werden Rituale, Verhaltensnormen und Körpertechniken während der Schwangerschaft dargestellt, die insbesondere verdeutlichen, aus welchen Komponenten die Person besteht und wie diese Komponenten aus Beziehungen der Person zur sozio-kosmischen Weltordnung geschaffen werden. Mit der Geburt, die ich in Kapitel 6 beschreibe, beginnt die Trennung der Person von ihrer übernatürlichen Existenz und ihre schrittweise Integration in die soziale Welt. Kapitel 7 beschreibt, wie diese Überführung mit Hilfe von Lebenszyklusritualen von der Gemeinschaft unterstützt und die Person dabei mit wichtigen sozialen Eigenschaften und Werten ausgestattet wird. Das letzte Kapitel fasst die Ergebnisse meiner Untersuchung zusammen und gibt einen kurzen Ausblick über mögliche weiterführende Forschungsfragen.

2. Zum Konzept der Person

Zu Beginn meiner Auseinandersetzung mit dem Konzept der Person in Kirgizstan befragte ich oft meinen Freundeskreis, was die Betroffenen unter einer „Person“ verstehen. Diese Frage war nicht leicht zu beantworten. Zwei Begriffe, die stets fielen, waren „Mensch“ oder „menschliches Wesen“ und „Individuum“. Während sich „Mensch“ recht unkompliziert als eine übergeordnete Artbezeichnung definieren ließ (z. B. im Gegensatz zu „Tier“), fiel den Befragten die Unterscheidung zwischen „Individuum“ und „Person“ eher schwer. Dies ist nicht weiter verwunderlich, betrachtet man wissenschaftliche Beiträge zu diesem Themenbereich. Schlägt man den Begriff in der Brockhaus-Enzyklopädie nach, findet man eine philosophische, juristische, religionswissenschaftliche, psychologische und sprachwissenschaftliche Definition (Brockhaus-Enzyklopädie 2006: 237–238). Zudem betonen „westliche“ Gesellschaften sehr stark die Einzigartigkeit und Unabhängigkeit von „Personen“: Sie ist zentral für unsere Rechtsprechung und wird ab dem Moment ihrer Zeugung als besonders schützenswert angesehen – nimmt man die Position der Abtreibungsgegner an. „Westliche“ Gesellschaften machen die „Person“ zu einem „Individuum“ und gebrauchen die beiden Begriffe als Synonyme, woraus die Schwierigkeit entsteht, sie voneinander abzugrenzen (La Fontaine 1985: 124).

In der Ethnologie begann der Diskurs um das Konzept der Person mit Marcel Mauss' Aufsatz „Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des ‚Ich‘“ (Mauss 1997). Mauss stellte heraus, dass die „Person“ gesellschaftlich bzw. kulturell konstruiert wird, und forderte eine systematische Untersuchung des Begriffs in verschiedenen Gesellschaften. Die Debatte förderte eine Vielzahl von Beiträgen aus verschiedenen ethnologischen Schulen, die entsprechend ihrer theoretischen Orientierung eine jeweils andere Definition der „Person“ vertraten. Meist vermischen sich im ethnologischen Diskurs die Begriffe „Individuum“, „Ich“ (engl. „self“) und „Person“, je nachdem wie der jeweilige Autor die Beziehung zwischen Mensch und Gesellschaft konzeptualisiert und welchen Stellenwert er emischen Vorstellungen beimisst (vgl. z. B. Harris 1989; La Fontaine 1985: 124; Rao 1998: 11; Sökefeld 1999: 427–428). Zudem wird die Frage nach der „Person“ seit den 1990er-Jahren in Studien über Verwandtschaft, Geschlecht, Körper und den Effekt neuer Reproduktionstechnologien auf das Selbstverständnis von Individuen inkorporiert (Kaufman und Morgan 2005: 323), was eine Systematisierung des Begriffs erschwert.

In diesem Kapitel soll die Debatte um den Personenbegriff anhand dreier Theorieansätze näher beleuchtet werden. So vertreten Marcel Mauss und Louis Dumont die Auffassung, dass

Individuen ein Produkt moderner industrialisierter Gesellschaften sind, während in vormodernen Gesellschaften der Einzelne hinter dem Kollektiv zurücktritt und sich in die ihm durch die Geburt zugewiesene soziale Rolle fügt. Bei der Auseinandersetzung mit Schneider und Dumont entstanden in der Chicago-School Arbeiten von Marriott und Inden (Marriott und Inden 1977), die von „Personen“ in Südasien als teilbare Entitäten bzw. „dividuals“ sprechen, da sie aus den verschiedenen Tauschbeziehungen zusammengesetzt sind, die sie eingehen. Die „dividuals“ setzen sie den „in-dividuals“, den ungeteilten Personen, gegenüber. Die neueren Beiträge von Platenkamp, Prager und Barraud betrachten, wie die Person rituell konstituiert wird und wie sich in den dabei entstehenden Beziehungsgeflechten die sozio-kosmische Weltordnung der jeweiligen Gesellschaft widerspiegelt (Barraud 1990; Platenkamp 2010; Prager 2005).

Während die Ansätze von Mauss und Dumont (und die anschließende Kritik) hauptsächlich in das Thema und die Debatte um das Konzept der Person einführen sollen, haben die neueren Arbeiten zur Ordnung und Analyse meiner Daten aus Kyrgyzstan beigetragen. Mit Hilfe der „großen Erzählungen“ werde ich verdeutlichen, was man in der Ethnologie unter „Person“ versteht, welche Aspekte man in diesem Zusammenhang untersucht und wie die Beziehung zwischen Person und Gesellschaft konzeptualisiert werden kann. Die späteren Arbeiten dagegen legen ihren Fokus darauf, wie die Person gesellschaftlich konstituiert wird, aus welchen Komponenten sie besteht und welche Aussagen man über die jeweilige Weltordnung treffen kann. Da in meiner Arbeit die Rede von *Konzept(en)* der Person in Kyrgyzstan sein wird – und Konzepte sind notwendigerweise Konstrukte – darf ein Blick auf die Repräsentationsdebatte nicht fehlen, was ich mit Hinblick auf den Aufsatz von Martin Sökefelds tun werde. Dies ist notwendig, da man insbesondere hier Gefahr läuft, Grenzen zwischen „unseren“ („westlichen“) und „anderen“ („kirgisischen“) Personen zu konstruieren und den ethnographischen Subjekten ein „Ich“ oder die Möglichkeiten autonomen Handelns abzuerkennen (vgl. Sökefeld 1999).

2.1 Zwischen „Rolle“ und „Individuum“ – Person und ihre Stellung in der Gesellschaft

2.1.1 Das Konzept der Person bei Marcel Mauss

Marces Mauss hat mit seinem Aufsatz eine Diskussion um die kulturelle Konstruktion der „Person“ in der Ethnologie angestoßen (Mauss 1997). Er geht davon aus, dass das Konzept der Person eine Kategorie des menschlichen Geistes und somit universal ist – wie auch die

Begriffe des Raums, der Zeit oder der Substanz (Mauss 1997: 223–224). In jeder Gesellschaft nimmt der Begriff der Person jedoch unterschiedliche Ausprägungen „entsprechend ihrem Recht, ihrer Religion, ihren Bräuchen, ihren sozialen Strukturen und ihren Mentalitäten“ an und unterliegt geschichtlichen Veränderungen (ebd. S. 225). In seiner Sozialgeschichte des Konzeptes der Person stellt Mauss fest, dass die „Kategorie des Ich“ eine jüngere Entwicklung in der westlichen Philosophie ist, deren vorläufige Ausprägungen man auch in anderen Gesellschaften findet (ebd. S. 225).

So spiegelt das Konzept der Person bei den Pueblos in Südamerika, einigen Stämmen der amerikanischen Nordwestküste und Australiens die soziale Ordnung sowie rechtliche und religiöse Vorstellungen der Gruppen wider (ebd. S. 227–237). Mauss beschreibt Rituale der Namensgebung und Rangvergabe, Zeremonien und Tänze, in denen die Schöpfungsgeschichte nach- und gesellschaftliche Strukturen dargestellt werden. Dadurch reproduziert die Gruppe die sozialen Strukturen und sich selbst (ebd. S. 229). Das Konzept der Person definiert er als „*personnage*“ – eine Figur oder eine soziale Rolle – wobei ihre gesellschaftliche Position und Funktion bereits vorgegeben sind. Dem Individuum wird durch die Geburt eine klar definierte Stellung in der Gesellschaft oder im Klan zugeschrieben, hinter der seine Individualität und sein Charakter verschwinden (ebd. S. 237). Hier scheint auch die Durkheimsche Auffassung der mechanischen Solidarität in vormodernen Gesellschaften durch, die Mauss in abgeschwächter Form vertreten hat (Allen 1985: 38–39).

Die Sozialgeschichte des Konzeptes der Person setzt Mauss im antiken Rom fort. Dort finden sich zwar noch die Überreste der Institutionen wie Klanzeremonien, Masken und Rituale der Bruderschaften, in denen die Personen (*personnage*) austauschbar sind (Mauss 1997: 240–242). Mit der Entwicklung des Rechts ändert sich jedoch die Position des Individuums in der Gesellschaft: „die ‚Person‘ ist mehr als eine Tatsache der Organisation, mehr als ein Name oder ein Recht auf eine Rolle (*personnage*) oder eine rituelle Maske, sondern sie ist eine fundamentale Tatsache des Rechts“ (ebd. S. 240). Das lateinische Konzept bezeichnet Mauss als „*persona*“ und versteht darunter „eine vollständige und von jeden anderen, außer Gott, unabhängige Entität“ (ebd. S. 239), mit einer Persönlichkeit, einem Körper, einem individuellen Namen (Cognomen) und eigenen Gütern (ebd. S. 244).

Die Entwicklungen der griechisch-römischen Philosophie reicherten das lateinische Konzept der Person mit moralischen Attributen, einem Bewusstsein und einem Gewissen, an und erweiterten die juristische Ebene der „*persona*“ um die „Bedeutung eines bewußten, unabhängigen, autonomen, freien und verantwortlichen Wesens“ (ebd. S. 245). Das Christentum erweiterte diese moralische Person, die „*personne morale*“, durch die

Verbindung der menschlichen Seele mit Gott um eine metaphysische Dimension (ebd. S. 247). Schließlich ist es die moderne Philosophie seit der Renaissance, die das „Ich“ in den Mittelpunkt menschlichen Denkens und Handelns setzt und die Person ihrem Bewusstsein gleichsetzt (ebd. S. 249–251). Die Fragen nach der individuellen Freiheit und dem Gewissen des Einzelnen wurden in dieser Zeit gestellt (ebd. S. 250) oder auch die Trennung zwischen Körper und Geist, der so genannte kartesische Dualismus, etabliert. Am Ende steht das Konzept der Person als ein unabhängiges, verantwortliches Wesen, mit individuellen körperlichen und geistigen Eigenschaften, einer eigenen Identität und Persönlichkeit – ein Individuum.

Halten wir also fest: Die „Person“ ist keine feste Größe, sondern ein Produkt kultureller und gesellschaftlicher Anschauungen und variiert von Gemeinschaft zu Gemeinschaft. Das Konzept der Person ist in alle gesellschaftlichen Ebenen (Religion, Politik, Sozialstruktur usw.) eingebettet und spiegelt diese verschiedenen Bereiche gleichzeitig wider. Der Personenbegriff „moderner“ Gesellschaften setzt das einzelne Individuum in den Vordergrund, während in „vormodernen“ Gesellschaften die soziale Gruppe übergeordnet erscheint. Mauss zeigt verschiedene Möglichkeiten auf, wie eine Gesellschaft die Person konstituieren kann: Durch die Reihenfolge der Geburt, durch Namensgebung, durch verschiedene Zeremonien, aber auch durch moralisch-rechtliche Vorstellungen, die der Person bestimmte Wertigkeit verleihen und ihre Stellung in der Gesamtgesellschaft definieren.

Ein weiterer Aspekt der „Person“ ist, dass sie sich auf menschliche Wesen als psychophysische Individuen bezieht.² Dieser Aspekt wird von Mauss nicht klar herausgestellt, jedoch mitgedacht: In der Themenstellung beschränkt er seine Untersuchung auf „Recht und Moral“³ und klammert linguistische Aspekte – verschiedene Ausdrücke von „Ich“, welche die Beziehung vom Subjekt zu seiner Umwelt darstellen – und psychologische Aspekte – d. h. das Gefühl des Menschen über seine Körperlichkeit, seine Persönlichkeit und seine Individualität – einer Person aus (Mauss 1997: 225). Am Ende der Sozialgeschichte der

² In westlichen, christlich geprägten Ländern versteht man darunter meist eine Verbindung zwischen Körper und Geist/Seele, die ebenfalls eine lange Sozialgeschichte aufweist (vgl. z. B. kartesischer Dualismus) und nicht universal ist. Die Psychologie untersucht wiederum den Zusammenhang zwischen dem „Ich“ und der Körper-Geist-Verbindung. In der Ethnologie beschäftigen sich insbesondere die Ethnopsychologie (Psychological Anthropology) und Medizinethnologie mit den Äquivalenten von Körper-Geist-Konzepten und der Ich-Identität in anderen Kulturen (vgl. Helman 2007: 24–32; Carrithers 1996: 421–422). Der Personenbegriff beschränkt sich allerdings nicht nur auf Menschen, sondern kann auf andere Wesen wie Götter oder Geister ausgeweitet werden. Dem Christlichen Gott werden Personenattribute ebenso zugeschrieben (Hubbeling 1990), wie den *djinn* in islamischen Ländern (Leemhuis 1990).

³ Wie Allen herausstellt, zählt in der Sprache der *Année Sociologique* zu Recht Verwandtschaft, Politik und Gesetze. Moral wiederum impliziert Werte und die generelle Weltordnung der Gruppe (Allen 1985: 29). Mauss' Untersuchung beschäftigt sich mit der öffentlichen und institutionellen Ebene und was diese Bereiche über die Konzeptualisierung eines Menschen (Person) in einer Gesellschaft aussagen.

„Person“ führt Mauss das „Ich“ (engl. self), das Selbst-Bewusstsein eines Menschen, wieder in die Betrachtung ein (Carrithers 1985: 234–235). Hieran wird deutlich, dass die Trennung zwischen „Ich“, „Individuum“ und „Person“ schwer aufrecht zu erhalten ist und mehr analytische Ziele verfolgt, als im Alltag gebraucht zu werden, wo die Begriffe parallel auftauchen und einander überlagern.⁴ Zudem stellen sie westliche Konzepte (Ideen westlicher Philosophie) dar, die nicht unmittelbar auf andere Gesellschaften übertragen werden können. Die Arbeit mit emischen Begriffen scheint hierzu eine bessere Lösung zu bieten, allerdings erschwert sie die Vergleichbarkeit zwischen verschiedenen Gesellschaften und Regionen. Darauf werde ich später zurückkommen.

2.1.2 Individualismus vs. Holismus: Das Wertesystem bei Dumont

Louis Dumont setzt sich in seinen Werken „Homo Hierarchicus“ (Dumont 1998 [1966]) und „Individualismus“ (Dumont 1991) mit der Stellung der Person in Indien und im „Westen“ auseinander, indem er die beiden Gesellschaften einander gegenüberstellt. Die Gegenüberstellung erfolgt aus methodischen Gründen: Mit Hilfe des Vergleiches sollen insbesondere die Werte- und Ideensysteme der beiden Gesellschaften klarer zu fassen sein (vgl. Dumont 1998: 2–3; Dumont 1991: 15–18). Den grundlegenden Unterschied erläutert Dumont bereits in „Homo Hierarchicus“. In Indien stellt die gesamte Gesellschaft den höchsten Wert und Orientierungspunkt aller Institutionen und Aktivitäten dar („Holismus“), während die Person oder das menschliche Individuum untergeordnet wird. In „modernen“ Gesellschaften vereint das Individuum diese Stellung (höchster Wert usw.) in sich („Individualismus“), während die Gemeinschaft oder die soziale Ganzheit in den Hintergrund tritt (Dumont 1998: 9, 232; vgl. auch Berger et al. 2010: xvii–xviii).

An dieser Stelle kann ich nicht auf die gesamte Bandbreite von Dumonts Analyse „moderner“ und „traditionaler“ Gesellschaften eingehen, sondern muss mich auf die für meine Arbeit relevanten Argumente beschränken. Zentral für seine Untersuchungen sind die Begriffe „Wert“ und „Ideologie“. Unter Ideologie versteht Dumont ein „System von Ideen und Werten, das in einem gegebenen sozialen Milieu Geltung hat“ (Dumont 1991: 19). Diese spiegeln sich in gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen wider und dominieren menschliches Handeln (Dumont 1998: 36–38). Holismus und Individualismus sind ein

⁴ Harris schlägt eine Unterscheidung zwischen einer biologischen, psychologischen und soziologischen Konzeptualisierung eines menschlichen Wesens vor. „Individuum“ bezeichnet „a human being considered as a single member of the human kind“ (Harris 1989: 600), das „Ich“ „conceptualize[s] the human being as a locus of experience“ (Harris 1989: 601) und „Person“ „means to have a certain standing (not ‘status’) in a social order, as agent-in-society“ (Harris 1989: 602). Wie Sökefeld treffend bemerkt hat, basiert diese Trennung auf westlichen Konzepten und bezweckt eine Analyse von emischen Vorstellungen, die oft ein anderes Menschenbild (z. B. Verbindung zwischen Körper und Geist) aufweisen (Sökefeld 1999: 428).

Beispiel für eine Ideologie, wobei beiden Hierarchie⁵ als Ordnungsprinzip zugrunde liegt und verschiedene gesellschaftliche Werte, Menschen und Dinge zueinander in Beziehung setzt (Dumont 1998: 18–19). So ist das Ordnungsprinzip des indischen Kastensystems die Differenz der Werte „rein“ und „unrein“, die verschiedenen Personen, sozialen Gruppen, Kasten und Gegenständen zugeschrieben werden und diese in eine Beziehung zueinander setzen. Daraus entstehen die sozialen Strukturen (Hierarchie des Kastensystems), die Arbeitsteilung oder die Heiratsbeziehungen (ebd. S. 43). In „westlichen“ Gesellschaften bildet dagegen das Individuum und die Verwirklichung seiner individuellen Ziele den höchsten Wert, während die Freiheit und die Gleichheit aller Individuen als Grundlage politischer Organisation fungieren (sollten) (ebd. S. 11–18).

Meine Arbeit handelt im weitesten Sinne von der „kirgisischen“ Weltordnung⁶ und wie eine Person darin konstituiert wird, was sie ausmacht, wie sie handelt und in welche Beziehungen (zu (Groß-)Familie, Gemeinschaft, Gesellschaft, Umgebung, Geistern und Gott) sie eingebettet ist. Dazu gehören unter anderem Vorstellungen über die Zeugung, Schwangerschaft und Geburt eines neuen Gesellschaftsmitglieds, sowie dessen Einführung in die Gemeinschaft mit den entsprechenden Lebenszyklusritualen. Werte und Ideen einer Gesellschaft gegenüber der Person und der Gemeinschaft spielen dabei eine wichtige Rolle, wie Dumont gezeigt hat, und treten in alltäglichen und rituellen Handlungen zum Vorschein. Für Kyrgyzstan ist die Idee des *yrys* in diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben: Darunter versteht man die von Gott gegebene Wohlstand und Glück, die mit der Geburt eines Kindes, sozialen Beziehungen und der Ankunft einer neuen Schwiegertochter im Haus assoziiert werden und im Leben einer Person nicht fehlen dürfen. Diese Idee ist zentral für die meisten Handlungen und Rituale, die ich in meiner Arbeit beschreibe, und könnte als das Ziel eines menschlichen Lebens verstanden werden. Auch die Vorstellungen von „schwarz“ bzw. „böse“ (kg. *kara*) und „weiß“ bzw. „gut“ (kg. *ak*) oder vom „rechten“ und „richtigen“ Handeln (kg. *oy*) strukturieren bis zu einem gewissen Grad den Alltag der Menschen und die Vorstellung über den „richtigen Lauf der Dinge“. Um die Bedeutung von

⁵ Das Konzept der Hierarchie bezeichnet bei Dumont weniger politische oder ökonomische Macht, sondern steht für ein übergeordnetes Ordnungsprinzip eines Systems, in dem die Teile in einem bestimmten Verhältnis zum Ganzen stehen. Zum einen stehen die höheren Werte im Gegensatz zu niederen Werten, zum anderen werden sie (die höheren Werte) mit dem Ganzen identifiziert. Dieses Organisationsprinzip nannte Dumont „encompassing the contrary“ (vgl. Dumont 1998: 9, 232; Berger et al. 2010: xvii–xviii).

⁶ Wenn ich von „kirgisischer Weltordnung“ spreche, meine ich nicht, dass es ein einheitliches Weltbild gibt und dass jedes Individuum in Kyrgyzstan die gleichen Vorstellungen davon hat. Das Bild, welches ich in dieser Arbeit zeichne, ist das Ergebnis von zahlreichen Gesprächen vor Ort, der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit und der Interpretation meiner Daten. In dieser Arbeit konstruiere ich eine „kirgisische Weltordnung“, die sicherlich nicht alle Zentralasienforscher und Menschen in Kyrgyzstan teilen werden. Bei der Auswahl meiner Daten habe ich versucht verschiedene Menschen zu Wort kommen zu lassen, um dem Leser eine Bandbreite an verschiedenen Meinungen, Eindrücken und emischen Interpretationen zu vermitteln.

Symbolen und Handlungen im Zusammenhang mit der Person besser durchdringen zu können, gehe ich bei meinen Beschreibungen verstärkt auf die oben genannten kulturellen Ideen und Werte ein.

„Homo Hierarchicus“ wurde aus verschiedenen Richtungen kritisiert, die insbesondere im Zusammenhang mit der Repräsentationsdebatte stehen. Auf Kritik stieß zum Beispiel, dass Dumont die Existenz von Individuen in Indien verneint. So untersucht Mines Lebensgeschichten von Personen unterschiedlichen Alters in Tamil Nadu und stellt fest, dass auch in der indischen Gesellschaft das eigenständige Treffen von Entscheidungen, insbesondere mit zunehmendem Alter, geschätzt wird (Mines 1988). Rao zeigt in ihrer Monographie, dass die Bakkarwal in Jammu und Kaschmir sich durchaus als autonome Individuen verstehen, diese jedoch anders als „westliche“ Individuen konzeptualisiert sind (Rao 1998: 16). Auch das Konzept der Hierarchie, das Dumont als zentrales Ordnungsprinzip für soziale Strukturen ansieht, wurde hinterfragt. Mines kritisiert die dominante Rolle dieses Konzeptes bei der Analyse indischer Gesellschaft, das den Blick auf persönliche Autonomie verdeckt (Mines 1988: 576) und Appadurai wirft Dumont die Übertragung eines westlichen Konzeptes (Hierarchie) auf seine Analysen in „Homo Hierarchicus“ vor (Appadurai 1986: 745).

Was bedeutet diese Kritik für die Untersuchung des Konzeptes der Person in anderen Gesellschaften? Ist das Individuum eine besondere Entwicklung „westlicher“ Gesellschaften oder versuchen wir „nicht-westliche“ Gesellschaften mit Begriffen und Kategorien zu analysieren, die europäischer Philosophie entstammen? Sind Konzepte letzten Endes wissenschaftliche Modelle, die sozialen Determinismus betonen und für die Untersuchung der Realität mit individuellen Akteuren aus diesem Grund ungeeignet sind? Um diese Fragen zu beantworten, lohnt sich ein Blick auf den Aufsatz „Self, Identity, and Culture“ von Martin Sökefeld, in dem er den Zusammenhang von Identität und „Ich“ untersucht und die Bedeutung des „Ich“ für eine akteursorientierte Ethnologie betont (Sökefeld 1999). Sein Ansatz ist auch hilfreich, um die Begriffe „Ich“, „Individuum“ und „Person“ von einander abzugrenzen und meine Untersuchung zum Konzept der Person zu positionieren.

2.1.3 Das Konzept der Person und die Suche nach dem Akteur

Sökefeld untersucht in seinem Aufsatz die Beziehung zwischen Identität und „Ich“ von Personen in der multiethnischen Stadt Gilgit in Nordpakistan, wo Religion, Sprache, regionale Herkunft usw. die Zugehörigkeit einer Person zu einer Gruppe definieren. Anhand eines Fallbeispiels zeigt er, dass Personen mit unterschiedlichen Identitäten konfrontiert werden und

diese im Alltag stets verhandeln müssen, was ein konstantes „Ich“ voraussetzt. Wie in vielen Arbeiten stellt sich hier automatisch die Frage nach der Positionierung des Individuums (Person oder „Ich“) in der Gesellschaft und wie diese Position in Ethnographien repräsentiert wird. In den Untersuchungen des „Ich“ in „nicht-westlichen“ Gesellschaften findet man meist zwei Herangehensweisen (die auch auf die Untersuchung der Person übertragbar sind): Die erste Richtung untersucht die Identität von Subjekten, die mit anderen geteilt wird, und verneint dabei die Existenz eines „Ich“. Der zweite Ansatz analysiert das „Ich“ in „fremden“ Kulturen im Gegensatz zum „westlichen Ich“ (meist dem „Ich“ des Forschers). Da diese sich von einander unterscheiden, wird den untersuchten Subjekten wiederum das „Ich“ aberkannt (Sökefeld 1999: 418). Sökefeld kritisiert, dass diese Ansätze Grenzen zwischen „westlichen“ und „anderen“ Gesellschaften betonen. Er stellt dagegen heraus, dass es ohne Identität kein Selbst geben kann. Indem man den untersuchten Subjekten ein „Ich“ aberkennt, macht man ihnen auch ihren Status als Akteure streitig:

„My conclusion from the following case will be that there can be no identities without selves. [...] The episode related here forced me to acknowledge the importance of acting individuals in a study of ‘ethnic’ identity. It is an example of the struggle to act and to present oneself as a consistent self in a situation of plural and contradicting identities related to intense social conflict.“ (ebd. S. 419)

Der Begriff des „Ich“ ist für ihn eine Möglichkeit, den Akteur in die Untersuchung von Gesellschaft bzw. Kultur einzuführen, da die Betrachtung von Konzepten von „Ich“, „Individuum“ und „Person“ usw. notwendigerweise kulturelle Modelle konstruiert und sozialen Determinismus hervorhebt (ebd. S. 427–428). Gleichzeitig sollte man sich bewusst sein, dass Konzepte nicht von Kulturen, sondern von Menschen vertreten werden und in dialektischer Wirkung zwischen Individuum und Gesellschaft entstehen (ebd. S. 428).

Was heißt das Gesagte für (m)eine Arbeit, die sich mit dem Personenkonzept in Kirgizstan beschäftigt? In der vorliegenden Arbeit beschäftige ich mich mit der Frage, wie in Kirgizstan menschliche Personen beschrieben werden. Aus welchen Komponenten bestehen sie und wie können verschiedene Gesellschaftsmitglieder und kosmologische Wesen auf sie einwirken? „Person“ bezeichnet dabei ein übergeordnetes Konzept, das ich beim Schreibprozess, d. h. der Ordnung und Analyse meines Datenmaterials und mit Hilfe wissenschaftlicher Literatur, zu einem Gesamtbild in dieser Arbeit zusammengesetzt habe. Es handelt sich somit um die „Repräsentation“ oder „Darstellung“ des „Anderen“ in einem Text (vgl. Schupp 1997: 66, 63–68). Damit möchte ich allerdings nicht eine universelle Gültigkeit und Vollständigkeit für meine Aussagen beanspruchen. Ich habe versucht ein Modell aufzubauen, mit dem sich die Realität, die ich in Kirgizstan erlebt habe, adäquat beschreiben lässt. Um die Universalität der Darstellung aufzubrechen, sollen meine Gesprächspartner im Text zu Wort kommen und

verschiedene Handlungsmöglichkeiten und Wege für die Akteure meiner Beschreibungen aufgezeigt werden: Welche Rituale werden von der Mehrheit der Bevölkerung durchgeführt, welche eher vernachlässigt? Was sagen die Essenstabus über kulturelle Ideen aus und inwieweit werden sie befolgt? Diese Fragen bringen mich zurück zur Kritik an Dumont und Mauss, die eine Gegenüberstellung von „modernen“ und „traditionellen“ Gesellschaften vornehmen, indem sie Individuen als Produkt „westlicher“ Kultur ansehen. Sie haben wichtige Erkenntnisse zum Verständnis des Konzeptes der Person geleistet, jedoch lassen sich ihre Aussagen nicht ohne Einschränkung auf meine Daten übertragen.

Das Konzept der Person ist kulturell konstruiert und in gesellschaftliche Strukturen, Institutionen, Werte und Ideen integriert. Es steht nicht zur Debatte, dass „westliche“ Gesellschaften, die dazu tendieren, die Einzigartigkeit und Autonomie von Personen zu betonen, ein anderes Konzept der Person entwickelt haben. Daraus sollte jedoch nicht gefolgert werden, dass es in anderen Kulturen keine Individuen gibt. Aus diesem Grund möchte ich mich der Kritik von Mines und Rao anschließen und diese auf Kyrgyzstan übertragen. Während meiner Feldforschung habe ich zahlreiche Gespräche geführt, in denen meine Freunde und Bekannte als Akteure auftraten, autonom handelten und sich nicht stets vorgegebenen kulturellen Normen fügten. Damit möchte ich allerdings nicht den „westlichen“ Individualismus bzw. das individualistische Personenkonzept auf meine Daten übertragen. In Kyrgyzstan ist die Person viel stärker in die familiäre Gemeinschaft eingebunden und wird als Teil dieser Gruppe verstanden. Gleichzeitig nimmt auch jede Person einen hohen Stellenwert für die Familie ein, insbesondere wenn sie erfolgreich ist und in vielen sozialen Netzwerken agiert. Es gibt auch Rollenvorstellungen für Mutter, Schwiegertochter, letztgeborenen Sohn usw. – die Personen fügen sich diesen allerdings nicht entsprechend Mauss’ „*personnage*“, sondern verhandeln stetig ihre Position. Auf das Konzept der Person in Kyrgyzstan treffen viel mehr die Attribute zu, mit denen Mauss die „*personne morale*“ (Name, rechtlicher Status, Bewusstsein, Gewissen, Autonomie) beschreibt, wobei die Eigenständigkeit anders⁷ bewertet wird.

Dass Werte und Ideen in Bezug auf die Person und die Verwandtschaftsgruppe, der sie angehört, einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von kulturellen Konzepten, wie das der Person, leisten, hat Dumont in seinen Untersuchungen verdeutlicht. In meiner Arbeit werde ich jedoch nicht diese Werte und Ideen in einer Hierarchie zu einander setzen. Kyrgyzstan ist

⁷ Die Zugehörigkeit zu einer Familie bzw. Gruppe verschafft der Person ihre Identität und einen gewissen Stellenwert in der Gesellschaft. Meine Gesprächspartner haben oft betont, dass man ohne familiäre Beziehungen wenig erreichen kann. Auf der anderen Seite gibt es auch den Status historischer Helden (Manas als Begründer kirgisischer Identität, Lokalhelden *baatyr* auf Dorfebene) und herausragender Persönlichkeiten (Čingiz Aitmatov), bei denen das Individuum und seine Leistungen im Vordergrund stehen.

eine pluralistische Gesellschaft, in der verschiedene Wertesysteme („sowjetisch“, „kirgisch“, „islamisch“) nebeneinander existieren, die nicht gleichermaßen von allen Personen vertreten werden. Zudem befindet sich die Kirgisische Republik seit der Unabhängigkeit in einer Konsolidierungsphase, bei der eine Nation mit einer eigenen Identität geschaffen werden muss, während neue Ideologien entstehen (vgl. Lowe 2003). Die Festschreibung einer Wertehierarchie ist meiner Meinung nach zu statisch und strukturalistisch, da sie eine einheitliche Gesellschaft voraussetzt und persönliche Handlungsautonomie ausschließt. Obwohl ich mich mit Vorstellungen befasse, die mir gegenüber als „kirgisch“ (*kyrgyzčylyk*, *kyrgyzdardyn kaada-saltyn*) dargestellt wurden, in denen Wohlstand und Glück (kg. *yrys*) besonders wichtig erscheinen, möchte ich diese Werteidee nicht als das Ordnungsprinzip ritueller Handlungen in Bezug auf die Person verstehen. Ich habe nur einen Teilbereich – Vorstellungen im Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes – betrachtet, von dem man nicht auf alle gesellschaftlichen Institutionen schließen sollte. Aus diesem Grund bleibt meine Arbeit bei der Beschreibung von wichtigen Ideen und Werten im Zusammenhang mit der Person und der sozio-kosmischen Weltordnung, ohne diese zu einem hierarchisch organisierten System zu vereinen.

Bis zu diesem Zeitpunkt habe ich einen kurzen geschichtlichen Einblick in die Erforschung des Konzeptes der Person mit Hilfe der Ansätze von Marcel Mauss und Louis Dumont und deren Kritikern verschafft. Darin habe ich erklärt, was man unter einer Person in der Ethnologie versteht, sowie welche gesellschaftliche Strukturen und kulturellen Wertevorstellungen zu ihrer Konzeptualisierung beitragen. Weiterhin habe ich die Begriffe Individuum, Selbst und Person von einander abgegrenzt und den Unterschied zwischen individualisierten („westlichen“) und holistischen Personenkonzepten verdeutlicht, die sich insbesondere durch den Stellenwert, den einer Person in der jeweiligen Gesellschaft beigemessen wird, unterscheiden. In den folgenden Kapiteln soll der Frage nachgegangen werden, aus welchen Komponenten eine Person besteht, wie sie durch die Gemeinschaft bzw. Kultur konstituiert wird und welche Beziehungen zur sozialen und kosmischen Umwelt auf ihre Entstehung und ihren Lebensverlauf Einfluss nehmen können. Die ausgewählten Theoretiker untersuchen den für diese Arbeit relevanten Zeitraum zwischen der Zeugung eines Kindes und seiner rituellen Integration in die Gemeinschaft im Laufe des ersten Lebensjahres. Im Folgenden werde ich die Arbeiten von Barraud, Platenkamp und Prager sowie Marriott und Inden vorstellen und sie in Bezug zu meinem Datenmaterial setzen.

2.2 Rituelle Konstituierung der Person und ihre Beziehungen zur sozio-kosmischen Weltordnung

Seit den 1980er-Jahren entstand eine Reihe von Aufsätzen, in denen sich Wissenschaftler mit der Konstituierung der Person durch Beziehungen zu Komponenten des sozio-kosmischen Universums der jeweiligen Gesellschaft beschäftigen (vgl. z. B. Barraud 1990; Iteanu 1990; Prager 2005; Platenkamp 2010).⁸ Darunter fallen Ideen und Vorstellungen über den Ursprung der Welt und ihre Ordnung, über die Entstehung des Menschen und dessen Beziehung zu Vorfahren, Geistern, Gott oder Göttern, aber auch die Sozialstrukturen und Institutionen der Gesellschaft. Der Fokus der oben genannten Untersuchungen liegt zum einen auf Ideen im Zusammenhang mit der Empfängnis und den Vorgängen während der Schwangerschaft, in dessen Verlauf der Körper der Person aus physischen und kosmischen Komponenten entsteht. Zum anderen analysieren sie Geburts- und Lebenszyklusrituale, bei denen das Kind der kosmischen Domäne entzogen und in die Gemeinschaft integriert wird. Die Autoren zeigen dabei, dass die Person aus Beziehungen geformt wird, die sie mit den Komponenten oder Wesen der sozialen und kosmischen Umwelt eingeht, und ohne die sie unvollständig wäre (vgl. Barraud 1990: 216; Prager 2005: 48). Platenkamp drückt es folgendermaßen aus:

„[...] the socio-genesis and ontological status of the person depend upon relationships that are ritually constructed, reproduced, and transformed, and that connect the person to encompassing domains of a social and cosmological nature.“ (Platenkamp 2010: 195)

In dem Beziehungsgeflecht, das zur Konstituierung der Person beiträgt, kommen auch Raum- und Körperkonzepte der untersuchten Gesellschaft zum Vorschein, die an sie anknüpfen. Darin wird auch ein Charakteristikum nicht westlicher Vorstellungen deutlich, die den Menschen und seinen Körper nicht der Natur gegenüberstellen und keine strikte Trennung zwischen Körper und Geist vornehmen, sondern ihn (den Menschen) viel stärker in die Vorgänge der sozialen und kosmischen Ordnung integrieren (Barraud 1990: 215). In Dumonts Worten ausgedrückt ist dies der Unterschied zwischen individualistischen und holistischen Ideologien (vgl. Barraud 1990: 215). Das „relationale“ Personenkonzept, wie Platenkamp es bezeichnet, lässt sich auch auf Kyrgyzstan übertragen (Platenkamp 2010: 195).⁹ Im

⁸ Der Begriff der „sozio-kosmischen Ordnung“ geht dabei auf Dumont und sein Bild einer holistischen Gesellschaft mit einem hierarchisch organisierten „System von Ideen und Werten“ zurück (Barraud 1990: 37). Insbesondere Barraud folgt diesem Prinzip der Hierarchie bei ihrer Analyse der Ideologie der Kei-Gesellschaft, was ich oben bereits ausführlich diskutiert habe. Der Begriff sozio-kosmische Weltordnung soll hier nicht hierarchisch im Sinne von Dumont verstanden werden, sondern vielmehr als ein zusammenhängendes Ideen- und Wertesystem, das Erklärungs- und Handlungsmöglichkeiten vorgibt, diese jedoch nicht erzwingt.

⁹ Janet Carsten hat in ihrem Buch „Cultures of Relatedness“ festgestellt, dass auch in westlichen Gesellschaften die Vorstellung einer zusammengesetzten Person existiert (zweigeteilter Chromosomenset, d. h. von Vater und Mutter) und die Verwandtschaftsbeziehungen insbesondere in Bezug auf die Herkunft eines Individuums eine wichtige Rolle spielen. Das autonome, nach außen hin abgeschlossene Individuum ist ihrer Meinung nach ein Ergebnis wissenschaftlicher Diskurse, die zur Analyse westlichen Personenkonzeptes viel stärker auf

Folgenden stelle ich einige Untersuchungsbereiche aus den genannten Artikeln vor und zeige die Parallelen zu meiner Arbeit auf.

2.2.1 Konstituierung der Person während der Schwangerschaft

Barraud zeigt in ihrer Untersuchung der Kei-Gesellschaft (Indonesien), dass bei der Konstituierung des Lebens zwei Kategorien kosmischer Wesen beteiligt sind. Dabei handelt es sich zum einen um die Mutter und ihre matrilinearen Vorfahren, die über die körperliche Komponente Blut mit dem Kind in Beziehung treten (Barraud 1990: 219). Zum anderen sind es Gott und ihm nahe stehende Geister, die das Kind vor der Geburt mit der Lebenskraft *mat inya* (eine Art Seele) ausstatten und somit die spirituelle Komponente der Person liefern (ebd. S. 218). In Laos gibt es die Vorstellung, dass die physischen Komponenten des Körpers, d. h. Blut, Knochen, Fleisch und Haut, von den Eltern stammen (Platenkamp 2010: 181). Zum Leben wird der Fötus allerdings erst nach dem dritten Schwangerschaftsmonat erweckt, wenn er anfängt sich zu bewegen und sich in ihm das kosmische *khuan* manifestiert, das den Sitz des Bewusstseins einer Person, ihrer Emotionen und ihrer Moral darstellt (ebd. S. 197). In Kyrgyzstan sind es Körper (Blut und Knochen), Seele und Schicksal einer Person, die während der Schwangerschaft entstehen und diese zu ihren Eltern, Vorfahren und Gott in Beziehung setzen.

Prager (Prager 2005) und Platenkamp (Platenkamp 2010) zeigen anhand ihrer Beispiele aus Bima (Indonesien) und Laos, dass die Person rituell erschaffen, vervollständigt, und anschließend in ein moralisches und soziales Wesen verwandelt wird. Während der Schwangerschaft steht das Kind durch seine spirituellen Komponenten (*khuan* in Laos, *mori* und *nawa* in Bima) in Verbindung mit Gott oder der kosmischen Lebenskraft und wird somit mit der kosmischen Ebene assoziiert (Platenkamp 2010: 197; Prager 2005: 54–55). Um die Manifestation dieser Komponenten im Körper der Person nicht zu gefährden, müssen die Eltern bestimmte Abstinenzregeln (Essens- und Handlungstabus) beachten (Platenkamp 2010: 181–182) oder Rituale unmittelbar nach der Geburt (Durchtrennen der Nabelschnur, Vergraben der Plazenta) streng nach Vorschrift befolgen (Prager 2005: 59). Vergleichbare Vorstellungen gibt es auch in Kyrgyzstan: Kinder werden mit der übernatürlichen Welt assoziiert und Ahnengeister, magische Kräfte heiliger Orte und Gott sind maßgeblich daran

Philosophie, Soziologie oder Jura beziehen. Carstens Beispiele (Adoption, künstliche Befruchtung, Organtransplantation) decken die Existenz von anderen Konzepten auf, die nur durch ihren außergewöhnlichen Kontext zur Vorschein kommen. (Carsten 2004: 93-108) Ich kann Carsten in diesem Punkt nur zustimmen und glaube, dass es ein Produkt der Perspektive ist, ob man individualistische Tendenzen in nicht-westlichen oder relationale Personen in westlichen Gesellschaften findet. Die Grenzen zwischen „uns“ und den „anderen“ sind viel unklarer, als sie konstruiert werden.

beteiligt, dass Kinder entstehen können. Besonders deutlich kommt dies in Fruchtbarkeitsritualen zum Vorschein, wie ich noch zeigen werde. Während der Schwangerschaft muss die Mutter sich an eine Reihe von Vorschriften halten, um die Entwicklung eines gesunden und starken Kindes zu garantieren und die Geburt zu erleichtern. Des Weiteren gibt es eine Reihe von rituellen Praktiken, die unerwünschte Entwicklungen während der Schwangerschaft berichtigen und negativen Einfluss von der sozialen (z. B. Menschen mit bösem Blick) und kosmischen Umwelt (böse Geister) abwenden.

2.2.2 Entzug der Person der kosmischen Ebene und ihre Integration in das Soziale

Mit der Geburt wird der Säugling jedoch noch nicht als eine vollständige Person angesehen. Das Neugeborene steht weiterhin in Kontakt zur kosmischen Ebene, der es in Ritualen nach und nach entzogen und dabei zu einem sozialen Wesen gemacht werden soll. Im Falle von Bima geschieht dies durch Manipulationen am Körper, wie das erste Schneiden von Haaren und Fingernägeln, wobei das Kind vom Einfluss einer seiner kosmischen Komponenten (*mori*) getrennt wird, das über diese Körperteile mit ihm verbunden ist (Prager 2005: 60). Seine Vollständigkeit erlangt die Person mit der Beschneidung (bei Mädchen symbolisch angedeutet) etwa im 12. Lebensjahr, welche die Grundvoraussetzung für die Ausformung der geschlechtlichen Identität, Sexualität und Fruchtbarkeit darstellt (Barnard 1996: 51).

In Laos dürfen sich Mutter und Kind nach der Geburt nur im Haus bewegen und müssen eine strenge Diät einhalten (Platenkamp 2010: 183). Am Ende des Monats der Abstinenz wird in einer Reihe von Ritualen das Kind in Raum und Zeit positioniert und seine Zukunft und Glück geformt. Dazu wird das Neugeborene erstmalig auf den Hof des Hauses getragen, damit es die Erde und das Gras berührt und den Himmel sieht (ebd. S. 184–185). Anschließend wird es gewaschen, neu bekleidet und ihm werden Geschenke wie Armreifen, Silbermünze, Schulheft usw. überreicht, die seine zukünftigen Eigenschaften repräsentieren und durch diesen Akt in ihm verkörpert werden sollen (ebd. S. 186–187). Die am Ritual beteiligten Personen müssen über einen guten sozialen und wirtschaftlichen Status verfügen, da deren soziale, moralische und materielle Qualitäten im *khuan* (spirituellen Komponente der Person) des Kindes verkörpert und gleichzeitig eine Beziehung zwischen den jeweiligen Personen und dem Kind hergestellt werden (ebd. S. 187). Bei einem weiteren Ritual, zu dem Blutsverwandte der Eltern sowie Nachbarn eingeladen sind, wird das Kind und sein *khuan* in ein soziales Wesen transformiert, in dem das *khuan* der kosmischen Domäne weitestgehend entzogen und im Kind integriert wird (ebd. S. 190–191, 194–195).

In dieser Arbeit zeige ich, dass auch in Kirgizstan die Person mit der Geburt nicht „vollständig“ ist bzw. noch keinen vollständigen Menschen darstellt. Die Menschlichkeit erlangt das Kind mit Hilfe des *tušoo kesüü*-Rituals, wenn es anfängt zu laufen und sich so von Tieren unterscheidet. Bevor dies geschieht, wird allerdings eine Reihe an weiteren Eigenschaften und Beziehungen der Person geformt. Die Geburt bindet die Person an einen Ort, an dem seine Eltern und Vorfahren aufgewachsen sind, und zu dem es nach dem Tod zurückkehrt. Die *kyrky*-Rituale am vierzigsten Tag nach der Geburt, bei denen das Kind gewaschen und seine Haare erstmalig geschnitten werden, bezwecken eine Loslösung des Kindes von der kosmischen Domäne. Mit dem Legen des Kindes in die Wiege wird ein Raum zwischen dem Mutterleib (seiner kosmischen Existenz) und dem Haus (der sozialen Existenz) geschaffen, in dem sich das Kind geschützt aufhalten kann. Gleichzeitig stellt dies einen ersten Schritt in Richtung Eigenständigkeit dar, die mit dem *tušoo kesüü*-Ritual auf einen weiteren Aktionsraum der Person – die Straße – ausgeweitet wird. Während dieser Rituale, bei dem Geburtsfest *žentek* und der Namensgebung, wird das Kind gleichzeitig mit wichtigen Eigenschaften wie Standfestigkeit, Wohlstand und Glück ausgestattet. Darüber hinaus werden soziale Beziehungen zu Verwandten, Nachbarn und Freunden der Familie geschaffen, die sich positiv auf seine zukünftigen Eigenschaften und auf seinen Lebensweg auswirken sollen.

In diesem Kapitel habe ich beschrieben, welche Beziehungen zur sozio-kosmischen Umwelt zur Entstehung einer Person beitragen und wie darin die Raumvorstellungen, Weltordnung und Ideen und Werte der Gesellschaft sichtbar werden können. Im folgenden Kapitel gehe ich auf einen Theorienkomplex ein, der die Person als „teilbar“ und „durchlässig“ beschreibt. Daraus wird insbesondere deutlich, auf welche Weise bestimmte moralische Eigenschaften zwischen Personen weitergegeben und in ihnen reproduziert werden. Bei der Untersuchung von Lebenszyklusritualen bei Platenkamp ist dieser Aspekt bereits zum Vorschein gekommen, allerdings führt er dies in seinem Aufsatz nicht näher aus. Der Ansatz von Marriott und Inden veranschaulicht, auf welche Art und Weise bestimmte moralische Eigenschaften in anderen Personen verkörpert, d. h. in ihnen reproduziert werden.

2.3 „Dividual Persons“ – die „teilbare“ Person in Südasien

Ende der 1970er-Jahre haben Marriott und Inden in mehreren Aufsätzen das Konzept der Person in Südasien als teilbar bzw. „dividual“ beschrieben, das im Gegensatz zum „westlichen“ unteilbaren, eigenständigen Individuum steht (Marriott 1976; Marriott und Inden 1977; vgl. auch Vatak 1999: 516). Im südasiatischen Raum gibt es folgende Vorstellung:

„[P]ersons are not ultimately individual units; instead, persons are ‚dividuals‘, or unique composites of diverse subtle and gross substances derived ultimately from one source; and they are also divisible into separate particles that may be shared or exchanged with others.“ (Marriott und Inden 1977: 232)

Personen, wie auch andere Wesen (in allen wirkt das gleiche Prinzip), bestehen aus verschiedenen Substanzen, die sie mit der Geburt und im Laufe ihres Lebens durch Aktivitäten wie Essen, Geschlechtsverkehr, Teilnahme an Zeremonien oder Tauschbeziehungen mit anderen Gesellschaftsmitgliedern erworben oder sich einverleibt haben (ebd. S. 232–233). Durch solche Transaktionen reproduzieren die getauschten Substanzen etwas von ihrer eigenen Art oder Natur in anderen Personen und transformieren dadurch deren Körper und deren Eigenschaften (Marriott 1976: 111–112).

Der Wirkung von Transaktionen in anderen Personen liegt die Annahme des südasiatischen Denkens zugrunde, dass „Natur“ („substance“) und „Gesetz“ („code for conduct“) nicht voneinander trennbar sind (Marriott und Inden 1977: 228). Das steht im Gegensatz zur „westlichen“ Philosophie und Denkweise, in denen Handlungen leicht und eindeutig von Akteuren und Gesetze von Substanzen trennbar sind. Die Autoren beziehen sich an dieser Stelle auf Schneiders Feststellung in „American Kinship“, dass westliches Denken „Natur“ („nature“) und „Gesetz“ („law“) gegenüberstellt. In Verwandtschaftsbeziehungen wirken zwei Aspekte: „Natürliche“ Akte, insbesondere basierend auf Liebe oder Geschlechtsverkehr, und „Gesetze“ oder Verhaltensnormen für Menschen, die eine Beziehung eingegangen sind, welche die Natur überlagern bzw. diese transzendieren (Schneider 1968: 29). In Südasien nimmt man an, dass in allen existierenden Wesen ihre besonderen Eigenschaften und ihre Moralität verkörpert sind, die ihnen seit der Entstehung immanent sind. Somit kann die Natur („substance“) nicht vom Gesetz („code for conduct“) getrennt werden (ebd. S. 231). In Transaktionen werden diese immanenten, moralisch kodierten Substanzen getauscht bzw. weitergegeben und wirken in den Empfängern weiter:

„[C]ode and substance cannot have separate existences in this world of constituted things [...]. Before one begins to think of Hindu transactions, one thus needs firmly to understand that those who transact as well as what and how they transact are thought to be inseparably ‚code-substance‘ or ‚substance-code‘.“ (Marriott 1976: 110)

Die Bezeichnung „Substanz“ bezieht sich allerdings nicht nur auf natürliche Substanzen, die in einem Körper enthalten sind, sondern bezeichnet auch das, was zwischen Personen weitergegeben wird, „the contents or media of transactions“ (Marriott und Inden 1977: 235). Gleichmaßen bezeichnen „Gesetze“ „the inner qualities or values of substances attained through actions by actors“ (ebd. S. 235). Mit diesen Annahmen formulieren Marriott und Inden ein Analysemodell, das die Strukturierung südasiatischer Kastensysteme und die

Beziehungen einzelner Individuen, sowie deren Verhalten in verschiedenen Kasten erklärt (ebd. S. 229).¹⁰

Für die Beschreibung der Vorstellungen zur Person in Kyrgyzstan stellt sich das Konzept der „teilbaren“ Person als fruchtbar heraus, da man damit die Weitergabe von bedeutenden Eigenschaften von Personen an das heranwachsende Kind erklären kann. Allerdings muss ich den Ansatz leicht modifizieren. Bei Marriott und Inden sind es Substanzen, die besonders in Verbindung mit Nahrungszubereitung und -aufnahme, sowie dem Austausch von Körperflüssigkeiten oder Teilen des Körpers stehen, die die Personen tauschen und ihre immanenten Eigenschaften und Werte in anderen Personen reproduzieren können. In Kyrgyzstan werden über Nahrungsmittel wie Butter, Brot, Fleisch, Süßigkeiten oder Gegenstände wie Silbermünzen, Äxte, Ringe wichtige Eigenschaften wie Wohlstand, Glück, Standfestigkeit, Gesundheit und Reichtum weitergegeben. Diese Substanzen werden im Alltag und bei Festessen verzehrt oder bei Ritualen eingesetzt, wodurch die genannten Attribute in der jeweiligen Person reproduziert werden. Zudem werden über Gaben und das Aussprechen von Wünschen und Segen die bereits oben genannten Eigenschaften auf die jeweilige Person und ihre gesamte Familie bzw. ihr Haus übertragen. Dabei ist die Wirkung umso effektiver, je mehr die gebende Person die gewünschten Eigenschaften in sich birgt. Wünsche und Segen sind zwar keine Substanzen, wie Marriott und Inden es für die Tauschbeziehungen zwischen Personen beschrieben haben, doch werden sie stets in Zusammenhang mit dem Verzehr von Speisen bei Festen und Ritualen ausgesprochen, womit stoffliche Substanzen in die Transaktion einbezogen werden. Aus diesem Grund möchte ich sie als eines der möglichen Formen verstehen, wie in Kyrgyzstan persönliche Eigenschaften geteilt bzw. weitergeben werden.

Im letzten Kapitel habe ich bereits herausgestellt, dass die Person und ihre Eigenschaften aus Beziehungen geschaffen werden, die sie mit der kosmischen und sozialen Domäne eingeht. Das Konzept der „teilbaren“ Person beschreibt, wie diese Beziehungen mit moralischen Eigenschaften gefüllt und zwischen Personen weitergereicht werden. Im kirgisischen Kontext geschieht dies durch das Geben von Gaben, Durchführen ritueller Handlungen und dem Aussprechen von Worten bzw. Wünschen für die Zukunft des Kindes. Bei der Ausführung dieser Tätigkeiten werden Beziehungen zwischen den Beteiligten geschaffen, wodurch es möglich wird wichtige Eigenschaften von einer Person auf eine andere zu übertragen und sie

¹⁰ Marilyn Strathern hat das Konzept der „teilbaren“ Person für die Analyse melanesischer Ethnographien verwendet, wo der Körper der Person als ein Mikrokosmos an Tauschbeziehungen verstanden werden kann, die sie eingeht. Somit ist die Person nicht auf die „eigentlichen“ Körpergrenzen beschränkt (vgl. Strathern 1988: 131). Ian Keen verwendete diese Idee zur Untersuchung von Personenkonzepten in Australien (Keen 2006).

in ihr, ihrem Körper und ihrem Lebensweg zu reproduziert. Das gleiche Prinzip wirkt auch während der Schwangerschaft, wenn die Mutter zum Beispiel bestimmtes Essen zu sich nimmt, dessen immanente Attribute sich auf die physischen Eigenschaften ihres Säuglings auswirken können. Wenn sie sich zu Vorsorgeuntersuchungen in der Medizinstation mit einem rituellen Essen anmeldet, so kommen die ausgesprochenen Wünsche einem glücklichen Schwangerschaftsverlauf zu Gute. Auch die Gegenstände, die eine zentrale Rolle in den Lebenszyklusritualen einnehmen, geben ihnen immanente positiven Attribute und Werte (Standfestigkeit, Wohlstand, Glück) an den Säugling weiter.

Busby arbeitet bei der Analyse von Geschlechterbeziehungen und Person in Südindien (Kerala) ebenfalls mit dem Konzept der „teilbaren“ Person. Dabei grenzt sie ihre Feststellungen von den Untersuchungen von Strathern in Melanesien ab, wo die Person und ihr Körper als ein „Mikrokosmos an Tauschbeziehungen“ verstanden werden kann, die sie eingeht und somit nicht auf die „eigentlichen“ Körpergrenzen beschränkt ist (vgl. Strathern 1988: 131; Busby 1997: 273). Während die Person in Melanesien innerlich in männliche und weibliche Teile und Tauschbeziehungen, die sie eingeht, geteilt erscheint, versteht Busby die Person in Indien innerlich als eine Ganzheit, deren Grenzen allerdings für den Fluss von Substanzen und deren moralischen Eigenschaften durchlässig sind (Busby 1997: 275–276). Meiner Meinung nach trifft diese Beschreibung auch auf Kyrgyzstan zu. Obwohl die Person aus verschiedenen Komponenten besteht und Eigenschaften von anderen Personen oder Substanzen in sich verkörpert, kann sie und ihr Körper dennoch als eine Einheit gesehen werden. Auf diese Einheit kann man in Ritualen, ritualisierten Handlungen und Festessen, durch das Sprechen von Wünschen und Segen oder böse Blicke Einfluss nehmen und sie verändern. Die Person selber kann auf die gleiche Weise auch auf andere Personen wirken und kann deswegen als „durchlässig“ bezeichnet werden.

2.4 Zusammenfassung

Bevor ich mit der Analyse meines Datenmaterials fortfahre, werden an dieser Stelle die Ergebnisse der theoretischen Einführung in das Konzept der Person zusammengefasst und wichtige Leitfragen für den weiteren Verlauf der Arbeit gestellt.

Zu Beginn dieses Kapitels habe ich gezeigt, dass der Begriff der Person ein Produkt kultureller Anschauungen ist und in wechselseitiger Beziehung zu gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen steht. Verschiedene Gesellschaften haben unterschiedliche Personenkonzepte entwickelt, wobei man zwischen individualistischen und holistischen Anschauungen unterscheiden kann. Rao merkt an, dass man auch von einem Kontinuum von

theoretischen Konzeptionen der Person als Einheiten, gänzlich eigenständigen Wesen, („individuals“) sprechen kann und von teilbaren Personen („di-vidual“), die aus zwei, drei oder mehr Teilen bestehen können (Marriott 1976: 16). Die jeweilige Kultur bestimmt die Ideale, Modalitäten und Handlungsweisen für menschliche Wesen innerhalb der Gesellschaft.

An die Person als Individuum oder Teil einer größeren Gemeinschaft sind bestimmte Werte und Ideen gebunden, die das Zusammenleben von Menschen in einer Gesellschaft organisieren oder prägen. Diese Werte und Ideen spiegeln sich auch im sozio-kosmischen Weltbild einer Kultur und können in alltäglichen Handlungen und Ritualen beobachtet werden. In den Vorstellungen über die Empfängnis, Geburt und die Entwicklung bzw. Sozialisation eines neuen Gesellschaftsmitglieds tritt zum Einen die Ideologie einer Gesellschaft zutage, zum anderen wird daraus deutlich wie eine Person konstituiert wird. Die Analyse dieser Vorstellungen macht die Beziehungen der Person zur sozialen und kosmischen Domänen sichtbar und lässt wiederum Aussagen über das Weltbild einer Gesellschaft zu.

Im Folgenden analysiere ich Vorstellungen und Rituale im Zusammenhang mit Schwangerschaft, Geburt und während des ersten Lebensjahres und dabei Aussagen über das Konzept der Person und das kirgisische Weltbild treffen. Ich werde darstellen, was man unter einer Person in Kirgizstan versteht und aus welchen Komponenten sie besteht. Weiterhin beschreibe ich, in welche Beziehungen zur sozialen und kosmischen Umwelt sie eingebettet ist und wie sie durch diese Beziehungen konstituiert wird.

Im Laufe ihrer Entwicklung, d. h. von der Empfängnis bis zum ersten Lebensjahr, verändert sich die Stellung der Person im sozio-kosmischen Universum. Diese Veränderung lässt sich anhand der Lebenszyklusrituale und der Beziehungsstrukturen, die auf die Person einwirken, nachzeichnen. Diese Themen bilden den Hauptkorpus meiner Ausführungen. Daneben gibt es auch eine Reihe an Nebenfragen, auf die es sich lohnt einen Blick zu werfen, obwohl sie (aus Platzgründen) nicht gänzlich beantwortet werden können. Dazu gehört die Frage nach der Vollständigkeit der Person bzw. wann sie erreicht wird? Gibt es auch nicht menschliche Personen in kirgisischen Vorstellungen (z. B. Ahnengeister)? Steht das einzelne Individuum im Vordergrund der Rituale oder geht es letzten Endes um die Familie und die Gemeinschaft?

3. Zur kirgisischen Kosmologie

Um die Kultur einer Gesellschaft verstehen zu können, sollte man einen kurzen Blick auf ihre Geschichte werfen. Aus diesem Grund werde ich hier zunächst einige wichtige Ereignisse und Zusammenhänge aus der Geschichte Kyrgyzstans skizzieren, durch die kirgisische Kosmologie und meine weiteren Ausführungen besser verständlich werden.

3.1 Geschichtlicher Überblick

Kyrgyzstan (wörtl. Land der Kirgisen) oder Kirgisische Republik ist ein junger Staat, der am 31. August 1991 seine Unabhängigkeit von der UDSSR erklärt hat (Abazov 2004: 1). Das Land liegt in Zentralasien und grenzt an die ehemaligen Sowjetrepubliken Kasachstan, Uzbekistan und Tadschikistan im Norden, Westen und Südwesten, sowie an China im Osten und Südosten. Durch das Land erstreckt sich das Tian Shan-Gebirge, das es in einen nördlichen (Talas, Čuj, Ysykköl und Naryn Provinzen) und einen südlichen Teil (Batken, Žalal-Abad und Oš Provinzen) trennt. Etwa 87 % der Fläche Kyrgyzstans sind von Bergen bedeckt und etwa 60 % liegen auf über 2.500 Metern Höhe, die die wirtschaftliche Situation des Landes, seine Infrastruktur und die Lebensweise der Bevölkerung prägen (ebd. S. 2). So werden 7 % der Landesfläche landwirtschaftlich genutzt und etwa 12 % dienen als Weideflächen (ebd. S. 4). Die Republik Kyrgyzstan ist zwar reich an Wasserressourcen (v. a. zur Stromgewinnung) und Mineralien (u. a. Gold), der industrielle Sektor ist allerdings schwach entwickelt und von einem Rückgang seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion betroffen (ebd. S. 2–4, 6). Aus diesem Grund ist Kyrgyzstan stark auf Importe aus dem Ausland (Maschinen, Treibstoff, Konsumgüter und Lebensmittel) angewiesen (ebd. S. 2–6).

Die Bevölkerung Kyrgyzstans setzt sich aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammen, von denen Kirgisen, Usbeken und Russen die stärksten Bevölkerungsgruppen darstellen (ebd. S. 5). Die Kirgisen sind ein turkstämmiges Nomadenvolk, dessen Wurzeln die Mehrheit der Experten im südlichen Altaigebirge in Sibirien vermuten. Zwischen dem 9. und 10. Jahrhundert hat ein kirgisisches Großimperium existiert, das sich über Steppengebiete Zentralasiens erstreckte. Dieses zerfiel allerdings bald, und ein Teil der Kirgisen wanderte schließlich in das heutige Territorium ein (Ploskich 1998: 6–7). Zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert nahmen die auf dem Gebiet des heutigen Kyrgyzstans lebenden Stämme Islam an (Abazov 2004: 9). Mitte des 19. Jahrhunderts breitete das zaristische Russland seinen Einfluss in Zentralasien aus, woraufhin slawische Siedler verstärkt nach Kyrgyzstan einwanderten. 1918 wurde die sowjetische Macht in Bishkek etabliert, und 1936 erhielt das Land den Status

der Kirgisischen Sozialistischen Sowjetrepublik (ebd. S. 10–11, 20–21). Die wirtschaftlichen, politischen und administrativen Strukturen (darunter das Gesundheitssystem), die während der Sowjetzeit entstanden, haben bis heute einen großen Einfluss auf das Land und seine Infrastruktur.

Traditionell lebten die Kirgisen als patrilinear organisierte Pastoralnomaden¹¹ und bewegten sich saisonal mit ihren Herden zwischen den Winterkamps (kg. *kyštoo*) in den Tälern und Hochweiden (kg. *žajloo*) im Sommer, bis sie im Laufe der zaristischen und sowjetischen Herrschaft sesshaft gemacht wurden (ebd. S. 10–11). Zu den wichtigsten Zuchttieren gehörten Pferde, Schafe und Rinder, deren Bestandteile weiterverarbeitet wurden. Die Tiere und daraus gewonnenen Erzeugnisse (Fleisch, Milch, Fell, Wolle, Filz, Jurte usw.) haben auch heute einen hohen Stellenwert in der kulturellen und religiösen Symbolik. Die „kirgisische Religion“ wurde seit dem Beginn ihrer wissenschaftlichen Erforschung als „Synkretismus“ beschrieben,¹² in der man Einflüsse einer Naturreligion mit Bezug auf Himmel, Erde, Wasser, Berge und Tiere findet. Darunter mischen sich schamanistische und magische Praktiken, Pilgerfahrten zu heiligen Orten und die Verehrung der Ahnen, wobei sich die kirgisische Bevölkerung mehrheitlich als muslimisch bezeichnet. Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion werden der Bau von Moscheen und die Einrichtung von Koranschulen zunehmend gefördert, sodass man heute oft auf die Unterscheidung religiöser Praktiken in „muslimische“ (kg. *musulmančylyk*) und „kirgisische“ (kg. *kyrgyzčylyk*) trifft. Letztere werden von streng gläubigen als Aberglaube und unislamisch verurteilt (vgl. Aitpaeva 2009).

¹¹ Das kirgisische Verwandtschaftssystem entspricht dem Omaha-System, in dem die Mitglieder der väterlichen und mütterlichen Patrilineages streng nach Alter differenziert werden, während die matrilinearen und matrilinearen Generationen terminologisch zusammengefasst werden: FZC=ZC=DC (kg. *žěén*) und MeZC=MyZC (kg. *bölö*) (Lindholm 1986). Zum Omaha-System allgemein vgl. Keesing 1975. Die Symbole der Verwandtschaftsbezeichnungen bei Lindholm weichen leicht von den üblicherweise verwendeten Abkürzungen (vgl. Helbling 2003: 127–129): z. B. C statt Ch für Kinder. In dieser Arbeit kommen folgende Symbole vor: F = Vater, M = Mutter, B = Bruder, Z = Schwester, S = Sohn, D = Tochter, P = Eltern, G = Geschwister, e = älter, y = jünger.

¹² Die wissenschaftliche Darstellung „kirgisischer Religion“ folgte verschiedenen theoretischen Strömungen und politischen Zielen und hat sich seit ihren Anfängen stark gewandelt. Mostowlansky liefert einen guten Überblick über die Konstruktion der Religion der Kirgisen und dekonstruiert aus religionswissenschaftlicher Perspektive wissenschaftliche Zuschreibungen aus verschiedenen Epochen (Mostowlansky 2007; vgl. auch Abramzon 1971; Bajalijewa und Schletzer 2002). Da ich an dieser Stelle lediglich eine kurze Darstellung über die verschiedenen Aspekte kirgisischer Religion und dem damit in Verbindung stehenden Weltbild vornehme, muss ich hier auf die gewohnten Zuschreibungen und Kategorien zurückgreifen. Im Verlauf der Arbeit wird sich dieses Bild ausdifferenzieren.

3.2 Mensch – Gesellschaft – Kosmos

Untersucht man kirgisische Sagen und Legenden, so findet man eine Verbindung zwischen der Welt der Menschen mit der Natur, die von mystischen Kräften, übernatürlichen Wesen und Symbolik über die philosophisch-moralischen Vorstellungen der Gesellschaft durchdrungen ist (vgl. Šerstjuk et al. 2005: 6). Die physische Umwelt ist mit zahlreichen Geistern, Dämonen und übernatürlichen Kräften beseelt, die auf Menschen in vielfacher Weise einwirken können. Die natürliche und soziale Welt stehen sich allerdings nicht gegenüber, sondern bauen auf einander auf, wobei die Menschen meist von den Kräften der Natur abhängig sind. Was einander gegenüber steht, sind die „guten“, „ehrlichen“ bzw. „weißen“ (kg. *žakšy*, *ak*) und „bösen“, „hinterlistigen“ bzw. „schwarzen“ (kg. *žaman*, *kara*) Akteure der sozio-kosmischen Umwelt (vgl. Šerstjuk et al. 2005: 6; Jakypov 2009: 168).¹³ Diese Wertepolarität spiegelt sich auch in Ritualen und Alltagshandlungen wider, die ich für die vorliegende Arbeit heranziehe. Darin geht um das „Gute“, „Richtige“ (kg. *oŋ*) und Erwünschte für eine Person, um ihr Glück (kg. *yrys*, *baktyluu-taalajluu*) und ihren Wohlstand (kg. *yrys*, *bereke*), sowie einen offenen Lebensweg (kg. *žol ačyk*) (Judachin 1965: 287), der ihr ebenfalls Glück und Reichtum verheißen soll. Um die Darstellung der Daten übersichtlicher zu gestalten, habe ich die natürliche und soziale Welt in verschiedene Beziehungsebenen der Person aufgeteilt, in die sie eingebettet ist und die auf ihr Leben und ihre Eigenschaften einen bestimmen Einfluss haben. Die verschiedenen Wesen der sozio-kosmischen Umwelt und Beziehungsstrukturen der Person werden hier kurz vorgestellt.

Im Kirgisischen gibt es zwei Wörter, die unter der Bedeutung „Person“ verwendet werden: Das aus dem Arabischen stammende *adam*, das insbesondere in der Literatursprache Gebrauch findet, und das alltägliche *kiši*. Die zentrale Bedeutung der Begriffe ist „Mensch“ und unter den Einträgen zu den beiden Termini findet man bei Judachin die Ausdrücke „*adam [kiši] bol-*“, und „*al adam [kiši] bolbojt*“, was übersetzt wird als „zum Menschen werden“ und „er wird zu keinem Menschen“ bzw. „er wird nicht gesund werden“ (Judachin 1965: 22; 390). Offenbar genießt nicht jeder Mensch in der kirgisischen Gesellschaft den vollen Status einer Person oder zumindest einer „guten“ und „ordentlichen“ Person. Schwer Kranke können ihren Personenstatus verlieren und müssen

¹³ *Ak* hat mehrere Bedeutungsebenen: 1) Milch, Milchprodukte; 2) sauber, ehrlich; 3) unschuldig; 4) Wahrheit, wahr; 5) Gott; 6) heilig, sakral; 7) das richtige Tun; 8) ausgewählt (vgl. Aitpaeva et al. 2009: 341; Judachin 1965: 37). *Kara* bedeutet 1) schwarz; 2) Gestalt; 3) Stütze; 4) Schrifttum; 5) etw. Schlechtes, Negatives; 6) Lüge, Hinterlist; 7) Trauer, Kummer; 8) böser Geist, schwarze Magie u. v. m. (vgl. Judachin 1965: 345–346). Die verschiedenen Bedeutungsebenen der Begriffe überlagern sich und sind beim alltäglichen Gebrauch stets präsent. Zudem teilen die Kirgisen ihr Leben in gute und fröhliche Ereignisse wie Geburt, Heirat usw. (kg. *žakšylyk*), sowie schlechte und traurige Ereignisse wie Krankheit, Begräbnis (kg. *žamandyk*) (vgl. Kočkunov 2001: 279).

nach ihrer Gesundung mit Hilfe von Ritualen wie das *tülöö* in die Gemeinschaft integriert werden (vgl. Aitpaeva et al. 2009: 359). Wie ich noch zeigen werde, werden Kleinkinder als vollständige Menschen angesehen, sobald sie anfangen, eigenständig zu laufen, und erreichen ihren Status als komplette Person erst später im Leben.¹⁴

Der Mensch oder die Person ist zum einen in soziale Beziehungen mit Familienangehörigen, Freunden, Nachbarn usw. integriert, d. h. Beziehungen zu Menschen, zum anderen interagiert sie mit der Welt der Geister. Die Akteure beider Ebenen können von der jeweiligen Person und ihrer sozialen Gruppe in „gute“ und „böse“ Wesen eingeteilt werden. Die Welt der Menschen und der Geister sind örtlich nicht von einander getrennt, sondern koexistieren und interagieren an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten. Insbesondere die Ahnengeister (kg. *arbaktar*) nehmen einen hohen Stellenwert in kirgisischer Religion ein und werden als natürlicher Bestandteil des Lebens angesehen:

„The spirits [of the dead] are seen as a natural part of life. People talk about the spirits of deceased as of family members who are far away. The spirits of the dead are respected. In certain cases people are afraid of the spirits of the dead. According to the understanding of the people, the spirits treat the people like the people treat them. If you meet their needs and do not forget them, they will protect you. However, if one forgets them, then bad things happen, the person or their relatives may have accidents and undergo difficulties.“ (Aldakeeva 2009: 240)

Neben den Ahnengeistern gibt es auch böse Geister wie *albarsty*, *kara* oder *žin*, die Menschen verfolgen und ihnen Schaden (Krankheiten, Alpträume) zufügen können (vgl. Abramzon 1971: 185-186; Aitpaeva et al. 2009: 342, 350). Diese Geister können in Form von Menschen oder Tieren erscheinen und sind insbesondere für schwangere Frauen und Neugeborene gefährlich, denen sie die inneren Organe stehlen und den Tod verursachen können. Die Verflechtung der Menschen mit den Ahnengeistern ist sozialer Natur, da es sich um die Vorfahren handelt, die den Nachkommen in verschiedenen Lebenssituationen und bei Problemen helfen können. Sie können auch als eine Art Person angesehen werden, die sich von menschlichen Personen u.a. dadurch unterscheiden, dass sie für Menschen in der Regel unsichtbar sind (Aldakeeva 2009: 237–238).¹⁵ Um die Abgrenzung von menschlichen und

¹⁴ Darüber, wann der Status einer vollständigen Person erreicht ist, kann ich nur Vermutungen anstellen. Abramzon schreibt, dass man früh verstorbene Kinder schnell beerdigt hat, ohne dass die drei vorgeschriebenen Trauertage eingehalten wurden (Abramzon 1949: 129). Erst ab 10.–12. Lebensjahr wird ein Begräbnis wie für Erwachsene veranstaltet. Heirat und Kinder sind ein notwendiger Bestandteil des Lebens in Kirgyzstan, sodass die Vollständigkeit einer Person auch mit der Heirat oder gar mit dem Alter erreicht wird.

¹⁵ Nach dem Tod eines Menschen verbleibt seine Seele in der Welt und lebt in spiritueller Form weiter, während der Körper (bzw. Knochen (kg. *söök*)) begraben werden (Aitpaeva et al. 2009: 343). Da die Ahnengeister den Geruch von Fleisch, Blut und frittiertem Öl wahrnehmen können (Aldakeeva 2009: 239) und man sich vorstellt, dass sie beim Opferfest (kg. *kurmanait*) mit am Tisch sitzen und essen, wie mir erklärt wurde, kann man ihnen Personeneigenschaften zuschreiben. Es gibt „auserwählte“ Menschen mit einer besonderen Gabe, die die Ahnengeister (oder andere Geister) sehen oder auf eine andere Weise (Träume, Rezitation vom Epos *Manas*, Heilen von Krankheiten u. s. w.) mit ihnen kommunizieren können (Aldakeeva 2009: 238).

übernatürlichen Personen zu wahren, werde ich in meiner Arbeit oft von der Welt der Menschen und der Welt der Geister sprechen. Das heißt allerdings nicht, dass die soziale Komponente der Beziehung zwischen einer Person und ihren Ahnengeistern dabei verloren geht.

Neben der Welt der Menschen und der Geister steht eine Person in Verbindung zur physischen Umwelt mit ihren besonderen Kräften¹⁶ und zu Gott (kg. *kudaj*), die ebenfalls Einfluss auf ihr Wohlergehen und ihren Lebensweg ausüben können. Die Person ist auch auf eine besondere Weise mit dem Land ihrer Vorfahren und dem Land, auf dem sie geboren ist, verbunden.

Die soziale und kosmische Welt sind räumlich nicht strikt von einander getrennt und es gibt auch Orte, an denen die Interaktion verstärkt auftritt. An heiligen Orten (kg. *mazar*)¹⁷ trifft man beispielsweise auf die Ahnengeister dort begrabener Vorfahren (kg. *arbaktar*) oder Schutzgeister dieser Orte (kg. *éé*), die Sträucher, Quellen, Steine oder Felsen an diesen Orten bewachen (vgl. auch Abramzon 1971: 202). Viele Berge oder Bergpässe haben ihre eigenen Schutzgeister und in der Nähe von Friedhöfen oder Gräbern trifft man auf Ahnengeister (kg. *arbaktar*), die man leicht verärgern kann, tritt man versehentlich auf deren Grab. Die Straße ist ein ambivalenter Ort, da man hier dem Einfluss von Worten und Blicken anderer Menschen (die meist auf Neid gegenüber dem Glück oder Wohlstand der Person zurückgeführt werden) oder bösen Geister (z. B. *albarsty*, *kara*, *žin*) ausgesetzt ist, die einer Person Schaden zufügen können. Ein Teil der Interaktionen finden nach Einbruch der Dunkelheit statt. Dazu gehört das Träumen, worin Ahnen Informationen über zukünftige Ereignisse oder Warnungen an die Menschen schicken, aber auch böse Geister einen verfolgen oder würgen können. Das eigene Haus stellt dagegen einen Schutzraum gegenüber der Einwirkung äußerer Umwelt dar, zu dessen Schwachstellen die Türschwelle und die Feueröffnung früherer Jurten zählen. Mit dem Haus wird auch eine Familie mit ihren Mitgliedern (Menschen und Ahnengeister) und ihren Verhältnissen nach außen assoziiert, und wenn man in Ritualen Wünsche spricht, sind sie oft an das gesamte Haus gerichtet.

Diese kurze Einführung in die Geschichte Kyrgyzstans und in die kirgisische Kosmologie sollte soweit genügen, um meine Ausführungen zur Konstituierung der Person verständlich zu machen. Viele Akteure und Beziehungen zur sozialen und kosmischen Umwelt werden im Laufe der Arbeit immer wieder angesprochen und vertieft werden, sodass am Ende ein

¹⁶ In Kyrgyzstan spricht man vom Segen (kg. *kut*) des Landes, wobei man darunter besondere, heilende Kräfte, Überfluss, Lebenskraft und Glück versteht. Wenn aus einer Gegend viele talentierte, d. h. besonders begabte Menschen kommen, spricht man vom Segen des Landes (Aitpaeva et al. 2009: 125).

umfassendes Bild zum Konzept der Person in Kirgizstan vorliegt. Im folgenden Kapitel werde ich zunächst auf die Bedeutung von Kindern für eine Familie eingehen und darstellen zu welchen Mitteln man greifen kann, wenn Kinder ausbleiben. In dieser extremen Situation spiegeln sich Beziehungen zwischen der Person und ihrer sozio-kosmischen Umwelt wider bzw. sie zeigt auf, welche Beziehungen in eine Schiefelage geraten können.

4. Kinderwunsch und Fruchtbarkeitsrituale

*Balaluu üj bazar, balasyz üj mazar.
Ein kinderreiches Haus ist wie ein Basar, ein Haus ohne Kinder ist wie ein Friedhof.*

Kirgisches Sprichwort

Nachwuchs bedeutet Glück und Wohlstand für eine Familie und darf im Leben eines Menschen nicht fehlen. Nach der Heirat sollten sehr bald Kinder folgen, und Kinderreichtum gehört zu einem der meist ausgesprochenen Wünsche bei Hochzeiten, Geburten, Geburtstagen und weiteren großen Festlichkeiten. Kinderlosigkeit wird mit Unglück, Fluch oder der Strafe Gottes assoziiert. Damit ein Kind auf die Welt kommt, bedarf es Gotteshilfe bzw. -Gabe. Diese Vorstellung spiegelt sich in den folgenden kirgisischen Sprichwörtern wider: „Ohne Gottesgabe wird kein Kind geboren werden“ (kg. *Yryskysyz bala bolboit*) und „Wer keine Kinder hat, hat auch kein Glück“ (kg. *Balasy žoktun, yrysy žok*) (Judachin 1965: 938). Das Wort *yrys* bedeutet im Kirgisischen zum einen „Glück“, zum anderen „Teil“, „Anteil“ oder „Schicksal“ (ebd. S. 938). *Yrysky* übersetzt Judachin als „das tägliche Brot“ und „Anteil des Menschen am weltlichen Wohl“ (ebd. S. 939). Die beiden Wörter legen die Assoziation nahe, dass Glück gottgegeben ist, also vom Willen Gottes abhängt. Hinter den Sprichwörtern steht somit die Vorstellung, dass jedes Kind eine Gabe Gottes ist und der Familie Glück und Reichtum bringt.

4.1 Gründe für Kinderlosigkeit

Bleibt der Nachwuchs aus, beginnt die Suche nach den Ursachen. Gründe und Erklärungen für Kinderlosigkeit sind ebenso vielfältig wie die Gegenmittel und stehen meist im Zusammenhang mit übernatürlichen Kräften. Dabei kann es sich um eine Strafe Gottes handeln, Schicksal (kg. *tagdyr*), Unzufriedenheit der Ahnengeister oder die Einwirkung bösen Zaubers oder bösen Blickes (kg. *köz tijgen*)¹⁸. Kirgisischen Vorstellungen entsprechend ist der Lebensweg eines Menschen bereits vorherbestimmt; manche sagen auch, dass er während der Schwangerschaft auf der Stirn des Kindes festgeschrieben wird. Die Anzahl und das Geschlecht der Kinder, die man bekommt, wen man als Ehepartner haben wird oder besondere Fähigkeiten einer Person – die Gabe zu heilen oder in die Zukunft zu sehen, die

¹⁸ Wörtlich übersetzt bedeutet *köz tijgen* „das Auge hat getroffen/berührt“ und wird meist mit Neid assoziiert. Dabei handelt es sich um „zufälliges“ Sehen auf der Straße oder zuviel Lob in Worten (d. h. es geht über Auge oder Mund), das der betroffenen Person Unglück, Krankheiten oder Misslingen von Taten bringt. Die negative Kraft geht die nicht mit Absicht von einer Person aus, sondern eher aus einer Schwäche heraus, und es gibt Menschen, deren Auge und Wort besonders schädlich sind.

Berufung zum *Manasči* (Rezitator des Epos *Manas*) – all dies liegt in der Hand Gottes. Widersetzt man sich dieser Bestimmung, können eine Strafe wie Kinderlosigkeit oder andere Schicksalsschläge folgen. Diese Macht über das Leben eines Einzelnen kommt auch im folgenden Sprichwort zum Ausdruck: „Ein junger Mann, dessen Schicksal es ist kinderlos zu bleiben, wird eine unfruchtbare Frau bekommen“ (kg. *Kuu baš bolču žigitke tuubas katyn žolugat*) (Judahin 1940: 405; vlg. auch Abramzon 1949: 86). Daneben können soziale Konflikte, Neid gegenüber dem Wohlstand, Glück oder Fertigkeiten einer Person oder seiner Familie dazu führen, dass einzelne Mitglieder oder die gesamte Familie vom bösen Blick getroffen oder mit Zauber oder Fluch belegt werden.

Um die Ursachen von Kinderlosigkeit zu erfahren und dagegen vorzugehen, begibt sich die Frau zu einer Seherin (kg. *közü ačyk* oder *tölgöčü*), einer traditionellen Heilerin wie *bübü-bakšy* oder *émči*, oder sucht den Rat von erfahrenen alten Frauen.¹⁹ Sicherlich sucht man auch Ärzte und Spezialisten der Biomedizin wegen dieses Problems auf. Eine genauere Darstellung verschiedener Vorgehensweisen würde zu weit vom Thema dieser Arbeit abweichen. Meinen Daten zufolge greift man zunächst zu traditionellen Mitteln und nutzt ab einem gewissen Zeitpunkt alle einem zur Verfügung stehenden Therapiemöglichkeiten aus.²⁰ Aus einem anderen Problemfeld (Schwangerschaft mit erwarteten Komplikationen) ist mir bekannt, dass die Therapie von der Art der Ursachenzuschreibung abhängt (physiologisch, biomedizinisch oder Einfluss von Geistern). Rituale und Heilpraktiken (kg. *yrym*, *yrym-žyrym*)²¹ aus dem Bereich der Volksmedizin richten sich an Ahnengeister oder Gott, um bösem Zauber entgegenzuwirken oder den Willen Gottes zu beeinflussen. Man versucht gewissermaßen den vorbestimmten Lebensweg zu lenken. Eine Möglichkeit dabei ist der Besuch von heiligen Orten (kg. *mazar*), der nachfolgend beschrieben wird.

¹⁹ *Émči* ist eine ältere, erfahrene Frau, die auf Frauen- und Kinderkrankheiten spezialisiert ist. Sie kann das Herz oder das Kind in der Gebärmutter heben, bösen Blick von Personen abziehen oder Massagen für Schwangere machen. *Bübü-bakšy* werden mit schamanistischen Praktiken assoziiert, da sie eine Vermittlerrolle zwischen den Menschen und den Ahnengeistern einnehmen (vgl. Aitpaeva et al. 2009: 344; Privratsky 2001: 216–218). Sie verfügen über übernatürliche Kräfte (die *bübü-bakšy*, die ich kennengelernt habe, besitzt Bioenergie und kann die Kälte aus Menschen herausziehen) und können oft die Zukunft anderer Menschen lesen. *Közü ačyk* bedeutet „geöffnete Augen“ und Personen mit dieser Gabe sind in der Lage übernatürliche Wesen zu sehen, mit ihnen zu kommunizieren und zukünftige Ereignisse vorherzusagen (vgl. Aitpaeva et al. 2009: 352).

²⁰ In der Medizinethnologie bezeichnet man die gleichzeitige Nutzung von Therapien verschiedener Medizinsysteme (Volksmedizin, Biomedizin) als „simultaneous pattern of resort“ (vgl. hierzu Nichter 1978).

²¹ *Yrym* (*yrym-žyrym*) bezeichnet ein Ritual, das auf die Heilung von Krankheiten, Berichtigung oder Abwendung von ungewünschten Zuständen einer Person gerichtet ist. Der Begriff umfasst auch Volksweisheiten und den Glauben an vorhersagenden Charakter von Zeichen (Judahin 1965: 938). Bei Aitpaeva findet man folgende Definition: „The symbolic, collective actions done by believers of a faith or idea that aims to open communication with the higher entities or objects. This is one of the most important components of religious cult“ (Aitpaeva et al. 2009: 360). Die Handlungen um Schwangerschaft und Geburt, sowie die Lebenszyklusrituale können als *yrym* bezeichnet werden.

4.2 Pilgerfahrt zu heiligen Orten

Eine der ersten Handlungen bei einer lang ausbleibenden Schwangerschaft ist der Besuch von heiligen Orten (kg. *mazar*), da man ihnen heilende Kräfte beimisst. Als *mazar* bezeichnet man Orte, an denen sich Friedhöfe, Gräber oder alte Gruften, außergewöhnlich geformte Berge so wie Steine, Quellen oder Lichtungen befinden.²² Die Steine, Bäume oder das Wasser der Quellen, die sich an den *mazars* befinden, sind heilig und bergen besondere Kräfte in sich und können Menschen bei ihren Problemen helfen. Über diese Orte existieren eigene Mythen und Legenden, die über lange Zeit tradiert wurden und über besondere Ereignisse an diesen Orten handeln (vgl. Aitpaeva et al. 2009: 355). Außerdem weisen sie eine lange Pilgergeschichte auf. In seinem Aufsatz „Geburt und Kindheit des kirgisischen Kindes“ beschreibt Abramzon verschiedene *mazars* im Bezirk Naryn und in Südkyrgyzstan (ebd. S. 86–91). Darunter ist beispielsweise der heilige Ort *Kočkor-ata* nahe der Siedlung Čolpon, wohin oft Frauen mit Kinderwünschen kamen (Abramzon 1949: 88). Dieser *mazar* besteht aus einem 70–80 m hohen, zu den Seiten leicht abfallenden Hügel, auf dem eine Steinwiege, ein Steinkessel und ein Stein in Form eines Schafsfells stehen. Auch im Manas-Epos wird auf solche Orte und deren Kräfte Bezug genommen. So klagt der Vater von Manas, Žakyp Kana, darüber, dass seine unfruchtbare Frau nicht zu einem *mazar* geht, um sich heilen zu lassen (Abramzon 1949: 86–87).

Um die Abläufe einer Pilgerfahrt mit einem Kinderwunsch zu verdeutlichen, werde ich im Folgenden zwei heilige Orte beschreiben, die ich im Laufe meiner Feldforschung besucht habe. Meine eigenen Daten setzte ich in Bezug zum oben genannten Artikel von Abramzon. Dabei wird ersichtlich, dass die Struktur der Fruchtbarkeitsrituale, die er vor 70 Jahren beschrieben hat, auch dem Ablauf von vielen Heilritualen im heutigen Kyrgyzstan entspricht (vgl. Abramzon 1949: 86–91).

In der Regel fuhr eine Frau abends in Begleitung von mehreren Personen²³ (Abramzon spezifiziert hier leider nicht) zu einem *mazar* und nahm Opfergaben mit. Je nach wirtschaftlicher Situation konnte es sich um ein Schaf (kg. *koj*), ein Kalb (kg. *torpok*), bunte Stoffstücke oder Haare vom Pferdeschwanz handeln. Stoffe und Pferdehaare werden an Bäume gebunden, während man sich ein Kind wünscht. Heute nimmt man Brot (kg. *nan*), Süßigkeiten und Gebäck (kg. *tatty-patty*), Tee (kg. *čaj*), Butter (kg. *maj*), *boorsok*²⁴, selbst

²³ Man kann alleine zu einem heiligen Ort fahren, in einer Gruppe oder als gesamte Familie, je nach dem, wen der Wunsch bzw. die Krankheit betrifft. Sollte ein Schaf vor Ort geopfert werden, müssen unbedingt Männer anwesend sein.

²⁴ *Boorsok* sind viereckige Hefeteigstücke, die in Fett frittiert werden. Sie werden in großen Mengen von Frauen in Gemeinschaftsarbeit hergestellt und dürfen auf keinem kirgisischen Festisch fehlen. *Boorsok* bereitet man in

gemachte Marmelade und dergleichen mit (vgl. Abb. 1). Bei größeren Vorhaben oder schweren Krankheiten schlachtet man am heiligen Ort ein Schaf und kocht dort *bešbarmak*²⁵. Früher wie heute ist es wichtig, dass man die mitgebrachten Lebensmittel vor Ort zubereitet und diese mit anderen Pilgern, falls anwesend, gemeinsam verspeist. Über den Speisen wird der Koran gelesen, man betet und lässt einen Teil der mitgebrachten Gaben dort (ebd. S. 86–91). An größeren heiligen Orten leben heute *modalor* (Pl. von Mullah, gebildeter Mensch), die in die Rituale eingebunden werden. Man redet mit ihnen, teilt mit ihnen Speis und Trank, die sie zuvor segnen und über die sie ein Gebet im Namen des Betroffenen sprechen. Die Gebete und Opfergaben sollen zur Erfüllung des Erbetenen, hier des Kinderwunsches, beitragen und richten sich an Gott, Ahnengeister sowie die Schutzgeister des *mazars*. Auf diese Weise bitten die Frau und ihr Ehemann um Vergebung für ihre Sünden und Vergehen und fragen Gott und die Geister nach einem Kind.

An die Opfergaben schließt sich das Heilritual an. Abramzon schreibt, dass die Frau die am *mazar* befindenden Steine oder eine mitgebrachte Kinderwiege mit ihrem Bauch berühren oder diese dreimal mit ihren Händen umarmen sollte. Anschließend übernachtete die Frau am heiligen Ort, wobei sie auf den Steinen schlief (ebd. S. 89). Beim Einschlafen sollte sie folgende Worte sprechen:

„Gott, segne; ich habe bereut; Gott beschütze; gebe Vieh; gebe Kopf (eines Kindes); vergebe Gott; tue Gutes; Gott, gib ein Kind (kg. *Kudaj žalgaj gōr; toobo kyldym; kudaj žalga; mal ber; baš ber; kečir kudaj; žakšy kyl; kudaj bala ber*).“ (ebd. S. 89)

Hieran wird deutlich, dass man für die Entstehung eines Kindes Gott um Vergebung und Hilfe bitten muss. Zudem muss die Frau Steine, Kinderwiege oder andere Objekte als Teil des Rituals berühren, um schwanger werden zu können. Über die Berührung werden die in den Gegenständen enthaltenen Eigenschaften bzw. Kräfte auf den Körper der Frau übertragen und ihr dabei helfen, schwanger zu werden.

großen Eisenkesseln (kg. *kazan*) über offenem Feuer zu, wobei viel Rauch entsteht und durch die Rauchöffnung nach draußen abgelassen wird (kg. *žit čygaruu*). Es heißt, dass man mit dem Rauch und dem intensiven, mit Fett durchtränkten Geruch von *boorsok* die Ahnengeister zum Festessen einlädt. Diese Handlung stellt eine Opfergabe an die Ahnengeister dar (vgl. auch Aldakeeva 2009: 238–239, 240).

²⁵ *Bešbarmak* (wörtl. fünf Finger) ist ein traditionelles Gericht, das alle bedeutende kirgisische Feste abschließt. Es besteht aus Schafsfleisch, bei größeren Festen auch Rinder- und Pferdefleisch sowie Nudeln, die in der Fleischbrühe gekocht werden. Die Zubereitung des Fleisches obliegt in der Regel jungen Männern, die das Tier zunächst schlachten, häuten und zerteilen. Sie wachen über mehrere Stunden hinweg über dem Kessel und übergießen die Fleischstücke immer wieder mit der Brühe, während die Gäste bereits empfangen werden. Vor dem Schlachten wird immer ein Segen (kg. *bata*) gesprochen, der Wünsche zum guten Gelingen des Vorhabens oder des Festes enthält. Das Blut (kg. *kan*) des Tieres ist für die Ahnengeister bestimmt, die mit diesem Opfer zum Essen eingeladen werden und unter den Gästen, in diesem Fall Pilgern, anwesend sind.



Abb. 1: Frauen im Ritualhaus von *Manžyly Ata* (Fotographie von S. Torno)

4.2.1 Besuch von *Manžyly Ata*

Während meiner Feldforschung besuchte ich den heiligen Ort *Manžyly Ata*, der sich etwa 15 Kilometer von Tosor entfernt befindet und in ganz Kirgizstan bekannt ist. Eine der Legenden über *Manžyly Ata* besagt, dass die Eltern von Manas hierhin kamen, um nach einem Kind zu fragen und mit Manas gesegnet wurden (Aitpaeva et al. 2009: 155). Aus diesem Grund wird der Ort insbesondere von Menschen mit Kinderwünschen aufgesucht und ein Sprichwort besagt:

„Wenn du ein Kind möchtest – gehe zu *Manžyly Ata*, wenn du Reichtum möchtest – gehe zu *Čolpon Ata*, wenn du Gesundheit möchtest – gehe zu *Ysyk Ata*, wenn du gekrönt werden möchtest – gehe zu *Kočkor Ata*“ (kg. *Bala surasaŋ – Manžyly Ataga, bajlalyk surasaŋ – Čolpon Ataga, den sooluk surasaŋ – Ysyk Ataga, tak surasaŋ – Kočkor Ataga*). (ebd. S. 155).

Manžyly Ata ist ein Komplex aus fünf Wasserquellen, einem Baum und einem Grab, die sich zwischen mehreren Hügeln befinden und mit Trampelpfaden miteinander verbunden sind (vgl. auch Aitpaeva et al. 2009: 155–156). Hier befinden sich zudem ein alter Friedhof, eine Moschee, Feuerstellen und ein bereits zum Zubereiten von Opfergaben ausgestatteter Küchenverschlag sowie zwei Räume, in denen man gemeinsam betet und die Opfergaben verzehrt (kg. *tülöö kana*). Jede der heiligen Stellen hat ihren eigenen Namen und ihre

besonderen Eigenschaften, die Leiden wie Leber- oder Nierenerkrankungen heilen, bei Augen- oder Magenproblemen helfen sowie Kinderwünsche erfüllen können (ebd. S. 41). Manche Menschen kommen für einen ganzen Tag hierhin, um Opfer darzubringen, mit dem dort lebenden Mullah zu sprechen und ihn zu bitten, für ihre Anliegen zu beten sowie zu einer oder mehreren Wasserquellen zu wandern. Andere halten hier nur kurz an, um Wasser von einer Wasserquelle zu trinken und fahren anschließend weiter.

Zu *Manžyly Ata* ging ich in Begleitung meiner Bekannten Gulmira *ëže*²⁶, die dort für ihre Familie beten wollte. Vor der Abfahrt wuschen wir uns (kg. *daarat aluu*) und zogen Röcke an, um rein zum heiligen Ort zu gehen und nicht zu sündigen. Während dieses Besuchs wurden keine Fruchtbarkeitsrituale durchgeführt, und wir trafen dort niemanden mit dieser Absicht. Meine Begleiterin und ich haben dort allerdings gemeinsam Fladenbrote frittiert (*maj tokoč*) und dem Opferritual einer Familie für ihre beiden Töchter beigewohnt, wobei sich die Struktur und der Ablauf mit den Schilderungen oben deckt. An dieser Stelle beschreibe ich nur die Handlungen, die an der Wasserquelle zur Erfüllung eines Kinderwunsches stattfinden. Kathleen Prasatko, eine Ethnologiestudentin aus Tübingen, die im gleichen Dorf eine Feldforschung zur rituellen Bedeutung von Wasser in Kirgizstan durchgeführt und eine Pilgerfahrt mit mehreren Frauen zu *Manžyly Ata* unternommen hat, beschrieb mir das Fruchtbarkeitsritual.

Auf *Manžyly Ata* gibt es eine Quelle namens *Bala mazar* (Kind-Mazar), deren Wasser Frauen trinken, die ein Kind bekommen möchten. Auf dem Weg zur Quelle ist höchste Vorsicht geboten: Man sollte strengst den Trampelpfad folgen und niemals die mit Seilen markierten Areale betreten, da man stets Gefahr läuft auf alte, kaum sichtbare Gräber zu treten und die dort lebenden Geister zu stören. Auf dem Weg zur Quelle sollte sich die Frau stets bedanken, dass sie diesen Weg gehen durfte. Bei der Ankunft am *bala mazar* verbeugt sie sich dreimal vor der Quelle, liest den Koran und fragt die Quelle um Erlaubnis das Wasser trinken zu dürfen. Sie sucht zudem nach einem Stein, den sie als Symbol für das erwartete Kind mitnimmt. Beim Verlassen der Quelle darf man dieser niemals den Rücken zukehren und verbeugt sich erneut dreimal.

Um mit seiner Bitte erfolgreich zu sein, muss man an heiligen Orten bestimmte Verhaltensregeln befolgen, wie Achtung und Respekt vor der Quelle, ihrem Schutzgeist und den dort lebenden Ahnengeistern zeigen. Man sollte sich der Quelle ehrfürchtig und demütig nähern und für seine Sünden um Vergebung bitten. Das Quellwasser und die dort liegenden

²⁶ *Ëže* bedeutet auf Kirgisisch „große Schwester“ und wird im Alltag entsprechend dem deutschen „Frau“ verwendet.

Steine bergen heilende Kräfte in sich und werden über die Aufnahme bzw. Berührung an die Frau übertragen.

4.2.2 Auf dem heiligen Berg Sulajman

Im Süden Kyrgyzstans, mitten in der Stadt Osh, befindet sich der heilige Berg Sulajman (*Sulajman Too*), der seit Jahrhunderten unter den Bewohnern Kyrgyzstans, des Ferghanatal und bis nach Tadschikistan bekannt ist. Auf dem fünfköpfigen Berg und außen herum befinden sich zahlreiche Plätze (*mazar*) wie Gräber und Mausoleen von historischen Persönlichkeiten, Höhlen und Hohlräume sowie Petroglyphen, denen besondere Kräfte nachgesagt werden. Am Südhang des Berges liegt ein muslimischer Friedhof und am Osthang eine Moschee. Zahlreiche Pilger kommen dorthin, um vom *mazar* zu *mazar* zu wandern und rituelle Handlungen durchzuführen. Man glaubt, dass der Besuch dieser Kultplätze und die Durchführung von entsprechenden Praktiken verschiedene Krankheiten heilen, Glück und Erfolg bringen sowie bei Problemen mit Unfruchtbarkeit, Kopf- und Rückenschmerzen helfen (Zaharova 1997: 12–17; UNESCO World Heritage Centre 26.06.2009). Im Rahmen der Sommerschule im August 2009 haben wir *Sulajman Too* besichtigt, sodass ich einige rituelle Handlungen beobachten konnte.

Zaharova fasst in ihrem Buch rituelle Handlungen am Berg Sulajman zusammen, die aus verschiedenen Quellen des 19. Jahrhunderts stammen (Zaharova 1997: 12–17). So gibt es dort eine etwa kopfgroße Höhle, in die man dreimal den Kopf hineinstecken muss, um sich von Kopfschmerzen befreien zu lassen. Auch für Arm- und Beinprobleme gibt es kleinere Hohlräume im Berg, in die man ebenfalls die Extremitäten hineinstecken muss. Beim Aufsteigen fallen einem etwas abseits der Treppe Bäume auf, an die Frauen (und Kinder) bunte Stoffstreifen anbinden und sich dabei etwas wünschen.

Eines der beliebtesten *mazars* am *Sulajman Too* ist eine etwa 3 Meter lange Steinrutsche, an der sich zahlreiche Menschen in einer Reihe drängen (vgl. Abb. 2). Hier können Männer, Frauen und Kinder rutschen und sich dabei etwas wünschen. Frauen, die einen Kinderwunsch haben, müssen den glatten Stein mit dem Bauch berühren. Durch das viele Rutschen ist der Steinboden mittlerweile spiegelglatt poliert. Das eigentliche Ritual läuft folgendermaßen ab: Man wünscht sich etwas, z. B. ein Kind, Gesundheit, einen guten Ehemann usw., und rutscht drei, fünf oder sieben Mal die Steinrutsche herunter. Während man langsam herunterrutscht, sollte man innig an die Erfüllung des Wunsches denken, beten oder einen Koranvers aufsagen. Auch in diesem Fall ist der physische Kontakt mit der Steinrutsche notwendig, um die heilenden Kräfte auf den eigenen Körper zu übertragen und das Problem zu lösen. Wie bereits

angemerkt, rutscht man drei, fünf oder sieben Mal – Zahlen, die eine rituelle Bedeutung haben und zur Erfüllung des Wunsches beitragen. Das Beten und Aufsagen von Koranversen beim Rutschen weisen darauf hin, dass auch hier Gott an der Lösung des Problems beteiligt werden muss.



Abb. 2: Steinrutsche auf dem Berg Sulajman (Fotographie von S. Torno)

4.3 Zusammenfassung

Bei den beschriebenen Ritualen sind also zweierlei Dinge von Bedeutung, damit eine Schwangerschaft zustande kommt. Zum einen handelt es sich um Bitten oder Gebete an Gott, der sich erbarmen und der kinderlosen Frau bzw. der gesamten Familie ein Kind schenken möge. Damit ein Kind auf die Welt kommt, bedarf es also Gotteshilfe bzw. -gabe, die Wohlstand und Glück für die Familie bringt und als *yrys* bezeichnet wird. Die Idee des *yrys* legt die Assoziation nahe, dass Glück gottgegeben ist, also vom Willen Gottes abhängt. Hinter den beschriebenen Ritualen steht somit die Vorstellung, dass jedes Kind eine Gabe Gottes ist und mit ihm in einer besonderen Beziehung steht. Manchmal muss man Gott auch seinen Willen beweisen, damit eine Frau schwanger werden kann. In solchen Fällen heißt es, dass der starke ernsthafte Wunsch und innige Gebete zum Erfolg führen und von Gott erhört werden. Die Ahnengeister (kg. *arbaktar*) stellen eine weitere sozio-kosmische Beziehung der

Person dar, die einem Kinderwunsch nachkommen kann. Entweder kann die Beziehung der Frau, ihres Ehemannes oder ihrer Familie zu Ahnengeistern gestört sein, dass sie die Familie mit Kinderlosigkeit bestrafen (vgl. Bajalijewa und Schletzer 2002: 44), oder die betreffenden Personen wurden mit einem Fluch belegt, der mit Hilfe der Ahnengeister auflöst werden kann. In jedem Fall sollte man Opfergaben für die *arbaktar* bringen, ihrer gedenken und für sie den Koran lesen, um diese Beziehung erneut zu beleben. Die Rituale werden im Kollektiv begangen und regulieren die Beziehung der gesamten Gruppe zu den Ahnengeistern (vgl. ebd. S. 45). Ich vermute, dass die Betroffenen nicht mit Sicherheit sagen können, wessen Beziehung zu den *arbaktar* gestört ist, so dass im Namen der gesamten Familie ein Opferritual begangen wird. Zum anderen wird deutlich, dass die Sünden oder Fehlverhalten einer Person sich auf die Gemeinschaft auswirken können und solche Rituale stets auch dem Wohl der Gesamtgruppe dienen.

Bei einem Kinderwunsch mobilisieren die Menschen heilende Kräfte an heiligen Orten (kg. *mazar*), die gegen physische Ursachen von Kinderlosigkeit wirken sollen. Ein wichtiger Bestandteil dabei sind Gegenstände, die mit Kindern assoziiert werden (Kinderwiege, Steine). Über die Berührung der Gegenstände gehen die Kräfte, die an heiligen Orten konzentriert sind, auf die Frau über, unterstützen eine Schwangerschaft oder führen sie herbei. Wie Marriott und Inden beschrieben haben, ist der Körper der Person für die in Gegenständen oder im Wasser gespeicherten heilenden Kräfte durchlässig und kann ihre Eigenschaften inkorporieren.

In diesem Kapitel habe ich gezeigt, dass Kinder mit *yrys* – von Gott gegebenem Wohlstand und Glück – assoziiert werden und für jede Familie von sehr großer Bedeutung sind. Damit Kinder entstehen, bedarf es zumindest der Gabe Gottes und in einigen Fällen der Hilfe der Ahnengeister, was die Beziehungen der Person zu verschiedenen Ebenen der sozio-kosmischen Weltordnung in Fruchtbarkeitsritualen sichtbar macht. Die Störung dieser Beziehungen (zu der Person selber oder zu einer Person aus ihrem familiären Umkreis) kann die Kinderlosigkeit für das Ehepaar bedeuten, womit wiederum die gesamte Familie bestraft wäre. Ein oft in Anspruch genommener Weg, um vernachlässigte Beziehungen zur sozio-kosmischen Domäne zu aktivieren und gegen physische Ursachen für das Ausbleiben von Kindern vorzugehen, ist der Besuch von heiligen Orten (kg. *mazar*). Dort können Opfer dargebracht, im Koran gelesen und Heilrituale durchgeführt werden. Wird eine Frau nun schwanger, gilt es sowohl sie als auch den Nachkömmling vor den in der sozialen und kosmischen Umwelt lauenden Gefahren zu schützen. Diese Beziehungen und Interaktionen werden im folgenden Kapitel untersucht und es wird gezeigt, inwieweit die werdende Mutter auf die Entwicklung ihres Kindes Einfluss nehmen kann.

5. Konstituierung der Person während der Schwangerschaft

Im vorhergehenden Kapitel habe ich gezeigt, inwiefern das Entstehen eines Kindes mit übernatürlichen Kräften assoziiert wird. Gott und Ahnengeister, Wesen der kosmischen Domäne (wobei Ahnengeister räumlich gesehen viel näher an den Menschen sind), tragen dazu einen bedeutenden Teil bei. Während der Schwangerschaft werden ungeborene Kinder weiterhin mit der übernatürlichen, kosmischen Ebene assoziiert, da sie in einer engen Beziehung zum Körper der Mutter stehen und ihre menschlich-sozialen Qualitäten erst nach der Geburt konstituiert werden. Das Beziehungsgeflecht der noch unvollständigen, a-sozialen Person dominiert weiterhin die kosmische Domäne, d. h. Gott, Ahnengeister und böse Geister, während die sozialen Beziehungen auf den Schwangerschaftsverlauf oder die Berichtigung von Fehlentwicklungen und das Abwenden von Gefahren gerichtet sind. Das Beziehungsgeflecht der Mutter und ihres Kindes zur sozio-kosmischen Umwelt und die Idee eines „richtigen“, erwünschten Schwangerschaftsverlaufs lassen sich anhand von Vorstellungen über Gefahren, Abstinenzregeln, Fehlentwicklungen und Heilpraktiken während der Schwangerschaft demonstrieren. Zudem zeigen die Essensvorschriften für schwangere Frauen, welche Eigenschaften bei einem Kind erwünscht sind und verdeutlichen, dass kulturelle Werte wie Stärke und Gesundheit wichtige Eigenschaften einer Person sind. Auch die Komponenten, aus denen der Körper der Person zusammengesetzt ist, zeigen die verschiedenen Beziehungsebenen einer Person auf.

In diesem Kapitel gilt es zu zeigen, welche Beziehungen zur sozio-kosmischen Umwelt während der Schwangerschaft besonders relevant sind und wie sie auf die Mutter und das ungeborene Kind wirken. Welche Wertevorstellungen und Ideen im Zusammenhang mit der Entwicklung einer Person treten in den Ritualen und Abstinenzregeln zutage? Und aus welchen Komponenten ist die Person zusammengesetzt? Schließlich werde ich anhand der Geburtsgeschichte von Žaňyl („birth narrative“) das Beschriebene verdeutlichen.

5.1 Körper, Geist und Lebensweg – die Komponenten der Person

Wenn eine Frau schwanger ist, sagt man im Kirgisischen *anyn bojunda bar*. Der Ausdruck besteht aus dem Possessivpronomen *anyn*, ihr oder bei ihr, dem Lokativ des Wortes *boj*, was Judachin als „Größe“ oder „Höhe“ (eines Menschen), als „Gestalt“, „Korpus“ oder „Ausdehnung“ übersetzt (Judachin 1965: 139), sowie dem Verb *bar*, was „es gibt“ oder „da ist“ heißt. Wörtlich übersetzt heißt es so viel wie „in ihrer Gestalt/Größe gibt es [etwas]“. Die

Formulierung legt nahe, dass es „etwas“ im Körper der Frau zu geben scheint, dieses „etwas“ wird allerdings nicht explizit benannt. Meine Deutung dessen ist, dass die Schwangerschaft zunächst verdeckt bleiben soll, da man Fehlgeburten oder Einwirkung von bösen Geistern fürchtet. Zudem steht bei dem Ausdruck die Mutter im Vordergrund, während das Kind ausgeblendet wird, da es mit der übernatürlichen Ebene assoziiert wird und noch keine „menschlichen“ Attribute besitzt, wie ich vermute. Den umgekehrten Vorgang, d. h. den Verlust des Kindes durch Fehlgeburt, drückt man dementsprechend mit *bojdon tüštü* aus, „[etwas] ist aus dem Körper gefallen“ (ebd. S. 139). Die Idee der gefallenen Körperteile kommt in kirgisischer Nosologie vor, worauf ich weiter unten eingehen werde.

Ist die Schwangerschaft bereits fortgeschritten und sichtbar, bezeichnet man sie *koš bojluuluk*, wobei *koš* „zweifach“, „gepaart“ bedeutet. Es scheint, als würde ab einem gewissen Zeitpunkt das Kind anfangen zu existieren, es wird allerdings weiterhin als eine Einheit mit der Mutter (die nun „gepaart“ ist) begriffen. Bei einer fortgeschrittenen Schwangerschaft kann das Kind im Mutterleib vor Kälte (kg. *suuktan*) oder Hitze (kg. *ysyktan*) auch „untergehen“, schreibt Abramzon (Abramzon 1949: 93–94). Die Frau stellt in diesem Fall fest, dass das Kind sich nicht mehr bewegt und nicht mehr wächst, ihr Bauch wird kleiner und kälter. In diesem Fall sagt man, dass „der Knochen verbleibt und untergeht“ (kg. *söök kalyp čögüp ketkende*), wobei man mit dem Knochen den Embryo meint. *Söök* bedeutet im Kirgisischen u.a. Leichnam, den die Seele bereits verlassen hat und der bestattet wird. Knochen werden aber auch mit den Verwandten der Ehefrau assoziiert und unter dem Begriff *kuda söök* zusammengefasst (vgl. Abramzon 1971: 137). Diese Bezeichnung legt nahe, dass die Knochen einer Person von der mütterlichen Seite stammen. Das Blut ist die Komponente des Körpers, die vom Vater hinzugefügt wird, was ich aus der Vorstellung der Blutsverwandschaft zwischen dem Vater und seinen Kindern schließe. In der Literatur, die mir für diese Arbeit zur Verfügung stand, habe ich leider keine Hinweise auf die verwandtschaftlichen Komponenten einer Person gefunden und muss diese Frage für weitere Forschungen offen lassen.

Aus dem Gesagten interpretiere ich, dass das Kind sich zunächst unbemerkt in die Welt schleicht, während sein Körper im Verlauf der Schwangerschaft aus väterlichen und mütterlichen Komponenten zusammengesetzt wird. Abramzon schreibt, dass im fünften Monat die Seele in das Kind eintritt (Abramzon 1949: 92). Solange der Embryo sich nicht bewegt und die Frau nachts gut schlafen kann, erachtet man das Kind als seelenlos (kg. *žansyz*). Sobald das Kind anfängt mit den Beinchen zu treten (kg. *tebe baštajt*) sagt man, dass die Seele hineingegangen ist und das Kind gilt als beseelt (kg. *žanduu*) (ebd. S. 92). In den Einträgen zu *žan* (Seele, Mensch, Gedächtnis) im kirgisisch-russischen Wörterbuch liest man,

dass die Seele das Leben charakterisiert und beim Tod den Körper verlässt: *žany čykty* (wörtl. seine Seele ist gegangen). Die Seele verlässt allerdings nicht vollständig die Welt, sondern ruht nahe der Grabstätte des Leichnams und begleitet ihre Nachfahren unterstützend als Ahnengeist (kg. *arbak*) durch das Leben, gedenkt man ihrer entsprechend (Bajalijewa und Schletzer 2002: 44–45). Die Seele ist somit eine Komponente des Körpers, die mit den Ahnengeistern assoziiert wird und für das Leben der Person unumgänglich ist.

Während der Schwangerschaft findet ein weiterer wichtiger Vorgang statt, der meiner Meinung nach die dritte Komponente der Person ausmacht²⁷ – in dieser Zeit wird dem Ungeborenen das Schicksal (kg. *tagdyr*) auf die Stirn geschrieben, wie ich im Gespräch mit meiner Gastschwester erfahren habe:

„Während der Schwangerschaft habe ich gebetet, dass Gott dem Kind ein langes, gesundes Leben schenkt, dass es dem Kind gut gehen wird und es ein glückliches Leben führen wird. Während der Schwangerschaft wird das Schicksal des Kindes ihm auf die Stirn geschrieben.“

In dieser Aussage spiegelt sich die Vorstellung wider, dass sich die Zukunft bereits im Mutterleib formt und ihren Weg nimmt. Gott spielt auch bei der Formung des Lebenswegs einer Person eine wichtige Rolle und baut eine Beziehung der Person zur kosmischen Ebene auf. Doch ganz so determiniert ist das Leben einer Person nicht, wie es auf den ersten Blick erscheint. In den folgenden Kapiteln zeige ich, welche weiteren Kräfte auf die Person einwirken und wie die Menschen in der Lage sind, auf ihren Lebensweg und den Verlauf der Schwangerschaft Einfluss zu nehmen.

5.2 Gefahren für eine Schwangere

Im Kapitel über das kirgisische Weltbild habe ich bereits beschrieben, dass es in der kirgisischen Raumwahrnehmung Orte gibt, an denen die Kommunikation und Interaktion zwischen der sozialen und kosmischen Ebene verdichtet auftritt. Viele dieser Begegnungen bergen Gefahren für eine Schwangere, da sie sich in einer besonders ambivalenten Phase befindet und mit großer Vorsicht handeln sollte. Die Straße, sowohl am Tag als auch bei Nacht, gehört zu einem der gefährlichsten Orte, wo sie auf Menschen mit bösem Blick oder böse Geister treffen kann. Um die Ahnengeister nicht zu verärgern, sollte sie Orte wie Friedhöfe oder Beerdigungen meiden oder besondere Vorkehrungen dabei treffen. Auch Bergpässe, Straßenkreuzungen, unsaubere Orte, die Dunkelheit und Mondstrahlung assoziiert

²⁷ In dieser Arbeit kann ich leider nicht der Frage nachgehen, wie Körper, Seele und Lebensweg miteinander in Beziehung stehen und auf welche Weise sie aufeinander einwirken können. An dieser Stelle sollte lediglich die Feststellung genügen, dass es eine besondere Verbindung zwischen den drei Komponenten gibt und die Person als eine Einheit alle drei in sich integriert.

man mit übernatürlichen Kräften und bösen Geistern, die ebenfalls eine Gefahrenquelle für schwangere Frauen darstellen. Die Gefahren, denen eine Schwangere ausgesetzt ist, unterscheiden sich kaum von Gefahren für andere Menschen. Alle können durch den bösen Blick getroffen oder mit einem Fluch belegt werden. Dadurch, dass eine Frau schwanger wird, ändert sich nicht ihre Stellung in der Weltordnung oder ihre Beziehungen zur Umwelt. Was sich verändert ist ihr Zustand: Die ist die Trägerin eines Kindes, das Glück und Wohlstand für die Familie bedeutet. Dieses gilt es besonders zu schützen.

5.2.1 Dunkelheit und der Einfluss böser Geister

Die Dunkelheit ist schwer kontrollierbar, in ihr wirken magische, schwarze Kräfte (kg. *kara basuu*) und böse Geister (kg. *albarsty*, *žin*), die sich direktem menschlichen Einfluss entziehen und gerne Schwangere oder Gebärende befallen (Abramzon 1949: 97–98). Aus diesem Grund darf eine Schwangere in der Dunkelheit nicht alleine oder nur in Begleitung, herausgehen oder eine Trockentoilette aufzusuchen. Letzteres könnte auch eine Fehlgeburt auslösen, erklärten mir meine Gastschwester und meine Gastmutter. Abramzon berichtet, dass viele Frauen ein Amulett (kg. *tumar*) zum Schutz vor schwarzen Kräften (kg. *kara*, *matuu*) und bösen Geistern (kg. *albarsty*) getragen haben. Sie bestanden oft aus Tier- oder Vogelkrallen (z.B. Bären, Uhus, Steinadler), Silberplättchen, Münzen und Koranversen und sollten einem Glückseligkeit bringen (kg. *kassijettüü boluš üčün*) (ebd. S. 93). Der böse Geist *albarsty*, der oft in einer Frauengestalt auftaucht, kann für schwangere Frauen besonders gefährlich werden. Meist trifft man ihn in der Dunkelheit auf der Straße, unter allein stehenden Bäumen und an Zäunen. *Albarsty* schadet den Menschen, indem er sie beginnt zu würgen oder ihre inneren Organe (Lunge oder Herz) stiehlt und mit ihnen davon läuft (vgl. Bajalijewa und Schletzer 2002: 70–71). Manchmal legt sie sich in das Bett einer Schwangeren, quält sie nachts und lässt sie nicht schlafen.

Direkte Mondeinstrahlung, insbesondere Vollmond, kann Kopfschmerzen und Krankheiten verursachen. Zu Neumond bekam meine Gastschwester mehrfach „Mondwehen“ (kg. *ajtolgoo*), die bis zu fünf Tage andauerten und eine Fehlgeburt andeuten.

Der Besuch von Beerdigungen birgt für eine Schwangere Gefahren, da nach dem Tod der Geist des Verstorbenen (kg. *žan*) den Körper verlässt und sich bis zu seiner Bestattung im Haus aufhält. Zudem kehrt er im Laufe der ersten 40 Tage nach dem Tode immer wieder zurück, um nach seinen Hinterbliebenen zu sehen (ebd. S. 45). Läuft bei einer Beerdigung etwas nicht ordnungsgemäß ab, könnte sich der Geist erzürnen und der Schwangeren Schaden

zufügen (ebd. S. 47). Ist ihre Teilnahme unvermeidlich, erklärte mir meine Gastmutter, so sollte sie dabei zur Minderung der Gefahr einen roten Faden um ihren Ringfinger wickeln.

5.2.2 Das Gefahrenpotential der Straße

5.2.2.1 Das Konzept des „bösen Blicks“

Nicht selten hatte ich während meiner Feldforschung den Eindruck, dass die kirgisische Welt von Neid gegenüber dem Glück und Wohlstand anderer Menschen erfüllt ist. Meinen das Schicksal, Gott oder die Ahnengeister es gut mit einem, und ist der Erfolg auf seiner Seite, so könnten die Nachbarn ihren begehrlischen Blick darauf werfen (kg. *köz tijgen*), Worte der Bewunderung oder Lobes dazu aussprechen – und schon passiert etwas Schlechtes, ein Unfall etwa, oder eine Krankheit, schon läuft das Geschäft oder die Arbeit nicht mehr nach Plan. Der böse Blick verursacht Kopf- oder Bauchschmerzen, viele Dinge gelingen nicht mehr, etwas kann kaputt gehen, es könnte zu Streitereien in der Familie kommen, die Schwangere könnte ernsthaft erkranken oder eine schwere Geburt haben. Die Wirkung ist sehr vielfältig, sodass viele Ereignisse als Folge des bösen Blicks betrachtet werden können. Die Situation des Betroffenen kippt von Glück zu Unglück um.

Der böse Blick ist ein vom Auge ausgehender Strahl, der wie ein Mondstrahl wirkt. Meine Gastschwester vermutet, dass dieser Strahl nur die Schwangere und ihren Bauch treffen kann, bis zum Kind würde es wohl nicht vordringen. Er wirkt also über die Mutter auf das Kind ein. Es gibt Menschen mit einem besonders starken Auge, das sehr schnell Schaden anrichten kann. Dazu gehören blauäugige Personen oder Rothaarige mit schwarzen Augen. Diese Menschen sind sich oft ihrer Fähigkeiten bewusst und können versuchen, durch kleinere Gegenmittel das Schlechte von den Betroffenen abzunehmen. Auch Frauen, die seit langer Zeit versuchen schwanger zu werden, können einer Schwangeren Schaden durch ihren Blick zufügen.

Während meiner Feldforschung habe ich keine Berichte über Schwangere gehört, die Schaden durch den bösen Blick erlitten haben. Eine meiner Gastschwestern hat allerdings ihre acht Monate alte Tochter dadurch verloren. Zudem wurde mir oft erzählt, dass Kinder nach größeren Feiern viel Weinen und nicht schlafen können. Dies wird darauf zurückgeführt, dass bei Festen viele Menschen anwesend sind, die das Kind sehen, es auf dem Arm halten und mit ihm spielen. Dabei loben sie es sehr und sagen, wie schön, groß usw. es ist, wodurch sich Schlechtes (kg. *duba*, russ. *porča*) über das Kind legt. Das Schlechte muss anschließend von einer Heilerin (*ëmči*, *bübü-bakšy* oder *közü ačyk*) abgezogen werden. Auf dem Weg zu einer Familienfeier habe ich zudem beobachtet, wie meine Gastmutter ihrer Enkeltochter zwei

Striche aus Holzasche über ihre Augenbrauen gezogen hat. Da auf der Feier viele Menschen anwesend sein werden, die das Kind sehen und loben werden, sollen die Striche es vor dem Blick schützen.

5.2.2.2 „Gefallenes Herz“ durch Erschrecken

Eine weitere Gefahr für Schwangere geht von Hunden aus (vgl. Abramzon 1949: 93), woraus das Verbot resultiert, diese mit dem Fuß zu treten oder über ihren Napf zu steigen. Eine schwangere Frau kann sich auch vor einem Hund oder einem anderen Tier erschrecken (kg. *čoču*), sodass ihr Herz sinkt (kg. *žürök tüštü*) oder das Kind sich bewegt (kg. *kozgoldu*). In beiden Fällen drohen Zwischenblutungen oder eine Fehlgeburt (kg. *bojunan tüšüp kaldy*) (Abramzon 1949: 97). Bei einem Gespräch berichtete mir Nurzat, eine Schwangere aus Tosor, dass es in ihrer Nachbarschaft einen großen Hund gibt. Als sie einmal auf die Straße ging, lief dieser zufällig vorbei und hat sie sehr erschreckt, was sie ihrer Schwiegermutter erzählte. Diese brachte sie zu einer Heilerin, um ihr Herz wieder „heben“ zu lassen. Die Prozedur musste insgesamt dreimal – morgens, mittags und abends – durchgeführt werden, um alle Gefahren zu beseitigen.

Das „Gesunkene Herz“ ist keine Krankheit, sondern ein unvorteilhafter Zustand des Organs, der unter Umständen eine Krankheit auslösen kann.²⁸ Dieser Beeinträchtigung des Körpers bin ich in Tosor oft begegnet, da sie besonders häufig bei Kindern auftritt. Im Mittelpunkt steht dabei der Moment des Erschreckens, der sich negativ auf den Körper der Person auswirken kann. „Sinkt das Herz, so drückt es auf die Organe, die darunter liegen, auf den Magen, die Nieren oder die Gebärmutter. Das kann irgendwann zu (richtigen) Krankheiten führen“, erklärt mir meine Gastmutter. Insbesondere bei Kindern führt das Erschrecken auch zu Stottern, erhöhter Temperatur, Unruhe und Angstzuständen oder wirkt sich negativ auf die Psyche aus. Deswegen ist es wichtig sich das Herz wieder „heben“ (kg. *žürök kötörüü*) zu lassen. Das können Heilerinnen wie *ëmči* vornehmen, aber auch erfahrene alte Frauen (kg. *apa*). So gehört das „Heben des Herzens“ zu den häufigen Aufgaben der drei Heilerinnen, die ich in Tosor kennen gelernt habe. Auch meine Gastmutter versichert mir, dass sie bei Bedarf ihren Enkelkindern das Herz heben könnte. Hierzu greift die Heilerin mit ihren Fingern unterhalb des Brustkorbes, zieht ihn dreimal leicht nach oben und spricht dreimal *bysmylla* (im Namen Allahs) aus. In manchen Fällen empfiehlt die Heilerin die Prozedur dreimal zu wiederholen.

²⁸ Zu Konzepten von Wohl- und Missbefinden in der Medizinethnologie als Ausdehnung des Begriffs der Krankheit vergleiche z.B. Greifeld 2003: 20–21.

5.2.3 Zusammenfassung

Wie aus den Beschreibungen der Gefahren für eine Schwangere ersichtlich wird, spiegeln diese die sozio-kosmische Weltordnung und ihre negativen, „schwarzen“ oder bösen Kräfte und Wesen wider, die insbesondere Schwangeren und Neugeborenen Krankheiten zufügen, sie quälen oder töten können. Die Interaktion mit bösen Geistern, Hunden und Menschen mit dem bösen Blick findet außerhalb des eigenen Hauses statt, in dem die Schwangere vor diesen Angriffen geschützt bleibt. Ins Haus kommen diese Gefahren erst, wenn man sich im Alltag nicht regelmäßig verhält (Regeln der Reinheit missachtet, Älteren keinen Respekt zollt, schlecht über andere redet usw.) oder mit Menschen interagiert, die Träger vom bösen Blick sind oder von bösen Geistern bedroht wurden. Die Gefahren für eine Schwangere und das ungeborene Kind sind hauptsächlich in der kosmischen Domäne angesiedelt: Mondeinstrahlung, Hunde, verärgerte Ahnengeister, verschiedene Kategorien von bösen Geistern. Sie wirken meist auf die inneren Organe, insbesondere die Lunge, was dazu führen kann, dass die Seele des Kindes wieder aus dem Körper austritt. Die Einwirkung der „schwarzen“ bzw. bösen Kräfte der kosmischen und sozialen Umwelt ist auf die Mutter gerichtet, was die Einheit zwischen Mutter und Kind hervorhebt.

5.3 Das Verhalten der Mutter während der Schwangerschaft

Bisher habe ich die Gefahren der Schwangerschaft dargelegt und wie „schwarze“ Akteure der sozio-kosmischen Weltordnung den Schwangerschaftsverlauf beeinflussen können. In diesem Abschnitt soll verstärkt auf die Beziehung zwischen Mutter und Kind eingegangen werden und darauf, wie das Verhalten der Mutter während der Schwangerschaft die Entwicklung des Kindes beeinflussen kann. Zudem werde ich rituelle Handlungen und Körpertechniken analysieren, die Fehlentwicklungen oder unerwünschte Zustände während der Schwangerschaft korrigieren. Dabei geht es buchstäblich darum, den Weg des Kindes aus dem Mutterleib zu berichtigen, das ungeborene Kind auf den „rechten“ und „richtigen“ Weg (kg. *oj*) zu bringen. Die Idee vom „rechten“ und „richtigen“ Lauf der Dinge ist auch nach der Geburt von großer Bedeutung.

5.3.1 „Gutes Wünschen“: Die Anmeldung zur Schwangerschaftsvorsorge

Im Zentrum von Tosor befindet sich ein Park, der von der Dorfschule, der Dorfverwaltung, dem Rat der Ältesten (kg. *aksakaldar sotu*) und der Bibliothek eingerahmt wird. An seiner südöstlichen Ecke steht ein weißes Haus mit hellblauen Fenstern und Türen, in dem sich die

Medizinstation, auch FAP oder Medpunkt²⁹ genannt, befindet. Heute betreuen zwei Krankenschwestern, eine ausgebildete Hebamme (Baktygul èže) und eine Kinderkrankenschwester (Almagul èže) die Einwohner des Dorfes und leisten erste medizinische Hilfe. Die Medizinstation ist der Repräsentant der offiziellen Biomedizin und sollte als erste Anlaufstelle für gesundheitliche Beschwerden und medizinische Aufklärung dienen (vgl. Meinmanaliev et al. 2005; Ministry of Health of the Kyrgyz Republik 2006). Hier finden die vorgeschriebenen Vorsorgeuntersuchungen von schwangeren Frauen und Neugeborenen bis zum vollendeten ersten Lebensjahr statt. Sobald eine Frau eine Schwangerschaft vermutet, kommt sie in die Medizinstation, um sich registrieren zu lassen (russ. *vstat' na učët*). Von nun an muss die Frau jeden Monat zum FAP kommen, um den Blutdruck, Gewicht und Bauchumfang messen zu lassen und mit den Krankenschwestern über den Verlauf der Schwangerschaft zu reden (vgl. Wait for Child-Broschüre). Für die Geburt werden die Frauen in die Geburtsstation in Tamga oder nach Pokrovka (für Erstgebärende) überwiesen. Nach der Entlassung kommen die Mutter und das Neugeborene zu Kontrolluntersuchungen erneut in die Medizinstation in Tosor.

5.3.1.1 Die Ritualisierung der Anmeldung zu Vorsorgeuntersuchungen

Am 19. März habe ich zwei gleichzeitig stattfindenden Ereignissen beigewohnt: Einem Dankessen zur Geburt eines gesunden Kindes (kg. *žentek*; vgl. Kap 7.2) und dem Empfang eines Segens (kg. *bata*) für einen glücklichen Schwangerschaftsverlauf und eine einfache Geburt. An dieser Stelle soll nur die Anmeldung zur Schwangerschaftsvorsorge beschrieben werden.

Kurz vor der Mittagspause kommen zwei Parteien in die Medizinstation, um für die Krankenschwestern ein Essen auszurichten. Es handelt sich um zwei Schwägerinnen Ajgul und Gulnara, die sich registrieren lassen (russ. *vstat' na učët*). Ajgul hat vor kurzem in Tosor geheiratet und ist zum ersten Mal schwanger. Sie wurde von ihrer *ženge* Gulnara (Ehefrau des älteren Bruders des Ehemannes) zur Medizinstation begleitet, um sie den Krankenschwestern vorzustellen und um eine gute Betreuung zu bitten.

Nachdem die Medizinstation für die Mittagspause geschlossen worden ist, bereiten Ajgul und Gulnara den Essenstisch vor, wofür der Arbeitstisch der Krankenschwester umfunktionalisiert wird. Es werden Tee gekocht und die mitgebrachten Speisen auf den Tisch gestellt:

²⁹ FAP ist das russische Kürzel für *feldšersko-akušerskij punkt*, die Stelle für den Feldscher (Landarzt) und die Geburtshilfe. Medpunkt steht für *medicinskij punkt*, also Medizinstelle.

Schafsfleisch, Wurst, *kuurdak*³⁰, Fladenbrote, Nudelsalat, Kekse, Süßigkeiten, Zucker und Cola sowie eine Wodkaflasche – Speisen, die in der Regel kleinere Feierlichkeiten und Rituale begleiten. Wir setzen uns an den Tisch, brechen das Brot, essen von den mitgebrachten Speisen, während sich die Frauen auf Kirgisisch unterhalten, was ich leider nicht verstehe. Bald wird die Wodkaflasche geöffnet und jedem wird ein Schnapsglas vorgesetzt. Baktygul ěže, die ältere Krankenschwester, spricht einen Segen und wünscht, dass die Schwangerschaften von Ajgul und Gulnara einen glücklichen Verlauf nehmen und sie gesunde Kinder zur Welt bringen. Alle schließen sich ihren Worten an und trinken auf die Erfüllung der ausgesprochenen Wünsche.

Nach dem Essen erklärt mir Almagul ěže die Bedeutung der Rituale:

„Ajgul und Gulnara waren heute da, weil sie unsere Situation verstehen. Nicht alle kommen mit Essen und Geschenken hierhin. Dann kämen wir ja gar nicht dazu unsere Arbeit zu machen. Sie wissen einfach, wie schwer wir es haben. [...] Ajgul und Gulnara haben uns zum Essen eingeladen, da sie [Gulnara] ihre Schwägerin zur Schwangerschaft registriert hat [russ. *na učët postavila*]. Damit die Schwangerschaft gut und glücklich verläuft, kommen sie zu uns.“

Bei einem Gespräch mit Gulnara, das etwa eine Woche nach diesem Ereignis stattfand, fragte ich sie nach der Bedeutung des Essens:

„Ajgul und ich haben etwas mitgebracht, um auf eine gute Schwangerschaft anzustoßen. Damit die Krankenschwestern sich gut um uns kümmern und bei uns alles gut läuft. [...] Wir haben das Essen gegeben, um Segen (kg. *bata*) von den Krankenschwestern für Ajgul zu bekommen. So macht man das bei uns [Kirgisen]. Es gibt auch ein Sprichwort: Wenn es regnet, wird die Erde dadurch grün. Wenn man *bata* gibt, wird es den Menschen dadurch gut gehen.“

Der Segen (kg. *bata*) ist ein wichtiger Bestandteil kirgisischer Kultur, der alle Anfänge begleitet und erfolgreiche Unternehmungen abschließt. Auch bei Festessen, Opfergaben, dem Schlachten von Tieren und Beschreiten neuer Wege wird ein Segen von den Älteren gesprochen, um der Unternehmung Erfolg mitzugeben (vgl. Aitpaeva et al. 2009: 345; Judachin 1965: 116; Privratsky 2001: 125–127). Der Segen enthält in der Regel gute Wünsche wie Gesundheit (kg. *den-sooluk*), fester Körper (kg. *deni sak*), Wohlstand (kg. *kut*), Glück (kg. *bakyt-taalaj*), Kinderreichtum (kg. *yrys*). Das Sprichwort, das Gulnara anspricht, findet man auch bei Judachin: „Vom Regen wird die Erde grün, vom Segen vermehren sich die Menschen“ (kg. *Žamgyr menen žer kögörot, bata menen ěl köböjöt*) (Judachin 1965: 116). In jedem Falle steht hinter beiden Sprichwörtern die Idee, dass durch gute Worte im Zusammenhang mit Essensgaben sich das Reichtum und Glück der Menschen vermehrt, vielleicht gesät wird.

³⁰ *Kuurdak* ist ein traditionelles kirgisches Gericht aus gekochten Kartoffeln, die mit Schafsfleisch leicht angebraten werden. Es wird oft bei Festessen zubereitet und hat einen sakralen Charakter.

5.3.1.2 Analyse des Rituals

Die Anmeldung zur Schwangerschaftsbetreuung (russ. *vstat' na učët*) findet in ritualisierter Form statt, die die Bedeutung von gemeinsamen Essen sowie Aussprechen von Segen und Wünschen in der kirgisischen Kultur verdeutlicht. Die Rituale werden in der Medizinstation durchgeführt, obwohl diese dem Bereich der Biomedizin zuzuordnen ist. Der Zeitpunkt markiert den Beginn einer neuen Lebensphase, sodass ein Ritual notwendig ist, um zu einem guten und glücklichen Verlauf dieser Phase beizutragen. Anzumerken ist, dass der Segen und die Wünsche von der älteren, bereits pensionierten Krankenschwester gesprochen werden, die im Dorf sehr bekannt und für ihre medizinischen Fähigkeiten geschätzt wird. Man sagt über sie, dass sie eine leichte Hand hat und manch einer nennt sie gar Mutter Umaj (*Umaj éne*)³¹. Ihre Worte sind durch die Kraft und die Eigenschaften ihrer Person besonders befähigt, gehört und auf die Schwangeren übertragen zu werden. Die gemeinsam verzehrten Speisen und der Wodka können als stoffliche Mittler der moralischen Eigenschaften und Fähigkeiten von Baktygul éze verstanden werden, die zur Reproduktion dieser Wünsche in den Schwangeren beitragen können. Gleichzeitig richten sich die Gaben auch unmittelbar an die Krankenschwestern, die als Gegenleistung besonders gut auf die Frauen und ihre Kinder aufpassen sollen. Nach dem Zerfall der Sowjetunion und der zunehmend schwierigen ökonomischen Situation wurden Geldgaben und Geschenke an das Medizinpersonal üblich, um eine angemessene Betreuung der Kranken zu garantieren. Da die Gaben einen Doppelcharakter haben und das Sprechen von *bata* in der Medizinstation stattfindet, kann man sagen, dass hier zwei Medizin- bzw. Denksysteme zusammengeführt werden.

5.3.2 Abstinenzregeln und Verhaltensnormen

Wie Helman treffend bemerkt hat, gibt es in jeder Kultur eine Bandbreite an Verhaltens- und Abstinenzregeln für eine werdende Mutter:

„In most cultures it is believed that the mother's behaviour – her diet, physical activity, state of mind, moral behaviour, use of drink, drugs or tobacco – can directly affect the physiology of reproduction and cause damage to the unborn child.“ (Helman 2007: 46)

Diese Restriktionen müssen nicht ausschließlich biologischen oder physischen Charakter haben, sondern verdeutlichen auch die unsichere soziale Position der Schwangeren, die sich in einer Übergangsphase (zwischen Frau und Mutter) befindet. Sie lassen Interpretationen über Vorstellungen von der Physiologie des Körpers, der Schwangerschaft und der Verbindung

³¹ Mutter Umaj ist eine Ahnenfigur in der kirgisischen Mythologie, die heilende Kräfte besessen und in Laufe ihres Lebens viele Menschen geheilt haben soll. Da man sie als Schutzpatronin von Frauen und Kindern ansieht, führt man viele Rituale in ihrem Namen durch (vgl. Abramzon 1949: 81–86).

zwischen Mutter und Kind zu. Darin werden auch verschiedene Wertvorstellungen und Ideen über die Bedeutung der Kinder, sowie das „richtige“ Verhalten und „normale“ Entwicklungen während der Schwangerschaft deutlich. In diesem Kapitel werde ich einige Abstinenzregeln und Verhaltensnormen für Schwangere betrachten und ihnen zugrunde liegende kulturelle Vorstellungen analysieren.

Die kirgisische Welt ist voller Zeichen, tabuisierter Handlungen und Vorschriften, die je nach Kontext und Person im Alltag eine Relevanz haben und auf bestimmte Geschehnisse in der Zukunft oder Vergangenheit hindeuten können. So gibt es auch während der Schwangerschaft zahlreiche Vorschriften und Tabus für die Frau und zum Teil ihre nähere soziale Umgebung, die eine „gute“, „richtige“ und „gesunde“ Entwicklung des Ungeborenen unterstützen und die bevorstehende Geburt erleichtern. Bezeichnend ist, dass die verschiedensten Aktivitäten und Vorschriften von denen ich gehört habe, auf das physiologische Wohl des Kindes und sein Äußeres, wie Gesichtszüge, zielen. Kleine Zeichen im Alltag, Träume oder das Erscheinungsbild der Schwangeren können auf das Geschlecht des Kindes hinweisen. Bestimmte Charaktereigenschaften des Kindes versucht man dagegen erst nach der Geburt zu beeinflussen. Zentral für das Verständnis vieler Vorschriften und Tabus ist die Auffassung, dass sowohl positive als auch negative Eigenschaften von Gegenständen und Lebewesen auf Menschen übertragen werden können. Zudem werden oft bildliche Analogien zwischen Tätigkeiten und Zuständen (Ereignissen) gezogen, woraus Verbote entstehen.

5.3.2.1 Essensvorschriften

So wie in unserer Gesellschaft trifft man auch in Kirgizstan auf die Vorstellung, dass eine gesunde, ausgewogene oder richtige Ernährung der Mutter eine gute oder normale Entwicklung des Kindes ermöglicht. Meine Gesprächspartnerinnen berichteten, dass man viel Obst, Gemüse und Fleisch während der Schwangerschaft essen sollte, weil sie viele Vitamine enthalten. Milch und Milchprodukte, Fett und Zucker sind ebenfalls sehr nahrhafte Lebensmittel, die einen positiven Verlauf der Schwangerschaft unterstützen, wie die Krankenschwester des Dorfes mir erzählte.

Ernährt sich eine Schwangere nicht ausgewogen, kann dies zu einer Anämie führen und sich negativ auf die Entwicklung des Fötus auswirken. Vor allem ein geringer Konsum von Fleisch, dem bedeutendsten Nahrungsmittel und Wohlstandsanzeiger in Kirgizstan, führt zu anämischen Erscheinungen. Anämie wird allgemein mit Hämoglobin- und Blutmangel assoziiert, kann aber auch im Zusammenhang mit anderen Erkrankungen oder Problemen

auftreten. Neben Fleisch ist das traditionelle Getränk Bozo³² ein gern genanntes Mittel gegen Blutarmut und wird Schwangeren häufig empfohlen. In den letzten Jahrzehnten häufen sich anämische Erscheinungen bei schwangeren Frauen (vgl. auch Meinmanaliev et al. 2005: 8). Dies prangern ältere Frauen oft an: „Wir haben früher bis zu zehn Kinder auf der Hochweide (kg. *žajloo*) zur Welt gebracht haben, ohne dass Mangelerscheinungen aufgetreten sind! Und die jungen Frauen von heute klagen schon nach dem ersten Kind.“ Die Hebamme Baktygul ɛže führt die verstärkt auftretenden Anämien auf den Lebenswandel, die Verarmung der Gesellschaft und die höhere psychische Belastung (russ. *nervnyj stress*) in den letzten Jahrzehnten zurück.

Es gibt eine Reihe von Lebensmitteln, deren Konsum in der Schwangerschaft direkte (unerwünschte) Auswirkungen auf den Körper des Ungeborenen haben kann. Der Verzehr von Hasen-, Kaninchen- oder Kamelfleisch könnte dazu führen, dass das Neugeborene eine geteilte oder zu große Oberlippe bekommt. Durch Fischkonsum könnte das Kind stumm zur Welt kommen. Inwiefern solche Essensverbote sich bewahrheiten, zweifelte meine Gastschwester stark an: „Ich habe während der Schwangerschaft einmal Kaninchenfleisch gegessen, aber nichts dergleichen ist passiert. Siehst du (*zeigt auf die Tochter*), sie hat eine ganz normale Oberlippe.“ Manch einer tat solche Aussagen auch schnell als Aberglaube ab. Worauf es mir an dieser Stelle ankommt ist, dass sich in solchen Vorstellungen das Konzept der „durchlässigen“ Person widerspiegelt, d.h. die Übertragung von Eigenschaften eines Gegenstandes, eines Tieres oder einer Person auf andere Lebewesen, in denen es die besagten Eigenschaften reproduziert.

Die ersten drei Schwangerschaftsmonate bezeichnet man als *talgak*, einer Phase, während der bei Frauen ungewöhnliche Essgelüste auftreten (Abramzon 1949: 91–92). Sie bekommt Heißhunger auf bestimmte Lebensmittel (kg. *koš köñül*), in der Mehrheit der Fälle auf bestimmtes Fleisch, der unbedingt befriedigt werden sollte. Das Epos Manas berichtet über die Essenslaunen Manas' Mutter und ihren Wunsch, das Herz eines Tigers zu verspeisen. Als dieser Wunsch nicht unmittelbar befriedigt wird empört sie sich und nimmt ab (ebd. S. 92). Die Stärke des Helden wird auch auf die Speisen der Mutter zurückgeführt. Kommt eine Schwangere zu Besuch, erzählte meine Gastschwester, sollte ihr alles angeboten werden, was auf dem Tisch steht. Man muss sicherstellen, dass sie kein Verlangen nach etwas verspürt, das sie nicht bekommt, da es zu Brust- oder Bauchschmerzen führen kann. Meine Gastschwester war einst in dieser Situation, als sie eine Nachbarin besuchte:

³² *Bozo* ist ein dickflüssiges, leicht alkoholhaltiges Getränk, das aus gekochter, fermentierter Hirse hergestellt wird.

„Ich habe den Salat gesehen und sofort Appetit darauf bekommen. Meine Nachbarin hat mich jedoch nicht zu Tisch gebeten, und ich habe mich nicht getraut danach zu fragen. Als ich zu Hause war, habe ich Bauchschmerzen bekommen. Das habe ich meiner Mutter erzählt. Sie ist daraufhin zu der Nachbarin gegangen und hat sie nach diesem Salat gefragt. Nachdem ich ihn gegessen habe, hörten die Schmerzen wieder auf.“

Gegen Ende der Schwangerschaft verändert sich die Zielrichtung des Konsums von der „richtigen“ physiologischen Entwicklung des Kindes hin zu einer einfachen Geburt für die Mutter. Die Schwangere sollte nicht zu viel trinken und oft weniger Teigwaren essen, damit sich nicht zu viel Flüssigkeit im Körper ansammelt und das Kind nicht zu groß wird. „Es wird für dich schlecht sein. Wenn du gebierst, wird es schwierig sein“, so Gulnara bei einem Interview. Hier stehen zum einen die Gesundheit und das Wohlergehen der Mutter im Vordergrund, ohne welcher das Neugeborene nicht überleben würde. Zum anderen sollte das Kind unbeschadet und auf „natürlichem“ Wege, d. h. durch den Geburtskanal und ohne Komplikationen, zur Welt kommen.

5.3.2.2 Verhaltensnormen und Handlungstabus

Neben der Ernährung ist auch das Verhalten der Mutter während der Schwangerschaft ausschlaggebend für eine richtige, ordnungsgemäße Entwicklung des Embryos. Mir erscheint es sinnvoll, die Verhaltensnormen und Tabus in zwei Bereiche aufzuteilen: Mütterliche Handlungen und Verhalten im Alltag, die einen schlechten Einfluss auf den Verlauf der Schwangerschaft und Geburt haben können, auf der einen Seite. Hier tauchen viele Analogien und Symbole zum Verlauf und Physiologie von Schwangerschaft und Geburt auf, die vorhersehenden Charakter haben. Auf der anderen Seite gibt es Meidungsgebote und Tabus, wie das übermäßige Reden über das Kind und überschwängliche Aufmerksamkeit der Mutter oder dem Ungeborenen gegenüber. Hier geht es insbesondere um den Blick und das Wort, die sich negativ auf die Entwicklung des Embryos auswirken können.

Viele Frauen erzählten mir, dass eine Schwangere sich nicht die Haare schneiden und färben lassen oder sich während der Schwangerschaft schminken sollte. Welche Gefahren diese Handlungen für das Kind oder die Mutter bergen können, konnte mir leider niemand erläutern. Oft antworteten die Frauen, dass sie es gehört hätten, sich jedoch nicht oder nur während der ersten Schwangerschaft daran gehalten haben. Eine wissenschaftliche Mitarbeiterin aus Bishkek fügte damals hinzu, dass sie während der Schwangerschaft doch nicht mit krausen, zerzausten Haaren durch die Stadt laufen könne. Die Grundlage für diese Tabus könnte auch das sittliche Verhalten (kg. *yman*, *ymanduu*) darstellen, welches von jungen, verheirateten Frauen erwartet wird. Zu viel Freizügigkeit wird insbesondere auf dem Land als unmoralisch angesehen und zieht viel Gerede nach sich.

Analogien zur Physiologie der Schwangerschaft tauchen häufig in indigenen Wissenssystemen auf (vgl. Helman 2007: 46–47). In Kirgizstan trifft man dabei auf Metaphern im Zusammenhang mit der Nabelschur und einer erschwerten Geburt. So wurde mir berichtet, dass eine Schwangere weder stricken noch Garn spinnen sollte, da das Kind sich in der Nabelschnur verfangen oder sie sich um seinen Hals drehen könnte. Es würde auf diese Weise in eine falsche Position kommen oder ersticken. Sollte sie im Türrahmen stehen bleiben, um jemanden zu begrüßen oder sich mit jemandem zu unterhalten, könnte es dazu führen, dass das Kind im Geburtskanal stecken bleibt. Sodbrennen während der Schwangerschaft kommt davon, dass dem Kind bereits im Mutterleib Haare wachsen und die Mutter im Inneren kitzeln.

Die Geburt eines Nachkömmlings ist ein sehr wichtiges und schönes Ereignis in jeder Familie, das mit *yrys*, gottgegebenem Wohlstand und Glück, verbunden ist. Gleichzeitig kann sich eine übermäßige Freude über das heranwachsende Kind negativ auf den Verlauf von Schwangerschaft oder Geburt auswirken, gar zu einer Fehlgeburt führen. Die Gefahr lauert auf der Straße, an Friedhöfen usw., wie bereits beschrieben. Allerdings können auch die Mutter und ihre Familie zu einer Gefahrenquelle für das ungeborene Kind werden, wenn sie ihm zu viel Aufmerksamkeit schenken und auf diese Weise Schlechtes auf sich ziehen. Dadurch entsteht ein Widerspruch, der sich darin äußert, dass die Schwangere sich aus dem öffentlichen Leben weitestgehend zurückzieht und nicht gerne über die Schwangerschaft redet, obwohl die Geburt eines Kindes große Freude für die Familie darstellt. Zuwendung für das Kind im Mutterleib, das Reden mit dem Embryo, Vorspielen von Musik, wie es in westlichen Ländern zunehmend praktiziert wird, ist ein striktes Tabu in der kirgisischen Gesellschaft. Um eine optimale Entwicklung des Kindes und eine einfache Geburt zu erreichen, befolgt man Abstinenzregeln und betet zu Gott, dass das Kind gesund und stark zur Welt kommt.

Im Vergleich zu unserer Gesellschaft fallen die Vorbereitungen auf die Geburt eher gering aus. Man sollte beispielsweise keine Sachen für das Kind kaufen, da es den „bösen Blick“ nach sich ziehen könnte. Eine Mitarbeiterin des Aigine-Forschungszentrums in Bischkek erklärte mir folgendes:

„Man selber kann sich das Kind so sehr wünschen, dass man es mit dem eigenen Blick trifft (kg. *köz tijgen*). Es kann während der Schwangerschaft etwas passieren, oder das Kind könnte bei der Geburt sterben. Erst wenn das Kind da ist, kann man anfangen Dinge wie Badewanne, Wickeltücher, Hemdchen für es zu kaufen.“

Manche Frauen lehnen die Ultraschalluntersuchungen ab, da es zu viel Wissen über das Ungeborene preisgibt. Von anderen wird diese Praxis wiederum als Aberglaube der Dorfbevölkerung bezeichnet, der nicht überall praktiziert wird:

„Es ist von Fall zu Fall unterschiedlich, wie weit man dabei geht. Manche wollen bei Ultraschalluntersuchungen das Geschlecht des Kindes nicht wissen, andere kaufen keine Sachen für das Ungeborene vor der Geburt.“

Dass die Frauen nur ungern über ihre Schwangerschaft sprechen, habe auch ich während meiner Feldforschung zu spüren bekommen. Obwohl mir von meiner Gastfamilie mehrmals versichert wurde, dass von mir als Forscherin keine Gefahr durch bösen Blick ausgeht, haben Schwangere mir nicht so viel über ihre gegenwärtige Schwangerschaft berichtet. Ausführliche Erzählungen befassten sich in der Regel mit dem Verlauf vergangener Schwangerschaften. Das Redeverbot wurde damit begründet, dass es besser wäre sich nicht zu sehr zu freuen, da man nie wissen kann, was einem bevorsteht.³³ Ähnliche Tabus tauchen auch nach der Geburt immer wieder auf, wie wir noch sehen werden. Ob sie nun mit der Angst vor dem bösen Blick, jähzornigen Geistern oder einer Bestrafung Gottes zusammenhängen – alle drei Begründungen sind möglich.

Aus den beschriebenen Essensvorschriften und Verhaltensnormen wird deutlich, dass auch die Mutter einen großen Einfluss auf die Entwicklung des Kindes ausübt. Durch den Verzehr von Fleisch, Butter, Milchprodukten, Obst und Gemüse trägt sie dazu bei, dass das Kind sich gut entwickelt und gesund und stark, d. h. ohne Anämien, zur Welt kommt. Dem Fleisch als Nahrungsmittel wird in Kirgizstan ein hoher Stellenwert zugesprochen, da es zum einen die gute ökonomische Situation der Familie repräsentiert, zum anderen einen sakralen Charakter trägt. Des Weiteren wird es bei Festen, Ritualen und Opfergaben verwendet und mit kulturellen Werten wie Stärke, Gesundheit und Wohlstand assoziiert. Parallel dazu können auch unerwünschte physische Eigenschaften von verzehrten Fleischarten auf das Kind übertragen werden, wie die Befürchtung einer geteilten Oberlippe beim Verzehr von Hasenfleisch. Die Mutter sollte sich im öffentlichen Raum sittlich verhalten (Kosmetika und bestimmte Kleidung vermeiden), um die Entwicklung des Kindes nicht zu gefährden. Eine weitere kulturelle Idee steht in Verbindung mit der Schwangerschaft (und anderen bedeutenden Ereignissen) und dem Wohlstand und Glück einer Familie: Man sollte eigenen Reichtum nicht übermäßig betonen, solange die erwartete Situation nicht eingetreten ist, da die Zukunft unvorhersehbar ist und sich das Blatt schnell wenden kann. Eine solche Haltung zeugt zudem von Respekt gegenüber Gott und Ahnengeistern, die das Leben einer Person und ihrer Familie maßgeblich beeinflussen können.

³³ Dass das übermäßige Freuen oder Reden ein böses Ende haben kann, gilt auch für bevorstehende Geschäfte, Arbeitsanstellungen, größere Käufe etc.

5.3.3 Körpertechniken während der Schwangerschaft

Im letzten Abschnitt des vorliegenden Kapitels möchte ich auf zwei Heilrituale (kg. *yrym*) eingehen, die die Position des Kindes im Mutterleib verändern bzw. korrigieren sollen. Diese Rituale bringen Vorstellungen über einen „guten“, „rechten“ und „richtigen“ Lauf der Dinge (hier Schwangerschaftsverlauf) im Gegensatz zu „schlechten“ Zeichen oder Ereignissen zum Ausdruck. Die Körpertechniken, die während der Schwangerschaft praktiziert werden, zielen auf die Wiederherstellung der richtigen Position des Kindes im Mutterleib. Zum anderen erlauben sie Aussagen über die Vorstellungen des Körpers und seiner Funktionsweisen, der in rechte und linke Seite sowie oben und unten unterteilt wird. Demnach kann auch das Kind zu tief oder „unrichtig“ in der Gebärmutter liegen. Die Heilrituale werden von einer Heilerin durchgeführt, welche die Gabe zu Heilen von Gott (kosmische Domäne) bekommen hat. Sie nimmt dabei die Hilfe von Gott und Mutter Umaj in Anspruch, womit wiederum eine Beziehung der Person zur kosmischen Domäne aktiviert wird.

5.3.3.1 „Heben“ eines Kindes in der Gebärmutter

Oben habe ich bereits über das „gefallene“ Herz (kg. *žürök tüštü*) berichtet. Daneben können auch Nieren (kg. *böjrok tüštü*) oder das sich im Mutterleib entwickelnde Kind sinken und müssen gehoben werden. Ein zu tief in der Gebärmutter liegendes Kind ist keine seltene Diagnose während einer Schwangerschaft, wie ich in Tosor erfahren habe. Die Beschwerden können ab dem vierten Monat auftreten, wenn die Entwicklung des Kindes etwas weiter fortgeschritten ist und es anfängt, sich im Bauch der Mutter zu bewegen. Die Ursache für das „tiefer liegen“ ist eine zu „schwache“ (russ. *slabaja*) Gebärmutter der Frau, die das zunehmend schwerer werdende Kind nicht halten kann, wodurch es immer tiefer Richtung Becken sinkt. Auch die Dorfkrankenschwester Baktygul ěže spricht davon, dass bei manchen Frauen die Frucht recht tief liegt und man in solchen Fällen traditionelle Medizin zu Rate ziehen kann. Es gibt hierzu verschiedene rituelle Handlungen (kg. *yrym*), die Gymnastik und Massage einschließen, wodurch die Gebärmutter und das Kind leicht gehoben werden können. Solche Beschwerden hatte Anara, als sie im vierten Monat schwanger war. Damals musste sie als Schwiegertochter (kg. *kelin*) bei einem Fest helfen und Tee servieren. „Ich hatte einen „Riss“ (russ. *razryv*) und leichte Blutungen traten auf“, erzählt sie. Die Krankenschwestern auf der Medizinstation haben ihr Medikamente verschrieben und sie ins Krankenhaus überwiesen, wo sie zehn Tage zur Beobachtung (russ. *na sohranenie*) hätte bleiben müssen. Sie und ihr Ehemann hatten jedoch nicht genügend Geld und beschlossen zu ihrer

Verwandten Gulsina ěže, einer *emči* und Spezialistin für Frauen- und Kinderkrankheiten, zu gehen. Zudem berichtet Anara, dass die Behandlung der *emči* eine bessere Wirkung zeigte:

„Ich habe viele Spritzen bekommen und hätte ins Krankenhaus eingeliefert werden müssen. Die Spritzen und Medikamente haben nicht geholfen. Die *yrym* haben viel besser geholfen. Seitdem ist alles gut.“

Die Heilerin Gulsina ěže hat die Eileiter mit Hammelfett eingerieben (kg. *trubalarga maj süjkö*), da Anara seit einiger Zeit Schmerzen hatte und das Kind darauf drückte. Außerdem hat sie ein *yrym* durchgeführt um das „Kind zu heben“ (kg. *balany kötörüš kerek*). Anara beschreibt die Behandlung folgendermaßen:

„Dabei werden die Beine gehoben und hin und her bewegt. Die Frau spricht dabei etwas aus dem Koran. Das hat danach geholfen, wenn wir dieses *yrym* gemacht haben. Jetzt mache ich es immer mal wieder zu Hause, wenn Schmerzen oder Blut kommt.“

„Ich habe eine schwache Gebärmutter, deswegen muss man das Kind heben. Die Frau spricht aus dem Koran, damit Allah hilft und die Schmerzen vorbeigehen. Sie bittet auch *Umaj Ęne* zu helfen. Sie hält die Beine und spricht etwas darüber.“

Zwischenblutungen oder Schmerzen während der Schwangerschaft sind „schlechte“ Zeichen, denen man entgegenwirken sollte, um das Wohl der Mutter und des Kindes zu sichern.

Etwa zwei Wochen nach diesem Gespräch ging ich gemeinsam mit Anara zu Gulsina ěže und konnte bei diesem Besuch eine Massage und das Heben des Kindes beobachten. Für die Behandlung (kg. *yrym*) legt sich Anara auf den Boden, auf dem Filzteppiche ausgebreitet sind. Die Heilerin tastet zunächst den Bauch ihrer Patientin von allen Seiten ab, um den Zustand der Gebärmutter zu erfühlen und die Position des Kindes zu bestimmen. Sie fühlt zum Beispiel, ob die Gebärmutter versteift ist, in welcher Position das Kind liegt, ob es genügend Platz im Bauch hat und sich gut bewegen kann. Zudem kann sie Ratschläge zur Ernährung geben, welche Tätigkeiten die Schwangere im Haushalt ausüben kann und wie viele Pausen sie einlegen sollte.

Die Behandlung (kg. *yrym*) dauert etwa zwei Minuten und besteht aus einer Massage und dem eigentlichen Heben des Kindes. Gulsina ěže massiert zunächst mit ihren Handflächen Anaras Bauch, indem sie ihn an den Seiten leicht zusammendrückt, die Hände zunächst hin und her bewegt und sie anschließend kreisen lässt. Damit versucht sie das Kind im Inneren leicht zu bewegen. Danach beginnt Gulsina ěže mit ihrer rechten Hand das Kind hochzudrücken. Sie setzt ihre Daumen und Handfläche unterhalb des Bauchs am Schambein an, umschließt damit den Bauch und drückt ihn anschließend leicht hoch. Die beiden Techniken wechselt sie dreimal ab. Schließlich tritt Gulsina ěže zu Anaras Füßen, greift mit beiden Händen unterhalb der Knie und zieht die Beine dreimal senkrecht hoch, sodass auch das Gesäß der Patientin um etwa 10 cm vom Boden angehoben wird. Die Heilerin bedient sich bei diesem *yrym* zweier

Hilfsmittel, die den Heilprozess unterstützen sollen. Die Massage und das Heben des Kindes führt sie mit ihren Händen durch, welche die heilende Gabe bzw. die Kraft der *emči* enthalten³⁴ und die der Frau und dem Kind zugutekommen sollen. Zudem rezitiert die Heilerin Koranverse und bittet Allah um Hilfe. Die Prozedur wird im Namen von *Umaj éne* (Mutter Umaj) durchgeführt. Bei Ritualen bedienen sich Heilerinnen dieser Kräfte und sprechen dabei die Worte „Dies ist nicht meine Hand, dies ist die Hand von Mutter Umaj“ (kg. *Menin kolum émes, Umaj énenin kolu*). Die Heilkräfte der Mutter Umaj werden durch diesen Akt auf die Heilerin übertragen und unterstützen die Prozedur. Somit wird auch eine Beziehung zwischen der Mutter und der kosmischen Ebene (Gott und Mutter Umaj) geschaffen. Die Grundlage des Heilrituals ist also eine gewisse Autorität und Heilkraft der *emči*, welche in ihrer Person und ihren Fähigkeiten begründet sind und welche auf den Körper der Frau übertragen werden.

Die Gebärmutter der Frau wird in kirgisischen Vorstellungen als ein flexibles Gefäß konzeptualisiert, das sich weiten oder zusammenziehen kann. Anara hat eine „schwache“ Gebärmutter, die das Kind nicht „halten“ kann, sodass es immer wieder heruntersinkt und gehoben werden muss. Täte sie es nicht, riskierte sie eine Frühgeburt. Bei einer anderen Bekannten war während ihrer Schwangerschaft das Umgekehrte der Fall: Sie wurde erst mit 27 Jahren zum ersten Mal schwanger, weswegen sie eine sehr kleine und zusammengezogene Gebärmutter hatte, wie die eines jungen Mädchen. Das Kind hat darin nicht genügend Platz und kann sich nicht so gut entwickeln. Deshalb verlief die Geburt ihres Kindes sehr schwierig.

5.3.3.2 Yrym „dreh dich auf die rechte, auf die richtige Seite“

Einige Frauen berichteten mir von einem *yrym*, bei dem ein „falsch“ liegendes Kind in eine richtige Position gerückt und auf den richtigen Weg geführt wird. In den letzten Monaten der Schwangerschaft kann es immer wieder vorkommen, dass die Frau Schmerzen im Bauch verspürt oder fühlt, dass etwas nicht in Ordnung, nicht „richtig“, ist. Dies wird als Anzeichen für eine Frühgeburt oder Komplikationen bei der Geburt gedeutet. Um es zu verhindern, wird ein besonderes Heilritual durchgeführt. Laut Baktygul éže, der Krankenschwester des Dorfes, ist diese Körpertechnik sehr wichtig, um die Position des Kindes in der Gebärmutter frühzeitig zu berichtigen. Damit sollen Komplikationen bei der Geburt oder Kaiserschnitt vermieden werden. Diese Prozedur konnte ich während meiner Feldforschung selber nicht bei

³⁴ Zuvor habe ich bereits herausgestellt, dass man über die Krankenschwester Baktygul éže sagt, sie habe eine „leichte“ Hand, womit ihre Gabe zu Heilen gemeint ist. Beim Heilungsprozess ist die Hand ein wichtiges Werkzeug.

einer Schwangeren beobachten, doch wurde sie mir einmal an mir vorgeführt. Hierzu wurde die Nachbarin meiner Gastfamilie, eine Heilerin mit seherischen Fähigkeiten (kg. *közü ačyk*), zu uns eingeladen. Wie ich erfahren habe, hatte sie meine Gastschwester und eine weitere Schwangere, mit der ich in Kontakt stand, auf diese Weise behandelt.

Bei diesem *yrym* wird die Schwangere (bzw. ich stellvertretend) auf eine auf dem Boden ausgebreitete Decke gelegt. Die Heilerin (kg. *émči*) steht dabei an den Füßen der Frau und ihre Assistentin [meine Gastmutter] am Kopf. Sowohl die Heilerin als auch die Assistentin fassen die beiden Ecken der Decke, an denen sie stehen, und heben diese hoch. Danach beginnen die Frauen die Schwangere abwechselnd zur rechten und linken Seite zu bewegen, während sie die Worte „*Oηbu?* – *Oη.*“ sprechen. *Oη* bedeutet im Kirgisischen „rechts“ und „richtig“, wobei die Bedeutungsfelder des Wortes sich wie in indogermanischen Sprachen überschneiden. Die Heilerin fragt immer wieder „*Oηbu?*“, worauf die Assistentin „*Oη.*“ antwortet. Auch ich werde angewiesen „*oη*“ zu wiederholen. Nach dreimaligem Schaukeln zur rechten und linken Seite werden Kopf und Beine abwechselnd hochgehoben. Auch diese Handlung wird dreimal ausgeführt und durch die Worte „*Oηbu?* – *Oη.*“ begleitet. Wörtlich übersetzt heißt „*Oηbu?* – *Oη.*“ „[Liegst du] richtig? – Richtig.“. Gleichzeitig handelt sich um eine Aufforderung an das Kind, sich auf die „rechte“ oder „richtige“ Seite zu drehen. Hat die Frau also das Gefühl, dass etwas nicht in Ordnung oder am „rechten“ Platz ist, kann sie das Ungeborene zurechtrücken lassen. Die Dorfkrankenschwester empfiehlt Schwangeren, die über Schmerzen im Bauch klagen, zu einer Heilerin zu gehen und dieses *yrym* durchführen zu lassen. „Da das Kind im Fruchtwasser schwimmt, kann es durch das Schaukeln seine Position verändern. Dadurch wird es der Frau besser.“ Auch kurz vor der Geburt, sollte die werdende Mutter Unsicherheiten verspüren, kann man mit diesem *yrym* „das Kind auf den richtigen Weg führen“, wie meine Gastmutter es formulierte.

Die Körpertechniken bieten der werdenden Mutter die Möglichkeit auf den Verlauf der Schwangerschaft Einfluss zu nehmen und zu einer leichten Geburt beizutragen, indem das Kind in der Gebärmutter „gehoben“ oder „gedreht“ wird und auf diese Weise auf den „richtigen“ Weg gebracht wird. In ihnen kommt das kirgisische Körperkonzept zum Ausdruck, in dem die Organe oder Körperteile zu tief liegen können (kg. *žürök tüštü*) und gehoben (kg. *balany kötörüš kerek*) oder auf die „rechte“ bzw. „richtige“ Seite (kg. *oη*) gerückt werden müssen. Die „rechte“ und „richtige“ Seite steht dabei symbolisch für eine unbequeme oder falsche Position des Kindes. In manchen Fällen kann es auch im wörtlichen Sinne gebraucht werden. Eine Bekannte erzählte mir, dass in ihrem Körper vieles auf der rechten Seite liegt. Ihr Kind liegt meist auf der rechten Seite ihrer Gebärmutter und sie hatte einst eine Operation

auf dieser Seite. Aus den Körpertechniken und den Zuständen des Körpers (der Person), auf die sie abzielen, werden auch gesellschaftliche Werte und Ideen deutlich, die alltägliche Handlungen im Zusammenhang mit der Schwangerschaft strukturieren. Um ein gesundes Kind (kg. *den-sooluk*, *deni sak*) zur Welt bringen zu können, muss sich die Mutter „richtig“ und „moralisch“ verhalten oder Rituale durchführen, die den gestörten Lauf der Dinge berichtigen. Zudem zeigen die beschriebenen Rituale, dass die Beziehung von Mutter und Kind (als eine Einheit) zu sozialen (Heilerin) und kosmischen (Gott, Mutter Umaj) Domänen zur Konstituierung einer gesunden und starken Person beitragen.

Um die Relevanz des bis hierhin konstruierten Konzeptes der Person in Kirgizstan im Alltag zu demonstrieren und es in Bezug zur Realität zu setzen, möchte ich hier eine „birth narrative“, eine Geburtsgeschichte, von Žanyl ausführen.

5.4 „Birth Narrative“ von Žanyl

Žanyl ist 23 Jahre alt und seit zwei Jahren verheiratet. Nach der Heirat wurde sie sehr schnell schwanger und brachte im August 2008 ihre Tochter zur Welt. Während dieser Zeit studierte sie in der Stadt Karakol an einer wirtschaftlichen Fachhochschule und wohnte abwechselnd in der Stadt und auf dem Dorf bei ihren Schwiegereltern. Ich habe sie in Tosor kennen gelernt und viele Gespräche mit ihr geführt.

Žanyl hatte eine schwere Schwangerschaft mit vielen Komplikationen. Sie hatte starke Blutdruckschwankungen, war mehrmals bei verschiedenen Ärzten, was jedoch ergebnislos blieb. Dreimal musste sie ins Krankenhaus eingeliefert werden, da immer wieder Blutungen auftraten und die Gefahr einer Fehl- und später einer Frühgeburt bestand. „Eigentlich bestand jeden Monat die Gefahr einer Fehlgeburt. Fast jeden Monat habe ich Vollmondwehen (kg. *aj tolgoo*) bekommen“, erzählt Žanyl. Neben den Arztbesuchen führte sie eine Vielzahl verschiedener Rituale (kg. *yrym*) durch.

Zu Beginn der Schwangerschaft, als die ersten Blutungen auftraten, wurden Žanyl rote Fäden an den Rocksaum von ihrer Schwiegermutter angenäht. Dies soll verhindern, dass eine Fehlgeburt eintritt. Ich werte es so aus, dass das rote Garn soll einen Schutzschild unterhalb des Torsos bilden und den Fötus beschützen soll. Die Fäden kann man im Laufe der Schwangerschaft am Rock lassen oder nach einiger Zeit herausziehen, wenn es der Frau wieder gut geht. Žanyl hat auch mehrmals den *yrym* zur Berichtigung der Position des Kindes und Massagen von der Nachbarin ihrer Schwiegereltern durchführen lassen. Die ältere Frau ist eine *közü açyk* (geöffnete Augen), die in die Zukunft sehen kann, den bösen Blick (kg. *köz tijet*) von Kindern abnimmt sowie Heilrituale bei Schwangeren durchführt.

Da Žaňyls Blutdruck zu hoch war, konnte sie während der Schwangerschaft kaum im Haushalt nur mithelfen. Sie stand morgens auf, trank Tee und wusch manchmal das Geschirr ab, wenn es ihr Zustand erlaubte. Bereits nach zwei Stunden bekam Žaňyl einen schnellen Herzschlag, und ihr wurde schwarz vor Augen. So lag sie überwiegend an einem kühlen Platz im Haus mit einem angehobenen Bein, was helfen soll das Kind im Bauch zu halten. Erst gegen Abend vor Sonnenuntergang beruhigte sich ihr Herzschlag und sie konnte draußen sitzen.

Etwa in der Mitte der Schwangerschaft – damals lebte Žaňyl und ihr Ehemann in Karakol in einer Wohnung – träumte sie nachts immer wieder intensiv von folgender Situation: Sie musste immer wieder weglaufen und versuchte dabei ihr Kind zu verstecken. Sie dachte damals, dass jemand hinter ihr her war und ihr Neugeborenes töten wollte. Die Ortschaften im Traum wechselten kontinuierlich: Mal war sie in Karakol auf der Straße in der Nähe der Uni, mal im Dorf ihrer Eltern, mal im Haus ihrer Schwiegereltern, wobei sie stets versuchte ihr Kind zu schützen. Im Haus ihrer Schwiegereltern versuchte sie das Neugeborene im hintersten Zimmer unter Kleiderbergen zu verstecken.

Nach einiger Zeit beschloss Žaňyl zu einer Wahrsagerin (kg. *tölgöcü*) im Dorf ihrer Eltern zu gehen. Die Frau konnte den Traum deuten und dabei sehen, dass Žaňyl von dem Geist eines Verstorbenen (kg. *arbak*) verfolgt wird. Da niemand seiner Seele gedachte und den Koran für ihn las, wollte sich dieser Geist an den Menschen rächen und versuchte nun, Žaňyl oder ihrem Kind Schaden zuzufügen. Die *tölgöcü* empfahl Žaňyl und ihrem Ehemann ein Opfer zu bringen, einen Abend lang für die Seele des Verstorbenen zu beten und den Koran zu lesen.

Nach diesem Besuch unternahm Žaňyl zunächst nichts und träumte kurze Zeit darauf, wie eine sehr schöne Frau die Tür zu ihrer Wohnung öffnete und sich überall umsah. In der gleichen Nacht hörte sie Geräusche im Stockwerk, die sie als eine Feier der Nachbarn interpretierte. Laut der Traumdeutung der *tölgöcü* musste es sich um den Geist handeln, der ihre Tochter bedrohte. Zudem wohnt in der Wohnung über ihnen niemand, wie Žaňyl sich am Morgen nach dem Traum erinnerte. Nach einigen Gesprächen mit Nachbarn stellte sich heraus, dass in der Wohnung von Žaňyl und ihrem Ehemann früher eine junge, sehr schöne Frau gelebt hatte und irgendwann verschwunden war. Sie hatte allein gelebt, kaum Freunde und Angehörige gehabt. Sie feierte viel und empfing Besuch in der Wohnung, bis sie eines Tages verschwand. Ihr Geist war es, der nun Žaňyls Leben und das Leben ihres Kindes bedrohte. Dieser Frau gedachten Žaňyl, ihr Ehemann und seine Eltern eines Abends. Žaňyls Ehemann schlachtete auf dem Hof ihres Wohnblocks ein Schaf, das in der Wohnung zubereitet und verzehrt wurde. Sie lasen aus dem Koran, damit der Geist Žaňyl und das Kind

in Ruhe lässt. Daraufhin kam der Geist der Frau nicht wieder und Žaňyl ging es anschließend ebenfalls besser, bis einige Zeit später andere Komplikationen auftraten.

5.5 Zusammenfassung

Bis hierhin habe ich gezeigt, dass die Kinder mit der übernatürlichen Welt assoziiert werden und noch nicht als eigenständige menschliche Personen angesehen werden. Sie werden vielmehr als eine Einheit mit der Mutter begriffen, deren moralisches Verhalten auf die Entwicklung des Kindes Einfluss nehmen kann. Gleichzeitig wird auch die Mutter als Teil einer größeren Gruppe angesehen, deren Lebensweg und ihre Fähigkeit Kinder zu bekommen nicht nur von ihren eigenen Taten abhängt, sondern auch von denen ihrer Familienangehörigen. Jede Person bewegt sich in einem Beziehungsnetz aus sozialen und kosmischen Wesen, das auf die Person, ihren Körper und ihren Lebensweg einwirken kann und sie somit konstituiert. So besteht der Körper der Person aus Komponenten, die von der Mutter (Knochen) und vom Vater (Blut) kommen. Die Seele einer Person, die von Gott gegeben wird, assoziiert man dagegen mit den Ahnengeistern, in deren Gemeinschaft sie nach dem Tod übertritt. Die dritte Komponente der Person ist ihr Lebensweg bzw. Schicksal, das während der Schwangerschaft von Gott und Engeln auf die Stirn des Kindes geschrieben wird. Im Laufe ihres Lebens können verschiedene Wesen der sozio-kosmischen Weltordnung sowohl positiv als auch negativ auf die Person und ihren Lebensweg einwirken, wodurch Beziehungen zwischen der Person und den Ebenen der Weltordnung geschaffen werden. Aus den Gefahren für eine Schwangere, Ritualen, Körpertechniken und Abstinenzregeln lassen sich diese Beziehungen beobachten und ihre Wirkung auf die Person erklären. So soll das Verhalten der Mutter und der dabei entstehenden Beziehungen zur sozio-kosmischen Weltordnung zum „guten“, „richtigen“ und „normalen“ Verlauf der Schwangerschaft und einer einfachen Geburt beitragen, während Gefahren durch böse Geister oder böse Worte abgewendet werden sollen. Die Analyse der Handlungen im Zusammenhang mit der Schwangerschaft hat wichtige Wertevorstellungen, wie das *yrys*, das mit der Geburt eines Kindes assoziiert wird, die Bedeutung vom moralischem Verhalten der Mutter oder die Idee vom „rechten“ und „richtigen“ Lauf der Dinge, aufgezeigt. Zudem habe ich dargelegt, wie über die Nahrungsaufnahme bestimmte Eigenschaften wie Größe, Stärke und Gesundheit auf das Kind übertragen und in ihm reproduziert werden können.

Die Handlungen während der Schwangerschaft konstituieren das physiologische Wesen und die Komponenten seines Körpers. Nach der Geburt verlagert sich die Zielsetzung der Rituale auf die Konstituierung eines sozialen Wesens, das mit wichtigen Eigenschaften wie

Wohlstand, Glück, Intelligenz, Erfolg usw. ausgestattet werden soll. Mit Hilfe dieser Rituale wird das Kind mehr und mehr dem kosmischen Einflussbereich entzogen und in die soziale Welt integriert, wobei die Trennung mit der Geburt beginnt. Wie die Person der kosmischen Domäne entzogen und ihre sozialen Eigenschaften geformt werden, ist Gegenstand der beiden folgenden Kapitel.

6. Die Überführung der Person in soziale Welt und der Wandel der Geburtspraktiken

Brigitte Jordan bezeichnete die Geburt als einen „biosozialen Prozess“ (1993: 3), der durch physiologische Vorgänge während der Schwangerschaft, bei der Geburt und beim Wochenbett strukturiert wird. Darüber hinaus fließen in „Geburtskulturen“ („birth cultures“) soziale Strukturen einer Gesellschaft, ihre Werte, spirituelle und religiöse Vorstellungen, Körperkonzepte, Stellenwert der Medizin usw. mit ein (Jordan und Davis-Floyd 1993). In Arbeiten zu Geburt in verschiedenen Kulturen spricht man über die Biomedizin als ein spezielles Wissenssystem, das neben anderen Wissenssystemen (z. B. traditioneller Medizin) existiert, meist jedoch eine übergeordnete Stellung besitzt. Jordan nennt es autoritatives Wissen („authoritative knowledge“), dessen Macht auf verschiedenen Wegen und Mechanismen produziert und reproduziert wird (Jordan 1997: 55–58). Es soll hier keine Betrachtung von Machtstrukturen im kirgisischen Geburtssystem vorgenommen werden. Allerdings treffen die Ergebnisse von Jordan auch auf Kyrgyzstan zu, wo die Biomedizin im Zusammenhang mit der Geburt seit etwa einem Jahrhundert dominant ist. Wie ich im Folgenden zeigen werde, sind die Vorgänge um die Geburt gleichzeitig auch von rituellen Praktiken umrahmt, die soziale Strukturen und gesellschaftliche Werte widerspiegeln.

Der Prozess der Geburt heute unterscheidet sich sehr stark von den traditionellen Praktiken, die vor einem Jahrhundert durchgeführt wurden. Während die Geburten früher zu Hause stattfanden, werden heute laut den Krankenschwestern in Tosor etwa 90 % aller Kinder in Krankenhäusern geboren³⁵. Die Biomedizin trägt ein anderes Körperkonzept an die Menschen heran, das auf wissenschaftlichen Erkenntnissen – Physiologie, Biologie, Medizin – basiert.³⁶ Wie schon im Verlauf der Ausführungen über die Schwangerschaft deutlich wurde, existieren diese Wissenssysteme nebeneinander und überschneiden sich nur in einigen Punkten. Meist integriert man die Gabentauschsysteme bei der Betreuung der Patienten in medizinischen Einrichtungen. Auch bei der Geburt ist dies der Fall: Die Entbindung folgt den Regeln der Biomedizin, die aus den traditionellen Vorstellungen um Schwangerschaft, Geburt und Wochenbett weitestgehend herausgelöst ist und nach einer anderen Logik funktioniert. Sobald

³⁵ Während meines Feldforschungsaufenthalts hat eine Frau in Tosor ihr viertes Kind zu Hause zur Welt gebracht. Das kommentierte Baktygul  ze mit den Worten, dass wohl alles so schnell ging, dass sie es nicht mehr zum Krakenhaus geschafft haben. Es war die erste Hausgeburt im Jahr 2009. 2008 gab es ebenfalls eine Hausgeburt von insgesamt 52 geborenen Kindern.

³⁶ Da ein Exkurs über das Wissen der Biomedizin zu weit führen würde, möchte ich hier nur festhalten, dass die Biomedizin ein anderes Körperbild und somit Personenbild vertritt. Darin wird der menschliche Organismus als eine psycho-physiologische Einheit gesehen, die nach außen hin abgeschlossen ist. Auf diese Einheit können äußere Faktoren wie Bakterien, Schadstoffe, Stress usw. einwirken, wobei deren Einfluss sich im Inneren des Körpers entfaltet (Helman 2007: 38–42).

das Kind jedoch auf die Welt kommt, werden die Hebammen in ein Geburtsfest (*žentek*) integriert, das nach der Geburt mit Freunden und Verwandten begangen wird.

Die Geburt wird von zwei Wissenssystemen umrahmt. Um die beiden Systeme einander besser gegenüber stellen zu können, werde ich im Folgenden die Geburt vor etwa einem Jahrhundert, basierend auf den Daten von Abramzon und Fiel'strup, darstellen. Auf diese Weise wird auch meine Argumentation in Bezug auf die sozio-kosmischen Weltvorstellungen und das kirgisische Wertesystem deutlich. Die Forschungen der beiden Wissenschaftler wurden zwischen 1918–1921 und 1946 während Expeditionen der sowjetischen Akademie der Wissenschaften durchgeführt, d. h. noch vor dem Aufbau eines umfassenden staatlichen Gesundheitsnetzes auf dem Boden der Kirgisischen SSR.

6.1 „Traditionelle“ Handlungen bei der Geburt

Früher fand die Geburt in der Jurte statt, in der die Frau mit ihrem Ehemann lebte oder in einer speziell für diesen Zweck aufgestellten Jurte. Verheiratete und erfahrene Frauen sowie der Ehemann durften neben der Geburtshelferin *émči* beim Geburtsvorgang anwesend sein und ihr, falls notwendig, helfen (vgl. Abramzon 1949: 94; Fiel'strup 2002: 65). Die Gebärende kniete an der Feuerstelle auf dem Boden und hielt sich an einem Holzstab fest (kg. *bakan*), den man zum Anheben der Filzbedeckung beim Aufbau der Jurte benutzte. Hinter ihr saß die *émči*, stützte sie und half ihr, mit den Händen leicht auf den Bauch drückend, nach. Bei länger andauernden Geburten hat man auch den Ehemann für diese Aufgabe hinzugerufen (vgl. Abramzon 1949: 95; Fiel'strup 2002: 65).

Während der Geburt hat man sich vor allem vor bösen Geistern wie *albarsty*, *kara basuu* oder *žin* gefürchtet, die insbesondere Gebärende belästigten, quälten und würgten. Man hat bereits im Vorfeld das Feuer in der Jurte rund um die Uhr brennen lassen und legte ein Messer mit der Klinge Richtung Tür zeigend daneben, um die Frau zu beschützen (Abramzon 1949: 96). Man ließ auch keine Frauen in die Jurte hinein, die bei Geburten ihrer eigenen Kinder bereits von bösen Geistern gequält wurden oder deren Augen durch die Einwirkung von *kara* getrübt waren. Diese können durch ihren Blick böse Geister erscheinen lassen und der Gebärenden schaden (ebd. S. 98).

Ist *albarsty* bei der Geburt anwesend, erkennt man dies an vergrößerten Pupillen der Gebärenden, ihrem gelblichen Gesicht sowie Bewusstseinsverlust. Die Anwesenden können den Geist, der in Form eines Tieres gelber Farbe erscheint, nicht sehen. Ihn sehen und verjagen kann nur ein Mensch mit besonderen Fähigkeiten, der *kuuču* bezeichnet wird. *Kuuču* wacht über die Gebärende mit einem Messer, er kann sie mit kaltem Wasser bespritzen oder

mit einer Peitsche leicht schlagen. Dabei schreit er „gehe weg“ (kg. *ket*) und „gehe heraus“ (kg. *čyk*).³⁷ Es hilft auch, wenn die Anwesenden mitschreien und dabei Lärm machen, um den Geist zu verjagen. (ebd. S. 97–99).

6.1.1 Die ersten Handlungen nach der Geburt

Nachdem das Kind auf die Welt gekommen ist, muss seine Nabelschnur durchtrennt werden (kg. *kindik kesüü*). Die Aufgabe sollte von einer gut erzogenen, fruchtbaren Frau durchgeführt werden, die bereits viele Kinder zur Welt gebracht hat, die alle überlebt haben. In manchen Fällen macht es auch die *émči*, welche die Frau bei der Geburt unterstützt hat (Abramzon 1949: 100). Das Durchtrennen der Nabelschnur verbindet die Person mit dem Ort, wo es geschieht und macht es zum „Geburtsort“, an dem man nach dem Tod begraben werden sollte. Zum Geburtsort sagt man im Kirgisischen auch „der Ort, an dem die Nabelschnur durchgeschnitten wurde“ (kg. *kindik kesken žer*) oder „der Ort, an dem das Blut der Nabelschnur abgebunden wurde“ (kg. *kindik kanyu buugan žer*) (Judachin 1965: 387).

Das Durchtrennen der Nabelschnur läuft folgendermaßen ab: Die durchführende Person schmiert sich zunächst ihre Hand mit Butter ein. Danach wird die Nabelschnur etwa ein Finger breit vom Bauch des Kindes mit einem Wollfaden abgebunden und unweit dieser Stelle mit einer Rasierklinge oder einem Messer durchtrennt. Anschließend wird die kleine Wunde des Kindes mit einem weißen Stück Stoff umwickelt, während man die Worte spricht „Das ist nicht meine Hand, es ist die Hand von Mutter Umaj“ (Abramzon 1949: 100). Die Frau, die die Nabelschnur durchtrennt, nennt man *kindik éne*, Mutter des Nabels. Sie wird oft dafür beschenkt, zu Familienfeiern eingeladen, geehrt und vom Kind wie seine eigene Mutter geschätzt (vgl. Abramzon 1949: 100; Fiel’strup 2002: 65).

Zum ersten Mal wird das Neugeborene in leicht gesalzenem Wasser gewaschen und anschließend in saubere, alte Tücher gewickelt. Am dritten Tag wird das Kind erneut in Salzwasser gewaschen und ihm wird das „Hundehemd“ (kg. *it köjnok*) angezogen, das in manchen Fällen tatsächlich zuerst einem Hund übergeworfen wurde (vgl. Abramzon 1949: 101; Karmyševa und Gubaeva 2006: 155). Der Stoff für dieses Hemd kommt von einem alten Mann oder einer Frau, die viele Kinder haben, welche glücklich aufwachsen. Das Salz macht das Kind fest und standhaft (kg. *bek*), während die alten Stoffe es für böse Geister unattraktiv machen und es am Leben erhalten sollen (Abramzon 1949: 101). Zudem bergen diese Stoffe die Eigenschaften der Träger in sich, die sich die Person einverleiben soll. Bevor es zum

³⁷ Entsprechend kirgisischen Vorstellungen entstehen manches Leid und Unglück durch das Eindringen von Kälte, des bösen Blicks und böser Geister in den Körper. Diese müssen wieder herausgezogen bzw. nach draußen befördert werden (kg. *čyguu*), damit der Kranke geheilt wird.

ersten Mal an die Mutterbrust gelegt wird, gibt man dem Kind Butterschmalz (kg. *sary maj*), was dem Kind ebenfalls Stärke verleihen soll (ebd. S. 101). Auch heute verabreicht man den Kindern nach der Geburt immer wieder Butter, um es gesünder und widerstandsfähiger zu machen. Anschließend dürfen das Kind nur „reine“ Frauen mit einem „guten“ Herz, die bereits viele Kinder erzogen haben, auf den Arm nehmen.

Während das Neugeborene behandelt wird, muss die Mutter die Nachgeburt (kg. *ton*) abstoßen. Diese wird in ein Stück Filz oder Stoff gelegt und auf dem Hof der Familie vergraben. Manche Leute legen der Nachgeburt Weizenkörner und einen Schafsknochen bei, damit die Frau weiterhin Glück und Kinderreichtum erfährt (ebd. S. 101).³⁸ Karmyševa & Gubaeva schreiben, dass die im nördlichen Tadschikistan lebenden Kirgisen die Plazenta meist Hunden vorgeworfen haben, damit diese sie essen (Karmyševa und Gubaeva 2006: 151). Das sollte der jungen Mutter Kinderreichtum sichern. Eine weitere Deutung ist, dass der Geist des Kindes nun dem Hund gehört und so nicht mehr von *albarsty* verfolgt werden kann (ebd. S. 150–151). Während meiner Feldforschung bin ich nicht auf vergleichbare Deutungen gestoßen. Baktygul ėže, eine der Dorfkrankenschwestern, erzählte mir lediglich, dass man die Nachgeburt vergraben sollte, damit sie nicht an Hunde gerät. Sie könnten damit auf Menschen abgerichtet werden.

Wenn die Nachgeburt (kg. *ton*) nur langsam herausgeht, heißt es, dass böse Geister den Ablauf stören, sodass man mit Ritualen nachhelfen muss. Dazu geht ein Mensch um die Jurte und schlägt in einen Kornmörser, um die Geister zu vertreiben (Fiel'strup 2002: 65). Abramzon schreibt, dass man die Bauchmuskulatur der Gebärenden anzustrengen versucht, um die Nachgeburt zu beschleunigen. Dafür legt man zum Beispiel ein Ende der Schnur, die den Filz am oberen Teil der Jurte befestigt, der Frau in den Mund, um bei ihr einen Brechreiz auszulösen und die Nachgeburt zu befördern. Während der Feldforschung wurde mir auch die Variante erzählt, dass man zum gleichen Zweck der Frau eine ihrer Haarsträhnen weit in den Mund hineinlegen kann (Abramzon 1949: 101).

Wie das Beschriebene verdeutlicht, stellte die Einwirkung von bösen Geistern und unreinen Menschen die größte Gefahr für Gebärende und Neugeborene dar. Neben der Geburtsspezialistin *ëmči* durften deswegen nur „gute“ Menschen und nahe Verwandte an der Geburt teilnehmen. Falls es notwendig wurde, hat man den/die Spezialisten/in *kuuču* gerufen,

³⁸ Insbesondere die Verbindung der Person mit seinem Geburtsort durch das Durchtrennen der Nabelschnur wirft auch die Frage nach dem Zusammenhang Person – Plazenta – (Geburts-)Ort auf. Meine Fragen brachten dazu leider keine Ergebnisse, da die meisten Frauen nicht wussten, was mit der Nachgeburt im Krankenhaus passiert. Die Vorstellung, dass das Vergraben der Nachgeburt die Fruchtbarkeit der Frau beeinflussen kann, scheint darauf hinzudeuten, dass die Plazenta mit der Mutter und die Nabelschnur mit dem Kind assoziiert wird.

um böse Geister zu vertreiben. Die Anwesenden können der Gebärenden Hilfestellung und psychische Unterstützung leisten – der Verlauf und der Ausgang der Geburt scheinen allerdings „höheren Kräften“ (Gott, Ahnengeister) zu obliegen. Hat die Frau während der Schwangerschaft gebetet, sich an die Essens- und Handlungstabus gehalten und die Position des Kindes im Bauch vor der Geburt „berichtigt“, so müsste auch die Geburt einfach verlaufen und das Kind gesund zur Welt kommen.

Im Sinne der Übergangsrituale nach van Gennep (vgl. van Gennep et al. 2005: 47–55), spitzen sich die Handlungen während der Schwangerschaft nach und nach zu und erreichen ihren Höhepunkt bei der Geburt, die eine Schwellenphase darstellt. Mit der Geburt beginnt eine neue Phase, bei der man sich zunehmend auf das Neugeborene und dessen Zukunft konzentriert und es unmittelbar in rituelle Handlungen einbindet. Durch Waschen in Salzwasser, das Verabreichen der Butter und Anziehen des Hundehemdes, versucht man dem Säugling Stärke und Widerstandskraft für die ersten Wochen seines Lebens zu geben. Während der Schwangerschaft standen eher die Mutter und ihr Verhalten im Mittelpunkt ritueller Handlungen, über die man auf die Entwicklung des Kindes Einfluss nahm. Beide wurden als eine Einheit gesehen, die nach und nach voneinander getrennt und langsam in den sozialen Alltag integriert wird, wie ich im Folgenden noch zeigen werde.

6.2 Geburt im biomedizinischen Kontext

Die Geburt findet heute zu 90 % in Krankenhäusern oder medizinischen Betreuungspunkten (kg. *ÜDT*, russ. *GSV*)³⁹ mit einer Entbindungsstation (kg. *töröt-üjü*, russ. *rodil'noe otdelenie*) statt, die Patienten aus einem definierten Einzugsgebiet betreuen.⁴⁰ Gebärende aus Tosor fahren entweder in die GSV nach Tamga oder, im Falle von Erstgebärenden und bei Geburten mit erwarteten Komplikationen, ins Bezirkskrankenhaus nach Pokrovka. In Tamga sind es ausgebildete Hebammen, die die Geburten leiten; in Pokrovka betreut eine Gynäkologin unter Assistenz mehrerer Hebammen die Geburten. Die Vorgänge während der Geburt im modernen Kyrgyzstan stellen in gewisser Weise einen Bruch mit traditionellen Geburtspraktiken dar, da sie im biomedizinischen Kontext stattfinden und auf biophysiolgischem Wissen beruhen.

³⁹ Das Akronym GSV steht für *Gruppa Semejnyh Vračej* (kg. *üj-bülölik daarygerler tobu*) und bedeutet wörtlich übersetzt „Gruppe von Hausärzten“. Hier findet man einen Familienarzt, mehrere Krankenschwestern und Laborpersonal, die als erste Anlaufstelle für jegliche Beschwerden dienen.

⁴⁰ Diese Strukturen wurden mit der Sowjetisierung des Landes geschaffen, wobei ein staatlich kontrolliertes und finanziertes Gesundheitssystem aufgebaut wurde, das auch die Geburtshilfe umfasst (vgl. Meinmanaliev et al. 2005: 12–16). Nach der Unabhängigkeit kamen internationale Sponsoren und NGOs ins Land, die das Medizinsystem wiederum nach westlichen Vorbildern, v.a. Familienmedizin, umgestaltet haben.

Obwohl die Geburt heute im biomedizinischen Kontext stattfindet, gibt es auch Überschneidungen und Parallelen zu traditionellen, ritualisierten Handlungen. Der gesamte Ablauf weist Strukturen eines Übergangsrituals auf (vgl. van Gennep et al. 2005: 47–55; Nadig 1998). So gibt man der Frau zwischen der 30.–32. Schwangerschaftswoche (8 bis 10 Wochen vor dem Entbindungstermin) die „Wechselkarte“ (russ. *obmennaja kartočka*) nach Hause mit. Darauf sind alle Kontrolluntersuchungen und Arztbesuche während der Schwangerschaft verzeichnet, die für die Entbindung notwendig sind (vgl. auch Ignatovskaja 23.05.2006). Dieser Vorgang markiert eine Loslösung der Schwangeren aus dem gewohnten Schwangerschaftsalltag. Beim letzten Kontrollbesuch wird der Schwangeren nahe gelegt, in der kommenden Woche eine Tasche für die Entbindung vorzubereiten, damit alles griffbereit steht, wenn die Wehen einsetzen. In der Tasche befinden sich Wechselkleidung und Pflegeartikel für Mutter und Kind, Tagesmantel, Hausschuhe usw. (vgl. ebd. S. 20–21). Diese Handlungen entsprechen der Loslösungsphase eines Übergangsrituals.

Auch die Männer bereiten sich auf die bevorstehende Geburt vor, indem sie einen Benzinkanister beiseite stellen und ein Auto für die Fahrt zum Krankenhaus organisieren. Dies ist notwendig, da man nicht auf Kleinbusse angewiesen sein möchte, die sehr unregelmäßig zwischen den Ortschaften verkehren. Folgendes berichtete mir der Mann von Anara, als ich ihn fragte, wie er und seine Frau zur Geburtstation fahren werden:

„Wir werden mit einem Auto fahren. Viele meiner Freunde haben Autos, das ist kein Problem. Ich werde fünf Liter Benzin kaufen, die ich im Schuppen bereitstellen werde. Wenn es soweit ist, gehe ich zu einem meiner Freunde. Da ist es egal, ob ich tagsüber oder nachts ankomme. Unser Nachbar ist ein guter Freund, ihn kann ich jederzeit fragen. Wir haben drüben auch einen, der Benzin verkauft. Zu ihm kann man auch nachts gehen und klopfen, er macht dann auf.“

6.2.1 Ablauf einer biomedizinischen Geburt

Während meiner Feldforschung haben meine Gasteltern und ich einen Ausflug zur Geburtsstation nach Tamga gemacht, wo sie einige Mitarbeiter kennen. Dort konnte ich mit der betreuenden Familienärztin und zwei Hebammen sprechen, die an diesem Tag Dienst hatten, und mir die Entbindungsstation anschauen. Folgende Beschreibungen basieren hauptsächlich auf den Gesprächen mit dem Personal in Tamga.

Sobald die Wehen einsetzen, wird die Frau von ihrem Ehemann, manchmal in Begleitung der Schwiegereltern, zur Entbindungsstation gefahren. Dort wird sie von den Hebammen in Empfang genommen, die ihren Blutdruck, Temperatur sowie Beckenumfang messen. Sie zieht sich einfache Baumwollkleidung an und kann sich für die erste Zeit frei in den Räumlichkeiten bewegen, bis die Wehenfrequenz zunimmt. Die Begleitpersonen warten in

dieser Zeit auf dem Hof der Medizinstation. Die Hebammen erklären mir, dass sich in den letzten Jahren, mit dem Einfluss der westlichen Medizin und Medien, die Vorstellungen geändert haben und die Ehemänner oder andere Begleitpersonen heute bei der Geburt anwesend sein dürfen. Dies würde allerdings eher in Städten in Anspruch genommen, wo die Menschen weniger an Traditionen haften.

Mitten im Geburtsraum befindet sich ein Kreisbett, das von Medikamentenschränken, Waschbecken, einem Behandlungstisch und Heizkörpern umgeben ist. Die Geburt findet ausschließlich auf dem Kreisbett statt. In den letzten Jahren kamen alternative Geburtspositionen auf, die u. a. an die „Tradition der Großmütter“ anknüpfen, bei der die Gebärende kniet. Doch hier in Tamga, so die Hebammen, habe man nicht die Bedingungen und nicht den Platz dafür. Kommt das Kind zur Welt, wird zunächst die Nabelschnur behandelt, d. h. sie wird 1–2 cm vom Nabel entfernt abgeklemmt, mit einem Seidenfaden abgebunden und durchgetrennt. Danach legt man das Kind zum ersten Mal an die Brust der Mutter, bis die Nachgeburtswunden einsetzen. Die Hebammen waschen anschließend das Kind, messen sein Gewicht und Größe und wickeln es in sterilisierte, aufgewärmte Tücher ein. Die Nachgeburt wird heute, im Gegensatz zur früheren Tradition, auf dem Gelände der Medizinstation in einer dafür vorgesehenen Grube keimsicher entsorgt.

Jetzt kann die frohe Nachricht dem wartenden Vater und den Schwiegereltern verkündet werden. Manche teilen ihre Freude (kg. *süjün*), vor allem wenn es sich um ein lang ersehntes Kind oder einen Sohn handelt, mit den Hebammen oder dem anwesenden Personal auf der Medizinstation. Es werden Süßigkeiten und Getränke gekauft, man stößt mit den Anwesenden an, die Glückwünsche für die Frau und das Kind aussprechen. Diese ritualisierte Art seine Freude zu bekunden, nennt man *žentek* und wird von mir im Folgenden behandelt. Mutter und Kind verbleiben weitere drei bis vier Tage in der Entbindungsstation, wohin ihre Verwandten täglich Verpflegung bringen. Die Familie kehrt derweil zurück nach Hause, wo die Freude über den Nachwuchs und die Feierlichkeiten fortgesetzt werden.

6.3 Vergleich der beiden Wissenssysteme

Wie Abramzon treffend bemerkt, stellt die Geburt den Höhepunkt aller Sorgen, Ängste und Hoffnungen der Familienangehörigen dar, und deren Ausgang entscheidet vieles über die Zukunft und das Glück der gesamten Familie (Abramzon 1971: 264). Um die Gebärende bei diesem Prozess zu begleiten und zu seinem Erfolg beizutragen, finden sich in der Jurte neben der Geburtsspezialistin *émči* nur erfahrene, gute Frauen sowie ihr Ehemann. Von diesen Personen weiß man, dass sie gute Absichten der Gebärenden gegenüber hegen und durch ihre

positiven Eigenschaften das Überleben der Mutter und des Kindes fördern. Hierzu dient die Berufung auf die Heilkräfte von Mutter Umaj, die bei der Durchtrennung der Nabelschnur ausgesprochen werden und die Beziehung zwischen der kosmischen Domäne und dem Kind aufbauen, um es vor schlechten Einflüssen und bösen Geistern zu beschützen. Wie im Falle der Schwangerschaft stehen sich beim Geburtsprozess zwei Lager an sozio-kosmischen Beziehungsebenen der Person gegenüber. Auf der einen Seite gibt es böse Geister, die versuchen, der Gebärenden und dem Säugling Schaden zuzufügen, und auf der anderen Seite die Schutzpatronin Mutter Umaj, die beide vor diesen Einflüssen bewahren soll. Auch die anwesenden Personen werden nach ihren sozialen und moralischen Qualitäten ausgesucht, die Stärke und Widerstandskraft auf Mutter und Kind übertragen sollen.

Bereits in den Kapiteln über Kinderwunsch und Schwangerschaft wurde deutlich, dass Kinder mit übernatürlicher Domäne assoziiert werden und bis zur Geburt unter dem Einfluss von Gott und Geisterwelt stehen. Während der Geburt sind es vor allem die bösen Geister *albarsty*, *kara basuu* und *žin*, die das Überleben der Mutter und des Kindes gefährden können. Auch die Anwesenheit des Spezialisten *kuuču* während der Geburt verdeutlicht zum einen den Einflussbereich der Geister auf die Person, zum anderen die Bedeutung eines erfolgreichen Geburtsausganges für die Familie.

Mit dem Ausbau der medizinischen Versorgung während der Sowjetzeit löste die Biomedizin traditionelle Vorstellungen und Praktiken im Zusammenhang mit der Geburt ab oder ließ sie zumindest in den Hintergrund treten. Die Geburt scheint einerseits herausgelöst zu sein aus den Vorgängen zwischen der Schwangerschaft und den Ritualen im Laufe des ersten Lebensjahres, in denen Personen in ein Netz von sozialen und kosmischen Beziehungen eingebettet sind. Obwohl mir viele Frauen über Komplikationen bei der Geburt berichteten, erwähnte beispielsweise niemand, dass die Komplikationen aufgrund der Anwesenheit von bösen Geistern auftraten. Die Überführung der Gebärenden in ein biomedizinisches Wissenssystem scheint sogar den Übergangscharakter des Geburtsvorgangs an sich zu verstärken, auf den die Mutter und ihre Familie kaum Einfluss haben. So konzentrieren sich die Mutter und ihre Angehörigen auf das Befolgen von Essensvorschriften und Handlungstabus, auf das „richtige“ Tun, um zur Entwicklung eines gesunden Kindes und einer einfachen Geburt beizutragen. Andererseits setzt nach der Geburt, der Trennung zwischen Mutter und Kind, ein Gabentauschsystem ein, das auch das medizinische Personal in das soziale Beziehungsnetz der Familie integriert. Damit werden die beiden Wissenssysteme einander näher gebracht, während die Wertevorstellungen (schnelle und einfache Geburt, Stärke und Widerstandskraft des Säuglings) beide Systeme durchdringen.

Dies geschieht insbesondere durch die Handlungen der Familienangehörigen der Mutter, für welche die Grenze nicht so scharf zu verlaufen scheint, wie ich sie oben zu Analysezwecken gezeichnet habe. Meinen Erfahrungen nach ist es eher das Medizinpersonal, das diese Trennung zwischen den Wissenssystemen aufrechterhält und dabei betont, dass neben der Biomedizin auch die „traditionellen“ Rituale eine wichtige Rolle für die Entwicklung des Kindes spielen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Geburt ist die Verankerung des Kindes an den Ort, an dem seine Nabelschnur durchtrennt wurde. Dies schafft eine Bindung der Person an das Land seines Vaters und seiner Vorfahren, wo sie nach dem Tod begraben werden sollte. Der Sammelband von Aitpaeva geht Verbindungen zwischen Personen und dem Land nach, auf dem sie geboren und aufgewachsen sind (vgl. Aitpaeva et al. 2009: 125–126). Hier werden dem Land besondere Eigenschaften oder Kräfte (enthalten in Wasser, Bäumen, Tälern und Feldern) zugeschrieben, die über das Trinken von Wasser auf die dort lebenden Personen übergehen und deren Talent als Schriftsteller, *manasči* (Rezitator des Epos Manas) usw. prägen. Wenn aus einer Gegend viele Menschen mit einer besonderen Begabung stammen, so sagt man über sie, dass sie das gleiche Wasser getrunken haben (kg. *ičken suulary bir émespi*) (ebd. S. 125). Diese Bindung der Person an das Land seiner Vorfahren wird unabhängig von dem Geburtsvorgang hergestellt.

Das Fallbeispiel über die Geburt von Roland im folgenden Kapitel wird nochmals die Handlungen verdeutlichen, die die Geburt heute umrahmen. Daraus wird ersichtlich, dass die beiden Wissenssysteme ineinander greifen und in den Geburtsprozess integriert werden. Die Analyse der Namensgebung und des Geburtsfestes *žentek*, die an die Geburt anschließen, erfolgt im folgenden Kapitel.

6.4 Geburt von Roland

In August 2008 brachte meine Gastschwester ihren zweiten Sohn zur Welt. Es war eine lange und anstrengende Geburt und die Vorwehen dauerten drei Tage lang. Baktygul *éže* (Dorfkrankenschwester) und meine Gastmutter beschlossen damals, meine Gastschwester zunächst zuhause zu lassen und gemeinsam über ihr Wache zu halten. Die beiden blieben die gesamte Nacht wach und beruhigten meine Gastschwester immer wieder, während Baktygul *éže*, die ausgebildete Hebamme ist, die Öffnung des Geburtskanals kontrollierte. Am Morgen wurde meine Gastschwester schließlich zur Geburtsstation nach Tamga gefahren, wo sie von den Hebammen in Empfang genommen wurde.

Baktygul ěže und meine Gastmutter blieben vor der Geburtsstation auf dem Hof sitzen, während mein Gastbruder im Auto wartete. Die Wehen dauerten so lange an, dass meine Gastmutter auf der Bank einschlieĝ – als sie aufwachte, saĝ Baktygul ěže nicht mehr neben ihr. Da sie sich Sorgen machte, beschloss sie in den Kreissaal zu gehen. Da Baktygul ěže älter war, blieb den Hebammen nichts anderen übrig, als ihre Patientin der erfahrenen Krankenschwester zu überlassen. Sie erkannte bald, dass das Kind mit dem Kopf gegen das Steiĝbein stößt und deswegen nicht herauskommt. Meine Gastschwester sollte sich hinknien und an einer Stange festhalten, während Baktygul ěže mit ihrem Knie gegen das Steiĝbein stieĝ. Daraufhin verspürte sie eine Erleichterung, und nach mehreren Wiederholungen der Prozedur kam ihr zweiter Sohn zur Welt. Hierzu betonte meine Gastmutter, dass man einen Kaiserschnitt hätte machen müssen, wäre Baktygul ěže nicht in die Geburtsstation hineingegangen.

Etwa zur gleichen Zeit war mein Gastvater das Warten leid und beschloss ebenfalls zur Geburtsstation zu fahren. Er ging zu Prof. Dr. Roland Hardenberg, der zu dieser Zeit eine Feldforschung in Tosor durchführte und ein enger Freund der Familie ist, um mit ihm gemeinsam nach Tamga zu fahren. Als die beiden in Tamga ankamen und Prof. Hardenberg gerade seinen Fuß aus dem Auto setzte, wurde das Kind geboren und begann zu schreien, wie mein Gastvater erzählte. In dem Moment hat mein Gastvater beschlossen, dass sein Enkelsohn Roland heißen und ein ebenso gebildeter, guter Mann werden und die Welt bereisen sollte, wie Prof. Hardenberg.

Zur Feier der Geburt wurde ein kleines Fest (kg. *ĝentek*) vor Ort veranstaltet, durch das man die Freude über die Geburt des Kindes bekundete. Meine Gastmutter und Prof. Hardenberg kauften Süĝigkeiten, Wodka sowie Saft und feierten gemeinsam mit Baktygul ěže und den Hebammen, wodurch sich meine Gastfamilie bei ihnen bedankte. Es wurden Wünsche für die Gesundheit und das Wohlergehen des Kindes, seiner Mutter und der gesamten Familie gesprochen.

7. Übergangsfeste und Rituale nach der Geburt

In diesem Kapitel beschäftige ich mich mit der Frage, welche Beziehungen zur sozialen und kosmischen Ebene der Weltordnung die Person im Laufe des ersten Lebensjahres konstituieren und zeige dabei die Veränderungen zu den vorhergehenden Phasen auf. Hierzu werde ich Rituale und Übergangsfeste analysieren, in denen zum einen diese Beziehungen deutlich werden und zum anderen sich wichtige kulturelle Werte widerspiegeln. Bis zur Geburt wird die Person mit der übernatürlichen Welt assoziiert, deren Einfluss sie nach und nach entzogen und in die soziale Welt integriert werden muss. Daraus wird auch ersichtlich, dass die Menschlichkeit und Eigenständigkeit einer Person erst mit Hilfe einer Reihe von Ritualen und Festen gesellschaftlich hergestellt wird. Die Beziehungen zur sozialen und kosmischen Umwelt, die ich in vorhergehenden Kapiteln beschrieben habe, wirken auch weiterhin auf die Person. Mit zunehmendem Alter kommen allerdings soziale Beziehungen hinzu, die auch auf die Eigenschaften der Person, ihren Körper und ihren Lebensweg Einfluss nehmen und sie mit erstrebenswerten menschlichen Qualitäten ausstatten. Gesundheit, Standfestigkeit, Wohlstand und Glück sind dabei Werte, die einen hohen Stellenwert in den Ritualen und im Leben eines Menschen einnehmen.

Karmyševa und Gubaeva haben bei ihrer Untersuchung von Schwangerschaft, Geburt und Sozialisation eines Kindes in die Gemeinschaft festgestellt, dass die Rituale nach der Geburt zwei Ziele verfolgen (Karmyševa und Gubaeva 2006: 153–154). Zum einen geht es darum, das Neugeborene vor dem Einfluss von bösen Geistern und dem bösen Blick zu schützen und es gesund und standhaft zu machen. Dieser Aspekt wird insbesondere bei der Namensgebung und den ersten vierzig Tagen nach der Geburt deutlich, während derer sich Mutter und Kind aus dem öffentlichen Leben zurückziehen. Zum anderen begleiten die Rituale das Kind auf seiner Entwicklung von einem Lebensstadium in das nächste und machen es zu einem sozialen Wesen. Diese Zielsetzung trifft sowohl auf das Geburtsfest, die *kyrky*-Rituale, das Fest um das Kind in die Wiege zu legen als auch das *tušoo toj*, das Fest zu den ersten Schritten des Kindes, zu. Diese Übergangsrituale entziehen die Person allmählich dem Einfluss der kosmischen Domäne und machen aus ihr ein menschliches und soziales Wesen. Weiterhin wird bei den Festen, die die Rituale begleiten, deutlich, dass die Person als ein Teil einer größeren sozialen Gemeinschaft verstanden wird.

7.1 Namensgebung

Nach der Geburt versucht die Familie auf die Entwicklung des Kindes Einfluss zu nehmen, wobei es hierzu institutionalisierte Formen und Rituale gibt. Die Namensgebung (kg. *at kojuu*, wörtl. den Namen stellen) ist eines davon und wird meist unmittelbar nach der Geburt durchgeführt. Traditionell wird der Vorname vom Großvater väterlicherseits, einer Autoritätsperson aus der patrilinealen Familie (z. B. Geschwister des Großvaters), oder einer gebildeten und geschätzten Person gegeben. Wahrscheinlich ergibt sich das aus der Situation, wie im Falle von Roland, wobei man von Schicksal spricht, wenn gerade diese Person zur Geburt zur Stelle war. Jedenfalls sollte es eine glückliche (kg. *baktyluu*, *taalajluu*), redegewandte (kg. *čečen kiši*) Person sein, oder jemand, der viele Kinder hat, der den Namen stellt (Abramzon 1949: 106). Vor allem das erste Enkelkind wird vom Großvater benannt.

Wie Abramzon bereits beobachtet hat, wird der Namensgebung in der kirgisischen Familie ein hoher Stellenwert zugesprochen, da sie Einfluss auf die Person und ihren Lebensweg hat (Abramzon 1971: 264). Jeder Vorname hat eine bestimmte Bedeutung und soll positiv auf das Leben des Neugeborenen wirken. Bei meiner Feldforschung sind mir zwei Formen der Einflussnahme durch die Namensgebung begegnet: Mit dem Namen drückt man einerseits einen direkten Wunsch für die Zukunft des Kindes oder der Familie aus, andererseits lässt man sich von der gegenwärtigen Situation oder äußerlichen Merkmalen des Neugeborenen leiten (vgl. auch Abramzon 1949: 106; Abramzon 1971: 264–265; Fiel'strup 2002: 71–73, 77–78). Man könnte auch sagen, dass insbesondere im zweiten Fall der Name Ausdruck einer Schicksalsfügung ist. Auf diese Weise kommen Vornamen zustande wie *Kyzyl-baš* (Rotschopf), *Karabaš* (Schwarzkopf), *Togolok* (rund, d. h. dickes Kind), *Balta-baj* (Axt-Herr) oder *Kamčy-baj* (Peitsche-Herr) (Abramzon 1949: 107). Auch Orte oder Zeit, an bzw. zu denen das Kind zur Welt gekommen ist, können als Namensbestandteile dienen: *Sajak-kul* (geboren in Gebieten des Sajak-Stammes), *Šaar-kan* (geboren in der Stadt), *Žuma-kadyr* (geboren an einem Freitag), *Boroon-baj* (geboren während eines Schneesturms) (Abramzon 1949: 107).

Mir wurde oft erzählt, dass früher – so liest man es auch bei Fiel'strup (2002: 77) – der Großvater das Kind nach der Geburt auf seinen Arm nahm und aus der Jurte herausging, um sich „draußen“ für einen Namen inspirieren zu lassen. Er schaute sich um, ob ihm etwas an der Natur oder am Dorfleben auffiel, woraus man einen Vornamen ableiten könnte. Er musterte den Säugling nach körperlichen Besonderheiten oder wählte einen Namen entsprechend dem Gedanken, der ihm zuerst kam. Meine Gastmutter meinte, dass man das Kind auch Hündchen (kg. *küčük*) genannt hat, wenn eines gerade vorbeilief. Abramzon

schreibt in diesem Zusammenhang, dass Bezeichnungen von Vögeln und Tieren als Teil des Vornamens dem Säugling Langlebigkeit verleihen sollten (Abramzon 1949: 107). Namen in Verbindung mit Hund wurden als besonders wirkungsvoll angesehen, da sie das Kind abwerteten und auf diese Weise für bösen Blick und Geister unattraktiv machten. Als Beispiele nennt er *It-ajak* (Hundenapf), *It-žebes* (gar der Hund isst nicht) – damit ist gemeint, dass das Kind so schlecht ist, dass es noch nicht einmal von Hunden beachtet wird – und *It-èmer* (er saugte an der Brust eines Hundes) – in diesem Fall hat man das Kind zuvor tatsächlich an die Zitzen einer Hündin gelegt⁴¹ (Abramzon 1949: 107). Weitere Namen, die die wahre Herkunft des Kindes verschleiern sollten, sind: *Kurumšu* (alter Filzteppich), *Dumana* (Bettler), *Kujručuk* (kleiner Schwanz) oder *Tabylidy* (Findling).

Diese Beispiele stellen allerdings Extreme dar und würden ein gänzlich anderes Bild der modernen kirgisischen Gesellschaft zeichnen. Heute wird niemand einen vergleichbaren Vornamen wählen, wie mir versichert wurde, da es „zu Gespött und Gelächter“ führen würde (russ. *ljudi zasmeljut*). Was die Beispiele allerdings verdeutlichen, ist die Idee, dass man mit Hilfe der Namensgebung auch einen Einfluss auf die Person und ihren Lebensweg nehmen kann. Oft drücken Namen deswegen Wohlwollen dem Kind oder seiner Familie gegenüber aus: *Bulbul-sajrat* (Nachtigal singt), *Koj-bagar* (wird Schafshirte), *Kuttuu-baj* (glücklich, glückselig), *Majluu-baj* (reich an Butter), *Kümüš-aj* (Silbermond) (ebd. S. 106). Heute trifft man insbesondere auf Namen, die positive Wünsche für die Entwicklung des Kindes enthalten, wie *Akyl-aj* (Verstand), *Altyn-aj* (goldener Mond), *Taalaj* (Glück), *Kut-bol* (werde glücklich), *Žany-bek* (starke Seele), *Zyldyz* (Stern), *Bakyt* (Glück), *Bek* (stark, kräftig), *Samat* (ewig).

Es gibt eine weitere Gruppe von Vornamen, die etwas genauer über die Familiengeschichte und deren Zukunftswünsche Auskunft geben. Die Namen *Kudaj-bergen* (Gott hat gegeben) und *Sagyn-bek* (Sehnsucht haben) verraten beispielweise, dass man auf das Kind lange gewartet hat. Sterben viele Neugeborene in der Familie, so versucht man mit Vornamen wie *Tokto-sun*, *Tokto-gul*, *Tokto-bibi* (*tokto* bedeutet „bleib stehen!“ oder „es soll aufhören!“), *Ümüt* (Hoffnung) *Turdu-bek* (er ist geblieben), *Tur-sun* und *Tur-gan* (bleibe am Leben!) das Kind am Leben zu erhalten (vgl. auch Abramzon 1949: 107; Fiel'strup 2002: 71). Werden dagegen viele Mädchen hintereinander geboren, wählt man Namen mit dem Stamm *burul-* (drehen, sich umdrehen) wie *Aj-buru* oder *Buruluš*, sowie die bereits oben genannten Vornamen auf *tokto-*, damit das Geschlecht des nächsten Kindes „sich umkehrt“ (vgl. auch

⁴¹ In Kirgizstan gibt es die Vorstellung, dass das Trinken der Muttermilch jede Person zum Kind dieser Mutter macht. Aus diesem Grund dürfen Ehemänner nicht einmal die Milch ihrer Ehefrauen kosten – sie würden dadurch zu ihrem Sohn werden. Dementsprechend wird ein Kind buchstäblich zum Nachkommen einer Hündin, trinkt es von ihrer Milch, womit seine wahre Identität verschleiert wird.

Abramzon 1949: 107). In Kirgizstan begegnet man des Öfteren dem Namen *Bolot* (Eisen; es reicht!), womit eine Reihe von Jungen durchbrochen werden soll oder keine weiteren Kinder kommen sollen. Meine Gastmutter erzählte mir einst, dass es in Tosor einen Mann namens *Ondon-bek* (von zehn ein Starker) gibt, der neun ältere Schwestern hat. Auch der Name des älteren Sohnes meiner Gastschwester, *Ak-žol* (weißer Weg), hat eine besondere Bedeutung für die Familie in Tosor, wie sie mir erzählte:

„Den Namen für Akžol hat unser Vater ausgesucht. Es war das erste Enkelkind, das so nah bei den Großeltern leben sollte. Die früheren Enkel standen näher zu den Großeltern mütterlicherseits und leben weit entfernt in Russland. Mit Akžol (weißer Weg) sollten mehr Enkelkinder nach Tosor und zu ihren Großeltern geführt werden.“

Wie die Beispiele oben zeigen, üben Vornamen einen Einfluss auf die Person und deren Lebensweg aus. Die Eigenschaften, die im Namen enthalten sind, verkörpern sich in dem Träger und machen ihn reich, stark, schön, glücklich usw. Der Name soll allerdings mit Bedacht ausgesucht werden, da es sich auch negativ auf die Person auswirken kann. Man nennt das Kind nicht *Manas*, *Semetej* oder nach anderen berühmten Persönlichkeiten, da die Größe und Bedeutung des Namens auf das Kind „drücken“ könnte (russ. *davit'*)⁴² und es häufig krank werden würde. In Tosor habe ich z. B. eine Frau namens *Kanykej*⁴³ kennen gelernt, über die ihre Schwägerin (HBew) sagte, dass ihr Name zu schwer sei und sie ihn nicht tragen könne.

Die Namensgebung ist eine der ersten Möglichkeiten, um nach der Geburt auf den Lebensweg einer Person bis zu einem gewissen Grad Einfluss zu nehmen und sie vor bösen Geistern zu schützen. In manchen Namen spiegeln sich die Individualität oder besondere körperliche Merkmale eines Kindes. Der Vorname kann aber auch bis zu einem gewissen Grad Aussagen über die Familiengeschichte treffen. Im Folgenden Kapitel soll gezeigt werden, wie Mutter und Kind in den ersten Monaten nach der Geburt vor negativen Einflüssen aus der sozio-kosmischen Umwelt geschützt und mit Stärke und Widerstandskraft ausgestattet werden.

7.1 Die ersten vierzig Tage nach der Geburt

Die ersten vierzig Tage nach der Geburt stellen eine Isolationsphase für Mutter und Kind dar, während der beide noch als geschwächt angesehen werden und aus diesem Grund die Öffentlichkeit meiden sollten. „Die Mutter soll sich erholen und zu Kräften kommen, alles soll auf den rechten Platz kommen“ erklärte mir Gulnara in einem Interview. Während dieser Zeit sollten beide das Haus und den Hof nur für notwendige Erledigungen, beispielsweise

⁴² Den kirgisischen Begriff habe ich leider nicht herausfinden können.

⁴³ Dritte Ehefrau von Manas hieß *Kanykej*. Sie brachte seinen einzigen Sohn *Semetej* zur Welt.

Kontrollbesuche in der Medizinstation, verlassen und keinen Besuch empfangen. Zudem sollte die Mutter während dieser Zeit keine schweren Arbeiten verrichten und keinen Geschlechtsverkehr haben. Das Neugeborene schützt man insbesondere vor dem Blick Fremder oder Menschen, von denen man weiß, dass sie ein „starkes“ Auge (kg. *közü žaman*) haben. Besuchen solche Personen das Haus der Eltern oder Großeltern, bleibt die Mutter mit dem Kind in ihrem Zimmer oder, sollte sie Tee oder Essen servieren müssen, lässt sie das Kind solange in ihrem Zimmer bis der Gast wieder aufbricht. Wie strikt man sich an diese Vorschrift hält, hängt allerdings von den Einstellungen der Mutter und ihrer Familie ab, von ihren früheren Erfahrungen oder dem Gesundheitszustand des Kindes.

Abramzon schreibt, dass die ersten vierzig Tage im Leben eines Neugeborenen *kyrk kün* heißen. Sie gelten als besonders gefährlich für das Kind, und es sollte während dieser Zeit insbesondere vor bösen Geistern geschützt werden (Abramzon 1949: 119). Während der ersten Tage brannte in der Jurte rund um die Uhr das Feuer und ein großes Messer lag neben der Wiege, um böse Geister abzuschrecken. An der Wiege befestigte man Schutzamulette (kg. *tumar*) und hielt die Feueröffnung der Jurte ab dem Einbruch der Dunkelheit geschlossen, damit die Sterne das Kind nicht sehen. Das war notwendig, damit die Augen des Kindes nicht zu schmerzen beginnen (ebd. S. 123). Während dieser Zeit nähte die Mutter zudem oft die Kleidung für das Kind (ebd. S. 119).

Neben dem eingeschränkten Aktionsradius von Mutter und Kind gibt es auch einige Essensvorschriften für die Mutter, deren Körper durch die Schwangerschaft und Geburt „kalt“ (kg. *suuk*) geworden ist. Um die verlorene Hitze (kg. *ysyk*) wieder aufzufüllen und schneller zu Kräften zu kommen, sollte die Frau viele warme, reichhaltige Speisen essen, insbesondere Fleisch, Fleischbrühe (kg. *šorpo*) und Butter. Die Dorfkrankenschwestern empfehlen im Laufe der ersten Monate auch den Neugeborenen immer wieder Butter zu geben, um sie zu stärken (vgl. auch Karmyševa und Gubaeva 2006: 152). Als meine Gastschwester mit ihrer Tochter aus dem Krankenhaus entlassen wurde, servierte ihr ihre Schwiegermutter drei Tage lang Schafsbrühe mit Kartoffeln und reichlich Brot. „Als ich am dritten Tag nur Tee haben wollte, da brachte mir unsere Mutter eine große Suppenschüssel Tee, worin viel Butter und Zucker aufgelöst war. Dazu noch viel Brot“ erzählt sie. „Nach der Schwangerschaft muss eine Frau sich schnell erholen und deswegen vor allem viel Fleisch und Butter essen“ fügt meine Gastmutter hinzu. Obst, Gemüse und Milchspeisen sind ebenfalls gut nach der Geburt, erzählte meine Gastschwester. Teigwaren sollte man dagegen nicht zu sich nehmen.

Die Zahl vierzig kommt in Gesellschaften und Traditionen des Judentums, Christentums und Islams vor und repräsentiert oft die Zeit des Wartens, Vorbereitens, Entzugs oder Übergangs. Vierzig Tage nach der Geburt eines Kindes zählen auch in kirgisischen Vorstellungen zu der liminalen Phase, während welcher der Aktionsradius von Mutter und Kind auf das Haus und den Hof beschränkt ist, die als ein besonderer Schutzraum vor äußeren Einflüssen angesehen werden können. Die Speisen, die die Mutter zu sich nimmt, d. h. Fleisch und Butter, symbolisieren Stärke, die in ihrem Körper reproduziert werden soll. Aus dem gleichen Grund wird auch dem Neugeborenen Butter im Laufe der ersten Monate verabreicht. Das Kind sollte während dieser Zeit vor schädlichen Einflüssen aus der sozialen und kosmischen Umwelt geschützt werden, wobei in dieser Phase noch sehr viele Kategorien von menschlichen und übernatürlichen Wesen eine Gefahr für ihn darstellen. Diese Zurückhaltung ändert sich allmählich im Laufe des ersten Lebensjahres, wobei die *kyrky*-Rituale dabei den Anfang setzten.

7.1.1 *Kyrky*-Rituale

Am vierzigsten Tag nach der Geburt endet die Abstinenzphase für Mutter und Kind und beide dürfen sich vermehrt in der Öffentlichkeit zeigen und Gäste empfangen. Darüber hinaus wird an diesem Tag das Neugeborene gewaschen und seine Haare erstmalig geschnitten (vgl. Abramzon 1949: 119–120; Fiel'strup 2002: 67). Diese Rituale heißen *kyrky*, abgeleitet von der Zahl vierzig (kg. *kyrk*), und bezwecken einen Entzug des Kindes aus der kosmischen Domäne und eine stückweise soziale Integration des Neugeborenen in die Gemeinschaft. Im Verlauf der Rituale wird es mit wichtigen Eigenschaften wie Stärke, Wohlstand und Glück ausgestattet. Das Ritual findet im Haus der Eltern bzw. Großeltern statt, wenn beide Kernfamilien noch gemeinsam wohnen. Wenn es die finanzielle Situation der Familie erlaubt, kann sie Nachbarn und Verwandte einladen und ein größeres Festessen, d.h. mit einem Tieropfer und *boorsok*, veranstaltet werden (Abramzon 1949: 119). Dies passiert heute eher selten und auch Abramzon schreibt, dass man *kyrky* mit dem Ritual zum Legen des Kindes in die Wiege (kg. *beşikke saluu*) verband, um ein größeres Fest für zwei Anlässe feiern zu können (ebd. S. 120).

Im ersten Teil des *kyrky*-Rituals werden dem Kind die Haare geschnitten, die ihm noch im Mutterleib gewachsen sind. Diese nennt man *karyn čač*, d. h. Bauch- oder Mutterleibshaare (vgl. Abramzon 1949: 119; Fiel'strup 2002: 78–79). Die Haare können von einem der Elternteile geschnitten werden, wie Fiel'strup schreibt, oder man bittet einen „guten Menschen“ darum diese Aufgabe zu übernehmen (Abramzon 1949: 119).

Der zweite Teil des Rituals besteht aus dem Waschen des Kindes in vierzig Löffeln warmen Wassers (kg. *kyrk kašik suuga kirintüü*) (Kočkunov 2001: 277; vgl. auch Abramzon 1949: 120; Fiel'strup 2002: 67). Dem Wasser fügt man Salz, einen goldenen Ring und Weizenkörner hinzu, die Stärke, Reichtum und Fruchtbarkeit symbolisieren, und lässt es über den Körper des Kindes laufen, wie meine Gastschwester berichtete. Auf diese Weise sollen die Eigenschaften der im Wasser enthaltenen Gegenstände auf das Neugeborene übertragen werden und sich in seinem Körper und seinem zukünftigen Leben manifestieren. An diesem Tag wird das Hundehemdchen (kg. *it köjnök*) des Kindes, das es bisher trug, ausgezogen und durch ein neues Hemd, das *kyrk köjnök* (Vierzigerhemd), ersetzt (vgl. Abramzon 1949: 119–120; Fiel'strup 2002: 67). Das *kyrk köjnök* näht die Mutter aus vierzig Stoffstücken, die sie zuvor bei älteren erfolgreichen, kinderreichen Leuten aus dem Dorf erbeten hat, was dem Kind Glück und Langlebigkeit verleihen soll. Das Waschen und Umziehen wird von der Mutter oder von *kindik éne* (der Frau, welche die Nabelschnur des Kindes durchgetrennt hat) durchgeführt (Abramzon 1949: 120).

Abramzon und Fiel'strup schreiben, dass man *kyrky* nach Möglichkeit gefeiert, ein Schaf geschlachtet und Gäste eingeladen haben sollte (Abramzon 1949: 119; Fiel'strup 2002: 67). Ist dies nicht möglich, so sollte die Mutter an diesem Tag zumindest vierzig Butterfladen (kg. *maj tokoč*) frittieren und unter Nachbarn und Verwandten verteilen, um das Glück und den Wohlstand der Familie mit anderen zu teilen. Die am Fest anwesenden Gäste machten dem Kind Geschenke wie Tücher, Ringe, Kleidung etc. (Abramzon 1949: 120).

Entsprechend der Analyse der Übergangsrituale nach Arnold van Gennep, interpretiert man rituelle Handlungen nach der Geburt als eine Loslösung des Kindes von seiner vormenschlichen Existenz und eine allmähliche Integration in die soziale Gemeinschaft (vgl. van Gennep et al. 2005: 56–69). Diese Interpretation gilt auch für *kyrky*-Rituale in Kirgizstan (vgl. auch Karmyševa und Gubaeva 2006: 155–156). Durch das Schneiden der Haare und die rituelle Reinigung sollen die Verbindungen des Kindes zu seiner kosmischen Existenz getrennt und durch neue Verbindungen und Eigenschaften ersetzt werden. Diese neuen Beziehungen entspringen der sozialen Ebene und verkörpern positive Eigenschaften, die sich ein Mensch idealerweise im Laufe seines Lebens aneignen sollte. Für das Ausführen der zentralen Aufgaben im Ritual (Schneiden der Haare, Waschen) werden „gute“ und „erfolgreiche“ Menschen ausgewählt, die viele Kinder haben. Entsprechend stammen die vierzig Stoffstücke des Hemdes, das dem Kind an diesem Tag angezogen wird, von ebensolchen Menschen. Über diese Handlungen werden soziale Beziehungen mit vorbildlichen Personen geknüpft und ihre Eigenschaften auf das Kind übertragen. Auf diese

Weise wird das Kind mit sozialen Eigenschaften ausgestattet und der Lebensweg der Person geformt.

7.1.2 *Kyrky*-Rituale heute

Ob *kyrky* heute in der Form durchgeführt wird, wie sowjetische Ethnographen beschreiben (vgl. Abramzon 1949: 119–120; Fiel'strup 2002: 67; Karmyševa und Gubaeva 2006: 155–156), ist eher fraglich. Meine Gastschwestern beispielsweise kannten das rituelle Waschen des Kindes und dessen Bedeutung, haben das Ritual jedoch selber nicht durchgeführt. Andere berichteten mir von der Zurückhaltung von Mutter und Kind während der ersten vierzig Tage nach der Geburt und haben diese eingehalten, sprachen allerdings keine Rituale zur Beendigung dieser Phase an. Es ist möglich, dass die *kyrky*-Rituale am Ysykköl an Bedeutung verloren haben oder nur im kleinen Rahmen praktiziert werden, zu dem ich keinen Zugang hatte. In Tosor schien nur das *tušoo toj*, das Fest für die ersten Schritte des Kindes, eine große Angelegenheit und ein Muss für jedes Kind zu sein. Meine Gastfamilie hat beispielsweise auch ihre Enkelkinder ohne größere Feierlichkeiten in die Wiege gelegt, als sie etwa ein bis zwei Monate alt waren, ohne hierzu ein Fest auszurichten. Damals waren die Mutter, die Großmutter und eine alte Nachbarin anwesend, die einige Wünsche und einen Segen (kg. *bata*) ausgesprochen hat. Für die *kyrky*-Rituale könnte das Gleiche gelten: Sie werden im engsten Familienkreis durchgeführt, ohne dass ihnen nach Außen hin eine größere Bedeutung zugeschrieben wird. So erscheinen sie einer Ethnologin gegenüber nicht besonders erwähnenswert.

Eine mögliche Erklärung für den Bedeutungsverlust von *kyrky*-Ritualen und vom *beşik toj* sind der Arbeitsaufwand und die hohen finanziellen Kosten, die beim Ausrichten eines Festes auf die Familie zukommen. Gleichzeitig fielen einige schamanistisch-religiöse Praktiken sowjetischer Modernisierungspolitik zum Opfer, wie das Verbot von traditionellen kirgisischen Kinderwiegen (kg. *beşik*). Auch die *kyrky*-Rituale könnten als rückschrittlich oder als Aberglaube bezeichnet worden sein und verschwanden hinter den Hofmauern und wurden im kleinen Kreis durchgeführt (vgl. auch Privratsky 2001: 94–98 für andere Rituale, die im Verborgenen stattfanden). Mit der umfassenden medizinischen Versorgung von Schwangeren und Gebärenden durch den Staat, sowie mit sinkender Kindersterblichkeit gerieten sicherlich einige traditionelle Medizinpraktiken in Vergessenheit. Einer modernen Parallele zu den *kyrky*-Ritualen bin ich allerdings begegnet. Während der Schwangerschaft kauft man nichts für das zu erwartende Kind ein. Sobald das Kind jedoch auf der Welt ist, fangen für die Mutter und Schwiegermutter der Gebärenden die Rennerei durch Geschäfte

und Märkte an, um notwendige Kleidung und Pflegeartikel für das Kind zu besorgen. Früher nähte die Mutter während dieser Zeit die Kleidung für das Kind und die Gäste brachten zur Feier weitere Gaben mit.

Bis hierhin habe ich mich hauptsächlich auf die rituellen Handlungen konzentriert, die die Mutter und das Kind vor negativen Einflüssen der sozio-kosmischen Umwelt beschützen und sie mit Stärke und Widerstandskraft ausstatten sollen. Des Weiteren habe ich gezeigt, dass es für die Integration des Kindes in die Gemeinschaft wichtig ist, seine Verbindungen zur kosmischen Ebene zu trennen. In den Ritualen und Festen, die im Folgenden beschrieben werden, erweitere ich diese Perspektive um eine weitere Ebene, die Ebene der Gemeinschaft. Ich werde zeigen, dass die Person als Teil einer größeren Gruppe (Familie, Großfamilie und ihre soziale Netzwerke) verstanden wird: Bei den Festen und Ritualen um *žentek toj*, *bešik toj* und *tušoo toj* geht es neben der Konstituierung einer sozialen und moralischen Person auch um den Wohlstand und Glück der gesamten Familie.

7.2 Festessen und Gaben damit Wohlstand und Glück fließen

Die Geburt eines Kindes stellt ein sehr freudiges Ereignis im Leben einer Familie dar, denn Kinder bringen *yrys* ins Haus, von Gott gegebenen Wohlstand und Glück (vgl. oben). Die Freude über die Geburt eines Kindes kommt in den Ritualen zum Ausdruck, bei denen Gaben gegeben werden, wie in der beschriebenen Geburt von Roland. Dazu gehören die Handlungen um *žentek*, *köründük* und *süjünčü*, bei denen es explizit um die Freude und das Glück im Zusammenhang mit der Geburt geht, die man mit anderen Menschen in der eigenen Umgebung teilen möchte (vgl. auch Kočkunov 2001: 277). In diesem Kapitel werde ich verschiedene Formen des Geburtsfestes beschreiben und dabei zeigen, dass sie eine Aussage über den Status des Neugeborenen in der Großfamilie treffen können. Zudem werde ich darstellen, wie über das Sprechen von Wünschen und Segen bedeutende Qualitäten (Gesundheit, Standfestigkeit, Wohlstand usw.) auf die Person und ihren Lebensweg übertragen werden sollen. Über die Gaben *köründük* und *süjünčü* werden wichtige soziale Beziehungen zwischen dem Kind und seiner Umgebung geknüpft und die Person wird in der Gemeinschaft verankert. Schließlich werde ich zeigen, dass es bei den Handlungen im Zusammenhang mit dem Geburtsfest nicht ausschließlich um die Person, sondern auch um die Gemeinschaft geht, in der Wohlstand und Glück umverteilt und reproduziert werden.

7.2.1 *Žentek toj* – das Fest zur Geburt eines Kindes

Žentek ist ein Festessen, das zur Geburt eines Kindes für die im eigenen Dorf lebende Verwandtschaft, Freunde und Nachbarn veranstaltet wird. Die Feierlichkeiten finden im Laufe der ersten Woche nach der Geburt statt, während Mutter und Kind sich noch im Krankenhaus befinden. Die Größe des Festes hängt dabei von der Bedeutung des Nachwuchses für die Familie und ihrer finanziellen Situation ab (vgl. auch Abramzon 1949: 103; Abramzon 1971: 264; Karmyševa und Gubaeva 2006: 152; Fiel'strup 2002: 66). Handelt es sich bei dem Neugeborenen um den ersten, gar einen lang ersehnten, Sohn der Familie, so gibt sie zu diesem Anlass ein *žentek toj*⁴⁴, ein großes Festessen, zu dem Verwandte von Nah und Fern eingeladen werden. Das Fest findet in diesem Fall nach der Entlassung von Mutter und Kind aus dem Krankenhaus statt, sobald beide etwas zu Kräften gekommen sind. Wird dagegen eine Tochter geboren, so „freut man sich“ (kg. *süjünün žatat*) im kleineren Kreis, d. h. mit engen Freunden und Verwandten, und verköstigt diese mit Süßigkeiten (kg. *tatty-patty*) und einer Flasche Wodka (kg. *arak*), sollte es sich nicht um eine streng gläubige Familie handeln. Ist das Neugeborene das erste Kind, so versucht man eine größere Feier zu Hause zu veranstalten, soweit es die finanzielle Situation erlaubt. Wirtschaftlich gut gestellte Familien veranstalten oft ein größeres Fest sowohl für weiblichen als auch für männlichen Nachwuchs (vgl. auch Fiel'strup 2002: 66).

Bei einem Besuch im April erzählte mir Anara, dass ihr Ehemann ein großes Fest veranstalten möchte, wenn sie einen Sohn zur Welt bringt. Das Ehepaar hat eine vierjährige Tochter und lebt in sehr armen Verhältnissen. Da sie zurzeit ein Haus bauen, überlegen sie das Einzugsfest mit dem *žentek toj* zu verbinden und auf diese Weise zu sparen.⁴⁵ Hierzu berichtete mir Anara Folgendes:

„Wenn es ein Junge wird, machen wir ein großes Fest (*toj*). Wir haben die Verwandten und Freunde mal durchgezählt, die wir einladen wollen, und kommen auf 53 Personen. [...] Das Fest werden mein Mann und ich finanzieren müssen. Die Schwiegermutter ist ja alleine mit ihren jungen Söhnen und wird es mit ihrer Rente nicht schaffen können.

⁴⁴ Als *toj* bezeichnet man ein größeres Festessen, bei dem mindestens ein Schaf geschlachtet (somit auch geopfert) und viele Gäste eingeladen werden. Die Klassifikation *toj* bekommen Veranstaltungen, die einen Übergang bzw. Statuswechsel der Person markieren, wie die „ersten Schritte“ des Kindes oder Hochzeit. In manchen Situationen kann *žentek* auch einen Übergangscharakter tragen, mit dem die Phase der Kinderlosigkeit abgeschlossen und der Status einer Familie mit Kindern angetreten wird (kg. *balaluu boluu, balaluu-čakaluu boluu*). Eine kleinere Kategorie von Opferfesten ist *tülöö*, welches die Eingliederung der Person in die Gemeinschaft markiert, beispielsweise die Rückkehr von einer langen Reise oder eines längeren Krankenhausaufenthaltes.

⁴⁵ Dass man mehrere Anlässe miteinander verbindet und ein größeres Fest gibt, ist in Kirgizstan keine Seltenheit. Da eine Feier immer mit vielen Ausgaben und großem Arbeitsaufwand verbunden ist, versucht man gegen Ende der Erntezeit, wenn die Menschen ihre Finanzen aufgebessert haben, ein großes Fest zu veranstalten. In solchen Fällen können sich die Feierlichkeiten über mehrere Tage erstrecken.

[...] Wenn wir es schaffen, das Haus bis dahin soweit fertig zustellen, machen wir ein großes Fest für die Geburt (*žentek*) und den Umzug.“

Als ich Anara später, während der Sommerschule im August 2009, besucht habe, erfuhr ich, dass sie eine Tochter geboren und das Ehepaar letztendlich kein *žentek toj* veranstaltet hat.

Wie die Erläuterungen zu *žentek* und *žentek toj* sowie das Beispiel von Anara zeigen, kommen in der Größe des Geburtsfestes das Geschlecht der Person und ihre Position im sozialen Gefüge der Familie, sowie die politische und ökonomische Stellung der Familie im Dorf oder Region zum Ausdruck. Dieser Aspekt entspricht eher den Beschreibungen einer Person in „traditionellen“ Gesellschaften nach Mauss und Dumont, wo ihr eine Rolle in der Sozialstruktur zugewiesen wird, während die Gemeinschaft im Vordergrund steht. Neben der sozio-politischen Dimension des Geburtsfestes, spiegeln sich darin auch kulturelle Werte und Ideen, wie das Leben einer Person verlaufen sollte und welche Zielsetzungen für die kirgisische Gesellschaft bedeutend sind. Das *žentek toj* dient auch dazu, das Neugeborene in soziale Beziehungen mit engen Verwandten und Freunden einzubetten, es zu formen und ihm und seiner Familie positive Dinge für den weiteren Lebensweg mitzugeben. Dieser Gesichtspunkt des Geburtsfestes soll im nächsten Kapitel beschrieben werden.

7.2.2 Die Symbolik der Festessen

Zur Geburt eines Kindes kann man ein großes *žentek toj* veranstalten oder ein kleines *žentek* unter Freunden und Verwandten machen. Bei den Verwandten handelt sich in der Regel um die Angehörigen der patrilinealen Familie, d. h. Eltern und Geschwister des Großvaters und deren Ehepartnern, falls sie im gleichen Dorf leben. Zu den Freunden zählen meist männliche Klassenkameraden des Vaters und Großvaters (kg. *klasstaš*) mit denen sie, aufgrund der patrilokalen Residenz, eine lebenslange Beziehung aufrechterhalten.⁴⁶ Kleinere Feierlichkeiten finden unmittelbar nach der Geburt (vgl. die Geburt von Roland) und im Laufe der ersten Woche in verschiedenen Kontexten statt. So feiert der Ehemann oft mit seinen Freunden, Arbeitskollegen und den Familienangehörigen seiner Generation (FGCh). Die Eltern und Schwiegereltern der Braut bewirten ebenfalls ihre näheren Freunde, Verwandte und Arbeitskollegen, sodass in verschiedenen sozialen Netzwerken Beziehungen aufgebaut bzw. gefestigt werden.

⁴⁶ Dieser Tatsache habe ich zu verdanken, dass ich einen Teil meiner Forschungen in der Medizinstation durchführen konnte. Meine Gasteltern und die ältere Krankenschwester teilen einen gemeinsamen Freundeskreis, da die beiden Männer gemeinsam zur Schule gegangen sind.

Für das *žentek* kauft man in der Regel Fladenbrot, Wurst oder Fleisch, Kekse und Süßigkeiten, Saft und Wodka⁴⁷. „Der Wodka wird sofort angebrochen und man stößt damit auf die Gesundheit und die Zukunft des Kindes an“, wie mir meine Gastschwester hierzu berichtete. Bei jedem Toast werden Wünsche für das Neugeborene, wie Standfestigkeit, langes Leben, Glück, Wohlstand u. ä., und seine Familie, wie weitere Kinder, Beistand der Ahnen und Gott, Reichtum, Gesundheit und Glück, gesprochen. Mit den gemeinsamen Speisen teilt man das eigene *yrys*, das durch die Geburt des Kindes in das eigene Haus bzw. die Familie gekommen ist, mit den Anwesenden, sodass sich ein Stück dieses Glücks und Wohlstands auf deren Häuser überträgt. Auf diese Weise werden Wohlstand und Glück immer weiter vermehrt, bis sie über die sozialen Beziehungen eines Tages wieder zu einem zurückkommen.

Zur Geburt eines Kindes kann man auch eine kleinere Feier zu Hause ausrichten. Meine Gastmutter war während meiner Feldforschung zu *bala köriü*, zum „Kind Anschauen“, bei einem Arbeitskollegen eingeladen. Leider konnte ich damals nicht an der Feier teilnehmen und fasse hier nur ihre Erzählung zusammen. Zur Feier, die meine Gastmutter auch als *minižentek* bezeichnete, waren einige Arbeitskollegen und die Schuldirektorin eingeladen. Es wurden Tee, Salate, Süßigkeiten, *boorsok* (frittierte Teigstücke) und *kuurdak* (Gericht aus Fleisch und Kartoffeln) serviert. Im Gegenzug bringen die Gäste Geschenke mit, um das Kind erstmalig sehen zu dürfen. Meine Gastmutter kaufte gemeinsam mit zwei Arbeitskolleginnen einen Zweiteiler für das Kind, Süßigkeiten und Saft. Bei solchen Anlässen freut man sich gemeinsam, begutachtet das Kind, trinkt und speist zusammen und spricht Wünsche für das Kind, die Mutter und die gesamte Familie aus. Je mehr Wünsche gesprochen werden und je erfolgreicher, angesehener oder talentierter die Gäste sind, desto mehr kommt das Gewünschte der Familie und dem Kind zugute. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist das Sprechen bzw. Geben von Segen (kg. *bata kyluu* oder *berüü*), der gute Wünsche für das Kind und die Familie enthält. Er wird von den ältesten oder am meisten geehrten Gästen gesprochen, wodurch dem Gesprochenen mehr Erfüllungskraft zugeschrieben wird (vgl. auch Kap. 5.3.1).

Die Speisen sollen reichhaltig sein, d. h. viel Fleisch und Fett enthalten, um das Glück und den Wohlstand (kg. *yrys*) angemessen zu feiern und es mit Freunden, Nachbarn und Verwandten zu teilen. Gleichzeitig stellt das Essen ein Opfer an Gott (kg. *kudaj*) und die Ahnengeister (kg. *arbaktar*) dar, weil sie die Geburt des Kindes ermöglicht haben.⁴⁸ Mit dem

⁴⁷ Das Trinken von Alkohol ist weit verbreitet. Streng gläubige Menschen oder Familien, die den „muslimischen Weg“ eingeschlagen haben, verzichten bei solchen Anlässen auf Alkohol (vgl. Aitpaeva 2009).

⁴⁸ In Kirgizstan gibt es die Vorstellung, dass erfolgreiche Menschen von ihren Ahnen begleitet werden oder diese zu ihrem Glück und Wohlstand verhelfen. Diese Vorstellung geben die Ausdrücke *arbak kongon kiši* (etwa „ein Mensch, mit dem das Schicksal gnädig ist“, wörtl. „ein Mensch, zu dem die Ahnen heruntergekommen

üppigen Essen dankt ihnen die Familie und versucht den Fluss von *yrys* weiterhin zu sichern und es zu mehren. Auch die Wünsche und Segen haben zum einen die Sicherung von Wohlstand, Glück und Gesundheit im Haus der Familie zum Ziel. Zum anderen versucht man damit auf die Entwicklung und den Lebensweg des Neugeborenen Einfluss zu nehmen und ihm positive Eigenschaften wie Standfestigkeit, Gesundheit, Wohlstand und Glück mit auf den Weg zu geben. Die eingeladenen Gäste stammen aus dem engeren Freundes- und Verwandtschaftskreis der Familie, in den das Neugeborene zunächst eingeführt wird und innerhalb dessen seine ersten sozialen Beziehungen durch die mitgebrachten Gaben geknüpft werden. Des Weiteren sind die Eigenschaften der eingeladenen Personen von Bedeutung, d. h. ihr Alter, ihr wirtschaftlicher Erfolg oder ihr Kinderreichtum, die auf die Erfüllung der ausgesprochenen Wünsche Einfluss haben.

7.2.3 Sūjünčü und Kōründük – Gaben als Ausdruck der Freude

Im Zusammenhang mit der Geburt gibt es zwei wichtige Gabentransaktionen, die den Fluss von Glück und Wohlstand in der Familie anregen oder sichern, sowie Freude über den Familienzuwachs ausdrücken sollen. Kommt ein Kind zur Welt, so werden die nahestehenden Verwandten über das freudige Ereignis unterrichtet, indem man ihnen *sūjünèü*⁴⁹, eine frohe Nachricht, überbringt und im Gegenzug ein Geschenk verlangt. Verkündet man jemandem eine freudige Nachricht, so sagt die jeweilige Person im Gegenzug „*bolsun, bolsun*“ oder „*baktyluu-taalajluu bolsun*“, was soviel bedeutet wie „es möge geschehen“ und „Glück und Wohlstand mögen kommen“, wie eine Freundin konkretisierte. Früher ging eine Verwandte mit der frohen Neuigkeit von Jurte zur Jurte, wobei ihr alle Menschen mit guten Absichten Geschenke (bei Abramzon finden sich leider keine Beispiele) mitgaben. Größer fielen die Gaben aus, wenn ein Sohn geboren wurde (Abramzon 1949: 103). Heute ruft man die patri- und matrilinearen Onkel und Tanten an, um die frohe Nachricht kund zu tun, die den Eltern des Kindes dabei größere Gaben, meist in Form von Geld⁵⁰, versprechen. Diese Gaben bringen sie zu anstehenden Feiern im Hause der Eltern bzw. Großeltern mit, die dort als *košumča*, das „zum Hausrat Hinzugefügte“, angenommen und in einem Buch notiert werden.

sind“) oder *arbagy koldojt* (etwa „er hat Glück“, wörtl. „er wird von seinen Ahnen unterstützt“) (Judachin 1965: 65).

⁴⁹ *Sūjünčü* ist vom Verb *sūjünüü* abgeleitet und bedeutet sich freuen. *Sūjünčü* überbringt man bei der Geburt eines Kindes oder der Ankunft einer Braut im Haus der Schwiegereltern. Das Wort wird seltener im Zusammenhang mit dem Bau eines Hauses oder dem Kauf eines neuen Autos verwendet.

⁵⁰ Die Höhe der Gabe richtet sich sicherlich nach den finanziellen Möglichkeiten der Geberfamilie. Ich habe von Geldgaben in Höhe von 1.000–2.000 Som aus Mittelschichtsfamilien gehört. Die Angabe entspricht etwa 15–30 €

Vom gesammelten Geld werden in der Regel größere Anschaffungen für das Kind, wie Kinderwagen, Kleidung oder Spielzeug, finanziert.

Eine weitere Gabenform ist *köründük*, die man gibt, um etwas erstmalig zu sehen. Dies wird durch den Stamm *kör* (sehen) ausdrückt. Wenn einer Familie Glück widerfährt und sie Nachwuchs bekommt, eine Schwiegertochter ins Haus kommt, ein neues Auto gekauft oder ein Haus gebaut wurde, kommen Nachbarn und Bekannte, um das neue Glück und den neuen Reichtum der Familie zu sehen und geben dafür ein kleines Geschenk, das *köründük*. Früher handelte es sich um Silbermünzen, Ringe, Fladenbrote und Süßigkeiten, die Glück und Reichtum symbolisieren. Heute sind es kleinere Geldsummen, meist zwischen 20 und 50 Som, Kopftücher, Teeschalen (kg. *čyny*), Kleider, Spielzeug oder sogar einfache Kleiderknöpfe, wie meine Gastmutter bemerkte. „Es ist besser noch so etwas Kleines, Unbedeutendes zu geben, als gar nichts.“ Es zeigt, dass es bei *köründük* mehr um soziale Bindungen als um den Wert der Gabe geht. Abramzon schreibt, dass nach der Übergabe des Geschenkes eingeladene Frauen an das Kind herantraten, es sich anschauten und seine Nase und sein Geschlechtsteil (wenn es ein Junge ist) mit den Fingerspitzen berührten, welche sie anschließend an ihren Mund heranführten und küssten (ebd. S. 103). Das wird als eine Liebkosung, wie das Küssen von Kindern, angesehen. Diese Handlung habe ich oft in der Medizinstation beobachtet. Ich vermute, dass auch über das Sehen und Berühren des Kindes der Wohlstand und das Glück auf die eigene Person übertragen werden sollen.

Bei *köründük* und *süjünčü* handelt es sich um symbolische Gaben, die zum einen das Glück, was durch die Geburt bei der Familie angekommen ist, vermehren sollen. Die Glücksquelle, ob es nun Gott oder die Ahnengeister sind, soll nicht versiegen, sondern der Weg der Familie soll sich öffnen (kg. *žoluŋ ačylsyn*), und mehr Glück und Wohlstand sollen fließen (kg. *baktyluu-taalajluu bolsun*). Dabei repräsentieren die gegebenen Gegenstände materiellen und immateriellen Reichtum, das in erster Linie der Familie oder ihrem Haus zukommen soll (kg. *yjyŋörgö bereke kirsin*). Das Kind steht hier zunächst im Hintergrund oder wird als ein Teil der Familie begriffen, so dass es hier um die Gemeinschaft geht. Zum anderen werden durch die Geschenke soziale Beziehungen zwischen dem Kind und der gebenden Person geknüpft: Beim Überreichen der Gabe steckt man die Geldscheine dem Kind an den Hosenbund und die Kopftücher bindet man ihm um seinen Arm oder sein Bein. Diese Handlung kann auch als Symbol für die Herstellung einer sozialen Bindung verstanden werden.

7.3 Beşik toj – das Legen des Kindes in die Wiege

Ein weiteres Ritual für Neugeborene ist das Legen des Kindes in die Wiege (kg. *beşikke saluu*), zu dem ebenfalls ein größeres Fest, das *beşik toj* gegeben werden kann. Der Zeitpunkt kann sehr unterschiedlich sein und variiert zwischen sechs Tagen (Abramzon 1949: 109) oder drei Monaten nach der Geburt. Das Legen des Kindes in die Wiege (kg. *beşik*) (vgl. Abb. 3) kann auch am vierzigsten Tag, d. h. gemeinsam mit den *kyrky*-Ritualen, geschehen und mit einem größeren Festessen begleitet werden.

Gulnara erzählte mir, dass man sehr selten ein *beşik toj* veranstaltet. Meist gibt man ein *žentek* nach der Geburt und ein *tušoo toj*, wenn das Kind anfängt zu laufen. Da ihre Kinder in einem eigenen Bettchen schlafen (sie lehnt die kirgisische Wiege ab, wobei sie mir die konkreten Gründe nicht nennen konnte), haben sie auch konsequenterweise kein *beşik toj* veranstaltet. Bei weitem nicht alle Familien nutzen eine Wiege, und diejenigen, die es tun, veranstalten nicht gezwungenermaßen ein größeres Fest. Als die Enkelkinder meiner Gastfamilie zum ersten Mal in die Wiege gelegt wurden, haben meine Gastschwester gemeinsam mit meiner Gastmutter ausschließlich das zugehörige Ritual durchgeführt. Meine Gastgeber in Bishkek haben dagegen ihren ersten Enkelsohn fünf Tage nach der Geburt in die Wiege gelegt und dazu ein mittelgroßes Fest gegeben. Anschließend schlief das Kind allerdings nicht in der Wiege, sondern gemeinsam mit den Eltern, bis es etwas älter war.

Für das *beşik toj* und Rituale im Zusammenhang mit dem Legen des Kindes in die Wiege gilt, was ich bereits für die *kyrky*-Rituale beschrieben habe. Zum einen schaffen sich nicht alle Familien, aufgrund ihrer Überzeugungen und Vorstellungen, eine traditionelle Wiege an. Zum anderen sind nicht alle in der finanziell Lage, ein größeres Fest beim ersten Legen in die Wiege zu veranstalten, so dass das Ritual im kleinen Rahmen durchgeführt wird. Ich kann mir vorstellen, dass nur für erstgeborene Söhne ein *beşik toj* gegeben wird (vgl. auch Abramzon 1949: 109).

Im Folgenden werde ich eine Kurzversion des Rituals beschreiben, das für einen der Enkel meiner Gastfamilie durchgeführt wurde. Das Ritual fand noch vor Beginn meiner Feldforschung statt, sodass ich hier die Schilderung meiner Gastschwester wiedergeben werde. Die Beschreibung des *beşik toj* stützt sich auf Videoaufzeichnungen meiner Gastgeber in Bishkek, deren erster Enkelsohn während meines Feldaufenthaltes zur Welt kam. Auch an diesem Fest habe ich nicht teilgenommen, da ich mich zu dieser Zeit in Tosor war. Die Videoaufzeichnungen habe ich kurz vor meiner Abreise nach Deutschland gemeinsam mit der Mutter des Säuglings angeschaut, wobei sie die Handlungen kommentiert und erklärt hat. Da ich eine Kopie der Aufzeichnungen machen durfte, bin ich ihr und ihrer Familie sehr dankbar.

Eine weitere Datenquelle ist die hervorragende Beschreibung eines *beşik toy* von N. P. Dyrenkova, die im Artikel von Abramzon zur Geburt und Kindererziehung in Kirgyzstan veröffentlicht wurde (Abramzon 1949). Die Synthese dieser Quellen ermöglicht einen guten Einblick in den Ablauf und die Ziele des Rituals.

7.3.1 Zur Symbolik der Kinderwiege

Bevor ich mit der Beschreibung des Rituals fortfahre, möchte ich auf die Besonderheiten der kirgisischen Kinderwiege eingehen und die damit in Verbindung stehende Symbolik darstellen.

Die kirgisische Wiege (kg. *beşik*) besteht aus einem Holzgestell (vgl. Abb. 3), an das ein Stab (kg. *tuura žygač*) mit Stoffseilen befestigt ist. Diese Holzstange dient als Halterung für eine Decke, die nachts über die Wiege gelegt wird, um das Kind warm zu halten. Den Boden der Wiege becken eine Wolldecke und eine Matratze, wobei in beide jeweils ein Loch zum Abführen von Exkrementen eingearbeitet ist. Für die Ausscheidungen wird ein Plastikgefäß an den Boden der Wiege gehängt, in das über ein Stäbchen namens *šimek* abgeleitet wird. Das Kopfende der Wiege (kg. *bešiktin baši*)⁵¹ markiert ein Kissen. Des Weiteren gehören ein Laken, eine Decke und zwei lange Stoffbänder (jeweils für Arme und Beine) zur Ausstattung eines *beşik*, mit denen das Kind in der Wiege befestigt wird.

Wird das Kind in die Wiege gewickelt, so müssen Matratze, Kissen und Laken zurechtgerückt werden, damit alles am „richtigen“ Platz liegt. Anschließend wird das Abführstäbchen (kg. *šimek*) an das Geschlechtsorgan des Kindes gelegt und seine Beine fest in das Bettlaken gewickelt, damit es sie nicht mehr bewegen und das *šimek* nicht verrutschen kann. Mit dem Kopfende des Bettlakens werden auch der Kopf und die Arme des Säuglings fixiert, indem es wie ein übergroßes Kopftuch um seinen Kopf gewickelt wird. Schließlich bedeckt man das Kind mit einer Decke und wickelt die Stoffbänder mehrmals um die Wiege, sodass der Säugling fest liegt und beim Schaukeln nicht herausfällt.⁵² Zum Einschlafen legt man eine

⁵¹ Abramzon schreibt, dass man früher unter die Matratze Ziegenfell oder ein Stück Filz (kg. *bešiktin kijiz*) legte. Den Filz spannte man über die gesamte Kopfseite der Wiege, sodass der Kopf des Säuglings durch eine zusätzliche Lage Stoff geschützt war (Abramzon 1949: 113).

⁵² Die Art und Weise, wie das Kind in die Wiege gewickelt wird, weist einige Parallelen zur Einwicklung der Toten in ein Leichengewand auf. Zum einen muss der Körper des Toten gerade liegen und Kleider und Stoffe, in die er gewickelt ist, fest anliegen (vgl. Tairova 2007: 29), wie im Falle des Kindes in der Wiege. Zum anderen gibt es ein Stoffstück, das den Kopf des Toten bedeckt und zwei weitere Stoffstreifen, die um die Arme und die Füße geschlagen werden (vgl. Bajalijewa und Schletzer 2002: 58; Tairova 2007: 29). Kaufman und Morgan haben darauf hingewiesen, dass die Rituale zu Beginn und am Ende eines Lebens einen Ritualzyklus angehören und das Leben einer Person einrahmen (Kaufman und Morgan 2005). Darin kommen bedeutende gesellschaftliche Werte zum Vorschein, wie das „gerade“, „richtige“ und „feste“ Einwickeln des Körpers, um die Überführung der Person von einem Zustand (Neugeborenes als kosmisches Wesen) in das nächste (eine menschliche Person) zu begleiten, so meine Vermutung.

weitere Decke über die Wiege, sodass das Kind die gesamte Nacht warm und trocken verbringen kann.



Abb. 3: Die kirgisische Wiege *beşik* (Fotographie von A. Weisser)

Wie mir die ältere Krankenschwester von Tosor erzählte, hat man 1984 die Benutzung des *beşik* verboten. Es hieß, dass das Kind darin nicht richtig wächst und die Wiege einen schlechten Einfluss auf seine Entwicklung hat. In den letzten Jahren hat man diese Haltung revidiert und das Medizinpersonal geht erneut dazu über die Wiege zu empfehlen. Man glaubt, dass das *beşik* sehr gut für das Kind ist, da es zum einen sehr hygienisch ist, zum anderen hält es das Kind über einen langen Zeitraum warm. Da die Häuser schlecht isoliert sind und manche Zimmer nur mit Elektroheizern⁵³ warm gehalten werden, ziehen manche Familien die Wiege den Ein- oder Mehrwegwindeln vor. Auf diese Weise können sich bei Kleinkindern die in letzten Jahren häufenden Nierenprobleme verhindert werden, wie ich von Krankenschwestern und Ärzten in Kyrgyzstan erfahren habe.

Meine Gastmutter erzählte mir oft, dass das *beşik* wie ein kleines Zuhause für das Kind ist, wo es geschützt schlafen kann, das eine eigene Toilette besitzt und worin es nachts zu essen bekommt. Mit der übergeworfenen Decke sieht die Wiege in der Tat wie ein kleines

⁵³ Man muss dazu sagen, dass in Kyrgyzstan die Versorgung mit Elektrizität über mehrere Jahre hinweg rationiert war, und es nachts in weiten Teilen des Landes keinen Strom gab.

Häuschen aus. Sie stellt demnach eine Art Schutzraum für den Säugling dar, in dem es zu allen Seiten (oben – unten, rechts – links, Kopf- und Fußende) behütet und vor bösen Blicken und Geistern sicher ist. Man kann sagen, dass das *bešik* für das Kind den gleichen Schutz bietet, wie das Haus für die darin lebende Personen. Der Säugling schläft in der Wiege, auch dann wenn es bereits anfängt zu krabbeln und seine ersten Schritte zu machen, bis es schließlich, mit etwa 1–1,5 Jahren, zu groß für die Wiege wird. Der Aktionsraum des Kindes erweitert sich nach und nach von der Wiege zum Zimmer und weiteren Hauszimmern, bis schließlich zum Hof und der Straße, was beim *tušoo toj* symbolisch eingeleitet wird. Man kann sogar eine Parallele zwischen der Wiege und dem Mutterleib ziehen, denn in beiden Fällen befindet sich das Kind in einer engen, warmen und geschützten Umgebung. Vor allem früher hat man während des ersten Lebensjahres mit dem Säugling nicht viel gesprochen, sodass die Wiegenzeit als eine Übergangsphase zwischen der kosmischen und der sozialen Welt interpretiert werden kann.

Ein weiterer Vergleich stammt von meiner Gastmutter, die *bešik* als eine zweite Mutter des Kindes (kg. *bešik énesi*) bezeichnete, die das Kind sauber und trocken hält, es behütet und sich um das Kind „kümmert“, wenn dieses morgens aufwacht. Die Wiege ist eine große Hilfe für die Mutter, da sie das Kind darin lassen kann, während sie ihren täglichen Verpflichtungen nachgeht. In der Tat ließen meine Gastschwester ihre sechs- und siebenmonatigen Kinder tagsüber längere Zeit in der Wiege, während sie gekocht, gewaschen oder das Haus aufgeräumt haben. Man kann auch sagen, dass nach dem Legen des Kindes in die Wiege eine stückweite Trennung zwischen der Mutter und dem Säugling stattfindet und es sich mehr in Richtung einer eigenständigen Person bewegt. Nichtsdestotrotz bleibt das Kind schutzbedürftig, wobei einen Teil des Schutzraumes das *bešik* bietet.

7.3.2 Kurzversion des Rituals

Für alle drei Enkelkinder meiner Gasteltern wurde ein *bešik* verwendet, und ich habe oft beobachten können, wie die jüngeren Kinder täglich in die Wiege gewickelt werden. Laut meiner Gastschwester wurde der mittlere Enkelsohn zwischen dem dritten und vierten Monat in die Wiege gelegt, ohne dass man ein Festessen veranstaltet hat. Das Gleiche gilt für die jüngste Enkeltochter. Für sie wurde im Laufe des ersten Monats nach der Geburt eine Wiege angeschafft, die man allerdings nicht neu kaufte, sondern bei Nachbarn auslieh. Das Abführstäbchen (kg. *šimek*) haben sie von der verstorbenen Tochter meiner älteren

Gastschwester⁵⁴ wiederverwendet, was mich sehr verwundert hat. Aufgrund der bereits mehrfach geschilderten Übertragbarkeit von Eigenschaften zwischen Menschen, Tieren und Gegenständen würde man annehmen, dass das *šimek* die jüngste Enkeltochter in Gefahr bringt. In dem Zusammenhang schreibt zum Beispiel Abramzon, dass nach dem Tod eines Säuglings die Wiege oft verbrannt oder dem Verstorbenen kaputt aufs Grab gelegt wird (Abramzon 1949: 117). Auch das Umgekehrte ist laut Abramzon der Fall: Sterben viele Kinder in einer Familie hintereinander, so fragt man Nachbarn, bei denen viele Kinder überlebt haben, nach einer Wiege (ebd. S. 116). Die Frage, ob das *šimek* einer Verstorbenen die Tochter meiner Gastschwester in Gefahr bringt oder nicht, muss offen bleiben, da ich sie im Feld nicht gestellt habe. Eine mögliche Erklärung ist, dass man den Tod nicht auf das Versagen der Wiege, sondern auf den bösen Blick einer Frau zurückführt, bei der meine Gastschwester am Abend zuvor mit ihrer Tochter zu Besuch war.

Als der Enkel meiner Gasteltern in die Wiege gelegt wurde, waren jeweils die Mutter des Kindes, ihre Schwiegermutter und eine ältere Nachbarin anwesend. Diese Nachbarin ist eine *émči*, die bei meiner jüngeren Gastschwester einige Rituale während der Schwangerschaft durchgeführt hat. Meine ältere Gastschwester schilderte die Handlungen folgendermaßen:

„Als Roland in die Wiege gelegt wurde, haben wir unsere Nachbarin gerufen. Ich habe die Matten und Laken fertig gemacht. Danach hat die Nachbarin Wacholder (kg. *arča*) angezündet und die Wiege damit dreimal umrandet, um böse Geister und *šajtan* zu vertreiben. Danach hat sie Roland in die Wiege gelegt und gewickelt, während sie sagte ‚Mutter Umaj halte fest [das Kind]‘ (kg. *Umaj éne bek koldo*). Nachdem Roland gewickelt war, schaukelte die Nachbarin das *bešik* nach rechts und links und wir sprachen gemeinsam ‚Richtig? Richtig. Lass [das Kind] richtig liegen‘ (kg. *Oŋbu? Oŋ! Oŋ bolsun, oŋ*). Dann hat unsere Mutter den Segen gesprochen ‚Gott, mache, dass das Kind gesund bleibt, dass die Bänder der Wiege ihn festhalten, dass er glücklich und reich wird‘ (kg. *kudaj berekör, den soolug bolsun, bešik boosu bek bolsun, bakyt bolsun, bereke bolsun*).“

Beim Legen des Kindes in die Wiege treten die Aspekte des Personenkonzeptes hervor, die wir bereits bei Ritualen zu *žentek* und *kyrky* kennen gelernt haben. Das Kind soll zunächst vor bösen Geistern geschützt werden, indem es „fest“ und „richtig“ in der Wiege platziert wird. Gott und Mutter Umaj, die Vertreter der kosmischen Sphäre, sollen das Kind während seines Wachstums, d. h. seines Weges zu einer erwachsenen Person, schützend begleiten und ihm

⁵⁴ Laut meiner Gastschwester ist ihre siebenmonatige Tochter an der Einwirkung von bösem Blick einer engen Bekannten der Familie gestorben. „Sie war ein sehr schönes Mädchen“, wie mir meine Gastschwester berichtete, „es ist nicht verwunderlich, dass sie Blicke angezogen hat.“ Die Kleine hat über Nacht Fieber bekommen, ihr Hals hat sich entzündet und sie atmete sehr schwer. Meine Gastschwester hat sich gemeinsam mit meiner Gastmutter auf den Weg zum Krankenhaus nach Pokrovka aufgemacht, doch die Tochter ist auf dem Weg verstorben. Meine Gastmutter sieht die Ursache für den Tod ihrer Enkelin allerdings anders: Meine Gastschwester hat einige Tage zuvor draußen Wäsche gewaschen und hat ihre Tochter im Kinderwagen mitgenommen. „Sie muss dort im Durchzug gestanden haben“, so meine Gastmutter, „und hat sich eine Lungenentzündung geholt. Wir haben es zu spät gemerkt und es nicht mehr rechtzeitig zum Krankenhaus geschafft.“

Glück, Gesundheit, Standfestigkeit und Wohlstand geben. Auch hier versucht die Familie durch das rituelle Wickeln des Kindes in die Wiege, die Wünsche und den Segen positiv auf den Lebensweg des Kindes und seiner Mutter einzuwirken. Das Ritual führt eine alte, erfahrene und kinderreiche Frau durch, deren Eigenschaften auf den Säugling übergehen und zur Erfüllung der ausgesprochenen Wünsche beitragen sollten.

7.3.3 Beşik toj – das große Fest

Meine Gastgeber in Bischkek haben anlässlich der Geburt ihres ersten Enkelsohnes ein *toj* gegeben, bei dem das Kind in die Wiege gelegt wurde. Die Feier und das Ritual fanden fünf Tage nach der Geburt statt, und es waren sowohl patrilaterale als auch matrilaterale Verwandte anwesend (FFG, FMG und MMG⁵⁵ und deren Familie). Die Mutter der frisch gewordenen Mutter ist für zwei Wochen zur Geburt aus dem Süden nach Bishkek gekommen, um sich um ihre Tochter zu kümmern. Entsprechend der kirgisischen Tradition bringen die Eltern der Mutter die Wiege für das erste Enkelkind sowie Kleidung, Süßigkeiten und *karyn maj*⁵⁶ mit (vgl. auch Karmyševa und Gubaeva 2006: 156). Letzteres ist eine gelbliche Butter, die für Mutter und Kind bestimmt ist, um beide nach der Geburt zu stärken und schneller zu Kräften kommen zu lassen. Sie steht auch für einen glatten, erfolgreichen Weg und wird vor allem während der ersten beiden Monate dem Neugeborenen auf die Lippen geschmiert.

Auch die eingeladenen Gäste bringen kleinere Geschenke, die zum *körindük* zugeordnet werden können. Nähere Verwandte (FFG und MMG) leisten größere Gaben der Kategorie *košumèa*, wie Babydecken, Kinderwagen, Kleidung und Kinderausstattung, oder sie versprechen dem Kind ein Pferd zu schenken, wenn es größer wird. Wie bereits oben geschildert, werden mit diesen Gaben zum einen bestehende soziale Beziehungen innerhalb der Großfamilie erneuert und gefestigt und zum anderen das Kind in die bestehenden Beziehungsnetze eingebunden.

Die Wiege gehört zum weiblichen Einflussbereich und wird mit der Fruchtbarkeit assoziiert. Daher nehmen ausschließlich Frauen und Kinder am ersten Legen in die Wiege teil. Das Ritual findet im Wohnzimmer statt, wo das *beşik* in die Mitte des Raumes gestellt wird und die Anwesenden um ihn herum Platz nehmen. Zwei ältere Frauen werden zur Durchführung des Rituals ausgewählt, die zu beiden Seiten der Wiege einander gegenüber knien. Die Wiege ist bereits hergerichtet, und an der Kopfseite unterhalb der Matratze liegt ein großes

⁵⁵ In diesem Fall die patrilateralen Onkel und Tanten der Muttersmutter, da der Vater der Mutter vor einigen Jahren verstorben ist. Der ältere Muttersbruder übernimmt in diesem Fall die Rolle des leiblichen Vaters bei Familienfesten und Ritualen.

⁵⁶ *Karyn maj* ist Butterschmalz (kg. *sary maj*), das bereits während der Schwangerschaft vorbereitet und zur Aufbewahrung in Eingeweide (kg. *karyn*) eingewickelt wird.

Fladenbrot, das Wohlstand und Überfluss symbolisiert. Die beiden Frauen zupfen mehrfach die Bettwäsche der Wiege zurecht, während die beiden Großmütter eine Platte mit *boorsok*, dem mitgebrachten *karyn maj*, eine Axt und ein Teller mit Weizenkörnern neben die Wiege stellen. Nachdem dies getan wurde, zündet die matrilaterale Großmutter einen Wachholderzweig (kg. *arča*) an, mit dem sie um die Wiege, zwischen den Gästen und durch das Schlafzimmer der Eltern umhergeht, um Böses zu vertreiben.

Nachdem die Vorbereitungen abgeschlossen sind, trägt die Mutter das Kind herein und die zentralen Ritualhandlungen beginnen. Die beiden Ritualfrauen legen die Axt in die Wiege und bewegen sie zur rechten Seite, sodass die Axt heraus fällt und von der anderen Frau aufgefangen wird. Sie schiebt die Axt ihrer Ritualpartnerin zurück, die sie wiederum in die Wiege legt und erneut zur rechten Seite herunterrollen lässt. Auf diese Weise umkreist die Axt dreimal das *bešik*. Während die beiden Ritualfrauen die Wiege hin und her bewegen, sprechen die Anwesenden immer wieder „*oň*“ (richtig) laut aus. Durch diese Handlungen wird die Wiege mit Stärke und Widerstandskraft angereichert, die später auf das darin schlafende Kind übergehen sollen (vgl. auch Fiel'strup 2002: 68). Sie soll den Säugling „fest“ und „richtig“ halten, ihm einen festen Schlaf geben, ihn beschützen und ihm einen richtigen Weg im Leben weisen.

Nun ist das *bešik* für seine wichtige Aufgabe vorbereitet, und das Kind kann hineingelegt werden. Die Mutter überreicht den Säugling den beiden Ritualfrauen, die ihn vorsichtig in die Wiege wickeln. Währenddessen sprechen sie, die Bänder der Wiege mögen das Kind fest halten sollen und bitten Mutter Umaj und Gott, das Kind zu beschützen. Die ältere der beiden Frauen nimmt etwas *karyn maj* auf die Finger, schmiert dem Kind einen Teil davon vorsichtig auf die Lippen und einen Teil auf seine Stirn, damit das Leben des Kindes glatt verläuft und es für gute und schlechte Zeiten gestärkt wird. Anschließend wird die Wiege von oben zugedeckt, und die beiden Frauen hängen Babykleidung über die Wiege. Auch hierbei spricht die ältere der beiden Frauen gute Wünsche für die Zukunft des Kindes.⁵⁷

⁵⁷ Bei Abramzon findet man eine alternative Beschreibung des Rituals: „Eine alte Frau, meist die Großmutter väterlicherseits, nimmt die Wiege mit dem Kind in die Hand und geht damit dreimal entlang der Feuerstelle der Jurte von rechts nach links. Sie verbeugt sich vor der Feuerstelle und wirft ein Stück Speck hinein und spricht dabei: Werde reich (kg. *baj bol*), auf dass [der Weg] vor dir mit Kindern gefüllt ist (kg. *astynda bala bassyn*), hinter dir mit Vieh gefüllt ist (kg. *artynda mal bassyn*), auf dass Gott nach deinen Bitten gibt (kg. *kudaj tilegiñdi bersin*), lebe lange (kg. *köp žaša*). Dann wendet sie sich an die Mutter Umaj und sagt: Mutter Umaj wiege [das Kind] in den Schlaf (kg. *Umaj-ėnesi uktat*), Mutter der Wiege halt fest (kg. *bešik ėnesi bek karma*), oder: Mutter Umaj, Fatima-Sura, beschützt mein Kind! (kg. *Umaj ėne Batma-Sura balamdy sakta*), und indem sie das Kind auf den Arm nimmt, sagt sie: das ist nicht meine Hand (kg. *menin kolum ėmes*), das ist die Hand von Mutter Umaj (kg. *Umaj-ėnenin kolu*), das ist nicht mein Weg (kg. *menin žolum ėmes*), das ist der Weg von Mutter Umaj (kg. *Umaj-ėnenin žolu*).

Während die alte Frau eine Axt und Stein in die Wiege legt und diese hin und her bewegt, sagt sie: richtig, richtig? (kg. *Oňbu, oňbu?*), die anderen antworten: wenn Gott berichtigt, dann richtig (kg. *kudaj oňoso, oň*). Und weiter: vom Propheten und den Sahaben geliebener (kg. *bajgambar saabadan kalgan*), von Mutter unserer

Es werden Kleider von Großvater (FF), Großmutter (FM), Vater und Onkel (FB) gebracht, die ebenfalls über die Wiege gelegt und dabei Wünsche ausgesprochen werden, dass das Kind Eigenschaften dieser Personen aufnehmen möge. Die ältere der beiden Frauen streut nun Weizenkörner über die Kleider und spricht weitere Wünsche für das Kind aus, wonach die Kleider wieder von der Wiege genommen werden.

Zum Schluss streut die Großmutter mütterlicherseits Bonbons und Geldmünzen zunächst über die Wiege und anschließend zwischen die Gäste, während sie dem Kind ein langes, glückliches und wohlhabendes Leben wünscht. Nun stürzen Frauen und Kinder zur Wiege, um die heruntergefallenen Süßigkeiten und Münzen aufzusammeln und mit nach Hause zu nehmen. Auf diese Weise nehmen auch sie ein Stück vom Glück, Wohlstand und Erfolg der Familie mit zu sich nach Hause, um auch selber ein vergleichbares Fest ausrichten zu können (vgl. auch Karmyševa und Gubaeva 2006: 157). Lachen und Tosen durchbricht die zuvor herrschende Stille, während die Kinder einander die Süßigkeiten wegschnappen. Die Frauen, die das Ritual geleitet haben, bekommen von der Großmutter mütterlicherseits als Dank jeweils eine Handvoll Süßigkeiten überreicht und mehrere Kopftücher umgelegt (vgl. auch Fiel'strup 2002: 69). Auch an die Gäste werden weitere Geschenke (Spielzeug, Kopf- und Handtücher) verteilt. Hiermit endet das Ritual und alle Gäste begeben sich langsam zum Tisch.

Das Ritual zum ersten Legen des Kindes in die Wiege verdeutlicht erneut die Aspekte der Personwerdung, die ich bereits in den Ritualen zu *kyrky* und *žentek* beschrieben habe. Die Wiege ist eine Zwischenstation auf dem Weg zur Menschwerdung, die dem Säugling einen Schutzraum vor bösen Geistern und Blicken bietet und sich gleichzeitig wie eine zweite Mutter um das Kind kümmert. Sie begleitet das Kind während des ersten Lebensjahres bei seiner Entwicklung zu einer „guten“, d. h. standfesten und gesunden Person. Die verschiedensten Gaben statten den Säugling mit wichtigsten Utensilien zum Leben, Spielen und der Pflege aus, sie erneuern gleichzeitig aber auch soziale Bindungen und integrieren das Kind in familiäre Netzwerke. Durch Sprechen von Wünschen und Segen, die Wahl der richtigen Personen, die am Ritual teilnehmen und dieses durchführen, und die Gegenstände, die beim Ritual zum Einsatz kommen, sollen positive Eigenschaften im Kind und seinem Lebensweg reproduzieren und es zu einer erfolgreichen und glücklichen Person machen.

In anderen Worten ausgedrückt, wird das Kind dem Einfluss der kosmischen Domäne entzogen und vor ihrem negativen Einwirken durch böse Geister geschützt. Des weiteren

Fatima gebliebener (kg. *Batma énebisden kalgan*), von deinen Vater und Mutter gebliebenes Ritual (kg. *ata éneñden kalgan žörölgö*).“ (Abramzon 1949: 111–112; Hervorhebungen durch S.T.).

integriert man das Kind in die Gemeinschaft, indem man Beziehungen zwischen ihm und der sozialen Umwelt, den näheren Verwandten der patri- und matrilateralen Seiten, schafft. Beim *tušoo toj* dehnt man dann den Aktionsradius des Kindes auf die Straße aus, wobei hier die sozialen Bindungen um die Ebene des Dorfes erweitert werden.

7.4 Tušoo toj – die ersten Schritte des Kindes

*Kuttuu konok kelse, kojum ěgiz tuvar. Kutsuz konok kelse, kojumga kaškyr čavar.
Wenn ein glücklicher Gast kommt, so bekommt mein Schaf zwei Lämmchen. Wenn ein
unglücklicher Gast kommt, wird mein Schaf vom Wolf geholt.*

Kirgisches Sprichwort

Eines der wichtigsten Feste auf dem Weg zur Personwerdung bzw. Herstellung der Person ist das *tušoo toj* oder *tušoo kesüü*. „*Tušoo*“ bezeichnet Fußfesseln für Pferde und kommt von dem Verb „*tušaa*“, fesseln. Beim *tušoo kesüü*-Ritual werden dem Kind die Beine mit einem Seil verbunden, das durchgeschnitten (kg. *kesüü*) werden muss. Das Fest wird veranstaltet, wenn das Kind beginnt seine ersten Schritte zu machen. Bei dem Ritual wird das Kind auf seine eigenen Beine gestellt, wobei seine Menschlichkeit hergestellt wird, was sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinne verstanden werden kann; denn nach kirgisischen Vorstellungen unterscheiden sich Menschen von Tieren dadurch, dass sie auf zwei Beinen stehen (kg. *butka turuu*). Mit Hilfe des gesamten *tušoo toj* soll das Kind fest auf seine Beine gestellt werden, um in guten wie in schlechten Zeiten im Leben standhaft zu bleiben.

Man versucht das *tušoo toj* in der Regel so groß wie möglich zu feiern und lädt mindestens 30–40 erwachsene Personen ein. Die Feier findet im Haus der Eltern bzw. der Großeltern statt, wenn der Sohn noch mit den Eltern die Residenz teilt. Unter den Gästen finden sich patrilaterale und matrilaterale Verwandte (FFP, FFG, MMP und MFG), Freunde und Nachbarn, die jeweils mit ihren Ehepartnern und Kindern kommen. Die eingeladenen Verwandten beschränken sich nicht nur auf die Lokalgruppe, sondern es reisen Angehörige aus 200–300 km Entfernung an. Alle Gäste bringen Geschenke mit, wobei die Familienangehörigen je nach Verwandtschaftsgrad einen höheren Beitrag leisten (kg. *salym košuu*) und die Gaben mitbringen, die sie auf die frohe Nachricht (kg. *süjünčü*) hin angekündigt haben. Die Vorbereitungen für das Fest beginnen etwa eine Woche vor dem Termin, wenn ein Speiseplan erstellt wird und die notwendigen Einkäufe für Essen und

Geschenke gemacht werden.⁵⁸ Ein bis zwei Tage vor dem großen Ereignis werden Gebäck, Süßigkeiten (kg. *tatty-patty*) und Salate vorbereitet. Am Vortag des Festes schlachtet⁵⁹ man ein oder mehrere Schafe (je nach Anzahl der Gäste) und im Laufe des Festtages bereitet man die warmen Speisen zu.

7.4.1 Tušoo toj von Roland und Nuraim

Im August 2009, als ich im Laufe der Sommerschule in Tosor war, hat meine Gastfamilie ein *tušoo toj* für ihre beiden Enkelkinder gegeben. Bei dieser Feier war ich anwesend, habe an dem Essen teilgenommen und das *tušoo kesüü*-Ritual beobachtet. Etwa zehn Tage später war ich erneut in Tosor und habe dort mit meiner Gastfamilie und Kathleen Prasatko, einer Ethnologiestudentin aus Tübingen, die in dieser Zeit eine Feldforschung in Tosor durchgeführt hat und in der gleichen Gastfamilie untergebracht war, einige Gespräche zum *tušoo toj* führen können. Darauf und auf meinen Erfahrungen bei weiteren großen Feiern basieren die folgenden Beschreibungen des Festes.

Als ich gegen 14 Uhr zum Haus meiner Gasteltern ging, waren schon einige Gäste aus Tosor, Karakol und benachbarten Dörfern versammelt. Auf den Tischen häuften sich wie immer *boorsok* (frittierte Teigstücke), Kekse und Pralinen, Salate und Obststeller, Butter, Zucker, Marmelade, *kymyz* (Stutenmilch) – das ist das so genannte *dastorkon* (vgl. Abb. 4), das idealerweise die gesamte Feier über gefüllt ist und einen guten Eindruck über die wirtschaftliche Situation der Gastgeber vermittelt. Der Tisch ist im Vergleich weniger reich gedeckt, da das Fest noch vor der Erntezeit gegeben wird und weder Vorräte noch Geldbeutel gefüllt sind. Dennoch wurden zwei Schafe für das *toj* geschlachtet. Die Gäste aus Deutschland (Teilnehmer der Sommerschule) werden im Haupthaus von den Schwiegertöchtern (kg. *kelin*) mit Tee, Gebäck und Salaten bewirtet. Das Wichtigste spielt sich allerdings im anderen Gebäude ab, wo die Mehrzahl der kirgisischen Gäste sitzt. An dieser Stelle muss ich mir die Freiheit nehmen, das Geschehen mit meinen Erfahrungen aus anderen Feiern zu ergänzen.

⁵⁸ Die Informationen zur Vorbereitung eines *tušoo toj* stammen von Prof. Dr. Hardenberg, der während seiner Feldforschung in Tosor ein Fest zu den ersten Schritten seiner Tochter ausgerichtet hat. Er hat mir dankenswerterweise in seine Aufzeichnung Einblick gewährt.

⁵⁹ Bei sehr großen Feiern schlachtet man ein Tier am Vortag, dessen Fleisch man für die Salate und die ersten Gänge verwendet. Am Festtag selber werden dann weitere Tiere (oft Kuh oder Pferd) geschlachtet und frisch zubereitet, während die Gäste verköstigt werden.



Abb. 4: Festtisch beim *tušoo toj* (Fotographie von S. Torno)

Nach der Begrüßung und dem Überreichen der Geschenke werden die Gäste zu Tisch gebeten, wo ihnen entsprechend ihrem Alter, ihrer sozialen Stellung und ihres Geschlechts ein Platz zugewiesen wird. Den ersten Gang stellt immer das *dastorkon* dar, bei dem sich die Gäste durch die verschiedensten Speisen durchprobieren. Die Schwiegertöchter schenken immer wieder Tee ein und fordern die Gäste auf zu essen. Währenddessen servieren die männlichen Gastgeber Alkohol, es werden Toasts mit guten Wünschen für die Enkel und die Familie bzw. das Haus gesprochen. Nach zwei Stunden geht es dann raus auf die Straße zum Höhepunkt der Veranstaltung – das Wettlaufen und *tušoo kesüü*-Ritual (Beschreibung folgt weiter unten). Anschließend wird die Feier mit einer Warmspeise, in diesem Fall Fleischbrühe (kg. *šorpo*) mit Kartoffeln und Fleischstücken, fortgesetzt. Auch hierbei werden immer wieder Toasts für die Kinder und der Familie gesprochen.

Den Abschluss des Festes bildet das *bešbarmak* (Gericht aus Nudeln und Fleisch), welches durch ein Gebet und einen Segen (kg. *bata*) durch den ältesten oder besonders geachteten Gast eingeleitet wird. Das Schafsfleisch wird unter den Gästen entsprechend ihres Alters, ihres Ansehens und ihres Verwandtschaftsgrades zu den Gastgebern verteilt, wobei die Anwesenden sehr penibel auf eine „richtige“ Aufteilung achten. Zum Fleisch werden Nudeln, Schafsbrühe und Zwiebeln serviert, die hier verspeist werden. Den größeren Teil des

Fleisches nehmen die Gäste allerdings als *ustukan* mit nach Hause, womit sie gleichzeitig auch einen Teil des *yrys*, des Wohlstands und Glücks, der ausrichtenden Familie mit in ihr Haus tragen. Auf diese Weise reproduzieren sie das in den Speisen enthaltene *yrys* in den Daheimgebliebenen und somit im eigenen Haus.

Fassen wir kurz zusammen: Die Speisen sollen reichhaltig sein, d. h. viel Fleisch und Fett enthalten, um das Glück und Wohlstand (kg. *yrys*) angemessen zu feiern und es mit Freunden, Nachbarn und Verwandten zu teilen. Das Gleiche gilt auch für Gebäck und Süßigkeiten, die in großen Bergen auf den Tischen gestapelt werden und Assoziationen mit Potlatch und den von Mauss beschriebenen „totalen gesellschaftlichen Phänomenen“ wecken. Gleichzeitig stellt das Essen ein Opfer an die Ahnengeister (kg. *arbaktar*) dar, da sie die Geburt des Kindes ermöglicht haben. Diese wurden, wie zuvor bereits angemerkt, mit dem Rauch (kg. *žit*) bei der Zubereitung von *boorsok* und dem Blut (kg. *kan*) der geschlachteten Tiere zum *tušoo toj* eingeladen. Mit dem reichhaltigen Essen dankt ihnen die Familie – sie reaktiviert sozusagen diese sozio-kosmische Beziehung – und versucht den Fluss von *yrys* weiterhin zu sichern und zu mehren. Auch die ausgesprochenen Wünsche und Segen haben zum einen die Sicherung von Wohlstand, Glück und Gesundheit im Haus der Familie zum Ziel, zum anderen versucht man damit auf die Entwicklung und den Lebensweg des Neugeborenen Einfluss zu nehmen und ihm positive Eigenschaften wie Stärke, Gesundheit, Wohlstand und Glück mit auf den Weg zu geben. Gulnara hat es wie folgt ausgedrückt: „*Tušoo toj* macht man, damit das Kind groß wird, damit es auf seinem [Lebens]weg keine großen Hindernisse stehen. Man macht dann *bata* [Segen], damit das in Erfüllung geht.“

Die Eigenschaften der eingeladenen Personen sind dabei von großer Bedeutung, d. h. ihr Alter, ihr wirtschaftlicher Erfolg oder ihr Kinderreichtum, die auf die Erfüllung der ausgesprochenen Wünsche und somit auf die Personwerdung Einfluss haben. Bei den eingeladenen Gästen handelt es sich in der Regel um Freunde, Nachbarn und patri- und matrilaterale Verwandte, in deren Kreis das Neugeborene eingeführt wird und die ersten sozialen Beziehungen durch die mitgebrachten Gaben geknüpft werden. Soziale Beziehungen haben einen großen Stellenwert in der kirgisischen Gesellschaft, insbesondere in wirtschaftlich schwierigen Zeiten wie den heutigen. Über Beziehungen und Feste werden Güter umverteilt, man bekommt Zugang zu wichtigen Posten oder Leistungen. Soziale Beziehungen werden mit *yrys* und den Synonymen für Glück und Reichtum, wie *baktyluu*, *taalajluu*, *kuttuu*, *bereke* usw., assoziiert und sind als Personeneigenschaft besonders erstrebenswert. Bei Übergangsfesten wie dem *tušoo toj* werden allerdings nicht ausschließlich die Beziehungen zwischen dem Neugeborenen und den Gästen geknüpft. Es geht auch, wie

ich meine, um die gesamte soziale Gruppe oder Familie, als dessen Teil das Kind angesehen wird. Durch große Feste profitiert die gesamte Familie, denn auch sie pflegt ihre sozialen Beziehungen und investiert in die eigene Zukunft und die Zukunft des Kindes. Ein kirgisches Sprichwort drückt diesen Zusammenhang treffend aus: Wo es keine Ausgaben gibt, gibt es auch keine Einnahmen (kg. *Čygaša bolbogo, kireše bolbojt*).

7.4.2 Beschreibung des *tušoo kesüü*-Rituals

Das *tušoo kesüü*-Ritual findet draußen auf der Straße vor dem Elternhaus statt. Es ist sicherlich nicht das erste Mal, dass die Kinder sich auf der Straße aufhalten – sie müssen beispielsweise zu monatlichen Untersuchungen in die Medizinstation oder befinden sich im Kinderwagen auf dem Hof, während ihre Mutter die Wäsche wäscht. Das Ritual trägt dennoch einen Initiationscharakter, da die Kinder zum ersten Mal auf eigenen Beinen auf der Straße stehen und somit den geschützten Raum des elterlichen Hauses und Hofes verlassen. Das *tušoo kesüü* soll laut lokalen Vorstellungen dem Kind helfen, früher seine ersten Schritte zu machen und auf seinen eigenen Beinen zu stehen (vgl. auch Karmyševa und Gubaeva 2006: 158–159; Kočkunov 2001: 277). Dadurch wird es aber auch zu einer menschlichen Person gemacht, die sich von Tieren dadurch unterscheidet, dass sie auf zwei Beinen stehen und laufen kann. Gleichzeitig erweitert man meiner Meinung nach den Aktionsradius des Kindes, und es wird darauf vorbereitet, „standfest“ und sicher eben in diesem öffentlichen Raum auf seinen eigenen Beinen zu stehen.

Im Mittelpunkt des *tušoo kesüü*-Rituals steht ein Wettrennen, bei dem den Kindern aus Wolle bestehende Fußfesseln (kg. *tušoo*) von den Gewinnern des Rennens durchgeschnitten werden. Die Fesseln werden aus einem schwarzen und einem weißen Wollstrang (kg. *ala-žip*) gemacht (ebd. S. 277), die ineinander gedreht sind und um die Beine der beiden Kinder geknotet werden. Zum Wettrennen versammeln sich alle auf der Straße – Kinder und Erwachsene, Gäste und Gastgeber suchen sich einen geeigneten Platz zu beiden Straßenseiten, von wo aus sie einen guten Blick auf das Geschehen haben. Die Abbildung 5 zeigt die Initianten des *tušoo kesüü*-Rituals, bei dem ich teilgenommen habe. Die Kinder werden von den Großeltern väterlicherseits gehalten, die Großeltern mütterlicherseits stehen daneben (im Bild Frau zur Linken des Großvaters) bzw. im Bereich der Ziellinie. Hier warten auch die Frauen (in diesem Fall beide von der patrilinealen Familie, die stark in die Organisation der Feier und Bewirtung der Gäste eingebunden sind) mit den Preisen auf die Läufer und Gewinner des Rennens. Die Geschenke werden im Laufe der Festvorbereitungen gekauft, wenn auch genauer bestimmt wird welcher Rang und welches Geschlecht welche Preise (kg. *bajga*)

bekommt (Fiel'strup 2002: 83). Von den Vätern wird eine Startlinie bestimmt. Eine der Preisfrauen (in diesem Fall FFBW, kg. *žeje*) bindet die Wollschnur um die Beine der beiden Kinder und das Wettrennen kann beginnen.



Abb. 5: Die Initianten mit Fußfesseln beim Wettrennen (Fotographie von S. Torno)

Zuerst laufen die jüngsten Kinder, etwa zwischen drei und sieben Jahren, die von den Zuschauern kräftig angefeuert werden. Die beiden Gewinner bekommen jeweils ein Messer, mit dem sie die Fußfesseln der Initianten durchschneiden und das sie als Gewinnerpreis behalten dürfen. „Verlierer“ gibt es bei dem Rennen allerdings nicht, denn alle Teilnehmer bekommen Spielzeug: für Mädchen gibt es Puppen, für Jungen Wasserpistolen. Die ersten vier Läufer dürfen nun die ersten Schritte mit den beiden Initianten machen, wobei sie diese an beiden Armen stützen. Begleitet von den Läufern gehen sie etwa drei Meter mit den Kindern Richtung Startlinie und anschließend zum Ziel zurück. Hier nehmen sie die Großeltern erneut in Empfang und die zweite Altersgruppe begibt sich zum Start. Nun laufen acht bis vierzehnjährige, wobei den Kindern diesmal keine Fußfesseln angelegt werden, da es bei dem Rennen um Unterhaltung und Verteilen von Geschenken geht.⁶⁰ Die letzten beiden Gruppen sind ältere, zum Teil verheiratete Frauen und Männer, die sich zur Freude der

⁶⁰ In Kyrgyzstan veranstaltet man oft Wettkämpfe unter Kindern und Erwachsenen im Rahmen von größeren Festen (Geburtstage, Neujahrsfest Nawruz, *tušoo toj*) und vergibt dabei Preise. Zum einen geht es dabei um Unterhaltung der Gäste, zum anderen wird mit dem monetären Wert der Gewinnpreise der finanzielle Status des Veranstalters demonstriert.

Zuschauer zum Wettkampf aufstellen lassen. Nach dem Laufen gehen die Preisfrauen mit einem großen Tablett voller *boorsok* und Kekse umher, schenken den Gästen Stutenmilch (kg. *kymyz*) ein und fordern sie auf, gute Wünsche für die Kinder und das Gastgeberhaus zu sprechen. Damit endet das Ritual und alle begeben sich langsam wieder zu Tisch.

Während ich die Funktion der Wünsche und der Übertragung von Eigenschaften zwischen Menschen und Gegenständen bereits mehrfach betont habe, bedürfen einige kleinere Aspekte des Rituals noch einer Erklärung. Die Farben der Fußfessel – schwarz und weiß – symbolisieren das Gute (kg. *ak*, *žakšylyk*) und das Schlechte (kg. *kara*, *žamandyk*) in der Welt und im Leben eines Menschen. Werden diese Fesseln von den besten, schnellsten und stärksten Läufern durchgeschnitten und begleiten sie das Kind bei seinen ersten Schritten auf der Straße, d. h. im öffentlichen Raum, so findet ein Transfer der genannten Eigenschaften auf die Initianten statt. Dadurch wird das Kind schneller seine ersten Schritte machen und „standfest“ auf eigenen Beinen stehen. Diese Eigenschaften sollen es seinen ganzen Lebensweg begleiten. Es soll zu einer Person werden, die fest in der Gemeinschaft verankert ist (das Kind wird von Gleichaltrigen bei den ersten Schritten unterstützt) und „schwarzen“ (kg. *kara*, *žamandyk*) wie „weißen“ (kg. *ak*, *žakšylyk*) Herausforderungen oder Zeiten auf seinem Weg sicher begegnen. Kočkunov schreibt auch, dass die beiden Farben den „Kampf zwischen zwei Anfängen“, „Licht und Dunkelheit“, „Gutes und Böses“ symbolisieren (Kočkunov 2001: 277). „Das Leben eines Menschen, entsprechend kirgisischen Vorstellungen, besteht sowohl aus hellen, glücklichen Tagen, als auch aus verdrießlichen. Aus diesem Grund sollte man von der Kindheit an für alle Lebenssituationen bereit sein“ (ebd. S. 277).

In diesem Kapitel habe ich gezeigt, dass die Rituale und Feste, die im Laufe des ersten Lebensjahres stattfinden, das Kind der kosmischen Domäne entziehen und es in die soziale Gemeinschaft integrieren. Dabei werden seine Menschlichkeit und wichtige Eigenschaften einer vollständigen und erfolgreichen Person mit Hilfe von Beziehungen zur sozio-kosmischen Weltordnung konstituiert. Gott, Ahnengeister und Mutter Umaj sollen das Kind auf dem Weg zu einer erwachsenen Person beschützen und ihm Gesundheit, Standfestigkeit, Wohlstand und Glück geben. Diese Eigenschaften sollen aber auch durch die sozialen Beziehungen, durch Wünsche und Segen, durch die Auswahl der Personen, die an rituellen Handlungen beteiligt sind, und durch die in Ritualen eingesetzten Gegenstände auf die Person und ihren Lebensweg übertragen werden. Die Feste, die die beschriebenen Rituale begleiten, richten sich neben der Person auch auf ihre Familie und ihre sozialen Netzwerke, die dabei gepflegt und erneuert werden und in denen Wohlstand und Glück umverteilt werden.

8. Zusammenfassung und Ausblick

Abschließend möchte ich die Ergebnisse meiner Untersuchung des Konzepts der Person in Kyrgyzstan zusammenfassen und einen kurzen Ausblick über weiterführende Fragestellungen geben, die sich aus der Bearbeitung meiner Daten ergeben.

Das Konzept der Person ist ein Produkt kultureller Anschauungen und steht in einer wechselseitigen Beziehung zu gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen. Meine Ausführungen sind auch das Ergebnis einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema, bei der ich die Daten interpretiert und zu einem Gesamtbild zusammengesetzt habe. Obwohl die Darstellung vielmehr ein Modell, eine dichte Beschreibung im Sinne von Geertz, darstellt, die im Alltag nicht in dieser Komplexität auftritt, sind solche Konzepte notwendig, um die Vorstellungen und Zusammenhänge einer Kultur systematisch beschreiben zu können. Welche Aussagen lassen sich über das Konzept der Person in Kyrgyzstan treffen? Wie wird sie gesellschaftlich konstruiert? Die Person ist ein menschliches Wesen, das aus verschiedenen Beziehungen zur sozialen und kosmischen Weltordnung konstituiert wird, die im Laufe ihres Lebens geschaffen werden. Gott und die Ahnengeister tragen einen entscheidenden Teil dazu bei, dass eine Person entstehen kann. Im Laufe der Schwangerschaft wird sie mit den körperlichen Komponenten Blut und Knochen, die von Vater und Mutter stammen, ausgestattet. In dieser Zeit wird sie beseelt und mit einem Schicksal versehen, das den Lebensweg vorzeichnet. Während die Handlungen im Verlauf der Schwangerschaft auf das physische Wohl des Kindes und eine einfache Geburt ausgerichtet sind, gilt es nach der Geburt das Neugeborene dem kosmischen Einfluss zu entziehen und es in ein soziales und menschliches Wesen zu verwandeln. Hierzu werden in Ritualen die Beziehungen des Kindes zur kosmischen Domäne gekappt und durch soziale Beziehungen ersetzt. In dieser Zeit wird die Person mit wichtigen Eigenschaften wie Wohlstand, Glück, Gesundheit, Erfolg usw. ausgestattet, die bedeutende gesellschaftliche Werte und Ideen darstellen und die Ziele oder Inhalte eines „guten“ und „richtigen“ menschlichen Lebens ausdrücken. Aus den Beziehungen der Person zur sozio-kosmischen Weltordnung, die in den Ritualen und Aktivitäten von der Empfängnis bis zum *tušoo toj* zum Ausdruck kommen, lässt sich die Aufteilung der Welt in „gute“, „richtige“ und „weiße“ sowie „falsche“, „schlechte“ und „schwarze“ Akteure ableiten, die viele alltägliche Handlungen erklären kann.

Ein weiterer Aspekt des Personenkonzeptes hat sich bei der Ordnung und Analyse des Datenmaterials herauskristallisiert: Die Person wird als ein Teil einer größeren Gemeinschaft verstanden und erfährt erst durch diese Gemeinschaft einen gewissen Stellenwert im Dorf oder der gesamten Gesellschaft. Durch die Geburt wird eine Beziehung der Person zu ihrem

Geburtsort und dem Land ihrer Vorfahren geknüpft, wodurch sie in eine räumliche Ordnung eingefügt und mit gewissen Eigenschaften und möglichen Talenten ausgestattet wird. Der Erfolg der Person, ihr Wohlstand und Glück, steht ebenfalls in einem Zusammenhang mit ihrem sozialen Beziehungsnetz. Wohlstand und Glück werden zum einen über soziale Beziehungen und Feste umverteilt, vermehrt und reproduziert. Zum anderen sind sie an die Beziehung der Person und ihrer Familie zu den Ahnengeistern gebunden, welche (die Ahnengeister) sowohl einen kosmischen als auch einen sozialen Charakter tragen. Bis zu einem gewissen Grad ist die Person und ihr Lebensweg an dieses soziale Beziehungsnetz gebunden. Sie sollte allerdings nicht bloß als eine Rolle verstanden werden, der sich das Individuum gezwungenermaßen fügt. In meinen Beschreibungen habe ich zahlreiche Beispiele für Handlungsautonomie und abweichende Vorstellungen meiner Gesprächspartner aufgezeigt, die ohne eigenständige Akteure mit einer Ich-Identität, um Sökefelds Darstellung aufzugreifen, nicht möglich wären.

Mit dem *tušoo toj* und dem Erreichen des Status eines menschlichen Wesens ist der Weg der Person zu ihrer Vollständigkeit noch nicht abgeschlossen. Wann die Person als vollständig angesehen werden kann, sollte in weiteren Arbeiten untersucht werden. Bis zum zwölften Lebensjahr wird beispielsweise die Geschlechtlichkeit des Kindes ausdifferenziert: Mit drei Jahren werden Jungen erstmalig auf das Pferd gesetzt und reiten damit über die Dorfgrenzen hinaus, um ihre Verwandte in benachbarten Dörfern zu besuchen (Fiel'strup 2002: 84), womit der Aktionsradius der Person um eine weitere Etappe ausgeweitet wird. Die Beschneidung bildet einen weiteren Schritt zum Erwachsenwerden und zur Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft bei Jungen (vgl. Abramzon 1949: 133–137; Privratsky 2001: 94–95). Mädchen werden zwischen dem zehnten und zwölften Lebensjahr zwanzig Zöpfe geflochten, womit der Übergang in das heiratsfähige Alter markiert wird (Abramzon 1949: 131–132). Damit ist die Vollständigkeit der Person noch nicht erreicht, wie ich annehme. Die Idee, dass Kinder für ein erfülltes, „gutes“ und „richtiges“ Leben eines Menschen unverzichtbar sind, lässt die Vermutung zu, dass die Person ihre Vollständigkeit erst im Alter, kurz vor oder gar mit dem Tod, erreicht.

Einige weitere Fragestellungen lassen sich auf der Grundlage dieser Arbeit entwickeln. So wäre eine Untersuchung über die Vorstellungen im Zusammenhang mit Ahnengeistern lohnend, die beleuchtet, inwiefern Ahnengeister als Personen angesehen werden können und welche Unterschiede es zu menschlichen Personen in Bezug auf ihre Fähigkeiten, Eigenschaften und Komponenten gibt, aus denen sie möglicherweise bestehen. Seit der Unabhängigkeit Kyrgyzstans befindet sich die Gesellschaft in einem rapiden Wandel,

während dem verschiedene Einflüsse aus Europa, Nordamerika, China und der Türkei in das Land strömen und die alten sowjetischen und kirgisischen Werte hinterfragen oder sie in einem anderen Licht erscheinen lassen. Dies bringt auch Veränderung für das hier dargestellte Konzept der Person mit sich und könnte in einer eigenständigen Arbeit untersucht werden.

9. Zur Transliteration kirgisischer und russischer Wörter

Die Transliteration kirgisischer und russischer Wörter wurde nach der wissenschaftlichen Transliteration für russische Sprache vorgenommen (vgl. z. B. http://de.wikipedia.org/wiki/Kyrillisches_Alphabet#Russisch).

Die kirgisische Transliteration wurde entsprechend den kyrillischen Buchstaben angepasst, um eine einheitliche Übertragungsweise zu bewahren und das Lesen zu vereinfachen.

Die kirgisischen Buchstaben Һ, Ө, Ү wurden mit η, ö, ü übertragen.

Gängige Eigennamen, etwa Namen von Städten oder bekannten Persönlichkeiten, wurden auf der in den Medien üblichen Weise geschrieben. Bezeichnungen von kleinen Orten, kirgisische Namen sowie die Eigenbezeichnung des Landes Kyrgyzstan wurden entsprechend der lokalen Schreibweise transliteriert.

10. Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Frauen im Ritualhaus von <i>Manžyly Ata</i> (Fotographie von S. Torno)	36
Abb. 2: Steinrutsche auf dem Berg Sulajman (Fotographie von S. Torno)	39
Abb. 3: Die kirgisische Wiege <i>bešik</i> (Fotographie von A. Weisser)	90
Abb. 4: Festtisch beim <i>tušoo toj</i> (Fotographie von S. Torno).....	98
Abb. 5: Die Initianten mit Fußfesseln beim Wettrennen (Fotographie von S. Torno)	101

11. Literaturverzeichnis

- Brockhaus – Enzyklopädie. Paral – Pos. 2006. 21. Aufl. Leipzig, Mannheim: Brockhaus.
- ABAZOV, Rafis. 2004. Historical dictionary of Kyrgyzstan. Lanham, Md.: Scarecrow Press.
- ABRAMZON, Saul Matveevič. 1949. Roždenie i detstvo kirgizskogo rebenka: Iz obyčaev i obrjadov tjanšanskih kirgisov. *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii* 12: 78–138.
- ABRAMZON, Saul Matveevič. 1971. Kirgizy i ih étnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svjazi. Akademija Nauk SSSR, Institut étnografii im. N. N. Mikluho-Maklaja. Leningrad: Nauka.
- AITPAEVA, Gulnara. 2009. The dispute on pilgrimage to sacred sites among Kyrgyz Muslims. In: Gulnara Aitpaeva und Aida Egemberdieva (Hg.). *Sacred sites of Ysyk-Köl. Spiritual power, pilgrimage, and art*. Bishkek. S. 224–236.
- AITPAEVA, Gulnara und Aida Egemberdieva (Hg.). 2009. Sacred sites of Ysyk-Köl: Spiritual power, pilgrimage, and art. Aigine Cultural Research Center. Bishkek.
- ALDAKEEVA, Gulmira. 2009. The role of spirits in Kyrgyz culture. In: Gulnara Aitpaeva und Aida Egemberdieva (Hg.). *Sacred sites of Ysyk-Köl. Spiritual power, pilgrimage, and art*. Bishkek. S. 237–244.
- ALLEN, N. J. 1985. The category of the person: A reading of Mauss's last essay. In: Michael Carrithers, Steven Collins und Steven Lukes (Hg.). *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. S. 26–45.
- APPADURAI, Arjun. 1986. Is homo hierarchicus? Review. *American Ethnologist* 13: 745–761.
- BAJALJEWA, Toktobjubju Dshunuschakunowa und Reinhold Schletzer. 2002. Vorislamische Glauben der Kirgisen. Berlin: Schletzer.
- BARNARD, Alan (Hg.). 1996. Encyclopedia of social and cultural anthropology. London: Routledge.
- BARRAUD, Cécile. 1990. Kei society and the person: An approach through childbirth and funerary rituals. *Ethnos* 55: 214–231.
- BERGER, Peter; Roland Hardenberg, Ellen Kattner und Michael Prager. 2010. Introduction: The anthropology of values. In: Peter Berger, Roland Hardenberg, Ellen Kattner und Michael Prager (Hg.). *The anthropology of values. Essays in honour of Georg Pfeffer*. Delhi [u.a.]: Pearson. S. xv–xxxiii.

- BUSBY, Cecilia. 1997. Permeable and partible persons: A comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3: 261–278.
- CARRITHERS, Michael. 1985. An alternative social history of the self. In: Michael Carrithers, Steven Collins und Steven Lukes (Hg.). *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. S. 234–255.
- CARRITHERS, Michael. 1996. Person. In: Alan Barnard (Hg.). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge. S. 419–423.
- CARRITHERS, Michael; Steven Collins und Steven Lukes (Hg.). 1985. The category of the person: Anthropology, philosophy, history. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- CARSTEN, Janet. 2004. After kinship. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- COLLINS, Steven. 1985. Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss's use of philosophical terminology. In: Michael Carrithers, Steven Collins und Steven Lukes (Hg.). *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. S. 46–82.
- DUMONT, Louis. 1991. Individualismus: Zur Ideologie der Moderne. Frankfurt: Campus-Verl.
- DUMONT, Louis. 1998. Homo hierarchicus: The caste system and its implications. Vollständ. überarb. Engl. Aufl. Delhi [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- FIEL'STRUP, Fedor Arturovic. 2002. Iz obrjadovoj zizni kirgizov nacala 20 veka. Moskva: Nauka.
- FISCHER, Hans und Bettina Beer (Hg.) 2003. Ethnologie. Einführung und Überblick. 5. Aufl. Berlin: Reimer.
- GEERTZ, Clifford. 1973. Thick description: Toward an interpretive theory of culture. In: Clifford Geertz. *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York: Basic Books. S. 3–30.
- GREIFELD, Katarina. 2003. Einführung in die Medizinethnologie. In: Katarina Greifeld (Hg.). *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*. Berlin: Reimer. S. 11–37.
- GREIFELD, Katarina (Hg.). 2003. *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*. 3. Aufl. Berlin: Reimer.
- HARRIS, Grace Gredys. 1989. Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American Anthropologist* 91: 599–612.

- HELBLING, Jürg. 2003. Sozialethnologie. In: Hans Fischer und Bettina Beer (Hg.) *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Berlin: Reimer. S. 125–156.
- HELMAN, Cecil G. 2007. *Culture, health and illness*. 5. Aufl. London: Hodder Arnold.
- HUBBELING, Hubertus G. 1990. Some remarks on the concept of person in western philosophy. In: Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper und Andy F. Sanders (Hg.). *Concepts of person in religion and thought*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter. S. 9–24.
- IGNATOVSKAJA, G. S. 23.05.2006. Vy ždete rebenka. Respublikanskij Centr Ukreplenija Zdorov'ja. http://www.baldar.kg/files/wait_forchild.pdf (29.07.2010).
- ITEANU, Andre. 1990. The concept of the person and the ritual system: An Orokaiva view. *Man* 25: 35–53.
- JAKYPOV, Kadyrbek. 2009. It is not by chance that God brought me from Darhan to Manjly-Ata. In: Gulnara Aitpaeva und Aida Egemberdieva (Hg.). *Sacred sites of Ysyk-Köl. Spiritual power, pilgrimage, and art*. Bishkek. S. 166–170.
- JORDAN, Brigitte. 1997. Authoritative knowledge and its construction. In: Robbie Davis-Floyd und Carolyn Fishel Sargent (Hg.). *Childbirth and authoritative knowledge. Cross-cultural perspectives*. Berkeley: University of California Press. S. 55–79.
- JORDAN, Brigitte und Robbie Davis-Floyd. 1993. *Birth in four cultures: A crosscultural investigation of childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*. 3. Aufl. Prospect Heights, Ill: Waveland Press.
- JUDACHIN, Konstantin K. (Hg.). 1965. *Kirgizsko-russkij slovar': Okolo 40000 slov*. Moskva: Sovetskaja Enciklopedija.
- KARMYŠEVA, B. H. und S. S. Gubaeva. 2006. Obrjady, svjazannye s roždeniem i vospitaniem detej u karateginskih kirgizov. In: Sergej Nikolaevič Abašin und V. I. Buškov (Hg.). *Sredneaziatskij etnografičeskij sbornik. K 100-letiju so dnja roždenija Ol'gi Aleksandrovny Suharevoj*. 5. Moskva: Nauka. S. 149–164.
- KAUFMAN, Sharon R. und Lynn M. Morgan. 2005. The anthropology of the beginnings and ends of life. *Annual Review of Anthropology* 34: 317–341.
- KEEN, Ian. 2006. Ancestors, magic, and exchange in Yolngu doctrines: Extensions of the person in time and space. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12: 515–530.
- KEESING, Roger M. 1975. *Kin groups and social structure*. New York: Holt Rinehart and Winston.
- KOČKUNOV, A. 2001. Obyčai i obrjady: Material'naja kul'tura. In: Osmon Ibraimov (Hg.). *Kyrgyzstan. Ėnciklopedija*. Bishkek: Centr gosudarstvennogo jazyka i ėnciklopedii. S. 276–286.

- LA FONTAINE, Jean Sybil. 1985. Person and individual: Some anthropological reflections. In: Michael Carrithers, Steven Collins und Steven Lukes (Hg.). *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. S. 123–140.
- LEEMHUIS, Fred. 1990. Can you marry a djinni? An aspect of the djinn as persons. In: Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper und Andy F. Sanders (Hg.). *Concepts of person in religion and thought*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter. S. 217–228.
- LINDHOLM, Charles. 1986. Kinship structure and political authority: The Middle East and Central Asia. *Comparative Studies in Society and History* 28: 334–355.
- LOWE, Robert. 2003. Nation building and identity in the Kyrgyz Republic. In: Tom Everett-Heath (Hg.). *Central Asia. Aspects of transition*. London: RoutledgeCurzon. S. 106–131.
- MARRIOTT, McKim. 1976. Hindu transactions: Diversity without dualism. In: Bruce Kapferer (Hg.). *Transaction and meaning. Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Conference: „New Directions in Social Anthropology“ held in Oxford, 4-11 July 1973. Philadelphia, Pa.: Inst. for the Study of Human Issues. S. 109–142.
- MARRIOTT, McKim und Ronald Inden. 1977. Toward an ethnosociology of South Asian Caste Systems. In: Kenneth David (Hg.). *The new wind. Changing identities in South Asia*. The Hague: Mouton. S. 227–238.
- MAUSS, Marcel. 1997. Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des »Ich«. In: *Mauss, Marcel. Soziologie und Anthropologie 2. Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person 4.–5.* Tausend. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verl. S. 221–252.
- MEINMANALIEV, Adilet-Sultan; Ainura Ibraimova, Bolot Elebesov und Bernd Rechel. 2005. Health care systems in transition: Kyrgyzstan. WHO Regional Office for Europe. Health care systems in transition. 7. Aufl., 2. Copenhagen.
<http://www.euro.who.int/document/E86633.pdf> (23.09.2010).
- MINES, Mattison. 1988. Conceptualizing the person: Hierarchical society and individual autonomy in India. *American Anthropologist* 90: 568–579.
- Ministry of Health of the Kyrgyz Republik (Hg.). 2006. Kyrgyz Republic National Health Care Reform Program »Manas Taalimi« on 2006–2010. Executive Brief.
<http://manastaalimi.med.kg/MyFiles/Eng-brief.pdf> (23.09.2010).
- MOSTOWLANSKY, Till. 2007. Islam und Kirgisen on Tour: Die Rezeption „nomadischer Religion“ und ihre Wirkung. *Studies in Oriental Religions* 54. Wiesbaden: Harrassowitz.
- NADIG, Maya. 1998. Körperhaftigkeit, Erfahrung und Ritual: Geburtsrituale im interkulturellen Vergleich. In: Brigitta Hauser-Schäublin und Birgitt Röttger-Rössler (Hg.). *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin: Reimer. S. 23–53.

- NICHTER, Mark. 1978. Patterns of resort in the use of therapy systems and their significance for health planning in South India. *Medical Anthropology* 2: 29–58.
- PLATENKAMP, Josephus. 2010. Becoming a Lao person: Rituals of birth and socialization in Luang Prabang, Laos. In: Peter Berger, Roland Hardenberg, Ellen Kattner und Michael Prager (Hg.). *The anthropology of values. Essays in honour of Georg Pfeffer*. Delhi [u.a.]: Pearson. S. 180–200.
- PLOSKICH, Alexander. 1998. Über die Geschichte der Kirgisen und Kyrgysstans. In: Britta Wollenweber (Hg.). *Kyrgysstan. Unbekanntes Land im Herzen Asiens*. Berlin: Wostok-Verl. S. 2–9.
- PRAGER, Michael. 2005. Vom fragmentierten Körper zur ganzheitlichen Person: Beschneidung, Sexualität und Islam in Bima (Indonesien). In: Gabriele Alex und Sabine Klocke-Daffa (Hg.). *Sex and the body. Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht*. Bielefeld: Transcript-Verl. S. 41–65.
- PRIVRATSKY, Bruce G. 2001. Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory. Richmond, Surrey: Curzon.
- RAO, Aparna. 1998. *Autonomy: Life cycle, gender, and status among Himalayan pastoralists*. New York: Berghahn Books.
- SCHNEIDER, David Murray. 1968. *American kinship: A cultural account*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.
- SCHUPP, Sabine. 1997. *Die Ethnologie und ihr koloniales Erbe: Ältere und neuere Debatten um die Entkolonialisierung einer Wissenschaft*. Hamburg: LIT Verl.
- ŠERSTJUK, I. A. und K. Isaev (Hg.). 2005. *Kyrgyzskie skazaniya*. Bishkek: ARHI.
- SÖKEFELD, Martin. 1999. Debating self, identity, and culture in anthropology. *Current Anthropology* 40: 417–447.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, Cal.: Univ. of California Press.
- TAIROVA, Kalbübü. 2007. *Kyrgyzdardagy söök kojuu salty*. Diplomarbeit. Kirgisisch-Türkische Universität Manas. Bishkek.
- UNESCO WORLD HERITAGE CENTRE. 26.06.2009. Sacred mountain in Kyrgyzstan enters List along with Iran's Shushtar water system and Royal tombs in Republic of Korea. UNESCO World Heritage Centre. Paris. <http://whc.unesco.org/en/news/529> (21.08.2010).
- VAN GENNEP, Arnold; Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. 2005. *Übergangsriten: Les rites de passage*. 3., erw. Aufl. Frankfurt/Main: Campus-Verl. [u.a.].

VATUK, Sylvia. 1999. Book review of *Autonomy: Life cycle, gender and status among Himalayan pastoralists*. *Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies* 19: 50–52.

ZAHAROVA, Antonina. 1997. Istoriko-arhitekturnoe nasledie goroda Oš: Konec XIX – načalo XX vv. Nacional'naja Akademija nauk Kyrgyzskoj Respubliki. Oš: JuRO NAN.