

*Gunter Senft*

## Rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln\*

Imagine yourself suddenly transported on to a coral atoll in the Pacific, sitting in a circle of natives and listening to their conversation.

(B. Malinowski, *The Problem of Meaning in Primitive Languages*)

### *1. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt*

Im April 1981 beantragten Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Volker Heeschen und Wulf Schiefenhövel bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen des Forschungsschwerpunktes „Verbale Interaktion“ ein Projekt mit dem Ziel, rituelle Kommunikation in verschiedenen Kulturen zu beschreiben und zu analysieren. Das geplante Forschungsvorhaben sollte das gestellte Problem in interdisziplinärer Zusammenarbeit von Humanethologen, Ethnologen und Linguisten bearbeiten.<sup>1</sup>

Als erste Ethnie, in der Aspekte ritueller Kommunikation betrachtet werden sollten, wählten die Antragsteller die zu den Nord-Massim zählenden Bewohner der östlich Neuguinea gelegenen Trobriand Inseln aus, und zwar aufgrund folgender Überlegungen:

\* Dieser Aufsatz basiert in erster Linie auf 15 Monaten Feldforschung in Tauwema auf Kaile'una, einer der Trobriand Inseln in Papua Neuguinea, im Rahmen des von I. Eibl-Eibesfeldt, V. Heeschen und W. Schiefenhövel geleiteten DFG-Projekts „Rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln“. Ich möchte mich an dieser Stelle bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Forschungsstelle für Humanethologie am MPIV, beim Institute for PNG Studies und bei der Provinzregierung der Milne Bay für ihre Unterstützung bedanken. Danken möchte ich auch Karl Grammer, Volker Heeschen, Reinhard Schropp und Barbara Senft für anregende Diskussionen über das Problem „rituelle Kommunikation“. Besonderer Dank aber gebührt den Leuten von Tauwema, besonders meinen Informanten, ohne deren Gastfreundschaft, Geduld, Verständnis und Hilfe die vorliegende Arbeit nicht zustande gekommen wäre.

1 Mit dem erneuten Einbeziehen der Linguistik in ein Projekt der Forschungsstelle für Humanethologie in Seewiesen wurde wohl endgültig verdeutlicht, daß der an die Humanethologie gerichtete Vorwurf, sie habe bisher so getan, als ob der Mensch ein Wesen sei, das nicht spricht (Washburn 1978, S. 414; vgl. auch Simons 1980, S. 629), nicht mehr zutrifft.

- Mit Bronislaw Malinowskis epochemachenden ethnologischen Schriften (vgl. z. B. Malinowski 1922; 1929; 1935), den Arbeiten von Powell (1957; 1960; 1969 a & b) und mit den neueren Untersuchungen von Annette Weiner (1979; 1978; 1980) lagen ausgezeichnete Beschreibungen und Analysen über die Kultur der Trobriander vor, aus denen eindeutig hervorging, daß diese Ethnie als ein besonders geeignetes Untersuchungsfeld zur Erforschung ritueller Kommunikation gelten kann.
- Die Seewiesener Forschungsstelle für Humanethnologie verfügte bereits über filmdokumentarische und ethnologische Daten zu so unterschiedlichen Ethnien wie den Himba in Namibia, den G/wi-, !Ko- und !Kung-Buschmännern in Botswana, den Yanomami in Venezuela, den Balinesen, einzelnen Hochland-Kulturen in Papua-Neuguinea und den Eipo und Yalenang (Kosarek) in Irian Jaya (dem zu Indonesien zählenden Westteil Neuguineas). Zu diesen Ethnien bildeten die Trobriander (als Gartenbauer und Südsee-Insulaner) eine ethnologisch sinnvolle Ergänzung. Da gewährleistet war, daß die Datenerhebung in diesen Kulturen selbst noch längere Zeit andauern würde, war auch die Möglichkeit zur kulturvergleichenden Untersuchung ritueller Kommunikation gegeben.

Daß Humanethologen, die an dem von Erich von Holst und Konrad Lorenz begründeten Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie in Seewiesen arbeiten, an „ritueller Kommunikation“ als Form einer Ritualisierung interessiert sein mußten, ergab sich alleine schon aus mit diesem Institut verbundenen wissenschaftshistorischen Gründen. In dem beantragten Projekt sollte aber in Anlehnung an Huxley (1966) von Anfang an versucht werden, die in Biologie bzw. Ethologie, Ethnologie und Linguistik unterschiedlichen Definitionen der Termini „Ritualisierung“ und „rituell“ in einer interdisziplinären Synthese für die Analyse von „ritueller Kommunikation“ empirisch zu überprüfen. (Zu einer Diskussion dieser Begriffe vgl. den Beitrag von Heeschen in diesem Heft).

## *2. Rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln*

Die im folgenden präsentierten Untersuchungsergebnisse und die zur Veranschaulichung des Gesagten angeführten Beispiele basieren auf 15 Monaten Feldforschung auf den Trobriand Inseln in der Zeit vom Juli 1982 bis zum November 1983; in dieser Zeit lebte ich im 244 Einwohner zählenden Dorf Tauwema an der Nordspitze der Insel Kaile'una.

Die Sprache der Trobriander wird „Kilivila“ (auch: „Kiriwina“, „Boyowa“, „Trobriand“) genannt. Es handelt sich dabei um eine der 40 in der Milne Bay Provinz von Papua Neuguinea gesprochenen austronesischen Sprachen, die 12 Sprachfamilien bilden; eine davon ist die „Kilivila-Sprachfamilie“, die von Cappel (1976, S. 6 und 9) typologisch zur „Papuan-Tip-Cluster“ Gruppe gezählt

wird. Sie umfaßt die Sprachen Budibud (Nada), Muyuw (Murua) und Kilivila mit insgesamt etwa 21 000 Sprechern. Das Kilivila weist VOS-Satzgliedstellung auf (vgl. Senft 1986, chapter 2, besonders section 5.2.) und zerfällt – wie Muyuw – in eine ganze Reihe von Dialekten, auf die ich hier aber nicht näher eingehen will.

Der aus der vorliegenden ethnologischen Literatur gewonnene Eindruck, daß die Ethnie der Trobriander als ein besonders geeignetes Untersuchungsfeld zur Erforschung ritueller Kommunikation gelten kann, wurde auch durch die linguistische Feldforschung bestätigt: Formen ritueller Kommunikation spielen in nahezu allen Bereichen im Leben der Trobriander eine Rolle. Ich habe aus der Fülle der zu diesem Thema erhobenen Daten (vgl. Senft 1985a, S. 131 ff.) einige Beispiele ausgewählt und sie drei verschiedenen Ebenen ritueller Kommunikation zugeordnet, nämlich den Bereichen, die ich hier als „das Alltägliche“, als „das Besondere“ und als „das Außergewöhnliche“ bezeichnet habe.

Betrachten wir zunächst einmal Alltägliches in der rituellen Kommunikation auf den Trobriand Inseln.

## 2.1. Das Alltägliche

Zu den bekanntesten und am meisten beschriebenen Ritualen des Alltags gehört sicherlich das Grüßen (vgl. Eibl-Eibesfeldt 1977; Greenberg 1948, S. 143; Hartmann 1973; Knuf u. Schmitz 1980). Im Kilivila gibt es verbale Grußformeln, die den Grüßen unserer Kultur ähneln bzw. sogar mit ihnen übereinstimmen. So finden wir im Kilivila die Grüße:

„*bwena kaukwau*“<sup>2</sup> = „guten Morgen“  
„*bwena lalai*“ = „guten Tag“  
„*bwena kwaiyai*“ = „guten Nachmittag, guten Tag“  
und  
„*bwena bogi*“ = „guten Abend, gute Nacht“.

Allerdings werden diese (phatischen) Grußformeln nur relativ selten – meist bei formelleren Anlässen wie der Begrüßung von geladenen Gästen aus einem anderen Dorf beispielsweise – gebraucht.

Die eher informelle und bei den Dorf- bzw. den Inselbewohnern untereinander gebräuchliche Art des Grüßens besteht in der Frage:

„*Ambe?*“ –

einer verkürzten Form des Ausdrucks

„*Ambeya?*“ = „(Woher und) Wohin (des Wegs)?“ –

2 Die Orthographie des Kilivila folgt den Regeln in Senft 1986, subsection 3.1.2.

die jeweils gegenseitig gestellt und beantwortet wird.<sup>3</sup> Dieses Grußritual erscheint auf den ersten Blick etwas befremdlich – auf einer (relativ kleinen) Insel gibt es ja nur begrenzte Möglichkeiten, irgendwohin zu gehen. Bedenkt man aber, daß dieses Begrüßungsritual jeden Trobriander immer wieder aufs Neue seines Eingebundenseins in ein sich um das Wohlergehen seiner Mitglieder sorgenden Gemeinwesens und damit natürlich auch seines Schutzes durch das soziale Netz dieser Dorf- bzw. der Inselgemeinschaft versichert, eines Schutzes, der ihm einen sicheren Weg und damit sichere Ankunft bzw. Heimkehr gewährleistet, dann wird das Sinnvolle und Funktionale dieses Grußes innerhalb der Inselgemeinschaft evident: Sollte einem Trobriander auf seinem Wege irgendetwas zustoßen – sei es durch Unfall, sei es (in der Vorstellung der Trobriander, versteht sich) durch böse Geister oder durch „schwarze Magie“ – dann kann er sicher sein, daß bekannt ist, wo man nach ihm suchen muß, um ihm, wenn nötig, Beistand und Hilfe zu leisten.

Der Gruß ist damit nicht nur ein Ritual der freundlichen Begegnung, sondern er vermittelt als bindendes Ritual gleichzeitig Sicherheit im sozialen Netz der Gemeinschaft.

Der Vollständigkeit halber sei hier noch angeführt, daß ein Trobriander beim Grüßen einen Unbekannten natürlich auch nach seinem Namen fragen wird („*Amyagam?*“ = „Wie heißt Du?“), und daß das Kilivila die Grußformel, die bei offiziellen und öffentlichen Ereignissen wie z. B. bei Reden oder Dorfversammlungen zu verwenden ist, nämlich „*Agutoki*“,<sup>4</sup> dem Dobu entlehnt hat.<sup>5</sup> Zu den grundlegenden alltäglichen Formen zwischenmenschlicher Interaktion

3 vgl. dazu Malinowski (1936, S. 314): „Whence comest thou?“ Zu dieser Form der begrüßenden Frage vgl. zahlreiche deutsche Märchen, z. B. „Die 12 Brüder“ in den „Kinder- und Hausmärchen“ der Gebrüder Grimm, wo Benjamin seine Schwester mit der Frage begrüßt: „Wo kommst du her und wo willst du hin?“ Vgl. auch Bougainville (1772, S. 348): „Übrigens kann man längs der ganzen Küste der Insel Java ankern. Die Holländer haben an derselben in bestimmten Abständen kleine Posten, welche einen Soldaten an Bord der vorbeipassierenden Schiffe schicken müssen, um sich zu erkundigen, wie sie heißen, wo sie hingehen und wo sie herkommen. Dieses wird sorgfältig aufgeschrieben, und ob man gleich angibt, was man will, so ist diese Gewohnheit doch nicht zu tadeln, weil man dadurch oft Nachrichten von Schiffen erhält, derentwegen man lange bekümmert gewesen“.

4 Eine formvollendete Redeeinleitung mit situationsadäquater Begrüßungsformel in Kilivila lautet:

*Agutoki guyau, agutoki misinari, agutoki tommota Tauwema! Magigu balivala avaka avaka...*

Sehr geehrter „chief“, verehrte Kirchenvorsteher, liebe Leute von Tauwema! Ich möchte über etwas reden...

5 Zum nonverbalen Grüßen und zur Benennung nonverbalen Grußverhaltens sei noch kurz angemerkt, daß die Trobriander den „Augengruß“ (Eibl-Eibesfeldt 1984, S. 570 ff.) nicht nur anwenden, sondern auch eine seiner Ausdrucksformen, nämlich „Zustimmen“, mit dem verbalen Ausdruck „-*tumapola*-“ bezeichnen; „-*tumapola*-“ setzt sich zusammen aus „-*tama*-“ (= „zustimmen“) und „*pola*“ (= „Augenbraue(n)“). Für die

gehören neben den Grußritualen auch „Bitten“, „Geben“ und „Nehmen“ (vgl. Heeschen et al. 1980; Grammer 1985). Die Erforschung dieser Formen zwischenmenschlicher Interaktion eröffnet dem Ethnologen und dem Humanethnologen ein weites Feld (vgl. Senft 1985, S. 126 ff.). Im Rahmen dieser Arbeit soll nur auf einen kleinen Ausschnitt dieses komplexen Themas exemplarisch eingegangen werden.

Auf den Trobriand Inseln gilt es als selbstverständliches Zeichen guten Benehmens, Dinge wie Tabak, Zigaretten, Betelnüsse sowie Kalk und Gewürze, die mit Betelnüssen gegessen werden, Kokosnüsse und andere Nahrungsmittel zum sofortigen Verzehr, um die man von jemandem gebeten wird, großzügig zu geben. Der Druck dieser sozialimmanenten Etikette ist so stark, daß er alle Rangunterschiede der ausgeprägten Clanhierarchie verwischt.<sup>6</sup> Betrachten wir dazu den folgenden Fall: ein Trobriander hat einen anderen um eine Zigarette gebeten, die dieser gerade für sich gedreht hatte. Er erhält sie und ist im Begriff, sich die Zigarette anzuzünden. Ein Dritter kommt hinzu und bittet jetzt ihn um Tabak. In diesem Fall läßt es die trobriandische Etikette gerade noch zu, daß der so Gebetene vor dem Weitergeben der Zigarette noch zwei bis drei kurze Züge rauchen darf. Jemand, der eine solche Bitte abschlägt, gilt bei den Trobriandern entweder als krank oder als grob unfreundlich – wenn nicht gar als völlig verrückt. Solche recht seltenen Verstöße gegen die guten Sitten des Bittens und Gebens werden dadurch sanktioniert, daß dem dieser Regel Zuwiderhandelnden entweder das Etikett des „*Tomekita*“, des „Geizkragens“, angehängt oder daß ihm ein „*Butula*“, ein „Spottlied“, gedichtet wird, um ihn wegen seines Geizes zu verspotten.

Auffällig häufiges Bitten wird allerdings ebenfalls sanktioniert: mit einem solchen Verhalten kann man leicht in den Ruf geraten, nur ein „*Tonigada*“, ein „Bettler“, ein „Schnorrer“, ein „Fechtbruder“ zu sein – und das ist genauso schlimm wie als „Geizkragen“ zu gelten.

Wie bitten nun die Trobriander um etwas? Diese Frage soll hier am Beispiel des Bittens um Tabak beantwortet werden.<sup>7</sup> Zunächst muß festgehalten werden,

Bezeichnung der ehrbezeugenden und grüßenden Annäherung an einen hochgestellten „chief“ benutzen die Trobriander die verbalen Ausdrücke:

„-*kavagina*-“ = „einem „chief“ grüßend Ehre erweisen, indem man sich ihm wie ein Kind auf allen Vieren kriechend nähert“

und

„-*kululu*-“ = „jemanden – meist eine höhergestellte Persönlichkeit – ehren und grüßen, indem man sich tief verneigt und die Knie beugt“

6 McDowell (1980) hat dieses nicht nur für die Trobriander, sondern in ganz Melanesien gültige Prinzip in der griffigen Formel „it's not who are but how you give that counts“ auf den Punkt gebracht.

7 Das Kilivila bietet mit seinem System von „Klassifikationspartikeln“ (Senft 1985d) über 20 Möglichkeiten, auf Tabak oder Tabakstücke zu referieren (vgl. Lawton 1980, S. 60).

daß es im Lexikon des Kilivila keine Entsprechung für das deutsche Wort „bitte“ gibt. Im Interaktionsritual des Bittens stehen den Trobriandern nun eine ganze Reihe von meist als persönlichen Routinen festzumachenden Floskeln zur Verfügung:

Eine bei der Frage nach Tabak nur relativ selten beobachtete Art des Bittens besteht darin, daß der Bittsteller einen Mittelsmann einschaltet, der dem Besitzer von Tabak einfach mitteilt:

„*Mtona magila tobaki.*“ = „Der da möchte Tabak haben“.

Dieser recht indirekten Art des Bittens stehen die folgenden direkten Floskeln als Fragen nach Tabak gegenüber:

„(*Magigu*) *babwayui.*“ = „Ich will (ich möchte gerne) rauchen“.

„*Agu tobaki.*“ = „Mein Tabak (den ich rauchen werde)“.

Diese Form der Bitte tritt nur in Verbindung mit einer eindeutigen deiktischen Geste auf.

„*Mesta tobaki (babwayui)*“ = „Gib mir ein bißchen Tabak (ich will rauchen)“.

Hier ist anzumerken, daß „*mesta*“ eine Verschleifung des verbalen Ausdrucks „*kumeya*“ (Verbstamm: „*-meya-*“ mit dem Personal-Pronominal-Präfix der 2. Person „*ku-*“) mit dem Nomen „*sitana*“ ist. „*Kumeya sitana tobaki*“ heißt wörtlich übersetzt: „Du bringst Teil Tabak“.

„*Tobaki.*“ = „Tabak“

und

„*Ula tobaki.*“ = „Mein Tabak (den ich an jemand anderen weitergeben werde)“.

Auch diese letzte Form der Bitte tritt nur in Verbindung mit einer eindeutigen deiktischen Geste auf. Hierbei handelt es sich um eine direkte Frage um Tabak für einen nicht näher benannten Dritten; der Fragesteller verdeutlicht dies durch die Form des von ihm gewählten Possessivpronomens (vgl. im Gegensatz dazu „*agu tobaki*“).

Alle diese Bitten – eher Forderungen und Feststellungen als Fragen – sind, wie gesagt, in der Regel erfolgreich. Derjenige, der um Tabak gebeten wurde, gibt meist wortlos, selten begleitet er sein Geben mit den Worten „*M tobaki*“, „*Am tobaki*“ (= „Dein Tabak“) oder „*Kubwayui*“ (= „Du rauchst“). Der Bittende nimmt die Gabe entweder ebenfalls wortlos an, oder er bedankt sich mit der Dankesformel „*Agutoki*“ (= „Mein Dank, Danke“) oder „*Agutoki sena bwena*“ (= „Danke, sehr gut“), oder er kommentiert die Gabe mit dem Ausdruck „*sena bwena*“ (= „sehr gut“).<sup>8</sup>

8 Wir wurden in Tauwema häufig um Tabak gefragt. Ich habe dazu quantitative Daten

Inwieweit können wir nun bei diesen auf einen nicht mit der trobriandischen Kultur Vertrauten eher „aggressiv fordernd“ wirkenden Bitten, dem „wie unter Zwang“ wirkenden Geben und dem „undankbar“ wirkenden Nehmen von alltäglicher „ritueller“ Kommunikation sprechen? Wir haben zu Beginn unserer Ausführungen von einer die Interaktionsrituale des Bittens, Gebens und Nehmens auf Trobriand dominierenden sozialimmanenten Form von Etikette gesprochen. Diese Etikette kann man als Norm verstehen, die das soziale Verhalten der Mitglieder einer bestimmten Gruppe – in unserem Fall der Trobriander – regelt. Normen, die soziales Verhalten regeln, ordnen den Alltag eines Gemeinwesens, vermitteln damit den Angehörigen dieses Gemeinwesens ein gewisses Maß an Sicherheit, weil sie das Verhalten der Gruppenmitglieder voraussagbar machen; damit wird natürlich auch die Einheit und das Gemeinsame der Gruppe demonstriert. Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, in der nur in der Form „*mesta tobaki*“ etwas zurückgenommenen Direktheit der Bitten, in der Art des Gebens und des Nehmens im hier exemplarisch angeführten Fall eine Form alltäglicher Kommunikation zu sehen, die diese sozial regulativen Verhaltensnormen immer wieder im Sinne von Firth als „typical repetitive events in the social process“ (Lyons 1968, S. 416f.) austestet, ihre Wirksamkeit demonstriert und damit sogar zur Erhaltung der Gruppenharmonie und Gruppenbindung beiträgt. Von dieser normenkontrollierenden Funktion her ist die Direktheit der Kommunikation hier als rituelle Kommunikation konventionalisiert. Daß Verstöße gegen diese soziale Norm auf Trobriand sanktioniert werden, ist als Strategie zur Erhaltung der gültigen Gruppennorm geradezu zwangsläufig.

Bei einer exemplarischen Beschreibung und Analyse der alltäglichen rituellen Kommunikation auf den Trobriand Inseln versteht es sich von selbst, daß auf die Kommunikationsform eingegangen werden muß, deren Bezeichnung aufgrund von Ergebnissen ethnologischer Feldforschung und darauf basierenden sprachanalytischen Reflexionen vom Meister der trobriandischen Ethnographie geprägt wurde, nämlich der „phatic communion“ (Malinowski 1936, S. 315). Betrachten wir dazu die folgenden in Tauwema gemachten Beobachtungen:

- Kilagola, der „chief“ des Dorfes und bekannt als Meister der Schnitzkunst, sitzt auf der Plattform vor seinem Haus und schnitzt letzte Verzierungen an einem fast vollendeten Kanu-Abschlußbrett (*lagim*). Tokwakuva kommt und fragt den „chief“: „*Avaka kuvagi?*“ (= „Was tust Du da?“).
- Eine Kindergruppe spielt auf dem Dorfplatz. Ibonoma sitzt mit ihrem Säug-

erhoben, deren Durchschnittswerte ich hier anekdotisch angeben möchte: Im Durchschnitt wurde ich 20mal am Tag um Tabak gebeten. Mit Abstand am häufigsten (zu 54%) wurde die Bitte „*mesta tobaki (babwayui)*“ vorgetragen; dann folgten die Bitten in Form von „*(magigu) babwayui*“ (22%), „*(magigu) tobaki*“ (11%), „*mtona magila tobaki*“ (7%), „*agu tobaki*“ (4%), „*ula tobaki*“ (2%). Für etwa 40% aller Gaben bedankten sich die Bittsteller mit „*agutoki*“ (60%), „*sena bwena*“ (25%) und „*agutoki sena bwena*“ (15%).

ling im Schatten eines der großen Yams-Vorratshäuser und schaut dem Spiel der Kinder zu. Namnabai kommt ebenfalls mit ihrem Säugling dazu, setzt sich neben Ibonoma und sagt: „*Emwasawasi gugwadi*“ (= „Die Kinder spielen“). Ibonoma antwortet: „*E*“ (= „Ja“). Die beiden jungen Frauen beschreiben im folgenden, was die Kinder tun und geben dazu jeweils kurze Kommentare wie z. B.: „*Sena bwena*“ (= „Sehr gut, das war gut“), „*Sena gaga*“ (= „Sehr schlecht, das war böse“), „*Minana navalam*“ (= „Die da ist eine Heulsuse“), „*Mtona tonagoa*“ (= „Der da spinnt“). Schließlich steht Namnabai wieder auf, verabschiedet sich von Ibonoma mit den Worten: „*Kusisu, bala*“ (= „Du bleibst sitzen, ich gehe“) und läuft mit ihrem Kind zum Strand.

- Während einer Dorfversammlung, bei der Reden gehalten werden und Geld für einen geplanten Kirchenneubau gesammelt wird, sind verschiedene der auf dem Dorfplatz sitzenden Menschen zu beobachten, die einem ihrer Nachbarn das offensichtliche Geschehen zusätzlich verbal beschreiben. Es kommt schnell zum „Klatsch“ über die in das Geschehen direkt involvierten Personen. Aus dieser Situation entwickeln sich dann auch Gespräche, die mit dem Geschehen auf dem Dorfplatz bald nichts mehr zu tun haben.

Bei allen drei Beispielen haben wir es mit „phatic communion“ zu tun; das letzte Beispiel zeigt, daß „phatic communion“ auch den Weg für andere Formen der Kommunikation bereiten kann.

Malinowski sieht die Ursachen für „phatic communion“ folgendermaßen begründet:

... to a natural man, another man's silence is not a reassuring factor, but, on the contrary, something alarming and dangerous... The breaking of silence, the communion of words is the first act to establish links of fellowship. (Malinowski 1936, S. 314)

Ausgehend von dieser Beobachtung definiert er dann „phatic communion“ als:

[...] a type of speech in which ties of union are created by a mere exchange of words [that] fulfil a social function [...] they are neither the result of intellectual reflection, nor do they necessarily arouse reflection in the listener [...]. The whole situation consists in what happens linguistically [...] 'phatic communion' [...] serves to establish bonds of personal union between people brought together by the mere need of companionship and does not serve any purpose of communicating ideas. (Malinowski 1936, S. 314ff.)

„Phatic communion“ dient also der Bandstiftung und Bindung zwischen Menschen im alltäglichen Miteinander und erfüllt damit für unsere Definition von ritueller Kommunikation entscheidende Funktionen (vgl. auch Pride 1970, S. 288f.). Soweit die Beispiele für alltägliche rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln.



## 2.2. Das Besondere

Wenn auch die im vorausgegangenen Abschnitt angeführten Dorfversammlungen dem teilnehmenden Beobachter eine gute Gelegenheit zur Datenerhebung für „phatic communion“ als alltägliche Form ritueller Kommunikation bieten, so muß man doch festhalten, daß die bei solchen Gelegenheiten auf dem Dorfplatz gehaltenen Reden auch für die Trobriander etwas Besonderes sind. Reden werden auf Trobriand nun aber nicht nur anläßlich von Versammlungen gehalten. Trotz der ausgeprägten Hierarchisierung der trobriandischen Gesellschaft hat jeder – auch ein Kind oder ein Jugendlicher – das Recht, Dinge zur Sprache zu bringen, die ihm als seinem und dem öffentlichen Interesse dienlich erscheinen. Zu diesem Zweck haben die Trobriander eine Form der ‚rituellen‘ öffentlichen Rede institutionalisiert, die „Mahnreden (*luavala*)“ genannt werden. Solche Mahnreden werden gegen Sonnenuntergang – meist zwischen 17<sup>00</sup> und 19<sup>00</sup> – gehalten, wenn die Familien eines Dorfes beim Abendessen sind. Die Palette der in solchen – im übrigen recht wirkungsvollen – Reden thematisierten Dingen ist sehr breit: sie reicht von Beschwerden über ungehöriges Benehmen von Dorfbewohnern über Mahnungen, wie z. B. die auf der Riffplatte spielenden Kinder besser zu beaufsichtigen, sich für Besuche, Feste oder Tänze besonders vorzubereiten und zu schmücken, mehr im Garten zu arbeiten oder das Dorf sauber zu halten, bis hin zu Ermahnungen, sich gegenseitig keine Betelnüsse zu stehlen, Gartengrenzen einzuhalten oder nicht untereinander oder mit Bewohnern anderer Dörfer zu streiten. Diese Reden werden in der Regel sehr allgemein gehalten; auch wenn der Anlaß einer solchen Rede und der eigentliche Adressat dieser öffentlichen Zurechtweisung allen bekannt ist, werden Namen nur in besonderen Ausnahmefällen genannt (– ich konnte einen solchen Fall in Tauwema nur ein einziges Mal beobachten, als sich ein Erwachsener über eine ihm von einem Kind zugefügte schwere tabuverletzende Beleidigung echauffierte).

Die Institution der öffentlichen Mahnrede bietet demnach jedermann auf Trobriand zum einen ein Forum, auf dem Normverletzungen, Verstöße gegen die konstitutiven Regeln des „normalen“ Alltagslebens zur Sprache gebracht werden können – Mahnreden funktionieren so als Instrument der sozialen Normenkontrolle – zum anderen steckt diese institutionalisierte Form der expressiven (Sprech-) Handlung (vgl. Werlen 1984, S. 81) einen Rahmen ab, in dem Emotionen kanalisiert werden können, die sonst die Gruppenharmonie empfindlich stören könnten; diese spannungslösende – kathartische – Wirkung weist den Mahnreden also auch die Funktion einer Ventilsitte zu (vgl. Eibl-Eibesfeldt 1984, S. 492f.). Mit dem Phänomen der Ventilsitte werden wir uns auch im folgenden beschäftigen.

Als weitere besondere Formen ritueller Kommunikation auf den Trobriand Inseln können manche Witze, Spiel-begleitende Verse und Lieder betrachtet werden.

In jeder menschlichen Gesellschaft gibt es Bereiche, die als tabuisiert gelten, und es gibt Dinge, über die „man“ nicht spricht. Trotz immer wieder in unverantwortlicher und dümmlicher Weise kolportierter gegenteiliger Behauptungen (vgl. z.B. Baker 1983; Oertl 1985) ist – wie schon aus einer genauen Lektüre Malinowskis (1927; 1929) hervorgeht – Sexualität bei den Trobriandern schon immer stark mit Tabus verbunden, auch wenn heute noch gilt, „that sex as such is not tabooed“ (Malinowski 1929, S. 381). Malinowski (1929) listet eine ganze Reihe von sogenannten „allgemeinen“ und „soziologischen“ Tabus auf und geht auch recht ausführlich auf Normen ein, die „Modesty in Speech and Behaviour“ (Malinowski 1929, S. 402 ff.) betreffen. Ich will im Rahmen dieser Arbeit nicht näher auf diese auch heute noch gültigen Tabus im einzelnen eingehen; es gilt hier nur festzuhalten, daß es solche Tabus auf Trobriand gibt, und daß sie sich auch auf Sprachliches beziehen.

Daß Tabus gebrochen werden – und zwar mit um so größerer Wahrscheinlichkeit, je strikter ihre Einhaltung gefordert wird – ist eine allgemein bekannte, wenn auch oft verdrängte Tatsache. Eine Gesellschaft kann sich der Einhaltung ihrer Tabus in den Bereichen, auf die sie wirklich entscheidenden Wert legt, mit größerer Erfolgswahrscheinlichkeit versichern, wenn sie es ihren Mitgliedern zugesteht, in bestimmten Bereichen, die für die Konstruktion ihrer sozialen Wirklichkeit von eher mittelbarer Bedeutung sind, diese Tabus und besonders die Tabuverletzungen und Tabubrüche zu thematisieren, ja, sie sich sogar – in fiktiver Form – vorzustellen. Auf diese Weise kommt es innerhalb einer Gesellschaft zur Herausbildung der sogenannten Ventilritten.

Zu den „Ventilritten“ im sprachlichen Bereich sind sicherlich zuallererst Witze zu zählen. Wie subtil Witze auf den Trobriand Inseln diese Funktion erfüllen, habe ich an anderer Stelle (Senft 1985e und f) beschrieben. Ich will deshalb hier nicht näher auf diese Textsorte eingehen, sondern das Phänomen der Ventilritten im sprachlichen Bereich am Beispiel von einigen Spielbegleitenden Texten und einigen Liedern aufzeigen.

Bei den Kindern auf Trobriand wird schon in ihrer frühkindlichen Sozialisation auf die Vermittlung und die Einhaltung von Tabus großer Wert gelegt. Der teilnehmende Beobachter, der nach einiger Zeit zu diesem Ergebnis gekommen ist, ist dann natürlich zunächst einmal verwundert, wenn er die folgenden Reime hört, die Kinder im Alter zwischen vier und zwölf Jahren beim Kreisspiel vor sich hinplappern (vgl. Senft 1985, S. 62):

*Nunumwaye tomwaye,  
kuisusi va bweme –  
idoketasi popu.  
Alte Frau, alter Mann,  
ihr sitzt am Yamshaus –  
sie ficken Scheiße.*

Die Kinder thematisieren hier im Kinderreim die sexuelle Variante des Analver-

kehrs, die bei den Trobriandern als sexuelle Abirrung verpönt und tabuisiert ist (vgl. Malinowski 1929, S. 382 u. 395 ff.).

Solche Reime im Kindermund – die übrigens auch bei uns in Deutschland von Bornemann (1973; 1974) und Rühmkorf (1967) dokumentiert und analysiert sind – überraschen weniger, wenn man hört, welche Schlaflieder Mütter ihren Kindern vorsingen; dazu das folgende Beispiel (vgl. Senft 1985, S. 149):

*Bonuleta, Bonua'uli – kekerasi mitalisi,  
talisi – taligogwa tole Dubiavana.*

*Rosisi ropuvena tome'usi, tomekeli:*

*keli kelibana usi Kitava.*

*Batalagua Wawela,*

*minanogu Kalupuveta puveta –*

*minanogu, kaliyabwau yabwau.*

*Kurereku – bwabwabwa, kurereku – bwabwabwa.*

*Egabugi, inuagu – ikata –*

*mse'u – kaluagi – wedo!*

Bonuleta, Bonua'uli – ihre Beine machen wir auf,  
wir machen sie breit – wir rufen den Mann aus Dubiavana.

Ss ss hüpfender Bananen-Mann, Ficker:

stoß', stoß' wieder, Banane aus Kitava.

Wir gehen hoch nach Wawela,

ich denke an Kalupuveta puveta –

ich denke dran, ich seh' das Dorf, das Dorf.

Mach' schnell – bumsbumsbums, mach schnell – bumsbumsbums.

Es wird hell – oh Mutter – es scheint –

Dampf – Sonnenuntergang – fertig – oh!

In diesem „Schlaflied“ ist von tabuisierten Verhaltensweisen wie Gruppensex, Voyeurismus und exzessiver Sexualität die Rede<sup>9</sup> (vgl. Malinowski 1929, S. 382 ff).

Bei Erwachsenen und Kindern beiderlei Geschlechts sind Fadenspiele als saisonal begrenzter Zeitvertreib außerordentlich beliebt (vgl. Senft, Senft 1986). Viele der aus einer Schnur mit Händen und teilweise auch unter Zuhilfenahme von Füßen und Mund entwickelten Spielfiguren werden mit Texten untermalt, die häufig mehr oder minder derb auf Sexuelles anspielen. Der folgende ein Faden-

9 Sind die Verse und Lieder – wie hier – nicht allgemein gehalten, sondern mit Personen oder Orten verbunden, dann betreffen sie – übrigens wie die meisten Witze – in der Regel Mitglieder einer anderen Dorfgemeinschaft. Das wird auch beim letzten in diesem Zusammenhang angeführten „mweki“-Lied-Text deutlich, bei dem auf die Insel Simsim referiert wird. Die Verse und Lieder funktionieren so – wie Stereotyp und Vorurteil – auf der einen Seite als integratives Mittel, indem sie die Bindung der Gruppe stärken; auf der anderen Seite dienen sie genauso der Abgrenzung der Gruppe nach außen (vgl. Quasthoff 1973, S. 28, S. 188 ff.; Huxley 1966, S. 265).

spiel begleitende Text thematisiert gleich zwei Tabuverletzungen, nämlich Ehebruch und den verpönten Koitus in den Gärten:

*Tokwelasi bila va bagula,  
bibani natala vivila –  
ebikelasisi.*

Tokwelasi wird in den Garten gehen,  
er wird ein Mädchen finden –  
sie gehen fremd.

Einer dieser Spiel-begleitenden Texte greift sogar einen Verstoß gegen das „supreme taboo of the Trobriander; the prohibition of any tender dealings between brother and sister“ (Malinowski 1929, S. 437) auf:

*Tobabane, Tobabane,  
kwakeye lumta!  
Kwalimati.  
Kusivilaga,  
kuyomama.*

Tobabane, Tobabane,  
Du fickst Deine Schwester!  
Du fickst sie zu Tode.  
Du drehst dich rum,  
Du bist schwach und müde.

Ein weiterer Anlaß, bei dem öffentlich von den Junggesellen eines Dorfes auf Trobriand Lieder gesungen werden, die schwere und schwerste Tabuverstöße zum Inhalt haben, bietet der „*mweki*“-Tanz; er wird beim festlichen Einbringen der Yams-Ernte von den Gärten ins Dorf getanzt. Der Tanz – ein Schreit- und Reihentanz – besteht darin, daß die ganz traditionell gekleideten und geschmückten Junggesellen ihre Becken in rhythmischen Stößen vor und zurück bewegen. Die folgenden beiden „*mweki*“-Lieder, in denen verpönter Cunnilingus, der Verstoß gegen das Tabu der Exogamie und gegen das Inzesttabu (vgl. Malinowski 1929, S. 358; vgl. auch Bischof 1985) thematisiert ist, sollen als Beispiele zu diesem Bereich der besonderen rituellen Kommunikation genügen:

*Yeretaraga makada buvaga – bomitamataga –  
bomitagesiga, bagisigesiga,  
bagisibwovagau.*

*Eve'i inaraga, eve'i tamalaga –  
dedu dedeu.*

*Mitaga kwikovinaga ginubwabwesiga.  
Karibware – baseke!  
Karibware – baseke!  
Kiki kiki kikiyavana,  
kiki kiki kikiyabom.*

*Matam taikoikodana,  
kaika obwadowadova –  
kwerururu – kweipegegilagegila.  
Badi Badi inam badi badi tamam.*

Vier Betelnußwege – ganz frisch –  
wir schälen die Nuß mit den Zähnen, wir ziehen die Haut auseinander,  
wir ziehen die Haut weit auseinander.  
Er fickt seine Mutter, sie fickt ihren Vater,  
und wir zwei bums bums bums.  
Aber ihre Votze ist verpinkelt.  
Mach auf – ich besorg's Dir!  
Mach auf – ich besorg's Dir!  
Das Bett bewegt und bewegt sich,  
es bewegt sich und zerbricht.  
Deine Augen starren mich an,  
Deine Scheide ist schlüpfrig –  
rot – tiefrot.  
Vögel vögel Deine Mutter, vögel vögel Deinen Vater.

*Natala mauna, namitawasi, minueta totova!  
Ikatuisi va sedi – ekatunapula o Simsim.  
Kuvagi, tuada, kukibwategu.  
Yegu tabuda – banovau.*

Ein Vögelchen, fremd, vom Meer!  
Sie bumsen im Schuppen – er zerbricht und es kommt in Simsim ans Licht.  
Mach's mir, Bruder, besorg's mir richtig.  
Ich gehör' zu Deinem Clan – ich will's nochmal.

Auf diese Tabuverletzungen in Spiel und Lied angesprochen, wird selbst ein ganz strikt an der gültigen Etikette orientierter Trobriander nicht nur die Tolerierung von, sondern auch die Freude an solchen Texten ohne Probleme mit dem Hinweis rechtfertigen, daß das ja alles nur im Spiel geschieht: „*Emwasawasi wala!*“ – „Sie spielen ja nur“.

Mit der Einordnung in den Bereich des Fiktiven, des natürlich nicht die Realität abbildenden Spiels haben sich die Trobriander einen Freiraum geschaffen, in dem Tabus ohne Furcht vor Sanktionen – verbal, versteht sich – gebrochen werden dürfen. Diese Ventilsitte gewährt ritualisiertes Sprechen über Dinge, über die „man“ eigentlich nicht spricht.

Als letztes Beispiel für eine besondere Form von ritueller Kommunikation auf den Trobriand Inseln möchte ich noch kurz Magie und magische Formeln anführen. Wie ich im Zusammenhang mit wettermagischen Formeln an anderer Stelle (Senft 1985b) schon ausführlich beschrieben und dokumentiert habe, glauben die Trobriander heute wie vor 60 Jahren an die Macht des magischen Wortes, das sie als Mittel zum Erreichen eines bestimmten Ziels, zur Kontrolle

der Natur und von ihr Leben beeinflussenden Ereignissen einsetzen können. So unterscheiden die Trobriander zwischen Krankheit und Tod herbeiführender Magie, Schönheits- und Liebesmagie, Magie zum Bau von Kanus, Schutzmagie gegen Hexen und Haie, Gartenmagie und Wettermagie. Für jede Form dieser Magie gibt es Spezialisten, die bei Bedarf und gegen Vergütung ihre magischen Riten durchführen; Hauptbestandteil jeder Magie auf Trobriand sind die magischen Formeln.

Wenn wir Rituale als institutionalisierte expressive Handlungen definieren (vgl. Werlen 1983, S. 193; 1984, S. 81), dann fallen unter diese Definition ohne Zweifel die als Sprachhandlungen ausgeprägten magischen Formeln.<sup>10</sup> Ihre klare Gliederung und die Verwendung besonderer Stilmittel in diesen Sprüchen markieren nicht nur die Besonderheit der Textsorte – darauf wird noch zurückzukommen sein –, sondern sie gewährleisten auch die Lernbarkeit, die stereotype Abrufbarkeit des Memorierten und somit die Wiederholbarkeit des Rituals – auch dies sind ritualisierte Sprache kennzeichnende und für sie bedeutende Funktionen. Allen Formen der Magie gemeinsam ist nun, daß ein Gegenüber – sei es Mensch, Tier, Yamsknolle oder Naturphänomen – angesprochen und zu Handlungen veranlaßt oder in eine bestimmte Zustandsform beschworen wird. Magie zwingt also den Angesprochenen den Willen des Magiers bzw. seines Auftraggebers auf; dabei werden auch sehr weitgehende Anforderungen direkt – ohne jede Abschwächung – zum Ausdruck gebracht. Daß damit etwas getan wird, was jede Kommunikationssituation belasten würde, ist offensichtlich. Vergegenwärtigen wir uns aber, daß wir es bei den magischen Formeln auf Trobriand mit einer besonderen und als besonders markierten Textsorte zu tun haben, und daß die „Kommunikationssituation“ im Rahmen eines magischen Rituals – auch und gerade für einen Trobriander – nicht mit der Kommunikationssituation im Alltag vergleichbar ist. Sprachliche und formale Besonderheiten der magischen Formeln als Indiz für ritualisiertes Sprechen können nun – vor dem Hintergrund der Frage nach ihrer rituell kommunikativen Funktion – selbst als Ritualisierung aufgefaßt werden, die den jeweils Angesprochenen schon signalisieren, daß mit dieser Sprechhandlung eine stark belastete Kommunikationssituation geschaffen wird. Aus dieser emischen, vom Gesichtspunkt der Trobriander ausgehenden Betrachtungsweise magischer Formeln lassen sich nun die formalen und sprachlichen Besonderheiten selbst als Ritualisierung im Formal-Verbalen auffassen, 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“ (Senft 1985 b, S. 88). Von diesen Überlegungen her sind dann magische Formeln nicht

10 Das hier über magische Formeln Gesagte ist am Beispiel von wettermagischen Formeln ausführlich dokumentiert worden (Senft 1985 b); deshalb gebe ich hier keine meine Ausführungen weiter belegende Textbeispiele an.

nur als Bestandteil eines besonderen Rituals, sondern auch als eine besondere Form ritueller Kommunikation ausgewiesen.

### 2.3. Das Außergewöhnliche

Daß jeder Todesfall einen Verlust für die „Hinterbliebenen“ darstellt, ist zwar eine triviale, aber nichtsdestoweniger treffende Feststellung. Der Verlust wiegt um so schwerer, je kleiner die davon betroffene Gruppe ist, denn durch den Tod eines Angehörigen werden die Bindungen und Verflechtungen einer Gruppe von Menschen in ihrem „sozialen Netz“ gestört oder sogar in Gefahr gebracht, je nach dem Grad der Betroffenheit eines Individuums oder einer Gruppe von Individuen. Daß eine solche Situation konfliktträchtig ist, versteht sich von selbst: Verlust bedeutet für den oder die Betroffenen Frustration, die neben Trauer um das Verlorene auch Aggression auslöst. Die so ausgelöste Aggression muß aber kanalisiert, eingedämmt und gehemmt werden (vgl. Lorenz 1973, S. 261), um den Verlust, den die Gemeinschaft erlitten hat, nicht noch größer werden zu lassen. Dies ist wohl einer der Gründe dafür, daß sich in verschiedenen Kulturgemeinschaften Trauer-Rituale entwickelt haben (vgl. dazu Feld 1982). Wenn wir unter „Ritual“ auch Ausprägungen eines „distanced reenactment of situations of emotional distress“ (Scheff 1977, S. 488) verstehen, dann sind Trauerzeremonien ritualisierte Handlungen par excellence.

Wie solche Trauerzeremonien bei den Trobriandern ablaufen, und was dabei von den besonders und den weniger stark betroffenen Personen getan und gesagt wird, habe ich an anderer Stelle ausführlich dargestellt (Senft 1985c). Dabei wurde besonders herausgearbeitet, daß die öffentlichen Totenklagen, die von den Trauernden angestimmt werden, nicht nur Ausdruck des Schmerzes sind, sondern daß sie in ihrer Öffentlichkeit und in ihrer ritualisierten Form Emotionen kanalisieren, Aggressionen blocken und damit gruppenbindende, soziale Funktionen übernehmen. Trauernde werden dabei nicht allein gelassen – „the group steps in“ (Malinowski 1925, S. 62) – der Verlust wird gemeinsam getragen und so die Gefahr einer Zerstörung des sozialen Netzes abgewendet. Trauer auf Trobriand ist nicht nur ein soziales Ereignis, sie ist auch soziale Pflicht (vgl. Malinowski 1926, S. 33f., 44, 51, 66f.). Ich will hier nicht die – wie gesagt schon dokumentierten – ritualisierten Totenklagen der Trobriander noch einmal im einzelnen als Belege für das oben Gesagte anführen, sondern im Rahmen dieser Arbeit auf eine Form dieser außergewöhnlichen rituellen Kommunikation näher eingehen.

Bei Totenklagen auf Trobriand konnte beobachtet werden, daß im sozialen Ereignis der Trauer – offenbar auch zur Erleichterung der Überwindung des Verlusts – der „religiös-weltanschauliche Überbau“ eingebunden wird. Das geschieht dadurch, daß vor dem aufgebahrten Toten eine Gruppe älterer Frauen Lieder („*wosi*“) singt, die sonst nur im Rahmen der Erntefeierlichkeiten („*mila*“

*mala*‘) zu hören sind. Diese sogenannten „*wosi milamala*“ bestehen aus einer zwei- oder dreizeiligen Strophe, die nach Belieben der Sänger beim Vortrag wiederholt wird; sie haben eine charakteristische, wenn auch im einzelnen variierende Melodie und werden auf besondere Weise angestimmt und beendet. Die meist erotischen Texte beziehen sich auf „Personen“, Ereignisse und Orte im nach dem Glauben der Trobriander unterirdischen Totenreich der „*baloma*“, der Totengeister auf der Insel Tuma (vgl. Malinowski 1916), sie beschreiben das dort unbeschwerte „süße Leben“. Anders als beim Singen dieser Lieder anlässlich des Erntefests wird der Gesang im Rahmen der Totenklage allerdings nicht von Trommeln rhythmisch untermalt. Der Gesang dieser Lieder wird bei den Trauerfeierlichkeiten außerdem immer wieder durch Totenklagen von Einzelpersonen unterbrochen. Als Beispiele für diese außergewöhnliche Form von Totenklagen seien die folgenden Lieder angeführt (vgl. Senft 1985c, S. 477):

*Setoyegu, inagu,*  
*ilamgu Bweyova.*  
Er steht auf, Mutter,  
er weint um Bweyova.

*Bavasaki gubwuita –*  
*negayega bomatu.*  
Ich werde meinen Blumenkranz pflücken –  
die Erde bebt im Norden.

*Ivaoli, vivina,*  
*ivatusi vagana.*  
Er geht zu ihr, dem Mädchen,  
er erkennt sie am Strand.

*Ekamapu, tabugu,*  
*ikatoi varam,*  
*vasanegu boponu.*  
Er singt mit mir, Großmutter,  
noch immer weint sie,  
er gibt mir die Betelnuß.

Diese Lieder sind Manifestationen des Glaubens der Trobriander an einen unsterblichen „Geist“ („*baloma*‘), der wiedergeboren werden kann, der aber auch als „Totengeist“ unsichtbar in sein Dorf, in dem er vor dem Tod seiner „menschlichen Hülle“ gelebt hat, zurückkehren kann. Bevor der Totengeist eines Menschen aber nach dessen Tod wieder in das Totenreich bei Tuma eingeht, bleibt er noch einige Tage unsichtbar bei seinen Verwandten (vgl. dazu Weiner 1976, S. 70). Diese „Glaubens-Tatsache“ liefert nun das einzige Bindeglied zwischen Trauerfeier und Totenklage einerseits und Erntefest und Ernteliedern anderer-



seits: bei den Erntefeiern weilen nämlich nach dem Glauben der Trobriander die „*baloma*“ verstorbener Dorfbewohner wieder in „ihrem“ Dorf.

Vor diesem religiös-weltanschaulichen Hintergrund kann man nun die Funktion der „*wosi milamala*“ als Bestandteile der Trauerklage vorsichtig folgendermaßen zu erklären versuchen: Die Lieder sollen mit ihrer Beschreibung des unbeschwertem Lebens der „*baloma*“ dem Totengeist des Verstorbenen den Abschied aus der Gruppe seiner Verwandten und Freunde erleichtern; sie sollen aber sicherlich auch und besonders die Hinterbliebenen trösten, ist der Tod des Betrauten doch nur ein Übergang von einer Existenzform in eine andere, ein „rite de passage“ (van Gennep 1909). Der rituell-kommunikative Verweis im Lied auf dieses „religiös-weltanschauliche Überbauwissen“ als konstitutives Element der trobriandischen sozialen Wirklichkeit trägt dann mit dazu bei, die bei einem Trauerfall unausbleiblichen Emotionen zu kanalisieren und zu kontrollieren; er trägt damit auch dazu bei, daß der Zusammenhalt einer Gruppe gewahrt und ihre Existenz im sozialen Geflecht der Ethnie gesichert bleibt.

Welche Funktion kommt nun aber diesen „*wosi milamala*“ im Zusammenhang ihres primären Kontextes, nämlich der Erntefeiern, der „*milamala*“-Feste zu? Die Zeit der Erntefeiern auf Trobriand wird heute dadurch eingeleitet, daß sich die Männer und einige Mädchen eines Dorfes kurz vor Sonnenaufgang sorgfältig schmücken und sich mit einer Gruppe von Trommlern und Sängern auf dem Dorfplatz treffen. Die Mitglieder der beiden letztgenannten Gruppen stellen sich im Zentrum des Dorfplatzes im kleinen Rund auf. Auf ein Zeichen des Tanzmeisters stimmen die Sänger die „*milamala*“-Lieder an, die Trommler untermalen die in Liedzyklen zusammengefaßten Liedern rhythmisch, und die Tänzer beginnen mit ihren Schreit- und Rundtänzen, die je nach dem Liedtext bzw. dem Liedzyklus variieren. Diese feierliche Eröffnung der bedeutendsten Festlichkeit auf Trobriand kann über drei Stunden dauern. Mit dem „*milamala*“-Fest stehen nun fast drei Monate an, in denen man sich vor dem Brandroden neuer und dem Bestellen alter Gärten, von den Mühen der äußerst anstrengenden Gartenarbeit, die in der Ernte ihren Höhepunkt erfahren hat, erholen kann. Diese Zeit ist geprägt von allgemeiner Freude, Geselligkeit, gegenseitigen Besuchen von Dorfgemeinschaften, Tanz und amourösen Abenteuern der Jugendlichen. Der diese Festlichkeiten einleitende Tanz und Gesang begrüßt auch die Totengeister, die für diese Zeitspanne als unsichtbare Gäste in ihre Dörfer zurückkehren, um mit ihren Verwandten und Freunden gemeinsam diese Wochen ausgelassener Freuden und Feste zu feiern.

Es ist wohl als Zeichen der Ehrerbietung und Ehrbezeugung vor den Totengeistern zu deuten, daß die „*wosi milamala*“ in einer archaischen Varietät des Kilivila gesungen werden, die dem Glauben der Trobriander gemäß zwar die Totengeister untereinander heute noch reden, die aber nur noch von ganz wenigen älteren Leuten verstanden wird. Die Mehrheit der Trobriander hat ihre Kompetenz zum Verständnis dieser Varietät des Kilivila verloren – trotzdem werden

diese Texte immer noch in traditioneller, unveränderter Form weitergegeben und so – obzwar unverständlich geworden – auch von jungen Leuten gesungen. Neben der zentralen Bedeutung dieser Lieder als die allgemeinen Feierlichkeiten jeden Abend sowohl abschließender als auch zum neuen „Feier“-Tag überleitender sozialer Ritus des gemeinsamen Singens ist dieser Faktor entscheidendes Indiz für die Wichtigkeit, die den „*wosi milamala*“ offensichtlich zuerkannt wird. In einer relativ lang andauernden Zeit ausgelassener Freude ist eine gelockertere Auslegung sozialer Regeln, ein lockerer Umgang mit sonst gültigen sozialen Normen zu erwarten. Daß diese Lockerung der Sitten und Normen gerade in einer Zeit erhöhter Sensualität und Sensitivität trotzdem nicht dazu führen kann, die Gemeinschaft durch dabei unvermeidliche Eifersüchteleien zu gefährden, scheint mir in den „*wosi milamala*“ begründet zu sein. Als eine außergewöhnliche Form ritueller Kommunikation erinnern die Lieder an die auch für das unbeschwerte „süße“ Leben der „*baloma*“ im Totenreich auf Tuma geltenden Normen des sozialen Miteinanders und an die – wenn auch unsichtbare – Präsenz der Ahnen, die nicht durch unbotmäßiges oder unziemliches Verhalten beleidigt werden dürfen. Im Bewußtsein dieser Tatsache muß jeder einzelne sein Verhalten und Handeln ausrichten, und daß jeder das tut, ist auch demjenigen bewußt, der über das Verhalten und Handeln eines anderen urteilen will. Da niemand wagen würde, die Ahnen, die Totengeister durch schlechtes Benehmen – und dazu gehört auf Trobriand u. a. die Eifersucht auf Nicht-Ehepartner – zu verärgern und zu beleidigen, kann es auch während des „*milamala*“-Festes nicht soweit kommen, daß die Gemeinschaft wirklich gefährdet wird – die manchmal bis zum frühen Morgen gesungenen „*milamala*“-Lieder mahnen und erinnern jede Nacht aufs neue an die Präsenz der „*baloma*“; sie versichern damit die Gemeinschaft eines gleichsam transzendenten Regulativs für das Verhalten ihrer Mitglieder.

Die „*wosi milamala*“ werden also nicht nur zu außergewöhnlichen Anlässen gesungen, sondern sie sind selbst aufzufassen als eine außergewöhnliche Form ritueller Kommunikation, die mit ihren Funktionen der Normenkontrolle, der Aggressionskontrolle und der Bindung die Konstruktion der sozialen Realität des Gemeinwesens sichert und darüber hinaus in eigener und einmaliger Form in diesem Gemeinwesen tradierte Kultur wahrt.

#### 2.4. Exkurs ins Metasprachliche

Wir haben uns bisher mit Aspekten ritueller Kommunikation auf den Trobriand-Inseln primär vom etischen Betrachter-Standpunkt her auseinandergesetzt. Wie werden nun aber die oben geschilderten Kommunikationsanlässe, die Sprechweisen und diese Situationen der Reden vom emischen Standpunkt her – also von einem Trobriander selbst – gesehen?

Einen guten Ansatzpunkt zur Beantwortung dieser Frage bietet uns das im

Lexikon der Trobriander manifestierte metasprachliche Wissen. Betrachten wir im folgenden einmal metasprachliche Ausdrücke im Kilivila im Zusammenhang mit den bisher beschriebenen und analysierten Formen ritueller Kommunikation.

Bei der Betrachtung des Grußverhaltens wurden die einzelnen Grußformeln aufgezählt. Die Trobriander haben nun ein spezielles Kompositum, nämlich „*biga taloi*“, das zum einen mit „Lebe wohl (Abschiedsgruß)“ übersetzt werden kann, das aber auch zum andern – zerlegt in seine Bestandteile „*biga*“ (= „Sprache“) und „*taloi*“ (= [Abschieds-] Gruß) – als Bezeichnung für eine für Formen des Grüßens – und dabei besonders für den Sprechakt „Abschiedsgruß“ – gebrauchte Varietät des Kilivila aufgefaßt und als „Sprache des (Abschieds-) Grußes“ übersetzt werden kann. Eine solche Sprachvarietät bezeichne ich im folgenden als „situations-intentionale Varietät“ (Senft 1986, section 6.1.). Dieses metasprachliche Datum belegt, daß die Trobriander „Grüßen“ von anderen Formen zwischenmenschlicher Kommunikation unterscheiden.

Bei der Betrachtung der Kommunikationsformen für Bitten, Geben und Nehmen wurde schon mit metasprachlichen Begriffen der Trobriander argumentiert; deshalb gehe ich hier nicht noch einmal darauf ein.

Zur Bezeichnung von Aspekten der „phatic communion“ benutzen die Trobriander das Nomen „*migaboseliu*“, das als „Alltagsrede, triviales Reden“ übersetzt werden kann; darüber hinaus gibt es den verbalen Ausdruck „*-kayoka-*“ für „klatschen, tratschen“.

Alle Arten von Sprachspielen überhaupt, besonders aber die Konzepte „Witz“, „List“, „Schwindel“, „Neckerei“ spielen bei den Trobriandern eine große Rolle. Sie haben für die dabei produzierte „situations-intentionale Varietät“ des Kilivila den Terminus „*biga sopa*“ (= „Sprache des Witzes, Sprache des Schwindelns, „uneigentliche“, spielerische Sprache“) geprägt. Diese für die Trobriander so charakteristische Varietät nutzt zwei der jede natürliche Sprache charakterisierenden Merkmale, nämlich „Vagheit“ und „Ambiguität“; damit bietet sie dem Sprecher ein Stilmittel, um in bestimmten Sprachsituationen Konfrontation und zu aggressiv wirkende Direktheit der Rede zu vermeiden. Signalisiert nämlich ein Hörer, daß er sich durch einen Redebeitrag getroffen fühlt, dann kann der Sprecher sich immer dadurch „aus der Affäre“ ziehen, daß er das Gesagte als „*sopa*“ verstanden wissen will, als etwas, was er so ja „eigentlich“ nicht gemeint hat. Der trobriandischen Gesellschaft steht damit ein sprachlich-stilistisches Mittel zur Verfügung, mit dem sie sich einen Raum, ein Forum zum Handeln auf Probe ohne Furcht vor Sanktionen schafft. „*Biga sopa*“ ist also ein Konzept, dessen metasprachlicher Niederschlag im Lexikon des Kilivila zeigt, daß den Trobriandern diese Ritualisierung der Ambiguität und Vagheit der Rede durchaus bewußt ist.

Das genaue Gegenteil des Konzeptes der „*biga sopa*“ ist das Konzept der „*biga pe'ula*“ (auch: „*biga mokwita*“)“. Auf diese „schwere, schwerwiegende Sprache“, auf die „harten Worte“, auf die „wahre, direkte Sprache“ wird nur relativ

selten zurückgegriffen. Eine abgeschwächte Form dieser „situations-intentionalen Varietät“ liegt für die Trobriander in den Mahnreden vor. Jemand, der auf dem Dorfplatz eine Mahnrede hält, argumentiert in der Regel mit dem Anspruch, dem Gemeinwesen nützen zu wollen – und genau darin liegt die Abschwächung des Konzeptes der „*biga pe'ula*“ begründet: Wenn ein Trobriander seine Rede explizit mit den Worten: „*Besatuta balivala biga pe'ula*“ (= „Jetzt will ich harte Worte sagen, Jetzt rede ich Tacheles“) eröffnet, dann begibt er sich bewußt der Möglichkeit, seine Worte zurücknehmen zu können, dann argumentiert er als Einzelner und rückt seine persönlichen Interessen und Argumente öffentlich in die ernstgemeinte, schwerwiegende Dimension „Wahrheit“. Eine Mahnrede zielt zwar auch auf diese Dimension – aber die Form der „*luavala*“ ermöglicht dem einzelnen immer noch einen Rückzug auf die Ebene, wo er sich als „Stimme aller vernünftiger Mitbürger“, als „Sprecher für das Wohl aller“ darstellen kann. Diese Gewichtung von Sprechakten innerhalb des Konzeptes der „*biga mokwita*“ wird auch von den Trobriandern selbst vorgenommen. Hier liegt wieder im Metasprachlichen ein Beweis dafür vor, daß die Trobriander Funktionen der von uns als „rituell“ bezeichneten Kommunikation kennen, sie einsetzen und darüber auch sprachlich reflektieren.

Die besondere Art sprachlich-kommunikativen Handelns im Rahmen von Magie und magischer Formel wird von den Trobriandern ebenfalls metasprachlich markiert. Die damit verbundene „situations-intentionale Varietät“ wird „*biga megwa*“ (= „Sprache der Magie“) genannt (vgl. Senft 1985 b). Kennzeichen der Varietät sind archaische Formen des Kilivila, Lehnwörter aus anderen austronesischen Sprachen, sogenannte „magische“ Wörter, deren Bedeutung meist verlorengegangen ist (vgl. Malinowski 1935), sowie eine Vielzahl onomatopoetischer und metaphorischer Formen. „*Biga megwa*“ ist also für den Trobriander das Etikett der Lizenz, die es aufgrund des Formal-Verbalen gestattet, die mit der magischen Handlung verbundene Kommunikationssituation im Verbal-Inhaltlichen zu belasten.

Auch die als außergewöhnliche Formen im Rahmen von Trauer und Erntefest gesungenen „*wosi milamala*“ werden im metasprachlichen Bereich einer eigenen „situations-intentionalen Varietät“ zugeordnet. Diese Varietät wird „*biga tommwaya*“ oder „*biga baloma*“ – „Sprache der Alten (Altvordern)“ – „Sprache der Totengeister“ genannt. Es handelt sich dabei um eine archaische Varietät des Kilivila, die von Generation zu Generation weitergegeben wird unter der im übrigen auch für die magischen Formeln bindenden immanenten Forderung nach getreuer Wahrung der linguistischen Form. Daß es sich bei den so etikettierten Formen der Kommunikation um etwas Besonderes, ja Außergewöhnliches handelt, kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, daß die überwiegende Mehrheit der Trobriander diese Varietät zwar noch produzieren, aber nicht mehr verstehen kann.

Damit sind wir am Ende unseres Exkurses ins Metasprachliche angelangt. Zusammenfassend können wir festhalten, daß alle die vom etischen Standpunkt

her betrachteten Formen ritueller Kommunikation auch vom emischen Standpunkt her besonders bewertet werden, daß ihnen ein besonderer Status zugeschrieben wird. Diese Markierung der speziellen Textsorte und der speziellen Kommunikationssituation einerseits und die Reflektion darüber im Metasprachlichen andererseits ist im Lexikon des Kilivila, der Sprache der Trobriander, kodiert. Von daher scheint der Schluß legitim, daß das Konzept der rituellen Kommunikation nicht nur etwas ist, was von außen an das Kilivila, an seine Sprecher und an Kommunikationssituationen auf den Trobriand Inseln hergetragen worden ist, sondern daß auch die Trobriander selbst Vorstellungen von den Funktionen eines solchen Konzeptes haben: mag auch im Kilivila ein Oberbegriff wie „rituelle Kommunikation“ fehlen – die Sprechakte und die situations-intentionalen Varietäten, die „Rituelles“ in der Kommunikation erst konstituieren, sind benannt.

## 2.5. Zusammenfassung

Halten wir zusammenfassend fest, daß wir bei der Betrachtung ritueller Kommunikation davon ausgegangen waren, daß solche Formen der Kommunikation zur Absicherung des sozialen Miteinanders gerade in seinen möglichen Bruchzonen entwickelt werden, daß sie kritische Situationen im Umgang miteinander entlasten, daß sie als Formen strategischen Handelns Vorhersagbarkeit von Verhalten verstärken, und daß sie darüber hinaus Spielräume öffnen, in denen Handeln sanktionsfrei erprobt werden kann.

Wir haben dann exemplarisch charakteristische Formen ritueller Kommunikation auf den Trobriand Inseln vor dem Hintergrund dieser Überlegungen und unter besonderer Berücksichtigung ihrer Funktion für die trobriandische Gesellschaft betrachtet. Diese Beispiele ritueller Kommunikation wurden drei verschiedenen Ebenen zugeordnet.

Als alltägliche Formen ritueller Kommunikation haben wir Grußrituale, Bitten, Geben und Nehmen und Aspekte der „phatic communion“ beschrieben und dabei auf ihre bandstiftenden und bindenden, Sicherheit vermittelnden und normenkontrollierend den Alltag ordnenden Funktionen verwiesen.

Besondere Formen ritueller Kommunikation wurden am Beispiel von Mahnreden, Spiel-begleitenden Texten, Liedern und Magie und magischen Formeln illustriert; dabei wurde herausgearbeitet, daß diese Formen der rituellen Kommunikation dazu dienen, Emotionen zu kanalisieren, Situationen zu entlasten und Freiräume zu schaffen, in denen sich Ventilfunktionen entwickeln können, die letztlich wieder normenkontrollierende Funktionen erfüllen und damit das soziale Miteinander sichern.

Zur exemplarischen Illustration außergewöhnlicher Formen ritueller Kommunikation haben wir eine besondere Form von Liedern herangezogen, die sowohl im Rahmen von Trauerritualen als auch anlässlich der Erntefeierlichkeiten ge-

sungen werden. Dabei wurde gezeigt, daß diese Form ritueller Kommunikation die Funktion, die Existenz einer Gemeinschaft zu sichern, dadurch erfüllt, daß sie nicht nur aggressionshemmend, Emotionen kontrollierend, insgesamt Verhaltens-regulierend wirkt, sondern auch dadurch, daß sie die Mitglieder dieser Gemeinschaft selbst sozial in die Pflicht nimmt; daß diese Form ritueller Kommunikation darüber hinaus auch noch in diesem Gemeinwesen tradierte Kultur wahr, unterstreicht ihren Status des Außergewöhnlichen.

Bei der Betrachtung ritueller Kommunikation und ihrer Funktionen sind also nicht nur ihre unterschiedlichen Ausprägungen, sondern auch verschiedene Ebenen ihrer Realisierung zu unterscheiden. Diese Ebenen spiegeln die unterschiedliche Gewichtung von Formen ritueller Kommunikation in Hinsicht auf ihren Stellenwert im Bezugsrahmen der Gemeinschaft bzw. der Ethnie wider. In einem unsere Ausführungen abschließenden Exkurs konnte dann anhand metasprachlicher Termini der Trobriander gezeigt werden, daß das Konzept „rituelle Kommunikation“ nicht nur etwas ist, was von außen an die Sprachgemeinschaft der Trobriander herangetragen worden ist, sondern daß die Trobriander auch selbst Vorstellungen von diesem Konzept, seinen Bestandteilen, seinen Ausprägungen und seinen Funktionen haben.

### 3. *Wir Trobriander*

René Descartes stellt im Jahre 1637 in seiner Abhandlung „Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung“ fest: „Es ist gut, die Sitten verschiedener Völker ein wenig zu kennen, um über die unseren eigenen angemessener zu urteilen“ (Descartes 1637, bzw. <sup>2</sup>1969, S. 11). Vor dem Hintergrund dieser (sicherlich auch umkehrbaren) These und am Ende gerade dieses Aufsatzes scheint es durchaus gerechtfertigt, wenn man die Frage aufwirft: „Wie halten wir es eigentlich mit der ‚rituellen Kommunikation‘?“

Ich habe bei der Darstellung einzelner Formen der rituellen Kommunikation auf den Trobriand Inseln zum Teil schon auf Parallelen und sogar auf funktional äquivalente Formen ritueller Kommunikation in unserem Sprach- und Kulturkreis hingewiesen. Was auf den ersten Blick „exotisch“ wirken mag, verliert bei einigem Nachdenken darüber, wie es denn „damit“ bei „uns“ steht, in der Regel sehr schnell den Ruch des Fremdartigen.

Wir grüßen uns auf die gleiche Art und Weise wie die Trobriander, bzw. bei uns waren die gleichen Grußformen auch einmal gebräuchlich. Auch wir haben sprachliche Floskeln herausgebildet, die unser Bitten, Geben und Nehmen begleiten. Wir reden zum Beispiel über das Wetter, um bedrückende Stille zu vermeiden, wir klatschen und reden um des Redens willen wie die Trobriander auch. Auch die Mahnreden auf Trobriand unterscheiden sich nicht unbedingt entscheidend von manchen Redebeiträgen, während Vereinsversammlungen zum

Beispiel. Auf Gemeinsamkeiten Tabu-verletzender Reime melanesischer und deutscher Kinder habe ich bereits hingewiesen. Magie ist sicherlich bei uns eine nicht so ausgeprägte Form ritueller Kommunikation wie bei den Trobriandern, aber auch uns allen sind beschwörende Formeln wie „toi toi toi“ und „Hals- und Beinbruch“ geläufig. Wenn wir uns wundern, daß Menschen Lieder singen, deren Bedeutung ihnen entfallen ist, dann zeigt uns spätestens ein Verweis auf die römische Messe, daß viele Gläubige vor noch nicht allzu langer Zeit lateinische Sätze gesprochen haben, ohne daß ihnen deren Bedeutung immer bewußt sein mußte.

Es wäre interessant, diesen Parallelen im einzelnen genauer nachzugehen. Das kann hier natürlich nicht geleistet werden. Es sollte aber festgehalten werden, daß wir genauso wie die Trobriander und jede andere Ethnie auch das soziale Miteinander regelnde sprachliche Formen herausbilden, daß wir uns auch im verbalen Bereich Rahmen (vgl. Goffman 1974) schaffen, die unser Zusammenleben regeln und erleichtern sollen. Das Gebot, in der eigenen Gesellschaft auch im Verbalen nicht „aus dem Rahmen zu fallen“ gilt sowohl für die Trobriander als auch für uns. Die Einhaltung dieses Gebots ermöglicht uns allen letztlich nur rituelle Kommunikation.

### *Literatur*

- Baker, R. (1983): *Freie Liebe*. Rastatt, Moewig.
- Berger, P. L. u. Luckmann, T. (1966): *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Doubleday.
- Bischof, N. (1985): *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonflikts von Intimität und Autonomie*. München, Piper.
- Bornemann, E. (1973): *Unsere Kinder im Spiegel ihrer Lieder, Reime Verse und Rätsel*. Olten, Walter.
- (1974): *Die Umwelt des Kindes im Spiegel seiner „verbotenen“ Lieder, Reime, Verse und Rätsel*. Olten, Walter.
- de Bougainville, L.-A. (1772): *Reise um die Welt*, hrsg. v. K. G. Popp. Berlin, Rixdorfer Verlagsanstalt.
- Callan, H. (1970): *Ethology and Society. Towards an Anthropological View*. Oxford.
- Capell, A. (1976): „General Picture of Austronesian Languages, New Guinea Area“, in: S. A. Wurm (Hrsg.), *Austronesian Languages – New Guinea Area Languages and Language Study*, Vol. 2., Pacific Linguistics, Series C, No. 39. ANU, Canberra, S. 5–52.
- Descartes, R. (1637, bzw. <sup>2</sup>1969): *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Hamburg.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1977): „Patterns of Greeting in New Guinea“, in: S. A. Wurm (Hrsg.), *New Guinea Area Languages and Language Study*, Vol. 3.1., Pacific Linguistics, Series C, No. 40. ANU, Canberra, S. 209–247.
- (1979): „Ritual and ritualization from a biological perspective“, in: M. von Cranach, K. Foppa, W. Lepenies und D. Ploog (Hrsg.), *Human Ethology. Claims and Limits of a New Discipline*. Cambridge, S. 3–55.
- (1984): *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*. München, Piper.

- Fanon, F. (1969): *Die Verdammten dieser Erde*. Reinbek, Rowohlt (Originalausgabe: 1961, Les damnés de la terre. Paris, Maspero).
- Feld, S. (1982): *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia.
- Fohrbeck, K. u. Wiesand, A. J. (1983): *Wir Eingeborenen Zivilisierte Wilde und exotische Europäer. Magie und Aufklärung im Kulturvergleich*. Reinbek, Rowohlt.
- van Gennep, A. (1909): *Les rites de passage. Etude systématique de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons etc.* Paris, La Haye.
- Goffman, E. (1974): *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York, Harper & Row.
- Grammer, K. (1985): „Verhaltensforschung am Menschen Überlegungen zu den biologischen Grundlagen des „Umwegverhaltens““, in: *Mensch und Tier. Collegium generale der Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen 1984/85*. Bern, P. Lang, S. 273–317.
- Greenberg, J. H. (1948): „Linguistics and Ethnology“, in: *Southwestern Journal of Anthropology*, 4, S. 140–148.
- Heeschen, V., Schiefenhövel, W. und Eibl-Eibesfeldt, I. (1980): „Requesting, Giving, and Taking: The Relationship Between Verbal and Nonverbal Behavior in the Speech Community of the Eipo, Irian Jaya (West New Guinea)“, in: M. R. Key (Hrsg.), *The Relationship of Verbal and Nonverbal Communication. Contributions to the Sociology of Language*. Den Haag, Mouton, S. 139–166.
- Huxley, J. (1966): *A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man Organized by Sir Julian Huxley, F.R.S.* Published by the Royal Society, Burlington House, Piccadilly, London. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, Biological Sciences No. 772, Vol. 251, S. 247–526.
- Keesing, R. M. (1981): *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective. Second Edition*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
- Knuf, J. u. Schmitz, H. W. (1980): *Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur. Mit einem Beitrag von P. Masson*. Hamburg, Buske.
- Lawton, R. (1980): *The Kiriwinan Classifiers*. Master of Arts Thesis, School of General Studies, Australian National University, Canberra.
- Lorenz, K. (1973): *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. München, Piper.
- (1974): *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. München, dtv.
- Lyons, J. (1968): *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge.
- , Hrsg. (1970): *New Horizons in Linguistics*. Harmondsworth, Penguin.
- Malinowski, B. (1916): „Baloma: The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands“. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46, S. 353–430.
- (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London, Routledge and Kegan Paul.
- (1925): „Magic, Science, and Religion“, in: J. Needham (Hrsg.), *Science, Religion, and Reality*. London, S. 17–92.
- (1926): *Crime and Custom in Savage Society*. London, Routledge and Kegan Paul.
- (1927): *Sex and Repression in Savage Society*. New York, Meridian Books.
- (1929): *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York, P. R. Reynolds.
- (1935): *Coral Gardens and their Magic*, 2 Bde, London, Allen and Unwin.
- (1936): „The Problem of Meaning in Primitive Languages“, in: C. K. Ogden u. I. A. Richards (Hrsg.), *The Meaning of Meaning*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner. Supplement I, S. 296–336.



- (1974): *Magic, Science, and Religion, and Other Essays*. London, Souvenir Press.
- McDowell, N. (1980): „It's not who you are but how you give that counts: the role of exchange in a Melanesian society“, in: *American Ethnologist*, 7, S. 58–70.
- Oertl, M. (1985): „Was soll aus den ‚Inseln der Liebe‘ werden?“, in: *PM Peter Moosleitners interessantes Magazin*, 11, S. 114–120, 122, 125.
- Powell, H. A. (1957): *An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriand Islands*. Unpublished Ph.D.-Thesis, University of London.
- (1960): „Competitive Leadership in Trobriand Political Organization“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90, S. 118–148.
- (1969a): „Genealogy, Residence, and Kinship in Kiriwina“, in: *Man*, 4, S. 117–202.
- (1969b): „Territory, Hierarchy, and Kinship in Kiriwina“, in: *Man*, 4, S. 580–604.
- Pride, J. B. (1970): „Sociolinguistics“, in: J. Lyons (Hrsg.), *New Horizons in Linguistics*. Harmondsworth, Penguin, S. 287–301.
- Quasthoff, U. (1973): *Soziales Vorurteil und Kommunikation – Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps*. Frankfurt, Fischer-Athenäum.
- Rühmkorf, P. (1967): *Über das Volksvermögen. Exkurse in den literarischen Untergrund*. Reinbek, Rowohlt.
- Scheff, T. J. (1977): „The Distancing of Emotion in Ritual“, in: *Current Anthropology*, 18/3, S. 483–505.
- Senft, B. (1985): *Kindheit in Tauwema. Die ersten 7 Jahre im Leben der Kinder auf den Trobriand Inseln, Papua Neuguinea*. Seewiesen, Mimeo.
- Senft, B. u. Senft, G. (1986): „Ninikula. Fadenspiele auf den Trobriand Inseln, Papua Neuguinea. Untersuchungen zum Spiele-Repertoire unter besonderer Berücksichtigung der Spiel-begleitenden Texte“, in: *Baessler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde*, 34, S. 93–235.
- Senft, G. (1982): *Sprachliche Varietät und Variation im Sprachverhalten Kaiserslauterer Metallarbeiter*. Bern, P. Lang.
- (1985a): „Kilivila – die Sprache der Trobriander“, in: *Studium Linguistik*, 17/18, S. 127–138.
- (1985b): „Weyeis Wettermagie. Eine ethnolinguistische Untersuchung von fünf magischen Formeln eines Wettermagiers auf den Trobriand Inseln“, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 10, Heft 1, S. 67–90, Heft 2, Erratum (2 Seiten).
- (1985c): „Trauer auf Trobriand. Eine ethnologisch/linguistische Fallstudie“, in: *Anthropos*, 80, S. 471–492.
- (1985d): „Klassifikationspartikel im Kilivila – Glossen zu ihrer morphologischen Rolle, ihrem Inventar und ihrer Funktion in Satz und Diskurs“, in: *Linguistische Berichte*, 99, S. 373–393.
- (1985e): „How to tell – and understand – a ‚dirty‘ joke in Kilivila“, in: *Journal of Pragmatics*, 9, S. 815–834.
- (1985f): „Emic or Etic or Just Another Catch 22? A Repartee to Hartmut Haberland“, in: *Journal of Pragmatics*, 9, S. 845.
- (1986): *Kilivila. The Language of the Trobriand Islanders*. Berlin, Mouton de Gruyter.
- Simons, R. C. (1980): „Eibl-Eibesfeldt's human ethology: The problem of evidence. Continuing Commentary on Eibl-Eibesfeldt (1979) Human Ethology: concepts and implications for the sciences of man, BBS, 2, S. 1–57“, in: *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, S. 629–630.
- Strathern, A. (1975): „Veiled Speech in Mount Hagen“, in: M. Bloch (Hrsg.), *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London, Academic Press, S. 185–203.
- Washburn, S. L. (1978): „Human Behavior and the Behavior of Other Animals“, in: *American Psychologist*, 33, S. 405–418.
- Weiner, A. B. (1976): *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin.

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

### *Ritual communication on the Trobriand Islands*

#### *Summary*

This article reports results of the author's research on aspects of ritual communication on the Trobriand Islands, Papua New Guinea. It discusses aspects of ritual communication and its social functions with respect to greeting rituals, requesting, giving and taking, „phatic communion“, nursery rhymes and songs, magical formulae, and songs sung during mourning and harvest rituals. An excursus on metalinguistic terms in Kilivila sheds light on the Trobriand Islanders' emic understanding of the concept that we – from the etic point-of-view – call „ritual communication“.

After a summary of its main arguments, the article ends with an attempt to compare Trobriand and European forms and functions of „ritual communication“.