

Gunter Senft
Mahnreden auf den Trobriand Inseln
*Eine Fallstudie**

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum.

1. Einleitung

Die Aussage, daß die Diskussion über »Theorie und Empirie«, über »Theorie und Praxis« – gerade auch wegen ihrer großen philosophisch-wissenschaftshistorischen Tradition – immer wieder notwendig und geboten ist, sollte eigentlich inzwischen dem Bereich des Trivialen angehören. Findet man allerdings in einem 1983 erschienenen »Lexikon linker Gemeinplätze« den Eintrag »Theorie und Praxis (Einheit von)«, dann stimmt einen das doch schon eher nachdenklich. Daß man manchmal die (fast schmerzliche) Erfahrung machen muß, daß leider immer noch auf die Notwendigkeit dieser Diskussion – die eben keinesfalls zu einem »Gemeinplatz« verkommen darf – hinzuweisen ist, möchte ich unter anderem auch im folgenden am Beispiel der Erfahrungen im Rahmen meiner sprachwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Kilivila, der Sprache der Trobriander, verdeutlichen.

Schon während der ersten Monate meiner Feldforschung auf den Trobriand Inseln, besonders aber während der Datenanalysen gerade im Rahmen der Arbeit an Grammatik und Wörterbuch im Anschluß an den Feldaufenthalt, zeigte es sich, daß die in der Vorbereitungsphase des Projekts aus der Literatur gewonnenen Informationen über diese austronesische Sprache nahezu alle unzutreffend und – wo nicht gänzlich falsch – so doch stark korrekturbedürftig waren (Senft:1986)[1].

Daß diese als empirisch abgesichert geltenden Informationen zwangsläufig ihren Eingang in sprachtypologische Theoriebildung gefunden haben, verdeutlicht exemplarisch, wie Fehler der Empirie durch die Theorie zwangsläufig perpetuiert werden müssen. Andererseits zeigte es sich schon bei der systemlinguistischen und semantischen, besonders aber bei der pragmatisch und textlinguistisch orientierten Betrachtung der dokumentierten und transkribierten Sprachmaterialien[2], daß linguistische (auch sprachphilosophische) und ethnologische Theorien in der Konfrontation den realen Daten meist nicht genügen konnten – teilweise wollten einige der Theorien die Daten nicht einmal in ihre Betrachtungsweise miteinbeziehen: Theorie grenzte Reales, Theorie grenzte Praxis, Theorie grenzte Empirie aus.

Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen versteht sich die vorliegende Arbeit als Fallstudie, die am Beispiel von Mahnreden der Trobriander zu einem Themenkomplex aufzeigen will, wie solche Sprachdaten aus für uns als »exotisch« geltenden Sprachgemeinschaften aussehen, wie das Gesagte aufgebaut ist, was zum Verständnis

des Gesagten notwendig ist, wie es zu verstehen ist, und was diese Daten für die Betrachtung der Ethnie insgesamt implizieren. Die interdisziplinäre Betrachtungsweise, die Daten wie die hier vorgestellten erfordern, soll schließlich verdeutlichen, wie wichtig Wissenschaft bei der Theoriebildung sein muß, wenn sie ethnozentrische Idiosynkrasien vermeiden will; Theorie muß immer mit Empirie und Praxis im dialektischen Prozeß verbunden sein.

2. Die Mahnreden

Wie an anderer Stelle (Senft: 1987 b) herausgearbeitet, sind Mahnreden zu den besonderen Formen ritueller Kommunikation auf den Trobriand Inseln zu zählen. Bei den »luavala« genannten Reden handelt es sich um eine Form von institutionalisierter, öffentlicher Rede, bei der – ungeachtet der ausgeprägten Hierarchisierung der trobriandischen Gesellschaft – jeder das Recht hat, Dinge zur Sprache zu bringen, die ihm als seinem und dem öffentlichen Interesse dienlich erscheinen. Mahnreden können in erster Linie als Instrument der sozialen Normenkontrolle betrachtet werden; sie stecken aber auch als »institutionalisierte Form einer expressiven Sprachhandlung« (Werlen: 1984, 81) einen Rahmen ab, in dem Emotionen, die die Gruppenharmonie stören, kanalisiert werden können. Ihre spannungslösende, kathartische Wirkung weist diesen Reden auch die Funktion einer Ventilsitte (Eibl-Eibesfeldt: 1984, 492f.) zu. Soweit zu einer ersten Charakterisierung dieser trobriandischen Institution.

Die Mahnreden, die wir hier betrachten wollen, wurden am Abend des 26. 1. 1983 auf dem Dorfplatz von Tauwema gehalten – alle Dorfbewohner, Erwachsene und Kinder, wurden kurz vor den Reden aufgerufen, sich auf dem Dorfplatz zu versammeln. Ich war vier Tage zuvor – diesmal zusammen mit meiner Frau – zum zweiten Feldaufenthalt wieder in Tauwema angekommen. In diesen vier Tagen war unser Haus meist von Kindern umlagert – daran änderte auch die Tatsache nichts, daß am 25. 1. der Schulunterricht im einen einstündigen Fußmarsch entfernten Nachbardorf Kaduwaga nach den Weihnachtsferien wieder begonnen hatte. Mit der »Schulpflicht« nimmt man es auf der Insel Kaile'una nicht so genau – nur etwa 50 % der schulpflichtigen Kinder von Tauwema besuchen auch tatsächlich die seit Anfang der 70er Jahre bestehende Schule. Trotz großer Probleme vermittelt der Schulunterricht den Kindern ein rudimentäres Englisch und Lese- und Schreibfertigkeit in der offiziellen Nationalsprache; das in Papua Neuguinea weitverbreitete melanesische Pidgin (Tok Pisin) wird auf den Trobriand Inseln nicht gesprochen.

Einige Erwachsene haben erkannt, daß diese Schulbildung neben einem größeren Sozialprestige auch andere Vorteile für ihre Kinder mit sich bringt: Jugendliche, die einigermaßen gut Englisch reden, lesen und schreiben können, haben die Chance, die Trobriand Inseln einmal zu verlassen und in größeren Städten von Papua Neuguinea ihren Lebensunterhalt verdienen zu können. Wenn diese Jugendlichen dann fern von ihrer Heimatinsel Geld verdienen, wird erwartet, daß sie sparsam leben und ihre

daheimgebliebene Familie mit Barem und mit begehrten Fortschritt und Reichtum dokumentierenden Artikeln (wie Kerosinlampen und europäische Kleidung) versorgen. Obwohl schulische Erziehung und Geldwirtschaft auf den Trobriand Inseln erst in relativ bescheidenen Anfängen anzutreffen ist, so ist ihre wachsende Bedeutung für den kulturellen Wandel bei den Trobriandern doch evident.

Welche Bedeutung die Trobriander dem Schulbesuch ihrer Kinder beimessen, kommt in den folgenden dokumentierten und kommentierten Mahnreden zum Ausdruck; hier gemahnen Männer aus Tauwema die schulpflichtigen Dorfkinder an ihre Schul-»Pflicht«.

Die erste »luavala« des Abends hält Bwema'utila, ein etwa 56 Jahre alter Mann, der als Mitglied eines Anfang des Jahres gegründeten vierköpfigen Komitees zur Überwachung der Schulpflicht die Aufgabe übernommen hat, die Schulkinder nach dem morgendlichen Waschen und nach dem Frühstück aus dem Dorf auf den Schulweg zu geleiten. Bwema'utila leitet die als in diesem situativen Kontext eingebettet zu verstehenden Mahnreden dieses Abends folgendermaßen ein[3]:

Bwema'utila:

- | | | |
|--------|---|--|
| Adoki, | igau wala buku'ito'ulasi ginigini. | Ich denke, bald schon werdet Ihr wieder mit der Schule anfangen (zur Schule gehen). |
| | Baito'ula paisewa, taga gala lagela. | Ich werde mit meiner Arbeit beginnen, aber nicht heute. |
| 5 | Bogwa elukwegusi lagela, lagela lavito'uli.
E, mita'em laseli.
E bukuligalegasi makena bela. Bika-mituli wala taim. | Sie haben mir schon gesagt heute, heute sollte ich damit anfangen.
Ja, ich setze Euere Zeit fest.
Und Ihr werdet diese Glocke hören. Sie wird nur die Zeit mitteilen. |
| 10 | Baweya; kumwedona va bwala +++.

Teta bimwe'uni okwadeva, biuvayali, kena beya Kunta okaukweda bitota, kena olopolu valu bitota, | Ich werde sie schlagen; alle (gehen) dann zum (Schul-) Haus. (Pause)
(Wenn) einer sich verspätet am Strand, (wenn) er dort bummeln wird, oder (wenn) er dort bei Gunter vor der Tür stehen wird, oder (wenn) er im Dorf rumstehen sollte, (dann) werde ich ihn verhaften; er wird weinen und vor das (Schul-) Haus gehen. |
| 15 | baweya;
bivalam bila okaukweda +++.
Ka, beya laseli mita'em - kweveaka lagela. | (Pause).
Gut, hier habe ich Euere Zeit festgesetzt - (ganz) groß heute. |
| 20 | Bituli tegami; bakeimali mita'em.

Bima seven keloki, sikis keloki buku-kukwekwayaisi, seven keloki bogwa va bwala okusisusi +++. | Sie wird Euere Ohren taub machen; Ich werde Euere Zeit bringen (ansagen).
Es wird 7 Uhr werden; um 6 Uhr werdet Ihr zu Abend essen, um 7 Uhr schon bleibt Ihr zuhause. (Pause). |
| 25 | E, deli bukusilisi kwaiyai; gala bukulolasi beso besa. E, bukusilisi, bukulokesi inumia tamimia, deli bukusivadulusi. | Eh, und Ihr bleibt am Nachmittag hier; Ihr werdet nicht da und dort herumstrolchen. Ja, Ihr werdet dableiben, Ihr werdet zu Eueren Müttern und Eueren Vätern gehen, mit Ihnen werdet Ihr beieinandersitzen. |
| 30 | Avaka bilikwemi, biga bwena guguya bisakemi, bukulegasi. Seven keloki baweya bela, bogwa va bwala okumasisisi | Was (immer) sie Euch erzählen (lehren), gute Sprache und gutes Benehmen werden sie euch geben, und Ihr hört zu. Um 7 Uhr werde ich die Glocke |

- +++.
- 35 Kululuwaisi, bukusikikinasi, beya,
inumia tamimia,
bilikwemisi.
Kaukwau bukumatamasi, bukula – kugi-
ni – ambeya.
- 40 M'ta'em bukukwe'ita, bukuma. Ka,
bakalosi beyaka; bukuma, bukusetaula,
bukuma.
- 45 Avela gala alakarevaga; bisetaula o
valu, bima avelaga, elugi inala tamala,
biloki, ambeya, bima, bisuvila, biloki.
+++
- 50
- E, bogwa lavanova ula guguya. E avaka
bilukwemi:
pela yegu, uli ta'em paisewa – igau –
- 55 taga lagela elukwegusi: gala. Lagela wa-
la bukuvito'uli. E, bogwa lagela wala
lavito'uli.
- 60 +++
Bivokwa bateya ula levoa, bama, baseli
okaukweda, bukugisesi. +++
- 65 Deli kaukwau bukumamataŝi, tutala gi-
nigini; yegu deli. Bitakakayasi. +++
- Kaukwau wala bukumatamasi, bogeo-
wa taweli bukuselasi okeyami, bukuk-
wakayasi, we, bitakakayasi, deli bitame-
si, bitakomwenakwasi. +++
- 70
- Avela – bata'ina osikaukweda deli vey-
la. Bogeokwa bukukukwasi, oluviga ba-
kawa, bakawa, kakanobusi edyukese-
ni. Bisiwa bamaga. +++
- 75
- 80 bogwala balupiwa, bivalam, bogeokwa,
bamwali wala, basela o keyogu – edyu-
keseni.
- 85 Kena avaka – ala kuleya ekanamwa ina-
la tamala; bisakaulasi wala; oluvi beya-
ga: balupi balauwa.
+++ E, bogwa igauga biguguya tom-
waya, avaka bilukwemi – bukulagisi
90 +++.
- schlagen, schon (seid Ihr) im Haus und schlaft.
(Pause)
Ihr denkt daran, Ihr werdet beieinandersitzen,
dort, mit Eueren Müttern und Eueren Vätern, und
sie werden Euch (etwas) erzählen.
Am Morgen werdet Ihr aufstehen, Du wirst gehen –
du schreibst – wohin (auch immer).
Zu Deiner Zeit wirst Du zurückkommen, du wirst
kommen. Gut,
wir werden hierher gehen; Du wirst kommen, Du
wirst auf dem direkten Weg kommen, Du wirst
kommen.
(Das liegt) nicht in irgendjemandes Ermessen; er
wird auf dem direkten Weg ins Dorf kommen, er
wird kommen, wer auch immer, er wird seiner
Mutter und seinem Vater berichten,
er wird zu ihnen gehen, wohin auch immer, er wird
kommen, er wird ins Haus gehen, er wird zu ihnen
gehen. (Pause)
Ja, schon bin ich mit meinen Regeln fertig. Und was
es Euch sagt:
Es liegt an mir, meine Zeit (gilt für) die Arbeit –
später – aber heute haben sie mir gesagt: noch
nicht. Heute erst wirst du damit anfangen. Ja, und
heute habe ich damit angefangen. (Pause)
- Am Ende werde ich mir meinen Schlagstock schnei-
den, ich werde kommen, ich werde ihn vor meine
Tür stellen, Ihr werdet es sehen. (Pause)
Am Morgen werdet Ihr aufstehen, (es ist) Zeit (für
die) Schule; und ich werde auch aufstehen. Wir
werden baden. (Pause)
Am Morgen eben werdet Ihr aufstehen, dann legt
Ihr das Handtuch um Euere Schultern, Ihr werdet
baden, eh, wir werden baden, und zusammen wer-
den wir kommen, wir werden vom Strand hoch zum
Dorf kommen. (Pause)
Wer (auch immer es sei) – ich werde herumgehen
vor ihren Häusern mit den Eltern. Dann werdet Ihr
zuerst gehen, und dann wird man fortgehen, man
wird fortgehen, wir kommen aus dem Busch zur
Schule. Er will dableiben, doch ich werde kommen.
(Pause)
Schon hebe ich ihn hoch, er wird weinen, es ist
schon vorbei, ich werde ihn bloß hintragen, ich
nehme ihn auf meine Schultern – zur Schule.
Oder sowas – für sein Frühstück bleibt er bei seiner
Mutter und seinem Vater; sie werden sich schon
beeilen; dann (passiert) das: ich werde ihn hochhe-
ben und ihn hinbringen. (Pause) Ja, schon wird
dann der Alte über gutes Benehmen reden, was er
Euch sagen will – Ihr werdet es hören (Pause)

Bwema'utila beginnt seine Rede mit einer Anspielung auf das Ende der Ferien und weist dann auf seine allen schon bekannte und ihm öffentlich vom Schul-Komitee zuerkannte Funktion hin, jeden Morgen mit einer Glocke die Schulkinder an den Abmarsch in die Schule zu mahnen, sie zu sammeln und ihren pünktlichen Weggang zu überwachen. Jede Bummelerei will er mit Schlägen bestrafen – einem »Erziehungsmittel«, das bei den Trobriandern nur in ganz wenigen Ausnahmefällen angewendet wird. Die Vehemenz, mit der er die Glocke am Morgen schlagen will, soll die Kinder daran gemahnen, daß Bwema'utila es mit der Wahrung seiner neuen Funktion ernst meint.

Das bisher Gesagte (Zeilen 1–21) war, wie gesagt, den Kindern schon zum Zeitpunkt unserer Ankunft bekannt – doch im folgenden (Zeilen 22–52) führt Bwema'utila aus, daß er seine neue Erziehungsfunktion weiter gefaßt sieht – die Kinder sollen nach seinem Willen abends zuhause bleiben, nachmittags nicht wie gewohnt mit ihren Freunden im Urwald, in den Gärten oder auf dem Riff herumstrolchen, ihren Eltern hilfreich zur Seite stehen, ihnen gehorchen, von ihnen lernen, früh schlafen gehen, früh aufstehen, zur Schule gehen, dort aufmerksam lernen, nach der Schule auf direktem Weg heimkommen und ihren Eltern von ihren schulischen Leistungen berichten. Bwema'utila verknüpft hier traditionelle erzieherische Idealvorstellungen wie das Lernen der Kinder aus Erzählungen der Erwachsenen, das Übernehmen von Wissen und Werten in mündlicher Überlieferung mit revolutionär neuen Vorstellungen über die Reglementierung des kindlich/jugendlichen Tageslaufs. Eine solche Reglementierung steht in krassem Widerspruch zu den schon kurz nach dem Abstillen der Kinder zu beobachtenden Bestrebungen, sie zur Selbständigkeit anzuhalten; Erwachsene auf Trobriand respektieren schon die persönlichen Freiheiten von 4- bis 5-Jährigen (Senft:1985). Verblüffen muß hier auch der Verweis auf genaue Uhrzeiten – in Tauwema gab es zu diesem Zeitpunkt keine Uhr[4], und in der Regel waren die Lehrer recht flexibel, was den genauen Zeitpunkt des Unterrichtsbegins betraf.

Bwema'utila setzt sich mit diesen in seiner Rede zum Ausdruck gebrachten Widersprüchen zwischen dem traditionellen Muster kindlichen Verhaltens und den neuen für Schulkinder geltenden Vorschriften nicht auseinander; er konstatiert nur, daß diese Regeln nach seiner Rede gelten werden – unterstreicht mit sehr direktem Hinweis auf einen Schlagstock, daß er repressiv auf ihre Einhaltung achten wird – und wiederholt dann mit besonderem Nachdruck auf das morgendliche Waschen am Strand, wie er sich den Ablauf der Ereignisse vom Zeitpunkt des Aufstehens bis zum Abmarsch der Kinder zur Schule vorstellt (Zeilen 53–89). Er behauptet, seine neue Aufgabe so ernst nehmen zu wollen, daß er sogar mögliche Drückeberger selbst in die Schule tragen will – nachdem er ihnen zuvor eine Tracht Prügel verabreicht haben wird.

Danach übergibt er explizit den »floor« der Mahnreden an den »chief« des Dorfes, an den ehrfürchtig »Alten« genannten Kilagola (Zeilen 90–92). Dieses explizite Übergeben des Rederechts erklärt, warum Bwema'utila in den Pausen, die er bei seiner Rede eingelegt hat, nicht unterbrochen wurde.

Wir wollen an dieser Stelle nicht im einzelnen auf alle Eigenheiten dieser für einen mit Sprachdaten aus fremden Ethnien nicht vertrauten Leser zumindest seltsam anmutenden Rede eingehen – hier sei nur auf die vielen Wiederholungen und die Häufung verbaler Ausdrücke hingewiesen; die Wiederholungen sind sicherlich ein Stilmittel des Sprechers, Punkte seiner Rede als besonders wichtig herauszustellen; die Häufung verbaler Ausdrücke aber muß als Eigenart trobriandischer Linearisierung der Sprachproduktion (vgl. Levelt:1981) betrachtet werden: mit der Häufung der Verben versuchen die Trobriander, Dinge und Ereignisse auch in ihrer Abfolge so exakt und informativ wie möglich zu beschreiben (Senft:1986, 29ff., 42). Diese beiden Phänomene sind im übrigen auch in den weiteren Reden zu beobachten. Auf solche Eigenheiten werden wir später noch einmal zurückkommen; betrachten wir aber hier nun die sich anschließende Mahnrede des ca. 62 Jahre alten »chief« Kilagola:

Kilagola

- | | | |
|-----|--|---|
| 95 | Yegu bogwa lalukwemi, bwadagwa yam yam, alivala kavagu, amakauvala yegu lasomata. Paisewa i'ivalutu. Budaveaka ivokwa, budikekita. | Ich habe es Euch schon gesagt, Brüder, Tag für Tag, ich sage zuhause, wie sehr ich doch müde bin. Die Arbeit geht immer weiter. Ist sie mit der Gruppe der Großen beendet, geht sie mit der Gruppe der Kleinen weiter. |
| 100 | Tevasi wala, ekebigasi dimdim pova, e, tevasi: Bwema'utila, yegu – avetau? – tetala, Nusai, Sakau. Ake, beyaga kayosisi toya tauwau. | Es sind nur vier, die Weißen sagen »four«, ja, vier: Bwema'utila, ich – wer noch? – der eine, Nusai und Sakau. Nun, das da haben wir mit den Männern erreicht. |
| 105 | Kayosisi, kayosisi, ivatu, ivatu. | Wir haben es erreicht, wir haben es erreicht, es geht weiter, Es geht immer weiter. |
| | Elukwali vovogu – paisewa. Okusuvilabasi, tebobava, ipilasisi. | Er spürt es, mein Körper – die Arbeit. Ihr seid ins Haus zum Schlafen gegangen, viele (von Euch) und sie helfen. |
| 110 | E, sitaga avevasi, pela bogwa evagi, makala atomwaya, e, sita avevasi. | Ja, ein wenig ruhe ich mich aus, denn schon geht es mir so, wie wenn ich ein alter Mann werde, ja, ein wenig ruhe ich mich aus. |
| 115 | E, taga apwekikina manakwa edyukese-ni kwevaula. | Ja, aber trotzdem bemühe ich mich um diese neue Schule. |
| | Apaisewa otinawa gala, kavaliga'isi ola-keva. E, budatala, sita, bisuvisi, bilosi, bipaisewasi. | Ich habe nicht unten gearbeitet, wir haben sie oben gebaut. Ja, eine Gruppe, ein paar, sie werden hineingehen, sie werden hingehen, sie werden (dort) arbeiten. |
| 120 | Bimiakesi simani vesiya. Tobakiga sita apwayui, galawala. Layayosawa ayosi: budatala gala ibubusisi, e, laga. Yokwami, budaveaka, budaveaka, laga – yokwami. E, bogwa epilasisi tauwau, epaisewasi sita. Kunokopisisi – tamimia. Gala pela bukunokopisisi kena tommota | Sie werden ihren Eltern ihr Geld bringen. Und etwas Tabak rauche ich, das ist alles. Ich habe es erfahren, ich erfahre es: eine Gruppe ging nicht hinunter, ja, heute. Ihr da, eine große Gruppe, eine große Gruppe, heute – Ihr da. Ja, schon helfen sie den Männern, sie arbeiten ein bißchen. Sie werden Euch leid tun – euere Väter. Nicht um euch soll es Euch leid tun oder um die Leute da und dort, nein. |
| 125 | besobesa, gala. | Um Euere Väter und Euere Mütter soll es Euch leid tun. |
| 130 | Tamimia inamia bukunokopisisi. | Denn am Morgen wird er Dir sagen, er wird sagen: »Geh baden, Dein Frühstück ist hier, du wirst |
| 135 | Pela kaukwau bilukwem, bikebiga: kukwakaya. am kuleya beya, bukula kugini | |

– e, bukula kuginigini. Binakusi, enaku-
140 si, bukukwabitam, bukwebitam, bukwe-
bitam.

Gala kena? Pela magulana kukoluluvu,
145 kumeyaki inam tamam, gala egiloya.

Tamam inam utuveaka bukukwamk-
wam; kena yokwa tau bia bukumum,
150 bogwa eteya nanom, e bia bukumumum.

E, kidamwaga bukuvai, bikam wala,
155 yauvam kena lubom kena e tamam
inam, pikekita wala. Iga bigubuluvasi.

E, kuninamsisi, beya lalivala, e.

Kidamwa tokubukwabuya, yokwa, kena
160 nakubukwabuya, okuninavila pela ta-
mam inam, kidamwa bukuwai.

Gala bogwa okusula.

Kuginigini wala.

Bukuwai, kuvakulatisi. Som tau kwamk-
wamsi, inam tamam bisisusi, veyamwa
165 kena kadamwa, lumta, tosisu, bisisusi,
pela avetuta bukupaisewasi, bukukwasi

beya mani, e bukwebiga: a bavitali. bilo-
ki tamagu. Bivavagi:

170

Tau, a, beya bagimwali, manikwa, sena
175 kwetabwabogwa gugua.

Gala kuseli beya, bagimwali, e makala.
Tau bikau beya mani, bikebiga: bavitali,
biloki tamagu inagu. Bukwebiga:

180 A, taga sita bitakamsi, ka, kuvitali bila.
Avakaga bitakamsi, ka kuvitali, bila.

185 Avakaga bitakomasi odakaukwedasi ga-
lawala.

Beyaga, bukuginiginisi. Kuninamsisi
inamia tamimia.

Igau bukuginisi, igau bukuginisi, bukwa-
bitamsi, bukupaisewasi, e. Bikamsi sita-
190 na pela inamia tamimia – pela kubukwa-
buya.

195 Yokwami, tauwau: makiteki bitavai, a,
gala beya bitavai. Bogwa karevaga bwe-
na, gala pela kwetarogwa. + + +

200 Taga gala tutatuta alivala makala – ula
biga makala, gala kudokesi, gala. Aliva-
la, taga aseva gala, aseva gala.

E. emwesi. budatala, ivanapulasiga bu-

gehen und schreiben – ja, du wirst gehen und schrei-
ben.« Er wird denken, er denkt, Du wirst klug
werden, du wirst klug, du wirst klug werden.

Oder nicht? Denn diese ganze Menge wirst Du
aufnehmen, Du bringst es zurück zu Deiner Mutter
und Deinem Vater, es ist nicht durchschnittlich.

Deinem Vater und Deiner Mutter wirst Du eine
ganze Menge wegessen; oder Du wirst Bier trinken

– Mann, schon nimmt es Dir Deinen Verstand, ja
Bier wirst Du saufen. Ja, und wenn du heiraten
willst, wird er nur essen, Dein Schwiegervater oder
Dein Schwager oder auch Dein Vater und Deine
Mutter, nur ganz wenig. Dann werden sie streiten.

Ja, denkt darüber nach, das habe ich gesagt, ja.

Wenn Du ein Jungeselle bist, Du da, oder ein
unverheiratetes Mädchen, dann denke an Deinen
Vater und Deine Mutter, wenn Du heiraten willst.

Mach nicht jetzt schon einen Fehler.

Schreibe nur (geh nur zur Schule).

Du wirst heiraten, spart Euer Geld. Mit Deinem
Mann werdet Ihr essen, Deine Mutter und Dein
Vater werden bei Euch sein. Deine Verwandten
oder Dein Onkel, Deine Schwester, alle, sie werden
bleiben, denn wenn Ihr arbeiten werdet, werdet Ihr
dieses Geld nehmen, und Du wirst sagen: Ah, ich
werde es hinschicken, es wird zu meinem Vater
gehen. Er wird dann (folgendes) tun:

Mann, ah, das da werde ich kaufen, das da, so viele
große Sachen.

Leg es nicht da hin, ich kaufe es, ja so. Der Mann
wird dieses Geld nehmen, er wird sagen: ich werde
es schicken, es wird zu meinem Vater und zu mei-
ner Mutter gehen. Du wirst dann sagen:

Ah, aber etwas müssen auch wir essen, dennoch, du
schickst es, und es geht weg. Was wir auch immer
essen werden, ha du schickst es, und es geht weg.

Was wir auch immer essen werden vor unseren
Häusern, das ist egal.

Also dann: Ihr werdet schreiben (lernen). Denkt an
Euere Mütter und Euere Väter.

Dann werdet Ihr schreiben können, dann werdet
Ihr schreiben können, Ihr werdet klug sein, Ihr
werdet arbeiten, ja. Sie werden nur wenig wegen
ihrer Mütter und ihrer Väter essen – und wegen
Euch jungen Mädchen.

Ihr da, Männer: Später wird man heiraten, ah, nicht
dort wird man heiraten. Schon gibt es die gute
Verantwortung, und zwar nicht nur für einen.

(Pause)

Aber nicht immer rede ich so – ist meine Redeweise
so, denkt das nicht, nein. Ich sage es, aber ich
nehme es nicht zurück, ich nehme es nicht zurück.

Ja, sie sind gekommen, eine Gruppe, eine Gruppe

- 205 datała, ivanapulasiga budatała.
Aivala manakwa biga, aseva gala, aseva
gala. Emwesi, e, lagela, budaveaka. O
avaka pelaga? Kidamwaga okwigegeedu-
210 si, e, tutaga makiteki, yokwami topai-
sewa.
+++ Gala . . . pela . . . kena . . . buku-
paisewasi + + +,
gala makala misini, taga beya edikeseni.
215 Kidamwa bitalusi – taga bitapaisewa wa-
ła. + + +
Pela gala anukwali. Mna, laga ekareva-
gasi.
220 Gala vataga, e, vanayaga beya ekare-
vagasi. Gala anukwali, amakala sinan-
amsa amakala.
Kugisa: iwaisi bela, iyova lopogu – beya
225 asasopa, ake'ula manikwa kebila, ama-
ła, asimwa beya, taga gala avaka.
Sitana aninamsi, e, igauga okumesi, eli-
vala: mna adakomitiisi lalagi; bogwa e
230 lalukwem makala. + + +
Ke, kudokesiga: Mna, bikomikikinasi –
enumia tamimia. E mtosina dimdim, ku-
dokesi, gala ikomikikiniisi – inasia tami-
235 sia. A, makalawa karevaga tommota ya-
kida.
Kidamwa bipakesi, taga inasia tamisia
bikebigasi: Besatuta kula kugini. Pela
240 asibwena lagela biuvagisi. + + +
Biginiginisi bilosi sisiya yunivesiti. Ave-
laga bogwa emama, taga bogwala bipai-
245 sewa – gala pela gala – bipaisewa asibwe-
na pela besatuta. + + + Yokwa, tau, ga-
ła bikau matam pela vivila. Tetala vivila
250 – e – ina namanabweta minana. Igau
awa akatupoi –
255 bukwatupoiga, taga som esisu, egisem.
Komiti esisu, egisem, bukwatupoi . . .
260 Bikebiga: Mtona makala, makadana ke-
da e'uvagi. Igau biluki títsa, biluki títsa.
Bogwa egini – gala pela gala.
Bigini, bigini, bogwa kweta m sula m
265 lekodi. Bogwa ekananmwa. E yokwa,
vivila, kidamwa bukwatu . . . magim teta
tau . . . O, som bigisem, komiti egisem, e
igau – avetuta wala – bikau bisakewa
270 títsa. Ekebiga: O, bagini – lekodi bogwa
tauchte auf, eine Gruppe tauchte auf.
Ich habe diese Rede gehalten, ich nehme nichts
zurück, ich nehme nichts zurück. Sie sind gekom-
men, ja, heute, eine große Gruppe. Oh, warum
wohl? Wenn Ihr einen Fehler macht, ja, die Zeit
kommt bald, Ihr seid fleißig.
(Pause) Nein . . . für . . . oder . . . Ihr werdet arbei-
ten (Pause),
nicht wie bei der Missionsstation, sondern dort an
der Schule.
Wenn man dort scheitert – aber man muß nur
arbeiten. (Pause)
Aber ich weiß das nicht. Hm, heute tragen sie die
Verantwortung.
Ich flechte den Korb, ja, aber die Verwandten sind
dafür verantwortlich. Ich weiß nicht, wie sie dar-
über denken.
Seht: er schlägt die Glocke, ich erschrecke – ich
flunkere jetzt, ich nehme diesen Sitz, ich komme,
ich bleibe hier, aber nichts passiert.
Ich denke ein bißchen nach, ja, später kommt ihr
dann, und er sagt: Hm, ich habe unser Komitee
gehört; ich habe es Dir ja schon gesagt. (Pause)
Nun, Ihr denkt sicher: Hm, sie werden es erzwingen
– Euere Mütter und Euere Väter. Und diese Wei-
ßen da, so denkt Ihr, die haben sie nicht dazu
gezwungen – ihre Mütter und ihre Väter. Ach, es ist
wie die Verantwortung zweier Menschen bei uns.
Denn wenn sie nicht wollen, dann werden ihre
Mütter und ihre Väter sagen: Jetzt geh' und schrei-
be. Damit sie sich wohlzufinden, werden sie das heute
machen. (Pause)
Sie werden hingehen und schreiben und mit ihren
Freunden zur Universität gehen. Wer auch immer
schwache Leistungen bringt, er wird trotzdem wie-
der arbeiten – nichts ist umsonst – er wird arbeiten,
damit sie sich jetzt wohlfühlen. (Pause) Du, Mann,
es wird Dir nicht Deine Augen von den Mädchen
nehmen. Ein Mädchen – und – oh, so schön ist die.
Später komme ich dorthin und frage nach –
Du wirst nachfragen, aber Dein Freund ist da, er
sieht Dich.
Das Komitee ist da, es sieht Dich, wenn Du fragen
wirst . . . Es wird sagen: Der ist so, er hat diesen
Weg eingeschlagen. Dann erzählt es das dem Leh-
rer, es erzählt es dem Lehrer.
Schon schreibt er es auf – nichts ist umsonst.
Er wird schreiben und schreiben, und schon ist
einer Deiner Fehler in Deiner Schul-Akte. Schon
steht's da. Und Du Mädchen, wenn Du einen Mann
frag . . . haben willst . . . Oh, Deine Freundin wird
Dich sehen, das Komitee sieht Dich, und dann –
irgendwann einmal – wird man es dem Lehrer zu-

- kwemagaga. E uulaga, ekebigasi emamamasi, e silekodi gaga.
+++
275
- E, idokesiga, mokita veyasia, emamamasi; taga gala. Sena minakabitam; taga uulaga beya. +++
280
- Uula beya bogwa karevaga. Bogwala elivala titsa, bogwala okulagisi.
Karevaga makala, kidamwa avaka kwetala lamani bitakau – soda, bogwa dalekodi gaga. +++ Kidamwa magida teta tau, bogwa dalekodi gaga, kena magida teta vivila, bogwa dalekodi . . .
285
- E mtonaga kugisi, oluvi bimaga, biyosalisi, bila.
295
- Pela tau bwena vivila bwena gala avaka, gala avaka.
300
- Magila wala ginigini.
Taga oluvi ikausi, biveyesi, biveyesi, bilawa. +++
305
- Pela sidayasi, bogwa okulagisi.
310
- Sena minakabitam. Taga kumwedona ebusisi, pela sibubunela gaga, e. Mfositaga, oluvi, mtosina elosi o matala, bilosi haisikulu, pela bwena wala, sibubunela bwena. +++
315
- Gala avaka ikau matasi, bwena sibubunela. E, beya lalivala – e bukuninamsemi, bwadagu, bukuninamsemi.
320
- Bukuninamsisi veyimia. Asimwau, iyomadasi simani, iyomadasi sipaisewa.
+++
Pela gala makala. Tutala paisewa, bitatokeya bitala bitapaisewa.
325
- Taga manikwa bogwa okugisisei.
Kwe'itopola kulolasi. Kutolisi besatuta, kukwekivisi inamia tamimia, kwe'itasi gala ginigini, kuligevesi.
Kwe'itasi, kumesi kwekivisi:
330
- tauwesi kapaisewasi.
Kuginiginisi, ka!
Beya sena mwau, bwadagu, pela amalilusi. +++
- tragen. Der sagt: Oh, ich schreibe das auf – und schon ist die Schul-Akte schlecht. Und das ist der Grund, warum sie sagen, sie bringen schwache Leistungen, und warum ihre Zeugnisse schlecht sind. (Pause)
Ja, sie denken, das stimmt, die Verwandten, sie bringen schwache Leistungen; aber dem ist nicht so. Sie sind sehr klug; aber der Grund dafür ist das. (Pause)
Deshalb beginnt da schon Verantwortung. Und schon sagt das der Lehrer, und schon hört Ihr es. Verantwortung braucht es auch, wenn einer etwas von jemandes Geld nimmt – Freund, schon ist jemandes Leumund schlecht. (Pause) Wenn man einen Mann will, schon ist die Akte schlecht, oder wenn man ein Mädchen will, schon ist da die Akte . . .
Ja, und denjenigen seht Ihr dann, bald wird er kommen, sie werden auf ihn zeigen, und er wird gehen.
Für einen wohlherzogenen jungen Mann und ein wohlherzogenes junges Mädchen gibt es da nichts, gibt es da nichts.
Sein Wunsch ist nur zu schreiben.
Aber später werden sie es dann nutzen, sie werden etwas bringen, sie werden etwas bringen, und es wird dorthin gehen. (Pause)
Es ist für unsere Verwandten, Ihr habt es schon gehört.
Sie sind so klug. Aber alle scheitern, weil ihre Sitten schlecht sind, ja. Die da, später, die *dä* gehen voran, sie werden zur »High-School« gehen, denn sie sind eben gut, ihre Sitten sind gut. (Pause)
Nichts nimmt ihre Augen gefangen, ihre Sitten sind gut. Ja, das habe ich gesagt – und Ihr denkt selbst darüber nach, meine Brüder, Ihr denkt selbst darüber nach.
Ihr werdet über Euere Verwandten nachdenken. Es ist Ihre Mühe, sie verschwenden ihr Geld, sie vergebend ihre Arbeit. (Pause)
Und zwar für nichts auf diese Weise. Wenn die Zeit für die Arbeit kommt, steht man auf und geht arbeiten.
Aber das habt Ihr schon gesehen.
Ihr geht nur kurz (dahin). Steht auf jetzt, sagt Eueren Müttern und Eueren Vätern, Ihr geht nicht in die Schule zurück, Ihr gebt es auf.
Kehrt um, kommt und sagt:
wir gehen hin, wir arbeiten.
Ihr geht zur Schule, ha!
Das ist sehr schwer, meine Brüder, in unseren Zeiten. (Pause)

- | | | |
|-----|--|---|
| 335 | Bogwa tuta sipaisewa tamimia. Bilosi
olaodila, taga ilosi, ikisiviviyasi. +++ | Schon ist es Zeit für die Arbeit Eurerer Väter. Sie
werden in den Busch gehen, aber sie gehen, und sie
tun ihr Bestes. (Pause) |
| | Ginigini sena gaga. | Schreiben ist blöd. (Pause) |
| | Bogwa mokita – sena gaga sena. | Das stimmt – ganz furchtbar blöd. |
| 340 | Bukupwetukulasi – amililu, amimolu,
amidaka – e, taga tuta makiteki, e amib-
wena, e. | Ihr werdet Euch weiter anstrengen – es ist Euere
Zeit, Euer Hunger, Euer Durst – ja, aber die Zeit
liegt nahe, und es ist Euer Glück, ja. |
| 345 | Tamimiaga inamia – kena kusakesi –
bogwa bwena – kenaga gala bukusakesi
...
O, desi wala. | Eueren Vätern und eueren Müttern – entweder
gebt Ihr ihnen etwas – schön und gut – oder aber Ihr
werdet Ihnen nichts geben ... |
| 350 | Bikape'ulasi – iagauga kukwamsi. +++ | Oh, genug jetzt.
Sie werden schon erwachsen werden – und dann eßt
Ihr. (Pause) |

Kilagola beginnt seine Rede mit einem Verweis auf die Bürde seiner Verantwortung als »chief«, der sich um jung und alt im Dorf kümmern muß. Der »chief« impliziert hier rhetorisch gewandt, daß er die Nöte der Kinder und Jugendlichen genauso ernst nimmt wie die der Erwachsenen. Er konstatiert, daß er gemeinsam mit den vier Mitgliedern des Schulkomitees bisher gute Arbeit geleistet hat – daß aber kein Anlaß besteht, mit dem Erreichten zufrieden zu sein (Zeilen 94–106). Im Nebeneinanderstellen des Kilivila-Zahlwortes »tevasi« mit der Lehnbildung der englischen Numerale »pova« (Zeilen 99–100) bringt Kilagola subtil zum Ausdruck, daß auch er Neuem gegenüber – wie dem wachsenden Einfluß der englischen Sprache auf das Kilivila – durchaus aufgeschlossen sein kann. Trotzdem greift er wieder die Klage über die auf ihm als alten Mann lastende Bürde seines Amtes auf (Zeilen 107ff.), für das er nur bei wenigen Unterstützung findet. Vor diesem Hintergrund gewinnt dann sein Verweis auf sein Engagement für die Schule in Kaduwaga noch mehr an Gewicht – dieses Engagement fand nicht zuletzt seinen Ausdruck darin, daß Kilagola und einige Leute aus Tauwema das Flechten der Dachkonstruktion und das Dachdecken mit Pandanusmaterial bei einem Schul-Erweiterungsbau (Zeilen 116–117) am ersten Schultag gegen eine geringe Bezahlung durch einen Repräsentanten der Provinzregierung und für etwas Tabak übernommen hatten. Daß sich bei diesen Arbeiten nur wenige der Schulkinder von Tauwema beteiligt hatten, ist nun mit ein Anlaß für die Mahnrede des »chief« (Zeilen 123–127).

Kilagola wendet sich nun direkt an die Schulkinder und weist sie darauf hin, daß es nicht genug ist, nur das Notwendigste zu lernen, – denn nach Ansicht des »chief« und anderer Erwachsener im Dorf sollen die Kinder nicht für die Schule oder für sich, sondern primär aus Verantwortung ihren Eltern gegenüber lernen, die es ihnen ermöglicht haben, die Schule zu besuchen, etwas zu lernen – und die in dieser Zeit auf Arbeitsleistungen ihrer Kindheit im Haushalt oder bei der Arbeit in den Gärten verzichtet haben (Zeilen 127–147).

Wenn ein junger Mann dann nach seinem Schulabschluß nichts aus seinem Wissen macht, wenn er sich gar auf der Nachbarinsel Kiriwina betrinkt, dann wird er nicht einmal in der Lage sein, angemessen seine Hochzeit zu feiern. Aber Kilagola will nicht nur den jungen Männern ins Gewissen reden – seine Mahnrede gilt auch für die Mädchen, die zur Schule gehen (Zeilen 148–160). Kilagola fordert sogar die Mädchen

auf, ihr Interesse am anderen Geschlecht der Schulbildung hintanzustellen – denn Schulbildung ist die Voraussetzung für die Übernahme eines bezahlten Arbeitsplatzes, und man glaubt – die Trobriander sind nicht vertraut mit der Höhe von Gehältern – daß dieser Arbeitsplatz genug Geld abwirft, um ein großes Hochzeitsfest zu veranstalten, die Verwandtschaft und die eigenen Eltern – Mutter und, wie Kilagola besonders erwähnt, auch den Vater – mit Bargeld und westlichen Konsumgütern zu versorgen. Das soll nun auch wieder für die jungen Männer gelten (Zeilen 161–179).

Von den Jugendlichen wird erwartet, so macht Kilagola weiter deutlich, daß sie nicht nur fern der Heimat ihr Geld verdienen, sondern daß sie auch in eigenem Mangel ihr buchstäblich vom Munde Abgespartes ihren Eltern schicken sollen (Zeilen 180–185). Die Essenz dieses Argumentationsstranges wird von Kilagola im folgenden seinen Zuhörern repetitiv nahezu eingehämmert – den Schulkindern wird sogar vorgeschrieben, nicht in der Fremde zu heiraten.

Über den Appell an das Verantwortungsbewußtsein – »karevaga« ist eines der zentralen sozialen Konzepte der Trobriander – versucht Kilagola gar, seine Indoktrination mit trobriandischen Kardinaltugenden in Verbindung zu bringen (Zeilen 186–198). Daß es ihm mit dem Gesagten dabei außerordentlich ernst ist, betont er nach trobriandischer Art dadurch, daß er mit dem Hinweis in den Zeilen 199–202 und 206–207 seine Rede als »biga pe'ula/biga mokita«, als »wahre«, unverblühte, direkt gemeinte situations-intentionale Varietät des Kilivila markiert (Senft:1986, 125; Weiner:1983). Darüberhinaus versucht er, das Schwerwiegende seiner Aussage mit einem viermaligen Verweis (Zeilen 203, 204, 205, 209) auf den Besuch der Schulkomitees der Dörfer Koma, Giwa, Lebola und Kaduwaga in Tauwema zu unterstreichen – so politischen Konsens der führenden Männer dieser Dörfer implizierend.

Im folgenden appelliert er vor diesem Hintergrund an den Fleiß und den Leistungswillen der Schulkinder und an die Mitverantwortung aller für eine geregelte Zukunft (Zeilen 210–223), wobei er gleichzeitig seine im bisher Gesagten zum Ausdruck gebrachte exponierte Stellung durch den feinsinnigen – und wohl vielen Schulkindern unverständlichen – Verweis auf seine nur beratend formende Funktion als »chief«, als einer, der nur den Korb flechten, ihn aber nicht füllen kann, etwas zurücknimmt (Zeile 220)[5]. Auch die anschließende, explizit als »sopa«, als nicht ernst gemeintes »Späßchen« markierte und zum Ausdruck gebrachte Vorstellung, daß die Verhaltensregeln für die Schulkinder auch auf ihn selbst angewendet werden könnten, nutzt Kilagola dazu, sich kontrastierend von der Dimension der »biga mokita«, der wahren, ernst gemeinten, eindeutigen Aussagen abzusetzen (Zeilen 224–231).

Kilagola bringt nun sein Anliegen erneut zur Sprache, bezieht aber jetzt uns in seine Argumentationsstrategien mit ein, indem er feststellt, daß auch wir von unseren Eltern zum Lernen und zum Arbeiten in der Schule angehalten wurden. Wenn die Schulkinder Tauwemas ihren Eltern ebenso gehorchen wie wir das getan haben, und wenn sie etwas in der Schule leisten wollen, dann können vielleicht auch sie einmal zur Universität gehen, um dann ähnlich wie wir arbeiten zu können. Rückschläge lassen sich durch Mehrarbeit wettmachen – aber das erfordert eben auch Leistungswillen und volle Konzentration auf die Schule (Zeilen 232–250).

Mit dieser Konzentration auf die Schule läßt sich für Kilagola offenbar nicht das Interesse der Jugendlichen am jeweils anderen Geschlecht vereinbaren. Die traditionell sexuellen Freiheiten der Heranwachsenden sollen eingeschränkt werden – amouröse Abenteuer werden als Ursache für schlechte Leistungen betrachtet, sie sollen in der Schulakte als Form schlechten Betragens festgehalten werden (Zeilen 250–292). Bei dieser Argumentationsweise geht Kilagola sogar soweit, Sexualität auf eine Stufe mit Diebstahl zu stellen (Zeilen 286–288).

Das neue Erziehungsideal charakterisiert einen wohlerzogenen Jugendlichen als erfolgreichen Schüler. Der »chief« versucht mit diesen Ausführungen zu suggerieren, daß derjenige, der diesem Ideal nicht zu entsprechen versuchen will, von seinen Altersgenossen an die Lehrer verraten und im Umgang diffamiert werden wird. Auch hier (Zeilen 250–299) beruft sich Kilagola zweimal im Zuge seiner Argumentation auf das Konzept »karevaga« als allgemein anerkannte trobriandische Kardinaltugend (Zeilen 283–286).

Dem fleißigen, sexuell enthaltsamen Schüler wird eine erfolgreiche auch dem Wohl seiner Verwandten dienliche Zukunft und Führungspositionen im Dorf in Aussicht gestellt. Es liegt nun an den Schulkindern, für welchen Weg sie sich entscheiden wollen – dabei sollen sie jedoch auch an die Opfer denken, die ihre Eltern und Verwandte bisher für sie gebracht haben und sich am Beispiel der hart arbeitenden Erwachsenen orientieren (Zeilen 300–325).

Daß Kilagola die Schulkinder bei dieser Entscheidung durchaus für voll nimmt, sie als vollwertige Mitglieder der Dorfgemeinschaft akzeptiert, bringt er hier nicht zuletzt mit seiner Anrede (Zeile 315) zum Ausdruck.

Dann fordert Kilagola die Kinder auf, sich nach dem bisher Gesagten gegen die Schule zu entscheiden, bittet sie aber im gleichen Atemzug, es sich doch anders zu überlegen. Er versichert ihnen, daß er um ihre Schwierigkeiten mit der Schule weiß, daß er sie sogar verstehen kann, wenn sie die Schule als etwas »Blödes« betrachten. Dennoch – so wie die Väter bei der Rodung und Bearbeitung ihrer Gärten im Busch hart arbeiten, so müssen die Kinder sich nun in der Schule anstrengen. Für sie ist eine neue Zeit angebrochen – und nur wenn es sie nach Wissen hungert und dürstet, werden die zuhörenden Kinder ihr Glück machen können; nur so werden sie auch ihre Verpflichtungen den Eltern gegenüber wahrnehmen können (Zeilen 325–347).

Damit will es Kilagola genug sein lassen. Er schließt seine Mahnrede damit, daß er den Schulkindern als Adressaten seiner Rede sein Vertrauen ausspricht und in diesem Vertrauen den Erwachsenen ein gesichertes Alter ohne Angst vor Mangel an Nahrungsmitteln verspricht (Zeilen 348–350).

Bevor wir die nun folgende Mahnrede betrachten, ist es notwendig, noch einmal kurz Kernpunkte von Kilagolas Rede zu kommentieren. Zunächst verblüfft das offensichtlich Sexuell-Repressive in Kilagolas Rede, das Hand in Hand geht mit einer Überbetonung der Geldwirtschaft (Zeilen 121, 169, 176, 287, 319), die gerade erst anfängt, im trobriandischen Tauschhandel Einfluß zu gewinnen. Wir werden auf diesen Punkt weiter unten noch einmal zurückkommen. Hier sei aber schon festgehalten, daß Kilagolas Ausführungen sowohl stark an Grundsätze protestantischer Ethik im Sinne von Max Weber und damit an frühkapitalistische Ideologie, als auch an

psychoanalytische Kulturtheorie, besonders an das Freud'sche Konzept der Sublimierung gemahnen (Freud:1929).

Daß Kilagola denjenigen Schülern, die seiner Meinung nach nach erfolgreicher Ausbildung auch einen Arbeitsplatz mit guter Bezahlung erhalten werden, aufgrund ihres Bildungsvorsprungs den anderen gegenüber eine führende Rolle im Dorf in Aussicht stellt, kann für die trobriandische Gesellschaftsordnung schwerwiegende Folgen implizieren. Diese Gesellschaft ist stark hierarchisch in Clane und Subclane aufgesplittert. Jedes Kind wird bei seiner Geburt Mitglied des Subclans seiner Mutter; traditionell steht die Übernahme bestimmter Führungspositionen nur Angehörigen ganz bestimmter Subclane zu. Schon die Spekulation über eine Aufweichung dieser matrilinear geregelten hierarchischen Gesellschaftsordnung muß als revolutionär angesehen werden[6].

Aber nicht nur Kilagolas Hinweis auf einen möglichen gesellschaftlichen Wandel im Hinblick auf die strenge hierarchische Ordnung durch den Einfluß der nach australischem Muster ausgerichteten neuen Bildungsinstitutionen muß als revolutionär betrachtet werden; das Primat, das er schon zu Anfang seiner Rede dem Vater eines Schulkindes zuerkennt (Zeile 130) und die Forderung an die Schüler, sich ihrer Verantwortung und Verpflichtung auch und besonders den Vätern gegenüber bewußt zu sein, müssen in einer matrilinearen Gesellschaft, in der Kinder nicht einmal als mit ihren Vätern verwandt gelten, als etwas völlig Außergewöhnliches betrachtet werden[7].

Kilagola stellt demnach in seiner Rede klar, daß die staatlichen Bildungsangebote und der Wandel von Tauschhandel zu Geldwirtschaft so schwerwiegende soziologische Veränderungen mit sich bringen, daß selbst grundlegende Konzepte wie matrilineare Ordnung und Clanhierarchie in einer zukünftigen Gesellschaftsordnung auf Trobriand nicht mehr von Bestand sein werden. Damit und mit dem aus der Rede zu gewinnenden Eindruck, daß der »chief« solchen Veränderungen gegenüber eher positiv eingestellt ist, gewinnt Kilagolas Mahnrede an die Schulkinder auch für die Erwachsenen äußerste Brisanz.

Soweit unsere Anmerkungen zur Rede des »chief« an dieser Stelle. Wir wollen im folgenden noch kurz die weiteren Mahnreden an die Schulkinder der Vollständigkeit halber betrachten.

Nach Kilagolas expliziter Schlußmarkierung seiner Rede (Zeilen 348–350) schließt Weyei, der etwa 63jährige Bruder des »chief«, den Rahmen der vorangegangenen Reden und beginnt mit seiner eigenen »luavala« (Zeilen 351–352). Spätestens hier muß der Verdacht als begründet erscheinen, daß die Rednerfolge der Mahnreden einer vorher abgesprochenen Dramatik gehorcht.

Doch betrachten wir kurz Weyeis Rede[8] selbst (die aus technischen Gründen leider nicht ganz von unserem Tonband verständlich erfaßt werden konnte):

Weyei:

Bogwa evanova tomwaya livala.

Balivala yegu.

Balukwemi uula mkwena bela – etagina.

Schon hat der Alte seine Rede beendet.

Jetzt werde ich sprechen.

Ich werde Euch den Grund für diese Glocke erklären – und warum sie läutet.

- 355 Lagela bogi kulosi kunakegalisi mtowena gumanuma o la bwala. E, lagela etagina bela.
Yokwami vivila toginigini bogwa lagise-
mi, Awa, atota, agigise mi, okuwesi, ku-
360 mititikipwanisi kunakegilasi. Akaota, kusakaulasi kulosi, ke. Ilukwemi Name-
ruba avaka uula. Bilukwemi pela misula
kwetala. Okwebigasi, kauvami, yakame-
365 si – kapakesi ginigini. Inukwali yaubada, gala bakaginisini.
Avetuta tisa bimesi – kapakesi. E, uula
370 beya, okuwesi kutadoyaisi. Beya vivila asi luavala ...
...
... Kabitatau latula, Vasopi tabula,
mna, Tokubiyim itota igigisiga. +++
375 Latula Kabitatau gala nagingini.
...
Heute abend seid Ihr hingegangen und habt diesem Weißen in seinem Haus zugehört. Ja, heute läutet die Glocke.
Euch Mädchen, Schulkinder, habe ich schon gesehen. Ich komme hin, ich stehe da, ich sehe Euch, Ihr geht hin, Ihr schaut neugierig und hört zu. Ich rufe, Ihr rennt weg und geht, nicht wahr. Nameruba erzählt Euch warum. Sie wird Euch über Eueren einen Fehler erzählen. Ihr sagt, so geht Euere Rede, wir – wir mögen sie nicht, die Schule. Gott weiß es, wir werden nicht schreiben.
Wenn der Lehrer kommt – das mögen wir nicht. Ja, der Grund dafür ist, daß Ihr hingehet und neugierig schaut. Die Ermahnung dieses Mädchens ...
(unverständlich)
... Kabitatau Kind, Vasopis Nichte, hm, Tokubiyim stand da und sah es. (Pause) Kabitatau Kind ist kein Schulmädchen.
(unverständlich, Lachen der Kinder)

Weyei behauptet, daß Nameruba, eine unserer Nachbarinnen, gehört habe, wie die Schulmädchen, die neugierig unser Haus umlagerten, sich abgesprochen hätten, nicht weiter zur Schule zu gehen. Gerade um auch sie an ihre Schulpflicht zu gemahnen, sei Bwema'utila zur Wahrung seines Amtes mit einer Glocke ausgerüstet worden. Weyei nennt als von ihm und von Tokubiyim, einem anderen Mann, beobachtete Mädchen, die unser Haus umlagerten, Vasopis Nichte Imkubula und Kabitatau Tochter Kaduerara.

Namen der in Mahnreden Angesprochenen werden nur in besonderen Ausnahmefällen genannt – von daher muß es die Zuhörer zunächst einmal verblüffen, daß Weyei, der von allen geachtete und traditionsbewußte Wettermagier (vgl. Senft:1985b) genau das in seiner Rede tut. Sinn und Zweck dieses rednerischen Kunstgriffs werden aber sofort im Anschluß an die Nennung der Beschuldigten klar: Die ca. 11jährige Imkubula gehört zwar wirklich zu den Schulkindern – und sie geht auch relativ regelmäßig zur Schule, aber die gleichaltrige Kaduerara darf auf Anordnung ihrer Mutter nicht zur Schule gehen, weil sie zur Beaufsichtigung ihrer jüngeren Geschwister und als Hilfe im Haushalt gebraucht wird; Kaduerara wird auch von den übrigen Kindern nicht als »Schulmädchen« im eigentlichen Sinne betrachtet. Daß Weyei in seiner Rede selbst darauf verweist, deutet darauf hin, daß er sich mit der Nennung von Kadueraras Namen einen Spaß erlaubt hat – der im übrigen auch entsprechend mit dem Lachen der Kinder quittiert wird. Auch hier dient die gezielt eingesetzte Stilvariante der »biga sopa«, der uneigentlichen, spaßig gemeinten Sprache dazu, die durch Kilagolas brisante Rede angespannte Atmosphäre auf dem Dorfplatz zu entspannen.

Trotz des Gelächters über Weyeis Namensnennung wehren sich die beiden angesprochenen Mädchen gegen das Herausstellen gerade ihrer Namen, indem sie ihr Rederecht bei solchen Veranstaltungen nutzen: Nach kurzer Absprache mit ihren solidarischen Freundinnen nennt Kaduerara auch die Namen der anderen Mädchen

in ihrer und Imkubulas Gesellschaft. Daß auch Bolubatau zum Kreis dieser Mädchen gehört, ist besonders pikant: sie ist die Tochter von Nusai, einem der Angehörigen des Schulkomitees; darüberhinaus ist ihre Mutter Kilagolas älteste Tochter. Auch Imkubula verwahrt sich gegen Weyeis Vorwurf, den sie durchaus ernst genommen hat. Im folgenden seien die beiden Redebeiträge der Kinder dokumentarisch angeführt (auch sie konnten aus Gründen der technischen Qualität der Tonaufnahme nicht vollständig transkribiert werden):

Kaduerara:

Ewesi, mna, Imkubula alumaleta eta-doyai;
Namyogai, Simaleva, Ilitula, Bolubatau – isakaulasi, ilosi o valu.
Lakebigaga: Yakamesiga deli tuagwa – ikuna – kasakaulasi kamesi . . .

Die sind hingegangen, hm, Imkubula selbst hat neugierig hineingeschaut;
Namyogai, Simaleva, Ilitula, Bolubatau – sie rannten weg, sie gingen ins Dorf.
Ich habe dann gesagt: Wir und ihr unsere Schwestern – es regnet – wir rennen weg, wir kommen . . .

...

Imkubula:

Gala agumaleta, kumwedomasi, Namyogai, Bolubatau, Simaleva, lakata-doyaisi beya Kunta. E eselasiga yagagu. Ka, tauwesi, yakama, sogu Bolubatau.

Nicht nur ich allein, wir alle, Namyogai, Bolubatau, Simaleva, wir haben neugierig hineingeschaut dort bei Gunter. Und sie beschuldigen nur mich mit Namen. Ha, wir gingen hin, wir beide, ich und meine Freundin Bolubatau.
(unverständlich)

...

Nachdem die Kinder so Gelegenheit hatten, sich zu den Vorwürfen selbst zu äußern, ergreift der ca. 48jährige Mwasei, wiederum einer der führenden Männer im Dorf das Wort:

Mwasei:

Yokwami gugwadi, bogwa eokwa mituta. Gala tuvela bukulolosi – nubyeya – bukulodeli, bukulosi. Bawemi – nubyeya – bawemi. Bogwa okulagisi, mituta nubyeya – bawemi. E yokwaga, Simaleva, bogwa laga bawem, bogwa okunukwali.

Ihr Kinder, Euere Zeit ist schon vorbei. Ihr werdet nicht noch einmal herumstrolchen – morgen – Ihr werdet hintereinander gehen, Ihr werdet hingehen. Ich werde Euch schlagen – morgen – ich werde Euch schlagen. Ihr habt es schon gehört, es ist Euere Zeit morgen – ich werde euch schlagen. Und Du da, Simaleva, schon heute habe ich Dich geschlagen, Du weißt es schon.

Yegu kukorogu beya bigatona bidubadu. Bogwa laga m tuta – bawem. Gala bukukaminimani, bogwa bawem. Simwayaga – nubyeya, bawolabi. Bilokesi veisia osikaukweda . . .

Ich mag nicht dieses viele Reden über Schlechtes. Schon heute war es für Dich an der Zeit – ich schlage Dich. Du wirst nicht darüber streiten – schon schlage ich Dich. Deine Freunde – morgen – ich werde sie alle schlagen. Sie werden vor die Häuser ihrer Eltern gehen . . .

...

(unverständlich)

Er macht die Kinder darauf aufmerksam, daß es für sie Zeit wird, zu Bett zu gehen, daß sie sich das Gesagte merken und morgen im Gänsemarsch zur Schule gehen sollen. Auch er droht den Kindern Schläge an, wenn sie nicht gehorchen wollen, und er verweist – um seinen Worten Nachdruck zu geben – darauf, daß er seine ca.

12jährige Tochter Simaleva deswegen heute geschlagen habe. Alle Kinder wissen, daß Mwasei Schläge als Erziehungsmittel verabscheut und daß seine Aussage nicht der Wahrheit entspricht. Aber auch alle Erwachsenen in Tauwema wissen, daß Simalevas Mutter ihrer Tochter ebenfalls nicht gestattet, zur Schule zu gehen, weil sie sie zur Beaufsichtigung ihres jüngeren Bruders und als Hilfe bei der Arbeit im Haushalt braucht. Vor diesem Hintergrund gewinnt die ebenfalls in der »biga sopa«, der uneigentlichen Stilvariante des Kilivila gehaltene Rede als Gegenposition zu Kilagolas brisanten Ausführungen eine politische Dimension: Offenbar stehen also nicht alle Tauwemaner der Institution »Schule« positiv gegenüber. Kilagola ergreift nun noch einmal das Wort – er markiert seine Redeabsicht dadurch, daß er kurz vor dem Ende von Mwaseis Rede zur Dorfplatzmitte geht – und beendet seine Mahnrede an die Schulkinder (und ihre Eltern) mit den folgenden Worten:

Kilagola:

Bwadagwa, bwadagwa, tukukona iga
mwedalela esisu, iga bitasisiyesi. +++
Iga bitasisiyesi, e mibubunela bibwena.
Bimanum, bitasisiyesi. Senela bwena –
yokwami deli mikabamwasawa: taga ye-
gu kapo'ugu iyani – gala kudokesi, gala
iyayani kapo'ugu, pela biga bikanobusi.

...
Yegu, iyani kapo'ugu.
E mibubunelaga bibwenz.
E beya bakayoti, beya bakayoti.

Brüder. Brüder, bald ist der volle Lauf des Mondes
da, bald werden wir soweit sein. (Pause)
Bald werden wir soweit sein, und Euere Sitten
werden wieder gut sein. Es wird ruhig sein, wir
werden soweit kommen. Das ist gut so – Ihr mit
Euerer Unbekümmertheit; ich aber – mein Rücken
ist krumm – denkt nicht, er sei nicht krumm mein
Rücken, weil meine Rede noch gut herauskommt.

...
Ich, mein Rücken ist krumm.
Und Euere Sitten werden wieder gut sein.
Und darauf werde ich achten, darauf werde ich
achten.

Nach der versöhnlich integrativen Anrede drückt er sein Vertrauen darauf aus, daß die Zeit alles zum Guten wenden wird, betont aber auch, daß er trotz seines Alters – das seine gewandte Redeweise leicht vergessen läßt – durchaus gewillt ist, seiner Verantwortung als »chief« gerecht zu werden, um von ihm als positiv betrachtete Entwicklungen mit allem, was in seiner Macht steht, zu fördern.

Im folgenden werden von Kilagola und anderen Tauwemanern noch weitere Themen angesprochen[9], aber wir wollen unsere Dokumentation der Mahnreden an diesem Abend hier abbrechen.

Es soll abschließend nur noch angemerkt werden, daß Bwema`utila seine an diesem Tag proklamierte Funktion nur etwa sechs Wochen ausübte, und daß nach weiteren drei Monaten sich jeder – »schulpflichtige« Kinder genauso wie ihre Eltern oder andere Erwachsene – wieder so gegenüber der Institution Schule verhielt, wie er es auch vor diesen Mahnreden getan hatte.

Daten wie die hier präsentierten dienen uns dazu, zu einer Definition von »ritueller Kommunikation« zu kommen und Theorien über deren Funktion aufzustellen, zu überprüfen und – wo nötig – zu modifizieren. Im Forschungsprojekt »Ritueller Kommunikation auf den Trobriand Inseln« waren wir zunächst davon ausgegangen, daß »Ritual« definiert werden kann als »distanced reenactment of situations of emotional distress« (Scheff:1977, 488). Nachdem inzwischen eine ganze Reihe von

dokumentierten Sprachdaten zu Kommunikationsformen auf den Trobriand Inseln vorliegen, hat sich unser Verständnis von dem, was als »rituelle Kommunikation« zu bezeichnen ist, stärker differenziert. Bei der Definition dieses Konzepts gehen wir von den folgenden Überlegungen aus:

Innerhalb einer Sprachgemeinschaft muß jeder Sprecher der allen gemeinsamen natürlichen Sprache die jeweils geltenden Regeln kommunikativen Verhaltens erlernen. In diesem Lernprozeß wird auch die Konstruktion der der Sprechergruppe gemeinsamen »sozialen Wirklichkeit« nachvollzogen; dabei werden verbale und non-verbale Verhaltensweisen aufeinander abgestimmt. Jede Konstruktion einer gemeinsamen Wirklichkeit weist jedoch mögliche »Bruchzonen« des sozialen Miteinanders auf. Als solche Bruchzonen gelten primär Aspekte der Kooperation, des Konflikts und der Konkurrenz. Hier bedarf die Konstruktion der gemeinsamen Wirklichkeit einer Absicherung. Sie wird durch Ritualisierung von Kommunikation gewährleistet.

Ritualisierung von Kommunikation entlastet kritische Situationen, die im Umgang miteinander auftreten können, und sie wirkt als Regulativ bei Unstimmigkeiten im sozialen Bereich, indem sie die harmonisierende Wirkung des Redens verstärkt, soziale Beziehungen schafft bzw. stabilisiert, Emotionen, Antriebe und Absichten auf Distanz bringt, so Verhalten vorhersagbar macht und – wenn nötig – Spielräume öffnet, in denen Handeln ohne Furcht vor potentiellen Sanktionen erprobt werden kann.

Von daher ist »rituelle Kommunikation« bei Menschen vorläufig definiert als eine Form strategischen Handelns, das die Vorhersagbarkeit von Verhalten verstärkt, das der Bindung und damit auch als Aggressionsblock dient, und das durch das »Zur-Sprache-Bringen« und Benennen der Gefahr einer Belastung des sozialen Miteinanders diese Gefahr selbst im sprachlichen Bereich bannen kann (vgl.: Eibl-Eibesfeldt, Senft:1987, Senft:1987b).

Diese Definition und die damit verbundenen theoretischen Vorüberlegungen zum Konzept der »rituellen Kommunikation« werden bei der Arbeit an den auf den Trobriand Inseln dokumentierten Daten immer wieder überprüft, und sie sollen auch in Kulturen- und sprachvergleichender Arbeit weiter verfeinert werden.

3. Plädoyer für Theorie und Praxis in interdisziplinärer Forschung

Die hier dokumentierten Sprachdaten aus einer für uns eher als »exotisch« zu bezeichnenden Sprachgemeinschaft sind wohl ohne die erläuternden Kommentare nicht nur für linguistische oder ethnologische Laien kaum verständlich. Das liegt aber nicht nur an möglicherweise mangelndem Fachwissen. Für einen Linguisten, der sich beispielsweise nur aus typologischem Interesse über grammatische Phänomene austronesischer Sprachen informiert hat, müssen die Daten ohne jegliche Erläuterung zumindest seltsam erscheinen. Er hat es hier mit im gesellschaftlichen Zusammenhang produzierten Daten und nicht mit isolierten Belegsätzen zu tun, die er sonst als

Argumente zur Diskussion typologischer Theorien heranzuziehen gewohnt sein mag. Spätestens die Konfrontation mit solchen Daten zeigt, welch »gewaltige Kluft« in der Linguistik »zwischen dem theoretischen Stand und der konkreten Arbeit am Material (besteht), sobald es über die minuziöse Analyse einzelner Beispiele hinausgeht« (Klein:1979, 95)[10].

Eine Linguistik, deren Ziel es ist, Sprache nicht nur als eine besondere Form eines Algorithmus, sondern auch als soziales, genuin menschliches Phänomen, als »Handlung« und »Werkzeug« in (zwischen-) menschlicher Interaktion zu beschreiben, sollte sich aber meines Erachtens gerade mit solchen Daten – in konkreter Arbeit am Material – auseinandersetzen. Abstraktionen, auch »klassische« wie z. B. »der Sprecher/Hörer« oder »eine ideale Sprechsituation«, müssen in der Konfrontation mit solchen Daten konkretisiert werden.

So akademisch interessant auch sprachphilosophische Theorien wie z. B. die Spekulationen über eine »Universalpragmatik« sein mögen: erst in Verbindung mit der Empirie, mit der Praxis wird sich zeigen, ob sie tatsächlich zu einem Mehr an Erkenntnis in der Sprachwissenschaft beitragen können.

Daten wie die hier vorgestellten jedenfalls machen deutlich, mit wieviel Vorsicht Theorien wie z. B. die Habermas'sche »Universalpragmatik« mit ihren Idealisierungen zu betrachten sind. Die als Form ritueller Kommunikation definierten Mahnreden beispielsweise mit ihren Registerwechseln von eigentlicher zu uneigentlicher Sprache würden als strategisches und nicht als kommunikatives Handeln von einem Universalpragmatiker betrachtet werden. Der Großteil sprachlicher Kommunikation auf den Trobriand Inseln muß aber als ritualisiert gelten (Senft:1987b). Schließt man solche Kommunikationsformen durch Idealisierungen aus, dann wird das Ergebnis der universalpragmatischen Analyse von Sprachen wie dem Kilivila zwangsläufig trivial.

Die hier geforderte Verknüpfung von Theorie und Praxis, von Theorie und Empirie gilt – wie die präsentierten Daten schon implizieren – nicht nur für die Linguistik, sondern auch für andere Wissenschaften – in der hier präsentierten Fallstudie besonders für die Ethnologie und die Psychoanalyse. Sie setzt voraus, daß die Forderung nach mehr interdisziplinärer Forschung nicht nur Lippenbekenntnis bleibt, sondern mit aller Ernsthaftigkeit eingelöst werden muß.

Ohne Rückgriff auf die Linguistik kann beispielsweise ein Ethnologe Sprachdaten wie die hier vorgelegten nicht adäquat interpretieren. Dazu ist das Wissen um sprachliche Register und um Ritualisierungsformen von Sprache zum Beispiel allein schon zum Verständnis der Dramaturgie im Ritual unerlässlich. Daß sich in einer Ethnie kultureller Wandel anbahnt, läßt sich natürlich auch ohne Sprachkenntnisse beobachten, aber sprachliches Datenmaterial wie das vorgelegte zeigt dem Ethnologen, wie subtil über revolutionäre kulturelle Veränderungen, die sogar Konzepte wie Clanhierarchie und Matrilinearität affizieren, in der betrachteten Ethnie nachgedacht und geredet werden kann. Die Einbeziehung linguistischer Daten in den ethnographisch/ethnologischen Forschungsprozeß hat im übrigen schon Malinowski (1922, 24; vgl. Senft:1987c) ausdrücklich gefordert und selbst vorgemacht[11].

Malinowski (1927) war es auch, der als erster versucht hat, die trobriandische Kultur unter psychoanalytischen Aspekten zu betrachten und Freuds Theorie anhand seiner Daten aus einer anderen Ethnie kritisch zu überprüfen. Wie aufschlußreich weitere Forschungsansätze in dieser Richtung auch heute noch sein könnten, wird besonders am Beispiel der hier dokumentierten Mahnrede Kilagolas deutlich. Solche Ansätze verlangen aber ebenfalls interdisziplinäre Kooperation, will man Fehler wie beispielsweise die völlig falsche Deutung von dokumentierten Daten ausschließen, wie sie Wilhelm Reich (1932) bei seiner Rezeption von Malinowskis 1926, 1927 und 1929 erschienenen Werken unterlaufen sind; daß Reich kein Einzelfall in dieser Hinsicht ist, dokumentiert leider auch die erst 1982 erschienene Arbeit von Spiro, dessen Ausführungen sich bei der Konfrontation mit der im Feld zu beobachtenden Realität trobriandischen Lebens als nahezu völlig unzutreffend herausstellen.

Damit ist nicht gesagt, daß es ohne Feldforschung keine gute wissenschaftliche Arbeit in der Studierstube geben kann. Frazers (1922) klassische Arbeit über Magie und Religion ist ein Paradebeispiel dafür, wie gute Feldforschung in saubere Arbeit eines Wissenschaftlers eingehen kann, der – überspitzt gesagt – bei seiner Arbeit die Studierstube nur zum Gang in die Bibliothek verlassen hat.

Gute Theorie verlangt nach guter Empirie und Praxis, genauso, wie umgekehrt gute Empirie und Praxis auf guter Theorie aufbauen muß – die Notwendigkeit dieses dialektischen Zusammenspiels sollte eigentlich seit dem »Positivismusstreit« allgemein anerkannt sein. Kommt dazu noch die Bereitschaft zu interdisziplinärer Kooperation und kommt es auch tatsächlich zum Austausch von Hypothesen und Ergebnissen, dann kann das dem Erkenntnisstreben der Wissenschaften nur dienlich sein.

Im Augenblick scheint es – zumindest innerhalb der Linguistik – allerdings so, als ob Klein mit der folgenden, schon 1979 geschriebenen Feststellung leider immer noch recht hat:

»Im Grunde muß jeder ein Narr sein, sich auf ein jahrelanges mühseliges empirisches Projekt in einem praktisch unerforschten Bereich einzulassen, wo man doch in kurzer Zeit am Schreibtisch anhand einfacher Beispiele aus der eigenen Kompetenz einen schönen, klaren und allen wissenschaftlichen Standards genügenden Aufsatz zustande bringen kann« (Klein:1979, 96).

Braucht aber unsere Wissenschaft nicht gerade solche »Narren«, die sich in ihrer Arbeit statt an Kleins wiewohl realistischen so doch niederschmetternden Ausführungen eher an des Aristoteles Verheißung ausrichten:

»Aber die *Wahrheit* wird in Dingen des menschlichen Handelns aus der Wirklichkeit des Lebens gewonnen, denn diese gibt den Ausschlag. Das bisher Festgestellte muß also an der Wirklichkeit des Lebens überprüft werden, und wenn es mit den Tatsachen übereinstimmt, dann muß man es gelten lassen, ist es aber damit nicht in Einklang zu bringen, so dürfen wir es nur als (dialektische) Argumentation auffassen.

Wer aber ein aktives Leben des Geistes führt und den Geist pflegt, von dem darf man sagen, sein Leben sei aufs beste geordnet und er werde von den Göttern am meisten geliebt.« (Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch X, 9, 1179a 4–26)

4. Anmerkungen

- * Dieser Aufsatz basiert auf 15 Monaten Feldforschung in Tauwema auf Kaile'una, einer der Trobriand Inseln in Papua Neuguinea, im Rahmen des DFG-Projekts »Rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln« (Ei-24/10-1). Ich möchte mich an dieser Stelle bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft, bei Irenäus Eibl-Eibesfeldt und der Forschungsstelle für Humanethnologie der MPG, beim Institute for PNG Studies und bei der Regierung von PNG und der Provinzregierung der Milne Bay Provinz für ihre Unterstützung bedanken. Besonderer Dank aber gebührt meinen Informanten, ohne deren Gastfreundschaft, Geduld und Hilfe die vorliegende Arbeit nicht zustande gekommen wäre.
- 1 So behauptet z. B. *Capell* (1971, 307) im Kilivila gäbe es kein anlautendes »b«; das Wort für »Sprache« im Kilivila ist »biga«. *Capell* (1976, 6&9) und *Lithgow* (1976) klassifizieren Kilivila als eine der Sprachen mit SVO-Satzgliedstellung – meine Daten lassen es notwendig erscheinen, Kilivila als Sprache mit VOS-Satzgliedstellung zu klassifizieren (*Senft*:1986, 107–112). *Malinowski* (1920) führt 42, *Capell* (1969, 61) führt 44 »Klassifikationspartikel« im Kilivila an; zusammen mit *Ralph Lawton* konnte ich bisher 176 dieser Formative dokumentieren (*Senft*:1986, 68–76; 1985 a; 1987 a); eine der bei *Capell* aufgeführten Partikel, nämlich »ukdu«, entspricht im übrigen auch nicht der Silbenstruktur im Kilivila. Auch das, was *Greenberg* (1978, 78) zum System der »classifier« im Kilivila sagt, ist ausgesprochen spekulativ. Mit dieser Liste wollen wir es hier bewenden lassen.
 - 2 Vgl.: *Senft*:1985 b, c, d, e; *Senft*:1987 b, c, d.
 - 3 Die Transkription der Kilivila Texte folgt den orthographischen Regeln in *Senft*:1986; die Übersetzung der Reden versucht, sich so nahe wie möglich am Originaltext zu halten. Aus Platzgründen wurde auf eine morpheminterlineare Übersetzung verzichtet.
 - 4 Eine Uhr, die wir dem »chief« auf dessen Wunsch geschenkt hatten, funktionierte nicht mehr. Ich gebrauche übrigens hier den Ausdruck »chief«, weil bei vielen deutschen Ethnologen der Ausdruck »Häuptling« als zu sehr an das Œuvre von *Karl May* erinnernd verpönt ist.
 - 5 Eine in *Senft*:1985 b dokumentierte wettermagische Formel läßt darauf schließen, daß in früheren Zeiten der »chief« eines Dorfes als Zeichen seiner Würde einen geflochtenen- und mit Kauri-Schnecken geschmückten Hut besaß.
 - 6 Genaue Ausführungen zur komplexen trobriandischen Soziologie müssen hier aus Platzgründen unterbleiben; vgl. dazu: *Malinowski*:1935; *Brunton*:1975; *Hoebel*:1954; *Leach*:1958; *May*:1982; *Powell*:1957; 1960; 1969 a, b; *Weiner*:1976; 1977; 1982.
 - 7 Die Betonung des Vaters kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß einige Schulkinder eine Art »Familiennamen« annehmen, nämlich den (Vor-)Namen ihres Vaters. Der Schüler Pulia, einer meiner Informanten, nannte sich so in der Schule unter Einbeziehung des Namens seines Vaters Pulia Nusai.
 - 8 Der linguistisch interessierte Leser sei hier besonders auf die Art der Linearisierung im Kilivila hingewiesen, die in der Häufung verbaler Ausdrücke in den Zeilen 359–363 deutlich belegt ist.
 - 9 Die weiteren Reden liegen transkribiert und übersetzt vor.
 - 10 Klein fährt an gleicher Stelle fort: »Man kann es auch so sagen: die Analyse von einigen hundert Belegen in Sprachformen, die man nur mühsam versteht, ist einfach ein schmutziges Geschäft im Vergleich zur Entwicklung sauberer Theorien.«
 - 11 Daß die so als Hilfswissenschaft miteinzubeziehende Linguistik mit ihren Einzelarbeiten auch den Standards der Disziplin genügen muß, sollte selbstverständlich sein. Daß dem aber durchaus nicht so sein muß, verdeutlicht z. B. die oft linguistisch fehlerhafte Arbeit von *Hutchins* (1980).

5. Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W., Dahrendorf, R., Pilot, H. Albert, H., Habermas, J., Popper, K. R. (1969): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. (Darmstadt, Neuwied: Luchterhand).
- Aristoteles (1969): *Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. (Stuttgart: Reclam).
- Brunton, R. (1975): »Why do the Trobriands have Chiefs?«, in: *Man*, 10, 544–558.
- Capell, A. (1969): *A Survey of New Guinea Languages*. (Sydney: Sydney University Press).
- Capell, A. (1971): »The Austronesian Languages of Australian New Guinea«, in: T. A. Sebeok, ed.: *Current Trends in Linguistics*, Vol. 8, 1. (Den Haag: Mouton), 240–340.
- Capell, A. (1976): »General Picture of Austronesian Languages, New Guinea Area«, in: S. A. Wurm, ed.: *Austronesian Languages – New Guinea Area Languages and Language Study*, Vol. 2, *Pacific Linguistics, Series C, No. 39*. (Canberra: Australian National University), 5–52.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1984): *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*. (München: Piper).
- Eibl-Eibesfeldt, I., Senft, G. (1987): *Studienbrief »Rituelle Kommunikation«* (FernUniversität Gesamthochschule Hagen, Fachbereich Erziehungs- und Sozialwissenschaften, Soziologie Kommunikation – Wissen – Kultur).
- Frazer, J. G. (1922): *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Edition. (London: Macmillan (bzw. 1978)).
- Freud, S. (1930 (1929)): »Das Unbehagen in der Kultur«, in: *Sigmund Freud Studienausgabe*, Bd. IX, (Frankfurt am Main: S. Fischer (1974)), 191–270.
- Greenberg, J. E. (1978): »How Does a Language Acquire Gender Markers?«, in: ders., ed.: *Universals of Human Language*, Vol. 3. *Word Structure*. (Stanford: Stanford University Press), 47–82.
- Habermas, J. (1971): »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, in: ders., N. Luhmann, eds.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 101–141.
- Habermas, J. (1976 a): »Was heißt Universalpragmatik?«, in: K. O. Apel, ed.: *Sprachpragmatik und Philosophie*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 174–272.
- Habermas, J. (1976 b): »Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen«, in: M. Auwärter, E. Kirsch, K. Schröter, eds.: *Seminar: Kommunikation Interaktion Identität*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 332–347.
- Habermas, J. (1978): *Theorie und Praxis*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp (bzw. 1963)).
- Hoebel, E. A. (1954): »The Trobriand Islanders: Primitive Law as Seen by Bronislaw Malinowski«, in: ders., ed.: *The Law of Primitive Man*. (Cambridge: Harvard University Press), 177–210.
- Hutchins, E. (1980): *Culture and Inference A Trobriand Case Study*. (Cambridge: Harvard University Press).
- Klasse, Körper, Kopfarbeit *Lexikon linker Gemeinplätze*. (1983), bearbeitet von Heiner Boehncke und Herbert Stubenrauch. (Reinbek: Rowohlt).
- Klein, W. (1979): *Untersuchungen zum Spracherwerb ausländischer Arbeiter. Tätigkeitsbericht für die Gesamtdauer des Projektes (1.4. 1974–30.6. 1979)* DFG-Az.: KL 337/1, 3, 5 (Nijmegen: Mimeo).
- Leach, E. R. (1958): »Concerning Trobriand Clans and the Kinship-Category TABU«, in: J. Goody, ed.: *The Development Cycle in Domestic Groups*. (London: Cambridge University Press).
- Levelt, W. J. M. (1981): »The speaker's linearization problem«, in: *Phil. Trans. R. Soc. London*, B 295, 305–315.
- Lithgow, D. (1976): »Austronesian Languages: Milne Bay Province and Adjacent Islands (Milne Bay Province)«, in: S. A. Wurm, ed.: *Austronesian Languages – New Guinea Area*

- Languages and Language Study, Vol. 2, Pacific Linguistics, Series C, No. 39. (Canberra: Australian National University), 441–523.
- Malinowski, B.* (1920): »Classificatory Particles in the Language of Kiriwina«, in: Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, Vol. 1, Part IV, 33–78.
- Malinowski, B.* (1922): Argonauts of the Western Pacific. (London: Routledge & Kegan Paul (bzw.: 1978)).
- Malinowski, B.* (1926): Crime and Custom in Savage Society. (London: Routledge & Kegan Paul (bzw.: 1978)).
- Malinowski, B.* (1927): Sex and Repression in Savage Society. (London: Routledge & Kegan Paul (bzw.: 1961)).
- Malinowski, B.* (1929): The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia. (London: Routledge & Kegan Paul).
- Malinowski, B.* (1935): Coral Gardens and their Magic. Vol. I. (London: Allen & Unwin (bzw.: 1978, New York: Dover)).
- May, R.* (1982): »The Trobriand Experience: The TK Reaction«, in: ders., ed.: Micronationalist Movements in Papua New Guinea. (Department of Political and Social Change, Research School of Pacific Studies, ANU, Canberra), 291–300.
- Marx, K.* (1845): »Thesen über Feuerbach«, in: Karl Marx, Friedrich Engels Ausgewählte Werke in zwei Bänden. II, (Berlin: Dietz (1971)), 370–372.
- Powell, H. A.* (1957): An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriand Islands. (unpublished Ph.D.-thesis, University of London).
- Powell, H. A.* (1960): »Competitive Leadership in Trobriand Political Organization«, in: Journal of the Royal Anthropological Institute, 90, 118–148.
- Powell, H. A.* (1969 a): »Genealogy, Residence, and Kinship in Kiriwina«, in: Man, 4, 117–202.
- Powell, H. A.* (1969 b): »Territory, Hierarchy, and Kinship in Kiriwina«, in: Man, 4, 580–604.
- Reich, W.* (1932): Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral. (Verlag für Sexualpolitik (bzw.: 1972) Köln: Kiepenheuer & Witsch)).
- Scheff, T. J.* (1977): »The Distancing of Emotion in Ritual«, in: Current Anthropology, 18, 483–505.
- Senft, B.* (1985): Kindheit in Tauwema Die ersten 7 Jahre im Leben der Kinder auf den Trobriand Inseln. (Seewiesen: Mimeo).
- Senft, G.* (1985 a): »Klassifikationspartikel im Kilivila Glossen zu ihrer morphologischen Rolle, ihrem Inventar und ihrer Funktion in Satz und Diskurs«, in: Linguistische Berichte, 99, 373–393.
- Senft, G.* (1985 b): »Weyeis Wettermagie Eine ethnolinguistische Untersuchung von fünf magischen Formeln eines Wettermagiers auf den Trobriand Inseln«, in: Zeitschrift für Ethnologie, 110, Heft 1, 67–90, Heft 2, Erratum.
- Senft, G.* (1985 c): »Trauer auf Trobriand Eine ethnologisch/linguistische Fallstudie«, in: Anthropos, 80, 471–492.
- Senft, G.* (1985 d): »How to tell – and understand – a »dirty« joke in Kilivila«, in: Journal of Pragmatics, 9, 815–834.
- Senft, G.* (1985 e): »Emic Or Etic Or Just Another Catch 22? A Repartee to Hartmut Haberland«, in: Journal of Pragmatics, 9, 845.
- Senft, G.* (1986): Kilivila The Language of the Trobriand Islanders. Mouton Grammar Library 3. (Berlin: Mouton de Gruyter).
- Senft, G.* (1987 a (statt 1985)): »The System of Classificatory Particles in Kilivila Reconsidered First Results on its Inventory, its Acquisition, and its Usage«, in: Language and Linguistics in Melanesia, Nr. 16, 100–125.
- Senft, G.* (1987 b): »Rituelle Kommunikation auf den Trobriand Inseln«, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, Nr. 65, 105–130.
- Senft, G.* (1987 c): »Nanam'sa Bwena – Gutes Denken Eine ethnolinguistische Fallstudie über eine Dorfversammlung auf den Trobriand Inseln«, in: Zeitschrift für Ethnologie, Nr. 112, 181–222.

- Senft*, G. (1987 d): »Kilivila Color Terms«, in: *Studies in Language*, 1987, 11, 315–346.
- Spiro*, M. E. (1982): *Oedipus in the Trobriands*. (Chicago: University of Chicago Press).
- Weiner*, A. B. (1976): *Women of Value, Men of Renown New Perspectives in Trobriand Exchange*. (Austin: University of Texas Press).
- Weiner*, A. B. (1977): »Trobriand Descent: Female/Male Domains«, in: *Ethos*, 5, 54–70.
- Weiner*, A. B. (1982): »Ten Years in the Life of an Island«, in: *Bikmaus*, 3, 64–75.
- Weiner*, A. B. (1983): »From Words to Objects to Magic: Hard Words and the Boundaries of Social Interaction«, in: *Man*, 18, 690–709.
- Werlen*, I. (1984): *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*. (Tübingen: Narr).