

Weyeis Wettermagie  
Eine ethnolinguistische Untersuchung  
von fünf magischen Formeln eines Wettermagiers  
auf den Trobriand Inseln\*

Von  
Gunter Senft

1.

Dinghy, Außenbordmotor, Post und Einkäufe waren verstaubt. Die Sonne war über Buliwada untergegangen, und es hatte gerade wieder angefangen zu regnen. Im Schein der Coleman-Lampe und bei einer Tasse Tee sprachen wir gerade über den glücklichen Zufall, daß ausgerechnet heute, an dem Tag, an dem wir wie immer im 14tägigen Turnus von Tauwema die 80minütige Fahrt übers Meer nach Losuia zum Einkaufen und zur Post unternommen hatten, schönes Wetter war — es war der erste Tag ohne Regen seit einer Woche — da stürmte mein alter Freund Weyei in unser Haus. Er setzte sich auf eine der Zarges-Kisten und stellte breit und sehr verschmitzt grinsend fest: „Das war heute aber mal ein schöner trockener Tag.“ Wir stimmten ihm natürlich zu, worauf er dann anmerkte: „Ich hab' ja auch dafür gearbeitet — gib mir ein bißchen Tabak!“

Ein Gleiches:

„Wo ist Weyei?“ fragt mich Vapalaguyau. „Wenn er zu Dir kommt, sag' ihm, ich möchte mit ihm reden. Der Saatyams ist gesetzt und jetzt brauchen wir Regen für unsere Gärten. Weyei muß wieder arbeiten — ich habe auch schon Betelnüsse für ihn geholt.“

\* Die Untersuchung basiert auf den Ergebnissen von 15 Monaten Feldforschung in Tauwema auf Kaileuna, einer der Trobriand Inseln, im Rahmen des von I. Eibl-Eibesfeldt, V. Heeschen und W. Schiefenhövel geleiteten DFG-Projekts „Rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln“. Ich möchte an dieser Stelle der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Forschungsstelle für Humanethnologie am MPIV für ihre Unterstützung danken. Besonderer Dank aber gebührt Weyei, der mit seinem generösen Geschenk diese Arbeit erst ermöglicht hat.

Die Daten, auf denen diese Arbeit basiert, sind als Tonband Nr.1 im Humanethnologischen Tonarchiv am MPIV, 8131 Seewiesen (Herausgeber: Volker Heerschen) zugänglich gemacht.

## 2. Zur Magie auf den Trobriand Inseln im allgemeinen und zur Wettermagie im besonderen

Daß die Magie im Leben der Trobriander eine große Rolle spielt, weiß jeder, der sich einmal mit dieser Ethnie näher befaßt hat. Aus der ethnologischen Literatur — von Malinowski (1922, 1925, 1935) über Powell (1957, 1960) bis zu Weiner (1976, 1978, 1980, 1983) — erfährt der so Interessierte, daß die Bewohner dieser Inselgruppe in der Milne Bay Province von Papua New Guinea — heute wie vor 60 Jahren — Magie als Mittel zum Erreichen eines bestimmten Zwecks einsetzen mit der festen Überzeugung, damit die Natur und die Ereignisse in ihrem Leben beeinflussen, ja sogar kontrollieren zu können, daß sie so zwischen Krankheit und Tod herbeiführender Magie, Schönheits- und Liebesmagie, Magie zum Bau eines schnellen und seetüchtigen Kanus, Schutzmagie gegen Hexen und Haie, Gartenmagie und Wettermagie unterscheiden, daß es Spezialisten für einzelne Formen der Magie gibt und daß Magie in der Regel als persönlicher Besitz vererbt wird. Neben der theoretischen Diskussion über die Funktion der Magie vor dem Hintergrund der einzelnen ethnologischen Schulen und theoretischen Paradigmen findet derjenige, der sich dann etwas intensiver mit diesem Charakteristikum der Trobriander auseinandersetzt, bei Malinowski magische Formeln zu verschiedenen Arten von Magie — im Original, in Übersetzung und mit ethnologisch und philologisch-sprachwissenschaftlichem Kommentar.

Es ist nun aber ein großer Unterschied, von solchen Dingen nur zu lesen oder sie nicht nur selbst zu erleben, sondern sie — mit und trotz aller Skepsis — auch als zum Alltag selbstverständlich dazugehörend aufzufassen und zu akzeptieren.

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung möchte ich im folgenden — primär vom linguistischen Standpunkt aus — einen Bereich der Magie auf Trobriand herausgreifen, vorstellen, beschreiben und zu analysieren versuchen, der zwar auch überall in der Literatur erwähnt wird, zu dem aber meines Wissens bisher keine Dokumentation weder über die Ausführung des jeweiligen magischen Ritus noch über die dabei verwendeten magischen Formeln vorliegt — nämlich den Bereich der Wettermagie.<sup>1</sup>

Ich will dabei zunächst auf die Art der Datenerhebung eingehen und dann die mit den jeweiligen magischen Formeln verbundenen Riten beschreiben. Im Anschluß daran werden dann die erhobenen Formeln im Original und in der Übersetzung vorgestellt, kommentiert und linguistisch analysiert. Betrachten wir also zunächst einmal die Datenerhebung zum Bereich der Wettermagie.

Im Verlauf meines Feldaufenthalts auf den Trobriand Inseln ergab es sich — eingeständenermaßen — zufällig, daß sich Weyei, der ungefähr 63jährige Wet-

<sup>1</sup> In Malinowskis veröffentlichten Materialien zur Magie konnte ich zu meinem Erstaunen keine magische Formel zur Wettermagie finden (ich fasse die Nebel herbeiführende „kayga'u“-Magie als Schutzmagie vor den „mulukwausi“ auf (Malinowski: 1922, 246f.)). Das mag vielleicht daran liegen, daß Malinowskis Hauptinformant Bagidou, der Gartenmagier von Omarakana war, aber nicht To'uluwa, der „Chief“ und Besitzer der auch bei Powell (1960, 128) nur erwähnten berühmten „to'urikana“-Wettermagie von Omarakana.

termagier in unserem Dorf Tauwema, mit mir anfreundete. Er wurde einer meiner Hauptinformanten, saß oft bei mir im Haus oder begleitete mich bei Besuchen in anderen Dörfern auf der Insel. Im Laufe der Zeit — als ich schon von seiner besonderen Stellung im Dorf wußte — führte er seine Wettermagie, besonders die Vorbereitungen dazu, immer häufiger in der Umgebung, auf der Veranda oder sogar in meinem Haus durch. Weyei ist Witwer, hat kein eigenes Haus mehr und wohnt abwechselnd bei drei seiner verheirateten Kinder. Einem dieser Kinder, nämlich seinem ältesten Sohn Bwetado'u, hat er einen Großteil seiner Wettermagie vermacht; er wird nach dem Tod Weyeis das Amt des Wettermagiers übernehmen.

Am 6.2., am 10.3. und am 4.9.1983 kam Weyei zu mir und sagte, er wolle mir einen Teil seiner Magie schenken und sie mir auf Tonband sprechen. Er wußte und akzeptierte dabei, daß dann die Formeln veröffentlicht werden würden — er machte allerdings die Einschränkung, daß diese Formeln nicht in Tauwema und auf Kaileuna bekannt werden sollten. Die im folgenden präsentierten Daten zur Durchführung der Wettermagie basieren auf Beobachtungen und Tonband-Interviews mit Weyei, die Formeln wurden mit ihm von dem von ihm besprochenen Tonband transkribiert und bearbeitet. Dabei wurde besonders bei der Übersetzung deutlich, daß die magischen Formeln nur zu einem kleinen Teil auf den Wortschatz der Alltagssprache zurückgreifen — im Gegenteil, viele der Ausdrücke waren in Hinsicht auf ihre Bedeutung, auf ihr semantisches Konzept nur Weyei selbst bekannt. Soweit zur Datenerhebung. Betrachten wir nun die Daten selbst.

Bei der Wettermagie wird — wie in der Einleitung dieser Untersuchung schon anklingt — zwischen „Schön-Wetter“- oder „Sonnenmagie“ einerseits und „Regenmagie“ andererseits unterschieden.

Die Magie wird von einem Spezialisten im Dorf bei Bedarf und gegen Vergütung — meist in Form von Betelnüssen, Yamsknollen, Tabak und anderen Naturalien, inzwischen aber auch schon in Form von Geld — durchgeführt.

Der Wettermagier unterliegt am Tage vor, während und für die Dauer der gewünschten Wirksamkeit der Magie und der damit verbundenen Riten einem Nahrungstabu: Wie viele andere Magier auch durfte Weyei beispielsweise während seiner Wettermagie keine Yamsknollen, wohl aber Süßkartoffeln, Taro u.ä. essen; die Tragweite dieser Tabus für einen Trobriander wird erst dann verständlich, wenn man weiß, daß im Kilivila, der Sprache der Trobriander, das Wort für „Lebensmittel, Essen“ — *kaula* — gleichzeitig die generische Form für alle so subtil unterschiedenen Arten von Yams ist.

Nehmen wir nun einmal an, Vapalaguyau hat Weyei beauftragt, Wettermagie durchzuführen und einen Termin mit ihm vereinbart, zu dem er ein bestimmtes Wetter möchte. Weyei befolgt dann am Tag vor dem gewünschten Zeitpunkt sein mit seiner Magie verbundenes Nahrungstabu. In der Nacht vor dem besagten Tag oder aber auch erst am frühen Morgen wird Weyei dann tätig — im Kilivila sagt man:

<i>epaisewa megwa</i> <sup>2</sup>	= „er arbeitet Magie, er macht Magie“
<i>emegwa</i>	= „er macht Magie“
<i>emigai megwa</i>	= „er flüstert Magie“
<i>ekaukeula megwa</i>	= „er trägt, er sagt Magie“.

Dabei bezeichnen die ersten beiden Phrasen sowohl die Vorbereitungen als auch das Rezitieren der magischen Formel, während die letzten beiden Phrasen allein auf die nur gemurmelte Rezitation der Formel bezogen sind.

Hat Vapalaguyau beim Wettermagier Regen bestellt, dann geht Weyei zum Strand von Tauwema und flüstert eine oder mehrere seiner magischen Formeln vor sich hin; er wiederholt dabei die einzelnen Formeln nach Gutdünken — wichtig ist nur, daß die Formeln dabei immer den gleichen, unveränderten Wortlaut haben — sonst ist die Magie wirkungslos. Er kann dabei zur größeren Wirksamkeit der Magie zum einen Ingwer-Wurzeln (im Kilivila: *neya*) kauen und sie dann nach dem Rezitieren der Formeln ausspucken, zum anderen kann er auf einen schwarzen Zauberstein<sup>3</sup> zurückgreifen, auf den er bestimmte Kräuter legt, über die er vorher die jeweiligen Formeln gesprochen hat — Weyei benutzt aber diese letztgenannte Variante zur Intensivierung der Magie so gut wie nie. Er bezeichnet seine Regenmagie als *megwa bwabwau* (= Magie schwarz, Magie der schwarzen Wolken); die Formeln der Regenmagie, die im nächsten Kapitel aufgeführt werden, nennt er *bolubwalata* und sagt: *lakaukeula bolubwalata* (= ich habe die magischen Sprüche Bolubwalata gesprochen (getragen)). *Bolubwalata* ist dabei ein Name für diese Art der Regenmagie, möglicherweise sogar für einen speziellen Regenmagie-Zyklus; in ihm ist das Konzept des Regen- und Windmachens enthalten.

Hat Vapalaguyau nun aber schönes Wetter bestellt, dann bedarf es, neben des Nahrungstabus, aufwendiger Vorbereitungen: war bei der Regenmagie die Ingwerwurzel noch fakultativ, sozusagen schmückendes Beiwerk, so wird der Gebrauch von Ingwer nun obligatorisch. Eine Ingwerwurzel wird in kleine Scheiben geschnitten und in ein besonderes, entweder aus Palm- oder Bananenblättern oder aus Papier geflochtenes Körbchen mit einer sehr engen Öffnung gelegt; der Wettermagier hält dieses Körbchen mit dem Ingwer dann vor seinen Mund, umschließt die Öffnung mit seiner Faust und spricht durch eine kleine Öffnung der Finger seiner Faust die magische(n) Formel(n) je nach Belieben ein- oder mehrmals, jedoch wieder in strikter, stereotyper Einhaltung des jeweiligen Wortlauts auf den Ingwer im Körbchen. Danach nimmt er ein Stück Ingwer, geht zum Strand oder an eine etwas abseits gelegene Stelle, kaut die Wurzel, spuckt den Ingwer aus und rezitiert dabei wieder die jeweilige(n) magische(n) Formel(n). So

<sup>2</sup> Die Schreibweise der als Beispiel angeführten Wörter des Kilivila hat vorläufigen Charakter.

<sup>1</sup> Zur Rolle der „schwarzen Steine“, zum Ingwer bei der Magie und zur Wettermagie im allgemeinen vgl. auch Frazer (1922, 13,43, 89,95, 99f., 102,106, Ulf., 197,258, 355). Zur Magie-Diskussion vgl. auch Kippenberg, Luchesi (1978).

oft er die Formel(n) wiederholt, so oft muß er wieder ein mit der Magie besprochenes Stück Ingwer kauen und beim Murmeln der magischen Formel(n) ausspucken.

Für die magischen Sprüche zur Sonnenmagie hat mir Weyei keinen Namen genannt; er bezeichnet sie nur allgemein als *megwa*.

Nach getaner Arbeit wird der Wettermacher bezahlt, ob der gewünschte Effekt mit der Magie erzielt werden konnte oder nicht. Hat die Magie keine Wirkung gehabt, kann das daran liegen, daß der Magier entweder einen Fehler beim Rezitieren der Formel gemacht hat und daß er sein Tabu nicht genau befolgt hat — für Weyei wären beide Annahmen ehrenrührige Unterstellungen — oder daß ein anderer Wettermagier mit stärkerer Magie und dem entgegengesetzten Ziel gearbeitet hat. Der Ruf eines guten Wettermachers — zu denen Weyei auf den Trobriand Inseln gezählt wird — hängt natürlich von seinem Erfolg ab.

Soweit zu den mit der Wettermagie verbundenen Riten. Betrachten wir nun aber den Hauptbestandteil jeder Magie auf Trobriand: die magischen Formeln.

### 3. Fünf magische Formeln der Wettermagie und die Frage, wie was gesagt und was damit getan wird

Im folgenden stelle ich die fünf dokumentierten Formeln zur Sonnen- und Regenmagie im einzelnen im Original<sup>4</sup> und in der Übersetzung vor und kommentiere und analysiere sie vor der linguistischen, in der Hauptsache diskurs-analytisch pragmatischen Fragestellung: *Wie wird in diesen Formeln was gesagt und was wird damit getan*! Betrachten wir zunächst die erste von zwei Formeln zur Sonnenmagie:

	Wettermagie I
1	kaluvasi kaluvasi kasidubidebi dubidebi
	ihr geht, ihr geht wir sprechen zum Regenwetter und die Wolken werden davongebblasen — star- ker Wind
	kasimenini venini
	die Sonne wird scheinen, wir schieben die Wolken fort; VENINI: die Wolken brechen auf, die Sonne scheint, der Re- gen hört auf
5	Ipeta, Kapeta, Kulau, Metaiwa, Tovapwela, Mulamesi, Tobiala kulupepi, bulumamgwa, bulumavau Tobibida,
	Ipeta, Kapeta, Kulau, Metaiwa, Tovapwela, Mulamesi, Tobiala mit dem Hut des „guyau“, alter Totengeist, junger Totengeist des Tobibida,

<sup>4</sup> Im Kilivila gibt es noch keine festgesetzte Orthographie. Ich gebe im folgenden eine Transkription der Formeln, die sich zum einen an dem System der API (1949) und zum anderen an der von R. Lawton besorgten Übersetzung der 4 Evangelisten des Neuen Testaments (Bulogala Bwaina, 1979) orientiert und die wohl für die hier verfolgten Zwecke ausreicht. Die Darstellung der Formel in Zeilen soll nur der Veranschaulichung dienen, sie ist willkürlich.

	balumamgwa Tokumdadau, kusiki tubulogu avaka demkai demkai	alter Totengeist des Tokumdadau ihr lebt und steht hinter mir was, Regen du gehst dorthin, du gehst dorthin
10	kupulupolu kutaavasi o dabala kweveaka kwaliga kwaliguvaya bulumesisi bulumesisi bulumesisi bulumesisi tumukeda	du regnest auf der anderen Seite du gehst fort, in dem Wolkenberg, dem großen, wird der Regen sterben, bald wird es vor- bei sein du wirst dich fürchten und weggehen du wirst dich fürchten und weggehen du wirst dich fürchten und weggehen du wirst dich fürchten und weggehen vom Pfad
15	bulumesisi kadumalaga bulumesisi bukubaku bulumesisi vitavata bulumesisi ulumamwala bulumesisi ogavata	du wirst dich fürchten und weggehen vom Pfad bei unserem Dorf du wirst dich fürchten und weggehen vom Dorfplatz du wirst dich fürchten und weggehen von den Plattformen vor unseren Häusern du wirst dich fürchten und weggehen vom Ornament am Firstbalken des gro- ßen Vorratshauses du wirst dich fürchten und weggehen am Himmel
20	bulumesisi busibusi bulumesisi lualava bulumesisi ekulibulibu bulumesisi levaveya	du wirst dich fürchten und weggehen vom Meer du wirst dich fürchten und weggehen vom weiten Ozean du wirst dich fürchten und weggehen er macht sich sein Bett du wirst dich fürchten und weggehen, es donnert
25	bulumesisi levivivila bulumesisi leba'okuma bulumesisi lebametu bulumesisi bwibwi bulumesisi loalau	du wirst dich fürchten und weggehen, es schimmert und glänzt du wirst dich fürchten und weggehen, kleine Wolken bläst der Wind davon du wirst dich fürchten und weggehen, er hat Magie gegen den Regen gemacht du wirst dich fürchten und weggehen, am Nachmittag scheint die Sonne du wirst dich fürchten und weggehen weit hinaus aufs offene Meer
30	bulumesisi ebulatau bulumesisi ebuladaya bulumesisi lubakatakela	du wirst dich fürchten und weggehen, er ist wie ein Mann du wirst dich fürchten und weggehen, bei den Wolken bildet sich ein Regenbogen du wirst dich fürchten und weggehen, weiße Wolken

	lumesisi lubakasakasa	du wirst dich fürchten und weggehen, die Wolken sammeln sich und ziehen fort
	bulumesisi ebulatau	du wirst dich fürchten und weggehen, er ist wie ein Mann
35	bulumesisi silabusi	du wirst dich fürchten und weggehen, sie gehen zum Meer
	bulumesisi esilayumila	du wirst dich fürchten und weggehen, er zieht sich zurück
	bulumesisi bulumesisi	du wirst dich fürchten und weggehen
	bulumesisi bulumesisi	du wirst dich fürchten und weggehen
	kaluvasi kaluvasi kaluvasi	du wirst dich fürchten und weggehen
40	simidebi dubidebi	ihr geht, ihr geht, ihr geht
	kasimenini menini	großer Wind, starker Wind
	Lipeta, Kapeta, Kulau, Metaiwa, Tovapwela, Mulamesi, Tobiala, Tobibida	die Sonne wird scheinen, MENINI: die Wolken brechen auf, die Sonne scheint, der Regen hört auf
	Lipeta, Kapeta, Kulau, Metaiwa, Tovapwela, Mulamesi, Tobiala, Tobibida	Lipeta, Kapeta, Kulau, Metaiwa, Tovapwela, Mulamesi, Tobiala, Tobibida
		da Tobidadau usikudubologu Tobidadau, im Sitz hinter meinem Rücken
45	awaka denikai	was, Regen, du gehst dorthin
	o dabala kweveaka kupulupulu	im Wolkenberg, im großen, regnest du auf der anderen Seite
	katauvasi kwaliga kwaliguvaya	du gehst fort, der Regen wird sterben, bald wird es vorbei sein

Das Rezitieren, oder genauer, das recht eintönige Murmeln dieser Formel dauert knapp eine Minute; der Wettermacher erzielt dabei durch die Art und Weise seiner Akzentsetzung einen der magischen Formel eigenen Rhythmus — schon Malinowski (1935, 213; vgl. auch Weiner: 1983, 703) preist die phonetischen, rhythmischen, metaphorischen, alliterativen Effekte, die zahlreichen Wiederholungen und den dadurch prosodisch so eigenen Charakter der Sprache der Magier, die diese Textsorte von anderen Textsorten unterscheidet. Phonetisch-/suprasegmentale/poetische Mittel markieren also den besonderen Status der magischen Fönnel.

Während des Rezitierens des Spruches macht der Sprecher an verschiedenen Stellen kleine, aber doch deutlich hörbare Pausen, die man wohl als Textgliederungssignale auffassen kann. Betrachten wir nun einmal den Text der Fönnel selbst im Hinblick auf seine in ihm zum Ausdruck gebrachte Intention.

In den ersten drei Zeilen spricht Weyei, der Wettermagier, ein Gegenüber, offenbar die Wolken an; er personalisiert sie also und fordert sie zum Gehen auf, wobei er ihnen gleichzeitig klarmacht, daß ihnen sowieso nichts anderes übrigbleibt, da er und, wie durch die exklusive Form der 1. Person Plural des Personalpronominal-Präfixes *ka-* (= wir) in der zweiten Zeile deutlich gemacht wird, eine Gruppe anderer, ihm auf bestimmte Weise assoziierte Sprecher, nun durch die Macht ihrer Worte Wind aufkommen lassen werden, der die Wolken zerstreuen wird.

Er benutzt dabei Wortformen, die zwar den morphologisch-syntaktischen Strukturen des Kilivila entsprechen, deren Bedeutung aber nur ihm und einigen anderen Wettermachern bekannt ist (vgl. Malinowski: 1935, 229). Mehr noch, nachdem er festgestellt hat, daß bald die Sonne scheinen wird, greift er mit dem Ausdruck *venini* auf ein von ihm selbst so bezeichnetes „magisches Wort“ zurück, dessen Bedeutung er nicht kennt, sondern von dem er nur das semantische Konzept umschreiben kann (vgl. Malinowski: 1974: 199). Auch wenn dieses Wort für den Hörer/Leser der Formel als ein gleichsam im Echo verkürztes Wiederholen des verbalen Ausdrucks *kasimenini* erscheint, so weist der Wettermagier selbst eine solche „profane“ Deutung weit von sich.

In den Zeilen 4 bis 8 erfahren wir nun, wer mit dem „wir“ der zweiten Zeile gemeint ist: Weyei ruft die Namen und, wie aus den Zeilen 6 und 7 klar hervorgeht, damit die Totengeister der früheren Besitzer dieser magischen Formel auf: *Ipetā* ist der Name einer Frau aus dem Nachbardorf Koma, die als erste Besitzerin dieses Spruches genannt wird; von ihr, die als Frau auf Trobriand diese Magie zwar erlernen, aber nicht ausüben darf (vgl. Malinowski: 1929, II 3), erhielt sie *Kapeta*, ein Mann aus dem gleichen Dorf, der sie an *Kulau* und dieser wieder an *Metaiva*, zwei Männer, von denen nur noch der Name bekannt ist, weitergegeben hat; nach *Metaiva* kam *Tovapwela*, der Großvater des später genannten *Tobibida* in den Besitz der Magie, der gab sie dem *Mulamesi*, einem von Weyei als Ur-Urgroßvater klassifizierten Verwandten, der schenkte sie dem *guyau*, dem „chief“ oder führenden Mann in Koma, dem *Tobialu*, als dessen Zeichen der Würde ein heute nicht mehr gebräuchlicher geflochtener und mit Kauri-Muscheln geschmückter Hut genannt wird; *Tobialu* gab die Formel weiter an *Tobibidu*, den Großvater Weyeis, der schenkte sie seinem Sohn *Tokumdadau*, dem Vater des jetzigen Besitzers Weyei. Die Formel wurde also offenbar seit mindestens drei Generationen vom Vater an seinen Sohn (und nicht an seinen Schwestersonn) weitergegeben. Hier ist noch anzumerken, daß der Totengeist des Großvaters als „jung“, der des Vaters dagegen als „alt“ bezeichnet wird — daraus aber auf mögliche unterschiedliche Todesdaten der beiden zu schließen, muß spekulativ bleiben — Weyei selbst konnte oder wollte sich nicht näher dazu äußern — in „profaner“ Rede ist für einen Trobriander schon die Nennung des Namens seines verstorbenen Vaters tabuisiert.

Nachdem nun also alle früheren Besitzer dieser Wettermagie angerufen sind, wird von ihnen behauptet, daß sie als „lebende“ Totengeister nun hinter dem den Spruch rezitierenden Wettermacher stehen, ihn also auch — aufgrund ihrer Autorität des eigenen Erfolgs mit dieser Formel — unterstützen. Hier (Zeile 8) referiert der die Formel sprechende Wettermacher schließlich auch auf sich selbst.

Man kann diese Anrufung zum einen als Beschwörung der Geister und so als Bitte zur Unterstützung auffassen, man kann sie aber auch zum anderen als Demonstration der eigenen Macht verstehen, die den Regen beeindrucken und ihm zeigen soll, daß er dieser magischen Formel so wie schon früher so auch jetzt gehorchen muß.



An den Regen wendet sich dann auch, wieder in personalisierender Form, die Formel ab Zeile 9: Sie schickt ihn zum Ausregnen weg vom Standpunkt des Wettermachers und sagt ihm so im Wegziehen und Ausregnen seinen Tod, sein Ende voraus. Hier, nach Zeile 12, deutet Weyei mit einer kurzen Pause in seinem Rezitieren eine Zäsur an.

Danach beschreibt die Formel, was dem Regen passieren wird: Eingeschüchtert von der Macht der Magie wird er sich langsam zurückziehen. Nach dreimaligem Wiederholen dieser „Tatsache“ nennt dann die Formel dem Regen die jeweiligen Orte seines Rückzugs — von der Umgebung des Dorfes über den Dorfplatz, die Häuser, das große Vorratshaus zum Himmel, zum Meer, ja zum ganzen weiten Ozean — wobei sie seine Furcht und seinen daraus resultierenden Rückzug jeweils vor den lokaldeiktischen Angaben gleichsam als Anaphern wiederholt; der Ausdruck *bulumesisi* wird dabei immer stärker akzentuiert als die Ortsangabe, er erhält durch diese besondere Betonung und die dauernde Wiederholung beschwörenden Charakter.

Am Ende der Zeile 23, die noch einmal die Beschwörungsformel *bulumesisi* ohne Ortsangabe wiederholt, macht Weyei wiederum eine kleine Zäsur in seiner Rezitation: Er dehnt das auslautende /i/, vermittelt dabei den Eindruck, die Formel *bulumesisi* mit ansteigender Intonation zu realisieren und macht dann eine kurze Pause.

In der dieser Pause folgenden Zeile (also in Zeile 23) ändert sich in der Formel die Art der den Regen betreffenden personalen Referenz: Von der direkten Anrede, dem „du“, wechselt die Personalreferenz auf das Personalpronomen der 3. Person, auf „er“ — die Beschwörung wird damit unterbrochen von einer Beschreibung dessen, was der Regen tun wird, nämlich sich sein Bett machen — das geschieht nach Weyeis Aussage auf der dem Dorf Tauwema vorgelagerten Insel Buliwada; ob hier der Hinweis auf den baldigen „Schlaf“ des Regens als euphemistische Abschwächung der Todesankündigung (Zeile 12) verstanden werden kann, darüber kann auch nur spekuliert werden.

In Zeile 24 ändert sich wiederum die Art der personalen Referenz: Die Beschwörungsformel *bulumesisi* wird wieder aufgegriffen, und sie wird, dem gleichen Prinzip wie vorher folgend, verbunden mit Beschreibungen dessen, was passiert. Es geht dabei um Wetterveränderungen: Dem Regen folgt ein Gewitter, die Sonne bricht durch, sie scheint, ein Regenbogen bildet sich, am Himmel sind nur noch weiße Wolken, die sich sammeln und fortziehen. Darüberhinaus wird lokaldeiktisch beschrieben, wohin sich das Regenwetter verzieht, nämlich aufs Meer.

Es gibt allerdings vier Zeilen, die wieder aufgrund personaldeiktischer Referenz aus diesem allgemeinen Rahmen der Formel von Zeile 24 bis 36 herausfallen.

In Zeile 27 verweist die magische Formel in der „unpersönlichen“ 3. Person des Personalpronomens „er“ auf den Wettermagier und den von ihm ausgeführten Akt der Wettermagie. Die Erwähnung, daß „er... Magie gegen den Regen gemacht“ hat, kann als Erklärung für die beschriebenen Wetterveränderungen aufgefaßt werden.

In den Zeilen 30, 34 und 36 dagegen referiert die Formel ebenfalls in der 3. Person Singular beschreibend auf den Regen selbst: Die bisherige Personalisierung wird in den Zeilen 30 und 34 nun explizit gemacht, indem der Regen mit einem Mann gleichgesetzt wird; in Zeile 36 wird, wie schon zu Beginn dieses Formelabschnitts (Zeile 23) beschrieben, was der Regen tut — er zieht sich zurück.

In den beiden folgenden Zeilen (37 und 38) wird insgesamt viermal die Beschwörungsformel *bulumesisi* wiederholt; vor und nach diesen Zeilen macht Weyei jeweils eine kleine Pause und setzt somit auch hier wieder Zäsuren.

Danach (ab Zeile 39) werden die ersten 12 Anfangszeilen der magischen Formel in leicht modifizierter Weise wiederholt. Mit der nunmehr zweiten, mehr konstatierenden als nur beschwörenden Feststellung, daß der Regen nun bald sterben wird, daß es bald aus und vorbei mit ihm sein wird, endet dieser magische Spruch.

Betrachten wir nun die Formel noch einmal insgesamt, so kann man sie von ihrem Aufbau her folgendermaßen gliedern:

Teil A	Zeilen 1 — 12
	Beschreibung der zukünftigen Wetterveränderung
	Zeilen 1 — 3
	Anrufung der früheren Besitzer der Formel
	Zeilen 4 — 8
	Adresse an den Regen
	Zeilen 9 — 12
Teil B	Zeilen 13 — 38
	1. Beschwörung
	Zeilen 13 — 22
	2. Beschwörung
	Zeilen 23 — 36
	3. Beschwörung
	Zeilen 37 — 38
Teil A'	Zeilen 39 — 47
	Beschreibung der zukünftigen Wetterveränderung
	Zeilen 39 — 41
	Anrufung der früheren Besitzer der Formel
	Zeilen 42 — 44
	Adresse an den Regen
	Zeilen 45 — 47

Diese Gliederung scheint nicht nur aufgrund inhaltlicher Kriterien plausibel, sondern sie wird auch durch die in den Pausen des die Formel Rezitierenden zum Ausdruck kommenden Zäsuren gerechtfertigt.

Soweit zum Aufbau und zum Inhaltlichen dieser ersten Formel. Fassen wir hier abschließend noch einmal die mit ihr verfolgten Intentionen zusammen: Mit der Formel soll einem personalisierten Regen (und personalisierten Wolken) der Wille des die Formel Rezitierenden, der identisch ist mit dem Willen all derer, die diese Formel vorher auch schon gekannt haben, aufgezwungen werden; der Regen wird dabei beschworen, eingeschüchtert, vertrieben; schließlich, nachdem die

Sonne, also schönes Wetter, herzitiert ist, wird ihm sein Ende prophezeit — er wird „totgesagt“.

Betrachten wir nun die zweite Formel der Sonnenmagie:

Wettermagie II

	Kagiyai ulo Kagiyai o dabala Kagiyai	Kagiyai, mein Kagiyai, auf dem Gipfel des Kagiyai
	magubugwabu o dabala Kagiyai	unser beider Brennen auf dem Gipfel des Kagiyai
	ula Kagiyai ula Kagiyai	mein Kagiyai, mein Kagiyai
	veyo mavakameniniu	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen
	o dabala ula Kagiyai ula Kagiyai	auf dem Gipfel, mein Kagiyai, mein Kagiyai
	beyo mavakararasio o dabala Kagiyai	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen auf dem Gipfel des Kagiyai
	ula Kagiyai ula Kagiyai	mein Kagiyai, mein Kagiyai
	baka'uyo ula liko baka'uyo	ich werde meine Perlmuschel nehmen, ich werde (sie) nehmen
	o tapwala Kagiyai	in der Mitte des Kagiyai
10	ula Kagiyai ula Kagiyai	mein Kagiyai, mein Kagiyai
	ula Kagiyai ula Kagiyai	mein Kagiyai, mein Kagiyai
	beyo mavakameniniu	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen
	o tabwala Kagiyai	in der Mitte des Kagiyai
	baka'uyo ula liko	ich werde meine Perlmuschel nehmen
15	baluveyela okulalila	ich werde meine Perlmuschel hinlegen
	Kagiyai ula Kagiyai	Kagiyai, mein Kagiyai
	ula Kagiyai ula Kagiyai	mein Kagiyai, mein Kagiyai
	Kagiyai Kagiyai Kagiyai bavakameninio	Kagiyai, Kagiyai, Kagiyai, unser beider Brennen
	baka'uyo ula liko	ich werde meine Perlmuschel nehmen
20	baluveyela o dabala kweveaka Gougoula	ich werde (sie) auf den Gipfel des großen Gougala legen
	beyo mavakameninio o dabala kweveaka	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, auf dem Gipfel, dem großen,
	beyo magubugwabuyo o dabala kweveaka	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, auf dem Gipfel, dem großen,
	beyo mavakameninio o dabala kweveaka	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, auf dem Gipfel, dem großen,
	beyo mavakararasio o dabala kweveaka	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, auf dem Gipfel, dem großen,
25	ula Kagiyai ula Kagiyai	mein Kagiyai, mein Kagiyai
	beyo mavakameninio o dabala	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, auf dem Gipfel
	baka'uyo ula liko	ich werde meine Perlmuschel nehmen
	baluveyela o tapwala o tapwala kweveaka	ich werde (sie) hinlegen in die Mitte, in die Mitte des Großen

	beyo mavakameninio o tapwala kweveaka	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, in der Mitte des Großen
30	beyo magubugwabuyo o tapwala kweveaka	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, in der Mitte des Großen
	beyo mavakameninio o tapwala kweveaka	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, in der Mitte des Großen
	ula Kagiyai ula Kagiyai ula Kagiyai	mein Kagiyai, mein Kagiyai, mein Kagiyai
	bakauyo ula liko	ich werde meine Perlmuschel nehmen
	okuvalila okuvalila kweveaka	inmitten, inmitten des Großen
35	ula Kagiyai ula Kagiyai	mein Kagiyai, mein Kagiyai
	beyo mavakameninio okuvalila kweveaka	dort, in weiter Ferne, unser beider Brennen, inmitten des Großen

Das Rezitieren dieser Formel dauert ungefähr 1 1/2 Minuten. Der Wettermagier Weyei erzielt besonders durch ungewöhnliche Dehnung der Vokale im Auslaut von zwei- und mehrsilbigen Wörtern und gleichzeitiger Akzentuierung dieser Auslautvokale durch einen Nebenton und gelegentlicher Verschiebung des Wortakzents auf die erste Silbe einen besonderen Rhythmus und dadurch einen verfremdenden Effekt dieser magischen Formel. Sie ist so als spezielle Textsorte markiert.

Zum Verständnis dieser Formel muß zunächst einmal geklärt werden, wer oder was mit *Kagiyai*, *Gougoula*, und *magubugwabu/ mavakameninio/ mavakararasio* gemeint ist.

*Kagiyai* und *Gougoula* sind nach Aussagen von Weyei die Namen zweier Berge auf Goodenough Island, die zur Sonne ein bestimmtes Verhältnis haben: Am Morgen eines schönen, sonnigen Tages wandert die Sonne vom Kagiyai zum großen Gougoula Berg. Beide Bergnamen scheinen wiederum spezielle — „magische“ — Namen zu sein — ich konnte sie jedenfalls auf keiner Karte finden.

*Magubugwabu*, *mavakameninio* und *mavakararasio* sind Begriffe, die als nominale Ausdrücke mit dem Possessivpronomen im exklusiven Dualis hier offenbar speziell magische Formen des Brennens (auch Brandrodens) des Sprechers und einer zweiten Person beschreiben. Weyei übersetzte alle drei Begriffe mit *magabu* (= unser beider Brennen) in die alltägliche Varietät des Kilivila — sie werden deshalb auch in der Übersetzung der Formel im Deutschen nicht unterschieden.

Betrachten wir nun nach diesen Vorinformationen die Formel im einzelnen. Der magische Spruch beginnt mit der Anrede des Berges Kagiyai, mit dem der Rezitierende offenbar in einem durch das Possessivpronomen *ula* (bzw. hier *ulö*) ausgedrückten besonderen Verhältnis steht. Die Formel referiert dann auf ein gemeinsames Brennen ihres Sprechers und jemand anderem, von dem dann auch gesagt wird, er sei weit vom augenblicklichen Standpunkt des die Formel Rezitierenden entfernt. In den ersten 7 Zeilen dieses Spruches werden dabei alle drei Begriffe zum Bezeichnen des „Brennens“ angeführt und der Name des Berges wird elfmal in fast schon beschwörender Weise genannt.

Diesen Zeilen folgt dann ein kurzer Abschnitt, in dem der Sprecher der Formel eine Perlmuschel erwähnt und sagt, was er mit dieser Muschel tun wird.

Aus diesen beiden Versatzstücken baut sich der magische Spruch insgesamt auf.

Nachdem gesagt ist, daß der Sprecher seine Perlmuschel in der Mitte, gemeint ist auf halber Höhe, des Kagiyaí Bergs zur Hand nehmen wird (Zeilen 8 und 9), wird unter Rückgriff auf Versatzstücke aus dem ersten Teil der Formel (Zeilen 1 — 7) der Kagiyaí und das Brennen beschworen (Zeilen 10 — 12); darauf folgt die weitere Mitteilung, daß der Sprecher die Perlmuschel nehmen und hinlegen wird (Zeilen 13 — 15), die nächsten Zeilen (16 — 18) variieren wiederum das Thema des ersten Teils des Spruchs — und schließlich folgt die Mitteilung, daß der Sprecher seine Perlmuschel nehmen und auf den Gipfel des großen Gougoula Berges legen wird.

Die nächsten Zeilen (21 — 26) scheinen nun wiederum auf den ersten Blick nur das Thema des Spruch-Anfangs zu variieren; bei genauerem Hinsehen wird aber deutlich, daß zwar immer noch vom gemeinsamen Brennen die Rede ist, daß aber dieses Brennen nicht mehr auf dem Gipfel des Kagiyaí, sondern auf dem großen Gipfel, also dem Gipfel des Gougoula stattfindet — stattfinden soll — oder stattgefunden hat. Dieser Wechsel der lokaldeiktischen Referenz ist trotz der Tatsache, daß der in Zeile 20 eingeführte Name des Berges nicht mehr genannt wird, syntaktisch eindeutig durch das aus dieser Zeile wieder aufgegriffene Adjektiv *kweweaka* markiert. Trotzdem wird zum Schluß dieses Teils der Formel wiederum der Kagiyaí erwähnt.

Hierauf folgt wieder die Mitteilung, daß der Sprecher die Muschel in die Mitte — also auf halbe Höhe — des großen Berges legen wird (Zeilen 27 und 28).

Der dann folgende Abschnitt des Spruches (Zeilen 29 — 32) unterscheidet sich von dem der Mitteilung des Sprechers vorangegangenen Teil der Formel nur dadurch, daß — gleichsam als Reaktion auf diese Mitteilung — sich das gemeinsame Brennen nun vom Gipfel auf die halbe Höhe des Gougoula verlagert hat.

Die letzte Sprechermitteilung lautet, daß er seine Muschel dann dort am großen Berg wieder an sich nehmen wird (Zeilen 33 und 34).

Die Formel wird dadurch abgeschlossen, daß noch einmal der Kagiyaí angerufen wird und daß dann, wie in dem der letzten Mitteilung vorangegangenen Abschnitt auf das gemeinsame Brennen auf halber Höhe des Gougoula referiert wird.

Den Aufbau dieser Formel können wir nun schematisch folgendermaßen darstellen:

Zeilen	B'	19 + 20
1 — 7	C	21—26
8 + 9	B'	27 + 28
10— 12	D	29 — 32
13 — 15	B'	33 + 34
16— 18	D	35 + 36

Was sollen nun diese seltsamen Berge und die in diesem magischen Spruch gegebenen Referenzen und Mitteilungen bedeuten?

Wir wissen von dieser Formel bisher, daß es sich um einen Spruch der Sonnenmagie handelt, daß dieser Spruch auf zwei Berge auf Goodenough Island, die in einem besonderen Verhältnis zur Sonne stehen, Bezug nimmt und daß dabei immer wieder ein gemeinsames Brennen thematisiert wird.

Aus diesem Vorwissen scheint zunächst einmal der Schluß legitim, daß das Possessivpronomen im exklusiven Dual, das in Verbindung mit den Nomina für „Brennen“ in der Formel gebraucht wird, neben dem Sprecher offenbar wohl die Sonne in diesem „Wir“ miteinbezieht.<sup>5</sup> Damit befindet sich nun der Wettermagier mit der personalisierten Sonne auf einer Ebene, auf der eine gemeinsame Arbeit, nämlich das Brennen, geleistet wird.

Bevor wir auf die Rolle der beiden Berge in dieser Formel kommen, betrachten wir zunächst noch einmal genauer, was außer dem Brennen noch von den Tätigkeiten des Wettermachers gesagt wird. Wie wir oben gesehen haben, beziehen sich diese Mitteilungen immer auf eine Perlmuschel. Perlmuscheln weisen nun die für ihre biologische Unterordnung (leptodonta) so charakteristische „gut ausgebildete innere Perlmutter-schicht“ (Grzimek: 1970, 151) auf, die sehr stark in der Sonne glänzen, also Licht reflektieren kann. Spekulieren wir einmal an dieser Stelle, daß die Perlmuschel in dem magischen Spruch als Metapher für eine „Sonne“ des Wettermachers gebraucht wird.<sup>6</sup>

Die „Muschel-sonne“ wird nun vom Wettermacher — laut Formel — genommen und zuerst auf den Gipfel des Kagiyaí Berges gelegt; dann legt er sie auf den Gipfel des großen Gougoula, dann legt er sie auf halber Höhe des Berghanges nieder, und schließlich nimmt er sie wieder an sich. Diese Handlungen und die damit implizierten Ortsveränderungen werden wiederum nur verbal „beschworen“ — die Formel selbst betont ja immer wieder, daß die beiden Berge weit weg vom Standpunkt des Wettermachers sind.

Gehen wir nun in unserer Spekulation einen Schritt weiter und stellen die These auf, daß mit der „Sonne“ des Wettermachers die wirkliche Sonne zum Scheinen, zum Mitgehen, zum in der Formel so oft beschworenen gemeinsamen Brennen aufgefördert wird, indem wir damit theoretisch implizieren, daß es sich bei dieser magischen Formel um ein Beispiel der klassischen Form von „sympathischer Magie“ bzw. von „Mimikry“ (Frazer: 1922, 14ff., 843) handelt.

Greifen wir nun an dieser Stelle unserer Spekulationen auf unser Vorwissen über die Rolle der beiden Berge in der Formel zurück: Weyei, der Wettermacher, erklärte, daß die Sonne morgens am kleinen Kagiyaí Berg ist, daß sie dann, wenn sie scheint, von dessen Gipfel hoch zum Gipfel des großen Gougoula wandert

<sup>5</sup> Diese Schlußfolgerung gewinnt dadurch an Plausibilität, daß man im Kúivila auf einen Sonnenbrand mit der Aussage „lilu igabu“, „die Sonne, sie brennt“ referiert.

<sup>6</sup> Bei dieser Spekulation muß besonders betont werden, daß der Wettermacher beim Rezitieren der magischen Formel *nicht* mit einer Perlmuschel arbeitet.

und daß sie schließlich langsam an dessen Hang wieder herabgeht. Die verbal in der Metapher der Muschel beschworene „Sonne“ des Magiers und die „wirkliche“ Sonne, so, wie sie in der vorliegenden Formel immanent gesehen wird, beschreiben also die gleiche zunächst auf- und dann absteigende Bahn. Von dieser Überlegung her gewinnt unsere Spekulation zumindest ein gewisses Maß an Plausibilität, ein Maß, das durch die Tatsache, daß jetzt die Formel erst eigentlich verstehbar ist, sicherlich erhöht wird.

Fassen wir abschließend noch einmal die so herausgearbeiteten Intentionen, die diese Formel verfolgt, zusammen: Die Formel stellt eine personalisierte Sonne auf die gleiche Ebene mit dem Wettermacher, der durch Mitteilungen über — im rein Verbalen sich abspielende — Handlungen mit einer eigenen metaphorisierten „Sonne“ und unter beschwörender Berufung auf früheres gemeinsames „Brennen“ die eigentliche, die wirkliche Sonne zum Scheinen, zum Mitmachen seiner geschilderten Handlungen mit der „Muschel-Sonne“ veranlassen will.

Soweit zu der zweiten Formel der Sonnenmagie. Betrachten wir nun die erste der drei Formeln zur Regenmagie:

### *Wettermagie III*

	mtlipwanini mtilipwanini mtilipwanini	Zeigen, Zeigen, Zeigen
	o bomatu mtilipwanini	nach Norden, Zeigen
	o javatu mtilipwanini	nach Nord-Osten, Zeigen
5	o kwebwaga mtilipwanini	nach Süd-Westen, Zeigen
	o bwalimila mtilipwanini	nach Süden, Zeigen
	o bwalimila mtilipwanini	nach Süden, Zeigen
	o gauvata mtilipwanini	zum Himmel, Zeigen
	kwasakesa	du kommst
10	migila tilalavalu	sein Gesicht in der Dorfmitte
	kwalagwa	du gehst in die Gärten
	kuma amalu Tauwema	du kommst in mein Dorf Tauwema
	kuma kusigegaya	du kommst, du hast den Vorsitz in unserer Mitte
	amkwoli bilabeta kuso'u	ich weiß, den Ozean nimmst du auf
	amkwesikalu kuvava amnaba	wenn du kommst und gehst zu den Plattformen vor unseren Häusern
IS	kuvasakala amkwasosim	du gleitest an dem Wandgeflecht unserer Häuser herab
	kuma kuvalam	du kommst, du weinst
	kuma kugwalolu	du kommst, du trommelst auf uns herab
	kuma kuvasila	du kommst, du stampfst mit dem Fuß

Das Rezitieren dieser Formel dauert nur 18 Sekunden; bei diesem schnellen Sprechen erscheinen nur das Wort *mtlipwanini* in den ersten 7 Zeilen und die abschließenden drei Zeilen besonders akzentuiert.

Die magische Formel beginnt mit einer beschwörenden dreimaligen Nennung des „magischen Wortes“ für „Zeigen“; nach dieser einleitenden Zeile wird dieses Wort mit lokaldeiktischen Begriffen verbunden: Es handelt sich dabei zunächst um Namen von Winden, die als Bezeichnung der jeweiligen Himmelsrich-

tung gebraucht werden und schließlich um den in dieser Formel als „magisch“ gebrauchten Begriff für „Himmel“. Dieser erste, den magischen Spruch einleitende Teil erhält durch die schon erwähnte besondere Akzentuierung des Wortes für „Zeigen“ und durch die als Anaphern gereihten und als Lokaladverbiale gebrauchten Präpositionalphrasen einen besonders beschwörenden Charakter.

Mit Zeile 8 spricht die Formel dann direkt den — wie aus dem weiteren Text hervorgeht — Regen an und fordert ihn in imperativischer Weise zum Kommen auf. Diese Aufforderung wird in der nächsten Zeile schon als befolgt konstatiert, schon ist das Gesicht des — auch hier wieder personalisierten — Regens in der Dorfmitte zu sehen.

Ab Zeile 10 wird der Regen dann wieder direkt angesprochen, es wird ihm gesagt, was von ihm erwartet wird, was er tun muß; dabei wird sogar, um jede Verwechslung auszuschließen, der Name des Dorfes genannt, in dem der Regen erwartet, wo er mit der Kraft dieser magischen Formel herbei-beschworen wird, wo er aber auch gleichzeitig mit der ihm entsprechenden Ehre, dem Vorsitz, dem Status eines mit anderen beieinandersitzenden „guyau“, eines führenden Mannes, empfangen wird. Hier (Zeile 12) wird angedeutet, daß man in Tauwema sehr wohl weiß, welche Ehre dem hohen Gast gebührt. Darüberhinaus aber weiß einer, nämlich der den Spruch Rezitierende, noch etwas mehr: Er weiß, daß der Regen sein Wasser im Meer holt. Diese Mitteilung (Zeilen 13 + 14) über das Eingeweih-Sein in die Arbeitsweise des Regens ist aber wohl auch gleichzeitig als Aufforderung an den Regen gemeint, auch jetzt — wie sonst und wie üblich — zu handeln. Er soll dabei nur darauf achten, wie er in Zeile 15 erinnert wird, daß er den Häusern bzw. den Menschen und Dingen in den Häusern keinen Schaden zufügt, ansonsten wird von ihm — wie in den drei letzten, besonders akzentuierten Zeilen des Spruches deutlich gemacht wird — schon ein gutes Maß an Heftigkeit gefordert und erwartet — eine Heftigkeit, deren Grad wohl mit der Schlußzeile angedeutet wird.

In diesem Teil der Formel kommt der beschwörende Charakter, die Eigenheit der Textsorte durch die gehäufte Anrede mit dem Personal-Pronominal-Präfix „*ku-*“ der zweiten Person Singular und besonders durch die mit *kutna* („du kommst“) beginnenden Anaphern zum Ausdruck.

Halten wir abschließend fest, daß die vorliegende Formel aus zwei Teilen besteht; im ersten Teil (Zeilen 1 — 7) werden mit verbal ausgedrückter deiktischer Geste Richtungen und Orte beschworen, im zweiten Teil (Zeilen 8 — 18) wird der gewünschte Regen als Person angesprochen, er wird beschworen, herbeizitiert, ihm wird mitgeteilt, was man von ihm erwartet.

Diese Zweiteilung ist auch das den beiden anderen Formeln der Regenmagie zugrundeliegende Bauprinzip, mehr noch: Allen drei Formeln der Regenmagie ist der zweite Teil gemeinsam. Hier liegt die Vermutung nahe, daß diese drei Formeln zu einem „Magie-Zyklus“ gehören könnten. Aber betrachten wir auch diese beiden anderen Sprüche — zumindest ihre von der ersten Formel abweichenden Teile — einmal im einzelnen.



## Wettermagie IV

	gilisokwau gilisokwau gilisokwau	die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück
	o bomatu	im Norden
	gilisokwau gilisokwau gilisokwau	die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück
	yavata	(im) Nord-Osten
S	gilisokwau gilisokwau gilisokwau	die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück
	o kwebwaga	im Süd-Westen
	gilisokwau gilisokwau gilisokwau	die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück
	o bwalimila	im Süden
	gilisokwau gilisokwau gilisokwau	die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück
10	o gavata	am Himmel
	gilisokwau gilisokwau gilisokwau	die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück, die Sonne scheint nicht, sie zieht sich zurück
	kwesokesi	du kommst
	migila tilialavalu	sein Gesicht in der Dorfmitte
	kuvalagwa	du gehst in die Gärten
15	kumeki kamalui Tauwema	du triffst auf mein Dorf Tauwema
	kuma kusigegaya	du kommst, du hast den Vorsitz in unserer Mitte
	amkwelu bilabeta kuso'u	ich weiß, den Ozean nimmst du auf
	amkwesikalukuva'uva amnaba	wenn du kommst und gehst zu den Plattformen vor unseren Häusern
	kuvasakala ampwasosiu	du gleitest am Wandgeflecht unserer Häuser her- ab
20	kuma kuvalam	du kommst, du weinst
	kuma kugwalolu	du kommst, du trommelst auf uns herab
	kuma kuvasila	du kommst, du stampfst mit dem Fuß

Das Rezitieren dieser Formel dauert 20 Sekunden. Der erste Teil der Formel (Zeilen 1 — 11) stellt in dreifacher, beschwörender Wiederholung fest, daß die Sonne aufhören wird zu scheinen. Mit dieser ebenfalls besonders akzentuierten Mitteilung, die offenbar sowohl an die Sonne als auch an den später angesprochenen Regen adressiert ist, sind dann wieder die gleichen Präpositionalphrasen als Lokaladverbiale verbunden, die auch schon in der ersten Formel der Regenmagie genannt werden.

Für den zweiten Teil der Formel (Zeilen 12 — 22) gilt natürlich das weiter oben schon Gesagte.

Halten wir noch einmal abschließend für den ersten Teil dieser Formel fest, daß eine Wetterveränderung in Verbindung mit Richtungen und Orten beschworen wird.

Betrachten wir nun noch die fünfte und letzte magische Formel aus Weyeis Wettermagie:

		Wettermagie V
	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
	yelum padagu	Wellen, mein Onkel
	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
	migimagam padagu	die See ist aufgewühlt, mein Onkel
5	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
	o bomatu	vom Norden
	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
	o yavatu	vom Nord-Osten
	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
10	o kwebwaga	vom Süd-Westen
	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
	vayoya	(vom) Süd-Süd-Westen
	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
	o bwalimila	vom Süden
15	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
	o gavata	vom Himmel
	vasila bavasila	ich komme, ich werde kommen
	kwasokesa	du kommst
	migila tiliala o valu	sein Gesicht mitten im Dorf
20	kuvalagwa	du gehst in die Gärten
	kumeki kamalui Tauwema	du triffst auf mein Dorf Tauwema
	kuma kusigegaya	du kommst, du hast den Vorsitz in unserer Mitte
	amkwelu bilabeta kuso'u	ich weiß, den Ozean nimmst du auf
	amkwesikalukuva'uva amnaba	wenn du kommst und gehst zu den Plattformen vor unseren Häusern
25	kuvasakala ampwasosiu	du gleitest am Wandgeflecht unserer Häuser herab
	kuma kuvalam	du kommst, du weinst
	kuma kugwalolu	du kommst, du trommelst auf uns herab
	kuma kuvasila	du kommst, du stampfst mit dem Fuß

Das Rezitieren dieser Formel dauert 30 Sekunden. Im ersten Teil des magischen Spruches (Zeilen 1 — 17) redet jemand in erster Person zu seinem Onkel, dem Bruder seiner Mutter, sagt ihm dabei immer wieder, daß er kommen wird, beschreibt zuerst Wellen und aufgewühlte See und nennt dann, immer wieder mit der Versicherung seines Kommens verbunden, die Richtungen, die Orte, aus denen er kommen wird. Die diesen ersten Teil der Formel beherrschenden Versicherungen des Kommens werden durch Dehnung der auslautenden Vokale und durch Akzentverschiebungen, Mittel, die wir auch bei der zweiten Formel der Sonnenmagie beobachten konnten, rhythmisch besonders markiert.

Wer redet aber nun hier zu wem? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir wieder spekulieren. Wir wissen aus dem zweiten Teil der Regenmagie-For-

mein, daß der Wettermacher den Regen anredet und ihm sagt, er wisse, daß er, der Regen, sein Wasser aus dem Meer holt. Zu Beginn dieses Spruches macht der Sprecher Aussagen über den Zustand des Meeres. Nehmen wir nun aufgrund dieser Tatsache an, es sei der Regen, der mit dem Personal-Pronominal-Präfix der ersten Person Singular „*ba-*“ auf sich referiert. Da im zweiten Teil der Formel (Zeilen 18 — 28) — der ja, wie gesagt, in allen drei Sprüchen zur Regenmagie gleich ist — der Wettermacher mit dem Regen spricht, ja, da der Magier als Spezialist allein mit dem Regen reden kann, scheint es plausibel zu sein, daß sich der Regen dann zu Beginn der Formel eben an diesen seinen Gesprächspartner wendet. Aus der ersten magischen Formel der Sonnenmagie wissen wir, daß der Regen als „Mann“ personalisiert wird; er benutzt hier die Anredeform *padagu*, eine „magische“ Form für den „profanen“ Ausdruck *kadagu*, der den Bruder der Mutter des Sprechers, also in der matrilinearen Gesellschaftsordnung der Trobriander einen seiner nächsten Verwandten, bezeichnet. Der Regen fühlt sich also als Neffe des Wettermachers, er redet hier demnach mit seinem Onkel.

Akzeptieren wir diese Deutung, dann stellt sich auch gleich die nächste Frage: Wieso begibt sich der die Formel Rezitierende zunächst in die Rolle des Regens und gibt vor, es sei der Regen, der spricht — und wieso wechselt er dann im zweiten Teil des Spruches (Zeilen 18 — 28) die Rolle und stellt dadurch die „reale“ Situation wieder her?

Auf diese Frage gibt es zwei denkbare, mögliche Antworten: Zum einen mag es sein, daß der Wettermacher meinen könnte, durch das Hineinschlüpfen in die Rolle des Regens den „wirklichen“ Regen zu täuschen, ihm vorzugaukeln, es sei wirklich seine feste Absicht zu kommen. Zum anderen mag es sein, daß der Magier mit diesem Rollenspiel — unbewußt — auf sich selbst, auf seine eigenen Fähigkeiten als Wettermacher Einfluß nehmen will, indem er sich selbst schon zu Beginn seiner Regenmagie ihren Erfolg bestätigt. Diese zweite Deutung scheint vor dem Hintergrund von Malinowskis Überlegungen zur Magie durchaus plausibel (vgl. Malinowski: 1935 II, 241).

Nach dieser Bestätigung der Erfolgsaussichten, oder — bei anderer Lesart — nach dem spielerischen Täuschungsversuch, fällt es dem Wettermagier natürlich nicht schwer — möglicherweise fällt es ihm selbst noch nicht einmal auf —, wieder in seine eigene, in die reale Sprecherrolle in der aktuellen Sprechsituation zu fallen.

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal betonen, daß es sich bei diesen Ausführungen um Deutungsversuche handelt, die mehr oder weniger plausibel erscheinen mögen, die aber eben zum Verständnis und zum Verständlich-Machen eines solchen magischen Spruches manchmal — wie in dem letzten Fall — unbedingt notwendig sind.

Soweit zu den fünf magischen Formeln von Weyeis Wettermagie im einzelnen. Betrachten wir im folgenden die Textsorte „magische Formel/Wettermagie“ noch einmal insgesamt im Hinblick auf ihre konstitutiven Eigenschaften und ihre kommunikative Funktion.

4. „... *Wie spricht ein Geist zum anderen Geist...*“  
*Wettermagie als „ritualisierte Kommunikation“?*

Wenn wir nun das zum Ritus der Wettermagie und das zu den magischen Formeln selbst Gesagte noch einmal insgesamt betrachten, dann fällt auf, daß trotz einer ganzen Reihe von Unterschieden Ritus und Formeln viele Gemeinsamkeiten auf weisen.<sup>7</sup> Fassen wir diese Gemeinsamkeiten im folgenden kurz zusammen:

- Die Magie wird von einem Spezialisten ausgeführt, der dabei bestimmten Tabus unterworfen ist.
- Hauptbestandteil der Magie ist — neben den sie begleitenden Riten — die magische Formel.
- Die magische Formel muß beim Ausüben der Magie immer im gleichen Wortlaut rezitiert werden.
- Die hier betrachteten magischen Formeln folgen alle jeweils klar erkennbaren Bauprinzipien; sie sind jeweils deutlich gegliedert.
- Die hier betrachteten magischen Formeln weisen alle bestimmte Stilmittel und Stilelemente wie Alliterationen, Reime, Anaphern, Wiederholungen, Metaphern und Akzentverschiebungen — und dadurch einen verfremdeten, eigenen Rhythmus auf.
- In all den hier betrachteten magischen Formeln verweist der die Formel Rezitierende auf sich, redet einen personalisierten Partner an und beschwört gewisse Handlungen oder Zustände, indem er sie voraussagt und beschreibt.
- Das erklärte Ziel all dieser magischen Formeln ist, eine Wetterveränderung durch die Kraft der magischen Sprüche gemäß dem Willen des Wettermachers herbeizuführen.
- Den magischen Sprüchen wird grundsätzlich diese Kraft der Wetterveränderung zugesprochen, denn der Mensch kontrolliert die Natur durch Magie und magisches Wort.

Diese Zusammenfassung macht noch einmal deutlich, daß es sich bei der Wettermagie um ein religiös/ideologisch/weltanschaulich begründetes kulturelles Phänomen im Leben der Trobriander handelt, das bestimmten, genau festgelegten Regeln und Konventionen folgt, das stereotyp und dabei jeweils prägnant und unverwechselbar von einem Spezialisten abzurufen und primär sprachlich zu reproduzieren ist.

Die religiös-weltanschauliche Basis und die der Magie immanenten Forderungen in Hinsicht auf ihren Aufbau und ihre Reproduzierbarkeit, die an Bedingungen von Ritualisierungen im biologischen Bereich erinnern (vgl. Eibl-Eibesfeldt: 1967, 129f., 1979, 16), legen es nahe, nicht nur von Riten bei der Wetter-

<sup>7</sup> Es ist im übrigen erstaunlich, daß der Aufbau der Formeln sich doch recht deutlich von dem von Malinowski herausgearbeiteten Aufbau der Sprüche zu Schiffs- und Gartenmagie unterscheidet (vgl. Malinowski: 1922, Chapter XVIII, 1935 II, Part VII).

magie, sondern vom Ritual der Wettermagie zu reden. Wenn wir unter „Ritual in einem weiten Sinn... institutionalisierte 0 expressive 0 Handlung oder Folge von Handlungen“ (Werten: 1983, 193; vgl. auch Werten: 1984, 81) verstehen wollen, dann fällt unter diese Definition ohne Zweifel auch die in der Gesellschaft der Trobriander institutionalisierte, expressive Handlung der primär als Sprech-Handlung ausgeprägten Wettermagie.

Als Ritual kommt ihr im Leben der Trobriander unter anderem besonders die auch bei anderen Ritualen zu konstatierende Funktion zu, die Angst vor der Natur zu nehmen und — von ihrer religiös-weltanschaulichen Basis her — Sicherheit zu vermitteln (vgl. Eibl-Eibesfeldt: 1979, 46, Malinowski: 1925, 90). Von ihrer Funktion, in der sie auch vom Wettermagier von Omarakana, dem „paramount chief“ der Trobriand Inseln, eingesetzt werden kann, nämlich als politisches Druckmittel, wollen wir hier einmal absehen (vgl. Weiner: 1976, 30, 204, 224; 1983, 700).

Verstehen wir so also die Wettermagie als Ritual — zumindest in einem weiten Sinn —, können wir dann die verbale Manifestation dieses Rituals, die magischen Formeln, als ritualisierte Kommunikation auffassen?

Betrachten wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst noch einmal die Formeln selbst. Die klare Gliederung und die Verwendung besonderer Stilmittel in den magischen Sprüchen scheinen darauf hinzudeuten, daß sie neben der die Textsorte besonders markierenden Funktion auch noch eine andere Funktion erfüllen sollen, nämlich die, die Lernbarkeit, das Memorieren und das stereotype Abrufen und damit die Wiederholbarkeit des Rituals zu gewährleisten — dies ist eine ritualisierte Sprache kennzeichnende und für sie bedeutende Funktion.<sup>8</sup> Offenbar hegt uns also mit der Textsorte der magischen Formeln ein Beispiel für ritualisierte Sprache vor. Wie sieht nun die Kommunikationssituation aus, in der diese ritualisierte Sprache produziert wird — oder — einfacher gefragt: Wer sagt auf welche Weise was zu wem?

Bleiben wir zuerst einmal bei den „Beteiligten“ der Magie: Der Sprecher der magischen Formel ist der spezialisierte Wettermagier, der mit den Formeln sowohl den Regen (bzw. Wolken) und die Sonne als auch — in einem Fall (Wettermagie I) — Totengeister der früheren Besitzer des magischen Spruches anredet.

Hier scheint es mir nun sinnvoll zu sein, bei den weiteren Ausführungen zwischen emischer und etischer Betrachtungsweise zu unterscheiden.

Vom etischen Standpunkt her sind Regen, Sonne und Verstorbene natürlich keine Gesprächspartner, weil keine (lebenden) Menschen, also kann hier auch keine Kommunikation, auch keine ritualisierte oder rituelle Kommunikation stattfinden.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Wie dieses Problem im einzelnen in den magischen Formeln gelöst ist, klingt zwar im vorhergehenden Kapitel an — es bedarf aber sicherlich einer genaueren Untersuchung — besonders im Hinblick auf die Linearisierung dieser Formeln — um diese interessanten Phänomene herauszuarbeiten. Ich danke hier W. J. M. Levelt für seine anregenden Hinweise zu dieser Fragestellung.

<sup>9</sup> Hier unterscheidet sich das Ritual „Wettermagie“ entscheidend von anderen Formen „ritueller Kommunikation“ auf Trobriand — z.B. von Ritualen im Liebeswerben, wo u. a. auch Liebesmagie als die Kommunikation im voraus schon entlastendes Ritual gebraucht wird (vgl. Bell-Krannhals: 1984)

Vom emischen Standpunkt her, also aus der Sicht des Wettermachers selbst, oder überhaupt aus der Sicht eines Trobrianders sieht die Sache etwas anders aus: Die von ihm Angesprochenen müssen sich für ihn natürlich auch wie Gesprächspartner verhalten, sie müssen zumindest eine Hörer-Funktion übernehmen, ja, die Magie zwingt sie sogar aufgrund ihrer Kraft zum Zuhören. Damit sind die Angesprochenen personalisiert — Personalisierung des Regens findet sich auch bei der Mythe um Bopadagu, die den Regen „gebiert“ (Malinowski: 1935 I, 343) und personalisiert sind für die Trobriander natürlich auch die Totengeister (vgl. Malinowski: 1916). In der Vorstellung der Trobriander sind also die Beteiligten bei der Kommunikationssituation „Wettermagie“ der Wettermacher, der sich verbal an seine jeweiligen Gegenüber — Sonne, Regen, Wolken, Totengeister — wendet, die dann nonverbal reagieren; das heißt: die in der einen Formel beschworenen Totengeister unterstützen den Wettermacher — oder sie unterstützen ihn nicht —, und Sonne, Regen und Wolken tun das von ihnen mit der Formel geforderte — oder sie tun es nicht, weil sie beispielsweise gerade dem Willen einer mächtigeren Magie unterworfen sind, oder weil der Wettermagier einen Fehler gemacht und es so nicht geschafft hat, den Angesprochenen den Willen seiner Magie aufzuzwingen. Eine Reaktion der Angesprochenen gibt es aber in jedem Fall; von dieser Reaktion hängt es ab, ob die Kommunikation, bei der der Wettermagier verbal und das angesprochene Gegenüber nonverbal agieren, im Sinne des Wettermachers als geglückt oder als gescheitert betrachtet werden kann. Für den Trobriander findet also im Ritual der Wettermagie eine Kommunikation statt — und Rituale dienen ja unter anderem gerade dieser kommunikativen Funktion (vgl. Eibl-Eibesfeldt: 1979, 39). -Die formalen und sprachlichen Besonderungen im Formal-Verbalen, die gleichsam die Lizenz zur Belastung der Kommunikationssituation im Verbal-Inhaltlichen einholen. Sie erfüllen dabei mit dieser Lizenz selbst wieder die Funktion, das die Kommunikation Belastende aufzufangen.

Von diesem — emischen — Standpunkt aus und von diesen Überlegungen her ist die Wettermagie eine Form von ritueller Kommunikation auf den Trobriand Inseln.

5.

*Drum hob ich mich der Magie ergeben,  
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund  
Nicht manch Geheimnis würde kund;  
Daß ich nicht mit saurem Schweiß  
Zu sagen brauche, was ich nicht weiß;  
Daß ich erkenne was die Welt  
Im Innersten zusammenhält,  
Schau alle Wirkungskraft und Samen  
Und tu nicht mehr in Worten kramen.*

Im Heft 1, Bd 110, fehlte durch ein bedauerliches technisches Versehen im Beitrag von Gunter Senft auf S.88 nach dem ersten Absatz folgende, hier nun nachgereichte Textpassage:

¥ Eine entscheidende Funktion von Ritual und ritualisierter Kommunikation liegt aber auch darin, die Kommunikation Belastendes aufzufangen, zu konventionalisieren und zu kanalisieren (vgl. Heeschen: 1982, 13ff.; Werten: 1983, 195, 215). Betrachten wir vor dem Hintergrund dieser Funktion von ritueller Kommunikation nun im folgenden die hier vorgestellte Wettermagie und versuchen wir dabei, den noch unbeantworteten Teil unserer Ausgangsfrage zur Kommunikationssituation zu klären, nämlich die Frage: Was wird auf welche Weise gesagt?

Wir haben bei der Dokumentation der Formeln gesehen, daß sie einen jeweils Angesprochenen zu Handlungen veranlassen, daß sie ihn in eine bestimmte Zustandsform beschwören. Hier wird also etwas die Kommunikationssituation sehr stark Belastendes getan, etwas, was darüberhinaus noch als explizites Ziel des die Kommunikation verbal einleitenden Wettermachers ausgewiesen ist: Dem Angesprochenen soll durch die Magie der Wille des Wettermachers aufgezwungen werden; die dabei gestellten Anforderungen kommen dabei direkt — ohne jegliche Abschwächung — zum Ausdruck; der Wettermacher greift in dieser Situation eine Strategie auf, die er und jeder andere Trobriander in der Alltagssituation so weit als möglich vermeiden würde: Er sagt, was er wirklich denkt.

Weiner hat die Konsequenzen dieser Strategie sehr deutlich herausgearbeitet:

In Kiriwina formalized speech codes allow for the ritualization of verbal interaction so that one's thoughts remain disguised and cannot be controlled by someone else...

Speaking what one truly thinks about something is called 'hard words' (*biga peula*)...

'Hard words' strip away the ambiguity, pushing the heavy dimension of truth into the public arena...

(Weiner: 1983, 693 + 696)

Können wir bei einem so stark die Kommunikation selbst belastenden Effekt der magischen Formel noch immer von ihr als einer Form ritueller Kommunikation sprechen?

Wenn wir nur das, was in den magischen Formeln gesagt wird, betrachten, sicherlich nicht. Betrachten wir aber auch die Art und Weise, wie es gesagt wird, dann kommen wir zu einem anderen Ergebnis:

Zunächst einmal — und das scheint Weiner trotz ihrer brillianten Darstellung des Besonderen der Magie (Weiner: 1983, 703f.) zu übersehen — wird die Sprache der Magie von den Trobriandern klar vom Sprechen der Wahrheit in alltäglicher Interaktion unterschieden:

*megwa la biga* (Die Sprache der Magie (einzelne Formel))

*megwa si biga* (Die Sprache der Magie (aller Magie))

steht gegenüber

*biga mokita* (Wahrheit, wahre Sprache).

Auch im verbalen Ausdruck wird eine Unterscheidung gemacht. Man kann im Kilivila sagen:

*elivala biga mokita* (Er sagt die Wahrheit)

*ekebiga biga mokita* (Er sagt die Wahrheit),

aber diese beiden verbalen Ausdrücke wären in Verbindung mit *megwa* (Magie) ungrammatisch. Hier muß es dann grammatisch korrekt heißen:

*emegwa* (er macht Magie)

*epaisewa megwa* (er arbeitet (mit) Magie, er macht Magie)

oder

*emigai megwa* (er flüstert Magie)

*ekakeula megwa* (er sagt (er trägt) Magie)

Die beiden letztgenannten verbalen Ausdrücke können allerdings auch das Flüstern im allgemeinen bezeichnen bzw. im Zusammenhang mit *biga* (Sprache) auftreten: *ekakeula biga* (er überbringt die Nachricht). Halten wir trotzdem hier fest, daß die in der Magie verwendete Sprache von den Trobriandern von der alltäglichen Sprache abgegrenzt wird.

Durch diese Unterscheidung wird ja unter anderem auch die besondere (auch von Weiner (1983) wieder deutlich herausgearbeitete) Kraft der magischen Formeln zum Ausdruck gebracht. Die Eigenart der Sprache der Magie kommt dann auch in der sprachlichen Varietät des Kilivila, in der die Formel produziert — wohlgermerkt geflüstert und nicht gesprochen — wird, zum Ausdruck. Mit dieser sprachlichen Varietät werden darüberhinaus bestimmte Stilfiguren produziert, und durch Akzentverschiebungen erhält sie einen spezifischen Rhythmus — wir haben sie u.a. deshalb ja auch schon weiter oben als ritualisierte Sprache bezeichnet. Die Formeln selbst folgen dann auch noch jeweils einer klaren Gliederung, sie weisen eine ihnen eigene formale Struktur auf und sind so als besonderes sprachliches Ereignis markiert. Beim Rezitieren einer magischen Formel handelt es sich also nicht um eine Kommunikationssituation, die mit einer alltäglichen Interaktion vergleichbar wäre.

Die sprachlichen und formalen Besonderheiten, die die magischen Formeln auf weisen, können wir nun — vor dem Hintergrund unserer Frage nach der beschwichtigenden Funktion der Magie als rituelle Kommunikation — selbst als Ritualisierung auffassen, die — neben dem mit einem religiösen Reinigungsritual (Werlen: 1983, 195) vergleichbaren Nahrungstabu des in der Kommunikationssituation „Wettermagie“ verbal agierenden Wettermachers — dem in der magischen Formel Angesprochenen signalisieren sollen, daß mit dieser Sprechhandlung eine Situation geschaffen wird, die ja gerade durch eine starke, direkte Belastung der Kommunikation ausgezeichnet ist.



## Bibliographie

API

1949 *The Principles of the International Phonetic Association* (IPA, London (reprinted 1977))

Bell-Krannhals, I.

1984 *Was sich liebt, das versteckt sich — Interaktionsmuster zwischen Liebenden auf Kaileuna* (Vortrag, Kolloquium des DFG-Schwerpunkts „Verbale Interaktion“, 26.-28.1.1984, Seewiesen)

Bulogala Bwaina

1979 (The Bible Society of PNG, Port Moresby, Lae)

Eibl-Eibesfeldt, I.

1967<sup>3</sup> *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung* (Piper, München)

1979 „Ritual and Ritualization from a Biological Perspective“, in: M. Von Cranach, K. Foppa, W. Lepenies, D. Ploog, eds., *Human Ethology Claims and Limits of a New Discipline* (Cambridge University Press, Cambridge) 3-55

Frazer, J. G.

1922 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition (Macmillan, London (bzw. 1978))

Grzimek, B., ed.

1970 *Grzimeks Tierleben III* (Kindler, Zürich)

Heeschen, V.

1982 *Probleme der rituellen Kommunikation* (Mimeo, Seewiesen)

Kippenberg, H. G., Luchesi, B., eds.

1978 *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (Suhrkamp, Frankfurt am Main)

Malinowski, B. K.

1916 „Baloma; the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 46, 353-430 (zitiert nach Wiederabdruck in Malinowski: 1974)

1922 *Argonauts of the Western Pacific* (Routledge & Kegan Paul, London (bzw. 1978))

1925 „Magic Science and Religion“, in J. Needham, ed., *Science, Religion and Reality* (London (zitiert nach Wiederabdruck in Malinowski: 1974))

1929 *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia* (Routledge & Kegan Paul, London)

1935 *Coral Gardens and their Magic*, Vol. I (London, Allen & Unwin (bzw.: 1978, Dover, New York)), Vol. II (London, Allen & Unwin (bzw.: 1965, Indiana University Press, Indiana))

1974 *Magic Science and Religion and Other Essays* (Souvenir Press, London)

Powell, H. A.

1957 *An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriand Islands* (Ph. D. Dissertation, University of London)

1960 „Competitive Leadership in Trobriand Political Organization“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90, 118-148

Weiner, A. B.

1976 *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange* (University of Texas Press, Austin)

- 1978 „The Reproductive Model in Trobriand Society", in: *Mankind*, 11, 175-186
- 1980 „Stability in Banana Leaves. Colonization and Women in Kiriwina", in: M. Etienne, E. Leacock, eds., *Women and Colonization* (Prager, New York) 270-293
- 1983 „From Words to Objects to Magic: Hard Words and the Boundaries of Social Interaction", in: *Man*, 18, 690-709
- Werthen, I.
- 1983 „Vermeidungsritual und Höflichkeit. Zu einigen Formen konventionalisierter indirekter Sprechakte im Deutschen", in: *Deutsche Sprache*, 3, 193-218
- 1984 *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen* (Narr, Tübingen)