



Die Macht der Ahnen - kulturelle Zeugnisse aus Neuguinea

Leitfaden zur Sonderausstellung in der
Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen

herausgegeben von Studierenden des Instituts für
Ethnologie der Universität Göttingen
unter der Leitung von Brigitta Hauser-Schäublin
und Gundolf Krüger



IMPRESSUM:

Ausstellungs- und Leitfadentexte: Nadja Badanowitz, Maximilian Bochenek, Hauke Bodusch, Davida Beatrice Fernandez, Jasmin Günther, Britta Halter, Jan Kaluza, Marius Kowalak, Viviane Möller, Marcel Moneke, Anna Retting, Julia Rohlf, Hermann Schulz, Bero von Fricks, Carsten Warnke, Ina Wehr, Franziska Weidle.

REDAKTION: Brigitta Hauser-Schäublin, Gundolf Krüger und Matthias Claudius Hofmann.

KORREKTUREN: Anna-Teresa Grumblies und Marta Rychlewski.

GESTALTUNG: Jörn Tietgen.

FOTOS: Harry Haase (Abb. 2, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 15), Jörg Hauser (Abb. 12, 13, 16, 17) und Johann Reithofer (Abb. 1, 14).

FOTONACHWEISE: Wissenschaftliches Kulturarchiv, Institut für Ethnologie; Missionsarchiv Neuendettelsau.

KARTE: Harry Haase, Gundolf Krüger und Jan Kaluza.

KOORDINATION DER STUDENTISCHEN ARBEITEN IN DER AUSSTELLUNG: Matthias Claudius Hofmann.

AUSSTELLUNGSTECHNIK: Nicole Zornhagen.

Druck: AktivDruck, Göttingen

Göttingen, 2009

UMSCHLAG:

Vorderseite: Kampfschild (Oz1745). Mittlerer Sepik, Neuguinea (Ausschnitt). Erwerb: Speyer 1939. Foto: Harry Haase.

Rückseite: Aufhängehaken (Oz2795). Mittlerer Sepik, Neuguinea. Erwerb: 1941. Foto: Harry Haase.

Vorwort

Am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen besitzt die Beschäftigung mit der Südsee (Ozeanien) in der Forschung und Lehre eine lange Tradition und besondere Bedeutung. Die ältesten Sammlungsbestände aus dieser Region stammen von den Weltumsegelungen des englischen Kapitäns James Cook und seiner wissenschaftlicher Begleiter, dem Naturforscher Johann Reinhold Forster und dessen Sohn Georg Forster. Die Kulturdokumente, die während dieser Reisen bei den Begegnungen mit den Einheimischen der Pazifischen Inselwelt gesammelt wurden, gehen auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts zurück. Seit dieser Zeit haben sich zahlreiche Wissenschaftler, aber auch ganze Generationen von Studierenden, mit den „Biografien“ kultureller Zeugnisse von den verschiedenen Inselgebieten Ozeaniens auseinandergesetzt. Die seitdem kontinuierlich angewachsenen Sammlungsbestände, überwiegend auf der Grundlage ethnologischer Feldforschungen während der letzten 60 Jahre erweitert, bieten insofern für wissenschaftliche Studien und Bestimmungsübungen innerhalb des Hochschulunterrichts bis in die Gegenwart, zweifellos auch für die weitere Zukunft, genügend Betätigungsfelder. Die in Göttingen befindlichen Kulturzeugnisse und

künstlerischen Schöpfungen der Menschen aus jenem Raum des Pazifischen Ozeans, den James Cook kennen lernte und der heutzutage „Polynesien“ genannt wird, sind mittlerweile umfassend dokumentiert. Bei Ausstellungen in Hawaii und Australien im Jahr 2006 wurde die Göttinger Cook/Forster-Sammlung zwischenzeitlich sogar einer breiten einheimischen Öffentlichkeit in Übersee präsentiert. Eine derzeit in Vorbereitung befindliche Sonderschau der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn thematisiert „James Cook und die Entdeckung der Südsee“ (2009/10) erstmals übergreifend aus unterschiedlichen Perspektiven ebenso kultur- wie auch naturwissenschaftlicher Forschungen. Auch hier ist Göttingen wiederum beteiligt. Das Institut für Ethnologie der Universität mit seiner wertvollen Cook/Forster-Sammlung ist bei dieser Ausstellung Kooperationspartner und größter Leihgeber unter den zahlreichen Sammlungen und Museen, die an dem Mammutprojekt beteiligt sind.

Wenngleich Polynesien während der vergangenen Jahre eine besondere Beachtung in der Forschung und öffentlichen Präsentation gefunden hat, so darf diese Tatsache nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch eine andere Region Ozeaniens in der Ethnologischen Sammlung längst

umfassend verankert ist, nämlich Melanesien. Dem ehemaligen Direktor des Instituts für Ethnologie und Melanesien-Spezialisten Erhard Schlesier ist zu verdanken, dass in den letzten Jahrzehnten „im besonderen Maße darauf geachtet worden ist, vorrangig gut dokumentierte, von Ethnologen während ihrer Feldforschungen zusammengestellte, Sammlungen zu erwerben“. Auf seine eigenen Forschungen geht eine ethnographische Sammlung aus Südost-Neuguinea zurück (Normanby-Sammlung, 1962). Aus dieser Teilregion des westlichen Pazifik mit ihrer größten Insel Neuguinea stammen noch weitere bedeutende Sammlungen: die Gargar-Sammlung des Wiener Ethnologen Hanns Peter (1974) und die aus den Forschungen in verschiedenen Gebieten Neuguineas herrührenden Sammlungen der derzeitigen Leiterin der Ethnologischen Sammlung in Göttingen, Brigitta Hauser-Schäublin. Die beiden erstgenannten Konvolute wurden bereits in Sonderausstellungen der Öffentlichkeit präsentiert.

Für das breite Publikum bislang weitgehend im Verborgenen geblieben sind hingegen jene heterogen zusammengesetzten Bestände von kulturellen Zeugnissen aus der Zeit der deutschen Kolonialherrschaft in Melanesien. Diese Objekte stammen aus der Phase der

frühen kulturellen Begegnung von Europäern und Einheimischen um die Wende des 19./20. Jahrhunderts. Es handelt sich um Kulturdokumente, die noch weitgehend unbeeinflusst von europäischen Veränderungen Einblicke in unterschiedliche kulturelle Kontexte einzelner Gesellschaften in Neuguinea und den östlich angrenzenden Inselgruppen geben. Die Gegenstände vermitteln einen Eindruck davon, in welcher komplexen Weise einst das alltägliche Leben der Menschen sozial, religiös, politisch und wirtschaftlich miteinander verflochten war (und teilweise noch ist).

Die überwiegende Zahl dieser Objekte wurde bisher noch nie der Öffentlichkeit gezeigt. Es erschien uns am Institut gerade deshalb als eine reizvolle Aufgabe und interessante Herausforderung, herausragende Beispiele kultureller Zeugnisse aus dieser Region Melanesiens erstmals einer Öffentlichkeit im Rahmen einer Sonderschau zu präsentieren. Die für die Ausstellung ausgewählten Gegenstände charakterisieren zentrale Bedeutungszusammenhänge im Leben der Menschen vor etwa 100 Jahren. Die Exponate spiegeln also in ihrer großen Mehrheit kulturelle und gesellschaftliche Verhältnisse wider, die für die betroffenen indigenen Bevölkerungen inzwischen selbst Geschichte sind. Westliche Produkte, Mis-

sionierung und Neuorientierungen auf sozialer Ebene haben das Leben der Menschen in Neuguinea längst verändert. Der Berliner Ethnologe und Neuguinea-Spezialist Markus Schindlbeck fasst diese nach wie vor anhaltende Entwicklung wie folgt zusammen: „Mit den Veränderungen durch die starken Einflüsse fremder industrialisierter Gesellschaften hat für die Bewohner der Südsee eine neue Epoche begonnen. In Neuguinea wird dies oft mit dem aus dem Neomelanesischen Pidgin stammenden Begriff *nupela taim* (neue Epoche) umschrieben, und damit der voreuropäischen, von Traditionen geprägten Zeit gegenübergestellt“. Die Ausstellung konfrontiert die Besucher mit kulturellen Zeugnissen der Vergangenheit, die es zweifellos allein schon aufgrund ihrer künstlerischen Ausdruckskraft verdient haben, einem breiten Publikum gezeigt zu werden.

Die Ausstellung ist das Ergebnis eines Museumspraktikums unter der Leitung von Brigitta Hauser-Schäublin und dem Kustos der Sammlung, Gundolf Krüger. Sie wurde während des Wintersemesters 2008/09 konzipiert und mit Hilfe der Studierenden im Sommersemester 2009 in den Räumen des Instituts erarbeitet.

Allen an dieser Ausstellung Beteiligten sowie den Sponsoren sei für ihre Mitarbeit und Unterstützung ganz herzlich gedankt.

Gundolf Krüger

Abbildung 1:
Hochland, Papua-
Neuguinea. 2003.



Melanesien. Eine Einführung

Diese Ausstellung wurde im Rahmen einer Museumsübung konzipiert und realisiert. Die gezeigten materiellen Erzeugnisse stammen alle aus Melanesien. Im Jahr 1832 unterteilte der französische Seefahrer Jules Dumont d'Urville die riesige Inselwelt der Südsee – das Gebiet zwischen den Philippinen und dem amerikanischen Kontinent – aufgrund von sprachlichen und anatomischen Merkmalen ihrer Bewohner in drei Regionen: Polynesien mit dem geographischen Dreieck Hawaii - Neuseeland - Rapanui (Osterinsel), Mikronesien (die Inselgruppen zwischen Japan, den Philippinen, dem polynesischen Dreieck und Papua-Neuguinea), und Melanesien („schwarze Inselwelt“) umfasst die Inseln Neuguinea (als größte Landmasse), bzw. die Inselgruppen Bismarck-Archipel, Salomonen, Vanuatu und Neukaledonien; die letzt genannte Inselgruppe gehört noch heute, zwar mit einem Sonderstatus versehen, zu Frankreich. Melanesien grenzt im Südwesten an Australien, im Südosten an Neuseeland und im Osten – mit Fidchi als östlicher Inselgruppe – an Polynesien.

Melanesien hat eine lange Geschichte, die Tausende von Jahren vor der Ankunft der ersten Europäer begann. Die ältesten Spuren menschlicher Besiedlung und Bo-

den bearbeitender Tätigkeit (Pflanzen von Knollenfrüchten im Hochland Neuguineas) reichen Zehntausende von Jahren zurück. Über Neuguinea fand auch die Besiedlung Australiens statt, die vor rund 40.000 Jahren begonnen haben muss. Dies geschah zu einer Zeit, als der Meeresspiegel wesentlich tiefer lag als heute, sodass zwischen Südostasien und Australien keine langen Strecken über das Meer zurück gelegt werden mussten. Dennoch kann die Besiedlung Neuguineas nicht ohne Transportmittel über das Wasser erfolgt sein. Sehr viel später – etwa vor 5000 Jahren – erfolgte, wie man aufgrund von archäologischen, sprachlichen und kulturellen Zeugnissen weiß, eine zweite „Besiedlungswelle“, die ihre Spuren bis auf den heutigen Tag im gesamten pazifischen Raum hinterlassen hat. Diese Siedler kamen vom Südostasiatischen Festland her bzw. aus der Region des heutigen Taiwan. Was sie auszeichnete war, dass sie ganze andere Sprachen besaßen als die früheren Einwanderer. Es handelt sich um die sogenannten austronesischen Sprachen; diese Sprachfamilie erstreckt sich von Rapanui bis nach Madagaskar. Die neuen Siedler waren – und das kann man auch aus dem riesigen Verbreitungsgebiet schließen – zudem der Hochseeschifffahrt kundig. Sie ließen sich in Melanesien bevorzugt in Küstennähe nieder. Die geographische

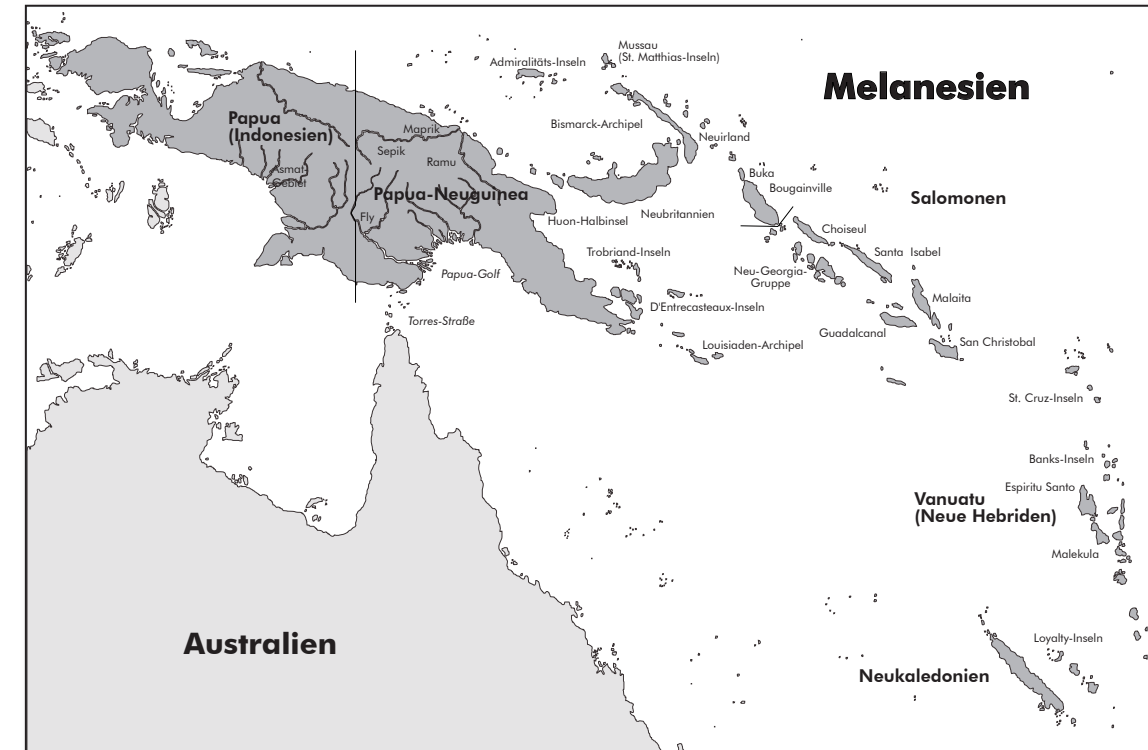
Verteilung der Sprachen – voraustronesische und austronesische Sprachen – in Neuguinea spiegelt diese, auch kulturell unterschiedliche Orientierung der austronesischen bzw. voraustronesischen Bevölkerungsgruppen wider: hin bzw. weg vom Meer.

Alle Gegenstände, die in der Ausstellung gezeigt werden, stammen entweder aus verschiedenen Regionen der Insel Neuguinea bzw. größtenteils aus Papua-Neuguinea mit seinen zahlreichen Inselgruppen, die der Hauptinsel in östlicher, nordöstlicher und nördlicher Hinsicht vorgelagert sind: die Inselgruppen, die zur Milnebay-Provinz gehören (die d'Entrecasteaux-Inseln, der Louisiaden-Archipel und die Trobriand-Inseln), der nördliche Teil der Salomonen, der Bismarck-Archipel mit den Hauptinseln Neubritannien und Neuirland und die Admiralitätsinseln.

Die Insel Neuguinea ist zweigeteilt: Die westliche Hälfte bildet heute die Provinz Papua des Staates Indonesien. Durch die gezielte Umsiedlung von Menschen aus den überfüllten Inseln Indonesiens nach Papua wurde eine demographische, ökonomische und kulturelle Veränderung riesigen Ausmaßes initiiert, gegen die viele der autochthonen Bewohner Papuas immer noch rebellieren und die Unabhängigkeit von Indonesien fordern.

Die Osthälfte bildet den Mittelpunkt des seit 1975 unabhängigen Staates Papua-Neuguinea; die Hauptstadt ist die Küstenstadt im Süden, Port Moresby. Im 19. Jahrhundert teilten Deutschland und die Britische Krone diese Osthälfte unter sich auf: Der nördliche Teil wurde deutsches Schutzgebiet, Kaiser Wilhelmsland (von 1884-1914) genannt, der südliche Teil, der von 1914 an gemeinsam mit dem nördlichen Teil von Australien verwaltet wurde, erhielt die Bezeichnung Papua. Die Westhälfte bildete bis 1963 eine niederländische Kolonie und wurde danach von Indonesien angeeignet. Die Grenze zwischen dem Ost- und dem Westteil der Insel Neuguinea wurde entlang dem 141. Längengrad sozusagen mit dem Lineal auf der Landkarte gezogen. Diese künstlich geschaffene Grenze entspricht in keiner Weise natürlichen (geländemäßigen) oder kulturellen Gegebenheiten. Vielmehr schnitt diese neue kolonialpolitische Grenze verwandtschaftliche und weitere soziale Beziehungen quer durch, mit nachhaltigen Konsequenzen bis auf den heutigen Tag.

Die Verkehrssprache in der Osthälfte Neuguineas ist heute weitgehend melanesisches Pidgin (Tok Pisin); in der Westhälfte ist es Bahasa Indonesia. Auf diese Weise entfernen sich die ehemals eng mit einander verwobenen Gesellschaften



immer mehr von einander, nicht zuletzt auch durch die unterschiedlichen politischen Systeme, denen sie zugeordnet sind. Während Papua einerseits als Provinz durch Fremdherrschaft gekennzeichnet ist, kämpft Papua-Neuguinea heute mit Problemen, die vor allem in ökonomischer Miswirtschaft, politischer Instabilität und anarchistischen Tendenzen bestehen.

Die Insel Neuguinea ist in kultureller und sprachlicher Hinsicht eine der viel-

fältigsten Regionen der Welt. Über 700 Sprachen werden gesprochen, wobei zwischen vielen gar keine oder nur entfernte Verwandtschaft nachgewiesen werden kann. Diese Vielfalt ist nicht zwingend als Resultat von „Isolierung“ zu interpretieren, was auf den ersten Blick nahe zu liegen scheint, wenn man die reich gegliederte Landschaft mit vielen Tälern und schroffen Bergzügen betrachtet. Vielmehr scheint das Streben nach Differenzierung, das Bewusstsein und der Wille, etwas „Eigenständiges“ zu sein,

zu den Grundzügen der Gesellschaften Neuguineas zu gehören. Sprache bildet hierzu bekanntlich ein hervorragendes Medium. Jedoch haben die unterschiedlichen Sprachen diese Gesellschaften nicht grundsätzlich von einander getrennt. So gibt es, vor allem im Hochland von Neuguinea, große Ritualzyklen, die gemeinsam von Gruppen mit verschiedenen Sprachen getragen bzw. gemeinsam durchgeführt werden (vgl. etwa Reithofer: 2006). Sprache diente also nie grundsätzlich der Abschottung, sondern eher der Selbstdifferenzierung.

Jede Gesellschaft, selbst die kleinste, stand zudem seit jeher in direktem und indirektem Kontakt mit Nachbargesellschaften. Die fast über die ganze Insel reichenden, vielfältigen Handelsnetze haben dazu geführt, dass schon lange in vorkolonialer Zeit beispielsweise Molluskschalen von der Küste bis in weit entlegene Täler ins Hochland gelangten (vgl. Healey 1990; Wiesner und Tumu 1998). Umgekehrt wurden Bälge des Paradiesvogels, ebenfalls bereits in vorkolonialer Zeit, vom Innern Neuguineas in transmaritime Handelsnetze eingespeist und durch ganz Südostasien bis Indien verhandelt (Swadling 1996).

Trotz der ungeheuren sprachlichen Differenzierung einerseits und des Eingebundenseins also in weitreichende Beziehungsnetze andererseits, haben sich

in kultureller Hinsicht gewisse regionale Gemeinsamkeiten herausgebildet. Viele Gesellschaften teilen – je nach geographisch-klimatischer Region – die wirtschaftliche und soziale Lebensgrundlage. Im Tiefland, den Flusstälern und der Küstenregion wurde vor allem die Sagopalme genutzt, meist ergänzt durch Fischfang und Jagd (vgl. Hauser-Schäublin 1977). In höheren Lagen und auf den Inseln pflanzen die Menschen noch heute verschiedene Arten von Knollenfrüchten an: vor allem Yams, Taro und Süßkartoffeln. Das Schwein wurde als einziges größeres Haustier (neben dem Hund) vor allem für den Tauschhandel, für Tauschfeste und Rituale und den damit verbundenen Festschmaus gehalten.

Die soziale Organisation – in der Regel, abgesehen von den Kategorien Geschlecht und Alter, egalitäre Gesellschaften – spiegelt sich in der Siedlungsweise wider. Diese ist keineswegs einheitlich und reicht von Streusiedlungen etwa im Hochland von Neuguinea bis zu großen Dörfern, die früher meist ein oder sogar mehrere imposante Versammlungsgebäude (in der Literatur oft „Männerhäuser“ oder „Geisterhäuser“ genannt) aufwiesen (vgl. Hauser-Schäublin 1989). Diese Versammlungshäuser bildeten den Lebensmittelpunkt der Männer, in deren Händen die Ausgestaltung, Leitung und Durchführung des re-

ligiösen Lebens der Gemeinschaft stand. Aus diesen kultisch-religiösen Zusammenhängen – der Verehrung der Ahnen und Schöpfergestalten – stammen auch die meisten der oft kunstvoll verzierten Gegenstände, die in der Ausstellung zu sehen sind. Auch im künstlerischen Gestalten lassen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede durch ganz Neuguinea hindurch ausmachen. Frank Tiesler hat von distinkten „Kultur- und Kunstregionen“ (2000:16) gesprochen, von denen er insgesamt 16 für Neuguinea ausmacht. Zu den in der Ausstellung am stärksten vertretenen Regionen gehören das Sepik-Gebiet (benannt nach dem

mächtigen Sepik-Strom), die Nordostküste, der Papua-Golf und die Südwestküste (vor allem Asmat). Hinzu kommen, jenseits der Hauptinsel Neuguinea, der Bismarck-Archipel mit den Hauptinseln Neubritannien und Neuirland und die Admiralitätsinseln.

Alle Gegenstände dieser Ausstellung wurden zur deutschen, britischen bzw. niederländischen Kolonialzeit hergestellt und stellen kulturelle Momentaufnahmen aus jener Zeit dar.

Brigitta Hauser-Schäublin



Abbildung 2:
Bootschild
(Oz1815). Deutsche
Sepik-Expedition
1912/13.

Geschlechterrollen, Arbeitsteilung und Schmuck

In Neuguinea wurde früher die Stellung des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft durch Geschlecht und Alter und die damit verbundenen Rollenverteilungen in auffälliger Weise mitbestimmt. Im sozialen Leben unterschied man zwischen männlichen und weiblichen Sphären, die sich im Alltag ergänzten (Gustafsson 2003).

In den Regionen entlang des Sepik-Flusses begegnete man dieser Trennung männlicher und weiblicher Rollen in Form einer geschlechtlichen Arbeitsteilung. Die Frauen sorgten dort neben der Kindererziehung insbesondere für die Ernährung ihrer Familien. Sie betrieben Fischfang, den Anbau von Yams, Taro und Bananen sowie die Herstellung von Mehl aus dem Mark der Sagopalme. Ferner organisierten sie den Tauschhandel mit Nachbardörfern. Bei den Frauen der direkt am Ufer des Sepik ansässigen latmul wurde der Tagesablauf vom Fischfang bestimmt. Hier fischten die Frauen mit Hilfe von Angeln, Speeren und Fischreusen im nicht allzu tiefen Wasser der Bäche und am Ufer des Sepik, dessen Strömung hierfür besonders geeignet ist. Dabei wurden mehrere Reusen nebeneinander zwischen Stangen geklemmt. Wollten die Frauen die vollen Reusen leeren, so

mussten sie aus den Kanus ins Wasser steigen, die Reusen aus dem Wasser heben und die Fische in die Kanus schütten. Während bei den latmul der Fischfang immer noch wichtig ist, haben sich deren nördlich gelegene Nachbarn, die Sawo, auf die Sago-Gewinnung spezialisiert. Daher sind die Sawo-Frauen nach wie vor enge Handelspartnerinnen der latmul-Frauen, denn auch für die latmul ist Sago – neben Fisch – das wichtigste Grundnahrungsmittel.



Während mittlerweile im Bereich des Fischfangs häufig moderne Angelgeräte eingesetzt werden, folgt die Sagogewinnung überwiegend tradierten Mustern: Dabei wird die Rinde vom Stamm der Sagopalme gelöst und das darunter liegende Mark mit Sagohämmern und Sagoklopfen zerkleinert. Diese fein ge-

klopfte Masse wird mit Wasser ausgewaschen und durch ein Sieb gedrückt, bis sich die Sagostärke löst. Diese Rohsago-Brühe wird in Rindenwannen aufgefangen. Wenn sich das Sagomehl gesetzt hat, wird das Wasser abgeleert, der Sago in Palmblätter gewickelt und über Feuer getrocknet. Auf diese Art kann der Sago mehrere Wochen gelagert und später als Brei oder Fladen zubereitet und verzehrt werden. Während bei den Sawo die Sagogewinnung allein Arbeit der Frauen ist, arbeiten bei den latmul Männer und Frauen zusammen. Dabei übernehmen die Männer das Fällen, Säubern und Öffnen der Sagopalme, sowie das Zerkleinern des Marks. Das Ausschwemmen der Sagostärke hingegen fällt in den Tätigkeitsbereich der Frauen.

Die Bedeutung der Sagopalme als Kulturpflanze am Mittleren Sepik war und ist immens. Dies zeigt sich auch in der Mythologie. Dort ist sie die Personifizierung des Ahnen und Kulturheros Moiem. Dieser steht als Kulturbringer mit der Einführung der Sagogewinnung, der Begründung von Tauschbeziehungen und der Einrichtung des Totenlandes in Verbindung. Auch spielt er in vielen Liebesliedern und Erzählungen über die Mann-Frau-Beziehung eine tragende Rolle. So wundert es nicht, dass die Sagopalme mit menschlichen Attributen versehen wird: Die Ver-

zweigungen des Blütenstandes werden als die Haare des „Sago-Menschen“, das Aufeinanderschlagen der Palmblätter als seine Sprache gedeutet.

Der Tauschhandel, auch derjenige zwischen Töpferware und Sago, liegt vollständig in den Händen der Frauen, die diese Güter größtenteils produzieren. Auf den Märkten herrscht eine feste Sitzordnung vor, die von den Müttern auf die Töchter weitergegeben wird. Jedoch wird der Tauschhandel insbesondere durch die Einführung der Geldwirtschaft in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend durch den Verkauf der Waren gegen Geld ersetzt. Aus den ehemals exklusiven traditionellen Tauschpartnerschaften bestimmter Dörfer sind offene Märkte geworden.

Im Gegensatz zu den Frauen, deren Rollen sich früher vorrangig über ökonomische Tätigkeiten definierten, waren die Männer hauptsächlich mit dem kulturellen Leben beschäftigt. In Versammlungs- und Kulthäusern, die in allen Gebieten Männerhäuser waren, fällten sie gemeinsam Entscheidungen, planten Jagd- und Kriegszüge sowie die Durchführung wichtiger Rituale. Ihnen oblag als Handwerkern zudem der Bau der Häuser, Kanus und die Fertigung von kunstvoll verzierten Objekten für die

Abbildung 3:
Siedlung am
Mittleren Sepik.
Palimbei, latmul.
Papua-Neuguinea.
Wissenschaftliches
Kulturarchiv, Institut
für Ethnologie.

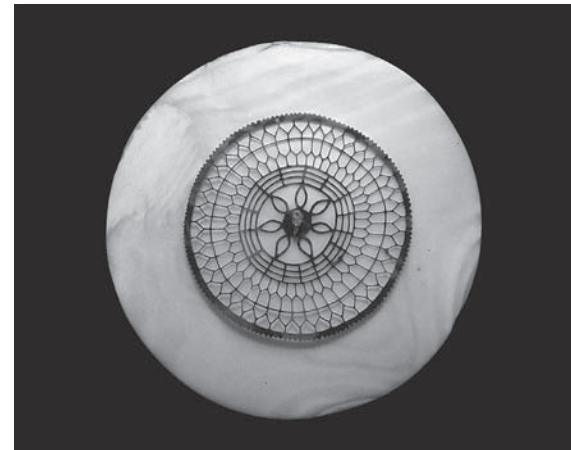
Jagd, den Krieg und für rituelle Anlässe. Bemalungen und Ritzornamente spiegelten dabei vorrangig Ahnendarstellungen und Motive aus der Mythologie wider.

Die Einbettung der Geschlechterrollen in die gesellschaftliche Ordnung fand auch bei der Praxis des „Sich-Schmückens“ ihren deutlich erkennbaren Ausdruck. Die Grenzen zwischen Schmuck und Kleidung waren oft fließend. Dies hing auch damit zusammen, dass einzelne alltägliche Kleidungsstücke zu Festen aufwändig und prächtig dekoriert wurden und ihnen somit auch eine schmückende Funktion zukam. Darüber hinaus besaßen die einzelnen Schmuckstücke in aller Regel mehrere verschiedene Funktionen. So unterstrich die Zurschaustellung von Schmuck auch den sozialen Status der TrägerIn und machte ihn für das ganze Dorf sichtbar (Heermann/Menter 1990: 9-43; Hauser-Schäublin 1988).

Die Materialien, aus denen Schmuck gefertigt wurde, stammten oft aus der nahen Umgebung. Allgemein wurden neben pflanzlichen Rohstoffen wie Blättern, Fasern, Rinde, Früchten und Blüten, tierische Produkte wie Federn, Schildpatt und vor allem Muscheln und Meeresschnecken verwendet. Gerade letztgenannte wurden aber in Tauschnetzwerken, die die Männer kontrollierten, über

weite Entfernungen von der Küste ins Landesinnere gehandelt. Ihr Wert stieg mit der Länge der zurückgelegten Strecke, wodurch das Prestige ihres Besitzers erhöht wurde (Bühler 1957).

Eine weitere Funktion von Schmuck konnte im Zusammenhang mit schützenden Eigenschaften stehen. Die Kriegs- bzw. Kampfschilde der latmul sollten beispielsweise deren Träger nicht nur konkret vor Verletzungen schützen, sondern sollten mit ihren schmuckvollen Ahnendarstel-



lungen den Feinden Furcht einflößen und die Träger der Schilder unter den Schutz der Ahnen stellen. Es fällt generell auf, dass das Tragen von Schmuck vorrangig Männersache war. Dies erklärt sich dadurch, dass die Män-

Abbildung 4:
Kapkap (Oz2532).
Muschelscheibe,
Schildpatt. Presti-
geschmuck der
Männer. Sepikgebiet.
Papua-Neuguinea.
Sammler: Bürgers,
1912/13.

ner – wie bereits angedeutet – den öffentlichen Bereich beanspruchten und nur dort die Zurschaustellung von Schmuck zwecks Status- und Prestigegewinn Sinn machte. Genauso verhielt es sich im zeremoniellen Bereich. Es waren die Männer, die für die Durchführung der Rituale zuständig waren und dafür Schmuck anlegten und spezielle Zeremonialgegenstände mit sich trugen. Eine der wenigen Ausnahmen bildete die Brauthaube (*ambusap*), die von der Braut bei der Heiratszeremonie getragen wurde. Dabei handelte es sich um eine aus Pflanzenfasern geflochtene Haube, mit Kauri-Schnecken besetzt, deren langes auf den Rücken hinabreichendes Flechtwerk in der Form eines kleinen Krokodilkopfs endete – ein Verweis auf den Schöpfungsmythos des Urkrokodils.

Ein charakteristisches Beispiel für den Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Schmuck sind Netztaschen. Sie werden noch heute auf traditionelle Weise von den Frauen in einer Schlingtechnik aus Pflanzenfasern hergestellt. Die Taschen unterscheiden sich in Form, Dekor, Größe und Feinheit voneinander, denn sie besitzen unterschiedliche Funktionen. So werden die großen Netztaschen, die dem Tragen von Lasten dienen, ausschließlich von Frauen verwendet. Der Tragriemen wird um



Abbildung 5:
Frauen beim Tragen
charakteristischer
Netztaschen.
Wissenschaftliches
Kulturarchiv, Institut
für Ethnologie.

die Stirn gelegt, so dass die Tasche auf dem Rücken liegen kann. Diese großen Taschen sind unentbehrlich im Alltag. In ihnen werden vornehmlich Feldfrüchte und außerdem Kleinkinder transportiert. Die kleinen Netztaschen werden hingegen auch von Männern (wie eine Handtasche), jedoch geschultert getragen. Sie dienen der Aufbewahrung von kleineren Geräten oder Genussmitteln wie Betel. Beiden Taschentypen ist gemein, dass sie zu festlichen Anlässen mit Materialien wie Muschel- und Schneckenscheiben teils aufwendig und prachtvoll geschmückt werden (Bühler 1957; Heermann/Menter 1990: 19f.; D'Alleva 1998: 45f.).

Nadja Badanowitz
Viviane Möller

Ahnenverehrung, Geisterwesen und Totenerinnerung

Die Darstellung und Thematisierung mythischer Wesen spielte im sozialen und religiösen Kontext Neuguineas sowie den östlich angrenzenden melanesischen Inselgruppen eine zentrale Rolle. So bildeten Mythen oft das geheime Wissen einer Gruppe und hatten ihren festen Platz im Ritualkalender. Den kultischen Auführungen mythischen Urzeitgeschehens lag die Vorstellung zugrunde, dass die Daseinswelt von mächtigen mythischen Geistwesen und Klangrüdern (Ahnengeistern) belebt war, die in vielfältigen Beziehungen zu den Lebenden standen und deren Existenz und beschützende Kraft man sich performativ in Maskentänzen und -auftritten versicherte. Ikographische Hinweise auf entsprechende mythische Motive finden sich noch heute bei zahlreichen Kultobjekten und in der Architektur wieder.

Am wichtigsten waren die Schöpfungsmythen, welche sich aufgrund ihrer enormen Komplexität und Vielschichtigkeit für ganz Neuguinea nicht verallgemeinern lassen. Dennoch ist es in einigen Gebieten Neuguineas möglich, gewisse Grundzüge zu erkennen, da die Entstehungsgeschichten oft viele Ähnlichkeiten aufweisen. Im Sepikgebiet basierte diese Gemeinsamkeit auf der Vorstellung, die

Erde sei durch ein Krokodil erschaffen worden, welches aus dem Wasser auftauchte und sein Maul öffnete, wodurch aus dem Oberkiefer der Himmel, aus dem Unterkiefer die Erde entstand. Auf seinem Rücken bildete sich zunächst das Land, gefolgt von Tieren, Pflanzen sowie den mythischen Vorfahren der Menschen. Die bildnerische Darstellung des Krokodils zeigt sich besonders als künst-



Abbildung 6:
Gesichtsmaske (zur
Besänftigung von
Geistern) (Oz1483).
Sepikmündungs-
gebiet, um 1910.
Papua-Neuguinea.

lerisches Attribut in den aus diesem Gebiet stammenden Kultobjekten, Booten, Musikinstrumenten und Gebrauchsgegenständen. Viele dieser Objekte fanden bei Festen, bei denen die Schöpfungsgeschichte rituell nachvollzogen wurde, ihre Verwendung. Zusätzlich gab es im Sepikgebiet jedoch auch mythologische Vorstellungen von einer Erd- oder Urmutter, die durch anthropomorphe Figuren ihre Verkörperung fanden (Stöhr 1987: 31-56).

Da in Neuguinea sowohl der Klan als auch die Siedlung als eine Gemeinschaft aus Lebenden und Toten galt, blieb der Verstorbene auch nach seinem Tod präsent. Daher konnten seine Eigenschaften über Lebzeiten hinaus für die Menschen von Nutzen sein. Man sprach den verstorbenen Ahnen magische Kräfte zu, die von den Nachfahren ebenso zur Abwehr von Unheil wie auch zur Bestrafung eines Vergehens genutzt werden konnten. Insbesondere durch die Aufbewahrung und Präparation des Schädels eines Verstorbenen erhoffte man sich, von der Kraft des Ahnen schöpfen zu können. Ein solcher Ahnenschädel diente als 'Brücke' zwischen der Welt der Lebenden und der der Toten.

Bei der Entnahme des Schädels wurde dieser nicht gewaltsam vom Leichnam getrennt, sondern man wartete, bis die

Verwesung weit genug voran geschritten war. Erst dann wurde der restliche Körper beigesetzt. Ahnenschädel im Gebiet des Mittleren Sepik – gelegentlich auch die Schädel von Opfern der Kopfjagd – wurden sorgfältig mit Ton übermodelliert, bemalt, mit menschlichem Haar versehen und mit aus Schneckengehäusen bestehenden Augen ausgestattet (Kelm 1996).

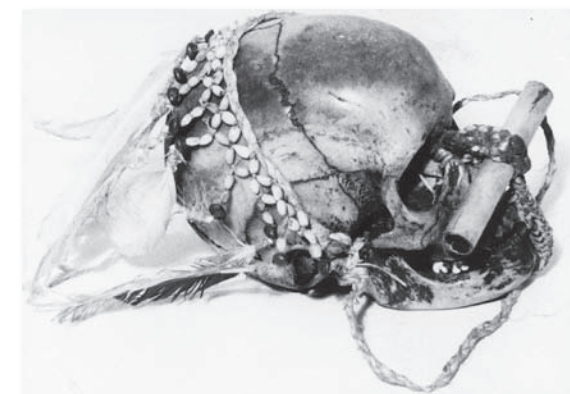


Abbildung 7:
Ahnenschädel
(wird auf der Brust
getragen) (Oz3415).
Asmatgebiet,
Südwest-Neuguinea.
Papua (Indonesien).
Erwerb: 1964.

Bei den Asmat in Südwest-Neuguinea (heute: Papua, Indonesien) dienen Schädel vor allem der Fruchtbarkeit. So wurde der erbeutete Schädel eines Kopfjagddopfers gesäubert und mit Schneckengehäusen, Muscheln und Federn geschmückt. Er diente dem Besitzer als 'Kraftquelle' für sein weiteres Leben. Schädel von Ahnen hatten dort dieselbe Funktion: Sie blieben im persönlichen Besitz der Nachfahren des Verstorbenen

Abbildung 8:
Kopfbank im
„TamiStil“ (Oz939),
Huon Golfregion,
Papua-Neuguinea.
Sammler: Gerstung
1890.



Abbildung 9:
Mann mit Kopfbank,
Huon-Halbinsel,
Papua-Neuguinea.
Missionsarchiv Neu-
endeteisau.

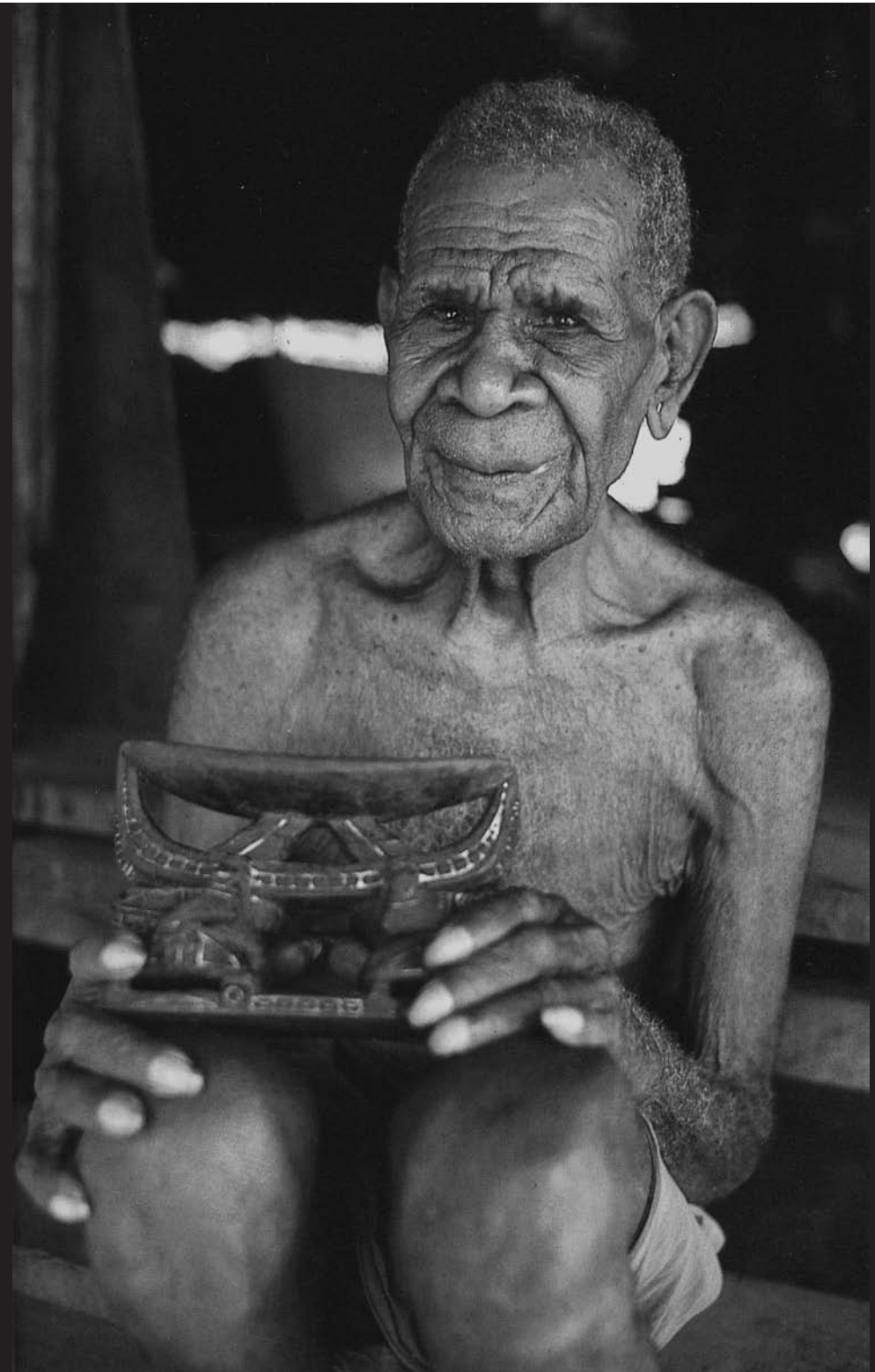


Abbildung 10:
tago-Maske
(Oz965). Tami-
Inseln. Papua-Neu-
guinea. Sammler:
Gerstung 1890.

und wurden in der Wohnhütte aufbewahrt. Ein solcher Schädel war weniger eine Reliquie, die nicht berührt werden durfte, sondern galt eher als ein Alltagsgegenstand. So wurde er beispielsweise beim Schlafen als Kopfstütze verwendet oder als Schmuckstück am Körper getragen (Helfrich 1996: 165f.).

Zu den religiösen Vorstellungen gehörte früher der Glaube an übernatürliche Geistwesen. Die Menschen führten fast alle schädlichen Begebenheiten auf die Bosheit von Geistwesen zurück, weshalb sie eine große Vielfalt von rituellen Techniken entwickelt hatten, um die Geister zu besänftigen, wohl gesonnen zu stimmen oder um sie zu vertreiben. Die Geistwesen und die Geister der Toten waren sozial und rituell von großer Bedeutung für die Kultur (Whitehouse 1995: 91). Sie lebten mit den Menschen, sie waren allgegenwärtig und konnten die Gesicke der Menschen beeinflussen.



Geister waren ein Teil der realen Alltagswelt. Wenn sie sich gegenüber dem Menschen manifestierten, so taten sie dies als Vögel oder als Tiere, die durch seltsames Verhalten auffielen (Fischer 1994: 121f.).

Dies wurde zumeist als schlechtes Omen wahrgenommen. Als Bäume oder Sträucher konnten sie denen, die Früchte von ihnen gegessen oder die sie gefällt hatten, Krankheit und Unglück bringen. Sie waren zudem in der Lage, die Körper der Lebenden zu besetzen, ihre Seele zu stehlen oder Umweltkatastrophen hervorzurufen. Das Verhalten von Geistern unterschied sich stark von dem der Menschen. Ob sie während eines Rituals erschienen oder ob sie durch ein Ritual besänftigt oder fort getrieben werden konnten, war nie vorhersehbar. Genauso unklar war

es, wann und wo sie erscheinen würden. Schutz vor ihnen bot zumeist nur das Dorf (Whitehouse 1995: 91).

Im Zusammenhang mit dem Geisterglauben standen im Küstengebiet der Tami so genannte *tago*-Masken. Sie repräsentierten im gleichnamigen Ritual die Gründer der Klane. Das *tago*-Ritual wurde alle zehn bis zwölf Jahre durchgeführt (Menter 2003: 198). Für die Zeitspanne des Festes - bis zu einem Jahr - war die Austragung von Konflikten verboten und Kokosnüsse durften nicht verzehrt werden (Hastings 2003: 347). Die Ahnengeister waren in Erdlöchern beheimatet bzw. gelangten von ihrem Aufenthaltsort jenseits des Meeres zum Dorf. Im Kollektiv repräsentierten sie *balum*, einen Geist, der einerseits für alle positiven Eigenschaften von Geistern stand, andererseits aber auch für Flutkatastrophen verantwortlich war. Ihr Auftritt erschreckte die noch nicht geweihten Jungen, da diesen das Geheimnis der Maskentänze nicht bekannt war.

Einen weiteren Komplex ritueller Verehrung von Verstorbenen bilden die *Malanggan*-Feiern zur Totenerinnerung auf Neuirland. Durch diese Feiern, die auch heute noch durchgeführt werden, sollen die Lebenden von der Seele des Verstorbenen befreit werden, indem die Seele im zeremoniellen Rahmen der Welt der Toten übergeben wird. Dieser Ritualkomplex wird mehrere Jahre nach dem Tod durchgeführt und besteht aus ver-

schiedenen kleineren Feiern und einem abschließendem Hauptfest, dessen Höhepunkt die Zurschaustellung von Holzschnitzwerken ist. Der Begriff *malanggan* umfasst die für das Totengedenken hergestellten Kunstwerke sowie auch die Feiern selbst. Die eigens für das Fest gefertigten Ensembles von Standfiguren, Bildsäulen, Bildfriesen und Masken erinnern an die Verstorbenen und deren Klanzugehörigkeit, verkörpern zudem aber auch Schutzgeister und mythische (Urzeit-)Wesen. Die Feste stärken das Zusammengehörigkeitsgefühl eines Dorfes und das Prestige desjenigen Klans, der die aufwändigen Feierlichkeiten ausrichtet. Die *Malanggane* stehen oder hängen während des Festes in einem Pavillon. Nach dem Fest verlieren sie ihre Bedeutung. Sie werden dem Zerfall überlassen oder verbrannt. Seit der Kolonialzeit ab den 1880er Jahren werden sie auch an Europäer verkauft (Stöhr 1987: 153-187).

Ein dominierender Maskentyp der *Malanggan*-Feste waren früher die *tatanua*-Tanzmasken. Entsprechend ihrer Form symbolisierten sie eine typische männliche bzw. weibliche Trauerfrisur. Im Unterschied zu anderen *Malanggan*-Objekten wurden diese Masken nach dem Fest nicht zerstört. Zusammen mit einem Gewand aus Bast und Blättern wurden

Abbildung 11:
tatanua-Maske
(Oz814). Neuirland,
Papua-Neuguinea.
Godeffroy 1886.

die *tatanua*-Masken als Tanzgewand getragen (Menter 2003: 213).

Die Tänzer lebten vor einem Auftritt mehrere Wochen zusammen im Haus des Veranstalters, um gemeinsam zu üben und sich unter den Schutz spiritueller Wesen zu begeben. Mit den Tänzen, die von Gesängen begleitet wurden, beschworen die Männer schließlich das Dorf als Quelle für Vitalität und männlicher Stärke.

Heutzutage gehört die Mehrheit der Bevölkerung von Papua-Neuguinea christlichen Konfessionen an. Die Verehrung der Ahnen, die Totenerinnerung und der Glaube an Geister sowie der Umgang mit magischen Praktiken haben teilweise zu synkretistischen Formen der Religionsausübung geführt.

Maximilian Bochenek
Davida Beatrice Fernandez
Marius Kowalak
Julia Rohlf
Carsten Warnke
Franziska Weidle



Männerhäuser: Zentren sozialen und religiösen Lebens

Imposante Bauwerke bildeten in Neuguinea und anderen Teilen Melanesiens den sakralen Mittelpunkt des sozialen und religiösen Lebens. Sie dienten als Kulthäuser, in denen die Welt der Verstorbenen und der Lebenden aufeinandertraf. Hier wurden Riten vollzogen, die den Kontakt zu den Ahnen gewährleisteten. In den Siedlungen des Mittleren Sepik, wo die Dorfgemeinschaften aus zwei großen Sozialverbänden bestanden, verfügten die beiden Dorfhälften jeweils über ein eigenes Kulthaus. Da der Zugang zu solchen Häusern ausschließlich Männern erlaubt war, kann in dieser Region von „Männerhäusern“ gesprochen werden. In ihnen wurden Versammlungen und Feste veranstaltet, und die Männer verbrachten hier den Großteil ihrer Zeit. Hier wurden auch die rituellen Streitgespräche abgehalten, die über mehrere Tage andauern konnten und der Klärung mythologischer und sozialer Zugehörigkeiten dienten. Weiterhin wurden politische Angelegenheiten bezüglich des Dorfes diskutiert und Rituale vorbereitet und abgehalten (Kelm 1996: 14f.).

Eines der wichtigsten Rituale war die Initiation der Jungen. Sie markierte den Übergang von der Kindheit zum Erwach-

sensein. Die beiden Dorfhälften bildeten dabei die organisatorische Basis der Initiation: Männer der einen Hälfte initiierten die Jungen der anderen. Zur Initiation gehörte eine Narben-Tatauierung (Skarifizierung) des Rückens und der Brust. Die Narben, die den Initianden durch die Tatauierung zugefügt wurden, symbolisierten den „Biss des Krokodils“. Während der viele Wochen andauernden Ritualzeit spielten Musikinstrumente – Geisterstimmen – eine wichtige Rolle. Dabei handelte es sich vor allem um Schwirrhölzer, Flöten und Trommeln. Auf Schlitztrommeln, die im sozialen und politischen Leben als Signalinstrumente bzw. als Kommunikationsmittel dienten, spielte man einen „Krokodils-Rhythmus“, der von Tänzen begleitet wurde. Der Tanzplatz repräsentierte dabei den Sepik-Fluss, aus dem das Urzeitkrokodil auftauchte, um die Initianden zuerst zu „verschlingen“ und um sie später als Erwachsene wieder „auferstehen“ zu lassen.

Die Jungen wurden zudem von den älteren Männern in mythische Geheimnisse, religiöse Zusammenhänge und besondere Fertigkeiten eingeweiht. Dazu gehörte vor allem das Anfertigen sakraler Objekte, wie zum Beispiel der Schwirrhölzer, Flöten und Trommeln.

Nach dem Ritual mussten sich die Initiierten eine Zeit lang an gewisse Verhaltensregeln halten: Sie durften zum Beispiel

keinen Kontakt zu den weiblichen Dorfbewohnern haben oder Speisen berühren. Sie wurden von den Männern mit großen Mengen von Speisen versorgt, damit sie eine kräftige und eindrucksvolle Gestalt erlangten. Von dieser Zeit an durften die nun für erwachsen befundenen und in rituellen Dingen kundigen Männer an den Versammlungen und Festen im Männerhaus teilnehmen (Olig 2006: 129-135).

Die rechteckigen Männerhäuser überragten eindrucksvoll die Wohnhäuser

und zeichneten sich durch ihre Satteldächer sowie durch die zwei hohen, spitz zulaufenden Giebelfronten aus. Diese waren mit einer Giebelmaske und einem an der höchsten Spitze befestigten tönernen oder hölzernen Giebelaufsatz in Form eines Vogels in Verbindung mit einer Frauen- oder Männergestalt geschmückt.

Die Männerhäuser waren längs in zwei Hälften aufgeteilt, entsprechend der sozialen Aufteilung in zwei Dorfhälften und den Klänen, die diesen zugeordnet waren. Der eine Klan wurde *Nyame* (Mutter) genannt und wurde mit allem, was dunkel ist, assoziiert (dem Meer, der Nacht, den Sümpfen und der Farbe Schwarz). Der andere Clan hieß *Nyau* (Sonne) und in seiner Verbindung stand alles hell Erscheinende, wie der Tag, das Feuer, die Berge, der Himmel und die Farbe Rot. Dieser Dualismus reflektierte also ebenso die innere Aufteilung des Hauses wie auch die soziale Organisation des Dorfes (Olig 2006: 107).

Die Eingänge des Männerhauses befanden sich entweder an den Schmalseiten unterhalb der weiblichen Giebelfiguren oder in der Mitte der Längsseiten. Auf einige Hauspfosten wurden Tiere sowie Ornamente geschnitzt, welche bestimmte Ahnen beziehungsweise Urzeitwesen repräsentierten. Im unteren Stockwerk des Männerhauses befanden

sich im Mittelgang die Feuerstellen der Klane sowie neben den entsprechenden klaneigenen Pfosten deren Bänke, Sitzhocker und Stühle. Eine Leiter führte zum oberen Stockwerk, in welchem die Kultgegenstände wie Schlitztrommeln, Sanduhrtrommeln, Flöten und andere Blasinstrumente, Schwirrhölzer, Masken und Maskengewänder sowie Tanz- und Kultbretter mit stilisierten Darstellungen von Ahnengeistern aufbewahrt wurden. Außerdem befanden sich hier die großen „Schädelhalter“. Dabei handelte es sich um Holzgestelle mit bemalten Palmblattscheiden, auf deren oberen Rand menschliche Schädel aufgesteckt wurden, die von verstorbenen Klanangehörigen oder von auf der rituellen Kopffjagd getöteten Opfern stammten. Als besonders heilig galten die im Männerhaus aufbewahrten anthropomorph gearbeiteten Rednerpulte, die auch „Figurenstühle“ genannt werden. Sie dienten als Rednerpulte bei Streitgesprächen und Initiationsriten. Die Sprecher legten Palmblatt-Zweige auf die Sitzfläche solcher Hocker, um damit jeder Aussage ihrer Rede einen größereren Nachdruck zu verleihen (Menter 2003: 186).

Weiterhin gab es auch Gegenstände, die ebenso alltägliche wie auch sakrale Funktionen hatten. Dazu zählten Aufhängen. Sie dienten primär zur Aufbewahrung von Nahrungsmitteln und an-

deren wichtigen Gegenständen, hatten allerdings auch, vor allem die reich beschnitzten, kultische Bedeutung. Sie waren in der Regel mit Klanmotiven, wie z.B. Krokodilen und Vögeln, vor allem aber mit Ahnendarstellungen geschmückt.

Die Menschen Neuguineas orientierten sich an mythologischen Urzeitvorstellungen und an der Allgegenwärtigkeit von Ahnen und Geistern. Verstärkt durch re-



Abbildung 13: Die Novizen mit Narben-Tatauierungen auf dem Rücken befinden sich in der Seklusion des oberen Stockwerks des Männerhauses von Kanganaman, 1979.

ligiöse Praktiken und Symbole entsprach diese Weltordnung einem Lebensmuster, welches das gesamte menschliche Dasein bestimmte. Neue und bedrohlich wirkende Einflüsse versuchte man über die Mythen und das Anrufen der Ahnen zu bannen. So wurde auch das Christentum in die Mythenwelt einbezogen. Heute sind

Abbildung 12: Männerhaus von Kanganaman, Mittlerer Sepik, latmul. Papua-Neuguinea, 1979.



vielerorts christliche Vorstellungen, vor allem der katholischen Kirche sowie der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten, mit indigenen Glaubensvorstellungen verschmolzen (Jebens 1995: 205f.). Trotz der Christianisierung, Kolonialisierung und Abwanderung insbesondere junger Männer in die Städte, stellt das Männerhaus bis in die heutige Zeit in Neuguinea einen bedeutenden kulturellen Mittelpunkt dar und dient weiterhin als Zentrum vieler Dörfer.

Jasmin Günther
Britta Halter
Anna Retting
Bero von Fricks
Ina Wehr

Abbildung 14:
Parlamentsgebäude,
dem traditionellen
Stil von Männerhäu-
sern nachempfunden.
Port Moresby,
Papua-Neuguinea,
2003.



Musikinstrumente

Rituale prägten in Neuguinea religiöse Anlässe wie auch Veranstaltungen und Feste mit eher sozialer oder politischer Ausrichtung wie Heiraten oder Friedensschlüsse. Viele Rituale der Ethnien im Sepik-Gebiet drehten sich um Gesundheit und Fruchtbarkeit. In Initiationsritualen wurden aus den Knaben durch Narben-Tatauierungen rituell erwachsene Personen gemacht. Solche Initiationen finden heute noch statt. Die Initiationsmuster auf der Haut sind zu kulturellen Markern im Vielvölkerstaat Papua-Neuguinea geworden. In anderen Zeremonien, wie den in ganz Neuguinea verbreiteten *Singsing*, werden Beziehungen zwischen verschiedenen Ethnien durch freundschaftlichen Wettstreit in Tanz, Musik und Trommelspiel bekräftigt.

Die am weitesten verbreiteten Musikinstrumente waren Trommeln (*kundu*) mit ihrer für Neuguinea typischen Sanduhrform. Im Unterschied zu den großen Schlitzgongs, die als Signaltrommeln dienten und mit denen religiöse Feierlichkeiten rhythmisch begleitet wurden, besaßen diese Trommeln keine ausschließlich sakrale Bedeutung. Man fertigte sie zumeist aus einem einzigen Stück Holz, das in aufwändiger Arbeit erst langsam getrocknet und dann gleichzeitig von innen und außen ausgeschabt, manch-

mal auch ausgebrannt wurde. Die fertige Trommel bespannte man dann vornehmlich mit Waranhaut, auf die kleine Kügelchen aus heißem Wachs geklebt wurden, um den Klang der Trommel zu stimmen. In Neuguinea gab es eine Vielzahl unterschiedlicher Herstellungs- und Verzierungsstile; einer von ihnen ist der so genannte Tami-Stil (Tami-Inseln in Nordost-Neuguinea), der detaillierte und symbolische Darstellungen von Ahnengeistern aufweist. Derartige Verzierungen finden sich aber mittlerweile aufgrund von Handel und kulturellem Austausch in der gesamten Region der benachbarten Huon-Halbinsel. Oft wurden die reliefartigen Schnitzereien mit Kalk ausgerieben, um die Motive deutlicher hervortreten zu lassen.

Viele der Zeremonien fanden im Männerhaus statt. Zur Ausstattung eines solchen Hauses gehörten neben den bereits genannten Kultgegenständen auch so genannte Geisterflöten. In einem Geisterhaus wurden zwischen 10 und 20 solcher Flöten aufbewahrt. Dabei unterschied man männliche und weibliche Flöten, die jeweils paarweise aufbewahrt und gespielt wurden. Die Stimmen der Flöten waren die Stimmen eines weiblichen und eines männlichen Geistes. Die männlichen Flöten waren mit aus gesplissenem Rotang gefertigten Ringen gespickt, an denen Federn des Kasuar-Vogels ange-

Abbildung 15:
Sanduhrtrommel
(Oz966). Sepikge-
biet, Papua-Neu-
guinea. Sammler:
Gerstung 1890.

bracht wurden. Die weiblichen Flöten waren bemalt, besaßen aber keine weiteren Verzierungen. Die Flöten durften ebenso wie die Schlitztrommeln nur von älteren Männern oder von den Jugendlichen gespielt werden, die bereits initiiert waren. Es gab verschiedenste Anlässe, weshalb die Flöten gespielt bzw. weshalb die Geister gerufen wurden: Man sagte dann, die Geister hätten Hunger, besonders nach Fleisch. Insbesondere wenn ein Geisterfest der Männer vorbereitet wurde oder die Initiation der Jugendlichen stattfand, waren die Geister zu hören. In Todesfällen beispielsweise klagten und weinten die Geister aus Trauer, und bei heftigem Streit im Dorf oder in einem einzelnen Haushalt ermahnte ihre zornige Stimme die Gemeinschaft zu friedlichen Verhalten. Mit gemeinsamen Festmählern wurden Menschen und Geister miteinander vereint und versöhnt (Gerstner 1952: 804-806). Auch bei Ehestreitigkeiten traten die Geisterflöten in Erscheinung, wie folgende Anekdote aus dem Dorf Orindagon am



östlichen Sepik aus dem Jahr 1948 veranschaulicht: Die Frau Rauriragoa hatte öffentlich schlecht über ihren Mann Mandeare gesprochen. Der erzürnte Mann lief ins Dorf Saure, wo sein Mutterbruder lebte, und rief: „Bringt eure Geister nach Orindagon!“ In der folgenden Nacht wurden die Geisterflöten im Dorf Saure gespielt, und die Männer sangen zum Schlag der Trommeln. Beim ersten Morgenrauschen brachen sie auf nach Orindagon, und bliesen die Geisterflöten dort unerwartet am Rande des Dorfes. Die Frauen und Kinder von Orindagon verschwanden sofort in den Busch. Dann zogen die Geister, symbolisiert durch den Klang der Flöten, ins Geisterhaus von Orindagon. Ein bestimmtes Signalzeichen auf der großen Trommel rief die Frauen und Kinder zurück ins Dorf, während die Geister im Geisterhaus unentwegt weiter riefen. Die Frauen begannen, für die Geister Essen zu bereiten: Sagobrei mit viel Fleisch, Tabak und Betelnüssen wurden ins Geisterhaus gebracht, um die Geister, die über die schlechte Rede der Frau Rauriragoa er-

zürnt waren, zu besänftigen. Nachdem sich die Geister an den angebotenen Gaben satt gegessen hatten, verklang ihr Rufen, und die Männer trugen die Geisterflöten heimlich wieder nach Saure zurück (Gerstner 1952: 804-812). Frauen und Mädchen war es streng verboten, in die Nähe des Geisterhauses zu kommen. Keine weibliche Person durfte einen Mann berühren, der sich im Geisterhaus aktiv an kultischen Handlungen beteiligt hatte, bevor er nicht „kalt“ geworden war. „Erkalten“ war der in Nordost-Neuguinea allgemein gebräuchliche Ausdruck für den Vorgang des Unwirksam-Werdens von zauberischen oder anderen geheimnisvollen Kräften, die ebenso Menschen wie auch Dingen innewohnen konnten. Ein Mann, der also im Geisterhaus tätig gewesen war, wurde wieder „kalt“, indem man ihn mit dem Blättersaft des Betelnusspfeffers bespuckte (Gerstner 1952: 807f.).

Ein vor allem im religiösen Ritus eingesetztes Musikinstrument war die Quertrompete. Die Göttinger Sammlung besitzt eine solche Trompete. Sie stammt von den latmul am Sepik. Diese Trompete wurde ursprünglich im Obergeschoss eines Kulthauses aufbewahrt, was auf ihren rituellen Bezug schließen lässt. Das Schlangensymbol, mit dem sie verziert ist, steht einerseits symbolisch

für Lebenskraft, den Schöpfer bzw. Kultur- und Heilsbringer oder auch die Ahnen. Andererseits galt die Schlange aber auch als Ungeheuer. Diese Ambivalenz verdeutlicht, wie komplex die symbolischen Bedeutungen der auf mythische Gestalten zurückbezogenen Ornamente sein können. Der Klang der Trompete



Abbildung 16:
Paarweises Blasen
der langen Bam-
busflöten anlässlich
der Bauarbeiten
(Schneiden von
Palmwedeln für die
Dachbedeckung)
für das Haus des
Dorfchefs. Mittlerer
Sepik, latmul. Dorf
Kararau. Papua-
Neuguinea, 1973.

war die Stimme eines durch das Schlangensymbol symbolisierten tier- oder menschengestaltigen Ahnen, der Kriegszüge als Schützer und Rächer begleitete. Insofern diente sie auch als Signalinstrument: Mit dem lauten Erschallen der Trompete wurde der Sieg bei einem Feldzug oder

Überfall verkündet. Auch beim ersten Kopfjagdruf, an welchem die jugendlichen Initianden teilnahmen wurde die Quertrompete mitgeführt. Mit ihr wurde der Erfolg des Kriegszuges signalisiert. Bei den anschließenden Siegesfesten, in denen die Tapferkeit des Dorfes in Tänzen gefeiert wurde, diente der Klang der Trompete zur zusätzlichen Bekräftigung des Sieges (Schlesier 1959).

In enger Verbindung mit der Durchführung von Feierlichkeiten und den verbundenen Tänzen und Musikdarbietungen stand immer auch die Einnahme von Genussmitteln. Dabei besitzt das Kauen der Nuss der Betelpalme *Areca catechu* bis heute eine zentrale Bedeutung. Es gehört in Melanesien zwar zu den am weitesten verbreiteten alltäglichen Genussmitteln generell, spielt aber während zeremonieller Anlässe ebenso für Erwachsene beiderlei Geschlechts wie auch für Kinder eine besondere Rolle. Auch vor Friedensverhandlungen war Betel in früheren Zeiten von großer Bedeutung, denn der gemeinsame Betelgenuss der gegnerischen Parteien galt als erstes, allgemeines Friedenszeichen und bildete den Auftakt zur Aushandlung eines Friedens. Der Genuss des Betels geschieht entweder indem die Nuss zusammen mit Betelpfeffer und Kalk gekaut wird oder er wird mit gebranntem Kalk in einem

Mörser zerstoßen und dann mit einem Kalkspatel direkt in den Mund befördert. Der Kalk wird in Bambusbehältern oder Flaschenkürbissen aufbewahrt. Diese sind zum Teil sehr reich verziert, was den Schmuckcharakter und Prestigewert dieser vor allem im Tiefland Neuguineas vorkommenden Behältnisse verdeutlicht.

Hauke Bodusch
Jan Kaluza
Marcel Moneke
Hermann Schulz

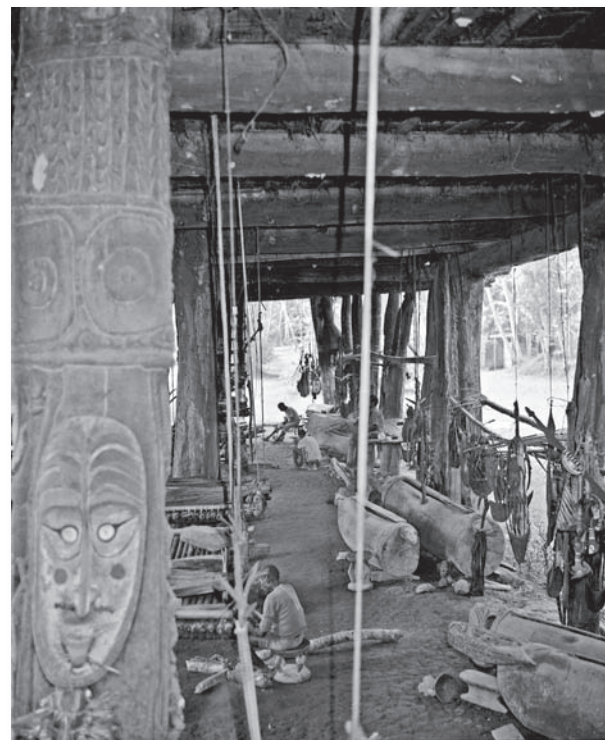


Abbildung 17:
Blick ins ebenerdi-
ge Geschoss des
Männerhauses von
Kanganaman, wo
Schlitztrommeln
paarweise aufgestellt
sind. Mittlerer Sepik,
Iatmul. Papua-Neu-
guinea, 1979.

Verwendete Literatur

(Die nachfolgenden Quellen wurden nicht allein für diesen Leitfadens, sondern im Rahmen des gesamten Ausstellungsprojektes konsultiert)

Bühler, Alfred
1957 Schmuck aus Muschel- und Schnecken-
schalen in Neuguinea. In:
Kosmos Jhg. 53, Heft 5: S. 231-237.

Ferro, Katarina/ Wolfsberger, Margit
(Hrsg.)
2003 Gender and Power in the Pacific.
Women's Strategies in a World of Change.
Münster: Lit-Verlag. S. 9-19.

D'Alleva, Anne
1998 Arts of the Pacific Islands. New
York: Harry N. Abrams. S. 31-59.

Castro de, Inés/ Lembke, Katja/ Menter,
Ulrich (Hrsg.)
2008 Paradiese der Südsee. Mythos
und Wirklichkeit. Katalog zur Sonder-
ausstellung im Roemer- und Pelizaeus-
Museum Hildesheim 11. Oktober 2008
bis 7. Juni 2009. Mainz: von Zabern.

Finsch, Otto
1914 Südseearbeiten. Abhandlungen
des Hamburgischen Kolonialinstituts.
Bd. XIV. Hamburg: L. Friederichsen &
Co.

Fischer, Hans
1994 Geister und Menschen. Mythen,
Märchen und neue Geschichten. Berlin:
Reimer.

Gardi, Rene
1958 Sepik: Land der sterbenden
Geister. Bilddokumente aus Neuguinea.
Bern et al.: Alfred Scherz Verlag.

Gerstner, Andreas
1952 Der Geisterglaube in Nordost-
Neuguinea. In: Anthropos 1952, 47:
795-821.

Gunn, Michael/ Peltier, Philippe (Hrsg.)
2007 Neuirland. Kunst der Südsee.
Paris: Musee du quai Branly.

Gustafsson, Berit
2003 „In Papua New Guinea We Ne-
ver Talk About Gender“. In: Gender and
Power in the Pacific. Women's Strategies
in a World of Change. In: Ferro, Katarina/
Wolfsberger, Margit (Hrsg.), Münster
et al.: Lit-Verlag. S. 21-44.

Hastings, James/ Selbie, John A. (Hrsg.)
2003 Encyclopedia of Religion and
Ethics. Whitefish: Ressinger Publishing.

Hauser-Schäublin, Brigitta
1977 Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea. Basler Beiträge zur Ethnologie, Bd. 18. Basel: Ethnologisches Seminar und Museum für Völkerkunde.

Hauser-Schäublin, Brigitta (Redaktion)
1988 Kleidung und Schmuck. Schriftenreihe Mensch, Kultur, Umwelt Bd. 3. Basel et al.: Birkhäuser. S. 5-14.

Hauser-Schäublin, Brigitta
1989 Kulthäuser in Nordneuguinea. Teil I: Architektur, Funktion und Symbolik des Kulthauses bei den Abelam. Teil II: Vergleichende Studien der Kulthäuser im Sepik-Gebiet und an der Nordküste. Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, Bd. 43, Monographien, Bd. 7, Berlin: Akademie-Verlag.

Healey, Christopher J.
1990 Maring hunters and traders: production and exchange in the Papua New Guinea highlands. Berkeley, Calif. et al.: University of California Press.

Heermann, Ingrid
2008 Muschel- und Schneckengeld in Melanesien. In: Castro de, Inés/ Lembke, Katja/ Menter, Ulrich (Hrsg.)

Paradiese der Südsee. Mythos und Wirklichkeit. Katalog zur Sonderausstellung im Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim 11. Oktober 2008 bis 7. Juni 2009. . Mainz: von Zabern. S. 102-105

Heermann, Ingrid/ Menter, Ulrich
1990 Schmuck der Südsee: Ornament und Symbol. Katalog zur Ausstellung Schmuck der Südsee-Ornament und Symbol 1990-1991 im Linden Museum Stuttgart. München: Prestel.

Helfrich, Klaus (Hrsg.)
1996 Asmat. Mythos und Kunst im Leben mit den Ahnen. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin.

Hooper, Steven
2006 Pacific Encounters. Art & Divinity in Polynesia 1760-1860. London: British Museum Press.

Jebens, Holger
1995 Wege zum Himmel: Katholiken, Siebenten-Tags-Adventisten und der Einfluss der traditionellen Religion in Pairudu, Southern Hihglands Province, Papua New Guinea. Bd. 86. Bonn: Mundus-Reihe Ethnologie.

Kaeppeler, Adrienne L./ Kaufmann, Christian/ Newton, Douglas
1994 Ozeanien. Kunst und Kultur. Freiburg im Breisgau et al.: Herder.

Kaufmann, Christian
1988 Bekleidete Nackte in der Südsee. Zu einem europäischen Vorurteil. In: Kleidung und Schmuck. Schriftenreihe Mensch, Kultur, Umwelt Bd. 3.. Hauser-Schäublin, Brigitta (Redaktion), Basel u.a.: Birkhäuser. S. 31-40.

Kelm, Heinz
1996 Kunst vom Sepik I und II. Berlin: Museum für Völkerkunde Berlin (Selbstverlag).

Kempf, Wolfgang
2008 Neuguinea: Lokale Kulturen - Globale Einbindung. In: Castro de, Inés/ Lembke, Katja/ Menter, Ulrich (Hrsg.)Paradiese der Südsee. Mythos und Wirklichkeit. Katalog zur Sonderausstellung im Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim 11. Oktober 2008 bis 7. Juni 2009. . Mainz: von Zabern. S. 70-79.

Koch, Gerd
1976 Südsee. Führer durch die Ausstellung der Abteilung Südsee. Berlin. Museum für Völkerkunde Berlin (Selbstverlag).

Kreisel, Werner
1991 Die Pazifische Inselwelt. In: Wissenschaftliche Länderkunden. Bd. 38. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lutkehaus, Nancy (Hrsg.)
1990 Sepik Heritage: Tradition and Change in Papua New Guinea. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.

Menter, Ulrich
2003 Ozeanien. Kult und Visionen. Verborgene Schätze aus deutschen Völkerkundemuseen. Herausgegeben von Rainer Springhorn. München et al.: Prestel.

Nevermann, Hans
1933 St. Matthias-Gruppe. In: Thilenius, G. (Hrsg.): Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910. Hamburgische wissenschaftliche Stiftung und Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft. Bd. 2. Hamburg: Friederichsen, De Gruyter & Co.

Nevermann, Hans
1934 Admiralitäts-Inseln. In: Thilenius, G. (Hrsg.): Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910. Hamburgische wissenschaftliche Stiftung und Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft.

Bd. 3. Hamburg: Friederichsen, De Gruyter & Co.

Olig, Silke

2006 Zeichen am Sepik: die Neuguinea-Sammlung des Seeoffiziers Joseph Hartl von 1912 und 1913 im Staatlichen Museum für Völkerkunde München. Hochschulschrift: München. Univ., Diss.

Raabe, Eva Ch. (Hrsg.)

2008 Reisen und Entdecken. Vom Sepik an den Main – Hintergründe einer Ausstellung. Museum der Weltkulturen Frankfurt am Main.

Reche, Otto

1913 Der Kaiserin-Augusta-Fluss. In: Thilenius, G. (Hrsg.): Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910. Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung. Bd. 1. Hamburg: L. Friederichsen & Co.

Reche, Otto

1954 Nova Britannia. Teilbd. 1. In: Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910. Bd. 4. Hamburg: Druck Ludwig Appel.

Reithofer, Johann

2006 The Python spirit and the cross: Becoming Christian in a highland community of Papua New Guinea. Göttinger Studien zur Ethnologie 16, Berlin: LIT.

Schindlbeck, Markus (Hrsg.)

1993 Von Kokos zu Plastik. Südseekulturen im Wandel. Berlin: Reimer.

Schindlbeck, Markus (Hrsg.)

2007 Expeditionen in die Südsee. Begleitbuch zur Ausstellung und Geschichte der Südsee-Sammlung des Ethnologischen Museums. Berlin: Reimer.

Schlesier, Erhard

1959 Die Quertrompeten am Mittleren Sepik, Neuguinea. Berlin: Reimer.

Stanek, Milan

1982 Geschichten der Kopffäger: Mythos und Kultur der latmul auf Papua-Neuguinea. Köln, Diederichs.

Stöhr, Waldemar

1987 Kunst und Kultur aus der Südsee: Sammlung Clausmeyer Melanesien. Köln, Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Köln.

Strathern, Andrew et al.

2002 Oceania. An Introduction to the Cultures and Identities of Pacific Islanders. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.

Swadling, Pamela

1996 Plumes from Paradise: Trade Cycles in Outer Southeast Asia and Their

Impact on New Guinea and Nearby Islands until 1920. Coorparoo : Papua New Guinea National Museum.

Tiesler, Frank

2000 Die Kunst Neuguineas. Jubiläums-Ausstellung 125 Jahre Museum für Völkerkunde Dresden.

Vatnabar, Margaret G.

2003 Gender and Development in Papua New Guinea. In: Kavanamur, David/ Yala, Charles/ Clements, Quinton (Hrsg.): Building an Nation in Papua New Guinea. Views of the post-independence generation. Canberra: Pandanus Books. S. 269-282.

Wagner, Herwig/ Fugmann, Gernot/ Janssen, Hermann (Hrsg.)

1989 Papua-Neuguinea. Gesellschaft und Kirche: ein ökumenisches Handbuch. Neuendettelsau et al.: Freimund-Verlag et al.

Whitehouse, Harvey

1995 Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea. Oxford: Clarendon Press.

Wiesner, Pauline Wilson/ Akil Tumu

1998 Historical vines: Enga networks of exchange, ritual, and warfare in Papua New Guinea. Washington, DC et al.: Smithsonian Institution Press.



Die HerausgeberInnen danken der Dr. Walther Liebehenz-Stiftung
und der Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde e.V. (GGV)
für ihre Unterstützung