

Vingilot – Beiträge zur Anthropologie

Herbert W. Jardner

Damit Dein Herz versteht und Dein Bauch begreift ! **Die Bedeutung von *nekan* (Herz) in Amanuban**

Und nun unser letztes Wort, ihr Männer und ihr Frauen mit dem weissen Leibesbild! Wir Menschen der Indonesischen Erde haben euch die Töne unseres Herzens vernehmen lassen. Belauscht nun vergleichend euer Herz, und ihr werdet die gleichen Töne hören. Ja, sie sind gleichen Wesens, gleicher Würde, unser Herz und das eurige (R. Brandstetter 1927, 30).

1. Vorbemerkung

Gegenstand dieser Untersuchung ist die Erörterung der semantischen Tragweite von *nekan* (Herz) in Alltagssprache und mündlicher Dichtung der Atoin Meto in Amanuban.¹ Amanuban, heute ein Landkreis (*kecamatan*) im indonesischen Südwesttimor, hat bis auf seinen Namen viel von seinem früheren Glanz verloren. Ehemals ein politisch autonomes Territorium des Atoin Meto-Adels, über 300 Jahre unter der Hegemonie der Nope-Dynastie, war Amanuban einer der zehn kleinen, feudal-monarchischen Staaten Westtimors.

Die Atoin Meto sind eine Mittelgebirgspopulation, die das ganze zentrale Bergland Westtimors besiedelt. Diesen Siedlungsraum nennen sie selbst das *trockene Land* (*pah meto*). Als dominierende Bevölkerung verteilen sie sich auf zehn traditionelle Territorien mit einer informellen, politischen Infrastruktur, die parallel zur indonesischen Administration existiert. Die Grundlage dieser Struktur bilden die sozialen Beziehungen einflußreicher Namen-Gruppen (bzw. Klans). Die große Mehrheit dieser Bevölkerung lebt in lokalisierten Weilern (*kuan*), die von der indonesischen Verwaltung zu großflächigen Dörfern (*desa*) zusammengefaßt wurden. Der Rhythmus der jährlichen Schwankungen

1 Die Daten, auf denen dieser Artikel beruht, entstanden 1991-92 im Rahmen einer Feldforschung in den Dörfern (*desa*) Kuan Fatu, Niki-Niki Un, Mauleum und Eno Kiu in Amanuban (Südzentraltimor, Indonesien). Für ihre Unterstützung und die Produktion der historischen Texte der Kuan Fatu-Chronik bedanke ich mich besonders bei J.Ch. Sapay, M. Seo und Ch.Z. Babys. Meinem Assistenten M. Boimau danke ich an dieser Stelle für die intensive Mitarbeit bei der Transkription dieser Texte. Mein Dank gilt auch den Beamten der Verwaltung in Soè, der Universitas Nusa Cendana in Kupang, der Indonesischen Wissenschaftsbehörde (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) in Jakarta sowie dem Deutschen Akademischen Austauschdienst in Bonn und Jakarta für finanzielle und administrative Hilfen.
Veröffentlicht wurde der vorliegende Artikel in: G. Berkemer und G. Rappe (Hg.), *Das Herz im Kulturvergleich*, Lynkeus. Studien zur Neuen Phänomenologie, Bd.3, S.83-119, Berlin.

der nassen und trockenen Jahreszeit bestimmt und reguliert die Gesamtheit des Lebens in diesen Siedlungen. Die Atoin Meto betreiben Brandrodungsfeldbau und Subsistenzwirtschaft. Die meisten Haushalte hängen existentiell von Haus- und Feldgärten ab, in welchen sie hauptsächlich Mais und verschiedene Gemüsesorten anbauen. In jedem Weiler bilden kooperative, patrilinear verwandte Haushalte (*ume*) den Fokus der ökonomischen, sozialen und rituellen Aktivitäten. Sind diese Aktivitäten übergeordneter Natur ist die Namen-Gruppe (*kanaf*) die durchführende Gemeinschaft. Alle Atoin Meto sind durch ihren Namen Mitglied in einer dieser patrilinearen und exogamen Verbände. Diese beziehen sich auf ein definiertes Territorium (*pah ma nifu*), das aus einer Vielzahl von benannten Orten besteht. Die Geschichte dieser Orte reicht bis in den unmittelbaren Alltag der Atoin Meto hinein. Sie erinnert ihn an längst vergangene Ereignisse und verleiht seiner Namen-Gruppe Bestand und Identität.

2. Mündliche Dichtung und rituelle Rede in Amanuban²

Historische Ereignisse und Begebenheiten überliefern die Dichter-Sprecher (*atonis*)³ der Atoin Meto in mündlichen Dichtungen (*tonis*), deren Bühne die Rituale des Lebenszyklus sind. Diese Dichtungen entstehen in Amanuban bis heute nicht im Milieu schriftlicher Textproduktion. Ganz im Gegenteil: Für die Komposition und Überlieferung ihrer Dichtungen bedient sich der Dichter-Sprecher ausschließlich mündlicher Techniken. Mündlichkeit bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur die mündliche Überlieferung beispielsweise auswendig gelernter und dann rezitierter Texte, Mündlichkeit bedeutet vor allem die spontane und mündliche Entstehung von Dichtung; Mündlichkeit in diesem Sinne impliziert somit Originalität, das heißt Unwiederholbarkeit.

In ihren Dichtungen behandeln die Dichter-Sprecher insbesondere historische Ereignisse und deren Konsequenzen für soziale und politische Gruppierungen. Sie tun dies jedoch einseitig, da sie Herkunft und Geschichte ihrer eigenen Bezugsgruppe bevorzugt behandeln, während sie die allgemeinen historischen Prozesse Timors vernachlässigen. In den Lebenszyklusritualen tragen sie nach *partiell subjektiven Kriterien erstellte Versionen* vor (Carle, 1990, S.142).

In diesem Verständnis ist die von den Dichter-Sprechern überlieferte Geschichte der Atoin Meto eine regionale Geschichte. Dieser Begriff verdeutlicht, daß es sich um historische Überlieferungen handelt, die in regionale beziehungsweise territoriale Zusammenhänge eingebunden sind. Für die Atoin Meto bedeutet Geschichte und historische Überlieferung die dichterische Darstellung gesellschaftlichen Handelns, das im Idealfall

² Die formale Dimension der mündlichen Dichtung der Atoin Meto habe ich ausführlich in meiner Dissertation erörtert (Jardner, 1997). Vgl. ebenfalls H.W. Jardner 1995a zu diesem Thema.

³ Den Begriff Dichter-Sprecher habe ich in der Absicht gebildet, die doppelte Funktion der Spezialisten zum Ausdruck zu bringen, die in Amanuban für die Überlieferung des kulturell relevanten Wissens zuständig sind. Da diese Spezialisten während der Lebenszyklusrituale ihre Textproduktionen einerseits spontan schöpfen (Dichter), sie andererseits in ritueller Rede vortragen (Sprecher), erscheint mir nur ein zusammengesetzter Terminus sinnvoll.

ein *adat*-gemäßes Tun sein soll. Seine Legitimation, seine Norm- und Wertorientierungen sowie sein Ethos bezieht solches Handeln aus Ereignissen der Vergangenheit, die mit dem Leben der Ahnen als den Protagonisten der Dichtungen zusammenhängen.⁴

In spontaner Improvisation komponierte mündliche Dichtung wird von Dichter-Sprechern in der kanonisch verbindlichen und vorbildlichen Form ritueller Rede vorgetragen. Im Rahmen der Lebenszyklusrituale kommt diesen Dichtungen eine doppelte Funktion zu:

- a) sie dienen der Bewahrung und Kontinuierung kulturell relevanten Wissens und
- b) sie stiften und stabilisieren kulturelle und ethnische Identität. Ihre historischen Themen erklären und repräsentieren die ganze Gemeinschaft, indem sie die Grenze zwischen Wir und Ihr reflektieren und legitimieren. Sie bieten dem zuhörenden Ritualteilnehmer ein Deutungs- und Wertsystem an, das Handlungsorientierungen enthält, das ihn dabei unterstützt, seine Zugehörigkeit zu definieren.

Die in den mündlichen Dichtungen proklamierte gemeinsame Geschichte, ein gemeinsames Territorium, vielfältig verschachtelte, präskriptive Heiratsallianzen, gemeinsam beachtete Normen und Werte, gemeinsame politische und religiöse Traditionen sowie die gemeinsam durchgeführten Rituale bilden dabei die offensichtlichsten Bezüge einer solchen Wir-Identität.

3. Das Wortfeld *nekan* (Herz) in Alltagssprache und mündlicher Dichtung

Ausgangspunkt dieser Untersuchung sind zwei *tonis*-Verse sowie mehrere Derivate dieser Verse, deren Gemeinsamkeit in der Verwendung von Begriffen und Redewendungen besteht, die Komponenten des menschlichen Leibes bezeichnen.

Diese beiden Verse gehören zu den *formelhaften Metaphern* (Braak, 1990, S.45) innerhalb der mündlichen Dichtung der Atoin Meto. Formelhafte Metaphern, wie die hier analysierte Rede vom Herzen, sind charakteristischer Bestandteil einer jeden *tonis*-Dichtung. Sie zählen, im Gegensatz zu den vitalen und dynamischen Versen dieser Dichtung, zu dem Repertoire eines Dichter-Sprechers, das er während der dichterischen Performance im Verlauf eines Rituals nie verändert.

In interlinearer Übersetzung lauten diese Verse in ihrer Basisgestalt folgendermaßen:

⁴ Der Begriff der *adat*, auf diese Weise aufgefaßt, muß als moralisch-ethisch verbindliche *Weltordnung, Gerechtigkeit* und *Wahrheit* verstanden werden. Die *adat* bildet also zweifellos das Integral, in dem die Gesamtheit der Norm- und Wertvorstellungen, die gesamten Handlungsanweisungen indonesischer Gesellschaften zu finden sind. Somit faßt die *adat* alle kulturellen Bereiche zu einer interdependenten Einheit zusammen.

tonis-Vers 1:

<i>in nekan</i>	<i>in tainan</i>	<i>in nopan</i>	<i>in nanan</i>
sein Herz	sein Magen / Darm	sein Bauch	sein Inneres

tonis-Vers 2:

<i>henati</i>	<i>nekan</i>	<i>nenō</i>	<i>nahin</i>	<i>ma</i>	<i>tem</i>	<i>nenō</i>	<i>nahin</i>
damit	Herz	Dein	verstehe	und	Magen	Dein	begreife

Eine solche Übersetzung orientiert sich noch einseitig an Lexemen für die Bezeichnung anatomischer Organe des menschlichen Körpers. Unberücksichtigt bleibt vorerst, daß die Bedeutung dieser Begriffe in Amanuban nicht unbedingt und ausschließlich mit anatomischen Organen zusammenfallen muß.

In den elf *tonis*-Dichtungen der Kuan Fatu-Chronik,⁵ die mir für diese Analyse zur Verfügung stehen, kommt Vers 1 in seiner Basisgestalt 30 mal vor (s.u. Vers-Version 1). Basisgestalt des Verses bedeutet, daß dieser keine die Bedeutung näher qualifizierenden, sprachlichen Elemente verwendet. Die Bedeutungsanalyse bleibt also vollständig auf den Kontext angewiesen, in den der Dichter-Sprecher seinen Vers gestellt hat. In der durch Verb oder Adjektiv erweiterten Gestalt kommt Vers 1 weitere 28 mal vor, so daß zur Beurteilung der Bedeutung der Kontext und die Handlung herangezogen werden können, in der die im Vers verwendeten Substantive auftreten (s.u. Vers-Version 2). Kontext und qualifizierende Verben ermöglichen eine unmißverständliche Bedeutungsanalyse dieses Verses. Vers 2, da in der dichterischen Komposition weniger zentral, findet sich in den Kuan Fatu-Dichtungen 17 mal (s.u. Vers-Versionen 3 und 4). Weitere 17 Verse der Dichtungen entstehen als Ableitungen der Basisgestalt des ersten Verses (s.u. Vers-Version 5). In diesem Fall kann die Mitteilung der Verse durch qualifizierende Verben oder charakterisierende Adjektive, die die Handlung und den Kontext näher erläutern, erweitert werden. Von den 1670 Versen, die diese erste schriftliche Version der Kuan Fatu-Chronik bilden, verwenden insgesamt 92 Verse die metaphorische Rede vom Herzen (6 %). Diese kurze Aufstellung genügt, um einen Eindruck vom numerischen Umfang der Verse mit Herzmetaphorik zu vermitteln. Würde die gleiche Rechnung für andere formelhafte Metaphern der *tonis*-Dichtungen aufgestellt, so tritt nur noch ein formelhaft erstarrter Vers häufiger auf.

In den zitierten Versen 1 und 2 basiert die metaphorische Rede vom Herzen auf den vier folgenden Nomen: *nekan* (Herz), *tainan* (Magen / Darm), *nopan* (Bauch) und *nanan* (Inneres).⁶ Das Substantiv *te(m)* ist ein Synonym von *tain(-an)*⁷ und somit bedeutungsgleich.

⁵ Als Kuan Fatu-Chronik bezeichne ich elf inhaltlich aufeinander bezogene mündliche Dichtungen, die historische Überlieferungen der adeligen Namen-Gruppen Ton, Finit, Babis, Sapai. Diese politische Allianz war einst die herrschende Klasse Kuan Fatus, eines früher politisch semi-autonomen Territoriums in Südamanuban (heute ist Kuan Fatu der Name eines Dorfes im Distrikt Südamanuban).

⁶ Um meiner Argumentation nicht vorzugreifen, verwende ich als Übersetzung der vier Schlüsselbegriffe dieser Untersuchung vorläufig die einem westlichen Sprachgebrauch und Empfinden gemäßen Organbezeichnungen. Dies ist in bezug auf die Bedeutung dieser Lexeme im Rahmen der mündlichen Dichtungen eigentlich unzulässig. Da jedoch im Umfeld christlicher Missionierung den Atoin Meto inzwischen westliche Kategorien geläufig sind, oszilliert die Be-

Die Form der dichterischen Rede der Kuan Fatu-Chronik folgt dem Prinzip eines grammatischen und kanonischen Parallelismus. Die meisten Verse gestalten ihre Mitteilungen als parallele Lexempaare. Auch bei den beiden, gerade zitierten Versen geht der Dichter-Sprecher auf diese Weise vor: Er dichtet *in nekan in tainan // in nopan in nanan* bzw. *nekan neno nahin // tem neno nahin*, wobei - // - die teilweise Synonymie von Grund- und Variationsvers markiert. Gemäß der Konvention des Kanons der *tonis*-Dichtung, sowie der Text- und Sinnpflege als weiterer Aufgabe des Dichter-Sprechers, ist der Inhalt der beiden Halbverse fast identisch. Voraussetzung ist allerdings, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Halbvers keine semantische Nullwertigkeit besteht, sondern daß der Variationsvers die Mitteilung des Grundverses semantisch verstärkt und intensiviert.

Diese Konvention des Sprachgebrauchs ist bei der folgenden Analyse der metaphorischen Rede vom Herzen insofern wichtig, da nur die Lexeme des Grundverses (*nekan* und *tainan*) einen leiblichen Ort präzise angeben. Die Lexeme des Variationsverses (*nopan* und *nanan*) bezeichnen dagegen keinen Ort, sondern eine unscharf umrissene leibliche Region. Eine weitere, wesentliche Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Halbvers in Vers 1 bezieht sich auf den Sachverhalt, daß die Lexeme *nekan* und *tainan* auch dem Vokabular der Alltags- oder Regionalsprache Amanubans (Uab Banamas, die Sprache der Menschen aus Amanuban) angehören. Die beiden anderen Lexeme, *nopan* und *nanan*, müssen ausschließlich dem reservierten Repertoire der rituellen Rede (*tonis*) zugerechnet werden. Als Lexeme des rituellen Registers sind sie von der alltäglichen Verwendung ausgeschlossen.⁸ Mit anderen Worten: Im Kontext der rituellen Rede ist *tainan* das Parallelwort von *nekan* und *nanan* dasjenige von *nopan*. Im Zusammenhang mit der anschließend präsentierten Bedeutungsanalyse der für die Komposition von Vers 1 und Vers 2 verwendeten Lexeme sowie ihrer gegenseitigen Beziehungen, ist dieser Sachverhalt besonders wichtig.

Die Frage nach der Aufklärung des Sinngehalts der beiden zugrunde liegenden *tonis*-Verse führt über mehrere semantische Felder, die zu Beginn der Argumentation vorgeführt werden müssen. Während das erste dieser semantischen Felder der Aussage der Lexeme *nekan*, *tainan*, *nopan* und *nanan* in der Alltagssprache (*Uab Banamas*) nachspürt, geht das folgende Feld auf die Verwendung dieser vier Lexeme in den mündlichen Dichtungen (*tonis*) näher ein. Die Aussage der Verse mit Herzmetaphorik im kontextuellen Zusammenhang dieser Dichtungen läßt sich erst dann präzisieren, wenn mit diesen semantischen Feldern die Grundbedeutung der zu analysierenden Lexeme herausgestellt wurde. Der Vergleich der Bedeutungen dieser vier Ausgangsbegriffe klärt ab-

deutung der entsprechenden Lexeme zwischen anatomischem Organ und indigener Auffassung. Letztere beinhaltet weitaus mehr, als unserem anatomischen Organbegriff noch zuzumuten ist.

7 Der Wortstamm lautet *tain*; *tainan* ist eine künstliche Wortbildung im Rahmen der mündlichen Dichtung.

8 In bezug auf *nanan* gilt jedoch, daß dieser Unterschied hinsichtlich Alltagssprache und mündlicher Dichtung ein semantischer ist (Homonymie).

schließlich die Frage nach dem eigentlichen Sinngehalt dieser Lexeme, sowie der Verse mit Herzmotiv, im Rahmen des poetischen Sprachgebrauchs.

Um die Bedeutung der Rede vom Herzen in Amanuban aufzuklären, greift diese Untersuchung auf zwei theoretische Ansätze zurück, die der methodischen Vorgehensweise den Weg weisen. John Sawyer untersucht in seiner Monographie alttestamentliche Lexeme vor dem Hintergrund semantischer Felder (*semantic field*), indem er innerhalb des semantischen Feldes ein *associative field* und ein *lexical field* (bzw. *lexical group*) unterscheidet. Unter einem assoziativen Feld versteht er all diejenigen Ausdrücke einer Sprache, die in irgendeiner Beziehung zum Ausgangswort stehen wie zum Beispiel Synonym, Opposition, Reim etc. Lexikalische Felder dagegen bestehen nur aus Lexemen, die bedeutungsgemäß eng miteinander verwandt sind (Sawyer, 1972, S.29).

In seinen Untersuchungen der Ndembu-Rituale empfiehlt Victor Turner die Interpretation der Bedeutung von Symbolen, die er als *molecules of ritual* versteht, auf drei Ebenen vorzunehmen. Turner bezeichnet diese Ebenen als *exegetic dimension*, *operational dimension* und *positional dimension* (Turner, 1971).⁹ Die *exegetic dimension* bezieht sich auf die indigene Interpretation derjenigen, die als Teilnehmer an einem kulturspezifischen, symbolischen System zu bezeichnen sind. Die Analyse der exegetischen Bedeutung ist aus dieser Sicht ganzheitlich auslegend und erklärend: Sie gibt den Bedeutungsumfang eines Symbols in indigener Perspektive wider. Die *operational dimension* eines Symbols bezeichnet den Gebrauch von Symbolen durch eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe, die soziale Zusammensetzung der Gruppe, die ein Ritual durchführt und dazu bestimmte Symbole verwendet, die ergreifende Qualität eines Rituals etc. Mit anderen Worten: Es handelt sich hier um die aufeinander bezogene Betrachtung von Bedeutung und Verwendung eines Symbols. Die *positional dimension* ist der Analyse der Position gewidmet, die ein Symbol hinsichtlich anderer Symbole eines *total ritual systems* einnimmt, da immer nur einige der Bedeutungen polysemantischer Symbole in einem gegebenen Ritual in den Vordergrund treten.¹⁰

Der Zweck der Rekonstruktion semantischer Felder besteht einerseits darin, einen ersten Eindruck von dem Bedeutungsumfang der in Vers 1 und 2 verwendeten Lexeme zu geben. Andererseits verleiht das Bedeutungsspektrum der Schlüsselbegriffe dieser Untersuchung, das in der Rekonstruktion semantischer Felder gefunden wurde, der nachfolgenden Analyse eine konkrete Basis. Eine Beschränkung liegt allerdings darin, daß nicht für alle Lexeme gleichmäßig umfangreiches Datenmaterial zur Verfügung steht. Diese Einschränkung betrifft in besonderem Umfang die Lexeme des Variations-

⁹ Auf der exegetischen Dimension kann ein Symbol vier Bedeutungskategorien annehmen: a) die nominelle Basis, die Bezeichnung oder der Name eines mit Bedeutung befrachteten Symbols, b) die substantielle Basis, die physikalische oder biologische Charakteristik, die mit einem Symbol verbunden ist, c) die artefaktuelle Basis, das Symbol als Produkt menschlicher Schöpfung bzw. die materielle Seite eines Symbols und d) die historische Basis, die Herkunft und anschließende Geschichte eines Symbols (Turner, 1971).

¹⁰ An anderer Stelle hat Turner Multivokalität, Polysemie und Verdichtung der Bedeutung als die charakteristischen Eigenschaften von Symbolen hervorgehoben (Turner, 1967, S.19-92).

verses (*nopan* und *nanan*), die im Umfeld christlicher Werte und westlich geprägter Überzeugungen in einem ungewöhnlichen Maße tabuisiert werden.

Dank der Vorarbeiten von Andrew McWilliam¹¹ ist es möglich, für das Lexem *nekan* eine umfangreiche Wörterliste zusammenzustellen, deren Einträge konsequent in eine Richtung weisen. Im folgenden übertrage ich die einzelnen Lexeme der durch McWilliams und meine eigenen Forschungen entstandenen *nekan*-Liste (McWilliams o.J.) wörtlich aus dem Uab Meto in Deutsche. Wo erforderlich notiere ich zusätzlich die konnotative Bedeutung an:¹²

<i>neka</i>	=	Charakter, Persönlichkeit;
<i>nekan alekot</i> machen;	=	das <i>gute Herz</i> , d.h. Güte, die gute Tat, sich verdient machen;
<i>nekan aiti</i>	=	aber auch: Verstand, Einsicht, Vernunft, Besonnenheit; das <i>Herz erheben</i> , d.h. sich stolz aufrichten (den Kopf hoch tragen wie wir es ausdrücken würden);
<i>nekanneku</i>	=	den Verstand verlieren, benebelt sein in Folge eines <i>Zaubers</i> ;
<i>neka / tem helan</i>	=	ein (<i>an-</i>)gezogenes <i>Herz (Magen)</i> , d.h. jmd. in Erstaunen, Verwunderung setzen; ¹³
<i>nek besi / pai besi</i>	=	ein <i>eisernes Herz / ein eiserner Bauch</i> , d.h. ein Wille oder Standpunkt, dessen Verwirklichung mit der Härte von Eisen gleichgesetzt wird; ¹⁴
<i>in nekan muit leko</i>	=	ein <i>reinweißes Herz</i> , d.h. ein vorbildlich lebender Mensch (<i>muti</i> , weiß; assoziiert mit rein, heilig);
<i>manekat</i>	=	Liebe, Gefühl (auch Mitgefühl) haben für etwas ... ;
<i>maneka</i>	=	ein <i>Herz besitzen</i> , d.h. ehrlich, redlich, anständig (in bezug auf Moral und Brauch - <i>adat</i>); auch: mitfühlend, teilnahmsvoll, verständnisvoll, wohlwollend, wohlgesonnen;
<i>nek</i>	=	unglücklich;
<i>nek baun</i>	=	ein <i>kleines Herz</i> , d.h. deprimiert;
<i>nek mese</i>	=	ein <i>Herz</i> , d.h. vereint sein mit jemandem;
<i>nek namen</i>	=	ein <i>krankes Herz</i> , d.h. traurig;
<i>nekan anle`uk</i>	=	ein <i>schlechtes Herz</i> , d.h. ein unangenehmes Gefühl haben;
<i>nek namneku</i>	=	ein <i>verlorenes Herz</i> , d.h. nicht länger besorgt sein;
<i>nekak namle`u</i>	=	ein <i>gebrochenes Herz</i> , d.h. bewegt, ergriffen, gerührt, aber auch: traurig, betrübt;
<i>in nekan naki` nok au</i>	=	sein <i>Herz</i> klebt an mir, d.h. er ist mir treu (loyal) ergeben; oder: er mag mich;
<i>nekan natem</i>	=	ein <i>verschlossenes Herz</i> , d.h. unbarmherzig, mitleidlos (das versteinerte, kalte Herz); ¹⁵

¹¹ Zusätzliches Material für die Zusammenstellung der Wortfelder verdanke ich meinen beiden Lehrern in der Regionalsprache (Uab Meto) Marcelinus Besa und Johanis Nahak sowie das Wörterbuch von F. Sanga, 1991.

¹² Das Uab Meto ist die in mehrere Dialekte gegliederte Sprache der Atoin Meto, also die (austronesische) Regionalsprache Westtimors (für einen zusammenfassenden Überblick über die Sprachen Timors, der auch das austronesische Uab Meto einbezieht, vgl. A. Capell, 1943-44.

¹³ Das Verb *hel* bedeutet an-, herbeiziehen; *helan* ist eine verbale Substantivierung und meint den Vorgang des Ziehens, der für den Atoin Meto auf die Anwesenheit ergreifender Mächte hinweist. Für die Bedeutung dieser Art des (An-)Ziehens vgl. H.W. Jardner, 1995b.

¹⁴ *Pai* - umgangssprachlich für Bauch; höfische Sprache: *te(m)*. Es ist dies ein Wille, der im Sinne der paulinischen *Glaubenskraft ... Berge versetzen könnte* (1 Kor 13,2).

¹⁵ Vgl. den Beitrag von A. Stockinger in diesem Band S.171.

<i>nekan</i> oder <i>nekat</i>	=	metaph. Herz, Leber (Herz als Organ = <i>tekan</i> oder <i>ansaon</i> ; Leber als Organ = <i>atef</i>);
<i>nekan</i>	=	Kettbaum des Gurtwebgeräts oder Querscheitel eines Ikatgewebes. ¹⁶

Für die alltagssprachliche Bedeutung aller anderen Lexeme der Verse 1 und 2 ist die Ausgangslage in bezug auf eine semantische Analyse sowie die Datenlage hinsichtlich eines semantischen Feldes weniger günstig, da sie weitgehend auf den Kontext der Lexeme innerhalb der Verse und den Kontext der Verse innerhalb der Dichtung angewiesen ist. Dennoch sind im Vorfeld der Analyse einige aufschlußreiche Anmerkungen hinsichtlich der drei verbleibenden Lexeme möglich.

Die eruierbare Bedeutung von *tain(-an)* und verwandter Derivate bezieht sich, im Gegensatz zum Lexem *nekan*, auf den Bereich anatomischer Organe:

<i>taif</i>	=	Magen, Darm, Eingeweide;
<i>tai mnutuf</i>	=	Dünndarm;
<i>tai pake</i>	=	ein während der Eingeweideschau wichtiger Teil (?) des Dünndarms;
<i>neka / tem helan</i>	=	ein (<i>an-</i>)gezogenes Herz (<i>Magen</i>), d.h. in Erstaunen, Verwunderung setzen;
<i>nek besi / pai besi</i>	=	ein eisernes Herz / ein eiserner Bauch, d.h. ein Wille oder Standpunkt, dessen Verwirklichung mit der Härte von Eisen gleichgesetzt wird. ¹⁷

Einen deutlichen Beleg für eine ursprüngliche Form *tain* bildet das finale [-f], das den Lexikon-Eintrag *taif* von *tain* bzw. *tainan* der mündlichen Dichtung unterscheidet.¹⁸ Die Bedeutungsverschiebung, die im Uab Meto durch diese Suffigierung ([-f] impliziert Ähnlichkeit, Identität) entsteht, nämlich die von *tain(-an)* zu *taif* (*so wie ein Magen* bzw. *so wie ein Darm*), kann nur folgendermaßen erklärt werden. Da die Form *tain* zweifellos den Wortstamm bildet, belegt die Erweiterung des Stammes zu *so wie ein ...* den Entwicklungsprozeß dieses Lexems von der Bedeutung einer diffusen leiblichen Region (*tain*) zur Bezeichnung eines konkreten Ortes, das anatomische Organ (*taif*) wie es im europäischen, naturwissenschaftlichen Körpermodell üblich ist. Die gegenüber dem rezenten Sprachgebrauch und Lexikoneintrag in jedem Fall ursprünglichere mündliche Dichtung belegt diesen Entwicklungsprozeß.¹⁹

Bei der Bedeutungsanalyse der beiden Lexeme (*nopan* und *nanan*), die den Variationsvers von Vers 1 bilden, darf nicht vergessen werden, daß es sich hier um Spezialbegriffe der rituellen Rede handelt. Wie gesagt besteht ihre Funktion darin, die Bedeutung des Grundverses zu intensivieren. Sie sollen die Rezeption der Mitteilung des er-

¹⁶ Vgl. außerdem E.F. Kleian, 1894, S.213, 217, 220, 244 und 252),, der in seiner Wortliste von *Herzen aufrichtig = nekamnea, 1. besiegt; 2. getadelt, abgelehnt = namneku, Erinnerung = nekaf" küssen = manek und Mitleid, Erbarmen = nek* anführt.

¹⁷ Vgl. ebenfalls Anm. 13 und 14.

¹⁸ Vgl. F. Sanga, 1991, der die Bedeutungen Magen (S.155) und Dünndarm (S. 183) angibt.

¹⁹ Weitere Beispiele für die Bedeutung des [-f] sind: *kanan*, Name / *kanaf*, so wie ein Name (Bezeichnung für korporierte Gruppen); *ama*, Vater / *amaf*, so wie ein Vater (Bezeichnung für politische Funktionsträger) etc.

sten Halbverses nicht weiterführen, sondern vertiefen. Während die in der Umgangssprache ebenfalls verwendeten Lexeme *nekan* und *tainan* die von Sprecher intendierte Mitteilung unmißverständlich ausdrücken, fassen *nopan* und *nanan* diese Botschaft in einem weiteren Sinne zusammen. Die Lexeme von Vers 1 bezeichnen einmal den konkreten Ort (im Grundvers), das andere Mal eine diffuse, relativ undifferenzierte Region (im Variationsvers).

Die Bedeutung des dritten Lexems von Vers 1 (*nopan*) kann aus den erwähnten Gründen im Moment nicht durch ein erläuterndes semantisches Feld beschrieben werden. Mein eigenes Feldforschungsmaterial enthält keine weiteren Derivate oder Hinweise in bezug auf dieses Substantiv. Mit anderen Worten: Die alltagssprachliche Bedeutung von *nopan* ist noch nicht belegbar. Auch die vorhandenen Wörterlisten oder Lexika des Uab Meto führen auf der Suche nach dem Sinngehalt dieses Lexems nicht weiter. Ungeklärt ist ebenfalls, ob *nopan* ein zur Kodierung der Rede entlehnter Begriff ist oder zu dem irrtümlich archaisch genannten Vokabular gehört.

Auch der Bedeutungsumfang des vierten Lexems (*nanan*) läßt sich wegen der gerade angegebenen Gründe nur annähernd bestimmen:

<i>nanan</i>	=	innen;
<i>tnanan</i>	=	die Mitte, der mittlere Teil von etwas.

Im Gegensatz zu *nopan* hilft hinsichtlich *nanan* ein Parallelwort der rituellen Rede weiter. Für die Rekonstruktion der Bedeutung von *nanan* wird so ein erhellendes Detail beigesteuert. Dieses Parallelwort ist *usan*, ein Begriff, der mit einem Seitenblick auf *nanan* das folgende semantische Feld ermöglicht:

<i>usan</i>	=	Nabel, Nabelschnur; aber auch: Zentrum;
<i>usan ta`un</i>	=	der Teil der Nabelschnur, der noch mit der Plazenta verbunden ist (<i>ta`un</i> , d.h. Stengel, Stiel; <i>un</i> , Baumstamm; <i>ta`</i> , der gerade Teil eines Baumstammes);
<i>ta`ub / ta`un</i>	=	mit etwas beginnen, anfangen ... ;
<i>hit ta`un</i>	=	unser Anfang, d.h. unsere Herkunft, Abstammung.

Verbindet man das semantische Spektrum von *nanan* und *usan* und vergleicht den gefundenen Gehalt mit der Exegese des Lexems *nanan* durch die Dichter-Sprecher, so tritt eine Bedeutung in den Vordergrund, die auf eine innere leibliche Gegend hinweist. Da *usan* primär den Bauchnabel bezeichnet, ist die Lage der mit *nanan* angesprochenen Region unzweifelhaft. Die Rekonstruktion semantischer Felder vermittelt einen ersten Eindruck von dem die weitere Analyse der Herzmetaphorik in der mündlichen Dichtung der Atoin Meto ausgehen kann. Der Gegenstand dieser Untersuchung läßt sich nun erheblich präzisieren.

Die weitere Aufgabe der Untersuchung der vier Lexeme *nekan*, *tainan*, *nopan* und *nanan* besteht im folgenden darin, deren Aussage im Umfeld der mündlichen Dichtung (*tonis*)

aufzusuchen. Um der Bedeutung der Rede vom Herzen in diesen Dichtungen auf die Spur zu kommen, sind zwei analytische Schritte erforderlich:

- a) die Gliederung der Verse mit Herzmetaphorik entsprechend ihres Vorkommens in fünf Versionen sowie
- b) die Untersuchung des Kontextes, in dem die Dichter-Sprecher poetisch vom Herzen reden.

In interlinearer Übersetzung lauten die fünf isolierbaren Vers-Versionen folgendermaßen:

Version 1: *in nekan in tainan in nopan in nanan*

Bei Version 1 handelt es sich um einen Vers OHNE qualifizierendes Verb oder Adjektiv; die Bedeutung dieser Vers-Version ist nur mit Hilfe des Kontextes zu ermitteln.

Version 2: (VERB) *in nekan in tainan* (VERB) *in nopan in nanan*

Diese Version faßt Verse der Version 1 MIT qualifizierendem Verb bzw. Adjektiv zusammen wie beispielsweise:

<i>nabela in nekan ...</i>	=	verkünden sein Herz ... ; äußern, mitteilen, ausschütten sein Herz ... ; fassen sich ein Herz ... ; öffnen sein Herz ... ;
<i>mimnau minek-nekahat</i> <i>mipan-panah nek mese ...</i>	=	erinnert sich dein Herz ... erwartet (es), bewahrt (es);
<i>lelan nek kenu ...</i>	=	(ver-)sammeln ihre Herzen ... ;
<i>natenab nekan ...</i>	=	nachdenklich (gestimmt) sein, betrübt sein im Herzen ...;
<i>natenab-natenab in nekan ...</i>	=	(ein) ernsthaft bedenkendes (ist) sein Herz

Version 3: *nekan neno tem neno*

Wieder handelt es sich um einen Vers OHNE qualifizierendes Verb oder Adjektiv; die Bedeutung dieser Vers-Version ist nur mit Hilfe des Kontextes zu ermitteln.

Version 4: *nekan neno* (VERB) *tem neno* (VERB)

Vers-Version 3 kommt auch als Vers MIT qualifizierendem Verb vor wie beispielsweise:

<i>auban ... nekan / tem</i>	=	darbieten dem Herzen / dem Bauch;
<i>nekan / tem nahin ...</i>	=	(so daß) verstehen, begreifen, erfassen (kann) das Herz / der Bauch;
<i>noina ... nekan / tem</i>	=	belehren das Herz / den Bauch;
<i>batan ... nekan / tem</i>	=	versprechen dem Herzen / dem Bauch.

Version 5

Verse mit abweichend gebildeten Formulierungen verwenden das Lexem *nekan* (bzw. die Derivate *nek*, *maneka* etc.) in der folgenden Bedeutung:

<i>in nek</i>	=	etwas lieben;
<i>maneka</i>	=	Erbarmen besitzen;
<i>nekan naleko</i>	=	(das) Herz leicht und gut;

<i>nek non</i>	=	sich selbst mitbringen;
<i>in nek in kun</i>	=	jmd. bedient sich in einer offiziellen Situation nicht etwa eines Vertreters, sondern erscheint in eigener Person: Er nimmt die Angelegenheit in seine eigenen Hände;
<i>nekan ka leko</i>	=	(das) Herz nicht gut (d.h. falsch, schlecht, verwerflich);
<i>lisan in nekan ...</i>	=	schlecht, charakterlos (ist) sein Herz;
<i>nekan naloit nonan</i>	=	(das) Herz erneuern; (das Herz) in Ordnung bringen;
<i>poh neku</i>	=	verbessern, erneuern (das) Herz;
<i>nek mese ...</i>	=	(das) Herz, daß wie eines ist (d.h. vereint sein mit; eins sein mit);
<i>nekan le`um natsana ...</i>	=	(das) Herz schlecht und verdorben (bedauernswert);
<i>nasneku</i>	=	bestürzt, verwirrt sein; die Fassung verlieren; aus dem Konzept geraten;
<i>nekan le`um mate</i>	=	(das) Herz zerstört und gestorben (d.h. traurig, bedauernswert);
<i>nekan le`um mate natsana mate ...</i>	=	das Herz todesschwer und zu Tode bedrückt.

Auf der Suche nach der Bedeutung der Rede vom Herzen lautet die nächste Frage: Mit welcher Absicht und in welchem dichterischen Kontext redet der Dichter-Sprecher vom Herzen, vom Magen / Darm, vom Bauch und vom Inneren? Im Zusammenhang mit den gerade dargestellten Wortfeldern sowie den fünf *tonis*-Vers-Versionen mit Herzmetaphorik, lassen sich Sinngehalt und Kontext herausstellen, in dem diese Lexeme ihre semantische Funktion erfüllen.

4. Die Brust-Bauch-Region als leiblicher Ort der Vernunft und des Willens sowie des affektiven Betroffenseins und der Gefühle

Die Rekonstruktion semantischer Felder der Alltagssprachlichen und der poetischen Rede vom Herzen ermöglicht die Reduzierung der vier Schlüsselbegriffe (*nekan, tainan, napan, nanan*) auf eine Grundbedeutung, die auf den leiblichen Ort intellektueller und emotionaler Qualitäten des Menschen hinweist. In der Mehrzahl der angeführten Beispiele ist nicht von anatomischen Organen die Rede. Die deutschen Lexeme, die provisorisch für eine erste Übersetzung herangezogen wurden, unterstellten bislang stillschweigend diesen Sachverhalt. Der moderne Sprachgebrauch in Amanuban ist inzwischen durch christliche Überzeugungen verformt und weist eine Tendenz auf, traditionelle anthropologische Entwürfe von der leiblichen Komposition des Menschen durch entlehnte Konzepte zu ersetzen.

Die Bedeutungsanalyse des vorausgegangenen Kapitels hinsichtlich der Verwendung von *nekan* in der Alltagssprache weist auf drei teilweise widersprüchliche Bedeutungen hin:

a) Der Sinngehalt von *nekan* (Herz) sowie eines Teils der angeführten Derivate betrifft zunächst Zustände der Sensibilität und der Emotionalität des Menschen. In dieser Bedeutung entspricht er in etwa dem, was wir als Empfindung und Gefühl, als Seele oder

Gemüt auffassen.²⁰ Zur Benennung von emotionalen Zuständen liefert das entsprechende semantische Feld elf Beispiele, die ein großes Spektrum gefühlsbetonter Situationen umfassen wie Liebe, Mitgefühl, Teilnahme aber auch Traurigkeit, Depression oder Gefühlskälte.

b) In geringerem Maße (sechs Mal) enthält das semantische Feld für alltagssprachlich *nekan* Bedeutungen, die das Herz mit der Persönlichkeit, dem Verstand, der Vernunft oder dem Willen, insgesamt intellektuellen Qualitäten, in Verbindung bringen.

c) Alltagssprachlich kann *nekan* aber auch im Sinne eines anatomischen Organs aufgefaßt werden. Auf ambivalente und vage Weise bezeichnet *nekan* dann das Herz und / oder die Leber. Wie erwähnt gibt es im Uab Meto mit den Lexemen *tekan* / *ansaon* und *atef* konkurrierende Begriffe für das entsprechende anatomische Organ.²¹ Für das zweite Lexem des Grundverses (*tainan*) trifft dies ebenfalls zu. In diesem Fall markiert [-f] jedoch einen deutlichen Unterschied zum poetischen Sprachgebrauch (*taif*).

Die alltagssprachlichen Wortfelder der Lexeme *tainan* (*tem*), *nopan* und *nanan*, ergaben bei der Prüfung ihrer semantischen Tragweite nicht den Bedeutungsumfang von *nekan*. Während die Aussage von *nekan* und *tainan* (*tem*) auf die anatomischen Organe Herz und Magen / Darm bezogen werden kann, besitzen *nopan* und *nanan* in der Alltagssprache kein direktes, leibliches oder organisches Äquivalent. Lediglich *nanan* ließ sich über den Umweg des zugehörigen Parallelwortes des rituellen Registers (*usan*) auf den Leib des Menschen beziehen.

Nur *nekan* weist in der Alltagssprache ein Bedeutungsspektrum auf, das antagonistischen Qualitäten und Zuständen den gleichen leiblichen Ort zuweist. Die drei verbleibenden Lexeme, insbesondere diejenigen, die die rituelle Rede im Variationsvers verwendet (*nopan* und *nanan*), sind hier so gut wie nicht vertreten.

Die Bedeutung, die die Dichter-Sprecher den Schlüsselbegriffen dieser Untersuchung in ihren Versen geben, zeigt im Vergleich mit ihrem alltagssprachlichen Inhalt auffällige Unterschiede. Da die Aussage der Vers-Versionen 1 und 3 nur im kontextuellen Zusammenhang verständlich ist, gehe ich nur auf diejenigen Versionen ein, die durch die Verwendung von Verben oder Adjektiven ein kulturspezifisches Verständnis von *nekan*, *tainan*, *nopan* und *nanan* ermöglichen. Da die Dichter-Sprecher in ihren Kompositionen nicht allein vom Herzen reden, sondern die Anordnung dieser Lexeme im Vers als Einheit

²⁰ Auch Winstedt neigt in der Übersetzung eines malaiischen *pantuns* (eine traditionelle Literaturgattung in Form eines vierzeiligen Epigramms) zu dieser Auffassung, wenn er Mal. *hati* mit "soul" ins Englische überträgt (für die Bedeutung von *hati* s.u.; zitiert nach Hooykaas, 1937, S.58).

²¹ In seiner Wörterliste führt McWilliam für das anatomische Herz *tekak* und *tekak fuan* an (*fuan* = Same; Kern). [-k] ist ein Indikator für die 1.Person Sing. und Pl.: mein Herz = *au tekak*; unser Herz = *hit tekak*. [-n] kommt in bezug auf den Wortstamm sowie die Deklination in der 3.Person Singl. und Pl. vor: *nekan* bzw. *in nekan* (sein, ihr Herz etc.). Das aus dem Molo-Dialekt des Uab Meto entlehnte Substantiv *ansaon* dient in Amanuban gelegentlich zur Bezeichnung des Herzens als anatomisches Organ. Assoziationen zur nicht-organischen Bedeutung von *nekan* schwingen jedoch mit, wenn man von Verliebten, die sich gegenseitig angezogen fühlen, *ansaon anmof* (wörtl. das Herz ist gefallen, d.h. in Liebe fallen, der Liebe verfallen sein) sagt.

auffassen, verlasse ich die Ebene der Interlinearübersetzung und wende mich der sinn-gemäßen, freien Übersetzung zu. Die eigentliche Mitteilung, die diese Verse kommunizieren, ist anderenfalls nicht faßbar. Anstatt im weiteren von Herz, Magen / Darm, Bauch und Innerem zu sprechen, bevorzuge ich den Terminus Brust-Bauch-Region. Dieser gibt die in den Versen gemeinte leibliche Einheit am Besten wieder.

Die hier vorgetragene Hypothese bedarf einer Verifizierung nach zwei Seiten hin: einerseits hinsichtlich der Brust-Bauch-Region als leiblichem Ort der Vernunft und des Willens, andererseits hinsichtlich der Brust-Bauch-Region als leiblichem Ort affektiven Betroffenseins und als Einfallstor der Gefühle als ergreifender, räumlich ergossener Atmosphären.²²

In den Versen, die oben als Vers-Version 2 bezeichnet wurden, will die Brust-Bauch-Region etwas verkünden, sie will etwas äußern bzw. mitteilen. Die Protagonisten der Dichtung schütten ihre Brust-Bauch-Region aus oder öffnen diese ihrem Partner (*nabela*). Manchmal sammelt sich ihre Brust-Bauch-Region in sich (*lelan*), möchte etwas bedenken, entscheiden oder veranlassen. An anderen Stellen ist sie nachdenklich gestimmt, sie ist betrübt (*natenab*) oder bedenkt auf seltsam eigenständige Weise, in gedankenvoller Stimmung (*natenab-natenab*), eine Situation, eine Handlung, eine Ursache oder ein Ergebnis der Wahrnehmung und des Verhaltens.

Die poetischen Ableitungen der Vers-Versionen 1 und 2, die als Version 5 zusammengestellt wurden, weisen der Brust-Bauch-Region Eigenschaften zu, die nichts mehr mit einem Organ in unserem Sinne zu tun haben. In diesen Versen ist die Brust-Bauch-Region in der Lage zu lieben (*nek*), sie erbarmt sich (*maneka*), kann gut oder schlecht (*leko / ka lekof*), charakterlos oder verwerflich (*lisan*) sein. Die Brust-Bauch-Region zeigt sich in diesen Versen auch als Partner, der erreichbar, manipulierbar und dessen Verhalten korrigierbar ist. Sie läßt sich erneuern, ihre gestörte Ordnung ist wieder herstellbar (*naloit nonan*). Die eigene Brust-Bauch-Region kann sich auch mit der eines Partners vereinen und mit diesem zu gemeinsamem Denken und Fühlen verschmelzen (*nek mese ...*). Sie reagiert außerdem zu Tode betrübt und ist nach traurigen, verletzenden und unglücklichen Ereignissen zum Sterben bereit (*le`u mate natsana mate*).

Noch deutlicher tritt die Brust-Bauch-Region in Vers-Version 3 und 4 dem handelnden Menschen als Partner gegenüber. Dieser bietet seiner sowie der Brust-Bauch-Region seines Mitmenschen etwas dar (*auban*), belehrt (*noina*) sie und legt ihr gegenüber Versprechen ab (*batan*). Die Brust-Bauch-Region ist ebenfalls dazu in der Lage, einen angebotenen Diskurs entgegenzunehmen, ihn zu erwidern; sie versteht, begreift und erfaßt (*nahin*) das Geschehen in ihrer Umgebung, so daß sie als leibliches Alter ego direkt ansprechbar wird.

²² Für Begrifflichkeit und phänomenologische Analyse vgl. H. Schmitz, 1969, S.411-413 sowie 1965, S.373-445 und 1978a, S.221-241.

Um die Darstellung der für westliche Überzeugungen so eigenartigen Beschaffenheit der leiblichen Brust-Bauch-Region in den *tonis*-Dichtungen weiter zu präzisieren, müssen einige Verse in den Kontext zurückgeführt werden, aus dem sie zu Zwecken der Analyse herausgelöst wurden. Um zu zeigen, in welcher Absicht und mit welcher Bedeutung der Dichter-Sprecher in seinen Kompositionen von der Brust-Bauch-Region seiner Protagonisten redet, präsentiere ich im folgenden zwei Textsegmente.²³ In der Übersetzung derjenigen Verse, die auf die Zustände der Brust-Bauch-Region der handelnden Personen anspielen, orientiere ich mich an den Erläuterungen der Dichter-Sprecher. Bei der freien und sinngemäßen Übertragung der Verse ins Deutsche beziehe ich mich außerdem auf die exegetische Dimension Victor Turners. Als Essenz der Schlüssellexeme treten nun andere Bedeutungen in den Vordergrund, so daß der mögliche Organcharakter dieser Begriffe vollständig verlassen werden kann. Im weiteren übersetze ich wie folgt: *nekan* = Denken / Gedanken, *tainan* = Wille, Wunsch, *nopan* = Spüren, Fühlen und *nanan* = Empfinden.

Version 1 und 2: *in nekan in tainan in nopan in nanan*

Die umgangssprachliche Erzählung, die dem folgenden Textsegment zugrunde liegt, berichtet von einer Begebenheit, die sich im Vorfeld eines Befreiungskrieges ereignet hat. Diesen hat ein gewisser Klis Boimau aus Pana` (Südzentralamanuban) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegen den sich ständig ausweitenden Hegemonieanspruch der feudalen Nope-Dynastie in Niki-Niki (Zentralamanuban) geführt. Boimaus Krieg richtete sich aber nicht unmittelbar gegen die Residenz des feudalen Herrschers Bil Nope in Niki-Niki, sondern gegen seinen Sohn Lobis und dessen Vasallen Ton, Finit, Babis, Sapai in Kuan Fatu (in Mae und Nai Lete, in Kua Muke und Bi Taek). Als loyale Vasallen unterstützten sie Lobis Nopes Anspruch.

Der Bericht, der diese historischen Ereignisse überliefert, erscheint in der Gestalt einer mythischen, legitimierenden Erzählung vom Raub einer Frau und der folgenden Vergeltung. Alunpah, dessen Ehrenname (*akun*) Lui Olo ist, war einer der zahlreichen, illegitimen Nope-Söhne aus bürgerlichen Verbindungen. Da ihm aus diesem Grund weder Thronfolge noch offizielle Ämter im Palast zu Niki-Niki zustanden, verließ er die Residenz seines Vaters und siedelte sich in Menu (heute Kusi, Südamanuban) an, wo ihm seine adelige Abstammung höheres Prestige einbrachte.

Zu jener Zeit zeichnete sich der Nope-Sohn Lobis, der als verlängerter Arm der Nope-Dynastie in Oetbolan (Kuan Fatu) residierte, durch ein despotisches und grausames Willkürregime aus. Er unterdrückte Kreise des lokalen Adels und beutete die bäuerliche Bevölkerung maßlos aus. Als Lobis Alunpahs zweite Frau während dessen Abwesenheit

²³ Der auffällige, orthographische Unterschied in der Schreibung der Schlüssellexeme in den Dichtungen hängt mit der Angewohnheit der Dichter-Sprecher zusammen, einer flüssigeren, wohlklingenderen Aussprache wegen in der rituellen Rede verstärkt Metathesis und Wortverkürzung einzusetzen. Da es sich bei *tonis*-Dichtungen nicht um schriftliche Texte, sondern um mündliche Stegreifdichtungen handelt, unterlasse ich Korrekturen und verschrifte diese Texte so wie sie im Ritual gesprochen werden.

entführte und nach Oetbolan verschleppte, war das Maß an Unrecht voll. Alunpah reagierte, aufs Äußerste empört, mit einer Beschwerde in Niki-Niki (Vers 26-27). Die nicht zitierten Verse 28 bis 45 berichten von Alunpahs Reise nach Niki-Niki und vom Versprechen des obersten Regenten Bil Nope, Lobis seiner Ämter und Privilegien zu entkleiden und ihn zur Rechtfertigung nach Niki-Niki zu berufen. Mit diesem Versprechen und der Botschaft des Regenten an die regierenden Kreise in Südamanuban, seinen Sohn Lobis nach Niki-Niki zurückzuschicken, machte sich Alunpah zufriedengestellt auf den Heimweg.

Unterwegs nach Kusi war der betrogene Ehemann Gast im Haus von Telnoni (in Ofu, Zentralamanuban), einem Verbündeten des *Feto Nae* Klis Boimau²⁴ (Vers 47 bis 49). Boimau, ebenfalls zu Gast im Hause Telnonis, erfuhr auf diese Weise von dem Unrechtregime in Oetbolan, Kuan Fatu. "In seiner Brust-Bauch-Region" war er tief betroffen von den Leiden der Bevölkerung. Mit der Formulierung *nekan*, *tainan*, *nopan*, *nanan* erklärte (*nabela*) er spontan seine Unterstützung (Vers 54 bis 57). Als Kriegslist arrangierte Klis Boimau die Scheinhochzeit seiner Tochter mit Lobis Nope. Während die Braut und die Geschenke feierlich in den Palast von Oetbolan gebracht wurden, griffen Boimau und seine Alliierten an. Sie besiegten Lobis und seine Verbündeten und vertrieben sie aus Kuan Fatu (Vers 25; Vers 58 bis 68), so daß der Dichter-Sprecher einige Verse weiter klagt: *In Mae und Nai Lete, in Kua Muke und Bi Taek hatten sie keinen Namen mehr und keinen Ruf, war ihr Name gesunken und ihr Ruf ohne Klang, waren sie ein Kopf ohne Körper, ein kopfloser Rumpf*. In poetischer Rede überliefern die Dichter-Sprecher diese Begebenheit mit den folgenden Worten:

- 25 *Überdrüssig waren sie es, plötzlich und überraschend erschienen die Feinde, sie schlichen herein und kamen hinein, nach Mae und Nai Lete, nach Kua Muke und Bi Taek.*
- 26 *Denn an diesem Tag SPÜRTE Ni Lui Olo SEINE EIGENEN GEDANKEN UND SEINEN EIGENEN WILLEN, SPÜRTE SEIN EIGENES GEFÜHL UND SEINE EIGENEN EMPFINDUNGEN.*
- 27 *Alunpahs EIGENE GEDANKEN UND SEINEN EIGENEN WILLEN, SEIN EIGENES GEFÜHL UND EINE EIGENEN EMPFINDUNGEN.*
- 46 *So kam es, daß Alunpah zurückkehrte, sich umdrehte, wendete und zurück kam.*
- 47 *SEINE GEDANKEN WAREN SEHR TRAUERIG, SEINE GEFÜHLE BEDAUERTEN IHN SEHR.*
- 48 *So kam er bis zur Mitte des Weges, bis zur Tür, zu deren Mitte.*
- 49 *Dort waren Ofu und Nenuat, das Haus Bone und die Ebene von Bone waren dort.*
- 54 *Er informierte gut und berichtete es besonders gut.*
- 55 *Und dort VERKÜNDETE Ni Boimau SEINE GEDANKEN UND SEINEN WILLEN, ÄUBERTE SEINE GEFÜHLE UND SEINE EMPFINDUNGEN dort.*
- 56 *Und er sagte: DIE GEDANKEN SIND SCHLECHT UND BEDAUERLICH, UND DIE GEFÜHLE SIND VERDORBEN UND ZU BEDAUERN.*
- 57 *Deshalb muß er gut ersetzt und auf den richtigen Weg zurückgeführt werden muß er*

²⁴ *feto nae*, die ältere Schwester, war der Titel eines politischen Funktionsträger im feudalen Amanuban. Die Aufgabe dieser hohen, adeligen Funktionäre, die dieses Amt ausfüllten, bestand darin, Teile der landwirtschaftlichen Produktion und des, von der Landbevölkerung, erwirtschafteten Mehrwerts, zu akkumulieren und periodisch in die Residenz nach Niki-Niki zu transportieren. Diese Güter, Steuern oder Tribute dienten der ökonomischen Unterhaltung der Atoin Meto-Aristokratie. Deren Gegenleistungen bestanden in rituellen und militärischen Pflichten.

- besonders gut.*
- 58 *Und er sagte: Er will ihn auf dem Kopf tragen und auf die Schulter heben, er will ihn in der Mitte treffen und sich ihm nähern.*
- 59 *Im Haus Oetbolan und im Palast Oetbolan,*
- 60 *Dort sich versammeln und ihn umkreisen dort,*
- 61 *Ihm Nahrung geben dort und ihn ernähren dort.*
- 63 *Er will vorangehen und sich ihm nähern, um ihn auf dem Kopf zu tragen und um ihn auf die Schulter zu heben, ihm Nahrung zu geben und ihn zu ernähren.*
- 64 *SCHLECHT SIND SEINE GEDANKEN UND SEINE GEFÜHLE, VERDORBEN SEIN WILLE UND SEINE EMPFINDUNGEN.*
- 65 *SEIN WILLE, UND AUCH SEINE GEFÜHLE UND SEIN EMPFINDEN.*
- 66 *Und dann kamen die Feinde hereingeschlichen und zerstörten uns, kamen hin-ein und vernichteten uns.*
- 67 *Die Feinde schlichen herein und zerstören uns, und sie kamen hinein und vernichteten uns,*
- 68 *In Mae und Nai Lete, in Kua Muke und Bi Taek.²⁵*

Version 4: nekan neno nahin tem neno nahin

Vers-Version 4 gehört zu den appellativen Versen der Kuan Fatu-Dichtungen. Dieser Vers tritt in den meisten Fällen erst am Ende einer Dichtung auf. Mit Nachdruck weisen die Dichter-Sprecher mit diesem Vers noch einmal auf ihr Amt als Bewahrer der Tradi-

²⁵ Zitiert nach der mündlichen Dichtung *Makenat Ni Boimau (Der Boimau-Krieg)*, die der Dichter-Sprecher J.Ch. Sapay im Februar 1992 in Nai Lete (Südamanuban) vorgetragen hat. Entsprechend des Kontextes und der Angaben der Dichter-Sprecher lautet die korrekte Übersetzung dann Gedanken (Denken), Wille (Wunsch), Gefühl und Empfindung wenn der Vers die vier Lexeme gemeinsam, das heißt die ersten beiden im Grundvers und die folgenden im Variationsvers verwendet. Benutzt der Dichter-Sprecher nur zwei dieser Lexeme, nämlich *nekan* und *tainan*, dann muß die Übersetzung Gedanken (Denken) und Gefühl lauten. Diese Konvention steht in Übereinstimmung mit den oben angegebenen Regeln zur Bildung paralleler Verse. In beiden Fällen ist sichergestellt, daß der Mensch in seinem Denken und Fühlen ganzheitlich erfaßt wird: Brust und Bauch repräsentieren in jedem Falle die ihnen zugewiesenen leiblichen Regungen. Im Original lautet das zitierte Textsegment:

25 Len-lenam man maun ona le` iat beul fua suk taskekekat tapipipi tan seben kit man taman kitim bi Maemletet Kua Mukem Bi Taek

26 Neu neno i Ni Lui Olo IN NEKNE KUNUM IN TAINA KUNUT IN NOPNE KUNUM IN NANAN

27 Alunpah IN NEKNE KUNUM IN TAINA KUNUT IN NOPNE KUNUM IN NANAN

46 Es im es Alunpah tipu` onam fain neman man li` on fain nem

47 NEKNEN LE` UN MA TEM NATSANA MAET

48 Nem lanan in atnanem eno in atnanan

49 Es i Ofum ma Manenuat sonaf Bone mam mnela Bone

54 Etun lek-lekom naton lek-leok

55 Es iat Ni Boimau NABELA IN NEKNAM IN TAINAT NABELA IN NOPNEM IN NANAN

56 NAK NEKNEN LE` UM NATSANAT TAINAN LE` UM NATSANA

57 Es iam es nabalab lek-lekom naloitan lek-leok

58 Nabalbam naloitan nak hen su` man loi hanatnan mam nakesnon

59 Neu sonaf Oetbolnem pano Oetbolan

60 Natolnam binem natnat bin

61 Nahaoam binem nafati bin

63 Es iam natnan onam nakesnonam hen su` man loit on nahaoam nafati

64 LISAN IN NEKNAM IN TAINAT TAN AKAL IN NEKNAM IN TAIN

65 IN TAINAT IN NOPNEM IN NANAN

66 Na` neno i beul fuiat anseban nale` u kitim na antaman nale` u kit

67 Kaes fuiat anseban nale` u kitim ma antaman nale` u kit

68 Bi Maemletet Kua Mukem Bi Taek.

tion hin. Sie teilen ihren Zuhörern mit, daß sie gerade etwas für die Gemeinschaft eminent Wichtiges vorgetragen haben. Mit dem Appell an die Brust-Bauch-Region, an Vernunft und Gefühl, fordern sie zur unbedingten Identifizierung mit der mitgeteilten Botschaft auf. Retrospektiv verlangen sie mit diesem Vers noch einmal die ganze und ungeteilte Aufmerksamkeit ihres Publikums. Vers-Version 4 ist aber mehr als nur eine Art abschließender, pädagogischer Appell. Er beinhaltet ebenfalls die Reflexion des Dichtersprechers auf seine gerade vorgetragene Komposition:²⁶

- 78 *Möge ich Dir so berichten, damit DEIN VERSTAND ES VERSTEHT UND DEIN GEFÜHL ES BEGREIFT.*
 79 *Oder: Laß es mich Dir ausführlich erklären, damit DEIN VERSTAND ES VERSTEHT UND DEIN GEFÜHL ES BEGREIFT.*
 80 *Damit man am Morgen und am Abend weiß was die vergangene Zeit verwirklichen konnte, die Generationen, die zurückliegenden.*
 81 *Um an das Vergangene anzuknüpfen, an das Zurückliegende.*
 82 *Und um sich immer zu erinnern, stets zu erwarten und für immer zu bewahren, so daß wir WIE EIN DENKEN UND WIE EIN FÜHLEN sind.*
 83 *Die Nadel benutzen, um sie einzustechen, um hindurchzuziehen den Faden.*²⁷

Der Kontext der *tonis*-Verse sowie die exegetische Auslegung der zitierten Textsegmente durch die Dichter-Sprecher, offenbart die eigentliche Bedeutung der Rede von der Brust-Bauch-Region. Die leicht als Organbezeichnungen mißverständlich interpretierbaren Lexeme *nekan*, *tainan* (*tem*), *nopan* und *nanan* erhalten so ihren eigentlichen Sinn zurück. Die Rekonstruktion einer alltagssprachlichen und poetischen Verwendung der metaphorischen Rede von der Brust-Bauch-Region in Amanuban läßt nun plausible Schlußfolgerungen hinsichtlich der zentralen Bedeutung dieser leiblichen Region zu.

Im Grundvers der zitierten Vers-Versionen 1 und 2 bezeichnen die Lexeme *nekan* und *tainan* die Region der Brust als leiblichen Ort intellektueller Qualitäten wie Denken (Gedanken), Verstand, Vernunft und Wille (Wunsch) sowie als Ort der Persönlichkeit und des Charakters.²⁸ Im Variationsvers ergänzen die Lexeme *nopan* und *nanan* die leibliche Region des Bauches als Ort der Affekte und der Emotionen. Verwendet ein Vers (vgl. Version 3 und 4) nur zwei dieser Lexeme, nämlich *nekan* und *te(m)* = *tainan*, so verlagert sich die Bedeutung: *nekan* steht *te(m)* (Brust / Bauch) synonymparallel ge-

²⁶ Uvo Hölscher hat in bezug auf die Odyssee von dieser Reflexion geschrieben, sie sei "das merkwürdigste Indiz der Literarisierung im Epos selber", nämlich der Übergang zur Literatur als Kunst (Hölscher, 1983, S.107).

²⁷ Zitiert nach der mündlichen Dichtung *Pah Kuan Fatu* (*Das Land Kuan Fatu*), die der Dichtersprecher J.Ch. Sapay im Februar 1992 in Nai Lete (Südamanuban) vorgetragen hat. Die Metapher von "Nadel und Faden" ist in der rituellen Rede in Amanuban verbreitet. Sie bezieht sich auf affine Heiratsallianzen sowie auf die damit verbundenen, reziproken Rechte und Pflichten der Brautgeber und Brautnehmer. Im Original lautet das zitierte Textsegment:

78 Maut he siaka ki` at on le` i he NEKAN NENO NAHINEM TEM NENO NAHIN

79 Ai` maut he uknut ki on le` i NEKAN NENO NAHINEM TEM NENO NAHIN

80 Henaiti nok-nokam nenon ma-mabet minonim minini tet muni bat muni

81 Muni taul muni

82 Henaiti mimnau` wah minek-nekahat mipan-panah NEK MESE TAI MESE NOP MESE NAN MESE

83 Anet talet` iam kail aen tam mamnon abas.

²⁸ Die Dissertation von G. Rappe zitiert eine Fülle gut kommentierter Beispiele (aus der vorsokratischen Philosophie, aus Ägypten, dem alttestamentlichen Israel, aus Indonesien und aus China), die insgesamt die Brust-Bauch-Region als Ort intellektueller und emotionaler Zustände annehmen und dabei metaphorisch vom Herzen reden (Rappe, 1993).

genüber, so daß auch mit diesen Versen intellektuelle Qualitäten der Brust-, emotionale der Bauchregion zugewiesen werden. Während das erste der zitierten Textsegmente (Version 1 und 2) die intellektuelle und emotionale Verfassung der Protagonisten Alunpah und Boimau beschreibt, schildert das zweite Textsegment (Vers-Version 4) den Diskurs, den der betroffene Mensch mit leiblichen (intellektuellen und emotionalen) Reaktionen in seiner Brust und in seinem Bauch führt. Die nicht im dichterischen Kontext vorgeführten Formulierungen der Vers-Version 5 stellen eine Art Übergangszone dar, da die kontextuelle Bedeutung der Schlüssellexeme hier nicht eindeutig auf intellektuelle oder emotionale Qualitäten zu beziehen ist. Im weitesten Sinne entspricht die Verwendung der Schlüsselbegriffe in Vers-Version 5 derjenigen in Vers-Version 1 und 2, die die Brust-Bauch-Region als den leiblichen Ort von Verstand und Gefühl ausgeben. Ob es sich bei dem Diskurs, den der Mensch mit seiner Brust-Bauch-Region führt, um einen Zustand der Ergriffenheit durch seine Affekte bzw. durch Gefühle als räumlich ergossene Atmosphären oder um einen rational geführten, inneren Monolog handelt, ist schwierig zu entscheiden.

Wie die leibliche Phänomene behandelnde Dissertation von Guido Rappe belegt besteht kein Grund, diesen Überzeugungen, die die Atoin Meto mit ihrer Brust-Bauch-Region verbinden, eine Sonderstellung einzuräumen. Vielmehr entsteht der Eindruck, daß es sich bei dem hervorgehobenen Phänomen um eine gemeinsame Schnittstelle aller Kulturen handeln könnte.

Die berühmte *Verstockungsvision* des alttestamentlichen Propheten Jesaya (Kap.6) enthält ein Beispiel für ein Verständnis der Brust (dem Herzen) wie es den Atoin Meto-Dichtungen selbstverständlich ist. Kompatibilität zwischen alttestamentlicher und *tonis*-Dichtung besteht vor allem hinsichtlich Vers-Version 4, die die Brust-Bauch-Region des Menschen als Partner eines Diskurses auffaßt. In der entscheidenden dritten Szene dieser Vision heißt es:

- (8) *Danach hörte ich die Stimme des Herrn, der sagte: Wen soll ich senden? Wer wird für uns gehen? Ich antwortete: Hier bin ich, sende mich!*
- (9) *Da sagte er: Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen.*
- (10) *Verhärte das Herz dieses Volkes, verstopf ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen, damit es mit seinem Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich nicht bekehrt und nicht geheilt wird.²⁹*

Der zentrale Begriff dieser Jesaya-Stelle ist das Lexem *leb(ab)* in der Bedeutung von *Herz*. In der oben zitierten Stelle aus dem Alten Testament *verhärtet sich das Herz* der Israeliten, sagt Jesaya ihrem Herzen voraus, daß es nicht *zur Einsicht kommen wird*. Gerade deshalb kann es keine *Heilung* finden. In einer Übersetzung, die dem ursprünglichen, hebräischen Text näher steht, heißt es, daß *der leb des Volkes unempfänglich* ist, daß er *nicht versteht und nicht umkehrt* (Koch, 1978, S.124). Die Verstockung Israels betrifft nach Jesaya den *leb(ab)* des Volkes, sein *Herz*. Im Sprachgebrauch der alt-

²⁹ Jes 6,8-10, zitiert nach: Die Bibel, 1980, S.814.

testamentlichen Propheten bedeutet diese Formulierung eine Einschränkung von Verstand, Wille, Gefühl und Empfindsamkeit. In der Interpretation der zitierten Jesaya-Stelle bemerkt Koch, vielleicht etwas zu einseitig ausgerichtet: *Für ihn ist leb Sitz von Denken und Willen, entspricht also dem, was wir Verstand und Vernunft nennen. leb ist das Organ der Weltorientierung und dies im Sinne von jada` und bin. Beide Verben bedeuten erkennen, aber nicht distanzierte Analyse, sondern handlungsleitendes Sich-Einlassen auf Personen und Dinge, zu Lebensgewinnung und -steigerung.*³⁰ Wie *nekan* und *tainan* in der Dichtung der Atoin Meto ist auch das alttestamentliche Herz (*leb*) auf Informationen angewiesen. Im Falle des Jesaya-Zitats kommen ihm diese durch Augen und Ohren zu. In Vers-Version 2 sprechen auch die Dichter-Sprecher aus Kuan Fatu das Herz (die Brust-Bauch-Region) ihrer Zuhörer direkt an, wenn sie Verben wie verkünden, mitteilen und äußern (*nabela*) oder verstehen und begreifen (*nahin*) verwenden. Wie *nekan* und *tem* in Vers-Version 4 ist altt. *leb* dazu fähig zu erkennen und zu verstehen (vgl. altt. *jada`* und *bin* mit Uab Meto *nahin*).

Anders als Jesaya, der sich nach K. Koch in der *Verstockungsvision* an das Herz (die Brust) Israels als leiblichen Ort intellektueller Fähigkeiten wendet, ist in den alttestamentlichen Psalmen und Sprichwörtern unmißverständlich vom Herzen als leiblichem Ort der Sensibilität und Emotionalität die Rede:

*Befrei mein Herz von der Angst, führe mich heraus aus der Bedrängnis.*³¹
*Ein fröhliches Herz macht das Gesicht heiter, Kummer im Herzen bedrückt das Gemüt.*³²

Eine Stelle in Ezechiel verwendet die Herzmotaphorik im Sinne des ganzen Menschen. Im ersten Teil dieser Textstelle meinen Herz und Geist als synonymparalleles Lexem-paar den menschlichen Verstand Das *Herz von Stein* im zweiten Teil weist auf eine emotionale Situationen im Sinne von *manekat* hin:

*Ich schenke ihnen ein anderes Herz und einen neuen Geist. Ich nehme das Herz von Stein aus ihrer Brust und gebe ihnen ein Herz von Fleisch, damit sie nach meinen Gesetzen leben und meine Rechtsvorschriften beachten und sie erfüllen.*³³

Auf die sehr ähnlichen Beziehungen, die *nekan* in bezug auf den Charakter und die Persönlichkeit des Menschen besitzt, wurde oben schon mit den Derivaten *nekat*, *lisan in nekan* sowie *nekan naloit nonan* hingewiesen.

³⁰ Koch, 1978, S.125; *leb(ab)* im Sinne von *Vernunft-Herz* schildert auch Jes 7, wo er den Jerusalemer Herrschern mit den Worten *... nicht fürchte dich dein lebab, nicht werde er weich, ein ruhiges, nicht verzagendes Herz wünscht* (ebenda, S.135). Und in Jes 10,7 heißt es in der Gattung der *unbedingten Unheilprofetie* (Koch) vom assyrischen König: *Doch Assur stellt es sich nicht so vor, sein Herz plant es anders, es hat nur Vernichtung im Sinn, die Ausrottung nicht weniger Völker* (Die Bibel, 1980, S.817). Die metaphorische Rede vom Herzen verwenden ebenfalls Jes 29,13-15, Jer 31,31-34 sowie Ez 11,19 sowie 36,25-28.

³¹ Ps 25,17; zitiert nach Die Bibel, 1980, S.626.

³² Spr 15,13; zitiert nach Die Bibel, 1980, S.704.

³³ Ez 11,19-20; zitiert nach Die Bibel, 1980, S.956.

Wie im alttestamentlichen Israel war auch im pharaonischen Ägypten das Herz nicht nur Sitz der Emotionen, sondern auch des Vermögens zu erkennen und zu bedenken. Auch in dieser Kultur waren Herz und Brust, insofern sie den gleichen Ort einnahmen, identisch. Für das Alte Ägypten hat Jan Assmann das *Herz (ib)* und darüber hinaus die Brust als den Ort des Willens beschrieben. Im weitesten Sinne spricht er von der *verinnerlichten Stimme der Gemeinschaft* und von der *Stimme des Herzens* als eine dem Gewissen verwandte Instanz.³⁴

Als selbständiges Gegenüber, ganz im Sinne des *tonis*-Verses *nekan nahin tem nahin*, erscheint das *Herz (lubb)* als diskursiver Partner auch im altarabischen Zusammenhang. Darüber hinaus ist es der leibliche Ort des Verstandes: *... eine Steigerung ist im Motiv des als selbständiges Gegenüber angesprochenen und sprechenden Herzens zu sehen.*³⁵

Das menschliche Herz als Ort der Vernunft und der Emotionen war ebenfalls den alten Chinesen geläufig. Wille, Moral und Gewissen unter die Vernunft subsumiert, verfolgten den Zweck die emotionale Seite des Herzens zu kontrollieren.³⁶ Daneben wurde das Herz im Alten China, wie *nekat* in Amanuban, mit der Persönlichkeit des Menschen in Zusammenhang gebracht. Auch in China konnte es die in Vers-Version 5 genannten Zustände wie eine Person besitzen.³⁷

Neben dem Uab Meto is auch anderen indonesischen Sprachen die semantische Vielfalt des Lexems *Herz* eigen, auf die im Zusammenhang mit den entsprechenden Wortfeldern aus Amanuban hingewiesen wurde. Die Wörterbücher der modernen indonesischen Nationalsprache Bahasa Indonesia führen Ausdrücke an, die hinsichtlich *nekan* relevant sind.³⁸ In dieser Sprache besitzen *hati*³⁹ und seine Derivate Bedeutungen, die sich

³⁴ *Das Herz erscheint in diesem Konzept nicht nur als innerer Motor und Sitz von Wille, Initiative und selbstbestimmten Handelns. Es erscheint vor allem auch als moralische Instanz, die Lehren erteilt und Weissagungen gibt, die nicht übertreten oder verletzt werden dürfen* (Assmann, 1992/3, S.99).

³⁵ *Das Herz ist Sitz des Wissens oder das Organ, mit dem man es erwerben kann, also etwas allgemeiner gesprochen, der Verstand* (Seidensticker, 1992, S.78 und 80 zitiert nach Rappe, 1994, S.236). Und bei Wolff (1974, 89) heißt es hinsichtlich der Bedeutung von altt. *leb(ab)* als Zentrum der Person: *Auch das Herz kann schließlich wie die anderen anthropologischen Hauptbegriffe für das Selbst des Menschen, für die Person als solche eintreten.*

³⁶ *Als Sitz des Denkens galt den alten Chinesen das menschliche Herz (Xin). Das Wort Xin steht aber nicht nur für das Organ des Denkens, sondern auch im allgemeinsten Sinn für das Denken selber sowie für dessen einzelne Funktionen und kann so je nach Kontext den Geist, die Gesinnung, das Bewußtsein, den Verstand usw. bezeichnen* (Roetz, 1984, S.260 zitiert nach Rappe, 1993, S.374); vgl. auch den Beitrag von G. Link in diesem Band.

³⁷ Im einzigen Beitrag dieses Bandes, der den europäisch-asiatischen Schauplatz verläßt, stellt G. Berkemer die gleiche Metaphorik des Herzens für die aztekische Kultur Mesoamerikas fest. Auch dort war das Herz leibliches Zentrum, Lebensmitte, Ort des Gemüts und des Erlebens. Einen Unterschied zwischen Herz und Verstand machte auch die aztekische Sprache nicht.

³⁸ Für die indonesische Nationalsprache Bahasa Indonesia vgl. P. Salim, 1991, S.854-856, P. Salim / Y. Salim, 1991, S.514, W.J.S. Poerwadarminta, 1991, S.349-350 und O. Karow / I. Hilgers-Hesse, 1986, S.123.

³⁹ Für eine proto-austronesische Rekonstruktion vgl. O. Dempwolff (1938, 16): *`ataj*, Leber, Gemüt; NF *hataj*; IN.Tg. *`ataj*, TB. *`ateate*, Leber; Ja. *`ati*, NgD. *`atej*, Gemüt; Ho. *`ati*, Leber; MN Fi. *yate*, Leber; Sa. *sae*, Leber, Gemüt Siehe auch die Liste der proto-austronesischen Rekonstruktionen in S.A. Wurm / B. Wilson, 1975, S.123; S.130; S.132): *LIVER*, *`ata*; *hataj*; *hatay*; *qatay* ... ; *MIND*, *`ata*; *hataj*; *hatay*; *qatay*; *MOOD*, *hatay* ...

nahtlos in den Kontext des für *nekan* diskutierten Sinngehalts einfügen lassen: 1. *Leber*; 2. *Herz, Gemüt, Inneres*; 3. *Aufmerksamkeit*. Mit *hati kecil* (wörtl. kleines Herz) oder *kata hati* (wörtl. Wort des Herzens) ist ein dem Gewissen als moralischer Instanz adäquater Begriff gegeben. Komposita wie *sakit hati* (wörtl. krankes Herz), gekränkt, verärgert, *senang hati* (wörtl. fröhliches Herz), zufrieden, vergnügt, *dapat hati* (wörtl. Herz finden), Mut fassen, *melepaskan hati* (wörtl. das Herz befreien, loslassen), seinen Leidenschaften frönen, *berhati rawan* (wörtl. ein gerührtes Herz besitzen), melancholisch, trübsinnig, *berhati berjantung* (wörtl. ein Herz haben, ein anatomisches Herz haben),⁴⁰ feinführend oder *kurang hati* (wörtl. wenig Herz), gleichgültig, mutet der moderne Indonesier dem Lexem *hati* ein großes Spektrum emotionaler Zustände zu. Andere Ableitungen von *hati* wie beispielsweise *hati-hati*, aufmerksam, vorsichtig, *perhatian*, Aufmerksamkeit, Interesse oder *pemusatan perhatian*, konzentrierte Aufmerksamkeit, beziehen die Fähigkeiten des Denkens und Verstehen ein.⁴¹

Zwischen Uab Meto *nekan* und Bahasa Indonesia *hati* besteht allerdings ein Unterschied, der in diesem Zusammenhang nicht unterschlagen werden darf. Während *nekan* bisher mit *Herz* übersetzt wurde, bezeichnen *hati* und seine Derivate in allen konsultierten Lexika in erster Linie die anatomische Leber. Die Subsumtion der Bedeutungen Leber und Herz unter einem Lexikoneintrag bedeutet aber nicht, daß indonesische Kulturen den körperlichen Ort dieser beiden Organe verwechseln oder nicht kennen. Dieser Einwand ist absurd, da Ritual, Divination und Opfergabe in indonesischen Kulturen, einst und heute, gerade auf diese Organe rekurren. Im Unterschied zur europäisch-analytischen Sicht differenziert der indonesische Mensch dann nicht zwischen Herz und Leber, wenn es ihm um leiblich spürbare Regungen in der Brust-Bauch-Region geht. In diesem Fall kann es vorkommen, daß er *hati* sagt und seine Hand bestätigend auf die Herzgegend legt. Da mit dieser Geste die Gegend des Spürens und nicht die Lage eines Organs gemeint ist, handelt es sich nicht um einen Irrtum, sondern geradezu um die Bestätigung der hier vorgetragenen These vom leiblichen Zentrum Brust-Bauch. Die Bedeutung *hati* (Herz) ist insofern sekundär und vor allem metaphorisch zu verstehen.

Geht man über das von Otto Karow / Irene Hilgers-Hesse angegebene Bedeutungsspektrum für *hati* und seine Komposita hinaus und faßt die in den Wörterbüchern angeführten Einträge zusammen, so verbinden sich mit *hati* drei Grundbedeutungen. Je nach Kontext rücken Lexeme in den Vordergrund, die sich immer auf die Region von Brust und Bauch beziehen: 1. Leber als anatomisches Organ, 2. Herz als metaphorischer Ausdruck sowie 3. die Gegend der Brust und der dort gespürten Gefühle. P. Salim / Y. Salim definieren unter dem Eintrag *heart* einerseits: 1. *jantung* (das anatomische Herz; Anm.d.Verf.); 2. *hati* (Leber bzw. das metaphorische Herz; Anm.d.Verf.); 3. *dada* (die Brust; Anm.d.Verf.); 4. *perasaan hati* (die Gefühle in der hati-Gegend) ... 8. a. *kemauan*; b. *semangat* (a. Wille, Wunsch, Verlangen; b. Bewußtsein, Begeisterung,

⁴⁰ Ein von C. Hooykaas zitiertes, malaiisches *pantun* konkretisiert den modernen Sprachgebrauch: ... *bedeutet antara hati dengan jantung, zwischen Herz und Leber, ein übertragener Ausdruck für den wahren Sitz der Liebe* (Hooykaas, 1937, S.56).

⁴¹ Vgl. O. Karow / I. Hilgers-Hesse, 1986, S.123.

Begierde) ... (Salim, 1991, S.854). Andererseits erläutern sie *hati* in ihrem *zeitgenössischen Lexikon* mit Definitionen wie: 1. *perasaan yang ada di dalam* (innere Gefühle; Anm.d.Verf.); 2. *bahagian yang dalam sekali* (der absolut innerste Teil; Anm.d.Verf.); ... 6. *sifat batin manusia* (der im Inneren verborgene, menschliche Charakter; Anm.d.Verf.); ...⁴²

Wie die Beispiele zeigen ist *hati* im Indonesischen ein ambivalenter, vielseitiger und schillernder Begriff, dessen Bedeutung sich immer nur kontextuell, nie absolut dekodieren läßt. Die in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts aus nationalen Interessen und Bedürfnissen geschmiedete Bahasa Indonesia leistet sich in dieser Hinsicht eine Ungenauigkeit in Ausdruck und Bedeutung, die die Dialekte des Uab Meto nicht kennen. Stehen dem Sprecher des Uab Meto mit den Lexemen *tekan* (anatomisches Herz), *atef* (Leber) und *nekan* (metaphorisches Herz) die Brust-Bauch-Region ausreichend differenzierende Begriffe zur Verfügung, muß die Bahasa Indonesia mit nur zwei Lexemen auskommen. Die Subsumierung der Bedeutung anatomische Leber / metaphorisches Herz unter das Lexem *hati* bringt für den Sprecher dieser Sprache nicht nur die sorgsame Beachtung des Kontextes mit sich, sondern hält außerdem besondere Schwierigkeiten bei der Übersetzung bereit. Verwendet die Bahasa Indonesia hinsichtlich empfundener Traurigkeit *patah hati* (wörtl.: gebrochene Leber), so spricht der Deutsche im gleichen Fall von einem *gebrochenen Herzen*. Die Übersetzung von *patah hati* aus dem Indonesischen ins Deutsche mit *gebrochene Leber* zu versuchen ergibt genauso wenig Sinn wie entgegengesetzt *gebrochenes Herz* aus dem Deutschen ins Indonesische mit *patah jantung* (*jantung* = das anatomische Herz) zu bewerkstelligen. Die Vermischung anatomischer und metaphorischer Konnotation ist in dem Bemühen vorprogrammiert, die metaphorische Rede nicht zu verwässern oder zu verfälschen: Was den Indonesier in seiner Leber (Bauch) bewegt, trägt der Deutsche in seinem Herzen (Brust). Da Leber und Herz jedoch in einem Lokale vereint sind, nämlich in der Brust-Bauch-Region, spüren die Menschen beider Kulturen ihre Affekte und die sie ergreifenden Gefühle in derselben leiblichen Gegend.⁴³

Eine Übersetzung von *áte* (für proto-austronesisch *`ataj, Leber, Gemüt vgl. O. Dempwolff 1938, 178) als *heart* wie sie Joel C. Kuipers vorschlägt, ist kritikwürdig. Sie suggeriert einem westlichen Leser Herz (Brust), während der leibliche Ort, an dem die Weyéwa Schmerz und Trauer spüren in der Gegend der Leber (Bauch) angesiedelt ist. In einer spontan vorgetragenen Trauerklage für eine Verstorbene, die J.C. Kuipers im zentralen Westsumba dokumentieren konnte, heißt es mit Bezug auf die emotionale Verfassung der Trauernden (Kuipers 1986, 458; Hervorhebung v. Verf.):

⁴² P. Salim / Y. Salim, 1991, S.514; nach Salim / Salim bedeutet *batin*, 1. *perasaan yang ada di dalam hati atau perasaan hati* (Gefühle, die im Herzen sind oder Empfindungen des Herzens; Anm.d.Verf.) und O. Karow / I. Hilgers-Hesse, 1986, S. 35 definieren: *batin, innerlich, inwendig, verborgen, geistig, moralisch, psychisch, mystisch*.

⁴³ In verschiedenen, rezenten Lexika, z.B. in W.J.S. Poerwadarminta (1991), P. Salim (1991) sowie P. Salim / Y. Salim (1991), findet man *jantung* und *hati* im gleichen Lexikoneintrag, allerdings nicht in der gleichen Position. Man darf deshalb folgern, daß für die Autoren ein Zusammenhang zwischen *jantung*, dem anatomischen Herz, und *hati*, der anatomischen Leber bzw. der metaphorischen Herz-Leber(-Gegend), gegeben ist.

ku lembu áre áte
ku kalembu árekuni

I reached the limits of my **heart**
 My last hope is here before ...

Poetische Klagegesänge dieser Art werden von den Teilnehmern an einem Totenritual danach beurteilt, *ob sie an ihrer Leber ziehen* oder *von ihr essen*. Sie sagen aber auch: *My heart (liver) was really pulled, tears came out ... I really cried when she sang* (Kuipers, 1986, S.458). Die Weyéwa bewerten die Spontaneität und Emotionalität, mit der Schmerz und Trauer geäußert werden, nicht allein nach der sprachlichen Beschaffenheit einer Formulierung. Obwohl die zitierten Zeilen dichterische Qualität besitzen, bemißt sich ihr Wert nur danach, inwieweit sie die emotionale Verfassung und Ergriffenheit der Ritualteilnehmer angesichts der Leiche beeinflussen können. Das Ausmaß ausbrechender Trauer, das poetische Verse zu evozieren in der Lage sind, gilt als Kriterium ihrer Bewertung. Den leiblichen Ort dieser Ergriffenheit kennzeichnen die Weyéwa mit dem Lexem *áte*, das J.C. Kuipers mit dem Kompromißterminus *heart (liver)* wiedergibt. Da er dieses Einfallstor der Gefühle als ergreifender, räumlich ergossener Atmosphären nicht als die Brust-Bauch-Region oder die leibliche Gegend dieser Organe herausstellt wie es seine ambivalente Übersetzung von *áte* eigentlich nahelegt, bleibt ihm keine andere Wahl. Bei seiner Übersetzung muß er auf die primär anatomische Bezeichnung *heart* beziehungsweise *heart (liver)* zurückzugreifen. Es ist aber dennoch zu erkennen, daß die Weyéwa weder das eine noch das andere Organ meinen, sondern eine Gegend diffusen leiblichen Spürens.

Vergleichbare Wortfelder lassen sich auch für die Muttersprachen anderer indonesischer Kulturen aufstellen. Auch in diesen Sprachen fällt der oben erwähnte Unterschied, nämlich die größere Differenzierungsmöglichkeit und Kontextunabhängigkeit der Lexeme, auf.⁴⁴ Wie die Regionalsprache Westtimors kennen auch die Sprachen der Ata Manggarai und der Tetun, neben den Lexemen für die entsprechenden anatomischen Organe, weitere Bezeichnungen, die dem semantischen Spektrum von *nekan* entsprechen:

Deutsch	Herz (anatom.)	Leber (anatom.)	Verstand, Gefühl
Uab Meto	tekan	atef	nekan
Manggarai	putju	ati	nai
Tetun	? ⁴⁵	ate(n)	neon

⁴⁴ Für Malaiisch vgl. G. Kahlo (1950, S.61), für Toba-Batak (Nordsumatra) vgl. J. Warneck (1977, S.19-20), für altjavanisch vgl. P.J. Zoetmulder (1982, S.106-107), für Ngaju Dayak (Südkalimantan) vgl. A. Hardeland (1859, S.17), für Makasar (Südsulawesi) vgl. A.A. Cense (1979, S.37), für Sasak (Lombok) vgl. R. Goris (1938, S.31), für Manggarai (Westflores) vgl. J.A.J. Verheijen (1967, S.365-366), für Ngadha (Westflores) vgl. P. Arndt (1961, S.200), für Lio (Zentralflores) vgl. P. Arndt (1933, S.12-13), für Roti vgl. J.C.G. Jonker (1908, S.16 und 387), für Tetun (Timor) vgl. A. Mathijssen (1907, S.97-98) und C. Morris (1984, S.5).

⁴⁵ Die Wörterbücher von A. Mathijssen (1907) und C. Morris (1984) enthalten kein eindeutiges Lexem für Tet. (*anatom.*) Herz. Mathijssen übersetzt Tet. *neon* allgemein als Herz. Er macht jedoch nicht überzeugend deutlich, daß es sich hier wirklich um das anatom. Herz des Menschen handelt. Im Wörterbuch von C. Morris fehlt ein entsprechender Eintrag. Auch das Lexem *hirus*, das A. Mathijssen und C. Morris anführen, erscheint eher metaphorisch auf das Herz bezogen: *hiroes, de maagstreek?* (*die Magengegend*) *hiroes moras, pijn in de maag-*

Die metaphorische Verwendung der Lexeme zur Bezeichnung anatomischer Organe (Herz oder Leber) in indonesischen Sprachen kann in zwei verschiedene Kategorien sprachlicher Ausdrücke unterschieden werden:

- a) in Lexeme, deren Bedeutungsumfang in erster Linie auf anatomische Organe oder deren Zustand bezogen ist, die aber je nach Kontext anatomisch und / oder metaphorisch aufgefaßt werden können (Tabelle 1, Spalte 1 und 2) sowie
- b) in Lexeme, deren Bedeutungsspektrum sich auf intellektuelle und emotionale Zustände des Menschen bezieht (Tabelle 1, Spalte 3). Da diese in der Gegend von Herz und Leber gespürt werden und relativ den gleichen Ort wie diese Organe einnehmen, können sie in der metaphorischen Rede auch mit Organbegriffen bezeichnet werden.

Ob die eng verwandten, ostindonesischen Sprachen entstammenden Lexeme *nekan*, *nai* und *neon* die gleiche proto-austronesische Wurzel besitzen ist unklar. Im interkulturellen Zusammenhang besitzen sie jedoch ein gemeinsames Bedeutungsspektrum. Wie *nekan* so umfaßt auch *nai* einen Sinngehalt, der Bewußtsein, Wille, Wunsch, Begeisterung und Temperament, aber auch Leidenschaft, Verlangen und Begierde, als innere Zustände auffaßt.⁴⁶ Für *neon* geben die Wörterbücher von A. Mathijsen und C. Morris übereinstimmende Einträge an. Während A. Mathijsen für *neon* ausnahmslos Begriffe wie *Herz*, *Gemüt*, *Verstand*, *Begriffsvermögen* nennt,⁴⁷ kommt C. Morris fast ohne den Bezug zum anatomischen Substrat aus: *inner nature*, *intelligence*, *conscience*;

streek? (Schmerz in der Magengegend) *gemoed?* (Gemüt) *hart?* (Herz) (Mathijsen, 1907, S.49). Die Komposita, *hiroes monoe ba nia kaan raj*, *hij heeft heimwee* (er hat Heimweh); *hiroes fetik aan*, *beangstigd zijn* (verängstigt sein); *hiroes emma*, *iemand haten* (jemanden hassen), die A. Mathijsen im weiteren aufzählt, weisen unzweideutig auf eine metaphorische Bedeutung von *hirus* hin. Die Redewendungen *hirus kakehe-an* (to have the heart beat excessively) sowie *sasuut* (the part of the chest where the heart beats) im Wörterbuch von C. Morris (1984, S.96 und 169) müssen auch nicht unbedingt auf das anatomische Herz bezogen werden, sondern können genauso gut Herzklopfen in Folge einer emotionalen Erregung und eines affektiven Betroffenseins meinen.

- 46 J.A.J. Verheijen (1967, S.365-366) stellt für mehrere benachbarte, ostindonesische Sprachen das folgende Wortfeld zusammen: *nai*, 1. *Ng=nai*; *Ng*, *Sir*, *Lio*, *En=ngai*; *Sik=naing*; *Ng*, *Mk=ai*; *Tetun=?neon* (*hati*; *Leber-Herz*); *Roté=haé* = *nafas*, *bernafas* (Atem, atmen; *Anm.d.Verf.*); 2. *njawa* (*Seele*); 3. *hati* (*Leber-Herz*), *nafsu* (*Verlangen*, *Begierde*), *niat* (*Vorhaben*, *Wunsch*), *sifat* (*Charakter*), *semangat* (*Lebenskraft*, *Seele*, *Bewußtsein*), *suka* (*Freude*, *Vergnügen*), *tjintai* (1. *Sorge*, *Kummer*; 2. *Liebe*, *Zuneigung*) (*Abk.*: *Ng=Ngadha*; *Lio=Lio*; *Sik=Sikka*; *Kmb=Kambara*; *BiSim=Bima-Sumbawa*; *En=Endeh*; *Mk=Makasar*). Vgl. auch J.A.J. Verheijen, 1970. Es erscheint mit zweifelhaft, ob J.A.J. Verheijens Angabe für *Roti* (*hae*) in diesem Zusammenhang berechtigt ist. Aus etymologischen und semantischen Gründen entspricht viel eher *dale* dem Spektrum von *nekan*: *dale*, *das Innerste von etwas*; *das Innerste eines Menschen*; *das Herz*; *das Gemüt* ... (Jonker, 1908, S.72-73; Übersetzung aus dem Niederländischen vom Verf.). Vgl. auch E.F. Kleian (1894), der in seiner Wörterliste *hati* (indonesisch), *hart*, *gemoed* (niederld.), *dale* (*Roti*) und *tekan* (*Westtimor*) als identische Reflexe anführt.
- 47 Aufgrund der engen sprachlichen und kulturellen Verwandtschaft der Atoin Meto und der Tetun in West- und Zentraltimor zitiere ich A. Mathijsens Wortfeld ausführlicher: *Neon*, *Herz*, *Gemüt*, *Verstand*, *Begriffsvermögen*; *nja sei la no neon* (von einem Kind), *es besitzt noch keinen Verstand*, *noch kein Begriffsvermögen*; *neon aat*, *betrübt*; *neon kmaan*, *fleißig*; *neon todan*, *träge*; *neon kmeti*, *ruhig*; *neon lakoon*, *verstört*, *beispielsweise wegen eines traurigen Ereignisses*, *einer schlechten Nachricht*; *damit nur im Herzen beschäftigt sein*; *neon lkon ba toos*, *sie denken nur an ihren Garten*; *neon moris*, *bedächtig*; *neon sala*, *unaufmerksam*; *nja neon ba niau ina*, *er denkt an seine Mutter*; *hodi neon doeoek*, *aus eigener Motivation*, *aufgrund seines eigenen Verlangens*; *los o neon*, *wie du willst*; *fo neon*, *sein Herz*, *seine Zuneigung* *schenken* ... (Mathijsen, 1907, S.97-98; Übersetzung aus dem Niederländischen vom Verf.).

judgement, understanding, reasoning, so lauten seine Übersetzungsvorschläge. Nur bei der Erläuterung von *ho neon ho laran*, with utmost desire and all one`s heart greift er mit Bezug auf die Bedeutungen Verlangen und Begierde auf den Begriff *Herz* zurück.⁴⁸ Die wörtliche Übersetzung dieser Redewendung der Tetun ist in diesem Zusammenhang vor allem deshalb interessant, da *laran* und *nanan* als Reflexe verwandter Sprachen in ihrer Bedeutung identisch sind:

<i>ho neon ho laran</i>	dein Herz dein Innerstes
<i>in nekan ... in nanan</i>	sein Herz ... sein Innerstes

Die synonymparallele Anordnung der grammatischen Elemente des Ausdrucks *ho neon ho laran* läßt darauf schließen, daß es sich hier um einen Vers der rituellen Rede der Tetun handelt. Der semantische Parallelismus von *neon* und *nekan* wird durch denjenigen von *laran* und *nanan* ergänzt. Metaphorisch fassen beide Sprachen Herz und inneres Zentrum als den Ort auf, an dem leibliche Empfindungen spürbar sind.

Von den zahlreichen Beispielen, die G. Rappe für die Bedeutung von *Herz* in Kulturen des malaiischen Archipels zusammengestellt hat, muß die folgende Textstelle, Nordsumatra und Malaysia betreffend, besonders hervorgehoben werden. Sie weist direkt auf die Aussage der *nekan*-Metapher der Atoin Meto zurück:

Die leibliche Gegend von Herz und Leber mit ihren Regungen, die sowohl bei den Batak als auch bei den Semang einem gemeinsamen Komplex zugeordnet werden, umfaßt die Bereiche von Brust, Herz, Magen, Bauch und Zwerchfell. Die Teminar lokalisieren den Regungsherd etwas höher und betonen die Verbindung Herz-Kopf, doch insgesamt gesehen handelt es sich dabei nur um Fragen des Fokus und der Differenzierung, nicht um grundsätzliche anthropologische Unterschiede (Rappe, 1994, S.290).

Der Vers der Kuan Fatu-Dichtung, der diese Untersuchung veranlaßt hat, spiegelt diese beiden Aspekte ebenfalls: Mit den Lexemen *nekan* und *tainan* verweist er auf eine obere Ebene eines leiblich spürbaren Zentrum ganz im Sinne der Überzeugung der Teminar in Malaysia. Die Verbindung von *dada* (wörtl. Brust) und Kopf, die die Sakai des Riau-Lingga Archipels mit dem Begriff *isi dada* (Gedanken, wörtl. Inhalt der Brust) annehmen, weist in die gleiche Richtung und macht die zuerst etwas eigenartige Verbindung von Indon. *hati* und *dada* verständlich, die Salim im gleichen Lexikoneintrag vornimmt.⁴⁹ Dieselbe Überzeugung vertritt ein offizieller Vertreter der katholischen Kirche in Amanuban. Gemäß seiner Exegese meint *nekan* gleichzeitig Herz und Denken, da die Gedanken von der Brust aus in den Kopf steigen. Wie er mir erklärte, kann zwischen

⁴⁸ ... *neon sala, sad; ema neon di`ak, a person of good karakter; ema neon aat, evil person; neon susar basuk, to overcome with emotion ...* (Morris, 1984, S.153).

⁴⁹ Ausführlich beschreibt H. Schmitz das Spüren eines leiblichen Mittelpunktes in bezug auf die Bedeutung der Brust-Bauch-Region für das Denken: *Eine ähnliche Korrespondenz, wie sie zwischen Kopf und Zwerchfellgegend besteht, verbindet im körperlichen Leibe auch den Kopf mit der Brust. Bei geeignet begabten und disponierten Personen kann die Brust, die sonst oft vom Kopf vollbrachte Aufgabe übernehmen, in einer leiblich unmittelbar gespürten Weise die Gedanken, Gefühle usw. zu beherbergen ... Diese Einsicht läßt viele seltsame Überlieferungen verstehen, z.B. die Rolle des Herzens als Bewußtseinsträger betreffende und namentlich solche, die die Verlegung des Denkens, Fühlens und Wahrnehmens in die Herzgrube behaupten* (Schmitz, 1965, S.293-294).

dem Wollen des Herzens und dem Wollen des Denkens jedoch ein Widerspruch entstehen: Das Herz stimmt zu, der Verstand findet Gründe der Ablehnung oder umgekehrt. Mit *nopan* und *nanan* spricht der Kuan Fatu-Vers anscheinend eine tiefer gelegene Ebene dieses Zentrums an. Allerdings stellt der semantisch vage Charakter dieser beiden Lexeme kontextueller Dekodierung und Interpretation einen großen Spielraum zur Verfügung.

Die alltagssprachliche und poetische Verwendung der Metaphorik der Brust-Bauch-Region der Atoin Meto ordnet sich problemlos in diesen Zusammenhang ein. Das rekonstruierte Bedeutungsspektrum dieser leiblichen Region sowie der dort gespürten Regungen läßt sich als Lexikoneintrag folgendermaßen definieren:

a) *NEKAN*

1. obere BRUST (Herz) als leiblicher Ort intellektueller Fähigkeiten (Denken, Vernunft und Wille) sowie als leiblicher Ort der Persönlichkeit und des Charakters; Verstandestätigkeit als Resultat von Empfindungen und Gefühlen;
2. Herz, Leber als anatomische Organe (sehr wahrscheinlich Wandelphänomen).

b) *TAIN(AN)*

1. untere BRUST (Magen / Darm) als leiblicher Ort intellektueller Fähigkeiten (Wille, Willensentscheid, Wunsch etc.); vgl. *tem* als synonyme Ausdruck;
2. Magen / Darm als anatomische Organe (Wandelphänomen; eigentlich *taif*).

c) *NOPAN*

1. eine undifferenzierte Region des BAUCHES, die den leiblichen Ort der Affekte und Gefühle, des Spürens und der Empfindungen bezeichnet;
2. im weitesten Sinn kann dieser Begriff die Gesamtheit der inneren Organe des Bauches, die Eingeweide, bezeichnen.

d) *NANAN*

1. in der BAUCHregion undifferenziert lokalisiertes, inneres Zentrum leiblichen Spürens, eine Art Ursprungs- oder Quellort (*usan*) leiblicher Regungen; im Vergleich zu *nopan* ist die Bezeichnung der Bauchregion als *nanan* unschärfer aufzufassen;
2. eine Identifizierung von *nanan* mit inneren Organen des Bauchraumes besteht nicht.

Die anatomische und metaphorische Bedeutungsebene dieser Lexikoneinträge läßt sich wie folgt in einer Tabelle zusammenfassen:

Uab Meto	nekan	tainan	nopan	nanan
Deutsch (anatomisch)	Herz	Magen, Darm	Bauch, Eingeweide	Inneres
Deutsch (metaphorisch)	Verstand, Vernunft, Denken, Bewußtsein	Wille, Wunsch, Verlangen	Affekte, Gefühle	Spüren, Empfinden

Auf der Basis des bisher erarbeiteten, semantischen Repertoires der Metaphern *nekan*, *tainan*, *nopan* und *nanan* kann im letzten Kapitel dieser Untersuchung eine generelle Bewertung der Bedeutung sowie des semantischen Wandels dieser Lexeme vorgenommen werden.

5. *Nekan*, *tainan*, *nopan*, *nanan*: anatomisches Organ oder Leibesinsel?

Mit dem ganzheitlichen Begriff *nanan* als einziger Ausnahme ist jedes der hier untersuchten Ausgangslexeme polysemantisch. In Alltagssprache und Dichtung weisen sie auf eine undifferenzierte, leibliche Region sowie auf den konkreten Ort eines Organs hin. Die Wortfelder und die indigene Exegese von *nekan*, *tainan*, *nopan* und *nanan* verdeutlichen jedoch, daß mit diesen Lexemen, zumindest in den mündlichen Dichtungen, keine anatomischen Organe bezeichnet werden. Vielmehr beziehen sie sich dort auf die umfassendere Region der menschlichen Brust und des Bauches sowie auf die leiblichen Regungen, die dort spürbar sind.

In den letzten Jahrzehnten ist Hermann Schmitz die Wiederentdeckung und Rehabilitation des Leibes gelungen.⁵⁰ Leibliche Phänomene wie diejenigen, auf die ich gerade aufmerksam gemacht habe, hat H. Schmitz mit Begriffen wie *leibliches Spüren*, *Regungsherd* und *Leibesinsel* ausführlich in seiner Neuen Phänomenologie beschrieben und begründet. Dort gliedert und entfaltet er basale Phänomene des Menschseins im Rahmen einer ganzheitlichen Theorie als begriffliche Präzisierung und Eigenart dessen, was jeder Mensch am eigenen Leibe spürt: seine eigenen, leiblichen Regungen.⁵¹ Besonders aufdringlich ist dieses Spüren in der Brust-Bauch-Region gegeben, dort, wo sich die anatomischen Organe Herz und Leber befinden. H. Schmitz zeigt weiter, daß es neben den Regungen, die den Leib als Ganzheit präsentieren auch solche gibt, die dem spürenden Empfinden nur Teile des Leibes darbieten. Für die Wahrnehmung dieser leib-

⁵⁰ Die Körper-Seele-Dichotomie der platonischen Philosophie wurde von H. Schmitz im Rahmen seiner Rehabilitierung des Leiblichen als *anthropologischer Dualismus* zurückgewiesen (Schmitz, 1965, S.56-57). Die nur zögernde Anerkennung und Rezeption dieses Verdienstes deckt Gernot Böhme auf: *Man kann eigentlich vom Leib erst richtig reden, wenn man die Existenz der Seele bestreitet* (1985, S.113). Für religionsethnologische Fragen, die um *Seelenvorstellungen* in außereuropäischen Kulturen kreisen, hat G. Rappe vorgeschlagen, auf den Terminus *Seele* dann zu verzichten, wenn es um die Untersuchung leiblicher Komponenten geht (Rappe, 1989).

⁵¹ *Die Verdrängung der Frage nach dem Leib durch die Philosophie war ein Skandal ... Die Verdrängung des Leibes war die Emanzipation von einer vorwiegend pathischen Existenz. So war von Anfang an die Nichtbeachtung der leiblichen Phänomene immer zugleich Nichtachtung, die sich bis zur ausdrücklichen Leibfeindschaft steigern konnte* (Böhme, 1969, S.186).

lichen Regungen verwendet er den Terminus der *Leibesinsel*.⁵² Leibesinseln, wie H. Schmitz sie vielfältig im Zusammenhang mit medizinischer und psychologischer Literatur, mit Berichten von Patienten oder mystischen und anderen extremen Erfahrungen beschreibt, bilden ein unbeständiges *Gewoge* verschwommen und unscharf sich aufdrängender, *strahlender Herde*, die trotzdem im Ganzen des Leibes aufgehoben bleiben.⁵³

H. Schmitz wehrt sich gleichzeitig gegen die Verwechslung von gespürter Regung und anatomischem Substrat sowie der damit zusammenhängenden These der Organempfindungen. Leibesinsel und Organ sind keinesfalls miteinander identisch. Ihr Ort kann allenfalls mit dem relativen Ort eines Organs zusammenfallen.⁵⁴

An dieses eigenleibliche Spüren knüpft der Sprachgebrauch der Atoin Meto in Alltag und mündlicher Dichtung an: Indem sie vom Herzen, vom Magen / Darm etc. sprechen, verwenden sie die in der Brust-Bauch-Region vorgefundenen Organe als Metapher. Das Ergebnis der Analyse alltagssprachlicher Wendungen und formelhafter Metaphern der Kuan Fatu-Verse kann mit H. Schmitz in der folgenden These zusammengefaßt werden: Die metaphorische Rede vom Herzen etc. ist das Resultat des *eigenleiblichen Spürens* in der Brust-Bauch-Region. Sie dient der Verbalisierung der Wahrnehmung *leiblicher Regungsherde oder Leibesinseln*. Diese Änderung der Perspektive ist deshalb angeraten, weil die Atoin Meto die Brust-Bauch-Region als leibliches Zentrum auffassen. Für sie ist diese Region einem *Konzert leiblicher Regungen* oder dem *verschwommenen Gewoge von Leibesinseln* vergleichbar, in dem jeweils einzelne Inseln in unterschiedlicher Intensität spürbar vorliegen. Mit der metaphorischen Bezeichnung *nekan* (Herz) ist die Gegend des Herzens als zentrale Leibesinsel unscharf umrissen: das Innere des Menschen im Gegensatz zu seinem Äußeren wie *nanan* (Inneres) im Variationsvers ver-

⁵² *Im Gegensatz zum eigenen Körper und wohl auch zum Körperschema ist der körperliche Leib diskret: er zerfällt in Inseln ohne stetigen räumlichen Zusammenhang. Jeder Mensch kann, wenigstens wenn er nackt und in den Gelenken genügend beweglich ist, vom Scheitel bis zur Zehe in ununterbrochenem räumlichen Zusammenhang an sich hinuntertasten, ... Nun mache man aber einmal den Versuch, ebenso stetig an sich selbst hinunterzuspüren ... Statt eines stetigen räumlichen Zusammenhangs begegnet dem Spürenden jetzt bloß noch eine stetige Abfolge von Inseln, ...* (Schmitz, 1965, S.25-26). Und weiter heißt es auf S.27: *Keine Leibesinsel bietet sich je als starre, feste Masse an. Eher gleichen diese Inseln strahlenden Herden, die oft durch Hervortreten einiger betonter Stellen oder Schwerpunkte in sich körnig sind, gelegentlich auch einen einzigen Schwerpunkt, aber niemals einen scharfen Umriß besitzen.*

⁵³ *Der körperliche Leib wurde als ein Gewoge verschwommener Inseln bestimmt. In diesem Gewoge lassen sich drei Arten von Vorgängen unterscheiden: die Umbildung bestehender Inseln, das Schwinden alter und die Bildung neuer Inseln. Außerdem können die einzelnen Leibesinseln gegenüber der Einheit des Leibes bald mehr hervor- bald mehr zurücktreten: das Maß ihrer Selbständigkeit und Abgehobenheit schwankt* (Schmitz, 1965, S.151).

⁵⁴ *Die ältere Psychologie kam diesem nahezu überall verbreiteten Glauben (Herz, Magen, Muskeln, das in den Adern pulsierende Blut u.dgl. spüren zu können; Anm.d.Verf.) dadurch entgegen, daß sie die leiblichen Regungen als Organempfindungen klassifizierte. Dieser Glaube ist aber verkehrt; in der normalen Lebenserfahrung gibt es sicherlich keine Organempfindungen ... Die in den vermeintlichen Organempfindungen gespürten Leibesinseln sind also verschieden von den Teilen des sicht- und tastbaren Körpers, deren relativen Ort sie einnehmen. Diese Gemeinsamkeit des relativen Ortes ist die einzige präzise faßbare Übereinstimmung zwischen Leibesinseln und Teilen des reinen Körpers* (Schmitz, 1965, S.54-55). Dies muß aber nicht unbedingt so sein wie Schmitz am Beispiel von Phantomgliedern und Erfahrungen im autogenen Training gezeigt hat (1965, S.12-24).

bürgt. Obwohl die Wahrnehmung des Leibes das Spüren eines unbestimmten, absolut-örtlichen Gewoges von Leibesinseln ist, treten bestimmte Leibesinseln in ihren wechselseitigen Beziehungen deutlicher in den Vordergrund.⁵⁵ Aufgrund der Vielzahl sprachlicher Wendungen und Metaphern, die sich auf das *Herz* beziehen, scheinen die Atoin Meto dem *Herzen* beziehungsweise der Brust, und nicht der Leber und dem Bauch, eine Sonderstellung als leibliches Zentrum der Brust-Bauch-Region einzuräumen.⁵⁶

Für die Vorstellung des Herzens als Repräsentant des leiblichen Zentrums der Brust-Bauch-Region sprechen *nanan* und *usan*. Das Lexem *nanan*, das Innere des Menschen repräsentierend, ist im Variationsvers dem Herzen zugeordnet. *usan*, das Parallelwort von *nanan*, erweitert das Gespür für dieses Lexems, das bisher durch ein allzu knappes, semantisches Feld erschwert wurde. In den Kuan Fatu-Dichtungen steht die Metapher *usan ma nanan* im Kontext der Herkunft politischer Gruppierungen:

Wir sind zusammengetroffen und sitzen zusammen, in Nai Lete, AM ZENTRUM UND IM MITTELPUNKT, besitzen einen Anfang und ein Ende, einen Stiel und einen Sproß.⁵⁷

Nai Lete ist der Ort, der in den historischen Überlieferungen der Kuan Fatu-Chronik den Ausgangspunkt der ursprünglichen Besiedlung des Territoriums vergegenwärtigt. Hier siedelten einst die Ahnen der heutigen Bevölkerung, von hier aus erfolgte die Landnahme und die Verwaltung des feudalen Reichs von Kuan Fatu. Nai Lete repräsentiert nicht nur das politische Zentrum des Territoriums, sondern ist als rituelles Zentrum der Gemeinschaft Ort wichtiger Rituale zur alljährlichen Wiedereröffnung der Landwirtschaft. Nai Lete ist ein *omphalos*-Ort (*usan*) im Inneren (*nanan*) des Territoriums (*bi baki in nanan, bi ni` in nanan*, wörtl. am inneren Zaun, am inneren Pfosten), ein Ort des Baums und des Steins (des Altars), ein Ort der politischen und rituellen Versammlung, mit einem Wort: ein Brennpunkt der kosmischen Gemeinschaft.

⁵⁵ Vgl. die Begründung einer *Topographie des Leibes* (Schmitz, 1965, S.283).

⁵⁶ H. Schmitz erläutert das frühgriechische Wortfeld für die Leibesinsel Herz als zentral spürbare Gegend, wie es die homerischen Epen verwenden, mit folgenden Worten: *Es handelt sich primär um verschiedene, in der Brustgegend lokalisierte, leibliche Regungen, die wegen ihres übereinstimmenden Lokals ihren Namen gelegentlich auch an das körperliche Brustinnere - besonders an das Herz - abgeben können, einander aber auch zu durchdringen vermögen, ohne sich in einander aufzulösen* (Schmitz, 1965, S.429). Im leiblichen Spüren *strahlender Herde* findet sich der Mensch der Ilias *ungeschützt, gleichsam ohne Hausmacht, in einem Konzert leiblich lokalisierter Regungsherde* (Schmitz, 1981, S.80). Beispiele für diese Rede vom Herzen in der Ilias sind:

Und (Apollon; Anm.d.Verf.) schritt herab von des Olympos Häuptern, zürnend im Herzen, Und trug den Bogen über den Schultern und den beiderseits überdeckten Köcher (1, 44-45).

Doch als nun in Meleagros tauchte der Zorn, der auch anderen Schwellen läßt in der Brust den Sinn, so verständig sie sind, Ja, da lag er, seiner Mutter Altheia zürnend im Herzen (9, 553-555).

Den die Hunde und die Männer von einem Gehöft verjagen mit Lanzen und Geschrei, und dem gefriert im Inneren das wehrhafte Herz, und widerwillig geht er hinweg von dem Pferch (17, 110-112) (Ilias-Verse zitiert nach: Homer, *Ilias*, 1975). Für Beispiele für die metaphorische Rede von der "Weite des Herzens und der Seele" siehe Schmitz, 1969, S.209-213.

⁵⁷ Zitiert nach der mündlichen Dichtung *Pah Kuan Fatu (Das Land Kuan Fatu)*, die von dem Dichter-Sprecher J.Ch. Sapay im Februar 1992 in Nai Lete (Südamanuban) vorgetragen wurde. Im Original lautet das zitierte Textsegment: Atekum ma tolam bi Nai Let USNAM MAT TNANAT mapepa masanu malikam mamata.

Für *nekan* als zentrale Leibesinsel der Brust-Bauch-Region spricht auch seine Verwendung in der Bedeutung von Kettbaum (des Gurtwebgeräts). Der Kettbaum (*nekan*) des Atoin Meto-Gurtwebgeräts ist ein dicke, runder Bambusstab, der in zwei in den Boden eingetiefte Astgabeln eingehängt wird. Der Grund, warum die Atoin Meto *nekan* in der Bedeutung von Herz und Kettbaum verwenden können, hängt wiederum mit der Auffassung zusammen, daß die Gegend des Herzens eine zentrale leibliche Region darstellt. Im Kontext dieser Überzeugung bildet der Kettbaum (*nekan*) das Herz bzw. das Zentrum der endlosen, im Gurtwebgerät ausgespannten Kette. Er befindet sich genau an der Stelle, an der die Kettfäden die Richtung ändern um zum Ausgangspunkt zurückzukehren (Jardner / Jardner, 1993, S.33).

Die Vorstellung vom Herzen als Mittelpunkt, Zentrum und Sitz der Gemütsbewegungen sowie als *Zentralorgan*, das den Mittelpunkt der Person bildet, war auch im Alten Ägypten geläufig.⁵⁸

In China kam dem Herzen als Zentrum des Leibes ebenfalls eine besondere Bedeutung zu wie G. Rappe und G. Link gezeigt haben.⁵⁹ Der Autor des Buches *Zhuangzi* geht der Frage nach, ob das Herz unter anderen Leibesinseln nicht eine Führer- oder Herrscherrolle einnimmt. Wie G. Rappe zeigt, beantwortet das *Zhuangzi* diese Frage nicht eindeutig. Auch die Dichter-Sprecher der Atoin Meto würden, trotz der prominenten Position des Herzens im Grundvers, eher dem *Konzert leiblicher Regungen* in kontextuell unterschiedlich spürbarer Intensität zustimmen. Möglicherweise, so vermutet G. Rappe, ging es den chinesischen Denkern primär um die Frage nach den *Zusammenhängen zwischen den einzelnen Regungsherden innerhalb des Leibes*, wobei das Herz *kein Herrscher, sondern ein Lehrer* ist; es spielte in China eine Rolle, die bei uns dem Gewissens zufällt.

Jeder Mensch, so sagt das Buch Zhuangzi, hat das vollendete Herz als sicheren Ratgeber und Lehrer, doch es bleibt die Aufgabe jedes einzelnen, ein kooperatives Verhältnis zu ihm zu gewinnen; sich auch wirklich von ihm leiten zu lassen (Rappe, 1994, S.378).

Bedenkt man die Bedeutung, die Alunpah und Boimau ihrer Brust-Bauch-Region bei der wichtigen Entscheidung Lobis Nope anzugreifen einräumten, so liegt der Vergleich von *nekan* mit dem Ratgeber Gewissen nicht fern. Erneut ist die Parallele zum Herzen als dem diskursiven Partner des Menschen, wie im Zusammenhang mit Vers-Version 4 der *tonis*-Dichtungen erläutert, exorbitant. Unübersehbar ist in beiden Kulturen eine Vorstellung vom Herzen als einer handelnden Person. Die Leser des *Zhuangzi* und die Zuhörer in Kuan Fatu stimmen darin überein, wichtigen Entscheidungen und Handlungen erst nach einer eingehenden Befragung ihres Herzen zuzustimmen. Das gleiche metaphorische Verständnis vom Herzen und von der Region der Brust äußern chinesische

⁵⁸ Vgl. Rappe (1994, S.226-227) und Assmann (1992, S.84), der darauf hinweist, daß das Herz im Alten Ägypten immer als Zentrum der Person verstanden wurde.

⁵⁹ Siehe Rappe (1994, S.374-379) und Link in diesem Band (S.45-59), die erläutert wie das Herz die Lebenskraft (*qi*) des Menschen garantiert und seine Begierden und Emotionen reguliert, um ihn vor Krankheit zu bewahren. Indem das Herz Leidenschaften, Begierden und Gefühle koordiniert, wird es zur Instanz der Vernunft.

Dichter in ihren Versen. In synonymparalleler Diktion suggeriert ihre Dichtung Übereinstimmungen wie sie den *tonis*-Dichtungen der Atoin Meto geläufig sind: *heart = mind, cravings of the heart = thoughts* oder *region of the heart (morally speaking, and meaning the mind) = passions*.⁶⁰

Auf die prominente Position von *nekan* vor *tainan* weist die Position dieses Lexems in den Grundversen der Kuan Fatu-Dichtungen hin, die die Brust vor dem Bauch nennen. Wie erwähnt intensiviert die Plazierung der Termini des Variationsverses (*nopan* und *nanan*) die Aussage des Grundverses (*nekan* und *tainan*). Entweder ist der Bauch ein sekundär spürbarer, leiblicher Ort oder die Lexeme *nopan* und *tainan* fassen Brust und Bauch ganz undifferenziert als Bauch-Region zusammen. Das folgende Beispiel verdeutlicht diese Beziehung:

Version 5: *nekan mese tainan mese*

- 98 Ni Ome, Ni Banu sind auch WIE EIN DENKEN UND WIE EIN FÜHLEN.
 99 So daß man sagt: *feto le`u mone le`u*.
 100 Ni Sole, Ni Banu sind WIE EIN DENKEN UND WIE EIN FÜHLEN.
 101 Ein Essen und ein Trinken.⁶¹

Die Verse 98 bis 101 gehen auf die gegenseitigen Beziehungen der rituellen Funktions-träger Ome und Banu (Vers 98 und 99) sowie auf die Beziehungen zwischen den Territorien Kuan Fatu, Kakan und Oe Bo in Südamanuban ein (Vers 100 und 101). Für Kuan Fatu, eins der rituellen und politischen Zentren in der Feudalzeit Amanubans, fungieren Ome und Banu als *ana`amnes* (wörtl. der, der den Reis in Händen hält). Nur sie besitzen das rituelle Wissen und die Kenntnisse zur Durchführung der Rituale. Ome und Banu repräsentieren autochthone Bevölkerungsteile, die einst ihre politische Macht an den Usurpator Sole verloren, ohne jedoch gleichzeitig ihre rituelle Kompetenz zu einzubüßen. Sole, Neuankömmling in Kuan Fatu, verfügt über keine historisch oder mythisch legitimierbaren Rechte und über kein rituelles (esoterisches) Wissen in bezug auf die Fruchtbarkeit und die jährliche Regeneration des Boden im Rahmen der landwirtschaftlichen Rituale und Produktion. Politisch ein mächtiger Herrscher bleibt Sole hinsichtlich der Nahrungsproduktion von Ome und Banu, den *Herren des Bodens*, abhängig. Im Sprachgebrauch der rituellen Rede sind sie jedoch *nekan mese / tainan mese*,

⁶⁰ In der Abhandlung von Davies (1830, S.393-461) finden sich die folgenden Beispiele für eine Herzmetaphorik in der chinesischen Dichtung:

*The heart when it is harassed, finds no place to rest;
 The mind, in the midst of bitterness, thinks only of grief* (S.411).
*With few cravings of the heart, the health is flourishing;
 With many anxious thoughts, the constitution decays* (S.413).
*When the region of the heart is at rest, the body too enjoys ease;
 But the passions being excited, then disorder of the body arise* (S.413).

⁶¹ Zitiert nach der mündlichen Dichtung *Pah Kuan Fatu (Das Land Kuan Fatu)*, die der Dichtersprecher J.Ch. Sapay im Februar 1992 in Nai Lete (Südamanuban) vorgetragen hat. Im Original lautet das zitierte Textsegment:

98 Ni Ome, Ni Banu msa NEK MESE MA TAI MESE
 99 Es nak feto le`u moen le`u
 100 Ni Sole, Ni Banu NEK MESNAM MAN TAI MESE
 101 Mnah mesem eun ma mniun mese.

ihre Gedanken und ihr Empfinden sind identisch. Die Dichter-Sprecher des Usurpators Sole legitimierten und sichern mit diesem metaphorischen Sprachgebrauch seine im Ritual schwache Position gegenüber den autochthonen Funktionsträgern Ome und Banu. Diese Ausdrucksweise ist der deutschen Redewendung *ein Herz und eine Seele* eng verwandt. Die beiden Metaphern *feot le`u und moen le`u* (wörtl. die Frau mit numinöser Macht und der Mann mit numinöser Macht) sowie das eine Essen und das eine Trinken beschwören diese Beziehung mit Worten, die auf die polare Entsprechung und Ergänzung der weiblichen und männlichen Tätigkeiten bei der Sicherung und Erneuerung der Reproduktionsfähigkeit der Erde (Nahrung) und der Frau (Nachkommen) hinweisen.

Mit *nekan* (Denken) und *tainan* (Fühlen), mit Herz (*nekan*) und Magen / Darm (*tainan*), bezeichnet der Autor dieses Textsegments einerseits die Region der Brust, andererseits die des Bauches. Wiederum erscheint *nekan* in der ersten Position des synonymparallelen Verses, so daß die Voraussetzung des leiblich intensiveren Spürens in der Gegend der Brust erneut aufdringlich ist. Wie ausführlich belegt, besitzt nur *nekan* eindeutige Beziehungen zum Denken und zum Spüren (Fühlen). Die Symbolik der leiblich spürbaren Einheit der Brust-Bauch-Region unter dem Primat des Herzens dient dem Dichter-Sprecher als metaphorischer Vergleich für die rituelle und politische Einheit der Funktionsträger Sole, Ome und Banu. Der Appell an das Ideal politischer Gewaltenteilung sowie ritueller und politischer Kooperation gelingt dem Dichter-Sprecher im Bild der notwendigen Harmonie von Denken und Fühlen für das menschliche Wohlergehen.

Durch vorherrschende, christliche Überzeugungen wurde das Herz in Amanuban inzwischen zum Ort der Seele beziehungsweise des Gemüts. Das Denken (der Verstand) stieg im Sinne der platonischen Anthropologie in den Kopf (das Gehirn) auf. Im modernen, christlichen Amanuban, vor allem im Umfeld der Städte und der Kirche, werden leibliche Komponenten häufig mit anatomischen Organen gleichgestellt. Aus indigener Perspektive betrachtet muß von einer Verwechslung gesprochen werden. Ein Beispiel für diesen rezenten Wandel in der Auffassung von der Brust-Bauch-Region, der Übergang von kontextuell unterschiedlich intensiv gespürten Leibesinseln mit intellektuell-emotioneller Qualität zur Organvorstellung oder zum platonisch-christlichen Seelenbegriff, ist das in Amanuban beliebte Kirchenlied *Lais Manekat* (eine Sache des Herzens):

- | | | |
|---|---|--|
| 1 | LAIS MANEKAT, lo mas le` uf!
Le` natonon bi hit monik.
Nekun halan MANEK MESE
Bi hit monik, manas fai. | LAIS MANEKAT, schönste Pracht!
Sei deutlich sichtbar in unserem Leben.
Gib uns Frieden und Eintracht (NEK MESE)
In unserem Leben, Tag und Nacht. |
| 2 | Yesus Kristus anba` an kit,
He alkit MANEK es nok es.
Nane lasi knino in un,
Nes na` ko ale lasi. | Jesus Christus hat es uns aufgetragen,
Damit wir uns gegenseitig lieben / bemitleiden (MANEK).
Denn dies ist eine heilige Sache (LASI),
Mehr als alle anderen Dinge (LASI). |

Ref. Alekot kun neu sekau?	Glück und Wohlergehen für wen?
Le` naton LAIS MANEKAT.	Für die, die LAIS MANEKAT bezeugen.
Bi in monin piut,	In ihrem Leben,
Fun sin es napen tetus,	Denn sie sind es, die den Segen erhalten,
Le Yesus anfe neu sin.	Welchen ihnen Jesus gibt.
Bi in sonaf honis	In seinem heiligen Palast
Nati al-alakit	Mögen wir alle
MANEK es nok es.	Einer den anderen lieben / bemitleiden
(MANEK). ⁶²	

Das Verb *manekat* wurde schon im Rahmen des alltagssprachlichen, semantischen Feldes erläutert und als ein Begriff gekennzeichnet, dessen Sinngehalt zwischen Liebe, Zuneigung, Mitleid und Erbarmen oszilliert. Dieses Bedeutungsspektrum machte *manekat* nach Meinung der protestantischen Missionare für die Identifizierung mit der hingebungsvoll-christlichen (Nächsten-)Liebe (*agape*) geeignet. Vor allem dieser Sachverhalt tritt in diesem Kirchenlied deutlich hervor.

Die Verbindung von *lasi* und *nekan* (als *Lais Manekat*) bildet einen weitreichenden Eingriff in die überlieferten Überzeugungen der Atoin Meto. Gerade wegen seiner Beliebtheit besitzt dieses Lied einen großen, propagandistischen Nutzen bei der Umwertung der ursprünglichen Leibesinsel Herz zum Herzen als Ort der Seele. Via *lasi*⁶³ wird die christliche Nächstenliebe als ethische Handlungsorientierung in den Umfang der traditionellen *adat* hineingenommen. Niemand, der ein moralisch untadeliges Leben führen will, kann sich den Forderungen der *adat* an Recht, Sitte und Anstand widersetzen. Überschreitungen der von diesem Recht gesetzten Grenze resultierten in der Vergangenheit in Sanktionen der Ahnen, die diesen ungeschriebenen Kodex gestiftet haben und die heute deren Bewahrung überwachen. Überschreitungen des moralisch und ethisch Gebotenen im Umfeld christlicher Überzeugungen werden als Sünde aufgefaßt, deren Bewertung Gottes Gnade überlassen wird.

Beharrlich hält sich dagegen in den *tonis*-Dichtungen die ursprüngliche, noch nicht vom westlichen Körpermodell verdrängte Auffassung des leiblichen Spürens und des

⁶² Semantisch ambivalent sind auch die entsprechenden Verben in der indonesischen Nationalsprache Bahasa Indonesia: 1. *menyayangi*, *bemitleiden*, *bedauern*; 2. *menyayangi*, *lieben*, *gern haben*, *viel geben auf* (O. Karow / I. Hilgers-Hesse, 1986, S.340); Vgl. auch W.J.S. Poerwadarminta, 1991, S.878: 1. *menyayangi*, *merasa sayang (menyesal) pada ... (lieben, bemitleiden, Liebe, Mitgefühl für jemanden haben)*; 2. *menyayangi*, *mengasihi*, *mencintai (lieben, bemitleiden etc.)*.

⁶³ Der Begriff *lasi* (*lais* ist die metathesierte Form) ist nicht eindeutig übersetzbar, da er ein Spektrum von Bedeutungen einbezieht, die mannigfaltig miteinander in Verbindung stehen. Das wohl auffälligste Merkmal ist der formelle Charakter derjenigen Situationen, die als *lasi* gelten. *lasi* kann 1. eine Rechtssache im Sinne von *adat*-Angelegenheiten sein, 2. einen Disput bezeichnen, der solange geführt wird, bis die jeweilige Angelegenheit zur Zufriedenheit aller gelöst ist sowie 3. ein Problem andeuten, das die Gemeinschaft insgesamt betrifft. Situationen, die durch diesen Begriff markiert werden, beziehen sich meistens auf die soziale und politische Ordnung, auf Rechtsfälle sowie auf durch Brauch und Gewohnheit entstandene Konventionalisierungen und ganz allgemein auf den Diskurs, der in bezug auf diese Sachverhalte geführt wird. Insbesondere verbürgt *lasi* die Gültigkeit von Überzeugungen.

menschlichen Leibes. Die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung von *nekan* (Herz) etc. muß deshalb eine primäre, indigene Bedeutung (*tonis*-Verse) und eine sekundäre, rezente Bedeutung (Alltagssprache und kirchliches Umfeld) unterscheiden. Der Unterschied zwischen der alltagssprachlichen und poetischen Verwendung dieser Lexeme legt ein beredtes Zeugnis von dem Wandel ab, dem Semantik und Sprachgebrauch unterworfen wurden. Während die zitierten, alltagssprachlichen Formulierungen diesen Wandel widerspiegeln, zeichnen die Verse der mündlichen Dichtung ein völlig anderes Bild vom Herzen (der Brust-Bauch-Region). Was den poetischen Kompositionen fehlt, sind fundierte Hinweise auf das Herz als anatomisches Substrat. Das Lexem Herz (*nekan*) besitzt in der Dichtung der Atoin Meto nichts organisch Vitales.

Die Bedeutung von *nekan*, *tainan*, *nopan* und *nanan*, so wie die Dichter-Sprecher sie in den zitierten Textsegmenten auffassen, läßt den Zusammenhang dieser Lexeme mit den anatomischen Organen der Brust-Bauch-Region nur als konventionelle Metapher gelten. In den mündlichen Dichtungen, ursprünglich vielleicht auch im alltäglichen Sprachgebrauch, ergibt ein Organbezug dieser Lexeme keinen Sinn. Mißversteht man *nekan* als das anatomische Herz des Menschen und *tainan* als seinen Magen, so kann niemand mehr verstehen, warum das *Herz schlecht und bedauerlich ist, der Magen verdorben und zu bedauern*. Es sei denn, man würde im Ernst annehmen, der Dichter-Sprecher schildert hier die Symptome des durch Überanstrengung dysfunktionalen Herzbeutels oder des nach reichlichem Essen verdorbenen Magens (Version 1, Vers 56). Falsch ausgelegt wirkt Vers 57 erst recht unverständlich und kurios. Nur durch den Gedanken an einen ärztlichen Eingriff, etwa eine Organtransplantation, würde er ein Mindestmaß an Plausibilität gewinnen. Auch Ni Sole und Ni Banu besitzen kein *gemeinsames Herz oder einen gemeinsamen Magen* im Sinne siamesischer Zwillinge (Vers-Version 5, Vers 100). Wie die anderen Verse der zitierten Textsegmente zeigen, berichten die Dichter-Sprecher nicht von kranken oder ungewöhnlich beschaffenen Organen, sondern von leiblichen Zuständen. In ihren Kompositionen verwenden sie *nekan*, *tainan*, *nopan* und *nanan* nicht im Sinne anatomischer Organe, sondern für die leiblich spürbaren Regungen in der Brust-Bauch-Region. Der Vers *in nekan in tainan in nopan in nanan* ist erst dann intelligibel, wenn er als eine der zentralen, formelhaften Metaphern der *tonis*-Dichtung dekodiert wird, die moralische und ethische Entscheidungen und Handlungen der Protagonisten einleitet. Sie steht in diesen Dichtungen immer im Zusammenhang mit wichtigen historischen Begebenheiten oder kündigt solche Ereignisse an. Nicht zuletzt übernehmen diese Metaphern die Funktion, die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf bestimmte Situationen zu konzentrieren. Der metaphorische Vers *in nekan in tainan in nopan in nanan* weist den Hörer auf die Aufrichtigkeit, die Ehrlichkeit und die Rechtchaffenheit der handelnden Protagonisten hin oder entlarvt ihre nicht im Einklang mit der *adat* stehenden Absichten und Handlungen. In allen Fällen sind die Personen, auf die die Dichter-Sprecher diesen Vers beziehen, mit ihrer ganzen Brust (Verstand) und ihrem ganzen Bauch (Empfinden), das heißt mit ihrer ganzen Person, in einer speziellen Angelegenheit engagiert. Für ihr Anliegen stehen sie mit ihrer ganzen Persönlichkeit und Autorität, kurz mit ihrem ganzen Wissen und Spüren, ein. Die persönliche Verfassung, die momentane, leibliche Disposition eines Menschen, ist von seinem Wil-

len, seiner Begierde oder seinem ausdrücklichen Wunsch gekennzeichnet. Er äußert seine momentane Befindlichkeit in einer derart heftig wollenden Weise, daß seine Belange sich in der von ihm gewünschten Weise erfüllen. In China ist das *feste Herz* die Voraussetzung für den wahren Menschen. In Übereinstimmung mit Richard Wilhelm⁶⁴ spricht G. Rappe von der *Fülle der Erkenntnis*, die ein Mensch erst erreicht, wenn sein Herz fest geworden ist. Inhalt und Bedeutung der abschließend zitierten *tonis*-Verse können präziser kaum wiedergegeben werden. Das folgende Textsegment berichtet über die Berufung von Ni Mnanu Sole zum obersten Heerführer Amanubans (*Meo Nae Banam*) durch den absolutistischen Regenten der Nope-Dynastie. Nope entscheidet sich mit seinem ganzen Leib für Ni Sole. Er überreicht ihm, und niemand anderem, die bis heute mit dem Amt des *Meo Nae Banam* verbundenen Insignien:

- 73 *Unser Herr, unser Herrscher, unsere Mutter und unser Vater.*
 74 *VERKÜNDETE SEINE GEDANKEN UND SEINEN WILLEN, ÄUBERTE SEINE GEFÜHLE UND SEINE EMPFINDUNGEN.*
 75 *Nahm die Fahne mit dem Namen und dem Titel, und das Pferd mit dem Namen und mit dem Titel,*
 76 *Nahm rote Fahne und den Hengst den roten.*
 77 *Hielt beides in den geschlossenen Händen und hielt beides fest,*
 78 *Für Ni Mnanu Sole hier, damit er es in den geschlossenen Händen hält, es an nimmt und damit er es besitzt und mitnimmt.*⁶⁵

Bibliographie

Arndt, P.

1933 Li`onesisch-Deutsches Wörterbuch, Ende, Flores

1961 Wörterbuch der Ngadhasprache, Studia Instituti Anthropos 15, Posieux, Fribourg

Assmann, J.

1992-3 Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: Studien zum Verstehen fremder Religionen, Hrsg. Assmann, J. / Sundermeier, Th., Gütersloh

Böhme, G.

1969 Leibsein als Aufgabe, in: Hippokrates 40, Heft 5, S.186-191

1985 Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen, Frankfurt a.M.

⁶⁴ Richard Wilhelm, Theologe und Missionar und seit 1899 in China tätig, studierte und übersetzte zwischen 1910 und 1920 chinesische Klassiker wie das *Daudedsching*, *Zhuangzi* und *I Ging*. Zu Beginn der 20er Jahre dieses Jahrhundert beeinflusste seine Übersetzung des *Buchs der Wandlungen* Gelehrte wie Graf Hermann von Keyserling, José Ortega y Gasset und C.G. Jung.

⁶⁵ Zitiert nach J.Ch. Sapays Dichtung *Makenat Nope - Banunaek* (*Der Krieg Nope - Banunaek*), vorgetragen im Februar 1992 in Nai Lete (Südamanuban). Im Original lautet das zitierte Textsegment:

73 Hit tuak hit usik hit enkam hit amak

74 Nabela in neknam in tainat nabela in nopnam in nanan

75 Naitnan pen-pene makanam maboniat bikase makanam maboni

76 Naitnan penpen me am bikaes me

77 Napohtam nana`at

78 Neu Ni Mnanu Sole es i han poh neki man na`neki.

Braak, I. & M. Neubauer

1990 Poetik in Stichworten, Unterägeri

Brandstetter, R.

1927 Wir Menschen der indonesischen Erde, Bd.5: Das Herz, Luzern

Capell, A.

1943-4 Peoples and languages of Timor, Ozeania 14:191-219; 311-337 sowie Ozeania 15:19-48

Carle, R.

1990 Opera Batak. Das Wandertheater der Toba-Batak in Nord-Sumatra. Schauspiele zur Wahrung kultureller Identität im nationalen indonesischen Kontext, Bd. 1 u. 2. Veröffentlichungen des Seminars für Indonesische und Südseesprachen, Berlin / Hamburg

Cense, A.A.

1979 Makassaars-Nederlandsch Woordenboek, Koninklijk Instituut Taal-, Land- en Volkenkunde, 's-Gravenhage

Davies, J.F.

1830 On the poetry of the Chinese, in: Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 2:393-461

Dempwolff, O.

1938 Vergleichende Lautlehre des Austronesischen Wortschatzes, Bd.3: Austronesisches Wörterverzeichnis, Berlin

Die Bibel

1980 Einheitsübersetzung: Altes und Neues Testament, Freiburg, Basel, Wien

Goris, R.

1938 Beknopt Sasaksch-Nederlandsch Woordenboek, Publicatie Kirtya Liefrinck - van der Tuuk, Singaradja (Bali)

Hardeland, A.

1859 Dajakisch-Deutsches Wörterbuch, Amsterdam

Homer

1975 Ilias, W. Schadewaldt (Übers.), Frankfurt a.M.

Hooykaas, C.

1937 Over Maleische Literatuur, Leiden

Jardner, H.W.

1995a Seine Rede ist nicht irgendeine, seine Worte sind nicht irgendwelche. Die mündliche Dichtung der Atoin Meto in Westtimor, in: Bormann, A. et.al., Südostasien und Wir. Tagungsbeiträge und Grundsatzdiskussion, Austronesiana Bd.1, Studien zum austronesischen Südostasien und Ozeanien, Münster, Hamburg

1995b Kleidung als Wohnung des Leibes. Ikonographische Betrachtungen zur textilen Motivik der Atoin Meto in Westtimor, in: Großheim, M. (Hrg.), Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie, Berlin

1997 Die Kuan Fatu-Chronik. Form und Kontext der mündlichen Dichtung der Atoin Meto (Amanuban, Indonesien), Universität Hamburg

Jonker, J.C.G.

1908 Rottineesch-Hollandsch Woordenboek, Leiden

Kahlo, G.

1950 Malayisch-Deutsches und Deutsch-Malayisches Wörterbuch, Berlin

Karow, O. / Hilgers-Hesse, I.

1978-86 Indonesisch-Deutsches Wörterbuch, Wiesbaden

Kleian, E.F.

1894 Lijst van woorden in het Maleisch, Hollandsch, Rotineesch en Timoreesch, Tijdschrift Indische Taal-, Land- en Volkenkunde 37, S.209-284

Koch, K.

1978 Die Profeten, Bd.1: Assyrische Zeit, Stuttgart

Kuipers, J.C.

1986 Talking about troubles: Gender differences in Weyèwa speech use, in, American Ethnologist 13:448-462

Mathijsen, A.

1907 Tettum-Hollandsche woordenlijst met beknopte spraakkunst, Verhandelingen Bataviaasch Genootschap 56

McWilliam, A.

o.J. Timorese / Indonesian Wordlist, unpubl. Manuskript, Soë

Morris, C.

1984 Tetun-English Dictionary, Pacific Linguistics Series C - No.83, Departement of Linguistics, Research School of Pacific Studies, The Australian National University

Poewadarminta, W.J.S.

1991 Kamus Umum Bahasa Indonesia, Jakarta

Rappe, G.

1989 Kritische Analyse religionsethnologischer Seelenkonzeptionen an Beispielen von Wundt, Arbmann, Hultkrantz und Fischer. Unpubl. MA-Arbeit, Universität zu Köln

1994 Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen. Dissertation, Kiel

Roetz, H.

1984 Mensch und Natur im Alten China, Frankfurt a.M.

Salim, P.

1991 The contemporary English-Indonesian dictionary, Jakarta

Salim, P. / Salim, Y.

1991 Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer, Jakarta

Sanga, F.

1991 Kamus Dwibahasa Indonesia - Dawan, Penerbit Undana Press, Kupang

Sawyer, J.F.A.

1972 Semantics in biblical research. New Methods of defining Hebrew words for salvation, Studies in Biblical Theology 24, London

Schmitz, H.

1965 System der Philosophie, Bd.1: Die Gegenwart, Bonn

1969 System der Philosophie, Bd.3: Der Raum, 2.Teil: Der Gefühlsraum, Bonn

1978a Leib und Seel in der abendländischen Philosophie, Philosophisches Jahrbuch 85:221-241

Seidensticker, T.

1992 Altarabisch Herz und sein Wortfeld, Wiesbaden

Turner, V.

1967 The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual, Cornell University Press, S.19-92

1971 The syntax of symbolism in an Ndembu ritual, in: Maranda, P. & E.K. Maranda (eds.), Structural analysis of oral tradition, Philadelphia, S.125-136

Verheijen, J.A.J.

1967 Kamus Manggarai, Bd.1: Manggarai-Indonesia, Koninklijk Instituut Taal-, Land- en Volkenkunde, 's-Gravenhage

1970 Kamus Manggarai, Bd.2: Indonesia-Manggarai, Koninklijk Instituut Taal-, Land- en Volkenkunde, 's-Gravenhage

Warneck, J.

1977 Toba-Batak - Deutsches Wörterbuch, Neu herausgegeben von R. Roolvink, Den Haag

Wolff, H.W.

1971 Das Herz im Alten Testament, in: Menschliches. Vier Reden über das Herz, den Ruhetag, die Ehe und den Tod, Kaiser Traktate 5, München

1974 Anthropologie des Alten Testaments, München

Wurm, S.A. / B. Wilson

1975 English Finderlist of reconstructions in Austronesian Languages, Pacific Linguistic Series C - No.33, Departement of Linguistics, Research School of Pacific Studies, The Australian National University

Zoetmulder, P.J.

1982 Old Javanese - English Dictionary, Bd.1: (A - O), Koninklijk Instituut Taal-, Land- en Volkenkunde, 's-Gravenhage