

Hermann Mückler

Kult und Ritual in Melanesien Geheimbünde, Rangordnungsgesellschaften, Cargo und Kula

Melanesien zeichnet sich innerhalb Ozeaniens dadurch aus, dass es im Vergleich zu Polynesien und Mikronesien eine wesentlich größere ethnische und linguistische Vielfalt aufweist – und damit auch eine größere Zahl von beobachtbaren Kulturphänomenen. Das trifft insbesondere auf Papua-Neuguinea zu, aber auch auf die Salomonen-Inseln, Vanuatu (früher: Neue Hebriden) und, in geringerem Maße, Neukaledonien. Fidschi stellt durch seine überlappende Lage und durch sich überschneidende kulturelle Einflüsse im Vergleich zu Polynesien einen Sonderfall dar, aber auch hier ist die Vielfalt an politisch-gesellschaftlichen Konzepten, Ritualen und Kulturen größer und heterogener als in Zentralpolynesien. Generationen von Ethnologen und Ethnologinnen haben die Inselgruppen Melanesiens daher als Ausgangspunkt für ihre Forschungen über die lokalen Ausformungen spezifischer kultureller Manifestationen genommen. Eine Erklärung dafür, warum sich in dieser Region bestimmte Kulte und Rituale, autochthone Religionsvorstellungen und traditionelle Formen gesellschaftlicher und politischer Organisation erhalten konnten, ist die späte europäische Entdeckung und Kolonisierung; eine zweite die räumliche Fragmentierung, Abgelegenheit sowie die geringe zahlenmäßige Größe der einzelnen Gruppen. Konsens herrscht darüber, dass sich in Melanesien in einer weitaus größeren Zahl Elemente kultureller Ursprünglichkeit erhalten haben als in anderen Regionen Ozeaniens. Traditionelle Kulturphänomene, die aus der Zeit vor der Kontaktsituation mit den Europäern stammen und die sich auch durch äußere Einflüsse erst in jüngerer Zeit gewandelt haben, sind hier noch beobachtbar.

Kulturwandel, Akkulturation und Transkulturation heißen die Schlagworte, mit denen heute das Verschwinden kultureller Praktiken indigener Völker durch den Einfluss der Moderne begründet wird. Dabei soll jedoch nicht vergessen werden, dass menschliche Entwicklung immer ein Prozess ist, der unterschiedlichsten Dynamiken unterworfen ist. Äußere Einflüsse wechseln sich auch in Melanesien mit inneren Transformationen im Zuge von Machtverschiebungen, Migration und technologischem Fortschritt ab. Aber auch Assimilation, Vertreibung und sogar physische Vernichtung im Zuge des Ringens

mit benachbarten Gruppen hatten und haben in einer durch vielfältige Partikularismen gekennzeichneten Region immer eine entscheidende Rolle bei der kulturellen Entwicklung gespielt. Die spezielle Struktur der Gesellschaften Melanesiens (siehe dazu auch den Beitrag von Roland Seib) hat besondere, auf Nicht-Melanesier häufig befremdlich wirkende Kulturphänomene hervorgebracht, die bereits von den Entdeckern, Händlern und Missionaren beschrieben und später von Ethnologen genauer erforscht wurden. Von Generation zu Generation überlieferte Mythologeme, die häufig für Kleingruppen, bei denen Ahnenverehrung eine besondere Rolle spielt, von Bedeutung sind, lassen Erklärungsansätze über das »Warum« mancher Praktiken nur schwer zu. Kosmologische Konzepte, genealogische deszendenzbezogene Zusammenhänge, magische Praktiken und religiöse Überlegungen verschmelzen oft miteinander. Viele der Rituale und Kulte sind dennoch von handfesten Pragmatismen geprägt: Kontrolle über Ressourcen und Menschen, die Aufrechterhaltung geschlechtsspezifischer Segregation und patriarchaler Dominanz sowie die Vorbereitung der Jüngeren für eine Aufnahme in die Welt der Erwachsenen sind nur die wichtigsten Funktionen, die den Ritualen und Kulturen ebenso innewohnen, wie, aus unserer Sicht, irrationale Handlungen, die bis zur physischen Gewaltausübung reichen. Kathartisches Erleben von Werden und Vergehen, Verschlungen- und Ausgespienwerden sowie das Erdulden von Schmerz bilden zentrale Elemente der Praktiken, die gesellschaftliche Höhepunkte darstellen und damit den Lebenslauf der Menschen gliedern (vgl. Allen 1967; Lawrence/Meggitt 1965).

Im Folgenden werden anhand ausgewählter Beispiele markante Rituale und Kulte dargestellt, die aufgrund ihrer Singularität hervorhebenswert sind.

Der *dukduk* der Tolai

Der *dukduk* bzw. *tubuan*-Geheimbund ist eine bei der Gruppe der Tolai auf der Gazelle-Halbinsel in New Britain, Papua-Neuguinea, existierende Vereinigung, die vor allem durch ihre Maskenträger, die ein zentrales Element des Geheimbundes darstellen, Berühmtheit erlangt hat. Trotz der Tatsache, dass die Zugehörigkeit zu diesem Bund offiziell kundgetan wird, gelten die *dukduk* als Geheimbund, der sich im 19. Jahrhundert im Hinterland der Gazelle-Halbinsel ausgebreitet hat und möglicherweise Aspekte älterer Bünde, wie z.B. des *kulau*-Bundes, der auf der benachbarten Insel New Ireland existierte, übernahm. Die *dukduk*-Masken haben ihren Ursprung in dem auf New Ireland ansässigen *rak(rak)* Bund der Kama und gelangten über die Duke of York-Inseln nach New Britain, wo es ab ungefähr 1830 zu einer Integration der *dukduk*-Maske in den schon etablierten *tubuan*-Bund kam.

Zum Geheimbund der *dukduk* gehören bis auf wenige Ausnahmen nur Männer und Knaben. Eine Altersgrenze gibt es nicht, ihre persönliche *dukduk*-Maske erhalten die Mitglieder jedoch erst ab dem zwölften Lebensjahr. Obwohl grundsätzlich jeder Mann bzw. Jüngling in den Bund aufgenommen wird, gibt es solche, die beispielsweise durch Narben an Zehen und Beinen bei Maskentänzen erkannt werden könnten und daher weniger beliebt sind. Die im oberen Bereich kegelförmigen Masken der *dukduk* sind das markante Kennzeichen des Geheimbundes. Darunter befindet sich ein Blättermantel, der beinahe den ganzen Körper verdeckt und nur die Füße sichtbar lässt. Hinter jeder Maske steht ein Geist, der ihr den Charakter gibt. Es gibt zwei verschiedene Maskenarten:

1. *tubuan* (dt: «alte Frau»): Diese Maske unterscheidet sich von der *dukduk*-Maske dadurch, dass sie länger und spitzer ist. Als Krone hat sie nur einen Busch aus Kakadufedern aufzuweisen. Wichtig sind die Augen, die als große Kreise aufgebracht werden. Diese Maske ist immer mit einem ganz bestimmten Gesicht bemalt. Nur wenige Männer haben das Recht, eine *tubuan*-Maske zu tragen. Zu diesem Recht kommen sie durch Familientradition (Erbe) oder eine hohe Muschelgeldzahlung. Die *tubuan*-Maskenträger sind für die Ausstattung der Feste verantwortlich. Das Tragen einer solchen Maske ist kostspieliges Statussymbol und verleiht Prestige. Der *tubuan*-Geist steht über dem *dukduk*-Geist und ist weiblich. Er gilt als Mutter aller *dukduk*-Masken. Er lebt ewig bzw. stirbt er immer wieder, wird aber jedes Mal neu geboren. Auch vermutet man, dass der *tubuan*-Geist ursprünglich ein Vogelgeist war. Dass die höher stehende *tubuan*-Maske als weiblich angesehen wird, kann als Indiz dafür gesehen werden, dass sich hier mutterrechtliche Elemente aus einer früheren Epoche, wo das Weibliche eine zentralere Rolle gespielt haben mag, in einer heute matrilinear organisierten Gesellschaft erhalten haben.
2. *dukduk*: Die *dukduk*-Maske weist wesentlich mehr Verzierungen auf als die *tubuan*-Maske. Dazu gehören unter anderem Federn, Fasern und Holzbrettchen und eine auffällige Bemalung. Das Aufleben dieser Maske ist vom Erscheinen des *tubuans* abhängig. Nur wenn der *tubuan* aufersteht, werden auch die *dukduk* zum Leben erwachen. Jeder, der im Geheimbund der *dukduk* aufgenommen worden ist, erhält eine *dukduk*-Maske. Im Gegensatz zum *tubuan*-Geist ist der Geist der *dukduk* vergänglich. Er wird geboren, wenn der *tubuan* aufersteht, und er stirbt, wenn der *tubuan* ebenfalls stirbt. Während die *dukduk*-Masken am Ende eines Festzyklus verbrannt werden, bleiben die *tubuan*-Masken erhalten.

»Geweckt« werden die Masken zu bestimmten Anlässen, beispielsweise für die Ehrung bedeutender Verstorbener. Um die persönliche Maske verzieren zu können, muss der Träger von Geistern inspiriert werden. Er besorgt sich z.B. bei einem »Medizinmann« ein Zaubermittel und legt dieses unter den Baum, in dem der Geist des Trägers wohnt, oder er isst das Zaubermittel gleich selbst, um inspiriert zu werden. Dadurch verfällt der Maskenträger in eine Art Rausch, in dem ihm der Geist erscheint. Durch dieses Ritual ist das gelungene Verzieren der Maske gesichert. Der Geheimbund der Tolai hat einen geheimen Bundesplatz, *taraiu* genannt. Dieser darf nur von Bund-Mitgliedern betreten werden. Früher wurde jeder Uneingeweihte, der den Platz absichtlich oder unbeabsichtigt betreten hatte, getötet. Später wurden Sühnezahlungen eingefordert. Der *taraiu* liegt meist weit weg von den Dörfern, oft im Wald oder am Strand. Er ist idealerweise von Bäumen und Büschen umsäumt und somit schwer auffindbar. Bei Festen der *dukduk* werden zusätzlich geflochtene Matten-Wände aus Fasergeflecht als Sichtschutz aufgestellt. Der Bundesplatz kann durch zwei verschieden hohe Türen erreicht werden. Zweck dieser beiden Eingänge ist es, die *tubuan*- und die *dukduk*-Maskenträger voneinander zu trennen. Die hohe Tür ist für die *tubuan*-Masken, die niedrige für die *dukduk*-Masken bestimmt. Auf dem *taraiu* stehen zwei bis drei Hütten. Diese werden zur Herstellung der Masken und Aufbewahrung der *tubuan*-Masken genutzt. Der Bundesplatz dient dazu, Zusammenkünfte und Rituale abzuhalten, bei denen die Masken getragen und Tänze aufgeführt werden. Dabei kommt es auch zur Verwendung von zusätzlichem

Tanzschmuck, so genanntem *pokopoko*, der aus geschmückten Tanzkeulen, Armreifen, und sonstigen in den Händen gehaltenen Gegenständen bestehen kann.

Die wichtigsten Feste sind das *tutua*-Fest, bei dem der *tubuan*- und der *dukduk*-Geist geweckt und neue Masken hergestellt und das daran anschließende *nidok*-Fest, bei dem die Novizen schrittweise in den Geheimbund eingeführt werden. Sie erhalten im Rahmen eines mehrtägigen Zeremoniells, welches als Initiationszeremonie zu verstehen ist und auch Gewalt gegen die zu Initiierenden in Form von Schlägen beinhaltet, ihre Masken, die im Vorfeld von den eingeweihten Männern angefertigt worden sind. Dabei werden von Familienangehörigen der Novizen zum Teil hohe, häufig geborgte, Geldsummen in Form von Muschel- und Schneckengeld an den Geheimbund und den obersten *tubuan* gezahlt, was zu einer langjährigen Verschuldung der Familien führen kann. Der hohe Prestigegewinn durch Mitgliedschaft in dem Geheimbund kompensiert jedoch diese Belastungen für die involvierten Familienverbände. Das *matamatan*-Fest wiederum dient der Ehrung von Toten einer Verwandtschaftsgruppe.

In der deutschen und später australischen Kolonialzeit galt der *dukduk*, dem ein oder mehrere »große Männer« vorstehen, die ihn bezahlen und kontrollieren, als problematisch, da unter dem Schutz der Masken gelärmt, Geld erpresst, Nahrungsmittel geraubt und Eigentum zerstört wurde. Aufgrund seiner strikten traditionellen Gesetze hatte er trotzdem eine gewisse Ordnungsfunktion bei den Tolai. Heute hat der Geheimbund graduell an Bedeutung verloren, existiert jedoch weiter, auch unter vermehrter Einbindung von als Sponsoren auftretenden Frauen, die jedoch vom Betreten des Bundesplatzes *taraiu* nach wie vor ausgeschlossen sind.

Wissenschaftler haben den *dukduk* bzw. *tubuan*-Bund wiederholt beschrieben. Allen voran der deutsche Ethnologe Hans Nevermann (1933), dessen Ausführungen der obigen Beschreibung zugrunde liegen, sowie der Missionar Carl Laufer (1961) und Elizabeth-Anne Weber (1929). In jüngerer Zeit ist dazu eine kompilatorische Arbeit vom Ethnologen Bernhard Petraczek (1987) erschienen. Als *tubuan*-Bund ist dieses Kulturphänomen auch bei der Gruppe der Lakanai (West Nakanai), die ebenfalls auf New Britain wohnen, in abgewandelter Form zu finden. Weiters bestehen Ähnlichkeiten zu benachbarten Geheimbünden, so beispielsweise zum *iniet*-Bund.

Der *Iniet*-Bund

Der *iniet* oder auch *ingiet* genannte Geheimbund wird ebenfalls bei den Tolai auf der Gazelle-Halbinsel praktiziert. Er ist älteren Ursprungs als der *dukduk*-Geheimbund und heute noch präsenter. Es werden auch hier nur Männer in den Bund aufgenommen, die dadurch zu so genannten *tena-iniet* (Eingeweihte) werden. Frauen und Nichteingeweihte kennen den Ort des Bundesplatzes, müssen diesen jedoch meiden, um Sanktionierungen zu entgehen. Generell ist das Wissen darum, dass im *iniet* geheime Zauberpraktiken gelehrt werden, und zwar sowohl Schutz- als auch Schadenszauber, von besonderer Attraktivität für potenzielle zukünftige Mitglieder.

Die Bundes- bzw. Festplätze, *marawot*, liegen auf einer Lichtung im dichten Wald. Es handelt sich meistens um rechteckige Plätze von ca. 10 m x 30 m, umgeben von hohen geschmückten und verzierten Wänden. In einer Ecke steht eine kleine Hütte. Das *iniet*-

Fest selbst, welches das zentrale Element des Bundes darstellt, wird durch viel Tanz und Gesang begleitet. Es ist sehr beeindruckend, wenn die am Tanz teilnehmenden Personen die zeremoniellen Bewegungen ausführen, das dabei vollzogene rhythmische Gestampfen den Boden erzittern lässt und die tiefen Stimmen eines brummenden Männergesangs eine unheimliche Stimmung entstehen lassen. Den noch uneingeweihten Novizen, jungen Buben, welche während dieses Tanzes in der Hütte zurückgehalten werden, wird so suggeriert, dass der *iniet*-Geist mit einem Erdbeben sein Erscheinen ankündigt. Die eingeweihten Männer sind nicht durch Masken oder Verkleidungen sondern vielmehr durch eine markante Körperbemalung geschmückt. Bast und Blätter bestimmter Pflanzen werden zu Büscheln zusammengestellt und beim Tanz in den Händen getragen oder in die Arm- und Beinbänder gesteckt. Um den Hals der Novizen wiederum hängt ein rotes Crotonblatt und im Haar tragen sie Federn. Wenn die Novizen dann aus der Hütte treten, überschreiten sie den Platz und legen die mitgebrachten Muschelgeldstreifen als Aufnahmegebühr an der Umzäunung nieder. Tänzer bringen Speere und Schmuck für die Neuaufgenommenen, wobei sie im Gegenzug tüppige Bezahlung in Form von Muschelgeld erwarten. Den *tena-iniet*, den Eingeweihten, ist es strengstens verboten, während des Festes Schweine- oder Haifleisch zu essen. Jeder Novize erhält einen neuen Namen, welcher nach außen hin geheim gehalten wird, und eine *iniet*-Figur aus Kalk-, Sand- oder Tuff- bzw. Bimsstein, welche einen verstorbenen *iniet* darstellt. Diese Figuren wurden im Vorfeld des Festes angefertigt. Sie haben die Form eines Tieres, Fabelwesens oder anthropomorphe Gestalt und erhalten einen (manchmal auch weiblichen) Namen. Sie sind in ein komplexes Verwandtschaftssystem eingebunden. So gelten zwei *iniet*-Personen, die Steine besitzen, welche ein Paar bilden, als besonders eng miteinander verbunden bzw. verwandt. Während der Unterweisung stellen sie ihre Figuren am Rande des Platzes auf, damit diese den Zauber unterstützen.

Ein Beispiel eines den Novizen vermittelten Zaubers ist der Taro-Zauber, welcher die eigenen Taroknollen größer wachsen oder jene des unliebsamen Nachbarn missraten lässt. Die schwarze Magie wird nur an jene weitergegeben, welche alle anderen Zauberpraktiken bereits beherrschen. Auch die Lehre vom Gegenzauber spielt eine zentrale Rolle, da die Gewalt des Zaubers als immens groß eingeschätzt wird und beispielsweise ein verzaubertes Opfer, dem die geschlossene Gewalt des Bundes entgegensteht, einen psychogenen Tod erleiden kann.

Es gibt unterschiedliche Feste, die komplexen Regeln folgen, die nur den Eingeweihten zugänglich sind. Hans Nevermann (1933) hat sie detailliert beschrieben, ebenso der Missionar August Kleintitschen (1906). Die Feste wurden wiederholt mit der wichtigen und rituell hochbewerteten Tätigkeit des Feuer-Reibens in Verbindung gebracht. Die Steinfiguren werden in der Hütte am Tanzplatz *marawot* aufbewahrt. Die *iniet*-Steinfiguren bzw. Bildwerke gelten als steinerne Hüllen von Ahnen bzw. Schutzgeistern (*turagan*), die in dieser Form die Gesellschaft der Lebenden teilen. Daneben gibt es spezielle filigran gearbeitete und bemalte hölzerne *marawot*-Skulpturen, die beispielsweise die lokalen *kaia*-Geister darstellen, und die Schädelmasken *lor*, die durch Überformung des Schädels eines Verstorbenen (meistens eines ehemaligen *iniet*-Anführers) durch ein Parinarium-Erde-Gemisch hergestellt werden und Schutzfunktion (z.B. gegen Diebstahl) haben. Die Steinfiguren gelten als Sitz der Seele des Verstorbenen, wurden und werden an besonderer Stätte aufbewahrt, dürfen von keinem Uneingeweihten gesehen oder berührt werden und

genießen besondere Verehrung. Die *iniet*-Zauberer haben in der Vorstellung der Tolai auch bei Lebzeiten die Fähigkeit, ihre Seele in bestimmte Tiere, Gegenstände oder in Frauen übergehen zu lassen. Daher finden sich unter den Steinbildern neben Männern auch Frauen und Tiere wie Kasuare, Krähen, Kakadus, Leguane, Fuchskusus, Schweine und Hunde, aber auch leblose Gegenstände wie die Schlitztrommel oder das Wassergefäß. Nur die Männerfiguren mit am Körper anliegenden Armen sind eigentliche Ahnenbilder, alle übrigen Figuren sind Sitze der Seelen ihrer unter Umständen noch lebenden Produzenten. Da die den Figuren innewohnenden Seelen den Uneingeweihten und persönlichen Feinden schaden wollen (z.B. durch Krankheit), kann schon ein wenig Staub von dem Steinbild Erkrankung bringen. Daher berühren auch die Eingeweihten die Steinbilder nur unter Vorsichtsmaßregeln. Umgekehrt ist Krankheit ein häufiges Motiv für den Eintritt in den Bund. Öffentliche Veranstaltungen des Bundes, bei denen Gottesfriede herrscht, das heißt Friede mit allen Nachbarn, sind die Vorzeigung des *iniet*-Schmuckes (eines Halsbandes) und die meist von reichen Häuptlingen veranstalteten Feste. Die Kosten für die Ausrichtung der Feste tragen, meist unfreiwillig, die Uneingeweihten, die häufig von den *iniet* terrorisiert werden, sowie die neu aufgenommenen Bundmitglieder. An diesen Festen nehmen meistens auch stammesfremde Personen der Tolai teil, so dass dem Geheimbund selbst eine wichtige Rolle für die Kommunikation der benachbarten Gruppen untereinander zukommt.

Es gibt ein einziges Fest der *iniet*, welches auch von den Uneingeweihten mitverfolgt werden darf: das Fest des »Hauses des Geheimnisses«, welches einige Wochen nach dem zentralen *iniet*-Tanz gefeiert wird. Die jährlich wiederkehrenden *iniet*-Feierlichkeiten wurden und werden immer in der Zeit des Südostmonsuns von Mai bis Oktober abgehalten. Die kultische Verehrung der Paraphernalien (*iniet*-Steine und -Hölzer) als Ahnenrepräsentationen beweist eine sakrale Grundkomponente. Es handelt sich um einen Mischkult, in dem Ahnenverehrung, Animismus, Totenkult und Kulturheroen eines *dema*-Kultes (siehe weiter unten) verschmelzen. Die Ahnenverehrung findet ihren Ausdruck im Glauben an die Existenz Verstorbener in metamorpher und theriomorpher Form, also in menschen- und tierähnlicher Gestalt. Der soziale Prestigeerwerb durch die Bundeszugehörigkeit erhebt das einzelne Mitglied über die Allgemeinheit. Da aber fast alle männlichen Tolai dem Bund angehören, verschiebt sich der Prestigeerwerb auf das Durchlaufen einer hierarchischen Stufenleiter innerhalb des *iniet*. Festivitäten helfen dem aktiven Mitglied, gespeicherte, emotionale Spannungen abzubauen und haben damit kathartische Wirkung. Der *iniet*-Geheimbund findet sich im gesamten nordöstlichen Teil der Gazelle-Halbinsel und deckt sich großteils mit dem Verbreitungsgebiet des *dukduk*-Bundes. Während der deutschen kolonialen Einflussnahme in der Region wurde der *iniet* wiederholt ausführlich beschrieben, so auch 1907 von Richard Thurnwald, der eine umfangreiche Sammlung von *iniet*-Steinfiguren nach Berlin mitgenommen hat, die vom Ethnologen Gerd Koch (1982) dokumentiert ist (vgl. auch Kroll 1937).

Der *dema*-Kult der Marind-Anim

Dema ist eine Bezeichnung der Marind-Anim im südöstlichen Teil des zu Indonesien gehörenden West-Neuguinea (Irian Jaya bzw. West-Papua) für die Gesamtheit der

Urzeitwesen und für die göttlich-schöpferischen Gestalten in der Kosmologie dieser Ethnie. Vom deutschen Ethnologen und Religionswissenschaftler Adolf Ellegard Jensen (1966, 1991) wurde der Begriff allgemein als Synonym für die Schöpfungskonzeption bzw. einen Gottesbegriff früher Pflanzerkulturen in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht.

Die aktive Wirksamkeit der vorgestellten *dema* liegt in der längst vergangenen Urzeit bzw. am Ende der Urzeit. Die *dema* werden in den Mythen der Marind-Anim sowohl als menschengestaltig, als auch tier- und pflanzengestaltig beschrieben. Unter ihnen sind es die so genannten *dema*-Gottheiten, die durch ihr schöpferisches Wirken das Seiende und die Seinsordnung hervorrufen und damit gleichzeitig schließlich die Urzeit beenden. Durch die Tötung der *dema*-Gottheit durch die *dema* entstehen die wichtigen Erscheinungen der Welt. Die mythische Gott-Tötung ist somit zentraler Bestandteil des religions-philosophischen Hintergrunds der Vorstellung. Nach A. E. Jensen (1991) ist das Mythologem von der Tötung der *dema*-Gottheit eine religiöse, auf göttlich-schöpferische Wirksamkeit zurückgeführte Beschreibung der Lebenssituation von Mensch, Tier und Pflanze. Mit dem Ende der Urzeit hört das *dema*-Dasein auf. An Stelle der Unsterblichkeit tritt sterbliches irdisches Leben, aber auch die Fortpflanzungsfähigkeit, die Nahrungsbedürftigkeit und die lebensvernichtende Seinsform (erinnert an die Vertreibung aus dem biblischen Paradies und den Zustand davor und danach). Die getötete *dema*-Gottheit verwandelt sich in Nutzpflanzen, aber sie tritt auch die erste Totenreise an und verwandelt sich selbst ins Totenreich, dessen Abbild das Kulthaus auf Erden ist. Daneben kehrt die Vorstellung wieder, dass sie als Mond an den Himmel geht und durch das Vergehen und Wieder-neu-Erscheinen als ein Symbol des sich immer wieder erneuernden Lebens erscheint.

Eine *dema*-Gottheit ist nicht gegenwärtig, daher wäre es sinnlos, zu ihr zu beten. Sie lenkt nicht das irdische Schicksal, sondern sie ist das Seiende, dem sich das menschliche Interesse zuwendet. Durch sie ist die bestehende Ordnung in der Welt ebenso begründet, wie die ausgeführten Kulthandlungen (Jensen 1991:135–136).

Die religiöse Haltung des Menschen besteht im Wesentlichen darin, dass er sich des göttlichen Ursprungs dieser Ordnung bewusst bleibt. Das kultische Leben ist deshalb vorwiegend eine dramatische Aufführung der urzeitlichen Vorgänge selbst. Als solche sind vor allem die rituellen Tötungen zu verstehen, die von den Marind-Anim durchgeführt werden. Zusammengefasst sind die Wesensmerkmale der *dema*, dass sie nicht als aktive Gottheiten präsent sind, da ihr Wirken in der Urzeit endete, und dass die Tötung der *dema*-Gottheit durch die *dema* konstitutiv für die Entstehung der wichtigen Erscheinungen der Welt war. *Dema*-Gottheiten repräsentieren nach Jensen (1966) einen für frühe Pflanzerkulturen charakteristischen Gottesbegriff. Sie erscheinen als die alles erzeugenden Stammväter der Klane. Durch ihren Tod erhielt der Mensch die ersten Kulturpflanzen. Getötete, zerstückelte und begrabene *dema* werden zu Nahrungspflanzen, vor allem Knollenpflanzen und Palmen. Die *dema* handeln in den Mythen oft im Auftrag eines höchsten Wesens. Sie erscheinen bei (Initiations-)festen der Marind-Anim als Maskentänzer. A. E. Jensen hat, letztlich erfolglos, versucht, das Mythologem der *dema*-Tötung im melanesischen Raum in allen Pflanzerkulturen der Erde nachzuweisen. In den Mythen der Marind-Anim gilt einer der verschiedenen Kulte, nämlich der *majo*, als der älteste und alle anderen werden aus ihm abgeleitet. Der holländische Ethnologe

Jan van Baal (1966) erforschte außerordentlich detailliert die Komplexität des in seiner Vorstellungswelt anspruchsvollen Kultes. Er verfasste sein wissenschaftliches Hauptwerk über die mythischen Urzeitwesen der *dema*-Gottheiten in der Kultur der Marind-Anim und verknüpfte eine umfassende Beschreibung mit einer vergleichenden Analyse sowie einer Interpretation. Van Baals Werk bildet eine Ergänzung zum Standardwerk über die Marind-Anim, welches als mehrbändige Monographie vom Schweizer Ethnologen Paul Wirz (1922–25) verfasst wurde (vgl. auch Schlesier 1958).

Das *horiomu*-Fest bei den Kiwai

Im Mündungsgebiet des Flusses Fly in der Western Province des Staates Papua-Neuguinea lebt eine Gruppe Papuas, die so genannten Kiwai-Papua, oder kurz Kiwai. Sie siedeln an der Küste sowie im Delta des Flusses bzw. auf den der Küste vorgelagerten kleinen Inseln. Die Kiwai feiern ein Fest, welches dazu dient, die Jagd nach dem Dugong (*dugong dugon*), der Gabelschwanz-Seekuh, günstig zu beeinflussen und das zugleich die feierliche Aufnahme der Knaben in die Welt der Erwachsenen darstellt. Das *horiomu* oder auch *taera* bezeichnete Fest findet nicht jährlich statt, sondern anlassorientiert, wenn es eine Anzahl potenzieller Initianden gibt. Bei dem Fest kehren nach den Vorstellungen der Kiwai die Totenseelen in ihre frühere Heimat zurück, was dem Fest eine spezielle Note verleiht. Nur Männer, die selbst mit Beginn der Pubertät in das Wesen des *horiomu*-Festes eingeführt worden sind, nehmen daran teil. Frauen und Kinder schauen bei dem Fest nur zu, man zeigt ihnen die Geister der Verstorbenen in öffentlichen Vorführungen und erlaubt ihnen, den Geistern täglich Opfer zu bringen.

Das Fest hat seinen Ursprung vermutlich auf der Insel Daru und hat sich von dort aus über die Küstendörfer im Kiwai-Gebiet sowie einige Inseln der Torres-Strait ausgebreitet. Da es im Inland keinen Dugong gibt, wird das Fest von Dörfern im Hinterland nicht gefeiert. Hans Nevermann (1933:63ff) hat das Fest detailliert beschrieben: Für das Fest wird ein Festplatz in einiger Entfernung vom Dorf in der Nähe des Strandes ausgewählt. Es werden Feuer für die einzelnen Totemgenossenschaften angezündet, an denen sich Zuschauer ihre Mahlzeiten bereiten können. Als Totem dienen bei den Kiwai nicht nur Tiere (Krabben, Schweine, Krokodile, Kasuare, Fische), sondern auch Pflanzen und in einzelnen Fällen der Wind, eine Matte oder ein drachenartiges Fabelwesen. Das Totem steht mit den ihm zugehörigen Menschen in einer besonderen Beziehung, die für die Menschen einerseits Schutz durch das Totem bedeutet, gleichzeitig ein Meidungs- und Jagdtabu (wenn es sich um Tiere handelt) gegenüber dem Totem einschließt.

Beim *horiomu*-Fest dient die Mitte des Festplatzes als Raum für die Geistertänzer. An der Stirnseite stehen Schirmwände, dahinter verbirgt sich die Festhütte der das Fest gestaltenden Tänzer. In der Hütte sind ebenfalls Feuer angezündet. Als Leiter des Festes fungieren die Männer des Krokodil-Totems. Während Spenden für das Festmahl gesammelt und Tanzdekorationen hergestellt werden, vergehen einige Wochen bis zum eigentlichen Beginn des Festes. Zu diesem kommen die Geister, die bereits eine längere Wanderung aus dem Westen hinter sich haben, am Festplatz an und setzen sich schweigend, den Zuschauern abgewandt, zu den Anwesenden. Nach kurzem Tanz, Schlagen der Trommeln und anderen zeremoniellen Handlungen begeben sie sich in die Festhütte. Die ganze

Nacht über dröhnen die Trommeln und weitere Geister erscheinen der Reihe nach bei dem Fest. Zwei Männer wachen vor dem Frauenhaus, welches von den Frauen zu dieser Zeit nächstens nicht verlassen wird, bei Tag bringen sie den Geistern jedoch Speiseopfer.

Dieses mehrere Tage dauernde Ritual dient der Versammlung aller relevanten Personen, die dann die eigentlichen Handlungen ausführen, die der erfolgreichen Dugong-Jagd dienen sollen. Dabei wird unter anderem eine spezielle Seegrassart gesammelt, welches dann mit Sekreten der Protagonisten des Rituals bestrichen wird und dem Dugong als Hauptnahrung dient. Während der Verteilung der Dugongjagd-Zaubermittel, die nach Sonnenuntergang geschieht, wird mit Trommeln, Rasseln, Muschelhörnern und dem Schwirrholtz (ein für Melanesien typisches Musikinstrument, bestehend aus einem Schlitzbrettchen, welches an einer Schnur über dem Kopf im Kreis gewirbelt einen tiefen vibrierenden Ton erzeugt) ein ohrenbetäubender Lärm gemacht. Nun beginnt die eigentliche *horiomu*-Feier vor den Zuschauern. Der Tanz *oboro gama* (»Geistertrommel«) bildet den Anfang. Vor die Schirmwände des Festplatzes treten verhüllte Gestalten in Blättermänteln, die Verstorbene verkörpern. Die Zuschauer sehen Schmuckattribute und Gegenstände von Verstorbenen an den Tänzern und glauben an die Wiederkehr der Toten. Durch die *horiomu*-Weihe stellen sich die Totengeister bei der Dugong-Jagd den Lebenden hilfreich zur Seite. Nun werden die Knaben, denen noch der »Frauengeruch« anhaftet, am Strand von einer mütterlichen Verwandten gereinigt. Danach werden Zaubermittel vor ihnen verbrannt, die ihnen Erfolg bei Mädchen, Jagerfolg und Lebensglück gewährleisten sollen. Dazu werden beispielsweise Fasern aus Schürzen von Mädchen verbrannt. Der Initiand muss dann über den liegenden Leib der Mutter, die sich vor den Hauseingang gelegt hat, hinwegschreiten und dabei einen Fuß auf ihren Unterleib stellen. Damit durchtrennt der Knabe symbolisch endgültig seine Verbindung zum Mutterleib. Der Bruder der Mutter trägt dann den Knaben, der von Maskenträgern bedrängt wird, zum *horiomu*-Festplatz, wo er in der Festhütte verschwindet. Erst dort wird dem Knaben bewusst, dass sich hinter den Masken wohlbekannte Personen verbergen. Der Mutterbruder weiht die Initianden in die Geheimnisse des *horiomu*-Festes ein, danach werden sie geschmückt, bemalt und erhalten ihren Sitzplatz in der Festhütte.

Die Masken, die bei dem Fest getragen werden, wurden verborgen im Dschungel hergestellt und auch die anderen Anwesenden wissen anfangs nicht, wer sich konkret hinter welcher Maske befindet, da die Tänzer von den Blättern völlig eingehüllt sind. Es gibt verschiedene immer wiederkehrende Maskenmotive und -inhalte. Dazu zählen beispielsweise die *imigi*-Masken; sie verkörpern totgeborene sowie uneheliche Kinder und Waisen. Die *mori*-Masken verkörpern Söhne von Geistern und haben nie ein Dasein als Mensch geführt. Die Maske des »großen Kriegers« schließlich, die mit Messer und Keule auftritt, symbolisiert eine Autorität, vor der die *imigi* und *mori* flüchten. Im Laufe des Festes erscheinen alle Geister und die Aufführungen begleiten die Vorbereitungen zur gemeinsamen großen Dugongjagd. Dazu zählen Rituale zur Weihe der Jagdgeräte, aber auch Tänze, bei denen sich die Maskenträger ihren Frauen nähern, die diesen mit einer Yamswurzel in der Hand entgegentanzen.

Die eigentliche Jagd und das anschließende rituelle Zerteilen der Jagdbeute bilden den Höhepunkt und Abschluss des Festes. Der Auszug der Geister, die wieder nach Westen verschwinden, und teilweise von Angehörigen aus Nachbardörfern verkörpert werden, damit die anwesenden Männer selbst dem Weggang der Geister zuschauen können, mar-

kiert das Ende des Festes. Das *horiomu-* oder auch *taera-*Fest wird heute kaum mehr bzw. nur in großen Abständen und in veränderter verkürzter Form gefeiert. Der schwedische Ethnologe Gunnar Landtman (1927) hat dieses Fest ausführlich beschrieben.

Das *balum*-Fest der Kai, Jabim und Bukaua

Balum ist die Bezeichnung für ein Initiationsfest, welches an der Nordküste des Huon-Golfes in der Morobe Province, Papua-Neuguinea, bei den eine Papua-Sprache sprechenden Kai, bei den austronesische Sprachen sprechenden Jabim und Bukaua (Bukawa) sowie auf den Tami-Inseln gefeiert wird. *Balum* ist ein Begriff, der sich auf das Fest insgesamt, auf die Seelen der Verstorbenen, auf ein Ungeheuer, welches bei den Festen auftritt, ein Instrument, das dessen Stimme wiedergibt und auf die Gemeinschaft der eingeweihten Männer bezieht (vgl. Nevermann 1933).

Das Fest findet nur alle zehn bis achtzehn Jahre statt. Den Zeitpunkt bestimmen einzelne ältere Männer, die als »Vogelmütter« das Fest dann veranschlagen, wenn in einem Stammesbezirk die Zahl der uneingeweihten Knaben und Jünglinge groß geworden ist. Das Fest wird jeweils abwechselnd bei den Kai, Bukaua, Jabim und Tami Insulanern gefeiert. Voraussetzung für die Feier ist die Errichtung eines *balum*-Hauses sowie das Vorhandensein einer genügend großen Anzahl von Schweinen für die Festessen. Zwischen allen Teilnehmern muss vor dem Fest Frieden herrschen, was eine rege Vermittler- und Mediatorentätigkeit im Vorfeld der Planung des Festes notwendig macht. Als Unterhändler für die Entschädigungs- bzw. Sühnezahlungen kommen meist adoptierte Personen, die Heimatrecht in zwei Stämmen haben, zum Einsatz. Das Fest hat somit eine Funktion als friedentiftender Anlass, der die benachbarten Gruppen zu einer gemeinsamen Aktivität zusammenbringt.

Die Errichtung des *balum* Hauses geschieht bei den Bukaua mitten im Dorf, bei den Jabim im Wald und wird von komplexen rituellen Handlungen sowie Festessen begleitet. Am Morgen vor dem entscheidenden Tag fordern die Väter mit den Paten der Novizen die Auslieferung der Kinder von den Müttern, die sich heftig dagegen zur Wehr setzen, da der *balum*, das mythische und in den Vorstellungen der Nicht-Eingeweihten monsterhafte Ungeheuer, nicht immer alle Kinder unbeschadet die Initiation überstehen lässt. Tatsächlich sterben bei der Beschneidung, die im Rahmen des *balum* stattfindet, immer wieder Knaben durch Verbluten. Die Mütter, welche die Knaben zu begleiten versuchen, werden zurückgehalten und die Kinder mit verbundenen Augen in das *balum*-Haus gebracht, wo sie die nächsten drei bis fünf Monate verbringen. Während dieser Zeit dürfen sie das *balum*-Haus nicht verlassen, sich nicht waschen, kein Fluss- und Quellwasser trinken, kein Schweinefleisch essen und müssen bestimmte Regeln genau einhalten. Sie lernen dort bestimmte Tänze und zeremonielle Details, sind aber de facto überwiegend zum Nichtstun verdammt.

Zum Hauptfesttag kommen die geschmückten Gäste aus den Nachbargebieten. Jeder Eingeweihte hat sein Schwirrholtz mitgebracht, welches er vor den Nichteingeweihten verbirgt. Die Männer gehen dann den *balum* »losbinden«, nachdem das Muschelhorn dazu aufgefordert hat. Sie graben den *balum* aus. Den Frauen wird ein Strick gezeigt, um zu zeigen, dass der *balum* seiner Fesseln ledig ist. Die Knaben befinden sich im Haus und

werden durch die Geräusche, die von den eingeweihten Erwachsenen gemacht werden, verängstigt und beeindruckt. Mit verbundenen Augen werden die Novizen schließlich vorgeführt und nach mehreren komplexen und lange dauernden rituellen Handlungen beschnitten, indem mit einem Obsidiansplitter ein Teil der Vorhaut abgetrennt wird. Die Beschnittenen werden sodann zu einem Bach geführt, um die Wunden ausbluten zu lassen, bzw. wird mit glimmenden Holzstücken versucht, das Blut zum Gerinnen zu bringen. Die Novizen sind angehalten, nicht zu schreien, was aber durch das Dröhnen der Muschelhörner und Schwirrhölzer sowieso nicht hörbar ist. Danach beginnt das Festmahl für die Eingeweihten und die Novizen. Kleine Bäumchen, die den Frauen gebracht werden, zeigen diesen, dass der *balum* das Kind wieder ausgespuckt hat.

Bei den einzelnen Ethnien wird das Fest im Detail unterschiedlich gefeiert. Bei den Jabim wird die Beschneidungshütte in der Form des Ungeheuers gebaut, welches die Kinder tatsächlich »verschluckt«. Bei den Kai wird dieser Aspekt auch durch eine Person dargestellt, die bei der Ankunft der zu Initiierenden die symbolische Gebärde des Verschluckens und einen Zug aus einer Kokosnussschale mit Wasser macht. Diesem *balum*-Mann bieten die Paten der Novizen dann eine Art Lösegeld, welches der Mann quittiert, indem er eine Geste des Erbrechens darstellt und die so Freigekauften mit dem Wasser aus einer Kokossschale bespeit.

Nach der Beschneidungszeremonie gibt es weitere Feste und Rituale, welche die Neuaufgenommenen durchlaufen müssen. Am Bach müssen sie vom geronnenen Blut ihrer Beschneidung trinken, zwischen den gespreizten Beinen eines Mannes hindurchkriechen, der sie mit Eberhauern berührt, damit sie in Zukunft Jagdglück haben, und sie müssen sich einem Spießbrutenlauf durch ein Spalier Erwachsener stellen, bei dem sie mit Dornenruten, Gerten und Brennesseln geschlagen werden. Diese Praktiken können in ziemliche Gewalttätigkeit ausarten, da hier auch Sadismus von den Erwachsenen begrenzt ausgelebt werden kann und sich die Jünglinge manchmal auch gegen die schmerzhafteste Prozedur wehren. Am Abend dieses Hauptfesttages werden die Initiierten an einem Feuer von hinter ihnen sitzenden Männern so nah zum Feuer gehalten, dass die Hitze ihre Körperhaare versengt und sie müssen schwören, niemals den Frauen über die erlebten und erduldeten Rituale zu erzählen. Nach mehreren Ruhetagen kommen die nun eingeweihten Knaben, mit weißem Kalk vollständig beschmiert, wieder in das Dorf zurück und werden von ihren Müttern freudig in Empfang genommen.

Das *balum*-Fest bzw. der *balum*-Kult wurde bei den verschiedenen Gruppen der Region in teilweise voneinander abweichender Weise gefeiert, hat heute an Bedeutung verloren und ist in der oben beschriebenen historischen Form nicht mehr existent. Das vom Missionar Stephan Lehner (1977) beschriebene Ritual ist vom Ethnologen Carl Schmitz (1957) auf seine gesellschaftspolitischen Implikationen hin untersucht worden.

Der *brag*-Kult

Ähnlich und doch wieder gestaltet anders war der *brag*-Kult, der in der traditionellen Kultur der Bewohner der Murik-Lagune bzw. der Murik Seen in der East Sepik Province, Papua-Neuguinea, eine zentrale Rolle spielte. Auch dieser Kult ist von Hans Nevermann (1933), aber auch von Joseph Schmidt (1922/23, 1926) genau beschrieben worden.

Wichtigster Ort für den Kult war das *taáb* genannte Kulthaus, welches sich in der Mitte des jeweiligen Dorfes befand. Im *taáb* hielt sich der *brag* auf. Nur wer in feierlicher Weise in seinen Kult eingeführt war, durfte sich ihm zu besonderen Anlässen nähern. *Brag* war eine Bezeichnung für eine spezielle Art von Geistern, die sich jedoch von einfachen Totengeistern, *nabran*, unterschieden. Der *brag* trat in Form von Sonnen- und Regengeistern (*aköm-brag*), Ortsgeistern (*nagobrag*) und Wassergeistern (*bragmot*) in Erscheinung. Ansonsten trat der *brag* in zweierlei Gestalt auf, erstens als »Gesicht«, d.h. als nur den Geweihten gezeigte Maske, und zweitens als »Stimme« in Form der Musik der *brag*-Flöten, die durch das kenntnisreiche Spielen der Eingeweihten ganz bestimmte Töne und Melodien hervorbrachten, die auch Nichteingeweihte vernehmen konnten. Die Hauptfestivität wurde dadurch eingeleitet, dass alle zehn- bis vierzehnjährigen Knaben im Dorf verschwanden und die Mütter vergeblich nach ihnen suchten. Die Buben waren von den Männern entführt worden und wurden dann bei Nacht heimlich ins *taáb* gebracht. Dort warteten Männer mit Fackeln auf sie, und die Knaben mussten mit aus Blättern gerollten Röhren diese Feuer ausblasen. Erst danach wurden sie in das Haus aufgenommen, wo weitere Rituale auf die Initianden warteten, so z.B. das gegenseitige Schlagen mit brennenden Fackeln.

In den folgenden Wochen kamen weitere Prüfungen auf sie zu, die meistens mit dem Ertragen von Schmerz zu tun hatten, so wurden die Knaben beispielsweise wie Trommeln geschlagen und mit spitzen Kasuardolchen traktiert (aus den überaus harten Knochen des Kasuars, eines flugunfähigen Laufvogels, wurden Werkzeuge und Waffen aller Art fabriziert). Am wichtigsten Tag dieser Initiation wurden die Knaben von einem mit Speer und Schild bewaffneten Krieger im *taáb* verfolgt und bedrängt, dann jedoch in das zentrale Geheimnis, wie man die Stimme des *brag* durch spezielles Flöten nachmacht, eingeführt. Die Knaben mussten versprechen, niemals den Frauen über den *brag* zu erzählen. In feierlicher Weise erhielten die nun neu Initiierten einen schmalen Lendenschurz aus Baumbaststoff, geflochtene Armbänder, Hundezähne als Ohrschmuck, Schweinezähne und duftende Kräuter und eine mit Muscheln geschmückte Tasche. So traten die Jungen aus dem *taáb*, und die Nichteingeweihten konnten erleichtert aufatmen, dass der *brag* die Knaben wieder ausgespien hatte. Eine letzte Nacht verbrachten die Jungen im *taáb*, in der die älteren Männer in der Nacht die für dieses Fest »aufgeladenen« *brag*-Flöten dann zum Meer trugen und sie in einem Zeremoniell ihre *brag*-Identität wieder verloren. Danach waren die Flöten normale Musikinstrumente, bis zum nächsten *brag*-Fest. Zur selben Stunde erschien aus jeder Familie eines Neuaufgenommenen eine Frau vor dem *taáb*. Die älteren Männer der Kultgemeinschaft führten die Frauen zu ihren Liegeplätzen, um sich ihnen zu widmen. Dies wurde als Opfer an den Geist, der in den Masken wohnte, verstanden. Speiseopfer und weitere Rituale sollten den Initiierten helfen, das Blasen der *brag*-Flöte gut zu erlernen.

Vier Jahre nach dem ersten Fest, welches den ersten Grad des Kultes darstellte, kamen dieselben Novizen, *daamgoán* genannt, noch einmal im *taáb* zusammen, um dort einen Spießrutenlauf zu erdulden und ein schweres Eisenholzstück, welches man ihnen als Gewicht auf die Beine legte, von sich zu stoßen. Durch den Totentanz, in dem sie ihr jeweiliges Totemtier darstellten, und entsprechende elaborierte Prüfungen konnten sie den zweiten Grad der Kultgesellschaft erreichen. Zu den Prüfungen zählte beispielsweise, dass die jungen Männer an den Strand geführt wurden und ihnen ein spitzer Grashalm in

den Penis eingeführt wurde, bis Blut hervorquoll. Nach dieser schmerzvollen abschließenden Tortur, die den Höhe- und Endpunkt der Prüfungen darstellte, wurden sie ins *taáb* zurückgebracht, erhielten einen breiten Rindengürtel und in ihre Ohren und Nase wurden Pandanuswurzeln gesteckt. Weitere Regeln mussten befolgt werden, so durfte z.B. niemand den Blick während der damit verbundenen Zeremonie zu Boden richten. Ein ritueller Frauentausch sowie geschnitzte hölzerne Geisterfiguren, die den Novizen als Schutz gegeben wurden, bildeten einen weiteren Teil der Zeremonie, die nach tagelangen Entbehren von Nahrungsmitteln mit einem Sagoessen im *taáb* beendet wurde.

Eine dritte Feier fand bald darauf statt, die der rituellen Verteilung der Frauen bzw. der Geliebten der Neuaufgenommenen an andere Männer im *taáb* diente. Der Aufstieg in den dritten Grad konnte so erreicht werden und damit die endgültige Aufnahme in den Kultbund. Die Geheimnisse des Kultes wurden jedoch auch weiterhin schrittweise von den Älteren an die Jüngeren übermittelt. Nur wer ein guter Flötenspieler wurde, konnte den vierten und höchsten Grad, *urubaia damag*, erreichen, der dazu befähigte, den *brag* mit der Flöte und einem Stab vom Strand zu holen, wenn es wieder ein Fest auszurichten galt. Anders ausgedrückt: die Flöten wurden wieder für ein Fest mit dem *brag*-Geist »aufgeladen«. Zum Ritual zählten vereinzelt auch in den *taáb*-Hütten aufbewahrte aus Kokospalmbllättern gefertigte Figuren. Bei den Festen gelangte neben den Flöten auch das bereits erwähnte Schwirrh Holz zum Einsatz. Zentrales Element der Vorstellung war das kathartische Verschlingen- und Ausgespienwerden, welches Ähnlichkeit zum *balum*-Fest aufwies. Im Vergleich zu den anderen Kulturen bzw. Initiationsfesten kannte der *brag*-Kult jedoch ein Grad-System, also ein in aufsteigender Weise zu verstehendes nur schrittweise zu erreichendes Endziel. Dieses Gradsystem findet eine wesentlich komplexere Umsetzung in echten Rangordnungsgesellschaften, wie wir sie auf mehreren Inseln Vanuatus finden.

Der *suque*-Bund

Suque ist eine Bezeichnung für einen Rangordnungskult bzw. eine Rangordnungsgesellschaft, die es auf den nördlichen und zentralen Inseln von Vanuatu (früher: Neue Hebriden) gab und teilweise auch heute noch gibt. Der *suque*-Bund spielt(e) auf Ambrym, Malekula, den Banks Islands und den Torres Islands, Pentecost, Aoba sowie im östlichen Santo und auf Maewo eine zentrale Rolle in der gesellschaftlichen Orientierung und Identitätsbildung der Männer (vgl. Allen 1967; 1981).

Da ein Mann ohne Mitgliedschaft in einem *suque*, von der männlichen Gesellschaft ausgeschlossen war, wurden bereits Buben so früh wie möglich vom leiblichen Vater oder dem Mutterbruder durch Zahlung einer Aufnahmegebühr (Schweine, Muschel-, Schnecken- und Mattengeld) dem *suque* zugeführt. Der Geheimbund war streng in Rangstufen gegliedert. Durch sich steigende Spenden konnte man die soziale Stufenleiter der Hierarchie allmählich nach oben klettern und erlangte nicht nur ein höheres Ansehen im Leben, sondern zugleich Anrecht auf eine geachtete und angenehme Position im Jenseits. Der *suque* war zwar auf allen Inseln ähnlich strukturiert, in den Details und der Zahl der Grade variierte er allerdings stark. Die Grade waren mit Bezeichnungen verbunden, die den Trägern zuerkannt und von diesen als Namen bzw. Beinamen getragen wurden. Im

östlichen Santo gab es nach Felix Speiser (1923) fünf Grade (in aufsteigender Ordnung): Newor, Wonere, Wuria, Wuriaru, Wuster. Auf Malekula waren es vier Grade: Bara, Gulgul, Mulun und Mara. Auf Ambrym gab es zehn Grade, auf Pentecost zwölf. Auf Aoba waren es vier Grade, auf Vanua Lava waren es vierzehn und auf Mota sogar achtzehn, die es zu durchlaufen bzw. in diese es aufzusteigen galt.

Wollte ein Mann den jeweils höchsten Rang erreichen, so musste er für jeden Grad in allen Dörfern der Insel in den *gemal* bzw. *gamal* genannten Klub- bzw. Männerhäusern entsprechende Feste ausrichten, was eine kostspielige und kaum endende Angelegenheit war. Es gab auch, wenngleich in deutlich geringerem Umfang und von nachrangiger Bedeutung, weibliche *suque*-Bünde im westlichen Santo (mit vier Graden), auf Malekula und auf Ambrym, wo es insgesamt acht Grade gab. Die Separation der einzelnen Grade bzw. deren Angehöriger war durch die Existenz verschiedener Feuerplätze im *gemal* für die einzelnen Gruppen ersichtlich.

Die Aufnahmezeremonie war und ist dort, wo es den *suque* noch gibt, in zwei Teile gegliedert. Am Abend des Festes wird ein Teil des Geldes in komplexen Ritualen vom Sponsor des Novizen dargebracht. Die Frauen haben zu diesem Akt das Dorf zu verlassen, die Männer versammeln sich im Klubhaus. Der Kandidat wird nach dem Darbringen der Wertgegenstände eingeladen, sich zu dem Feuer zu setzen, zu dessen Grad er hinkünftig gehören wird. Nach einer Rede des eloquentesten Gradhalters dieser Gruppe wird gemeinsam ein Stück einer Frucht gegessen und der Kandidat ist somit formell befugt, ab nun an diesem Feuer Platz zu nehmen und dort zu essen. Am darauffolgenden Tag wird das verbliebene Geld sowie das zwischenzeitig vorbereitete Essen im Rahmen eines Festes an alle verteilt.

Je höher jemand in der Stufenleiter aufstieg, desto kostspieliger und elaborierter wurden die Aufnahmezeremonie und Feste. Besondere Aufmerksamkeit kam und kommt der Vorbereitungszeit der Aufnahmezeremonie zu: Der Kandidat versucht dabei durch Fasten und sexuelle Enthaltsamkeit sein *mana* zu stärken, wäscht sich häufig nicht und verbringt längere Zeit in selbst gewählter Abgeschlossenheit. Klubmitglieder trugen früher bei den Festen spezielle Kleidungsstücke, dazu gehörten beispielsweise verzierte Armbänder, Brustschmuck und *tapa*-Gürtel (aus Rindenbaststoff hergestellte Textilien) sowie verzierte Keulen, Eberhauer u.a. statusrelevante Insignien. Im Bund wurden Überlieferungen und Beziehungen zu den Ahnen gepflegt, rituelle Handlungen zur Stärkung der Kraft des *mana* umgesetzt sowie verschiedene (Geheim-)praktiken weitergegeben, wobei Schadens- und Wetterzauber nicht mit der Zugehörigkeit zu einem *suque* verbunden war.

Das äußere Symbol der Rangstufe, die ein Mann erreicht hatte, waren die Rangstatuen. Sie wurden zu Ehren lebender oder verstorbener ranghoher und ranghöchster Mitglieder des Männerbundes geschaffen und waren auf den Inseln Ambrym und den Banks-Inseln von besonderer künstlerischer Feinheit. Die überlebensgroßen Figuren mit meist übergroßem, lang gezogenem Kopf, flachen Augenscheiben, ausgeprägter Nase und einem angedeuteten Haarwulst über der Stirn wurden aus dem schwärzlichen Holz des Baumfarns geschnitzt. Sie standen (ebenso wie die bis zu mehrere Meter hohen Schlitztrommeln, die mit einem oder mehreren Gesichtern versehen sind) mit dem Wirken des jeweiligen Geheimbunds der *suque* in engem Zusammenhang, indem sie jeweils eine Person bzw. einen Gradhalter verkörperten. Zu den weiteren künstlerischen Schöpfungen zählten auch die für den zentralen und nördlichen Teil Vanuatus charakteristischen Säulen. Sie

sind mit Menschengestalten oder auch nur mit menschlichen Gesichtern geschmückt, und es galt das anschauliche Prinzip, je höher die Rangstufe, desto höher die Bildsäule. Auf der Insel Malekula erreichten diese schön geschnitzten Rangsäulen mitunter eine Höhe von bis zu zehn Metern.

Verstorbene ranghohe *suque*-Mitglieder wurden dadurch geehrt, dass man ihren eigenen Schädel von Künstlerhand bearbeiten ließ. Der gereinigte Schädel des vornehmen Toten wurde mit einem Gemisch aus Ton, Kokosfasern und Baumharz übermodelliert, mit Haar geschmückt und rot bemalt. Auf diese Weise versuchte man das Gesicht des Verstorbenen zu verewigen. Diese Schädel wurden entweder auf Pfählen, eigenen Säulen oder sogar großen Bambusgerüsten, je nach Stellung des Toten, im Dorf sichtbar aufgepflanzt. Die Klub- bzw. Männerhäuser waren und sind mitunter überdurchschnittlich groß und manchmal mit geschnitzten Pfosten versehen, die verstorbene Ahnen darstellen. Der *suque*-Bund korrespondiert mit der Klanstruktur der traditionellen Gesellschaften, ist jedoch nicht notwendigerweise deckungsgleich mit diesen. Er gibt dem männlichen Individuum Orientierung und ein Ziel, welchem es nahe zu kommen gilt. Aufgrund der Tatsache, dass hierfür erhebliche ökonomische Anstrengungen notwendig sind, hat der *suque* eine kommunikative Funktion für deren Mitglieder und darüber hinaus, stimuliert er den Handel im Zuge des Erwerbs von Gütern für die Aufnahmefeste und ist ein identitätsstiftender Faktor in den jeweiligen Gesellschaften. In der Ethnologie wurde dieses kulturelle Phänomen auch als Verbindung eines Ahnenkultes und eines Schweineopferkultes beschrieben. Der Schweizer Ethnologe Felix Speiser (1923) hat eine detaillierte Beschreibung dieses Rangordnungskultes gegeben. Heutzutage haben die Bünde aufgrund geänderter Wertvorstellungen und Konsumverhaltens sowie durch Arbeitsmigration und Kulturwandel nur mehr geringe Bedeutung. Auf manchen Inseln bzw. in manchen Gebieten sind sie völlig verschwunden.

Auffallend waren bei den *suque* die erwähnten Rangstatuen. Diese materiellen Zeugnisse ihrer Stammeskultur waren weithin sichtbar und entfalteten eine beeindruckende Wirkung auf Nichteingeweihte. Sich der besonderen dramaturgischen Komponente und Möglichkeiten bewusst, investierten die Männer für die Herstellung der Figuren, Statuen und Masken überdurchschnittlich viel Zeit, Energie und Ressourcen. Wie schon bei den erwähnten *dukduk* der Tolai, spielten Masken in vielen Kulturen und Ritualen Melanesiens eine zentrale Rolle. Die elaboriertesten und extravagantesten Masken wurden bei den Sulka in New Britain, Papua-Neuguinea, hergestellt.

Die Sulka und ihre Masken

Die Gruppe der Sulka, eine aus weniger als 3.000 Personen bestehende Ethnie, bewohnt ein Gebiet südlich der Gazelle-Halbinsel im östlichen Teil der Provinz East New Britain, Papua-Neuguinea. Sie sind durch ihre markanten Masken ethnologisch und kunstgeschichtlich von außerordentlicher Bedeutung. Die Sulka leben zu zwei Dritteln im Küstengebiet der Wide Bay, zu einem Drittel in den Dörfern Mope und Lat im Norden der Halbinsel und gehören einer alten, voraustronesischen Bevölkerungsschicht an. Sie befanden sich über längere Zeiträume immer wieder in kriegerischen Konflikten mit den benachbarten Baining und wurden nach dem Kontakt mit ihren europäischen Entdeckern überwiegend

von Herz-Jesu-Missionaren (Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu) christianisiert sowie ab 1885 der deutschen Kolonialverwaltung unterstellt. Allerdings haben sie ihre traditionellen religiösen und kultischen Vorstellungen bis in die Gegenwart weitgehend bewahren können (vgl. Laufer 1955; 1965).

Die Masken der Sulka, die überirdische Wesen verkörpern, werden von den Mitgliedern eines männlichen Geheimbundes vor allem bei den Einweihungsritualen getragen. Für die Masken ist eine Bekrönung in Gestalt eines sonst nirgends vorkommenden flachen oder spitzen Schirms bzw. Hutes kennzeichnend, der einen konischen Stumpf besitzt. Man bezeichnet einen Teil der Masken daher auch als Schirmmasken. Die Schirmmasken bestehen aus Rohrgeflechten, die mit Baummarkstreifen (Rindenbast) besetzt sind, eine Technik, die es den Künstlern ermöglichte, ziemlich große aber leichte Masken zu fabrizieren, aus deren zylinderförmigem Gesicht eine lange Nase und ausgeprägte Ohren hervortreten. Die Mehrzahl der Masken ist rot bemalt und mit schwarzen, weißen und grünen Mustern geschmückt. Darunter verdeckt ein Faserbehang den Körper des Trägers. Hervorzuheben sind zwei spezielle Typen von Masken: erstens die mit einem ausladenden Schirm gekennzeichnete *hemlout*-Maske und zweitens die konische *sisiu* oder *susu*-Maske.

Die *hemlout*-Maske (*o hemlout*: »alter Mann«) besteht aus einem konischen Teil, der auf dem Kopf des Trägers aufsitzt und verschiedene symbolische Gestalten darstellt, u.a. wilden Taro, klauenbewehrte Tiere und sonstige mythologisch wichtige Gestalten sowie dem Schirm, der bis zu zwei Meter im Durchmesser haben kann. Der Schirm und vor allem dessen Unterseite ist mit zahlreichen geometrischen Mustern verziert, die beim Tanz durch Nicken des Kopfes und der dadurch gegebenen vertikalen Stellung der Maske gut sichtbar sind. Einige der Masken sind so konzipiert, dass sie zwei Tänzer auf einmal beschirmen.

Die *sisiu*-Masken (ev. von Vorbildern der benachbarten Ethnie der Mengen abstammend) gliedern sich in figürliche Masken (*o nunu*) und die nicht figurativen Masken (*o ptaek*). Während der Name *sisiu* gleichermaßen von Initiierten und Nichtinitiierten verwendet wird, gehören die Bezeichnungen *nunu* und *ptaek* zur esoterischen Sprache der Männer und dürfen daher nur von Eingeweihten verwendet werden. Es ist zunächst diese Kategorie von Masken, die ein frisch Initiiertes das erste Mal in seinem Leben tragen darf.

In früheren Zeiten begann die Herstellung der Masken mit dem Anlegen der Pflanzungen im Garten. Sie fand und findet in Hütten statt, die nur zu diesem Zweck in einiger Entfernung vom Dorf im Wald verstreut aufgebaut werden. Jeder Eingeweihte darf an den Arbeiten teilnehmen. Von besonderer Bedeutung ist das Zinnoberrot als dominierende Farbe, als »Blut der Vorfahren« bezeichnet. Integraler Teil der Technik der Maskenanfertigung ist die Ausführung magischer Praktiken in den verschiedenen Stadien der Herstellung. Anlass für die Herstellung der Masken sind Initiationsfeste zur Beschneidung der Buben, das Durchstechen des Nasenseptums und/oder des Ohrfläppchens bei Buben und Mädchen, das Schwärzen der Zähne junger Männer vor deren Heirat sowie Feste im Zusammenhang mit der Brautpreisgabe und zum Gedenken an Verstorbene. Neben den Masken kommen bei den Festen auch Schwirrhölzer, Schilde und Tanzbretter (besondere, teilweise sehr filigran geschnitzte Utensilien, die von den Tanzenden in der Hand gehalten werden) zum Einsatz. Die Objekte, insbesondere die sehr

zeitaufwendig hergestellten Masken, deren Fertigung und Bemalung mehrere Monate betragen kann, werden bei den Tänzen nur wenige Minuten gezeigt und anschließend, sobald sie ihre rituelle Funktion erfüllt haben, weggeworfen. Zeitlich abgesetzt davon werden sie später verbrannt, was, eingebettet in ein Schweineopfer, erst das endgültige Ende der Zeremonie bedeutet. Die unterschiedlichen Masken treten zwar während einer Zeremonie, nie aber während desselben Tanzes gemeinsam auf. Das Erscheinen der Masken ist eine Inszenierung, die auf einen Enthüllungseffekt abzielt. Die Bedeutung und die Namen der auf den Masken angebrachten Motive können nur mit dem Geheimwissen identifiziert werden. Die dargestellten Dinge sind aus sich heraus für Nicht-Initiierte nicht ohne weiteres deutbar (vgl. Jeudy-Ballini 2001).

Malanggane auf New Ireland

Eine besonders ausdrucksvolle und in der Herstellung anspruchsvolle Form von Ritualgegenständen fand und findet sich auch heute noch teilweise im Norden und zentralen Bereich der Insel New Ireland, Papua-Neuguinea, sowie auf den östlich davon gelegenen Tabar-Inseln. Die dort veranstalteten Totenfeste heißen, ebenso wie die dabei verwendeten Ritualgegenstände, *malanggan*.

Der Begriff *malanggan* wird auf drei Dinge angewendet: 1.) auf die Totenfeste, die zur Erinnerung an Verstorbene abgehalten wurden und werden, 2.) auf die dabei bei den Gräbern bzw. in so genannten Schauhäusern zur Schau gestellten, aus Holz gefertigten und bemalten Figuren, Friese und Masken und schließlich 3.) die Rolle der Protagonisten in der Herstellung und Präsentation der Masken und Figuren (vgl. dazu Heintze 1969; Helfrich 1973). Innerhalb des Systems von so genannten *malanggan*-Beziehungen und der Regelung von Anrechten an spezifischen *malanggan*-Formen (dazu zählten auch Gesänge, Tänze, Schnitzereien, etc.) konnten einzelne Motive relativ leicht von einem Gebiet zum nächsten weitergegeben werden, insbesondere auch, weil in den matrilinear strukturierten Klanen in erster Linie die von außen eingeheirateten Männer für die Umsetzung der Anrechte auf Motive zuständig waren.

Das traditionelle Zentrum scheint auf den Tabar-Inseln gelegen zu haben, wo sich bis heute eine besonders reiche Überlieferung erhalten hat. Auf New Ireland hat sich das *malanggan*-Wesen bis hin zur Südwestküste entwickelt. *Malanggan*-Schnitzereien sind meistens aus leichtem, der europäischen Linde vergleichbarem *Alstonia*-Holz (*alstonia villosa*) gefertigt. Dies gilt sowohl für die Masken (mit Ausnahme der aus Rindenbaststoff hergestellten), die in mehrere Typen zu unterteilen sind, als auch für die Figuren. Diese können in stehende einfache Figuren, zusammengesetzte Figuren, Quer- oder Längsfriese (mit oder ohne aufgesetzte Köpfe) und durchbrochen geschnittene Zierschilde gegliedert werden. Die Werke wurden, einschließlich der Bemalung, meist von einzelnen spezialisierten Schnitzern aufgrund der inhaltlichen Vorgaben der betreffenden Traditionslinie – das kann eine unter einem gemeinsamen Totem(-tier) vereinigte Gruppe sein – entworfen und gestaltet. Als wirkungssteigerndes Mittel wussten diese auch das Anfügen besonders wichtiger Zeichen einzusetzen. Viele Objekte sind aus mehreren Teilen zusammengesetzt. Die wichtigsten Motive sind der menschliche Kopf und Körper, Fische (insbesondere fliegende Fische, Haie), Vögel (Paradiesvogel, Seeadler, Großfuß-

huhn, Eule), Krebse, Schlange, Eber sowie Mischwesen (Delphin oder Hai und Eber). Ferner kommen andere natürliche Ganzheiten wie Tritonshörner oder das Korallenriff als Motive vor. Diese wurden unterschiedlichst miteinander kombiniert, meist so, dass eine stehende menschliche Figur von durchbrochenen geschnitzten Holzstegen und -rippen umgeben war, die aus fliegenden Fischen, Schlangen, Vögeln etc. gebildet wurden. Der besondere Eindruck entstand auch durch die Bemalung, bei der charakteristische Rot-, Schwarz- und Weißtöne sowie in geringerem Maße Blau und Ockertöne vorherrschten. Die Lebendigkeit des Blickes wurde durch das Einsetzen von meist mehrfarbig schillernden halbkugeligen Kalkdeckeln (*opercula*) einer Meeresschneckenart (*turbo petholatus*) in die Augenhöhlen der geschnitzten Köpfe erzielt.

Jede *malanggan*-Schnitzerei entwirft ein spezifisches Bild von den Vorfahren des grundbesitzenden, ansässigen Klans als Handlungsträger, interpretiert von den eingeweihten Pflanzern, Schweinezüchtern, etc. und umgesetzt von beauftragten Schnitzern. Diese Bilder durften und dürfen in der Regel nur von initiierten Angehörigen bestimmter Klane im nördlichen Neuirland und den Tabar-Inseln »gelesen« werden. Es waren aber auch nur sie, die aufgrund des mythologisch begründeten Vorwissens, welches sie bei der Initiation erhalten hatten, in der Lage waren, diese zu lesen. Die anthropomorphen und zoomorphen Schnitzereien der *malanggan*-Masken und *malanggan*-Figuren zählen auch deshalb zu den Höhepunkten melanesischen Kunstschaffens, da hier auf mehreren Ebenen eine symbolische Bezugs- und Interpretationsmöglichkeit sowohl für Eingeweihte als auch Nicht-Eingeweihte hergestellt wird. Die geschnitzten Gegenstände, deren Künstler bzw. Schnitzer häufig im Inselinneren wohnen und die Gegenstände gegen angemessene Bezahlung an die Küstenleute vertreiben, werden in eigens dafür errichteten Schauhäusern über einen längeren Zeitraum von bis zu mehreren Monaten ausgestellt, wo sie anfangs sehr bewundert werden und mit der Zeit an Bedeutung verlieren.

Das Vorkommen des *malanggan* ist auf mehrere Gebiete der lang gestreckten Insel New Ireland ausgedehnt gewesen. Heute sind die meisten Feste und die damit verbundenen kollektiven Anstrengungen der Vorbereitung verschwunden. Im Zentrum bzw. im Mittelbezirk stach der so genannte *uli*-Kult als »großer *malanggan*« hervor. Einzelfiguren, die zugleich Phallus und Brüste aufwiesen, legten die Vermutung von der Existenz von Zwitterwesen nahe, was aber von den Einheimischen als Deutung abgelehnt wurde, da die *uli*-Figuren immer als männlich gedacht werden. Gleichwohl sind sie ein Indiz für eine artikulierte Auseinandersetzung der Einheimischen mit der komplementären Dualität der Geschlechter, ein Thema, welches auch innerhalb der Ethnologie immer wieder Diskussionen ausgelöst hat (vgl. Schmidt 1931). In Verbindung mit den Festen trugen die daran teilnehmenden Männer eine charakteristische Kleidung und vor allem im Mittelteil von New Ireland spielte dabei auch eine spezielle Haartracht eine Rolle, die sich durch einen auf dem Scheitel stehenden Schopf, neben dem links und rechts die Haare wegrasiert wurden, auszeichnete. Einige *uli* zeigten allerdings als Kopfschmuck statt des Schopfes ein Hahnenfederbüschel in naturgetreuer Nachbildung (Nevermann 1933:127).

Mythologisch ließ sich die Leistung der Schnitzereien bei den *uli* auf einen Mann namens Lanvanggé zurückführen, der die Kunst, *uli*-Figuren zu schnitzen, von dem hohen Geist Mórea gelernt haben und somit ihr Erfinder sein soll. Seitdem hat ein Schnitzer dem anderen seine Kunst mitgeteilt und ihn zu seinem Schüler werden lassen. Frauen waren vom *uli*-Kult streng ausgeschlossen und durften auch die entsprechenden Bezeichnungen

für den Kult und die Gegenstände bei Androhung der Todesstrafe (Erdrosseln) nicht aussprechen. Dies galt auch für *malanggan*-Feste in anderen Teilen Neuirlands. Heute sind diese Regeln durchlässiger und die mit dem Kult verbundenen Rituale werden in eingeschränkter Weise mit reduzierter Dramatik und Choreographie durchgeführt. Die *malanggan*-Schitzereien stellen heute in Völkerkundemuseen oft die spektakulärsten Beispiele von Schnitzkunst dar.

Cargo-Kulte

Die meisten der bisher skizzierten Kulte und (Geheim-)gesellschaften sind, wie bereits mehrfach erwähnt, heute nur mehr in veränderter oder eingeschränkter Form existent. Mancherorts sind die »alten« Bräuche gänzlich verschwunden und das Wissen um die traditionellen Praktiken und mythologischen Vorstellungen starb mit den Trägern der Überlieferungen. Äußere Einflüsse, Abwanderung und massiver Kulturwandel haben hier zur Bedeutungsminderung und dem Verschwinden von kulturellen Praktiken beigetragen.

Es gab und gibt aber auch eine entgegengesetzte Reaktion auf den erzwungenen Umgang mit äußeren Einflüssen: das Entstehen neuer Kulte, die sich an Wertvorstellungen und der Technologie der ins Land gekommenen westlich verorteten Menschen orientierten; einerseits durch bewusste Inkorporation, andererseits durch gezielte Adaption. Diese als Reaktion auf historische Veränderungen zu interpretierenden Kulte wurden von westlichen Wissenschaftlern unter dem Begriff Cargo-Kulte zusammengefasst, da die Attraktivität von Waren und Gütern als Katalysator für die Vermittlung spiritueller Inhalte und rituell-organisatorischer Maßnahmen in den einzelnen Kulturen und Ritualen von entscheidender Bedeutung war. Der deutsche Ethnologe Friedrich Steinbauer hat diese Kulte einmal als »Güterkulte« bezeichnet (1971:11), um damit den Kernaspekt dieser neureligiösen Heilsbewegungen zusammenzufassen. Er verwendete auch den Ausdruck »adjustment movements«, um deren Stellung zwischen Althergebrachtem und Neuem zu illustrieren. Der Ausdruck »Cargo« leitet sich vom englischen Wort für »Fracht« ab und wurde erstmals im Jahr 1945 verwendet (Lindstrom 1993:15), der Begriff Cargo-Kult fand jedoch vor Ort bei den Anhängern solcher Kulte keine Verwendung als Selbstbezeichnung.

Als Cargo-Kulte werden eine Vielzahl chiliastischer, nativistischer bzw. millenaristischer Kulte in Melanesien bezeichnet, die neben der religiös-rituellen Komponente häufig eine sozialkritische und/oder politisch-ideologische Seite aufwiesen und damit im Einzelfall für die jeweilige (koloniale) Administration und den Zusammenhalt des staatlichen Gemeinwesens eine Herausforderung darstellen konnten. Sie kamen und kommen überwiegend in Melanesien und hier insbesondere in Papua-Neuguinea, den Salomonen-Inseln und Vanuatu vor. Die Wurzeln der Bewegungen bzw. die Auslöser zu den Kulturen lagen in der Begegnung von Melanesiern und Weißen, die westliche Güter und Werthaltungen in ehemals isolierte melanesische Kulturen gebracht hatten. Diese Güter, aber auch der Umgang der Weißen damit, regten bei den Einheimischen die Phantasie über das »woher« und »wie« der, aus Sicht der Indigenen als Reichtümer empfundenen Waren, an. Lokalen Persönlichkeiten (meist charismatischen mit Rede-

talent ausgestatteten Männern) gelang es, mit Verheißungen auf eine bessere Zukunft im Diesseits sowie Versprechungen, dieselben Privilegien wie die Weißen erringen zu können, eine Anhängerschaft um sich zu scharren. Die Kulte lebten und leben primär von einer Erwartungshaltung, weshalb man auch von Erwartungsbewegungen sprechen kann. Erwartet wird dabei häufig eine durch symbolische Ersatzhandlungen herbeigeführte und beschleunigte Wiederkehr der Ahnen, die westliche Waren in unbeschränkter Menge mit sich bringen. Häufig handelt es sich bei den Cargo-Kulten um eine Vermischung von christlichem und nichtchristlichem Gedankengut. Bedingt durch die Vielfalt der Bewegungen und Erscheinungsformen gibt es kein einheitliches Bild und nur eingeschränkt verallgemeinernde Aussagen.

Bei den chiliastischen Bewegungen war die Erwartungshaltung an den Glauben an das nahe Ende der gegenwärtigen Welt und an die Erschaffung eines irdischen Paradieses gebunden. Bei den millenaristischen Bewegungen war der Glaube an die Wiederkunft der Gründer- bzw. Urahn oder religiöser Schlüsselpersonen sowie an die Errichtung eines neuen langlebigen, u.U. tausendjährigen (= millenium) Reiches zentraler Ausgangspunkt. Auslöser für die nativistischen Bewegungen war schließlich das erwachte Selbstbehauptungsinteresse von Autochthonen gegenüber einer dominierenden Minderheit einer Kolonialmacht und das Bestreben, Aspekte der traditionellen Kultur wieder zu beleben oder fortzuführen (Mühlmann 1961). Allen dreien war meist ein apokalyptischer Fatalismus in Zusammenhang mit einer Zeitenwende und die Erodierung bestehender gesellschaftlicher Strukturen gemein.

Cargo-Kulte gab es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, ausgelöst durch den Kontakt mit den Kolonialmächten, auch wenn man sie damals noch nicht so nannte. Manche der Bewegungen, die damals im Widerstand gegen koloniale Bestrebungen entstanden, wurden von den Weißen in ihrer Geringschätzung als »Verirrung« und »Krankheit« bezeichnet (z.B. der so genannte »Vailala-Wahn«, der im Golf von Papua seine Anhänger hatte, vgl. Schwimmer 1977). Eine große Dynamik erhielten sie jedoch durch die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs, der die Region heftig traf und durch die Anwesenheit alliierter Truppen zwangsläufig zu einer Vervielfachung der Kontakte zwischen Weißen und Einheimischen führte. Letztere erlebten dabei Dinge die sie bis dahin im Umgang mit den Kolonialmächten so nicht kannten: 1.) es gab auf Seiten der US-Streitkräfte auch schwarze Soldaten in höheren Rängen, die weißen Untergebenen Anordnungen gaben; und 2.) kamen die Alliierten mit gigantischen Mengen an Waffen, Transportgeräten, Konsumgütern und sonstigem technischen Gerät, was auf einen Überfluss an Ressourcen und einen privilegierten Zugang der Weißen zu diesen schließen ließ. Der ungezwungene kollegiale Stil der Amerikaner, deren Konsumfreudigkeit sowie die Affinität zu allen Dingen, die der Bequemlichkeit des täglichen Lebens dienen, hatten nachhaltigen Eindruck bei den Melanesiern hinterlassen, die in Diensten der Alliierten standen und in Kontakt mit den Soldaten waren. Viele der Waren wurden mit Flugzeugen an entlegene Orte gebracht und dafür Landepisten und Warenhäuser angelegt oder sie wurden mit dem Fallschirm abgeworfen, um den kämpfenden Soldaten gewisse Annehmlichkeiten zu garantieren. Dabei wurden Radios, Lebensmittelkonserven und sonstige Konsumgüter auch in großen Mengen an die verbündeten Einheimischen verteilt.

Nach dem Krieg wurden viele der überzähligen Waren, vom Eisschrank bis zum Lastwagen, von den US-Amerikanern einfach ins Meer gekippt, da es billiger war, die Waren an

Ort und Stelle zu versenken und zu vernichten, als sie wieder abzutransportieren (so z. B. auf Espiritu Santo, Vanuatu. Der Ort an dem hunderte Fahrzeuge und tausende Tonnen Material versenkt wurden, heißt heute »million dollar point« und ist ein attraktives Tauchgebiet). Für viele Einheimische waren diese Handlungen unverständlich, da dabei auch viele für sie erstrebenswerte Güter zerstört wurden. Mit dem Kriegsende wurden die Nachschubbasen und Flugplätze verlassen und kein neues »Cargo« gelangte mehr ins Land. Darum bemüht, weiter Cargo per Fallschirm oder Landung von Schiff oder Flugzeug zu erhalten, imitierten manche der Kultgründer bzw. -anhänger die Praxis, die sie bei den Soldaten, Seeleuten und Fliegern gesehen hatten. Sie bauten Holzflugzeuge und riesige »Antennen«, schnitzten Kopfhörer aus Holz und trugen sie, als würden sie im Flughafentower sitzen. Sie setzten sich auf die vorhandenen Landebahnen und imitierten die wellenartigen Landungssignale. Sie entzündeten Signalfeuer an den Pisten und errichteten Leuchttürme – und warteten. Die Kultausübenden nahmen an, dass die Ausländer über einen besonderen Kontakt zu den Ahnen verfügten, die ihnen als die einzigen Wesen mit der Macht erschienen, solche Reichtümer auszuschütten. Indem sie die Ausländer nachahmten, hofften sie, mit den Ahnen in Kontakt treten und Nutznießer von Gütern werden zu können.

Zu diesen Kulturen zählte beispielsweise die Yali-Bewegung an der Rai-Küste in Papua-Neuguinea, die von 1946–1955 bestand, unter ihrem Führer Yali als Cargo-Kult begann und sich ab 1948 schrittweise zu einer Religion verwandelte. Ähnlich waren die so genannten Mangzo-Bewegungen, die sich ab 1946 auf der Huon-Halbinsel unter dem Eindruck der Kriegserlebnisse bildeten und auch soziale und politische Komponenten entwickelten (Steinbauer 1971:53ff, 62 ff). Sie richteten sich zunehmend auch gegen die koloniale Verwaltung und stellten das koloniale Machtmonopol in Frage, indem sie eigene Verwaltungs- und Steuereintreib-Institutionen etablierten. Sie forderten damit das Eingreifen der Kolonialmacht heraus und wurden meistens schnell unterdrückt, indem man die lokalen Führer exilierte. Andere Kulte versuchten gleich eine neue gesellschaftliche Ordnung zu etablieren. Die Paliau-Bewegung, die sich ab 1945 auf Manus in den Admiralitäts-Inseln entwickelte, setzte unter ihrem Führer Paliau Maloat auf militärischen Drill und versuchte so, ein »Neues Denken« und Solidarität bei ihren Mitgliedern zu schaffen (Steinbauer 1971:72ff).

Manche der Kultgründer konnten so überzeugend die nahende Ankunft der Güter, oft in Verbindung mit der Wiederkehr der Ahnen, versprechen, dass die Anhänger den Anbau von Nahrungspflanzen vernachlässigten und überlieferte Bräuche aufgaben, was den Zusammenbruch des traditionellen Wertesystems nach sich ziehen konnte. Die nach dem Krieg wieder eingesetzten Kolonialmächte mussten dann einschreiten, um Hungersnöte oder andere Auswüchse zu verhindern. Der John Frum-Kult auf der Insel Tanna (Neue Hebriden; heute: Vanuatu) durchlebte in der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg mehrere Entwicklungsstadien, die sich von Gütererwartung über Revivalismus bis zu antikolonialen Handlungen erstreckten. Seine wechselnden Führer schreckten dabei auch vor für die Mitglieder entbehrungsreichen Forderungen wie Askese und Disziplin nicht zurück, predigten aber zeitweise auch ein Ausleben sexueller Freizügigkeit und eine Ablehnung der christlichen Kirche. Trotz oder wegen der Repression und Verhaftung einzelner Führer wurde die Bewegung mehrmals transformiert (vgl. Worsley 1973; Rice 1974).

Einige der Kulte wandelten sich im Laufe der Zeit von Cargo-Kulturen zu sozialrevolutionären oder politischen Bewegungen. So beispielsweise die Marching Rule-Bewegung

auf der zu den Salomonen-Inseln gehörenden Insel Malaita (Worsley 1973:239ff). Diese transformierte sich zu einer proto-nationalistischen und später zu einer politischen Partei. Die Nagriamel-Bewegung auf Espiritu Santo (Neue Hebriden; heute: Vanuatu) warb in den 1960er Jahren unter ihrem Führer Jimmy Stevens für eine moderne Landreform und hatte einen nationalistischen und mythischen Einschlag.

Viele der Kulte hatten in der Konfrontation mit der zum traditionellen Leben so konträren Moderne einen Zusammenbruch des gesamten Weltbildes der eigenen Bevölkerung provoziert, was zum Verschwinden überlieferter Bräuche führte. Eine Neuformung der sozialen Strukturen in der Hoffnung, das Paradies und die Erlösung im Diesseits zu erreichen, gelang jedoch häufig nicht in dem erwünschten Maß. Zahlreiche Ethnologen haben sich dem Phänomen gewidmet, wobei die exakte Definition, ob es sich bei den erforschten Kulturen nun um reine Gütererwartungs-Bewegungen oder um weiterreichende Kulte handelt, unterschiedlich diskutiert wurde. Komparativ hat z.B. Kennelm Burridge (1969) millenaristische Aktivitäten in einem weiteren Rahmen untersucht, ebenso Garry Trompf (1990). Vor allem zu Papua-Neuguinea existieren »Klassiker«, darunter Peter Lawrence's »road belong cargo« (1964) und Glynn Cochranes »big men and cargo cults« (1970). In neuerer Zeit wurden mehrere re-studies verfasst, welche sich mit rezenten Phänomenen in diesem Zusammenhang befassen (vgl. Jebens 2004).

Der *kula*, *moka* und *te*

Eine, wenn auch ausgewählte Darstellung der wichtigsten bzw. charakteristischsten Kulturphänomene Melanesiens wäre, ohne die Erwähnung des *kula* als Paradebeispiel eines zirkulierenden Tauschhandels, wie er in manchen Teilen der Region vorkommt, unvollständig. Der *kula* wurde vom polnischen Ethnologen Bronislaw Malinowski in den Jahren 1914–1917 auf den Trobriand-Inseln erforscht und ausführlich beschrieben (1979; Original 1922). Es handelt sich dabei um ein großräumiges Handelssystem, das in seinen Verästelungen die Inseln vor der Ostseite Papua-Neuguineas sowie die Inseln des Louisiaden-Archipels, die Trobriand-Inseln, Woodlark und die D'Entrecasteaux-Inseln (Milne Bay Provinz) einbezog. Der *kula* ist ein rituelles auf verzögerter Reziprozität beruhendes Gabentausch-System. Getauscht werden zwischen den ungefähr kreisförmig angeordneten Inseln im Uhrzeigersinn *soulava*, Halsketten aus kleinen roten Muschelplättchen; in entgegengesetzter Richtung werden *mwali*, Armreifen bzw. Armreifenpaare aus den Gehäusen von weißen Kegelschnecken getauscht. Die Halsketten und Reifen sind aufwendig gearbeitet und reich verziert, haben sakralen Charakter, können Eigennamen haben und besitzen jeweils eine eigene mündlich tradierte Geschichte (Malnic 1998). Sie wechseln mit der Zeit den Besitzer (wie Wanderpokale), um das Tauschsystem aufrechtzuerhalten. Mit dem Erhalt geht für den jeweiligen Teilnehmer an diesem Tauschzyklus die Verpflichtung einher, innerhalb eines bestimmten Zeitraumes dem Gebenden etwas Entsprechendes zu schenken. Daneben kreisen noch Steinäxte im Tauschring.

Die soziale Funktion dieses komplexen, letztlich nicht profitorientierten Tauschhandels ist es, die sozialen Bande zwischen den akephal verbundenen (männlichen) Inselbewohnern zu stärken und realen Gütertausch rituell zu begleiten. Geber und Nehmer stehen dabei in einer ständigen (erblichen) Position des Gastfreundes zueinander.

Unterschieden wird ein Binnen-*kula*, ein engerer Kreis, in dem der Austausch simultan erfolgt, und ein »überseeischer« *kula*, wo der Tausch in verzögerter Form stattfindet. Die Anzahl der Tauschpartner, die ein Mann hat sowie die Menge und Bedeutung der von ihm getauschten Objekte tragen zur Steigerung seines Ansehens bei. Heute hat sich das Wesen des *kula* verändert. Es können auch Frauen daran teilnehmen und auch Geld sowie Konsumgüter können Teil des Tauschzyklus sein (Uberoi 1962; Campbell 2002).

Bronislaw Malinowski hat mit der Beschreibung des *kula* einen ethnologischen »Klassiker« verfasst, welcher der Theorie des Funktionalismus zum Durchbruch verhalf und die Methode der stationären Feldforschung als Standard in der Fachwissenschaft etablierte (s.a. den Beitrag »Mythos Südsee« des Verfassers).

Ein anderer zeremonieller Tauschzyklus, der in der Western Highland Provinz auf der östlichen Seite der Hagen Range im westlichen Hochland von Papua-Neuguinea praktiziert wurde und wird, ist der *moka*. Dabei werden grundsätzlich zwei Arten von *moka* nach den jeweils getauschten Gütern unterschieden: Muscheln (*shell-moka*) und Schweine (*pig-moka*), wobei beim Tausch zwischen den an diesen Praktiken teilnehmenden Partnern beide gleichzeitig in unterschiedlichen Größenordnungen zum Einsatz kommen. Es gibt zwei grundsätzliche Anlässe bzw. soziale Funktionen für *moka*: Kompensations- bzw. Tributzahlungen nach Kriegshandlungen und Konflikten sowie Tausch zwischen rituellen Partnern zum Erhalt guter Beziehungen. Das können sowohl Einzelpersonen sein, häufig so genannte »Big Men«, als auch Gruppen. Im Idealfall gibt der Geber mehr als er beim letzten Mal erhalten hat, was als »to make moka« bezeichnet wird. Meistens werden von einer Seite Muscheln und – verzögert, zeitversetzt – von der anderen Seite Schweine präsentiert (bzw. viele Muscheln und wenige Schweine gegen viele Schweine und wenige Muscheln und umgekehrt). Die Muscheln sind »gold-lip«-Muscheln (*pinctada maxima*), die vom Westen und Süden des Landes den Weg ins Hochland gefunden haben und in ein weiches Harz auf mit rotem Ocker geschmückte Holzbrettchen gedrückt präsentiert werden. Bevor eine *moka*-Zeremonie öffentlich stattfindet, wird häufig wochenlang über Menge und Wert der Tauschwaren diskutiert, um eine ausgewogene Balance zu erreichen, die dem reziproken Charakter dieser Tradition entspricht. Der *moka* ist zyklisch, linear und weist große Kontinuität auf. Der eigentliche *moka* findet am geschmückten *moka-ground* statt, wo alle daran teilnehmenden Waren ausgelegt und den vorher beschlossenen Abmachungen entsprechend im Rahmen eines Festes verteilt werden. Der Tausch wird durch Tanz begleitet und endet mit der Verlautbarung eines Termins für die nächste *moka*-Zeremonie. Seit der Befriedung der Hochlandstämme durch Europäer und Australier hat der *moka* eine Wendung von Kompensationszahlungen zur Aufrechterhaltung gut nachbarschaftlicher und ökonomischer Beziehungen erfahren (vgl. Bulmer 1960; Godelier 1999).

Der *te* genannte Tauschzyklus findet sich im westlichen Hochland, der Enga Provinz, Papua-Neuguinea, und ist ein alternierend lineares System reziproken Tausches, bei dem Zwischenhändler, so genannte »Agenten«, eine bedeutende Rolle bei der Weitergabe von Perlmutter, Steinäxten und Schweinen in einem komplexen Austausch-System in West-Ost bzw. Ost-West Richtung spielen. Das Vorkommen des ökonomischen Tauschsystems ist von der westlichen Seite der Hagen Range bis Talembais, etwas westlich von Wabag, vor allem bei der Gruppe namens Enga dokumentiert. Es handelt sich dabei um einen verzögerten Zyklus, der von einer Seite initiiert wird, indem verschiedene wertvolle Güter,

primär Muscheln, an die jeweils andere, diesen Tausch mittragende Seite geschenkt werden. Dies geschieht aber nicht direkt, sondern unter Weiterreichung von einem Agenten zum nächsten. Im Gegenzug werden, wiederum mittels zwischengeschalteter Agenten, Schweine zurückerstattet, deren Erhalt wiederum durch Schenkung von gekochtem Schweinefleisch vergolten wird. Anschließend beginnt der Zyklus von vorne, nur in umgekehrter Richtung. Es sind also drei Stadien: Muscheln in eine Richtung gegeben, Schweine in die andere und wiederum gekochtes Fleisch in die ursprüngliche Richtung. Um als Agent fungieren zu können, muss man einen untadeligen Ruf in der Gemeinschaft und sich bereits als Führungsperson in der eigenen Gruppe bewährt haben. Somit sind meistens »Big Men« in der Rolle von am *te* teilnehmenden Zwischenhändlern zu finden.

Der Einstieg in den *te* erfolgt über die Bereitstellung eines »Einstiegsgegenstandes«, welches vom Agenten weitergegeben wird, indem er sich einen Teil davon für sich zurück behält (um anderen Verpflichtungen nachzukommen) und selbst wiederum Dinge aus eigenem Besitz hinzufügt. Dies geschieht bei allen Zwischenstationen und weitet die Tauschaktivitäten deutlich aus. Mit einer zeitlichen Verzögerung von mehreren Monaten kommen die Gegengeschenke in Form von Schweinen wieder retour. Auch hier nehmen die Agenten einige davon für ihren Gebrauch, ersetzen diese aber, wiederum zeitversetzt, durch neue, um die Weitergabe und damit die vom ursprünglichen Geber erwartete Rückerstattung von Schweinen zu gewährleisten. Der Erhalt der Tiere ist der zentrale Höhepunkt des *te*, da er in den Rahmen von öffentlichen feierlichen Festen eingebettet ist. Die verantwortungsvolle Rolle der Agenten ist es, eine Balance zwischen den am Zyklus teilnehmenden Partnern zu wahren und entsprechende *te*'s zu initiieren, wenn eine Seite (bzw. eine Richtung) bereits längere Zeit benachteiligt erscheint. Zu den getauschten Gütern zählen Muscheln, Schweine, Stahl, Stahläxte, sonstige Werkzeuge, Salz, Kasuare, Palmöl, Perlmutter, Baumkänguruhs und Paradiesvogelfedern. Der *te* hat neben seiner nicht primär ökonomischen Komponente vor allem soziale und politische Bedeutung. Er definiert öffentlich den Individual- und Gruppenstatus der am Tauschzyklus teilnehmenden Personen, stärkt die Verwandtschaftsbeziehungen und dient der Schaffung und Aufrechterhaltung von militärischen Allianzen (Bazzi 1994; Bus 1951).

Der *te* bot, vor der Befriedung durch die Kolonialmächte, lange Zeit die einzige Möglichkeit, dass sich tausende Menschen friedlich versammeln konnten. Dabei wurden auch andere zeremonielle Tauschpraktiken umgesetzt sowie Partnerwahl, Heirat, Verhandlungen und Kompensationsgespräche abgehalten. Der *te* hat Ähnlichkeiten mit dem *moka* und überlappt sich auch. Es herrscht Unklarheit, ob *te* und *moka* die entgegengesetzten Enden eines linearen Austauschsystems sind, oder ob es sich um regionale Varianten handelt.

Auch wenn die Darstellung der wichtigsten Kulte und Rituale Melanesiens hier eine Auswahl bleiben muss, so sind doch einige der markantesten Beispiele exemplarisch in ihren Erscheinungsformen skizziert worden. Die gewählten Beispiele lassen erahnen, welche zentrale Bedeutung religiös-sakrale Zeremonien, elaborierte Rituale und komplexe Kulte für die Menschen Melanesiens hatten und zum Teil heute noch haben. Der britische Ethnologe F. E. Williams fasste es einmal zusammen: »No side of the native's life is more important than the religious and ceremonial side. This is so in his own estimation even more than in ours.« (Williams 1969:85) Auch wenn diese Aussage heute nicht mehr uneingeschränkt gültig ist, so gilt sie doch für Melanesien nach wie vor mehr, als für manch andere Teile der Welt.

Literatur

- Allen, Michael (1967): *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*. Melbourne: Melbourne University Press
- Allen, Michael (Hg.) (1981): *Vanuatu; Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*. Sydney/New York: Academic Press
- Bazzi, Danielle (1994): *Das Schweinetauschsystem tee der Enga im westlichen Hochland von Papua-Neuguinea*. Bern/Berlin: Lang Verlag
- Bus, G. A. M. (1951): *The Te Festival or Gift Exchange in Enga (Central Highlands of New Guinea)* In: *Anthropos* 46: 813–824
- Bulmer, R. N. H. (1960): *Political Aspects of the Moka Ceremonial Exchange System among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea*. In: *Oceania* 31: 1–16
- Burridge, Kenelm (1969): *New Heaven New Earth; A Study of Millenarian Activities*. New York: Schocken Books
- Campbell, Shirley F. (2002): *The Art of Kula*. Oxford/New York 2002: Berg
- Cochrane, Glynn (1970): *Big Men and Cargo Cults*. Oxford: Clarendon Press
- Godelier, Maurice (1999): *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München 1999: C. H. Beck
- Heintze, D. (1969): *Ikonographische Studien zur Malanggan-Kunst Neuirlands*. Tübingen: Himmelsthuer
- Helfrich, K. (1973): *Malangan I. Bildwerke aus Neuirland*. Berlin: Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz
- Jebens, Holger (Hg.) (2004): *Cargo, Cult & Culture Critique*. Honolulu: University of Hawaii Press
- Jensen, Adolf E. (1966): *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag
- Jensen, Adolf E. (1991): *Mythos und Kult bei den Naturvölkern*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Jeady-Ballini, Monique (2001): *Die rituelle Ästhetik der Sulka*. In: Heermann, Ingrid (Hg.): *Form, Farbe, Phantasie. Südsee-Kunst aus Neubritannien*. Stuttgart: 106–129
- Kleintitschen, A. (1906): *Die Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel*. Hilstrup: Herz-Jesu Missionshaus
- Koch, Gerd (1982): *Iniet. Geister in Stein. Die Berliner Iniet-Figuren-Sammlung. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin, Neue Folge 39, Abteilung Südsee XI*. Berlin: Museum für Völkerkunde
- Kroll, H.: *Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes*. In: *Zeitschrift f. Ethnologie*, Bd. 69, 1937: 180–220
- Landtman, Gunnar (1927): *The Kiwai Papuans of British New Guinea. A Nature-Born Instance of Rousseau's Ideal Community*. London: Macmillan & Co.
- Lawrence, P./ Meggitt, M. J. (Hg.) (1965): *Gods, Ghosts and Men in Melanesia; Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*. Melbourne: Oxford Univ. Press
- Lehner, Stephen (1977): *The Balum Cult of the Bukawa of the Huon Gulf, New Guinea*. In: *Journal of the Morobe Province Historical Society* 4/2: 51–56
- Laufer, Carl (1955): *Aus Geschichte und Religion der Sulka*. In: *Anthropos* 50: 32–64
- Laufer, Carl (1965): *Drei Schirm-Masken der Sulka*. München: Museum für Völkerkunde
- Laufer, Carl (1961): *Kulap Liu oder Kama dukduk. Zur Geschichte der melanesischen Geheimbünde*. In: *Jahrbuch d. Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, Bd XIX: 59–75
- Lawrence, Peter (1964): *Road Belong Cargo; A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea*. Manchester: Manchester Univ. Press

- Lindstrom, Lamont (1993): *Cargo Cult; Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press
- Malnic, Jutta (1998): *Kula, Myth and Magic in the Trobriand Islands*. Wairoonga: Cowrie Books
- Malinowski, Bronislaw (1979): *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt am Main: Syndikat
- Mühlmann, Wilhelm Emil (1961): *Chiliasmus und Nativismus; Studien zur Psychologie, Soziologie und historische Kasuistik der Umsturzbewegungen*. Berlin: Dietrich Reimer
- Nevermann, Hans (1933): *Masken und Geheimbünde in Melanesien*. Berlin: Reimar Hobbing
- Petraczek, Bernhard (1987): *Zur Phänomenologie des Tubuan- und Inietbundes auf der Gazelle-Halbinsel (Neubritannien), Melanesien*. Dissertation, Wien: Universität Wien
- Rice, Edwards (1974): *John Frum he Come; Cargo Cults & Cargo Messiahs in the South Pacific. A Polemic Work about a black Tragedy*. Garden City/New York: Doubleday & Company
- Schlesier, Erhard (1958): *Die melanesischen Geheimkulte; Untersuchung über ein Grenzgebiet der ethnologischen Religions- und Gesellschaftsforschung und zur Siedlungsgeschichte Melanesiens*. Göttingen: Musterschmidt-Verlag
- Schmidt, Joseph (1922-23): *Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neu-Guinea*. In: *Anthropos* 18/19: 700-732
- Schmidt, Joseph (1926): *Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neu-Guinea*. In: *Anthropos* 21: 38-71
- Schmidt, Wilhelm (1931): *Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen*. In: *Anthropos* 26: 55-98
- Schmitz, Carl A. (1957): *Zum Problem des Balum-Kultes in Nordost-Neuguinea*. In: *Paideuma* 6: 257-280
- Schwimmer, Erik (Hg.) (1977): *Francis Edgar Williams »The Vailala Madness« and Other Essays*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press
- Speiser, Felix (1923): *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln*. Berlin: C. W. Kreidel's Verlag
- Steinbauer, Friedrich (1971): *Melanesische Cargo-Kulte; Neureligiöse Heilsbewegungen in der Südsee*. München: Delp'sche Verlagsbuchhandlung
- Trompf, Garry W. (Hg.) (1990): *Cargo Cults and Millenarian Movements; Transoceanic Comparisons of New Religious Movements*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter
- Uberoi, J. P. Singh (1962): *Politics of the Kula Ring. An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*. Manchester: Manchester Univ. Press
- Van Baal, Jan (1966): *Dema. Description and Analysis of Marind-Anim Culture (South New Guinea)*. The Hague: Martinus Nijhoff
- Weber, Elizabeth-Anne (1929): *The Duk-Duks: Primitive and Historic Types of Citizenship*. Chicago: University of Chicago Press
- Williams, F. E. (1969): *Orokaiva Magic. (Original 1928)*. Oxford: Clarendon Press
- Wirz, Paul (1922-25): *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*. Hamburg: Friedrichsen
- Worsley, Peter (1973): *Die Posaune wird erschallen; »Cargo«-Kulte in Melanesien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp