

Weltansicht: Beiträge einer Feldforschung in Westneuguinea
von
Volker Heeschen

Volker Heeschen
Institut für Ethnologie
Ludwig-Maximilians-Universität
Oettingenstr. 67
D-80538 München
E-Mail: vheeschen@t-online.de

Weltansicht: Beiträge einer Feldforschung in Westneuguinea¹

von
Volker Heeschen

Summary

This contribution attempts at showing the relationship between research on Humboldt and his view of linguistic relativity on the one hand, and fieldwork among the speakers of the Eipo and Yalenang language in West New Guinea on the other. Examples of correlations and disharmonies between language and worldview are taken from gender antagonism, words for numbers, colours, and odours, the means of spatial deixis and verb serialisation. General views of space and time result from a whole composed of grammar, myths, and nonverbal codes. In view of positing any kind of linguistic relativity hypothesis, one should be aware of, first, the speakers's ability of clarifying grammatical structures by variation, repairs and semantics, second, the complementarity of language and other codes, third, the reflexivity of language and other codes by means of which new denotations and statements are developing from the nonverbal meanings of other codes, fourth, the interplay and the movements between composite signals and pure verbal symbols. In 'texts' qua literature and statements functioning as meta-codes individuals are creative and take an „excentric position" enabling them to transcend a worldview and to maintain a proper point of view (Weltansicht).

Zusammenfassung

Der Beitrag versucht zu zeigen, wo sich Forschungen, die Humboldt, insbesondere dessen Terminus „Weltansicht“, gelten, und Feldforschungen unter den Eipo und Yalenang in Westneuguinea berühren. Der Geschlechterantagonismus, Wörter für Zahlen, Farben und Gerüche, Mittel der lokalen Deixis und Verbserialisierung werden als Beispiele für Korrelationen und Disharmonien zwischen Sprache und Weltansicht dargestellt. Ansichten von Raum und Zeit werden aus Grammatik, Mythen und nichtverbalen Codes gewonnen. Für die Konstruktion eines sprachlichen Weltbildes ist wichtig, dass Sprecher grammatische Strukturen durch Variation, Berichtigungen und Semantik umspielen können, dass sich die Sprache komplementär zu anderen Zeichensystemen verhält, dass sie reflexiv Inhalte aus anderen Zeichenklassen wie etwa den Riten gewinnt und dass sie als Produkt der Entwicklung zwischen zusammengesetzten Signalen und rein sprachlichen Zeichen verstanden werden soll. In Texten zeigt sich die Kreativität der Sprecher und ihre exzentrische, individuell bestimmte Position, in der sie ein Weltbild transzendieren und einen eigenen Standpunkt zur Welt, eine Weltansicht, artikulieren.

1.0 Sprachphilosophie und Feldforschung

□ Der folgende Beitrag ist mehr oder minder ein Bericht über meine Arbeiten, die in der einen oder anderen Weise die sprachphilosophische Frage der Weltansicht und Befunde der Feldforschung verknüpften, siehe Heeschen 1977, 1998, Mueller-Vollmer und Heeschen 2007). Dafür bitte ich um die Erlaubnis, mehr auf eigene Arbeiten zu verweisen als die Arbeiten anderer zu diskutieren. Die Forschungen 1974-1976 und 1983 wurden in Eipomek im Zentrum des Mek-Gebietes unternommen im Rahmen des Schwerpunktprogramms der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Mensch, Kultur und Umwelt im zentralen Bergland von West-Neuguinea“. Von 1979-1981 arbeitete ich als Linguist und Völkerkundler auf Einladung der Vereinten Evangelischen Mission, Wuppertal, in Kosarek im Westen des Mek-Gebietes. Von 1983 an bis 2013 hielt ich mich ungefähr alle zwei Jahre zwei bis vier Monate in den genannten Gebieten auf. Grammatik, Lexikon und Ethnographie der Eipo und Yalenang werden in Heeschen 1992 und 1998 behandelt. Erforscht wurden Eipo- und Yale-Sprache, die der Mek-Sprachfamilie angehören, die wiederum dem Trans New Guinea Phylum angehört. - Die Forschungen wurden finanziert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, von der Forschungsstelle für Humanethnologie in der Max-Planck-Gesellschaft und neuerdings von der Volkswagenstiftung. Diesen Institutionen sei gedankt. Dank gebührt auch der Evangelischen Kirche in Papua, dem Summer Institute of Linguistics und der Missionary Aviation Fellowship.

Die einfache Frage, warum jemand, der sich zunächst mit der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts befasste und sich dann „exotischen“ Sprachen widmete, nicht beide Forschungen von vornherein miteinander verbunden hatte, führt schnell über biographische Fragen hinaus und in komplexere Fragestellungen hinein: in das Verhältnis, in dem Linguistik und Völkerkunde zueinander stehen oder stehen sollen, in die Vielfalt dessen, was theoretisch unter Humboldts Begriff der Weltansicht zu verstehen sei, in die stets implizierte, selten bewusst behandelte Gegensätzlichkeit von oralen und schriftlichen Kulturen und in die Praxis der Sprachforscher, die die Weltansicht, die Sprachen zum Ausdruck bringen sollen, an je spezifischen Strukturen in Lexikon und Grammatik dingfest machen müssen².

Die Verbindungen zwischen Sprachdenken und im weitesten Sinne ethnologischen Fragen können vielfacher Art sein. Sprachen sind Hilfsmittel, Ethnien zu gliedern, deren Geschichte zu rekonstruieren und Ideen aufzufinden. Als solches Mittel verstand Alexander von Humboldt die Sprachen, Wilhelm folgte ihm auf diesem Wege, wie beide hierin ihren Lehrern folgten (siehe Heeschen 1972: 17; Trabant 2012: 67-89). Das, was Feldforschungen erbrachten, kann zu einer Korrelation von „Geisteseigentümlichkeit“ und Sprache (Humboldt 1836-1839) führen, Entwicklungsgesetze der Psyche aufdecken (Wundt 1910-1915 und 1911-1912) oder der Entfaltung symbolischer Formen (Cassirer 1964-1969) zugerechnet werden. Jenseits und abseits umfassender Fragestellungen ist die Ethnolinguistik eine lose Verknüpfung; laut Bußmann (2002: 204) ist diese Disziplin „eine Sammelbezeichnung für anthropologisch-sprachwissenschaftlich orientierte Untersuchungen zum Zusammenhang zwischen Sprache und ethnisch begründeten, soziokulturellen Aspekten der entsprechenden Sprachgemeinschaft“ (siehe Duranti 1997, Foley 1997). Eine strenge Art der Verknüpfung von grammatischen Strukturen und Weltbildern bringt die Sapir-Whorf-Hypothese, die im Amerikanischen auch unter „Ethnolinguistics“ subsumiert oder einfach als „Linguistic Relativity-Hypothesis“ gehandelt wird, die These also, derzufolge Sprachen das Denken ihrer Sprecher bestimmen. „Rethinking Linguistic Relativity“ scheint periodisch erforderlich zu sein. Neuere Untersuchungen, die allenfalls abgeschwächte oder auf Teilbereiche der Grammatik eingeschränkte Versionen der These verfechten, pflegen nicht mehr auf Humboldt zurückzugehen, so dass sich die Diskussionen der Feldforscher von denen der Philosophen zu trennen scheinen.³

Weltbild-Thesen, Thesen also, die in irgendeiner Weise vorschlagen, dass Lexikon und Grammatik das Bild oder die Ansicht von der Welt formen oder determinieren, gehen letzten Endes von Humboldts Formulierung in der Akademieabhandlung von 1822 aus, wonach die Verschiedenheit der Sprachen „nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst“ sei (Humboldt IV 27)⁴. Ein genauerer Blick auf den

² Siehe die Interessen des Autors betreffend, Heeschen etwa 1972 und 1998

³ Explizite Wiederaufnahmen der Frage Gumperz und Levinson (eds.) 1996, Lucy 1992a und 1992b, siehe Levinson in Whorf 2012; neuere zusammenfassende Darstellungen mit jeweils umfangreichen, weiterführenden Literaturangaben Everett 2013, Senft (in press), Thiering und Schiefenhövel 2013, Underhill 2009; immer noch guten Überblick gewährend und lesenswert die älteren Darstellungen von Gipper 1972 und Werlen 1989. Bahnbrechend im Anschluss an Whorf und Gipper ist Malotki (1979 und 1983). Für die Abschwächung der Whorfschen These und die Beschränkung beispielsweise auf Deixis als Teilsystem der Grammatik siehe die Untersuchungen von Levinson 1991 und 1997.

⁴ Verweise auf Humboldt (1903-1936) nur mit Band- und Seitenzahl

Kontext dieses Zitates, das oft genug nur in dieser Kürze gebracht wird⁵, und auf die Philologie des Begriffs „Weltansicht“ wird erlauben, Humboldts These vom linguistischen Relativitätsprinzip abzusetzen und das, was der Feldforscher tut, in Humboldtsche Begrifflichkeit zu fassen. Der Satz vor diesem berühmten Teilsatz lautet:

„Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens, und des Wortes voneinander leuchtet es klar ein, dass die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken“ (Humboldt IV 27).

Schon dieses Zitat allein zeigt Humboldts Position: Sprache ist kein ‚fait social total‘, der dem Individuum vorgeordnet ist und präskriptive Kraft hat. Sprechen ist schöpferisch, die Mittel der Sprache beflügeln den, der neu schafft, den Dichter, den Philosophen, den Reisenden oder den Wissenschaftler. Die Form sichert die Freiheit des Gebrauchs, im Leben der Sprache darf nur das gelten, was in ihr einen neuen Moment darstellt (siehe IV 249, V 451).

„[...] und die Gesetzmäßigkeit hat in der Sprache keinen bestimmten Erfolg, sondern nur die Möglichkeit der Freiheit zum Ziel“ (Humboldt V 451).

Im Blick auf die teleologische Bestimmung der Sprache, die Produktion sprachlicher Kunstwerke und wissenschaftlicher Prosa zu ermöglichen, kann der Forscher, der eine Weltansicht zu entdecken unternimmt, die grammatischen Mittel umgehen. Wo nur die Sprache vorliegt, kann die Erkenntnis einer bestimmten Ansicht oder eines in der Sprache niedergelegten Weltbildes nicht gelingen, es ist

„nur da wahrhaft möglich, wo Nationen in einer mehr oder weniger ausgedehnten Literatur ihre Weltansicht niedergelegt und in zusammenhängender Rede der Sprache eingepägt haben“ (Humboldt VII 173).

Weltansicht ist also an den Moment des Sprechens und die Individualität des Sprechers gebunden. Sie ist ein anthropologisches und geschichtsphilosophisches Postulat. Jedes Individuum nimmt notwendig einen eigenen Standpunkt zur Welt ein. Nur indem es diesen Standpunkt prononciert und gleichsam unter teleologischem Blickwinkel als Aufgabe einnimmt, kann es zum Begriff der Menschheit und zur Entfaltung der geistigen Kultur beitragen. Die gesetzte Subjektivität aller Wahrnehmungen und des Denkens bedingt, dass man „jede menschliche Individualität als einen eigenen Standpunkt der Weltansicht betrachten“ (VI 179) kann. Wie jede Sprache ist Dichtung „in jedem wahren Dichter immer zugleich eine Weltansicht, sie entspringt aus der Art, wie sich seine Individualität den Erscheinungen gegenüberstellt“ (VI 538).

Gegenüber der Annahme von Vorgeordnetheit der sozialen Tatsache „Sprache“ und der präskriptiven Kraft dieser Tatsache über das Individuum, den Sprecher also, muss man bei Humboldt vom schöpferischen Sprechen, von der Freiheit des Sprechers und von Bereichen jenseits von Lexikon und Grammatik ausgehen. Für Humboldt ist es der Bereich der Literatur; dieser Beitrag wird andere semiotische Systeme als die Sprache hinzuzufügen versuchen.

⁵ So, leider, von mir selber (Heeschen 1972: 179), was aber durch Kommentare und Nachweis von Parallelstellen aufgewogen wird, vgl. zu vollständigen und den Kontext klärenden Zitaten, Chabrolles-Cerretini 2007: 73, Trabant 2012: 123

Die Bedeutung des Begriffs „Weltansicht“ bei Humboldt muss, den soeben versuchten Deutungen folgend, von „Weltanschauung“ und „Weltbild“ im heutigen Sinn der beiden Begriffe abgesetzt werden.⁶ Die schon gegebenen Zitate müssen hier als Belege für „Weltansicht“ im Humboldtschen Sinne ausreichen. „Weltansicht ist“ in Humboldts Werk nirgendwo streng definiert. Synonym damit kommen vor „Weltvorstellung“ (V 395), „Weltanschauung“ (VI 23, VII 157) und „Weltauffassung“ (VII 190). Zunächst ist mit diesen Worten gemeint, was sie ohne allen metaphysischen Beiklang sagen. Der Mensch gewinnt vermöge der Rezeptivität seiner Sinne weitgehend durch bloßes Anschauen ein Bild von der ihn umgebenden Welt. Diese Anschauungen, die sich in der Sprache vor allem im Wortschatz niederschlagen, hängen von zweierlei ab, einmal von dem objektiv festgelegten Standpunkt, den das Subjekt während seiner anschauenden Tätigkeit annimmt, sodann von der Art, mit welchen Interessen und Fähigkeiten sich ein Individuum der Welt gegenüberstellt und diese in Sprache verwandelt.

Schon Luther (1970: 85-86, vgl. Gipper 1972: 17-18) bemerkte kritisch, dass die Umdeutung der Weltansicht zum Weltbild nicht zulässig sei. Man spreche vom mythischen Weltbild oder vom ptolemäischen und meine damit ein Gedankengebäude, einen Kosmos, dessen Teile sich wohl gegliedert und fundiert darstellen lassen. Die Thesen Whorfs und ihnen folgend die Linguistic Relativity Hypothesis gehen in Richtung dessen, was ein Weltbild ausmacht, Humboldt dagegen meint die Subjektivität, mit der ein Individuum sich sprechend der Welt bemächtigt. Gleichwohl - Humboldts Nähe zu Kant und dessen Lehre von der Zweistämmigkeit der Erkenntnis⁷, die Rede vom „Ganzen einer Weltansicht“ (V 433), wonach jedes sprachliche Phänomen Teil eines Systems ist, „où tout se tient“, und die Einsicht darein, dass alle Rede und alles „Gesprochenhaben“ in Form gerinnt, die den Sprecher bindet, bevor die Formalität wieder die Freiheit des Gebrauchs garantiert - all diese Facetten mögen dem Begriff der Weltansicht denn doch Nuancen befügen, die ihn in Richtung „Weltbild“ offen halten.

An die Unvereinbarkeit von Humboldtscher individueller Weltansicht, die sich in schöpferischen, gleichsam künstlerischen Akten der Sprache einprägt, und Thesen, die Sprache dem Sprechen vorordnen, reiht sich die Diskrepanz zwischen dem Ganzen einer Weltansicht qua Weltbild und einzelnen Korrelationen sprachlicher Phänomene zu „modes of

⁶ Die Wortgeschichte fehlt. Siehe Heeschen 1972: 177-181 und 186-191, Chabrolle-Cerretini 2007, Trabant 2012. Das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm bringt zu Weltansicht und Naturansicht Belege aus Werken von Alexander und Wilhelm von Humboldt. Thouard 2004: 314 bringt einen neuen Beleg aus Bernhards *Über die ersten Grundsätze der Methodik von 1810*: Das Lexikon sei „die Geschichte der Weltansicht eines ungebildeten, sich bildenden Volks“. Unter dem Stichwort „Weltanschauung“ bringt Thomé (2004: 455) Verweise auf Humboldt und die philosophische Deutung des Begriffs. Fichte bringt meines Erachtens das Wort als erster in der *Anweisung zum seligen Leben* von 1806. Die konkrete, nicht-philosophische Bedeutung im Sinne von „Weltanschauung“ oder „Weltbild“, lasse ich aber in Parallele zu Alexander von Humboldts „Ansichten der Natur“ und „Naturansicht“ entstehen. Alexander gebraucht neben „Naturansicht“ auch „Natur-Anschauung“ und „Natur-Auffassung“ (Verweise in Heeschen 1972: 188 und 202); in Wilhelms *Rezension von Goethes zweitem römischen Aufenthalt* findet sich „Naturansicht“.

⁷ Die Welt der Objekte wird in subjektiver Brechung, in der Weltansicht, durch die Rezeptivität der Sinne dargestellt, die Gesetze der Redeverknüpfung und die der Verstandesformen erscheinen in der Sprache in ebenfalls subjektiver Brechung, in der grammatischen Ansicht, als Folge der Spontaneität der Verstandeshandlungen (siehe Heeschen 1977: 166-171).

thought“ (Fikentscher 1995), zu Denkstilen oder Verhaltensmerkmalen. Schon Humboldt ist sich entweder unsicher, in welchen Teilen der Grammatik sich denn eine bestimmte Weltansicht niedergeschlagen habe, so etwa, wenn er die Vorliebe einiger ostasiatischer Sprachen, sich passivisch auszudrücken, das heißt, das Agens unausgedrückt zu lassen, oder wenn er die „fehlende“ Nomen-Verb-Unterscheidung in polynesischen Sprachen überdenkt: Er kann die Merkmale nur global mit einem Verweis auf die verschiedene Entwicklung der Kulturen oder die verschiedene Aufmerksamkeit, mit der Völker Sprache zu vervollkommen streben, erklären (vgl. Mueller-Vollmer und Heeschen 2007). Oder aber er schließt von Teilstrukturen auf die Ansicht, Anschauung der Natur oder Naturansicht beziehungsweise auf Grade der Vervollkommnung, die dem Sprachsinn gelingen: Als Verschiedenheit bemerkt Humboldt

„dass die Onondago Sprache [eine irokesische Sprache] nicht den Unterschied lebendiger u. lebloser Wesen beachtet [wie es die Algonkin-Sprachen machen], dagegen in allen Fällen, wo von Menschen, u. selbst von Thieren die Rede ist, das Geschlecht bezeichnet. Hierin liegt eine in Wahrheit ganz verschiedene nationale Ansicht. Daraus nun entspringen viele andre einzelne Verschiedenheiten, da jene eigenthümliche Behandlung der lebendigen u. leblosen Wesen so tief in die Sprache, u. in den Bau der einzelnen Redetheile eingeht“ (Humboldt 2012: 334).

Die Belebtheitskategorie lässt Humboldt aber nicht als grammatische Kategorie gelten, denn sie sei zu sehr mit Anschauung und Stoff belastet (Verlato in Humboldt 2012: 85). Das Changieren zwischen dem Postulat eines Weltbildes und dem konkreten Nachweis desselben in der Grammatik bleibt in wohl allen Weltbild-Thesen erhalten. Dieses Schillern und das Ungewisse eines sprachlichen Weltbildes lassen sich nur beheben, wenn zusätzlich zu Wortschatz und Grammatik andere Bereiche der Kultur hinzugenommen werden, so wie Humboldt die Literatur zu Hilfe nahm. Jenem Schillern und diesen notwendigen Erweiterungen gelten die weiteren Ausführungen. Die Geschichte der Weltbild-Thesen liefert nicht nur Legitimationen, sondern eben auch in geradezu dekonstruktiver Weise autorisierte Ungewissheiten.

2.0 Sprache und Kultur

Die Verknüpfung von „Sprache und Kultur“ ist gängig, obgleich sie doch eigentlich verboten sein müsste, wenn man bedenkt, dass die Sprache zur Kultur gehört. Einerseits aber hat die Feststellung, dass diese oder jene Sprache eine SVO- oder SOV-Folge vorschreibt, möglicherweise nichts mit der Kultur einer Sprachgemeinschaft zu tun, obgleich die Folge etliche grammatische Strukturen bedingt. Andererseits führen Fragen wie die nach Genus, Zahlen, Farben - Fragen, mit denen der Feldforscher zu Hause bestürmt wird - doch recht eigentlich in die Kultur. Und schließlich erlauben bestimmte Strukturen den schöpferischen Gebrauch der Sprache in Wortspielen und Liedern, so etwa wenn die Sprecher des Eipo oder die der Yale-Sprache in Kosarek zu Verben Diminutiva bilden können, zum Beispiel, wenn zu „essen“ ein „ein bisschen essen“ geformt werden kann, so dass jemand, der hungrig einem Essenden zuschaut und mit der Absicht, etwas abzubekommen, fragt *kwaning dibmalam-do* „Isst du Süßkartoffeln?“ und wenn der Essende dann sagt *kwaning diblobman* „ich esse lustlos, ein bisschen, nur eine Süßkartoffel (statt wie gewohnt mehrere)“, womit wortspielerisch die mögliche Bitte abgelehnt wird. Und dieser schöpferische Gebrauch gehört sicher als Phänomen der Ethnographie der Kommunikation in die Beschreibung der Kultur der Rede. Ein Bild von einer Kultur kann sich auch der machen, der Fotos und Filme sieht,

Riten beobachtet und Arbeitsvorgänge dokumentiert, ohne dass auch nur ein Wort der betreffenden Sprache bekannt ist. Im Folgenden werde ich Beispiele geben für das disharmonische Auseinanderklaffen von Sprache und Kultur, für ihren Gleichklang und dafür, wie einerseits die „Fundamente der Wirklichkeit“ (Marcus 1960) die Sprache regulieren und wie andererseits das Sprechen die Schritte ins Fiktive, Vage und Begrenzungen Auflösende und Aufhebende ermöglicht, womit die Determination durch ein sprachliches Weltbild jeweils schon zweifelhaft wird.

2.1 Disharmonien: Widersprüche zwischen Praxis und Sprachlichem

Für das Weltbild der Berglandpapas ist der Unterschied von „männlich“ und „weiblich“, ein überdrehter Antagonismus der Geschlechter und eine oft hysterische Angst der Männer vor allem Weiblichen höchst wichtig. Was dem Männerhaus angehört, die Wege dahin, die sakralen Objekte und Bezirke, die Riten, die Geheimnamen für alltägliche Objekte, Tiere, Bäume, Berge und Ahnen, all das ist den Frauen verschlossen, die Knabeninitiation ist eine Trennung der Sphären und eine Wiedergeburt des Mannes jenseits der naturwüchsigen Weiblichkeit. Aus der Sprache kann der Beobachter nichts schließen. Eipo und Yale haben nur Wörter für „Mann“ und „Frau“ und „männlich“ und „weiblich“, die allesamt frei von Ideologie und Wertung, zur schlichten Benennung, gebraucht werden. Die Trennung der Welten drückt sich aus bei den Eipo und Yalenang im alltäglichen Verhalten, in den Initiationen, in Verboten und Geboten, in der Bauweise der Hütten, in der Anlage der Weiler in den Mythen, in der verbundenen Rede also, und in der ständigen Furcht, dass Frauen den einsamen Wanderer locken, dass die Geisterfrauen die Lebenskraft zerfressen und fremde Frauen Schadenszauber ausüben⁸. Andere Gemeinschaften Neuguineas haben kein solch dramatisch dichotomisches Weltbild, obwohl ihre Sprachen klassifikatorische Verben oder Numeralklassifikatoren haben⁹, und jede Klassifizierung in Neuguinea fängt mit dem Unterschied von „männlich“ und „weiblich“ an. Die Sprache kann ein Weltbild unausgedrückt lassen, Sprachstrukturen müssen nicht mit den Bedeutungen der nichtverbalen Zeichen und Tätigkeiten korrespondieren. Andere Codes als die Sprache – Riten, Wegenetz, Siedlungsweise, nichtverbales Verhalten in Begegnungen – übernehmen den Ausdruck des Antagonismus der Geschlechter, die Sprache wird erst dann wichtig, wenn das, was die anderen Codes ausdrücken, erzählt wird, wenn von Riten erzählt, ein Wegenetz beschrieben oder Verhalten kommentiert wird, wenn sie sich also zu jenen Codes reflexiv verhält.

Wie andere Ethnien auch zählen Eipo und Yale, indem sie Namen von Körperteilen nennen, die je nach Körperseite mit einem Suffix charakterisiert werden; gezählt wird vom kleinen

⁸ Siehe Gelber 1986, Schröter 1994, Marilyn Strathern 1988, Stürzenhofecker 1998, Heeschen 2013, Thiering und Schiefenhövel 2013

⁹ Klassifikatorische Verben liegen vor, wenn zum Beispiel semantische Merkmale von Nomen mit verschiedenen Existenzverben zusammengestellt werden, es heißt also nicht generell „Baum, Mann, Schlange sind“, sondern „Baum wächst (eigentlich: der Baum gehört zur Klasse dessen, was in die Höhe wächst), Mann geht, Schlange kriecht“, wobei „wachsen, stehen und kriechen“ eine allgemeine, Klassen von Lebewesen und Objekten charakterisierende Bedeutung haben, vgl. Lang 1975 für Neuguinea-Sprachen, für die Diskussion der klassifikatorischen Verben wurden die athapaskischen Sprachen wichtig, vgl. Young und Morgan 1980. Numeralklassifikation vom Typ „eine Tasse Kaffee“ oder „eine Rote Wildschweine“ liegt dann vor, wenn Nomen mithilfe von Partikeln oder generischen Nomen semantische, nach Numerus spezifizierte Klassen bilden, vgl. Senft 1996 (mit einem Exkurs über „Language, Culture, and Cognition“) und Senft (Hrsg.) 2000.

Finger der linken Hand über Teile des linken Arms und des Kopfes und dann den rechten Arm hinunter bis zum kleinen Finger der rechten Hand, so ist im Eipo „neun“ *toubnebarye* aus *toubne* „Oberarm“ plus Numeralsuffix *-barye* für die linke Körperseite „Daumen“ (siehe Heeschen und Schiefenhövel 1983: 18 und Heeschen 1992: 23). Das ergibt Systeme bis „25“ im Eipo und „27“ in der Yale-Sprache. Höhere Zahlen werden gebildet, indem man sagt „einmal die Körperteile durchgezählt“ plus Zahlwort, im Eipo ist also „34“ *yupe ton*, *toubnebarye ton* „einmal durchgezählt, und neun“. Im alltäglichen Leben hört man die Zahlwörter sehr selten. Nach der Zahl der gefälltten Bäume oder der verspeisten Süßkartoffeln zu fragen ist unsinnig und nach der Zahl der Schweine, die man besitzt, tabuisiert. In Erzählungen aber oder bei Tauschgeschäften zeigen sich die Sprecher sehr zahlbewusst. In Märchen werden bis zu hundert Beuteltiere erjagt, es gibt unzählige Frauen und Schweine, im realen Leben werden in Berichten vom Krieg die Zahl der abgeschossenen Pfeile, die Treffer und Opfer, die Fehlschüsse, die Zahl der Wunden, die Zahl der Narben, bei Tauschgeschäften wird die Zahl der Taros und die anderer Gaben gezählt. Zählen ist wichtig für das Messen von Distanzen oder für die Folge von Ereignissen, zum Beispiel auf dem Weg zu diesem oder jenem Ort müsse man „dreimal schlafen“, oder am „dritten Monat“ nach dem Anlegen von Gärten müsse man jäten. So machen die Eipo und Yale aus einem kleinen, gleichwohl komplizierten System ein Maximum an „usus“ und Verwendungen; die Sprecher sind sich der Zählbarkeit der Objekte und Ereignisse sehr bewusst. Die Beschränkungen des Systems werden aufgehoben durch Stil, Genauigkeit und Lust am Erzählen und Aufzählen: durch die tagebuchartige Rechenschaft darüber, wo und wie oft man im Lauf einer Ereignisfolge geschlafen hat, durch die Schilderung der Geburtenfolge vom Erstgeborenen bis zum Letztgeborenen oder die Zahl der Opfer durch einen Akt von Schadenzauber, durch die Übertreibungen in Bezug auf große, kaum zu zählende Beute oder auf die Hektik einer Flucht über sorgfältig aufgezahlte Brücken und Berge.

Zweifellos sind olfaktorische und visuelle Signale in den funktionalen Zyklen von Werbung, Nahrungsaufnahme und Annäherung und Flucht angesichts ungewöhnlicher Objekte äußerst wichtig, aber sprachliche Verweise darauf sind sparsam. Man glaubt, wenn die Sprecher schon Wörter für den Geruch eines jungen Mädchens und deren Vagina haben oder wenn sie sich der Attraktivität des Achselschweißes tanzender Männer bewusst sind oder wenn man das farbliche Feuerwerk einer Reihe festlich geschmückter Tänzer betrachtet, dass man mit dem Eintauchen in eine fremde Welt von Gerüchen und in eine große Anzahl leuchtender Farben auch entsprechend reiche Wortfelder findet. Aber der Schein trügt. Gerüche und Farben erfahren keine „Verwandlung der Welt in Worte“. Was Goddard zu den Farben sagt, gilt auch für Gerüche:

„[...] color is not central to the semantic organization of any known language, and [...] and is never grammaticalized [...] In this light, it is indeed strange that colors are canonical topic for lexical semantics, for discussions of the general relationship between language and cognition [...]“ (Goddard 1999: 261-262).

Zwar haben Eipo und Yale Wörter für „schwarz (dunkel), rot und weiß (hell)“, aber weitere Differenzierungen sowie die Wörter für Gerüche (und Geschmack) werden von den Objekten her genommen, beispielsweise Eipo im *bi* „Röte des Himmels“, Eipo *asylye*, Yale *kwada’au*

für den Geruch und Geschmack einer „Art von Petersilie“¹⁰. Ausgestaltet sind die Bezeichnungen für „verfault, verwesen, schlecht geworden“, so auch zu den Stellen im Erdreich, wo ein ermordeter Mensch verwest oder ein Ahn oder Totem fiel und versank und wo Wachstum von Pflanzen ungewöhnliche Aufbereitung und Düngung der Erde verrät. Farben sind weniger wichtig als der Gegensatz von „hell“ und „dunkel“, Gerüche werden von dem Gegensatz „alt, schlecht, verfault“ und „frisch, jung, reif“ bestimmt; beide Felder gehen ineinander über, so steht „grün (von Blättern)“ für „jung, frisch, unreif“.¹¹ Der Zustand der Nahrung wird geprüft, die Umgebung wird ständig nach ungewöhnlichen Prozessen abgesucht, und Gerüche und Schmuck entfalten ihre Wirkung in Werbung und Paarung: Auch hier wird der Ausdruck durch andere Codes als durch die Sprache geleistet, die funktionalen Zyklen werden kaum durch die Sprache eingefangen. Da es im Blick auf Schlussfolgerungen wichtig ist, die Verhältnisse der Codes zueinander, Komplementarität und Reflexivität, bewusst zu machen, sei gestattet, ausführlich zu zitieren:

„There is some evidence for references to smell and colours in Papuan languages regardless of what could be thought to be basic terms: Kwoma *mukushe gwonya* "characteristic smell and aroma of a pubescent girl" [Bowden 1997: 138], the shining red in the bush announcing the Yulye ancestor, the rhododendron redness on top of the Tengket clan's ancestor symbolising an unfinished state. The ways from the sphere of smells and the realm of colours into language however, are not systematic. The evidence must be anecdotal. You smell and act, stimulated by attraction or disgust, you see and pay attention to something which has to be touched and evaluated. The simulative mode of language is separated from the functional cycles of pair formation as well as from looking for, and examining, food. The speaker is freed from drives, feelings, and sensibility; he "reviews" the signals which come from the functional cycles, taking the observer's point of views, and he combines, and transfers, into a cross-modal and permanent synthesis what was momentary perception. The relationship of language to smells and colours is reflexivity. The distancing from the functional cycles leads to synthesis and reflexivity. At the same time the ideas, notions, or concepts, developing from sensibility, are semanticised, generalised, and made suitable for thematisation in speech and discourse. The relation from the functional cycles to the themes in discourse is not straight. Usually the olfactory and visual code, on the one hand, and language, on the other, supplement each other. There is no need to have a word for the aroma of a young girl or the redness of a fruit or flower. Each speech act is a means of focussing; whenever speakers pay attention to what they have done or perceived the signals of the olfactory and visual code may by chance and casually creep into language. The reflexive role and the thematising function of language do not at all warrant a complete system of references to the other codes. Consequently the references are expressed by a good number of means, by nouns, verbs, adjectives, collocations, idioms, metonyms, and comparisons. A world view is pieced together by what people do and results from how the different codes supplement each other and how language reflexively mirrors the nonverbal codes“ (Heeschen 2007:106).

Wie eine sprachliche Zwischenwelt entsteht als Matrix für weltbildartige Präferenzen, Urteile, Modelle und Philosopheme, entnimmt man also auch und vielleicht vorzüglich einer Genesis der Zeichensysteme, der Geschichte, in der die Sprache in Diskursen, Reflexion auf die Semantik der nichtsprachlichen Codes und im simulativen Modus des Erzählens die

¹⁰ Ohne in Details der Forschung gehen zu wollen, verweise ich hier nur auf 1. frühe, interessante Quellen der Untersuchungen zu Farbbezeichnungen: Fischer 2000: 112-174; 2. Farbwörter in der Sprachinhaltsforschung: Gipper 1972: 18-32; 3. auf den Beginn der neueren, ethnologischen Forschung: Berlin und Kay 1969, siehe für die zahlreichen Forschungen seit Berlin und Kay Goddard 1999 und die Beiträge in Plümacher und Holz (eds.) 2007.

□ Belege und Verweise in Heeschen 2007

besonnene Führung gegenüber Aktionen und Reaktionen in den anderen Kommunikationsweisen übernimmt.

2.2 Korrelationen: Verbserialisierung, Deixis, Raum und Zeit

Die Notizen zur Verbserialisierung bringen ein kleines Beispiel für die mögliche Korrelation von Weltansicht und Grammatischem. Der Abschnitt über „Deixis“ verweist auf die vorhandenen Arbeiten und resümiert nur im Blick auf die Schlussfolgerungen den Vorschlag, dass Sprecher grammatische Strukturen paraphrasieren und durch referentielle Nominalphrasen ersetzen können. Die Kapitel „Raum“ und „Zeit“ werden keine Diskussion der umfangreichen Literatur bieten, sondern lediglich den Rahmen bringen, in dem Referenzen auf den Raum und Tempuskategorien des Verbs im Eipo und Yale zu interpretieren sind, so dass die Diskussion im Schlussteil anlässlich von Underhills Teilaspekten von Weltansicht, nämlich „world“, „thought“, „language“ und „worldview“ und das hier schon angeschlagene Thema, dass erst das System verschiedener Kodes Weltansichten zu benennen erlaubt, Daten vorzeigen kann.

2.2.1 Verbserialisierung

Verbserialisierung bezeichnet eine Konstruktion, in der eine Reihe von Verben das gleiche Subjekt und meistens auch das gleiche Objekt neben sich haben, und in der Reihe ist nur ein Verb finit, während die anderen infinit sind, ohne dass die Reihe Konjunktionen oder Zeichen der Unterordnung aufweist. Es gibt Kontinua dieser Konstruktion, die entweder in Richtung „clause-chaining“ (Serien von beigeordneten, nicht eindeutig untergeordneten Nebensätzen) oder in Richtung Verbalkompositum gehen¹². Hier interessiert nur ein Typ: die Wurzelserialisation vom Typ Eipo *de-mab-* „essen-schlafen“, zum Beispiel *demabmal* „(ein Gast) schläft und isst (in meiner Hütte, und als Gast hat er ja nichts anderes zu tun)“ oder Yale *de-sek-* „essen-aufstehen“, zum Beispiel *deseklamla* „einer isst und steht auf (er hat zu Ende gegessen, ein anderer kommt und dem wird nichts mehr zugeteilt)“. In der Yale-Sprache gibt es eine Reihe von Verben mit *wadek-* „um etwas herumgehen, etwas um etwas legen (zum Beispiel eine Kette um den Hals)“: *bu-wadek-* „sitzen-umhergehen, in einer Runde sitzen“, *de-wadek-* „essen-umhergehen, essen, in einer Runde sitzend“, *dadel-wadek-* „geben-umhergehen, weitergeben, von einem zum anderen geben“.

Man würde nicht zögern, eine Sprache, die mit Mitteln der lokalen Deixis Objekte und Bewegungen ständig im Hier, Oben, Unten und Drüben situiert und Bewegungen nach oben oder unten mit Mitteln der Verbserialisierung und Verbalkomposition charakterisiert¹³, mit einer Umgebung zu verbinden, in der steile Berge und Hänge und tiefe Täler vorherrschen. Warum sollte man dann nicht auch die Wurzelserialisierungen mit *wadek-* mit einem sozialen Leben korrelieren, in dem die Mitglieder ständig in der Runde sitzen, um ein Feuer gruppiert sind, um einen Erdfen herumgehen, in der Runde essen, teilen und geben? Das Wortfeld

¹² Siehe Foley 1986: 113-117, Lynch 1998: 147-148, 175-177, Senft 2008 und die Beiträge in Senft 2008, Heeschen 1998: 178-179, 231-246, 259-262

¹³ zum Beispiel Eipo *dol-kwoteb-* „geben-weg oder ab(wärts) tun, wegsetzen oder wegwerfen“ aus *dob-* „nehmen“ und *kwoteb-* „wegbewegen“, Yale-Sprache *bowalengk-* „etwas aufwärts tragen“, aus *bob-* „tragen“ und *walengk-* „nach oben kommen, (einen Weiler) betreten“: im Eipo und Yale gibt es eine große Anzahl von diesem Typ, siehe Heeschen 1992: 25 und 1998: 234

wäre der Beginn, vielleicht der zu weiteren Bildungen anregende Prototyp, vielleicht auch nur eine Augenblicksbildung einer Harmonie zwischen Weltansicht und Struktur.

2.2.2 Lokale Deixis

Zusammen mit dem unglaublich engen Netz aus Flur-, Berg- und Flussnamen geben die lokale Deixis und die Verbalkomposita, die eine Bewegung im Raum präzisieren, den Eipo- und Yale-Sprecher Mittel, seinen Standpunkt und seine Bewegung ständig exakt zu verorten, so als würde Ego mittels GPS sein Jetzt und Hier stets vor Augen haben¹⁴. Die Geschichten, die Kinder erzählen, handeln von Bewegungen und Ruhepunkten im Raum, sie liefern eine Prototyp-Grammatik für spätere „große Erzählungen“ (Eibl 2009) mit der Bühlerschen Deixis am Phantasma¹⁵. Eipo *a-* „hier“, *ei-* „oben“, *u-* „unten“ und *er-* oder *or-* „drüben, jenseits (eines Flusses)“ lehnen sich an Nomen und Verben an, zum Beispiel *a-motokwe* „der Berg oder die Gegend hier“, *ei-yanman* „ich komme von da oben“. Die Yale-Sprache hat daraus ein artikelähnliches System mit Singular-, Dual- und Plural-Unterscheidung entwickelt: *ane* „hier“, *ani* „oben“, *anu* „unten“ und *aned* oder *ano* „drüben“, zum Beispiel *moksoo ani* „der Berg da oben“, *moksoo dani* „die Berge da oben“, *nimi anu yalamla* „der Mann da unten kommt“ und *nimi abunu yalamdang* „die beiden Männer da unten kommen“. Erhalten die Formen das Suffix *-ko*, liegt das Objekt außerhalb der Sichtweite, oder das, worauf verwiesen wird, wurde schon im Text eingeführt und ist bekannt, zum Beispiel *moksoo daniko ibdob kom* „die Berge da oben (von denen wir schon gesprochen haben) sind nicht zu sehen“.¹⁶

Die Systeme, klar egozentrisch, mit „shifters“ operierend, in fast allen Wegbeschreibungen und Erzählungen die kardinalen, absoluten Himmelsrichtungen vermeidend, bilden die Bergwelt ab. Sie zeigen, mit Humboldt gesprochen, welchen Standpunkt die Individuen zur Welt einnehmen. Sie sind vergleichbar mit denen typologisch und genetisch ganz und gar anderer Sprachen, mit denen deutscher und romanischer Alpenmundarten (Zinsli 1945, Rowley 1980, Berthele 2006), so als wenn man mit Marcus (1960) konstatieren wolle, dass hier einmal mehr die Wirklichkeit die Nase vorn hat. Ob sie das Denken beeinflussen, ist eher ungewiss. Wohl müssen die Sprecher Objekte und Lebewesen in ihrer Umwelt immer gemäß der Biotope und Geotope klassifizieren, und die Richtungen erhalten symbolische Bedeutungen, es gibt die Dinge und Lebewesen da oben in der Bergwelt und die da unten im Tiefland. Aber weit mehr als bloßes Oben und Unten nebst der universalen Hoch-niedrig-Symbolik haben hier die Bezeichnungen Ost und West ihre Bedeutung: Der Osten ist Gegend der Herkunft, des Guten, der Verbündeten, der Westen der Fluchtweg aus Konflikten, die Gegend der Feinde, und wie in den Alpen ist die Sonnenseite, die Westseite, im Tal die gute für Gärten, die Ostseite aber die der schlecht besonnten Gärten (weil morgens die Sonne scheint und es nachmittags regnet), die Seite derer, die nach der ersten Landnahme kamen oder danach Zuflucht suchten. Wohl dienen die Systeme der Klassifizierung, vielleicht aber

¹⁴ Siehe Literaturangaben im Abschnitt 2.2.3.1 Der enge Raum

¹⁵ Bühler 1965:121-140. Die deiktischen Mittel der Sprache können auf etwas im Wahrnehmungsraum verweisen wie im Yale-Beispiel *moksoo ani* „der Berg da oben“. Im Beispiel *moksoo daniko* „die Berge da oben (von denen wir schon gesprochen haben)“ bildet der sprachliche Kontext den Raum, auf den verwiesen wird. Die Deixis wird in Vorstellung, Denken, Phantasie und Einbildungskraft zu einem Hilfsmittel, sich in nicht mehr sinnlich wahrgenommenen Räumen, sondern in gedanklichen Konstrukten zu bewegen und zu orientieren.

¹⁶ Siehe zu Grammatik und Gebrauch Heeschen 1982, 1992: 15-16, 1998: 143-148, Heeschen 1997, Thiering und Schiefenhövel 2013

nur deshalb, weil sie auch bei der Tätigkeit des Klassifizierens nur den Standpunkt von Ego orten und der alltäglichen Vergewisserung dieses Standpunktes gelten, während alle symbolischen Bedeutungen der kardinalen Richtungen Gegenstand der Mythen und der „großen Erzählungen“ sind, jenseits der täglichen Wege und Arbeiten.

Die vorsichtige Deutung der Systeme lässt sich durch folgende Beobachtungen stützen:

1. Bei der Darstellung von Ereignissen in anderen Gegenden, zum Beispiel im flachen Tiefland oder im nächtlichen Dunkel einer Hütte, wird das System reduziert auf „hier“ und „da“, einzelne Werte werden generalisiert. Die generalisierende Funktion der Sprache löst die Bindung an die Konkretheit der deiktischen Partikeln ab.
2. Bei Vergleichen oder bei Erzählungen von nicht wahrgenommenen Ereignissen werden Modelle eingeführt. So wird der Körper des Erzählers zum Modell, wenn er von den Wunden eines Opfers im Krieg erzählt. Das Modell mit den Möglichkeiten des Zeigens im imaginären Raum zwingt das Symbolfeld der Sprache zurück ins Zeigfeld, in eine Welt also, die man tastet, fühlt, wahrnimmt. Verständnis geht über Zeighilfen, über die Deixis am Phantasma, wobei aber das konkrete System der Zeighilfen jeweils durch den Rückgriff auf referentielle Nominalphrasen ersetzt werden kann.
3. So kann auch im alltäglichen Diskurs jedweder Gebrauch der deiktischen Partikel durch Nennen von Ortsnamen geklärt werden. Der Vagheit der Deixis wird durch Variation und Berichtigungen oder Expansionen aufgeholfen. Statt „der Mann kommt von da oben“ heißt es dann erklärend „der Mann kommt von da oben, vom Dungkuna-Berg“, und wenn der Hörer immer noch nicht sieht, dann kann der Sprecher hinzusetzen „vom Dungkuna-Berg, wo du gestern warst und geraucht hast“. Gleichsam kondensierte grammatische Strukturen variieren mit Namen und Geschichten.

Das vielleicht und hypothetischerweise die Wahrnehmung (und das Denken) bestimmende System unterliegt der Generalisierung, es steht also im Wechsel mit Bewegungen vom Zeigfeld ins Symbolfeld und umgekehrt, und es ist der Expansion, der Erklärung und dem konkretisierenden Geschichtenerzählen ausgesetzt.

Daraus habe ich mit Blick auf die Deixis der Yale-Sprache den Schluss gezogen: Geht man von einer Zweiteilung des Wortschatzes aus, einerseits den geschlossenen Klassen wie eben Deictica, Pronomina und grammatische Morpheme einerseits, und den offenen Klassen des Welt und Mensch bezeichnenden Wortschatzes, dann könnte man annehmen, dass der geschlossene den offenen strukturiert und das Denken abbildet oder präformiert, so Talmy (1983, vgl. Talmy 2000), aber man sollte von einer Interaktion beider Teile ausgehen:

„Grammar is controlled by semantics or, as Weinrich points out, must be supplemented and reinforced by the means of semantics and representational acts. [...] Some subsystems of grammar only make sense if they can be paraphrased and additionally clarified. [...] The constant movements from deictics to clarifications and from semantics to abbreviated, condensed structures suggest that grammar can be looked at as an interaction between semantically meaningful references and the linking acts between these representational act – as a constant metalinguistic monitoring. In the context of the uses and non-uses of spatial reference, this monitoring consists in translating the deictic field into the representational field, and connecting representational acts by movements through real or visualized spaces. The subsystems of grammar, which, according to Talmy (1983: 228), could „have the fundamental role of

acting as an organizing structure for further conceptual material“, are turned again into constellations between participants, times, and scenes“ (Heeschen 1997: 192-193).

Die Fähigkeit der Sprecher, eine Bühlersche demonstratio ad oculos in das Symbolfeld der Sprache zu überführen und, umgekehrt, das Symbolfeld, das Vorgestellte, Abwesende oder Imaginierte, in Ad-hoc-Modellen ins Wahrnehmungsfeld zu bringen, müsste also der beachten, der in den Strukturen der sprachlichen Zwischenwelt etwas Präskriptives vorzufinden hofft.

2.2.3 Raum (und Zeit)

Der Verbund aus Sprache, Wahrnehmung, Raum und Denken ist unbestritten. Sprache wird auf dreifache Weise bedingt, so schon Humboldts, durch die objektive Welt, durch die der Sprache eigene Gesetze und durch die Art, wie sich das Individuum mit seiner Organisation des Erkenntnis- und Wahrnehmungsapparates der Welt (Weltansicht) und jener Gesetze bemächtigt und gegenüberstellt (grammatische Ansicht). Den Sprachformen, den Gedanken- oder Ideenformen, den Gesetzen der Redeverknüpfung liegen letztlich die kantischen Kategorien a priori von Raum und Zeit zu Grunde. Die Zweiteilung des Wortschatzes in offene und geschlossene Klassen wirkt wie ein fernes Echo auf Humboldts Einteilung in Wortschatz und Syntax. Whorf folgerte aus der Andersartigkeit des Hopi, dass die Hopi notwendig zu einer anderen als der aus den europäischen Sprachen folgenden Anschauung von Raum und Zeit hätten finden müssen (Whorf), was durch die umfangreichsten und gründlichsten Untersuchungen von Zeit und Raum in einer Einzelsprache, eben des Hopi, ins rechte Licht gerückt beziehungsweise widerlegt wurde (Malotki 1979 und 1983). Scharen von Linguisten schwärmten vom Max-Planck-Institut für Psycholinguistik aus, um jenen Verbund, das Verhältnis von Wahrnehmung, Denken und Sprache, zu erforschen¹⁷. Der Raum findet auch im Lager der Philosophie wieder Interesse, und neuerdings gibt es Berührungspunkte zwischen Geographie und Sprachwissenschaft¹⁸.

Über „spatial concepts“ der Eipo-Sprache liegt das umfangreiche Referat von Thiering und Schiefenhövel (2013) vor. Ich selber habe verschiedentlich über den Anteil der Referenzen auf Räumliches in Sprechweisen und Texten, den Raum und die Bewegungen darin als Fundament der Semantik, als Keim für Metaphern und Synekdochen und als Ausgang für Bilder für Zusammengehörigkeit, Bündnis, Identität, Heimlichtun und Feindschaft gehandelt¹⁹. Themen mit Bezug auf den Raum wie Deictica, Postpositionen, Verbalkomposita und Verbserialisierung und schließlich Themen wie „subject tracking“ und Subjektwechsel (switch reference) wurden in den Grammatiken berührt (Heeschen 1992 und 1998). Die Ergebnisse werden hier nicht wiederholt. Ich gebe ein allgemeines Bild von Raum und Zeit im Leben der Eipo und Yalenang, sozusagen Weltbilder, so dass eine Bühne errichtet wird, auf der Referenzen auf Raum und Zeit überhaupt erst sinnvoll werden.²⁰

¹⁷ Einen Überblick gibt Senft (in press), siehe Levinson 2003, Levinson und Wilkins (Hrsg.) (2006), Thiering und Schiefenhövel 2013

¹⁸ Günzel (Hrsg.) 2012, Kaminske 2012, Burenhult und Levinson 2008, Mark et al. (eds.) 2011

¹⁹ Siehe Heeschen 1982: 82-83; 1987; 1988: 211-212; 1992: 36-38; Heeschen in Eibl-Eibesfeldt et al. 1989: 30-33

²⁰ Diese Ausführungen sind dem unpublizierten Manuskript Heeschen (2013) entnommen und wurden gekürzt. Die Ergebnisse der noch laufenden Revision und Überprüfung der Wörterbücher habe ich zurückgestellt.

2.2.3.1 Der enge Raum

Die Welt der Eipo und Yalenang besteht aus Bergen in der von West nach Ost verlaufenden Zentralkette mit Höhen bis zu 4500m, aus Wegen nach Ost und West mit bis zu 2700m hohen Pässen in Nachbartäler, aus tief eingeschnittenen, von der Zentralkette nach Norden verlaufenden Tälern, aus reißenden Bächen, steilen Hängen, und aus Hügelkuppen und Klippen, auf denen Siedlungen liegen, um die herum sich Gartengelände in die Wälder unterhalb baumloser Hochtäler einbetten. In das Rund dieser wahrgenommenen Welt legen die Kinder Schneisen der Erfahrung: Auf dem Rücken ihrer Mütter brechen sie vom Weiler auf, gehen in die Gärten, erleben Auf- und Abstiege, lernen Wegkreuzungen und – gabelungen kennen, gehen über Brücken und Stege, lernen, das an diesem Hang Zuckerrohr wächst, an jenem Süßkartoffeln gedeihen, sie wissen, dass ihnen hier die Mutterschwester eine Süßkartoffel gab oder dass ihnen dort ein Vaterbruder entgegenkam, der noch ein winziges Stück von einem Vogel teilte; später gehen sie mit dem Vater oder mit dem Mutterbruder in die Bergwälder, sehen den Hang, wo der Ahn Pandanus conoideus pflanzte, oder bestaunen den Ansitz am Bachufer, von dem aus der Großvater Vögel jagte. Wegerzählungen, gleichsam tagebuchartige Rechenschaftsberichte, sind die ersten "Texte", die ich von Kindern erhielt, die ersten zusammenhängenden Äußerungen, die Kinder produzieren.

Die Bergwelt ist mit einem Netz von Berg-, Flur- und Flussnamen überzogen, noch jedes Rinnsal, jeder unscheinbare Felsvorsprung oder merkwürdige, alte Baum haben ihren Namen, desgleichen Brücken, Wege, Gabelungen. Später kommen bedeutende Namen hinzu, die für die Grate, auf denen die verlassenen Vorläufer der heutigen Weiler lagen, für die Gärten, die der Vater anlegte und die nun verwildern, das Flüsschen tief in einer Erdspalte, das die Grenze zwischen zwei Weilern nach einem Konflikt bilden soll, die Wege, die die Ahnen kamen und auf denen die Gäste tanzend eintreffen, die Plätze, an denen der Ahn ruhte, rauchte, eine Sorte Taro anzupflanzen oder ein Männerhaus zu bauen versuchte, das probeweise Geschaffene verließ, wieder besuchte und aufgab.

Was lebt und genutzt wird, ist durch seinen Ort hinreichend klassifiziert, Orten ist Definieren. Da jedes Gelände, seien es entfernte Bergwälder oder verwildernde alte, nah gelegene Gärten, kein herrenloses Gut ist, sondern einem Clan oder einer Einzelperson gehören, liegen in den Bewegungen im Raum gleichsam soziale Aktionspläne verschlossen: der Gang in die Gärten, Besuch beim Handelspartner, Ernte in den Bergwäldern. Noch im Dunkeln in einer Hütte zeigen die Erzähler genau dahin, wo etwas geschah, "dort drüben" der Erdrutsch zerstörte ein Beet, "da oben" der Steinschlag erschlug einen Mann, "da unten" auf der Brücke trafen sich zwei Liebende, Feinde oder verfolgender Geist und fliehender Mensch. Wo die deiktischen Mittel nicht ausreichen, weichen die Erzähler auf die Ortsnamen aus, "da unten, im Tal, an der Brücke über den Eipo-Fluss".

In Liedern und Erzählungen tasten die Sänger und Sprecher den Wahrnehmungsraum gleichsam mit Zeighilfen und Namen ab, um aus Erlebtem, aus Eindrücken und auffälligen oder scheinbar belanglosen Erscheinungen Bilder für Ereignisse, soziale Stimmungen und Wertungen zu erschließen. Zwei Clannamen, ein Ortsname und Beuteltiernamen ergeben Spott über zwei Jäger, die ihre Beute nicht teilten und heimlich aufaßen; zwei Reihen von Flurnamen, jede einem Clan zugeordnet, und dann das Nennen einer Höhle oder einer

Brücke konstruieren das Zusammentreffen zweier Liebender. Für die Eipo gilt, was Weiner für die Foi in Papua Neuguinea feststellte und was unter dem Terminus "topogeny" als "ordered sequence of place names" (Fox 1997: 8) und "topoanalysis" als "systematic psychological study of the sites of our intimate lives" (Bachelard, zit. von Weiner 1991: 93) in die Betrachtung der Zusammenhänge von Raum und poetischer Produktion eingeführt wurde:

"[...] human history and intention are discursively re-created through the narration of movement between places: discourse delineates this movement and centers the core values of language around moving images" (Weiner 1991: 93).

Auf die Poesie der Foi bezogen und eben auch auf die Beispiele aus dem Eipo, die Reihen der Orts- und Clannamen, die eine Geschichte erzählen, ergibt eine "topoanalysis" folgendes allgemeines Merkmal:

"Thus, the most salient and regular feature of Foi poetry is the way each song juxtaposes images of movement and nonmovement, or posits an action or movement and the subsequent halting or cutting off of that action" (Weiner 1991: 94).

Dass der Raum nicht nur eine konkrete Landkartenfunktion hat, sondern auch die Folie für Wertvorstellungen und die Matrix für Zeichen der sozialen Schichtung und Staffellung des Raumes nach Kriterien der Nutzbarkeit und Erfahrbarkeit bildet, ist in anderen Arbeiten ausführlicher behandelt worden.²¹ Erinnert sei an die Symbolik von "oben" und "unten", Mitte und Peripherie, "draußen" in Wald und Gebirge und "im Weiler" sowie von "zusammen" und "getrennt". Die großen, führenden Männer (die "great men") sind *dubnang* "Gipfelleute" oder *ei-tekdobnang* "oben Stehende", in der Yale-Sprache "diejenigen, die in der Mitte stehen", während die großen Frauen der Eipo die sind, "die mitten durch die Schar der Männer gehen". Das sakrale Männerhaus bildet die Mitte der Welt, die, die zuerst kamen, sich die Gegend aneigneten und die *deyoknang* sind, die "Ersten, die, die den Anfang oder den Stamm" bilden, sind denn auch *noitam ninye* "Menschen der Mitte", die anderen kommen von der Peripherie (*kubkuba*), und zu sagen, einer käme von außerhalb, stellt schon eine Beleidigung dar. Als sich Falubner mit Yambul streitet, betont sie, dass sie aus der "Mitte" stammt:

Yuk asik kil gum, na motokwe kil, nun asik noitam ninye. A-fotong forobrongobse. Neik bola, neik fotong. Ich bin keine Frau aus einem anderen Weiler, ich bin von dieser Gegend, wir sind Menschen eines Weilers der Mitte. Ich nahm die Farbe des Haars von hier an (ich bin hier heimisch oder einer von euch geworden). Die gleiche Haut, das gleiche Haar (habe ich wie die Menschen von hier) (Heeschen 2013).

Vom Männerhaus gesehen, gliedert sich die Welt in den Weiler selbst, aufgefasst als "das, was im Bereich bestimmter Tabuzeichen ist" (*fokindam*), den Gartenbezirk (*wawindam*) und schließlich in "draußen" (*bay*) und Wald (*bay* oder *yo kankan*) und Gebirge, in denen oder jenseits derer die Grenze (*wiliba*) verläuft, die Menschen und Geister, d.h. die bekannte und sinnlich erfahrbare und die unbekannt drohende Welt, trennt. Die Bewegung von der Peripherie ins Zentrum oder die vom Heim in Weite und Unverlässlichkeit liegt der Unterscheidung zwischen Mythen und Märchen zugrunde. Die Initiationen wiederholen nach einer Phase, in der die Menschen in Dreck, Natur und inszeniertem vorkulturellen Verhalten symbolisch vegetieren, die feierliche Bewegung ins Zentrum, den Zug in den Weiler und den

²¹ Eibl-Eibefeldt et al. 1989: 30-55, Heeschen 1987, Heeschen 1992a: 36-38.

Eintritt ins Männerhaus. Die Lage der Gärten, ob sie gegen die Morgensonne exponiert liegen oder gegen die Regenwolken am Nachmittag, liefert Symbole für soziale Bewertungen: "Wer auf der Sonnenseite Gärten hat", ist wahrscheinlich einer der Alteingesessenen, keiner derer, "die gehen, die später kamen und siedelten" im Gegensatz zu den "Menschen der Mitte", und mutmaßlich ist er reich und angesehen. Auch die Bewegung im Raum, das Gehen, liefert Bedeutungen und eine reiche Metaphorik. Das zielgerichtete Gehen ist Merkmal dessen, der Aufgaben erledigt, erntet, Holz holt oder Gärten anlegt, er verbirgt keine schlechten Absichten und beansprucht Führung und Autonomie, der "schlechte Mensch" hingegen ist ziellos, kommt ohne erkennbare Absichten, geht mal hierhin, mal dorthin, "liegt auf dem Wege", wie die Yalenang sagen, und ist ein "Herumtreiber". Täuschung und Lüge beginnen damit, dass der, der aufbricht und geht, keine Auskunft über seinen Weg gibt und den anderen "die Augen verdunkelt" oder "Schatten gibt". Er "geht allein" und "trennt oder spreizt sich ab", er wird stehlen oder einer Frau nachsteigen. "Alleinsein" oder "einzeln gehen" rufen Bilder der Trauer, des Alters, des Hungerns, des Ungehorsams und der Planung übler Taten hervor. Dagegen bringen "notions of 'together' and that of 'going together'" Bedeutungen mit sich "which can be translated as 'faithfulness, compassion, good intentions, openmindedness etc.'" (Heeschen 1992: 37).

Der Raum, die Bewegungen darin und räumliche Nähe und Ferne sind mit Symbolen und Bedeutungen überlagert, man kann fast sagen, dass die Enge sich umgekehrt proportional zur Fülle der Geschichten, Erlebnisse und Zeichen verhält. Erfahrung und Wissen können unmittelbar durch Deixis ratifiziert werden, und Dinge und Verhalten weisen über sich hinaus und sind ikonische Zeichen für Werte und Wertvorstellungen, so die Brücken für jedwede Art von Zusammentreffen, die "Sonnenseite" für Reichtum. Und doch ist dieser sinnlich erfahrbare, überschaubare Raum, den ein Wanderer an einem Tag durchschreiten kann, nicht deckungsgleich mit Mnemotop²², Erlebniswelt und Sinnhorizont.

Die Kinder legen nur, so sagte ich, Schneisen der Erfahrung in unbekannte Räume. Die Ahnen kamen entlang der Linien der Grate und Flussläufe und teilten sofort die Areale: Du baust an jenem Hang, ich an diesem. Die weite Welt war von Anfang an in Areale aufgeteilt. Neben den Wegen und entlang der Linien der Ankunft und der Landnahme liegen aufgereiht die Orte der Erfahrung, die anekdotisch überliefert wird und in Geschichten gerinnt, abseits derselben lauern Gefahren durch Kälte, Erdrutsche, Glätte, Geister jedweder Art, Tabus, die andere Menschen setzen, zugewachsene, verschüttete Wege und unheimliche Erinnerungen an Unfall und Mord. Über die Berge schwingt sich drohend die Ahnengestalt des Yulye, oder sie leuchtet rot wie eine Frucht, Unheil verkündend, im Gebüsch. Im Dickicht summt und dröhnt es unheimlich, unfertige, von Wunden bedeckte, von Fliegen umschwärmte Menschen bedürfen der Hilfe. An fruchtbaren Stellen, wo Vögel schwärmen und Taro gedeiht, starb ein Totem und sank in die Erde, oder ein Mensch, Opfer eines Mordes, verweste dort.

Kinder und selbst große Männer verirren sich in Dämmerung und Regen, gehen verloren und erfrieren; vor Gefahren des Weges warnen Mütter die Kinder und Männer ihre Frauen, und Abwesende oder spät Kommende sucht die Gemeinschaft. Jedem Gang wohnt eine exzentrische Kraft inne, so wie im Märchen der Held, Flughunde jagend oder ein Wildschwein verfolgend, ins Weglose gerät. Selbst gebahnte Wege sind nicht allesamt begehbar: Schon

²² „Ort der Erinnerung“, nach Jan Assmann 1992

im Weiler müssen Frauen eigene Wege gehen, nicht die, die in der Mitte liegen und am Männerhaus vorbeiführen, sondern solche am Rande, und in den Bergwäldern sind viele Wege für Frauen und Fremde tabuisiert. In bestimmte Weiler geht man nicht oder nur ungern, denn dort gibt es keinen *ninye bún* "Freund oder Handelspartner", oder die Bewohner "geben nicht", ein Kriterium, das aus der übersehbaren Welt Räume der Unbegehrbarkeit abspaltet. So verengt der Eipo noch seine enge Welt, spart ganze Räume aus, schafft Enklaven, die Geistern und Feinden gehören, und begrenzt Bewegung und Verweilen auf Parzellen der Gastlichkeit und Reziprozität.

Die eigene, begehbare Welt sichern die Gemeinschaft und bei jedem Aufbruch und Gang der Einzelne durch Grenzen, man kann auch sagen, dass erst Grenzen, Male und Zäune diese Welt schaffen. "Gehegtes" ist rechtserheblich, Umzäunung und Einfriedung sind Voraussetzung für ein Geschehen, in dem eine Gruppe von Menschen ihre Identität setzt, Frieden sichert, ihr Tun legitimiert und, von diesem Standpunkt aus, sich orientierend, das Fremde, Anormale und Gefährliche beurteilt. Das Zentrum im Weiler und das Männerhaus sind die ersten Foren, umstellte, umfriedete Räume, in denen Recht anhebt. Recht setzen die Ahnen, deren Erscheinen an bestimmte Orte gebunden ist. Grenzen umziehen in konzentrischen Kreisen die sakrale Mitte, die Männerhäuser und Kultstätten der Eipo und Yalenang. Schwellen, Tore, Zäune und Male, geschnitzte, verzierte Pflöcke oder Bretter oder einfach rituell gepflanzte Cordylinen, markieren Grenzen. Rituelle Tätigkeit besteht zu einem großen Teil in der Abwehr Schaden stiftender Geister. Man errichtet Male und Zäune. Eipo *yo foke ilamak* bedeutet eben nicht nur konkret "sie errichten einen Zaun", sondern auch "sie wehren Geister ab, sie machen die Wohnstätte sicher gegen Einfälle oder Ansprüche von außen". Zum Zwecke der Abgrenzung genügt oft ein symbolischer Zaun: ein "Umgehen" und "Umtanzen". Zu bestimmten Zeremonien umgeben und umkreisen die Männer das Männerhaus.²³

So schaffen die Eipo durch Parzellierung, Grenzziehung und Aussparung einen engen Raum, in dem die Unsicherheit jenseits der Grenzen und die Versuche der Einfriedung und Begrenzung in einem unauflöslichen Zusammenhang stehen. Wenn die Eipo oder andere Bewohner des Berglandes zum ersten Male ein Flugzeug bestiegen und nach Jayapura oder Wamena flogen, dann staunten sie über die Weite der Welt und die ungeheure Zahl und Vielfalt von Bergen und Tälern. Vielleicht liegt in diesem Erstaunen auch ein Moment der Befreiung aus der umstellten, verengten Welt, die Ahnung, dass man auch in einer anderen Welt leben könnte. In den Märchen träumen die Eipo und Yalenang davon, dass die Helden geschwind die Täler durchheilen, sich über die Berge schwingen, durch die Berge hindurch schlüpfen, als Vögel aus dem Nichts auftauchen und enteilen und dass sie sich runder flacher Steine als Gefährt zu blitzschneller Fahrt zurück in die verlorene, ferne Heimat bedienen. Die modernen Zeiten haben die Enge aufgehoben, aber die Weite muss erst noch begriffen werden, etliche Eipo studieren in Jakarta, fünf Eipo besuchten Deutschland, Atlanten werden studiert, Rom und Jerusalem werden vorstellbare Orte, die Besinnung auf die eigene Kultur,

²³ Über Zaun, Stätten des Rechts und Symbole der Befriedung und des Abgrenzens siehe Trier 1940. Zum Aussondern und Abgrenzen sakraler Orte und Mnemotope siehe Stürzenhofecker 1998: 60, Görlich 2003. Eine Karte, die das dichte Netz solcher Abgrenzungen zeigt, konnte ich bisher weder für Eipomek noch für Kosarek zeichnen.

ein Prozess, der beginnt, wird die Enge gedanklich verarbeiten und dadurch zugleich aufheben.

2.2.3.2 Die flache Zeit

Ein Intervall ist zunächst der Abstand "zwischen zwei Zaunpfosten", woraus sich durch Peilen im Blick auf den Sonnenstand "Zeitraum zwischen zwei Zeitpunkten" ergibt (Trier 1940: 121). Die östliche Horizontlinie des Gebirges liefert die Male der Eipo und der Yalenang. Verbreitet ist eine Vorstellung wie die unter den Yalenang, die sich die verschiedenen Aufgangspunkte der Sonne so erklären: Ein Mann baute einen Zaun. An einem Pfosten hängt ein Tragnetz, der Mann hängt es in der Nacht jeweils an den nächsten Pfosten, so dass die Sonne, wenn sie morgens das Netz nimmt, jeweil von einem anderen "Mal" aufbricht. Der Weg der Aufgänge vom äußersten Punkt im Nordosten, dem Mal unserer Sommersonnenwende, bis zum Punkt der Umkehr im äußersten Südosten zur Zeit der Wintersonnenwende liegt der Zeitrechnung in Jahren zu Grunde. Einmal auf und ab oder, wie die Yalenang sagen, "einmal gewebt", bedeutet "Jahr". Aber selten rechnen die Eipo mit diesem Jahresbegriff zwecks Angabe des Alters oder des Zeitpunktes eines Ereignisses, obwohl sie den Aufgang der Sonne genau beobachten, schon allein deshalb, weil mit Sonnenaufgang das feuchte Gras trocknet und der Gang in die Gärten angenehmer wird. Wichtig ist das Wort *li* "Zeit, Saison", es gibt bei den Eipo (und entsprechend bei den Yalenang) die Saison für *win*-Nüsse (*Pandanus brosimus*), für das Erscheinen der *yal*-Tauben oder für die Blüte der *kabye*-Bäume (*Euodia* sp.). An einem bestimmten Punkt des Aufganges wird es Zeit, nachzusehen, ob in den Gebirgswäldern jene Nüsse reifen, was im November beginnt, zur gleichen Zeit blühen die *kabye*-Bäume, diese Blüte liefert den Jahresbegriff der Eipo: *kabye betinye* "zwei(mal) *kabye*-Baum" bedeutet "zwei Jahre".²⁴ Saison und Tätigkeit geben Takt und Zeitgefühl. Die meisten Zeitangaben sind relativ zu Ereignissen, z.B. *wisenang gum ob* "als selbst die alten Leute noch nicht (geboren waren)", *na aleng-fum bobnuk* "als man mich noch im Netz trug", *Deibye tokne deibuk-sum* "am Tag, als der Erdrutsch am Deibye-Berg entstand".

In der alltäglichen Kommunikation beider Sprachgemeinschaften gibt das Zusammenspiel der verbalen Tempus-Aspekt-Suffixe ziemlich genau beachtete Zeitstufen an, für heutige Vergangenheit, für Ereignisse, die bis zu einer Woche zurückliegen, und für Geschehnisse der fernen Vergangenheit (siehe Heeschen 1998: 246-259). So wie die dichten Verweise auf die Ortsnamen und die deiktischen Mittel, die Position und Bewegung abkürzend angeben, den Sprecher beständig situieren und verorten, so nimmt der Sprecher ständig Bezug auf Ereignisse, die er wie Stücke auf eine Leine hängt, mit Marken der Zeitnähe und –ferne versieht und chronologisch ordnet und in Reihe bringt. In die je nach Standpunkt und Absicht bewegten, ständig verschobenen Ordnungen kommt Ruhe erst in emphatischen Rückblicken, als wenn sich aus dem, was immer war, eine verlässliche Ordnung ergibt, und von dem, was notwendig ist und sein wird, Fixpunkte, Punkte am Horizont, ableiten lassen.

Eine solche Ordnung suggerieren Reden von der Ewigkeit der Berge, die Verben kombinieren das perfektive –*am*-Aspektsuffix mit den Tempus-Numerus-Suffixen der fernen Vergangenheit, zum Beispiel

²⁴ Für kürzere Zeiträume wird mit *wala*, *wale* "Mond" gerechnet, z.B. *wale betinye a-mabnamne* "ich werde hier zwei Monde schlafen, ich werde hier zwei Monate bleiben", entsprechend bei den Yalenang.

Motokwe monob bukamuk, Lim monob bukamuk, Kamure monob bukamuk, ninye gum ob.
Die Bergwelt war früher da, der Lim-Berg war von Anbeginn da, der Kamure-Berg war von Anbeginn da,
als noch die Menschen nicht geschaffen (waren) (Heesch 2013).

Ideen über Zeiten vor Erscheinen des Menschen und eschatologische Vorstellungen sind den Eipound Yaleng fremd, sie sind zumindest nicht Teil der Mythen und Riten. So schrumpft die Zeit der Menschen auf die Spanne zwischen dem Erscheinen des Ahnen und der gegenwärtigen Generation. Vom Ahnen ausgehend können der Erzähler und der rekonstruierende Geschichtsschreiber zwei Generationen überschauen, den Ahnen selber und die, die das Totem gebar und die dann am Anfang von Sippen stehen. Von den heute Lebenden ausgehend ist die Generation der Großväter noch allgemein bekannt, das Wissen, das über die zwei vorausgehenden Generationen hinausgeht, ist auf einige Experten begrenzt. So gibt es vom Ursprung bis zur Gegenwart sieben Generationen, und von dieser Zahl lassen sich eben jene Wissenden nicht abbringen. Man kann zwischen der zweiten Generation und der der Ur- bzw. Ururgroßväter das "floating gap" der Oraltraditionen ansiedeln, gewinnt damit aber keine Zeittiefe. Für die Geschichte der Wanderungen, etwa die der Malyo-Leute längs der großen Täler jenseits der Gebirgskette im Süden, führen die Erzähler keine Folge von handelnden Individuen und Generationen an, sondern die der Zeit enthobenen Gründungen der Männerhäuser; und die Dibul-Leute in Kosarek, die von der Wanderung gen Osten berichten, nachdem sie einen äußersten Punkt im Westen erreicht hatten, zählen Gründungen von Männerhäusern und das Weißen neuer Gartengelände auf. Der wissende Erzähler berichtet zuweilen in der ersten Person Singular, er reklamiert alle Gründungstaten für sich. So ist die Zeit aus zweierlei Gründen flach, einmal weil sie an Dinge innerhalb des gegenwärtig erlebbaren Raumes geknüpft wird, in diesem Falle können die Erzähler die uferlose Geschichte in sieben Generationen unterbringen. Zum anderen gerinnt, was Generationen taten, zu Handlungen eines synekdochischen Erzählers und Kultführers, so dass das Vergangene in der Gegenwart lebt oder wiederholt wird.

So ergibt sich im Gegensatz zum ständigen Verorten und Datieren in der alltäglichen Kommunikation auch ein eigentümliches Schillern und Modulieren, wenn man die Verbformen im Blick auf die Einerleiheit der Zeit bzw. die Einbettung aller wichtigen, sakralen Ereignisse in die durch Wiederholbarkeit verklammerte Spanne zwischen Ursprung und Gegenwart untersucht. Eipo und Yaleng können den gleichen Mythos in einem zeitlosen Präsens, in der fernen Vergangenheit oder nur mit unpersönlichen Verbalnomen erzählen. Einmal handelt der Erzähler von Gründungstaten, dann erzählt man diese Taten als Wiederholung, als inszenierten Ritus, oder man gibt allgemeine Handlungsanweisungen. Der Inhalt wird konkret durch die Worte und Taten der "great men" und Kultführer vermittelt, die explizit als Ahnen handeln und "ich" sagen, wo der Ahn etwas zum ersten Male tat. Songsong Dibul, ein Kultführer der Yaleng, erzählte 1978, als ich ihn kennen lernte, und 1992, als er, alt geworden, sein Wissen weiterzugeben trachtete, die gleichen Mythen, einmal in der ersten Person, dann mit unpersönlichen Ausdrücken, und so sagte er einmal: "Ich tötete ein Schwein für uns." Und das andere Mal sagte er: "Ein Schwein ist für uns zu töten." Anerkannte Kriegs- und Kultführer der Väter- und Großvätergeneration agieren als Ahn, sie werden als Ahn angerufen, sterben sie, ist die Gemeinschaft so traurig oder verzweifelt, als hätte der erste Ahn sie verlassen. Jedes Leben wird exemplarisch, weil es sich in das Allgemeine und Überlieferte einfügt, aber Mythen und Riten sind anekdotisch, weil sie Teil

einer Lebensgeschichte sind. Die Präsenz des Ursprungs und die Rhythmisierung des Lebens durch saisonal bedingte Tätigkeiten prägen das Zeitgefühl: Aber so wie der Raum durch Grenzen verengt wird, so wird die Zeit in die Vergangenheit hinein durch die Verklammerung von Ursprung und Gegenwart verkürzt, und die Zukunft wird auf das nächste und nächstliegende Gedeihen von Menschen und Nutzpflanzen begrenzt.

3.0 Semiosen und Weltbilder: abschließende Bemerkungen

Die überschaubare Lebenswelt, deckungsgleich mit dem Wahrnehmungsraum, die Schneisen der Erfahrung, Wegführung, Begehbarkeit, Sakralisierung, Meidung, Grenzziehungen, Parzellierungen, die Kenntnis der Ortsnamen und das ständige Verorten einerseits, die zusammengerückten, gleichsam ineinander geschobenen Zeiten zwischen Ursprung und Gegenwart, die Aufhebung der Vergangenheit im wiederholenden Ritus, der Rhythmus der saisonal bedingten Ereignisse und Tätigkeiten sowie das Eingliedern in Zeiten und Verläufe andererseits machen das Raum- und Zeitgefühl der Eipo und Yalenang aus. Sie entwickeln ein hohes Maß an Bewusstheit für Verortung, Abfolge von Ereignissen und Reihen von Tätigkeiten und für die handelnden Subjekte und deren Anzahl. Das zeigt sich etwa in der Lebhaftigkeit und Ikonizität der Zeiggesten beim Erzählen, in der genauen Kenntnis der Landmarken, in schnellen und ständigen „repairs“, die dem Tempus oder dem Numerus der Verbformen gelten, und in der Wissbegierde, mit der nach Urhebern einer Redensart, eines Liedes oder einer Geschichte und nach den Subjekten von Handlungen und Wegen gefragt wird. Die Phänomene der Verbserialisierung und des „clause chaining“, die hier nicht vom syntaktischen Gesichtspunkt aus besprochen wurden, führen zu exakten Protokollen und zu ikonisch die Folge der Ereignisse referierenden Verbsequenzen mitsamt allen damit verknüpften Erscheinung der *Consecutio temporum et aspectuum*. Man sagt einfach nicht „Melase holte Holz“, sondern „Melase brach auf, ging in den Wald am Nalwengde-Fels, fällte einen *kabye*-Baum, schnitt Stücke zurecht, bündelte sie, trug sie und kam zurück in den Weiler“.

Für ein sprachliches Weltbild ist mit solchen Hinweisen zunächst nichts gewonnen. Sie erinnern zu sehr an das Stereotyp von der Konkrettheit der Sprachen, die von Sprechern großer Gemeinschaften mit reicher Literatur beurteilt werden, zum Beispiel:

„A final point concerns the concreteness and explicitness of verbal descriptions in Papuan in comparison to English and other European languages. This is most apparent in the serial verb constructions, in which, for example, ‚bring‘ is rendered by *take come*, ‚feel‘ by *hold perceive*, or ‚tumble‘ by *come descend hit*“ (Foley 1986: 128).

Denn die abstrakten Bildungen werden eben in einem anderen Kode geleistet: ‚Schönheit‘ in den Urteilen über Schmuck und das Gepränge der schön geschmückten Tänzer, das Unfertige der ersten Menschen durch Blüten auf dem Kopf und Wunden, ‚Wiedergeburt‘ etwa durch Riten, während derer die Initianten tatsächlich symbolisch wiedergeboren werden, beispielsweise durch einen Aufenthalt im mit grünen Blättern umwundenen Männerhaus. Auch der Hinweis darauf, dass Zeigfeld und Symbolfeld sozusagen näher beieinander liegen, mag allenfalls weiterhelfen, nicht aber zu einem Weltbild führen. Nach Goody und Watt (1968: 29) ist in Gemeinschaften, in denen mündliche Kommunikation dominiert, bei Bedeutungszuweisungen eine „directness of relationship between symbol and referent“

nachzuweisen. Bedeutung sei durch eine Serie von „concrete situations“ bestimmt. Die Autoren sagen, die Beziehung zwischen dem Zeichen und dem sinnlichen Substrat unterliege einem „process of direct semantic ratification“ (Goody und Watt 1968: 29). Ebenso wie jene Konkretheit ist dieser deiktische Gestus auch nur dann wohl richtig zu verstehen, wenn man anerkennt, dass auch orale Kulturen das ausdrücken, was der direkten semantischen Ratifikation entgleitet, nämlich Religion oder Identität ausgedrückt und inszeniert durch Zeremonien und Riten. Der Raum aber, auf den dauernd verwiesen wird und in dem das Zeigfeld in vielen Fällen das Symbolfeld impliziert, ist ein Mnemotop für Mythen, Riten, Geschichte und Geschichten und für soziale Ordnungen. Der Unterschied zwischen dem Kode der Sprache, der der oralen Kommunikation dient, und den anderen nichtsprachlichen, kulturellen Kodes würde durch die permanente Möglichkeit des Zeigens und des direkten Ratifizierens aufgehoben. So bliebe allein das quantitative Verhältnis der Kodes zueinander und deren Funktionslast, um ein Weltbild zu entwerfen. Kulturen des Westens haben ein generalisiertes Zeichensystem, um komplexe Aufgaben zu meistern, kleine Ethnien leisten sich den Luxus, für überschaubare Aufgaben eine Mehrzahl von Zeichensystemen zu nutzen (Hallpike 1985). Oralität bestünde dann durchaus nicht im Gebrauch eines generalisierten Zeichensystems, sondern benützte vielmehr einen Kode, der spezifisch der Tradierung von Geschichten und der Ritualisierung von sozialen Akten im täglichen Leben dienen würde, nicht aber den Problemlösungen und Diskussionen angesichts komplexer Aufgaben.

Allgemein gesehen, kann man sich die Bewegungen und Transformationen der Kodes so denken: Die Sprache, die gewöhnlich von Handlungen und Antrieben distanziert und sich als Probehandeln und im simulativen Modus in der Bühlerschen abstraktiven Relevanz bewährt, mit der Folge, dass sprachliche Signale im ethologischen Sinne nicht eindeutig sind, wird im sozialen Verkehr semantisiert und ritualisiert; die Signale werden eindeutig gemacht, Blick und Wort ergeben eine Drohung, Stimmlage und Wort eine Bitte, friedliche Absicht wird durch Gabe und Rede ausgedrückt, eine Grenzziehung durch Male und Belehrung. Die Signale werden zusammengesetzt, es entstehen „composite signals“. In neuerer Zeit nach ersten Kontakten und Konversion werden die „composite signals“ wieder aufgelöst. Das Leben, das früher in Mythen eingebettet war und umgeben, ja begrenzt war durch nichtverbale Symbole und rituelle Handlungen, wird zu etwas, das diskutiert wird, es wird dem gleichsam höchsten Kode, der verbalen Sprache, zur Bewertung und Reflexion anvertraut. Man kann die Geschichte des Sprechens und Erzählens einerseits und deren Grundierung in nichtverbalen Kodes als ein Wechselspiel zwischen dem Zusammensetzen von Signalen und der Befreiung der sprachlichen Mittel aus den Fesseln der nichtverbalen Kommunikation, aus Ritual und Performanz deuten.

Sicher kann der Betrachter die Eigenart einer Kultur in dem Verhältnis der Kodes zueinander und deren Funktionslast im alltäglichen Kommunizieren und in kulturellen Traditionen suchen. Ein sprachliches Weltbild aber, so glaube ich, wird erst dann entstehen, wenn die prinzipielle Reflexivität der Sprache bedacht und wenn die Frei- und Spielräume gesehen werden, die das Sprechen ermöglicht. Am Bild vom schroffen Antagonismus der Geschlechter war die Sprache kaum beteiligt, in Geschichten und Märchen aber entwerfen Eipo und Yalenang ein differenziertes Bild, Frauen säen, ernten, leben allein, führen in einer verkehrten Welt Initiationen durch, verfolgen und erwählen Männer und schenken Reichtum, allein lebende Männer sind ebenso bedrohlich wie Frauen, es sind Geister und Feinde, Fremde und Zauberer. Die funktionalen Zyklen von Essen und Geschlechtsverkehr berührt die Sprache

nur sporadisch, aber, wiederum in Erzählungen, tauchen Worte und Wendungen auf, die jene Zyklen beinhalten und reflexiv in Sprache verwandeln. Wortbestände und grammatische Strukturen wie lokale Deixis und Verbserialisierung und „clause chaining“ werden dann, wenn ihr Gebrauch untersucht wird und wenn sie als Stil genommen werden, deutbar in Richtung auf eine momentane Harmonie von Kultur und Sprache. Für Raum - und Zeitvorstellungen haben Eipo und Yalenang Wörter, grammatische Strukturen, Male, Landmarken als Messlatten für Wege und Zeiten, Sprache und ikonische und indexikalische Zeichen ergänzen einander²⁵.

Im schöpferischen Gebrauch gelingt die Abkopplung von primären funktionalen Zyklen und nichtverbalen Codes und letztlich wohl auch von der Sprache als ein dem Einzelnen vorgeordnetes soziales Faktum. Sprecher und Erzähler können, wenn sie sich in utopischer, unpraktischer oder „kognitiver Quarantäne“ (Eibl 2004: 249) befinden, aus den Bausteinen der Sprache, der Grammatik als Organon der Darstellung (Bühler 1965), die auf Wirkliches verweist, etwas Neues zusammensetzen: gemeinsame fiktive Welten, Nicht-Welten, die Fragemöglichkeit, ob die Welt nicht auch anders aufgebaut sein könnte, aber auch Lüge und Etikette als Trennwand zum Nächsten. Die Kultur als „Zwischenwelt“ (Eibl 2009) entsteht. In ihr mögen dann die Kalibrierungen, das Abgleichen, zwischen Welt, Sprache und Weltbild, ihre Berechtigungen finden. So konnten die Substantivierungsmöglichkeiten der indogermanischen Sprachen irrealer Wesenheiten wie das „Schöne“ setzen, während (einige) Papuasprachen der ständigen Standortbestimmung in Raum und Zeit in protokollarischer Genauigkeit günstig sind. Besonderheiten wie Verbdiminutive oder die Möglichkeit, ohne finite Verben zu erzählen oder zu dichten, werden zu Mitteln des Wortspiels, des Entdeckens von Zusammenhängen und vor allem auch des Verschleierns und der Ironie, wodurch die Dramatik des Zusammenlebens in Gruppen ins Spielerische und Erträgliche gehoben wird. Die zusammengesetzten Symbole wie die Symbolik des Männerhauses, die Tabus und Vorschriften, die Initiation als Einführung ins Männerhaus, die Namen und Gründungssagen - all das hat präskriptive Kraft, die sprachlichen Symbole haben eine Tendenz zu Vagheit und Zweideutigkeit, zu Variation und Berichtigung, zum Überschreiten des Wahrnehmungsraumes und zu Fiktion und Verarbeitung und Eingemeindung des Fremden. Zusammengesetzte Symbole binden und versetzen in Gemeinschaftlichkeit, mit der Sprache kann der Sprecher auch eine exzentrische Position (Plessner 1975), eine Sicht von außen, einnehmen. Und es ist der kreative Gebrauch und diese Position, denen, zusammen genommen, die Tendenz innewohnt, Weltbilder zu übersteigen und individuelle Weltansichten auszuhandeln.

Damit ist auch die anfängliche Frage danach, warum es so schwer ist, Sprachphilosophie und Feldforschung zu verbinden, beantwortet: die verschiedenen Zeichenklassen, deren Funktionslast und Aufgabenspezifika, die verschiedenen Komponenten einer Grammatik, die Aufgaben des Übersetzens und der subjektiven Deutung jeder Äußerung, die Individuen, die sprechen, deuten und Ansichten äußern, die Vielschichtigkeit der Überlieferungen und der

²⁵ Olig (2008: 249), die auch die Semiotik seit Peirce resümiert, schreibt anlässlich der semiotischen Betrachtung einer Sammlung aus Neuguinea: „Während der Begriff »Symbol« also häufig und nur flüchtig und ungenau typisiert und aufgrund dessen zur Beschreibung kultureller Weltbilder kaum ausreicht, erfassen die Konzepte Ikon und vor allem Index diese viel umfangreicher und weitverzweigter: das Ikon, weil es Ähnlichkeiten darlegt, der Index, da er den Kontext, welcher sowohl die kulturell relevanten Themen als auch die Objektbeziehungen aufzeigt, auf besondere Weise betont.“

Fakten, die beobachtet werden, der Reichtum der Riten und Texte – all das würde eine philosophische Begrifflichkeit präventiv erscheinen lassen und den freien Blick auf die Vielfalt einengen. Hinzu kommt, dass die Deutung Humboldts, die ich vorziehe, nicht unbedingt in moderne Weltbildthesen und Linguistic Relativity Hypothesis passt. Es wurde versucht, in der Feldforschung Humboldtsche Positionen nicht aufzugeben: seine Ansichten von der Macht des Individuums über die Sprache, von der Formalität, die nur die Freiheit des Gebrauchs zum Ziel hat, von der Unmöglichkeit, in grammatischen Phänomenen eine Weltansicht aufzufinden, und die Ansicht, dass eine Weltansicht am besten der Literatur zu entnehmen sei, oder, wie hier vorgeschlagen, am besten unter Zuhilfenahme aller Zeichenklassen.

Underhill (2009: 121-143) hat versucht, die „worldview hypothesis“ neu zu formulieren, indem er zwischen „world“, „thought“, „language“ und „worldview“ differenziert. Die Zergliederung, etwa für „worldview“ zu „world-perceiving“, „world-conceiving“, „cultural mindset“, „personal world“ und „perspective“ führend, bringt natürlich für jeden neuen Begriff neue Probleme. Gleichwohl lässt sich seine „Welt“ mit dem verbinden, was hier als Geotop und Mnemotop vorgestellt wurde, „Sprache“ mit dem, was an Besonderheiten der Grammatik hervorgehoben wurde und was dem Sprecher als präskriptives Organon zur Verfügung steht, „Weltansicht“ mit dem, was einen Moment im Prozess der Versprachlichung darstellt, und Denken schließlich mit allen Akten der Reflexivität. Nur das Nachdenken und Urteilen über Objekte, Riten, Verhalten und soziale Regeln führt zu Ansichten und Bildern oder Modellen von der Welt. Welt, Sprache und Modell lassen sich denn doch in einer Philosophie zusammenfassen. Im Bild vom Setzling, der am Anfang aller heutigen Nutzpflanzen steht und im Bild von dem losen Ende eines Fadens, das der Mensch beim Knüpfen von Netzen aufnimmt, vereinen sich die protokollarische Rechenschaft über Zeit und Raum, der Gebrauch der Tempora und Inhalte der Mythen und „großen Erzählungen“. Der Mensch bringt die Ereignisse in einen zeitlichen Ablauf, oder er reiht die Einzelteile eines Objektes auf, bringt sie in eine Linie oder in ein mosaikhaft Zusammengesetztes. Was zwischen dem Stamm und Anfang und der Gegenwart geschieht, ist ein Anknüpfen oder Abzweigen. Man nimmt in den Riten sozusagen das lose Ende der Reihe der Erscheinungen seit der Schöpfung auf, man fährt fort, die Knoten eines Netzes zu knüpfen. Menschensippen entstehen durch Abspalten oder Pflücken: Eipo *ninye yala dakna* "das Abspalten oder Abpflücken einer Menschensippe, das Entstehen einer neuen Generation", auch hier liegt das Bild vom Setzling zugrunde. Die Bilder verweisen auf den unverbrüchlichen Zusammenhang von Schöpfung und Gegenwart durch Linien der Abstammung, Aufreihen und Aufnehmen loser Enden. Zwei Metaphern führen zu einem Weltbild, in das als Bausteine grammatische Befunde, Mythen und in Riten inszenierte Überlieferungen eingefügt sind.

Es gibt also Möglichkeiten genug, „Weltansicht“ und „Linguistic Relativity Hypothesis“ zu parallelisieren, zu dekonstruieren und reflexiv neuen Bestimmungen zuzuführen. Mit jeder Sprache, jedem grammatischen Phänomen und dem sozialen Leben jeder Ethnie stellen sich die Fragen neu. Das Einigende aller Fragestellungen entdeckt man vielleicht, wenn man Humboldt folgt, der sagte: „Die Besiegung aller Dunkelheit und Verwirrung durch die Herrschaft klar und rein ordnender Formalität ist das Ziel und der Gipfel aller geistigen Ausbildung“ (V 466). Vielleicht meinte er auch die Überführung des Indexikalischen, Ikonischen und Vorbegrifflichen in das Symbolfeld der Sprache, das am geeignetsten ist für individuelle reflexive Akte. – Die Seriosität von Tests, wie sie Lucy, Levinson oder auch ich selber einmal durchführten und die gleichsam einzelne Fäden aus dem am Anfang gesetzten

Knäuel aufnehmen, möge von den Ungewissheiten, die ein Feldforscher feststellen kann, nicht betroffen sein.

4. Literaturangaben

Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.

Berlin, Brent und Paul Kay (1969), *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.

Berthele, Raphael (2006), *Ort und Weg. Die sprachliche Raumreferenz in Varietäten des Deutschen, Rätoromanischen und Französischen*. Berlin: de Gruyter.

Bowden, Ross (1997), *A Dictionary of Kwoma: A Papuan Language of North-East New Guinea*. Canberra: Australian National University.

Bühler, Karl (1965 [1934]), *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. 2., unveränderte Auflage. Mit einem Geleitwort von Friedrich Kainz. Stuttgart: Fischer.

Burenhult, Niclas, und Stephen C. Levinson (2008), „Language and Landscape: a Cross-linguistic Perspective“. In: *Language Sciences* 30: 135-150.

Bußmann, Hadumod (2002), *Lexikon der Sprachwissenschaft*. Stuttgart: Kröner (Dritte, aktualisierte und erw. Aufl.).

Cassirer, Ernst (1964-1969 [1924-1929]), *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Chabrolle-Cerretini, Anne-Marie (2007), *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt. Histoire d'un concept linguistique*. Lyon: ENS Éditions.

Duranti, Alessandro (1997), *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eibl, Karl (2004), *Animal Poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*. Paderborn: mentis.

Eibl, Karl (2009), *Kultur als Zwischenwelt. Eine evolutionsbiologische Perspektive*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, Wulf Schiefenhövel und Volker Heeschen (1989), *Kommunikation bei den Eipo. Eine humanethnologische Bestandsaufnahme*. Berlin: Reimer.

Everett, Caleb (2013), *Linguistic Relativity. Evidence across Languages and Cognitive Domains*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Fikentscher, Wolfgang (1995), *Modes of Thought. A Study in the Anthropology of Law and Religion*. Tübingen: Mohr.

Fischer, Hans (2000), *Wörter und Wandel. Ethnographische Zugänge über die Sprache*. Berlin: Reimer.

Foley, William A. (1986), *The Papuan Languages of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foley, William (1997), *Anthropological Linguistics. An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Gelber, Marilyn G. (1986), *Gender and Society in the New Guinea Highlands. An Anthropological Perspective on Antagonism toward Women*. Boulder und London: Westview Pres.

Gipper, Helmut (1972), *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Goddard, Cliff (1999), Review Article of „Color Categories in Thought and Language, edited by C.L. Hardin and Luisa Maffi“. In: *Linguistic Typology* 3: 259-269.

Goody, Jack und Jan Watt (1968), „The Consequences of Literacy“. In: Jack Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press: 27-69.

Görlich, Joachim (2003), "Tanzen auf mythischen Pfaden – Beziehungen zwischen Land und Menschen bei den Kobon in Papua-Neuguinea". In: Wulf Köpke und Bernd Schmelz (Hrsg.), *Hamburg: Südsee. Expedition ins Paradies*. Hamburg: Museum für Völkerkunde: 337-374 (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg. Neue Folge Bd. 33).

Gumperz, John J. und Stephen C. Levinson (eds.) (1996), *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Günzel, Stephan (2012), *Lexikon der Raumphilosophie*. Unter Mitarbeit von Fanziska Kümmerling. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hallpike, Christopher Robert (1985), „Social and Biological Evolution. I. II“. In: *Journal of Social and Biological Structures* 8: 129-146, 9: 5-31.

Heeschen, Volker (1972), *Die Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*. Phil. Diss.: Ruhr-Universität Bochum.

Heeschen, Volker (1977), „Weltansicht - Reflexionen über einen Begriff Wilhelm von Humboldts“. *Historiographia Linguistica* 4 (2): 159-190.

Heeschen, Volker (1982, "Some systems of spatial deixis in Papuan languages". In: Jürgen Weissenborn und Wolfgang Klein (eds.), *Here and there. Cross-linguistic Studies in Deixis and Demonstration*. Amsterdam: Benjamins: 81-109.

Heeschen, Volker (1987) "Oben und Unten. Die Kategorisierung der Umwelt in den Sprachen Neuguineas". In: Mark Münzel (Hrsg.), *Neuguinea. Nutzung und Deutung der Umwelt*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde: Bd. 2: 599-618.

Heeschen, Volker (1988), "Humanethologische Aspekte der Sprachevolution". In: Joachim Gessinger und Wolfert von Rahden (Hrsg.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*. Berlin: de Gruyter: Bd. 2: 196-248.

Heeschen, Volker (1990), *Ninye bún. Mythen, Erzählungen, Lieder und Märchen der Eipo*. Berlin: Reimer.

Heeschen, Volker (1992), *A Dictionary of the Yale (Kosarek) Language (with Sketch of Grammar and English Index)*. Berlin: Reimer.

Heeschen, Volker (1997), "Relativities: Use and Non-use of Spatial Reference among the Yale Speakers in Irian Jaya (West New Guinea)"- In: Gunter Senft (ed.), *Referring to Space. Studies in Austronesian and Papuan Languages*. Oxford: Clarendon: 175-196.

Heeschen, Volker (1998), *An Ethnographic Grammar of the Eipo Language Spoken in the Central Mountains of Irian Jaya (West New Guinea), Indonesia*. Berlin: Reimer.

Heeschen, Volker (2003a), „Linguist and Anthropologist as Translators“. In: Tullio Maranhão und Bernhard Streck (eds.), *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: The University of Arizona Press: 115-134.

Heeschen, Volker (2003b), „Semiotische Aspekte der Ethnologie: Ethnosemiotik“. In: Roland Posner, Klaus Robering und Thomas A. Sebeok (Hrsg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. Teilband 3*. Berlin: Walter de Gruyter: 3278-3296.

Heeschen, Volker (2005a), "Emphatic Speech, Expressive Genres, and the Dancing-songs of the Eipo and Yalenang (Eastern Mountains of West Papua)". In: Pamela J. Stewart und Andrew Strathern (eds.), *Expressive Genres and Historical Change. Indonesia, Papua New Guinea and Taiwan*. Hants & Burlington: Ashgate: 235-258.

Heeschen, Volker (2005b) "Ethnology and Anthropology/Ethnologie und Anthropologie". In: Ulrich Ammon, Norbert Dittmar, Klaus J. Mattheier und Peter Trudgill (eds.), *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society. 2nd completely revised and extended edition*. Berlin: Walter de Gruyter: Vol. 2: 870-878.

Heeschen, Volker (2007), "Attractiveness and Adornment: Reference to Colors and Smells in Papuan Speech Communities". In: Martina Plümacher und Peter Holz (eds.), *Speaking of Colors and Odors*. Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins: 85-111.

Heeschen, Volker (2008), "Verb Serialisation in Eipo and Yale (Especially in Children's Narratives)". In: Gunter Senft (ed.), *Serial Verb Constructions in Austronesian and Papuan Languages*. Canberra: Australian National University: 141-169.

Heeschen, Volker (2013), *Die Eipo. Ethnographie und neue Texte*. (Ms.).

Heeschen, Volker und Wulf Schiefenhövel (1983), *Wörterbuch der Eipo-Sprache. Eipo - Deutsch - Englisch*. Berlin: Reimer.

Humboldt, Wilhelm von (1836-1839), *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. 3 Bde. Berlin: F. Dümmler.

Humboldt, Wilhelm von (1903-1936), *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Albert Leitzmann u.a. 17 Bde. Berlin: Behr.

Humboldt, Wilhelm von (2012), *Nordamerikanische Grammatiken herausgegeben von Micaela Verlato*. Paderborn: Schöningh.

Kaminske, Volker (2012), *Die räumliche Wahrnehmung. Grundlage für Geographie und Kartographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lang, Adrienne (1975), *The Semantics of Classificatory Verbs in Enga (and Other Papua New Guinea Languages)*. Canberra: Australian National University.

Levinson, Stephen C. (1991, „Relativity in Spatial Description and Conception“. *Working Paper No. 1*. Cognitive Anthropology Research Group at the Max Planck Institute for Psycholinguistics.

Levinson, Stephen C. (1997), „Language and Cognition: the Cognitive Consequences of Spatial Description in Guugu Yimithirr“. *Journal of Linguistic Anthropology* 7 (1): 98-131.

Levinson, Stephen C. (2003), *Space in Language and Cognition. Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Levinson, Stephen C.. und David Wilkins (eds.) (2006), *Grammars of Space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lynch, John (1998), *Pacific Languages. An Introduction*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lucy, John A. (1992a), *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucy, John A. (1992b), *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luther, Wilhelm (1970), *Sprachphilosophie als Grundwissenschaft*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Malotki, Ekkehart (1979), *Hopi-Raum. Eine sprachwissenschaftliche Analyse der Raumvorstellungen in der Hopi-Sprache*. Tübingen: Narr.
- Malotki, Ekkehart (1983), *Hopi Time. A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Marcus, Hugo (1960), *Die Fundamente der Wirklichkeit als Regulatoren der Sprache*. Bonn: Bouvier.
- Mark, David, Andrew Turk, Niclas Burenhult und David Stea (eds.) (2011), *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives*. Amsterdam und Philadelphia: Benjamins.
- Mueller-Vollmer, Kurt und Volker Heeschen (2007), „W.v.Humboldts Bedeutung für die Beschreibung der südostasiatisch-pazifischen Sprachen und die Anfänge der Südostasien-Forschung“. In: Peter Schmitter (Hrsg.), *Sprachtheorien der Neuzeit III/2. Sprachbeschreibung und Sprachunterricht, Teil 2. Posthum hrsg., bearb. und mit einem Register vers. von Lefteris Roussos*. Tübingen: Narr: 430-461.
- Olig, Silke (2008), "Zeichen am Sepik. Die Neuguinea-Sammlung Joseph Hartl im Staatlichen Museum für Völkerkunde München. Teil 2". In: *Münchner Beiträge zur Völkerkunde 12 (2008)*: 209-255.
- Plessner, Helmuth (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter der Gruyter.
- Plümacher, Martina und Peter Holz (eds.) (2007), *Speaking of Colors and Odors*. Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins.
- Rowley, Anthony (1980), „Richtung und Ortsangabe in der Mundart von Florutz (Fierozzo) im italienischen Tirol“. In: Anthony Rowley (Hrsg.), *Sprachliche Orientierung I. Untersuchungen zur Morphologie und Semantik der Richtungsadverbien in oberdeutschen Mundarten*. Bayreuth: Sprach- und Literaturwissenschaftliche Fakultät (Jahrbuch der Johann-Andreas-Schmeller Gesellschaft 1980): 73-96.
- Schröter, Susanne (1994), *Hexen, Krieger, Kannibalen: Phantasie, Herrschaft und Geschlecht in Neuguinea*. Münster: Lit.
- Senft, Gunter (1996), *Classificatory Particles in Kilivila*. New York: Oxford University Press.
- Senft, Gunter (2008), „Introduction“. In: Gunter Senft (ed.), *Serial Verb Constructions in Austronesian and Papuan Languages*. Canberra: Australian National University: 1-15.
- Senft, Gunter (ed.) (2000), *Systems of Nominal Classification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Senft, Gunter (ed.) (2008), *Serial Verb Constructions in Austronesian and Papuan Languages*. Canberra: Australian National University.

Senft, Gunter (in press), *Understanding Pragmatics*. London: Routledge.

Slobin, Dan I. (1996), „From ‚Thought and Language‘ to ‚Thinking for Speaking‘“. In: Gumperz, John J. und Stephen C. Levinson (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press: 70-96.

Strathern, Marilyn (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.

Stürzenhofecker, Gabriele (1998), *Times Enmeshed. Gender, Space, and History among the Duna of Papua New Guinea*. Stanford, California: Stanford University Press.

Talmy, Leonard (1983), „How Languages Structure Space“. In: H.L.Pick und H.L. Accredolo (eds.), *Spatial Orientation*. New York: Plenum: 225-282.

Talmy, Leonard (2000), *Towards a Cognitive Semantics. Volume I: Concept Structuring Systems. Volume II: Typology and Process in Concept Structuring (Language, Speech, and Communication)*. Cambridge, MA: MIT Press.

Thiering, Martin und Wulf Schiefenhövel (2013), „Spatial Concepts in Non-Literate Societies: Language and Practice in Eipo and Dene Chipewyan“. Ms.: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte.

Thomé, Horst (2004), „Weltanschauung“. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12: W-Z. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 454-459.

Thouard, Denis (2004), „De la grammaire générale à l'étude comparée des langues: langage et langue à Berlin entre August Ferdinand Bernhardt et Wilhelm von Humboldt“. In: Ute Tintemann und Jürgen Trabant (Hrsg.), *Sprache und Sprachen in Berlin um 1800*. Hannover-Laatzten: Wehrhahn: 293-318.

Trier, Jost (1940), "First. Über die Stellung des Zauns im Denken der Vorzeit". In: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Fachgruppe IV. Neuere Philologie und Literaturgeschichte. Neue Folge*, 3, Nr. 4: 55-137.

Underhill, James. W. (2009), *Humboldt, Worldview and Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Weiner, James F. (1991), *The Empty Space. Poetry, Space, and Being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press.

Weinrich, Harald, (1976), „Von der Alltäglichkeit der Metasprache“. In: Harald Weinrich, *Sprache in Texten*. Stuttgart: Klett: 90-112.

Werlen, Iwar (1989), *Sprache, Mensch und Welt. Geschichte und Bedeutung des Prinzips der sprachlichen Relativität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Whorf, Benjamin Lee (1956), *Language, Thought, and Reality. Selected Writings*. Ed. and with an Introduction by John B. Carroll. Foreword by Stuart Chase. Cambridge, Mass.: M.I.T.

Whorf, Benjamin Lee (2012), *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Second Edition*. Ed. by John B. Carroll, Stephen C. Levinson and Penny Lee. Foreword by Stephen C. Levinson. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.

Wundt, Wilhelm (1911-1912), *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Erster und zweiter Band. Die Sprache*. Leipzig: Engelmann (Dritte, neu bearb. Aufl.).

Wundt, Wilhelm (1910-1915), *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Vierter, fünfter und sechster Band. Mythos und Religion*. Leipzig: Kröner (Zweite, neu bearb. Aufl.).

Young, Robert W. und William Morgan (1980), *The Navajo Language: A Grammar and Colloquial Dictionary*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Zinsli, Paul (1945), *Grund und Grat. Die Bergwelt im Spiegel der schweizerdeutschen Alpenmundarten*. Bern: Francke.